

ალექოჩარი

საქართველოს პოლიტიკური ფილოსოფიის აკადემია

თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა,

მისი

ნეოლიბერალური კონცეფციები

და

ალტერნატივა

ჩვენ გვმართავს კანტი, პლატონზე დაყრდნობით და არისტოტელეს მეტაფიზიკა, - ბუე-ჟინსსკთან ერთად, რასაც აშშ-ს კორპორატივის გლობალური, კოლონიური პოლიტიკა უღევს საფუძვლად, ნასულმდგმულევი „თორით“. ცივილიზაცია კრიზისშია! გამოსავალი უნდა ვეძიოთ სახალხო დემოკრატიაში რეინკარნაციით, რომელიც უზენაესის ნებას გამოხატავს!

თბილისი 2025 წ.

© საავტორო უფლება დაცულია

ISBN 978-9941-8-7424-6



აღმორჩარი

*(ალექსანდრე ქოჩიაშვილი, იურისტი,
პოლიტოლოგი)*

მსხვერპლად ქცეულნო, ფსევდო თავისუფლებით და-
თითობისათვის განწირულნო! -ნუ იყიდებით და ნუ უზ-
რუნველყოფთ ეშმაკის ზრახვებს, რომლის მიზანია: აშშ-ს
მსოფლიო გლობალური, ნეოკოლონიალური, მონათმფ-
ლობელური და უეროვნებო იმპერიის შექმნა; კაცობრიო-
ბის $\frac{3}{4}$ -ით შემცირება,-ცივილური მონაპოვრის დაკარგვით
და ხალხის გავლურება; ბოლოს კი, დარჩენილთა „გამოქ-
ვაბულში დაბრუნება“, თუმცა უზნეოდ, რომლის შემდგომ
პერიოდსაც დაარქმევენ უისტორიო, მარადიულ „ოქროს
ერას“, რომელიც იქნება სხვა არაფერი თუ არა ამ ცივილიზა-
ციის დასასრული!

ო თავისუფლებაჲ! რაობად ქცეულო არარაობაჲ,

მეძაჲ ქალივით გამოპრანჭულო,

ყველა გეტერფის და გეფსალმუნება,

თუმცა, არაფერი ხარ შენ მთლად გრძნეულო!

შენი „დიდება“ ჩვენს უმეცრებას,

ამკობს როგორცა ბნელეთს ვარსკულავი,

როს შევიქმნებით „სრულწლოვნები“,

გავნათლდებით და განვვითარდებით,

იცოდე პაროდია!

მაშინ, სულ სხვა ვარსკულავს ჩავეხუტებით!

ოცნება ჩვენი სამართალია,

არა უბრალოდ კაცთ მოგონილი,

მრუშობისა და უსამართლობის,

არამედ, მხოლოდ,

ღვთით დადგენილი ჭეშმარიტების!

ჩვენ მისთვის ვიბრძვით,

რაც კარგად იცი,

დაიმახსოვრე ბაროკო,
ჩვენ მას, მაინც- მოვიმკით!
ჰეი, ევროპავ! ბრძენთა სავანე!
რამ გაგაჩუმა, გაყიდულივით!
ნუთუ ვერ ხვდები, ჩათრეული ხარ,
უზნეობის და ცოდვის მორევში,
თუმცა კი იმკი, რაც დათესილი გაქვს ეშმაკის
ხელით!
მიეც გზა სიბრძნეს, ბელაღს, შემომქმედს,
ერის კაცსა და გამორჩეულებს,
არა თუ ლიბერს, პირმოთნე ფიდენს,
მსგავსი რომლისაც ჯერ არ გყოლია!
აშშ კი, -კარგად იცოდე,
გადაგიყოლებს როგორც მგონია!

ალექოჩარი

ამ წიგნს ვუძღვნი ჭეშმარიტებას, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ თვითოეულ ჩვენთაგანს, ისე, როგორც ყველა დანარჩენს სამყაროში გაგვაჩნია ჩვენი ავტონომია, ბუნებრივი როლისა თუ ფუნქციის მიხედვით, თუმცა კონკრეტული სუბსტანციის ფარგლებში, - მაინც გვაერთიანებს ერთიანობის არსად, რომელშიც ყველა ერთმანეთზე ვართ დამოკიდებული და ერთი მეორის მიერ განპირობებული ჩვენივე შინაგანი ძალების გამოვლინების შესაბამისად, რის მიუხედავად მაინც იგია თავისუფლების უმაღლესი განსახიერება, და საწყისი ამა ქვეყნისა.

აი, ამ ფორმატის მიხედვით უნდა მოეწყოს ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრებაც!!!

ალექოჩარი

შინაარსი

წინასიტყვაობა.....	11
ნაწილი 1. თავისუფლება, მისი წარმოშობა და განვითარება უძველესი პერიოდიდან დღემდე.	16
თავი 1/1. ზოგადად რა არის თავისუფლება?.....	17
ა) თავისუფლება მატერიალისტური გაგებით.....	17
ბ) თავისუფლება მონტესკიეს თვალსაზრისით	21
გ) თავისუფლება ონტოლოგიური თვალსაზრისით	24
2. ანტიკური პერიოდის თავისუფლება.....	45
ა) სოკრატე	46
ბ) ფუკიდიდი	47
გ) დემოკრიტე.....	49
დ) პლატონი	49
ე) არისტოტელე.....	67
ვ) ეპიკურე	76
ზ) ლუკრეცია	77
3. თავისუფლება ქრისტიანული რელიგიის პირობებში	80
ა) ჯონ ემერიხ აკტონის „თავისუფლების ისტორიის“ მიხედვით	83
4. ლიბერალური იდეოლოგიის წარმოშობის წინა პერიოდი	111
თავი 2. თავისუფლების ლიბერალური კონცეფციის წარმოშობა და განვითარება მე-16-19 სს-ში	115
1. ზოგადად ლიბერალიზმის შესახებ	115
2. ლიბერალიზმის წარმოშობა და განვითარება მე-16-19 სს-ში.	118
ა) წინამძღვრები	118
ბ) მიშელ მონტენი.....	120
გ) ფრენსის ბეკონი	121
დ) თომას ჰობსი.....	125
ე) ჯონ მილტონი.....	129
ვ) ჯონ ლოკი	130

ზ) ფრანსუა ვოლტერი	134
თ) ცეზარ ბეკარია	135
ი) იმანუელ კანტი	136
* მისი დროის ზოგადი მიმოხილვა	136
* წიგნი, “წმინდა გონების კრიტიკა“	143
* 1781 წ-ის გამოცემის წინასიტყვაობიდან.....	144
* 1787 წ-ის გამოცემის წინასიტყვაობიდან....	146
* 1787 წ-ის გამოცემის შესავალიდან.....	156
* ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა	157
* სივრცის შესახებ.....	158
* დროის შესახებ.....	160
* ტრანსცენდენტალური ლოგიკა.....	163
* ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა.....	167
* ძირითად დებულებათა ანალიტიკა	168
* ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა.....	169
* წმინდა გონების გამოყენების შესახებ...	172
* კოსმოლოგიური იდეის გადაწყვეტა.....	185
* დასკვნითი შენიშვნები ანტინომიის მიმართ...	186
* წმინდა გონების იდეალი	188
* წმინდა გონების კანონი	194
კ) იერემია ბენტამი.....	201
ლ) იოგან ფიხტე	201
მ) ფრიდრიხ შელინგი.....	203
ნ) გეორგ ჰეგელი	205
ო) ბენჟამენ კონსტანი.....	206
პ) ალექსის დე ტოკვილი.....	208
ჟ) ჯონ სტიუარტ მილი	215
3. განხილული პერიოდის მოკლე ანალიზი	228

4. ლიბერალიზმის პარალელური ფილოსოფიური მიმდინარეობანი მე-19-20 სს-ის მიჯნაზე	238
ა) ირაციონალური მიმართულებები.....	238
ბ) პრაგმატიზმი.....	239
გ) ინსტრუმენტალიზმი.....	239
დ) ფენომენოლოგია	240
ე) ეგზისტენციალიზმი	240
ვ) ნეოპოზიტივიზმი.....	241
ზ) ნეოტომიზმი.....	242
თ) ფრანკფურტის სკოლა.....	242
*გერბერტ მარკუზე.....	243

ნაწილი 2. თავისუფლების ნეოლიბერალური კონცეფციები	245
---	------------

თავის 1. „თვითუარყოფისა და ტრანსფორმაციის კონცეფცია,“ - ისაია ბერლინის „თავისუფლების ორი თვალსაზრისის“ მიხედვით, 1958 წ-ს გამოცემული წიგნიდან „ოთხი სტატია თავისუფლების შესახებ“,.....	254
--	-----

თავი 2. „უთანასწორობისა და თავისუფლების კონცეფცია“, - ფრიდრიხ ჰაიეკის „თანასწორობა, ღირებულება და დამსახურების“, 1960 წ-ს გამოცემული წიგნიდან „თავისუფლების კონსტიტუცია“, და იან ნევერსონის „თანასწორობისა და თავისუფლების შეპირისპირება, თავისუფლების უპირატესობის“, 1984 წ-ს ჯურნალ Social Philosophy and Policy-ში დაბეჭდილი სტატიის მიხედვით.	280
--	-----

თავი 3. „სამართლიანობის თეორიის კონცეფცია“, -ჯონ როულსის 1971 წ-ს. გამოცემული წიგნიდან „სამართლიანობის თეორიისა“ და 1982 წ-ს გამოცემულ წიგნი: „ტანერის ლექციები ადამიანის ფასეულობებზე“, მე-3 ტომში შეტანილი მისი სტატიის: „ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტების“ მიხედვით.	324
---	-----

ჩვენი დანართი:

კანტის „საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო გეგმაში“	375
„რა არის განათლება?“	380
„მარადიული მშვიდობისაკენ“	385

თავი 4. „დისტრიბუციული სამართლიანობის კონცეფცია“,- რობერტ ნოზიკის 1974 წ-ს გამოცემული წიგნიდან: „ანარქია, სახელმწიფო და უტოპიის“ მიხედვით.....	415
თავი 5. „კომუნიტარიზმის კონცეფცია“, - როლანდ დვორკინის 1987 წ-ს გამოცემული წიგნიდან „თავისუფლება, თანასწორობა და კომუნის“ მიხედვით	421
თავი 6. „რესპუბლიკანურ-პრულალისტური კონცეფცია“, -ჩარლზ ტეილორის 1995 წ_ს გამოცემული წიგნიდან „ფილოსოფიური დისკუსიები“, „ლიბერალებისა და კომუნიტარების დებატები“	452
ნაწილი 3. პერსპექტივა	465
თავი 1. ნეოლიბერალიზმის როგორც ისტორიული მოვლენის რაობა, აქტუალობა, მიზნობრიობა და პერსპექტივა.....	465
ნაწილი 4. ალტერნატივა	482
გამოყენებული ლიტერატურა.....	505
ბოლოთქმის მაგივრად.....	507

წინასიტყვაობა

ამ ქვეყნად მოვლენილ ყოველ ადამიანს აკისრია თავისი მისია, მე ჩემი, 80 წ-ს მიტანებულმა, - ამ მხრივ დავინახე ხალხისა და ქვეყნის სამსახურში, სხვაგვარად ვერც კი წარმომიდგენია არსებობა “M”- ნიშნის მქონეს, და ჩემს მოვალეობას ვასრულებ პირნათლად მთელი ჩემი ცხოვრების მანძილზე. ჩემზე ვამახვილებ ყურადღებას იმ მიზეზთა გამო, რომ ყოველგვარი გამორჩენის გარეშე ხალხისა და ქვეყნისთვის უანგაროდ ვეწევი უზარმაზარ შრომას და ხარჯებს-უმემოსავლო კაცი, და რომ ამ გაგებით გაჩნდა მოცემული წიგნიც.

ჩემს წინაშე მდგარი ამოცანები ჩემგან მოითხოვს არა მარტო დიდ შრომასა და გამბედაობას, რისთვისაც თავი მაქვს გადაღებული, არამედ კაცობრიობის ისტორიისა და ფილოსოფიის ღრმა ცოდნას, რასაც ბავშობიდან დიდი ინტერესით ვცდილობ დავეუფლო, ყოველგვარი მერკანტელიზმის გარეშე და თავს ვალდებულად მივიჩნევ ჩემი წილი აგური დავალო საერთო საკაცობრიო აღმშენებლობას.

როდესაც ვხედავ რომ ცხოვრება მიდის არასწორი გზით, არ შემოძლია ხელდაკრეფილი ვიჯდე და ვუყურო, თუ როგორ ვარდება სამშობლო უფსკრულში, და არ შეჰყვირო: „ჰეი, შეჩერდი!, იქ საფრთხეა“! ცდილობენ რა უცხო ძალები, კერძოდ კი აშშ-ს კორპორატია, ბიბლიური დანაბარებიდან გამომდინარე, დასავლეთის განვითარებული ქვეყნების, იაპონიისა და საერთაშორისო ფინანსური ინსტიტუტების გამოყენებით, რომლებიც ერთ იმპერიალისტურ სარტყელში მოქცეულები არიან (დიდი შვიდეული), და ორკესტრირებულად მოქმედებენ, აშშ-ს მომავალი მსოფლიო კოლონიური იმპერიის შემადგენლობაში საქართველოს მოქცევისათვის (ამოფარებულები-გლობალიზმის იდეოლოგიური პლათფორმის, - ფსევდო თავისუფლების დროშას), როგორც „ცივ ომში“ დამარცხებული ქვეყნის -სსრკ-ს, ოღუზღაც შემადგენელი ნაწილის, რაც სჭირდება აშშ-ს თავისი მზაკვრული ჩანაფიქრის, ე.წ. „ხარტლენდის თეორიის“ უპრობლემოდ განხორციელებისათვის, რომელიც ითვალისწინებს არამარტო რუსეთის დაუფლებას, არამედ კასპიიდან-შორეულ აღმოსავლეთამდე მთელი სივრცისა, - მასში ერთერთ შესასვლელ და გამოსასვლელ „ღერეფნად“, აღარ ვლაპარაკობ ჩვენი ბუნებრივი რესურსების ათვისებაზე, რასთან დაკავშირებითაც გვექვევნიან როგორც საკუთარ კოლონიას, ჩვენი სუვერენიტეტის გათვალისწინების გარეშე. შესაბამისად გვიფეტიშებენ როგორც ეროვნულ, ისე ისტორიულ ღირებულებებს; გვაკარგინებენ ინდენტობას, დამოუკიდებლობასა და სიმშვიდეს; გვიხრწნიან და გვიველურებენ მომავალ თაობებს, რომლებიც მათ მიერვე ქვეყანაში შექმნილი ვითარების გამო იძულებულნიან ნაცვლად ადგილზე დასაქმებისა - გავიღწენ საზღვარგარეთ ლუკმა პურის საშოვნელად

და იქცნენ მათ უუფლებო, იაფ მუშახელად, ანუ ე.წ. პრეკორიატად. არ იკმარეს რა, რომ გვაქციეს ნედლეულის მიმწოდებელ ბაზად, ნაცვლად ადგილზე მისი დამუშავებისა, რაც გამოიწვევდა ჩვენი ქვეყნის ინდუსტრიისა და მის ბაზაზე მეცნიერების განვითარებას, სანაცვლოდ კი აქცენტი გაგვაკეთებინეს სოციალურ მომსახურებისა და ტურიზმის განვითარებაზე, ასე გვაქციეს დიდი კულტურის ქვეყნა უცხოელთა მომსახურე ფენად, მსგავსად ცენტრალური ამერიკის ქვეყნებისა, თუმცა გვიქმნიან კეთილდღეობის ილუზიას „საძმოში“ გაწევრიანების იმედით, რაც უფრო მათზე დამოკიდებულს გავგზნდის.

უდავოა, თუ არ ვიღონეთ რამე ჩვენი დამოუკიდებლობისა და კეთილდღეობის დასაცავად, ყოველივე ეს და სხვა მრავალი ნეგატივი, რაც თავს დაგვატყუა ღმერთმა ჭკუის სასწავლებლად, და კიდეც ჩაფიქრებული აქვს დასავლეთს ჩვენდა სამწუხაროდ, - ნამდვილად დაგვაკარგვინებს საერთო ისტორიული პროგრესის შედეგად მოპოვებულ ადგილს მსოფლიო საჭადრაკო რუკაზე. ვითარებას ართულებს ის გარემოებაც, რომ უტილიტარიზმზე ორიენტირებულ, რაც ადამიანის მხეცური ბუნების ფსიქოლოდია, - ნეოლიბერალებს, უზნეობის და ეგოიზმთან ერთად წინა პლანზე წამოწეული აქვთ მაქსიმალური სარგებლისა და უსაზღვრო სიამოვნების მიღების კულტი, ცხადია, უმეტესობის ხარჯზე, და ეს დამანგრეველად მოქმედებს ჩვენს ეროვნულ თვითშეგნებაზე. მის გამო ზნეობა, ქველმოქმედება თუ შემწყნარებლობა, ისე როგორც თანასწორობა და ძმობა, როგორც ღვთაებრივი სამართლიანობის ცნებები, - კონცეფტუალურად უარყოფილი იქნა, და მათ მიერ იგია აყვანილი ქვეყნის სტანდარტში. ქალის ღირსება და მასთან ერთად ოჯახისა და ერის, მისთვის განუსაზღვრელი ფსევდო თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის მინიჭებით, - ფეხქვეშ გაითელება, რამეთუ მამაკაცს ჩვენში ისედაც წინა პლანზე დაყენებული ყავს ქალის კულტი. ქალის განუკითხაობა მავანთ სურთ მხოლოდ ტრადიციული კულტურის დანგრევისა და შობადობის შემცირებისათვის, რაც გათვალისწინებული აქვთ მსოფლიოს მართვის რიგი გლობალური მოდელებით, შემუშავებული ავსტრიის ქალაქ ლაკსემბურგის გამოყენებითი სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტისა და სხვა მსგავსი დაწესებულებების მიერ, რომ როგორმე დაიყვანონ შობადობა სიკვდილიანობაზე დაბლა. აღნიშნული და არამარტო, უარყოფითი მოვლენები, რაც ჩვენი ცხოვრების ყოველდღიურ თანამგზავრებად იქცნენ, - ნეოლიბერალური იდეოლოგიის სამიზნე ელემენტებია. ნეოლიბერალური იდეოლოგიის ბუნება, როგორც შემდგომ ვნახავთ, - არაერთგვაროვანია და მრავალ მიზნობრივი, თუმცა ისტორიულ პროგრესთან წინააღმდეგობაშია მყოფი, რაც იწვევს ერთგვარ ფართომაშტაბიან ქაოსს, კრიზისსა და უსამართლობას, - გამოსავალს კი ხედავენ ომებსა და სამთავრობო გადატრიალებებში, რისი არაერთი მაგალითიც არსებობს გასული საუკუნის შუა პერიოდიდან დღე-

მდვ. საქართველოს პოსტსაბჭოური პერიოდის ისტორიაც, რომელიც მათი ნახელავია,- ამის უტყუარი დადასტურებაა.

ნეოლიბერალიზმის სტრატეგია განსაზღვრულია სიონიზმის ექსპედიმანი ვარსკულავის ზემოდან ქვემოთ „დაშვებული სამკუთხედის არსით,“ რომელიც უარყოფს ყოველივეს, -აქნობამდე არსებულ ზნეობრივ, სოციალურ თუ პოლიტიკურ სტანდარტებს, მათ შორის ღვთაებრივსაც, ანუ სამყაროს ერთიანობას, მის დიალექტიკურ გაგებას, ღმერთის მიერ მმართველობას, და გაუგებრობის შემოტანის მიზნით, - თავისუფლების ცნებით აფრაგმენტებს მთელ ამ უსასრულობას, მათ შორის სოციუმის სტრუქტურას ცალკეულ ელემენტებად, რათა ბოლო ჯამში ინდივიდის მიერ უარყოფილ იქნეს უმრავლესობის ინტერესები და ყოველგვარი სოციალური სუბსტანცია დაიშალოს. ეს სჭირდება ილუმინატებს ცივილური ერებიდან ბოლოს რომ შემორჩეთ მხოლოდ მონათა ბრბო, მომავალი მსოფლიო კოლონიური იმპერიის ძირითად მასად. რაც შეეხება „ქვედა სამკუთხედს,“ მისით გათვალისწინებული „აღზევების გზა“ მათ უკვე განვლეს, რამეთუ რეალურად დაიპყრეს მსოფლიო და ახლა,- „ახალი ერას“ ჩამოყალიბების პროცესში არიან, რაც ვფიქრობ ცდილობენ დაამთავრონ მსოფლიოს „ერთპოლუსიანი“ მმართველობის განმტკიცებით, თუმცა საგულისხმოა, რომ მათ ამის საშუალებას არ მისცემს ღმერთი. ჩემი ნათქვამის სწორად გაგების მიზნით საჭიროა გადახედოთ „თორასა“! და „ზოჰარს“!

აღნიშნულ ვითარებაში და კიდევ ბევრ სხვა მიზეზთა გამო, რომლის ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს, არ მოიმოქმედო რაიმე ადამიანმა,- წარმოუდგენელია. მე ჩემ წილად ამ მხრივ, ხალხის გამოფხიზლების მიზნით უკვე გამოვეცი ათასობით არაერთი წიგნი, მაგალითად: „უვარყოთ სიცრუის მანტია და შემოვისარტყლნეთ სიმართლის ჯავშნით“, „ებრაელთა ბიბლიური შეთქმულება, საფრთხეები, გზა ხსნისა“, „შეთქმულთა გეოსტრატეგია და არმენია“, „ლუციფერის მხილება“ და უფასოდ დაურიგე ხალხს, და კვლავაც ვაგრძელებ ამ საქმეს. ახლა კი ვაქვეყნებ მოცემულ ახალ წიგნს: „თავისუფლება, მისი ნეოლიბერალური კონცეფციები და ალტერნატივა“ და მასაც ანალოგიურად მივცემ ხალხს. ეს იქნება ჩემი წვლილი შეტანილი სატანიზმთან ბრძოლაში.

მოცემული წიგნის გამოსაცემად დეტალურად შევისწავლე ნეოლიბერალიზმის წარმოშობის მიზეზები და მიზნები, და მასთან დაკავშირებით, ამ მიმართულების -გასული საუკუნის მეორე ნახევრის პოლიტიკოს ფილოსოფოსთა: ი.ბერლინის, ფ.ჰაიეკის, ჯ. როულსის, რ.ნოზიკის და სხვათა, სულ 14 მოაზროვნის ძირითადი ნაშრომები, რომელთა ავტორებიც აშშ-ს წამყვანი უნივერსიტეტების პროფესორებია, და ეროვნებით,- უპირატესად ებრაელები. მათი ნაშრომების კრებული, სახელწოდებით „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის

ანთალოგია“, რომელიც გამოსცა (პრადის) ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტმა 1997 წ-ს, იანოშ კიშის ავტორობით, და იმავე წელსვე ითარგმნა იგი ქართულ ეაზე სანდრო ბარამიძისა და თამარ მესხის მიერ, და „ღია ფონდ- საზოგადოება საქართველოს“ მხარდაჭერით გამოსცა „ცის ნამმა“ 1000 ეგზემპლიარის რაოდენობით, და სავარაუდოდ დაურიგეს ქართველ ნეოლიბერალებს სახელმძღვანელოდ.

მათი ნაშრომებიდან აშკარად ჩანს თუ ჩვენი ტრადიციული ცხოვრებიდან რომელი სიკეთეები და ცნებები უნდა იქნეს უარყოფილი, და რითი შეიცვალნენ ისინი, რომელთა სტანდარტიზაციასაც ეწევიან დღეს ევროპის სხვადასხვა კომისიები და რიგი სხვა ორგანოები. ამ მხრივ გამუქებულია წიგნში მეცნიერთა სხვადასხვა შეხედულებები. თუმცა მკაფიოდ გამოკვეთილი არ აქვთ საბოლოო ჩანაფიქრის ვარიანტი. საუბარია „კარგი საზოგადოების“ მოწყობაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ მეცნიერთა ნაშრომებიდან მაინც გამოსჭვავის კანტის „სამოქალაქო საზოგადოების“ სული, რომელიც თავის მხრივ ეფსალმუნება პლატონის, მის მიერვე უარყოფილ,- „სახელმწიფოს“, გლობალიზმის ხერხემლაად კი მოიაზრებენ „უთანასწორობისა და თავისუფლების კონცეფციას“ (ჰაიეკი, ნევერსონი), რომელიც თავის მხრივ გულისხმობს „თავისუფალი ბაზრისა“ და „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ უსაზღვრო განვითარებას.

გარკვეული ანალიზის შედეგად დავინახე, რომ ნეოლიბერალებს „ფრაგმენტაციის“ თეორია განვითარებული აქვთ არისტოტელესა და ეპიკურეს მეტაფიზიკაზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, მასთან ერთად ინდივიდუალიზაციისა და დემოკრატიის უარყოფის თეორიაც. თავისუფლების ცნება გამოყენებული აქვთ იდეურ ინსტრუმენტად. მოკლეთ, ნეოლიბერალიზმი, როგორც თავისუფლების სინონიმი, თუ რამდენად სამართლიანად მოევლინა კაცობრიობას და სადამდე სურთ მისი ისტორიული პროგრესის შლეიფად გამოყენება მაკანთ, ამ მიზნით გავანალიზე თავისუფლების ისტორიული ექსკურსი სოკრატედან დაწყებული, - მე-20 ს-ის ნეოლიბერალებით დამთავრებული. თან მეტი დამაჯერებლობისათვის წიგნში ჩავრთე პირველადი წყაროებიდან ვრცელი ამონაწერები, ჩემი მოკლე კომენტარებით, რაც დაეხმარება მკითხველს ჭეშმარიტების დადგენასა და გარკვევაში. წყაროთა დიდი ნაწილი კი რუსულია, რომლიდანაც მე თავად ვთარგმნე და შეიძლება მცირედი შეცდომებიც დავუშვი, რაზედაც ბოდიშს ვუხდი მკითხველს.

განსაკუთრებული ყურადღება დათმობილი მაქვს არისტოტელეს, პლატონისა და კანტისადმი. ამ უკანასკნელის ნაშრომებში: „საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო გეგმაში“, „რა არის განათლება?“, და „მარადიული მშვიდობისაკენ“, -გადმოცემულია „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ იდეა, საითყენაც

სურთ მავანთ კაცობრიობის, მათ შორის ქართველი ერის წაყვანა, და მისი შექმნის მეთოდოლოგია. მათი მნიშვნელობიდან გამომდინარე ეს ნაწარმოები თითქმის სრულად წარმოვადგინე, ისე როგორც „წმინდა გონების კრიტიკა“, რამეთი მასშია გახსნილი თავისუფლების ცნების მთელი ფილოსოფია, რომელიც ასევე გამოიყენება ნეოლიბერალური ფილოსოფოსების მიერ. თანამედროვე გლობალიზტების მიერ კანტია გამოყენებული პლათფორმად, თუმცა ამის შესახებ დუმან, რათა არ მიხვდეს ხალხი თუ საით მიყავთ კაცობრიობა. ამასთან დაკავშირებით გარკვეულ ინფორმაციას იძლევა როუსის თავის „სამართლიანობის თეორიაში“ და ამის გამო იგიც ფართოდ მაქვს წარმოდგენილი. შეიძლება ითქვას მოცემული წიგნი უნდა იქცეს ნეოლიბერალიზმისა თუ გლობალიზმის შემდგომი თეორიული კვლევის პლათფორმად, საწყის წერტილად. მე არ ვაცხადებ პრეტენზიას რაიმე ორიგინალობაზე, მე უბრალოდ ვამხელ ნეოლიბერალიზმის ბუნებას, მის ტრეჯეტორიასა და „ბოლო გაჩერებას“, რის შესახებაც დუმან. ვფიქრობ, ბევრ გულანთებულ მკვლევარს წაადგება და განავითარებს ოცემულ წიგნს ქვეყნისა და კაცობრიობის ინტერესებიდან გამომდინარე. ეს დილეტანტებისათვის არა მაქვს დაწერილი.

ნეოლიბერალიზმი, გამომდინარე თავისი პოლიტიკური ფილოსოფიიდან, -შესდგება ექვსი ურთიერთ გამომრიცხავი კონცეფციისაგან. და ეს კონცეფციებიც ასევე ძირითადი ტექსტით მაქვს წარმოდგენილი, რათა დაინტერესებულ პირებს შეეძლოთ მათი უშუალო გაცნობა.

და ბოლოს, ვიცით რა ისტორიულად, რომ ანტიკური პერიოდიდან დღემდე ხალხს ვერ შეუძლია საკუთარი ქვეყნის ხელისუფლების რეალური კონტროლი, ე.წ. დემოკრატიის პირობებშიაც კი, რასთან დაკავშირებითაც თითქოსდა წინასწარ ფორმდება ამომრჩევლებსა და ხელისუფლებაში მომსვლელთა შორის, ე.წ. „საზოგადოებრივი შეთანხმება“ ხმის მიცემით, რომლის შემდეგ ძალაუფლებას დაუფლებულები მაინც განაგრძნობენ ისე მოქმედებას, როგორც მოისურვებენ, უკმაყოფილო ხალხი კი გამოდის ქუჩაში და უსასრულოდ აპროტესტებენ ხელისუფლების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებას თუ აღებულ პოლიტიკურ კურსს. ამის პრწყინვალე მაგალითია ამ ბოლო ოცდაათი წლის განმავლობაში საქართველოში განვითარებული მოვლენები. ყოველივე ამ ვათხანალიას რომ დაესვას წერტილი „ალტერნატივში“ შემოთავაზებული მაქვს მექანიზმი, თუ როგორ შეიძლება ხელისუფლების მართვა და კონტროლი ხალხის მიერ. ვფიქრობ იგი დაინტერესებს პოლიტიკურად მოაზროვნეებს და განახორციელებენ ცხოვრებაში!

ალქოჩარი

ნაწილი 1. თავისუფლების, როგორც ისტორიულად განვირობებულ ი სოციალური მოვლენის რაობა, წარმოშობა და განვითარება უძველესი კერიოდიდან დღემდე

თავისუფლება, ზოგადად, საერთო მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივ მწკრივში არსებული სუბიექტის /სუბსტრატის, სუბსტანციის, და ა.შ./ ბუნებრივი, ფუნქციური ვალდებულების შესრულებისათვის, უზრუნველყოფილი, საერთო ვითარებით განვირობებული- შესაძლებლობა/მის გარეშე იგი არ არსებობს/, რომლის რეალიზებისას ურთიერთობის სუბიექტი, ანუ პროცესში მონაწილე მხარე, თანახმად მასზე დაკისრებული მოვალეობისა, გარკვეულწილად და თანდითანობით გადადის ახალ მოვლენებსა და საგნებში, და იქცევა მათ შემადგენელ ნაწილად; ამავ დროს გვევლინება მათ შემდგომ განვითარებული მოვლენებისა და საგნების წარმომშობ მიზეზად. ასე გრძელდება უკლებლივ მისი განვითარების შემდგომი პროცესი ხდომილებათა ერთიან მწკრივში, ვიდრე არ მოხდება მისი (სუბიექტის) სრული ნივილირება, რომლის შემდეგ ამ სუბიექტის არსის გამომხატველი სული, მოვლინილი ამ ქვეყნად, ტრანსცენდენტალური არარა ანუ სულთა სამყაროდან, გარკვეული იდებით, კვლავ უბრუნდება თავის საუფლოს, საიდანაც იგი იყო მოვლენილი სუბიექტის სამოსში -პროცესში მონაწილე მხარედ, გარკვეული დავალების შესრულებისათვის, განვირობებული საერთო ისტორიული პროგრესით, განწმენდის შემდეგ კი იგი კვლავ უბრუნდება ამ მატერიალურ სამყაროს რეინკარნაციულ მდგომარეობაში ახალი ამოცანებით, როგორც ახალი მოვლენის ნიმუში. ასე რომ, საერთო ჯამში თავისუფლება, რომელიც საგანთა არსის- სულის რეალიზების აუცილებელი პირობაა, რა დროსაც სული სხეულთან ერთად, პირველ მიზეზთა კანონების წყალობით ჰქმნის სამყაროს დიალექტიკურ ერთიანობას, - გვევლინება ღვთაების იპოსტასად.

ავტორი

თავი 1. ზოგადად რა არის თავისუფლება?

თუ რა არის თავისუფლება, -სულხან საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული,“ - არ იძლევა ამომწურავ პასუხს, თუმცა, „**თავის-უფალში**“- იგი ხედავს „**არავის მონას,**“ **აზატს,** რაც სომხურად „თავისუფალს“ ნიშნავს, -„**რაც ენებოს, ქნას**“; „**თავში**“ კი, - სხვა მრავალთან ერთად იგი მოიაზრებს „**კაცთა შორის უზესმთაეს**“, ერისთავს, ადამიანთა მეთაურს, ხელისუფალს (1-გვ. 295).

„დიდი ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია“ არ განმარტვს, თუ რას ნიშნავს „თავისუფლება“? რის გამოც იძულებული გავხდით საამისოდ მომეშველია სსრკ-ს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ 1967 წ-ს რუსულ ენაზე გამოცემული „ფილოსოფიის ენციკლოპედიის“ მე-4 ტომი, რომლის მიხედვით თავისუფლება ავხსენი შემდეგნაირად:

ა). თავისუფლება (მატერიალისტური გაგებით) აუცილებლობიდან გამომდინარე ადამიანის ცოდნისა და უნარების მიხედვით მისი გააზრებული მოქმედების შესაძლებლობაა, რომელიც დაკავშირებულია მის ჰირად ნებასთან,* ანუ მის სურვილთან, რომელიც თავის მხრივ ექვემდებარება მოვლენათა აუცილებლობას, (ე.ი. ვალდებულებას დაქვემდებარებული, ანუ საერთო მიზეზობრიობას, რაც განპირობებულია უზენაესის მიერ), რომელიც უნდა იყოს არა აბსტრაქტული, არამედ კონკრეტული, სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით განპირობებული და მიმართული ადამიანის ინტერესების დაკმაყოფილებისაკენ.

ადამიანები რამდენადაც არ არიან თავისუფლები საკუთარი საქმიანობის ობიექტური პირობების შერჩევაში, რამეთუ მათ წინ უძღვის სხვა მოვლენები, თავისუფლებია მხოლოდ მიზნის, მისი განხორციელების გზებისა და საშუალებების შერჩევაში. აქედან გამომდინარე, **თავისუფლება არის არა აბსოლიტური, არამედ ფარდობითი ცნება, რაც შეიძლება განხორციელდეს გარკვეული გემაზომიერებისა და პირობების შესაბამისად.** თავისუფლება უნდა

გავიგოთ როგორც კონკრეტული სუბიექტის (პირადი) უფლებების ჯამი. ადამიანი შეიძლება იყოს თავისუფალი ვიღაცისგან ან რაღაცისგან და არა ზოგადად. მისი დღეს ასე აქტიურად გამოყენება კი -პოლიტიკური ინტრიგაა.

* ჩემი აზრით და რიგ მეცნიერთა შეხედულებითაც, ადამიანის ნება, თავის მხრივ დეტერმინირებულია ბუნების, ანუ საერთო მიზეზ-შედეგობრივი მწკრივით და იგი ადამიანის სურვილზე არ არის დამოკიდებული, რამეთუ შედეგია საერთო დეტერმინიზმის.

აღნიშნულიდან გამომდინარე თავისუფლება არ ნიშნავს განუკითხაობას. ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ საკუთარ ფიქრებსა და უმნიშვნელო ქცევებში, რაც არაფრით არ შეიძლება იყოს განპირობებული ან/და შეზღუდული. **მე კი ვფიქრობ, ცხოვრებაში ყველაფერი განპირობებულია, მათ შორის ფიქრიც.** თუმცა, ამ ენციკლოპედიით, აზრების, ინტერესების, მიზნებისა და ქცევების მიზეზობრივი განპირობება არ უარყოფს თავისუფლებას, რაც მხოლოდ შესაძლებლობაა. რამეთუ ცალსახად არ ახდენენ ისინი თავისუფლების დეტერმინირებას. აბსტრაქტული თავისუფლება საერთოდ არ არსებობს-ქიმერაა, მისი არსებობა შეუძლებელია. ობიექტური პირობებისა და კონკრეტული ვითარებიდან გამომდინარე ადამიანებს შეიძლება ჰქონდეთ გარკვეული თავისუფლება ანდა იგი წართმეული, ან კიდევ ერთს შეიძლება ჰქონდეს მეტი, მეორეს -ნაკლები თავისუფლება თანახმად სტატუსისა.

რეალობაში თავისუფლება თანაარსებობს აუცილებლობასთან უწყვეტი არჩევანის შესაძლებლობის სახით, რაც განპირობებულია ხალხის წარსულით და რამაც მოიყვანა ისინი (საზოგადოების სახით) მოცემულ მდგომარეობამდე. თავის მხრივ აუცილებლობა კი არსებობს თავისუფლებაში ობიექტურ ვითარების სახით, რასაც არ ძალუძს განხორციელება, თუ არა ხალხის სუვერენული ნება. რაც ასევე ისტორიული განვითარების შედეგია. ისტორიული დეტერმინიზმი არ უარყოფს ადამიანთა საზოგადოებრივი საქმიანობის არჩევით თავისუფლებას, თუმცა გულისხმობს და წარმოგვიდგენს თავს, როგორც მის შედეგს.*

თავისუფლება, რომელსაც ხალხი ფლობს საქმიანობის პროცესში, შეიძლება მიჩნეული იქნეს საზოგადოებრივი პროგრესის განმსაზღვრელად, რომლის ტემპიც პირდაპირ დამოკიდებულია თავისუფლების ხარისხზე. რაც უფრო მეტ ადამიანს შეეძლება თავისი შემოქმედებითი შესაძლებლობების თავისუფლად განვითარება, წვლილის შეტანა ცივილიზაციის განვითარებაში და მასთან ერთად მისი ნაყოფით სარგებლობა, -მით უფრო სწრაფად განვითარდება კაცობრიობა და მასთან ერთად გაფართოვდება მათი თავისუფლება, რადგან სიმდიდრე, ქონება, - თავისუფლების საწინდარია.

თავისუფლების მოცულობა (მამტაბი), რომელსაც ყოველ კონკრეტულ ისტორიულ ეტაპზე ფლობს ხალხი, საერთოდ განისაზღვრება საწარმოო ძალების, ბუნებასა და საზოგადოებაში მიმდინარე ობიექტური პროცესების შეცნობისა და მათი დაქვემდებარების მიხედვით. და ბოლოს, მოცემული საზოგადო-

* ჩვენ ყველა სადავო საკითხს არ ვუხებით, ვუხებით მხოლოდ საკვანძოს.

ების სოციალ-ეკონომიკური წყობილებით, რომელიც უზრუნველყოფს ფაქტობრივი თავისუფლებისა და ღირებულებათა განაწილებას საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს, კლასებსა და ცალკეულ ადამიანებს შორის.

პიროვნების თავისუფლება ყოველთვის წარმოადგენს იმ თავისუფლების ნაწილს, რომელსაც ფლობს მთლიანად მისი საზოგადოება. ამასთან დაკავშირებით სწორად ნათქვამია: **“ცხოვრობდე საზოგადოებაში და იყო მისგან თავისუფალი ყოვლად შეუძლებელია”**. თუმცა ვიტყვით: პიროვნული თავისუფლება ნაწილია მისი კომუნის (სუბსტანციების) საერთო უფლებისა, რომელშიც იგია მოქცეული, რამეთუ ნება იურიდიულ ხასიათს იძენს მას შემდეგ, როგორც კი იძენს საზოგადოებრივ მნიშვნელობას.

თავისუფლების არჩევანი, განხორციელებული წინა თაობების მიერ, გარდაისახება აუცილებელ, ყოველი მომდევნო თაობის ნაწინასწარ გააზრებული და გაუცნობიერებელ საქმიანობის შედეგებში. სოციალურ ურთიერთობებში გაბატონებულ კლასთა თავისუფლება,* განკარგოს ქვეყნისა და ხალხის ბედი, საკუთრება, მატერიალური სიმდიდრეები თუ ცოდნა, -დაჩაგრულ, ღარიბ, ექსპლოტირებულ კლასებს უბრუნდება იძულებითი შრომის, არსებობისათვის ბრძოლის, სხვების გამდიდრებისა და მათზე დამოკიდებულობის სახით. ინდივიდუალური თავისუფლების საზომად კი მიჩნეული აქვთ რაც შეიძლება მეტი სარგებლისა და სიამოვნების მიღება.**

ისტორიულ პერსპექტივში, თავისუფლების გაფართოება შეუქცევადი დიალექტიკური პროცესია, რომელიც თანდითანობით განვითარდება კაცობრიობის ეკონომიკური ზრდისა და სოციალურ-ეროვნული ჩაგვრისგან განთავისუფლების პარალელურ-ლადა. ბოლო ჯამში კი, ის საზოგადოება, რომელიც ვერ უზრუნველყოფს თავისი წევრთა უმეტესობას სოციალურ-ეკონომიკური თანასწორობიდან ამოსული თავისუფლებით, მიღწეული წარმოებისა და ცოდნის შესაბამისად, -ადრე თუ გვიან ადგილს დაუთმობს უფრო პროგრესულ საზოგადოებრივ წყობილებას, რომელიც დააკმაყოფილებს საერთო სახალხო მოთხოვნებს.

ადამიანთა რეალური თავისუფლებისათვის ობიექტური პირობების შექმნა, მოხდება მხოლოდ კერძო საკუთრებით გამოწვე-

* თავისუფლება კაპიტალისტურ სამყაროში ყველა სიკეთეზე მაღლაა დაყენებული, როგორც ღირებულებისა და ძალაუფლების წყარო.

** ხალხის თანასწორობა თავისუფლების შემადგენელ ელემენტად არასოდეს იქვევა, რამეთუ იგი შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ მასთან ერთად ერთ სიბრტყეზე, კეთილდღეობის ნიშნად.

ული ანტაგონისტური ურთიერთობების ლიკვიდაციის შემდეგ, რაც ვფიქრობ ჩვენს პირობებში შესაძლებელი იქნება საერთო შემოსავლებისა და ბუნებრივი რესურსების რაციონალურად გადანაწილების გზით. ამასთან ერთად, რეალურად რომ მიღწეულ იქნეს პიროვნული თავისუფლება, რასაც მიზნად ისახავს ყოველი ადამიანი, იგი (თავისუფლება) თანხმობაში უნდა მოდიოდეს საზოგადოების ყველა დანარჩენ წევრთა ინტერესებთან.

ხალხის თანასწორობა ინდივიდუალური თავისუფლების შემადგენელი ელემენტად კი არა სოციალური ურთიერთობის საფუძვლად უნდა მოვიაზროთ, ხოლო, თავისუფლება მისი განხორციელების პირობად. თუმცა ინდივიდს შეუძლია შესაძლებლობებისა და ცოდნის შესაბამისად აღმავალი ხარისხით განდეს იმ თავისუფლების მატარებელი, რომელსაც ფლობს მთლიანად საზოგადოება. (2,გვ.559).

ჩვენ, აქ, ერთობ ზოგადად გადმოვცით „თავისუფლების“ ცნების მოკლე შინაარსი მატერიალისტური გაგებით იმ მიზეზთა გამო, რომ იგი ფაქტობრივად, დიდ წილად შეესაბამება თავისუფლების რეალურ ბუნებას, ვიდრე სხვა დღემდე არსებული განმარტებები, რომლებსაც ასევე მოვიხსენიებთ და რომელთა რიცხვიც დიდია. ჩვენი აზრით თავისუფლების ცნება უნდა მოიაზრებდეს ჩვენს მიერ პრეამბულაში გაქდურებულ მის არსს, რამეთუ ამოსული ვარ კანტისეული თავისუფლების გაგებიდან, რომელსაც ვეთანხმები და შეესაბამება ჭეშმარიტებას, რასთან დაკავშირებითაც მოგვიანებით გვექნება დამატებითი საუბარი. რაც შეეხება თავისუფლების „იდეალისტურ“ გაგებას, იგი არა ერთგვაროვანია და, როგორც წესი, თეორეტიკოსებს, კლასობრივი ინტერესებიდან გამომდინარე იგი მისადაგებულია აქვთ ისტორიულ ეპოქებზე. **ჩვენ შემთხვევაში კი, მე მხედველობაში მაქვს მე-20-21 სს-ბი, თავისუფლება, რომელიც მოქცეულია ნეოლიბერალიზმის საფარ ქვეშ, გვევლინება საერთაშორისო კორპორატივის, უპირატესად კი აშშ-ს ინტერესებზე დაფუძნებულ იდეოლოგიურ იარაღად, მიმართული, „რჩეულთა“ გლობალური, ნეომონათმფლობელური იმპერიის შექმნისკენ, ფსევდო „მსოფლიო თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ სახელის საფარ ქვეშ, ყოველგვარი სოციუმის, მათ შორის ბუნებრივი სუბსტანციების (ოჯახი, კომუნა, ეროვნულობა, სახელმწიფო და ა.შ.) მთლიანობის დაშლის და ზნეობრივ-კულტურული დეგრადაციისაკენ, რათა ყოველგვარი პრობლემების გარეშე შეძლონ უცხო ქვეყნების ტერიტორიებზე შეღწევა, და მათი სიმდიდრეების დაუფლება, მათ შორის სამუშაო ძალისა და ბაზრის, აღარ ვლავარაკობ ხალხებისადმი სეგრეგაციულ და დისკრიმინაციულ მიდგომებზე, რაც ერთობ**

პასუხობს მათ მიმართ ბიბლიურ დანაბარებს, განმტკიცებული „ხარტლენდის“ ანუ ცივილიზაციათა ბრძოლის თეორიით, ბეჟე-ინსკის რჩევებითა, და რომის პოლიტიკური კლუბის რეკომენდაციებით, რომელთა საფუძველზეც დაფუძნებულია მსოფლიოს „გლობალური მართვის მოდელები“.

თავისუფლების ყველა ფორმა და შინაარსი გახსნილი და გადმოცემული გვაქვს მთლიანად ცალკეული ფილოსოფოსების მიხედვით, დაწყებული ანტიკიდან,-დამთავრებული დღემდე. ამიტომაც თავისუფლების „იდეალისტურ“ გაგებაზე აქ საგანგებოდ აღარ შევჩერდები, მით უფრო რომ პლატონისა თუ კანტის პოზიციებიდან ძირეულად მაქვს წამოწეული.

ბ). **თავისუფლება**, - ფრანგი პოლიტიკოსის და განმანათლებლის **შარლ დე მონტესკიეს (1689-1755)**, თვალსაზრისით, გადმოცემული „კანონთა გონში“ ერთობ მრავლის მთქმელია. იგი აღნიშნავს: **არ არსებობს სიტყვა, რომელსაც მიენიჭებოდა ესოდენ მრავალმხრივი მნიშვნელობა, როგორც სიტყვა „თავისუფლება“**, რამეთუ, ერთნი ეძახიან მას იმ ადვილ შესაძლებლობას, დაამხოთ ის, რომელიც მათ თავად აღჭურვეს ტირანული ძალაუფლებით; მეორენი,-იმის არჩევის უფლებას, რომელსაც თავად უნდა ემორჩილებოდნენ; მესამენი,- იარაღის ტარებისა და ძალადობის ჩადენის უფლებას; მეოთხენი,- თავისუფლებაში ხედავენ იმ პრივილეგიას, რომ იყვნენ თავისი ეროვნების კაცის მმართველობის ქვეშ, ანდა რომ ემორჩილებოდნენ საკუთარ კანონებს; ვიღაცნი კი თავისუფლებად მიიჩნევენ გძელი წვერის ტარების უფლებას; სხვები ამ ტერმინს უკავშირებენ მმართველობის ცნობილ ფორმას, (სავარაუდოდ რესპუბლიკას,- ხაზგასმა ჩვენია) ყველა დანარჩენის გამოკლებით. ხალხი, რომელმაც იგრძნო რესპუბლიკური მმართველობის სიკეთე, თავისუფლებას, ამ მმართველობის ფორმასთან აიგივებს, ხოლო ის ხალხი, რომელიც სარგებლობდა მონარქიული მმართველობის სიკეთით,-მონარქიულ მმართველობასთან. და ბოლოს, ყველა თავისუფლებად მიიჩნევს მმართველობის იმ წყობას, რომელიც მეტნაკლებად პასუხობს მათ ჩვევებსა და მიდრეკილებებს. რამდენადაც რესპუბლიკაში მმართველობის მანკიერება, რაც აღიზიანებდა ხალხს, იმდენად აღარ სჩანს და იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოსდა იქ მეტად მოქმედებდეს კანონი. ამიტომაც აქ რესპუბლიკურ მმართველობას აიგივებენ თავისუფლებასთან, რასაც არ ჰქონია ადგილი მონარქიის დროს. და ბოლოს იმის გამო, რომ დემოკრატიის პირობებში ხალხს სავარაუდოდ შეუძლია ყველაფრის გაკეთება რასაც მოისურვებს, თავისუფლება დაუკავშირეს ამ წყობას, რითაც არიეს ხალხის ხელისუფლება, ხალხის თავისუფლებასთან (3,გვ.73).

ამშ-ს პრეზიდენტმა აბრამ ლინკოლნმა 1864 წ-ს ბალტიმორში გამოსვლისას თქვა, რომ „თავისუფლების“ შესაფერისი განმარტება არ მოიძებნება მსოფლიოში, რამეთუ ჩვენ ყველა, მის გამოყენებისას ერთსა და იმავეს არ ვგულისხმობთ“ (ნახსენებია მორის კრენსტინის „თავისუფლებაში“, ლონდონი, 1953 წ, გვ 13).

როგორც ჩანს ადრეულ პერიოდში სიტყვა „თავისუფლებას“ არაერთი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და ასეა დღესაც, რაც ვფიქრობ განპირობებულია თვით ამ ცნების არა სწორი გაგებით.

მონტესკიეს თქმით,-დემოკრატიის დროს ხალხი აკეთებს იმას, რასაც მოისურვებს, მაგრამ, პოლიტიკური თავისუფლება იმაში კი არ გამოიხატება, რომ გააკეთო ის რასაც მოისურვებ, რამეთუ სახელმწიფოში, ანუ საზოგადოებაში, სადაც არის კანონები, თავისუფლება შეიძლება მხოლოდ იმაში გამოიხატებოდეს, რომ გქონდეს შესაძლებლობა გააკეთო ის, რაც უნდა გესაჭიროებოდეს, და არ იყო იძულებული გააკეთო ის, რაც არ უნდა გჭირდებოდეს. ეს ჩვენეულ გაგებასაც ეხმიანება, თუმცა განსხვავებული აზრი აქვს კანტს, რომელიც სხვა ფილოსოფოსებთან შედარებით თავისუფლების პრობლემას ძირეულად ხსნის და აიგივებს მას ღმერთთან და უკვდავებასთან, რასაც ჩვენც ვეთანხმებით.

საგულისხმოა, რომ მონტესკიე პოლიტიკურ თავისუფლებას მოიაზრებს კანონიერების ფარგლებში და მართალიცაა. მისი აზრით ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების შესაძლებლობა რომ არ იყოს, რაც საფრთხეს უქმნის სხვის თავისუფლებას, ისეთი წესრიგი უნდა სუფევდეს, რომ ხელისუფლების სხვადასხვა შტოები ერთმანეთს აკონტროლებდნენ (3,გვ.74). **ამასთან დაკავშირებით მე მაქვს ჩემი აქნობამდე სრულიად უცნობი ვერსია, თუ როგორ გაკონტროლდეს ხელისუფლება ხალხის მხრიდან, რომ დაცული იყოს როგორც საზოგადოებრივი წესრიგი, ისე პოლიტიკურ ძალთა მიერ ხალხისთვის არჩევნების წინ მიცემული პირობა /იხ. „ალტერნატივა“/.**

საგულისხმოა, რომ ზოგადად თავისუფლება არ ნიშნავს აბსოლუტურ დამოუკიდებლობას. ყოველი ტპის ურთიერთობა სხვა ადამიანთან, ან მიმართება გარკვეულ კულტურასთან თუ სოციალურთან, იქნება ეს ოჯახი, სამშობლო, რელიგია, უცხო ქვეყანაში ყოფნა თუ სხვა, წარმოადგენს მათ მიმართ გარკვეული ტიპის ზნეობრივ-სამართლებრივ დამოკიდებულებას. ერთ შემთხვევაში შეიძლება ვიღაცაზე ან რაღაცაზე არ იყო დამოკიდებული, მაგრამ მეორე შემთხვევაში- ვიღაცის მიმართ გვეისრებოდეს გარკვეული ვალდებულება. **იყო ყველასგან და ყველაფრის მიმართ დამოუკიდებელი ყოვლად შეუძლებელია.** თავისუფლება შეიძლება განპირობებული

იყოს მხოლოდ სუბიექტური ფაქტობრიობით: ინტერესით, ნებით, მოთხოვნით, გემოვნებით, ინსტიქტით, და ა.შ. განსაზღვრული, მაგრამ არა ობიექტური გარემოებით. თავისუფლება არსშივე -სხვის უფლებას ეწინააღმდეგება. მისი შედეგი კი შეიძლება იყოს დაპირისპირება, ურთიერთგანადგურება და ძალმომრეობითი კონტროლი და სხვა.

მოკლეთ, თავისუფლება, ეს უფლებაა ავტონომიურ არსებობაზე, აზროვნებაზე, სინდისზე, მოქმედებაზე და ა.შ., დაკისრებული როლის მიხედვით, თვით ცხოვრების მიერ ყველა სულმდგმულზე, თავმოყრილი ერთში, რაც განაპირობებს მათ შემდგომ ბედს. მარტივი გაგებით იგი ღირებულებაცაა, რამეთუ ზოგისთვის იგი შეიძლება მიზანიც იყოს, რადგან ყოველგვარი ფასეულობის წყაროა. მის მეშვეობით ხდება აფსტრაქციიდან კონკრეტულზე გადასვლა და პირიქით. თავისუფლება საერთო პროცესში მონაწილე პირებს (თუ საგნებს) ერთმანეთთან აკავშირებს, და აღუბაძებს როგორც მათი გაერთიანების საშუალება.

ლევან იზორიას თქმით: თავისუფლება რეალურად მხოლოდ სხვის თავისუფლებასთანაა წესრიგში, რამეთუ იგი მხოლოდ პროცესში არსებობს, მისი მოქმედების საზომი კი ისევ თავისუფლებაა, რომელიც სამართლის გარეშე წარმოუდგენელია. და რადგანაც თავისუფლება სამართლით არის უზრუნველყოფილი, იგი თავის თავში მოიცავს როგორც ინდივიდუალურ, ისე საზოგადოებრივ ასპექტებს.(4, გვ.103)

ჩემი აზრით, თავისუფლება, რომელშიც გადადის ნება, როგორც სუბიექტის მოქმედების მიზეზი, ყოველთვის ორიენტირებული უნდა იყოს შედეგზე. და ამ პროცესში, რომელიც თავისთავად წარმოადგენს მოვლენას, და რომელშიც ყოველთვის მონაწილეობს სუბიექტი, მისი ნების რეალიზების შედეგად, რომელიც თავის მხრივ მატარებელია (მოქმედების) არსის,- მოვლენა იძენს ფორმას, გამომდინარე აუცილებლობიდან.

თავისუფლება, რამდენადაც სათავეს იღებს განუპირობებლიდან, როგორც სულის (როგორც ზოგადად, ისე მრავლობით შემთხვევაში) არსებობის პირობაა, რაც სამყაროს სძენს დიალექტიკურ ერთიანობას მსგავსად სივრცისა (შემავსებელი უსასრულობის), ემპირიზმში განიცდის განშლას სულთა გამრავლების მიხედვით, მათსავით და მათთან ერთად გადის განვითარების ეტაპებს, და შემდეგ კვლავ სულთან ერთად უბრუნდება თავის საწყისს-არარაობრივ (სულთა) სამყაროს, ხელახალი წრე-ბრუნვისთვის; თავისუფლება, გამომდინარე თავისი დიალექტიკური ბუნებიდან, რომელიც მოწყობილია იერარქიულად, „ქოლგასავითაა გადმო-

ჭიმული,“ -ზემოდან ქვემოთ,- სუვერენიდან სუბიექტამდე. სისულელეა, მისი წყარო არ არის ადამიანი, რამეთუ განუპირობებელია, ადამიანი კი (როგორც სული) უბრალოდ მისით სარგებლობს, და უწესებს მის გამოყენებას რეგლამენტს, როგორც ღვთით ბოძებული არსებობის პირობას. მისი ფლობა შეუძლებელია. მისით მოცულია ადამიანი მსგავსად აურისა, რომელიც ჰქმნის ადამიანის ასტრალურ სხეულს!

გ).ონტოლოგიური ანუ ყოფითი თვალსაზრისით თავისუფლების ცნება დღემდე სათანადოდ შესწავლილი არ არის. მე-18-19 სს-ში მოღვაწე გერმანელმა ფილოსოფოსმა ემანუელ კანტმა, **თავისუფლება**, თავის „წმინდა გონების კრიტიკაში,“ რომელსაც მალე შევეხებით, მისი ბუნებიდან გამომდინარე, **სამართლიანად გაუტოლა ღმერთსა და უკვდავებას, რამეთუ იგი, მიუხედავად იმისა, რომ თავისი არსით საბოლოო ჯამში არარაობაა,- ტრანსცენდენტალური გაგებით, მსგავსად ღმერთის სხვა იპოსტასებისა, -ემპირიზმში სულის არსობრივი რეალიზების უშუალო პირობას წარმოადგენს და მოვლენას აყენებს ხლომილებათა ერთიან მწკრივში.** მომაკვდავთათვის იგი ჭმუნვის, სიამოვნების, ნდობის, გულისთქმის, თუ სხვა სურვილების განხორციელების საშუალებაა. ყველა ნივთსა თუ მოვლენაში კი გვევლინება მათი განვითარების აუცილებელ პირობად, მსგავსად მათი შინაგანი ბუნებისა. თუ არა თავისუფლება, არ გვექნებოდა სამყაროს განვითარების ობიექტური კანონებიც, როგორცაა რაოდენობრივი ცვლილების გადასვლა -ხარისხობრივში; ერთიანობისა და დაპირისპირებულ მხარეთა ბრძოლის; უარყოფის- უარყოფისა და სხვა. საგანთა თუ მოვლენების განვითარება შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების პირობებში, რაც თვით ამ კანონების არსებობისათვისაა განპირობებული. საერთო განვითარება კი ხდება იმდაგვარად, რომ უმაღლესი საფეხური გვევლინება ყველა განვლილი მოძრაობის სინთეზად, რაშიც თავისუფლებას უჭირავს მისი შემკრავის როლი, თუმცა არ ჩანს იგი თავისი ტრანსცენდენტალურობის გამო. ანუ თავისუფლება რეალობის ანტიპოღია, ჩამალული აუცილებლობაში და წარმოადგენს მოვლენათა განვითარების ერთგვარ ალგორითმს, რითაც იგი უსადაგებს მოვლენას ერთიან დედა ბუნებას და აყენებს მას ხლომილებათა რიგში. ამ დროს თავისუფლება სიცარიელის შემავსებელია, რასაც ერთი რომ ტოვებს ავსებს მეორე თავისი სუბიექტური თავისუფლებით.

თავისუფლების ხარისხი საგანთა და მოვლენის განვითარების ემპირიული ფაზებით განისაზღვრება, იმის მიხედვით თუ განვითარების რომელ საფეხურზე (დაბადება, განვითარება, სიკვდილი) იმყოფება. ყოველგვარი ცვლილება, როგორც ცალკეულ საგნებში,

ისე მოვლენებში, საზოგადოებისა და სამყაროს ჩათვლით, ხორციელდება მხოლოდ საერთო განვითარების პროცესში მონაწილე სუბიექტების (სუბსტრატის, უმცირესი ნაწილაკის) არსებობის აუცილებლობაში ჩამალული თავისუფლებით, გამომდინარე მათივე ფუნქციური ვალდებულებიდან. თავისუფლების წყალობით საზოგადოებაში არსებული სუბიექტების (ადამიანი, კომუნა, და ა.შ) მოძრაობა ანალოგიურად მატერიალური ნაწილაკებისა გარდამავალია. თავისუფლება სხეულთათვის (სუბიექტებისათვის) ერთგვარი ბიო-გრაჯიტაციული ველია, რაც მათ წარმოაჩენს ერთიან მთლიანობაში, ანუ სძენს მათ ინდუქტურობას, - დიალექტიკურ ერთიანობაში, და ბოლოს გვევლინება ღვთაებრივი ზნეობრიობის პლატფორმად.

სამწუხაროდ, მისი განვითარების კვალობაზე ჩამოყალიბებულმა „**ლიბერალურმა ფილოსოფიამ**“ კი მოუძებნა მას მხოლოდ **ჰიპოთეტური ახსნა და განათავსა სამართლებრივ ნორმებში**. მხედველობაში მყავს ლოკი, მილი, ბენტამი, ტოკვილი თუ სხვები. მაშინ როდესაც თავისუფლება, ზოგადად, დროსა და სივრცეში გამჭოლი, ერთიანი, უწყვეტი, ტრანსცენდენტალური, პლანეტარული, ყველგან არსებული, სულის თანაზიარი მოვლენაა, მომდინარე არარა სამყაროდან ყოველთა არსებობისა და რეალიზების პირობად. რის წყალობითაც პირველმიზეზთაგან მიღებული ბიძგი გადადის ერთიდან მეორეზე, მათ შორის ადამიანზე, და იქმნება ბუნებრივ ხდომილებათა ერთიანი მწკრივი. მოკლეთ, **თავისუფლება ყველგან და ყველაფერშია და ყველაფერია თავისუფლებაში, როგორც უფალი ადამიანში და ადამიანი- უფალში, გააჩნია რა კუთხით შევხედავთ მას.**

ამ მხრივ სამართლიანად აღნიშნავს პლექსანოვი: ნებისმიერი ადამიანის ისტორიული მოქმედება იქნებოდა ნულის ტოლი თუ მისი თავისუფალი მოქმედების საფუძვლად არ იქნებოდა მიჩნეული აუცილებლობა, რაც მას აყენებს ხდომილებათა ერთიან მწკრივში (5, გვ.594).

ახლა თვით სიტყვა „თავისუფლების“ აღიარებულ არაერთგვაროვან მნიშვნელობაზე მინდა გავამახვილო თქვენი ყურადღება: **თუ დაუვკირდებით სიტყვა თავისუფლებას, დავინახავთ, რომ მასში გაერთიანებულია (შერწყმულია) ორი სიტყვა - „თავი“ და „უფლება“**. სადაც „თავი“- შეიძლება გავიგოთ, როგორც მთავრი, უზენაესი, საწყისი, რაც მიგვიყვანს უფალ ღმერთამდე. თუმცა არც კონკრეტული სამართლებრივი ურთიერთობის სუბიექტს (მათ შორის კომუნას, ასოციაციას და ა.შ.) გამორიცხავს, რომელსაც სტატუსიდან გამომდინარე გააჩნია თავისი უფლებრივ სამართლობრივ ნორმათა სისტემაში გადაზრდილი თავისუფლება. თუმცა მის

„თავისუფლებაში“ შეიძლება ასევე მოვიპოვოთ უპრობლემოდ მისი სუნთქვა, ამოსუნთქვა, ჰაერი, ზოგადად არარაობა, ანდა უპასუხისმგებლობა და დამოუკიდებლობა, გააჩნია რა კუთხით შევხედავთ მის თავისუფლებას.

აღნიშნულის გარდა „თავისუფლება“ -მატერიალურ სამართლებრივი კატეგორიაა და იურიდიულად ნიშნავს უფლებრივ ნორმათა სისტემას. თუმცა მისი საწყისი -„თავი“ მოიაზრებს პროცესუალური სამართლის არაფრით შეზღუდულ სუბიექტს, რომელიც მთლიანად ფლობს მატერიალურ სამართალს. ანუ წესრიგის გამგეა. ამ დროს თავისუფლება „თავსა“ და „უფლებას“ თავის თავში აერთიანებს „თავისუფლების“ სახით. და, რათქმა უნდა, იწოდება „თავისი თავის უფლად“, „ღმერთის წარმომადგენლად დედამიწაზე“.

ამრიგად, უფალი,- უფლებაში რეალიზებული ღმერთის სახეა, ნიმუში, როგორც საგანთა თუ მოვლენების მოქმედების პირველმიზეზი, ტრანსფორმირებული არამარტო ბუნებრივ საგნებსა და მოვლენებში, არამედ მთლიანად საზოგადოებრივი ურთიერთობის ყოველ სუბიექტშიც (ინდივიდში, ოჯახში, ერში, რასაში), რომლებიც თავის მხრივ ფლობენ გარკვეულ უფლებებს, მაგრამ არა მთლიანად კაცობრიობაში, რომელიც ერთიანი სამართლებრივი ურთიერთობის სუბიექტს არ წარმოადგენს, თუმცა ასეთად სურთ გახადონ ნეოლიბერალებს დანარჩენთა გაფეტიშების ხარჯზე. გამომდინარე აღნიშნულიდან, ადამიანი და ღმერთი (უფალი) ერთი არსის მატარებლად გვევლინებიან, რაც ცალკ-ცალკე და ყველას ერთად, მთლიანობაშიც, ყოველ ჩვენთაგანს გვიღვიძებს სამყაროს ცენტრიკენ, როგორც უფლისკენ,- ლტოლვის სურვილს, რამეთუ იგი დამოუკიდებლობის სიმბოლოა.

მოკლეთ, თავისუფლება,- შეიძლება გავიგოთ როგორც საწყისის, მთავრის, თავის, -უფლება; პროცესის მონაწილის სუბიექტის უფლება; ასევე როგორც უპასუხისმგებლობა, განუკითხაობა, არარაობა, ჰაერი, სივრცე. ხოლო თავისუფალი,- რომელიც თავისუფლებისაგან შინაარსობრივად განსხვავდება,- როგორც ღმერთი, თავისი თავის უფალი, გამგე, არავისზე და არაფერზე დამოკიდებული, უფალ ჩასახლებული პროცესის მონაწილე სუბიექტი. თუმცა, ადამიანი შეიძლება იყოს თავისუფალი ვიდაცისგან, ანდა რაღაცისგან, ისე, როგორც დროსა და სივრცეში მოქმედების განხორციელების არჩევანში, მაგრამ არა მთლიანად ცხოვრებაში, რამეთუ დედამიწა მოცულია სამართლებრივი ბადით, და მისით იზღუდება ინდივიდის უფლებები.

თავისუფლება და სამართალიანობა ერთმანეთს ხვდება და

ურთიერთ ერწყმიან იურიდიულად რეგულირებად პროცესებში, სადაც თავისუფლება იწვევს მის დეტერმინირებას. აქ, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ „უფლება“ ყოველთვის მიჯაჭვულია სუბიექტზე, უფრო სწორედ სუბიექტის ნებაზე, „ნება“ კი წარმოადგენს ზოგადად ბუნებრივ ხდომილების შედეგს, რაც ბოლო ჯამში თავისუფლებას აქცევს ბუნებრივ მოვლენათა ერთიან მწკრივში, მიუხედავად იმისა, რომ კანტი მას მიიჩნევს საზოგადოებრივ მოვლენათა დამოუკიდებელ საწყისად, და არ მოიაზრებს მას ბუნებრივ ხდომილებათა ერთიან მწკრივში, უნდა ვიცოდეთ, რომ თვით სამართლებრივი ნორმებიც კი მიიღება ბუნებრივი გამოწვევების ნიადაგზე.

იასპერსიც სთვლის რომ თავისუფლება ეყრდნობა აუცილებლობას. იგი ამბობს: „იმ დროს როდესაც თავისუფლება თავისი ობიექტური არსებობით შეიძლება მოგვეჩვენოს თვითნებობად, იგი შეიცნობს თავის თავს აუცილებლობაში.“ აუცილებლობას კი იგი მიიჩნევს „ბუნების კანონიერებად, დაუძლეველ, გადაუწყვეტავ წინააღმდეგობად, ფიქსირებულ წესად.“ (6, გვ. 193.).

იქვე, იასპერსი აღნიშნავს: „თავისუფლება არაფრის მოქმედია, თუ მას არ გააჩნია საპირისპირო ანუ აუცილებლობა, რასაც იგი დებს სუბიექტში, რომელშიც ბოლოს და ბოლოს თავს იყრის თავისუფლება და აუცილებლობა. მისი გაგებით ადამიანი იმდენად თავისუფალია, რამდენადაც მისი მოქმედება ემთხვევა ობიექტურ აუცილებლობას ანუ „მინდვრიდან“ იღებს რეალური შესაძლებლობების რეალიზაციისათვის არა ნებისმიერს, არამედ ოპტიმალურ ვარიანტს, რაც მის პასუხისმგებლობასაც განაპირობებს. მისი თქმით: თავისუფლება ყოველთვის ისტორიულ პროცესთან კავშირშია და მასში ანუ თავისუფლებაში გადასვლა ხდება აუცილებლობიდან გამომდინარე, ისტორია კი სხვა არაფერია თუ არა თავისუფლების შემეცნება (6, გვ. 195).

ლევან იზორია ამბობს: სიტყვა თავისუფალი ორ საწყისს აერთიანებს: „თავს“ ანუ ადამიანს და „უფალს“. ამ სიტყვაში პიროვნება ღვთაებრივ განზომილებაშია აყვანილი, ადამიანი გაიგივებულია ღმერთთან, ისე როგორც ეს ბიბლიაშია ნათქვამი: „ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის მსგავსად და თავის ხატად“. ხაზგასმულია, რომ მხოლოდ ადამიანია თავისი თავის უფალი, უფალი კი ყველა ადამიანშია, რითაც ადამიანი გაიგივებულია უფალთან, ანუ ღმერთთან. თუმცა ამას სხვანაირი ახსნაც შეიძლება მოეძებნოს. ამრიგად, სიტყვა „თავისუფალი“ ღვთაებრივ, მეტაფიზიკურ კატეგორიას წარმოადგენს, მაშინ როდესაც ტერმინი თავისუფლება უფრო მეტად ადამიანის უფლებრივ მდგომარეობაზე მიგვანიშ-

ნებს. „უფლებაც“ სიტყვა უფლისაგან არის ნაწარმოები და თითოეული ადამიანის უფლებაში უფალი თანასწორადაა წარმოდგენილი. იზორიას შეხედულებით „თავისუფალი“ -ღირსებაში ხელმეუხებელი და „თავისუფლება“ -უფლებაში რეალიზებული მოცემულობა ქმნის ადამიანის სახეს(4, გვ.100).

„თავისუფალი ბაზრისა“ და „ღია საზოგადოების“ პოლიტიკური ღირებულებების მხარდამჭერი, მსოფლიოს ელიტური,- „მონ-პელერენის საზოგადოების“, ჯერ მდივნის, შემდეგ კი გენერალური დირექტორის,- ბრუნო ლეონის განცხადებით: **„თუ გვსურს თავისუფლება“ განვმარტოთ, უპირველესი ყოვლისა უნდა ვიცოდეთ ჩვენი განმარტების დანიშნულება და მისი მიზანი, რამეთუ, ე.წ. „რეალისტური“ მიდგომა ხსნის თავდაპირველ პრობლემას. ბრუნო ლეონი ამბობს: „თავისუფლება“ არის ის, რაც „არის“ და მისი აღწერისათვის მთავარია ვიპოვოთ შესატყვისი სიტყვები“**, ისე კი თავისუფლების „რეალისტური“ განმარტება შემოგვთავაზა ლორდმა ექტონმა თავის „თავისუფლების ისტორიის“ დასაწყისში. სადაც იგი „თავისუფლებაში გულისხმობს იმის გარანტიას, რომ ყველა ადამიანი დაცული იყოს ხელისუფლების, ეროვნული უმცირესობის, ადათ წესებისა და საზოგადოებრივი აზრის გავლენისაგან,- იმ საქმიანობის დროს, რომელსაც ადამიანები თავის მოვალეობად მიიჩნევენ“(7, გვ.67-68).

გერმანელი ფილოსოფოსი შოპენჰაუერი ამბობს: **“ადამიანის ყოველი გამოვლინება ემორჩილება მიზეზობრიობის კანონს და ამიტომ იგი არ შეიძლება იყოს თავისუფალი“**(8, გვ.227).

სპინოზამ თქვა: **„ყოველი საგნის არსებობა და მოქმედება აუცილებლობითაა განსაზღვრული მყარად და ზუსტად გარე მიზეზების მიერ. ახლა დავუშვათ, რომ (გასროლილი) ქვა მოძრაობისას აზროვნებს და რამდენადაც შეუძლია აცნობიერებს თავის სწრაფვას გააგრძელოს მოძრაობა. ეს ქვა, რომელიც თავის მისწრაფებას აცნობიერებს და სულაც არ იქცევა გულგრილად, ირწმუნებს თავს, რომ ის სრულიად თავისუფალია და სხვა მიზეზით კი არ განაგრძობს თავის მოძრაობას, არამედ იმის გამო, რომ მას ეს სურს. არადა ესაა ადამიანის ის თავისუფლება, რომელსაც ყველა მიიწერს და რომელიც მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები თავიანთ სურვილებს აცნობიერებენ, მაგრამ არ იცნობენ მის განსაზღვრულ მიზეზებს.“**

ისეთივე აუცილებლობით, როგორცაც გასროლი ქვა ასრულებს გარეკვეულ მოძრაობას, მის მსგავსად ადამიანი ახორციელებს თავის ქმედებას, როდესაც მას აიძულებს საამისოდ რაიმე მიზეზი, თუმცა ქვისგან განსხვავებით ადამიანი აცნობიერებს თავის საქ-

ციელს და მიიჩნევს იგი თავის თავს მის თავისუფალ მოთავედ. მაგრამ ავიწყდება, რომ მას აიძულებს მიზეზი, რომელსაც უპირობოდ უნდა ემორჩილებოდეს“ (9, გვ.16-17).

ელდარდ ჰარტმანის თქმით: „ადამიანის ნებელობა დამოკიდებულია მამოძრავებელ მიზეზსა და ხასიათზე, და ამდენად, ადამიანის ნებელობა გარედან მოქმედი გარემოებებითაა განსაზღვრული“; შემდეგ აღნიშნავს: „ის კი არ არის მთავარი, შეგიძლია თუ არა მიღებული გადაწყვეტილების განხორციელება, არამედ ის, თუ როგორ ჩნდება შენში ეს გადაწყვეტილება“ (9, გვ.21). „ჭეშმარიტებაა ის, რასაც ჩვენ ვგრძნობთ: ჩვენ ბუნებაში ვართ და მას ვეკუთვნით. მისი საკუთარი მოქმედება კი ისაა, რაც ჩვენშია“ (9, გვ. 32).

თავისუფლების გამაპირობებელ მოვლეობასთან მიმართებაში კანტს ნათქვამი აქვს: „მოვალეობავ! ამადლებულო, დიადო სიტყვავ შენ არ შეიცავ არაფერს სანუკვარს, რასაც თან ახლავს პირობა, არამედ ითხოვ მორჩილებას, შენ აწესებ კანონს, რომლის წინაშეც დუნდება ყველა მიდრეკილება, თუნდაც შეფარვით ეწინააღმდეგებოდნენ მას“ (9, გვ.172). მიუხედავად ამისა კანტს ნებელობასთან დაკავშირებით მაინც სულ სხვა წარმოდგენა აქვს.

თავისუფლების შემცნების მეორე ასპექტი „თავის უფლება“, მოიაზრებს სუბიექტის შესაძლებლობას, რომლითაც იგი ექცევა ბუნების ყალიბში, ბუნების წრე-ბრუნვაში. აქედან გამომდინარე უფლება ყოველთვის უნდა იყოს და არის კიდეც აუცილებლობით ნაკარნახევი, ხოლო აუცილებლობა, - უზრუნველყოფილი სოციალ-ეკონომიკური პირობებით, რომლის გარეშეც გვექნებოდა მხოლოდ გაფეტიშებული უფლებამოსილება.

ამრიგად, თავისუფლება, საზოგადოდ, მიზეზობრივად განპირობებული, სუბიექტის ფსევდო ნებელობითი მოვლენა კი არა, არამედ, რეალურად, მისი დანიშნულების რეალიზების უზრუნველყოფილი სოციალ-ეკონომიკური შესაძლებლობაა, გამოხატული სამართლებლივ ნორმათა ერთობლიობაში, რომელიც იდეაში შეიცავს რაღაც ტრანსცენდენტალურ არსს, გამომდინარე საერთო ისტორიული პროგრესიდან, დაფუძნებული ვალდებულებაზე, რის წყალობითაც ხდება სუბიექტის მიერ თავისი როლის შესრულება.

თავისუფლება, ერთი მხრივ როგორც არარაობა და მეორე მხრივ როგორც ისტორიული შესაძლებლობა, აკავშირებს რა წარსულს - მომავალთან, მიზეზს-შედეგთან, მოვლენას საგანთან, საგანს - მოვლენასთან, თავად, როგორც სასიცოცხლო ენერჯია

სტიქიათა (ჰაერი, წყალი, მიწა, ცეცხლი) მეშვეობით გადადის ერთიდან მეორეში იმდაგვარად, რომ იგი საერთო წრებრუნვით პროცესში ჩართულ მხარეებზე ნაწილდება მიზანშეწონილობით, მათი საერთო განვითარების საფეხურების (დაბადება, ჩამოყალიბება, დანიშნულების რეალიზება და სიკვდილი) მიხედვით, რითაც იგი უზრუნველყოფს მათ, და ზოგადად ამ ქვეყნიურ ცხოველქმედებას, საერთო პროგრესს.

თავისუფლების, როგორც სუბიექტის ფუნქციური ამპლიტუდის (რხევის შესაძლებლობების) გარეშე, არ ხდება როგორც ცოცხალი ორგანიზმების, მათ შორის ადამიანის, საზოგადოების (კომუნის), ისე მინერალური სამყაროს თუ ზოგადად მატერიის განვითარება, რამეთუ ამ უკანასკნელთა განვითარების პროცესში ჩართულ ნაწილაკებსაც, მათ შორის ატომ -მოლეკულებს ესაჭიროებათ თავიანთი ფუნქციის შესრულებისთვის გარკვეული „რხევის არეალი“, რაც სხვა არაფერია თუ არა მათი „თავისუფლება“.

თავისუფლება, ეს ისეთი ყალიბია, რომელიც მოვლენებს, მათ შორის ისტორიულს, სძენს ობიექტურ სახეს და აყენებს მათ ბუნებრივი განვითარების ერთიან რიგში. თავისუფლება კი არ შლის სუბსტანციას, არამედ აკავშირებს მათ ერთი-მეორესთან, გარკვეული იერარქიულობით. თავისუფლება, როგორც ერთგვარი პირობა საერთო პროგრესის გენერატორია, ხოლო ლოგოკა-მისი დამოუკიდებელ გალაკტიკად წარმომდგენი, მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთობის დასრულებული, მაგრამ უწყვეტი ერთიანობის მარტივი სრულყოფილების სახეა, მიმართული უზენაესისკენ, საიდანაც იგი იღებს სათავეს. თუმცა, მისი სრულყოფილად წარმოჩენისათვის მან უნდა გაიაროს გარკვეული კათარზისი,-განწმენდა უაზრო მინარევებისაგან!

ამასთან დაკავშირებით კანტი თავის „წმინდა გონების კრიტიკაში“ გვეუბნება:“* შეიძლება გავიაზროთ მხოლოდ ორგვარი მიზეზობრიობა იმის თაობაზე, რაც ხდება, მიზეზობრიობა ბუნების და თავისუფლების მიხედვით. პირველი არის ერთი მდგომარეობის კავშირი წინა მდგომარეობასთან გრძნობად სამყაროში, სადაც წინა მდგომარეობას შემდეგი მდგომარეობა მოყვება. რადგანაც მოვლენათა მიზეზობრიობა დამყარებულია დროის პირობებზე და წინა მდგომარეობა, ყოველთვის რომ არსებობდეს, ვერ გამოიწვევდა შემდგომ მოქმედებას, რომელიც მხოლოდ მისგან უნდა წარმოიშვას.

* თავისუფლების თემასთან დაკავშირებით, რამდენადაც ნეოლიბერალებს საფუძვლად აღებული აქვთ კანტის შეხედულებები, მისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე ჩვენ თითქმის უცვლელად გვაქვს გადმოტანილი იგი „წმინდა გონების კრიტიკიდან“, რაც ერთობ ძნელად გასაგებია და ნუ გვიწყნოთ.

პირიქით, კოსმოლოგიური გაგებით კი თავისუფლებად მესმის იმის უნარი, აღნიშნავს კანტი, - რომ თავად დაიწყოს ესა თუ ის მდგომარეობა, რომლის კაუზალობაც (მოქმედება), მამასადამე ბუნების კანონის თანახმად, თავის მხრივ, არ ექვემდებარება სხვა მიზეზს, რაც განსაზღვრავდა მას დროში. თავისუფლება ამ მნიშვნელობით წმინდა ტრანსცენდენტალური იდეაა, რომელიც, უპირველეს, არაფერს არ შეიცავს ისეთს, რაც გამოცდილებიდან იქნებოდა დასესხებული, და, მეორეც, რომლის საგანიც ასევე არავითარ გამოცდილებაში არ შეიძლება იყოს მოცემული განსაზღვრულად, იმიტომ, რომ თვითონ ყოველგვარი გამოცდილების შესაძლებლობის ზოგადი კანონია, რომ ყველაფერს, რაც ხდება, აქვს მიზეზი, მამასადამე, იმ მიზეზის კაუზალობასაც, თავად რომ ხდება ან წარმოიშობა, თავის მხრივ, აგრეთვე უნდა ჰქონდეს მიზეზი. ამის გამო გამოცდილების მთელი ველი, რაც უნდა შორს სწვდებოდეს იგი, მხოლოდ ბუნების ერთობლიობად იქცევა. მაგრამ რამდენადაც ამ სახით ვერ მივიღებთ პირობათა აბსოლიტურ ტოტალობას მიზეზობრივ კავშირურთიერთობაში, იმიტომ გონება ქმნის თავისთვის სპონტანობის იდეას, რომელსაც შეუძლია თვითონ დაიწყოს მოქმედება, სხვა ისეთი მიზეზის წარუძღვარებლად, მის მოქმედებას თავის მხრივ რომ განსაზღვრავდა მიზეზობრივი კავშირის კანონის თანახმად.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თავისუფლების ამ ტრანსცენდენტალურ იდეას ემყარება თავისუფლების პრაქტიკული ცნება და მისი ეს ტრანსცენდენტალური იდეა შეადგენს ოდითგანვე სიძნელეთა საკუთრივ მომენტს თავისუფლების შესაძლებლობის საკითხში. თავისუფლება პრაქტიკული გაგებით არის ნებელობის დამოუკიდებლობა მგრძნობელობის მოტივთა იძულებისაგან. რამეთუ ნებელობა გრძნობადი, და აფიცირებულია პათოლოგიურად (მგრძნობელობის მამოძრავებელი მიზეზებით): ამავე დროს ცხოველური, რაც შეიძლება პათოლოგიურად მოეხვიოს იძულებით თავს აუცილებლობიდან გამომდინარე. მართალია, ადამიანური ნებელობა არის გრძნობადი ნებელობა, მაგრამ არა ცხოველური, არამედ თავისუფალი (liberum), იმიტომ, რომ მგრძნობელობა მის მოქმედებას არ ხდის აუცილებელს, არამედ ადამიანს ახასიათებს უნარი, რომ თვითონ განსაზღვროს თავისი თავი გრძნობადი მოტივებისაგან დამოუკიდებლად.

ყოველგვარი მიზეზობრიობა გრძნობად სამყაროში რომ მხოლოდ ბუნება ყოფილიყო, მაშინ სრულიად ცხადი გახდებოდა, რომ ყოველი ხდომილება განისაზღვრება სხვა ხდომილებით დროში, აუცილებელი კანონების შესაბამისად; და მამასადამე, რადგანაც მოვლენები, რამდენადაც ისინი ნებელობას განსაზღვრავენ, მა-

შინ ყოველ მოვლენას აუცილებელს გახდიდა, როგორც თავიანთ ბუნებრივ შედეგს. მაშინ თავისუფლების ტრანსცენდენტალური გაგების მოხსნა გაანადგურებდა ყოველგვარ პრაქტიკულ თავისუფლებას. რაც გულისხმობს იმას, რომ, თუმცა არ მომხდარა რაღაც, მაგრამ უნდა მომხდარიყო. და მისი მიზეზი მოვლენაში, არც ისე განსაზღვრულია, რომ ჩვენს ნებელობაში არ ყოფილიყო მიზეზობრიობა. იმ ბუნებრივი მიზეზებისაგან დამოუკიდებლად და მათი ძალმომრეობისა და ზეგავლენის წინააღმდეგაც კი წარმოიშვებოდა რაღაც, რაც დროის წესრიგში ემპირიული კანონების თანახმად განისაზღვრებოდა, ანუ სრულიად თავის თავიდან დაიწყებდა ხდომილებათა რაღაც მწკრივი.

ამრიგად, - აღნიშნავს კანტი, - აქ ხდება ის, რაც საერთოდ გვხვდება გონების წინააღმდეგობაში, რომელიც თამამდება და შესაძლო გამოცდილების სზღვრებს სცილდება; ამოცანა საკუთრივ ფიზიოლოგიური კი არაა, ტრანსცენდენტალურია. ამიტომ, მართალია, თავისუფლების შესაძლებლობის საკითხი აწუხებს ფსიქოლოგიას, მაგრამ, რამდენედაც იგი მხოლოდ წმინდა გონების დიალექტიკურ არგუმენტებს ემყარება, ამიტომ მის გადაწყვეტაზე მთლიანად ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია უნდა ზრუნავდეს. იმისათვის, რომ ეს განვახორციელო და დავეხმარო მის შესრულებაში ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას, რომელსაც არ შეუძლია გვერდი აუაროს ამ საკითხზე დამაკმაყოფილებელი პასუხის გაცემას, მე უწინარეს ყოვლისა უნდა შევეცადო ერთი შენიშვნით ზუსტად განვსაზღვრო მისი მოქმედების მეთოდი ამ ამოცანის გადაწყვეტისას.

მოვლენები რომ თავისთავადი ნივთები იყოს, მაშასადამე, სივრცე და დრო, რომ თავისთავად ნივთთა არსებობის ფორმები იყოს, მაშინ პირობები განპირობებულან ერთად ყოველთვის ერთსა და იმავე მწკრივს მიეკუთვნებოდნენ როგორც წევრები, და აქედან, ამ შემთხვევაშიც წარმოიშობოდა ანტინომია, რაც ტრანსცენდენტალური იდეისათვის საერთოა; და, ეს მწკრივი განსჯისთვის, აუცილებლად უნდა გამომდგარიყო ან ძალიან დიდი ან ძალიან მცირე. მაგრამ გონების დინამიკურ მცნებებს, რომელთაც ამ და შემდგომ პარაგრაფში განვიხილავთ, ის თავისებურება აქვთ, რომ საქმე აქვთ არა საგანთან როგორც სიდიდესთან, არამედ მხოლოდ მის არსებობასთან; ამიტომ შეიძლება განვეყენოთ პირობათა მწკრივის სიდიდეს და შევეხოთ მათში მხოლოდ პირობის დინამიკურ ურთიერთობას, განპირობებულთან. ასე რომ ბუნებისა და თავისუფლების საკითხში ჩვენ უკვე ვაწყდებით სიძნელეებს; შესაძლებელია კი საერთოდ თავისუფლება, და თუ შესაძლებელია, მიზეზობრიობის ბუნებრივი კანონის ზოგად საყოველთაობასთან ერთად შეუძლია თუ არა არსებობა; მაშასადამე, არის თუ არა ნა-

მდვილად დიზიუნქციური დებულება, რომ ყოველი მოქმედება სამყაროში უნდა წარმოდგებოდეს ან ბუნებიდან ან თავისუფლებიდან, ანდა შეუძლია თუ არა ორივეს ერთდროულად ერთად არსებობა, ერთსა და იმავე ხდომილებაში სხვადასხვა მიმართებით. აღნიშნული ძირითადი დებულების სისწორე უცვლელი ბუნებრივი კანონების თანახმად გრძნობად სამყაროს ყველა ხდომილების გამჭოლი კავშირის შესახებ უკვე დადგენილია, როგორც ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის ძირითადი დებულება, და არავითარი გამონაკლისი აქ არ არსებობს. ამრიგად, საკითხავია მხოლოდ: მიუხედავად აღნიშნულისა, ბუნების მიერ განსაზღვრული მოქმედების მიმართ შესაძლებელია თუ არა არსებობდეს თავისუფლება, თუ შემოადნიშნული ურღვევი წესის გამო სრულიად გამორიცხულია. აქ თავს იჩენს და გონებას აბნევს მოვლენათა აბსოლიტური რეალობის შესახებ საერთოდ გავრცელებული, მაგრამ შემცდარი ვარაუდის საზიანო შეგავლენა. თუკი მოვლენები არიან ნივთები თავისთავად, მაშინ თავისუფლებას ვეღარ გადავარჩენთ. ბუნება ამ შემთხვევაში არის ყოველი ხდომილების სრული და თავისთავად საკმარისად განსაზღვრული მიზეზი და ხდომილების პირობა ყოველ დროს მოქცეულია იმ მოვლენათა მწკრივში, რომლებიც მათი შედეგ-მოქმედებით აუცილებლად ბუნების კანონს ექვემდებარებიან. თუ, პირიქით, მოვლენებს მივიჩნევთ მხოლოდ იმად, რაც ისინი ფაქტობრივად არიან, სახელდობრ, არა თავისთავად ნივთებად, არამედ მხოლოდ წარმოდგენებად, რომლებიც ემპირიული კანონების თანახმად ერთმანეთთან არიან დაკავშირებული, მაშინ თვით მათ უნდა ჰქონდეთ კიდევ ისეთი საფუძვლები, მოვლენები რომ არ არიან. მაგრამ, ამგვარი ინტელიგიბელური მიზეზი მისი მიზეზობრიობის მიმართ, კაუზალობის მიმართ მოვლენებით არ განისაზღვრება, თუმცა მათი მოვლენები ვლინდება და ამრიგად სხვა მოვლენებით შეიძლება განისაზღვრონ. მაშასადამე, იგი თავის მიზეზობრიობასთან ერთად მწკრივის გარეშე იმყოფება; მისი მოქმედება, პირიქით, ემპირიულ პირობათა მწკრივში გვხვდება. ამრიგად, მოქმედება მისი ინტელიგიბელური (ის რაც გრძნობათა საგანში თავად მოვლენა არ არის) მიზეზის მიმართ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც თავისუფალი, ხოლო იმავე დროს მოვლენათა მიმართ როგორც აგრეთვე მათი შედეგი ბუნების აუცილებლობის თანახმად. ზოგადი და სრულიად აბსტრაქტული ფორმით გამოხატული ეს განსხვავება უადრესად ნატიფი და ბუნდოვანი უნდა ჩანდეს, მაგრამ იგი ნათელი გახდება მისი გამოყენების დროს. აქ მინდა მხოლოდ ერთი შენიშვნა გავაკეთო: რადგან ყველა მოვლენის მთლიანი, ერთიანი კავშირი ბუნების კონტექსტში გარდაუვალი კანონია, მაშინ მას ყოველგვარი თავისუფლება აუცილებლად უნდა დაემხო, თუკი მოვლენათა რეალობას ჯიუტად

ამოვიჩემებდით. ამიტომაც ვერასოდეს ვერ მიაღწევენ იმას, რომ შეძლონ შეაერთონ ერთმანეთთან ბუნება და თავისუფლება მათ, ვინც ამ საკითხში საყოველთაოდ გავრცელებულ მოსაზრებას ადგანან (**აქ ჩვენ კანტს არ ვეთანხმებით**) (10, გვ.338-340)

კანტის სიტყვით: „**მოვლენები რადგან არ არიან ნივთები თავისთავად**“, მათ საფუძვლად უნდა ედოთ ტრანსცენდენტალური საგანი, რომელიც მათ განსაზღვრავს როგორც მხოლოდ წარმოდგენებს, ამიტომ არაფერი ხელს არ გვიშლის, რომ ამ „ტრანსცენდენტალურ საგანს“ გარდა იმ თვისებისა, რომლის წყალობითაც ის ვლინდება, არ მივაწეროთ აგრეთვე მიზეზობრიობაც, რაც თავისთავად მოვლენა არ გახლავთ, თუმცა მისი მოქმედება მაინც გვხვდება მოვლენაში“, რაც ჩვენი აზრით შეიძლება იყოს სულისიდეა.

კანტი, თავისუფლების კოსმოლოგიური იდეის საყოველთაო ბუნებრივ აუცილებლობასთან დაკავშირებით ხსენებულ „კრიტიკაში“ გვიხსნის: “ბუნების კანონი ამბობს, რაც ხდება, აქვს მიზეზი, მაგრამ ამ მიზეზის კაუზალობას, ე.ი. მოქმედებას, რაკი იგი წინ უსწრებს დროში, და წარმოშობილი მოქმედების მიმართ თვითონ არ შეიძლება მუდამ არსებული იყოს, არამედ უნდა იყოს მომხდარი, აგრეთვე თავისი მიზეზი აქვს მოვლენათა შორის, რითაც განისაზღვრება იგი, და, რომ მამასადამე, ყველა ხდომილება ემპირიულად განსაზღვრულია ბუნების წიაღში (**რასაც პლატონი „ნიმუშს“ უწოდებს**); ეს კანონი, რის ძალითაც მოვლენები, უპირველესი ყოვლისა, ბუნებას შეადგენენ და შეუძლიათ გამოცდილების საგნები მოგვცენ, განსჯის კანონია, რომელიც არავითარი საბაბით არ დაუშვებს გადახვევას ანდა გამონაკლისს ამა თუ იმ მოვლენისათვის; რადგან ამით მოვლენას დავაყენებდით ყოველგვარი შესაძლო გამოცდილების გარეშე, რითაც განვსხვავდებით ყველა შესაძლო გამოცდილების საგნებისაგან და ვაქცევდით მას მხოლოდ აზრობრივ საგნად და ქიმერად. თუმცა აქ ის ჩანს, თითქოს საქმე ეხებოდეს მიზეზთა ჯაჭვს, რომელიც თავისი პირობების მიმართ რეგრესსში არ დაუშვებს არავითარ აბსოლიტურ ტოტალობას, მაგრამ ეს დაეჭვება ჩვენ არ შეგვაჩერებს, რადგან ის უკვე მოხსნილია გონების ანტინომიის ზოგად განხილვაში, როდესაც გონება მოვლენათა მწკრივში განუპირობებლიდან ამოდის. თუ დავყვებით ტრანსცენდენტალური რეალიზმის ცთუნებას, მაშინ არც ბუნება შეგვრჩება და არც თავისუფლება. **აქ დგას მხოლოდ ერთი საკითხი: რაკი ყველა ხდომილების მთელ მწკრივში მხოლოდ ბუნების აუცილებლობას ვაღიარებთ, მაშინ არის თუ არა შესაძლებელი, რომ იგივე მწკრივი, რომელიც, ერთი მხრივ, მხოლოდ ბუნების მოქმედებაა, მეორე მხრივ, განვიხილოთ როგორც თავისუფლების**

მოქმედება, ანდა ვიკითხოთ, ხომ არ არსებობს მიზეზობრიობის ამ ორ სახეობას შორის პირდაპირი წინააღმდეგობა.

მიზეზთა შორის მოვლენაში უთუოდ არ შეიძლება არსებობდეს არაფერი, რაც კი შეძლებდა მწკრივის პირდაპირ და თვითონ თავისი თავით წამოწყებას. ყოველი მოქმედება, როგორც მოვლენა, რამდენადაც ის იწვევს ხდომილებას, თავად ხდომილება ან შემთხვევაა, რომელიც გულისხმობს სხვა მდგომარეობას, რაშიც მისი მიზეზი შეგვხვდება; ამრიგად, ყველაფერი, **რაც ხდება, მხოლოდ მწკრივის გაგრძელებაა, და ამ მწკრივში შეუძლებელია რაიმეს დასაწყისი, რომელიც თავისით მოხდებოდა.** მაშასადამე, ბუნებრივ მიზეზთა ყველა მოქმედება დროის თანმიმდევრობაში თავის მხრივ კვლავ მოქმედების შედეგია, რომელთა მიზეზი ისევ დროის მწკრივში იგულისხმება. მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირისაგან არ არის მოსალოდნელი თავდაპირველი მოქმედება, რის გამოც ხდება რაღაც, რაც უწინ არ იყო.

მაგრამ, ნუთუ ისიც აუცილებელია, რაკი მოქმედებანი მოვლენები არიან, რომ მხოლოდ ემპირიული უნდა იყოს მათი მიზეზის კაუზალობაც, რომელიც (სახელდობრ მიზეზი) თავად მოვლენაა? და უფრო შესაძლებელი ხომ არ არის ის, რომ, თუმცა ყოველი მოქმედებისათვის მოვლენაში აუცილებელად მოითხოვება კავშირი მის მიზეზთან ემპირიული მიზეზობრიობის კანონით, მიუხედავად ამისა თვით ეს ემპირიული მიზეზობრიობა, ბუნებრივ მიზეზებთან თავისი კავშირის დაურღვევლად, იყოს არა ემპირიული, არამედ ინტელიგიბელური მიზეზობრიობის მოქმედება? ე.ი. მოვლენების მიმართ ისეთი მიზეზის თავდაპირველი მოქმედება, რომელიც, მაშასადამე, მოვლენა კი არ არის, არამედ ინტელიგიბელურია ამ უნარის თანახმად, თუმცა ყველა დანარჩენ მიმართებაში ის მთლიანად უნდა მიეთვალოს გრძნობად სამყაროს როგორც ბუნებრივი ჯაჭვის წევრი.

ჩვენ გვჭირდება,-აღნიშნავს კანტი,- მოვლენათა მიზეზობრივი ურთიერთკავშირის დებულება იმისათვის, რომ შესაძლებლობა გვქონდეს ვეძებოთ და ვაჩვენოთ ბუნებრივ ხდომილებათა ბუნებრივი პირობები, ე.ი. მიზეზები მოვლენაში. თუ ეს დებულება, ეს კანონი აღიარებულია და არ არის დასუსტებული არავითარი გამონაკლისით, მაშინ განსჯას, რომელიც თავისი ემპირიული გამოცდებისას ყველა ხდომილებაში მხოლოდ ბუნებას ხედავს, და ამის უფლებაც აქვს, გააჩნია ყველაფერი, რისი მოთხოვნაც კი მას შეუძლია, და ფიზიკური ახსნა-განმარტებანიც დაუბრკოლებლად მიმდინარეობს; არავითარი ზიანი არ მიადგება მას, თუ ვაღიარებთ, თუნდაც ეს მხოლოდ ფანტაზია იყოს, რომ ბუნებრივ მიზეზთა შორის არსებობს ისეთები, რომელთაც მხოლოდ ინტელიგიბელური

უნარი აქვთ, ვინაიდან მისი განსაზღვრება მოქმედებისათვის არასოდეს არ იქნება დამყარებული ემპირიულ ჰირობებზე, არამედ მხოლოდ განსჯის საფუძვლებზე, ოღონდ ისე, რომ ამ მიზეზის მოქმედება მოვლენაში ემპირიული კაზუალობის ყველა კანონს შეესაბამება. ამიტომ თუ ბუნების წესს მივდევთ მხოლოდ იმაში, რაც მოვლენათა შორის შეიძლება იყოს მიზეზი, მაშინ დამშვიდებული შეგვიძლია ვიყოთ იმის გამო, თუ ამ მოვლენათა და მათი კავშირის რა საფუძველი მოიპოვება ტრანსცენდენტალურ სუბიექტში, რომელიც ემპირიულად ჩვენთვის უცნობია. ამ ინტელიგიბელურ საფუძველს სულ არ აწუნებს ემპირიული საკითხები და ეხება მხოლოდ აზროვნებას, წმინდა განსჯაში; და თუმცა ამ აზროვნებისა და წმინდა განსჯის მოქმედებათა შედეგები გვხვდება მოვლენებში, მაინც სავსებით უნდა შეიძლებოდეს აიხსნას ისინი, მათი მიზეზით მოვლენაში ბუნების კანონების მიხედვით, და მისდევდეს მათს წმინდა ემპირიულ ხასიათს, როგორც ახსნის უმაღლეს პრინციპს; ისე რომ არ მიაქციოს ყურადღება როგორც სრულიად უცნობ, ინტელიგიბელურ ხასიათს, რომელიც ემპირიული ხასიათის ტრანსცენდენტალური მიზეზია, გარდა იმისა, რომ ის აღინიშნება ემპირიულით, როგორც გრძნობადი ნიშნით. მიუყენოთ ეს გამოცდილებას. ადამიანი გრძნობადი სამყაროს ერთ-ერთი მოვლენაა და ამდენად ერთ-ერთი ბუნებრივი მიზეზი, რომლის მიზეზობრიობა ემპირიულ კანონებს უნდა ექვემდებარებოდეს. ამიტომ როგორც ამგვარ მიზეზს მას ემპირიული ხასიათი უნდა ჰქონდეს, ისე როგორც ყველა სხვა ბუნებისეულ ნივთს. ამ ხასიათს ჩვენ შევნიშნავთ იმ ძალებისა და უნარის წყალობით, რომელთაც ის ამჟღავნებს თავის მოქმედებაში. უსიცოცხლო ან წმინდა ცხოველურ ბუნებაში საუძველი არა გვაქვს გავიპოვოთ რაღაც ისეთი უნარი, რომ გრძნობადი ხასიათით არ იყოს განპირობებული. მხოლოდ ადამიანია, რომელიც მთელ ბუნებას მარტოდ მარტო გრძნობებით იცნობს, თავის თავს შეიმეცნებს მხოლოდ აპერცეფციით, სახელდობრ, მოქმედებებსა და შინაგან განსაზღვრებებში, რომლებიც მას სულაც არ შეუძლია მიათვალოს გრძნობათა შთაბეჭდილებებს; იგი თავისთვის, რა საკვირველია, ერთი მხრივ, ფენომენია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სახელდობრ, გარკვეულ უნარიანობათა თვალსაზრისით წმინდა ინტელიგიბელური საგანია, რადგან მისი მოქმედება სულ არ შეიძლება მივაკუთვნოთ მგრძნობელობის რეცეპტულობას. ამ უნარიანობით ჩვენ განსჯასა და გონებას ვუწოდებთ; უმთავრესად ეს უკანასკნელი სრულიად განსაკუთრებით და უპირატესი სახით განსხვავდება ყველა ემპირიულად განპირობებული ძალებისაგან, რადგან თავის საგნებს მხოლოდ იდეების მიხედვით განიხილავს და მათი მიხედვით განსაზღვრავს განსჯას, რომელიც შემდეგ თავის ცნებებს ემპირიულ გამოყენებას აძლევს.

ამ გონებას რომ მიზუზობრიობა აქვს და რომ ამას ჩვენ ყოველ შემთხვევაში მასში წარმოვიდგენთ, ეს ცხადი და ნათელია. ჯერ-არსი გამოხატავს განსაკუთრებული სახის აუცილებლობასა და საფუძვლებთან კავშირს, რომელიც მთელს ბუნებაში სხვაგან არსად გვხვდება. განსჯას ბუნების შესახებ შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რაც მასში არის, ყოფილა ან იქნება. შეუძლებელია, რომ მსაში რაიმე სხვაგვარად იყოს და არა იმ სახით, როგორც იგი ნამდვილად არსებობს ყველა ამ დროით მიმართებაში; კიდევ მეტი, თუ მხედველობაში გვექნება მხოლოდ ბუნების მსვლელობა, მაშინ ჯერარსს არა აქვს არავითარი მნიშვნელობა. ჩვენ არც კი შეგვიძლია ვიკითხოთ: თუ რა უნდა მოხდეს ბუნებაში, ისევე როგორც: რა თვისებები უნდა ჰქონდეს წრეს, არამედ: რა ხდება ბუნებაში, ან რა თვისებები აქვს წრეს.

ეს ჯერარსი გამოხატავს შესაძლო მოქმედებას, რომლის საფუძველი მხოლოდ ცნებაა, მაშინ როდესაც მხოლოდ ბუნების მოქმედების საფუძველი მუდამ უნდა იყოს მოვლენა. რასაკვირველია, მოქმედება შესაძლებელი უნდა იყოს ბუნების პირობებში, თუ იგი მიმართულია ჯერარსზე; მაგრამ ბუნების ეს პირობები ეხებიან არა თვით ნებელობის განსაზღვრას, არამედ მხოლოდ მოქმედებას და ნებელობის შედეგებს მოვლენაში. რამდენიც უნდა იყოს ბუნებრივი საფუძველი, რომლებიც მე რაიმე სურვილს აღმიძრავენ, რამდენიც უნდა იყოს გრძნობადი სტიმული, მათ მაინც არ შეუძლიათ წარმოშვან ჯერარსი, მათ შეუძლიათ შექმნან მხოლოდ სრულიადაც არა აუცილებელი, არამედ მუდამ განპირობებული სურვილი, რომელსაც, პირიქით, გონების მიერ გამოთქმული ჯერარსი უპირისპირებს ზომასა და მიზანს, უფრო მეტიც, აღკვეთასა და პატივისცემას. შეიძლება არსებობდეს საგანი მხოლოდ მგრძნობელობისა ან წმინდა გონებისა (სიკეთე), მაგრამ გონება არ უთმობს ემპირიულად მოცემულ საფუძველს და არ მისდევს მოვლენაში წარმოდგენილ ნივთთა წესრიგს, არამედ სრული სპონტანობით ქმნის საკუთარ წესრიგს იდეების თანახმად, რომელშიც შეუხამებს იგი ემპირიულ პირობებს მათში, და მათ თანახმად აუცილებლად აცხადებს ისეთ მოქმედებებსაც, რომლებიც არც კი მომხდარა და შეიძლება არც მოხდეს, მაგრამ ყველა ამ ქცევის მიმართ გონება გულისხმობს, რომ მას შეუძლია შეიცავდეს მათ მიზუზობრიობას, იმიტომ, რომ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, უამისოდ მას არ ექნებოდა გამოცდილებაში თავისი იდეებისაგან მოქმედებათა მოლოდინი.

თითოეული ადამიანის ნებელობას თავისი ემპირიული ხასიათი აქვს, რაც სხვა არაფერია თუ არა მისი გონების გარკვეული მიზუზობრიობა, რამდენადაც გონება თავისი მოქმედებით მოვლენაში გვიჩვენებს წესს, საიდანაც შეიძლება აღიარებულ იქნეს გონების

საფუძვლები და მისი მოქმედებანი მათი სახისა და ხარისხის მიხედვით. აგრეთვე შეიძლება მისი ნებელობის სუბიექტური პრინციპების განპყობა. რადგან თვით ეს ემპირიული ხასიათი გამოყვანილი უნდა იყოს მოვლენებიდან როგორც მოქმედება და მისი იმ წესიდან, გამოცდილება რომ ხელთ გვაძლევს; ამიტომ ადამიანის ყველა ქცევა-მოქმედება მოვლენაში განსაზღვრულია მისი ემპირიული ხასიათით და სხვა თანმდევი მიზეზებისაგან ბუნების წესრიგის მიხედვით; და ჩვენ რომ შეგვეძლოს მისი ნებელობის ყველა მოვლენის ძირფესვიანად გამოკვლევა, მაშინ არ იარსებებდა არც ერთი ადამიანური მოქმედება, რომლის დარწმუნებით წინასწართქმა და შემეცნება, როგორც აუცილებლობისა მისი წინამორბედი პირობების საფუძვლზე არ შეიძლებოდა. მაშასადამე, ამ ემპირიული ხასიათის მიმართ არ არსებობს არავითარი თავისუფლება, მაშინ როდესაც მხოლოდ მხოლოდ ამ ემპირიული ხასიათის მიხედვით შეგვიძლია ადამიანის განხილვა, თუკი გვინდა, რომ მხოლოდ და მხოლოდ დაკვირვებას მივმართოთ და ფიზიოლოგიურად გამოვიკვლიოთ მისი მოქმედების მამოძრავებელი მიზეზები, როგორც ეს ანთროპოლოგიაში ხდება.

თუ გონებას შეუძლია ჰქონდეს მიზეზობრიობა მოვლენათა მიმართ, მაშინ იგი არის უნარი, რომლის საშუალებითაც პირველად იწყებს მხოლოდ წარმოშობას მოქმედებათა ემპირიული მწკრივის გრძნობადი პირობა. რამეთუ, პირობა, რომელიც გონებაშია, გრძნობადი არ არის და, მაშასადამე, თვითონ არ იწყება. ამიტომ მაშინ აქ ადგილი აქვს იმას, რასაც ვერ ვნახულობთ ვერც ერთ ემპირიულ მწკრივში, კერძოდ ის, რომ ხდომილობათა თანმიმდევრული მწკრივის პირობა თვითონ შეიძლება ყოფილიყო განუპირობებელი. რადგან აქ ეს პირობა მოვლენათა მწკრივის გარეშეა და, მაშასადამე, წინამორბედი მიზეზის მიერ არ არის დაქვემდებარებული არავითარ გრძნობად პირობას და არავითარ დროის განსაზღვრებას.

ადამიანი თავად მოვლენაა, მის ნებელობას ემპირიული ხასიათი აქვს, რაც ყველა მის მოქმედებათა (ემპირიული) მიზეზია. არ არსებობს არც ერთი ისეთი პირობა, ადამიანს ამ ხასიათის თანახმად რომ განსაზღვრავს და არ შედიოდეს ბუნების მოქმედებათა მწკრივში და არ ემორჩილებოდა ბუნების კანონს, რომლის თანახმად არ შეიძლება შეგვხვდეს არავითარი ემპირიულად განუპირობებელი მიზეზობრიობა იმისა, რაც დროში ხდება. ამიტომ ვერც ერთი მოცემული ქმედება ვერ დაიწყება სრულიად თავის თავიდან (იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ მოვლენის სახით შეიძლება აღქმულ იქნეს). მაგრამ გონების შესახებ ვერ ვიტყვით, რომ იმ მდგომარეობას, რომელშიც ის ნებელობას

განსაზღვრავს, წინ უსწრებსო სხვა მდგომარეობა, რამაც თვით განისაზღვრება ეს მდგომარეობა, რამეთუ თავად გონება არ გახლავთ მოვლენა და მგრძნობელობის არავითარ პირობას არ ემორჩილება. ამიტომ მასში, თვით მისი მიზეზობრიობის მიმართ, არ მოიპოვება არავითარი დროითი თანმიმდევრობა, და მამასადამე, მასზე ვერ გამოიყენება ბუნების დინამიკური კანონი, რაც განსაზღვრავს დროითს თანმიმდევრობას წესების თანახმად.

ამრიგად, გონება ყველა იმ თვითნებურ ქცევათა მუდმივი პირობაა, რომლებშიც ვლინდება ადამიანი. ყოველი ამ ქცევათაგანი, წინდაწინვე, სანამ იგი მოხდებოდეს, უკვე განსაზღვრულია ადამიანის ემპირიულ ხასიათში. ინტელიგიბელური ხასიათის მიმართ, რომლის მხოლოდ გრძნობადი სქემაა ემპირიული ხასიათი, არ არსებობს არავითარი უწინ ან შემდეგ, და ყოველი საქციელი, იმ დროითი დამოკიდებულების მიუხედავად, რომელშიც ის დგას სხვა მოვლენებთან, წმინდა გონების ინტელიგიბელური ხასიათის უშუალო მოქმედებაა; მამასადამე, წმინდა გონება თავისუფლად მოქმედებს და არ განისაზღვრება დინამიკურად ბუნების მიზეზთა ჯაჭვში არც გარეგანი და არც შინაგანი, დროის მიხედვით წინამორბედი საფუძვლებით. და ეს მისი თავისუფლება შეიძლება განვიხილო არა მარტო უარყოფითად, როგორც ემპირიულ პირობათა დამოუკიდებლობა, არამედ შეიძლება აღინიშნოს დადებითადაც ისეთი უნარით, რომ თვითონ თავისი თავიდან დაიწყოს ხდომილებათა მწკრივი, ისე, რომ თვით მასში არაფერი იწყება, არამედ, ის (გონება) როგორც ყოველი თვითნებური ქცევის განუპირობებელი პირობა თავის თავის მიმართ არ დაუშვებს დროის მიხედვით მის წინამორბედ პირობას, ამავე დროს მისი მოქმედება მაინც იწყება მოვლენათა მწკრივში, მაგრამ მასში (მოვლენათა მწკრივში) არასოდეს არ შეუძლია შეადგინოს აბსოლიტურად პირველი საწყისი.

ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია გნვიხილოთ და განვსაჯოთ თავისუფალი მოქმედებანი მხოლოდ მათი მიზეზობრიობის თვალსაზრისით და მხოლოდ ინტელიგიბელურ მიზეზამდე მივიდეთ, მაგრამ არ გავიდეთ მის ფარგლებიდან; შეგვიძლია შევიმეცნოთ, რომ ის თავისუფლად, ე.ი. მგრძნობელობისაგან თავისუფლად განსაზღვრავს, და, ამრიგად, შეიძლება იყოს მოვლენათა გრძნობად განუპირობებელი პირობა. მაგრამ რატომ გვაძლევს ინტელიგიბელური ხასიათი სწორედ ამ მოვლენებს და ამ ემპირიულ ხასიათს ამ ვითარებაში, ამაზე პასუხის გაცემა ამდენად შორს სცილდება ჩვენი გონების უნარს, თვით მის ყველა უფლება-მოსილებას; მეტიც, მას უფლებაც არ აქვს დასვას ამგვარი საკითხები, ... ჩვენი ამოცანაა: განვსაზრვროთ ეწინააღმდეგება თუ

არა თავისუფლება ბუნების აუცილებლობას ერთსა და იმავე საქციელში, და ამ საკითხს ჩვენ უკვე საკმარისად ვუპასუხეთ, რადგან ჩვენ ვაჩვენეთ, რომ თავისუფლებას შეძლება დამოკიდებულება ჰქონდეს პირობათა სრულიად სხვა სახეობასთან, ვიდრე ბუნებრივი აუცილებლობაა, და ამიტომ ამ უკანასკნელის კანონი აფიცირებას (გავლენას) არ ახდენს თავისუფლებაზე, მაშასადამე, ორივე შეიძლება არსებობდეს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ისე, რომ არ უშლიდნენ ერთმანეთს ხელს.

...თავისუფლება აქ განიხილება მხოლოდ როგორც ტრანსცენდენტალური იდეა, რითაც გონება ფიქრობს უსათუოდ დაიწყოს პირობათა მწკრივი მოვლენაში გრძნობად განუპირობებლით, მაგრამ ამით თვითონვე გაეხება ანტინომიაში თავის საკუთარ კანონებთან, რომელთაც ის განსჯის ემპირიულ გამოყენებას მიაწერს. ერთად ერთი რამ, რაც ჩვენ შეგვიძლო გადაგვეწყვეტა და რაც გვინტერესებდა, იყო ის, რომ ეს ანტინომია ემყარება მხოლოდ მოჩვენებას და ბუნება ყოველ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება თავისუფლების კაუზალობას (10, გვ.342- 350).

კანტი აღნიშნავს: „მე ვამბობ: უმაღლესი მოაზროვნე არსების (intelligenez) ცნება მხოლოდ იდეაა, გონების უდიდესი ერთიანობის პირობების თანახმად მოწესრიგებული სქემა, რომელიც ემსახურება იმას, რომ მიიღოს (უდიდესი) სისტემური ერთიანობა ჩვენი გონების ემპირიულ გამოყენებაში,...“ (10, გვ. 401)

„თუ იკითხავენ, არსებობს თუ არა სამყაროსგან განსხვავებული რამ, რაც შეიცავს სამყაროს წესრიგისა და მისი კავშირის საფუძველს ზოგადი კანონების თანახმად, პასუხი ასეთია: უჭველად, რადგან სამყარო მოვლენათა ჯამია; მაშასადამე, უნდა არსებობდეს რაღაც ტრანსცენდენტალური, ე.ი. მხოლოდ წმინდა განსჯისთვის სააზროვნო საფუძველი. არის თუ არა იგი სუბსტანცია, ამას არ აქვს მნიშვნელობა“ (10, გვ.413).

„შეგვიძლია თუ არა ვადიაროთ სამყაროს ერთადერთი ბრძენი და ყოვლადძლიერი შემომქმედი? ყოველგვარი ეჭვის გარეშე; მას სწორედ იმ თვისებებით დაჯილდოებულად წარმოვიდგენთ, რომელთაც ჩვენი გონების პირობების თანახმად შეუძლიათ შეიცავდნენ ამგვარი სისტემური ერთიანობის საფუძველს“ (10, გვ.414).

„საბოლოო მიზანი, რომელსაც უკანასკნელად მიაღება გონების სპეკულაცია ტრანსცენდენტალურ გამოყენებაში, სამ საგანს ეხება: ნებისყოფის თავისუფლებას, სულის უკვდავებას, და ღმერთის არსებობას“ (10, გვ.460).

„მე ვაღიარებ,-ამბობს კანტი,-რომ ნამდვილად არსებობს წმინდა მორალური კანონები, რომლებიც სრულიად აპრიორი (ნეტარების მხედველობაში მიუღებლად) განსაზღვრავენ საერთოდ გონიერი არსების ქცევას, ე. ი. თავისუფლების გამოყენებას, და რომ ეს კანონები გვიბრძანებენ გადაჭრით და, მაშასადამე, რომ ყველა თვალსაზრისით აუცილებელნი არიან“ (10, გვ.464).

ყველაფერი ამ ქვეყნად კანონზომიერებას ექვემდებარება, მისი შედეგია - მსოფლიო წესრიგი, კანონი კი-მდგრადობის გარანტიაა, როგორც ობიექტური აუცილებლობა. ადამიანის თავისუფლება, როგორც ასეთი, თვით განვითარებით მიიღწევა და თანდითანობით ფართოვდება მისი არეალი, რაც საბოლოო ჯამში საზოგადოებასა და ბუნებაზე ზემოქმედების იარაღად გამოიყენება. აქედან გამომდინარე ადამიანი ბუნებასთან ყოველთვის ვალშია.

კანტის „წმინდა გონების კრიტიკიდან“ მოყვანილ ამ ვრცელ ამონარიდს ვტოვებ უკომენტაროდ, თუმცა ბევრ საკითხში შეიძლება მასთან შედავება, მაგრამ ეს არ არის ჩვენი ამოცანა, ჩვენი ამოცანაა აქ შევქმნათ ინფორმაციული ბანკი თავისუფლების ცნების შესახებ, შემდგომი კვლევისა და სრულყოფისათვის, რომელიც გამოადგება მომავალ თაობებს ერთგვარ პლატფორმად.*

უნდა აღინიშნოს, რომ თავისუფლება თვით იდეასაც განაპირობ-

* **უმაღლესი არსების ანუ დემურთის არსებობას კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ასაბუთებს შემდეგნაირად: ... განუპირობებელი, თავისთავად და მხოლოდ თავისი ცნების თანახმად, არ არის მოცემული როგორც ნამდვილი, მაგრამ მხოლოდ მას შეუძლია დაამთავროს თავისი საფუძვლებისაქნ მიმავალი პირობათა მწყრივი.**

თუკი რაიმე, რაც არ უნდა იყოს, არსებობს, მაშინ აუცილებლად ისიც უნდა დავუშვათ, რომ არსებობს რაღაც აუცილებლად, რამეთუ შემთხვევითი არსებობს რომელიღაც სხვა პირობის, როგორც თავისი მიზეზის წყალობით, ხოლო ამ სხვის მიმართ შემდეგ იგივე ითქმის, იმავე დასკვნას აქვს ძალა მანამდე, სანამ არ მივაღწევთ ისეთ მიზეზს, რომელიც შემთხვევითი არ არის და სწორედ ამიტომ არსებობს აუცილებელი წესით პირობის გარეშე. ეს ის არგუმენტია, რომელზეც ამყარებს გონება თავის წინსვლას პირველარსებისაკენ.

გონება ეძებს ისეთი არსების მცნებას, რომელსაც შეეფერებოდა არსებობის ისეთი უპირატესობა, როგორიც არის განუპირობებელი აუცილებლობა; ის იმითომ კი არ ეძებს, რომ შემდეგ მისი მცნებიდან აპრიორი დასკვნას მისი არსებობა, არამედ იმისათვის, რომ შესაძლო ნივთთა ყველა მცნებას შორის ეპოვნა ისეთი, რომელშიც არაფერია აბსოლიტური აუცილებლობის საწინააღმდეგო. რამეთუ გონება ზემოთ მოყვანილი პირველი დასკვნის მიხედვით უკვე დადგენილად თვლის, რომ უნდა არსებობდეს რაღაც, სრულიად აუცილებელი. თუ მას (გონებას) შეუძლია უკუაგდოს ყველაფერი, რაც აუცილებლობას ვერ ეთანხმება, გარდა ერთისა, მაშინ

ბებს, რომელიც თავის მხრივ, შემდეგ, გარკვეულწილად მასვე კვებავს. თავისუფლების მოცულობა და მასშტაბები განისაზღვრება მისი მატარებელი სუბიექტის საზოგადოებისადმი არსებული ვალდებულებით. აღნიშნულიდან გამომდინარე თავისუფლების რეალიზების საფუძვლად უნდა მოვიაზროთ არა სუბიექტის ნება, როგორც ამას კანტი აღნიშნავს, არამედ მისი ფუნქციური ვალდებულება -ზოგადად, ღრმა ანალიზის საფუძველზე კი ეს ორი მცნება: ვალდებულება და თავისუფლება,- ერთიმეორეს ემთხვევა და ერთიმეორეს ერწყმინან. მიუხედავად აღნიშნულისა ნების თავისუფლებასთანაა დაკავშირებული უმაღლესი ეთიკური ღირებულებანი, რამეთუ ნების გადაწყვეტილებათა დამოკიდებული ბრალის აღიარება, პასუხისმგებლობა, შემოქმედება და ამდენად იგი თვით თავისუფლებისაგან განუყოფელია. ნება ანუ თავისუფლება -მოქმედების შესაძლებლობასა და არჩევანის თავისუფლებას განაპირობებს.

ვფიქრობ, ნება, რომელიც ზოგიერთი მეცნიერის შეხედულებით მოიაზრება როგორც თავისუფლების საწყისი, საჭიროა შეიცვალოს ვალდებულებით, რამეთუ ვალდებულება განსაზღვრავს სუბიექტის თავისუფალი მოქმედების მიზნებსა და ზოგადად მის ფარგლებს. თავისუფლება, საბოლოო ჯამში, როგორც ეს ზემოთ ავღნიშნეთ, ყველას უფლებაა ამ ქვეყნიურ ცხოვრებასა და ბედნიერებაზე, თუმცა თავმოყრილი ერთ ცნებაში, რომელიც გვეხმა-

ეს ერთი არის სწორედ სრულიად აუცილებელი არსება, სულ ერთია, გვესმის თუ არა, ვიგებთ, მუვიცნობთ თუ არა მის აუცილებლობას, ე.ი. შეგვიძლია თუ არა გამოვიყვანოთ ეს აუცილებლობა მხოლოდ მისი (არსების) ცნებიდან.

ის, რის ცნებაც თავის თავში ყველა კითხვაზე „რატომ“ შეიცავს პასუხს „იმიტომ“, და არც ერთ თავის ნაწილსა და არც ერთ თავის განზრახვაში ნაკლი არ გააჩნია, და ყველაფრის საკმაო პირობას წარმოადგენს ყველგან, სწორედ ამიტომ აბსოლუტური აუცილებლობის შესაფერი არსება ჩანს, რადგანაც რაჟი ყველა შესაძლებლისათვის თვითონ ყველა პირობას ფლობს, თავად არავითარ პირობას არ საჭიროებს, არც კი აქვს იმის უნარი, რომ რაიმე პირობა ჰქონდეს. მამასადაძე, განუპირობებელი აუცილებლობის ცნებას აკმაყოფილებს, ყოველ შემთხვევაში იმ ნაწილში, რამაც მას ვერავითარი სხვა ცნება ვერ შეედრება, იმიტომ, რომ ყველა სხვა ცნება ნაკლოვანია, საჭიროებს შევსებას და არ ამჟღავნებს ყველა დანარჩენი პირობისაგან დამოუკიდებლობის ამ ნიშანს. მართალია, რომ აქედან ჯერ კიდევ არ შეიძლება დარწმუნებით დასკვნა გამოვიყვანოთ, რომ რაც თავის თავში არ შეიცავს უმაღლეს და ყველა მიმართებით სრულ პირობას, ამიტომ თავად თავისი არსებობის თანახმად განპირობებული უნდა იყოს; მაგრამ მას თავის თავში არ გააჩნია განუპირობებელი არსებობის ის ერთადერთი ნიშანი, რომლითაც გონებას უნარი აქვს, რომ აპრიორი მცნების საშუალებით რომელიმე არსება შეიცნოს როგორც განუპირობებელი.

ამრიგად, შესაძლო ნივთთა ყველა ცნებას შორის უმაღლესი რეალობის მქონე

რება მუდმივად ცვალებად ჭეშმარიტების შემცნებასა და მასში რეალიზებაში. ჭეშმარიტება კი სამყაროს განვითარების კანონ-ზომიერებათა ერთობლიობაა. ამავე დროს თვით თავისუფლება დროსა და სივრცის მიღმა არსებული ტრანსცენდენტალური არარა სამყაროს ერთგვარი ანარეკლია, რაც ემპირიულ სამყაროს სძენს სიცოცხლესა და განვითარებას. თავისუფლების წყალობით ყველაფერი იმყოფება ურთიერთ კავშირში და შეუძლებელია მის გარეშე ნებისმიერი ცნების არსებობა. იგია აუცილებლობის დედა.

თავისუფლების ფორმალური სტრუქტურა ემპირიული თვალსა-ზრისით და მისი ტრანზაქცია

1 2 3 4 5 6 7 8
**ბიძგი → სუბიექტი → სუბიექტის ნება → შესაძლ.ბა → ვალდე-
ბულება → აუცილებლობა → ზემ.ობიექტი → შედეგი.**

მოკლეთ, თავისუფლება არ არის მარტივი ცნება, რამეთუ შედ-გება ისეთი ქვე ცნებებისაგან, როგორცაა: ნების წარმომშობი გარე ფაქტორი -ანუ ბიძგი, ბიძგის მიმღები სუბიექტი, მისი რეაქ-ცია ბიძგზე ანუ ნების წარმომშობა, და ნების განხორციელების სო-ციალ-ეკონომიკური შესაძლებლობანი. საამისოდ სუბიექტს უნდა ეკისრებოდეს გარკვეული ვალდებულებანი, გამოწვეული ყოფითი როლიდან, საზემოქმედო ობიექტი, და ბოლოს უფლების რეალი-ზაციის შედეგად მიღებული შედეგი, რომელიც უნდა იყოს სოცია-ლურ-ეკონომიკურად ღირებული, სხვანაირი თავისუფლება უბრა-ლოდ პროპაგანდა იქნებოდა.

საგულისხმოა, რომ თავისუფლების ხარისხი და მასშტაბი გა-ნისაზღვრება, როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, მოვლენის სოციალ, ეკონომიკური ანდა ბიოლოგიური მოწიფულობის ხარისხით, რაც მის დაბადება, ჩამოყალიბება, დანიშნულების რეალიზე-ბითა და სიკვდილით განისაზღვრება. გააჩნია მოვლენის რო-მელ ფაზასთან გვაქვს საქმე. ამგვარი მიდგომით თავისუფლება ადამიანს აქცევს ბუნებრივ წრებრუნვაში. ამგვარი, რეალური

არსების ცნება ყველაზე უკეთესად შეეფერება განუპირობებლად აუცილებელი არ-სების ცნებას, და, თუ იგი მას სავსებით არც აკმაყოფილებს, მაშინ ჩვენ სხვა არჩე-ვანი არც გავაჩნია, და იძულებული ვართ მხარი დაუჭიროთ მას, რამეთუ უფლება არა გვაქვს ქარს გავატანოთ აუცილებელი არსების არსებობა; მაგრამ თუ ვაღი-არებთ, მაშინ შესაძლებლობის მთელ ველში ვერაფერს ვნახავთ, რასაც შეეძლე-ბოდა უფრო დასაბუთებული მოთხოვნის წაყენება არსებობაში ამგვარ უპირატესო-ბაზე.

მაშასადამე, ასეთია ადამიანის გონების ბუნებრივი გზა. უპირველესად, იგი

თავისუფლება განაპირობებს ადამიანის და ზოგადად, საზოგადოების მდგრად და კანონზომიერ განვითარებას, ყველა სხვა სახის თავისუფლება კი უბრალოდ თავის მოტყუება და ილუზიაა.

ვფიქრობ, ცხოვრება ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ ადამიანის თავისუფლება თუ კეთილდღეობა მისი საზოგადოებრივი ცხოვრების წესშივე უნდა იყოს ჩადებული და არ უნდა უხდებოდეს მას მისი მოპოვებისათვის ბრძოლა. ადამიანი კი დაკავებული უნდა იყოს მხოლოდ სულიერ სრულყოფილებაზე ზრუნვით, თავისუფლება კი ჯდებაოდეს ბუნებრივ ციკლობრიობაში და ემორჩილებოდეს სამყაროს დიალექტიკური განვითარების კანონებს და არა ცალკეულ პირთა თუ კლასთა ინტერესებსა თუ ახირებებს, რასაც ადგილი აქვს ლიბერალიზმის პირობებში.

რწმუნდება რომელიღაც აუცილებელი არსების არსებობაში. მაშინ შეიცნობს იგი უთუოთ, განუპირობებელ არსებას. შემდეგ ის ეძებს ყველა პირობისაგან დამოუკიდებელის ცნებას და მას პოვებს იმაში, რაც თავად საკმაო პირობაა ყველა დანარჩენისა, ე.ი. იმაში, რაც ყველა რეალობას შეიცავს. მაგრამ ყოვლადობა უზღუდედოდ აბსოლუტური ერთიანობაა, და თან შემოაქვს ერთადერთი, სახელდობრ, უმადლესი არსების ცნება, და, ამრიგად, გონება ასკვნის, რომ სრულიად, აბსოლუტურად აუცილებელი წესით და სახით არსებობს უმადლესი არსება, როგორც ყველა ნივთის პირველსაფუძველი.

ამ ცნების ერთგვარი საფძვლიანობა არ შეიძლება სადავო იყოს, თუ ლაპარაკია გადაწყვეტილებაზე, სახელდობრ, თუ აღიარებულ იქნება რომელიღაც აუცილებელი არსების არსებობა და, შეთანხმდებიან, რომ საჭიროა განისაზღვროს, სად უნდა იქნეს ის მოთავსებული; რამეთუ მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა უფრო მარჯვე არჩევანის გაკეთება, ანდა, უფრო სწორად, არავითარი არჩევანი არ არსებობს, არამედ იძულებული ვართ ხმა მივცეთ სრული რეალობის აბსოლუტურ ერთიანობას როგორც შესაძლებლობის პირველწყაროს. მაგრამ, თუ არაფერი არ გვაძლებს გადაწყვეტილების მიღებას და მთელ ამ საკითხს დიად დავტოვებთ მანამ, სანამ არგუმენტები არ გვაძილებენ დავთანხმდით, ე.ი. თუ საქმე გვაქვს მხოლოდ საკითხის განხილვასთან იმის თაობაზე, რა ვიცით ამ ამოცანის შესახებ, და რა გვგონია, რომ ვიცით, მაშინ ზემოაღნიშნული დასკვნა სულაც არ გვევლინება ესოდენ ხელსაყრელი სახით და საჭიროებს კეთილგანწყობილ დამოკიდებულებას იმისათვის, რომ შევავსოთ ხარვეზი მის სამართლიან მოთხოვნებში (10. გვ.გვ. 400-416, 460-470).

2. ანტიკური პერიოდის თავისუფლება

მას შემდეგ, როგორც კი საერთაშორისო იმპერიალიზმთან ბრძოლაში „დამარცხდა“ საბჭოთა კავშირი და მასთან ერთად მთელი მისი სოციალისტური ბანაკი, უფრო სწორედ, გაწირა თუ გაყიდა იგი თავის სატელიტებიანად მისმა მოღალატე სიონისტურმა ხელისუფლებამ აშშ-ს ძალისხმევით, რომელიც ჯერ რუსეთს მართავდა 1917 წ-დან -გერმანელების შემდეგ, რასაც უფრო სწორედ ბიბლიით დასახულ მიზანთან (ებრაელების კაცობრიობაზე გაბატონება) მისასვლელად პოლიტიკურად უფრო ნაკლებ ხარჯიან და ხელსაყრელ გზაზე გადასვლას დავარქმევდი, მისმა სიონისტურმა იდეოლოგიებმა, მათ შორის ჯორჯ სოროსმა, „ცივი ომით“ (მიმდინარე 1948-1992 წწ.) დაპყრობილი ქვეყნებში (ყოფილი სოციალისტური ბანაკი), მოსახლეობის გლობალიზმის იდეოლოგიით უზრუნველყოფის მიზნით, რამდენადაც საერთო პროცესი სიონისტებს მიყავთ აქეთკენ, გააქტიურეს მათთან პროპაგანდისტული მუშაობა. ამ მიზნით მათ წინ წარუმიძღვარეს მაცდუნებლად „თავისუფლების დროშა“, რომელმაც მანამდეც კავშირის დანგრევის საქმეში ითამაშა მნიშვნელოვანი როლი. კვლავაც აღნიშნული მიზნიდან გამომდინარე, მოსახლეობის ბუნებრივი კალაპოტიდან ამოგდებისა და მათი გავლურების მიზნით, რუსეთსა და საქართველოში, ისე როგორც სხვა ქვეყნებში გავრცელეს არაერთი ლიბერალური ხასიათის ლიტერატურა, რომელთაგან უმნიშვნელოვანესია 1995 წ-ს, მოსკოვში, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სახელით გამოცემული წიგნი : „О свободе. Анталогия западно европейской либеральной мысли“, აბრამოვის რედაქტორობით, და 1997 წ-ს, თბილისში, ჯორჯ სოროსის ფონდის: „ღია საზოგადოება - საქართველოს“ მხარდაჭერით გამოცემული წიგნი : „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთალოგია“, რომლებშიც კარგთან ერთად ბევრი ცუდიცაა გადმოცემული, გააჩნია რა კუთხით შევხედავთ მათ.

პირველი წიგნი მოიცავს თავისუფლების თემასთან დაკავშირებით ევროპელ ფილოსოფოსთა ნაშრომებს, თუმცა არა ყველას, - უძველესი პერიოდიდან ვიდრე მოვიდოდეთ მე-19 ს-ის ბოლომდე; ხოლო მეორე, - მე-20 ს-ის მე-2 ნახევრში, ძირითადად აშშ-ს ნეოლიბერალ ფილოსოფოსთა მიერ გამოცემულ წიგნებიდან ჩვენი მთავრობისათვის სახელმძღვანელო ამონაწერებს, რომლებიც ფაქტობრივად შეიცავენ აშშ-სა და ევროსტრუქტურების (ევროსაბჭო, ევროპარლამენტი, ადამიანის უფლებათა დაცვის ევროპული სასამართლო და რიგი კომისიები) სამოქმედო პოლიტიკის ძირეულ ორიენტირებს. თუმცა მასში ასევე არ არის ოპოზიციური

ხასიათის ნაშრომები ჩართული, რომლებიც ამხელდა მათ უზნეობაში. ჩვენ კი, მოცემულ ჩვენს ნაშრომში, ხსენებული წიგნებიდან და არამართო გადმოვიტანეთ დედა აზრი, საერთო ქრონოლოგიის დაცვითა და მოკლე კომენტარებით, რათა გასაგები გავხადოთ მკითხველისათვის, თუ რეალურად რას წარმოადგენს ნეოლიბერალიზმი, რომელიც სწორედ რომ ხსენებულ ნაშრომზე დაყრდნობით ჩამოყალიბდა და ნერგავენ ყველგან, მათ შორის საქართველოში (რომლის შესახებ ხალხმა, რომელსაც თავს მოახვიეს იგი,- რეალურად არაფერი არ იცის), როგორც გლობალიზმის იდეურ საყრდენზე, რამეთუ მისი წყალობით სურთ „ძლიერებს ამა ქვეყნისა“, კაცობრიობის მიყვანა კანტისეულ, ე.წ. „მსოფლიო თავისუფალ სამოქალაქო საზოგადოებამდე,“ რომელიც ფაქტობრივად იქნება აშშ-ს მსოფლიო კოლონიური იმპერიის ფასადი, რეალურად კი კაცობრიობის „ბოლო ჟამი“, ისტორიის დასასრული, რომლის შემდეგ დაიწყება ახალი, უკვე ებრაული ერა, საითკენაც უბიძგებს მათ ბიბლია. ამავე დროს, გულგატეხილობაში რომ არ დავტოვოთ ხალხი, მკითხველს ვთავაზობ ახალი ალტერნატიული პოლიტიკური სისტემის შექმნას, რომელიც შეიძლება დაფუძვნიებული იქნეს ადამიანთა ძირითად ღირებულებების ინტეგრირებაზე, რა დროსაც სახეზე გვექნება არამართო პიროვნების, და საერთოდ სოციალურ სუბსტანციათა თავისუფლება შენარჩუნებული და განმტკიცებული, არამედ საზოგადოების განვითარების ბუნებრივი გეზიც. ამ დროს ე.წ. „საზოგადოებრივი შეთანხმება“, ანუ ხალხის (საზოგადოების) რეალური ნება შეიძენს ხელისუფლებაზე რეალური კონტროლის განხორციელების მნიშვნელობას (იხ. „ალტერნატივა“).

გერონტი ქიქოძის სიტყვებიდან გამომდინარე, რომ “წარსულის შეუგნებლად შეუძლებელია შეგნება მომავლისა,” მეც ჩემს ძირითად სათქმელს წინ წარვუმძღვარე გარდასულ დროთა ფილოსოფოსების შეხედულებები თავისუფლებასთან მიმართებაში, რათა თვალნათლივ დაინახონ მისი ევოლუცია, განვითარების კანონზომიერება ისტორიულ პროგრესში, რომ მისი სამომავლო ორიენტირები უნდა ესადაგებოდეს დიალექტიკურ ლოგიკას და არა მმართველობის ისეთ უკიდურესობის ფორმას, როგორიც ნეოლიბერალიზმია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ნაცვლად ჰარმონიისა -ანტაგონიზმი, რაც ჭკუის სასწავლებლად გვევლინება,- ყოველთვის გვექნება ცხოვრებაში.

ასოკრატე (ძვწ 470/469-399), ბერძენი ფილოსოფოსი, რომელსაც ბრალს სდებდნენ დემოკრატიისადმი მტრობაში არისტოკრატობისადმი მიდრეკილების გამო, თუმცა მმართველობის ყველა ფორმას,-როგორცაა მონარქია, ტირანია, არისტოკრატია, პლუტოკ-

რატია, თუ დემოკრატია,- აკრიტიკებდა, თუ კი დაფუძვნიებული იყო უსამართლობაზე. ამავე დროს მხარს უჭერდა სახელმწიფოს, რომელიც დაფუძვნიებული იქნებოდა სამართლიანობაზე. ამგვარი მიდგომით სოკრატე ერთი კარგი მოაზროვნის მოსაზრებას უფრო მეტ უპირატესობას ანიჭებდა, ვიდრე უზნეო უმრავლესობათა ხმას. იგი წინააღმდეგი იყო არჩევითი სისტემის,- იმის გამო, რომ მისი აზრით აღნიშნული სისტემა ვერ უზრუნველყოფდა ხელისუფლებაში დირსეულ ადამიანთა მოსვლას. მონებად კი მიაჩნდა ყველა, ვინც ვერ ერკვეოდა მშვენიერებაში, სიკეთესა და სამართლიანობაში. იგი სთვლიდა, რომ თავისუფლება გამოიხატება არა იმაში, რომ „მარტო ჭამო და იძინო“, არამედ იმაში, რომ შრომა უფრო აჯანმრთელებს და სამართლიანს ხდის ადამიანს (11,გვ.49).

(არაა გამორიცხული სოკრატეს შეხედულებებს ემოქმედა ჰიტლერზე, რომელმაც სახელმწიფოებრივი მმართველობა დაუქვემდებარა თავის ერთპიროვნულ სამხედრო პარტიულ მმართველობას და დიდ წარმატებასაც მიაღწია).

სოკრატე ამბობს: „უზნეო უმრავლესობათა ხმა“, ერთპიროვნულ მმართველობასთან შედარებით, რომ არაა ეფექტური სახელმწიფოებრივ მმართველობაში დასტურდება იმით, რომ მათ უკან, როგორც წესი, მოიაზრება კულისებში მყოფი მათი მმართველები, რომლებიც არაფერზე არ აგებენ პასუხს, თუმცა განაგებენ პოლიტიკას, რაც ყოვლად დაუშვებელია (12,გვ.49).

ბ)ფუკიდილი (ძვ.წ. დაახლოებით 460- დაახლოებით 396), ბერძენი პოლიტიკური მოღვაწე, ისტორიკოსი, ათენის ქალაქ-სახელმწიფოს მმართველ „პერიკლეს სიტყვა“-ში, წარმოთქმული მის მიერ, ბრძოლაში დაღუპულ მეომართა საფლავზე,- გვამცნობს იმდროინდელ სახალხო დემოკრატიის (საყოველთაო თავისუფლების) არსს, სადაც იგი ამბობს: „ჩვენი სახელმწიფოს დაარსებისას არ გამოგვიყენებია არც ერთი სხვა ქვეყნის დებულება ნიმუშად. პირიქით, ჩვენ თავად გავხდით სხვებისთვის მისაბადი, რამდენადაც ჩვენს ქალაქს მართავს არა ადამიანთა მცირე ჯგუფი, არამედ ხალხთა უმრავლესობა; რის გამოც ჩვენი სახელმწიფოს წყობას უწოდებენ სახალხო მმართველობას. კერძო საქმეებში კანონის შესაბამისად ყველა სარგებლობს თანაბარი უფლებებით. რაც შეეხება სახელმწიფოებრივ საქმეებს, - მის საპატიო სახელმწიფოებრივ თანამდებობებზე წინაურდება ნებისმიერი, პირადი დამსახურების მიხედვით და არა მაღალი ფენისადმი კუთვნილების გამო. სიღარიბე, საეჭვო წარმომავლობა თუ დაბალი საზოგადოებრივი მდგომარეობა,- ადამიანებს არ უშლის ხელს დაიკავონ მაღალი თანამდებობები, თუკი შეუძლიათ გაუწიონ სახელმწიფოს შესაბამისი სამსახური. ჩვენს სახელმწიფოში, ჩვენ ვცხოვრობთ თა-

ვისუფლად და ყოველდღიურ ცხოვრებაში ვერიდებით ურთიერთ დაპირისპირებას: ჩვენ არ ვიჩენთ კომფლიქტურ დამოკიდებულებას მეზობლებთან, თუ ისინი არ გამოგვიწვევენ საკუთარი ქცევით. მომთმენნი ვართ ჩვენს კერძო ურთიერთობებშიც, არ ვარღვევთ საზოგადოებრივი ცხოვრების წესებს, უპირველესი ყოვლისა მისადმი პატივისცემის და ხელისუფლებისა და კანონებისადმი მორჩილების გამო, უპირატესად კი თუ იგი ეხება დაჩაგრულებს, ან/და დაუწერელ კანონებს, საგულისხმოა ადათი და ჩვეულება, რომელთა დარღვევაც სამარცხვინოდ მიგვაჩნია (3,გვ.7).

ჩვენ ვანვითარებთ ჩვენს მიდრეკილებებს მშვენიერებისადმი და ვუფლებით სულიერების მეცნიერებას, მისთვის ზიანის მიყენების გარეშე. სიმდიდრეს ვაფასებთ მხოლოდ იმისთვის, რომ ვსარგებლობთ მისით და არა იმისათვის რომ ვიტრაბახოთ მისით. სიღარიბეში ყოფნა არ არის სამარცხვინო არცერთი ჩვენთაგანისათვის, თუმცა დიდი სირცხვილია თუ მისგან არ ცდილობს ადამიანი თავის დაღწევას შრომით. ჩვენთან ერთი და იგივე ადამიანები შეიძლება ერთდროულად დაკავებულები იყვნენ, როგორც კერძო, ისე საზოგადოებრივი საქმიანობით, თუმცა დანარჩენი მოქალაქეებიც, მიუხედავად იმისა რომ კარგად ერკვევიან ხელოსნობაში, ერკვევიან ასევე პოლიტიკაშიც. თუმცა, ადამიანებს, რომლებიც არ ეწევიან საზოგადოებრივ საქმიანობას, ვაღიარებთ არა მარტო არაკეთილმოსურნე მოქალაქეებად, არამედ მივიჩნევთ უმაქნისოებადაც. **ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ საჯარო მსჯელობით ზიანს ვაყენებთ სახელმწიფო საქმეს, პირიქით, ჩვენ არასწორად მიგვაჩნია საჭირო გადაწყვეტილების მიღება მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა წინასწარ მომზადებისა და პაექრობის გარეშე. სხვებისგან განსხვავებით, ჩვენ, გვყოფნის გამბედაობა და უპირატესობას ვანიჭებთ ჩვენი გეგმების წინასწარ განხილვას, რომლის შემდეგაც ვმოქმედებთ, მაშინ როდესაც სხვები დაუფიქრებლად იქცევიან..“** (3,გვ.8).

პერიკლეს სიტყვა უტყუარი დადასტურებაა ათენის ქალაქ-სახელმწიფოს უნიკალური სახალხო მმართველობისა, რომელიც თავის თავში მოიცავს ასევე სახალხო საზოგადოებრივ თავისუფლებასაც, რომლის მსგავსად შეიძლება, ჩვენთან, საქართველოშიც მოეწყოს სტატუს გარეშე დარჩენილი დაბა-სოფლების თვითმმართველობა, რომელთა საზოგადოებრივ საკუთრებას დაპატრონებია რაიონული მუნიციპალიტეტების მერიები. ძნელად თუ ხვდება ვინმე იმას, რომ ყოველივე ეს მიმართულია გარეშე ძალთა ძალისხმევით კომუნის დაშლისა და ადამიანთა ინდივიდუალიზმის გადრმავებისაკენ, რაც ანტიბუნებრივი მოვლენაა და მიზნად ისახავს საზოგადოების (კომუნის) დაშლასა და მის ასოციალიზაციას. ამ დროს არ გვაკლებდა თვით აშშ ს მე-19 ს-ის თემის თვითმმ-

რთველობის დემოკრატიულობის დანერგვა სოფლად და ქალაქად.

გ) დემოკრიტე (ძვწ. 460-370), ბერძენი ფილოსოფოსი, მატერი-
ალისტი, -სთვლის, რომ არსებული რეალობის მუდმივი ცვალება-
ლობა განპირობებულია ბუნებაში მიმდინარე პროცესებით, რაც
მისი აზრით ხდება არა თავისუფლებიდან, არამედ აუცილებლო-
ბიდან გამომდინარე, ხოლო **აუცილებლობას იგი მიიჩნევს მო-
ვლენათა მიზეზად. აქედან გამომდინარე დემოკრიტე გამორი-
ცხავს ყოველგვარ შემთხვევითობას. თუმცა, შემთხვევითობას**
მიაწერს უმიზეზობას. მოვლენათა შორის არსებულ მიზეზობრივ
კავშირს კი, ვიტყვოდი, რაც პრინციპში თავისუფლების ერთგვარი
გამოვლინებაა, ანიჭებს უდიდეს მნიშვნელობას.

ნივთთა შემეცნების წყაროდ დემოკრიტე მიიჩნევს ადამიანის
მგრძნობელობით აღქმას, ატომების აღქმის წყაროდ მოიაზრებს
გონებას, **ისტორიის მამოძრავებელ ძალად კი სთვლის -საჭირო-
ებას, ანუ ხალხთა მოთხოვნილებას.** აღნიშნავს, რომ კაცობრიობა
ვითარდება აღმავალი გზით. გარდაქმნებს მიიჩნევს უმნიშვნელო
გარდამავალ ეტაპებად, ხოლო სოციალური წინააღმდეგობის წყა-
როდ,- ხალხთა უმეცრებას. მისი „ოქროს შუალდის“ ეთიკა ამტკი-
ცებს, რომ ზედმეტი სიმდიდრე, ისევე როგორც სიღარიბე, - მცირე
ბედნიერებას ანიჭებს ადამიანს. მისი აზრით ადამიანთა ბედნიე-
რება **„კარგი სულიერი განწყობითა“ და ყველაფერში ზომიერე-
ბით უნდა განისაზღვრებოდეს** (13, გვ. 459). დემოკრიტეს შეხედუ-
ლებები განავითარეს ეპიკურემ და ლუკრეციემ, ახალ დროში კი
-ბეკონმა.

როგორც ანალიზი გვიჩვენებს, დემოკრიტე სამყაროს მიზეზ-შე-
დეგობრივი განვითარების ჯაჭვში თავისუფლებას ხედავს არა
აფსტრაქტულად, საფუძველს მოკლებულად, არამედ მოვლენათა
დეტერმინირებულ ერთიან მწყრივში, თუმცა მის ბუნებასა და
როლს არ ხსნის.

დ) პლატონი (ძვწ. 428-348), არისტოკრატიული წარმომავლო-
ბის ბერძენი ფილოსოფოსი, ევროპული იდეალიზმის ფუძემდე-
ბელი, რომელმაც როგორც ჩანს მან თავისი „დიალექტიკა“ თუ
„კოსმოგონია“ განავითარა ინდური უპანიშადებისა* და ზოროას-
ტრიზმის საფუძველზე, სახელმწიფოს შესახებ თეორია კი- ბერ-
ძნულ- ეგვიპტურ ისტორიაზე დაყრდნობით. პლატონზე ორიე-

* **უპანიშადები**, -სანსკრიტულ ენაზე ნიშნავს წმინდა ცოდნას, „ვედების“ დაკვირვითი ნა-
წილი; ინდოეთის ყველა ორთოდოქსული (ავტორიტეტზე დამყარებული) რელიგიურ- ფი-
ლოსოფიური სისტემის საფუძველი, მათ შორის ვედანტების. 200 -ზე მეტი უპანიშადიდან
მხოლოდ 10 უპანიშადი ითვლება მთავარ უპანიშადად, შექმნილია ძვწ.მე-7-3 და ჩვენი ერის
მე-14-15 სს-ში, რომელთა შინაარსი ეწვემდება რება ადამიანის სულის „განთავისუფლებას“.

ნტირებით კი, იგივე თემა, პლიუს საზოგადოებრივი მოწყობის საკითხები განავითარა ემანუელ კანტმა, რომლის „თავისუფალ სამოქალაქო საზოგადოების“ კონსტრუქციასაც ორიენტირებულია თანამედროვე ნეოლიბერალიზმი.*

პლატონის ფილოსოფია ძირითადად შესდგება სამი ონტოლოგიური სუბსტანციისაგან: „ერთიანის“, „გონებისა“ და „სულისაგან“. ამავე დროს მის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი როლი უკავია „სახელმწიფოს“ თეორიას.

პლატონი ყოფიერების საფუძვლად მიიჩნევს „ერთიანს“, რომელშიც მოიაზრებს მთელ ამ კოსმიურ უსასრულობას, გაჩენილს თითქოსდა თავისთავად, რომელსაც მისი აზრით არ გააჩნია არანაირი ნიშნები და არანაირი ნაწილები და არ არის მთლიანი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას არ აქვს არცა საწყისი და არცა სასრული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი იქნებოდნენ მისი ნაწილები. მას არ აქვს ასევე არანაირი ფორმა, ე.ი. მას არ უკავია არანაირი სივრცე და არ შეუძლია მოძრაობა, რისთვისაც საჭირო იქნებოდა ცვლილება. სთვლის რომ ამ ერთიანის მიმართ არ დაიშვება არანაირი მსგავსება და იგივეობა. შესაბამისად ამბობს: იგი საერთოდ არ არის ყოფიერება, ანუ არაფერია. თუმცა, ვერ ვიტყვით, რომ იგი „არაფერია“, რამეთუ ეს „არარაობა“ მაინც შეიცავს რაღაც გამოთქმას და სახელის მატარებელია (2,გვ.262).

ვფიქრობ, აქ პლატონი მთლად მართალი არ უნდა იყოს, რამეთუ „არარაობად“, ჩვენი აზრით მისაღებია არა „ერთიანი“, რომელსაც ყველაფრის საწყისად მიიჩნევს, არამედ ტრანსცენდენტალური არარა სამყარო, რომელიც უხილავია და სულთა საუფლოს წარმოადგენს, და რომელიც ჩვენს ამ ემპირიულ სამყაროსთან ერთად ჰქმნის ხსენებულ უსასრულობას ანუ „ერთიანს“, ღმერთი კი ყოველივე ამ მოქმედებისა თუ განვითარების კანონზომიერებათა პრინციპების ერთობლიობაა, მაგრამ არა პიროვნება, როგორც ამას ქადაგებს რელიგია. თავისუფლება კი, ორივე შემთხვევაში გვევლინება სულთა რეალიზების პირობად, ღმერთის იპოსტასად.

პლატონის მიხედვით ყოველივე არსებულს აქვს ერთი საწყისი და არა ორი, როგორც ამას ამტკიცებს ემპიოდოკლე. თუმცა ეს ორი მაინც ერთიდან მომდინარეობს-ო. პლატონი საწყისს არ მიიჩნევს სხეულად, როგორც ფიქრობდნენ სტოიკები და რადგან იგი უსხეულოა, ე.ი. მას არ აქვს სიცოცხლეც, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მას ექნებოდა. პლატონი ამბობს: იგი (საწყისი) არც გონებაა და

* პლატონის ფილოსოფია გადასულია ასევე ბერძნულ-ეგვიპტურ ჰერმეტიზმსა და სახარებაში.

არც სული, ეს საწყისი -ერთიანია, და მას აიგივებს ღმერთთან. აღნიშნავს: მის შემდეგ მოდის განსაზღვრულობა და განუსაზღვრელობა, რასაც მოსდევს განჭვრეტადი კოსმოსი. შემდეგ კი- სხვადასხვა ღმერთები (14, ვ.34-35). პლატონის ეს შეხედულება განავითარა არისტოტელემ თავის მეტაფიზიკაში.

ადამიანი, პლატონის შეხედულებით ღმერთის მიერ შექმნილი სათამაშოა, ხოლო თამაში: სიმღერა და ცეკვა, -ღვთიური კანონების განხორციელება, **სახელმწიფო კი, მთელი თავისი ჩვევებითა და ომებით,-მხოლოდ მისი დაუსრულებელი შემოქმედებითი თვითკმაყოფილება და ნეტარებაა. ყოველივე ამას კი, პლატონი მიიჩნევს, ე.წ. გარდასული რეალობის თუ ნიმუშის რესტავრაციად, ანუ კლასიკური პოლისის გაცოცხლებად. რომლის შინაარსიც მდგრადი ჰარმონიული და სტატიკური განვითარებაა.** თუმცა იგი „რესტავრაციაში“ სხვა მხარეებსაც მოიზრებს, კერძოდ გარკვეულ ძალადობას. მისი აზრით „რესტავრირებას“ განიცდის ის, რაც უკვე უიმედოდ წავიდა და წარმოადგენს დაუბრუნებელ წარსულს. იგი ამბობს: თუ თავისუფლების დრო წავიდა, მაშინ მისი რესტავრაცია იქნება ძალადობა (14, გვ. 36).

პლატონის შეხედულებით ასეთია ყოფიერების საფუძველი და ყოველგვარი რეალობის საწყისი, რასაც უწინამძღვრო საწყისად, და არა მოაზროვნედ მიიჩნევს. სთვლის, რომ იგი ყოველგვარი აზროვნების პრინციპია. აღნიშნავს: იგი მზეა, რამდენადაც აძლევს საშუალებას ყოველგვარ არსებას დაინახოს სხვა და თავად იყოს დანახული. **მისი შეხედულებით ამ წყაროში ანუ ერთიანში იმალება არა მარტო ნივთთა იდეა, არამედ თვით ნივთები, და მათი ჩამოყალიბება-განვითარების პროცესიც.** ამბობს იგი: „არამარტო ყველა მშვენიერ ნივთს და მშვენიერების იდეას მოიცავს „ერთიანი“, არამედ მშვენიერებასთან ერთად უსახიერონსაც, რამეთუ ისინიც ამოდიან მისგან, როგორც მისი ნაირსახეობანი“. ცხადია, ერთიანს გულისხმობს თავის ინდუქციურ-დედუქციური გაგებიდან გამომდინარე.

მეორე სუბსტანცია „გონება“, -პლატონის აზრით მზის სინათლისეული წარმონაქმნი „სიკეთე“ და „მაღლია,“ თუმცა „ერთიანისაგან“ გამოყოფილი და მისადმი დაპირისპირებული, მისივე ნათესავია. იგი ხაზს უსვას გონების სიწმინდეს და განაცალკავებს ყოველგვარი მატერიალური, თუ სხვაგვარი წარმომავლობისაგან. აღნიშნავს:გონება არის არა მარტო განსჯა, რამეთუ განსჯა დისკუსიაა, არამედ იგი ხასიათდება ინტუიციითაც და თავის საგნად მიაჩნია ნივთთა არსი, და არა მათი ჩამოყალიბების პროცესი. მას გონება აყვანილი ყავს ყველა არსზე მაღალი და მიაწერს მას მეფის როლს, და უწოდებს „ცისა და დედამიწის

გამგებელს“, „ ბელადს“, „ღმერთს“, წარმმართველს და ა.შ.

პლატონი, “გონების დიალექტიკის” დახასიათებაში აღნიშნავს: საკმარისია ვთქვათ, რომ არსებობს „ერთიანი“, რომ მან მიიღოს ყოფითი სახე; „ერთი არის“, ნიშნავს იმ მთელს, რომელშიც ეს „ერთი“ და „არის“-არის (ე.ი კიდევ სხვა რაღაც), არის კი არსის განსახიერება, შედის მასში, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილი თუ ნაწილები? ამბობს იგი: **ჩვენ გვაქვს კატეგორიათა მთელი სისტემა, რომელიც უზრუნველყოფს „ერთიანის“ გააზრებულ არსებობას, ეს არის გონება. გონებისადმი პლატონის გნესოლოგიური მიდგომა მთავრდება კოსმოლოგიური კონცეფციით, რომელშიც გონება ყოველი ცოცხალის სულიერი და გვაროვნული გაერთიანებაა.** გონებას, სიცოცხლისაგან არ განასხვავებს რადგან მიაჩნია, რომ გონება სიცოცხლეს გარეშე არ არსებობს, თუმცა წარმოდგენილი აქვს განზოგადებული სახით. გონება მისი აზრით განვრცობილია კოსმოსში, ცის მოძრაობაში, რომელსაც ვხედავთ ჩვენი თვალებით. გონების ხედვით უნარს მიიჩნევს მისი ფუნქციონირების განხორციელებად. ის რომ გონება არეგულირებს და მხარს უჭერს ყველა არსებულის ფუნქციონირებას, ამაში პლატონი არანაირად არ ეწინააღმდეგება ანაქსაგორას თუმცა მასთან კამათში უარყოფს გონების მატერიალურ ბუნებასა და მატერიალურ ფუნქციას.

რაც შეეხება მესამე ონტოლოგიურ სუბსტანცია - „მსოფლიო სულს“, პლატონმა მისცა მას ისეთი ახსნა, რომელიც სამუდამოდ დარჩა პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის თეორიაში. **მან გონება, იდეასთან ერთად დაუპირისპირა რა მატერიალურ სამყაროს, აუცილებლობიდან გამომდინარე, მისგან ჩამოყალიბებულად სცნო სული, როგორც მიზეზი, რომელმაც მისი აზრით გააერთიანა გონება და იდეა.** პლატონი აღნიშნავს: სული განსხვავდება გონებისაგან თავისი მუდმივი მოძრაობით, თუმცა იგი მისგან იღებს თავისი მოძრაობის კანონებს, გონება კი თავის მხრივ განსხვავდება სხეულისაგან უსხეულობითა და მარადიულობით, რომელიც საბოლოო რეალიზებას სხეულში პოულობს. სული ერთდროულად არის ყველა ნივთსა და კოსმოსში, როგორც იგივეობისა და განსხვავებულობის პრინციპი, რომელიც ორივეს აკავშირებს არსთან, საიდანაც აუცილებლობიდან გამომდინარე ცხადდება ორ სამყაროს შორის, რომლებსაც რაღაც პროპორციულობითა და ჰარმონიულობით სამარადისოდ აკავშირებს ერთმანეთთან, თავად კი რჩება მუდმივად უკვდავი, როგორც მარადიული ქქმმარიტების ნაწილი (2,გვ.262-269).

ამრიგად, პლატონისათვის **საწყისი,- ნიმუშია, რომელსაც მიიჩნევს იდეად, იგივე ღმერთად და ყველაფრის მიზეზად. თუმცა**

ამავე დროს იდეას სთვლის ღმერთის აზროვნებად და მომავლადავთათვის არსთა ნიმუშად. მისი აზრით ყველაფერი რაც კი რამ წარმოიშვება, წარმოიშვება რაღაცის შესაბამისად, ანუ რაღაც უკვე მანამდე არსებულის მსგავსად (15,გვ.447).

ვფიქრობ, სულთა საუფლო- არარაობრივი სამყარო, სადაც სული, ნიმუშის სახით პერსონოფიცირებას განიცდის რაღაც იდეად, მატერიალურ სამყაროში განხორციელების მიზნით, განპირობებულია იმ აუცილებლობით თუ რა ესაჭიროება ემპირიზმს შემდგომი განვითარებისათვის. იგეა იდეის საწყისი, მდებრი ერთიანობაში, მისგან წამოსული სული ემპირიზმში რეალიზდება ბუნების ობიექტური კანონების ძალით. შემდეგ კვლავ უბრუნდება დავალება შესრულებული სული თავის არარაობრივ სამყაროს ახალი დავალების მისაღებად, თუმცა მანამდე განსჯას განიცდის. ასე იმართება ღმერთის მიერ მთელი ეს უსასრულობა სულთა მეშვეობით, რომელსაც პირობად თან ახლავს მუდმივად თავისუფლება, შემავსებელი სივრცისა (ხაზგასმა ჩემია).

„მსოფლიო სულის“ თეორიის პარალერულად პლატონმა განავითარა ასევე მისგან მომდინარე „ინდივიდუალური სულის“ კონცეფციაც, სადაც იგი საუბრობს უკვდავებაზე, უფრო სწორედ, სხეულის და მასთან ერთად სულის მუდმივ წარმოშობაზე. მისი აზრით სხეულის სიკვდილი არის მხოლოდ მისი გადასვლა სხვა მდგომარეობაში. სხეული და სული ერთმანეთთან ღმერთის მიერ მუდმივად შეკავშირებულია, თუმცა მიაჩნია, რომ სიკვდილის შემდეგ სული განსჯას ექვემდებარება ქვესწინის სასამართლოში.

პლატონის აზრით კოსმოსი წარმოშობს მარადიულ პირველ სახეს, ანუ ნიმუშს, რომელიც ყველაფერზე მშვენიერია და ჩამოაყალიბა მისი არსი. აღნიშნავს: ჩვენ აქ გვაქვს სრულყოფილი დემურგიის მუდმივი პირველი სახე და ის, რაც წარმოიშვება სამყაროში, -მისი შემოქმედების შედეგია. პირველ ნიმუშის შემდეგ დიალექტიკურ განვითარებას მივყვართ კოსმოსის გონთან, კოსმოსის სულთან და კოსმოსის სხეულთან, რომელიც აყალიბებს პირველად მშვენიერებას, ანუ ნიმუშს.

პლატონმა აქ ის აზრი გაატარა, რომ ყველაფერი მშვენიერი, დასანახი და მოსასმენი, გარეგნულად თუ სხეულებრივად, -გაცოცხლებულებია საკუთარი შინაგანი სულით, და რომ მათ გააჩნიათ კონკრეტული დანიშნულება. სხეულის, სულისა და გონების ასეთი აბსოლიტური ურთიერთ გამჭოლობას კი, იგი მშვენიერებას უწოდებს. მისი აზრით გონება მშვენიერების პირველი სახეა, ხოლო შეერთებული გონება კოსმოსსთან თუ სულთან -საბოლოო მშვენიერება.

პლატონმა სამების- „ერთიანის“, „გონებისა“ და „სულის“ საფუძვლად მიიჩნია მატერია, თუმცა აღიარა იდეის პირველადობა. მეკი ვიტყვოდი, ესენი უერთმანეთოდ არ არსებობენ და ერთდროულად არიან წარმოშობილები. პლატონისათვის მატერია მხოლოდ იდეის ნაწილობრივი -ფუმეციური პრინციპია, მისი შემცირებული სახე, თითქოსადა ყოფილიყო იგი იდეის მკვებავი, რომელსაც არ შეეძლოს სრული აღქმა, და მოვლენას აღიქვამდეს მხოლოდ შეძლებისდაგვარად, თანაც გარკვეული ხარისხით. ვარსკულავთა სამყარო, მათ შორის დედამიწა, თითქოსდა ვერ შეძლებდა ფუნქციონირებას თუ არა იდეა, რომელსაც თითქოსდა რაღაცას უმატებს თავისგან. ამბობს:იდეა არ არის არც მიწა, არც წყალი, არც ჰაერი, და არც სხვა რომელიმე სტიქია.იგი მიჩნეული აქვს მატერიის არსად, რასაც ჩვენც ვიზიარებთ.

პლატონის ძირითადი კონცეფცია გამოიხატება იმაში, რომ მისი აზრით ნამდვილი ყოფიერება იდეური ყოფიერებაა, რომელიც თავის თავად არსებობს და მატერიაში მხოლოდ „წარმოდგენილია“. მატერია კი თავის მხრივ პირველ სახეს იძენს იმისგან, თუ რას მიბაძავს და შეუერთდება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პლატონისათვის, როგორც აბსოლიტური იდეალისტი-სათვის, არსებობს მხოლოდ ერთი იდეალური ყოფიერება, ავსოლიტური დიალექტიკური ერთიანობით, დამთავრებული მისი („სიკეთის“), - განუსაზღვრელი სტრუქტურული რაოდენობით, რომელიც მტვრად ქცეულია აბსოლიტური განბნევის სახით.

როგორც ჩანს პლატონის გნოსელოგია აეწყო იმდაგვარად, რომ მან შემეცნების სახელმძღვანელო პრინციპად მიიჩნია იდეა და არა მგრძნობელობა, რაც იმაში გამოიკვეთა, რომ იდეისადმი სიყვარული მან გაიხადა მთელი თავისი შემეცნების თეორიულ საფუძვლად. ასე რომ მისი სიყვარული და შემეცნება აღმოჩნდა განუყოფელ მთლიანობაში. და ამის გამო პლატონმა, მხატვრული ფორმით გადმოგვცა სვლა სხეულთა სიყვარულიდან, ანუ ცალკეული საგნებიდან - „სულის“ სიყვარულამდე, ამ უკანასკნელიდან კი - „წმიდა იდეისაკენ“. აღნიშნული სიყვარულისა და შემეცნების სინთეზი შეიცნო, როგორც განსაკუთრებული არარაობა და ექსტაზი, რა დროსაც შემეცნება მისთვის მხოლოდ წმინდა სიყვარული აღმოჩნდა, ხოლო სიყვარული -წმინდა შემეცნება. ეს იდეის მითეოლოგიური შემეცნების ფორმა, პლატონის მიერ განიხილება როგორც სულის მიერ ზეციური სამშობლოს მოგონება, სადაც სულები ყოველგვარ იდეას აღიქვამენ უშუალოდ პირისპირ და პირდაპირ, მაშინ როდესაც უხეშ მიწიერ რეალობაში გადასვლის შემდეგ მათ რჩებათ მხოლოდ სულიერ სამყაროს მიმართ მოგონება, დამძიმებული მატერით. თუმცა აღნიშნულ კონცეფციაში ყველაფერი

არ არის მითიური, რამეთუ მასში ასევე წმინდაა ფილოსოფიური აპრიორიზმი. რა დროსაც „აპრიორი“ მისაღებია არა მხოლოდ ადამიანის ცნობიერების სუბიექტურ წინამძღვრად, არამედ იდეალური სამყაროს ობიექტურ რეალობად. პლატონს იდეის შესახებ სწავლებაში გატარებული აქვს პრინციპი, რომელსაც თავადვე უწოდა „გონების წინამძღვარი“.

პლატონისეული „იდეა“ საერთოდ არა არის მოწყვეტილი ნივთს, და წარმოადგენს ნივთის გააზრებული არსებობისა და მისი სტრუქტურის საფუძველს. იგი მისი იპოსტასია, პირდაპირი-„ვარაუდი“, „ნივთის საფუძველი“. აღნიშნულის შესაბამისად პლატონმა შექმნა თეორია, რომელშიც იკვეთება მათემატიკა, გეომეტრია, ასტრონომია და მუსიკა. აღნიშნულ მეცნიერებათა წარმომადგენლებს პლატონი საყვდურობდა მიშველი ემპირიზმის გამო და მოითხოვდა მათგან იდეურ კვლევით დასაბუთებას.

მიუხედავად ყოველივე აღნიშნულისა, პლატონისათვის ძირითად მეცნიერებად, რომელიც თავის მხრივ განსაზღვრავს ყველა დანარჩენს, მაინც რჩება დიალექტიკა, რომელიც მისი აზრით უშუალოდ განაპირობებს გრძნობად ნივთთა თვით შემეცნების პრინციპს, „აზრის გაჩენასა“ და „მოთხოვნილებებს“. პლატონის დიალექტიკა „ერთიანის“ უამრავ ნაწილებად დაშლა, დანაწევრების, და ბევრის ერთად შეკრების, მისი, როგორც ერთიანი მთლიანის სტრუქტურისებული წარმოსახვის უზუსტესი მეთოდია. ამ დიალექტიკური თეორიით პლატონმა დაამარცხა ყოველგვარი დუალიზმი, რომელსაც ასევე თავისი გამართლება გააჩნია.

პლატონის დიალექტიკა* წარმოდგენილია შემდეგნაირად: 1. დიალექტიკა, რომელიც შედის ყოველგვარ ნივთთა სფეროში და ანაწევრებს მათ იმდაგვარად, რომ ყოველი მათგანი იძენს საკუთარ აზრს ანუ იდეას; 2. მოძიებული აზრი, თუ იდეა, ნივთისგან

*** პლატონთან პარალელების გასაველელად წარმოგიდგენთ უპანიშადებიდან ამონაწერებს, რამდენადაც მიმაჩნია, რომ პლატონს იგი აქვს გამოყენებული :**

კარი პირველი.

1. ბრაჰმანის (უმაღლესი ყოფიერება, აბსოლუტი, შემოქმედებითი დასაბამი, რაშიც ყოველივე იშვის, არსებობს და წყვეტს სიცოცხლეს. ბრაჰმა უზუნაეი ღმერთი, შემომქმედი, გამოკლენა ბრაჰმანისა, ორთავენი განსაზღვრულ როლს ასრულებენ, ერთი მხრივ, ინდური აზროვნების ეთიკურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, მეორე მხრივ -რელიგიურ ცხოვრებასა და მითოლოგიაში, ინდუიზმის სხვადასხვა მიმდინარეობათა წესმსახურებაში. ისინი ყოველთვის არ ემიჯნებიან მკვეთრად ერთმანეთს და ინდუსის წარმოდგენაში ხშირად თანაურწყემიან კიდეც ერთმანეთს.) მქადაგებელნი ბჭობენ:

მოუწყვეტილი იქნეს პრინციპის ფუნქციას, როგორც მისი (ნივთის) იპოსტასი, როგორც მისი კანონი, რამეთუ პლატონთან საერთო წარმოადგენილია კანონის სახით, მასში გაერთიანებულ ერთეულთათვის. ამავე აზრით მის მიერ გამოიყენება ასევე „კანონის“ მცნება, მომდინარე, გაბნეული მგრძნობიარე და მოწესრიგებული იდეებისაგან და პირიქით; 3.ამიტომაც, დიალექტიკა პლატონისათვის ნივთთა გონებრივი შემეცნების საფუძვლია, თავისებური აპრიორული კატეგორიებისა და ფორმების დამდგენი, თუმცა არა სუბიექტურ-აპრიორულად, არამედ ობიექტურ-აპრიორულად, ანუ როგორც თვით რეალობის გონებრივი გამოხატულება; 4.ეს ლოგო, იდეა, იპოსტასი, ანუ დიალექტიკის საფუძველი, პლატონს ესმის როგორც გრძნობათა ჩამოყალიბების ზღვარი.

პლატონი ხშირად ხმარობს ტერმინ- „მიზანს“ იქ, სადაც ჩვენ გამოვიყენებდით „ზღვარს“. ასეთ საყოველთაო მიზნად კი იგი „სახელმწიფოში“ მოიაზრებს სიკეთეს, მშვენიერებას, „ნადიმს“. მისი აზრით ნივთის ჩამოყალიბების ზღვარი მოცემულია თვით შეკუმშულ მდგომარეობაში მყოფ ნივთშიც, გეგმასა და სტრუქტურასთან ერთად. მისი აზრით სულის უკვდავების შესახებ მეცნიერული შესწავლა შეუძლებელია, ზღვრის გაუცნობიერების გარეშე; 5.ამასთან დაკავშირებით პლატონის დიალექტიკა წარმოადგენს მეცნიერებას განუყოფელი მთლიანობის შესახებ, რასთან დაკავშირებითაც იგი მრავალჯერ აღნიშნავს, განსაკუთრებით „ზღვრისა და განუსაზღვრელობის სინთეზის“ სწავლებაში; და „იდეის ელუ-

რაა მიზეზი? ბრაჰმანი? საიდან ვიძვით? რით ვცოცხლობთ? სადა ვმკვიდრობთ?

2. დრო, ბუნება, აუცილებლობა, შემთხვევითობა, დასაბამნი, წიადი, პურუშა (აღამიანი პირველადი, ვისგანაც აღმოცენდა კოსმიური ნაწილები, სამყაროსეული სული, მე. პურუშა ნიმუშია ერთიანი მთლიანიდან მრავალ დანაწევრებაში გადასვლისა, ისაა ვინც ათანაზომიერებს ურთიერთ დაპირისპირებულებს).

ხოლო ამათი თანაშერწყმა ვერ იქნება პირველმიზეზი ატმანის (პიროვნული დასაბამი და პირველმიზეზი, რითაც გამსჭვალულია ყოველი არსი. იგი მიუწვდომელია და არ ფლობს რაიმე სახიერ ნიმუხს. იგი აღინიშნება „მე“-ს ნაცვალსახელთ და აღნიშნავს სამშვიდველის უმაღლეს მდგომარეობას, რაც ბუნებრივ თანაკავშირშია როგორც პიროვნულ-ფსიქოლოგიური დასაბამის შემეცნებასთან, სამყაროსეული სულის შემეცნებასთან. ამიტომაც ატმანი თანაკავშირშია უმაღლეს სულიერ არსთან, სამყაროსეულ ერთიან დასაბამთან, აბსოლუტთან-ბრაჰმანთან.) ატმანის ბუნების გამო. თავად ატმანიც ხომ უძღურია ბედნიერების და უბედურების მიზეზთა წინაშე.

3. ვინც იწვრთვება ჭრეტასა და იოგაში, იხელს ღვთაებრივი თვითარსის ძალას, მისივე თვისებებით დაფარული, რომ იგი ერთადერთი განაგებს ყველა ამ მიზეზთ, წილნაყარს დროსა და ატმანთან.

მენტების“ თეორიაში, რასაც მოიცავს ელემენტების მთლიანობა, განსხვავებით მისი სრულიად დისკრეციული ნაწილებისა; 6. მისი დიალექტიკა გადაიქცა რა მეცნიერებად, მალევე გადაიქცა სა-დისკუსიო თემად, რამეთუ უძრავი იპოსტასისაგან განსხვავებით „დიალექტიკურ მეთოდს“ შეუძლია გახსნას იპოსტასის შემეცნე-ბის არსი. ამიტომაც მასთან შედარებით სხვა ძირითადი მეცნიე-რებანი მხოლოდ ცდილობენ მის ათვისებას, თუმცა არ უყურებენ მას ზედაპირულად. ის კი - „მეცნიერების გვირგვინია“ და მასზე უმაღლესი არ არის სხვა მეცნიერება. პლატონმა განახორციელა რა დიალექტიკის ყოველმხრივი ლოგოკური დაყოფა, იმავე დროს შეძლო დიალექტიკის შემადგენელი ნაწილების ერთ მთლიანო-ბაში გაერთიანება. მისი აზრით დიალექტიკი ის არის, ვისაც ამ მეცნიერების „ერთიანად წარმოდგენა“ შეუძლია; 7. ამიტომაც დი-ალექტი ის არის, რომელსაც შეუძლია არამარტო საუბარი, არა-მარტო შესაძლებლობა ჰქონო და უპასუხო, და არა უბრალოდ შე-საძლებლობა ცხარე კამათის დროსაც დაადგინო რეალობა, ანდა გამოიყენო ეს მეცნიერება პრაქტიკულად, არამედ საერთოდ შესაძ-ლებლობა იაზროვნო ლოგიკურად და მიიღო სასურველი საგანი დანაწევრებულ, დაყოფილ მთლიანობაში. ასე რომ ამგვარი დია-ლექტიკის დანმარებით ცოდნა მაქსიმალურად ჭეშმარიტი ხდება და ყველა დანარჩენი იქცევა „მეორად და დაგვიანებულ“, შემ-დგომ მეცნიერებად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დიალექტიკუ-რად განვითარებადი იპოსტასი აზროვნებას ატყობინებს ერთიან

5. და ჩვენ თავყანს ვცემთ მას ვითარცა მდინარეს ხუთი ტოტით, და ხუთი სათა-ვით, მძლავრსა, და მიხვეულ-მოხვეულს, რისი ტალღანიც -ხუთი მშინვაა, და რისი დასაბამიც -ხუთი გრძნობაა,...

6. და ბრაჰმანის ამ უდიდეს გორგალშიდ, ყოვლის განმცხოველებლშიც, ყო-ვლისა გარემომცველშიდ, დახუტიალობს „ბატი“ (ალეგორია ინდივიდური საწყიი-სისა, სამშინველისა სიბრძავის მდგომარეობაში რომ იმყოფება, არსება დახუტია-ლობს ბრაჰმანის ბორბალში ანუ დაბადებათა წრებრუნვაში.), ვინცა ფიქრობს, რომ ატმანი და ამძრავი ძალა - სხვადასხვაა, და ამიტომაც, ვინც შეიყვარებს ბრაჰმანს, იგი მიელტვის უკვდავებას.

7. და მას ხოტბას ასხამენ ვითარცა უმაღლეს ბრაჰმანს, და მასში- სამებაა, სა-ხელი, სახე და საქმე, რანიც მანერას თანახმად ახასიათებს მოვლენათა სამყაროს. ეს სამება ერთიანდება ატმანში ანდა მშვინვაში), და იგი მტკიცედ მკვიდრობს და უხრწნადია. და ბრაჰმანის მეცნიერი, რა შეიცნობს, რაი ჰგოებს მასშიდ, ინთქმება ბრაჰმანშიდ. და ბრაჰმანს მინდობილნი, იგინი თავისუფლებიან დაბათებათაგან.

8. და მუფყეს უპყრია ყოველი თანამერწყმა ხრწნადისა და უხრწნადისა, და გა-ნცხადებულისა და განუცხადებულისა. მუფყე რომ არ არის, ტანის ატმანი მუხლუდუ-ლია, რამეთუ ბუნებით იგი - აღმქმელია. და რა შეიცნობს ღვთებას, იგი თავისუფ-ლდება ყოველი ბორკილისაგან.

დანაყოფადობის შემეცნებას. პლატონმა დიალექტიკურ ლოგიკას უწოდა ყველა ნივთის მოძიების თუ (აღმოჩენის) პრინციპის მეცნიერება, რომელზეც დამოკიდებულია ყოველგვარი ნივთის შესაძლო ფორმირება. ასე რომ ლოგიკა წარმოადგენს დიალექტიკის გააზრების მეთოდს; და თავის თავში მოიცავს ამ უკანასკნელს სტრუქტურისწივრებულ და განუყოფელ მთლიანობაში; რაც შეეხება თვით დიალექტიკის „ბირთვს“, მისი თანამედროვე გაგებით, კერძოდ კი, „დაპირისპირებულ მხარეთა ერთიანობის“ სწავლებას, იგი,- პლატონის მსჯელობით,-გამომდინარეობს დიალექტიკიდან, რაც აღნიშნული აქვს მრავალ დიალოგში, განსაკუთრებით კი „პარმენიდასა“ და „სოფიზმში“. **მთლიანად, დიალექტიკა, მისი ლოგიკით, -შემეცნების თეორია და ონტოლოგიაა, როგორც რაღაც ერთიანი და განუყოფელი.**

ფსიქოლოგია, ეთიკა და პოლიტიკა,-პლატონის მიერ აღიქმება, როგორც იდეური თანმიმდევრობა. ინდივიდუალური სული კი, მისი შეხედულებით სხვა არაფერია თუ არა უნივერსალური „მსოფლიო სულის“ ნიმუში, მისი შემადგენელი ნაწილი და რომელიც ფლობს სამ შესაძლებლობას (თვისებას): იდეურ-გონებრივს, მიზანშეწონილობას და ინსტიტუტურ-აფექტურს, რომელთაგან პირველი აღემატება (და უმთავრესია) ყველა დანარჩენს.

9. არის ორი დაუბადებელი,- მცოდნე და უცოდნელი, მუფე და არა მუფე, რამეთუ ერთი, დაუბადებელი, თანაკავშირშია აღმქმელთან და აღქმულ ნივთთან. ხოლო არის კიდევ ატმანი უსულო, მიძლებელი ყოვლისა სახისა, უღაწი. და ოდეს აღმოაჩენს სამებას,-იგი ბრაჰმანია.

10. და ხრწნადი-ჰრადჰანა (პირველქმნილი განუცხადებელი არსი), უკვავი და უხრწნადი ჰარა („ღია ყვითელი ჩაღისფერი „ ინდრას, ვიშნუს, კრიშნას, ნარაინას, ბრაჰმის ზედწოდებაა, რაც ზოგჯერ ჩაღისფერი ცხენის სახით წარმოდგება ანდა ცხენისთავიან არსებად) და ხრწნადას და ატმანს ერთი ღმერთი განაგებს. და მასზედ ფიქრით, და მასთან შერწყმით, და მის არსშიდ ყოფნით ნელ-ნელობით წყდება ცთომილება ყოველნაირი და ბოლოს ქრება.

11. და ოდეს შეცნობილია ღმერთი, ყოველი საბელი დაწყვეტილია, ტანჯვის გაუქმებნით ქრება დაბადება და სიკვდილი. და მასზედ ფიქრით მიიღწევა მესამე ყოფა, და ხორცის დარღვევით-ყოველივეს მუფება, და მარტოსული უფლება გულისთქმათ.

12. ხაშმს შეცნობა იმ მარადიულისა, რაიცა ჰიეს ატმანშიდ. და სხვა არაფერის ცნობა არ ეგების, თვინიერ მისა. ყოველივე თქმულია გულისთქმაშიდ აღმქმულზედ, და აღმქმელისა -მოძრავშიდ. და ეს სამწილი ბრაჰმანია.

13. და ვითარცა არა იხილვის სახე ცეცხლისა, დაფარული თავისსავ დასაბამშიდ, ხოლო დასაბამი მისი არ წახდების. და იგი კვლავ აღენტვის თვისსავ დასაბამშიდ ხის მოხობით, იმგვარადღვე, ჭეშმარიტად, ორთავ დროს დაიპყრობს ტანს ატმანი პრანავას („მშინვა“, „სიცოცხლე“ ყოვლად სამყაროული მოძრაობა სიცოცხლისა, ყოველი არსის სასიცოცხლო კანონი.) შემწეობით.

ეთიკაში, აღნიშნულს, პლატონი უსადაგებს სამ ქველმოქმედებას: „სიბრძნეს“, „ვაჟკაცობასა“ და „აფექტურ- გასხვიოსნებულ მდგომარეობას“. ეს სამი „ქველმოქმედება“, მისი აზრით, ერთიანდება ერთ დიდ ქველმოქმედში, რომელიც უზრუნველყოფს მათ თანასწორობას სამართლიანობაში. ეს სწავლება, ამ ოთხი ქველმოქმედის შესახებ, დაფუძნებული აქვს სულის „ჯანმთელობაზე“, „მშვენიერებასა“ და „კეთილმობილობაზე“. მიუხედავად იმისა, რომ სულს მიიჩნევს სუფთა აზრად, მაღლად და ღვთაებად, მისი გაგებით იგი გვაქცევს ჩვენ ბედნიერებად.

პლატონთან „სახელმწიფო“ არსებობს მხოლოდ ფილოსოფოსთა ქველმოქმედებისათვის. „ფილები“ მიძღვნილი აქვს გონებისა და კმაყოფილების სინთეზისადმი და „სახელმწიფოშიც“ ეთიკის ძირითად პრინციპად მიაჩნია ყველა ადამიანის გონივრული თანასწორობის შესაძლებლობა, რადგან სხეული იზრდება ვარჯიშით, სული -მუსიკით, სხეულიც ქველმოქმედებას შეყავს საერთო ეთიკურ სინთეზში.

პლატონის ეთიკამ განიცადა ევოლუცია, თუ ადრეულ დიალოგებში იგი სოკრატეს მსგავსად, ყოველგვარ ქველმოქმედობაზე ლაპარაკობდა, როგორც ცოდნასა და „გართობაზე“, „ფედრაში“

14. და რა შეიქმს თვისა ტანს ზედა არანად (ხის ნაჭრად) ხოლო პრანავას-ქვედა არანად, ორივეს ერთად კი აიგივებდნენ დედალ-მამალს, რომელთა ხახუნით წარმოიშვება ცეცხლი). თვითგანსჯის დაუცხრომელის ხახუნით კაცი იხილავს ღმერთს, მსგავსად დაფარულის ცეცხლისა.

15. და ვითრცა შირბახტისა ზეთი შირბახტის თესლშიდ, და კარაქი-ნაღებშიდ, და წყალი- მდინარისა კალაპოდშიდ, ხოლო ცეცხლი- ხის ნაფოტშიდ, ასეთნაირადვე უფლება ატმანი თვისა თავშიდ იგი, ვინცა მას ჭრეტს სიმართლით და ღვაწლმოსილებით.

16. და იგი შთაწვდება ატმანს, ყოველსავეშიდ შემადწვევლს, ვითარცა კარაქი, მყოფი ნაღებშიდ, ფესვსა თვითშემეცნებისას და ღვაწლმოსილებისას. და იგი უმაღლესი უპანიშადაა ბრაჰმანისა! და იგი უმაღლესი უპანიშადაა ბრაჰმანისა! (24,გვ./312-313).

კარი მორე

1. სავიტარმა (წარმომშობელი, მზისებრ ღვთაება), პირველჯამთაგანვე მპყრობელმან გონებისა და აზრისა არსის გამო, და ცეცხლის სინათლეს დაუფლებულმან, მიმოფინა იგი მიწად.

2. დაპყრობილის გონებით ჩვენ ვმორჩილებთ სავიტარის ძალმპყრობელობას, ზეცის დასაუფლებელი ძალისა გამო.

3. და გონების მპყრობელი, და ღმერთებს მიახლებული, და ზეცისკენ მღვთოლვარე, და აზრით ზეციერებას დაუფლებული, სავიტარი განადვიტებს ღმერთებს, ღიადი სინათლის შემომქმედთ.

იგი ამ „ცოდნას“ (ეთიკას), უკვე განუყოფელს ხდის სიყვარული-საგან, „სახელმწიფოში“ კი სხეულის ჯანმთელობისგან, სხვა ადგილებში, - ადამიანის ყველა ბუნებრივი შესაძლებლობისაგან, სიბრძნისაგან, კანონმორჩილებისა და განცხრომით ცხოვრებისაგან (2,გვ.263-268).

„სახელმწიფოში“ პლატონი ამოდის კეთილი სურვილებიდან და იდეალური ცხოვრების მოწყობის მიზნით გვთავაზობს ისეთი სახელმწიფოს შექმნას, რომელიც იმდენად იდეალური და აბსოლიტურია, რომ მასში არ მოიაზრება მოძრაობა, არანაირი წინსვლა და მისთვის მიუღებელია ყოველგვარი ისტორიზმი. თუმცა თუ აქ ყველაფერი მსხერპლად ეწირება „იდეის უძრავ და მარადიულ სამეფოს“, და ამის საფუძველზე ფილოსოფოსს ჯერ კიდევ გარკვეულ წილად შეეძლო უძრაობისგან კმაყოფილების მიღება, „კანონებში“ საქმე გვაქვს ბევრად უარესად. აქ უკვე არ ქადაგებს არანაირ „იდეათა სამეფოზე“, რომლისთვისაც სახელმწიფოს უნდა ემსახურა. პლატონი აქ თვითონ აცხადებს, რომ სურს შექმნას სახელმწიფო „მეორე უკეთესის შემდეგ“, ამასთან ერთად იძლევა პირობას, რომ ამის შემდეგ მას სურს შექმნას კიდევ ერთი სახელმწიფო, „მესამე ველაზე უკეთესის შემდეგ“. ამ მესამე სახელმწიფოს დახატვა კი პლატონმა ვერ

4. და იპყრობენ გონებას და იპყრობენ აზრს ქურუმნი დიადი ბრძენი ქურუმისას. და მეცნაურმან განჩინებებისამ დააწესა სამსხვერპლო წესმსახურებანი. და ჭებმარიტად დიდია ხობტა დმერთისა სავიტარისადმი.

5. და ხობტით ვეზიარები მე თქვენსა უძველესსა ლოცვას. დაე მოძრაობდეს ლექსი, მზისა მსგავსად, თვისის გზით. დაე ყური უპყრან მას ყოველმან ძებნუკვდავებისამან, რათა დაეუფლონ სადრმთოსა სადგურთ.

6. და სადაც ხახუნით ჩადდება ცეცხლი, და სადაც ჰქრის ქარი, და სადაც გარდმოისხმის სომა (ღვთაებრივი სასმელი) იქ იშვის გონება.

7. და სავიტარითა განღვიძებულნი, დაე იშვებდნენ კაცნი უძველესითა ლოცვითა. და დაიჭვიდრე იქა სათავე მენი, და საქმენი ძველნი ვერ მოგკლავენ მენ.

8. და აღმართველმან სამი ასო ნაწილისა, და ტანისა სწორად მპყრობელმან, და დამარხველმან გულსა გრძობისა და გონებისა დაე გარდალახოს ბრძენმან ბრძანისა ხომალდით ნიაღვარი ყოველი, მიშისა მგვრელი.

9. და მშვივნისა აქა შემყენებელმან, დაე მპყრობელმან თვისითა მოძრაობათა, იმშვივნოს სუბუქი მშვივნით ნესტოთაგან. დაე ბრძენმან, გონდაუნჯებით, განაგოს გონებით, ვითარცა მარხილით, რამიდაც შებმულა ჩინდრიკა ცხენები.

10. და სწორსა, წმინდა ალაგსა, უხინჭკოსა, და უცეცხლოსა, და უქვიშოსა, ბერებითა, წყლითა და სხვათა კეთილად განმანყობელს ფიქრისთვის, და ჭურჭლისთვის შეურყვნელს, და მოფარებულსა, და ქარისაგან დაცულსა სადგურსა დაე იგი მიეცეს წრთვნასა.

მოსწრო, თუმცა მეორე სახელმწიფოს, „უკეთესის“ შემდეგ შე-
ალია მრავალწლიანი შრომა, რამდენადაც „კანონებს“ სწორდა
თავისი სიცოცხლის უკანასკნელი შვიდი წლის განმავლობაში
და მაინც ვერ დაასრულა. მისი პროექტის ძირითადი აზრი კი
იმაში გამოიხატებოდა, რომ შეძლებისდაგვარად შეემსუბუ-
ქებინა ხალხისთვის „იდეალურ სახელმწიფოში“ გადასვლა. იმ
უტოპიას, რომელსაც მიუძღვნა დიალოგი „სახელმწიფო“, მას
უკვე მიიჩნევდა პლატონი მეტად რთულად და განუხორციე-
ლებლად, სურდა თავისი ახალი უტოპია როგორმე დაეახლოვე-
ბინა რეალობასთან. როგორ აკეთებს იგი ამას?

„კანონები“ გვაოცებს ადამიანური ცხოვრების ყოველგვარი
გამოვლინების დეტალური რეგლამენტაციით, მათ შორის ქორ-
წინებამდე და სქესობრივი ურთიერთობის ასპექტშიც. ძნელად
თუ მოიძებნება ადამიანის აზროვნების ისტორიაში ასეთი კაზა-
რმული ცხოვრების უტოპია. აქ მთლიანად გამორიცხულია იდეის
თეორია, რომელიც ადრე ასულმდგმულებდა მის საზოგადოების
შესახებ მოძღვრებას, ხოლო სოციალურ-პოლიტიკური შეფასე-
ბები,- არც თუ ისე პრინციპული იყო როგორც ადრე (14, გვ.36-37).

მან თავისი ცხოვრებისეული გამოცდილებიდან იცოდა რა კა-
რგად, რა არის ტირანია, მან „სახელმწიფოში“ დაგვიხატა ტირა-

11. და ნისლი, და კვამლი, და ქარი, და ცეცხლი, და ციციანთულები, და ელვა, და
ბროლი, და მთოვარე- ეს საწინასწარო სახენი არსია ბრაჰმანშიდ გამოვლენისა იო-
გურ წვრთვნისა ჟამს.

12. და როს მიწისა და წყალისა, და ცეცხლისა და ქარისა, და სივრცის გამოცხადე-
ბისას იყვართება ხუთმაგი თვისება იოგასი, არაა არცა სნუულება, და არცა სიბერე,
და არცა სიკვდილი იმათთვის, ვინცა დაუფულა ტანს იოგას ცეცხლით.

13. და სიმსუბუქე, სიძარბო და უმღელვარობა, და ფერი სახისა-სუფთა, და
ხნმა-კეთილხმოვანი, და სურნელი-საამო, და ფსელი და განავალი-მცირე,-აჰა პირ-
ველი გამოვლენანი, ვით ამბობენ, იოგასი.

14. და იმისა მსგავსად, ვითარცა მტვრით შესვრილი სარე კვლავაც იბრწყი-
ნებს, როს განსწმუნდუნენ, იმგვარადვე, ჭმამარიტად, ტანით წილხვდომილიც, გა-
ნმჭვრეტი ატმანის არსისა, შეიქმნება ერთიანი, და მიზანს დაუფლებული, საღმო-
ბისაგან დახსნილი.

15. და ოდეს თავისი ატმანის არსით, ვითარცა ლამპრით აღჭურვილი, უჭვრეტს
იგი ბრაჰმანის არსს. მაშინ, შემშენებელი უშობელისა, და უცვლელისა, და უარ-
სებო დმერთისა, იგი დახსნილია ყოველი ბორკილისაგან.

16. და ჭმამარიტად! იგი დმერთია, რომელი ჰგებს ქვეყნიერების ყოველსა
კიდეს, და დმერთია, რომელი ჰგებს ქვეყნიერების ყოველსა კიდეს, და იგი იშვა
პირველთაგან და იგი-წიადსა მინაა. და იგი შობილია, და იგი კვლავაც იშვის, და იგი
დაგას წინარე კაცთა, ყოველის კიდით პირმიქვეული.

ნის სამინელი სახე, იმდენად არაადამიანური და უსახური, რომ, იფიქრებდი, ამ სახის შემქმნელი არასოდეს დაუშვებდა თავის შემოქმედებაში ასეთ მმართველობის ტირანულ ფოირომას. მაგრამ აი „კანონებში“ კვლავ გამოჩნდა ეს შემზარავი სახე, თუმცა ამ ჯერად პოლატონი შეეცადა მის გაკეთილშობილებას. ადრე პლატონი მკაცრად აკრიტიკებდა სპარტისა და კრიტის ტიმოკრატიას. ამჯერად კვლავ იხსენიებს სპარტასა და კრიტს, და ეგვიპტესაც, მხოლოდ იმისთვის, რომ შეუქოს მათ სახელმწიფოებრივი კონსერვატიზმი და ათასწლოვანი უძრაობა (14.გვ.37).

„კანონებში“ წინა პლანზე წამოწეული აქვს არა იდეა, არამედ რაღაც გარეგანი ძალა, რომელიც სახელმწიფოს აკავებს (იცავს) დამლისაგან. ავტორიტეტი უკუთვნივთ ვიდაც ხალხს, რომელთა გამგებლობაშიაც იმყოფება უამრავი სადამსჯელო საშუალებები, მათ შორის სიკვდილით დასჯა. იკვეთება ვიდაც ნახევრად მითიური კანონმდებელი, რომელიც ტირანთან ერთად ასრულებს საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ფუნქციებს, პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესების გაუთვალისწინებლად.

რელიგიამ და ზნეობამ ამ დროს უნდა შეასრულოს თავიანთი როლი არა იმიტომ, რომ არსებობს დემერტი, არამედ იმისათ-

17. და დემერტს, რომელი ცეცხლშია, და რომელი წყალშია, და რომელმან შეაღწია მთელს სამყაროს, და რომელი მცენარეშია, და რომელი ხეშია, -იმა დემერტს -თავყანისცემა, თავყანისცემა! (24.გვ.314-315).

კარი შესამე.

1. და ვინცა შეიცნობს იმას, რაიც ერთიანია, და განმავრცელებელია ბადისა, მუუფეობს მუუფებისა ძალით, და მუუფეობს მუუფეობისა ძალით ყოველსა სოფელშიდ, და რაიც ერთიანია აღმოცენებას და სამყაროსა მყოფელი, იგი შეიქმნება უკვდავი.

2. ვინაითგან რუდრა(ჭეჟა-ქუხილის, მრისხანების დვთაება), რომელი მუუფეობს ამა სამყაროთ მუუფებისა ძალით, ერთიანია, -ბრძენი არა სცნობენ სხვას. და იგი დგას წინარე კაცთა. შემქმნელი ყოვლისა სამყაროსი, იგი მწყემსი, შერგანის მათ ჯამისა დასასრულს.

3. და ყოველგნით მქონე სახედველისა და ყოველგნით სახისა, და ყოველგნით ხელისა და ყოველგნით ფეხისა, და შემქმნელი ცისა და მიწისა, ერთიანი დემერტი გამოჰკვერს მათ ხელებითა და ფრთებით.

4. და მან, რომელი მბრძანებელია და შემომქმედი დემერტთა, და ყოვლისა მუუფე, რუდრა, დიადი ბრძენი, და დამბადებელი პირველქამად ოქროს ჩანასახისა, ხოლო მოგვანიჭოს ჩვენ ძალა ცხადიერი წოთომისა.

7.და ამისა უმაღლესი-ბრაჰმანია, უზენაესია, დიადია, და დაფარული ყოვლისა არსშიდ, ყოველსა ტანში, ერთიანი, გარსმომცველი სამყაროსი, და შემაცნობელი ამა მუუფისა, შეიქმნება უკვდავი.

ვის, რომ ამას ითხოვს კანონი. კანონის ძალით ხდება ღმერთის აღიარება. კანონის დაუცველობისათვის დამკვიდრებულია დამნაშავეთა ფიზიკური და სიკვდილით დასჯა, მოქალაქეობის ჩამორთმევა, ქვეყნიდან გაძევება და გაკულაკება. თუ ადრე ომი გამოირიცხული იყო, და ითვლებოდა უდიდეს ბოროტებად, ამჯერად „კანონებში“ წინა პლანზეა წამოწეული, და კანონების ფუნქციონირებიდან განუყოფელია. არაფერი აქვს ნათქვამი ადამიანის აზროვნების გარდაქმნაზე, თუ არ ჩავთვლით მხატვრულ შემოქმედებას, რომელიც ასევე რეგულირდება კანონით და უნდა იყოს მუდმივად უძრავად. ნიმუშად აღებული აქვს ეგვიპტე, ისიც მოჩვენებით, რამეთუ ნამდვილი ეგვიპტის შემოქმედება იყო ცოცხალი და გააჩნდა მას თავისი ისტორია. პლატონი ეგვიპტის მხატვრულ შემოქმედებას წარმოგვიდგენს როგორც რეგულირებადს (14, გვ.38).

ეს შექმნა იმ ავტორმა, რომელმაც „ნადიმში“ შექმნა ეროსის თეორია, როგორც სიყვარულის მარადიული დინება, რომელიც სულ უფრო და უფრო, მეტი, ახალი და დიდი მშვენიერების შექმნისკენ მიისწრაფვის. „ნადიმში“ -მუდმივი შემოქმედებაა, „კანონებში“ კი -პოეტებისა და მხატვრების კანონებისადმი მუდმივ

8. და მე ვუწყი იმა პურუმასი, დიადისა, და შხისა ფერისა, და სიწყვდიადისა გელმა ნაპირს მყოფელისა,-ოდენ შემცნობელი მისი, გარდავაკაცი სიკვდილისა საშუღვრებს. არაა სხვა გზა, რაზედაც ეგებოდეს შედგომა.

9.რისა უმაღლესიც არაფერია, და რისა მცირეც და რისა დიადიც არაფერია, ერთიანი, იგი დგას ვითარცა ძელი, დამტკიცებული ცაშიდ. და ამა პურუმათი აღვსილა სამყარო ყოველი.

10.და უქონელი სახისა, და დახსნილი საღმობისაგან იგია, რაიც უმაღლესია ამა სამყაროსი,- და იგინი, რომელთაც უწყიან ეს, შეიქმნებიან უკვდავნი,-სხვანი შთაცვიან უბედურებას.

11.და მყოფელი ყოველსა სახეშიდ, და თავშიდ, და ყელშიდ, და ყოველსა არსის გულისა სამალავშიდ, იგი -ყოველსა შემადწეველია, და მუუფა, და ამიტომაც -ყოველის სამყოფი შივაა (კეთილი, ბედნიერების მიმნიჭებელი).

12.ჭეშმარიტად!იგი პურუმა-დიადი მპყრობელია, აღმძრავი ძალაა ყოფიერებისა. და მუუწიკვლელია ეს პყრობა მისი, და იგი-მუუფა, და წარუდგინებელი სინათლეთა.

13.და პურუმა, ცერათითის ოდენა, დღემარად ტანსა მყოფელი, და მყოფელი კაცთა გულებშიდ, შთაინთომება გულით, და აზრით, და გონებით. და იგინი, რომელთაც უწყიან პურუმა იგი, შეიქმნებიან უკვდავნი.

15.და იგი პურუმა -ყოველივეა, რაიც იყო, და რაიც იქნება, და აგრეთვე მუუფა უკვფდავებისა და იმისა, რაიც აღმოცენდება საზრდელის წყალობით...(24, გვ.316. .).

მორჩილებას მოითხოვს, და რომ შემოქმედების ერთი და იგივე ფორმით ერთი და იგივე ჟანრით იყვნენ დაკავებულები.

„კანონების“ დილოგში პლატონმა, უდავოდ, შექმნა მკაცრი პოლიციური სახელმწიფო, მიწის ძალადობრივი გათანაბრებით, საყოველთაო ჯამუშობით და დაკანონებული მონათმფლობელობით. „სახელმწიფოში“ კი საერთოდ არ მოიხსენიებოდა მონები; მიწათმოქმედნი და ხელოსნები კი იქ თითქმის თავისუფლები იყვნენ. „კანონებში“ კი პლატონთან მონობა ყველგან მოიაზრება. თუმცა, მონის იდეალად სპარტის ხოლოპს მოიაზრებს, თუმცა იგი სახელმწიფოს ყმაა, რომლის სოციალური მდგომარეობა არც თუ ძალიან განსხვავდება მონისგან. ამას გარდა, პლატონი „კანონებშიც“ აგრძელებს დაიყოლიოს ბატონები და მონები იცხოვრონ ერთმანეთთან თანხმობაში და არ დაარღვიონ საერთო მორალური წესები. ყველა დათქმების თანახმად მონობის ფაქტი „კანონებში“ აღიარებულია ღიად და მის გარეშე ვერ წარმოუდგენია თავისი იდეალური სახელმწიფო. როგორც თავისუფალ ადამიანების, ისე მონების არნახულ მკაცრ დასჯას ითვალისწინებს „კანონების“ მთელი მე-9 თავი.

საკითხავია: შეეძლო თუ არა არ ემოქმედა პლატონის თეორიულ აზროვნებაზე ასეთ კაზარმულ წარმოდგენებს? რათქმა

კარი მეექვსე

სურვილთაგან თავდახსნა-თითქოსდა უმაღლესი დაუფლებაა უმაღლესი საგანძურისა. ვინაიდან წილთხდომილი ყოვლითა საწადელითა და გარდაწყვეტილებითა, და წარმოსახვითა, და მედიდურობითა, -მებორცილია, ხოლო ამათი უარმყოფელი -თავისუფალია. მავანი ამბობენ, ტანი შეიკვრის, ოდეს იგი ბუნებრივ განსხვავებათა ძალით წილხვდომილია გარდაწყვეტილებათა თვისებით. და ოდეს ალაგმულა გარდაწყვეტილებათა მანკიერება, მაშინ დგება ჟამი ხსნისა. ვინაიდან კაცი ჭკრუტს გონებით, და ისმენს გონებით. სიყვარული, წარმოსახვა, ეჭვი, რწმენა, და ურწმუნოება, მდგრადობა და უმდგრადობა, სირცხვილით, ფიქრი, და შიში, - ყოველივე ეს გონებაა. და თვისობათა ნაკლებით შეპყრობილ, შებღწულსა და უმტკიცოს, მერიყვს, აფორიაქებულს, გაუმაძღარსა და აგზნებულსა, უფლება ამპარტავნობა, „მე-ის ვარ“, „ეს-ჩემია“- ამისა მოფიქრალი, იგი ამგვარადვე კაციც, აღჭურვილი გარდაწყვეტილებით, და წარმოსახვით, ცუდმედიდობით-მებორცილია. ხოლო ამათი უარმყოფელი-თავისუფალია. დაე ამიტომ იგი იქმნას თავისუფალი გარდაწყვეტილებისაგან, თავისუფალი წარმოსახვისაგან, თავისუფალი ამპარტავნობისაგან. და ეს ნიშნია განთავისუფლებისა, გზა ბრაჰმანისა მიჩიერთ სოფლად, და იგი ბჭა, განხვული საჯაომიდი. და წყალობითა მისითა იგი გარდავალს ამა სიწყვდიადეს, ვინაიდან იქა დაცულა საწადელი ყოველი. ამაზედ ამბობენ: „ოდეს ხუთი დასაბამი ცოდნისა დაცხრების გონებასთან ერთად და შთაწვდომის უნარი აღარ მოქმედებს, -ამას უწოდებენ უმაღლესსა გზას, „დაუსაბამოა სხივნი იმისა, რაიც მსგავსად კანდელისა, უღშია,-თეთრნი, მავნი, ყავისფერნი, ლურჯნი, მოჩითალო-წაბლისფერნი, ღია-წითელინი და ერთსა იმათგანს, შეღწეულს შშის დისკომიდი, მიყვარით უნარისკენ. და ამაღლებულნი მისის წყალობით ბრაჰმა-

უნდა არა! განა რესტავრატორი იძულებული არ არის ფიზიკური ძალით ებრძოლოს საზოგადოებას, რომელიც წარმოუდგენია ბოროტების სტიქიად, თუმცა არა შემთხვევით. უცებ პლატონი ქადაგებას იწყებს რომ „ომი ყველა ყველა წინააღმდეგ“, ეხება თვით საზოგადოების ბუნებას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ცხოვრების გამომწვევებული ინსტიქტი და ძირეული წინააღმდეგობანი, როგორც ერთი ადამიანისა მეორის მიმართ, ისე მის დამოკიდებულებას თავის თავთან. „ ის, რასაც ხალხთა უმეტესობა უწოდებს მშვიდობას, მხოლოდ სახელია, რეალურად კი ბუნებაში არსებობს მუდმივი შეუჩერებელი ომი ყველა სახელმწიფოებს შორის“ („კანონები“ 1 626 ა) ასეთივე მუდმივი ომი სწარმოებს ცალკეულ დაბებს შორის, ცალკეულ სახლებს შორის და ცალკეულ ადამიანს შორის სახლში. „ყველა იმყოფება ომში ყველასთან როგორც საზოგადოებრივი, ისე კერძო ცხოვრებაში, და ყველა იმყოფება თავისთავთან ომში „ (იქვე 1 626 გვ.). ცხოვრების იდეალური საფუძვლების ნაცვლად აქ იქადაგება ყველას მხეცური ბრძოლა ყველას წინააღმდეგ. ეს მოწმობს იმას, რომ პლატონს შესანიშნავად ესმოდა თავისი რესტავრატორული მსოფლმხედველობის შეზღუდულობა და ამიტომ დაუპირისპირა მან თავისი პოლიციური კაზარმა ვითარებათა იმ წესრიგს, რომელიც მან თავად გამოაცხადა ბუნებიდან წარმოშობილად.

ნის საუფლოშიდ, ვლიან უმაღლესი გზით. და ასობით სხვა მისთა სხივთაც მიყვართ ზენარისიკენ-მისის მოხებით სწვდებიან საჯანებს, სადაც საკრებულონია დმერთთა, და მისი იმავე მრავალსახოვანის სხივების მკრთალი ბრჭყინით, რასაც მიყვართ ქვენარისიკენ, დაუხტებიან აქ არსთა ნების წინააღმდეგომნი, თვისთა საქმისა ნაყოფთაგემოსი მხილველნი. და ამიტომაც იგი ნეტარი მზე-მიზეზია შექმნისა, ცისა და ხსნისა“.

და ვინაითან გონება, ვითარ ამბობენ, ორი სახისაა-წმინდა და არა წმინდა: არაწმინდა დამორჩილებია საწადელს, და წმინდა-განელტვის საწადელს.

და გონების გამწმენდელი მგონარეობისა და გონდაბნულობისაგან, და მისი გარდამქვევი შურყევლად, იგი თავისუფლდება გონებისაგან და მიელტვის უმაღლეს ხვედრს. და მანამდე ეგების გონებისა ჰყრობა თვისსა გულში, ვიდრე იგი არ მიადწევს განადგურებას. და ეს -ცოდნა და ხსნა, ყოველივე დანარჩენი -სამყაროსა გარდათქმული ბორკილნია. და ბედნიერება, აზროსილებების მკყრობელი, დანთქმული ატმანშიდ და დაუნჯებით განწმენდილი სიბილწისაგან, აღუწერელია სიტყვებით-იგი მიიწთომება ოდენ თვისი შინაგანი დასაბამით. და ვითარცა შეუძლებელია გარჩევა წყლისა წყალშიდ, და ცეცხლისა ცეცხლშიდ, და სივრცისა სივრცეშიდ, იმდაგვარადვე იგიც, ვისმა გონებამაც შედწინა ატმანშიდ, უფლება ხნას. და ჭეშმარიტად! გონება -მიზეზია ბორკილთა და ხსნა კაცთა: მიჯაჭულნი აღქმის საგნებზედ, მას იგი მიჰყავს ბორკილებისაკენ, ხოლო აღქმის საგნებისაგან განდგომას უწოდებენ ხსნას“ (24, გვ. 353-354).

„კანონებში“, ბოლოს, პლატონი აღიარებს, რომ მისი სახელმწიფო არის ქვემარტივი ტრაგედიაა, რითაც მან (თავისი „კანონების“ დაწერით), როგორც ფილოსოფოსმა ცხოვრება თვითმკვლელობით დაასრულა (14, გვ. 39-40, 43).

აღნიშნულის გარდა, პლატონის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანია ისიც, რომ, მან, როგორც ჩანს, საერთო საკაცობრიო აზროვნების განვითარების საქმეში ესტაფეტა მიიღო ძვწ. მე-2-1 ათასწლეულში შექმნილი ინდური ვედებიდან, კერძოდ კი: „ბრიჰადარანიაკას“, „ჩჰანდოგიას“, „შვეტაშვატარას“, „მაიტრის“, „პრაშნას“, „ვაჯრასუჩიკას“, „მაჰანარაიანას“, „ბრაჰმბინდუს“, „კაივალიას“ და „პაინგილას“ უპანიშადებიდან (25, გვ. გვ. 12, 37, 137, 311, 329, 381, 393, 397, 417, 431, 435), თუ იგი მანამდე არ იყო გადმოსული ზარატუშტრამი, რასაც ასევე გამოიყენებდა და მათში არსებული სიბრძნე გადასცა ევროპელებს. მათ შორის არ უნდა გამოვრიცხოთ ლაო-ძის „ლაო-დეიზმიც“; რამეთუ მათი ერთობლივი გააზრებით საშუალება გვეძლევა პლატონთან პარალელუბის გავლებიას; რაც შემდგომ, მაგრამ მოგვიანებით განავითარა კანტმა, ხოლო კანტი-აღორძინების პერიოდის ფილოსოფოსებმა (ნეოპლატონელებზე რომ აღარაფერი ვთქვათ); რომელთა საფუძველზე, როგორც ზემოთ ავღნიშნე, **მე-20 ს-ის 2-ე ნახევარში ჩამოყალიბდა „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ განვითარების კანტისეული კონცეფცია, რომელშიც ოპერირებს,**

კარი შესამე

მხოლოდ ქვემარტივება იმარჯვებს, და არა სიცრუე. და ქვემარტივებით განშაბებულია გზაი, მავალი დმურთებისაკენ, რაზედაც რიშნი, საწადელთა აღმსრულებელნი, ზე აღვლენ, სადაც უმაღლესი თავშესაფარია ქვემარტივებისა. და იგი - და ღვთაებრივი, მიუწვთომელის სახისა, და იგი, წვლილი უწვლილესისა, ბრწყინვალეებს.

6. და განდეგილნი, გამოწლილვით წთომილნი უპანიშადების შესაცნობელსა აზრს, განწმენდილნი თვისთა არსებათა განდგომილებით, ჟამისა დასასრულს თავისუფლებიან, ზეარებულნი უმაღლესსა უკვდავებას ბრაჰმანის საუფლოშიდ.

7. თხუთმეტი ნაწილი დაუბრუნდა თვის-თვისთა დასაბამთ, და გრძნობა ყოველი -შესაბამის ღვთაებათ. ქმელობა და ატმანი, მეგული შესაცნობელით, ყოველი შეიქმნება ერთიანი უმაღლესსა, და გარდაუცვალეებელსა არსშიდ .

8. და ვითარცა მდინარენი დიანდა იკარგებიან ზღვებშიდ, გამქრალის სახელითა და სახითა, იმდაგვარადვე მეცნაურიც, თავდახსნილი სახელისა და სახისაგან, ამადლდება ღვთაებრივს ჰურუმამდე, ზესთა ზესთამდე.

9. და ქვემარტივად! იგი, ვინცა უწყისამა უმაღლესი ბრაჰმანისა, შეიქმნება ბრამანი. (მთავარი ქურუმი). და არავინა მისსაგვარ-ტომშიდ ისეთი, ვინცა არა უწყოდეს ბრაჰმანისა. და იგი მძლეველია საღმობისა, მძლეველია ბოროტებისა. და ბორკილთაგან თავდახსნილი გულისა სამალავშიდ, იგი უზიარება უკვდავებას (24, გვ. 378-380).

უპირატესად ჯონ როულსის მეხედულებები, რომელიც თავის მხრივ ძალიან ეფსალმუნება პლატონის უტოპიურ საახელმწიფოს, რომლის შესახებაც ასე უხვად წარმოვაჩინეთ ინფორმაცია.

ე)არისტოტელე (ძვწ.384-322), ბერძენი ფილოსოფოსი, მან თავის ნაშრომში „მეტაფიზიკა“- პლატონის მოძღვრება იდეის შესახებ მკაცრად გააკრიტიკა მგრძნობელობით აღთქმადი ნივთიდან იდეა-არსის გამოყოფის იდეალისტური დებულების გამო. არისტოტელემ მას თავისი ახსნა მოუძებნა როგორც ყოფიერებაში საერთოსა და კერძოს ურთიერთობას. **არისტოტელეს მიხედვით ერთეული- ეს ისაა, რაც არსებობს მხოლოდ „სადაც“ და „ახლა“, რომელიც გრძნობებით აღთქმადია. ხოლო, საერთო-ეს ისაა, რომელიც არსებობს ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერ დროს („ყველგან“) და („ყოველთვის“), რომელიც ჩნდება გარკვეულ პირობებში ერთეულის სახით. იგია მეცნიერების საგანი და შეიმეცნება გონებით. ამ დროს საერთო არსებობს მხოლოდ ერთეულში (თუ არ იქნებოდა ერთეული, არ იქნებოდა საერთოც) და შეიმეცნება მხოლოდ მგრძნობად შემეცნებითი ერთეულით (ჩაწვდე საერთოს ინდუქციის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო ინდუქცია შეუძლებელია გრძნობადი აღთქმის გარეშე) (16, გვ.5,12-14).**

იმის ასახსნელად თუ რომ არსებობს რაღაც, არისტოტელემ დაასახელა ოთხი მიზეზი:

1)არსი ანუ ყოფიერების აზრი, რომლის ძალითაც ნებისმიერი

სამყაროს წარმოშობის ჩემუელი ვერსია

ვიდრე სამყარო შეიქმნებოდა იყო ქაოსში მყოფი უარყოფითი ნაწილაკებით გაჯერებული, ყველაფრის მიზეზი და მიზანი, ბნელი და უსასრულო სივრცე, რომელმაც თავისი ანტი სახე, ისე როგორც ეს ყველაფერს ახასიათებს (დადებითი და უარყოფითი, უშუალო და ფარდობითი), მანაც იგი თავის უძრაობაში მყოფ ცენტრში პურსონოფიციურებით ჰმოვა, რამაც სივრცე ცენტრთან ერთად წარმოაჩინა ერთ მთლიან, თუმცა კვლავ ნაწილაკებიან, სრულყოფილ და განუყოფელ ცხოველქმედ მონადად. (რაც სრულიად შესაძლებელია რამეთუ: „ნივთიერ ნაწილაკთა ჰარაღერულად არსებობს აგრეთვე ანტინივითიერება, რომელიც შედგება ანტინაწილაკებისაგან -ანტიპროტონებისაგან, პოზიტრონებისაგან, ანტინეიტრონებისაგან და ა.შ. რასაც ზოგჯერ არასწორედ ანტიმატერიას უწოდებენ), და მას შეუძლო მსგავსი პროცესის გამოწვევა.

ანტინაწილაკებისაგან შემდგარი ატომები და მოლეკულები, ნივთიერების ჩვეულებრივი ფორმების არარსებობისას, შეიძლება მდგრადნი იყვნენ და წარმოქმნან კიდევ მაკროსკოპული სხეულები და კოსმიური სისტემებიც კი ანუ „ანტისამყარო“. მათში მატერიის მოძრაობისა და განვითარების კანონები ჩვენს გარემომცველ სამყაროში გამოვლენილთა ანალოგიურია (25.გვ.78).

ნივთი ისეთია, როგორც არის (ფორმალური მიზეზი),

2)მატერია და ქვემდებარე (სუბსტრატი), რისგანაც რაიმე წარმოიშვება (მატერიალური მიზეზი),

3)მოდრაობის მიზეზი, მოძრაობის დაწყება,

4)მიზნობრივი მიზეზი, რისთვისაც რაღაც კეთდება.

მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე მატერიას მიიჩნევს ერთ-ერთ პირველ მიზეზად და სთვლის მას თავისებურ არსად, მატერიაში მან მაინც დაინახა მხოლოდ პასიური საწყისი (რაიმედ გადაიქცევის შესაძლებლობა), თუმცა აქტიურობას მიაწერს სამ დანარჩენ მიზეზს, განსაკუთრებით ყოფიერების არსს და ფორმას მიაწერდა მარადიულობასა და უცვლელობას, ხოლო ყოველგვარი მოძრაობის წყაროდ იგი სთვლის უძრავ, მაგრამ საყოველთაო მოძრაობის საწყისს-დმერთს. არისტოტელეს აზრით მოძრაობა გადასვლაა რაღაცის შესაძლებლობიდან რეალობაში. კატეგორიათა სწავლების მიხედვით მან განასხვავა შემდეგი სახის მოძრაობა:

1)ხარისხობრივი ანუ ცვლილება; 2)რაოდენობრივი -გადიდება და შემცირება; 3)გადაადგილება-სივრცობრივი მოძრაობა. მათ უერთდება მეოთხე სახეობა, დაკავშირებული პირველ ორთან, - წარმოშობა და მოსპობა (13,გვ.91) .

არისტოტელეს გაგებით **ნებისმიერი რეალურად არსებული ნივთის ერთეული არის „მატერიისა“ და „ფორმის“ ერთიანობა, და თუ იგი თვითმყოფადია, და ურთიერთობაში გამოდის დამოუკიდებელ სუბიექტად, მას პირველმა „სუბსტანცია“ უწოდა.**

ჩვენს მიერ ხსენებულმა „ცენტრმა“ სივრცის საწყისის სახე მიიღო და უსასრულოებაში აღმოჩნდა მის უაროვით მიკრონაწილაკების ერთადერთი მარიენტირებლის როლში, რამაც შესძინა რა მას მაგნეტიზმის უნარი, წარმოშვა მსოფლიო მიზიდულობის ანუ სიყვარულის ძალა, რის წყალობითაც იგი გახდა ბირთვის, ანუ უპრინციპობის, მამასადაძე, სრულყოფილობის ფორმის. უარყოფითი ენერგიის მატარებელი, ქაოსში მყოფი მიკრონაწილაკები ცენტრის მაგნეტიზმის წყალობით მოვიდნენ რა გარკვეულ წესრიგობრივ მდგომარეობაში - მიიზიდნენ ცენტრისკენ. ცენტრს ამ ვალდებულებითმა ფუნქციამ შესძინა გონი,-მისი კოსმიური დანიშნულების განმსაზღვრელი იდეის საწყისი. გონმა შვა სული, შემავსებელი სივრცისა, რომელიც მოვლენის არსსა და მთლიანობის არსს გამოხატვს... სულმა ცხოველქმედებაში მოიყვანა სივრცის ცენტრი და აქცია იგი აბსოლუტად, ანუ პირველმიზეზად. ვფიქრობ, ასე და ამრიგად ჩამოყალიბდა სამყაროს პირველ მიზეზი-უზენაესი ძალა, რომელმაც მიიღო რა თავისკენ მიზიდული უარყოფითი ენერგიის შემცველი, საყოველთაო მდებარეობითობის საწყისი მიკრონაწილაკები, მან თავისი შემხებლობის გადააქცია ისინი სასიცოცხლო ენერგიის მატარებელ საყოველთაო მამრობითობის საწყისად (ერთიანებად) და შემდეგ განიზიდნენ მისგან უსასრულობისკენ, რამაც სისტემური სახე მიიღო და წარმოშვა კოსმიურ რითმულობა.

იგი აღნიშნავს: რამდენადაც საერთო არის ნივთთა სიმრავლე, ამდენად, მას (სიმრავლეს) ერთიან სუბსტანციად, ანუ სრულიად თვითმყოფად დამოუკიდებელ ერთეულად არსებობა არ შეუძლია. ამიტომ იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ცალკეული ერთეულების სახით, რაც შემეცნების დამოუკიდებელ საგანს წარმოადგენს, და თავისი შინაარსით გარკვეული ცნების მატარებელია. აქ რიგითი ადამიანი უნდა გავიზროთ სუბსტანციის (ოჯახის, კომუნის, ერის და ა.შ.) ნაწილად.

არისტოტელესული გაგებით ერთეულის ყოფა თუ ყოფიერება „ფორმისა“ და „მატერიის“ შერწყმაა. ყოფიერების ასპექტში კი „ფორმა“-ნივთის არსია, ანუ ნივთის ცნება, რის შესახებაც შეიძლება ადამიანმა იქონიო საქმე. მის გარეშე ნივთს ეკარგება აზრი. საგნის შესახებ ცოდნა რომ იყოს ჭეშმარიტი იგი უნდა შეიცავდეს მის ცნებას, და ამის დადგენა შეიძლება მხოლოდ „ფორმის“ შემეცნებით.

ამრიგად არისტოტელეს „ფორმაში“ ერთმანეთს უერთდება საერთო და მარადიულობა. „ფორმის“ ამ განსაზღვრების დადგენილება საშუალებას იძლევა გავაგრძელოთ სუბსტანციის ანუ თვითმყოფადი ერთეულის ყოფიერების კვლევა. წინა განსაზღვრებამ, რომ „ფორმა“-საერთოა, რეალურად ერთეულია. ამიტომ, იმისათვის რომ „ფორმას“ შეეძლოს რაღაც ერთეულის „ფორმად“ ან ინდივიდუალურ საგნად გადაიქცევა აუცილებელია, რომ იგი (ფორმა) შეუერთდეს კიდევ რაღაცას. ეს „რაღაცა“ კი, არისტოტელეს აზრით შეიძლება გახდეს სუბსტანციის ელემენტი იმ პირობით, თუ იგი სრულიად „განუსაზღვრელი სუბსტრატიაა“ ანუ „განუსაზღვრელი მატერიაა“. ეს ის მატერიაა, რომელშიც საერთო („ფორმა“) გარდაიქმნება სხვა ყოფიერების განსაზღვრებად.

განზიდულმა დადებითმა მიკრონაწილაკებმა თავ-თავისი ბირთვის და ცენტრის გარშემო ბრუნვით, ბირთვის კიდედან თანაბრად დამორებული მანძილებზე შექმნეს რვა უძრავი მნათობი, ოთხი ცენტრის ზემოთ და ოთხი ცენტრის ქვემოთ, მათი ურთიერთ შეერთებით კუბი იქმნება. ასე დააბალანსა ცენტრმა ბირთვული ფორმის ბნელი უსასრულობა-ნათელით, ნიშნად საყოველთაო სამართლიანობის განხორციელებისა.

დროთა განმავლობაში, სხეულებულმა პლანეტებმა იგივე მეთოდით შვეს თავიანთი შვილი პლანეტები, რომლებიც ასევე თანდითანობით განიზიდნენ მათგან, და ანალოგიურად წინაპრებისა შექმნეს ვარსკლავთა სისტემები, და გალაკტიკები, ასე დააბალანსდა უსასრულობა კოსმიური ჩონჩხით, რომელიც უკლებლივ ვითარდება ანალოგიურად .

/ა. ქოჩიაშვილი, „ჭეშმარიტების ახალი ვერსიიდან“/

„მატერია“ თუ „სუბსტრატი“, არისტოტელესეული გაგებით, ეს, უპირველესი ყოვლისა არის, არ არსებობა იმ განსაზღვრებისა, რომელიც უნდა შეიძინოს მან „ფორმაში“ გადასვლით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „მატერია“ უპირველესი ყოვლისა არის „ფორმის“ არ ქონვა, და იგი მას იძენს არა ყოფიერებიდან ანუ არარაობრივი სამყაროდან, რაც მოწმობს იმას, რომ იგი იქნებოდა მანამდეც. თუმცა მას არ შეეძლო მატერიის გარეშე წარმოშობა, რამეთუ იქ არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშვება. გამოდის, რომ ის, რისგანაც წარმოსდგება „ფორმა“, არის რაღაც საშუალო ყოფილ და არყოფილ ფორმებს შორის, ყოფიერებასა და არაყოფიერებას შორის, რაც შეიძლება იყოს მხოლოდ „შესაძლებლობა“. ამ გარემოებას კანტი მიიჩნევს ტრანსცენდენტალურ სამყაროდ, რასაც ჩვენ სულთა საუფლოს ვუწოდებთ.

არისტოტელეს მიხედვით, გამოდის, რომ რეალურად გარდაიქმნება ის, რასაც გააჩნია „შესაძლებლობა“. მაგალითად მას მოყავს ადამიანი, რომელმაც თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში შეიძინა განათლება და გახდა განათლებული. აქედან გამომდინარე იგი ასკვნის: „მატერია“ მოიცავს ორ განსაზღვრებას: 1. არ აქვს ფორმა და შემდეგ წარმოიქმნება; 2. აქვს „ფორმის“ წარმოშობის შესაძლებლობა. პირველს მიიჩნევს უარყოფით, მეორეს - დადებით მოვლენად. თუმცა ეს მეორე, ოდესღაც არსებული რაღაცის ნიმუში - სულია და ემპირიულ სამყაროში გადმოსვლით იძენს კონკრეტულ ფორმას მატერიის წყალობით. არისტოტელე ფორმას კი მიიჩნევს რეალობად.

„მატერიის“ ცნებაში არისტოტელე ხედავს ორ მნიშვნელობას, - ერთი სუფთა შესაძლებლობაა, მეორე მისი რეალობა. მათ შორის სხვაობას კი სპილენძის მასალისგან ჩამოსხმულ ქანდაკებაში ხედავს, რომლის მასალაც ჯერ სულ სხვა რეალობას წარმოადგენდა, და რომლის ცნებაც ჩამოყალიბდა არამარტო იმ ნიშნით, რომ არსებობდა ჩვენს აზროვნებაში, როგორც მასალის ცნების ნიშნების სახით, არამედ იმ ნიშნებითაც რომლებიც მანამდე არსებობდნენ მასში, და ჩამოყალიბდნენ სულ სხვა „მატერიაში“, რომელთა საწყისიც ოთხი ფიზიკური ელემენტსაგან: წყლის, ჰაერის, მიწის და ცეცხლსაგან შესდგება. არისტოტელე ამბობს, რომ ამ ოთხ ელემენტსაც გააჩნია თავისი „ფორმა“, რამეთუ ქმნიან საკუთარი თავის შესახებ ცნებას, და უნდა ფლობდნენ „მატერიას“, რადგან მათთვისაც უნდა არსებობდეს რაღაც „სუბსტრატი“ და ეს ასეც არის.

რა „სუბსტრატია“ ეს? აღნიშნავს არისტოტელე თუ ცოტა ხნით დავტოვებთ ამ ელემენტებს, როგორც რეალობას, მაშინ ეს „სუბსტრატი“ იქნება, კვლავ, ერთი მხრივ, ჯერ ნიშნების „არ არ-

სებობა“, რომლებიც შედიან ამ ელემენტების ცნებებში, და მეორე მხრივ, არის **„შესაძლებლობა“** ამ ნიშნების განხორციელებისა. და აქაც „სუბსტრატის“ პირველი შემთხვევა უარყოფითია, მეორე შემთხვევა კი- დადებითი. ამის ქვემოთ რეგრესში არისტოტელე უკვე აღარ მიდის. „მატერია“, რომლიდანაც წარმოიშვება ოთხი ფიზიკური ელემენტი, მისი აზრით უკვე აღარ ფლობს გარკვეულ ნიშნებს. ამიტომაც ამ „მატერიის“ ბუნება არანაირი ცნებებით აღარ შეიძლება გამოიხატოს. ეს, არისტოტელესეულად ნიშნავს იმას, რომ ამ ოთხი ელემენტისაგან შემდგარი „სუბსტრატი“ უკვე აღარ განიხილება „რეალობად“. ამიტომაც მას შეუძლია არსებობა მხოლოდ „მატერიის“ სახით, მხოლოდ როგორც რეალობის „შესაძლებლობა“ (16,გვ.12-17).

დღეს მეცნიერება ისე შორსაა წასული, რომ დაადგინეს არათუ ატომის შემადგენლობა, არამედ მათი ანტი სხეულები, ანტი ელექტრონები, ანტი გალაქტიკები და სხვა.

არისტოტელე სთვლის, რომ ისე როგორც ყველა სხვა ნივთში, ადამიანშიც ერთმანეთთან შეერთებულია „ფორმა“ და „მატერია“. მის „ფორმად“ იგი მიიჩნევს მის სულს, „მატერიად“ კი - სხეულს. სხეული სულის შესაძლებლობა-ო. სულშიც, მას მიაჩნია, რომ უნდა იყოს უმაღლესი და უმდაბლესი ელემენტები. მის უმაღლეს ელემენტად კი იგი სთვლის გონებას, რომელიც მისი აზრით უნდა მომდინარებდეს სულის უმდაბლესი ელემენტის-შესაძლებლობიდან.

ამ შეხედულების ანალოგიით არისტოტელეს სამყაროს უმაღლეს რეალობად მიაჩნია ღმერთი, ხოლო თავად ღმერთი-მის გონებად. გონებაში კი ხედავს აქტიურ და პასიურ ელემენტებს. აქტიურად მიაჩნია შემოქმედებითი აზროვნება, პასიურად კი-ნგრევის (16, გვ.25).

არსის ყოველგვარი მოძრაობის საწყისად არისტოტელეს მიაჩნია ბუნება, მათ შორის: მატერიის ელემენტების, ჩანაფიქრის, გადაწყვეტილების, არსის და მიზანისაც კი, რომელთა უმეტესობა სიკეთისა და მშვენიერების შემეცნებისა, და მათი მოძრაობის მიზეზია; თუმცა, მოძრაობის ძირითად მიზეზად იგი სთვლის ნივთის იმ შემადგენლობას, რისგანაც იგია წარმოშობილი; მის ფორმას, ანუ პირველსახეს, იმას, საიდანაც იგი იწყებს თავის ცვლილებას, ანდა გადადის სიმშვიდეში (16,გვ.145-146).

იგი აღნიშნავს: **რაც შეეხება განსაზღვრებასა და რიცხვს,-მიზეზი მათი, ცალკ-ცალკე დამოუკიდებლობასა და ცალკე აღებულ ერთიანობასა და მთლიანობაშია. ერთიანობა მთელის შემადგენელი ნაწილების ერთობის გარდა კიდევ სხვა რაღაცას**

გულისხმობს. განსაზღვრება კი მათი ერთიანობის ფორმულირებაა, დადგენაა; რიცხვი-მატერიაა, განსაზღვრება კი -ფორმა.

ადამიანს მთლიანად (ერთიანად) აქცევს მისი არსი-შესაძლებლობა და რეალობა, რაც გამორიცხულია მატერიის შემადგენლობიდან (16, გვ.231-233).

ერთიანი და ბევრი სხვადასხვა ნიშნით ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ მდებარეობენ, უპირველესი ყოვლისა თავისი განყოფადობით და განუყოფადობით. დაპირისპირებული მხარის ორი წევრიდან ერთი მაინც წარმოადგენს მეორის გამოკლებას (წართმევას), მაშინ როდესაც არ ითვლებიან ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულ მხარეებად. განყოფადი და განუყოფადი ერთმანეთს აღიქვამენ გრძნობებით. განუყოფელებს ერთმანეთის მიმართ ასეთი დამოკიდებულება არ გააჩნიათ. ერთიანის რიცხვი დამისი განსაზღვრება იგივეა, ერთმანეთს ემთხვევიან. ყოველი ნივთი სხვა ნივთის მიმართ აღინიშნება როგორც „განსხვავებული“ ან „მსგავსი“, იმ საზომით, რომლითაც იგი მოიხსენიება როგორც ერთიანი და არსებული. მსგავსებას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სახეობისა და გვაროვნულობის მიხედვით. გვაროვნულობით განსხვავებენ ნივთებს, რომლებსაც საერთო დედა არ ყავთ, ხოლო, სახეობით იმათ, რომლებიც ერთი გვარიდან არიან. ყველა ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებული ნივთი თვალნათლივ ერთმანეთისგან განსხვავდება.

გვაროვნულად განსხვავებული ნივთები, ერთმანეთში არ ერევიან, მეტწილად ერთმანეთისგან დაშორებულები არიან და ერთმანეთს არ უდგებიან; ხოლო სახეობრივად განსხვავებულები-წარმოიშვებიან დაპირისპირებულთაგან, როგორც უკიდურესობანი, თუმცა მათ შორის მანძილი ყველაზე დიდია. თუმცა ამ დროს უფლება (განვითარების შესაძლებლობა), ყველა გვარში მეტნაკლებად დასრულებულია, რომელსაც სხვა არ აღემატება, რასაც ვერ მონახავ ნივთში და იგი სხვა არაფერს აღარ საჭიროებს.

ამრიგად, -აღნიშნავს არისტოტელე,-დაპირისპირება არის დასრულებული განსხვავებულობა და როდესაც სხვადასხვა მნიშვნელობით ლაპარაკობენ დაპირისპირებაზე, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ყოველთვის წინ უძღვის სხვადასხვა ნიშნით რაღაცის დასრულება, განვითარების შესაძლებლობის ამოწურვა, რაც აქცევს მას საპირისპიროდ. აქედან გამომდინარე ყოველ დაპირისპირებულს (დასრულებულს) შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ ერთი საპირისპირო დაპირისპირება. დაპირისპირება ნივთის პროგრესის დასრულების მანიშნებელია. ნივთები ყველაზე მეტად ერთმანეთისგან განსხვავდებიან ერთი და იგივე გვარის შიგნით. დაპირის-

პირებას რაიმე შუალედი არ გააჩნია (16,257-261).

ანალოგიურად შეიძლება საკითხის დაყენება ერთიანისა და მრავლის დამოკიდებულების თაობაზეც. თუ მრავალი ერთიანის საპირისპიროა, ყველა შემთხვევაში, აქედან გამომდინარეობს არამიზანშეწონილობა. კერძოდ: ერთიანი იქნება მცირე, უმცირესობა, რამეთუ ამ შემთხვევაშიც უმეტესობა იქნება მისი საპირისპირო მხარე. მცირე იქნება არაფერი.

ერთიანი და მრავალი რიცხვებში ერთი მეორის საწინააღმდეგოდ მდებარეობენ, როგორც ზომის ერთეული (საზომი) და გასაზომი, თუმცა ერთიმეორესთან შეფარდებული, რომელიც (ერთიანი) შეფარდებულს არ ეკუთვნის. მრავალი ერთიანისთვის გვარად მოიაზრება. ამიტომ ერთიანი და სხვა რაღაც რიცხვი ერთიმეორის საპირისპირო მხარეებია, მათ შორის თუ რაიმეა,- ეკუთვნის მრავალს (16,გვ.264-265).

ახლა უნდა განვიხილოთ მისასადაგებელია თუ არა ერთიანი (ერთეული) სიმრავლესთან, და თუ არა, მაშინ რატომ. ხომ ერთი მხრივ შესაძლებელია, რომ არც ერთი ერთეული შეთავსებადი არ იყოს არც ერთ სხვასთან, ხოლო მეორე მხრივ, რომ ერთეული, რომელიც თავისთავად შედის ორიანში, შეუთავსებელია ერთეულებთან, რომელიც თავისთავად შედის სამიანში, და რომ ამ რიგად, ერთიანები ერთმანეთთან შეუთავსებლებია, რომლებიც ყოველ პირველ რიცხვებში გვხვდება.

თუ ყველა ერთეული მისადაგებადია (თავსებადი) და განუსხვავებელი, მაშინ მიიღება მათემატიკური რიცხვი, და მხოლოდ მართლ ის, ასეთ შემთხვევაში იდეაში შეუძლებელია იყოს როგორც რიცხვი. სინამდვილეში, რომელი იქნება ეს რიცხვი თავის-თავად-ადამიანი თუ თავის-თავად სხვა ვინმე ცოცხალთაგან? განა ყველა საგნისა თუ ცოცხალი არსების იდეა ერთი და იგივე არ არის. Между тем чисел подобных друг другу и неразличимых,-беспредельное множество, и потому вот эта тройка нисколько не больше сам-по-себе- человек,чем любяя другая. თუ იდეა არ არის რიცხვი, მაშინ მათ არ შეუძლებათ არსებობა. (მართლაც, საინტერესოა, რომელი საწყისიდან წარმოიშვებიან იდეები, რომლებიც დიალექტიკურ სქემას ქმნიან?) რიცხვები, (ლაპარაკობენ), მიიღება ერთიანისა და განუსაზღვრელი ორიანიდან, და მათ ღებულობენ საწყისად და რიცხვების ელემენტებად, თუმცა არ შეიძლება იდეა განათავსო არც რიცხვებზე ადრე და არც მათ შემდეგ. რიცხვთა სქემა დიალექტიკური სისტემის ანარეკლია.

თუ ერთეულები დაუქვემდებრებია (მიუსადაგებლებია) იმგავ-

რად, რომ არცერთი მათგანი არ მიესადაგება სხვა რომელიმეს, მაშინ ეს რიცხვი შეუძლებელია იყოს მათემატიკური. ასეთ შემთხვევაში პირველი ორიანი არ მიიღება ერთიანიდან, ხოლო შემდეგ, ე.წ. რიცხვთა მწკრივი-ორიანი, სამიანი, ოთხიანი, რადგან ერთეულები, რომლებიც მოქცეულებია პირველ ორიანში, წარმოიშვებიან ერთად-ან უთანასწორობიდან, როგორც ამას მიიჩნევს ის, ვინც პირველმა თქვა ეს, ანდა სხვა გვარად, -რადგან თუ ერთი, წარემძღვარება წინ მეორეს, მაშინ იგი წინ წარუძღვება იმ ორიანსაც, რომელიც შედგება ამ ერთიანისაგან, ანუ როდესაც ერთია წინამძღვარი, მეორე- შემდეგია, მაშინ მათგან შემდგარი ასევე იქნება წინამძღვარი სხვებთან შედარებით....

თავი-ს-თავად-„ერთიანი“-პირველია, შემდეგ რომელიღაც პირველი „ერთიანი“ (პირველი) სხვებს შორის-მეორე თავი-ს-თავად-„ერთის“ შემდეგ, და შემდეგ რომელიღაც მესამე „ერთიანი“-მეორე, მეორე „ერთიანის“ შემდეგ და მესამე თავი-ს-თავად-„ერთიანის“ შემდეგ, ის ერთიანებია რომლებიც უნდა ვიგულისხმოთ იმ რიცხვებზე ადრე, რომელთაგანაც შესდგებიან; თუმცა რეალობაში ასე არ ხდება (აქ ცოტა ზერულად გვაქვს გადმოთარგმნილი შემოკლების მიზნით, რაზეც ბოდიშს ვუხდით მკითხველს, უკეთესია დედანში ჩახედვა).

თუ ყველა ერთიანი შეუსაბამოა ერთმანეთთან, მაშინ არ შეუძლია მათ არსებობა არც თავი-ს-თავად-ორიანს, არც თავი-ს-თავად-სამიანს, ზუსტად ასევე დანარჩენ რიცხვებსაც. სინამდვილეში, იქნებიან თუ არა ერთეულები განუსხვავებლები თუ ყოველი ყოველისაგან განსხვავდება, სულ ერთია აუცილებელი იქნება, რომ რიცხვი გამოითვლებოდეს მიმატების მიხედვით. მაგალითად: ორიანი-„ერთიანთან“ მეორე ერთიანის მიმატებით; სამიანი-„ორიანისთვის“ ერთიანის მიმატებით, და ოთხიანიც ამდაგვარადვე, და ა.შ. და თუ ასე მოვიქცევით რიცხვთა წარმოშობა არ იქნება ისეთი, როგორსაც ოპონენტები სთვლიან,- ორიანითა და ერთიანით, რამეთი ორიანი სამიანის ნაწილია, სამიანი- ოთხიანის ნაწილი და ა.შ. ყველივე ეს სისულელე, გამოგონილი, და შეუძლებელია რომ იყოს პირველი ორიანი, მერე თავი- ს-თავად-სამიანი. ამავე დროს ეს აუცილებელია, თუ ერთიანი და განუსაზღვრელი ორიანი ელემენტები იქნებიან. და თუ ეს შეუძლებელია, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა საწყისიც. (მოკლეთ ამ რიცხვებთან დაკავშირებით უკეთესია დედანში ჩახედვა).

ამრიგად, ეს და სხვა მსგავსი დასკვნები მიიღება აუცილებლობიდან გამომდინარე, თუ ყოველი ერთეული განსხვავდება ყველა სხვა დანარჩენისაგან.

ზემოხსენებულიდან გამომდინარე ნათელია, რომ თუ იდეა-რიცხვია, მაშინ არც ერთი ერთეული არ შეიძლება შეთავსებული იქნეს სხვა რომელიმესთან. სისულელაა, რომ ერთიანი, როგორც ამბობენ, იყოს პირველი სხვადასხვა „ერთიანისათვის“, ხოლო ორიანი ორიანებისთვის არა, ისე როგორც სამიანი სამებიანებისათვის-არა. განა მათ შეფარდება ყველას ერთნაირად არ აქვთ. ერთიანი არ არის საწყისი, და თუ საწყისია, მაშინ რიცხვებთან საქმე გვექნება ისე, როგორც ამას პლატონი ლაპარაკობს, რომ არსებობს რაღაც პირველი ორიანი, და პირველი სამიანი და რომ რიცხვები ერთმანეთის მიმართ შეთავსებადია, და თუ ეს ასეა, მაშინ ბევრის არამიზანშეწინილობას აქვს ადგილი. თუმცა აუცილებელია, რომ საქმე იყოს ან ამგვარად, ან იმგვარად სხვა შემთხვევაში რიცხვს არ შეუძლია დამოუკიდებლად არსებობა.

ერთიანი მიიღება საწყისად იმ მიზეზით, რომ იგი არ იყოფა, - ორიანი კი. ერთიანი წააგავს ერთს და თუ თავი-ს-თავად-ორიანი წარმოადგენს რაღაც ერთიანს და თავი-ს-თავად -სამიანიც, მაშინ ორივე ერთად ქმნის ორიანს. საკითხავია, საიდანაა ეს ორიანი?...

მთელი ეს განსჯა ნათელს ჰფენს იმას, რომ რიცხებსა და სივრცობრივ სიდიდეებს ერთმანეთისგან ცალკე-ცალკე არსებობა არ შეუძლიათ. სოკრატე, საქმიდან გამომდინარე საერთოს არ განაყოფდა ერთიანისაგან, რამეთუ იგი ცოდნის შექმნის საშუალებად მიაჩნდა. მეორე მხრივ ერთიანიდან საერთოს ჩამოშორებას მივყევართ იდეურ პრობლემამდე.

დაპირისპირება ყოველთვის ეხება სუბსტრატს და მის გარეშე მას არ აქვს ადგილი. დაპირისპირება არ არის რაიმეს საწყისი, ამის მიზეზი კი სულ სხვაა (16, გვ.333-350).

ეთიკის თვალსაზრისით არისტოტელელს ზნეობრივ იდეალად მიაჩნია დმერთი. რაც შეეხება პოლიტიკას, იგი სახელმწიფო მმართველობას მიიჩნევს დადებითად თუკი გამორიცხულია ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება, ხოლო ხელისუფლება ემსახურება მთლიანად საზოგადოების ინტერესებს. მისთვის მიუღებელია ტირანია, ოლიგარქია და უკიდურესი დემოკრატია. ფასწარმოქმნაში (ღირებულებაში) იგი ხედავს თანასწორობის განხორციელების შესაძლებლობას (13, გვ.93-94).

ჩემო მკითხველო ასე დეტალურად და კომენტარის გარეშე წარმოგიდგინეთ არისტოტელეს იმის გამო, რომ მის რიცხვის თეორიაზე დაყრდნობითა, ეპიკურეს „ატომიზმთან ერთად“, განვითარებული აქვთ თანამედროვე ნეოლიბერალებს „ადამიანის ინდივიდუალიზაციისა და მისი სოციალურადი, უპირველესი ყოვლისა, საკუთარი ოჯახისადმი დაპირისპირების კონცეფცია“,

თუმცა მას მანამდეც ჰქონდა ამ მხრივ გამოვლინება, მაგრამ არ იყო სახელმწიფოს იდეოლოგიური პოლიტიკის რანგში აყვანილი. თუ რამდენად სწორია ამ მხრივ არისტოტელე, დაინტერესებულ პირებს შეუძლიათ განავითარონ მისი კვლევა, რათა უარყოფილი იქნეს ხსენებული კონცეფცია, რომელიც ცივილიზაციას ემუქრება დანგრევით!

ეპიკურე (ძვ.წ.341-270), ბერძენი ფილოსოფოსი-მატერიალისტი, სამყაროს საფუძვლად მიიჩნევს ატომს. მისი აზრით, დრო, სივრცე და მოძრაობა, მუდმივად და უსასრულოდ ობიექტურად არსებობენ. სიცარიელეში ყველა ატომს აქვს თანაბარი სიჩქარე და ახორციელებს სამ მხრივ მოძრაობას:1. პირდაპირს, 2. პირდაპირი მოძრაობიდან თავისუფალი გადახვევით და 3. ყველა მიმართულებით, რაც გამოწვეული ურთიერთ შეჯახებით. **ეპიკურეს ეს დასკვნა შემდგომ ასევე ატაცებული იქნა ლიბერალთა მიერ ადამიანის „ატომიზაციის“ საქმეში, რაც მასიდან მოწყვეტას და ტრადიციული ცხოვრებიდან გადახვევას ნიშნავს.**

ეპიკურემ კატეგორიულად უარყო პლატონის „იდეის სამეფო“, არისტოტელეს მოძრაობის „პირველ მიწეზე“ და სხვა ზებუნებრივი ძალები, რასაც მანამდე მიიჩნევდნენ სამყაროს საწყისად. ეპიკურემ განაცხადა: „სამყარო მუდმივ ცვალებადობაშია“, რაც სტატიკას გამორიცხავს, საითკენაც სურთ კანტიალებს თუ ნეოლიბერალებს თავიანთი თეორიით კაცობრიობის წყაყანა ფსევდო „მარადიული მშვიდობით“, სადაც აღარ იარსებებს ისტორია და პროგრესი და რაც უტოპიაა და შეუძლებელი. ღმერთებში კი ეპიკურემ დაინახა ეთიკური იდეალი. მიაჩნდა, რომ ადამიანის სული მოკვდავია და რომ იგი კვდება სხეუთან ერთად, ხოლო გრძნობებს მიიჩნევს ცოდნისა და შემეცნების უპიველეს წყაროდ, რომელიც მისი აზრით ერთმანეთთან აკავშირებს სუბიექტსა და ობიექტს.

ეპიკურე ბედნიერებას ხედავს კმაყოფილებაში და სურვილების აღსრულებაში, ხოლო კმაყოფილებას - არა გრძნობების დაკმაყოფილებაში, არამედ გაჭირვების არ არსებობაში. იგი აღნიშნავს: კმაყოფილება მიიღწევა ბედნიერი ცხოვრების უზრუნველყოფით, რომელსაც თან ახლავს უდარდელი, ფიზიკურად ჯანმრთელი ცხოვრება და სულიერი სიმშვიდე. ეპიკურე უპირისპირდება სტოიციზმს, სკეპტიციზმსა და პლატონიზმს. ამავე დროს იგი არ იყო უხეში ვნებების დაკმაყოფილების მომხრეც. აღნიშნავს, რომ **ზნეობრივი ცხოვრება მოითხოვს ყველაფერში სათანადო ზომიერებას.** ხალხის მოთხოვნილებებს ჰყოფს ბუნებრივ და მონაგონად, - პირველს ანიჭებს გადამწყვეტ მნიშვნელობას, თუმცა მასაც ჰყოფს აუცილებელ და არა აუცილებელ მოთხოვნილებებად და

იძლევა რეკომენდაციებს, - შემოიფარგლნენ მხოლოდ ყველაზე აუცილებელი მოთხოვნისგან, მეორეს კი არარად მიიჩნევს. ამ პოზიციიდან გამომდინარე ეპიკურე ეხმიანება თავისუფლების ჩვენულ გაგებას.

იგი სამართლიანობის აზრს ხედავს იმაში, რომ ხალხმა ერთმანეთს არ უნდა მიაყენონ ზიანი და არ უნდა აპატიონ ერთმანეთი მიყენებული ზიანის გამო. საგულისხმოა, რომ მისი ეს შეხედულება მომავალში გათვალისწინებული იქნა რუსოს ე.წ. „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ თეორიაში. მისი სწავლება „მეგობრობის“ თაობაზე კი უტილიტარული ხასიათისაა, ანუ მეგობრობის საფუძვლად იგი ხედავს პირად სარგებელს, გამორჩენას. თუმცა მისი აზრით ნამდვილი მეგობრობა ადამიანებს შორის წარმოიშვება მხოლოდ სიბრძნის ნიადაგზე: სიბრძნეს კი, მიიჩნევს მოკვდავად, ხოლო მეგობრობას- უკვდავად. ებრძოდა რელიგიას და იდეალისტურ მიმდინარეობას (11.-გვ.566-567).

ჩვენ, აქ ვხედავთ თუ როგორ ეფსალმუნება ეპიკურე თავისუფლებას გარკვეული ნიხრით, თუმცა ემპირიული გაგებით; **რომ ცხოვრება ამ ქვეყნიურია და შეუძლებელია თავისუფლების ძებნა დროსა და სივრცის მიღმა, ხოლო მუდმივი ცვალებადობის პირობებში,- მარადიული სიმშვიდისა თუ თავისუფლების მოპოვება.** უტილიტარიზმსაც ბენტამდე მასთან ვხვდებით, მისი „ატომების ყოველმხრივი მოძრაობა“ კი ლიბერალებმა, არისტოტელეს თეორიასთან ერთად,- მოგვიანებით გამოიყენეს, „სამართლიანობის“ პრინციპები კი- სოციალისტებმა „სამოქალაქო თანასწორობას“ დაუდეს საფუძვლად.

ზ) ტიტ ლუკრეცია კარ (ძვწ. დაახ. 99-95 -55), რომელიც პოეტი, ფილოსოფოსი, რომელმაც განავითარა ეპიკურეს მოძღვრება. იგი აღნიშნავს: **“ღმერთის ნებით არაფრიდან არაფერი არ შეიქმნება”, ყველაფრის საწყისად კი მიაჩნია მატერია.** მისი აზრით სიცარიელე და ნივთი, ანუ სივრცე და მატერია - ერთმანეთს განაპირობებს, უარყოფს დიალექტიკას; ნივთის მოძრაობის პირველ საწყისად კი, როგორც პირველმიზეზს,-მიიჩნევს მის მასას, -სიმძიმეს. ლუკრეცია ამბობს: წონის მიუხედავად ყველა საგანი ერთნაირი სიჩქარით ჩამოვარდებოდა სიმაღლიდან თუ კი თითოეულ მათგანს მოძრაობის დასაწყისში არ ექნებოდა რაღაც საკუთარი, თავისი განსაკუთრებული, გადახრითი თავისებურებანი. მხედველობაში აქვს ეპიკურეს „ატომების -მე-2-ე, 3-ე მოძრაობითი მახასიათებლები“.

ამასთან დაკავშირებით იგი აღნიშნავს: თუ არა მცირე ნაწილაკების (ატომების) შემთხვევითი „გადახრები“, რითაც ინგრევა

სწორ ხაზოვანი მოძრაობის „კანონი“ და ეჯახებიან ისინი ერთმანეთს, და უკავშირდებიან ერთმანეთს, არ წარმოიშობოდა ბუნებაში ნივთებისა და მოვლენების მრავალფეროვნება ანუ არ ექნებოდა ადგილი საერთო დეტერმენიზმს-ო და უარყოფს პირველ მიზეზს.

„გადახრის“ იდეას ლუკრეცია ალეგორიულად მიიჩნევს ადამიანთა ნების თავისუფლების დასაშვებობის საფუძვლად.

ლუკრეციამ გააგრძელა რა ეპიკურეს მატერიალისტურ-ფილოსოფიური მიდგომა ნივთებთან მიმართებაში, განაცხადა, რომ სამყარო შეცნობადია და ცოდნის ერთად-ერთ ჭეშმარიტ წყაროს წარმოადგენს მგრძნობელობა, „შეცდომას კი ადგილი აქვს იქ, და მაშინ, სადაც და როდესაც დასკვნა კეთდება არა მგრძნობელობით შემეცნებაზე“, მგრძნობელობითი შემეცნების საფუძვლად კი მიაჩნია დემოკრიტეს „ნიმუშები“.

მისი აზრით ადამიანის სხეულთან ერთად კვდება მისი სულიც, რომელიც უფრო წმინდა ატომებისაგან შესდგება, აღიარებს ნების თავისუფლებას (11-გვ.254-258).

ფაქტობრივად დემოკრიტე, ეპიკურე და ლუკრეცია თავისუფლებასთან მიმართებაში ერთი და იგივე პოზიციასზე დგანან.

რეზიუმე: ანტიკური პერიოდის თავისუფლება გამოიხატება სახალხო დემოკრატიასა და სახალხო მმართველობაში, ანუ სახალხო თავისუფლებაში, რომელსაც ზნეობრივ-ეთიკურ პლატფორმად გააჩნია „მშვენიერების კულტი“ და „სტოიციზმი“, რომელიც სათავეს იღებს ჯერ კიდევ ღმერთების ქვეყანა არმენიიდან (17-გვ.240-242). იმავე პერიოდში ჩნდება ანტიდემოკრატიული კონცეფციები, უპირატესობა ენიჭება ლიდერს (სოკრატე,). შეიმეცნება საყოველთაო დეტერმენიზმის არსებობა (დემოკრიტე).საფუძველი ეყრება იდეალიზმს, თავისი დიალექტიკით, პლატონი „ერთიანში“ აქცევს მთელ ამ უსასრულობას, რომელსაც განსაკუთრებით გამოკვეთილი აქვს „გონება“ და „სული“, თავისუფლებას წარმოგვიდგენს დიალექტიკის სახით; იგი ყოველივეს არსებობას მიაწერს ნიმუშის (იდეის) ხორცშესხმას, მისადმი მიბაძვას; იდეა მოიაზრება მოვლენათა წარმმართველად; ასაკისა და გამოცდილების მიხედვით პლატონი ჰქმნის სახელმწიფოს ნიმუშებს:სახელმწიფო 1, და სახელმწიფო 2, თუმცა ამ უკანასკნელს ვერ ამთავრებს, გეგმაში ჰქონდა მესამე სახელმწიფოს შექმნაც, პირველი უარყო, მთლიანობაში კი ორივე სახელმწიფო უტოპიურია. მათი გაცოცხლება კი კანტმა სცადა „სრულყოფილი საზოგადოების“ თეორიის შექმნით, რომლის შესახებაც მასალა გაბნეულია მის ისეთ ნაწარმოებში,

როგორცაა: „მარადიულ მშვიდობისაკენ,“ „მსოფლიო ისტორია სამოქალაქო განვითარების გეგმაში“ და „რა არის არასრულწლოვნება“? პლატონს ეკუთვნის სიტყვები, რომ „ცხოვრება ომია ყველასი- ყველას წინააღმდეგ“. მოგვიანებით, მისი შეხედულებები გადავიდა ჰერმეტიზმსა და სახარებაში. არისტოტელემ დაგმო პლატონის მოძღვრება „იდეის“ შესახებ, რის შემდეგაც იგი გახდა დომინანტი ფილოსოფოსებს შორის თუმცა ამჟღავნებდა, როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ შეხედულებებს; მან განავითარა რიცხვთა თეორია, კავშირი „არსსა“ და „ფორმას“ შორის, „მოძრაობის თეორია“ და რიგი სხვა საკითხები. სოციალურ საკითხებში კი შემოგვთავაზა სოციალური თანასწორობის დადგენა სარეალიზაციო ფასთა დადგენით, რაც ერთობ საინტერესოა და ჩვენს პერიოდში შეიძლება მისი გამოყენება. არისტოტელეს მატერიალიზმი განავითარა ეპიკურემ, და მისმა სხვა მიმდევრებმა. ეპიკურეს „ატომთა მოძრაობის“ თეორიამ, ისე როგორც არისტოტელეს „ერთიანისადმი“ დამოკიდებულებამ დანარჩენ რიცხვთა მიმართ, რასაც აიგივებს იდეასთან,- გავლენა იქონია ნეოლიბერალებზე,- მე-20 ს-ში, ადამიანის (ფსევდო) თავისუფლების გაფართოების თვალსაზრისით; ასევე „ინდვიდუალიზმის“ თეორიის ჩამოყალიბებაზე, რაც რეალურად სულ სხვა ამოცანებს ემსახურება. ლუკრეციამ კი გარკვეულ წილად განავითარა და წინ წაწია ეპიკურეს შეხედულებები მოძრაობის თეორიაში. მან განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო მგრძნობელობით შემეცნებას.

რიგ მეცნიერთა შეხედულებების განზოგადების საფუძველზე იკვეთება აზრი, რომ, ცხოვრება მიზეზ-შედეგობრიობის ერთიანი უწყვეტი, დეტერმინირებული ჯაჭვია, რაც გამოირიცხავს ადამიანთა ნებას, და ეს ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში იყო ცნობილი, რასთან დაკავშირებითაც მოგვიანებით კანტმა განსხვავებულად განავითარა, კერძოდ, რომ თითქოსდა ადამიანის ნებასაც შეეძლოს დამოუკიდებელი მოვლენების ჯაჭვის შექმნა. თუმცა ბოლო ჯამში იგიც ეწერება საერთო ხდომილებათა მწკრივში. თუ არა სტატისტიკური იდეოლოგიის მქონე ქრისტიანული რელიგიის პლატ-ფორმა, რომელშიც მეტი თავისუფლების მოპოვების მიზნით ნებაყოფილობით გაწევრიანდნენ ადამიანები, ღმერთმა იცის რა სიმაღლეზე იქნებოდა ასული კაცობრიობა დღეის მდგომარეობით თავისი პროგრესის გზაზე.

3) თავისუფლება ქრისტიანული რელიგიის ბატონობის პერიოდში

ქრისტიანობამდე ძველ საბერძნეთში, შემდეგ კი რომში, მაშასადამე ძველ ევროპაში, გაბატონებული „სტოიციზმი“ თუ აფროლიტეს „მშვენიერების კულტი“ ქადაგებდა ადამიანის შინაგან დამოუკიდებლობას, მშვენიერებას, ზნეობრიობას, ურყეობას, სიბრძნესა და გამბედაობას, ნებისმიერი მოთხოვნა კი მიაჩნდა სირცხვილად, რითაც სურდა მიებაძა ხალხს ცხოვრების უმანკო მასწავლებელი ბუნებისათვის.

ცხოვრებისადმი ამგვარი მიდგომა მთლიანად უარყოფილი იქნა ქრისტიანული რელიგიის მიერ, რომლის „თავისუფლები“ ქვაკუთხედად, შეიძლება ითქვას, მიჩნეული იქნა არაფრის მქონე გარდა ვალდებულებისა და ღმერთისადმი რწმენისა, - ადამიანი, რასაც მოწმობს ქრისტეს მოწოდება „მიდარი ქაბუკისადმი“, რომელიც მივიდა მასთან და ჰკითხა: „მოძღვარო, რა სიკეთე ვქნა, რომ საუკუნე სიცოცხლე მქონდეს?“ (რამეთუ უკვდავებას ჰპირდება ქრისტიანული რელიგია), რაზედაც ქრისტემ უპასუხა: „**თუ გინდა, რომ სრულყოფილი იყო, წადი შენი ქონება გაყიდე და მიეცი ღარიბებს და გექნება საუნჯე ზეცაში, მერე მოდი და გამომყევი**“. (18.მათე,19:16,21). ამგვარმა მიდგომამ განაპირობა ის, რომ აღრექრისტიანულ პერიოდში ბნელმა და გაუნათლებელმა ადამიანებმა მართლაც გაყიდეს ყველაფერი, რაც კი ებადათ, ბევრმა მათგანმა მიატოვა კიდევაც ოჯახი და გაერთიანდნენ რელიგიურ საძმოებში, რასაც შედეგად მოჰყვა -საეკლესიო ყმობის წარმოშობა, მათ ქონებას (მამულს) კი დაეუფლნენ ფულიანები, რომლებიც შემდეგ მოგვევლინნენ ფეოდალთა კლასად. თუ არა ყველაფრის მიტოვება და ქონებისაგან განთავისუფლება, ადამიანი ვერ გახდებოდა ქრისტიანი; ქრისტეს რელიგიის ყველაზე „დიდი მცნების“ : **“შეიყვარე უფალი ღმერთი შენი ყოველითა გულითა შენითა და ყოველითა სულითა შენითა და ყოველითა გონებითა შენითა**“-მატარებელი, რაც,-დოგმატიკის მიხედვით,-მორწმუნეთა უკვდავების ტოლფასია (მათე, 22:37).

ამრიგად, ადამიანთა ძველი „სახალხო თავისუფლება“ შეიცვალა ქრისტიანული რელიგიის ფსევდო „მარადიული თასვისუფლებით“, თუმცა ქრისტიანული რელიგია არც აღრეულ პერიოდში და არც ახლა არ ქადაგებს ადამიანთა თავისუფლებას. პირიქით, მოუწოდებს მათ მორჩილებისა და მონობისაკენ, რაც, რათქმა უნდა უსამართლოა, რამეთუ აბრკოლებს ისტორიულ პროგრესს.

ამ მხრივ, **ქრისტიანული დოქტრინა** დაფუძნებული ქრისტეს „ქადაგება მთაზე,“ ლაპარაკობს:

5. “ნეტარ არიან თვინიერნი, ვინაიდან ისინი დაიმკვიდრებენ ქვეყანს”. ესე იგი იყავით მორჩილნიო.

6. “ნეტარ არიან სიმართლისათვის მშვირ-მწყურვალნი, ვინაიდან ისინი გაძლებიან.” ანუ ამ ქვეყნად აიტანეთ უსამართლობა, ხოლო იმ ქვეყნად სამართალს მიიღებთ-ო.

10. “ნეტარ არიან სიმართლისათვის დევნილნი, ვინაიდან მათია სასუფეველი ცათა.” ანუ, ნუ შეეწინააღმდეგებით უსამართლობას და ნუ იბრძოლებთ თქვენი თავისუფლებისათვის-ო. (მათე, ქადაგება მთაზე, 5:5-10).

იგივე აზრია გატარებული ქვეთავში: **„თვალი თვალისა წილ; მეორე ლოყაც,“** სადაც ნათქვამია:

38. „თქვენ გსმენიათ რომ თქმულა, “თვალი-თვალის წილ“, „კბილი-კბილის წილ“.

39. „**მე კი გუბნებით თქვენ: წინ ნუ აღუდგებით ბოროტს; არამედ, თუ ვინმემ მარჯვენა ლოყაში გაგაწნავს, მეორე ლოყაც მიუშვირე“.**

40. „**ვინც მოისურვებს შენს განკითხვას და შენი მოსასხამის წაღებას, სამოსელიც თან გაატანე მას“.**

41. „**ვინც ერთ მიღზე წაყოლა გაიძულოს, ორზე გაყვი“.**

42. „**ვინც გთხოვოს, მიეცი; ზურგს ნუ შეაქცევ, ვისაც შენგან სესხება სურს“** (მათე, 5:38-42,)

აგრეთვე ლუკას სახარებაში ნათქვამი: “მოთმინებით მოიპოვეთ თქვენი სული“ (ლუკა, 21:19).

ყველა ეს ფუნდამენტური დებულებაა და მიმართულია ადამიანთა მორჩილებისა და მონობისაკენ, რა დროსაც შეუძლებელია თავისუფალი ნებისა თუ პროგრესის განვითარება; და რამაც ვფიქრობ განაპირობა ევროპის ხანგრძლივი დროით სიბნელეში შეყვანა, ვიდრე არ „გამოიღვიძეს“ სწავლულებმა.

კარგი იქნებოდა ამგვარად მოქცევა თუკი მსგავსი ქმედება აღძრავდა მოძალადეში დადებით ემოციებს, მაგრამ შესაძლებელია კი ეს, როდესაც ძალადობა წარმოშობს ასევე ძალადობას, ან თუ არ უწყობს მოძალადეს ხელს კულტურა და მთელი ეს საკაცობრიო

რელიგიური მოძრაობა მიმართულია იმისკენ, რომ მართვო, მოატყუო და იბატონო ადამიანზე.

ამ მხრივ, პავლე მოციქული ღმერთის სახელით მოუწოდებს მრევლს:

„ნურავის მიაგებთ ბოროტების წილ ბოროტს, ცდილობდეთ კეთილს ყოველი ადამიანის წინაშე“. საკითხავია: შესაძლებელია კი ეს?

„შურს ნუ იძიებთ თქვენთვის, . . . ადგილი მიეცით უფლის რისხვას“. (პავლე რომაელთა, 12: 16-19). (აქაც იგივე პრობლემას ვაწყდებით, ბუნება კი მბრძანებელია, ხოლო ადამიანი მისი შვილი!)

პავლე მოციქული ბრძანებს: **„დაემორჩილეთ მონებო, თქვენს ხორციელ ბატონებს შიშითა და კანკალით, გულწრფელად, როგორც ქრისტე“.** (პავლე კორინთელთა, 7:20). კი მაგრამ, ჯერ იყო კია რეალურად ქრისტე? ანდა რა ამოძრავებს პავლეს? მეცნიერთა დასკვნით ქრისტე რეალურად არ არსებულა, მითიური პიროვნებაა, და მეორეც, მისი სახელის დამკვიდრებით „რჩეულნი“ იღებენ სასულიერო პირების სტატუსს, მასთან ერთად ქონებასა და პატივს, მფარველად კი უყალიბდებათ ფეოდალური სამეფო ხელისუფლება, რომელთანაც ალიანსში შედიან. ქრისტიანულ რელიგიაში ვერსად ვერ ნახავთ მოწოდებას თავისუფლებისაკენ, საქმე - პირიქითაა.

აღსანიშნავია, რომ მართალია ქრისტეს პიროვნება- მითია, მაგრამ ღმერთის იპოსტასებით გამოხატვა, რაც დაოლეიზმის გამეორებაა, გვამცნობს სამყაროს განვითარებას დიალექტიკაში, რაც პლატონის ერთგვარი ინტერპრეტაციაა. მამა ღმერთში მოიაზრება განუპირობებელი, ანუ ერთიანი, ქრისტეში,- მატერიალური სამყარო, ხოლო სული წმინდაში-მისი, ანუ ემპირიზმის არსი, მომდინარე არარა, იდეათა საუფლოდან. ისე კი ქრისტე, ბერძნულად ნიშნავს მხსნელს, როგორც იესო ებრაულად. მაგრამ, საკითხავია რისგან? ადამმა და ევამ რომ შეიცნეს სიკეთე და ბოროტება ბაღში? რის გამოც ისინი გამოღვენილ იქნენ სამოთხიდან ღმერთის მიერ, ნაცვლად წახალისებისა, ხოლო მათი შთამომავლები ცნობილ იქნენ ცოდვილებად და დაუქვემდებარა განადგურებას. თუმცა მხსნელად თითქოსდა ღმერთმა მათვე მოუვლინა თავისი შვილი ქრისტე, რომელიც ხალხის ცოდვიდან გამოსყიდვას, ჩადენილი მათ წინაპართა მიერ, მსხვერპლად შეუწირა! მაგრამ, საკითხავია, ვის? მამას, რომელიც ღმერთია, თუ გველს,-სატანად ცნობილს, რომელმაც აცდუნა ადამი და ევა?! ანდა რისთვის? გველმა რომ თვალეები აუხილა მათ და დაანახა ჭეშმარიტება? რა არის აქ ცუდი,

თუ არა კარგი! აქ მთელი რიგი გაუგებრობაა, რაშიც თავად ღვთის მსახურებიც იბლანდებიან. თუმცა ერთი რამ ნათელია: წინაპრების მიერ ქვეყნის შექმნება კაცობრიობას უსამართლობის საწყისად გაუფორმა!

ფაქტობრივად, აღნიშნულით ქრისტიანულმა რელიგიამ მონოპოლია დაამყარა ადამიანთა სულიერებაზე, რამაც, როგორც პოლიტიკის გაგრძელებამ, - წარმოშვა არაერთი განმტოვებანი და ეს პროცესი კვლავაც გრძელდება. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ადამიანებზე რელიგიური მეურვეობა, - მათ არასრულფასოვნობის მანიშნებელია. საკითხავია, როდის გამოვა ხალხი ამ მდგომარეობიდან? ალბათ მაშინ, როდესაც შეძლებს დამოუკიდებლად ცხოვრებას, რაც ბუნებასთან ჰარმონიის გარეშე შეუძლებელია. მანამდე კი სამოქალაქო ხელისუფლება და რელიგიური იერარქია ხელიხელ ჩაკიდებული მართავენ საზოგადოებას. ასე იქნება მანამდე, ვიდრე არ გამოჩნდება მასსების მმართველის უფრო ეფექტურ გზას. თავისუფლება იქნება ამის საწინდარი.

ახლა კი განვიხილოთ რეალურად თუ რა ბედი ეწია ოდესღაც არსებულ „სახალხო დემოკრატიას“ ისტორიული პროგრესის ასპექტში, კერძოდ ქრისტიანული რელიგიის პირობებში, - ვიდრე მოვიდოდეთ მე-19 ს-ის ბოლომდე, რა დრომდეც რელიგიას ეჭირა საზოგადოების მართვის სადავეები; მე-16-17 სს-დან კი თანდითანობით როგორ გამოგლიჯეს მას (რომის პაპს) ხელიდან ნანატრი თავისუფლების მნიშვნელოვანი ნაწილი, - ჯერ მისგან გამონთავისუფლებულმა სახელმწიფოთა მეფეებმა, შემდეგ კი მათ, - არენაზე გამოსულმა ბურჟუაზიამ, - ნაწილი; და ბოლოს ამ უკანასკნელთ - მდაბიოთა კლასებმა. შედეგად თავისუფლება (პოლიტიკური) სუვერენიდან გადანაწილდა მთელ საზოგადოებრივ ვერტიკალზე, ზემოდან ქვემოთ, თუმცა სამართლიანობის პრინციპის დარღვევით. ეკლესიის დარჩა ზნეობრივი მმართველის, მეფეს-განკარგვის, ბურჟუაზიას- მფლობელობის, მდაბიოს- სარგებლობის უფლება. თუმცა, ყოველივე ეს ზოგადია.

ა) რეალობის გაცნობა დავიწყოთ ინგლისელი ისტორიკოსის **ჯონ ემერის აკტონის (1834-1902) „თავისუფლების ისტორიით“**, რომელიც გადმოცემული მაქვს გარკვეული შემოკლებით და კომენტარების გარეშე. ჯონ აკტონი ანალიზებს რა ამ წიგნში თავისუფლების განვითარების ისტორიას ევროპაში, - ქრისტიანობის შემოღებიდან მე-19 ის ბოლომდე, - გვამცნობს შემდეგს: კონსტანტინე დიდმა¹ როგორც კი გადმოიტანა იმპერატორის ტახტი რომიდან კონსტანტინეპოლში, ბაზრის მოედანზე აღმართა ეგვიპტიდან ჩამოტანილი ქვის მაღალი სვეტი. ასევე

მის მახლობლად აღმართა ძველი რომის შვიდი წმინდა ემბლემა, რომლებიც მანამდე ინახებოდა იქ „ცნობის“, თუ, ე.წ. „ვესტის“ ეკლესიაში, სადაც მუდმივად, ჩაუქრობლად თურმე ერთო ცეცხლი, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ მანამდე იქ ყოფილა ზოროასტრიზმი გავრცელებული. (?). კონსტანტინეს სვეტისთვის თავზე დაუდგამს თავისი თავის ბიუსტი, მზის ვარიანტში, გარშემორტყმული, თითქოსდა დედამისის მიერ იერუსალიმიდან ჩამოტანილი ქრისტეს ხის ჯვრის ფრაგმენტებით და თავზე მორგებული ლურსმებიანი გვირგვინით.

სვეტი, რომელიც ეხლაც დგას აღმართული,-აღნიშნავს აქტონი,-წარმოადგენს ახლად გაქრისტიანებული იმპერიის ყველაზე დიდებულ მონუმენტს. აღნიშნულით, აღიარა რა კონსტანტინემ ლურსმები, რომლებმაც „ქრისტეს სხეულში განვლეს“, როგორც წარმმართველმა კერპისათვის მისაღებ ორნამენტად, რომელსაც გამარჯვებული იმპერატორი ერქვა, ამით მან გვიჩვენა, თუ რა როლი უკავია ქრისტიანულ რელიგიას მის იმპერიაში. დიოკლიტიანეს² მცდელობამ გარდაექმნა რომის მმართველობა აღმოსავლური დესპოტიზმის ყაიდაზე, ბოლო ჯამში იგი მიიყვანა ქრისტიანების დევნამდე, კონსტანტინემ კი, რომელსაც ასევე არ უნდოდა უარი ეთქვა თავის წინამორბედთა პოლიტიკურ საფუძვლზე და დესპოტური მმართველობის სიამ-ტკბილობაზე, მიიღო რა ქრისტიანობა, განიზრახა, გაემაგრებინა თავისი ტახტი ამ რელიგიის მომხრეთა წყალობით, რომლებმაც განაციფრეს მსოფლიო დიოკლიტიანესთან გაწეული წინააღმდეგობით. ამ მიზნით კონსტანტინემ გადმოიტანა ტახტი რომიდან იმპერიის აღმოსავლეთში, სადაც სჭარბობდნენ ქრისტიანობის მიმდევრები და შექმნა იქ საკუთარი საპატრიარქო, მათი მხარდაჭერის და რელიგიის აღიარების დასტურად.

ამ დროს კონსტანტინე არავინ გააფთხილა, რომ ქრისტიანული რელიგიისა და კესარიების (ღვთის მსახურები) წახალისებით, მან ფაქტობრივად თავად შეიბოჭა ხელები, რამდენადაც იგი თავისი ქმედებით აღიარებული იქნა ხალხის რელიგიური თავისუფლებისა და ეკლესიის მაღალი მდგომარეობის ფუძემდებლად; და დაუწყეს მას ყურება, როგორც ხალხისა და ეკლესიის ერთიანობის მცველს. კონსტანტინემ მიიღო რა ქრისტიანული რწმენა, აიღო ვალდებულება მის დაცვაზე, ხოლო ლეგიონები, რომელებშიც უმეტესობას წარმოადგენდნენ ქრისტიანები, უზრუნველყოფდნენ მის სამკვიდროს ყოველ მხრივ მფარველობას, მათ შორის გაფართოების შესაძლებლობასა და ხელისუფლების საწინააღმდეგო გამოსვლების აღკვეთას.

კონსტანტინემ განაცხადა, რომ მისი სიტყვა (ნება) საეკლესიო კანონის ტოლფასია, თუმცა იუსტინიანეს³ კანონის შესაბამისად, მოსახლეობას მისთვის ფორმალურად გადაცემული ჰქონდა ძალაუფლება, რის გამოც მისი ნება, გამონატული მითითებებსა თუ წერილებში, - უკვე იყო კანონის ძალის შემცველი. გაქრისტიანების პერიოდშიც იცავდნენ იუსტინიანეს კანონებს, ისე როგორც ძველ სიბრძნეს და ებრაულ თუ წარმმართულ ცივილურ მემკვიდრეობას, რათა ეკლესიას დაეჭირა მხარი კონსტანტინეს აბსოლუტიზმისთვის. თუმცა, როგორც ამას აკტონი აღნიშნავს, - ვერც განვითარებულმა ბერძნულმა ფილოსოფიამ, ვერც რომის პოლიტიკურმა სიბრძნემ და ვერც ქრისტიანულმა ქველმოქმედებამ ვერ შეეძლო გამოუსწორებელი ანტიკის დამორჩილება, მისი ფართო გაგებით. და საჭირო იყო რაღაც ახალი, უფრო მეტის მთქმელი, ვიდრე რეფლექსიისა და გამოცდილების ნაყოფი, თვითმართველობისა და თვითკონტროლის შესაძლებლობის მქონე, თვითგანვითარებადი სიახლის შემოტანა, რაღაც ენის მსგავსი, რომელიც ხალხის ხასიათში გადაიზრდებოდა და მათთან ერთად დაიწყებდა განვითარებას. და ასეთი „განწყობა“, - თავისუფლებისადმი ლტოლვა, რომელიც მანამდეც იყო, მრავალი საუკუნის განმავლობაში, - ითრგუნებოდა ომებით, ანარქიებითა და ჩაგვრით. მაგრამ ქვეყანაში, სადაც გამოწყობილი იყო ხალხი ძველ ცივილურ სამოსელში, გამდიდრებული მიგრანტთა დინებით, - აღმოჩნდა ქრისტიანობის დამკვიდრების საუკეთესო საფუძვლად, რამაც მთლიანად მოიცვა ძველი იმპერია.

ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე ამოუძირკვავი კერპთაყვანისმცემლობის სული კი, რომლითაც გაჟღენთილი იყო მთელი ანტიკური საზოგადოება, შეიძლებოდა მოესპოთ მხოლოდ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთობლივი ძალისხმევით, მათი კავშირის აუცილებლობის სერთო გაგებამ კი შექმნა ბიზანტიური დესპოტიზმი. იმპერიის წინასწარმეტყველები, რომლებსაც ვერ წარმოედგინათ ქრისტიანობის გაფურჩქვნა მის საზღვრებს გარეთ, იმ აზრზე იყვნენ, რომ „სახელმწიფო იყო არა ეკლესიაში“, არამედ „ეკლესია-სახელმწიფოში“. ეს დოქტრინა ლამის იყო გამოყენებული, რომ დასავლეთის იმპერიის სწრაფმა დაცემამ ფართო ჰორიზონტი გახსნა სამოქმედოდ, ხოლო საღვინმა⁴, მარსელელმა მღვდელმა, გამოაცხადა, რომ ქველმოქმედება, დაკარგული ცივილიზებული რომაელების მიერ, შეუდარებლად მეტი სიწმინდით და მრავლის მთქმელობით არსებობდა დამპყრობ-კერპთაყვანისმცემლებში, და ამ მიზეზით ისინი მალევე გააქრისტიანეს. აქ ავტორს მხედველობაში ყავს ახლად შექმნილი სახელმწიფოს, - „ტივტონთა გაერთიანებული ორდენის“ მოსახლეობა, რომელიც წარმოიშვა პალესტი-

ნაში ჯვაროსნობის შემდეგ და რომელიც აღიარებდა მთავრობის დამოუკიდებლობას, რაც საზოგადოებასა და ცალკეულ ადამიანთა თვისუფლებას უქმნიდა საფრთხეს. „ორდენი“ ხელსუწყობდა კორპორაციას, თუმცა ვერ უზრუნველყოფდა პიროვნების უსაფრთხოებას. მას არ გააჩნდა სურვილი შეეზღუდა ქვეშევრდომები და არც მათი დაცვის უნარი გააჩნდა.

ტევტონთა დიდმა მიგრაციამ პალესტინიდან რომის მიერ ცივილიზირებულ რეგიონებში, ევროპა რამდენიმე საუკუნით გადაისროლა უკან, თითქმის სოლონის⁵ დროინდელი ათენის პერიოდში. დასავლეთ ევროპა აღმოჩნდა ისეთი მეფეების ხელში, რომლებსაც არცკი შეეძლოთ საკუთარი სახელის დაწერა. კრიტიკული განსჯისა და ანალიზის უნარი ჩაკვდა, - დაახლოებით ხუთასი წლის განმავლობაში. საზოგადოებისათვის ისეთი აუცილებელი მეცნიერული დარგები, როგორიც იყო მედიცინა და გეომეტრია, - განიცდიდა ვარდნას იქამდე, ვიდრე დასავლეთის „სწავლულებმა“ არ გაიარეს მომზადება არაბ განმანათლებლებთან. იმისათვის, რომ წესრიგში მოეყვანათ სიძველის „ქაოტური ნანგრევები“, განუვითარათ ახალი ცივილიზაცია და გააერთიანებინათ სხვადასხვა დონეზე მყოფი მტრულად განწყობილი თემები-ერებში, საჭირო იყო არა თავისუფლება, არამედ ძალა. მრავალი საუკუნის განმავლობაში ევროპის ყოველგვარი პროგრესი დაკავშირებული აღმოჩნდა ისეთი ტიპის ადამიანების ქვევასთან, როგორებიც იყვნენ ხლოდვიგი⁶, კარლო დიდი⁷ და ვილგელმ დამპყრობელი⁸, რომლებიც გადაწყვეტილი და უსიტყვოთ მოითხოვდნენ ადამიანთაგან მხოლოდ სრულ მორჩილებას.

აქტონი აღნიშნავს: იმ დროს იმპერიის ერთმა უნიჭიერესმა მწერალმა თქვა: „მსოფლიოს მომავალი ეკუთვნის ბარბაროსთა ჩვევებსა და წესებს,“ რაც ჯერ კიდევ არ იყო დანგრეული დესპოტიზმის მიერ, და ასეც მოხდა. ტევტონთა მეფეები, თუ ისინი მათ ჰყავდათ, არ თავჯდომარეობდნენ საბჭოს სხდომებზე, მათ ხან ირჩევდნენ და ხანაც ამხობდნენ, თუმცა ხალხთან ფიცით იყვნენ დაკავშირებულები, რომ იმოქმედებდნენ მათი საერთო ნების შესაბამისად. მათი მეფეები ფლობდნენ რეალურ ძალაუფლებას მხოლოდ ომის პირობებში. ეს პრიმიტიული რესპუბლიკანიზმი, რომელიც უშვებდა, რომ შემთხვევიდან შემთხვევამდე შეიძლება ადგილი ჰქონიყო მონარქიას, მაგრად იყო ჩაჭიდებული თავისუფალი ხალხის „კოლექტიურ უზენაესობას“ (კოლექტიურ ნებასთან), რომელიც დაფუძნებული იყო ყველას, ანუ საერთო ძალაუფლებაზე და რომელიც პარლამენტის შორეულ ნიმუშად გვევლინება; მათი სახელმწიფოებრივი მოქმედება კი შეზღუდული იყო ვიწრო ჩარჩოებით, თუმცა იმის პარალელურად, რომ

მმართველი იყო სახელმწიფოს მეთაური, მას ყავდა დაახლოებული პირთა ჯგუფი, რომელთა მეშვეობით იგი მართავდა ქვეყანას და ეს ხალხი, მმართველზე დამოკიდებულები, მზად იყვნენ შეესრულებინათ მისი ნებისმიერი ბრძანება.

ქრისტიანული რელიგია, რომელიც ადრე მოუწოდებდა მასებს და ეყრდნობოდა თავისუფლების პრინციპებს, მიუბრუნდა ხელისუფლებას და მასზე დაიწყო ძლიერი გავლენის მოხდენა. ბარბაროსები კი, რომლებსაც არ გააჩნდათ არც წიგნები, არც საერო ცოდნა და არც განათლება, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ საეკლესიოს, ძლივსღა შეძენილს რელიგიის წყალობით, ბავშური ნდობით მობრუნდნენ ხალხისაკენ, რომლებზეც იყვნენ გაბატონებულები და რომლებსაც ჰქონდათ შემონახული გონებაში: წერის, ციცერონისა⁹ თუ წმინდა ავგუსტინის¹⁰ ცოდნა. ამ დროს ბარბაროსთა თვალში ეკლესია აღიქმებოდა როგორც, რაღაცა განუზომლად დიდი, ძლიერი და წმინდა, ვიდრე მათი ახლად შექმნილი სახელმწიფო. სამღვდელოებამ მათ ახალ მმართველებს მისცა ხალხის მართვის საშუალება და თავად განთავისუფლდნენ მათგან დაკისრებული გადასახადებისაგან. ეკლესია გამოვიდა სამოქალაქო და პოლიტიკური ადმინისტრაციის იურისდიქციიდან. ღვთის მსახურები კი მათ მმართველებს ასწავლიდნენ, რომ ხელისუფლება უნდა ჩამოყალიბდეს არჩევნების გზით და ტოლედოს¹¹ საბჭომ ესპანეთში შექმნა პარლამენტის მსგავსი სისტემის საფუძველი, რომელმაც, მართალია არც თუ მალე ნახა თავისი განვითარება, მაგრამ მსოფლიოში აღმოჩნდა უძველესი. შედეგად გოთების მონარქია, იქ, ესპანეთში და საქსებისა - ინგლისში, სადაც ტახტი, როგორც „თავისუფალი ინსტიტუტი“, მოცული იყო არისტოკრატებითა და ღიდგვაროვანებით, უკვალოდ გაქრა. ამ დროს ხალხი, რომელიც განვითარდა და დაჩრდილა ყველა სხვა დანარჩენი ხალხები ევროპაში აღმოჩნდა ფრანგები, რომლებსაც არ ყავდათ ღიდგვაროვნები. მათი კანონი ტახტის მემკვიდრეობის შესახებ, როგორც სიწმინდის ობიექტი, ათასი წლის განმავლობაში ურყევად იყო, რის გამოც მათთან ფეოდალური სისტემა განვითარდა თავის უკიდურეს ფორმამდე.

ფეოდალიზმის პერიოდში მიწა გახდა ყოველგვარი ნივთის საზომი და განმსაზღვრელი. ადამიანები, რომლებსაც არ გააჩნდათ სხვა არაფერი სიმდიდრის წყაროდ გარდა მიწის ნაყოფისა, დამოკიდებულები გახდნენ მიწათმფლობელებზე, რომლებსაც შეეძლოთ შიმშილისაგან მათი ხსნა. მიწათმფლობელთა ძალაუფლება გახდა ხალხის თავისუფლებისა და თვით სახელმწიფოს ძალაუფლების გადამწონიც კი. ყველა ბარონი (მემამულე) იყო სუვერენი თავის მამულში. როდესაც არენაზე გამოჩნდა მათზე ძლი-

ერი სხვა ძალა - დასავლეთის ხალხები წელში გაწყვეტაზე იყვნენ ურთიერთმოქიშპე ტირანებისა და აბსოლიტურ მონარქიას შორის დაპირისპირების გამო.

ტევტონთა მიერ დაპყრობის დღეებში ?, როდესაც ნორმანები სპობდნენ ინგლისის თავისუფლებას, უხეში წესრიგი, თავისი დაწესებულებებით, მოტანილი საქსების, გოთების და ფრანგების მიერ გერმანიის ტყეებიდან,- დაცემის პირას იყო მისული, ხოლო ახალი ელემენტი-სახალხო მმართველობა, განმტკიცებული ქალაქების აღორძინებით და საშუალო კლასის განვითარებით,-ჯერ კიდევ არ იყო აქტიურ ფაზაში შესული. ერთადერთი ძალა, რომელსაც შეეძლო ფეოდალურ იერარქიას წინ აღდგომოდა,- აღმოჩნდა ეკლესია. ეს ორი ძალა ფეოდალები და ეკლესია შეეჯახნენ ერთმანეთს იმ დროს, როდესაც ფეოდალები ცდილობდნენ ეკლესიისათვის წაერთვათ დამოუკიდებლობა, და თანდითანობით დაიწყეს „პრელატების“¹² იმ ფორმით მეფისადმი დაქვემდებარება, როგორც ეს იყო ტევტონთა სახელმწიფოში¹³.

ამ კონფლიქტს, -ამბობს ავტონი,-რომელიც გაგრძელდა 400 წელი, ჩვენ უნდა ვუმადლოდეთ სამოქალაქო თავისუფლებას. თუ ეკლესია გააგრძელებდა მეფის მხარდაჭერას, რომელსაც იგი აუერთებდა, ან თუ ბრძოლა რომელიმეს აბსოლიტური გამარჯვებით მალევე დამთავრდებოდა, მაშინ მთელი ევროპა აღმოჩნდებოდა ან ბიზანტიის, ანდა მოსკოვის დესპოტიის ქვეშ. ორივე დაპირისპირებული მხარის ამოცანას კი წარმოადგენდა აბსოლიტური ძალაუფლების ხელში ჩაგდება, თუმცა მათი ბრძოლის მიზანი არ იყო თავისუფლების მოპოვება. იგი იყო საშუალება, რომლის შემჯობითაც საერო და საეკლესიო ხელისუფლება ხალხს აყენებდა თავისი დროშის ქვეშ. ამ შეჯიბრის შედეგად იტალიისა და გერმანიის რიგმა ქალაქებმა მოიპოვეს პრივილეგიები, საფრანგეთმა მიიღო გენერალური შტატები, ხოლო ინგლისმა-პარლამენტი. ხანგრძლივმა დაპირისპირებამ აღკვეთა საღვთო ანუ საეკლესიო სამართლის გავლენის ზრდა. არსებობდა მოსაზრება, რომ მეფის ძალაუფლება განიხილულიყო როგორც საოჯახო საკუთრება, რომელიც მას ფლობდა. თუმცა რელიგიის ავტორიტეტი, განსაკუთრებით კი პაპის, იყო იმის მხარეზე, ვინც უარყოფდა მეფის ტიტულის უაპელაციობას, სახალხო სამართალს კი აღიარებდა სამეფო ხელისუფლება.

ხალხის „ღვთაებრივმა სამართლებრივმა“ დოქტრინამ, რომელიც ითვალისწინებდა ხალხის უფლებას აჯანყებაზე და შეეძლოთ კიდევ დაემხოთ მთავრობა, მიიღო ეკლესიის მხარდაერა. მაგალითად, ინგლისში თუ მეფე ბოროტად გამოიყენებდა თავის ძალაუფლებას, ხალხს შეეძლო მისი ჩამოგდება, რაც რომ არ მო-

მხდარიყო გადაწყვიტეს შეუზღუდათ მისი ძალაუფლება. ხალხმა მოინდომა მონაწილეობის მიღება სახელმწიფოს მართვაში, რამაც ქვეყანა მიიყვანა კონსტიტუციურ მონარქიამდე და შეიქმნა პარლამენტი,-მთელი ხალხის წარმომადგენლობითი ორგანო.

ინგლისში, გიბელინების პარტიის¹⁴ ყველაზე ცნობილი იდეოლოგი, მარსელი პადუანსკი¹⁵ წერდა, რომ „კანონი თავის ავტორიტეტს იძენს ხალხისგან, თუმცა მისი სანქციის გარეშე მოქმედებს ცუდად, რამდენადაც მთელი მეტია თავის ნაწილზე, ამდენად უსამართლოა, რომ ხელისუფლება ადგენდეს კანონებს მთელი ხალხისთვის; და რამდენადაც ხალხი თანასწორია, უსამართლოა, თუ ისინი დაკავშირებულები არიან კანონთან, რომელიც დადგენილია სხვის მიერ. დაემორჩილო კანონს, რომლსაც ყველა ეთანხმება, ნიშნავს იმას, რომ ხალხი ნამდვილად მართავს საკუთარ თავს. მონარქი, რომელიც კანონიერი ხელისუფლების მიერაა დამტკიცებული და ასრულებს მის ნებას, უნდა ფლობდეს საკმარის შეარაღებულ ძალებს, რომ შეეძლოს ცალკეული ადამიანების იძულება, მაგრამ არა იმდენად, რომ აკონტროლებდეს უმეტესობას, რამეთუ ანგარიშვალდებულია მათ წინაშე და უნდა ემორჩილებოდეს კანონს. და ხალხი, რომელიც მას ამტკიცებს და აკისრებს ვალდებულებას, უნდა აკონტროლებდეს მას, რომ იგი იცავდეს კონსტიტუციას, და მისი დარღვევის შემთხვევაში შეეძლოთ მისი გადაყენება.

ეს მწერალი, პადუანსკი, რომელმაც თავისი შეხედულებებით რაღაც საკითხებშიც კი გაასწრო ლოკსა¹⁶ და მონტესკიეს¹⁷, და რომელიც, თუ ვიტყვით ხალხის სუვერენიტეტზე, წარმომადგენლობით მმართველობაზე, საკანონმდებლო ძალაუფლების უპირატესობაზე, აღმასრულებელ ხელისუფლებასთან მიმართებაში და სინდისის თავისუფლებაზე, მას იმდენად ღრმად ესმოდა მათი პრინციპები, რომ აღიარებული იქნა თანამედროვე სამყაროში,-თუმცა ცხოვრობდა ედუარდ 11 -ის¹⁸ მმართველობის პერიოდში, ანუ 550 წლის წინათ,-მე-14 ს-ში.

წმინდა თომას¹⁹ სურდა, რომ პაპს გაეკონტროლირებინა ყველა ქრისტიანული მთავრობა, მარსელს კი,- ეკლესიის მსახურები დაქვემდებარებოდნენ ქვეყნის კანონებს, შემცირებულიყო მათი რაოდენობა და ქონება, რასთან დაკავშირებითაც ხანგრძლივად მიმდინარეობდა კამათი. აღნიშნულთაგან ბევრი საკითხი თანდითანობით გაირკვა და ჩამოყალიბდა მდგრად წესებში, რამდენადაც აქტივისტთა აზრი აღემატებოდა თანამედროვეთა დონეს, და ახდენდა ყოველდღიურ ცხოვრებაზე გავლენას. აღნიშნულმა ვითარებამ ბარონთა ძველი მმართველობა საფუძვლიანად შეირყა. ჯვაროსნობის პერიოდში კი აღმოსავლეთის აღმოჩენამ ძლი-

ერი იმპულსი მისცა მრეწველობას, სოფლიდან ხალხმა დაიწყო ქალაქში გადინება და მან მიიღო სისტემური ხასიათი. ამ დროს ფეოდალური წესწყობილება არ ითვალისწინებდა ქალაქის მართვას და შეიქმნა პრობლემები. როდესაც ხალხმა ისწავლა საარსებო საშუალების მოპოვება მიწადმოქმედთა კეთილი ნების გარეშე, მიწამ გარკვეულწილად დაკარგა თავისი ფასი, ხოლო მოძრავმა ქონებამ მოიმატა იგი. მალე ქალაქის მაცხოვრებლებმა ჩამოიშორეს არა მარტო მემამულე ბარონთა მეურვეობა, არამედ შეეცადნენ კიდევ სახელმწიფო მმართველობა ჩაეგდოთ ხელში და წარემართათ იგი საკუთარი შეხედულებისამებრ.

მე-14 საუკუნე გამოირჩეოდა დემოკრატიებისა და რაინდთა ბრძოლებით. იმ დროს იტალიის ქალაქებმა, თავიანთი მოწინავე განათლებითა და ცივლურობით შექმნეს პირველი დემოკრატიული კონსტიტუციები, თუმცა არა პრაქტიკული. შვეიცარიელებმა მოიცილეს ავსტრიელთა უღელი; რეინის დაბლობსა და გერმანიის ცენტრში კი წარმოიშვა თავისუფალ ქალაქთა ორი მწკლრივი; პარიზის მოქალაქეებმა მიიღეს რა მეფის სამფლობელო, -განახორციელეს სახელმწიფო რეფორმა და დაიწყეს შესანიშნავი ექსპერიმენტი საფრანგეთის მმართველობის საქმეში, თუმცა კონტინენტზე ყველაზე ჯანმთელი და ენერგიული მუნიციპალური მმართველობის თავისუფლება და მისი ზრდა შეინიშნებოდა ბელგიაში, რომელიც უხსოვარი დროიდან ამ მხრივ იჩენდა მეტ ინტერესს, და ერთგულებას თვითმმართველობის სრულყოფისადმი. იმდენად დიდი იყო იქ ფლამანდიის ქალაქების რესურსი, ფართო დემოკრატიული მოძრაობით, რომ ხანგრძლივი აღმოჩნდა იქ ახალი ინტერესების მიერ მისი გადაწონვა, ანუ ხელისუფლების გადასვლა სამხედრო არისტოკრატიიდან მდიდართა და ჭკვიანთა ხელში; დაუნდობელმა აჯანყებებმა კი გამოიწვიეს რეაქცია, რამაც დაახლოებით ასი წლით უკუაგდო ხელისუფლების რეფორმები. ამ დროს დემოკრატიის გზაზე გამოჩნდა სოციალური „რევოლუციის აჩრდილი“. ქალაქ გენტას²⁰ შეარაღებული მოქალაქეები მალევე განადგურეს ფრანგმა რაინდებმა და კლასთა შორის მდგომარეობის ცვლილებით მხოლოდ მონარქიამ მიიღო სარგებელი.

აქტონი აღნიშნავს: თუ გავიხედავთ ათასი წლით წინ, შუა საუკუნეებიდან, იმ მიზნით, რომ შეგვექმნას წარმოდგენა თუ რა გაკეთდა ინსტიტუტუციონალური მმართველობის სრულყოფისათვის, უფრო სწორედ პოლიტიკური ჭეშმარიტების შემეცნების მიზნით, აღმოვაჩინოთ, რომ წარმომადგენლობითი მმართველობა, რომელიც ძველად იყო უცნობი, თითქმის ყველგან გაჩნდა, თუმცა საარჩევნო სისტემა ჰქონდათ მოუქნელი. გადასახადებით ჯერ იბეგრებოდა ის, ვისაც ჰქონდა ხმის მიცემის უფლება, შემდეგ კი იგი

გავრცელდა ყველაზე. ევროპაში არც ერთ მთავრობას არ შეეძლო ხალხის ნებართვის გარეშე გროშის ამოღებაც კი. მონობა გაუქმდა თითქმის ყველგან, თუმცა აბსოლიტური ძალაუფლება აღმოჩნდა აუტანელი და დანაშაულებრივი, ვიდრე მონობა. უფლება აჯანყებაზე არამარტო აღიარებულ იქნა, არამედ ვალდებულებაც კი ჩათვალა ეკლესიამ. ძველი პოლიტიკური სისტემის განვითარების შედეგად წარმოიშვა ახალი აბსოლიტური სახელმწიფო. შუა საუკუნეების სახელმწიფო სისტემა, რომელშიც ხელისუფლება იყო შეზღუდული ძლიერ კლასთა მიერ, პრივილეგირებული ასოციაციების წარმომადგენლებით და ვალის აღიარებით, - აღემატებოდა ადამიანთა შესაძლებლობებს.

იმის პრაქტიკულ განხორციელებასთან მიმართებაში, რაც ითვლებოდა სიკეთედ, ჯერ კიდევ ყველაფერი იყო წინ, თუმცა პრინციპული საკითხები ჰქონდათ მოგვარებული. ჩვენ ახლა მივადექით საკითხს, - ამბობს აქტონი, - თუ როგორ გამოიყენა მე -16 საუკუნემ ის მეგვიდრეობა, რომელიც მან მიიღო შუა საუკუნეების მიერ. მოხდა ეპოქის ყველაზე დიდი მედროშის, - რელიგიის გავლენის ვარდნა, რომელიც ასე დიდ ხანს იყო გამეფებული. მხოლოდ 30 000 წიგნის გამოცემის შემდეგ, საბეჭდი დაზგის გამოგონებიდან 60 წლის განმავლობაში, გამოცემულ იქნა ბერძნული „სახარება“. იმ დღეებში, როდესაც ყოველი სახელმწიფო სთვლიდა რწმენის ერთიანობას თავის მთავარ ამოცანად, ჩნდება აზრი იმის შესახებ, რომ ადამიანის უფლება და მისადმი ახლობლისა თუ მთავრობის დამოკიდებულება, დამოკიდებულია იმაზე თუ რომელი რელიგიის მიმდევარი ხარ. კათოლიკური საზოგადოება თანაბარ ვალდებულებას არ იღებდა თურქების, ებრაელების, ერეტიკების, ემბაკთა მსახურებისა და მართლმადიდებულების მიმართ. როდესაც რელიგიის ძლიერებამ დაიწყო ვარდნა, ამ დროს სახელმწიფომ თავის განსაკუთრებულ პრეროგატივად მიიჩნია მტრების დასახლება. წარმოდგენამ, რომ „სახელმწიფოს მიზანი ამართლებს ნებისმიერ საშუალებას,“ მაკიაველის²¹ წყალობით მან პრაქტიკაში მიიღო სისტემური ხასიათი. მაკიაველი იყო ცბიერი პოლიტიკოსი, რომელიც გულწრფელად იყო დაინტერესებული ჩამოეცილებინა იტალიის გონივრული განვითარებისათვის ნებისმიერი წინააღმდეგობა. მას მოეჩვენა, რომ გონებისათვის ყველაზე დიდი ხელშემშლელი გარემოება იყო სინდისი. და რომ რთული გეგმები შეასრულოს და წარმატებით იფუნქციონიროს სახელმწიფომ, მისი მთავრობა არ უნდა იზღუდებოდეს ზნეობრივი ნორმების დაცვით.

მისი გაბედული თეორია აღიარებულ იქნა მომდევნო საუკუნეში იმ ადამიანთა მიერ, რომლებიც დაჯილდოებულები იყვნენ მალაღობრივი თვისებებით. ისინი მიხვდნენ, რომ კრიტიკულ

მომენტში ქველმოქმედს იშვიათად ყოფნის ძალა რისკისთვის და ისეთების წინაშე იხრის თავს, რომლებიც არ უნდა იყვნენ დანდობილნი, რამეთუ „თუ არ გატენ კვერცხს, ვერ მოამზადებ ჰამლეთს“. მათ ჩათვალეს, რომ სახელმწიფოებრივი ზნეობა უნდა განსხვავდებოდეს ადამიანთა ინდივიდუალური ზნეობისაგან, ანუ არცერთმა სახელმწიფომ „არ უნდა მიუშვიროს მეორე ლოყა გასარტყმელად მტერს“, ანუ ქველმოქმედება არ უნდა იქნეს სამართლიანობაზე მაღლა დაყენებული. მაკიაველებს არ შეეძლოთ ეთქვათ, რომ არსებობს რაღაც სხვა სტანდარტი ხალხისთვის, ღვთის მიერ გამოცხადებული მშვიდობიანი კეთილდღეობის გარდა.

მაკიაველის სწავლებამ თითქმის გაუძლო საპარლამენტო მმართველობას, იმიტომ რომ საჯარო გამოსვლა მეტნაკლებად ითხოვდა კეთილგონიერებას. თუმცა ამ სწავლებამ მისცა მძლავრი იმპულსი აბსოლუტიზმს, ჩაახშო რა რელიგიურ მეფეთა სინდისი და სიკეთე გახადა თითქმის ბოროტებისაგან განურჩეველი. მისი წყალობით მრავალმა მმართველმა დანაშაულებრივად ჩამოიცილა მოწინააღმდეგე. ტრიუმფისაკენ მიმავალი აბსოლიტური მონარქიის გზა გაკვალილი იქნა არა მარტო ერთეულების ბოროტი განზრახვით, არამედ დანაშაულის ფილოსოფოსთა მიერ ზნეობრივი გრძნობების უგულებელყოფით, როგორსაც კი არ ჰქონია მანამდე ადგილი ახალ ერაში.

სასულიერო პირთა ინტერესები, რომლებსაც უამრავი შესაძლებლობა გააჩნდათ, ემსახურათ თავისუფლების საქმისთვის, ფეოდალიზმისა და მონობის წინააღმდეგ ბრძოლის პერიოდში, შეუერთდნენ მეფის ინტერესებს. შეეცადნენ კონსტიტუციური მოდელის შესაბამისად განხორციელებინათ საეკლესიო რეფორმა. თუმცა უშედეგოდ, მაგრამ დაინახეს რა საერთო მტრის ძალაუფლების გაყოფის სისტემა, მოხდა გვირგვინისა და სასულიერო იერარქიის გაერთიანება. ძლიერმა ხელმწიფებმა საფრანგეთსა და ესპანეთში, სიცილიასა და ინგლისში, შეძლეს სამღვდლოების დამორჩილება. ბოლო ორი ასეული წლის წინათ თორმეტი კარდინალ-პოლიტიკოსთა მიერ საფრანგეთში ჩამოყალიბდა აბსოლიტური მონარქია, ესპანეთის მეფებმა კი მიაღწიეს იგივეს თითქმის ერთი დარტყმით, ინკვიზიციის გაცოცხლებით და მისი დამორჩილებით, რომლის ფესვებიც მიდიოდა შორს. ინკვიზიციის შემწეობით მეფეები მალევე გადაიქცნენ დესპოტებად. ლუთერანული სახელმწიფოები გადაიქცნენ უძრაობის სამეფოებად, თუმცა მათი მწერლები კიცხავდნენ რეფორმირების მეორე საუკუნის დემოკრატიულ ლიტერატურას და სახალხო კრება მიიჩნიეს ბოროტებად.

უშუალოდ საეკლესიო (პროტენსტატული) რეფორმის გავლენა აღმოჩნდა სუსტი, ვიდრე ელოდნენ. სახელმწიფოთა უმეტესობა იყო იმდენად ძლიერი, რომ მათ შეძლეს გაეკონტროლებინათ ეკლესია. ზოგიერთმა გადაკეტა კიდეც იგი, ზოგიერთმა კი რეფორმა გამოიყენა თავის სასარგებლოდ. მხოლოდ პოლონეთი განერიდა რეფორმის გავლენას და გააგრძელა თავისი გზით სვლა. შოტლანდია აღმოჩნდა ერთად-ერთი სამეფო, რომელშიც საეკლესიო რეფორმამ მოიპოვა სრული გამარჯვება სახელმწიფოზე, ხოლო ირლანდია- ერთადერთი ქვეყანა, სადაც ამ რეფორმამ განიცადა კრაზი, მიუხედავად სახელმწიფოს მხარდაჭერისა. თითქმის ყველა დანარჩენ შემთხვევაში მმართველებმა და რეფორმის მხარდამჭერებმა, ისე როგორც მისმა მოწინააღმდეგეებმა, რეფორმით გამოწვეული მღელვარება და მისწრაფებები გამოიყენეს საკუთარი ძალაუფლების გასამყარებლად. ხალხები თავიანთი რწმენის შესანაჩუნებლად, ნებისმიერი პრეროგატივებით მოსავდნენ თავიანთ მეფეებს. საქვეყნოდ ცხადდებოდა, რომ მძიმე დროის მთავარი ამოცანა იყო- ეკლესიისა და სახელმწიფოს ერთმანეთისაგან განცალკევება და ძალაუფლების გაყოფა, რომელიც ერთმანეთში არეული იყო საუკუნეების მანძილზე. ადგილი ჰქონდა სამინელ დანაშაულებებს, სადაც რელიგიური სურვილები ხშირად გამოიყენებოდა ინსტრუმენტად, ხოლო პოლიტიკა - მოტივად.

ადგილი ჰქონდა მასობრივ ფანატიზმს, თუმცა ფანატიზმით იშვიათად თუ განიმსჭვალებოდა მასები და მათდამი წაყენებული ბრალდებები, როგორც წესი იყო პოლიტიკოსთა ანგარიშსწორების შედეგი. როდესაც საფრანგეთის მეფემ განიზრახა ყველა პროტენსტანტის განადგურება, მან იგი დაავალა თავის აგენტებს. თუმცა მკვლელობები არსად არ გადაზრდილა ხალხთა მასობრივ ჟღერებში და ბევრ ქალაქსა და პროვინციაში მაგისტრები უარს აცხადებდნენ მეფის ბრძანების შესრულებაზე. შურის ძიების პოლიტიკა ისე შორს იყო უბრალო ფანატიზმისაგან, რომ საფრანგეთის დედოფალმა დაუყოვნებლივ შესთავაზა ინგლისის დედოფალ ელიზავეტს, ისიც მათსავით მოქცეოდა კათოლიკებს. ფრანცისკო 1-მა²² და ჰენრიხ 11-მ²³ დაახლოებით 100 გუგენოტი დაწვეს კოცონზე, იყვნენ რა ამ დროს გერმანიაში პროტესტანტიზმის ჭეშმარიტი და ერთგული გამტარებლები. ბატონი ნიკოლა ბეკონი²⁴ იყო ერთი იმ მინისტრთაგანი, რომელიც ჩაგრავდა ინგლისელ ხალხს, როდესაც ემიგრანტი გუგენატები მივიდნენ ინგლისში, მას იმდენად არ მოეწონა ისინი, რომ პარლამენტს შეახსენა ის მეთოდი, რომლითაც ჰენრიხ V-მ²⁵ აზენურაში გადაწყვიტა ფრანგების ბედი, რომლებიც მის ხელთ აღმოჩნდნენ. ჯონ ნოკსი²⁶ სთვლიდა, რომ შოტლანდიაში ყოველი კათოლიკი უნდა მოკვდეს, თუმცა მის რჩევას შედეგი არ მოყოლია.

რელიგიური კონფლიქტის დროს მთელი პოლიტიკა წარმართებოდა უმაღლესი ხელისუფლების მიერ. როდესაც გარდაიცვალა უკანასკნელი რეფორმატორი მარტინ ლუთერი²⁷, რელიგია, ხალხის განთავისუფლების ნაცვლად დაკავდა დესპოტიზმის გამართლებით. ბელარმინმა²⁸ გააგრძელა ლექციების კითხვა, მაკიაველმა კი მმართველობა. მე-16 საუკუნის დამლევს მოხდა სამი ამბავი, რამაც განაპირობა ახალი ერის დადგომა. ვარფალაევის ღამემ²⁹ დაარწმუნა კალვინისტების+ ძირითადი მასსა ტირანიის წინააღმდეგ აჯანყების კანონიერებაში, და მათაც მხარი დაუჭირეს მათ თეორიას, რომელიც პირველად წამოყენებული იქნა ეპისკოპოს ვინჩესტერის მიერ და მიიღეს იგი პარიზში ნოქსიმ და ბიუკენენმა³⁰ უშუალოდ თავიანთი მასწავლებლებისგან, შუა საუკუნეებრივ სკოლებში. საფრანგეთის მეფის წინააღმდეგ უკმაყოფილობით გამოწვეული იგი მალევე იქნა გამოყენებული პრაქტიკაში ესპანეთის მეფის წინააღმდეგ. აჯანყებულმა ნიდერლანდლებმა საზეიმო აქტით ჩამოაგდეს ფილიპე -11-მ³¹ და გამოაცხადეს დამოუკიდებლობა პრინც ორანსკის³² ხელმძღვანელობით, რომელიც მსახურობდა და დარჩა მისი აღმატებულების ლეიტენანტად. მათი მაგალითი იყო მნიშვნელოვანი, და არა მარტო იმიტომ, რომ ერთმორწმუნეებმა ჩამოაგდეს მონარქი, რომელიც იყო სხვა რელიგიისა და რწმენის მიმდევარი, როგორც ეს მოხდა შოტლანდიაში, არამედ იმიტომაც, რომ მონარქიის ნაცვლად დაამყარეს რესპუბლიკური მმართველობა და აიძულეს ევროპა ეცნოთ რევოლუცია. ამავე დროს ფრანგი კათოლიკები, გამოდიოდნენ რა ჰენრიხ 3-ის³³ წინააღმდეგ, იბრძოდნენ იმავე პრინციპებისათვის ხმლითა და კალმით.

მაშინ შეიქმნა რიგი თეორიები უფლებათა შესახებ, თუმცა ყველა შეიცავდა ხარვეზს, რის და მიუხედავად მათ შეასრულეს უდიდესი როლი. თუმცა წმინდა ბერნარდოს³⁴ გარდაცვალების შემდეგ, თომას მორის³⁵ „უტოპიის„ გამოცემამდე, ძნელად თუ მოიძებნებოდა მწერალი, რომელიც არ დაექვემდებარებოდა თავისი თეორიით პაპს, ანდა მონარქს. რეფორმების შემდეგ მოსული მოაზროვნეები ასევე ფიქრობდნენ კანონიერების დაცვაზე. ნოქსი გააფრთხა „ქა-

* კალვინისტური თეორიის მიხედვით ღმერთმა ჯერ კიდევ სამყაროს შექმნამდე განსაზღვრა ერთის გადარჩენა და მეორის -დაღუპვა. ადამიანის ვერავითარი მცდელობა ვერ შეცვლის მის ბედს, თუმცა ყოველი უნდა იყოს დარწმუნებული იმაში, რომ იგი „ღმერთის რჩეულია“, პროფესიულ საქმიანობაში წარმატება ამის ნიშანია, პროფესია კი ღმერთისადმი სამსახურის გაწევის ნიშნად აღიარების ნიშანი. პროფესიული წარმატება ხდება თვით ფასეულობად და არა ამქვეყნიური სიკეთის მოპოვების საშუალებად. იგი განმტკიცებულ უნდა იქნეს ცხოვრებისეული აცკუტიზმით. ამგვარად მიდგომაში განსაზღვრა კაპიტალისტური მეწარმეობა. ამ თეორიის ფუძემდებელმა კალვინმა ბიბლიის თავისუფალი განმარტება დაუშვა, საკუთარი სწავლების კი -არა.(20.გვ.243)

ლთა საშინელი რეჟიმის“ მიმართ, რამეთუ ინგლისის დედოფალმა მიმართა მასებს, ხოლო ესპანეთის დედოფალმა მარიანამ³⁶ მხარი დაუჭირა ჰენრიხ 111-ის მკვლელობას, რომელმაც გუგენოტებთან შეკრა კავშირი. ტირანთა მკვლელობის გამართლების თეორიამ, ქრისტიანთა შორის პირველად წამოყენებული, როგორც ჩანს, ჯონ სოლსბერის³⁷, მე-12 საუკუნის ინგლისელი, ყველაზე გამოჩენილი მოაზროვნის მიერ და მხარდაჭერილი, მე-13-ე საუკუნის ყველაზე სახელოვანი ინგლისელის - როჯერს ბეკონის³⁸ მიერ, - შეიძინა ფატალური მნიშვნელობა. არავინ სერიოზულად არ ფიქრობდა, რომ პოლიტიკა მიზნად ისახავდა სამართლიანობას თუ უსამართლობას, და არ ცდილობდნენ შეექმნათ პრინციპების სისტემა, რომელიც დაასაბუთებდა ყველა რელიგიისათვის საერთო სიკეთის მცნებას. გუკერის „საკლესიო პოლიტიკა“, თხზულებათა შორის სრულ მარტოობაში აღმოჩნდა, რომელთა შესახებ მე ვლაპარაკობ,-აცხადებს აქტონი და ყველა მოაზროვნე ადამიანის მიერ ძველებურად ითვლება კლასიკური პროზის საუკეთესო ნიმუშად. თუმცა არც თუ ბევრმა ნამუშევარმა გადაიტანა თავისი დრო, თუმცა მათ დააკავშირეს ერთმანეთთან მხოლოდ თეორიების ეპოქა და თავისუფალ ადამიანთა თაობები, ჩაუნერგეს რა მათი გმირობის შესახებ ინფორმაცია, ძალაუფლების შეზღუდვის აუცილებლობისა და მორჩილების გონივრული საზღვრები. ბიუკენენისა და ბუხერის³⁹ უხეში ძალადობა კი იყო რგოლი ტრადიციულ ჯაჭვში, რომელმაც დააკავშირა ნიდერლანდების აჯანება ხანგრძლივ პარლამენტთან და წმინდა თომა ედმუნდ ბერკთან⁴⁰.

თუ ხალხი გაიგებდა, რომ მმართველობის ხასიათი არ განისაზღვრებოდა ღვთაებრივი სამართლით და რომ თვითნებობა იყო მისი დარღვევა, უეჭველად ისინი მონახავდნენ კარგ წამალს მის საწინააღმდეგოდ, რაც შემდგომ განახორციელეს და მთელი ევროპაც მოიცვა. ამ ჭეშმარიტებამ თავისი წვლილი შეტანა ძველი წესრიგის დანგრევის საქმეში, თუმცა ცოტათი თუ შეეძლო დახმარებოდა პროგრესსა და რეფორმას განვითარებაში. ტირანიისადმი წინააღმდეგობის გაწევა ჯერ კიდევ არ ნიშნმავდა მის მაგივრად კანონიერი ხელისუფლების დამყარებას. პრინციპები, რომლებიც დაეხმარებოდნენ განესხვავებინათ ერთმანეთისაგან სიკეთე და ბოროტება პოლიტიკაში და ხელშეუწყობდა სახელმწიფოს ღირსეულ არსებობას,- ჯერ კიდევ არ იყო მოძიებული.

ფრანგი ფილოსოფოსი შარონი⁴¹ ხალხთაგან ერთ-ერთი იყო, რომელმაც, იყო რა დემორალიზებული პარტიული სულით, წმინდა თომასაგან მთლიანად გადმოიტანა თავის შესავალში ხალხის დამოკიდებულება ბუნებაზე, რასაც უნდა შეესაბამებოდა ყოველგვარი კანონმდებლობა და დაასაბუთა მან იგი. თუმცა არა

ღვთაებრივი რელიგიის შუქზე, არამედ გონების ხმაზე დაყრდნობით, რომელსაც უნდა გაენთავისუფლა ადამიანის სინდისი. მის საფუძველზე გროციმ⁴² შეიმუშავა ნამდვილი პოლიტიკური მეცნიერების საფუძვლები, კრებდა რა მასალებს საერთაშორისო სამართლის დარგში, იგი იძულებული გახდა გასულიყო ეროვნულ კოდექსებსა და სეკტანტთა ინტერესებს გარეთ, და მოეძია იქ პრინციპი, რომელიც საერთო იქნებოდა მთელი კაცობრიობისათვის. იგი ამბობდა: სამართლის პრინციპები, უნდა არსებობდეს, თუნდაც ვგულისხმობდეთ, რომ არ არსებობს ღმერთი. ასეთი გაურკვეველი სიტყვებით იგი გულისხმობდა, რომ პრინციპები არ უნდა იყოს დამყარებული „გამოცხადებაზე“. ამ დროიდან შესაძლებელი გახდა პოლიტიკა გადაქვეულიყო სინდისისა და პრინციპების საქმედ, და ადამიანებმა და ხალხებმა, მიუხედავად მთელ მათი განსხვავებულობისა, მოაგვარეს ერთად მშვიდად ცხოვრება, უზრუნველყოფილი საყოველთაო სამართლიანობით.

თუმცა თვით გროციმ ვერ შეძლო თავისი აღმოჩენის განვითარება ბოლომდე, რამეთუ მან იგი დაასუსტა აღიარებით, რომ სამეფოზე უფლება შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო, როგორც აბსოლიტურ საკუთრებაზე, რაც არანაირ პირობას არ ექვემდებარებოდა.

როდესაც კუმბერლენდმა⁴³ და პუფენდორფმა⁴⁴ გაარკვიეს გროცის სწავლების ნამდვილი მნიშვნელობა, ყველა მდგრადი და აღიარებული ინტერესები-საშინელებაში დაინთქმა. არავის არ სურდა უარი ეთქვა უპირატესობაზე, მოპოვებული ძალით თუ მოხერხებულობით, იმის საფუძველზე, რომ ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ არა „ათ მცნებას,“ არამედ უცნობ კოდექსს, რომლის გახსნასაც არ აპირებდა თვით გროცი და რომელის მიმართ არ იყო თანხმობა ორ ფილოსოფოს შორისაც კი. აღმოჩნდა, რომ ყოველ პირს, რომელიც გაერკვევოდა, რომ პოლიტიკური მეცნიერება არის სინდისის და არა ძალის, ანდა გამორჩენის საქმე, უნდა ეცნო საკუთარი მოწინააღმდეგე, როგორც უპრინციპო ადამიანი, რამეთუ ადამიანთა მცდელობა მუდმივად ემიჯინება ზნეობას, რაც არ შეიძლება ჩაითვალოს სამართლიან არგუმენტად კეთილი მიზნების საქმეში, რომ შეერბილათ გაცხარებული რელიგიური ომი. მე-17 ს-ის თითქმის ყველა გამოჩენილმა პიროვნებამ შეაქცია ზურგი სიახლეს. მე-18 ს-ში გროცის ყველა იდეა-პოლიტიკური ქვეყნარტების შესახებ, რომელიც განსაზღვრავდა ცხოვრების მიზანშეწონილებას, ანდა ნებისმიერი სახელმწიფოს და მისი ინტერესების სიკვდილს; და იმას, რომ საზოგადოება დგას რეალური ან/და ჰიპოთეტური შეთანხმების წინაშე,- სხვების ხელში გადაიქცა ბერკეტად, რომელმაც შემოაბრუნა მთელი მსოფლიო. როდესაც მოქმედებით,

რასაც შეუვალად და უცვლელი კანონების სახე ჰქონდა, სამეფო ხელისუფლებამ დაამარცხა ყველა თავისი მტერი და არამტერი, და იგი გადაიქცა რელიგიად. ძველი კონკურენტები კი, -ბარონები და პრელატები, გადაიქცნენ მის მომხრეებად. წლიდან წლამდე წარმოებული შეკრებები, რაც გავრცელებული იყო მთელი ევროპის კონტინენტზე, როგორც პროვინციებისა და პრივილიგირებულ კლასთა თვითმმართველობის ორგანოები, უკანასკნელად გაიმართა და ხალხის ნების შესაბამისად დაიშალა, ხოლო ხალხმა ისწავლა ტახტის, -როგორც ერთობის, განვითარებისა და ხელისუფლების გარანტიის, მართალი სარწმუნეობისა და ნიჭიერი მფარველის წინაშე -თავის მოხრა.

ბურბონებმა⁴⁵, რომლებმაც აჯანყებულ დემოკრატებს მოპარეს გვირგვინი, სტიუარტებმა⁴⁶, რომლებიც ხელისუფლებაში მოვიდნენ როგორც უზურპატორები, წამოწიეს დოქტრინა, რომლის თანახმად სახელმწიფო იქმნება გამარჯვებით, ბრძნული პოლიტიკითა და დინასტიური ქორწინებებით, და მეფეს, შესაბამისად, აქვს პრიორიტეტი ხალხზე მეტი, რომელიც ითვლება მის შემომქმედად, და არა დამაარსებლად, და რომ სამეფო მმართველობა არ საჭიროებდა არავის თანხმობას. თეოლოგებმა კი განამტკიცეს ღვთაებრივი სამართალი მისადმი ირიბი მორჩილებით. ღვთისმეტყველების ოქროს საუკუნეში არქიეპისკოპ უოშერიმ⁴⁷, ინგლისის პრელატებს შორის ყველაზე განათლებულმა, და ბოსსიემ⁴⁸, ფრანგთა შორის უნარიანმა, -განაცხადეს, რომ მეფისადმი წინააღმდეგობის გაწევა დანაშაულია. და რომ მეფეებს კანონიერად შეუძლიათ გამოიყენონ ძალა ქვეშევრდომთა მიმართ რელიგიური მრწამსის გამო. ფილოსოფოსები კი მთელი გულით უჭერდნენ მხარს ეკლესიას. ამ დროს ბეკონი თავის იმედებს ამყარებდა ადამიანთა პროგრესსზე, რომელიც უნდა განვითარებულიყო მეფის ძლიერი ხელით. დეკარტე⁴⁹ მეფეებს ურჩევდა შეემცილებინათ ყველა, ვისაც შეეძლო მათი ძალაუფლებისადმი წინააღმდეგობის გაწევა. ჰობსი⁵⁰ გვასწავლიდა, რომ ხელისუფლება ყოველთვის მართალია. პასკალი⁵¹ სთვლიდა, რომ კანონების რეფორმირება ანდა იდეალური სამართლიანობის დამყარება, რომელიც წინააღმდეგობას გაუწევდა რეალურ ძალას, - სისულელია. სპინოზაც⁵² კი, რესპუბლიკანული და ეროვნებით ებრაელი, სახელმწიფოს აძლევდა უფლებას რელიგიაზე განეხორციელებინა აბსოლიტური კონტროლი.

მონარქიამ თავისი მოქმედებით იმდენად განაცვიფრა ხალხი, რომ შუა საუკუნეებთან შედარებით, როდესაც გაიგეს კარლო 1-ის⁵³ სიკვდილით დასჯის შესახებ, ზოგი მათგანი კომაში ჩავარდა. იგივე ხდებოდა ლუდვიკ მე-16-ისა⁵⁴ და ჰერცოგ ენგიენსის⁵⁵ სიკვდილით

დასჯის შემდეგ. აბსოლიტური მონარქიის კლასიკურ ქვეყნად ჩამოყალიბდა საფრანგეთი. რიშელიე⁵⁶ ამტკიცებდა, რომ მძიმე მდგომარეობაში მყოფი ხალხი შეუძლებელია იყოლიო მორჩილებაში. კანცლერი სთვლიდა, რომ შეუძლებელია საფრანგეთის მართვა თვითნებური დაპატიმრებებისა და გასახლების გარეშე, და რომ სახელმწიფოს უსაფრთხოებიდან გამომდინარე არ შეიძლება შეჩერდეს ასობით, უდანაშაულო ადამიანთა სიკვდილით დასჯის წინამეც კი. ფინანსთა მინისტრმა დაარქვა პროვოკაცია მოწოდებას, რომ გვირგვინი ყოფილიყო ერთგული აღებულის ვალდებულებებისა. ლუდვიკ მე-14⁵⁷, კარგად მცოდნენი ამტკიცებდნენ, რომ მეფის ნებისადმი მცირედი დაუმორჩილებლობაც კი ითვლებოდა დანაშაულად, რაც სიკვდილით დასჯადი იყო. ლუდოვიკი ამ მაქსიმალურ ზომას იყენებდა მთელი თავისი შესაძლებლობით. იგი გულწრფელად აღიარებდა, რომ მეფეები ხელშეკრულების პირობებზე იყვნენ მიჯაჭვულები, არა უმეტეს სიტყვიერი კომპლიმენტისა, და რომ მის ქვეშევრდომთა საკუთრებაში არ იყო ისეთი რამ, რისი წართმევაც კანონით შესაძლებელი არ იყო. ამ პრინციპის აღსრულების მიზნით მეფემ განუმარტა მარშალ ვობანის⁵⁸ საბჭოს, რომელმაც, ხალხის სიღარიბით გაოგნებულმა, შესთავაზა, შეეცვალათ ყველა არსებული გადასახადი, ერთი, ნაკლებად მძიმე გადასახადით, და მეფემ შემოიღო ახალი გადასახადი, თუმცა დატოვა ძველიც, ჰყავდა რა ქვეყნის ამჟამინდელი მოსახლეობის ნახევარი, გააჩნდა 450-ათასიანი არმია, თითქმის ორჯერ მეტი იმაზე, რაც ნაპოლეონ 111-ს⁵⁹ გერმანიაზე თავდასასხმის დროს ჰყავდა. იმ დროს ხალხი იკვებებოდა ბალახით. საფრანგეთი, ამბობდა ფენელონი⁶⁰, ეს ერთი დიდი ჰოსპიტალია. ფრანგმა ისტორიკოსებმა დაადგინეს, რომ ერთი თაობის განმავლობაში უჭმელობისაგან გარდაიცვალა ექვსი მილიონი ადამიანი. ადვილად არ შეიძლება დაასახელო უფრო უარესი, უბოროტესი და ოდიოზური ტირანი, ვიდრე იყო ლუდოვიკ მე-14, არც ერთმა მათგანმა თავისი მმართველობით არ მიაყენა იმდენი მწუხარება და უსამართლობა ხალხს, როგორც მან და განცვიფრება, რასაც ლუდოვიკ მე-14 იწვევდა თავისი დროის განმანათლებლებში, გვიჩვენებს, - ევროპელთა სინდისის ვარდნის საშინელ სიღრმეს, გამოწვეული აბსოლიტიზმის უნამუსობით.

იმ დროს რესპუბლიკები უმეტესწილად იმართებოდა იმდგვარად, რომ ხალხი შეგუებოდა მონარქიის სამარცხვინო მანკიერებებს. პოლონეთი იყო სახელმწიფო, რომელიც ჩამოყალიბდა ცენტრიდანული ძალების მიერ. ის, რასაც დიდგვაროვნები იქ უწოდებდნენ თავისუფლებას, ფაქტობრივად იყო ყოველი მემამულის უფლება, შეეძლო დაედო ვეტო სეიმის აქტზე და გლეხობა მიეჯაჭვა საკუთარ მიწაზე, რაზეც არ უნდოდათ ხელის აღება პოლონეთის გაყოფამდე. აღნიშნულით მტკიცდება ოდესღაც მღვდლის

მნათქვამი: „თქვენ დაიღუპებით არა მტრის შემოსევით, არამედ, თქვენივე ინფანტელური თავისუფლებით“.

ვენეცია დაზარალდა საპირისპირო ბოროტებისაგან- ძალაუფლების ნამეტანი კონცენტრაციის გამო. თუ მას წარმართავდა ჭკვიანი მთავრობა, საქმე სხვაგვარად განვითარდებოდა. უნდა გაეთვალისწინებინათ ადამიანთა მისწრაფებები და სისულელეები, რომელთა შესახებ არ ჰქონდათ ნათელი წარმოდგენა. ჯერ წამყვან ძალთაგან უმაღლესი ძალაუფლება გადაეცა კომიტეტს, შერმდეგ კომიტეტიდან, - ათეულთა საბჭოს, მისგან კი სახელმწიფოს სამ ინკვიზიტორს. და ასეთი მეტისმეტი ცენტრალიზებული ფორმით, იგი, დაახლოებით 1600 წ-ს, ჩამოყალიბდა საშინელი დესპოტიზმის სახით. მე თქვენ უკვე მოგახსენეთ თუ როგორ წამოაყენა მაკიაველმა თავისი ამორალური თეორია, რაც აუცილებელი იყო აბსოლიტური სამეფო ძალაუფლების განხორციელებისათვის. ვენეციის აბსოლიტურ მონარქიას სჭირდებოდა გარანტია სინდისის პროტესტის წინააღმდეგ და იგი მოიფიქრა მაკიაველის მსგავსმა მოაზროვნემ, რომელმაც გაანალიზა არისტოკრატის საჭიროება და შესაძლებლობები, და მივიდა დასკვნამდე, რომ უსაფრთხოების უზრუნველყოფის საუკეთესო საშუალება იყო- მხამი. სულ რაღაც ასი წლის წინათ ვენეციის სენატორები, რომლებიც გამორჩეოდნენ თავიანთი საპატიო და რელიგიური ცხოვრებით, საერთო სიკეთეების მიზნით, არანაკლებ ფილიპ 11⁶¹ ან კარლ 9-ის⁶² სინდისის ქეჯვნის გარეშე ქირაობდნენ მკვლელებს და მათი დახმარებით სჩადიოდნენ ბნელ საქმეებს.

შვეიცარიის კანტონებმა, განსაკუთრებით ჟენევამ, საფრანგეთის რევოლუციასთან დაკავშირებით დიდი გავლენა მოახდინა საზოგადოებრივ აზრზე, თუმცა არ მიიღო არანაირი მონაწილეობა სამართლიანობის ინოგურაციაში. ეს პატივი ერგო მხოლოდ ნიდერლანდლებს, რაც მათ დაიმსახურეს არა მმართველობის ფორმით, რომელიც იყო ხარვეზიანი და დეფექტური, რამეთუ პრინც ორანსკის პარტია მუდმივად აწყობდა შეთქმულებებს მთავრობის წინააღმდეგ და მოსპეს რესპუბლიკელთა ორი ყველაზე გამოჩენილი მოღვაწე, ხოლო ვილგელმ 111-ემ⁶³ ინგლისელებთან დაამყარა კავშირი, რომ როგორმე მოეპოვა გვირგვინი, რომელმაც დაიმსახურა ეს პატივი სიტყვის თავისუფლების დამკვიდრებით და ჰოლანდია აქცია აღთქმულ საოცნებო ქვეყნად, საიდანაც ბნელ დროს მჩაგვრელთა მსხვერპლთ შეუძლოთ იქიდან მიემართათ მთელი ევროპისათვის.

ლუდვიკ მე-14 ბრძანება, რომლიც ითხოვდა ყოველი ფრანგი პროტესტანტისაგან რწმენის გამოცვლას, გამოიცა იმ წელს, როდესაც იაკობ 11-ე⁶⁴ გამეფდა. დევნილმა პროტესტანტებმაც მო-

იმოქმედეს იგივე, რაც მათმა წინაპრებმა 100 წლის წინათ. მათ მოითხოვეს ქვეშევრდომთა ძალაუფლების აღდგენა მთავრობაზე, რომელიც დაარღვევდა „პირველად შეთანხმებას“, და ყველა სახელმწიფო, საფრანგეთის გამოკლებით დაეთანხმა წამოწეულ არგუმენტებს და მოაწყეს ექსპედიციური ლაშქრობა ვილგელმ ორანსკის სარდლობით, რომელიც იყო ნათელი დღის სუსტი გარიჟრაჟი.

უშუალოდ ასეთ უპრეცედენტო ვითარებათა დინებას კონტინენტზე უნდა უმაღლოდეს ინგლისი თავის განთავისუფლებას და არა საკუთარ ენერგიას. მოტლანდიელების, ირლანდიელების და ხანგრძლივი პარლამენტის ძალისხმევა, რომ განთავისუფლებულიყვნენ სტიუარტთა მმართველობისაგან აღმოჩნდა არასაკმარისი, არა მონარქიის წინააღმდეგობის დასაძლევად, არამედ თვით რესპუბლიკის უსუსურობის გამო. სახელმწიფო და ეკლესია იყო განადგურებული; უნარიან მმართველთაგან, რომელიც თუ როდესმე დაბადებულა რევოლუციით, წარმოიშვა ახალი დემოკრატიული ინსტიტუტები და ინგლისმა, გაღვიძებულმა პოლიტიკური აზროვნების განვითარებით, წარმოშვა არა ნაკლებ ორი დიდი მოაზროვნე, რომლებსაც შეეძლოთ დაენახათ მრავალი საკითხი, ისე კარგად და გამოკვეთილად, როგორც ესლა ჩვენ ეს შეგვილია. კრომველის⁶⁵ კონსტიტუცია შეაჩერეს, ჰარინგტონი⁶⁶ და ლილბერნი⁶⁷, რომლებიც რაღაც პერიოდში დაცინვის საგნებად იყვნენ, -დაივიწყეს. ქვეყანამ, რომელმაც აღიარა თავისი ძალისხმევის ვარდნა, უარი თქვა ენთუზიასმით დასახულ მიზანზე და ყოველგვარი სერიოზული მოთხოვნების გარეშე განემთხვა უღირსი მეფის ფერხთით.

თუ ეს ინგლისელებმა გააკეთეს მხოლოდ იმისათვის, რომ კაცობრიობა გადაერჩინათ ყველგან შეღწევადი განუსაზღვრელი მონარქიის უღლისგან, მაშინ მათ მოუტანიათ უფრო მეტი ბოროტება, ვიდრე სიკეთე. თავიანთი ფანატიკური გამყიდველობით, გააუპატიურეს რა პარლამენტი და კანონები, მიაღწიეს მეფე კარლო 1-ის სიკვდილს, და თავისი მოუწესრიგებელი ლათინური პამფლეტით მილტონმა⁶⁸ გაამართლა ეს აქტი. და მთელ მსოფლიოს აჩვენა, რომ რესპუბლიკელები ერთნაირად მტრობენ როგორც თავისუფლებას, ისე ხელისუფლებას და არ სჯერათ საკუთარი თავის. მათ გააძლიერეს და აზრი მისცეს როიალისტთა⁶⁹ მოძრაობას, რამაც რესტავრაციის პერიოდში ყველა მათი წარმატება დაიყვანა ნულამდე. თუ არაფერი გაკეთდებოდა აღნიშნულ ნაკლოვანებათა და პოლიტიკაში არათანმიმდევრულობის აღმოსაფხვნელად, მაშინ ინგლისი წავიდოდა სულ სხვა ხალხთა გზით.

მაშინ ერთად-ერთი მისაღები აღმოჩნდა მოწოდება: დაბრუნებოდნენ ტრადიციებს. პატრიოტები კი ჩვეულებრივ ამბობდნენ, რომ მიდიან ძველი გზით და არ სურთ კანონების შეცვლა; რომ გა-

ემყარებინათ თავიანთი არგუმენტები, მოიგონეს ისტორია იმის შესახებ, რომ თითქოსდა კონსტიტუცია მოსული იყო ტროადან⁷⁰ და რომაელებს იგი ისე შეედგინათ, რომ ვითომც ყოფილიყო ხელუხებელი. ამგვარი ზღაპარი სტრაფფორდის⁷¹ წინააღმდეგ აღმოჩნდა უმედეგო და პრეცედენტის წინასწარმეტყველებამ გაიღო პასუხი, რომელიც ხალხის ინტერესების წინააღმდეგ იყო მიმართული. რელიგიურ საკითხებში, მე-16 საუკუნის პრაქტიკიდან გამომდინარე, ისე როგორც მე-15- საუკუნეში, ეს გადაწყვეტილებით მოწმობდა მოუთმენლობასა და შეურიგებლობას. მეფის განკარგულებით ერმა, ერთი თაობის განმავლობაში ოთხჯერ შეიცვალა რელიგიური რწმენა, რამაც მოახდინა ფატალური გავლენა ლაუნდაზე⁷². ქვეყანაში, სადაც ყველა რელიგიას აცხადებდნენ კანონგარეშე, რიგ-რიგობით, იყენებენ სხვადასხვა სადამსჯელო ზომებს ლოლარდოსა⁷³ და არიანის წინააღმდეგ, რწმენის, აუგსბურგის⁷⁴ კვლევებისა და რომის წინააღმდეგ, და პურიტანელებს⁷⁵, თითქოს არაფერი არ ემუქრებოდათ. თუმცა მოვიდა საუკუნე უფრო ძლიერი რწმენის და ხალხმა გადაწყვიტა დაეტოვა ძველი გზა, რამაც მიიყვანა ემაფოტამდე და თავდაყირა დააყენა იგი, რათა აქძულათ წინაპართა სიბრძნე და ქვეყნის კერპებს თავი მოეხარათ დაუწერელი კანონების წინაშე. რელიგიური თავისუფლება- დიდ ქრისტიან მოაზროვნეთა კონსტანტინისა და ვალენტინიანის ოცნება, რომელიც ისედაც არ განხორციელდა იმპერიაში, და იყო უხეშად შეურაცყოფილი, როდესაც ბარბაროსებმა შეიგნეს, რომ მის განსახორციელებლად მათი შესაძლებლობა მართონ სხვა რწმენის ცივლიზებული ხალხები- არ ყოფნით; მაშინ თავს მოახვიეს კულტის ერთიანობა -სისხლიანი კანონებითა და კიდევ და უფრო მკაცრი თეორიებით. თუმცა დაწყებული წმინდა აფანასიით⁷⁶ და ამბროსიით⁷⁷-ერაზმამდე⁷⁸ და მორამდე ყოველ საუკუნეს ესმოდა სერიოზულ ადამიანთა პროტესტი, რომლებიც გამოდიოდნენ სინდისის თავისუფლებისა და რეფორმების მოთხოვნით. მშვიდობიანი დღეები განიმსჭვალნენ ზეიმის მოლოდინით.

ბუნტს აყოლილი ადამიანები მოხარულები იყვნენ მოთმინების, რომელიც გამომუშავებული ჰქონდათ კომპრომისითა და პრივილეგიებით და დიდი სიამოვნებით აცხადებდნენ უარს პრინციპის უფრო ფართო გამოყენებაზე. სოცინიამ⁷⁹ პირველმა, იმის საფუძველზე, რომ ეკლესია უნდა ყოფილიყო გამოყოფილი სახელმწიფოსაგან, მოითხოვა საყოველთაო სიმშვიდე. თუმცა მანვე მალევე განაიარაღა საკუთარი თეორია, რამეთუ მკაცრად დაუჭირა მხარი პასიურ მორჩილებას.

აზრი იმის შერსახებ, რომ რელიგიური თავისუფლება -დასაწყისია,- წარმომშობი სამოქალაქო თავისუფლებისა, ეს უკანასკნელი

კი - აუცილებელი პირობა რელიგიური თავისუფლების,- გადაიქცა აღმოჩენად, რომელსაც უნდა დალოდებოდნენ მე-17 ს-მდე. მრავალი წლით ადრე, ვიდრე მილტონის, ტეილორის⁸⁰, ბაკსტერის⁸¹ და ლოკის სახელები საქვეყნოდ გახდებოდა ცნობილი, რომლებიც წინააღმდეგნი იყვნენ შემწყნარებლობის, დამოუკიდებელ კონგრუმენაციებში იყვნენ ენერგიული და გულწრფელი მომხრეები პრინციპის, რომლის თანახმად ეკლესიის თავისუფლება შეიძლება უზრუნველყოფილი ყოფილიყო სახელმწიფო ძალაუფლების შეზღუდვის ხარჯზე. ეს პოლიტიკური იდეა, რომელიც სანქციას აძებდა თავისუფლებას და ეძღვნებოდა ღმერთს, რომელიც ასწავლიდა ხალხს დაეფასებინათ სხვისი თავისუფლება, როგორც საკუთარი თავის, და დაეცვათ იგი უფრო სამართლიანობის, ქველმოქმედებისა და სიყვარულის სახელით, ვიდრე როგორც სამართლებრივი მოთხოვნა, - წარსდგა სულიერად, მთელი თავისი სიდიადითა და სიკეთით, რაც ჰქონდა დაგროვილი ბოლო ორასი წლის პროგრესით. რელიგიამ მიუხედავად ვნებათა ღელვისა, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ამ ქვეყნის (ინგლისის) თავისუფლების ავანსცენად გარდაქმნის საქმეში, ვიდრე ნათელმა პოლიტიკურმა მოწოდებებმა. ასეთი იყო ინგლისის ეკლესია ძირითადად 1641 წ-ის რევოლუციური მოძრაობის დინებაში და დარჩა ძლიერ მოტივად, ვიდრე არ განიცადა 1660 წ-ის რეაქცია.

პარტია ვიგების უდიდესი მწერლები ბერკი და მაკოლეი⁸², მუდმივად ეწეოდნენ რევოლუციურ მოღვაწეობას და ითვლებიან თანამედროვე თავისუფლების კანონიერ წინაპრებად. ეძიო თავისუფლების მოპოვების პოლიტიკური საწყისები სიღნი აღდჯერონში⁸³, --საფრანგეთის მეფის ფასიან აგენტში,- სამარცხვინოა; ლორდ რასსელში⁸⁴, -რელიგიურ შემწყნარებლობის მოწინააღმდეგეში, რაც აბსოლიტურ მონარქიაზე არა ნაკლებია; შეფსტსბერში⁸⁵, რომელმაც უმანკო სისხლით ხელები გაისვარა, დაღვრილი ცრუმოწმეობის გამო; გალიფაკსში⁸⁶, რომელიც აუცილებლად მიიჩნევა მხარი დაუჭირათ ნებისმიერი შეთქმულებისათვის, თუნდაც ყოფილიყო არამართებული; მალბოროში⁸⁷, რომელმაც თავისი ამხანაგები გააგზავნა საფრანგეთში ნაღდ სიკვდილზე; ლოკში, რომლის გაგება თავისუფლებისადმი გამსჭვალულია მხოლოდ საკუთრების უსაფრთხოებით და არ ეწინააღმდეგება მონობას და დევნას; ადისონში⁸⁸, რომელიც გულისხმობდა, რომ ხმის უფლება დაბევგრის საკითხთან დაკავშირებით უზრუნველყოფილია მხოლოდ მის საკუთარ ქვეყანაში,-მცდარია. დეფო გვარწმუნებს, რომ კარლო მე-2⁸⁹ ის დროიდან, - გეორგ 1-ის⁹⁰ მმართველობამდე, იგი არ იცნობს არც ერთ პოლიტიკოსს, რომელიც გულწრფელად იყო ერთგული რომელიმე პარტიის და რომ სახელმწიფო კაცთა მოღვაწეების სიჯიუტემ, მათივე თავდასხმებით გვიანდელ სტიუა-

რტებზე, პოროგრესის საქმე უკუაგდო ასი წლით მაინც.

როდესაც ცნობილ გახდა საიდუმლო შეთქმულების შინაარსი, რომლის თანახმად ლუდოვიკ მე-14 ვალდებულია ჰქონდა აღებული მხარი დაეჭირა კარლო მე-2-სათვის პარლამენტის დათხოვნის საქმეში, თუ კარლო მოსპობდა ინგლისის ეკლესიას, აუცილებელი იქნებოდა დათმობები, რომლითაც დაამშვიდებდა აღშფოთებულ ხალხს. გადაწყვეტილება იყო მიღებული, რომ იაკობის გამარჯვების შემდეგ მეფის პრეროგატივების უმეტესობა გადაეცემოდა პარლამენტს. ერთდროულად მოხდებოდა უნიჭო ნონკონფორმისტებისა და კათოლიკების განეიტრალება. თუ გავიღოდა შეზღუდვის თაობაზე საკითხი, რომელსაც დიდის ამბით მხარს უჭერდა გალიფაკსი, მაშინ მე-17 ს-ის კონსტიტუციური მონარქია წაიწევა ბევრად წინ, ვიდრე მან ეს შეძლო მე-19 ს-ის მეორე ნახევრის მეოთხედში. თუმცა იაკობის მტრებმა, პრინც ორანსკის თანხმობით, ამჯობინეს პროტესტანტი მეფე, რომლის ძალაუფლებაც იქნებოდა თითქმის აბსოლიტური, - კონსტიტუციურ კათოლიკე მეფეს. გეგმა ჩავარდა და იაკობი მოვიდა ხელისუფლებაში, რომელიც უფრო ფრთხილი აღმოჩნდა და გახდა პრაქტიკულად უკონტროლო, მაშინ როდესაც ქარიშხალი, რომელმაც იგი შთანთქა, უკვე ძალას იკრებდა ოკიანის მეორე მხარეს.

გაანეიტრალა რა საფრანგეთის უპირატესობა ინგლისის 1688 წ-ის რევოლუციამ, მან პირველმა სერიოზული დარტყმა მიაყენა კონტინენტალურ დესპოტიზმს, სახლში დისიდენტებს შეუმსუბუქა მდგომარეობა, გაწმინდა სასამართლო, გაანთავისუფლა ხალხის ენერგია და რესურსი, და ბოლოს, ტანტის მემკვიდრეობის აქტით გვირგვინი აქცია ხალხის საჩუქრად. თუმცა ეს აქტი არ აღგენდა არავითარ მნიშვნელოვან პრინციპს და რომ ორივე პარტიას შეეძლო ერთად მუშაობა, თუმცა არ ეხებოდა ფუნდამენტალურ პრობლემებს, რომლებიც განაცალკევებდა ერთმანეთისაგან ვიგებსა და ტორებს. მეფის ღვთაებრივი სამართლიანობისათვის რევოლუციამ დაადგინა, დეფოს⁹¹ სიტყვებით თუ ვიტყვით, მესაკუთრის ღვთაებრივი უფლებები, და მათი ბატონობა გაგრძელდა 70 წელიწადს, ფილოსოფოს ჯონ ლოკის, რომელმაც დაარსა ჯენტრის მმართველობა, ავტორიტეტის ქვეშ. იუმმაც⁹² კი არ გააფართოვა ლოკის იდეით დადგენილი საზღვრები, თუმცა ლოკის ვიწრო მატერიალისტურმა რწმენამ თავისუფლებასა და საკუთრებასთან მიმართებაში, - დაიპყრო უფრო მეტად განვითარებული ფოქსის⁹³ გონება.

წამოიწია რა იდეა, იმის შესახებ, რომ ძალაუფლება უნდა გაიყოს მისი ბუნების და არა კლასობრივი დაყოფის მიხედვით, აიტაცა იგი ნიჭიერმა მონტესკიემ და განავითარა, ლოკი გახდა საზღვარგა-

რეთის ქვეყნებში ინგლისის ინსტიტუტების ხანგრძლივი მმართველობის წინაპარი და მისი წინააღმდეგობის გაწევის დოქტრინამ, რომელსაც ბოლოს და ბოლოს უწოდა „მოწოდება ზეცისკენ“, კაცობრიობის ისტორიაში დიდი როლი შეასრულა.

დაახლოებით 1770 წ-ს ვითარება შეიცვალა, ევროპა, თითქოსდა აღმოჩნდა უუნარო, გამხდარიყო თავისუფალ სახელმწიფოთა სახლი. და აი უბრალო აზრი, რომ ადამიანებმა უნდა აკეთონ თავიანთი საქმე, და რომ ხალხი პასუხმგებელია ზეცის წინამე სახელმწიფოს ქმედებაზე, რომელიც დიდხანს აწუხებდა მარტოხელა მოაზროვნებს, რაც იყო გარინდული ლათინურ ტექსტებშიც, უცებ გამოვარდა როგორც დამპყრობი, ამერიკის შეერთებული შტატებიდან მსოფლიოში „ადამიანის უფლებათა დეკლარაციის“ სახით, რომელსაც უნდა შეეცვალა იგი. მაშინ ბრიტანეთს ჰქონდა კი კონსტიტუციური უფლება დაეებგრა კოლონიები,- ძნელი სათქმელია, მაგრამ როგორც ყოველთვის საერთო აზრი ხელისუფლების მხარეზეა. მთელი მსოფლიო სთვლიდა, რომ უმაღლესი ძალაუფლება უნდა ჰქონდეს კონსტიტუციურ მმართველს, და არა მის დაქვემდებარებულ ხალხს. ძალიან მცირე ნაწილი, გაბედული მწერლებისა მიდიოდნენ შორს და ამტკიცებდნენ, რომ თითქოსდა უკიდურესი აუცილებლობიდან გამომდინარე შესაძლებელი ყოფილიყო კანონიერი ხელისუფლებისადმი წინააღმდეგობის გაწევა. თუმცა ამერიკელი კოლონიზატორები, რომლებიც ასეთები გახლდათ, არა შემოსავლების ძიების კვალობაზე, არამედ რომ გაეცნენ კანონს, რომელთა მიხედვითაც ცხოვრობდნენ დანარჩენი ინგლისელები, გახდნენ იმდენად მგრძობიარენი გარე მოვლენისადმი, რომ კონკეტუკის „ლურჯმა კანონებმა“ მამაკაცებს აუკრძალეს ეკლესიაში მეუღლეებთან ერთად ევლოთ არანაკლებ ათ ფუტ მანძილზე მათგან დაშორებით. და სრული საშემოსავლო გადასახადი დაეკისრათ წელიწადში 12 ათასი სტერლინგის რაოდენობით. თუმცა ედუარდ 1-მა⁹⁴ და მისმა საბჭომ თანხმობა არ მისცა დაეებგრათ ინგლისი იმავე მიზეზით, რომლითაც გეორგ 111-ს⁹⁵ და მისმა პარლამენტმა დაეებგრა ამერიკა. დავა შეეხო პრინციპს, კერძოდ - მთავრობის კონტროლის განხორციელების უფლებას. კამათობდნენ ასევე ისეთ საკითხებზე, რომლის თანახმად არჩეულ პარლამენტს არ უნდა ჰქონოდა იურიდიული უფლება იმ ხალხზე, რომლებიც მასში არ იყო წარმოდგენილი, და ამის გამო ინგლისს უნდა ჩამოართმეოდა ძალაუფლება ამერიკაზე. ინგლისის საუკეთესო პოლიტიკოსებს ესმოდათ, რომ როგორც არ უნდა ყოფილიყო კანონი, ხალხის უფლებას მაინც ემუქრებოდა საფრთხე. ლორდ ჩატამმა⁹⁶ პარლამენტში გამოსვლისას მოუწოდა ამერიკას გამაგრებულიყო. უკანასკნელმა კანცლერმა ლორდ კამდენმა⁹⁷ კი თქვა: „დაბეგვრა და წარმომადგენლობა ერთმანეთთან კავშირშია და რომ ისინი

თვით ღმერთმა დააკავშირა ერთმანეთთან და რომ ბრიტანეთის პარლამენტს არ შეუძლია მათი დამორიშორება“.

ამ კრიზისის ელემენტებისაგან ბერკმა შექმნა მსოფლიოში კეთილშობილური პოლიტიკური ფილოსოფია. „მე არ ვიცი, როგორ შეიძლება, - თქვა მან, - მთელი ხალხის წინააღმდეგ წამოაყენო ბრალდება, რამეთუ კაცობრიობის ბუნებრივი სამართალი ნამდვილად წმინდაა და თუ ნებისმიერი სახელმწიფო ღონისძიება მიმართული იქნება მათ წინააღმდეგ, და ზიანს მიაყენებს, მაშინ პროტესტი ამ „ზომის“ მიმართ უნდა იყოს ფატალური, თუნდაც არ შეიძლებოდეს ქარტიის მიღება მის საწინააღმდეგოდ. მხოლოდ უმაღლეს გონებას, რომელიც ბატონობს კანონმდებლისა და ადმინისტრაციის ყველა ფორმატზე, შეიძლება ჰქონდეს დიქტატის უფლება“. ამრიგად, მხოლოდ ასი წლის წინათ იყო, ბოლოს და ბოლოს, დასრულებული კეთილგონივრული ღუმელი და პოლიტიკური გაუბედაობა ევროპის სახელმწიფო მოხელეთა მხრიდან, და დადგენილ იქნა დასაბუთებული პრინციპი, რომლის თანახმად ხალხმა არასდროს არ უნა გადასცეს თავისი ბედი ხელისუფლებას, თუ არ შეუძლია მისი კონტროლი. ამერიკელებმა ეს პრინციპი საფუძვლად დაუდეს ახალ მმართველობას, დაუქვემდებარეს რა ყველა სამოქალაქო ხელისუფლება ხალხის ნებას, რითაც შებოჭეს ეს უკანასკნელი შეზღუდვებით, რომლსაც ბრიტანული კანონმდებლობა არ ითვალისწინებდა.

საფრანგეთის რევოლუციის დროს, ინგლისი, რომელიც ასე დიდხანს წარმოადგენდა მაგალითს თავისუფლებისათვის ბრძოლაში, ვერ გაუმკლავდებოდა მის გავლენას, თუ არ იქნებოდა მისი ინსტიტუტები ბრძნულად მოწყობილი. იგი იცავდა თავის თავისუფლებას დემოკრატიული საფთხიდანაც კი. როდესაც ლუი-ფილიპე გახდა მეფე, იგი არწმუნებდა ძველ რესპუბლიკანულ ლაფაიეტს⁹⁸ მასში, რომ ნანახმა აშშ-ი ყოფნის დროს დაარწმუნა: რესპუბლიკის, როგორც მმართველობის ფორმის, - უზადობაში. მონროს პრეზიდენტობის დროს, 50 წლის წინათ, რომლის შესახებაც ხალხი აქნობამდე ლაპარაკობს, როგორც „კეთილი გრძნობების ერაზე“, გაუგებრობის უმეტესობა, რასაც ადგილი ჰქონდა სტიუარტების პერიოდში - იქნა გამოსწორებული, ხოლო მოტივი ბოლო გაბუტვებთან დაკავშირებით, - ჯერ კიდევ არ იყო ძლიერი. ძველი სამყაროს უბედურების მიზეზი იყო ხალხის გაუნათლებლობა, ჩამორჩენა, მდიდრებსა და ღარიბებს შორის მკვეთრი კონტრასტი, რელიგიური ომები, სახელმწიფოს ვალი, მუდმივი ჯარი და ომები, ყოველივე ეს კი ამერიკაში პრაქტიკულად დავიწყებული იქნა. არც ერთ სხვა დროსა და არც ერთ სხვა ქვეყანაში არ გადაწყვიტილა პრობლემა, როგორც ამერიკაში, რომლის თანაზიარიც საზოგადოებაა.

ჩემი დრო უკვე მთავრდება,- აღნიშნავს აკტონი,- მე ძლივსღა მივდი ამოცანის ბოლომდე. გასული ასწლეულები, რომლის შესახებ ვლაპარაკობდი, იყო თავისუფლების ისტორია, ისტორია რაღაც არ არსებულისა. თუმცა დაწყებული „დამოუკიდებლობის დეკლარაციიდან“, უფრო სწორედ თუ ვიტყვით, იმ დროიდან, როდესაც ესპანელებმა ჩამოაგდეს თავიანთი მეფე და შექმნეს ახალი მთავრობა, ერთადერთი თავისუფალი მმართველობის ცნობილი ფორმა- რესპუბლიკა, და კონსტიტუციური მონარქია- გავრცელდა მთელ მსოფლიოში. საინტერესო იქნებოდა თვალყური გვადევნებინა მონარქიასთან მიმართებაში ამერიკის რეაქციაზე, რომელსაც ასე მაღალი დამოუკიდებლობის დონე გააჩნია. დაგვენახა, როგორ უეცრად წარმოშობილი პოლიტიკური ეკონომია გვიჩვენებინა მეცნიერული დარგის მეთოდები მმართველობის ხელოვნებაში, როგორც კი ლუდვიკ მე-14, სცნო, რომ დესპოტიზმი უსრგებლოა და უუნარო, რომ აიძულოს ადამიანები გახდნენ ბედნიერები,- მიმართა ხალხს, იმით, რომ მან მათთვის, მისთვისვე შეუძლებელი გააკეთა და მმართველობის სკიპტური გადასცა საშუალო ფენას; საფრანგეთის ინტელიგენტები, წარსულში, განცდილი საშინელი მოგონებებით შეძრწუნებულნი, როგორ იბრძოდნენ, რომ გაენთავისუფლათ თავიანთი შვილები მსოფლიოს ბატონთაგან და გადაერჩინათ ცოცხალი, მკვდრის ჩახუტებისაგან; იბრძოდნენ, ვიდრე შესანიშნავი შესაძლებლობიდან, რომელიც თუ როდესმე ჰქონია მსოფლიოს,- არ გაეშვათ ხელიდან, რამეთუ თანასწორობისაკენ სწრაფვამ თავისუფლების იმედი განუხორციელებელი დატოვა.

და მე,- ამბობს აკტონი,- მიხლოდა მეჩვენებინა თქვენთვის, რომ უშუალოდ, ის არა შემთხვევითი და გააზრებული უარი მორალურ კოდექსზე, აბსოლიტური მონარქიისა და ოლიგარქიის გზაზე,- გადიდო ხიდად, ამცნო განუსაზღვრელ ძალაუფლებას დემოკრატიული მოთხოვნები, ხოლო მის ერთერთ მთავარ თანამებრძოლს (?) ღიად შეახსენა ადამიანთა მორალურ გრძნობების გახრწნაზე, რომელიც აუცილებელი იყო რელიგიურ გავლენის ალაგმვისათვის; და განათლებისა და რელიგიური შემწყნარებლობის სახელოვანმა მოციქულმა(?) მოუწოდა ჩამოეხრთ უკანასკნელი მეფე, უკანასკნელი პაპის ნაწლავებით. მე შევვადე ამეხსნა კავშირი ადამ სმიტის-99 სწავლებასა, რომელიც ამტკიცებდა, რომ შრომა არის სიმდიდრის წყარო, და იმ დასკვნას შორის, რომ სიმდიდრის მწარმოებელი ხალხია, დასკვნით, რომელსაც დაეყრდნო სიდნისი¹⁰⁰ დაღუპა ისტორიული საფრანგეთი; მე მიხლოდა მეჩვენებინა თქვენთვის, რომ რუსოს მიერ განსაზღვრულმა „საზოგადოებრივ-მაშეთანხმებამ“, როგორც თანასწორ პარტნიორთა ნებაყოფილებითმა გაერთიანებამ მალევე მიიყვანა მარატი¹⁰¹, იმ აზრზე,

რომ განეცხადებინა: „უღარიბესი კლასები განთავისუფლებულია თვით-გადარჩენის კანონით“ „ხელშეკრულების“ პირობებიდან გამომდინარე, რომელმაც ისინი დააჯილდოვა სიღარიბითა და სიკვდილით. ასეთი კლასები, იმყოფებიან რა ომის მდგომარეობაში საზოგადოებასთან, თვითშეწირვის პრინციპიდან გამომდინარე ყველაფერზე წასვლის უფლება აქვთ, რომ შეუძლიათ არსებობისათვის ყველაფრის მოპოვება, რასაც მოისურვებენ, და გაანადგურონ მდიდრები, მათივე უცვლელი „თანასწორობის თეორიისა“ და რევოლუციის მთავარი მემკვიდრეობის- ეკონომიკური მეცნიერების უუნარობასთან ერთად, რამეთუ არ შეუძლიათ სიღარიბის დაძლევა და საზოგადოების განახლება. ამ პრინციპმა მთააგონა ესენებს (ასასებს) და ადრეულ ქრისტიანულ თემებს, ეკლესიის მამებს, კანონმდებლებს და მღვდლებს, ერანს- რეფორმების ყველაზე სახელოვან წინამორბედს, ბატონ თომას მორს,- მის ყველაზე პრწყინვალე მსხვერპლს, - ყველაზე პოპულარულ ეპისკოპოს ფენელონს; თუმცა უშუალოდ ამ პრინციპმა, რომელიც აღორძინდა და იარსება მხოლოდ 40 წელი, თავის თავს თავად მიაყენა ჩრდილი შურით, სიძულვილითა და სისხლისღვრით, და ეხლაც-იგი ყველაზე საშიში მტერია, რომელიც გვისაფრდება გზაში (საუბარია რევოლუციასზე).

ესლა უკანასკნელი და მთავარი ვთქვათ ჩვენს წინაპართა უგუნურობაზე, განვმარტოთ მათი მცდელობის უნაყოფობა, დაეწვათ ყველაფერი ის, რასაც თაყვანს სცემდნენ და შეუდაროთ რესპუბლიკის ცოდვა მონარქიის ცოდვას; ვაჩვენოთ, რომ კანონმდებლობა, რომელმაც ზურგი შეაქცია რევოლუციას, რომელმაც იგი დააგვირგვინა, იყო მხოლოდ ძალადობისა და უსამართლობის ნიღაბი; მე ვისურვებდი, მეთქვა იმის შესახებ, თუ ვინ და რა კავშირში იყო მხილებული თავისუფალი სახელმწიფოს კანონიერ ფორმირებაში. ეს კანონი- ახალია იმით, რომ უწყვეტი განვითარებისა და ევოლუციის სახელით იძლევა სულ უფრო ახალ და ახალ სახელმძღვანელო მეთოდებს სხვა მეცნიერებისათვის, მან გადაწყვიტა უძველესი პრობლემა სტაბილურობისა და ცვლილების თაობაზე, და განსაზღვრა ტრადიციის გავლენა აზროვნებაზე. ეს თეორია, რომელიც, ჯეიმს მაკინტოჟის¹⁰² სიტყვებით თუ ვიტყვით, ჟღერს, როგორც კონსტიტუცია, კი არ იქმნება, არამედ აღმოცენდება. თეორია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ადათი და ქვეშევრდომთა ეროვნული თავისებურებანი, მათი დონე და არა მმართველის ნება ქმნის კანონებს; შესაბამისად, ის ხალხი, რომელიც თვითონაა თავისი ორგანული ინსტიტუტების წყარო, ყოველთვის უნდა ცდილობდეს მთლიანობის შენარჩუნებას, სთვლიდეს თავის ვალდებულებად ფორმასა და სულს შორის ჰარმონიის შექმნას. ეს თეორია- შედეგია უნიკალური თანამშრომლობისა წმინდა

კონსერვატორული ინტელექტისა -სისხლიან რევოლუციასთან. ნიბურასი¹⁰³ მაძინთან¹⁰⁴, რომ გამოეხატა ნაციონალიზმის იდეა, რომელიც უფრო მეტად მართავს თანამედროვე საუკუნეს, ვიდრე თავისუფლების იდეა.

მე არ მინდა ისე დავამთავრო ეს თემა, რომ არ მივაქციო ყურადღება შთამბეჭდავ ფაქტს, რომელიც იმას მოწმობს, თუ რამდენად დიდ შრომად დაუჯდა ჩვენს თანამემამულეებს და მათ მიმდევრებს სხვა ქვეყნებში -მძიმე ბრძოლები, აზროვნება და მოთმინება, რომელიც მათგან მოითხოვდა ადამიანის განთავისუფლება სხვა ადამიანთა ძალაუფლებისაგან. ჩვენ უნდა ვიბრძოლოთ, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ხალხები, მონარქიის, ტირანთა მთელი დინასტიების წინააღმდეგ, რომლებსაც გააჩნიათ ძლიერი ძალაუფლება და შესაძლებლობები, განმტკიცებული სხვა ქვეყნებში სამფლობელოებით, ადამიანების წინააღმდეგ, ვისაც გააჩნიათ იმპიათი შესაძლებლობები. უშუალოდ ეს ამაყი პრეროგატივა განასხვავებს ჩვენს ისტორიას სხვებისაგან. ნორმანები, დამპყრობაგან, იძულებულები იყვნენ ეცნოთ ინგლისელ ხალხის მოთხოვნა. როდესაც ბრძოლა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის გაჩაღდა ინგლისში, ჩვენი ეკლესიის მსახურებმა ისწავლეს ხალხის ინტერესებისათვის ბრძოლა, და მცირედი გამონაკლისებით, არა იერარქიული სულით, მსგავსად საზღვარგარეთელი მღვდლების, ანდა არა მონარქიული მიდრეკილებებით, რაც დამახასიათებელი იყო ფრანგებისათვის, არ იყო დამახასიათებელი ინგლისელი მოაზროვნეებისა და მწერლებისათვის. სამოქალაქო სამართალი, გადმოსული გადაშენებული წმინდა რომის იმპერიიდან და ყველგან ქცეული აბსოლიტური ძალაუფლების საყრდენად, არ მოქმედებდა ინგლისში. კანონიკური სამართალი კი იყო შეზღუდული და ეს ქვეყანა არასოდეს ცნობდა ინკვიზიციას და დაუშვებლად მიაჩნდა საშინელი წამება, რასაც მიმართავდნენ ხოლმე კონტინენტური სახელმწიფოების მეფეები ხალხის დასაშინებლად. შუა საუკუნეების დასასრულს უცხოელი მწერლები აღიარებდნენ ჩვენს უპირატესობას და მიანიშნებდნენ მიზეზებზე, რომლის შემდეგ ჩვენმა „ჯენტრებმა“ შემოიღეს ადგილობრივი მართვის ისეთი მეთოდები, რომლის მსგავსიც არ იყო მსოფლიოს არც ერთ ქვეყანაში. რელიგიურმა უთანხმოებამ წარმოშვა შემწყნარებლობა. დაბნეულობამ ყოველდღიურ ურთიერთობაში ხალხს ასწავლა ის, რომ უკეთესი გარანტია -მოსამართლეთა მოუსყიდველობასა და დამოუკიდებლობაშია.

მთელი ეს ახსნა-განმარტება დევს ზედაპირზე და იმდენადვე ნათელია, როგორც სხვა მტკიცებულებათა ოკიანე, თუმცა წარმოდგენენ პრწყინვალე გამოვლინებას ისეთი თვისებებისა, როგორი-

ცაა პრინციპულობა, ზომიერება, ინდივიდუალურობა და მაღალი პასუხისმგებლობის გრძნობა მოვალეობისადმი, რაც გამოიჩინა მისმა აღმატებულებამ ინგლისელმა ერმა: ხელოვნებასა და შრომაში, საშუალება მისცა გაფურჩქნულიყო ქვეყანა, რაც სხვა გვარად ვერ მიიღწეოდა ამ არაკეთილ მოსურნე ზღვის სანაპიროებზე. ამ თვისებებმა აიძულეს ნაპოლეონი შეეძახა ვატერლოს დატოვებისას: „არაფერი შეცვლილა აქ ბერძნების შემდეგ!“

და ბოლოს აქტონი აცხადებს: მე შევაჩერე ჩემი მზერა სივრცეზე, რომელიც განათებულია ცის სინათლით, რომ არ ვყოფილიყავი მეტად მძიმე ტვირთად იმ დამოკიდებულებისადმი, რომლითაც თქვენ გამაცილეთ ამ წიგნის კითხვისას, დაღილი და დაღონებული გზაზე, რომლითაც იარა ჩვენმა ხალხმა თავისუფლებისაკენ. მე ეს გავაკეთე, იმიტომ რომ სინათლე, რომელმაც გვატარა, ჯერ კიდევ არ ჩამქრალა და მიზეზი, რომლის ძალითაც ჩვენ მოვხვდით თავისუფალ ხალხთა ავანგარდში, ჯერ კიდევ არ არის ამოწურული, რამეთუ მომავლის ისტორია დაწერილია წარსულში, ხოლო წარსული -მომავლის ანალოგია (3.გვ.393-413).

ამრიგად, ისტორიკოს ჯონ აკტონის,- „თავისუფლების ისტორიის“ მოკლე ინტერპრეტაციით ჩვენ დავინახეთ თუ როგორ განვითარდა, ზოგადად, თავისუფლებისათვის ბრძოლა ევროპაში, არსებულ კლასებს, ეკლესიასა და მონარქიას შორის, ქრისტიანობის შემოღებიდან მე-19 ს-მდე. რაშიც ეკლესია თამაშობდა გადამწყვეტ როლს. ვნახეთ როგორ გადანაწილდა თავისუფლება, ძალაუფლებასთან ერთად ზემოდან ქვემოთ, სოციალისტთა მთელ ვერტიკალზე, საზოგადოებრივ კლასებსა და ფენებს შორის, რა დროსაც თავისუფლების უდიდესი ნაწილი ჯერ ჰქონდა ეკლესიას, შემდეგ მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი გადაეცა სამეფო ხელისუფლებას, დიდგვაროვნებს, ნაწილი კი- ახლად გამოჩეკილ ბურჟუაზიას. უბრალო ხალხს, როგორც ქრისტიანობის ადრეულ პერიოდში, ისი აღორძინების პერიოდამდე, თავისუფლება, შეიძლება ითქვას, არ ჰქონია. რეფორმებმა და რევოლუციებმა კი მათი მდგომარეობა გარკვეულწილად გააუმჯობესა, თუმცა ღვთაებრივი სამართლიანობა, რაც წესითაც იგი უნდა არსებობდეს დედამიწაზე - კვლავაც სანატრელია.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ადრეული პერიოდებიდან, კერძოდ კი მე-V-ე ს-დან, ღვთის სახელით მოლაპარაკე ქრისტიანული ეკლესია, თავის პრეროგატივებს აფუძვნიდა და დღესაც აფუძვნებს არამარტო ბიბლიასა და მსოფლიო საეკლესიო კრებების გადაწყვეტილების საფუძველზე, არამედ პეტრე იბერის, - ფსევდი დიონისე არეოპაგელის შრომებზეც, რომელიც ნეოპლატონიზმის ძლიერი გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. მე-19 -მდე, სიბრძნის წყარო -ფილოსოფია კი გადაქცეული იყო თეოლოგიის

მსახურად. ამ ვითარების წინააღმდეგ ბრძოლა დაიწყო ჯერ კიდევ მე-X!!! ს-დან როჯერს ბეკონმა, რასაც მოყვა ხალხის პოლიტიკური აქტივობა და დამთავრდა მატერიისა და ღმერთის ერთმანეთისგან განაცალკევებით. ჭეშმარიტების დადგენის საქმეში კი ბეკონმა უპირატესობა მიანიჭა გამოცდილებას (19-გვ.114). სქოლასტიკა ბატონობდა მე-15-17 სს-მდე.

ახალმა ეპოქამ ცხოვრებაში მოიტანა საზოგადოების, ბუნების, ადამიანისა თუ სხვა არსთა მიმართ - ახლებური მიდგომები. ამ პერიოდში ფილოსოფია გამოეყო თეოლოგიას, თუმცა ბრძოლა სქოლასტიკის წინააღმდეგ კვლავაც დიდ ხანს გაგრძელდება. იგი ისწავლებოდა ოფიციალურ მეცნიერულ საგნად უნივერსიტეტებში და არც ისე ადვილი იყო მისგან გათავისუფლება. ამ ბრძოლამ გასტანა განმანათლებელთა ეპოქამდე, ანუ მე- 18-ე სს-მდე, თუმცა აღნიშნულის პარალელურად გაქანება დაიწყო არისტოტელეს მეტაფიზიკამ, და ზნეობრივი ნორმებიც განიხილება ტრანსცენდენტალურ მოვლენად.

4. ლიბერალური იდეოლოგიის წარმოშობის წინა პერიოდი

ამ პერიოდში, რომელიც ჩვენი აზრით მოიცავს მე-15-17 სს-ს, ფილოსოფოსთა მიერ საზოგადოება განიხილება როგორც დამოუკიდებელ ინდივიდთა ერთობლიობა, იდეა ჩამოყალიბებულია არისტოტელესა და ეპიკურეს მსოფლმხედველობაზე, რომელიც შემდეგ განავითარა ლუკრეციამ, და მის კვალობაზე ფრთები გაშალა მაკიაველის „ინდივიდუმა“.

მაკიაველმა უარყო შუასაუკუნებრივი თეოკრატიული კონცეფციები, რომლის თანახმად სახელმწიფო დამოკიდებული იყო ეკლესიაზე, როგორც დედამიწის უზენაეს ხელისუფლებაზე და საერო სახელმწიფოს შექმნის აუცილებლობის იდეა, იურიდიულად დასაბუთებული თვალსაზრისით, დაუპირისპირა სახელმწიფოებრიობის თეოლოგიურ გაგებას, რომლის განხორციელების შემდეგ ეკლესიას დარჩა მხოლოდ პოლიტიკისგან განთავისუფლებული ზნეობრიობის უზრუნველყოფის ფუნქცია. მაკიაველმა თავისი ხედვით პოლიტიკა გაანთავისუფლა ზნეობისაგან, რამაც შემდგომ პრაქტიკული განხორციელება ჰპოვა. მაკიაველის სწავლებით სახელმწიფოს კეთილდღეობა და ძლიერება,- პოლიტიკის უზენაეს კანონად უნდა ყოფილიყო ქვეული და ამ მიზნის მისაღწევად მან დასაშვებად სცნო ყოველგვარი საშუალება, მათ შორის ამორალურიც. კერძოდ, აღამიანთა მოსყიდვა, მკვლელობა, მოწამვლა და სხვა მსგავსი ბოროტებანი. იგი ამბობდა: „ხელმწიფე, რომელიც ადგას ძლიერი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნის გზას, უნდა ფლობდეს ლომისა და მელის თვისებებს და იყენებდეს მათრახისა და პრიანიკის პოლიტიკას“ (19.გვ.135).

მე-16 ს-ში ძლიერი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნის იდეის მომხრენი იყვნენ საზოგადოებრივი აზრის ისეთი ცნობილი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ანდჟეი მოდჟეუსკი (1503-1572) პოლონეთში, ჟან ბოდენი (1530 -1596) საფრანგეთში, და სხვები.

ევროპელ ხალხთა მასებმა,- გლეხებმა, ხელოსნებმა და ადრეულმა პროლეტარებმა, რომლებიც ძალიან იტანჯებოდნენ უმძიმესი ექსპლუატაციის გამო, წარმოშვეს თავიანთი იდეოლოგიები, რომელეთა შორის ერთერთი პირველთაგანი იყო გერმანელი რეფორმატორი **თომას მიუნცერი** (1490-1525), რომელიც ხელმძღვანელობდა მარტინ ლუთერის იდეოლოგიით. თავისი პოლიტიკური პროგრამით მიუნცერი **მოითხოვდა კერძო საკუთრების**

გაუქმებას, ქონებების გაერთიანებას, საყოველთაო თანასწორობასა და სხვა მსგავს ღონისძიებათა გარტარებას, რაც დაუახლოვებდა საზოგადოებრივ ცხოვრებას გარკვეულ თავისუფლებებთან. ამ იდეის იდეოლოგიურ დასაბუთებას, იგი, ისე როგორც სხვა შუა საუკუნეებრივი „ერეტიკები“, - ხედავდა „რელიგიურ-პანთეიზმში“. რომლის თანახმად ღმერთი იგივეა, რაც სამყარო, წარმოდგენილი ერთიანობაში და ამას ჩვენც გარკვეულ წილად ვეთანხმებით. მისი აზრით სამყაროს ყოველი ნაწილი უნდა მოქმედებდეს მთლიანის (სუბსტანციის) ინტერესების შესაბამისად. ასე უნდა ყოფილიყო დაყენებული საქმე საზოგადოებაშიც. საკუთარი ინტერესებისადმი ეგოისტური ლტოლვა, რომელიც მაკიაველისათვის იყო საზოგადოების უმაღლესი მიზანი, - მიუხეცერის სწავლებით წარმოადგენდა „ღვთაებრივი კანონების“ დარღვევას, და „უღმერთობას“. აქედან გამომდინარე უღმერთობას წარმოადგენდა ყოველგვარი კერძო საკუთრებაც.

ხალხის მასების ინტერესებიდან გამომდინარე საზოგადოებრივი ცხოვრების უფრო სიღმისეული გარდაქმნის პრინციპები ჩამოაყალიბა ინგლისელმა გუმანისტმა და სახელმწიფო მოღვაწემ **თომას მორმა** (1478-1535) თავის წიგნში „უტოპია“, რომელმაც იგი წარმოაჩინა პირველ უტოპისტ-სოციალისტად, **ასახა მე-16 ს-ის ინგლისში არსებული სოციალ-ეკონომიკური პირობები და რაც მთავარია ოცნება უკეთესი საზოგადოებრივი წყობილების შესახებ.**

თომას მორი შემოფოთებული იყო ინგლისში მიმდინარე საძოვრების შემოღობებით, რაც გამოწვეული იყო მეცხვარეობისა და ტექსტილის განვითარებით, თუმცა „უტოპიის“ ისტორიული მნიშვნელობა არა იმდენად იმაში გამოიხატებოდა, რომ ამხილა ინგლისის გაბატონებული კლასი, თუ როგორ მოიპოვა სიმდიდრე, არამედ იმაში, რომ მისმა ავტორმა ხაზგასმით მიაჩინა კერძო საკუთრებაზე, როგორც ხალხის უბედურებისა და ყველა სოციალური ბოროტების ძირითად მიზეზზე.

უტოპიური სოციალიზმის სხვა გამოჩენილი თეორეტიკოსი იყო იტალიელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი თამაზო კამპანელა (1568-1639), რომელმაც თავის წიგნში-“მზის ქალაქი“, **თანასწორობასა და თავისუფლებასთან**

დაკავშირებით გამოაქვეყნა თავისი შეხედულებები. იგი ებრძოდა სოციალურ უთანასწორობას და კერძო საკუთრებას, რასაც ყველა პრობლემის ძირად მიიჩნევდა.

კამპანელაც, მიუხეცერის მსგავსად სოციალური იდეის დასაბუთებას ცდილობდა პანთეიზმით. თემის ცხოვრება, მისი აზ-

რით, დაფუძნებული უნდა ყოფილიყო ღვთაებრივ-ბუნებრივ კანონზე, რომლის შესაბამისად მთელი ყოველთვის უმაღლესია თავის ნაწილთან შედარებით. ყოველი ადამიანი კი უპირველესი ყოვლისა კოლექტივის წევრია და უპირატესობა ყოველთვის კოლექტივს უნდა მიენიჭოს, რომელიც თავის მხრივ პასუხისმგებელი უნდა იყოს ინდივიდზე, ისე როგორც ეს უნდა ხდებოდეს სუბსტანციათა ცხოველქმედების დროს.

აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიის განსაკუთრებული აზრი, ეს მისი ანტისქოლასტიკური ხასიათია. დაპირისპირება არისტოტელეს „ერთიანთან“. თუმცა, მთელი აღორძინების პერიოდში სქოლასტიკა, როგორც ეკლესიის, ისე სახელმწიფოს მხრიდან, მიიჩნეოდა ოფიციალურ ფილოსოფიად და ისწავლებოდა უნივერსიტეტებში. ფილოსოფიამ კი, რომელიც აღარ წარმოადგენდა ღვთისმეტყველების მსახურს, დამოუკიდებლად დაიწყო განვითარება ჰუმანისტების მეშვეობით. **ფილოსოფიის გამოყოფამ თეოლოგიისაგან წარმოშვა რეალობის ორმაგი გაგება, ორმაგი თეორია,*** რომელიც შემდეგ გადაიზარდა რენესანსის მატერიალურ სწავლებაში, რაზეც გავლენა იქონია ეპიკურიზმის აღორძინებამ, მოგვიანებით კი,- ბუნებისმეტყველებამ. რამდენადაც სქოლასტიკა ეყრდნობოდა არისტოტელესა და პლატონის კულტივირებულ სწავლებას, ამდენად მათ წინააღმდეგ აღორძინების პერიოდის ფილოსოფოსების ბრძოლა იყო მისი ერთერთი მახასიათებელი. შუასაუკუნეებრივ არისტოტელიზმს ჰუმანისტ-ფილოსოფოსებმა დაუპირისპირეს არა მარტო ანტიკური მატერიალისტური სწავლება, არამედ, ხანდახან, პლატონისა და ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიაც. **მატერიალისტური მსოფლმხედველობის განვითარებისათვის რენესანსის პერიოდში უფრო მეტი მნიშვნელობა შეიძინა ნატურფილოსოფიურმა სწავლებამ, რომელიც თავისუფალი იყო თეოსოფიური მსოფლმხედველობისაგან.** თუმცა იგი ხშირად ატარებდა პანთეისტურ ხასიათს, ანუ არ უარყოფდა პირდაპირ ღმერთის არსებობას, რადგან აიგივებდა მას ბუნებასთან.

რენესანსის პერიოდის პირველი გამოჩენილი პანთეისტი იყო ნიკოლაი კუზანსკი (1401-1464), რომელმაც იდეალისტურად ახსნა ბუნების, მათ შორის ადამიანის ყოფიერების ფილოსოფიური საკითხები, როგორც მომდინარე ღმერთიდან აბსოლუტური ყოფიერება. თუმცა იგი უარყოფდა ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის იდეას. დაუახლოვა რა მან ღმერთი ბუნებას,

* “**ჰუმანისტების ორმაგი გაგება**“ გულისხმობს იმას, რომ თუ საკითხი, როგორც ჰუმანისტება, შეიძლება აღიარებულ ყოფილიყო ფილოსოფიაში, იგი იმავე დროს შეიძლება არ ყოფილიყო აღიარებული ჰუმანისტებად თეოლოგიაში; ანდა აღიარებულიყო ჰუმანისტებად მეცნიერებაში, რელიგიაში კი- სიყალბედ.

ბუნებას მიაწერა ღვთაებრივი ატრიბუტები, უპირველესი ყოვლისა სივრცეში უსასრულობა.

მისი აზრით სამყაროს უსასრულობა ნიშნავდა ადამიანის შემეცნებისა და მისი განვითარების უსასრულობას, რასაც შესაბამისი ეტაპებიც გააჩნია....(19-გვ.136-139).

ასე ვითარდებოდა თავისუფლებისაკენ მიმავალი საზოგადოებრივი აზროვნება უძველესი პერიოდიდან გვიანი შუა საუკუნეებამდე, ვიდრე ესტაფეტა არ მიიღო განმანათლებლებმა, მით უფრო ბურჟუაზიულ-რევოლუციური გარდაქმნების კვალობაზე.

თავი 2. თავისუფლების ლიბერალური კონცეფციის წარმოშობა და განვითარება მე-XV1-X1X სს-ში

1. ზოგადად, რა არის ლიბერალიზმი?

ვიდრე ძირითად სათქმელზე გადავიდოდე მინდა თქვენი ყურადღება გავამახვილო ლიბერალიზმის არსზე, თუ ზოგადად რას წარმოადგენს იგი. **სიტყვა ლიბერალიზმი მომდინარეობს ლათინურიდან და ნიშნავს თავისუფალს. იგი იდეურ-პოლიტიკური მიმდინარეობაა, რომელიც აერთიანებს ბურჟუაზიულ-საპარლამენტო მოწყობის, მისი ეკონომიკისა და პოლიტიკის მომხრეებს, ორიენტირებულია თავისუფალ ბაზარზე.**

„ლიბერალიზმის“ ტერმინი ფართო ხმარებაში შემოვიდა მე-19 ს-ის 1-ნახევარში, როდესაც რიგ ევროპულ ქვეყნებში (დიდი ბრიტანეთი, საფრანგეთი და სხვა) წარმოიშვნენ ლიბერალური პოლიტიკური პარტიები, თუმცა მისი ფესვები სათავეს იღებს მე-17-18-ე საუკუნეების ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული რევოლუციების ეპოქიდან. უდავოა, ლიბერალიზმა თავის დროზე ითამაში დიდი პროგრესული როლი, რამეთუ მის წიაღში ფორმირებული იქნა ბურჟუაზიული საზოგადოების ძირითადი პრინციპები, რომელმაც შეცვალა ფეოდალური წყობილება, რასთან დაკავშირებითაც წინა თავში საკმაოდ ვისაუბრეთ.

ლიბერალიზმის იდეა პირველად გაჩნდა ეკონომიკაში, ე.წ. „ფიზიოკრატების“ (ე.წ. ცენზიკების) მიერ, თუმცა მისი თანმიმდევრული პოლიტიკურ-ეკონომიკური კონცეფცია შემუშავებული იქნა ინგლისის კლასიკური პოლიტიკონომიის წარმომადგენელთა მიერ. აკრიტიკებდნენ რა ეკონომიკური ცხოვრების ფეოდალურ რეგლამენტაციას, „ფიზიოკრატები“, მათ კვალდაკვალ ეკონომისტი ა.სმიტიც, აქტიურად უჭერდნენ მხარს სავაჭრო-სამრეწველო წრეების მიერ წამოყენებულ ლოზუნგს „ნუ გვიშლით ვიმოქმედოთ“, რომლებიც ითხოვდნენ საამქრო რეგლამენტაციის, საგარეო ვაჭრობისა და რიგი შეზღუდვის გაუქმებას. სმიტის „ბუნებრივი თავისუფლების სისტემა“ გულისხმობდა მიეცათ კერძო ინიციატივებისათვის სრული თავისუფლება, სივრცე, განთავისუფლებულიყო ეკონომიკური საქმიანობა სახელმწიფო მურვეობისაგან, და შეექმნათ თავისუფალი მეწარმეობისა და ვაჭრობისათვის პირობები. ამის აუცილებლობა განაპირობა კოლონიების გაჩენამ.

ინგლისის მე-17-ე ს-ის ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგებმა (ლოკმა და სხვებმა) არსებითი წვლილი შეიტანეს ბურჟუა-

ზიულ-საპარლამენტო მოწყობის იდეასა და მის პროპაგანდაში. შემდეგში ეს იდეები, რომლებმაც გაუძღეს „სამართლებლივი სახელმწიფოს“ მოწყობის კონცეფტუალობას და კონსტიტუციურ მმართველობას, დამყარებულს, ძალაუფლების აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ორგანოებს შორის გაყოფაზე, მათ შორის ადამიანის ძირითადი პოლიტიკური უფლებები, მათ შორის: სიტყვის, ბეჭდვის, აღმსარებლობის, შეკრების თუ სხვა, შევიდა ლიბერალიზმის იდეურ-პოლიტიკურ არსენალში.

მე-19 საუკუნეში, როგორც კი განმტკიცდა ბურჟუაზიულ-საზოგადოებრივი წყობილება, ლიბერალიზმში თანდითანობით გაძლიერება აპოლოგიური ტენდენციები. დემოკრატიული პროგრესისადმი რწმენამ და გონების ზეიმმა ადგილი დაუთმო ბურჟუაზიულ აზროვნებას; ხალხის სუვერენიტეტისა და თანასწორობის იდეა კაპიტალისტური საზოგადოების საწარმოო ურთიერთობასთან მიმართებაში, განმარტებული იქნა, როგორც სასაქონლო-კაპიტალისტური წარმოების აგენტთა „შესაძლებლობების თანასწორობა“. მთელი მე-19 ს-ის განმავლობაში ლიბერალიზმი იცავდა საზოგადოებრივი მოწყობის იდეას, რომლის თანახმად სოციალ-ეკონომიკური ურთიერთობის რეგულირება უნდა განხორციელებულიყო სპონტალურად, ანუ „თავისუფალი ბაზრის“ მეშვეობით ყოველგვარი ზედმეტი მექანიზმის ჩარევის გარეშე. ლიბერალიზმი სახელმწიფოს ერთად-ერთ როლს ხედავდა იმაში, რომ დაეცვა მოქალაქეთა საკუთრება და დაედგინა ცალკეულ მწარმოებელთა შორის თავისუფალი კონკურენციის პირობები. ლიბერალიზმმა ყველაზე მეტ აყვავებას მიაღწია სამრეწველო კაპიტალიზმის კლასიკურ ქვეყნად აღიარებულ დიდ ბრიტანეთში. ბურჟუაზიული რეფორმის პროგრამასთან ერთად, რომელიც ითვალისწინებდა თავისუფალი მეწარმეობისათვის ხელსაყრელი პირობების შექმნას, შემოსავლებზე განუსაზღვრელ რბენას, უტილიტარიზმს ფილოსოფიაში ეთიკური „დასაბუთება“ მიეცა ბენტამის, ხოლო პოზიტივიზმში- ჯ.ს. მილლისა და სპენსერის მიერ. თავისუფლების გაფართოების კვალდაკვალ ღრმავდებოდა საზოგადოებაში სოციალური უთანასწორობა და მასთან ერთად უსამართლობა, რაც შეიძლება დარეგულირებულიყო დისტრიბუციის წყალობით.

კაპიტალიზმის მონოპოლისტურ სტადიაში გადასვლით, განსაკუთრებით კი სახელმწიფო მონოპოლისტურ კაპიტალიზმში, კლასიკურმა ლიბერალიზმმა არსებითი ცვლილება განიცადა, უპირველესი ყოვლისა სახელმწიფოს სოციალურ-ეკონომიკური როლის საკითხებთან მიმართებაში. შედეგად წარმოიშვა „ახალი ლიბერალიზმის“ ანუ „ნეოლიბერალიზმის“ კონ-

ცეფცია. მიუხედავად გარკვეული განსხვავებულობისა, განპირობებული ეროვნული თავისებურებებით, ნეოლიბერალები მაინც ერთიანია იმის მტკიცებაში, რომ თითქოსდა თავისუფალი ბაზრის მექანიზმი ქმნიდეს- ეკონომიკური საქმიანობის, სოციალ-ეკონომიკური პროცესების რეგულირების, ეკონომიკური რესურსების რაციონალურად განაწილებისა და მომხმარებელთა მოთხოვნების მაქსიმალური დაკმაყოფილების საუკეთესო წინამძღვრებს, რაც მცდარი აზრია და ემსახურება მხოლოდ უმდიდრეს ადამიანთა ინტერესებს. თუმცა **ნეოლიბერალები სთვლიან, რომ თავისუფალი კონკურენციის მნექანიზმი ავტომატურად უზრუნველყოფილი ვერ იქნება. ისინი აღიარებენ, რომ მონოპოლია, დისპროპორცია, კრიზისი და ინფლაცია, რაც ბატონობს კაპიტალისტურ ეკონომიკაში,-იწვევს საბაზრო რეგულირების დეფორმაციას და მას შეიძლება მოყვეს მთელი კაპიტალისტური სისტემის სიდრმისეული რყევები.** აუცილებლად მიაჩნიათ სახელმწიფოს მუდმივი ჩარევა ბაზარში კონკურენციის საუკეთესო პირობების შენარჩუნებისათვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ კლასიკურთან შედარებით აშშ ლიბერალიზმმა განიცადა გარკვეული ცვლილება, უშუალოდ დემოკრატიის საფუძველზე, დაუახლოვდა იგი სოციალ-რეფორმიზმს და გარდაიქმნა ერთ-ერთ გავლენიან იდეურ-პოლიტიკურ მიმდინარეობად, რომელიც დღეს ფაქტობრივად მართავს გლობალურ პროცესებს. (20.გვ.310).

2.ლიბერალიზმის წარმოშობა და განვითარება მე-XV1 X1X სს-ში

ა) წინამძღვრები

მე-16-17 სს-ში დასავლეთ ევროპის მეტნაკლებად მოწინავე ქვეყნებში ძველი ფეოდალური საზოგადოების ნიადაგზე, როგორც ზემოთ ავლინებთ, განვითარებას იწყებს, ახალი კაპიტალისტური წარმოების ფორმა. ბურჟუაზია სულ უფრო მეტად იწყებს გამოყოფას მესამე ფენიდან და განიცდის ჩამოყალიბებას დამოუკიდებელ კლასად, რომელსაც სათავეში უდგება მოსახლეობის ფართო მასების წარმომადგენელებისაგან შემდგარი ფეოდალური ხელისუფლების ოპოზიცია. ფეოდალი მესაკუთრეები გარკვეულ წილად იწყებენ შეგუებას განვითარებად კაპიტალისტურ ურთიერთობასთან. ეს პროცესი ყველაზე მეტად გამოქვავდა ინგლისში, სადაც მემამულეებმა, ე. წ. შემოღობვებით განდევნეს გლეხები საკუთარი ადგილებიდან და გადააქციეს მათი მიწები საძოვრებად, რომელთა გამრავლებაც გამოწვეული იყო ტექსტილის წარმოების განვითარებით და კოლონიებთან ვაჭრობით. ასე ჩამოყალიბდა ინგლისში „ახალი მემამულეები“, რომლებიც ახლო იყვნენ ბურჟუაზიასთან თავიანთი მდგომარეობითა და ინტერესებით. **ასე ჩამოყალიბდა „ახალ მემამულეებსა“ და ბურჟუაზიას შორის კომპრომისის მატერიალური წინამძღვრები, რამაც პოლიტიკური გამოსატულება ჰპოვა აბსოლიტურ მონარქიაში.** ეს არის გარდამავალი პერიოდი, როდესაც ძველი ფეოდალური კლასი განიცდის დაკნინებას და ქალაქის შუასაუკუნეებრივი ფენიდან ჩამოყალიბებას განიცდის თანამედროვე ბურჟუაზიული კლასის და არც ერთ დაპირისპირებულ მხარეს ჯერ კიდევ არ აქვს მოპოვებული უპირატესობა მოწინააღმდეგეზე.

„შემოღობები“- როგორც მარქსი იტყოდა, წარმოადგენდა პირველადი კაპიტალის დაგროვებას, ანუ წვრილ მწარმოებელთა ძალადობრივ ექსპროპრიაციას, რომლის შედეგად ჩამოყალიბდა დაქირავებული მუშათა კლასი. იგივე პროცესი, თუმცა ნაკლებად გამოსატული ფორმებში წარიმართა ევროპის სხვა ქვეყნებშიც. აღნიშნულის ნიადაგზე გამწვავდა „ქვეითთა“ დაპირისპირება გაბატონებული ფეოდალური კლასის წინააღმდეგ, რამაც თავის მხრივ დააჩქარა ფეოდალური ურთიერთობის გახრწნა და ბურჟუაზიული რევოლუციების დაწყება: ნიდერლანდებში, მე-16 ს-ის ბოლოს, ინგლისში, მე-17-ე ს-ის შუა პერიოდში, საფრანგეთში-1789-1794 წწ-ში, გლეხთა ომი გერმანიაში, და სხვა გამოსვლები, რაც თავის მხრივ იყო პროლოგი ბურჟუაზიული რევოლუციებისა დასავლეთ ევროპაში.

ამ დროს ეკლესიის როლი საზოგადოებაში მკვეთრად იყო შეცვლილი, ხოლო მისი სულიერი დიქტატურა დაცემული, თუმცა შენარჩუნებული ჰქონდა ხალხზე იდეოლოგიური ძალაუფლება, რაც გამოწვეული იყო პროტესტანტიზმის რეფორმირების მოთხოვნით. მხოლოდ მსგავსი მოთხოვნის შეფუთვით არ განხორციელებულა საფრანგეთის რევოლუცია, რამეთუ იგი ღიად მოითხოვდა ბურჟუაზიული პოლიტიკური იდეალების დამკვიდრებას. მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში რელიგიას უკვე ჰქონდა დაკარგული თავისი ძველი გაბატონებული მდგომარეობა.

მოწინავე ბურჟუაზიული იდეოლოგიებისათვის ახალ მსოფლმხედველობად, რომელიც მეტად ჰასუხობდა ბუნების შესახებ მეცნიერთა ინტერესებს, იყო მატერიალისტური ფილოსოფია და ჩვეულებრივი გაუცნობიერებელი, -ბუნების მკვლევართა მატერიალიზმი. პირველ პერიოდში ეს ორივე მატერიალიზმი გამოდიოდა ერთდროულად. ორივემ დაიწყო სქოლასტიკის კრიტიკაცნებათა შემეცნების მეთოდების თაობაზე საკითხის დაყენებით. რამეთუ ძველი მეთოდი გამოსატავდა არა მარტო გამოცდილებიდან სქოლასტიკის მოწყვეტას, არამედ სქოლასტიკისათვის დამახასიათებელი იდეალიზმის მოწყვეტასაც. სქოლასტიკის უნაყოფობას მატერიალისტები ხსნიდნენ მისი მეთოდის (დედუქციის) არასრულყოფილებით, რომლის ძირითადი ნიშნები იყო -ავტორიტეტისადმი უკრიტიკო მიდევნება, დოგმატიზმი, გონებრივი ხედვა, სისტემატური ემპირიული დაკვირვებისა და ექსპერიმენტების უქონლობა, სიჩქარე და განზოგადების დაუსაბუთებლობა, და სხვა.

ამ პერიოდში შეიცვალა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ამოცანათა გაგებაც. მატერიალისტების დევიზი: „მეცნიერება მეცნიერებისათვის“, - იცვლება დევიზით: „მეცნიერება ადამიანის ბუნებაზე გავლენის გაფართოებისათვის, სრულყოფილებისათვის, ძლიერებისათვის, ჯანმრთელობისა და სილამაზისათვის. ბეკონი -ინგლისში, დეკარტე- საფრანგეთში, სპინოზა- ჰოლანდიაში, - მიუხედავად ერთმანეთში არსებული

განსხვავებულობისა, შეთანხმდნენ ცოდნის ამ ახალ გაგების მიზნებსა და ამოცანებთან მიმართებაში, და დაეყრდნენ რა მატერიალური წარმოების პრაქტიკას, დაიწყეს მათი ცხოვრებაში გატარებისათვის ბრძოლა.

ფრენსის ბეკონმა (1561-1626), რომელიც იყო ინგლისელი მალაჩინოსნის შვილი, პირველმა დაისახა ამოცანად ბუნების მატერიალისტური შემეცნების მეთოდის შემუშავება, შემდეგ კი გახდა ინგლისის სახელმწიფო კანცლერი (19.გვ.152-154).

ბ) ვიდრე ბეკონზე საგნობრივად დავიწყებდე საუბარს მინდა თქვენი ყურადღება გავამახვილო **მიშელ მონტენის** (1533-1592), ფრანგი განმანათლებლის, ფილოსოფოს-სკეპტიკის, ქ. ბორდოს მერიის, საფრანგეთის გენერალური შტატების დეპუტატის -პოლიტიკური შეხედულებებზე თავისუფლებასთან მიმართებაში.

მონტენი აღნიშნავს: მიზანი, როგორსაც მე ვგულისხმობ ყველას ერთი აქვს. სახელდობრ, თავისუფლად და დამოუკიდებლად ცხოვრება, თუმცა ხალხი ყოველთვის სწორად როდი ირჩევს მასთან მისასვლელ გზას. ამისათვის არ არის საკმარისი წახვიდე ხალხიდან, ანდა შეიცვალო საცხოვრებელი ადგილი, საჭიროა მხოლოდ გამოხვიდე ბრბოს თავისებურებიდან, რომელიც გამჯდარია ჩვენში, შემდეგ დამორდე საკუთარ თავს და ხელახლა შეხვიდე მასში და ხელახლა შეიგძინო იგი. სულს სჭირდება განახლება და საკუთარ თავში ჩაკეტვა, რაც შესაძლებელია რეალური განმარტოებით, რა დროსაც შეიძლება განცხრომა, არ აქვს მნიშვნელობა იქნები ქალაქის ქუჩებში თუ მეფის კარზე, თუმცა ყველაზე მეტად თავისუფლებით დატკობა შეიძლება მარტოობაში. და რამდენადაც ჩვენ ვაპირებთ საზოგადოებიდან მოწყვეტით მარტოდ ცხოვრებას, მოვიქცეთ ისე, რომ მთელი ჩვენი კმაყოფილება თუ უკმაყოფილება მთლიანად ჩვენზე იყოს დამოკიდებული. ავაიძულოთ საკუთარი თავი, რომ შეგნებულად ვიცხოვროთ მარტოობაში და თანაც ისე, რომ სიამოვნება მივიღოთ.

ათასობით ჩვენი ჩვეულებრივი მოქმედებიდან ვერც ერთს ვერ აღმოაჩენთ, რომ შევასრულეთ უშუალოდ ჩვენი გულისათვის. ჩვენ ვირჯებით ასევე სხვებისთვისაც, რის გამოც საჭიროა საზოგადოებიდან დისტანცირება, რაც ჩვენი აზრით ანტისოციალური მოვლენაა და გამოქვაბულში დაბრუნება.

მონტენი ამბობს: ამ ქვეყანად ყველაზე დიდი საქმეა ფლობდე საკუთარ თავს და დადგა დრო, როდესაც უნდა განვმორღეთ საზოგადოებას, რამეთუ მისთვის მეტი რაიმის შეთავაზება უკვე აღარ შეგვიძლია და უნდა ვიღვაწოთ მხოლოდ საკუთარი თავისთვის.“ (21-გვ.300-304).

მონტენი ინდივიდუალიზმის ანუ ადამიანის „ატომიზაციის“ თეორიის პრწყინვალე წარმომადგენელია, თუმცა არა ფუძემდებელი, რამეთუ ასეთად არისტოტელე და ეპიკურე მოიაზრება. მონტენი, როგორც მოწინავე, გაბატონებული კლასის წარმომადგენელი და ქალაქის მერი, ცხადია, დაინტერესებული იყო ნაკლები პრობლემები ჰქონოდა უღარიბეს ადამიანთა მხრიდან და საკუთარი თავის სიმშვიდით უზრუნველყოფის მიზნით ურჩევს მათ საზოგადოებიდან დისტანცირებას, მარტოობაში ცხოვრებას, აცკეტიზმს, რაც

ისედაც იყო წახალისებულ რელიგიის მიერ, და დღესაც მოდამია. ცხადია, ასეთის შემთხვევაში, „განმარტოებულთა“ უძრავ ქონებას, თუ რაიმე გააჩნდათ, დაეპატრონებოდნენ მდიდრები ანდა ხელისუფლებაში მყოფნი და ცხოვრებით უკმაყოფილონი აღარ იქნებოდნენ მათთვის პრობლემების შემქმნელები.

ფაქტობრივად, მონტენის მოწოდება მიმართულია არა მარტო ადამიანის დესოციალიზაციისაკენ, ოჯახის, ეროვნული ერთობისა და სხვა სოციალურ ფორმირებების დაშლა-განადგურებისაკენ, არამედ უარი რომ ეთქვათ ცხოვრებისეულ სიკეთეებზეც.

ადამიანი აცკეტიზმით თუ საკუთარ თავში ჩაკეცივით მხოლოდ არალეგალურ, ფსევდო თავისუფლებას თუ ეზიარება.

აღნიშნული პოზიციის წინააღმდეგ იმ დროს გამოვიდნენ აღორძინების პერიოდის ჰუმანისტები და აცკეტიზმს დაუპირისპირეს ადამიანთა მიწიერი მოთხოვნები: კეთილდღეობაზე, სიხარულსა და ბედნიერებაზე, რაშიც ხელი შეუწყო „კალვინისტურმა მოძრაობამ“, რომლის თანახმად ქრისტიანი ვალდებული იყო მონაწილეობა მიეღო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და გამდიდრებულიყო. „კალვინიზმმა“ პრინციპულად უარყო აცკეტიზმი, რაც გაზიარებული იქნა პროტესტანტიზმის მიერ. ამგვარმა მიდგომამ გაათამაშა ბურჟუაზიული კლასიც და ადამიანთა საზოგადოებიდან განდგომის პოლიტიკა საბოლოოდ ჩავარდა, თუმცა ნეოლიბერალთა მიერ მე-20 ს-ის მეორე ნახევრიდან ეს თემა კვლავ წამოწეული იქნა ბრიტანეთის მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტ ისაია ბერლინის მიერ, რასთან დაკავშირებითაც მე-4 თავში დაწვრილებით გვექნება საუბარი (22.გვ.494-495).

გ)ფრენსის ბეკონი (1561-1626), ინგლისელი ფილოსოფოსი, ინგლისური მატერიალიზმის ფუძემდებელი და მეტაფიზიკოსი, **მან, მეცნიერების თავისებური გაგება და მეთოდი, რაც გადმოცემული აქვს თავის მთავარ ნაშრომში, - „ახალი ორგანონი“,** -შეგნებულად დაუპირისპირა მანამდე არსებულ მეცნიერულ გაგებას, რომელზეც იყო დაფუძნებული არისტოტელეს „ორგანონი“ (ლოგიკური ნაშრომთა კრებული). თუმცა მანამდე განაცალკევა რწმენა და ცოდნა ერთმანეთისგან ინგლისელმა ღუნს სკოტმა. შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების მწვერვალს კი წარმოადგენს ოკამო, რომლის სწავლებამაც რომის პაპისგან დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის შესახებ მოიპოვა ორმაგი მნიშვნელობა: საერო ხელისუფლების დამოუკიდებლობის პრინციპების დაცვა ვატიკანისგან და ტომიზმსა და სქოლასტიკასთან კავშირების გაწყვეტა. რაც ოკამის მიერ დასაბუთებული იყო ნომინალიზაციის

გათვალისწინებით; ცოდნის რწმენისგან გამოყოფით, ბუნებრივი გამოცდილების -ღვთიურ გამოცხადებისაგან გამოყოფით, რამაც განაპირობა მატერიალისტური ტენდენციების გამარჯვება სქოლასტიკურ მიმდინარეობაში. მაშინ ინგლისურ ფილოსოფიაში ნომინალიზმი გადაიქცა ერთერთ ტრადიციად, რაც გრძელდება დღემდე. ხოლო მისი შეჯახება რეალობასთან იქცა ფილოსოფიის ორ მიმდინარეობას შორის ბრძოლის გამოხატულება. ოკამის სწავლებამ სქოლასტიკას გამოაცალა საფუძველი, ბეკონმა კი ამხილა რელიგიის არსი.

ბეკონმა, თავისი დროის მოწინავე მოაზროვნეებთან ერთად, უმაღლეს ამოცანად დაისახა ბუნების შემეცნება და მის ხარჯზე ადამიანთა ცხოვრების გაუმჯობესება. თუმცა ეს, -პრაქტიკულად, საბოლოო ჯამში, მეცნიერების დანიშნულება, მისი აზრით ნიშნავდა იმას, რომ, **ყოველგვარი კვლევა უნდა ჩატარებულიყო მხოლოდ სარგებლის მიღების შესაძლებლობიდან გამომდინარე. იგი აღნიშნავდა: ცოდნა-ძალაა, რომელიც ასეთად შეიძლება იქცეს მხოლოდ მაშინ, თუ იგი ჭეშმარიტია და ემყარება ბუნებაში მიმდინარე მოვლენების მიზეზთა შესწავლას. მხოლოდ იმ მეცნიერებას შეუძლია ბუნებაზე გამარჯვება და მასზე ბატონობა, რომელიც თვითონ „ემორჩილება“ ბუნებას, და ხელმძღვანელობს ბუნებრივი კანონებით-ო.**

აქედან გამომდინარე, ბეკონი გამოცდილებას ყოფს ორ სახეობად: 1.“ნაყოფის მომცემად“ და 2.“სინათლის მომცემად“. ნაყოფის მომცემად იგი მიიჩნევს ისეთ გამოცდილებას, რომლის მიზანია ადამიანებისათვის სიკეთის მოტანა, სინათლის მომცემად კი, -ისეთს, რომელსაც მოჰქონდა არა უშუალოდ სიკეთე, არამედ ნივთებისა და მოვლენათა კანონების შესწავლა.

მეცნიერების გარდაქმნის წინაპირობად ბეკონი მიიჩნევდა, მანამდე არსებული სქოლასტიკის კრიტიკის აუცილებლობას და მის ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანას. თუმცა ეს „ეჭვი“ არა თვითმიზანი, არამედ მხოლოდ საშუალება იყო იმისა, რომ ჭეშმარიტებისაკენ გაეკვლია გზა. ამიერიდან ბეკონი უკვე აღარა იყო სკეპტიკი, პირიქით, იგი გახდა დარწმუნებული, რომ დაეუფლა დადასტურებულ ჭეშმარიტებას.

საერთო ცოდნის პროგრესის, მეცნიერების რეფორმის პირველ პირობად იგი მიიჩნევდა, ცნების წარმომობასთან დაკავშირებით განზოგადების მეთოდოლოგიის სრულყოფას, და რამდენადაც განზოგადების პროცესს წარმოადგენდა ინდუქცია, ამდენად მეცნიერების რეფორმის ლოგიკურ საფუძველად, მისი გაგებით უნდა ქცეულიყო მისი (ინდუქციის) ახალი თეორია.

მეცნიერების რეფორმის პირობა უნდა გამხდარიყო ასევე გონების განწმენდა დაბნეულობისაგან, დაბნეულობაში კი იგი ხედავდა მის ოთხ სახეობას ანუ ოთხ ცრუ კერპს, რომელშიც იგი მოიაზრებს, ე.წ. „გვარის კერპს“, „გამოქვაბულის კერპს“, „მოედნის კერპს“ და „თეატრის კერპს“.

„გვარის კერპში“ ბეკონი ხედავს -წინააღმდეგობას, რომელიც ყველა ხალხშია განპირობებული ბუნებით. ამბობდა: ადამიანი ბუნების მიმართ მსჯელობს საკუთარი თვისებების შესაბამისად. აქედან მომდინარეობს ბუნების მიმართ ტელეოლოგიური წარმოდგენები და შეცდომები, რაც სათავეს იღებს ადამიანის მგრძობელობის არასრულყოფილებიდან, გამოწვეული მისი სხვადასხვა სურვილებითა და ვნებებით.

„გამოქვაბულის კერპში“, - ხედავს შეცდომებს, რომლებიც ახასიათებს არა ყოველგვარ ადამიანს, არამედ მათ ზოგიერთ ჯგუფს, - გაჩენილთ მეცნიერთა სუბიექტური უპირატესობის, სიმპატიებისა თუ ანტიპატიების ნიადაგზე. ერთნი მეტს ხედავენ საგანთა შორის სხვაობას, მეორენი - მათ მსგავსებას; ერთნი იხრებიან ძველ ავტორიტეტის უშეცდომობისაკენ, მეორენი კი, პირიქით, - უპირატესობას ანიჭებენ მხოლოდ ახლებს, და ა.შ.

„მოედნის კერპში“ ბეკონი ხედავს წინააღმდეგობას, წარმოიშობილს ადამიანებს შორის სიტყვიერი ურთიერთობის დროს, რა დროსაც სიტყვის მნიშვნელობა დადგენილია არა საგნის არსთა მიხედვით, არამედ სრულიად შემთხვევით, - მასზე შთაბეჭდილების მოხდენით.

„თეატრის კერპი“ კი, მისი აზრით -წინააღმდეგობაა, რომელიც იბადება მეცნიერებაში არა კრიტიკული შემეცნებით, არამედ ცრუ რწმენით, და არა გონებით, წარმოიშვებიან მცდარი ზეგავლენის შედეგად.

ბეკონი აღნიშნავს: წინააღმდეგობათა სახეობების ცოდნა, რომელიც უსაფრდება ადამიანის გონებას ბუნების კვლევისას, დაგვენმარება მოვერიდოთ შეცდომებს. თუმცა ეს ცოდნა მხოლოდ ნეგატიური ამოცანაა მეცნიერული მეთოდის შექმნაში. აუცილებელია ასევე კვლევის მეთოდის დადებითი მოძღვრება. სწავლობდა რა მეცნიერების ისტორიას, ბეკონი მივიდა დასკვნამდე, რომ მასში მკვეთრად იკვეთება კვლევის ორი გზა, ანუ ორი მეთოდი: დოგმატური მეთოდი და ემპირიული მეთოდი. მეცნიერი, რომელიც მიყვება დოგმატურ მეთოდს, თავის მუშაობას იწყებს საერთო თვალსაწიერი დებულებიდან და ცდილობს მისგან ყველა კრძოლ შემთხვევის გამოყოფას. დოგმატი კი ობობას გავს, რომელიც თავ-

ვისი თავდან ქსოვს თავის აბლაბუდას. ის მეცნიერი კი, რომელიც მიყვება ემპირიულ მეთოდს, ცდილობს მხოლოდ ფაქტების მაქსიმალურად დაგროვებას და წააგავს ჭიანჭველას, რომელიც უწყსრიგოდ მიათრევს ყველაფერს თავის სოროში, რაც გზაზე ხვდება. ჭეშმარიტი მეთოდი კი,- ამბობს ბეკონი,-მასალის გონივრულ გადამუშავებაშია, რასაც გამოცდილება აძლევს. მეცნიერი, რომელიც მიყვება ამ მეთოდს, წააგავს ფუტკარს, რომელიც ყვავილებიდან იღებს ტკბილ წვეს, თუმცა არ ტოვებს მას ამ სახით, არამედ გადაამუშავებს და მისგან ამზადებს საკუთარი შემოქმედებით თაფლს.

მატერიალური ფორმების შინაგანი კვლევები,- ბეკონის აზრით,-წარმოადგენს ჭეშმარიტი ინდუქციის ძირითად ამოცანას. ფორმა არის საგნის მატერიალური არსის თვისება. მაგალითად, -ამბობდა იგი,-სითბოს ფორმა არის გარკვეული მოძრაობის სახეობა. თუმცა საგანში ნებისმიერი თვისების ფორმა არსებობს არა იზოლირებულად, ამავე საგნის სხვა თვისებებისაგან. ამიტომაც, რომ მოვნახოთ რომელიმე თვისების ფორმა, აუცილებელია საგნიდან გამოვრიცხოთ ყველაფერი, რაც შემთხვევით დაკავშირებულია საძიებო ფორმასთან და არ ეხება განსახილველ თემას. ეს საგნიდან ყოველგვარის გამორიცხვაა, რაც მასთან არსებითად არ არის დაკავშირებული. ამ დროს საგანში ყველა ნიშნები და თვისებები ერთად და შერწყმულადაა. ესაა ლოგიკური გამოწვევის, განყენება, ანუ აბსტრაქცია.

ბეკონის მიერ შემუშავებული ფორმის მატერიალური მცნება გადაიზარდა კლატონისა და არისტოტელეს ცნობიერების წინააღმდეგ პოლემიკაში. ფიზიკურ ასპექტში ფორმა,-ბეკონის აზრით,-მატერიალურ ნაწილაკთა მოძრაობის სახეობაა, რითაც შესდგება სხეული. ასევე მატერიალურია საგნის თვისება და ხარისხი. მატერია მისი აზრით შეიცავს მგრძნობელობითი აღქმის, უსასრულოდ მრავალსახეობრივ ხარისხის. იგი იქცა ახალი დროის ინგლისური მატერიალიზმის და ახალი საცდელი მეცნიერების მამამთავრად.

ინდუქციის თეორიის მატერიალური დასაბუთების გარდა ბეკონმა შექმნა ასევე მეცნიერებათა ახალი კლასიფიკაცია, ადამიანის შემეცნებითი უნარებიდან გამომდინარე.

ბეკონის აზრით, არსებობს შემეცნების სამი ძირითადი სახეობა: მეხსიერებითი, წარმოსახვითი და განსჯითი. მეხსიერება ეყრდნობა ბუნებასა და სამოქალაქო ისტორიას; წარმოსახვა- პოეზიას; განსჯაზე კი დაფუძნებულია ფილოსოფია, მათემატიკა და ბუნებისმეტყველება.

მისი აზრით შემეცნების უშუალო ამოცანაა- საგანთა მიზეზობრივი კვლევა. საგნები შეიძლება იყვნენ ან მოქმედების მიზე-

ზები, ანდა მიზნები. მოქმედი მიზეზების შესახებ მეცნიერება - ფიზიკაა, ხოლო მიზნების შესახებ- მეტაფიზიკა. ბუნების შესახებ მეცნიერების ამოცანაა-მოქმედი მიზეზების გამოკვლევა. ამიტომაც ბუნებისმეტყველების აზრს ბეკონი ხედავს ფიზიკაში. ბუნების შესახებ ცოდნა, ამბობს, გამოიყენება პრაქტიკული ცხოვრების გაუმჯობესების მიზნით. მექანიკა დაკავებულია მოქმედი მიზეზების გამოყენებით. საბოლოო მიზეზების შესახებ კი შესწავლით დაკავებულია „ბუნებრივი მაგია“. ამბობდა: მათემატიკას არ აქვს საკუთარი მიზანი და არის მხოლოდ ბუნებისმეტყველების დამხმარე საშუალება.

ბეკონის შეხედულებით, ცოდნის უკანასკნელი განყოფილება ადამიანის შესახებ - ანტროპოლოგიაა, რომელიც ადამიანს განიხილავს როგორც ცალკე აღებულ პიროვნებას, ანდა როგორც საზოგადოების წევრს. უკანასკნელის შემთხვევაში არსებული ცოდნა პოლიტიკას წარმოადგენს. პოლიტიკის ცოდნა, ბეკონის შეხედულებით, შეიძლება იყოს პრივილეგია მხოლოდ იმათთვის, ვინც საკუთარი თავი მიუძღვნა სახელმწიფო მმართველობას. ადამიანის შესახებ მეცნიერება, მისი აზრით, იყოფა სხეულის მეცნიერებად- ფიზიოლოგიად და მეცნიერებად სულის შესახებ, ანუ ფსიქოლოგიად. სულში იგი ხედავს რაღაც ნივთობრივს, რაც მისი აზრით ეფუძვნება „გამოცხადებას.

„ახალ ატლანტიდამი“ ბეკონმა განავითარა აზრი საზოგადოების წარმოებითი ურთიერთობის გარდაქმნის, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებისა და სიმდიდრის დაგროვების შესახებ; ხოლო, „ზნეობრივ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ გამოცდილებაში“- გადმოგვცა თავისი სოციალ-პოლიტიკური შერხედულებები. თუმცა უნდა ითქვას, ბეკონის მატერიალიზმი არა თანმიმდევრულია. მან იდეალიზმს „დაუთმო“, რაც იმაში გამოიხატება, რომ იგი (იდეალიზმი) სცნო ღმერთის შესახებ განასკუთრებულ „მეცნიერებად“, მან ერთდროულად დაუშვა ჭეშმარიტების შემეცნების ორმაგი,- მეცნიერული და რელიგიური გაგება, რითაც მოერიდა რელიგიური რწმენის პირდაპირ კრიტიკას (13.გვ.214-216, 12.გვ.154-158).

ბეკონთან თავისუფლების მომიჯნავე საკითხები მოვიხსენიე იმ მიზეზთა გამო, რომ იგი დაგვეხმარება თავისუფლების ისტორიის ევოლუციისა და მისი ცნების სწორად გაგებაში.

დ)თომას ჰობსი (1588-1679 წწ.), ინგლისელი მატერიალისტი, განმანათლებელი, ინგლისის რევოლუციის თანამედროვე, -ცხოვრობდა იმ დროს, როდესაც ინგლისის ბურჟუაზია პოლიტიკურად იყო მომძლავრებული და რევოლუცია მიმდინარეობდა რელიგი-

ური პროტენსტანტიზმის დროშის ქვეშ. მაშინ არისტოკრატიის მოწინავე ნაწილი იყო რა დაახლოებული ბურჟუაზიასთან, -ითამაშა გადამწყვეტი როლი.

ფეოდალური იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლის პერიოდში გაძლიერდა რელიგიური რწმენისა და სახელმწიფო სამართლისადმი ინტერესი. **ინგლისის ბურჟუაზიული სამართალმცოდნეები და ჰუმბოლდტის ცდილობდნენ აეხსნათ ხალხისთვის საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა ადამიანის ბუნების თავისებურებისა და მისი კანონებიდან გამომდინარე, ხოლო ადამიანის ბუნებას განიხილავდნენ როგორც გარე სამყაროს სულ წარმონაქმნს.** ბუნების ამგვარ მექანიკურ ახსნას მოჰყვა საზოგადოებრივი ცხოვრების მექანიკური გაგება. მთელი ეს ტენდენცია გადმოსცა ჰობსმა თავის ფილოსოფიაში, რომელიც ერთი პერიოდი მუშაობდა ფრ. ბეკონის მდივნად. ჰობსის მთავარ ინტერესს წარმოადგენდა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს თეორიული საკითხები, რაც ახსნა ადამიანის ბუნების მიხედვით, ბუნების ნაწილის თვალსაზრისიდან გამომდინარე.

ჰობსის სწავლების მიხედვით **სამყაროში არაფერი არ არსებობს უსხეულოდ. მისი აზრით უსხეულო სუბსტანცია ისეთივე არარაობაა, როგორც უსხეულო სული. შეუძლებელია, აზროვნება მოწყვიტო მატერიას, რომელიც ფიქრობს, მატერია კი ყოველგვარი ცვალებადობის სუბიექტია. ყველა სხეული, ისე როგორც მისი თვისებები და მათი ცვალებადობა, რაც ხდება სხეულში, წარმოიშობა მატერიალური ელემენტების მოძრაობით, თვით სხეულის მოძრაობას კი განპირობებს მექანიკური კანონები.** სხეულიდან სხეულზე მოძრაობა შეიძლება გადაიცეს ბიძგების მეშვეობით, რაც წარმოშობს აჩქარებას ნაბიძგარ სხეულში, და თუ იგი არ ყოვნილება რაიმეთი,-იწვევს მის განვითარებას. თავის თავად ბიძგი გადადის რა მოძრაობაში, მე ამას დავარქმევდი სხეულის „თავის უფლების“ რეალიზებას.

ბიძგისა და მოძრაობის აღნიშნულ პრინციპს ექვემდებარება ასევე ცხოველებისა და ადამიანების სულიერი ცხოვრება, რაც წარმოიშობა მგრძობლობით, და იგი სხვა არაფერია, თუ არა ობიექტური პროცესების სუბიექტური გამოხატვა. ჩვენ მას „მიზეზ-შედეგობრიობის“, ერთმანეთთან დამაკავშირებელ „უფლება-ვალდებულებების რგოლს,“ მოვლენათა გარდასახვის პროცესს დავარქმევდით.

ჰობსი უარყოფს სულის, როგორც განსაკუთრებული სუბსტანციის არსებობას, სხეულს კი მიიჩნევს ერთად ერთ სუბსტანციად და ასკვნის, რომ ღმერთისადმი რწმენა არის მხოლოდ ადამიანის ფანტაზიის ნაყოფი.

მისი აზრით შემეცნება შესაძლებელია „იდეის“ მეშვეობით, რომლის წყაროც შეიძლება იყოს მხოლოდ გარე სამყაროს მგრძობელობითი ალთქმა. იგი სთვლის, რომ ყოველგვარ არსებულს უნდა ჰქონდეს ცხოვრებაში ადგილი. გარეგანი გრძნობა მისთვის - არა მარტო იდეის წყაროა, არამედ მთელი ჩვენი შემეცნებისაც. მიაჩნია, რომ გარეშე საგნების ჩვენზე ზემოქმედებით გვებადება პირველადი იდეა, რომლის შინაარსიც არ არის დამოკიდებული ადამიანის ცნობიერებაზე. აღნიშნავს, შემდგომში ეს პირველადი იდეები გადამუშავდება გონების მიერ და წარმოშობს იდეებს, შედარებას, შერწყმას და ყოფს.

ჰობსმა ჩამოაყალიბა შემეცნების თეორია, სადაც იგი განმარტავს, რომ შემეცნების ყველა ოპერაცია მოიცავს შეგრძნების, წარმოსახვისა და შესწავლის ოპერაციებს, რა დროსაც მათი შედეგები შეიძლება იყოს მხოლოდ გამოცდილება.

ჰობსის აზრით ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანები მოქმედებენ მხოლოდ თვით გადარჩენის ბუნებრივი კანონებით, რა დროსაც მათ უფლება აქვთ ყველაფერზე, მათ შორის აიღონ და გაიტაცონ კიდევ სხვისი ქონება. აქ უფლება ემთხვევა ძალმომრეობას, რომლის კვალობაზე ბუნებრივი მდგომარეობა არის მდგომარეობა: „ყველას ომი, ყველას წინააღმდეგ“. თუმცა ეს ომი ეწინააღმდეგება თვითგადარჩენის მცდელობას. ამიტომაც საჭიროდ მიაჩნია მშვიდობის მოპოვება, რისთვისაც ყველამ უნდა თქვას უარი „ყველაფრის უფლებაზე“ და ამგზით საკუთარი უფლების ნაწილი გადასცენ სხვას, რაც შესაძლებელია საერთო „პირველადი ხელშეკრულებით“, რომლის დადებაც ნიშნავს „სამოქალაქო საზოგადოების“ წარმოქმნას.

იგი ამბობს: რომ წარმართო თითოეული ადამიანი საერთო მიზნისკენ ან/და რომ შეაკავო მათი მოქმედება, რომელიც გამოიწვევდა მშვიდობის დარღვევას, საჭირო იქნებოდა საზოგადოებაში საერთო ნების გამომხატველი სახელმწიფოს შექმნა, რომელსაც ყველამ თავისი პირადი ნების ნაწილი უნდა დაუქვემდებაროს საზოგადოების ერთ ან რამდენიმე პირს, რომელთა ნებაც სახელმწიფოს სახელით სავალდებულო იქნებოდა ყველასათვის. მისი აზრით ასე წარმოიშვა პირველად სახელმწიფო, რომლის ყველაზე სრულყოფილ ფორმად მიაჩნდა აბსოლიტური მონარქია, რაც მის დროს იყო ფეოდალებისა და ბურჟუაზიის კომპრომისის საუკეთესო პოლიტიკური დავის გადაწყვეტის გზა. ჰობსი თავის თეორიაში „საზოგადოებრივი შეთანხმება“, შეეცადა ერთმანეთისთვის დაეპირისპირებინა საზოგადოებრივი მოვლენის რაციონალური გაგება -თეოლოგიასთან, რაც შემდეგ განავითარა ლოკკმა.

ჰობსი იყო არა ფეოდალების არამედ ბურჟუაზიის იდეოლოგი. მისი ძირითადი იდეა იყო არა მონარქიული პრინციპით სახელმწიფოს შექმნა, როგორც ასეთი, არამედ ისეთი სახელმწიფოს შექმნა, რომელიც ხელისუფლებას მისცემდა განუსაზღვრელ ძალაუფლებას, მიუხედავად მისი მმართველობის ფორმისა. სახელმწიფო ხელისუფლების უფლებამოსილება, როგორც ეს მას ესმოდა, მთლიანად თავსებადი იყო კლასთა ინტერესებთან მე-17 ს-ის რევოლუციურ ინგლისში.

ფეოდალურ - თეოლოგიური სახელმწიფოს კონცეფციის საპირისპიროდ ჰობსმა წამოაყენა ნატურალისტური მოძღვრება ძალაუფლების თაობაზე, რომლის თანახმად სახელმწიფო არა დვთაებრივად, არამედ ბუნებრივად იქმნება. ამამია მისი დიდი ისტორიული დამსახურება. იგი სწორედ მიუთითებს, რომ სახელმწიფო არის ძალადობის მექანიზმი, თუმცა არ უნდა აღიაროს, რომ ესაა ძალადობა- ერთი კლასისა მეორეზე. მან უარყო ბეკონის მატერიალისტურ-თეისტური ცრუმორწმუნეობა (13,გვ. 375-377;19.გვ.163-167).

ჰობსის თქმით ბუნებით ვეძებთ არა მეგობარს, არამედ პატივსა და სარგებელს, რაც შეიძლება მივიღოთ მისგან; უპირველესი ყოვლისა, ეს გვინდა ჩვენ, ჩემდგ კი მეგობარი. რა მიზნით ქმნიან ადამიანები საზოგადოებას, ყველაზე უკეთ შეიძლება გავიგოთ იქიდან, თუ რას აკეთებენ საზოგადოებებად ჩამოყალიბებულები. კერძოდ, თუ ხალხი იკრიბება ვაჭრობის მიზნით, მაშინ ყველა ირჯება არა ამხანაგობისათვის, არამედ თავისი საკუთარი საქმისთვის; ხოლო, თუ რაღაც სხვა სამსახურებრივი საქმიანობისათვის,- მაშინ მათ შორის ყალიბდება სამსახურებრივი ამხანაგობა, დაფუძვნიებული ურთიერთ უნდობლობაზე, და არა სიყვარულზე; ხანდახან ასეთებიდან იბადება გარკვეული ჯგუფებიც, თუმცა არასოდეს -კეთილმოსურნენი.

ყოველი შეკრების გამოცდილება, ვინც ყურადღებით აკვირდება ადამიანთა ურთიერთობებს, გვასწავლის, რომ ხალხთა ყოველგვარი შეკრება იმართება ერთმანეთისადმი მოთხოვნილების, განდილების, სარგებლის, ანდა პატივის მოპოვების მიზნით. იგივე გამოდის გონების დეფინიციით: ნება, სიკეთე, პატივი, სარგებელი. რამდენადაც საზოგადოება იქმნება ჩვენი ნების შუამავლობით, ყველა საზოგადოებაში უნდა ვეძიოთ ასეთი ნების ობიექტი, ე.ი. ის, რომელიც გვგონია ყველაზე უკეთესი სიკეთის მომტანად შეკრებილთა შორის. რაც არ უნდა იყოს ის სიკეთე, უნდა იყოს იგი სულისთვის ანდა სხეულისთვის მისაღები და სასიამოვნო, ანუ ჩვენთვის სარგებელის მომტანი.

მისი აზრით ყოველგვარი გაერთიანება იქმნება სარგებლის მისაღებად ანდა დიდების მოსაპოვებლად, საკუთარი თავისადმი სიყვარულის გამო და არა სხვა რაიმესათვის. თუმცა სარგებლის ოდენობა ცხოვრებაში შეიძლება გაადიდო ურთიერთ მომსახურების ხარჯზე, მაგრამ, უფრო მაღალი ხარისხით ამის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ სხვებზე გაბატონების გზით, ვიდრე მათთან ერთობლივი საქმიანობით; ამიტომაც არა მგონია, - აღნიშნავს ჰობსი, - ვინმე შესცდეს იმაში, რომ, თუ არა შიში, ხალხი დაბადებიდანვე უფრო მეტად შეეცდებოდნენ ერთმანეთზე გაბატონებას, ვიდრე თანასაზოგადოებებს შექმნიდნენ. შიში კი გამოიხატება არამართო ურთიერთ განრიდებაში, არამედ უნდობლობაშიც, ეჭვიანობაშიც, სიფრთხილის გამოჩენაშიც და რომ არ განიცადო ასეთი რამ, - იმაშიც. როგორც ჩანს შიშია რეგულიატორი სიკეთესა და ბოროტებას შორის ურთიერთობისა და არა ზნეობა, თუმცა ორივე მუშაობს.

ხალხთა ურთიერთ უნდობლობის მიზეზი არის მათი ნაწილობრივი ბუნებრივი ტოლობა, ერთგვაროვნება, ნაწილობრივ მათ ხასიათში არსებული სურვილი, მიაყენონ ერთმანეთს ზიანი. აქედან გამომდინარე არ შეგვიძლია არ მოველოდოთ სხვებისგან რაიმე საფრთხეს, თუ არ გვექნება თავი დაცული. ყველა ადამიანი ბუნებრივად ერთმანეთის ტოლია, უთანასწორობა კი რასაც ახლა ვაკვირდები, - ამბობს ჰობსი, - შემოტანილია სამოქალაქო კანონმდებლობით. ბუნებამ გადარჩენისათვის ყველას მისცა ყველაფერზე წასვლის უფლება და თანაც ეს ყველაფერი ადამიანებმა ერთმანეთს აუკრძალეს სამოქალაქო კანონმდებლობით.

აღნიშნულიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ ჰობსისი ფაქტობრივად ამხელს ადამიანის უტილიტარისტულ ბუნებას, რის თაობაზეც მოგვიანებით ბენტამმა შექმნა მთელი ეთიკური სისტემა, რასაც საფუძველი ჩაუყარა ეპიკურემ. ჰობსი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ საზოგადოების სუვერენიტეტი შესდგება მასში გაერთიანებულ ადამიანთა პირადი თავისუფლებებისაგან, თუმცა, როგორც ჩანს მოუქცა რა მონტინისა და რელიგიური აკტივიზმის გავლენის ქვეშ, იგიც მოუწოდებს ადამიანებს დათმონ ჩვეული ცხოვრება და განერიდნენ საზოგადოებას (23, გვ. 299, 301-306).

ე) ჯონ მილტონი (1608-1674 წწ), ინგლისელი პოლიტიკური მოღვაწე, 1644 წ-ის პარლამენტში მან „სიტყვის თავისუფლებასთან“ დაკავშირებით გამოსვლისას განაცხადა: „უფიქრობ არ ვიქნები გაკიცხული ჩემი წინადადებისათვის, რომელსაც ვაყენებ პარლამენტის წინაში.... დიდება ჩვენ, რომ გამოვედით საბრალო

მონობისა და ცრუმორწმუნეობის მდგომარეობიდან, და სულიერებაში ვაჯობეთ რომაელებს, რისთვისაც ჯერ ღმერთს უნდა ვუმაღლოდეთ, შემდეგ კი ინგლისის ლორდებსა და კომუნებს,....მე შემიძლია დაგისახელოთ ადამიანი, რომელიც უბრალო მოქალაქე და კერძო პირი იყო, რომელმაც **ძველად წერილობით მიმართა ათენის სახალხო კრებას, შეეცვალათ იმ დროს იქ არსებული დემოკრატიული მმართველობის ფორმა**,...და პარლამენტს მოუწოდა კიდევ ერთხელ გადახედათ მიღებული საგამომცემლო კანონისათვის, რომლის თანახმად არც ერთი წიგნი, ბროშურა თუ ფურცელი არ უნდა დაიბეჭდილიყო, თუ მას წინასწარ არ გადახედავდა ცენზორი. ..შემდეგ ამბობს: მე არ ვეხები ამ კანონის იმ ნაწილს, რომელიც ეხება გაჭირვებულ ადამიანთა დახმარებას, მე მსურს მხოლოდ უარი ვთქვათ კეთილსინდისიერი და წესიერი შრომისმოყვარე ადამიანების დევნაზე, რომლებიც კერძო პირთაგან არავის არ აყენებენ შეურაცყოფას....არსებული დადგენილება უდავოდ ყველას ართმევს გამბედაობას, ვინც დაკავებულია მეცნიერებითა და ჭეშმარიტების დადგენა-გავრცელების საქმით. ეს კანონი, რომელიც გვიჩლუნგებს არამართო გონებას, გვაკარგვინებს კიდევ სრულყოფის შესაძლებლობას შემეცნების ზოგიერთ დარგებში, და გვიყოვნებს კიდევ აღმოჩენებს, რომლებიც შესაძლოა განხორციელდეს სამოქალაქო ან/და რელიგიის დარგებში.

მე არ ვუარყოფ, რომ ეკლესიისა და რესპუბლიკის სასიკეთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანებისა და წიგნების ბეჭდვისადმი თვალთვალს. ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია ერთნაირად აღილაგმოს, მათი მხრიდან ბოროტმოქმედება და მკაცრად დაისაჯუნდამნაშავენი...”

შემდეგ, მილტონს მოყავს უამრავი მაგალითი თემასთან დაკავშირებით ძველი მსოფლიოს ისტორიიდან და პარლამენტს ასხეუნებს წიგნიერების უდიდეს მნიშვნელობაზე. (3.გვ.19-47).

მილტონის შეხედულებები სიტყვისა და პრესის თავისუფლებაზე, გაჟღერებული ჯერ კიდევ ლიბერალიზმის გარიჟრაჟზე, უდავოდ პროგრესული მოვლენა იყო თავის დროზე და დღეს ჩვენთვისაც მისაღებია..

3) ჯონ ლოკი (1632-1704 წწ), დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსი, განმანათლებელი, ლიბერალური პოლიტიკური ფილოსოფიის ფუძემდებელი, ინგლისის 1688 წ-ის „დიდებული რევოლუციის“ იდეოლოგი (პარტია ვიგებიდან). მან განავითარა ფ.ბეკონის სწავლება მატერიალისტური ემპირიზმისა და სენსუალიზმის შესახებ. იყო რა ბერნისა და გასენდის იდეების გავლენის ქვეშ, მან გააკრიტიკა კარტეზიანელების, პლატონელთა და მალბრანშის

თეორიები, ე.წ. „დაბადებული იდეების“ შესახებ. აღნიშნა, რომ აზრადაც არ არსებობს ის, რაც არ არსებობს გრძნობებში და მივიდა დასკვნამდე, რომ „ყველა ჩვენი ცოდნა ეფუძვნება გამოცდილებას...“ რომელიც ავსებს შეგრძნებას (3, გვ. 48).

ამ იდეამ ლოკი დააჯერა, რომ აღზრდაზე დიდ გავლენას ახდენს გერემო პირობები, ხოლო ეთიკაზე- სიკეთისა და კმაყოფილების მჭიდრო კავშირი. ამ იდეამ იქონია გადამწყვეტი გავლენა მე-18-19 სს-ის საზოგადოებრივი აზრის განვითარებაზე.

ლოკის შეხედულებით გამოცდილება შესდგება იდეებისაგან, რომლის ქვეშაც გულისხმობს შემეცნების ნებისმიერ აქტს, რომელიც წარუდგენს გონებას: გრძნობები, შთაბეჭდილებები, წარმოდგენები, ცნებები, წარმოსახვის პროდუქტები, სულის ინტელექტუალური, ემოციური და ნებელობითი აქტები. **რეფლექსს მიიჩნევს მეორად მოვლენად და სთვლის, რომ იგი წარმოიშვება მგრძნებელობითი გამოცდილების საფუძველზე.** რეფლექსის ამგვარმა გაგებამ საშუალება მისცა დაეძლია მას დეკარტეს დუალიზმი, ემპირიული ფსიქოლოგიის განვითარების თაობაზე, და სხვა, და გადავიდა რაციონალიზმზე.

ლოკი, როგორც მეტაფიზიკოსი, ღმერთს მიიჩნევს ყოველგვარი მოძრაობისა და შემეცნების პირველ საწყისად.

იგი მომხრეა „ბუნებრივი რელიგიისა“, რომელიც ახლოს დგას დეიზმთან; თანახმაა ეკლესიის სახელმწიფოდან გამოყოფისა და ეწინააღმდეგება ცოდნის „გამოცხადებისადმი“ დაქვემდებარებისა; ამტკიცებს, რომ არ შეიძლება „რწმენას ჰქონდეს მეტი ავტორიტეტი“ გონებასთან შედარებით“.

ლოკის ეთიკაში ერთმანეთს კვეთს ორი ტენდენცია: რომელთაგან მთავარი სიკეთისა და სარგებლიანობის იგივეობაა, მეორე კი სიკეთის განსაზღვრებაში მისი თანმდევია, რამეთუ ხალხის ქმედებები ნებაყოფილობით უნდა ემორჩილებოდნენ ღმერთსა და სამოქალაქო კანონმდებლობას, აგრეთვე ქვეყნის საზოგადოებრივ აზრს. აღნიშნულ თვალსაზრისთა შორის წინააღმდეგობის გადალახვას იგი ცდილობს იმით, რომ მიუთითებს: ბუნების კანონები რომ არსებითად ღვთაებრივი კანონების „ტოტები“, რომლებიც მისგან დედუქციურადაა გამოსულები.

პედაგოგიკის ამოცანად მიიჩნევს სხეულითა და სულით ჯანმრთელი ჯენტლმენების ფორმირებას, რომლებიც შეეცდებოდნენ ცოდნის, სამეწარმეო და სავაჭრო საქმიანობის გამოცდილებათა დაუფლებას. მისი აზრით აღზრდა უნდა იყოს მკაცრად ინდივიდუალური, აღსაზრდელის ბუნებრივი თვისებებისა და უნარე-

ბის შესაბამისად. ლოკის ყველაზე პროგრესული პედაგოგიური იდეა იყო თუზისი იმის შესახებ, რომ აღზრდასა და განათლებაში გადამწყვეტი როლი ენიჭება გარემოს.

ლოკმა განავითარა ბურჟუაზიულ-საპარლამენტო და მონარქიულ-კონსტიტუციური სახელმწიფოს თეორია, რომელიც მიმართული იყო როგორც ლეგიტიმისტების, ისე დემოკრატ-რესპუბლიკელების წინააღმდეგ. მომხრე იყო უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანოს აღმასრულებელი და სასამართლო ორგანოებისაგან გამოყოფის. რამდენადაც ხელისუფლების დაყოფის თეორია, პრაქტიკულად აბალანსებს ბურჟუაზიისა და დიდებულთა ინტერესებს. ჰობსისგან განსხვავებით იგი მიიჩნევს, რომ მთავრობა ვალდებულია თვითონ ემორჩილებოდეს კანონებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ერი დაიბრუნებდა თავის სუვერენიტეტს, ე.ი. ძალადობრივად გაწყვეტდა მთავრობასთან დადებულ „შეთანხმებას“ და ახალს შეჰქმნიდა, რა დროსაც ხელახლა გადაეცემოდა ხალხს თავისი სუვერენიტეტი, რასაც ერთხელ უკვე ჰქონდა ადგილი მათთან (23, გვ.248-251).

ლოკის შეხედულებებმა დიდი გავლენა იქონიეს პოლიტიკური ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების საქმეში.

ლოკი ამბობს: დავუმვათ ხელისუფლებას აქვს უფლებამოსილება იმოქმედოს ანდა ჩაერიოს რაღაც საქმეში, მაგალითად სამოქალაქო სიმშვიდის ანდა მოქალაქეთა საკუთრების დაცვაში. გავაანალიზოთ ამასთან დაკავშირებით ხალხის აზრი და დამოკიდებულება, რომელიც თმენის თვალსაზრისით შეიძლება დავყოთ სამ სახეობად:

1. ისეთ შეხედულებებად და ქცევებად, რომლებიც არ შეეხება სახელმწიფოს ან/და საზოგადოებას, მაგალითად რწმენისა და აღმსარებლობისადმი სპეკულაციურ აზრებად;

2. ისეთებად, რომლებიც თავისი ბუნებით არც კარგებია და არც ცუდები, თუმცა ეხება საზოგადოებას და უშუალოდ ადამიანებს. მაგალითად აზრები და ქცევები, ნებისმიერი ნივთის მიმართ;

3. ისეთებად, რომლებიც ეხება საზოგადოებას, მაგრამ ამავდროს, თავისი ბუნებით კარგებია ან/და ავებია, მაგრამ განეკუთვნებიან ზნეობრივ, საქველმოქმედო და საწინასწარმეტყველო საკითხებს;

მე ვამტკიცებ,- აცხადებს ლოკი,-რომ მხოლოდ პირველ სახეობას, ანუ, სპეკულაციურ აზრებს და დმერთისადმი რწმენას აქვს აბსოლიტური და ყოვლის მომცველი უფლება თმენაზე, და საამისოდ მოყავს უამრავი მაგალითი ამ თვალსაზრისის დაცვის მიზნით, რომელთა შორისაა ასეთებიც:

-არც ერთ ადამიანს არ შეუძლია მისცეს სხვა ადამიანს უფლება იმაზე, რაზეც მას თავად არ გააჩნია არანაირი ძალა-უფლება;

-სახელმწიფოს არაფერი არ ეკითხება პიროვნების კრძოლ ინტერესებთან;

-არ უნდა იფიქრო იმაზე, რომ ხალხმა გადასცეს მმართველს ძალაუფლება, რომ მან მათ მაგიერ აირჩიოს მათი გადარჩენის გზები, რამეთუ ასეთი ძალაუფლება საერთოდ გადაცემას არ ექვემდებარება;

- ხალხი უნდა მიყვეს იმას, რასაც თავისთვის საუკეთესოდ მიიჩნევს;

-ყოველ ადამიანს აქვს სურვილების, აზროვნებისა და აღმსარებლობაზე განუსაზღვრელი უფლება, რითაც თავისუფლად შეუძლია ყოველგვარი ბრძანებების გარეშე ისარგებლოს, მმართველის საწინააღმდეგო ბრძანების არსებობის პირობებშიც კი, თუ კი მას რაიმე ცოდვა არ ჩაუდენია, თუმცა ერთი პირობით, რომ იგი უნდა შესრულდეს სუფთა გულით, რის საშუალებასაც მისცემდა ცოდნა და გამოცდილება;

აღნიშნულთან დაკავშირებით, რათქმა უნდა ჩვენ გვაქვს ჩვენი შეხედულებები.

მე ვამტკიცებ, რომ ყოველი პრაქტიკული წამოწყება თუ შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ადამიანები თავს ვალდებულად მიიჩნევენ, მოაწესრიგონ ერთმანეთთან პირადი ურთიერთობები, ისეთ საკითხებზე, როგორცაა საკუთარი შეხედულებებით გააჩინონ ბავშვი თუ განკარგონ პირადი ქონება, იშუაონ თუ დაისვენონ, როდესაც თავად ჩათვლიან საჭიროდ, პოლიგამია თუ განქორწინება, კანონიერად თუ უკანონოდ და აშ. ყველა მსგავსი საკითხები და მათგან მომდინარე შედეგები, ისევე როგორც ბევრი სხვა უმნიშვნელო თემები, - თმენას ექვემდებარება, ანუ დასაშვებად მიიჩნევა, თუმცა იმ ხარისხით, რომ მათ არ უნდა გამოიწვიონ ქვეყანაში უწესრიგობა და არ უნდა მიაყენონ საზოგადოებას ზიანი, თუ არა მოუტანოს სიკეთე, იმ გამონაკლისით, რომ იგი პირდაპირ მიმართული არ უნდა იყოს ადამიანთა საზოგადოების დაშლისკენ. აღნიშნული პოზიციის მიმართ, მმართველი თუ ქვეშევრდომი, ყველა თავისებურად სცოდავს, ამიტომაც მმართველი იმდენად უნდა ჩაერიოს საქმეში, რამდენადაც მას ამის საშუალებას მისცემდა კანონი და მისი ჩარევა ხელსშეუწყობდა ხალხის კეთილდღეობის ამაღლებასა და უსაფრთხოების განმტკიცებას. თუმცა არცერთს

ამ მოსაზრებათაგანს არ აქვს უფლება თმენაზე, იმის გამო, რომ თითქოსდა იგი ყოფილიყო სინდისის საქმე, და ზოგიერთის შეხედულებით მისი მხარდაჭერა ვითომდა ყოფილიყო ან ცოდვა, ანდა ვალდებულება; განა ქვეშევრდომის სინდისი ანდა რწმენა არ არის საზომი, რომლის თანახმად მმართველს შეუძლია მოზომოს კანონი, რომელიც უნდა მიესადაგოს ყველა მისი ქვეშევრდომის კეთილდღეობას, და არა მისი ნაწილის რწმენას, ანდა რომ არ აღმოჩნდეს ერთი-მეორესთან წინააღმდეგობაში, და არ მიიღოს ურთიერთ დაპირისპირებული კანონები...(3.გვ. 48-52).

ლოკმა ახალ სიმაღლეზე აიყვანა ინდივიდის თავისუფლების თეორია.

ზ)ფრანსუა ვოლტერი (1694-1778), ფრანგი მწერალი, ფილოსოფოსი, განმანათლებელი. გამოსატავს ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ იდეებს, ებრძვის რელიგიას, ფეოდალიზმს, ითვალისწინებს ლეიბნიცის მსოფლმხედველობას, რომ სამყაროში არსებითად არ არსებობს ბოროტება, რამეთუ ყველა ტანჯვა და წვალება იფანტება და ერწყმის მსოფლიო ჰარმონიას; და რომ ჩვენი სამყარო მთლიანობაში, შესაძლებლობათაგან ერთადერთი საუკეთესოა; იზიარებს სამსოფლიო გონების არსებობის იდეას, აკრიტიკებს გოლბახს საყოველთაო დეტერმინიზმის არსებობასთან დაკავშირებით, რომლითაც იგი ამართლებს ყოველგვარ უსამართლობას, სახელმძღვანელო პრინციპების საწყისად კი მიიჩნევს საზოგადოებრივ სკეთეს.

ვოლტერი საზოგადოებას მიიჩნევს „ატომიზირებულ“ ადამიანთა ერთობლიობად, რომელთა გადაადგილება თუ გადანაწილება უნდა შეეძლოს მთავრობას თავისი შეხედულებისამებრ. იგი იდეალისტიკა, ისტორიას განიხილავს როგორც სიკეთისა და ბოროტების, სინათლისა და სიბნელის ბრძოლის არენას, ხოლო სოციალურ უბედურებას, - უკულტუროთა და ცალკეულ ადამიანთა შეცდომებისა და თვითნებობის შედეგს.

ისტორიოგრაფიის სფეროში ვოლტერი მოუწოდებდა გაბატონებულ კლასს უარი ეთქვა ევროცენტრიზმზე და მოეცვა არაევროპულ ხალხთა ისტორიებიც. მან წამოაყენა იდეა, „ადამიანთა საზოგადოების შინაგანი კანონების შესაბამისად მოეწყოს მსოფლიო ისტორიის განვითარება“.

მისი აზრით ღმერთის არსებობა ადამიანის ნებისა და საქმიანობის უპირველესი საწყისის აუცილებლობიდან მომდინარეობს.

ვოლტერი ამბობდა: **ადამიანი თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მას აქვს საკუთარი თავის, თავისუფლად შეგრძნების**

უნარი. თუმცა არანაირ თავისუფლებაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, თუ ნება, აზრის მსგავსად მხოლოდ აბსტრაქციას წარმოადგენს, და არა რეალურ არსს. რეალურია მხოლოდ მოაზროვნე და შეუზღუდავი ადამიანი, და მისი თავისუფლება მხოლოდ იქაა, სადაც მას შეუძლია აკეთოს რაიმე.

„ბუნების ფილოსოფიაში“ იგი ნიუტონის ერთგული გახდა, დაეყრდნო რა მის ფიზიკას, განავითარა ბუნების საყოველთაო კანონზომიერების შესახებ აზრი და დაიცვა მიზეზობრივი განპირობებულობის პრინციპის უპირატესობა მოვლენათა მიზანშეწონილობის პრინციპთან შედარებით (3,გვ.67-72).

თ) ცეზარი ბეკარია (1738-1794 წწ), იტალიელი განმანათლებელი, იურისტი, სამართლის დოქტორი; 1764 წ-ს დაწერილ ნაშრომში: „დანაშაული და სასჯელი“, ძირითად იდეად გადმოცემული აქვს ბურჟუაზიის მცდელობა განთავისუფლდეს ფეოდალური წესრიგისაგან. დამტკიცებული აქვს, რომ ბევრი დანაშაული ხდება საზოგადოების ეკონომიკური წყობილების ნიადაგზე და ითხოვდა მოქალაქეთა კანონის წინაშე თანასწორობას. მისი აზრით მკაცრი სასჯელი და წამება დაუნდობელს ხდის ადამიანს და უფუჭებს მას ზნეობას; ითხოვდა გაუქმებულიყო სიკვდილით დასჯა; სასჯელი სამართლიანად მიაჩნდა იმ შემთხვევაში, თუ იგი იქნებოდა დანაშაულის აღკვეთის საშუალება; დანაშაულის შემცირების მიზნით კი მას საჭიროდ მიაჩნდა ხალხის განათლება, მათი მდგომარეობის გაუმჯობესება და მოქალაქეთა მატერიალური და მორალური თანასწორობის დამყარება.

ბეკარია ამბობს: კანონი უნდა იყოს თავისუფალ ხალხთა შეთანხმება. კანონი პირობაა, რომლის შესაბამისად უნდა გაერთიანდნენ თავისუფალი ადამიანები. მათ /ხალხმა/ თავისი თავისუფლების ნაწილი გაიღეს იმისათვის, რომ შემდგომ დანარჩენი ცხოვრება იიყვნენ უსაფრთხოთ და მშვიდად (3,გვ. 109,112).

ხალხის მიერ გაღებულმა თავისუფლების ნაწილმა, გაცემული საერთო კეთილდღეობის უზრუნველყოფის მიზნით, შექმნა ერის უმაღლესი ხელისუფლება. მათი სუვერენიტეტი ასე გახდა მათივე კანონიერი მმართველი, თუმცა თავისუფლების გაღებით მსგავსი თავშესაფარის შექმნა არ აღმოჩნდა საკმარისი და მისი გაქურდვისგან დასაცავად შემოიღეს სადამსჯელო კანონები, რამეთუ ყველა ცდილობდა არა მარტო თავისი, არამედ სხვისი თავისუფლების ნაწილის უკან წაღებას (3,გვ.114).

ბეკარიამ თქვა: ზოგიერთ რესპუბლიკაში საზოგადოებად მიიჩნევენ არა ცალკეულ ადამიანთა, არამედ ოჯახთა კავშირს. წა-

რმოვიდგინოთ ასი ათასი ადამიანი, ოცი ათასი ოჯახით, ყოველი მესხეთე ადამიანი მათი წარმომადგენელია. თუ საზოგადოებას მივიჩნევთ ოჯახთა კავშირად, მაშინ სახეზე გვექნება საზოგადოება, რომელშიც გვეყოლება ოცი ათასი ოჯახი_გაერთიანებული ოთხმოცი ათასი მონით. თუ ამ საზოგადოებას ჩავთვლით ცალკეულ პირთა კავშირად, მაშინ გვეყოლება ასი ათასი მოქალაქე და არცერთი მონა. პირველ შემთხვევაში გვექნება რესპუბლიკა, რომელშიც გაერთიანებულია ოცო ათასი მცირე სამონარქო, რომელთა გამოვლინების შინაარსიც იქნება არა თავისუფლება და თანასწორობა, არამედ ყოველი მათგანის ერთად და ცალკე-ცალკე ინტერესთა დაპირისპირება. ოჯახის სული - წვრილმანი და უმნიშვნელო მოვლენების სულია. ვაჟიშვილები იმყოფებიან მამების გავლენის ქვეშ, სანამ იგი ცოცხალია და ერთობ მორიდებულობით გამოირჩევიან, რაც მათზე უარყოფითად აისახება. მეორე შემთხვევაში, როდესაც ყველა ადამიანი მოქალაქეა, მაშინ ოჯახში ქვემდებარეობა განისაზღვრება არა ბრძანებებით, არამედ შეთანხმებით. როგორც კი ვაჟიშვილები სრულყოფილები გახდებიან, მაშინათვე გადაიქცევიან ქვეყნის სრულფასოვან მოქალაქეებად. და ისინი დაექვემდებარებიან ოჯახის უფროსებს მხოლოდ ურთიერთ მომგებიან შეთანხმების საფუძველზე, როგორც ეს ხდება ხოლმე ჩვეულებრივ მოქალაქეებს შორის. მაშინ რესპუბლიკის სულიც იქნება გამოცოცხლებული არამართო მოედნებზე და ეროვნულ შეკრებებზე, არამედ საკუთარი სახლის კედლებშიც, სადაც ადამიანები თავიანთ ბედნიერებას თუ უბედობას პოულობენ... (3.გვ.141).

როგორც ხედავთ ბეკარიაც ამ შემთხვევაში, ისე როგორც ბევრი სხვა მის წინა მორბედი, იხრება „ატომიზაციის“ ანუ ინდივიდუალიზაციის თეორიისაკენ, რაც ატაცებულია ლიბერალთა მიერ, თუმცა ბევრ რამეს ლაპარაკობს კარგად, რაც გასათვალისწინებელია. ვფიქრობ „ინდივიდუალიზმმა“ ფრთები შეისხა კოლონიების გაჩენის საფუძველზე, რამეთუ მაშინ, არ უნდა გამოვრიცხოთ, რომ ევროპაში არსებულმა ოჯახებმა დაიწყო რღვევა მის კვალობაზე და შეიქმნა საჭიროება ამ პროცესის ფილოსოფიურად გამართლებისათვის.

ი) იმანუელ კანტი (1724-1804), გერმანელი მოაზროვნე, მეტაფიზიკოსი, კლასიკური ფილოსოფიის ფუძემდებელი.

* **ზოგადი.** კანტის შეხედულებები თავისუფლებასთან მიმართებაში, თითქმის მთლიანად გადმოვეცით „თავისუფლების ონტოლოგიაში“, თუმცა ბევრი რამ მაინც კიდევ დაგვრჩა სათქმელი, რამეთუ თანამედროვე ნეოლიბერალიზმი, შეიძლება ითქვას, მისი

„მსოფლიო თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ კონსტრუქციასა და ორიენტირებული, რომლის მიხედვით აშშ-ს კორპორაციას სურს გვაქციოს მთელი მსოფლიოს ქვეყნები უისტორიო, უინდენტო ხალხთა გაერთიანებად. კანტის ამ მნიშვნელობიდან გამომდინარე, რის შესახებაც მას თავისი თეორია განვრცობილი აქვს ნაშრომში: „მარადიული მშვიდობისაკენ“ და რიგ სხვა ნაწარმოებში, მას კიდევ არაერთხელ დავუბრუნდებით.

კანტი, მსგავსად პლატონისა და არისტოტელეს, განუმეორებელია, რომელმაც თავისი დიალექტიკური ლოგიკით, გადმოცემული „წმინდა გონების კრიტიკაში“ (1781 წ.), წარმოგვიდგინა თავისუფლება დამოუკიდებელ დიალექტიკად, გალაქტიკად, კოსმიურ არსებად, აყვანილი ღმერთისა და მარადისობის ხარისხში. ფილოსოფიის ისტორიაში ვერც ერთ მოაზროვნეს ვერ ნახავთ, რომელიც მასსავით, ასე სიღრმისეულად შეხებოდა თავისუფლების თემას. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მან თავისი პოზიციები შემდგომ განავითარა ისეთ ნაწარმოებში, როგორცაა: „საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო სამოქალაქო გეგმაში“ (1784 წ.); „რა არის განათლება“ (1784 წ.); ხელახლა გამოცემულ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ (1787 წ.); „მარადიული მშვიდობისაკენ“ (1795 წ.) და სხვა ნაწარმოებში, რომლებიც ერთგვარად ეხმიანებიან პლატონის, როგორც „დიალექტიკას“, ისე „სახელმწიფოს“; თუმცა არა ცალსახად, რაც ასევე, გარკვეული ცვლილებებით კანტის შემდეგ გაზიარებულ იქნა მე-20 ს-ს ფილოსოფოსებ ისაია ბერლიონის, - „ოთხი სტატია თავისუფლების შესახებ“ და ჯონ როულსის მიერ „სამართლიანობის თეორიაში“. ეს უკანასკნელი დომინირებს ნეოლიბერალურ მიმდინარეობაში, მომავალი საზოგადოების მოწყობის საკითხებში და თითქმის მის მიმართ ხდება შემდგომ მოვლენილი ფილოსოფოსთა ერთგვარი სწორება, თუმცა ბევრიც აკრიტიკებს მას. აღნიშნული ფსევდო გლობალური „სახელმწიფო“ კი, რომელიც სურთ მოგვივლინონ „რიულებმა“ „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ სახით, სხვა არაფერი იქნება თუ არა აშშ-ს მსოფლიო ნეო კოლონიური იმპერია. თუმცა ყოველივე ეს ერთგვარი პროექტია, რასაც არ უნდა მიეცეს აღსრულების საშუალება, რამეთუ დაირღვევა საყოველთაო ჰარმონია და ამას არც ღმერთი დაუშვებს.

თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფია აღმოჩნდებოდა უმინარსო თუ არა ის, რაზეც ახლა ვამახვილებ თქვენს ყურადღებას. ვიდრე შეუდგებოდე თემასთან დაკავშირებით კანტის ძირითად მოძღვრების ინტერპრეტაციას, მინდა ის პოლიტიკური ვითარება გაგაცნოთ, რამაც კანტი აქცია კანტად, რომელიც ბავშობაში გატა-

ცებული იყო სინაგოგაში სიარულის დროს ბიბლიის კითხვით.

მამ ასე, მე-18 ს-ის მე-2 ნახევარში, როგორც ვიცით, დასავლეთ ევროპაში ადგილი ჰქონდა დიდ სოციალურ-ეკონომიკურ ძვრებს, რაც განპირობებული იყო ბურჟუაზიული კლასის ფეოდალებზე საბოლოო გამარჯვებით; ინგლისსა და საფრანგეთში მომხდარმა რევოლუციებმა მეზობელ ქვეყნებში, მათ შორის გერმანიაშიც წარმოშვეს განმანთავისუფლებელი მოძრაობები, თუმცა, იმ დროს გერმანია იყო დაქუცმაცებული ფეოდალურ სამთავროებად, რომლებსაც იდეოლოგიად გააჩნდათ იდეალიზმი; რევოლუცია მომხდარ ქვეყნებში კი-სუფევდა მატერიალისტური აზროვნება. ბურჟუაზიული იდეოლოგები მოითხოვდნენ ადამიანის უფლებას თავისუფლებაზე, ბედნიერებასა და კერძო საკუთრებაზე, მაშინ როდესაც ყოველივე ამას ფეოდალური სამართალი უარყოფდა. აღნიშნული უფლებები მიჩნეული იყო ადამიანის „ბუნებრივ და განუყოფელ უფლებებად“. ევროპაში ამ დროს გაზრდილი იყო ქონების დაგროვების სურვილი, განპირობებული, იმ დროს, იქ, მოსახლეობის მაღალი კონცენტრაციით, რაც გამოწვეული იყო ჯერ კიდევ ძველ დროში აღმოსავლეთიდან ბარბაროსებისა და „ტევტონთა“ შეჭრით და ხშირი საომარი მოქმედებების გამო საარსებო საშუალებათა მუდმივი დეფიციტით; და ბოლოს კოლონიების გაჩენამ, რასაც მოყვა მრეწველობის აღმავლობა, და ვაჭრობის განვითარება, წარმოშვა ქონების დაგროვების სურვილი.

აღნიშნულ მოვლენას ბურჟუაზიული ფილოსოფოსები მიაწერდნენ თითქოსდა კაცობრიობა გადასულიყო დაჩქარებული პროგრესის გზაზე, რომელიც მათ მიიყვანდა გონიერებისა და თავისუფლების სამყაროში საყოველთაო კეთილდღეობამდე.

როგორც ინგლისსა და საფრანგეთში, -გერმანიაშიც ბურჟუაზიულ რევოლუციას წინ უსწრებდა რევოლუცია აზროვნებასა და ფილოსოფიაში, რამაც გამოიწვია მისი ზნეობრივი გარდაქმნა. **თუმცა გერმანიაში არსებული იდეალისტური მსოფლმხედველობა, ბურჟუათა აზრით უარყოფით გავლენას ახდენდა ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებაზე.** ასე გაჩნდა გერმანიაში მოსაზრება ფილოსოფოსთა მხრიდან ქვეყნის ბურჟუაზიულად გარდაქმნის აუცილებლობის შესახებ, რაც ამავე დროს განსაზღვრავდა მათ სულიერ კრელოს.

გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის უდიდეს მიღწევად მიიჩნევა, ის რომ, იმ დროს მათმა ფილოსოფოსებმა /**კანტი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი/ ანტიკურ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით, შეიმუშავეს კვლევის დიალექტიკური მეთოდი, დიალექტიკური ლოგიკისა და საერთო განვითარების კანონზომიერებათა თეო-**

რიები, რითაც ბოლო ჯამში განავითარეს საერთო დიალექტიკა. გამოიყენეს რა მათ მოწინავე ქვეყნების გამოცდილება, კერძოდ, საფრანგეთის მე-18 ს-ის მატერიალიზმი, რომელიც ეყრდნობოდა ინგლისის მე-17 ს-ის და სპინოზას მატერიალიზმს და ევროპის სხვა განვითარებული ქვეყნების იდეოლოგიას, სადაც უკვე მომხდარი იყო ბურჟუაზიული რევოლუციები, მათ შორის ეროვნულ-ტრადიციული დიალექტიკა (ნ.კუზანსკი, გ. ლეიბნიცი) შეეცადნენ ყოველივე ეს, თეორიულად გააერთიანებინათ დიალექტიკის ისტორიაში. (დიალექტიკაზე ვამახვილებ ყურადღებას იმდენად, რამდენადაც საბოლოო ჯამში კანტი თავისუფლებას, ღმერთთან და უკვდავებასთან ერთად, რომლებიც საყოველთაო ყოფიერების საწყისისა და მარადისობის არარა იპოსტასებია, წარმოგვიდგენს დამოუკიდებელ დიალექტიკად). აღსანიშნავია, რომ კანტი, შელინგი და ჰეგელი ფაქტობრივად მონაწილეობდნენ გერმანიის საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნაში, რომლებმაც არასაკმარისად მიიჩნიეს რა ბუნებრივი მოვლენებისა თუ მატერიის მექანიკურ-მეტაფიზიკური ახსანა, **გამოვიდნენ სქოლასტიკური „ცხელი მატერიის“ განსაკუთრებული სწავლების წინააღმდეგ და გამოთქვეს მოსაზრება, რომ ცეცხლი, სითბო, სინათლე, ხმა თუ ელექტროობა,- მატერიის მოძრაობის სხვადასხვა ფორმებია (19.გვ.245-249).**

მაშინ კანტი შეეცადა ბუნების, რელიგიის, ეთიკისა და ლოგიკის პრობლემური საკითხები გადაეწყვიტა იმ რწმენით, რომ ფილოსოფოსთა მიერ იგი შეიძლება გაგებულიყო, როგორც მსოფლმხედველობითი მეცნიერება,- გამოცდილების მონაცემთა გარეშე. **განიხილა მოვლენები ნივთობრივად, თუმცა ნივთებისაგან მოწყვეტით, როგორც „ნივთი თავის თავში“, რა დროსაც შეუძლებელი იყო ადგილი ჰქონოდა გამოცდილებას, ანუ უარყო მიზეზობრიობა, რასაც ჩვენ არ ვეთანხმებით.** იგი სთვლიდა, რომ ნივთები შეუცნობადია, ხოლო მოვლენები-შეცნობადი, არსებულ აგნოსტიკურ მეცნიერებას მან უწოდა „გონების კრიტიკა“ და მოითხოვა ღმერთისადმი რწმენის აღიარება.

კანტმა, რომელიც იყო მაშინ ლეიბნიცისა და ვოლფის გავლენის ქვეშ, თუმცა მოგვიანებით მასზე საპირისპირო გავლენა იქონია იუმმა, **ზემოხსენებულ წიგნებში გვამცნო, კერძოდ: „წმინდა გონების კრიტიკაში,“ რომ თავისუფლება, რომელიც გაიგივებულია ღმერთთან, წარმოადგენს გონების, ანუ უმაღლესი ტრანსცენდენტალური „მე“-ს საუფლოს; „საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო სამოქალაქო გეგმაში“-რისთვის ყავს ადამიანი თუ კაცობრიობა შექმნილი ღმერთს და რომ ისინი მიყავს „მსოფლიო თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოებისაკენ“;**

„რა არის განათლება“-ში,-სხვათა მეურვეობის დაუშვებლობა და როგორ გამოვიდეთ მისგან; ხოლო, „მარადიულ მშვიდობაში“- რა უნდა მოიმოქმედონ ცალკეულმა ქვეყნებმა თუ მათმა ლიდერებმა, რომ დედამიწაზე შეიქმნას ერთიანი „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოება“, სადაც არ იქნება არანაირი პროგრესი და ისტორია! თუმცა, აქვე ვიტყვი, შეუძლებელია ერთიანი „მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ შექმნა, რამეთუ იგი არ არის ერთიანი არსი, არამედ არსთა კრებულია, არსია ცალკეული რასები და მათში გაერთიანებული ერები. ამიტომაც „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოება“ შეიძლება მხოლოდ რასისის (კონტინენტების) ფარგლებში შეიქმნეს, ხოლო მსოფლიო წარმართოს რასსათა (კონტინენტების) წარმომადგენელთა საბჭოს მიერ. ამრიგად მსოფლიო უნდა იყოს მრავალპოლუსიანი. დაუშვებელია გაეროსა და სხვა მსგავსი საერთაშორისო (ჯანდაცვის, განათლების, ვაჭრობის, წარმოების, ფინანსების და სხვა.) ორგანიზაციების მიერ მსოფლიოს ერთი ცენტრიდან უაპელაციო მართვა, რაც ითვალისწინებს ერთის წახალისებას და მეორის დაკნინებას, გამომდინარე მათ მიერვე შედგენილი მსოფლიოს მართვის მოდელებიდან (ამ საკითხებს ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით).

კანტის ხსენებულ ნაწარმოებთა დიდი ნაწილი, გამომდინარე მათივე მნიშვნელობიდან უკლებლივ გვაქვს გადმოცემული მეტი სიცხადისათვის და ისინი ერთვის როულსის „სამართლიანობის თეორიას“ პარალელების გასავლებად.

კანტმა თავის სამივე „კრიტიკამდე“, დაამუშავა და მათ წინ წარუძღვარა: „ნივთები თავის თავში“, და „მოვლენების შესახებ“ თეორიები, რომელთა შესახებ კონცეფციაც შემდგომ ერთობ განვითარა „კრიტიკებში“. მისი აზრით ჩვენი გრძნობებისაგან (შეგრძნებისა და აზროვნებისაგან) დამოუკიდებლად არსებობს ნივთთა სამყარო, რომელსაც უწოდა „ნივთები თავის თავში“. ამ შემთხვევაში კანტი გვევლინება მატერიალისტად, შემდეგ კი გადადის იდეალისტურ პოზიციებზე. მისი გაგებით მატერიალისტური ცნობიერება არ იძლევა ამომწურავ ინფორმაციას და ამიტომაც მან გამოიყენა მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება. „კრიტიკული ფლოსოფიით“ მან ერთმანეთს დაუახლოვა აგნოსტიციზმი, მატერიალიზმი და იდეალიზმი, „თავის თავში“ კი ნივთებს განიხილავს ტრანსცენდენტულ „ასპექტში“, ანუ სივრცისა და დროის მიღმა. დრო, სივრცე, რაოდენობა, ხარისხი, მიზეზობრიობა თუ სხვა მსგავსს ცნებებს, მათ შორის თავისუფლებას, - კანტი მიიჩნევს, როგორც ობიექტურად არსებულ კავშირ- ურთიერთობებს მიზეზობრივ მწყრივში.

კანტი ამბობს: ნივთები შეუცნობადია და მას აგნოსტიციზმს უწოდებს. რაც შეეხება წინააღმდეგობას,-თავისუფლებასა და აუცილებლობას შორის, ამასთან დაკავშირებით განმარტავს, რომ ეს არ არის ნამდვილი წინააღმდეგობა, რამეთუ **ადამიანი ერთ შემთხვევაში იქცევა აუცილებლობიდან გამომდინარე, ხოლო მეორე შემთხვევაში ნების მიხედვით ანუ თავისუფლად.** თუმცა ჩვენ მივიჩნევთ, რომ თავისუფლება აუცილებლობიდან უნდა ამოდიოდეს, სხვანაირად მსი არსებობა უბრალოდ შეუძლებელია, რამეთუ **აუცილებლობას მივყვართ ვალდებულებასთან, რომელიც ის ფანჯარაა, საიდანაც ნება იყურება. ადამიანი კი აუცილებლად იქცევა მაშინ, თუ იგი თავისი აზრებით, გრძნობებითა და სურვილებით, ბუნების სხვა მოვლენებთან ერთად ქმნის მიზეზთა კავშირს.** ამ შემთხვევაში ადამიანი ემორჩილება აუცილებლობას და იგი ბატონობს მოვლენათა სამყაროში. თუმცა მისი აზრით იგივე ადამიანი არის ზნეობრივი არსებაც და გონებრივი ზნეობის სუბიექტიც. ადამიანი იქცევა, როგორც ზნეობრივი არსება და მიეკუთვნება გონებრივ ნივთთა სამყაროს, რა დროსაც იგი თავისუფალია. იგი ზნეობის კანონს მიიჩნევს როგორც უსიტყვო მიწერილობას, ან/თუ მისივე ტერმინოლოგიით ვიტყვით, როგორც -„კატეგორიულ იმპერატივს“. **ეს კანონი მოითხოვს, რომ ყოველი ინდივიდი მოიქცეს ისე, რომ მის ქცევას შეეძლოს ყველა სხვა დანარჩენისათვის გახდეს ქცევის ნიმუში.** თუ ქცევისადმი, რომელიც ემთხვევა ზნეობრივი კანონების მოთხოვნებს, ადამიანს გაუჩნდება შეგრძნება, მისი აზრით ასეთ ქცევას ჯერ კიდევ არ შეიძლება ეწოდოს ზნეობრივი. რამეთუ, ამბობს იგი: ქცევას შეიძლება ვუწოდოთ ზნეობრივი მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ადამიანი იქცევა ზნეობრივი კანონისადმი პატივისცემით. კანტის აზრით ეთიკა **არ უნდა იყოს დაფუძნებული ემპირიულ ბედნიერებაზე გათვლით.** ისეთი მცნებების არსებობა, როგორიცაა „თავისუფლება“, „უკვდავება“ და „ღმერთი“- ლატენტურად იხსნება სამყაროში „გონების მჭვრეტელობითი“ რწმენით, რაც მიუწვდომელია ჩვეულებრივი გონებისათვის. ამავე დროს იგი აღნიშნავს, რომ მათი ყოფიერება არ არის რეალური, რომლის დამტკიცებაც თეორიულად შეიძლებოდა, რამეთუ არის მხოლოდ „პრაქტიკული გონების“ აუცილებელი მოთხოვნები. მიზანშეწონილობა კი,-მისი აზრით თეორიული გონების ცნებას არ წარმოადგენს, რომელიც ასევე არ განეკუთვნება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას, რამეთუ იგი მხოლოდ ადამიანის „რეფლექსიით“ გამოწვეული მსჯელობის თვალსაზრისია.

კანტის შეხედულებით ხალხის სუვერენიტეტის განხორციელება რეალურად შეუძლებელია, რამეთუ იგი ყოველთვის უნდა

რჩებოდეს არსებული ხელისუფლების დაქვემდებარებაში.

სამოქალაქო თავისუფლება მას ისე ესმის როგორც პიროვნების უფლება,- დაემორჩილოს იმ კანონს, რომლის მიღებაზეც თავად იყო თანახმა. ასეთი თავისუფლება მისი შეხედულებით ადამიანი-საგან უნდა იყოს განუყრელი.

ისე კი ისტორიული ცხოვრების რეალობა კანტს მიაჩნია არა მშვიდობიან მდგომარეობად, არამედ ხალხთა შორის უწყვეტ ანტაგონისტურ დამოკიდებულებად, რის გადასაწყვეტად მას აუცილებლად მიაჩნია ადამიანთა მოდგმის სრულყოფა. მისი აზრით ისტორიული პროცესების წინააღმდეგობითი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ხალხი ერთდროულად იხრება როგორც საზოგადოებრივი გაერთიანებისაკენ, ისე მის საწინააღმდეგოდ,- არაკეთილმოსურნეობის გამო, რაც საზოგადოებას ემუქრება დაშლით, თუმცა აღნიშნული წინააღმდეგობის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა პროგრესი (19.გვ.245-262).

“ზნობის მეტაფიზიკურ საფუძვლებში”, კანტი, ნებასთან დაკავშირებით აცხადებს, რომ იგი გონებიდან გამომდინარე ცოცხალ არსებათა მიზეზობრივი გამოვლინება, ხოლო თავისუფლება მიზეზობრიობის თავისებურება. მისი თქმით თავისუფლების აღნიშნული დეფინიცია ნეგატიურია, რამეთუ არაფერს იძლევა არსში შესაღწევად. თუმცა ამ დეფინიციიდან გამომდინარე თავისუფლების ცნება შინაარსობრივად უფრო მდიდარი და ნაყოფიერია. **რამდენადაც მიზეზობრიობის ცნება, რომელიც თავისთავში აერთიანებს კანონთა ცნებას, რასაც ვუწოდებთ მიზეზს, უნდა მოიცავდეს ასევე რაღაც სხვას, ანუ შედეგს. მიუხედავად იმისა, რომ თავისუფლება სულაც არ არის ნების თავისებურება ბუნების შესაბამისად. აღნიშნულის საფუძველზე დაუშვებელია მტკიცება იმის, რომ ნება მთლიანად თავისუფალია, თუმცა გარკვეული ხარისხით, წინააღმდეგ შემთხვევაში ნებელობა უაზრობა იქნებოდა, ბუნებრივი აუცილებლობა კი - მიზეზობრივი „ჭეტერონომია“.** რამეთუ შედეგის მიღება შეიძლება მხოლოდ იმ კანონის მიხედვით, რომელმაც, რაღაც სხვა განსაზღვრა მიზეზობრიობის მიხედვით. **სხვა რა შეიძლება იყოს თავისუფლების ნება, თუ არა ავტონომია, რადგან ნების მდგომარეობა ყველა მოქმედებისას თავისთვის კანონია, რაც ნიშნავს პრინციპს: მოიმოქმედო მხოლოდ ისეთი მაქსიმით, რომელსაც შეეძლება საგნად ჰქონდეს საკუთარი თავი საყოველთაო კანონად. თუმცა ზუსტად ეს არის კატეგორიული იმპერატივის ფორმულა და ზნეობრიობის პრინციპი. შესაბამისად, თავისუფალი ნება და ზნეობრივ კანონს დაქვემდებარებული ნება, - ერთი და იგივეა .**

კანტს მიაჩნია რომ თავისუფლება ადამიანის სისტემური მდგომარეობისა და ზნეობრიობის საწყისია, ხოლო ნება-თავისუფლების კანონი, რომელიც განსაზღვრავს მის მაქსიმას. და აცხადებს: ჩვენ არ შეგვიძლია იმით დაკმაყოფილება, რომ ნებას ვუკავშირებთ თავისუფლებას, რის საფუძველზე, თუ ჩვენ არა გვექნება საკმარისი საფუძველი, მივცეთ იგი ყველა გონიერ არსებას. მართლაც, რამდენადაც ზნეობა გვიჩვენებს სამსახურს მხოლოდ როგორც გონიერ არსებებს, მაშინ იგი მნიშვნელოვანი უნდა იყოს ყველა სხვა გონიერი არსებისათვის; და რამდენადაც იგი გამოყვანილი უნდა იყოს მხოლოდ თავისუფლებიდან, მაშინ თავისუფლება უნდა იყოს მიჩნეული ყველა გონიერი არსების ნების თავისებურებად; ამასთანავე არაა საკმარისი დაადასტურო იგი ადამიანური ბუნების რაიმე მონაცემებით, გნებავთ გამოცდილებით. საერთოდ კი იგი უნდა მიიჩნიოთ გონიერ არსებათა საქმიანობას მიკუთვნებულ ნებად. ამდენად, მე ვამბობ: ყველა არსება, რომელსაც არ შეუძლია სხვაგვარად მოქმედება, თუ არა თავისუფლების იდეის ხელმძღვანელობით, მისთვის ძალა აქვს ყველა კანონს, რომელიც უწყვეტლივ დაკავშირებულია თავისუფლებასთან, ზუსტად ისე, როგორც მისი ნება, თავისთავად მნიშვნელობის მქონეა და თეორიულ ფილოსოფიაში მიჩნეულია თავისუფლებად.

კანტი აღნიშნავს: მე ვამტკიცებ, რომ ყველა გონიერ არსებას, რომელსაც გააჩნია ნება, ჩვენ აუცილებელივ უნდა დავუკავშიროთ ასევე თავისუფლების იდეა და რომ იგი მოქმედებს, მხოლოდ ამ იდეის ხელმძღვანელობით. ასეთ არსებაში ჩვენ ვგულისხმობთ პრაქტიკულ გონებას, ე.ი. რომელსაც გააჩნია მიზეზი (ინტერესი) თავისი ობიექტის მიმართ. ჩვენ გონება უნდა განვიხილოთ როგორც ჩვენი პრინციპების შემომქმედელი, მიუხედავად გარეგანი ზემოქმედებისა. შესაბამისად, როგორც პრაქტიკული გონება ან როგორც გონიერი არსებათა ნება, მან (გონებამ) თვითონ უნდა ჩათვალოს თავისი თავი თავისუფლად, ანუ გონიერი ადამიანის ნება შეიძლება იყოს მისი საკუთარი სურვილი, მხოლოდ თუ იგი ხელმძღვანელობს თავისუფლების იდეით და შესაბამისად, პრაქტიკული თვალსაზრისით ჩვენ უნდა მივაწეროთ იგი ყველა გონიერ არსებას (3.გვ.172-174).

* თავისუფლების თემაზე, როგორც ავლნიშნე იმანუელ კანტს არაერთ ნაშრომში აქვს გადმოცემული თავისი შეხედულებები, თუმცა ამ მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვნად მიმაჩნია მისი „წმინდა გონების კრიტიკა“, რომელშიც თავისუფლება აყვანილი ყავს ღმერთის იპოსტასის რანგში, და ხსნის მის სტრუქტურას, საერთო მოვლენათა პროგრესის ჯაჭვში, დაწყებული არარა, ანუ ტრანსცენდენტა-

ლური სამყაროდან, -დამთავრებული ემპირიზმით. კანტისთვის თავისუფლება, როგორც ადამიანისათვის, ისე მთელი კაცობრიობისთვის, -მიჩნეული აქვს როგორც საწყისად, ისე სასრულად. თავისუფლების ამ მნიშვნელობიდან გამომდინარე დამატებით გთავაზობთ „გონების კრიტიკიდან“ ამონარიდებს:

*** „წმინდა გონების კრიტიკის“ 1781 წ-ს გამოცემის წინასიტყვაობაში** ვკითხულობთ: ახლა სურთ მეცნიერება (ფილოსოფია), რომელიც სუფევს სრული ინდიფერტენიზმი, ქაოსი და ღამის დედა, -იხსნან მეტაფიზიკისაგან, რომელსაც გააჩნია უჩინარი საფუძველი და არ ცნობს გამოცდილებას. ჩვენს ეპოქას აღარ სურს მოჩვენებითი ცოდნით დაკმაყოფილდეს და გონებისაგან მოითხოვს, რომ თავისი საქმიანობიდან ყველაზე ძნელი საქმე, სახელდობრ თვით-შემეცნება კვლავ იკისროს და სამსჯავრო დააწესოს, რომელიც გონების სამართლიან მოთხოვნებს დაადასტურებდა, ხოლო უსაფუძვლო პრეტენზიებს უკუაგებდა არა ბრძანებით, არამედ თვით გონების მარადიული და უცვლელი კანონებით. ასეთი სამსჯავრო კი გახლავთ წმინდა გონების კრიტიკა, ანუ გონების ანალიზი. მაგრამ ამით მე ვგულისხმობ არა წიგნებისა და სისტემების კრიტიკას, არამედ გონების შესაძლებლობას, -საერთოდ ყველა მეცნიერების მიმართ, რომლისკენაც შეუძლია მას სწრაფვა ყოველგვარი გამოცდილებისაგან დამოუკიდებლად, რაშიც ვგულისხმობ მეტაფიზიკის შესაძლებლობებს, მისი, როგორც წყაროს, ისე მოცულობისა და საზღვრების გარკვევას, თუმცა პრინციპების დონეზე.

მას შემდეგ, რაც აღმოვაჩინე გონების- თავის თავთან უთანხმოებისა და გაუგებრობის საწყისი წერტილი, -ამბობს კანტი,-მათ მოუძებნე სრულიად შესაფერისი გადაწყვეტილება, რაც გადმოცემული მაქვს მოცემულ წიგნში. ამ გამოკვლევაში შევეცადე მთელი ჩემი ყურადღება დამეთმო საფუძვლიანი შესწავლისათვის, გავკადნიერდები და ვაღიარებ, რომ არ არსებობს არც ერთი მეტაფიზიკური ამოცანა, რომელიც აქ არ გადამეწყვიტა, ანდა არ მომეძებნა მისი გადაწყვეტის გასაღები. **წმინდა გონება მართლაც ისეთი სრულყოფილი მთლიანობაა, რომ მისი პრინციპი საკმარისი რომ არ იყოს თუნდაც მისი ბუნებიდან გამომდინარე ერთი რომელიმე საკითხის გადაწყვეტისათვის გადასაგდები გახდებოდა.**

მე, საქმე მაქვს, -აცხადებს კანტი,- მხოლოდ თვით გონებასთან და მის წმინდა აზროვნებასთან, რომლის საფუძვლიანი ცოდნისთვის შორს წასვლა არ მჭირდება, რადგან მას ჩემშივე ვპოულობ, და რის შესახებაც ჩვეულებრივი ლოგიკა მაძლევს მაგალითს, იმით, რომ ყველა მისი მოქმედება შეიძლება სრულად და სისტემატურად ჩამოითვალოს. ოღონდ წამოიჭრება საკითხი, თუ

რის მიღწევის იმედი შეიძლება მქონდეს მათი საშუალებით, თუკი წამერთმევა გამოცდილების ყველა მასალა და თანადგომა.

აი ყოველივე ის, რისი თქმაც გვინდოდა მიზნის მიღწევისათვის და რაც ჩვენი კრიტიკული გამოკვლევის მატერიას შეადგენს.

ამგვარ გამოკვლევებში არასგზით ნებადართული არ არის ვარაუდი და ყველაფერი, რაც კი რამ მასში ჰიპოთეზის მსგავსია, -აკრძალულია, რადგან ყოველი შემეცნება, რომელიც აპრიორი უნდა დადგინდეს, თავად გვატყობინებს, რომ იგი სრულიად აუცილებელ შემეცნებად უნდა იქნეს მიჩნეული და ასეთი უნდა იყოს მხოლოდ წმინდა აპრიორი შემეცნების განსაზღვრება, რომელიც უტყუარობის საზომია და მაგალითი.

კანტის აზრით ამ გამოკვლევას ორი მხარე აქვს, რომელთაგან ერთი ეხება წმინდა განსჯის საგნებს, რომლებმაც უნდა წარმოაჩინონ და გასაგები გახადონ მისი აპრიორი ცნებების ობიექტური ნამდვილობა, მეორე მხრივ კი მიზნად დაისახონ თვით წმინდა განსჯის შესაძლებლობებისა და შემეცნების უნარი, რომლებსაც თვით გონება ემყარება, მამასადაამე, სუბიექტური მიმართულებით. აღნიშნულის გამორკვევას, ჩემი მთავარი მიზნისთვის, უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნია, თუმცა იგი არ მიეკუთვნება მას, რადგან მთავარ საკითხად მუდმივად მრჩება ის, თუ რა შეიძლება და რამდენად შეიძლება შეიმეცნოს ყოველგვარი გამოცდილებისაგან თავისუფალმა განსჯამ და გონებამ, და არა ის, თუ როგორია თვით აზროვნების უნარი?

მე მგონია, -აგრძელებს კანტი,- მკითხველისათვის არა ნაკლებ მიმზიდველი უნდა იყოს თავისი გარჯა შეუერთოს ავტორის შრომას, თუ კი მას განზრახული აქვს ეს დიდი და მნიშვნელობანი საქმე, აქ დასახული გეგმით მთლიანად და განუხრელად მიიყვანოს ბოლომდე . აქ მოცემული მცნებებით გამოხატული მეტაფიზიკა ყველა მეცნიერებათა შორის ერთადერთია, რომელსაც უფლება აქვს, ჰქონდეს იმედი, რომ მოკლე დროში, გაერთიანებული ღონისძიებით ისეთ სრულქმნას მიაღწევს, რომ შთამომავლებს აღარაფერი დარჩებათ, გარდა იმისა, რომ ყოველივე ეს შეუთანხმონ თავიანთ მიზნებს, ისე, რომ სულაც არ გაზარდონ მისი შინაარსი; რადგან იგი სხვა არა არის რა, თუ არა სისტემური აღნუსხვა ყოველივე იმისა, რაც ჩვენ გაგვაჩნია წმინდა გონების წყალობით. აქ არ შეიძლება რაიმე გამოგვრჩეს, რადგან ის, რასაც გონება მთლიანად თავისი თავიდან ჰქმნის, არ შეიძლება იყოს დაფარული, რამეთუ თვითონ გონება მას მაინც გამოიტანს დღის სინათლეზე, როგორც კი მიაგნებს მის პრინციპებს, რასაც ვერ შეცვლის ვერანაირი გამოცდილება (10, გვ.14-19).

* **1787 წ-ის გამოცემის წინასიტყვაობაში** კანტი აღნიშნავს: რა-ღაც საუკუნე-ნახევარია რაც ბუნებისმეტყველება, რომელიც აგებულია ემპირიულ პრინციპებზე,- დაადგა მეცნიერების გზას. მკვლევარებმა გაიგეს რა , რომ გონება მხოლოდ იმას ხედავს, რასაც თვითონ ქმნის წინასწარ დასახული გეგმის მიხედვით, რომ იგი თავისი მსჯელობის პრინციპებით და მუდმივი კანონების შესაბამისად წინ უნდა მიდიოდეს, ხოლო ბუნება უნდა პასუხობდეს გონების კითხვებს, და რომ ბუნებას კუდში არ უნდა მისჩანჩალებდეს, თორემ, თუ გეგმა წინასწარ დასახული არ არის, და დაკვირვებები ჩატარებულია შემთხვევით, მაშინ ისინი_დაკავშირებული არ იქნებიან იმ აუცილებელ კანონებთან, რომლებსაც გონება ეძებს და საჭიროებს. გონება კი ბუნებასთან ისე უნდა მივიდეს, რომ ერთ ხელში ეპყრას თავისი პრინციპები, რომელთა მიხედვითაც შეიძლება მხოლოდ ურთიერთ თანხმობად მოვლენებს ჰქონდეთ კანონის ძალა, მეორე ხელში კი-ექსპერიმენტი, რათა ბუნებისაგან მიიღოს ცნობები, მაგრამ მოსწავლესავით კი არა, ყველაფერს რომ ისმენს, რასაც მასწავლებელი კარნახობს, არამედ ნაფიცი მსაჯულებით, მოწმეებს რომ აიძულებს მის მიერ დასმულ კითხვებზე უპასუხონ. ამრიგად, ფიზიკაც კი უსოდენ ხელსაყრელ რეკოლუციას თავისი აზროვნების წესში მხოლოდ იმ ბედნიერ მიხვედრულობას უნდა უმადლოდეს, რასაც თვით გონება სდებს ბუნებაში, მის თანახმად ეძებს (და არა თხზავს) იმას, რაც მან ბუნებისაგან უნდა ისწავლოს და რის შესახებაც მას თვითონ არაფერი ეცოდინებოდა. ამრიგად, მრავალი საუკუნის მანძილზე ხელის ცეცების შემდეგ ბუნებისმეტყველება პირველად დაადგა მეცნიერების საიმედო გზას. ასე აქვს გაცნობიერებული გონება კანტს ბუნებასთან მიმართებაში, თუმცა ვიტყვოდი, მისი ამგვარი ხედვა შეიძლება შეესაბამება უზენაეს გონს და არა მომაკვდავ ადამიანთა გონებას, რომელსაც იგი სპეკულატიურს უწოდებს, თუმცა იგიც კოსმიური გონის ნაწილია, მაგრამ ჯერ იგი მთლიანად არაა გახსნილი.

შემდეგ -კანტი განაგრძობს: მეტაფიზიკას, სავსებით იზოლირებულ სპეკულატურ გონებით შემეცნებას, ცდისუფლ ცოდნაზე სრულიად რომ ამაღლებულია, სახელდობრ, მარტოოდენ ცნებების საშუალებით (და არა მჭვრეტელობაზე დაყრდნობით, როგორც ეს მათემატიკაშია), სადაც, გონება თვითონ უნდა იყოს თავისი თავის მოწაფე,- დღემდე ბედი ისე არ სწყალობდა, რომ საიმედო მეცნიერული გზა გაეკაფა, თუმცა იგი ყველაზე უფრო ხნიერია, და მაინც გადარჩებოდა, თუნდაც ყველა დანარჩენი (მეცნიერება) ერთნაირად ყოვლის გამანადგურებელი ბარბაროსობის უფსკრულს შთაენთქა. მეტაფიზიკაში გონება განუწყვეტლივ ფერხდება, მაშინაც კი, როდესაც მას უნდა (როგორც თავად ჩემულობს) აპრიორი და-

ინახოს თუნდაც ის კანონები, რომელთაც ყველაზე ჩვეულებრივი გამოცდილება ადასტურებს, რო მეტაფიზიკაში უთვალავჯერ უკან დაბრუნება უხდებათ, რადგან აღმოჩნდება ხოლმე, რომ გზა იქით არ მიდის, საითაც უნდათ რომ წავიდეს. რაც შეეხება მეტაფიზიკის მომხრეთა მტკიცებების ურთიერთთანხვედრას, იგი იმდენად დაშორებულია ერთსულოვნებას, რომ მეტაფიზიკა ბრძოლის არენას უფრო ჰგავს, შეჯიბრებაში გამოსულთათვის ძალთა მოსასინჯად, სადაც ჯერ კიდევ არც ერთ მებრძოლს არ დაუმკვიდრებია მცირე ადგილიც კი. ამიტომაც ეჭვს გარეშეა, რომ მეცნიერთა მოქმედებანი მეტაფიზიკაში, რაც აქამდე ხდებოდა, მხოლოდ ხელის ცეცებას წააგავს, და, რაც ყველაზე უარესია რჩებოდა მხოლოდ შიშველ ცნებებში.

აქნობამდე აღიარებდნენ, რომ მთელი ჩვენი შემეცნება საგნებს უნდა შეესაბამებოდეს. მაგრამ ამ პირობით ამაო იყო აპრიორი ცნებებით ისეთი რამის დადგენა, რაც ჩვენს შემეცნებას გააფართოებდა მათ შესახებ. ამიტომ ვცდილობ გამოვარკვიო, იქნებ უკეთესი იქნებოდა მეტაფიზიკის ამოცანები გადაგვიწყვიტა იმდაგვარად, რომ გველიარა, „საგნები უნდა შეესაბამებოდნენ ჩვენს შემეცნებას,“ რაც ასე კარგად ეთანხმება მათ აპრიორი შემეცნების საძიებო შესაძლებლობას, რამაც რაღაც უნდა დაადგინოს საგნებზე, სანამ მოგვეცემოდნენ. აქ ისეთივე ვითარებაა, როგორც კოპერნიკის თავდაპირველი აზრების მიმართ, როდესაც აღმოჩნდა, რომ ციურ სხეულთა მოძრაობის ახსნა კარგად ვერ ხერხდება, სანამ აღიარებდა, რომ ვარსკვლავთა გუნდი დამკვირვებლების გარშემო ტრიალებდა. მაშინ იგი შეეცადა დაედგინა, ხომ არ მიაღწევდა უკეთეს წარმატებას, თუ იფიქრებდა, რომ დამკვირვებელი ტრიალებს, ვარსკვლავები კი, პირიქით, უძრავანია. ასევე შეგვიძლია მოვიქცეთ მეტაფიზიკაშიც, როდესაც საქმე საგანთა განჭვრეტას ეხება. თუ მჭვრეტელობა საგანთა თვისებებს უნდა შეესაბამებოდეს, მაშინ ვერ გამოიგია, როგორ შეიძლება მათ შესახებ რამე აპრიორი გავიგოთ, მაგრამ თუ საგანი (როგორც გრძნობათა ობიექტი) ჩვენი მჭვრეტელობის თვისებებს შეესაბამება, მაშინ ეს შესაძლებლობა მოგვეცემა. მაგრამ, რადგანაც არ შემიძლია ამ განჭვრეტაზე შევჩერდე, თუკი ისინი ცოცხლად უნდა იქცნენ, არამედ ვითარცა წარმოდგენები უნდა შეუფარდო რაღაცას, როგორც საგანს, და ეს (საგანი) იმ განჭვრეტებით განვსაზღვრო, ამ დროს მე ან შემეძლება ვადიარო, რომ ამ განსაზღვრების განმანხორციელებელი მცნებებიც საგანს უნდა შეესაბამებოდნენ და მაშინ კვლავ იმავე სიძნელეებში ვვარდები, რადგან რანაირადღა შემეძლება რაიმე ვიცოდე აპრიორი მათ შესახებ, ანდა ვცნო, რომ ამ ცნებებს შეესაბამებიან საგნები,

ანუ, რაც იგივეა, გამოცდილება, რომელშიც ისინი (როგორც მოცემული საგნები) შეიმეცნებიან. მაშინ წამსვე უფრო იოლი გამოსავალი მესახება, რადგან თვით გამოცდილება შემეცნების ის სახეა, განსჯას რომ მოითხოვს, რომლის წესები მე ჩემში და თანაც აპრიორი უნდა ვიგულისხმო მანამდე, სანამ საგნები მომეცემოდნენ. ეს წესები აპრიორი ცნებებში გამოიხატება, რომელთაც, მაშასადამე, გამოცდილების ყველა საგანი აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდეს და ეთანხმებოდეს. რაც შეეხება საგნებს, რამდენადაც ისინი მხოლოდ გონებით გაიაზრება და გაიაზრება აუცილებლად, არ შეიძლება მოცემული იყვნენ გამოცდილებაში (ყოველ შემთხვევაში ისე, როგორც მათ გონება გაიაზრებს), ამდენად მათი გააზრების ცდები (რადგან მათ გააზრება ხომ უნდა ხდებოდეს) მოგვცემენ შესანიშნავ სასინჯ ქვას იმისა, რასაც ჩვენ აზროვნების წესის მეცვლილ მეთოდით ვითვლით, სახელდობრ, რომ ნივთების შესახებ აპრიორი შევიმეცნებთ მხოლოდ იმას, რასაც ჩვენ მათში ვღებთ.

ეს ცდა სურვილისამებრ ხერხდება და მეტაფიზიკას მეცნიერების საიმედო გზას პირდება მის პირველ ნაწილში, სახელდობრ, იქ სადაც მას (მეტაფიზიკას) სწორედ აპრიორი ცნებებთან აქვს საქმე, რომელთა შესაბამისად შეიძლება მოცემული იყოს შესატყვისი საგნები გამოცდილებაში. მართლაც, აზროვნების წესის ამ ცვლილების შემდეგ აპრიორი შემეცნების შესაძლებლობა სრულიად ადვილად აიხსნება და რაც მთავარია, დამაკმაყოფილებლად დამტკიცდება ის კანონები, რომლებიც ბუნებას, როგორც გამოცდილების საგანთა ერთობლიობას აპრიორი საფუძვლად უდევს, მაშინ როდესაც ორივე ამ ამოცანის გადაწყვეტა აქნობამდე არსებული მეთოდით შეუძლებელი იყო. მაგრამ აპრიორი შემეცნების ჩვენი უნარის ამ დედუქციიდან მეტაფიზიკის პირველ ნაწილში მიიღება უცნაური და ერთი შეხედვით მისი მეორე ნაწილის მთელი მიზნისთვის ძალზე საზიანო შედეგი. სახელდობრ, აპრიორული შემეცნების უნარით შესაძლებელია გამოცდილების საზღვრებიდან ვერასოდეს ვერ გამოვიდეთ, რაც სწორედ ამ მეცნიერების (მეტაფიზიკის) უარსებითესი საქმეა. მაგრამ სწორედ აქ ხდება ჩვენი გონებით აპრიორული შემეცნების იმ პირველი შეფასების შედეგის საკონტროლო შემოწმება, რომლის თანახმად ეს შემეცნება მხოლოდ მოვლენებს ეხება, ნივთი კი თავისთავად, მართალია, თავისთვის ნამდვილია, მაგრამ ჩვენთვის შეუცნობელი რჩება. რადგან ის, რაც აუცილებლად გვიბიძგებს გამოცდილებისა და ყველა მოვლენის საზღვრებს გავცდეთ, არის განუპირობებელი, რომელსაც გონება თვით თავისთავად ნივთებში აუცილებლად და სრული უფლებით ეძებს ყოველგვარი განპირობებულისათვის და ამით მოითხოვს პირობათა დამთავრებულ რიგს. თუ

აღმოჩნდება, რომ განუპირობებელი სრულიად შეუძლებელია გააზრებულ იქნეს წინააღმდეგობის გარეშე, იმ შემთხვევაში, როდესაც აღიარებენ, რომ ჩვენი ცდისეული შემეცნება შეესაბამება საგნებს, როგორც თავისთავად ნივთებს; და პირიქით, თუ ვაღიარებთ, რომ ჩვენი წარმოდგენა ნივთებზე იმ სახით, როგორც ისინი გვეძლევიან, არ შეესაბამება მათ როგორც ნივთებს თავისთავად, არამედ, პირიქით, ეს საგნები, როგორც მოვლენები, შეესაბამებიან ჩვენი წარმოდგენის წესს, მაშინ წინააღმდეგობა ისპობა; და მამასადამე, **განუპირობებელი უნდა გვხვდებოდეს არა ნივთებში, რამდენადაც ჩვენ მათ ვიცნობთ,(?) (რამდენადაც ისინი მოგვეცემიან), არამედ ნივთებში, რამდენადაც ჩვენ მათ არ ვიცნობთ, როგორც თავისთავად ნივთებში (ჩვენთვის გაურკვეველია): მაშინ აღმოჩნდება, რომ ჩვენს მიერ დასაწყისში საცდელი სახით გამოთქმული ვარაუდი დასაბუთებულია.** მას შემდეგ, რაც სპეკულატურ გონებას ზეგრძნობადობის სფეროში უარი ეთქვა ყოველგვარ წინსვლაზე, მაინც ყოველთვის გვრჩება შესაძლებლობა ვცადოთ, ხომ არ შეუძლია ამ გონებისათვის პრაქტიკულ შემეცნებაში მოინახოს მონაცემები იმისათვის, რომ განისაზღვროს განუპირობებლის ის ტრანსცენდენტური გონითი ცნება, და, ამრიგად, მეტაფიზიკის სურვილის შესაბამისად, ყოველგვარმა შესაძლებელმა გამოცდილების საზღვრებს გარეთ გააღწიოს ჩვენი პრაქტიკული თვალსაზრისის შესაძლო აპრიორ შემეცნებას. ამგვარი მიდგომით სპეკულატურმა გონებამ ადგილი მაინც მოგვიპოვა ასეთი გაფართოებისათვის, თუმცა იძულებული იყო, ცარიელი დაეტოვებინა იგი, და, ამრიგად, ის კი ჩვენგან მოითხოვს, თუკი შეგვიძლია, ეს ცარიელი ადგილი მისი პრაქტიკული მონაცემებით შევავსოთ.

წმინდა სპეკულატური გონების კრიტიკის საქმეა სცადოს შეცვალოს მეტაფიზიკის აქამდე არსებული მეთოდი, სახელდობრ, გეომეტრთა და ბუნების მკვლევართა მაგალითისამებრ და მასში მოახდინოს სრული რევოლუცია. **ეს კრიტიკა არის ტრაქტატი მეთოდზე და არა თვით მეცნიერების სისტემა, მაგრამ ის მოხაზავს აგრეთვე მეტაფიზიკის მთელ გეგმას, როგორც მისი საზღვრების, ისე მთელი მისი შინაგანი აღნაგობის თვალსაზრისით.** რადგან წმინდა სპეკულატურ გონებას ის თავისებურება გააჩნია, რომ მას შეუძლია და უნდა გაზომოს კიდევ თავისი უნარი იმ სხვადასხვა წესის მიხედვით, რითაც იგი ირჩევს სააზროვნო ობიექტებს; აგრეთვე სრულად აღნუსხოს ამოცანათა დასმის წესები, და, ამრიგად, მოგვეცეს სრული მონასახი მეტაფიზიკის სისტემისათვის; იმიტომ, რომ რაც შეეხება პირველ ამოცანას, აპრიორულ შემეცნებაში ობიექტებს არაფერი არ შეიძლება მიეწეროს, გარდა იმისა, რასაც მოაზროვნე სუბიექტი თავისი თავიდან იღებს, ხოლო მე-

ორე ამოცანაზე ის უნდა ითქვას, რომ გონება შემეცნების პრინციპების თვალსაზრისით სრულიად განცალკავებული, თავისთვის არსებული ერთიანობაა, რომელშიც, როგორც ორგანიზებულ სხეულში, ყოველი ასო ყველა სხვა დანარჩენისათვის და ყველა ერთისთვის არსებობს. ასე რომ არც ერთი პრინციპი არ შეიძლება მთელი დარწმუნებით ავიღოთ ერთი მიმართებით ისე, რომ იმავე დროს არ გამოვიკვლიოთ იგი ყოველი თვალსაზრისით წმინდა გონების გამოყენების ყველა სფეროს მიმართ. მაგრამ საამისოდ მეტაფიზიკასაც იშვიათი ბედნიერება აქვს, რაც არ შეიძლება წილად ხვდეს არც ერთ სხვა გონებათმეცნიერებას, რომელსაც კი საქმე აქვს ობიექტებთან (რადგან ლოგიკა სწავლობს მხოლოდ აზროვნების ფორმებს საერთოდ); ეს ის არის, რომ თუ მეტაფიზიკა ამ კრიტიკის საშუალებით მეცნიერების სწორ გზას დაადგება, მაშინ ის შეძლებს დაუფლოს მისთვის განუთვნილი შემეცნების მთელ ასპარეზს. ამრიგად თავისი საქმე დაასრულოს და მოსახმარად გადასცეს შთამომავლობას კაპიტალიზით, რომელიც არასოდეს აღარ გაიზრდება, რადგან მეტაფიზიკას საქმე აქვს მხოლოდ პრინციპებთან და მათი გამოყენების შეზღუდვებთან, რაც თვით იმ კრიტიკით განისაზღვრება. ამიტომ ის, როგორც ძირითადი მეცნიერება, ამგვარ დასრულებასთან არის დაკავშირებული და მასზე შეიძლება ითქვას: “არ უარყოფს არც ერთ მოქმედებას, თუკი რაიმე რჩება გასაკეთებელი”.

მაგრამ იკითხავენ, ეს რა საგანძურია ისეთი, ჩვენ რომ განგვიზრახავს მომავალ თაობებს მემკვიდრეობად დავუტოვოთ კრიტიკის საშუალებით გაწმენდილი და ამ გზით მყარ მდგომარეობაში ჩაყენებული მეტაფიზიკა? თუ ამ ნაწარმოებს ვინმე მხოლოდ ზერელედ გადახედავს, შეიძლება ეგონოს, რომ, მას მხოლოდ ნეგატიური სარგებლობა გააჩნია, რომ, სახელდობრ, არასოდეს არ გავბედოთ გამოცდილების საზღვრებს გავცდეთ სპეკულატიური გონების საშუალებით, და ამაშია მართლაც ამ ნაწარმოების უპირველესი სარგებლობა. მაგრამ ეს სარგებლობა მაშინვე პოზიტიური გახდება, როგორც კი შევიგნებთ, რომ აუცილებელი შედეგი იმ ძირითადი დებულებებისა, რომელთა საშუალებითაც სპეკულატიური გონება ბედავს გასცდეს თავის საზღვრებს, სინამდვილეში არის არა გაფართოება, არამედ, თუ კარგად დავაკვირდებით, ჩვენი გონების გამოყენების შევიწროება. რადგან ის ძირითადი დებულებანი, ეკუთვნის რა საკუთვრივ გრძნობალობას, მართლაც იმუქრებიან გრძნობალობის საზღვრები ყველაფერზე გაავრცელონ და ამრიგად გონების წმინდა გამოყენება სრულიად განდევნონ. ამიტომ კრიტიკა, რამდენადაც პირველს (გრძნობალობას) ზღუდავს, მართალია, ნეგატიურია, მაგრამ რადგანაც ამით იგი ამავე დროს

მოსხნის დაბრკოლებას, რაც ზღუდავს ან სულაც მოსპობით ემუქრება უკანასკნელს (გონების) პრაქტიკულ გამოყენებას, ამდენად სინამდვილეში იგი პოზიტიური და ძალიან მნიშვნელოვანი სარგებლის მომტანია. როგორც კი დარწმუნდებიან, რომ არსებობს წმინდა გონების უთუოდ აუცილებელი პრაქტიკული მორალური გამოყენება, რა დროსაც იგი გარდაუვალად გასცდება გრძნობადობის საზღვრებს, და თუმცა ამისთვის სპეკულატურისაგან არ სჭირდება არავითარი დახმარება, მაინც მისი საწინააღმდეგო მოქმედებისაგან დაცული უნდა იყოს, რათა თავის თავთან წინააღმდეგობაში არ აღმოჩნდეს. კრიტიკის ამ სამსახურს პოზიტიური სარგებლობის უარყოფა იმასა ჰგავს, ვინმემ რომ თქვას „პოლიციას არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს“, ...კრიტიკის ანალიტიკურ ნაწილში მტკიცდება, რომ სივრცე და დრო გრძნობადი მჭვრეტელობის მხოლოდ ფორმებია. ასე რომ, ნივთები როგორც მოვლენების არსებობის მხოლოდ პირობებია და რომ არ გაგვაჩნია განსჯის არავითარი ცნება. ამრიგად, არავითარი ელემენტი ნივთების შესამეცნებლად, თუ ამ ცნებათა შესაბამისი მჭვრეტელობა მოცემული არ იქნება, მამასადამე, ჩვენ არ შეგვეძლება შევიმეცნოთ საგანი, როგორც ნივთი თავისთავად, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი არის გრძნობადი მჭვრეტელობის ობიექტი, ე.ი. როგორც მოვლენა. აქედან, ცხადია, გამომდინარეობს გონების ყოველი, მხოლოდ შესაძლებელი სპეკულატური შემეცნების შემოფარგვლა, მარტოოდენ გამოცდილების საგნებით. და მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველთვის გვრჩება შესაძლებლობა სწორედ იგივე საგნები გავიაზროთ როგორც ნივთები თავისთავად, თუმცა ვერ შევიმეცნებთ საგნის შესამეცნებლად აუცილებელია, რომ მე შემეძლოს მისი შესაძლებლობის დამტკიცება, -იქნება ეს მისი სინამდვილიდან გამოცდილების მოწმობის მიხედვით, თუ აპრიორი გონების საშუალებით. მაგრამ მე შემეძლია გავიაზრო, რაც მსურს, თუკი ჩემს თავს არ ვეწინააღმდეგები, ე.ი. თუკი ჩემი ცნება შესაძლებელი აზრია, თუნდაც არ შემეძლოს იმის თავმდებობა, ყველა შესაძლებლობათა ერთობლიობაში შეესაბამება თუ არა მას რაიმე ობიექტი. ხოლო ამგვარ ცნებას რომ მივანიჭოთ ობიექტური ღირებულება (რეალური შესაძლებლობა, რადგან პირველი შესაძლებლობა მხოლოდ ლოგიკური იყო), ამისათვის უფრო მეტი რამ იქნება საჭირო. თუმცა აუცილებელი როდია ეს მეტი ვეძიოთ სწორედ შემეცნების თეორიულ წყაროებში, იგი ცოდნის პრაქტიკულ სფეროებშიც შეიძლება იყოს. თორემ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, აქედან უაზრო დებულებას მივიღებდით, თითქოს მოვლენა შეიძლება არსებობდეს უიმისოდ, რაც ვლინდება. ახლა ვთქვათ, არ გაგვიტარებია ჩვენი კრიტიკის მიერ დადგენილი აუცილებელი განსხვავება ნივთებსა, როგორც

გამოცდილების საგნებსა და იმავე ნივთებს, როგორც თავისთავად ნივთებს შორის, მაშინ მიზეზობრიობის ძირითადი დებულება და, ამასთან, ბუნების მექანიზმის პრინციპი მისი განსაზღვრის დროს მთლიანად ყველა ნივთზე უნდა გავრცელდეს საერთოდ, როგორც მოქმედი მიზეზი. ამრიგად, ერთსა და იმავე არსებაზე, მაგალითად, ადამიანის სულზე, ვეღარ ვიტყვით, რომ მისი ნებელობა თავისუფალია, და იმავე დროს ბუნების აუცილებლობას ემორჩილება, ე.ი. არ არის თავისუფალი, ისე რომ არ ჩავარდეთ ამკარა წინააღმდეგობაში; რადგან ორივე დებულებაში სულს ერთი და იმავე მნიშვნელობით ვიღებ, სახელდობრ როგორც ნივთს საერთოდ და ვერც ავიღებდი სხვაგვარად, თუ წინ არ წარვუძმდვარებ კრიტიკას. მაგრამ თუ კრიტიკა არ ცდება, როცა იგი გვასწავლის, რომ ობიექტი ორი მნიშვნელობით უნდა ავიღოთ, სახელდობრ, როგორც მოვლენა, ან როგორც ნივთი თავისთავად; თუ კრიტიკის მიერ მოცემული დედუქცია მისი განსჯის ცნებებისა სწორია და, მაშასადამე, მიზეზობრიობის ძირითადი დებულება აღებულია ნივთების მიმართ პირველი მნიშვნელობით, სახელდობრ, რამდენადაც ისინი გამოცდილების საგნები არიან, მაშინ როდესაც, ნივთები მეორე მნიშვნელობით მიზეზობრიობის პრინციპს არ ემორჩილებიან, მაშინ ერთი და იგივე ნებელობა უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მის გამოვლენაში (ხილვად მოქმედებაში), ერთი მხრივ, ბუნების კანონს აუცილებლად შეესაბამება და ამდენად არ არის თავისუფალი, მაგრამ მეორე მხრივ, რამდენადაც თავისთავად ნივთს ეკუთვნის, ბუნების კანონს არ ემორჩილება, და მაშასადამე, მოიაზრება, როგორც თავისუფალი, ისე რომ ამ დროს არავითარი წინააღმდეგობა არ წარმოიქმნება. თუ ჩემი სული, ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით განხილული, როგორც ნივთი თავისთავად, არ შემიძლია შევიმეცნო არავითარი სპეკულატური გონებით (კიდევ უფრო ნაკლებად ემპირიული დაკვირვებით), მაშასადამე, არ შემიძლია აგრეთვე შევიმეცნო თავისუფლება, როგორც იმ არსების თვისება, რომელსაც მივაწერ მოქმედებებს გრძნობად სამყაროში იმის გამო, რომ ამგვარი არსება უნდა შემემეცნებინა თავისი არსებობის მიხედვით და არა დროში განსაზღვრული (რაც შეუძლებელია, რადგან არ შემიძლია ჩემს ცნებას რაიმე მჭვრეტელობა და ვუქვემდებარო), მაშინ მე მაინც შემეძლება თავისუფლება ვიაზრო, ე.ი. მის შესახებ წარმოდგენა თავის თავში წინააღმდეგობას არ შეიცავს, როდესაც კრიტიკულად განვასხვავებთ წარმოდგენის ორ სახეს (გრძნობადასა და ინტელექტუალურს) და ადგილი აქვს წმინდა განსჯითი ცნებების და, მაშასადამე, მათგან გამომდინარე ძირითადი დებულებების აქედან წარმომდგარ შეზღუდვას. ახლავთქვათ, მორალი აუცილებლად გულისხმობს თავისუფლებას (ამ სიტყვის უმკაცრესი გაგებით) როგორც ჩვენი ნებელობის თვისებას,

რაკი იგი აპრიორი მიუთითებს ჩვენს გონებაში არსებულ პირველად პრაქტიკულ ძირითად დებულებებზე, როგორც მის მონაცემებზე, რაც სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა, თავისუფლება რომ არ იგულისხმებოდა; მაგრამ თუ სპეკულატიურ გონებას დასამტკიცებელი აქვს, რომ თავისუფლება საერთოდ არ შეიძლება გავიაზროთ, მაშინ იმ პირველმა წინამძღვარმა, სახელდობრ, მორალურმა, აუცილებლად ადგილი უნდა დაუთმოს იმას, რომლის საპირისპირო აშკარა წინააღმდეგობას შეიცავს. მაშასადამე, თავისუფლებამ და მასთან ერთად ზნეობრიობამ (რადგან ზნეობრიობის საპირისპირო არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობას, თუკი თავისუფლება არ იგულისხმება) ადგილი უნდა დაუთმოს ბუნების მექანიზმს. მაგრამ რადგანაც მორალისათვის სხვა არა მჭირდება რა, გარდა იმისა, რომ თავისუფლება თავის თავს არ ეწინააღმდეგებოდეს, და, მაშასადამე, მისი მოაზრება მაინც შეიძლებოდა ისე, რომ საჭირო არ იყოს მისი შემდგომი კვლევა, რომ, ამრიგად, იგი დაბრკოლებას არ უქმნიდეს (სხვა მიმართებით აღებული) იმავე მოქმედების ბუნებრივ მექანიზმს: ასე დაიმკვიდრებდა ზნეობრიობისა და ბუნების შესახებ მოძღვრებაც თავიანთ ადგილს, რაც ვერ განხორციელდებოდა, კრიტიკას, რომ ჩვენთვის წინასწარ არ ესწავლებინა, რომ თავისთავად ნივთის შესახებ სრულიად არაფერი არ ვიცით; და ყველაფერი, რის შემეცნებაც თეორიულად შეგვიძლია, მხოლოდ მოვლენებით შემოიფარგლება. წმინდა გონების კრიტიკულ ძირითად დებულებათა პოზიტიური სარგებლობის სწორედ ასეთივე ახსნა შეიძლება ღმერთის ცნებისა და ჩვენი სულის მარტივი ბუნების შესახებ, მაგრამ სიმოკლის გულისთვის სიტყვას აღარ გავაგრძელებ. მაშასადამე, მე არც კი შემიძლია ვადიარო ღმერთი, თავისუფლება და უკვდავება ჩემი გონების აუცილებელი პრაქტიკული გამოყენების მიზნით, თუ ამასთანავე სპეკულატიურ გონებას არ წავართმევ გაზვიადებულ გაგებათა პრეტენზიებს, რადგან მან (გონებამ) ასეთ გაგებას რომ მიაღწიოს, უნდა გამოიყენოს ისეთი ძირითადი დებულებები, რომლებიც სინამდვილეში მხოლოდ შესაძლებელი გამოცდილების საგნებისათვის გამოდგებიან. თუკი ისინი გამოიყენებიან იმაზეც, რაც არ შეიძლება გამოცდილების საგანი იყოს, მას ნამდვილად ყოველთვის მოვლენად გარდაქმნიან და, ამდენად, წმინდა გონების ყოველგვარ პრაქტიკულ გაფართოებას შეუძლებლად მიიჩნევენ. ამრიგად, მე უნდა მომეხსნა (შემემცირებინა) ცოდნა, რათა რწმენისათვის მიმედო ადგილი, ხოლო მეტაფიზიკის დოგმატიზმი, ე.ი. წინასწარ აკვიატებული შეხედულება, თითქოს მეტაფიზიკაში შეიძლება წარმატება წმინდა გონების კრიტიკის გარეშე, ზნეობრიობის საწინააღმდეგო ურწმუნობის ნამდვილი წყაროა, რაც ყოველთვის უადრესად დოგმატურია. ამრიგად, თუმცა არ შეი-

ძლება ძნელი იყოს მომავალ თაობის ანდერძად დაუტოვოთ წმინდა გონების კრიტიკის თანახმად აგებული სისტემატური მეტაფიზიკა, მაგრამ ეს ნაკლებ საყურადღებო საჩუქარი როდია. დაე, ყურადღება მიაქციონ საერთოდ მეცნიერების საიმედო გზაზე დამდგარ გონების კულტურას, შეადარონ უკრიტიკოდ მის უსაფუძვლო ხელის ცეცებასა და თავქარიან ხეტიალს, ანდა მიხედონ იმას, რომ დრო უკეთესად გამოიყენონ ცოდნას მოწყურებულმა ახალგაზრდობამ, რომელსაც ჩვეულებრივი დოგმატიზმი, ასე ნაადრევად წახალისებს არხეინ ბრძნობისათვის ისეთ საგნებზე, რომლებსაც მათ არა გაეგებათ რა, და, რომელთა შესახებაც იგი, ისე როგორც ვერავინ ამ ქვეყნად, ვერასოდეს ვერაფერს ვერ გაიგებენ, ანდა მეტიც, ახალი აზრებისა და შეხედულებების გამოგონებას გამოჰკიდებიან და საფუძვლიან მეცნიერებათა შესწავლაზე ხელი არ აუღიათ. მაგრამ უმთავრესად მხედველობაში უნდა მივიღოთ (კრიტიკის) ფასდაუდებელი სარგებლობა, რაც ყველა მომავალი დროისათვის ბოლოს უღებს ყოველგვარ შედავებას ზნეობრიობისა და რელიგიის წინააღმდეგ სოკრატული ხერხით, სახელდობრ იმით, რომ მოწინააღმდეგეებს სრული სიცხადით უმტკიცებს უცოდინარობას, რადგან რაღაც მეტაფიზიკა ქვეყნად მუდამ იყო და შემდეგმაც იქნება, ხოლო მასთან ერთად წმინდა გონების დიალექტიკაც უნდა არსებობდეს, რადგანაც იგი მეტაფიზიკისათვის ბუნებრივია. ამრიგად, ფილოსოფიის პირველი და უმნიშვნელოვანესი საქმეა, ერთხელ და სამუდამოდ აიცილოს თავიდან მისი (დიალექტიკის) ყოველგვარი საზიანო ზეგავლენა იმით, რომ შეცდომის წყარო დაიხშოს.

მეცნიერებათა ასპარეზზე ამ მნიშვნელოვანი ცვლილებისა და იმ დანაკლისის მიუხედავად, სპეკულატურმა გონებამ რომ უნდა განიცადოს ვითომდა დღემდე მის სამფლობელოში, ყველა საერთო ადამიანური საქმე და ყველა სარგებლობა, რაც კი დღემდე ქვეყნიერებას წმინდასა გონების მოძღვრებიდან გამოჰქონდა, იმავე ხელსაყრელ მდგომარეობაში რჩება, რაც აქამდე ჰქონდა; ზარალდება მხოლოდ სკოლების მონოპოლია, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ადამიანთა ინტერესები. ადამიანს აქვს ბუნებრივი მიდრეკილება არასოდეს არ დაკმაყოფილდეს დროულით, ეს რაც აღძრავს საიქიო ცხოვრების იმედს, მოვალეობათა უბრალო ცხადი გადმოცემა მიდრეკილებათა ყოველგვარი პრეტენზიების საწინააღმდეგოდ თავისუფლების შეგნებას აღვიძებს. დიადი წესრიგი, მშვენიერება და წინდახედულობა, ყველგან რომ გამოსჭვავის ბუნებაში, თავისთავად უნდა იწვევდეს სამყაროს დიდი და ბრძენი შემოქმედის რწმენას, რაც სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ ფართო საზოგადოებაში გავრცელდეს რწმენა, რამდენადაც ის გონების

საფუძველს ემყარება. ამიტომაც ეს საკუთრება კი არ დაზარალდა რაიმეთი, არამედ, პირიქით, მისი ღირსება გაიზარდა იმით, რომ სკოლები ახლა მაინც ისწავლიან აღარ მიიწერონ იმაზე უფრო მაღალი და უფრო ფართო გაგება, რასაც ასევე ადვილად შეუძლია მიაღწიოს ადამიანთა დიდმა უმრავლესობამ, და ამრიგად (ეს სკოლები) შემოიფარგლებიან მხოლოდ ამ საყოველთაოდ გასაგები და მორალური მიზნით საკმაოდ დასაბუთების საფუძვლების დამუშავებით. მამასადამე, ცვლილება ეხება მხოლოდ იმ სკოლების პრეტენზიებს, რომლებიც აქ და სხვა საქმეში სიამოვნებით ჩათვლიდნენ თავს ისეთი ჭეშმარიტებების ერთადერთ მცოდნეებად და დამცველებად, რომელთაც საზოგადოებას მხოლოდ სახმარად გააცნობდნენ, მაგრამ მათ გასაღებს თვითონ იტოვებენ (რამეთუ თავი მოაქვთ, რომ მხოლოდ მათ იციან ის, რაც მათ ასევე არ იციან, როგორც მე). მაგრამ ამავე დროს ჯეროვანს მივუზღავთ სპეკულატური ფილოსოფოსის უფრო თავმდაბალ პრეტენზიას. ის ყოველთვის დარჩება საზოგადოებისათვის სასარგებლო მეცნიერების საგანძურის, სახელდობრ, გონების კრიტიკის ერთადერთ მცველად, **თუმცა საზოგადოებამ არც იცის მეცნიერების სარგებლობა, რადგან ეს (კრიტიკა) ვერასოდეს ვერ გახდება ჰოპულარული, და არც საჭიროებს ამას; იმიტომ, რომ ხალხს თავში ისევე არ მოუვა დახვეწილი არგუმენტები სასარგებლო ჭეშმარიტებათა დასაცავად, როგორც ასეთივე ზუსტი შედავებანი მათ წინააღმდეგ.** პირიქით, იმის გამო, რომ სკოლა, ისე როგორც ყოველი სპეკულაციამდე ამადლებული ადამიანი, გარდაუვალად წააწყდება ორივეს, ამიტომ იგი ვალდებულია სპეკულაციური გონების უფლებათა საფუძვლიანი გამოკვლევით ერთხელ და სამუდამოდ თავიდან აიცილოს ის სკანდალი, რომელსაც ადრე თუ გვიან ხალხიც გაიგებს იმ დავიდარაბიდან, რომელშიც მეტაფიზიკოსები აუცილებლად გაიხლართებიან, თუ ამ კრიტიკას არ მიმართავენ, და შემდეგ თავიანთ მოძღვრებებს თვითონვე გააყალბებენ. მხოლოდ ამ კრიტიკით ძირშივე მოიკვთება მატერიალიზმი, ფატალიზმი, ათეიზმი, თავისუფლად მოაზროვნე ურწმუნოება, ფანატიზმი და ცრუმორწმუნოება, რომელთაც შეუძლიათ საერთო ზიანი მოიტანონ, და, ბოლოს, იდეალიზმიც და სუპერსტიციუმიც, რომლებიც უფრო სკოლებისათვის არის საზიანო და ძნელად თუ გავრცელდება ფართო საზოგადოებაში. თუ მთავრობები სასარგებლოდ ჩათვლიან სწავლულთა საქმეებში ჩარევას, მაშინ მათ ბრძნულ ზრუნვას მეცნიერებებისათვის, ისე როგორც ადამიანთათვის, უფრო შეეფერება ხელი შეუწყონ ასეთი კრიტიკის თავისუფლებას, რის წყალობითაც არის მხოლოდ შესაძლებელი გონების მოღვაწეობა დადგეს მკვიდრ ნიადაგზე, ვიდრე მხარი დაუჭირონ და დაიცვან იმ სკოლების სასაცილო დესპოტიზმი, რომლებიც ხმამაღალ ყვირილს

ატეხენ ხოლომე, „საზოგადოებას საფრთხე ემუქრებაო“, თუკი ვინმე გაფხრეწავს მათ აბლაბუდას, მაშინ როდესაც საზოგადოება მას ვერასოდეს ვერ ამჩნევდა და, ამრიგად, მის დაკარგვასაც ვერასოდეს ვერ იგრძნობს.

კრიტიკა აუცილებელი წინასწარი ღონისძიებაა საფუძვლიანი მეტაფიზიკის ვითარცა მეცნიერების ხელშესაწყობად, რომელიც აუცილებლად დოგმატურად და უმკაცრესი მოთხოვნით სისტემატურად, მამასადამე, წესების თანახმად უნდა განხორციელდეს. ეს საქმე შეასრულოს სრულიად აპრიორი, მამასადამე, სპეკულატიური გონების სრული დაკმაყოფილებისათვის. ამრიგად, კრიტიკის მიერ დასახული გეგმის განხორციელების დროს, ე.ი. მეტაფიზიკის მომავალი სისტემის აგების დროს უნდა გავყვეთ დოგმატიკოს ფილოსოფოსთა შორის უდიდეს, სახელგანთქმულ ვოლფის მკაცრ მეთოდს, რომელმაც პირველად მოგვცა იმის მაგალითი, თუ როგორ უნდა დავადგეთ მეცნიერების სწორ გზას პრინციპთა კანონზომიერი დადგენის, ცნებათა ცხადი განსაზღვრების, მტკიცებათა გამოცდილი სიმკაცრისა და დასკვნებში თამამი ნახტომების არილების საშუალებით (10, გვ.20-31).

*** 1787 წ-ის გამოცემის შესავალში კანტს ნათქვამი აქვს: წმინდა გონების გარდაუვალი ამოცანებია ღმერთი, თავისუფლება, უკვდავება, მეცნიერება კი, რომელის საბოლოო მიზანი მათი პრობლემების გადაწყვეტაა,-მეტაფიზიკა ეწოდება.** მისი მეთოდი დასაწყისში დოგმატურია, ე.ი. გონების უნარის თუ უუნარობის წინასწარ შეუმოწმებლად კიდებს ხელს ესოდენ დიდი წამოწყების შესრულებას. და რადგან ასე დიდ ყურადღებას უთმობს კანტი თავისუფლების მეტაფიზიკურ გაგებას, ამიტომაც „წმინდა გონების კრიტიკის“ მნიშვნელოვანი ნაწილიც უკომენტაროდ გვაქვს წარმოდგენილი, რათა მკითხველს საშუალება მიეცეს ფსკერამდე თავად დავიდეს, და არა ჩემი კომენტარებით, რომელიც მაინც სუბიექტური იქნება.

„წმინდა გონების კრიტიკა“ - განსაკუთრებული მეცნიერული იდეაა, ხოლო „გონება“- უნარი, რომელიც აპრიორი შემეცნების პრინციპებს გვაძლევს. ამიტომაც „წმინდა გონება“ არის ის, რომელიც შეიცავს რაღაც სრულიად აპრიორი შემეცნების პრინციპებს, ხოლო, „წმინდა გონების ორგანონი“ კი უნდა იყოს ისეთი პრინციპების ერთობლიობა, რომელთა საფუძველზე შეიძლება შექნილ და ნამდვილად განხორციელებულ იქნეს ყველა აპრიორი „წმინდა შემეცნება“. ამგვარი ორგანონის ზედმიწევნით სრული გამოყენება „წმინდა გონების სისტემას“ მოგვცემდა. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ვფულისხმობთ მეცნიერებას, რომელიც განიხილავს

გონების წყაროებსა და საზღვრებს. მისი სარგებლიანობა სპეკულაციური თვალსაზრისით, ნეგატიური შეიძლება იყოს: იგი შეიძლება გამოდგეს ჩვენი გონების არა გასაფართოვებლად, არამედ მხოლოდ განწმენდისათვის, და შეცდომებისა და დაბნეულობებისაგან მის გათავისუფლებისათვის, რაც უკვე ძალზე მნიშვნელოვან მონაპოვარს წარმოადგენს. მე, -ამბობს კანტი,- ტრანსცენდენტალურს ვუწოდებ ყოველგვარ შემეცნებას, რომელიც იმდენად საგნებს როდი სწავლობს, რამდენადაც საგანთა შემეცნების სახეს, რაც შეიძლება იყოს აპრიორი. ასეთ მცნებათა სისტემას „ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიას“ ვუწოდებ, რომლის განზრახვაა არა თვით შემეცნების გაფართოება, არამედ მისი გასწორება და რომ მან ყველა აპრიორული ცოდნის ღირებულობის სასინჯი ქვა უნდა მოგვცეს (10, გვ.38-49).

* ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში კანტი გვასწავლის: რა სახით და რა საშუალებითაც არ უნდა ეხებოდეს შემეცნება საგნებს, ის რითაც შემეცნებას უშუალოდ მიმართება აქვს საგნებთან და რაზედაც, როგორც საშუალებაზე გამიზნულია ყოველგვარი აზროვნება, არის მჭვრეტელობა, მაგრამ მჭვრეტელობას ადგილი აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც გვეძლევა საგანი. ეს კი თავის მხრივ შესაძლებელია იმის წყალობით, რამდენად ზემოქმედებს საგანი ჩვენს სულზე. იმ უნარს (რეკეპტულობას) კი, რომლითაც წარმოდგენებს ვლდებულობთ,- მგრძნობელობა ეწოდება. მის საშუალებით გვეძლევა საგნები, რომლებიც გვაწვდის მჭვრეტელობას, განსჯა კი მათ გაიაზრებს და მისგან ჩნდებიან ცნებები. ყოველგვარ აზროვნებას, პირდაპირს (direkte) თუ არაპირდაპირს (indirekte), გარკვეული ნიშნების საშუალებით, საბოლოო მიმართება უნდა ჰქონდეს მჭვრეტელობასთან, ანუ მგრძნობელობასთან, რადგან სხვა გვარად საგანი არ მოგვეცემა.

იმ მჭვრეტელობას, რომელსაც შეგრძნების საშუალებით მიმართება გააჩნია საგანთან, - ემპირიული მჭვრეტელობა ეწოდება, მის განუსაზღვრელ საგანს კი- მოვლენა. ხოლო მოვლენაში შეგრძნების აღგზნებას -მატერია. კანტიმ ყველაფერს წმინდა უწოდა (ტრანსცენდენტალური გაგებით) რაც კი შეგრძნებას ანუ წარმოსახვას არ უკავშირდება,

კანტი აღნიშნავს: მეცნიერებას, მგრძნობელობის ყველა აპრიორი პრინციპის შესახებ ვუწოდებ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკას, ხოლო მეცნიერებას, რომელიც წმინდა აზროვნების პრინციპებს შეიცავს,- ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას.

ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში იგი აცხადებს: ჩვენ მგრძნობელობას გამოვყოფთ ისე, რომ მოვაცილებთ ყველაფერს, რასაც

ამ დროს თავისი ცნებებით განსჯა იზიარებს, რათა ემპირიული მჭვრეტელობის გარდა არაფერი დარჩეს. შემდეგ ამ მჭვრეტელობას კიდევ მოვამორებთ ყველაფერს, რაც შეგრძნებას ეკუთვნის, და დარჩება მხოლოდ წმინდა მჭვრეტელობა და მოვლენათა ფორმა, -ის ერთადერთი რამ, რაც შეუძლია მოგვცეს აპრიორი მგრძნობელობამ. **ამ კვლევა-ძიების დროს აღმოჩნდება, რომ არსებობს გრძნობადი მჭვრეტელობის ორი წმინდა ფორმა როგორც აპრიორი შემეცნების პრინციპი, სახელდობრ,- სივრცე და დრო.**

* **სივრცის შესახებ.** ჩვენი გარეგანი გრძნობის (ჩვენი სულის თვისების) საშუალებებით საგნებს წარმოვიდგენთ ჩვენს გარეთ და ამასთან ყველას სივრცეში. მასშია განსაზღვრული ან განსაზღვრებადი მათი გარეგანი სახე, სიდიდე და ურთიერთ მიმართება. შინაგანი გრძნობა, რითაც ჩვენი სული უჭვრეტს თავის თავს ანდა თავის შინაგან მდგომარეობას, მართალია ვერ გვაძლევს თვით სულის, როგორც ობიექტის ვერავითარ განჭვრეტას, მაგრამ იგი მაინც განსაზღვრული ფორმაა და მხოლოდ მისით არის შესაძლებელი სულის შინაგანი მდგომარეობის განჭვრეტა ისე, რომ ყველაფერი, რაც კი შინაგან განსაზღვრებებს ეკუთვნის, დროის მიმართებაში წარმოიდგინება. გარეგნულად ისევე არ შეიძლება დროის განჭვრეტა, როგორც არ შეიძლება სივრცის განჭვრეტა ჩვენს შიგნით მყოფ რამედ. რა არის სივრცე და რა არის დრო? ნამდვილი არსებებია? თუ არიან ნივთთა მხოლოდ ისეთი განსაზღვრებანი თუ დამოკიდებულებანი, რომლებიც მათ მიეწერებოდათ თავისთავად მაშინაც, როცა მათ არავინ ჭვრეტს, თუ ისინი არიან ისეთი რამ, რაც მხოლოდ მჭვრეტელობის ფორმას და, მაშასადამე, ჩვენი სულის სუბიექტურ თავისებურებას მოსდგამს, ურომლისოდაც ეს პრედიკატები ვერავითარ ნივთს ვერ მიეწერებოდნენ? იმისათვის რომ ამაზე მივიღოთ პასუხი, ჯერ სივრცის ცნება განვმარტოთ, რაშიც მესმის ნათელი (თუმცა არა დაწვრილებით) წარმოდგენა იმისა, რაც მცნებას ეკუთვნის, მაგრამ განმარტება მეტაფიზიკურია, თუ იგი შეიცავს იმას, რაც ცნებას აპრიორი მოცემულად წარმოადგენს.

სივრცის წარმოდგენა გარეგანი მოვლენის მიმართებიდან გამოცდილების საშუალებით არ დაისესხება, არამედ ეს გარეგანი გამოცდილებაც თავად შესაძლებელია უპირველეს ყოვლისა მხოლოდ (სივრცის) ნაგულისხმევი წარმოდგენით.

სივრცე არის აუცილებელი აპრიორი წარმოდგენა, რომელიც ყველა გარეგან განჭვრეტას საფუძვლად უდევს. არასოდეს არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ სივრცე არ არსებობს, თუმცა შეიძლება გავიაზროთ ისეთი ვითარება, რომ მასში არავითარი საგანი

არ გვხვდებოდეს. ასე რომ, სივრცე განიხილება მოვლენათა შესაძლებლობების პირობად და არა მათგან დამოკიდებულ განსაზღვრებად. სივრცე საფუძვლად უდევს გარეგან მოვლენებს.

სივრცე არსებითად ერთიანია და მრავალფეროვანი, მაშასადამე, ზოგადი ცნებაც სივრცეებზე, საერთოდ, დამყარებულია მხოლოდ შეზღუდვაზე. აქედან გამომდინარე ყველა ცნებას სივრცეზე საფუძვლად უდევს აპრიორი მჭვრეტელობა (რომელიც ემპირიული არ არის).

სივრცე წარმოიდგინება როგორც უსასრულო, მოცემული სიდიდე, რომელიც იქვემდებარებს საგნებს. თავდაპირველი წარმოდგენა სივრცეზე აპრიორული მჭვრეტელობაა და არა ცნება. გომეტრია კი სივრცის თვისებებს სინთეზურად და მაინც აპრიორი განსაზღვრავს.

დასკვნა: სივრცე სხვა არა არის რა, თუ არა გარეგან გრძნობათა ყველა მოვლენის მხოლოდ ფორმა, ე.ი. გრძნობელობის სუბიექტური პირობა, რამეთუ მხოლოდ მის საფუძველზეა შესაძლებელი ჩვენთვის გარეგანი მჭვრეტელობა, რადგან სუბიექტის რეცეპტულობა უნარი იმისა, რომ მასზე ზემოქმედება მოახდინონ საგნებმა, აუცილებლად წინ უსწრებს ამ ობიექტების ყოველგვარ განჭვრეტას. ამიტომაც გასაგებია, როგორ შეიძლება სულში მოცემულ იყოს ყველა მოვლენის ფორმა მის აღქმამდე, მაშასადამე, აპრიორი, და როგორ შეუძლია მას (სულს), როგორც წმინდა მჭვრეტელობას, რომელშიც უნდა განისაზღვროს ყველა საგანი, ყოველგვარ გამოცდილებამდე შეიცავდეს მათი ურთიერთობის პრინციპებს.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სივრცე მოიცავს ყველა ნივთს, რომელიც შეიძლება გარეგნულად მოგვევლინოს, მაგრამ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სივრცე მოიცავს ყველა თავისთავად ნივთს, სულ ერთია, განჭვრეტილი იქნებიან ისინი თუ არა. ჩვენ ხომ სულ არ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ სხვა მოაზროვნე არსებათა მჭვრეტელობაზე, იმაზე, ექვემდებარებიან თუ არა ისინი იმავე პირობებს, ჩვენს მჭვრეტელობას რომ ზღუდავენ და ჩვენთვის საყოველთაო ძალა და მნიშვნელობა გააჩნიათ. ყველა ნივთი სივრცეში ერთმანეთის გვერდით იმყოფება, -ძალაშია მხოლოდ იმ შეზღუდვით, როცა ეს ნივთები მიჩნეულია ჩვენი გრძნობადი მჭვრეტელობის საგნებად. თუ აქ ამ პირობას ცნებას შევუერთებ და ვიტყვი: ყველა ნივთი, როგორც გარეგანი მოვლენები, ერთმანეთის გვერდით იმყოფებიან სივრცეში, მაშინ ეს წესი საყოველთაო ხდება და ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე გვევლინება. ასე რომ სივრცე-რეალურია, საგანთა მიმართ კი იდეალური, ემპირიული, ასევე ტრანსცენდენტა-

ლური იდეალობაა, ანუ არა რაა, როგორც კი უგულებელვყოფთ ყოველგვარი გამოცდილების შესაძლებლობის პირობას და ვალი-არებთ მას ისეთ რამედ, რაც თვით თავისთავად ნივთებს საფუძვ-ლად უღევს (10,გვ.57-61).

***დროის შესახებ.** დრო არ არის ემპირიული ცნება, გამოყვანილი რაიმე გამოცდილებიდან, ვინაიდან ერთდროულობა თუ თანმი-მდევრობა არც კი აღიქმებოდა აპრიორი საფუძვლად რომ არ ედოს დროის წარმოდგენა. მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება წარმო-დგენა იმისა, რომ რაღაც არსებობს ერთსა და იმავე დროს (ერთდ-როულად) ან სხვადასხვა დროს (ერთმანეთის შემდეგ).

დრო აუცილებელი წარმოდგენაა, რომელიც ყველა მჭვრეტვე-ლობას საფუძვლად უღევს. მოვლენების განხილვისას დროის გა-მორიცხვა შეუძლებელია, თუმცა მოვლენები სრულიად თამამად შეიძლება მოცილდეს დროს. დრო აპრიორი მოცემულია, მხოლოდ მასშია შესაძლებელი მოვლენათა მთელი სინამდვილე. დროს აქვს მხოლოდ ერთი განზომილება: სხვადასხვა დრო ერთად როდია, არამედ ერთმანეთის შემდეგ.

დრო არ არის ზოგადი ცნება, არამედ გრძნობადი მჭვრეტველო-ბის წმინდა ფორმაა. სხვადასხვა დრო ერთი და იმავე დროის მხო-ლოდ ნაწილებია, მაგრამ წარმოდგენა, რომელიც შეიძლება მოცე-მული იყოს მხოლოდ ერთად-ერთი საგნით, ჭვრეტაა. სხვადასხვა დრო არ შეიძლება იყოს ერთად, როგორც საგნები.

დროის უსასრულობა სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ დროის ყოველი განსაზღვრული სიდიდე შესაძლებელია მხოლოდ საფუძვლად მდებარე ერთი დროის შემოფარგვლით. დროის თავ-დაპირველი წარმოდგენა მოცემული უნდა იყოს როგორც შემოუ-საზღვრელი.

დასკვნა: დრო არ არის ისეთი რამ, რაც თავისთავად უნდა არ-სებობდეს, ანდა ნივთებს მოდგამდეს ობიექტური განსაზღვრე-ბის სახით, ესე იგი, რჩებოდეს, როდესაც ნივთთა მჭვრეტველო-ბის ყველა სუბიექტურ პირობას განვყენებით; ვინაიდან პირველ შემთხვევაში იგი იქნებოდა ისეთი რამ, რაც ნამდვილი შეიძლება ყოფილიყო ნამდვილი საგნის გარეშეც კი. რაც შეეხება მეორე შემ-თხვევას, შეუძლებელი იქნებოდა იგი, როგორც თვით ნივთებზე დამოკიდებული განსაზღვრება თუ წესრიგი, საგნებს წინ უძღოდეს მათი პირობის სახით და სინთეზური დებულებების საშუალებით აპრიორი შემეცნებულ და განჭვრეტილ იქნეს. პირიქით, ამგვარი რამ შესაძლებელია, თუ დრო სხვა არა არის რა, თუ არა სუბი-ექტური პირობა, რომელშიც შეიძლება არსებობდეს ჩვენი ყველა შინაგანი ჭვრეტა. ვინაიდან მაშინ შეიძლება შინაგანი განჭვრეტის

ამ ფორმის წარმოდგენა საგნებზე ადრე, მამასადამე, აპრიორი.

დრო სხვა არაფერია, თუ არა შინაგანი გრძნობის, ე.ი. თვით ჩვენივე თავისა და ჩვენი შინაგანი მდგომარეობის განჭვრეტის ფორმა. და რომ არ შეიძლება დრო იყოს გარეგანი მოვლენების განსაზღვრება. იგი არ ეკუთვნის არც ფორმას, არც მდგომარეობას და ა.შ., პირიქით, იგი განსაზღვრავს წარმოდგენების დამოკიდებულებას ჩვენს შინაგან მდგომარეობაში. სწორედ იმიტომ, რომ ეს შინაგანი მჭვრეტელობა არ იძლევა არავითარ ფორმას, ჩვენ ვცდილობთ ეს ნაკლიც შევავსოთ ანალოგიით, და დროით თანმიმდევრობას წარმოვიდგენთ მოვლენათა უსასრულოდ გაგრძელებული ხაზის სახით, რომელშიც მრავალგვარობა მხოლოდ ერთგანზომილებიან მწკრივს ქმნის და, ამ ხაზის თვისებებიდან დავასკვნით დროის ყველა თვისებას, ოღონდ ერთის გამოკლებით: ხაზის ნაწილები ერთდროულად არსებობენ, დროის ნაწილები კი მუდამ ერთი მეორის შემდეგ. აქედან ცხადია ის, რომ დროის წარმოდგენა თავად მჭვრეტელობაა, რადგან ყველა მისი დამოკიდებულება შეიძლება გამოისახოს გარეგანი მჭვრეტელობით.

დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორი ფორმალური პირობაა. სივრცე, როგორც ყველა გარეგანი მჭვრეტელობის წმინდა ფორმა, როგორც აპრიორი პირობა შემოისაზღვრება მხოლოდ გარეგანი მოვლენებით, მაგრამ რადგან, ყველა წარმოდგენა, სულ ერთია, თავიანთ საგნად აქვთ თუ არა გარეგანი ნივთები, მაინც, როგორც სულის განსაზღვრებანი, თავისთავად, შინაგან მდგომარეობას ეკუთვნიან, ხოლო ეს შინაგანი მდგომარეობა, შინაგანი მჭვრეტელობის ფორმალურ პირობას, მამასადამე, დროს ექვემდებარება. ამიტომ დრო საერთოდ ყველა მოვლენის აპრიორი პირობაა. იგი შინაგანი (ჩვენი სულის) მოვლენების უშუალო პირობაა და სწორედ ამის გამო შუალობით აგრეთვე გარეგანი მოვლენების პირობაც არის. თუ მე აპრიორი შემიძლია ვთქვა: ყველა გარეგანი მოვლენა სივრცეშია და აპრიორი განსაზღვრული არის სივრცის მიმართებათა მიხედვით, მაშინ შინაგანი გრძნობის პრინციპზე დამყარებით შემიძლია ვთქვა სრულიად ზოგადი სახით: ყველა მოვლენა საერთოდ დროშია და აუცილებელი წესით დროის მიმართებებში იმყოფება.

დროს ობიექტური მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მოვლენათა მიმართ, იმიტომ, რომ სწორედ ისინი არიან ის ნივთები, რომელთაც ჩვენ გრძნობების საგნებად ვიღებთ. მაგრამ ის ობიექტური აღარ არის, თუ ჩვენი მჭვრეტელობის გრძნობადობას, მამასადამე, ჩვენთვის დამახასიათებელი წარმოდგენის სახეს განვეყენებით და ვილაპარაკებთ ნივთებზე საერთოდ. დრო ობიექტურიცაა მოვლენების მიმართ.

ნისა და ნივთის მიმართ, რომლებიც შეიძლება გამოცდილებაში შეგვხვდეს. ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ: ყველა ნივთი დროშია, რადგან ნივთის ცნებაში საერთოდ ნივთთა განჭვრეტის ყველა სახეობას განვეყენებით, მაშინ როდესაც მჭვრეტველობა არის საკუთრივ იმის პირობა, რომ დრო შედის საგანთა წარმოდგენაში. მაგრამ თუ ეს პირობა ცნებას შეუერთდება და ვიტყვით: ყველა ნივთი, როგორც მოვლენები (გრძნობადი მჭვრეტველობის საგნები) დროშია, მაშინ ამ ძირითად დებულებას აქვს თავისი მტკიცე ობიექტური სისწორე და აპრიორი ზოგადობა. დრო ტრანსცენდენტალური იდეალია, რამეთუ განვეყენებით გრძნობადი მჭვრეტველობის სუბიექტურ პირობებს, სრულიად არაფერია და თავისთავად საგნებს ვერ მიეწერება (ჩვენს მჭვრეტველობასთან მათი მიმართების გარეშე) ვერც მარსებლად და ვერც შინაგან თვისებად. ოღონდ ეს იდეალობა, ისევე როგორც სივრცის იდეალობა, არ შეიძლება შეგრძნებათა ყალბ ჩვენებას გავუთანაბროთ, რადგან ამ დროს იგულისხმება, რომ თვით მოვლენას, რომელსაც ეს პრედიკატები გააჩნია, ობიექტური რეალობა აქვს, რაც აქ სრულიად ქრება და რჩება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის მხოლოდ ემპირიულია, ე.ი. რამდენადაც თვით საგანი მხოლოდ მოვლენად განიხილება. დრო დამოკიდებულია არა საგნებზე, არამედ სუბიექტზე, რომელიც მათ ჭვრეტს.

ამრიგად, დრო და სივრცე შემეცნების ორი წყაროა, საიდანაც აპრიორი შეიძლება მივიღოთ სხვადასხვა სინთეზური ცოდნა. ისინი საგნებს ეხებიან იმდენად, რამდენადაც განიხილებიან მოვლენებად და თავისთავად არ გამოხატავენ ნივთებს. მხოლოდ მოვლენებია მათი (დროისა და სივრცის) მნიშვნელობის ასპარეზი და თუ მოვლენების საზღვრებს გაცდებით, მაშინ მათი არავითარი ობიექტური გამოყენება აღარ შეიძლება. თუმცა სივრცისა და დროის ეს რეალობა ცდისეული ცოდნის საიმედოობასა და სარწმუნოებას ხელუხლებლად ტოვებს; რადგან ცდისეულ ცოდნაში ჩვენ ერთნაირად დარწმუნებული ვართ, სულ ერთია, ეს ფორმები თვით თავისთავად ნივთებს ეკუთვნის, თუ აუცილებლობით მიეწერება ამ ნივთთა მხოლოდ ჭვრეტას ჩვენს მიერ. სივრცე და დრო რაიმე სინამდვილეს არ წარმოადგენენ. ესენი წარმოსახვის უნარის ქმნილებებია, რომლის წყარო გამოცდილებაში უნდა ვეძიოთ. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა სივრცისა და დროის გარდა სხვა არაფერს შეიცავს. მოძრაობა სივრცესა და დროს აერთიანებს თავის თავში, რაც ემპირიულს გულისხმობს. მოძრაობა ის, რაც სივრცეში გამოცდილებით იპოვება, ანუ ემპირიულს წარმოადგენს. იცვლება არა დრო, არამედ ის რაც დროშია, თანმიმდევრობა კი აღიქმება გამოცდილებით.

სივრცე და დრო ადამიანის აღქმის წმინდა ფორმებია, შეგრძნება კი- მატერიაა. სხეულის წარმოდგენა მჭვრეტეველობაში სრულიად არაფერს შეიცავს, რაც საგანს თავისთავად შეიძლება გააჩნდეს, არამედ მხოლოდ რაღაც მოვლენებს და იმ წესს, როგორც ის ჩვენზე მოქმედებს; და აი, ამ ჩვენი შემეცნების უნარის ამ რეცეპტულობას ეწოდება გრძნობადობა და თავისთავად საგანთა შემეცნებისაგან ისეა განსხვავებული, როგორც ცა და დედამიწა, თუნდაც ის (მოვლენა) ძირით-ძირობამდე განვჭვრიტოთ.

მოვლენათა შორის ჩვეულებრივად ვარჩევთ იმას, რაც არსებითად მათ მჭვრეტეველობას ეკუთვნის და ძალა აქვს ყოველგვარი ადამიანური გრძნობისათვის, იმისაგან, რაც მათ მხოლოდ შემთხვევით გააჩნიათ, რადგან ძალა აქვს არა საერთოდ მგრძნობელობაზე მიმართებისათვის, არამედ ამა თუ იმ გრძნობის მხოლოდ განსაკუთრებული მდგომარეობისათვის, ან ორგანიზაციისათვის. პირველ შემეცნებაზე ამბობენ, რომ იგი წარმოადგენს საგანს თავისთავად, მეორეზე კი- მხოლოდ მის მოვლენას. მაგრამ ეს განსხვავება მხოლოდ ემპირიულია. მასში არაფერს შევხვდებით ისეთს, რაც საგანს თავისთავად შეიძლება ეკუთვნოდეს.

გარეგანი გრძნობა მხოლოდ დამოკიდებულებათა წარმოდგენებს გვაძლევს, რომელსაც შეუძლია შეიცავდეს თავის წარმოდგენაში მხოლოდ საგნის მიმართებას სუბიექტისადმი და არა იმ შინაგანს, ობიექტს თავისთავად რომ ახასიათებს. სწორედ ასეთივეა ვითარება შინაგანი მჭვრეტეველობის მიმართ. მარტო ის კი არა, რომ მასში გარეგანი გრძნობების წარმოდგენები განსაკუთრებულ მასალას შეადგენს, რითაც ჩვენს სულს ვავსებთ, არამედ თვით დროც, რომელშიც ამ წარმოდგენებს ჩავსვამთ, და რომელიც გამოცდილებაში წინ უსწრებს მათ ცნობიერებას, და საფუძვლად უდევს როგორც ფორმალური პირობა იმ წესსა და სახეს, როგორცადაც მათ სულში ვათავსებთ,-უკვე შეიცავს თანმიმდევრობის, ერთდროულად ყოფნის და იმის დამოკიდებულებას, რაც არსებობს ერთმანეთის შემდეგ ყოფნის ერთდროულად. ყველაფერი, რაც გრძნობის საშუალებით წარმოიდგინება, მუდამ მოვლენაა, და ამრიგად, შინაგანი გრძნობა ან სულ არ უნდა დაიშვას, ანდა სუბიექტი, მის საგანს რომ შეადგენს, შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს მის მიერ როგორც მხოლოდ მოვლენა და არა ისე, როგორც თვითონ იმსჯელებდა თავის თავზე, მისი მჭვრეტეველობა რომ მხოლოდ თვითმოქმედება ყოფილიყო (10,გვ.62-74).

*** ტრანსცენდენტალური ლოგიკა.** აქ, იდეა, შეიძლება ითქვას კანტის მიერ წარმოდგენილია როგორც რაობრივ და არარაობრივ

სამყაროებს შორის კავშირურთიერთობები, ჩამოყალიბებული თავისუფლების, როგორც არარაობიდან წამოსული სული-იდეის ტრანსფორმირების პროცესი. ამასთან დაკავშირებით იგი აღნიშნავს: ჩვენი ცოდნა სულის ორი ძირითადი წყაროდან წარმოდგება: პირველი მათგანია წარმოდგენების მიღების უნარი (მთაბეჭდილებათა რეცეპტულობა), და მეორეა- ამ წარმოდგენების საშუალებით საგნის შემეცნების უნარი (ცნებათა სკონტანობა). პირველი უნარის მეშვეობით ჩვენ გვეძლევა საგანი, მეორე უნარის საშუალებით კი იგი იმ წარმოდგენასთან (როგორც სულის მხოლოდ განსაზღვრებასთან) მიმართებაში გაიზრება. ამრიგად, მჭვრეტელობა და ცნება შეადგენს მთელი ჩვენი შემეცნების ელემენტებს, ისე, რომ ვერც ცნებები, მათი რამენაირად შესაბამისი მჭვრეტელობის გარეშე, ვერც მჭვრეტელობა, ცნებათა გარეშე ვერ მოგვეცემენ ვერანაირ ცოდნას. ორივე ან წმინდაა, ან ემპირიული. ემპირიულია, როდესაც შეიცავს შეგრძნებას (რაც საგნის ნამდვილ აწმყოფობას გულისხმობს), ხოლო წმინდაა, როდესაც წარმოდგენაში არ არის შერეული არავითარი შეგრძნება. წმინდა მჭვრეტელობა მხოლოდ ფორმას შეიცავს, რა დროსაც რაღაცა განიჭვრიტება, ხოლო წმინდა ცნება-მხოლოდ -საგნის შესახებ აზროვნების ფორმას. მხოლოდ წმინდა მჭვრეტელობანი ან ცნებებია აპრიორი შესაძლებელი, ხოლო ემპირიულნი-მხოლოდ a posteriori.

კანტი ამბობს: თუ ჩვენ სულის რეცეპტიულობას, წარმოდგენების მიღების უნარს, რამდენადაც იგი გარკვეულ ზემოქმედებას განიცდის, - მგრძნობელობას ვუწოდებთ, მაშინ წარმოდგენების თავისით წარმოების უნარი, ანუ შემეცნების სკონტანობა, განსჯაა. ჩვენი ბუნება ისეთია, რომ მჭვრეტელობა მხოლოდ გრძნობადი შეიძლება იყოს, ე.ი. შეიცავს მხოლოდ იმ წესს, რა წესითაც საგნები ჩვენზე ზემოქმედებენ. პირიქით, გრძნობადი მჭვრეტელობის საგნის გააზრების უნარი არის განსჯა. ამ თვისებათაგან არცერთი არ შეიძლება ერთი-მეორეზე წინ დავაყენოთ. მგრძნობელობის გარეშე არც ერთი საგანი არ მოგვეცემოდ, ხოლო განსჯის გარეშე არცერთი არ გაიზრება. აზრები უშინაარსოდ ცარიელია, მჭვრეტელობანი კი უცნებოდ ბრმაა. სწორედ ამიტომ ისევე აუცილებელია ჩვენი ცნებების გრძნობადად ქცევა (ე.ი. მათ საგანი უნდა შეუერთდეს მჭვრეტელობაში), როგორც ჩვენ მჭვრეტელობათა განსჯისუფლად ქცევა (ე.ი. ცნებებს დაქვემდებარება). ამ ორ უნარს არ შეუძლიათ ერთმანეთს გაუცვალონ ფუნქციები. განსჯას არაფრის განჭვრეტა არ ძალუძს, ხოლო გრძნობებს არაფრის გააზრება არ შეუძლიათ. მხოლოდ მათი შეერთებიდან შეიძლება წარმოდგეს ცოდნა. მაგრამ ამის გამო არ შეიძლება მათი წილის ერთმანეთში

არევა, პირიქით, დიდია ის მიზეზი, რის გამოც ერთი მეორისაგან გულდასმით უნდა გამოვყოთ და განვასხვაოთ. ამიტომ განვასხვა-ვებთ საერთოდ მგრძობელობის წესთა შესახებ მეცნიერებას, ე.ი. ესთეტიკას, საერთოდ განსჯის წესთა შესახებ მეცნიერებისაგან, ე.ი. ლოგიკისაგან.

ლოგიკა თავის მხრივ კვლავ შეიძლება ორგვარი თვალსაზრი-სით განვიხილოთ, როგორც განსჯის ზოგადი ან განსაკუთრებული გამოყენების ლოგიკა. პირველი შეიცავს აზროვნების უპირობოდ აუცილებელ წესებს, ურომლისოდაც შეუძლებელია განსჯის რაიმე გამოყენება, და, ამრიგად იკვლევს მას, მიუხედავად იმ საგანთა განსხვავებისა, რომლებზეც შეიძლება მიმართული იყოს იგი. გან-სჯის განსაკუთრებული გამოყენების ლოგიკა კი შეიცავს გარკვეული სახის საგნებზე სწორი აზროვნების წესებს. პირველს შეიძლება ვუ-წოდოთ ელემენტალური ლოგიკა, მეორეს ამათუ იმ მეცნიერების ორგანონი.

ზოგადი ლოგიკა ან წმინდა, ან გამოყენებითია, პირველში გა-ნვეყენებით ყველა ემპირიულ პირობას, რაშიც ჩვენი განსჯა მოქმე-დებს, ანუ წინასწარ აჩემებული აზრების წყაროს. მეტიც, ყველა იმ მიზეზს, საიდანაც შეიძლება გარკვეული ცოდნა მივიღოთ, ან შე-მოგვეპაროს, რისთვისაც საჭიროა გამოცდილება. ზოგად წმინდა ლოგიკას კი საქმე აქვს მხოლოდ აპრიორი პრინციპებთან, რაც გა-ნსჯისა და გონების კანონია, ოღონდ მხოლოდ მისი ფორმალური გამოყენების თვალსაზრისით, შინაარსი შეიძლება ნებისმიერ იყოს (ემპირიული ან ტრანსცენდენტალური). ხოლო ზოგად ლოგიკას მა-შინ ეწოდება გამოყენებითი, როდესაც იგი მიმართულია განსჯის გამოყენების წესებზე იმ სუბიექტურ ემპირიულ პირობებში, ფსი-ქოლოგია რომ გვასწავლის. მაშასადამე, მას ემპირიული პრინცი-პები აქვს, თუმცა იგი ზოგადი ლოგიკაა იმ აზრით, რომ ის იკვლევს განსჯის გამოყენებას საგანთა განურჩევლად. ამიტომ იგი არ არის არც საერთოდ განსჯის კანონი და არც კერძო მეცნიერებათა ორგა-ნონი, არამედ ჩვეულებრივი განსჯის მხოლოდ კათარტიკონია.

ამრიგად, ზოგად ლოგიკაში ის ნაწილი, რომელმაც წმინდა გო-ნების მოძღვრება უნდა შეადგინოს, სრულიად უნდა გამოეყოს გა-მოყენებით ლოგიკას. მხოლოდ პირველია საკუთრივ მეცნიერება, თუმცა მოკლეა და მშრალი, როგორც ამას მოითხოვს განსჯის სა-წყისთა მოძღვრების სისტემატური გადმოცემა. ამრიგად, ამ მეც-ნიერებაში ლოგიკოსებს მუდამ ორი წესი უნდა ედგეთ თვალწინ.

1. როგორც ზოგადი ლოგიკა, იგი განეყენება განსჯითი შემეცნე-ბის ყოველგვარ შინაარს და მისი საგნების განსხვავებულობას, და საქმე მას მხოლოდ აზროვნების წმინდა ფორმასთან აქვს.

2. როგორც წმინდა ლოგიკას, მას არ აქვს არავითარი ემპირიული პრინციპები, ამდენად, არაფერს დაისესხებს (როგორც ზოგჯერ ირწმუნებიან) ფსიქოლოგიიდან, რომელსაც, მამასადამე, განსჯის კანონზე არავითარი გავლენა არ აქვს. ლოგიკა დასაბუთების მეცნიერებაა და მასში ყველაფერი სრულიად აპრიორი სარწმუნო და ცხადი უნდა იყოს.

რასაც მე გამოყენებით ლოგიკას ვუწოდებ, -აცხადებს კანტი, იგი არის განსჯისა და მისი in conereto აუცილებელი გამოყენების წესთა წარმოდგენა, სახელდობრ, სუბიექტის შემთხვევით პირობებში, რომელთაც შეუძლიათ ხელი შეუშალონ ან შეუწყონ ამ გამოყენებას და რომლებიც ემპირიულად გვეძლევა. გამოყენებითი ლოგიკა ეხება ყურადღებას, მის დაბრკოლებას და შედეგს, შეცდომის წყაროს, ეჭვის, ყოყმანის, დარწმუნებულობის მდგომარეობას და ა.შ. ზოგადი და წმინდა ლოგიკა მასთან ისეთივე დამოკიდებულებაშია, როგორც წმინდა მორალი, რომელიც შეიცავს მხოლოდ თავისუფალი ნებისყოფის მხოლოდ აუცილებელ ზნეობრივ კანონებს, საკუთრივ სათნოების მოძღვრებასთან, რომელიც სწავლობს ამავე კანონებს იმ გრძნობათა, მიდრეკილებათა და ვნებათა დაბრკოლებების პირობებში, ადამიანები მეტ-ნაკლებად რომ ემორჩილებიან, და ვერასოდეს ვერ განდება ჭეშმარიტი დასაბუთებული მეცნიერება, იმიტომ რომ გამოყენებითი ლოგიკასავით ემპირიულ და ფსიქოლოგიურ პრინციპებს საჭიროებს. ზოგადი ლოგიკა განეყენება შემეცნების ყოველგვარ შინაარსს, ე.ი. ობიექტზე მის ყოველგვარ მიმართებას და განიხილავს მხოლოდ ცოდნათა ლოგიკურ ფორმას ურთიერთ დამოკიდებულ ებაში, ე.ი. აზროვნების ფორმას საზოგადოდ. და აი აქ უნდა გავაკეთო შენიშვნა, რომლის გავლენა მთელ შემდგომ განხილვაზე გავრცელდება, და რომელიც მუდამ თვალწინ უნდა გვედგას, სახელდობრ: ტრანსცენდენტალური როდი უნდა ეწოდებოდეს ყოველ აპრიორი შემეცნებას, არამედ მხოლოდ ისეთს, რომელთაც ჩვენ შევიცნობთ, თუ როგორ გამოიყენება ან როგორ არის შესაძლებელი, მხოლოდ აპრიორი გარკვეული წარმოდგენები. ამიტომაც არც სივრცე, არც მისი რომელიმე გეომეტრიული განსაზღვრება აპრიორი არ არის ტრანსცენდენტური წარმოდგენა, არამედ ასეთი შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმის ცოდნას, რომელიც სულაც არ არის ემპირიული წარმომობის. ამრიგად, ტრანსცენდენტალურისა და ემპირიულის განსხვავება ეკუთვნის მხოლოდ შემეცნების კრიტიკას და არ ეხება მათ ურთიერთობას საგანთან.

ზოგად ლოგიკას, რომელიც მხოლოდ ბჭობის კანონია, ხშირად იყენებენ ერთგვარი ორგანონის სახით, რათა ობიექტურ მტკიცებათა მოჩვენება შექმნან, რითაც სინამდვილეში ბოროტად იყ-

ნებენ მას. ზოგად ლოგიკას, ორგანონმად ყალბად ნავარაუდევს დიალექტიკა ეწოდება. იგი ერთგვარი მოჩვენების ლოგიკაა. აქ საჭიროა ავღნიშნოთ უდავო და სასარგებლო გაფრთხილება: რომ ზოგადი ლოგიკა, განხილული როგორც ორგანონი, მუდამ მოჩვენებითი ლოგიკაა, ე.ი. დიალექტიკურია. რადგან იგი ცოდნის შინაარსზე არაფერს არ გვაძლევს და აღნიშნავს მხოლოდ განსჯასთან თანხმობის წმინდა ფორმალურ პირობებს, რომლებიც სრულიად გულგრილია საგანთა მიმართ. ამიტომ ვარაუდი, რომ იგი გამოიყენონ იარაღად, თავისი ცოდნის თუნდაც სიტყვიერად მაინც გასაშლელად და გასაფართოებლად, მხოლოდ ყბედობაში გადადის. ამის გამო დიალექტიკის ამ სახელწოდებას ლოგიკას მიაწერენ უფრო როგორც დიალექტიკური მოჩვენების კრიტიკას და ჩვენც აქ სწორედ ასეთი აზრით გვინდა გავიგოთ იგი (10, გვ.75-78).

*** ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა** აპრიორი ცოდნის დანაწევრებაა წმინდა განსჯითი შემეცნების ელემენტებად. აქ საქმე უხება იმ საკითხებს:

1. რომ ცნებები წმინდაა და არა ემპირიული არიან;
2. რომ ისინი აზროვნებას და განსჯას ეკუთვნიან და არა მჭვრეტელობასა და მგრძნობელობას;
3. რომ ისინი პირველსაწყისი ცნებებია, და ნაწარმოები ან მათგან შედგენილი ცნებებისაგან, რაც უნდა განვასხვაოთ;
4. რომ მათი ცხრილი სრულია და ისინი წმინდა განსჯის მთელ ველს მთლიანად ავსებენ. მაგრამ მეცნიერების ეს სისრულე არ შეიძლება საიმედოდ მივიჩნიოთ უბრალოდ ცდებით განხორციელებული აგრეგატის საფუძველზე. ამიტომ იგი შესაძლებელია მხოლოდ აპრიორი განსჯითი შემეცნების მთლიანობის იდეის საშუალებით და იმ ცნებათა აქედან განსაზღვრული გაყოფით, რომლებიც მთელის ამ იდეას შეადგენენ, მამასადამე, იგი შესაძლებელია მხოლოდ იმის წყალობით, რომ ერთ სისტემად შეიკვრება. წმინდა განსჯა არა მარტო ყოველგვარი ემპირიულისაგან განსხვავდება, არამედ სრულიად განირჩევა ყოველგვარი მგრძნობელობისაგანაც. ამრიგად, იგი არის თავისთვის მუდმივი, თვითკმარი ერთიანობა, რომელიც არავითარი გარედან დანართებით არ გაიზრდება. ამიტომ მისი შემეცნების ერთობლიობა შეადგენს ერთი იდეით შეკრულ და განსაზღვრულ სისტემას, რომლის სისრულე და დანაწევრება შეძლება გამოდგეს მასში შემავალი ცოდნის ნაწილების სისწორისა და ნამდვილობის სასინჯ ქვად.

კანტი ამბობს: **იმის ახსნას, თუ აპრიორი რა დამოკიდებულება შეძლება ჰქონდეს ცნებებს საგნებთან, ცნებათა ტრანსცე-**

ნდენტალურ დედუქციას ვუწოდებ და განვასხვავებ მას ემპირიული დედუქციისაგან, რომელიც ცხადყოფს იმ წესს, თუ როგორ მიიღება ცნება გამოცდილებითა და მასზე გააზრებით, და ამიტომ ეხება არა მართლზომიერებას, არამედ-ფაქტს რომლის საშუალებით ცნება შევიძინეთ...

***ძირითად დებულებათა ანალიტიკა.** კანტი აღნიშნავს: შემეცნების უმაღლესი უნარი, რომელიც ემთხვევა ზოგად ლოგიკას, შესდგება განსჯის, მსჯელობის უნარისა და გონებისაგან. ამიტომ მოცემული დოქტრინა თავის ანალიტიკაში განიხილავს მცნებებს, მსჯელობებსა და დასკვნებს, სწორედ სულის იმ უნართა ფუნქციებისა და წესრიგის შესაბამისად, რაც საერთოდ განსჯის ფართო სახელწოდების ქვეშ ესმით. რადგან აქ ნაგულისხმევი წმინდა ფორმალური ლოგიკა განეყენება შემეცნების ყოველგვარ შინაარსს (სულ ერთია, წმინდას თუ ემპირიულს), და მას საქმე აქვს მხოლოდ აზროვნების (დისკუსიული შემეცნების) ფორმასთან, ამიტომ თავის ანალიტიკურ ნაწილში მას შეუძლია შეიცავდეს აგრეთვე კანონს გონებისათვის, რომლის ფორმას თავისი საიმედო და სანდო დანაწესი გააჩნია, რაც გონების მოქმედებათა უბრალო დანაწევრების გზით აპრიორი შეძლება გავიგოთ ისე, რომ არ განვიხილოთ ამ დროს გამოყენებული შემეცნების განსაკუთრებული ბუნება. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ზოგადი ლოგიკის ამ დაყოფას ვერ გაჰყვება, რადგან იგი შემოიფარგლება გარკვეული შინაარსით, სახელდობრ, მხოლოდ წმინდა აპრიორული ცოდნით, რა დროსაც ვლინდება, რომ გონების ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას სულ არ აქვს ობიექტური მნიშვნელობა, მაშასადამე, არ ეკუთვნის ჭეშმარიტების ლოგიკას, ე.ი. ანალიტიკას, და როგორც მოჩვენების ლოგიკა მოითხოვს სქოლასტიკური მეცნიერების სისტემის განსაკუთრებულ ნაწილს, ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის სახელწოდებით. ამის მიხედვით განსჯასა და მსჯელობის უნარს ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში აქვთ ობიექტურად მნიშვნელოვანი, ჭეშმარიტი გამოყენების კანონი, და, ამრიგად, მის ანალიტიკურ ნაწილს განეკუთვნება. **ხოლო გონება, რომელიც ცდილობს საგნების შესახებ რაღაც აპრიორი გამოარკვიოს, და შემეცნება შესაძლო გამოცდილების საზღვრებს მიღმა გაავრცელოს, სავსებით და მთლიანად დიალექტიკურია, და მისი მოჩვენებაზე დამყარებული მტკიცებანი ვერასწვთ ვერ თავსდება კანონში, თუმცა ანალიტიკა სწორედ ამ კანონს უნდა შეიცავდეს.**

ამრიგად, ძირითადი დებულებების ანალიტიკა მხოლოდ მსჯელობის უნარისათვის იქნება კანონი, რომელიც ასწავლის მას, როგორ გამოიყენოს მოვლენებზე განსჯითი ცნებები, აპრიორი რომ შეიცავენ პირობას წესებისათვის. ამის გამო, რაკი განსჯის საკუთ-

რივ ძირითად დებულებებს თემად ვიღებ, მე, გამოვიყენებ სახელწოდებას: მსჯელობის უნარის დოქტრინა, რითაც ეს საქმე უფრო ზუსტად გამოინატება (10,გვ.131).

*** ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა.** კანტი ამბობს: აქ საქმე გვაქვს ტრანსცენდენტალურ მოჩვენებასთან, ზეგავლენას რომ ახდენს იმ ძირითად დებულებებზე, რომელთა გამოყენება გამოცდილებაზე სრულიად არ არის გათვალისწინებული. კრიტიკის მხრივ ყოველგვარი გაფრთხილების მიუხედავად ტრანსცენდენტალურ მოჩვენებას კატეგორიების ემპირიული გამოყენების ფარგლებს მიღმა მიყვავართ და წმინდა განსჯის გაფრთხილების ილუზიებით იყოლიებს იმ ძირითად დებულებებს, რომელთა გამოყენება მთლიანად შესაძლო გამოცდილების ფარგლებში რჩება, ჩვენ გვინდა იმანენტური ვუწოდოთ, ხოლო იმ ძირითად დებულებებს, ამ საზღვრებს რომ უნდა გასცდეს, ტრანსცენდენტურ ძირითად დებულებებს ვუწოდებ. მაგრამ ამ ტერმინში მე მესმის არა კატეგორიების ტრანსცენდენტალური გამოყენება ანუ ბოროტად გამოყენება, რაც კრიტიკის მიერ სათანადოდ აულაგმავი მსჯელობის უნარის უბრალო შეცდომაა და ამიტომ ყურადღებას არ ვაქცევთ იმ სფეროს საზღვრებს, სადაც მხოლოდ ნება ეძლევა წმინდა განსჯას, გამალოს თავისი მოქმედება, არამედ ტრანსცენდენტურს ვუწოდებ ნამდვილ ძირითად საფუძვლებს, რომლებიც ჩვენგან მოითხოვენ ყველა სასაზღვრო მიჯნის მოშლას და მივითვისოთ სრულიად ახალი ნიადაგი, რაც საერთოდ არავითარ დემარკაციას არ ცნობს. ამიტომ **ტრანსცენდენტალური და ტრანსცენდენტური ერთი და იგივე არ არის.** წმინდა განსჯის ზემოთ მოყვანილ ძირითად დებულებებს უნდა ჰქონდეთ მხოლოდ ემპირიული და არა ტრანსცენდენტური, ე.ი. გამოცდილების საზღვრების გადამლახავი გამოყენება. მაგრამ ძირითად დებულებას, რომელიც ამ ზღუდეებს მოხსნის და გვიბრძანებს კიდევაც მათ გადალახვას, ტრანსცენდენტური ეწოდება. თუ ჩვენი კრიტიკა მოახერხებს და გამოააშკარავებს ამ პრეტენზიული ძირითადი დებულებების მოჩვენებას, მაშინ უკანასკნელთა საპირისპიროდ წმინდა ემპირიული გამოყენების ზემოაღნიშნულ ძირითად დებულებებს შეიძლება ვუწოდოთ წმინდა განსჯის იმანენტური ძირითადი დებულებები.

ლოგიკური მოჩვენება, რაც გონების ფორმების უბრალო მიბადვაში მდგომარეობს, წარმოიშობა მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკური წესებისადმი უგულისყურო დამოკიდებულებით. ამიტომ როგორც კი გავამახვილებთ ყურადღებას მოცემულ შემთხვევაზე, ეს მოჩვენება სრულიად ქრება. ტრანსცენდენტალური მოჩვენება კი, პირიქით, არ მოიხსნება მაშინაც კი, როცა ტრანსცენდენტალური კრიტიკით იგი აღმოვაჩინეთ და ნათლად განვჭვრიტეთ მისი

არარაობა. ამის მიზეზი ის არის, რომ ჩვენი გონება შეიცავს თავისი გამოყენების ძირითად წესებსა და მაქსიმებს, რომელთაც მთლიანად ობიექტური ძირითადი დებულებების შესახებად გააჩნიათ. ამიტომ ხდება, რომ ჩვენი ცნებების გარკვეული დაკავშირების სუბიექტური აუცილებლობა განსჯის სასარგებლოდ მიიჩნევა თავისთავად ნივთთა განსაზღვრების ობიექტურ აუცილებლობად. ეს ისეთი ილუზიაა, რომელსაც თავდან ვერ ავიცილებთ, ისევე როგორც ზღვა შუაში რომ გეჩვენება ამაღლებული, ნაპირთან შედარებით.

ტრანსცენდენტური დიალექტიკა იმით კმაყოფილდება, რომ გამოამჟღავნებს ტრანსცენდენტალურ მსჯელობათა მოჩვენებას, და ამავე დროს გვიცავს, რომ მან არ მოგვატყუოს. მაგრამ ის ვერასოდეს ვერ მიაღწევს იმას, რომ ეს მოჩვენება სრულიად მოიხსოს, რადგან აქ საქმე გვაქვს ბუნებრივ და გარდაუვალ ილუზიასთან, რაც თავად სუბიექტურ ძირითად დებულებებს ემყარება და ობიექტურად აცხადებს მათ; ამის მაგიერ, ლოგიკურ დიალექტიკას მცდარი დასკვნის მოსპობისას საქმე გვაქვს შეცდომასთან, როდესაც ვხელმძღვანელობთ ძირითადი დებულებებით, ან ხელოვნურ მოჩვენებასთან, როცა ვბაძავთ მათ. ამრიგად, არსებობს წმინდა გონების ბუნებრივი და გარდაუვალი დიალექტიკა, არა ისეთი, რომელშიც უბირი კაცი თავად გაიხლართება, არამედ ისეთი, რომელიც ადამიანის გონებას მოუცილებლად დაჰყოლია და მას შემდეგაც, რაც მისი ილუზიურობა გამოვამჟღავნეთ, არ შეწყვეტს მის შეცდენას, და მუდმივად უბიძგებს წამიერ დაბნეულობისაკენ, რაც ყოველთვის უნდა მოიხსნას.

ჩვენი ყოველი შემეცნება გრძნობებით იწყება, აქედან გადადის განსჯაზე და მთავრდება გონებით, რომელზეც უმაღლესი ჩვენში არაფერია, რათა მჭვრეტელობის მასალა დაამუშაოს და აზროვნების უმაღლეს ერთიანობაში მოიყვანოს. როგორც განსჯას, გონებასაც წმინდა ფორმალური, ე.ი. ლოგიკური გამოყენება აქვს, რადგან გონება შემეცნების ყოველგვარ შინაარს განეყენება, მაგრამ მას აქვს აგრეთვე რეალური გამოყენებაც, ვინაიდან თვით გონება შეიცავს გარკვეულ მცნებათა და ძირითად დებულებათა პირველ სათავეს; ამ მცნებებსა და ძირითად დებულებებს იგი არც გრძნობებიდან და არც განსჯიდან არ დაისესხებს. გონების პირველი უნარი, შუალედური დასკვნის უნარია, მაგრამ აქედან ჯერ კიდევ ვერ გაირკვევა გონების მეორე უნარი, რომელიც თავად ქმნის ცნებებს. რადგან აქ ხდება გონების დაყოფა ლოგიკურ და ტრანსცენდენტალურ უნარებად. ამიტომ უნდა ვეძიოთ უფრო მაღალი ცნება შემეცნების ამ წყაროს შესახებ, რომელიც ორივე მცნებას მოიცავს. მაგრამ განსჯითი მცნებების ანალოგიით შეგვიძლია

მოველოდეთ: რომ ლოგიკური მცნება ამავე დროს წარმოადგენს გასაღებს ტრანსცენდენტალური ცნებისათვის და რომ პირველთა ფუნქციების ცხრილი ამასთანავე მოგვცემს ცნებათა გენიალოგიას.

ყოველი ზოგადი დებულება, თუნდაც ის იყოს აღებული გამოცდილებიდან (ინდუქციის საშუალებით), შეიძლება გამოდგეს დიდ წინამძღვრად გონებით დასკვნაში; ყოველი გონებითი დასკვნა არის ერთი პრინციპიდან ცოდნის გამოყვანის ფორმა, ვინაიდან დიდი წინამძღვარი მუდამ გვაძლევს ცნებას, რომლის საშუალებით ერთი პრინციპის თანახმად შეიმეცნება ყველაფერი, რაც კი მის პირობას დაექვემდებარება.

განსჯა არის მოვლენათა ერთიანობის შექმნის უნარი წესების საშუალებით, გონება კი, განსჯის წესების ერთიანობის უნარი პრინციპების მიხედვით. გონება არასოდეს არ არის მიმართული პირდაპირ გამოცდილებაზე ან რომელიმე საგანზე, არამედ მიმართულია განსჯაზე, რათა მის მრავალფეროვან ცოდნას ცნებათა საშუალებით მიანიჭოს ერთიანობა აპრიორი, რასაც გონების ერთიანობა შეიძლება ვუწოდოთ და რაც სრულიად სხვაგვარია, ვიდრე ის ერთიანობა, განსჯის მიერ რომ შეიძლება განხორციელდეს.

ყოველ დასკვნაში არის დებულება, რომელიც საფუძვლად უდევს, და მეორე დებულება, სახელდობრ, მისგან გამომდინარე შედეგი, და ბოლოს დანასკვი, რომლითაც ამ უკანასკნელს ჭეშმარიტება გარდაუვალად დაკავშირებულია პირველის ჭეშმარიტებასთან. თუ დასკვნით გამოყვანილი მსჯელობა უკვე მოთავსებულია პირველში ისე, რომ მესამე წარმოდგენით გაშუალების გარეშე იქიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ, მაშინ დასკვნას უშუალო ეწოდება, რასაც შეიძლება ასევე განსჯითი დასკვნა ეწოდოს. მაგრამ, თუ საფუძვლად მდებარე ცოდნის გარდა კიდევ სხვა მსჯელობა არის საჭირო იმისათვის, რომ შედეგი მივიღოთ, მაშინ ასეთ დასკვნას გონებითი დასკვნა ეწოდება.

ყოველ გონებით დასკვნაში განსჯის საშუალებით უპირველეს ყოვლისა გავიაზრებ წესს (დიდ წინამძღვარს), შემდეგ, მსჯელობის უნარის საშუალებით ამა თუ იმ ცოდნას ვუქვემდებარებ წესის პირობას (მცირე წინამძღვარს). ბოლოს, გონების საშუალებით, მამასადამე, აპრიორი ჩემს ცოდნას განვსაზღვრავ წესის პრედიკატით (დანასკვი). ამრიგად, ურთიერთობა, რომელსაც დიდი წინამძღვარი, როგორც წესი, ამა თუ იმ ცოდნასა და მის პირობას შორის წარმოიდგენს, შეადგენს გონებითი დასკვნის სხვადასხვა სახეებს. მამასადამე, გონებითი დასკვნის, ისე, როგორც საერთოდ მსჯელობის, სამი სახე არსებობს, რამდენადაც ისინი

ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან იმ წესით, თუ როგორ გამოხატავენ ისინი ცოდნის ურთიერთობას განსჯაში, სახელდობრ: ეს სახეებია: კატეგორიული, ჰიპოთეტური და დიზიუნქციური გონებითი დასკვნები (10, გვ.218).

***წმინდა გონების გამოყენების შესახებ.** შეიძლება თუ არა გონების იზოლირება და თუ შეძლება, მაშინ არის თუ არა იგი იმ ცნებათა და მსჯელობათა დამოუკიდებელი წყარო, რომლებიც მხოლოდ მისგან წარმოდგებიან და ამ გზით აქვს მას მიმართება საგნებთან, თუ გონება მხოლოდ ის დაქვემდებარებული უნარია, რომელიც მოცემულ ცოდნას გარკვეულ, სახელდობრ, ლოგიკურ ფორმას აძლევს, და რომლითაც განსჯითი ცოდნანი მხოლოდ ერთმანეთს ექვემდებარებიან, ხოლო უმდაბლესი წესები-სხვა უმაღლეს წესებს (ამ უკანასკნელთა პირობა შეიცავს პირველთა პირობებს თავიანთ სფეროში), რამდენადაც ამის მიღწევა შეიძლება მათი შედარებით? აი საკითხი, რომლის წინასწარ შესწავლასაც ახლა უნდა შეუდგეთ. წესთა მრავალფეროვნება და პრინციპთა ერთიანობა გონების მოთხოვნაა იმისათვის, რომ განსჯა თავის თავთან სრულ თანხმობაში მოიყვანოს, ისევე როგორც განსჯა მჭვრეტელობის მრავალფეროვან შინაარსს ცნებას უქვემდებარებს და მრავალფეროვანს ერთმანეთთან დააკავშირებს. მაგრამ ასეთი ძირითადი დებულება ობიექტებს არ მიაწერს არავითარ კანონს და არ შეიცავს იმის შესაძლებლობის საფუძველს, რომ საერთოდ ობიექტები როგორც ასეთი შევიცნოთ და განვსაზღვროთ, არამედ ის წარმოადგენს მხოლოდ ჩვენი განსჯის ავლადილების მართვის სუბიექტურ კანონს, რომელიც მოითხოვს, რომ მისი (განსჯის) ცნებების შედარებით მათი საერთო გამოყენება დავიყვანოთ ძირითად დებულებათა, რაც შეიძლება მცირე რიცხვზე, მაგრამ ეს ჩვენ უფლებას არ გვაძლევს აღნიშნულ მაქსიმას, იმავე დროს ობიექტური მნიშვნელობა მივანიჭოთ და თვით საგნებისაგან მოვითხოვოთ ისეთი თანხმობა, ჩვენი განსჯისათვის რომ ხელსაყრელი იყოს და ხელს შეუწყობდა მის გაფართოებას. ერთი სიტყვით, კითხვა ისმება: შეიცავს თუ არა გონება თავისთავად, ე.ი. წმინდა გონება აპრიორი სინთეზურ ძირითად დებულებებსა და წესებს, და რაში შეიძლება მდგომარეობდნენ ეს პრინციპები?

გონების ფორმალური და ლოგიკური მოქმედების წესი გონებით დასკვნებში უკვე საკმაო მითითებას გვაძლევს იმისათვის, თუ რა საფუძველს ემყარება მისი ტრანსცენდენტალური პრინციპი წმინდა გონებით სინთეზურ შემეცნებაში.

ჯერ-ერთი, გონებითი დასკვნა არ არის მიმართული მჭვრეტელობაზე, რომ ისინი წესებს დაუქვემდებაროს (როგორც ამას აკუ-

თებს განსჯა თავის კატეგორიების საშუალებით), არამედ იგი მიმართულია ცნებებსა და მსჯელობებზე. მაშასადამე, მაშინაც, როცა წმინდა გონება მიმართულია საგნებზე, მას მაინც უშუალო მიმართება აქვს არა მათზე და მათ განჭვრეტაზე, არამედ განსჯასა და მის მსჯელობებზე, რომლებიც პირდაპირ მიმართავენ გრძნობებსა და მათ მჭვრეტელობას, რათა განსაზღვროს მათი საგანი. ამრიგად, გონების ერთიანობა როდი გახლავთ შესაძლო გამოცდილების ერთიანობა, არამედ არსებითად განსხვავდება ამ უკანასკნელისაგან როგორც განსჯის ერთიანობისაგან. ყველაფერს, რაც ხდება, მიზეზი რომ აქვს, სულაც არ გახლავთ გონების საშუალებით შეცნობილი და ნაკარნახევი ძირითადი დებულება. იგი შესაძლებელს ხდის გამოცდილების ერთიანობას და არაფერს არ დაისესხებს გონებისაგან, რომელიც შესაძლო გამოცდილებაზე ამ მიმართების გარეშე, მხოლოდ ცნებებით, ასეთ სინთეზურ ერთიანობას ვერ უბრძანებდა.

მეორეც, გონება თავის ლოგიკურ გამოყენებაში ეძებს თავისი მსჯელობის (დანასკვი დებულების) ზოგად პირობას, და თვით გონებით დასკვნა სხვა არა არის რა, თუ არა მსჯელობა აგებული მისი პირობის ზოგად წესქვემ მიყვანის საშუალებით (დიდი წინამძღვარი). რადგან ეს წესი, თავის მხრივ, გონების იმავე ცდას ექვემდებარება და ამით უნდა მოიძებნოს პირობის პირობა (პროსილოგიზმის საშუალებით), ასე ზევითა და ზევით სვლით მანამდე, სადამდეც საჭიროდ ჩათვალონ, ამიტომ აქედან ნათლად ჩანს, რომ საერთოდ გონების განსაკუთრებული ძირითადი დებულება (ლოგიკურ გამოყენებაში) არის: განსჯის განპირობებულ ცოდნას მოეძებნოს განუპირობებელი, რითაც მისი ცოდნის ერთიანობა დამთავრდება.

მაგრამ ეს ლოგიკური მაქსიმა წმინდა გონების პრინციპად შეძლება მიჩნეულ იქნას მხოლოდ მაშინ, თუ ვაღიარებთ რომ, როდესაც მოცემულია განპირობებული, მაშინ მოცემულია აგრეთვე ერთმანეთს დაქვემდებარებულ პირობათა მთელი მწკრივი, რომელიც, მაშასადამე, თავად განუპირობებელია (ე.ი. საგანსა და მის კავშირშია მოცემული).

მაგრამ წმინდა გონების ამგვარი ძირითადი დებულება აშკარად სინთეზურია; რადგან, მართალია, განუპირობებელს ანალიზური დამოკიდებულება აქვს რომელიმე პირობასთან, მაგრამ არა განუპირობებელთან. ამ ძირითადი დებულებიდან უნდა წარმოიშვას აგრეთვე სხვადასხვა სინთეზური დებულებები, მათ შესახებ წმინდა განსჯამ არაფერი იცის, გარდა იმისა, რომ განსჯას საქმე აქვს მხოლოდ შესაძლო გამოცდილების საგნებთან, რომელთა ცოდნა

და სინთეზი ყოველთვის განპირობებულია. მაგრამ განუპირობებელი, თუკი ნამდვილად ადგილი აქვს მას, შეიძლება განსაკუთრებულად, საგანგებოდ განვიხილოთ ყველა იმ განსაზღვრებათა მიხედვით, რომლებიც მას განასხვავებენ ყოველგვარი განპირობებულისაგან და ამით მასალა მოგვეცეს ზოგიერთი აპრიორი სინთეზური დებულებისათვის.

მაგრამ წმინდა გონების ამ უმაღლესი პრინციპიდან წარმოდგარი ძირითადი დებულებები ყველა მოვლენის მიმართ ტრანსცენდენტური უნდა იყოს, ე.ი. ამ პრინციპის ემპირიული გამოყენება არასოდეს არ შეიძლება იყოს მისი ადეკვატური. მაშასადამე, ეს პრინციპი სრულიად განსხვავდება განსჯის ყველა ძირითადი დებულებისაგან (რომელთა გამოყენება სავსებით იმანენტურია), რადგან მათ თემად აქვთ მხოლოდ გამოცდილების შესაძლებლობა. ტრანსცენდენტურ დიალექტიკაში ჩვენ უნდა განვიხილოთ შემდეგი საკითხები: აქვს თუ არა თავისი ობიექტური სისწორე იმ ძირითად დებულებას, რომ პირობათა მწკრივი (მოვლენათა სინთეზში ან თუნდაც საერთოდ ნივთებზე მიმართულ აზროვნების სინთეზში) ვრცელდება განუპირობებელამდე; რა შედეგები გამოიმდინარეობს მისგან განსჯის ემპირიული გამოყენებისათვის, ანდა იქნებ სულაც არ არსებობს გონების ასეთი ობიექტურად მნიშვნელოვანი დაბულება, არამედ არსებობს მხოლოდ ლოგიკური წესი იმისა, რომ სულ უფრო უმაღლეს პირობებზე ზეაღსვლით მათ სისრულეს მიუახლოვდეთ და ამით ჩვენს შემეცნებაში შევიტანოთ ჩვენთვის შესაძლო უმაღლესი ერთიანობა გონებისა? ხომ არ მიიჩნევა გონების ეს მოთხოვნილება გაუგებრობის გამო წმინდა გონების ტრანსცენდენტალურ ძირითად დებულებად, რომელიც მეტად აჩქარებული წესით თვით საგნებში ახდენს პირობათა მწკრივის ამგვარი განუსაზღვრელი სისრულის პოსტულირებას? რა გაუგებრობანი, მცდარი განმარტებანი და ილუზიები ანუ ცთომილებანი შეძლება ამ შემთხვევაში შეიპაროს გონებით დასკვნებში, რომელთა დიდი წინამძღვარი წმინდა გონებიდან აიღება, (და რომელიც შეიძლება, პეტიცია უფრო არის, ვიდრე პოსტულატი), და რომლებიც გამოცდილებიდან ამაღლდებიან მათ პირობებამდე. ამ საკითხების გადაწყვეტა შეადგენს ჩვენს ამოცანას ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში, რომელიც ახლა გვინდა განვაკითხოთ ადამიანის გონებაში ორმად დაფარული წყაროებიდან. მას ორ მთავარ განყოფილებად დავყოფთ: პირველმა მათგანმა უნდა გამოიკვლიოს წმინდა გონების ტრანსცენდენტალური ცნებები, მეორემ კი მისი ტრანსცენდენტური და დიალექტიკური გონებითი დასკვნები.

აღსანიშნავია, რომ კანტი უპირატესობას ანიჭებს იდეებს

ცხოვრებისეულ გამოცდილებასთან შედარებით და აცხადებს: იმაზე უფრო მავნებელი და ფილოსოფოსისათვის უდირსი არაფერი შეიძლება იყოს, ვიდრე მოჩვენებითი წინააღმდეგობრივი გამოცდილების ვულგარული დამოწმება, რომელიც სულაც არ იარსებებდა, თუკი საკანონმდებლო დაწესებულებანი თავის დროზე იდეების მიხედვით მოაწყობდა ცხოვრებას და არა ტლანქი ცნებების შესაბამისად, რომელთაც ჩამალეს ყველა კეთილი განზრახვა სწორედ იმიტომ, რომ გამოცდილებიდან არიან აღებული. რაც უფრო მეტ შესაბამისობასა და თანხმობაში იქნებოდა ამ იდეასთან კანონმდებლობა და მმართველობა, მით უფრო უეჭველად იშვიათი იქნებოდა სასჯელები, და სრულიად გონივრულია (როგორც პლატონი ამტკიცებს), რომ სრულქმნილი წყობილობის დროს მსგავსი რამ სულაც არ იქნებოდა საჭირო. თუმცა სრულქმნილი წყობილება არასოდეს არ განხორციელდება, მაინც სრულიად სწორეა იდეა, რომელიც ამ მაქსიმუმს ნიმუშად წარმოადგენს, რათა მისით იხელმძღვანელონ და მის მიხედვით ადამიანთა კანონშესაბამისი სახელმწიფო წყობილება მიუახლოვონ, რაც შეიძლება უდიდეს სრულქმნილებას, როგორც შეიძლება იყოს ის უმაღლესი საფეხური, რომელზეც უნდა შეჩერდეს კაცობრიობა, და ამრიგად, რამდენად დიდია ის უფსკრული, იდეასა და მის განხორციელებას შორის რომ აუცილებლად რჩება, ამას ვერავინ ვერ განსაზღვრავს და არც უნდა განისაზღვროს, სწორედ იმიტომ, რომ თავისუფლებას შეუძლია გადალახოს ყოველი ზღვარი.

მაგრამ, კანტი ამბობს: არა მარტო იმ სფეროში, სადაც ადამიანის გონება ჭეშმარიტ მიზეზობრიობას ამჟღავნებს და სადაც იდეები იქცევიან მოქმედ მიზეზებად (ქცევებისა და მათი საგნებისა), სახელდობრ, ზნეობრიობის სფეროში, არამედ თვით ბუნების მიმართ, პლატონი სამართლიანად ხედავს იდეებიდან მისი წარმოშობის ამკარა დამტკიცებას. მცენარე, ცხოველი, სამყაროს მწყობრი აღნაგობა (და სავარაუდოა, აგრეთვე მთელი ბუნების წყობაც) ამკარა დადასტურებდაა, რომ მათი არსებობა დაკავშირებულია იდეებთან; თუმცა არც ერთი მათგანის არსებობა არ ეთანხმება თავისი სახის ყველაზე სრულქმნილის იდეას (სწორედ ისევე როგორც ადამიანი არ ემთხვევა ადამიანობის იდეას, რომელსაც ის თავის სულში ატარებს, როგორც თავისი მოქმედების ნიმუშს). ეს იდეები მაინც უმაღლეს გონებაში თითოეული ცალკ-ცალკე, უცვლელად, სრულად არიან განსაზღვრულნი და ნივთთა თავდაპირველ მიზეზებს წარმოადგენენ; მხოლოდ და მხოლოდ ნივთთა კავშირის ერთობლივი მთლიანობა სამყაროში სავსებით აღეკვატიურია იმ იდეისა, რაზეც ვლაპარაკობთ. იდეა-გონების ცნებაა.

ახლა ჩვენ შევუდგებით არა იმდენად ბრწყინვალე, მაგრამ მაინც არც თუ უსარგებლო სამუშაოს, სახელდობრ: გავწმენდთ და გავამაგრებთ ნიადაგს ზნეობრიობის ამ დიდებული შენობის ასაგებად, რადგან გონებამ, რომელიც ამაოდ თხრიდა ამ ნიადაგს განძის ჰოვნის იმედით, სულ გამოუთხარა ძირი მას როგორც თხუნულამ მიწისქვეშა გასასვლელით და ამ შენობის სიმტკიცე არა საიმედო გახადა. ამრიგად, ჩვენ ახლა ზუსტად და დაწვრილებით უნდა გავეცნოთ წმინდა გონების ტრანსცენდენტურ გამოყენებას, მის პრინციპებისა და იდეების, რათა შეგვეძლოს წმინდა გონების გავლენისა და ღირებულების სათანადოდ განსაზღვრა და დაფასება. მე ვთხოვ იმათ, ვისაც ფილოსოფია უყვარს, თუკი ესა და შემდგომი მოსაზრებანი დამაჯერებლად იქნება მათ მიერ მიჩნეული, დავიცვათ ტერმინი „იდეა“ თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით, რათა იგი აღარ აირიოს სხვა ტერმინებთან, რომლებითაც ჩვეულებრივად დაუდევრად და უწესრიგოდ აღნიშნავენ წარმოდგენის ყოველგვარ სახეს, და მეცნიერება ამით არ დაზიანდეს. ჩვენ ხომ არ გვაკლია ისეთი სახელწოდებანი, რომლებიც წარმოდგენის ყოველ სახეს სათანადოდ შეესაბამებინ, ასე რომ არ გვჭირდება სხვის სამფლობელოში შეჭრა. აი მათი საფუძურებრივი თანმიმდევრობა. გვარეობა არის წარმოდგენა საზოგადოდ. მას ექვემდებარება ცნობიერი წარმოდგენა. პერცეპცია, რომელსაც დამოკიდებულება აქვს მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტთან, როგორც მისი მდგომარეობის მოდიფიკაციას, შეგრძნებაა, ობიექტური პერცეპცია კი შემეცნება. იგი ან მჭვრეტელობაა ან მცნება. მჭვრეტელობას უშუალო მიმართება აქვს საგანთან და ცალკეულია; ცნებას კი საგანთან შუალობითი დამოკიდებულება აქვს, იმნიშნის საშუალებით, რომელიც მრავალი ნივთისთვის საერთო შეიძლება იყოს. ცნება ან ემპირიული ანდა წმინდა ცნებაა. წმინდა ცნებას, რამდენადაც მას თავისი სათავე მხოლოდ და მხოლოდ განსჯაში აქვს (და არა მგრძნობელობის წმინდა სურათში, ხატში) ეწოდება განსჯითი ცნება. მათგან შემდგარი ცნება, რომელიც გამოცდილების შესაძლებლობას აღემატება, არის იდეა, ანუ გონების ცნება (10, გვ. 223-230).

ტრანსცენდენტურმა ანალიტიკამ მოგვცა მაგალითი იმისა, თუ როგორ შეიძლება ჩვენი შემეცნების მხოლოდ ლოგიკური ფორმა წმინდა აპრიორი ცნებების წყაროს შეიცავდეს, ხოლო ეს მცნებები ყოველგვარ გამოცდილებამდე გვაძლევდნენ საგანთა წარმოდგენებს, ანუ უფრო სწორედ, სინთეზურ ერთიანობაზე მიუთითებდნენ. ამასთან სწორედ ეს ერთიანობა შესაძლებელს ხდის ემპირიულ ცოდნას საგნებზე. მსჯელობათა ფორმამ (გარდაქმნილმა მჭვრეტელობათა სინთეზის ცნებად) წარმოქმნა კატეგორიები, რომლებიც წარმართავენ განსჯის ყოველ გამოყენებას გამოცდილებაში.

ასევე შეგვიძლია ველოდეთ, რომ გონებით დასკვნათა ფორმაც, თუ მას მჭვრეტელობათა სინთეზურ ერთიანობაზე კატეგორიების შესაბამისად გამოვიყენებთ, განსაკუთრებული აპრიორი ცნებების წყაროს შეიცავს; ამ განსაკუთრებულ აპრიორულ ცნებებს შეგვიძლია გონების წმინდა ცნებები ანუ ტრანსცენდენტალური იდეები ვუწოდოთ, რომლებიც განსაზღვრავენ განსჯის გამოყენებას მთელი გამოცდილების მთლიან ერთობლიობაში პრინციპების შესაბამისად.

გონების ტრანსცენდენტალური ცნება სხვა არა არის რა, თუ არა პირობათა ტოტალობის ცნება მოცემული განპირობებულისათვის. მაგრამ რადგანაც მხოლოდ განუპირობებელი ხდის შესაძლებლად პირობათა ტოტალობას, და პირიქით, პირობათა ტოტალობა თავად მუდამ განუპირობებელია, ამიტომ გონების წმინდა ცნება საერთოდ შეიძლება აიხსნას განუპირობებლის ცნების წყალობით, რამდენადაც იგი შეიცავს განპირობებულის სინთეზის საფუძველს.

დამოკიდებულების რამდენი სახეც არსებობს, რომელთაც განსჯა კატეგორიების საშუალებით წარმოიდგენს, იმდენივე უნდა იყოს გონების წმინდა ცნებებიც. ასე რომ, უნდა მოვძებნოთ, პირველად კატეგორიული სინთეზის განუპირობებელი რაიმე სუბიექტში, მეორედ, მწკრივის წევრთა ჰიპოთეზური სინთეზის განუპირობებელი, მესამედ, სისტემაში ნაწილთა დიზიუნქციური სინთეზის განუპირობებელი.

არსებობს სწორედ ამდენივე სახე გონებითი დასკვნებისა, რომელთაგან პროსილოგიზმების საშუალებით თითოეულს მივყავართ განუპირობებლისაკენ. პირველ -სუბიექტისაკენ, რომელიც თავად პრედიკატი აღარ არის, მეორეს-დაყოფის წევრთა აგრეგატისაკენ; ეს წევრები მეტს აღარაფერს საჭიროებენ იმისათვის, რომ ცნებათა დაყოფა დაამთავრონ. ამიტომ აუცილებელია და ადამიანთა გონების ბუნებაშია დაფუძნებული გონების წმინდა ცნებები ტოტალობის შესახებ პირობათა სინთეზში, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ამოცანები, იმისათვის, რომ განსჯის ერთიანობა, თუკი შესაძლებელია, მიიყვანოს განუპირობებელამდე, თუნდაც ამ ტრანსცენდენტალურ ცნებებს არ ჰქონდეთ მათთვის შესაფერი გამოყენება in concreto და მაშასადამე, სხვა არავითარი სარგებლობა არ ჰქონდეთ, გარდა იმისა, რომ განსჯა ისეთი მიმართულებით წაიყვანონ, რომ მისი გამოყენება, ცდილობს რა უკიდურეს გაფართოებას, ამავე დროს თავის თავთან სრულ თანხმობაში იყოს.

გონების ტრანსცენდენტალური ცნება მუდამ ეხება აბსოლიტურ ტოტალობას პირობების სინთეზში და არასოდეს არ მთავრდება, გარდა აბსოლიტურ განუპირობებელში, რადგან წმინდა გონება

ყველაფერს უტოვებს განსჯას, რომელსაც უპირველეს ყოვლისა ურთიერთობა, მიმართება აქვს მჭვრეტელობის საგნებთან, ანუ უფრო მათ სინთეზთან წარმოსახვის უნარში. წმინდა გონება თავად იტოვებს მხოლოდ აბსოლიტურ ტოტალობას განსჯითი ცნებების გამოყენებაში და ცდილობს სინთეზური ერთიანობა, რომელიც მოიაზრება კატეგორიაში, მიიყვანოს აბსოლიტურ განუპირობებელთან. ამიტომ ასეთ ერთიანობას შეიძლება ვუწოდოთ მოვლენათა გონებისეული ერთიანობა, ისევე როგორც იმ ერთიანობას, რომელსაც კატეგორია გამოხატავს, შეიძლება განსჯისეული ერთიანობა ვუწოდოთ. ამრიგად, გონებას ურთიერთობა აქვს მხოლოდ განსჯის გამოყენებასთან არა იმდენად, რამდენადაც ეს განსჯა შესაძლო გამოცდილების საფუძველს შეიცავს, არამედ იმისათვის, რომ მას უკარნახოს მიმართულება გარკვეული ერთიანობის მისაღწევად, რის შესახებაც განსჯას არ გააჩნია არავითარი ცნება, და სცილდება მის ფარგლებს იმისათვის, რომ განსჯის ყველა მოქმედება, ყოველი საგნის მიმართ, აბსოლიტურ მთლიანობაში შეართოს. ამიტომ გონების წმინდა ცნებების ობიექტური გამოყენება ყოველთვის ტრანსცენდენტურია, მაშინ, როდესაც წმინდა განსჯითი ცნებების ობიექტური გამოყენება, თავისი ბუნების თანახმად, ყოველთვის იმანენტური უნდა იყოს, რადგან იგი მხოლოდ შესაძლო გამოცდილებით შემოიფარგლება.

იდეად მე მესმის გონების ისეთი აუცილებელი ცნება, რომლისთვისაც გრძნობებში არ შეიძლება მოცემულ იქნეს არავითარი ადეკვატური საგანი. მაშასადამე, გონების წმინდა ცნებები, რომლებზეც ახლა ვმსჯელობთ, ტრანსცენდენტალური იდეებია. ისინი არიან წმინდა გონების ცნებები; რადგან ყოველგვარ გამოცდილებისეულ შემეცნებას ისინი განიხილავენ როგორც პირობათა აბსოლიტური ტოტალობით განსაზღვრულს. ისინი თვითნებურად როდია შეთხზულ-გამოგონილი, არამედ თვით გონების ბუნებით არიან მოცემული და ამიტომ აუცილებლად დამოკიდებულება აქვთ განსჯის მთელ გამოყენებასთან. და ბოლოს, ეს ცნებები ტრანსცენდენტურია და აღემატებიან, გასცდებიან ყოველგვარი გამოცდილების საზღვრებს, რომელშიც, მაშასადამე, არასოდეს არ გვხვდება ისეთი საგანი, რომ ტრანსცენდენტალური იდეის ადეკვატური იყოს. როდესაც იდეას ასახელებენ, ამით ძალიან ბევრს ამბობენ ობიექტის მიმართ (როგორც წმინდა განსჯის საგნის მიმართ), მაგრამ სწორედ ამიტომ ძალიან ცოტას -სუბიექტის მიმართ (ე.ი. მისი სინამდვილის თვალსაზრისით ემპირიულ პირობებში), იმიტომ რომ იგი, როგორც მაქსიმუმის ცნება არასოდეს არ შეიძლება ადეკვატურად იყოს მოცემული კონკრეტულად. მაგრამ რადგანაც გონების წმინდა სპეკულატიური გამოყენების მთელი მიზანი საკუთრივ ადეკვატურობაა, და რადგანაც მცნებასთან მია-

ხლოება, რაც პრაქტიკულად არასოდეს მიიღწევა, ისე გაიგება, ვითომც ცნება სულ არ იყოს მარჯვე, მაშინ ამგვარ ცნებაზე ამბობენ ხოლმე: ის მხოლოდ იდეაა. შეიძლება ითქვას, რომ ყველა მოვლენის აბსოლიტური მთელი მხოლოდ იდეაა, და რადგან ვერასოდეს ვერ შევძლებთ მის ხატოვან წარმოდგენას, ამიტომ იგი დარჩება პრობლემად ყოველგვარი გადაწყვეტის გარეშე. პირიქით, რადგან განსჯის პრაქტიკულ გამოყენებაში საქმე ეხება მხოლოდ და მხოლოდ განხორციელებას წესების თანახმად, ამიტომ პრაქტიკული გონების იდეა ყოველთვის ნამდვილად შეიძლება მოცემული იყოს ინ კონკრეტო, თუმცა მხოლოდ ნაწილობრივ; მისი განხორციელება ყოველთვის შეზღუდულია და ნაკლოვანი, მაგრამ არა განსაზღვრულად საზღვრებში, მამასადამე, მუდამ აბსოლიტური სრულქმნილების ცნების გავლენაში იმყოფება. ამის გამო პრაქტიკული იდეა ყოველთვის უაღრესად ნაყოფიერია და ნამდვილ მოქმედებათა თვალსაზრისით გარდაუვალი და აუცილებელი. იგია მიზეზი იმისა, რომ წმინდა გონება იძულებულია ნამდვილად აწარმოოს ის, რასაც მისი ცნება შეიცავს; ამიტომ სიბრძნის შესახებ არ შეიძლება თითქოსდა დამამცირებლად ითქვას: ის მხოლოდ იდეააო. სწორედ იმის გამო, რომ იგი ყველა შესაძლო მიზანთა აუცილებელი ერთიანობის იდეაა, ის როგორც პირველადი, ყოველ შემთხვევაში როგორც შემზღუდველი პირობა წესის სახით უნდა ემსახურობდეს ყოველგვარ პრაქტიკულს.

თუმცა გონების ტრანსცენდენტალურ ცნებებზე უნდა ვთქვათ: ისინი მხოლოდ იდეებია, მაგრამ მაინც მათ ჩვენ ვერასწვით ვერ ჩავთვლით ზედმეტად და უმნიშვნელოდ. რადგან, მართალია, მათი საშუალებით ვერავითარი ობიექტი ვერ განისაზღვრება, მაგრამ ისინი მაინც საფუძველში და შეუმჩნევლად განსჯას მისი ფართო და ერთსულოვანი გამოყენების კანონად ემსახურებიან; მართალია, იდეების საშუალებით ის ვეღარ შეიმეცნებდა ვერავითარ საგანს, გარდა იმისა, რასაც თავისი ცნებების მიხედვით შეიმეცნებდა ვერავითარ საგანს, გარდა იმისა, რასაც თავისი მცნებების მიხედვით შეიმეცნებდა, მაგრამ ამ შეიმეცნებაში იდეები მას უკეთესად და კიდევ უფრო შორს წარმართავენ. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ იდეები, ალბათ, შესაძლებელს ხდიან ბუნებრივი ცნებებიდან პრაქტიკულ ცნებებზე გადასვლას და ამგვარად შეუძლიათ თვით მორალურ იდეებს შეუქმნან დასაყრდენი და კავშირი გონების სპეკულატურ ცოდნასთან. სული სუბსტანცია, როგორც მხოლოდ შინაგანი გრძნობის საგანი, გვაძლევს არამატერიალურობის ცნებას, ხოლო როგორც მარტივი სუბსტანცია-ურდვეველობის ცნებას; იგივეობრიობა მისი, როგორც ინტელექტუალური სუბსტანციისა, გვაძლევს პიროვნულობას; სამივე

ერთად გვაძლევს სპირიტუალობას; დამოკიდებულება საგნებთან სივრცეში გვაძლევს ურთიერთობას სხეულებთან; მამასადამე, იგი წარმოადგენს მოაზროვნე სუბსტანციას, როგორც სიცოცხლის პრინციპს მატერიაში, ე.ი. როგორც სულს (ანიმა) და როგორც ანიმალურობის საფუძველს, ხოლო ეს უკანასკნელი, სპირიტუალობით განსაზღვრული, გვაძლევს უკვდავებას (10,გვ.230,231)

კანტი იქვე მეორე გამოცემის დანართის სქოლიოში მიანიშნებს: მეტაფიზიკას კვლევის ნამდვილ მიზნად მხოლოდ სამი იდეა გააჩნია: ღმერთი, თავისუფლება და უკვდავება, ასე რომ პირველ ცნებასთან დაკავშირებულმა მეორე მცნებამ უნდა მიგვიყვანოს მესამე ცნებასთან, როგორც აუცილებელ დანასკვთან. ყველაფერი, რასაც კი სწავლობს მეტაფიზიკა, გარდა ამ საკითხებისა, ის მხოლოდ საშუალებად იყენებს იმისათვის, რომ ამ იდეებსა და რეალობას მიაღწიოს. ის მათ საჭიროებს არა ბუნების მეცნიერების მიზნისთვის, არამედ იმისათვის, რომ გავიღეს ბუნების ფარგლებიდან. ამ იდეებში ღრმად ჩახედვა თეოლოგიას, მორალს, და ორივეს შეერთებით, რელიგიას, მამასადამე, ჩვენი არსებობის უმაღლეს მიზნებს დამოკიდებულს ხდის მხოლოდ და მხოლოდ სპეკულატიური გონების უნარისაგან და სხვა არაფრისაგან. ამ იდეების სისტემატურ წარმოდგენაში მოყვანილი წესრიგი, როგორც სინთეზური, ყველაზე მარჯვე იქნებოდა; მაგრამ ისეთ გამოკვლევაში, რომელიც აუცილებლად წინ უნდა უსწრებდეს მას, ანალიტიკური, რომელიც ამ წესრიგს შეატრიალებს, უფრო შეესაბამება მიზანს, იმისათვის, რომ განვახორციელოთ ჩვენი დიადი გეგმა (აქ მხედველობაში აქვს თავისუფალი მსოფლიო საზოგადოება), გადავალთ რა გამოცდილებაში უშუალოდ მოცემულიდან, სახელდობრ სულის მოძღვრებიდან სამყაროს მოძღვრებაზე, ხოლო აქედან ღმერთის შემეცნებაზე (10,გვ.238).

შემდეგ, ასეთი აზრი აქვს გატარებული, რომ თავისუფლების მეშვეობით უნდა გავიღეთ ღმერთზე, ხოლო მის მეშვეობით- მოვიპოვოთ უკვდავება. ეს იდეა გაატარა ისაია ბერლინმაც თავის „თავისუფლების ორ თვალსაზრისში“, რომელსაც ცოტა მოგვიანებით შევხვებით.

***წმინდა გონების ანტინომია (წინააღმდეგობა). წმინდა და ტრანსცენდენტალური ცნებები შეიძლება წარმოიშვან მხოლოდ განსჯიდან, რომ გონება საკუთრივ არავითარ ცნებას არ ქმნის; ის მხოლოდ გაათავისუფლებს ყოველ შემთხვევაში განსჯის ცნებებს შესაძლო გამოცდილების გარდაუვალი შეზღუდვებისაგან და, ამრიგად, ცდილობს იგი გააფართოვოს ემპირიულის საზღვრებს იქით, მაგრამ მასთან კავშირში. ეს იმით ხდება, რომ**

გონება მოითხოვს აბსოლუტურ ტოტალიტეტს მოცემული განპირობებულისათვის პირობათა მხარეს (რომელთა მიხედვით განსჯა ყველა მოვლენას სინთეზურ ერთიანობას უმორჩილებს) და ამით კატეგორიას ტრანსცენდენტალურ იდეად აქცევს, რათა ემპირიულ სინთეზს აბსოლუტური სისრულე მიანიჭოს მისი განუპირობებელამდე გაგრძელების გზით (რომელიც არასოდეს არ გვხვდება გამოცდილებაში და მხოლოდ იდეაშია). გონება ამას მოითხოვს ძირითადი დებულების თანახმად: თუ მოცემულია განპირობებული, მაშინ მოცემულია აგრეთვე პირობათა მთელი ჯამიც (ჯაჭვი), მაშასადამე, აბსოლიტურად განუპირობებელიც, რომლის წყალობითაც მხოლოდ შესაძლო იყო განპირობებული. ასე რომ, ტრანსცენდენტალური იდეები, საკუთრივ, სხვა არა არიან რა, ჯერ ერთი, თუ არა განუპირობებელამდე გავრცელებული კატეგორიები და ამიტომ და ამიტომ ისინი შეიძლება განლაგებულ იქნენ კატეგორიათა ცხრილების მიხედვით. მაგრამ, მეორეც, საამისოდ ყველა კატეგორია როდი გამოდგება, არამედ მხოლოდ ისინი, რომლებშიც სინთეზი მწკრივს ადგენს, და სახელდობრ, ერთმანეთისადმი დაქვემდებარებული (და არა თანაწყობილი) პირობების მწკრივს განპირობებულისათვის. აბსოლუტურ ტოტალიტეტს გონება მოითხოვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ეხება პირობათა აღმავალ მწკრივს მოცემული განპირობებულისათვის, მაშასადამე, არა მაშინ, როდესაც ლაპარაკია შედეგთა აღმავალ ხაზზე, ანდა კოორდინირებულ პირობათა აგრეგატზე ამ შედეგთათვის, რამეთუ პირობები მოცემული განპირობებულისათვის უკვე წინასწარ ნაფულისხმევია და მასთან ერთად უნდა განიხილებოდნენ როგორც მოცემულნი; შედეგები ხომ არ ხდიან პირობებს შესაძლებლად, არამედ ფულისხმობენ მათ, და ამიტომ, როდესაც პირობებიდან შედეგებისაკენ მივდივართ (ან მოცემული პირობიდან განპირობებულისაკენ ვეშვებით), შეგიძლიათ დამშვიდებული ბრძანდებოდეთ და არ ინადვლოთ, შეწყდება თუ არა ეს მწკრივი, და საერთოდ მისი ტოტალიტეტის საკითხი სულაც არ არის გონების წინამძღვარი. ბუნების გარდა ჩვენ არაფერი გაგვაჩნია, რაშიც უნდა ვეძიოთ სამყაროს მოვლენათა კავშირი და წესრიგი. ბუნების კანონებისაგან თავისუფლება (დამოუკიდებლობა) მართალია, იძულები-საგან განთავისუფლებაა, მაგრამ იგი ასევე ყოველგვარი წესების სახელმძღვანელო ძაფისაგან განთავისუფლებაა, წარმოადგენს. ვინაიდან არ შეიძლება ითქვას, რომ ბუნების კანონების ნაცვლად შეიძლება მათ ადგილზე გამოვიდნენ თავისუფლების კანონები სამყაროს სრბოლის მიზეზობრიობაში, რადგან ეს უკანასკნელი (თავისუფლება) რომ კანონებით განისაზღვრებოდეს, მაშინ იგი თავისუფლება კი არ იქნებოდა, არამედ მხოლოდ ბუ-

ნება და სხვა არაფერი. ამრიგად ბუნება და ტრანსცენდენტალური თავისუფლება ერთმანეთისაგან განსხვავდება როგორც კანონზომიერება და უკანონობა; მათგან პირველი, მართალია, განსჯას ძნელ ამოცანას აკისრებს, რომ ეძებოს მოვლენათა წარმოშობა მიზეზთა მწკრივში სულ უფრო ზევით, რადგან მიზეზობრიობა მათში ყოველთვის განპირობებული, მაგრამ ზარალის ასანაზღაურებლად ჰპირდება გამოცდილების სრულ და კანონზომიერ ერთიანობას. პირიქით, თავისუფლების მოჩვენებითი ბრწყინვალეობა, მართალია, მაძიებელ განსჯას ჰპირდება მიზეზთა ჯაჭვში უკანასკნელი რგოლის მიღწევას, სადაც მოსვენებას ჰპოვებს, რაკი იგი მას განუპირობებელ მიზეზობრიობამდე მიიყვანს, რომელიც თავად იწყებს მოქმედებას, მაგრამ რადგან თვითონ ბრმაა, ამიტომ იგი წყვეტს წესთა სახელმძღვანელო ძაფს, რომელიც ერთადერთი ხდის შესაძლებლად სავსებით ურთიერთ დაკავშირებულ გამოცდილებას.

მიზეზობრიობა, იმის გამო რაც ხდება არის ორგვარი: ბუნებრივი და თავისუფლების. პირველი არის ერთი მდგომარეობის კავშირი წინა მდგომარეობასთან გრძობად სამყაროში, რადროსაც მოვლენათა მიზეზობრიობა დამყარებულია დროით პირობებზე, და რომ წინა მდგომარეობა ყოველთვის რომ არსებობდეს, ვერ გამოიწვევდა მოქმედებას, რომელიც მხოლოდ დროში წარმოიშვება, მაშინ იმის კაუზალობა, რაც ხდება ან წარმოიშობა, ასევე წარმოშობილია, და, განსჯის ძირითადი დებულების თანახმად, თავად საჭიროებს თავის მხრივ მიზეზს. მეორე კი-პირიქით, კოსმოლოგიური გაგებით თავისუფლებად მესმის იმის უნარი, რომ თავად დაიწყოს ესა თუ ის მდგომარეობა, რომლის კაუზალობაც, მამასადამე, ბუნების კანონის თანახმად, თავის მხრივ, არ ექვემდებარება სხვა მიზეზს, რაც განსაზღვრავს მას დროში. თავისუფლება ამ მნიშვნელობით წმინდა ტრანსცენდენტალური იდეაა, რომელიც, უპირველეს, არაფერს არ შეიცავს ისეთს, რაც გამოცდილებიდან იყოს დასესხებული, და, მეორეც, რომლის საგანიც ასევე არავითარ გამოცდილებაში არ შეიძლება იყოს მოცემული განსაზღვრულად, იმიტომ, რომ თვით ყოველგვარი გამოცდილების შესაძლებლობის ზოგადი კანონია, რომ ყველაფერს, რაც ხდება, აქვს მიზეზი, მამასადამე, იმ მიზეზის კაუზალობასაც, თავად რომ ხდება ან წარმოიშობა, თავის მხრივ, აგრეთვე უნდა ჰქონდეს მიზეზი. ამის გამო გამოცდილების მთელი ველი, რაც უნდა შორს სწვდებოდეს იგი, მხოლოდ ბუნების ერთობლიობად იქცევა. მაგრამ რადგანაც ამ სახით ვერ მივიღებთ პირობათა აბსოლუტურ ტოტალობას მიზეზობრივ კავშირურთიერთობაში, ამიტომ გონება ქმნის თა-

ვისთვის სპონტანობის იდეას, რომელსაც შეუძლია თვითონ დაიწყოს მოქმედება, სხვა ისეთი მიზეზის წარუმძღვარებლად, მის მოქმედებას თავის მხრივ რომ განსაზღვრავდა მიზეზობრივი კავშირის კანონი.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თავისუფლების ამ ტრანსცენდენტალურ იდეას ემყარება თავისუფლების პრაქტიკული ცნება და თავისუფლების ეს ტრანსცენდენტალური იდეა შეადგენს ოდითგანვე სიძნელეთა საკუთრივ მომენტს თავისუფლების შესაძლებლობის საკითხებში. თავისუფლება პრაქტიკული გაგებით არის ნებელობითი დამოუკიდებლობა მგრძნობელობის მოტივითა იძულებისაგან. რამეთუ ნებელობა გრძნობადია, რამდენადაც იგი აფიცირებულია პათოლოგიურად (მგრძნობელობის მამოძრავებელი მიზეზით), როგორც - ცხოველური, როდესაც შეიძლება პათოლოგიური იძულებით მოეხვიოს თავს აუცილებლობით. მართალია ადამიანური ნებელობა არის სენსიტიური არბიტრი, მაგრამ არა ბრუტუმი, არამედ ლიბერული, იმიტომ რომ მგრძნობელობა მის მოქმედებას არ ხდის აუცილებელს, არამედ ადამიანს ახასიათებს უნარი, რომ თვითონ განსაზღვროს თავისი თავი გრძნობადი მოტივების იძულებისაგან დამოუკიდებლად (10,გვ.275).

თავისუფლების კოსმოლოგიური იდეის საყოველთაო ბუნებრიობასთან დაკავშირებით კანტი განმარტავს: ბუნებაში რაც ხდება ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, რაც წინ უსწრებს მას დროში, შეუძლებელია მისი მუდმივი არსებობა მომხდართან მიმართებაში და ემპირიულად განსაზღვრულია ბუნების წესრიგით. კანონი, რომლის ძალითაც მოვლენები, შეადგენენ ბუნებას და შეუძლია გამოცდილების საგნები მოგვცეს,-განსჯის კანონია. არავითარი საბაბით არ დაუშვებს იგი გადახვევას ანდა გამონაკლისს, რადგან ამით მოვლენას დავაყენებდით ყოველგვარი შესაძლო გამოცდილების, ანუ მიზეზთა გარეშე.

გონება მოვლენათა მწკრივში ამოდის განუპირობებელიდან ანუ აბსოლიტიდან,-ღმერთიდან....და რაკი ხდომილების მთელ მწკრივში მხოლოდ ბუნების აუცილებლობას ვაღიარებთ, მაშინ არის თუ არა შესაძლებელი, რომ იგივე მწკრივი, რომელიც, ერთი მხრივ, მხოლოდ ბუნების მოქმედებაა, მეორე მხრივ, განვიხილოთ როგორც თავისუფლების მოქმედება, ანდა ვიფიქროთ, ხომ არ არსებობს ამ ორ სახეობას შორის პირდაპირი მიზეზობრივი წინააღმდეგობა?

მიზეზთა შორის მოვლენებში არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე, რაც კი შეძლებდა თავის თავით წამოწყებას. ყოველი მოქმედება,

როგორც მოვლენა, რამდენადაც იწვევს ხდომილებას, თავად ხდომილება ან შემთხვევაა, რომელიც გულისხმობს სხვა მდგომარეობას, რაშიც მისი მიზეზი რეალიზდება. ამრიგად, ყველაფერი, რაც ხდება, მხოლოდ მწკრივის გაგრძელებაა და ამ მწკრივში შეუძლებელია რაიმე დასაწყისი, რომელიც თავისით მოხდებოდა. მაშასადამე, ბუნებრივ მიზეზთა ყველა მოქმედება დროის თანმიმდევრობაში თავის მხრივ კვლავ მოქმედების შედეგია, რომელთა მიზეზი ისევ დროის მწკრივში იგულისხმება. მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირისაგან არ არის მოსალოდნელი თავდაპირველი მოქმედება, რის გამოც რატაც ხდება, რაც უწინ არ იყო. ჩვენ გვჭირდება მოვლენების მიზეზობრივი ურთიერთკავშირის დებულება, იმისათვის, რომ შესაძლებლობა გვქონდეს ვეძებოთ და ვაჩვენოთ ბუნებრივ ხდომილებათა ბუნებრივი პირობები, ე.ი. მიზეზები მოვლენებში. თუ ეს დებულება, ეს კანონი აღიარებულია და არ არის დასუსტებული არავითარი გამონაკლისით, მაშინ განსჯას, რომელიც თავისი ემპირიული გამოყენებისას ყველა ხდომილებაში მხოლოდ ბუნებას ხედავს, და ამის უფლებაც აქვს, გააჩნია ყველაფერი, რის მოთხოვნაც მას შეუძლია (10.გვ.343- 344).

ადამიანის გონებას, რომელსაც განსჯის უნარი გააჩნია, აქვს მიზეზობრიობა, განსჯას კი ბუნების შესახებ შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რაც მასში არის, ყოფილა ან იქნება. ადამიანი თავად მოვლენაა. მის ნებელობას ემპირიული ხასიათი აქვს, რაც ყველა მის ემპირიულ მოქმედებათა მიზეზია. **ყველა პირობა რაც განსაზღვრავს ადამიანის ხასიათს-შედის ბუნების მოქმედებათა მწკრივში და ემორჩილება ბუნების კანონს, რომლის თანახმად არ შეიძლება შეგვხვდეს არავითარი ემპირიულად განუპირობებელი მიზეზობრიობა იმისა, რაც დროში არ ხდება.** ამიტომ ვერც ერთი მოცემული ქმედება ვერ დაიწყება სრულიად თავის თავიდან (იმიტომ რომ იგი მხოლოდ მოვლენის სახით შეიძლება აღქმულ იქნას), მაგრამ გონების შესახებ ვერ ვიტყვით, რომ იმ მდგომარეობას, რომელშიც ის ნებელობას განსაზღვრავს, წინ უსწრებს სხვა მდგომარეობა, რაშიც თვით ეს მდგომარეობა განისაზღვრება, რამეთუ თავად გონება არ გახლავთ მოვლენა და მგრძობელობის არავითარ პირობებს არ ემორჩილება. ამიტომ მასში, თვით მისი მიზეზობრიობის მიმართ, არ მოიპოვება არავითარი დროითი თანმიმდევრობა, და მაშასადამე, მასზე ვერ გამოიყენება ბუნების დინამიკური კანონი, რაც განსაზღვრავს დროის თანმიმდევრობას წესების თანახმად.

ამრიგად, გონება ყველა იმ თვითნებურ ქცევათა მუდმივი პირობაა, რომლებშიც ვლინდება ადამიანი. ყოველი ამ ქცევათაგანი, წინდაწინვე, სანამ იგი მოხდებოდა, უკვე განსაზღვრულია ადამი-

ანის ემპირიულ ხასიათში. ინტელიგიბელური ხასიათის მიმართ, რომლის მხოლოდ გრძნობადი სქემაა. **ემპირიული ხასიათი, არ არსებობს არავითარი უწინ ან შემდეგ, და ყოველი საქციელი, იმ დროითი დამოკიდებულების მიუხედავად, რომელშიც ის დგას სხვა მოვლენებთან, წმინდა გონების ინტელიგიბელური ხასიათის უშუალო მოქმედებაა;** მამასადამე, წმინდა გონება თავისუფლად ოქმედებს და არ განისაზღვრება დინამიკურად ბუნების მიზეზთა ჯაჭვში არც გარეგანი და არც შინაგანი, დროის მიხედვით წინამორბედი საფუძვლებით და ეს მისი თავისუფლება შეიძლება განვიხილოთ არა მარტო უარყოფითად, როგორც ემპირიულ პირობათა დამოუკიდებლობა (რადგან ამით ხომ მოისპობოდა აგრეთვე გონების უნარი იმისა, რომ მოვლენათა მიზეზი იყოს), არამედ შეიძლება აღინიშნოს დადებითადაც ისეთი უნარით, რომ თვითონ თავისი თავიდან დაიწყოს ხდომილებათა მწკრივი. ისე რომ თვით მასში არაფერი იწყება, არამედ ის (გონება) როგორც ყოველი თვითნებური ქცევის განუპირობებელი პირობა თავისი თავის მიმართ არ დაუშვებს დროის მიხედვით მის წინამორბედ პირობად, ამავე დროს მისი მოქმედება მაინც იწყება მოვლენათა მწკრივში, მაგრამ მასში არასოდეს არ შეუძლია შეადგინოს აბსოლიტურად პირველი საწყისი 10, გვ. 342-349).

***კოსმოლოგიური იდეის გადაწყვეტა.** წინა პარაგრაფში განვიხილეთ გრძნობადი სამყაროს ცვლილებანი მათ დინამიკურ მწკრივში, სადაც თითოეული მათგანი მეორეს წინა მოვლენას ექვემდებარება, როგორც თავის მიზეზს. ახლა მდგომარეობათა ეს მწკრივი გვემსახურება მხოლოდ სახელმძღვანელოდ იმისათვის, რომ მივადწინოთ ისეთ არსებას, რომელიც შეიძლება იყოს ყოველი ცვალებადობის პირობა, სახელდობრ, აუცილებელ არსებას. აქ ლაპარაკია არა განუპირობებელ მიზეზობრიობაზე, არამედ თვით სუბსტანციის განუპირობებელ არსებაზე, მამასადამე, მწკრივი, რომელიც **მხედველობაში გვაქვს, საკუთრივ მხოლოდ ცნებათა მწკრივია, და არა მჭვრეტელობათა მწკრივი, რამდენადაც ერთი მეორის პირობაა.**

განუპირობებელი აუცილებელი არსებაა, რამეთუ იგი, ვითარცა ინტელიგიბელური პირობა, სრულიადაც არ უნდა მიეკუთვნებოდეს მწკრივს, როგორც მისი წევრი (თუნდაც როგორც უმაღლესი წევრი), ასევე არც მწკრივის რომელიმე წევრი არ უნდა ვაქციოთ ემპირიულად განუპირობებლად, არამედ მთელ გრძნობად სამყაროს ყოველ თავის წევრსა თუ რგოლში იგი ემპირიულად განპირობებულ არსებაში ტოვებს. **ამრიგად, მოვლენათა საფუძვლად განუპირობებელი არსებობის გულისხმობისა და დადგენის ეს წესი იმით განსხვავდება წინა პარაგრაფში განხილული ემპირიულად**

განუპირობებელი მიზეზობრიობისაგან (თავისუფლებისაგან), რომ თავისუფლების დროს თვით ნივთი, როგორც მიზეზი (ფენომენის სუბსტანცია) მაინც შედიოდა პირობათა მწკრივში, პირობათა მწკრივს ეკუთვნოდა და მხოლოდ მისი კაუზალობა იაზრებოდა ინტელიგებურად. აქ კი აუცილებელი არსება მთლიანად უნდა გაიაზრებოდეს გრძნობადი სამყაროს მწკრივის გარეშე, როგორც სამყაროს საზღვრებს მიღმა მყოფი არსება და მხოლოდ ინტელიგებელურად. მხოლოდ ამით შეიძლება დაცულ იქნეს იმი-საგან, რომ ის თვითონ არ დაემორჩილოს ყველა მოვლენის შემთხვევითობასა და დამოკიდებულებას.

ამრიგად, გონების რეგულატორი პრინციპი ამ ჩვენი ამოცანის მიმართ შემდეგში მდგომარეობს: გრძნობად სამყაროში ყველაფერს აქვს ემპირიულად განპირობებული არსებობა, და არავითარი თვისების მიმართ მასში საერთოდ არ არსებობს განუპირობებელის აუცილებლობა; პირობათა მწკრივში არ არსებობს არც ერთი წევრი, რომლისთვისაც არ უნდა მოველოდეთ და შეძლებისდა კვალად შემდგომ არ უნდა ვეძებდეთ ემპირიულ პირობებს შესაძლებელ გამოცდილებაში. არაფერი არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ გამოვიყენოთ რომელიმე პირობის არსებობა ემპირიულ მწკრივის გარეშე, ანდა ეს არსებობა თვით მწკრივში მივიჩნიოთ სრულიად დამოუკიდებლად და თვითმყოფადად; თუმცა ამით სულ არ უარიყოფა ის, რომ მთელი მწკრივი არ შეიძლება დაფუძვნებული იყოს რომელიღაც ინტელიგებელურ არსებაში.

გრძნობადი სამყარო მოვლენების გარდა არაფერს არ შეიცავს, ხოლო ეს მოვლენები მხოლოდ წარმოდგენებია, რომლებიც ისევ და ისევ გრძნობადად განპირობებულნი არიან; და რადგანაც აქ არასოდეს ჩვენი საგნები არ არიან ნივთები თავისთავად, ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ არასოდეს უფლება არა გვაქვს, ემპირიული მწკრივისათვის რომელიც არ უნდა წრიდან გავაკეთოთ ნახტომი გრძნობადი სამყაროს კავშირის გარეთ, ისე, თითქოს ისინი ყოფილიყვნენ ნივთები თავისთავად, რომლებიც ტრანსცენდენტალური საფუძვლების გარეშე იარსებებდნენ, და რომლებიც შეიძლებოდა დაგვეტოვებინა, რათა მათი არსებობის მიზეზი მათ გარეთ მოგვეძებნა. შემთხვევით ნივთთა მიმართ ეს ყოველ შემთხვევაში საბოლოოდ უნდა მომხდარიყო, მაგრამ არა იმის მიმართ, რაც მხოლოდ წარმოდგენებია ნივთებზე, რომელთა თვით შემთხვევითობა მხოლოდ ფენომენია და შეუძლია მიყვანა მხოლოდ იმ რეგრესამდე, ფენომენებს რომ განსაზღვრავს, ე.ი. ემპირიულ რეგრესამდე (10, გვ.350-353).

***დასკვნითი შენიშვნა წმინდა გონების მთელი ანტინომიის მიმართ.** სანამ ჩვენი გონებითი ცნებებით საგნად გვაქვს მხოლოდ პი-

რობათა ტოტალიზმად გრძნობად სამყაროში და ის, რამაც შეიძლება სამსახური გაუწიოს გონებას, მანამდე ჩვენი იდეები, მართალია ტრანსცენდენტალურია, მაგრამ მაინც კოსმოლოგიურია. მაგრამ, როგორც კი განუპირობებელს ვიგულისხმებთ იმაში, რაც მთლიანად გრძნობად სამყაროს გარეშეა, მაშასადამე, ყოველგვარი შესაძლო გამოცდილების გარეშე, იდეები ხდება ტრანსცენდენტური. ისინი ემსახურებიან არა უბრალოდ გონების ემპირიული გამოყენების დასრულებას (რაც მუდამ რჩება განუხორციელებელ იდეად, მაგრამ მაინც უნდა ვენდოთ მას), არამედ სრულიად გამოეყოფიან მას, და თავისთვის იქმნიან საგნებს, რომელთა მასალა გამოცდილებიდან კი არ არის აღებული, და რომელთა ობიექტური რეალობა ემყარება არა ემპირიული მწყრივის დამთავრებას, არამედ წმინდა აპრიორი ცნებებს. ამგვარ ტრანსცენდენტურ იდეებს აქვთ წმინდა ინტილიგიბელური საგანი და მისი დამკვება როგორც სრულიად უცნობი ტრანსცენდენტური ობიექტისა მაინც ნებადართულია; მაგრამ იმისათვის, რომ იგი ვიზუროთ როგორც თავისი განმასხვავებელი და შინაგანი პრედუკატებით განსაზღვრადი ნივთი, ჩვენ არა გვაქვს არც არავითარი საფუძველი მისი შესაძლებლობისა (როგორც ყოველგვარი გამოცდილების ცნებისაგან დამოუკიდებელსა), და არც არავითარი საიმისო გამართლება, რომ ვადიაროთ ასეთი საგანი; ამიტომ ასეთი საგანი არის მხოლოდ აზრის მიერ შექმნილი აზრობრივი ნივთი. მიუხედავად ამისა, ამ ნაბიჯის გადადგმას გვაბედვინებს კოსმოლოგიურ იდეათა შორის ის იდეა, რომელიც მეოთხე ანტინომიის საბაბი ხდება, რამეთუ მოვლენათა თავის თავში სრულიად დაფუძვნიებული და მუდამ განპირობებული არსებობა მოგვიხმობს, მოვძებნოთ ყველა მოვლენისაგან განსხვავებული რაღაც, მაშასადამე, ინტელიგიბელური საგანი, რომელშიც ეს შემთხვევითობა მოისპობოდა. მაგრამ თუ ერთხელ უკვე იმის ნებართვა ავიღეთ, რომ მთელი გრძნობადობის ველის გარეშე ვადიარეთ თავისთვის არსებული სინამდვილე, მაშინ მოვლენები უნდა განვიხილოთ მხოლოდ როგორც ინტელიგიბელური საგნების შემთხვევითი წარმოდგენის სახეები, ისეთ არსებებზე, რომლებიც თავად ინტელიგენციები არიან, ამდენად ჩვენ სხვა აღარა გვრჩება რა, გარდა ანალოგიისა, რის მიხედვითაც უნდა გამოვიყენოთ გამოცდილების მცნებები, რათა შევიდგინოთ თუნდაც რაღაც ცნება ინტელიგიბელურ ნივთზე, რომელთა შესახებ თავისთავად სულ მცირე ცოდნაც არ გაგვაჩნია. ვინაიდან შემთხვევითს ვეცნობით მხოლოდ გამოცდილებით, ხოლო აქ ისეთ ნივთებზე ვლაპარაკობთ, რომლებიც სულ არ უნდა იყვნენ გამოცდილების საგნები, ამიტომ მათი ცოდნა უნდა გამოვიყენოთ იქიდან, რაც თავისთავად აუცილებელია, - წმინდა ცნებებიდან ნივთების შესახებ საზოგადოდ. ამიტომ გვაიძულებს პირველი ნაბიჯი

გრძნობადი სამყაროს გარეთ რომ გადავდგით, ჩვენი ახალი ცოდნა დავიწყით აბსოლიტურად აუცილებელი არსების გამოკვლევით, და მისი ცნებებიდან გამოვიყენოთ ცნებები ყველა ნივთის შესახებ, რამდენადაც ისინი წმინდა ინტელიგიბელურები არიან (10, გვ.353).

***წმინდა გონების იდეალი.** ზემოთ დავინახეთ, რომ წმინდა განსჯითი ცნებებით, მგრძნობელობის ყოველგვარი პირობის გარეშე შეუძლებელია რაიმე საგნის წარმოდგენა, იმიტომ, რომ წმინდა ცნებებს არ გააჩნიათ ობიექტური რეალობა და თავის თავში აზროვნების მხოლოდ წმინდა ფორმას შეიცავენ. მაგრამ, თუ ისინი გამოიყენებიან მოვლენებზე, ისინი შეიძლება ვაჩვენოთ კონკრეტულად, იმიტომ, რომ სწორედ მოვლენებში აქვთ მათ მასალა ემპირიული ცნებებისათვის, რომლებიც სხვა არა არის რა, თუ არა განსჯითი ცნებები; მაგრამ იდეები კიდევ უფრო დამორებული არიან ობიექტურ რეალობას, ვიდრე კატეგორიები, ვინაიდან ვერ ნახავთ ვერც ერთ მოვლენას, რომელშიც მათი წარმოდგენა კონკრეტულად შეიძლებოდა. ისინი თავის თავში შეიცავენ გარკვეულ სისრულეს, რასაც ვერ აღწევს ვერც ერთი შესაძლო ემპირიული ცოდნა და გონებას ამ დროს აზრად აქვს მხოლოდ სისტემური ერთიანობა, რომელსაც ცდილობს დაუახლოვოს ემპირიულად შესაძლო ერთიანობა, თუმცა მას სრულად ვერასოდეს ვერ აღწევს.

მაგრამ კიდევ უფრო მეტად, ვიდრე იდეა, ობიექტურ რეალობას დამორებული ჩანს ის, რასაც მე იდეალს ვუწოდებ, და რაშიც მესმის იდეა არა მხოლოდ კონკრეტულად, არამედ ინდივიდუალურად, ე.ი. როგორც ცალკეული, მხოლოდ იდეით განსაზღვრებადი, თუ სულაც იდეით განსაზღვრული ნივთი.

კაცობრიობა მთელი თავისი სრულყოფილობით შეიცავს ამ ბუნების კუთვნილ ყველა იმ არსებით თვისებათა არა მარტო გაფართოებას, ჩვენს ცნებას რომ შეადგენს მის შესახებ, თვით მათ მიზნებთან მათ სრულ დამთხვევამდე, რაც სრულყოფილი კაცობრიობის ჩვენი იდეა იქნებოდა, არამედ შეიცავს ყველაფერს, რაც ამ ცნების გარეშე საჭიუროა იდეის სრული განსაზღვრისათვის; რამეთუ ყველა დაპირისპირებული პრედიკატიდან მხოლოდ ერთადერთი პრედიკატი შეეფერება უსრულყოფილესი ადამიანის იდეას. ის, რაც ჩვენთვის იდეალია, პლატონისათვის იყო ღვთაებრივი განსჯის იდეა, ცალკეული საგანი მის წმინდა განჭვრეტაში, ყველა სახის შესაძლო არსებათაგან ყველაზე სრულყოფილი არსება და ყველა ასლის პირველსაფუძველი მოვლენაში.

მაგრამ, თუ ასე ღრმად არ შევიჭრებით, უნდა ვადიაროთ, რომ ადამიანის გონება შეიცავს არა მარტო იდეებს, არამედ იდეალუ-

ბსაც, რომლებსაც მართალია პლატონის იდეალებივით არ გააჩნიათ შემოქმედებითი ძალა, და საფუძვლად უდევთ ეს იდეალები განსაზღვრულ მოქმედებათა სრულქმნილობის შესაძლებლობას. მორალური ცნებები მთლიანად წმიდა გონების ცნებები როდი გახლავთ, იმიტომ, რომ მათ საფუძვლად უდევთ ემპირიული რამ (*სინამოვნება ან უსინამოვნება). მაგრამ, რაც შეეხება იმ პრინციპს, რომლითაც გონება თავისთავად კანონებით შეუბოჭავ თავისუფლებას ზღუდეს უხვედრებს (მამასადამე, თუ ყურადღებას მივაქცევთ მხოლოდ ამ მცნებათა ფორმას), მაშინ ისინი, რა თქმა უნდა, შეიძლება გამოდგნენ გონების წმინდა მცნებათა მაგალითად. სათნოება და, მასთან ერთად, ადამიანური სიბრძნე მთელი მათი სიწმინდითი იდეებია. მაგრამ, ბრძენი იდეალია, ე.ი. ადამიანია, რომელიც არსებობს მხოლოდ აზრში, მაგრამ რომელიც სავსებით ემთხვევა სიბრძნის იდეას. ისე, როგორც იდეა გვაძლევს წესს, ასევე იდეალი ამ ემთხვევაში ემსახურება იმას, რომ იყოს პირველსახე ასლის სრული განსაზღვრისათვის, და ჩვენი მოქმედებისათვის სხვა საზომი არ გავაჩნია, გარდა ამ ღვთაებრივი ადამიანის ქცევისა ჩვენში, რომელსაც ჩვენ თავს ვაღარებთ, განვსჯით და მისი წყალობით თავს ვიუმჯობესებთ, თუმცა მას ვერასოდეს ვერ მივალწევთ. მართალია, ამ იდეალების ობიექტურ რეალობას ვერ ვაღიარებთ, მაგრამ არც ის შეიძლება, რომ ამის გამო ისინი მოჩვენებად მივიჩნიოთ: იდეალები მიმართულების აუცილებელ საზომს აძლევენ გონებას, რომელიც საჭიროებს იმის მცნებას, რაც თავის სახეობაში ერთთავად სრულია იმისათვის, რომ მისი მიხედვით არასრულის ხარისხი და ნაკლოვანებანი შეაფასოს და გაზომოს. მაგრამ ცდა და სურვილი იმისა, რომ იდეალი განვახორციელოთ, მაგალითად, მოვლენაში, ვთქვათ, გამოვხატოთ ბრძენი რომანში, უსარგებლო და ამაოა, გარდა ამისა, რაღაც უაზრობაც კი არის და ნაკლებ ყურადსაღები, რადგან ბუნებრივი საზღვრები განუწყვეტლივ არღვევენ სრულქმნილებას იდეაში, ყოველგვარ ილუზიას ამგვარდ ცდებში შეუძლებელს ხდის და ამით საეჭვოს, უბრალო გამონაგონის მსგავს რამედ აქცევს იმ სიკეთეს, რაც იდეაშია მოცემული.

ასეთია საქმის ვითარება გონების იდეალის მიმართ, რომელიც ყოველთვის უნდა ემყარებოდეს გარკვეულ ცნებებს და წესად და ნიმუშად გამოდგეს, რათა მას მისდიონ, და მისი მიხედვით განსაჯონ. სულ სხვაგვარად არის საქმე წარმოსახვის ძალით შექმნილთა მიმართ, რომლებშიც ვერავინ ვერ გაერკვევდა რომელთა შესახებ არავის არ შეუძლია მოგვცეს გარკვეული წარმოდგენა; ისინი თითქოს მონოგრამებია, რომლებიც წარმოადგენენ მხოლოდ ცალკეულ ნიშნებს, თუმცა ვერავითარი ეგრეთ წოდებული წესით ვერ განვსა-

ზღვრავთ მათ და უფრო შეადგენენ სხვადასხვა გამოცდილების საშუალებაში წარმოსახულ ჩანახატს, ვიდრე გარკვეულ სურათს, იმის მსგავსად, როგორც მხატვრები და ფიზიონომისტები გვარწმუნებენ, რომ მათ თავში წარმოესახებათ ხოლმე მათ ნაწარმოებთა ისეთი კონტურები, რომელთა გაზიარება-გადმოცემა შეუძლებელია. მათ შეიძლება ვუწოდოთ, თუნდაც არაზუსტად, მგრძნობელობის იდეალი, რადგან ისინი უნდა იყვნენ შესაძლო ემპირიულ მჭვრეტელობათა მიუწვდომელი ნიმუში, თუმცაღა არ იძლევიან არავითარ წესებს, რომლებიც შესძლებდნენ ახსნასა და შემოწმებას.

პირიქით, გონებას თავისი იდეალით მიზნად აქვს სრული განსაზღვრა აპრიორული წესებით; ამიტომ იგი არ იზიარებს საგანს, რომელიც მთლიანად უნდა განისაზღვრებოდეს პრინციპების მიხედვით, თუმცა საამისოდ გამოცდილებაში არ არსებობს საკმაო პირობები, და, მაშასადამე, თვითონ მცნება ტრანსცენდენტალურია.

არავის არ ძალუძს იაზროს გარკვევით უარყოფა ისე, თუ მის საფუძვლად მისი საპირისპირო ჰოყოფა, მტკიცება არ იფლისხმება. **ბრმად შობილს არ შეუძლია შეადგინოს არავითარი წარმოდგენა წყვდიაღზე, იმიტომ, რომ მას არ გააჩნია წარმოდგენა სინათლეზე.** ველურს არა აქვს სიდატაკის წარმოდგენა, იმიტომ, რომ იგი ვერ იცნობს კეთილდღეობას. უვიცს თავისი უვიცობისა არაფერი გაეგება, რადგან მას წარმოდგენა არ აქვს მეცნიერებაზე და ამ. ამრიგად, ყველა უარყოფითი ცნებაც ნაწარმოებია, გამოყვანილია და რეალობანი შეიცავენ თავის თავში მონაცემებს და, ასე ვთქვათ, მატერიას, ანუ ტრანსცენდენტალურ შინაარსს, ყველა ნივთის შესაძლებლობისა და სრული განსაზღვრებისათვის.

ამრიგად, თუ სრულ განსაზღვრებას ჩვენს გონებაში საფუძვლად უდევს ტრანსცენდენტალური სუბსტრატი, რომელიც თითქოს შეიცავს მასალის მთელ მარაგს, საიდანაც შეიძლება აღებულ იქნას ნივთთა ყველა შესაძლო პრედიკატი, მაშინ ეს სუბსტრატი სხვა არაფერია, თუ არა მთელი რეალობის იდეა. მაშინ ყველა ჭეშმარიტი უარყოფა სხვა არაფერია, თუ არა ზღუდეები, რაც ვერ დაერქმეოდა მათ, თუკი საფუძვლად არ დაედებოდათ შეუზღუდავი (უნივერსული).

... ყველა ნივთის სრული განსაზღვრების ტრანსცენდენტალური დიდი წინამძღვარი სხვა არაფერია, თუ არა მთელი რეალობის ერთობლიობის წარმოდგენა, არა მარტო ის ცნება, რომელსაც ექვემდებარება ყველა პრედიკატი მათი ტრანსცენდენტალური შინაარსის მიხედვით, არამედ ის ცნებაც, მათ რომ შეიცავს თავის თავში, და ყოველი ნივთის სრული განსაზღვრება ემყარება რეალობის ამ ყოვლად ერთობლიობის შეზღუდვას, ამასთან მისი რაღაც ნაწილი ნივთს მიეწერება, ხოლო ყველა დანარჩენი მისგან გამოირიცხება,

რაც ეთანხმება დიზიუნქციური დიდი წინამძღვრის „ან-ანს“ და ამ გაყოფის ერთ-ერთი წევრის მიერ საგნის განსაზღვრებას მცირე წინამძღვარში. ამის შესაბამისად გონების გამოყენება, რის წყალობითაც იგი ყველა შესაძლო ნივთის მისეულ განსაზღვრებას საფუძვლად უდებს ტრანსცენდენტალურ იდეალს, მისი გამოყენების ანალოგიურია დიზიუნქციურ გონებით დასკვნაში. ეს ის დებულებაა, რომელიც ზემოთ საფუძვლად დავუდე ყველა ტრანსცენდენტალური იდეის სისტემურ დაყოფას და რომლის თანახმადაც ისინი წარმოიშობიან გონებითი დასკვნის სამი სახის პარალერულად, და შესაბამისად, თავისთავად გასაგებია, რომ ამ მიზნით, სახელდობრ, იმისათვის, რომ წარმოადგინოს ნივთთა მხოლოდ სრული განსაზღვრება, გონება წინამძღვარის სახით დაუშვებს არა იდეალის შესაბამისი ასეთი არსების არსებობას, არამედ მხოლოდ მის იდეას, რათა სრული განსაზღვრების განუპირობებელი ტოტალობიდან გამოვიყვანოთ განპირობებული. ამრიგად, იდეალი მისთვის (გონებისათვის) ყველა ნივთის პირველსახეა; ნივთები მთლიანად როგორც ნაკლოვანი ასლები მისგან სესხულობენ მასალას მათი შესაძლებლობებისათვის და მეტ-ნაკლებად უახლოვდებიან რა მას, მაინც ყოველთვის უსასრულოდ შორს დგანან, რომ მას მიაღწიონ.

ამრიგად (შინაარსის მიხედვით მრავალფეროვნების სინთეზის), ნივთთა ყოველგვარი შესაძლებლობა განიხილება როგორც ნაწარმოები და მხოლოდ ის შესაძლებლობა მიიჩნევა თავდაპირველად, რაც მთელ რეალობას თავის თავში შეიცავს, რადგან ყველა უარყოფა (რომლებიც ერთადერთი პრედიკატია, რითაც კი შეიძლება განსხვავდებოდეს ყველა დანარჩენი ყოველდღიური არსებისაგან) უდიდესი და საბოლოოდ უმაღლესი რეალობის მხოლოდ შეზღუდვებია. მაშასადამე, ისინი ამ უკლანასყენელ გულისხმობენ და შინაარსითაც მისგან არიან ნაწარმოები. ნივთთა მთელი მრავალფეროვნება უმაღლესი რეალობის ცნების, რომელიც მათი საერთო სუბსტრატია, მხოლოდ ამდენადვე მრავალსახოვანი შეზღუდვის წესია, ისე როგორც ყველა ფიგურა შესაძლებელია მხოლოდ როგორც უსასრულო სივრცის შეზღუდვის სხვადასხვა სახე. ამიტომ გონების იდეალის მხოლოდ გონებაში მყოფ საგანს ასევე ეწოდება პირველარსება, ხოლო რამდენადაც მასზე მაღლა სხვა არა არსებობს რა, ამდენად მას უმაღლესი არსება ჰქვია, და რამდენადაც ყველაფერი როგორც განპირობებული მას ექვემდებარება,- არსება ყველა არსებათა. მაგრამ ყოველივე ეს ნიშნავს არა ნამდვილი საგნის ობიექტურ დამოკიდებულებას სხვა ნივთებთან, არამედ იდეის დამოკიდებულებას ცნებებთან, და სრულიად უცოდნელად გვტოვებს ესოდენ განსაკუთრებულ უპირატესობათა მქონე არსების არსებობაზე. **იდეა-პირველსახის ნიმუშია.**

ამ პირველ არსიდან ყოველგვარი სხვა შესაძლებლობის გამოყვანა, თუ ზუსტად ვილაპარაკებთ, არ შეიძლება ასევე მივიჩნიოთ მისი უმაღლესი რეალობის შეზღუდვად და ასე ვთქვათ, ვითომც მის დაყოფად; რამეთუ მაშინ პირველ არსება განიხილება ვითარცა ნაწარმოებ არსებათა უბრალო აგრეგატი, რაც წინათქმულის თანახმად შეუძლებელია, თუმცა დასაწყისში, პირველ დაუშუშავებელ მონასახში სწორედ ასე წარმოვიდგენდით. პირიქით, უმაღლესი რეალობა დაედო საფუძვლად ყველა ნივთის შესაძლებლობას და არა მათი ერთობლიობა, და ნივთთა მრავალფეროვნება ემყარება არა თვით პირველარსების შეზღუდვას, არამედ მის სრულ შედეგებს, რომელთა რიცხვსაც მიეკუთვნებოდა აგრეთვე მთელი ჩვენი გრძნობადობა ყველა თავისი რეალობით მოვლენაში, რაც არ შეიძლება ეკუთვნოდეს უმაღლესი არსების იდეას როგორც ინგრედიენტი.

თუ ამ ჩვენს იდეას, მოვახდენთ რა მის ჰიპოსტაზირებას, უფრო დაწვრილებით გამოვიკვლევთ, მაშინ პირველარსება შეგვიძლია განვსზღვროთ მხოლოდ უმაღლესი რეალობის ცნებით, როგორც ერთიანი, მარტივი, ყოვლადღმარი, მარადი და ამ არსება, ერთი სიტყვით, შეგვიძლია განვსაზღვროთ იგი თავის განუპირობებელ სისრულეში ყველა თავისი პრედიკატი. ამგვარი არსების ცნება ღმერთის ცნებაა, ტრანსცენდენტალური გაგებით გააზრებული. და ამრიგად წმინდა გონების იდეალი ტრანსცენდენტალური თეოლოგიის საგანია, როგორც ზემოთაც ავღნიშნე (10. გვ 354-359).

სიღრმისეულად არ შევიჭრები, მაგრამ ვიტყვი:კანტი აქ ანვითარებს პლატონის „ნიმუშის თეორიას“. უმაღლესი არსების იდეალი, რომელიც კანტის აზრით სამყაროს მიღმაა და სამყაროს მოვლენებს პრინციპად ემსახურება, ამ შეხედულების თანახმად სხვა არაფერია, თუ არა გონების მარეგულირებელი პრინციპი, რათა ყველა კავშირი სამყაროში გონებამ ისე განიხილოს, თითქოს ისინი ერთ ყოვლად საკმარისი აუცილებელი მიზეზისაგან წარმოდგებოდნენ, რათა მასზე დაამყაროს სისტემური და საყოველთაო ზოგადი კანონების თანახმად აუცილებელი ერთიანობის წესი, ამ კავშირთა ახსნაში .

კანტი ბუნების თეორიულ შემეცნებას უწოდებს სპეკულატურს, თუ იგი მიმართულია ისეთ საგანებზე ან საგნის შესახებ ისეთ ცნებებზე, რასაც ვერ მივალწევთ ვერავითარ გამოცდილებით.

მე ვამბობ: -აღნიშნავს კანტი, -უმაღლესი მოაზროვნე არსების (ინტელიგენზე) ცნება მხოლოდ იდეაა, ე.ი. მისი ობიექტური რეალობა იმაში კი არ უნდა მდგომარეობდეს, რომ იგი პირდა-

პირ ეხებოდეს საგანებს (რადგან ამ მნიშვნელობით ვერ გავამართლებით მის ობიექტურ ღირებულებას), არამედ ცნება არის გონების უდიდესი ერთიანობის პირობების თანახმად მოწესრიგებული ისეთი სქემა, საერთოდ ნივთის შესახებ, რომელიც მართლ იმას ემსახურება, რომ მიიღოს უდიდესი სისტემური ერთიანობა ჩვენი გონების ემპირიულ გამოყენებაში, იმიტომ, რომ თითქოს გამოცდილების საგანი გამოგვყვავდეს ამ იდეის წარმოსახვითი საგნიდან, როგორც მისი საფუძვლიდან ან მიზეზიდან. მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ ვთქვათ სამყაროს ნივთები ისე უნდა იქნენ განხილული, თითქოს მათ თავიანთი არსებობა უმაღლესი მოაზროვნე არსებისაგან (ინტელიგენც) ჰქონდეთ მიღებული.

გონების ვარაუდი უმაღლესი არსების, როგორც უმაღლესი მიზეზის შესახებ მხოლოდ შეფარდებით იაზრება, გრძნობადი სამყაროს სისტემური ერთიანობის მიზნით, და მხოლოდ რაღაცა იდეაში, რომლის შესახებაც არ გაგვაჩნია არავითარი ცნება, თუ რა არის იგი თავისთავად. ამით აიხსნება აგრეთვე ისიც, თუ რატომ არის, რომ, თუმცა გვჭირდება თავისთავად აუცილებელი პირველ არსის იდეა იმასთან მიმართებაში, რაც გრძნობებს არსებულად მისცემია, მაინც არასოდეს არ შეგვიძლია გვექონდეს სულ მცირეოდენი გაგება ამ არსებაზე და მის აბსოლიტურ აუცილებლობაზე.

ახლა კი შეგვიძლია ცხადად და თვალნათლივ წარმოვიდგინოთ მთელი ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის შედეგი და ზუსტად განვსაზღვროთ საბოლოო მიზანი წმინდა გონების იდეებისა, რომლებიც მხოლოდ გაუგებრობისა და წინდაუხედაობის გამო ხდებიან დიალექტიკურნი. სინამდვილეში წმინდა გონება მხოლოდ თავისი თავით არის დასაქმებული და არც შეუძლია ჰქონდეს სხვა საქმე, იმიტომ, რომ მას ეძლევა არა საგნები გამოცდილების მცნების ერთიანობისათვის, არამედ განსჯითი ცოდნა გონების ცნების ერთიანობისათვის, ე.ი. კავშირის ერთიანობისათვის ერთი პრინციპის თანახმად. გონების ერთიანობა სისტემის ერთიანობაა, და ეს სისტემური ერთიანობა გონებას ემსახურება არა ობიექტურად როგორც ძირითადი დებულება, იმისათვის რომ იგი საგნებზე გავავრცელოთ საგანთა მთელი შესაძლო ემპირიულ ცოდნაზე. მაგრამ სისტემური კავშირი, რაც შეუძლია გონებას მისცეს განსჯის ემპირიულ გამოყენებას, არა მართლ ხელს უწყობს ამ გამოყენების გაფართოებას, არამედ იცავს ამავე დროს მის სისწორესაც. ამგვარი სისტემური ერთიანობის პრინციპიც აგრეთვე ობიექტურია, მაგრამ გაურკვეველი სახით, არა როგორც კონსტიტუციური პრინციპი, იმისათვის რომ რაღაცა განსაზღვროს პირდაპირი საგნის მიმართ, არამედ როგორც მხოლოდ რეგულატორი ძირითადი დებულება

და მაქსიმამ, რათა გონების ემპირიულ გამოყენებას განსჯისთვის უცნობი ახალი გზების აღმოჩენით ხელი შეუწყოს, გააფართოვოს და განამტკიცოს იგი უსასრულობაში ისე, რომ ოდნავაც არ იყოს ოდესმე ემპირიული გამოყენების კანონების წინააღმდეგი.

მაგრამ გონებას არ შეუძლია ეს სისტემური ერთიანობა სხვაგვარად იაზროს, თუ არა ისე, რომ ის თავის იდეას იმავე დროს აძლევს საგანს, რომელიც არ შეიძლება მოცემული იყოს გამოცდილებით; გამოცდილება ხომ არასოდეს არ იძლევა სრული სისტემური ერთიანობის მაგალითს. ეს გონების არსება, მართალია, მხოლოდ შიშველი იდეაა და ამრიგად არ მიიჩნევა აბსოლიტურად და თავისთავად ნამდვილ რამედ, არამედ მხოლოდ პრობლემატურად ივარაუდება საფუძვლად (იმიტომ, რომ არ შეგვიძლია ამ არსებას მივადწიოთ განსჯითი ცნებებით), რათა გრძნობადი სამყაროს ნივთთა ყველა კავშირი ისე განვიხილოთ, თითქოს მათ თავიანთი საფუძველი ამ გონების მიერ შექმნილ არსებაში ჰქონდეთ; მაგრამ ამას ვაკეთებ მხოლოდ იმ განზრახვით, რომ მასზე დავამყაროთ სისტემური ერთიანობა, გონებისათვის აუცილებელი, ხოლო ემპირიული განსჯითი ცოდნისთვის ყოველმხრივ ხელშემწყობი და რომელიც არასოდეს არ შეიძლება მისი დამაბრკოლებელი იყოს.

ეს უმაღლესი ფორმალური ერთიანობა, მარტოდღენ გონების ცნებებს რომ ემყარება, ნივთთა მიზანშეწონილი ერთიანობაა და გონების სპეკულატიური ინტერესი აუცილებელს ხდის ისე განვიხილოთ მთელი წესრიგი სამყაროში, ვითომც იგი წარმოშობილიყოს ყოვლად უზუნაესი გონების განზრახვისაგან. სახელდობრ, გამოცდილების სფეროზე გამოყენებულ ჩვენს გონებას ასეთი პრინციპი გადაუშლის სრულიად ახალ პერსპექტივებს, დააკავშიროს სამყაროს ნივთები თეოლოგიური კანონების თანახმად და ამით მიაღწიოს მათ უდიდეს სისტემურ ერთიანობას. ამრიგად, რომელიღაც უზუნაესი მოაზროვნე არსების (ინტელიგენს), როგორც სამყაროს მთლიანობის ერთადერთი მიზეზის დაშვება, მაგრამ, რასაკვირველია, მხოლოდ იდეაში, ყოველთვის შეიძლება გონებისათვის სასარგებლო იყოს და ამასთან არასოდეს არ მიაყენოს ზიანი.

***წმინდა გონების კანონი.** აქ, უპირველესი ყოვლისა, უნდა შევნიშნოთ, რომ ამჟამად თავისუფლების ცნებას გამოვიყენებ მხოლოდ პრაქტიკული გაგებით, ხოლო მის თავისუფლების ცნების ტრანსცენდენტალურ მნიშვნელობას, რომელიც არ შეიძლება ემპირიული წინამძღვარი იყოს, როგორც მოვლენათა ახსნის საფუძველი და თავად გონებისთვის პრობლემას წარმოადგენს, აქ განზე ვტოვებ, რადგან ზემოთ უკვე გავერკვიეთ. რომ თვითნებობა მხოლოდ ცხოველური საქციელია, რაც სხვა გვარად არ შეიძლება

განისაზღვროს, თუ არა გრძნობადი ლტოლვიით. ხოლო ისეთს, რომელიც შეიძლება განისაზღვროს გრძნობადი ლტოლვისაგან დამოუკიდებლად, მაშასადამე, მხოლოდ გონების მიერ წარმოდგენილი მამოძრავებელი მიზეზებით, ეწოდება ყველაფრისაგან თავისუფალი პრაქტიკული ნებისყოფა, რაც მასთან არის დაკავშირებული საფუძვლის ან შედეგის სახით. პრაქტიკული თავისუფლება გამოცდილებით შეიძლება დამტკიცდეს, რადგან ადამიანის ნებისყოფას განსაზღვრავს არა მარტო ის, რაც აღიზიანებს, ე.ი. გრძნობებზე უშუალოდ აფიცირებას ახდენს, არამედ კიდევ სხვა რაღაც ...

მე ვადიარებ, რომ ნამდვილად არსებობს წმინდა მორალური კანონები, რომლებიც სრულიად აპრიორი (ემპირიული მამოძრავებელი საფუძვლების, ე.ი. ნეტარების მხედველობაში მიუღებლად) განსაზღვრავენ საერთოდ გონიერი არსების ქცევას, ე.ი. თავისუფლების გამოყენებას, და რომ ეს კანონები გვმართავენ (არა მხოლოდ ჰიპოთეტურად სხვა ემპირიული მიზეზების დამკვიდრების შემთხვევაში), და აუცილებელნი არიან ჩვენთვის.

სამყაროს, რომელიც ყველა ზნეობრივი კანონის შესაბამისად იქმნებოდა (როგორც ის შეიძლება იყოს გონიერ არსებათა თავისუფლების თანახმად და როგორც ჯერ არს იყოს ზნეობრიობის აუცილებელი კანონების მიხედვით), მე მორალურ სამყაროს ვუწოდებ, და გაიაზრება მხოლოდ ინტელიგიბელურ სამყაროდ, იმიტომ, რომ მასში განვეყენებით ყველა პირობას (მიზანს) და მორალობის თვით ყველა დაბრკოლებას (ადამიანის ბუნების სისუსტეს თუ ბიწიერებას). ამდენად ის (სამყარო) არის მხოლოდ იდეა, ოდონდ პრაქტიკული იდეა, რომელსაც ნამდვილად შეუძლია და უნდა ჰქონდეს თავისი გავლენა გრძნობად სამყაროზე, იმისათვის, რომ იგი, რამდენადაც შესაძლებელია, გახადოს ამ იდეის შესაბამისი. ამიტომ მორალური სამყაროს იდეას აქვს ობიექტური რეალობა, მაგრამ ისე კი არა, თითქოს ის ინტელიგიბელური მჭვრეტელობის საგანს ეხებოდეს, არამედ გრძნობად სამყაროს, მაგრამ როგორც წმინდა გონების საგანს მის პრაქტიკულ გამოყენებაში და როგორც გონიერ არსებათა კორპუს მასში, რამდენადაც მორალურ კანონებს დაქვემდებარებულ მათ თავისუფალ ნებისყოფას აქვს სრული სისტემური ერთიანობა როგორც თავის თავთან, ასევე თითოეულ სხვის თავისუფლებასთან.

ამრიგად, წმინდა გონების იმ ორი საკითხიდან, პრაქტიკულ ინტერესს რომ ეხებოდა, პირველ კითხვაზე პასუხი ასეთია: გააკეთე ის, რის წყალობითაც ღირსი გახდები იმისა, რომ ბედნიერი იყო. მეორე საკითხი ასეთია: თუ ისე ვიქცევი, რომ უღირსი არა ვარ ნეტარებისა, მაქვს თუ არა ნება ვიმედოვნებდე, რომ შემი-

ძლია ამ გზით მას ვეზიარო? იმისათვის რომ ამ კითხვაზე ვუპასუხოთ, უნდა ვიცოდეთ, წმინდა გონების ის პრინციპები, აპრიორი კანონს რომ გვიკარნახებენ, ამ იმედსაც აუცილებლად უკავშირებენ თუ არა მორალურ კანონს.

ამიტომ მე ვამბობ: ისე როგორც მორალური პრინციპები გონების თანახმად მის პრაქტიკულ გამოყენებაში აუცილებელია, სწორედ ასევე გონების თანახმად მის თეორიულ გამოყენებაში აუცილებლად უნდა ვაღიაროთ, რომ თითოეულს საფუძველი აქვს ნეტარების იმედი ჰქონდეს იმ ზომით, რა ზომითაც მან თავისი ქცევით თავისი თავი მისი ღირსი გახადა, და მამასადამე, ზნეობრიობის სისტემა ნეტარების სისტემასთან განუყრელად არის დაკავშირებული, მაგრამ მხოლოდ წმიდა გონების იდეაში.

ინტელიგიბელურ, ე.ი. მორალურ სამყაროში, რომლის ცნებაში ჩვენ ზნეობრიობის ყველა დაბრკოლებას (მიდრეკილებებს) განვეყენებით, შეიძლება აუცილებელი სახით ვიპოვოთ მორალობასთან დაკავშირებული თანაზომიერი ნეტარების ასეთი სისტემა, იმიტომ, რომ ზნეობრივი კანონებით ნაწილობრივ ამოძრავებული, ნაწილობრივ შეზღუდული თავისუფლება თვითონ იქნებოდა საყოველთაო ნეტარების მიზეზი, მამასადამე, გონიერი არსებანი ასეთი პრინციპების ხელმძღვანელობით თავად იქნებოდნენ თავიანთი საკუთარი და ამავე დროს სხვათა ხანგრძლივი კეთილდღეობის შემქმნელნი. მაგრამ, თავისი თავის დამაჯილდოებელი მორალობის ეს სისტემა მხოლოდ იდეაა, რომლის განხორციელება დამყარებულია იმ პირობაზე, რომ თითოეული აკეთებდეს იმას, რაც უნდა გააკეთო, ე.ი. **გონიერი არსების ყველა მოქმედება ხდებოდეს ისე, თითქოს ისინი გამომდინარეობდნენ რომელიღაც უზენაესის ნებისყოფისაგან, ყველა კერძო ნებისყოფას რომ მოიცავს ან იმორჩილებს.** მაგრამ, რადგანაც მორალური კანონი სავალდებულო რჩება თავისუფლების თითოეული განსაკუთრებული გამოყენებისათვის, თუმცაც სხვები არ იქცეოდნენ ამ კანონის შესაბამისად, ამიტომ არც სამყაროს ნივთთა ბუნებით, არც თვით მოქმედებათა მიზეზობრიობით და ზნეობრიობისადმი მათი დამოკიდებულებით არ განისაზღვრება, როგორი იქნება მათი შედეგების მიმართება ნეტარებისადმი; ხოლო ბედნიერების იმედის აღნიშნული აუცილებელი კავშირი მუდმივ მისწრაფებასთან, რომ ნეტარების ღირსი გახდეს, გონებით ვერ შეიმეცნება, თუ საფუძველად მხოლოდ ბუნებას დავუდებთ, არამედ მხოლოდ მაშინ შეიძლება იმედი დაგვესახოს, თუ უზენაესი გონება, რომელიც მორალური კანონების თანახმად მბრძანებლობს, ამავე დროს როგორც ბუნების მიზეზი საფუძველად დაედება.

იდეას ასეთი მოაზროვნე არსებისა, რომელშიც უმაღლეს ნეტარებასთან დაკავშირებული მორალურად უსრულყოფილესი ნებისყოფა სამყაროში ყოველგვარი ბედნიერებისა და ნეტარების მიზეზია, რამდენადაც იგი ზნეობრიობასთან (როგორც ბედნიერების ღირსად ყოფნასთან) ზუსტ თანაფარდობაში მოდის, უმაღლესი სიკეთის იდეალს ვუწოდებ. ამრიგად, წმინდა გონებას მხოლოდ უმაღლესი პირველადი სიკეთის იდეალში შეუძლია ნახოს პრაქტიკულად აუცილებელი კავშირის საფუძველი უმაღლესი წარმოებული სიკეთის, სახელდობრ, ინტელიგიბელური, ე.წ. მორალური სამყაროს ორივე ელემენტებს შორის. ვინაიდან ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ გონების საშუალებით ასეთ სამყაროს ვეკუთვნით, თუმცა გრძნობები მოვლენათა სამყაროს გარდა არაფერს წარმოგვიდგენენ, ამიტომ უნდა ვადიაროთ ინტელიგიბელური სამყარო როგორც ჩვენი მოქმედების შედეგი გრძნობად სამყაროში, და რადგანაც გრძნობადი სამყარო ასეთ კავშირს არ გვაძლევს, ამიტომ უნდა ვადიაროთ ჩვენთვის საიქიო ქვეყანა. ამრიგად, ღმერთი და მომავალი საიქიო ცხოვრება ისეთი ვარაუდებია, რომლებიც წმინდა გონების პრინციპების თანახმად მის მიერვე ჩვენზე დაკისრებული ვალდებულებებისაგან განუყრელია.

ზნეობრიობა თავისთავად შეადგენს სისტემას, მაგრამ არა ნეტარებას, ის ნაწილდება ზუსტად მორალობის შესაბამისად. მაგრამ ასეთი შესაბამისობა შესაძლებელია მხოლოდ ინტელიგიბელურ სამყაროში მხოლოდ ბრძენი შემოქმედის და მმართველის გამგებლობის დროს. როგორც ჩანს, გონება ხედავს, რომ იძულებულია ადიაროს ამგვარი რამ, ასევე ცხოვრება ისეთ სამყაროში, ჩვენ რომ მომავალ საიქიო ცხოვრებად უნდა მივიჩნიოთ, ანდა მორალური კანონები, გონების ცარიელ მოჩვენებებად ჩაითვალოს, იმიტომ, რომ იმავე გონების მიერ მათთან დაკავშირებული აუცილებელი შედეგი უნდა გაუქმებულიყო ზემოაღნიშნული წინამძღვრის გარეშე. ამიტომაც ყოველი ადამიანი მორალურ კანონებს მიიჩნევს ცნებებად, რაც ისინი ვერ იქნებოდნენ, აპრიორი შესაბამის შედეგებს რომ არ უკავშირებდნენ თავიანთ წესებს და, ამრიგად, აღთქმებსა და მუქარებს რომ არ იწვევდნენ. მაგრამ ამასაც ვერ გააკეთებდნენ, რომ არ იყვნენ მოთავსებული აუცილებელ არსებაში ვითარცა უმაღლეს სიკეთეში, რომელსაც მხოლოდ შეუძლია შესაძლებელი გახადოს ამგვარი მიზანშეწონილობის ერთიანობა.

... ამრიგად, გონების პრაქტიკულად აუცილებელი იდეაა ის იდეა, რომლის თანახმად ჩვენ მიგვაჩნია, რომ წყალობის სამეფოს ვეკუთვნით, სადაც ყოველგვარი ნეტარება მოგველის, გარდა იმ შემთხვევისა, თუ ჩვენს წილს ნეტარებისას თვით ჩვენვე

არ ვზღუდავთ იმით, რომ უღირსი ვართ-ვიყოთ ბედნიერი.

აუცილებელია, რომ მთელი ჩვენი ცხოვრების წესი დაექვემდებაროს ზნეობრივ მაქსიმებს; მაგრამ ამავე დროს შეუძლებელია, რომ ეს მოხდეს, თუ გონება მორალურ კანონთან, რომელიც მხოლოდ იდეას წარმოადგენს, არ აკავშირებს მოქმედ მიზეზს, რაც ამ კანონის შესაბამისი ქცევისათვის განსაზღვრავს ჩვენი უმაღლესი მიზნების ზუსტად შესატყვის შედეგს, იქნება ეს, ამ ცხოვრებაში თუ სხვა ცხოვრებაში. მამასადამე, რომელიმე ღმერთსა და ჩვენთვის ახლა იმ უხილავი სამყაროს გარეშე, რომლის იმედიც გვაქვს, ზნეობრიობის დიდებული იდეები, მართალია, მოწონებისა და აღტაცების საგანია, მაგრამ არა განზრახვისა და შესრულების მამოძრავებელი ძალები, იმიტომ, რომ არ ასრულებენ ყოველი გონიერი არსებისათვის ბუნებრივ და იმავე წმინდა გონების მიერ აპრიორი განსზღვრულ და აუცილებელ, მთელ მიზანს.

ამრიგად, უმაღლეს სიკეთეს სამყაროში წარმოადგენს მხოლოდ გონიერ არსებათა ზნეობრიობასთან ზუსტ შესაბამისობაში მყოფი ნეტარება და ბედნიერება; მასში მთლიანად უნდა გადავიდეთ ჩვენ წმინდა, მაგრამ პრაქტიკული გონების მიერ ნაკარნახებ დანაწესთა თანახმად; ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ინტილიგიბელური სამყაროა, რადგან გრძნობადი სამყარო ნივთთა ბუნებისაგან არ გვპირდება მიზანთა ამგვარ სისტემურ ერთიანობას, რომლის რეალობა არ შეიძლება სხვა რამეს ემყარებოდეს, თუ არა თავდაპირველი უმაღლესი სიკეთის წინამძღვარს, რადგან თვითმყოფი, დამოუკიდებელი გონება, უზუნაესი მიზეზის ყველა საკმარისობით აღჭურვილი, ამყარებს, ინარჩუნებს და ახორციელებს ყოვლად სრულყოფილი მიზანშეწონილების თანახმად, ზოგადსაყოველთავო, თუმცა გრძნობად სამყაროში ჩვენთვის ფრიად დაფარულ ნივთთა წყობასა და წესრიგს.

ამ მორალთეოლოგიას ის თავისებური უპირატესობა გააჩნია სპეკულატიური თეოლოგიის წინაშე, რომ მას აუცილებლად მიყვებართ ერთიანი, ყოვლად სრულყოფილი და გონიერი პირველარსების მცნებამდე, მაშინ როდესაც სპეკულატიური თეოლოგია არც კი მიუთითებს ობიექტურ საფუძვლებს საამისოდ, აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ მას არ შეუძლია დაგვარწმუნოს ამაში. რადგან ვერც ტრანსცენდენტალურ და ვერც ბუნებრივ თეოლოგიაში, რამდენადაც გონებას შეუძლია მიგვიყვანოს მათთან, ვერც ვიპოვით ვერც ერთ მნიშვნელოვან საფუძველს იმისათვის, რომ ვაღიაროთ მხოლოდ ერთადერთი არსება, რომელსაც ყველა ბუნებრივი მიზეზის წინ დავაყენებდით და ამა-

ვედროს საკმაო მიზეზი გვექნებოდა, რომ ისინი მისგან დამოკიდებული გაგვეხადა ყველა ნაწილში. პირიქით, თუ ზნეობრივი ერთიანობის როგორც სამყაროს აუცილებელი კანონის თვალსაზრისით განვიხილავთ იმ მიზეზს, რომელსაც ერთადერთს შეუძლია მისცეს ამ კანონს შესაბამისი ეფექტი და მამასადამე, ჩვენთვისაც შეუძლია სავალდებულო ძალა მიანიჭოს, მაშინ უნდა არსებობდეს ერთადერთი უზენაესი ნებისყოფა, ყველა ამ კანონს თავის თავში რომ მოიცავს. რადგან როგორ ვიპოვოთ მით მიზანთა სრულყოფილ ერთიანობას განსხვავებულ ნებისყოფათა პირობებში. ეს ნებისყოფა ყოვლად ძლიერი უნდა იყოს, რათა მას ემორჩილებოდეს მთელი ბუნება და მისი მიმართება ზნეობრიობაზე სამყაროში; ის უნდა იყოს: ყოვლის მცოდნე, რათა მან შეიცნოს განწყობილებათა უშინაგანესი არსი და მისი მორალური ღირებულება; ყველგან არსებული, რათა უშუალოდ ახლოს იყოს ყველა საჭიროებასთან, რასაც კი სამყაროს უმაღლესი სიკეთე მოითხოვს; მარადი, რათა არასოდეს არ მოისპოს ეს თანხმობა ბუნებასა და თავისუფლებას შორის და ამ. მაგრამ მიზანთა ამ სისტემურ ერთიანობას მოაზროვნე არსებობათა ამ სამყაროში, რასაც, მართალია როგორც მარტოოდენ ბუნებას, შეიძლება ვუწოდოთ მხოლოდ გრძნობადი სამყარო, მაგრამ როგორც თავისუფლების სისტემას - ინტელიგიბელური, ე.ი. მორალური სამყარო /წყალობის სამეფო/, აუცილებლად მივყავართ აგრეთვე ბუნების ზოგადი კანონების თანახმად ამ დიდი მთლიანობის შემადგენელი ყველა ნივთის მიზანშეწონილ ერთიანობასთან, ისევე როგორც პირველი იქმნება ზოგადი და აუცილებელი ზნეობრივი კანონების თანახმად, და პრაქტიკული გონებას აერთებს სპეკულატიურ გონებასთან. სამყარო უნდა წარმოვიდგინოთ რაღაც ერთი იდეიდან წარმომდგარად, თუკი იგი უნდა ეთანხმებოდეს გონების იმ გამოყენებას, ურომლისოდაც ჩვენს თავს გონების, სახელდობრ, მისი მორალური გამოყენების უღირსად ჩავთვლიდით, რაც მთლიანად უმაღლესი სიკეთის იდეას ემყარება. ამით ბუნების ყოველი კვლევა იღებს მიმართულებას მიზანთა სისტემის ფორმისაკენ და თავის უმაღლეს განვითარებაში ფიზიკურ თეოლოგიად იქცევა. მაგრამ, რადგანაც ფიზიკური თეოლოგია იწყებოდა ზნეობრივი წესრიგისაგან როგორც თავისუფლების არსებაში ჩამარხული და არა გარეგანი ცნებებით შემთხვევით დაწესებული ერთიანობისაგან, მას ბუნების მიზანშეწონილება დაჰყავს ისეთ საფუძვლებზე, რომლიც აპრიორი განუყრელად დაკავშირებული უნდა იყოს ნივთთა შინაგან შესაძლებლობასთან; და ამით დაჰყავს ტრანსცენდენტალურ თეოლოგიაზე, უმაღლესი ონტოლოგიური სრულყოფილების იდეალს სისტემური ერთიანობის პრინციპად რომ მიიჩნევს.

ხოლო ეს პრინციპი ყველა ნივთს აკავშირებს ერთიანი ბუნების ზოგადი და აუცილებელი კანონების შესაბამისად, იმიტომ, რომ მათ ყველას თავიანთი საწყისი და სათავე აქვთ ერთიანი პირველ არსების აბსოლიტურ აუცილებლობაში.

თუ პრაქტიკულმა გონებამ მიაღწია ერთიანი პირველარსების, როგორც უმაღლესი სიკეთის ერთიან მცნებას, მან არ უნდა წარმოიდგინოს და არ უნდა იკისროს იმის მტკიცება, თითქოს ის ამაღლდა თავისი გამოყენების ყველა ემპირიულ პირობაზე და აღზევდა ახალ საგანთა უშუალო ცოდნამდე იმდენად, რომ ამ ცნებიდან გამოვიდეს და მისგან გამოიყვანოს თვით მორალური კანონებიც კი. ვინაიდან სწორედ ამ კანონთა შინაგანმა პრაქტიკულმა აუცილებლობამ მიგვიყვანა თვითმყოფი მიზეზის ანუ სამყაროს ბრძენი გამგებლის დაშვებამდე, რათა აღნიშნულ მორალურ კანონებს ეფექტი მიეცეს. ამიტომ ჩვენ არ შეგვიძლია განვიხილოთ ისინი ამის შემდეგ კვლავ როგორც შემთხვევითი და მხოლოდ ნებისყოფიდან გამოყვანილი, განსაკუთრებით ისეთი ნებისყოფიდან, რომლის შესახებაც არ გვექნებოდა არავითარი ცნება, თუ არ ჩამოვაცალიბებდით მათ ზემოაღნიშნულ კანონთა თანახმად. მანამდე, ვიდრე პრაქტიკულ გონებას უფლება აქვს გვიხელმძღვანელოს, მოქმედებებს სავალდებულოდ ჩავთვლით იმიტომ კი არა, რომ ისინი ღვთის ცნებებია არამედ მათ იმიტომ მივიჩნევთ ღვთის ცნებებად, რომ ჩვენ შინაგანად ვალდებული ვართ შევასრულოთ ისინი. თავისუფლებას შევისწავლით მიზანშეწონილი ერთიანობის პირობით გონების პრინციპების თანახმად და მხოლოდ იმდენად ვირწმუნებთ თავს, ღვთაებრივი ნების შესაბამისი ვიყოთ, რამდენადაც წმინდად მივიჩნევთ იმ ზნეობრივ კანონს, გონება რომ გვასწავლის მოქმედებათა ბუნების საფუძველზე, და ვფიქრობთ, ამ კანონს ვემსახურებით მხოლოდ იმით, რომ ხელს ვუწყობთ სამყაროს უმაღლეს სიკეთეს ჩველი და სხვაში. ამრიგად მორალთეოლოგიას აქვს მხოლოდ იმანენტური გამოყენება, სახელდობრ, რათა შევასრულოთ ჩვენი დანიშნულება აქ, ამქვეყნად, სამყაროში იმით, რომ შევუსაბამებთ ჩვენს თავს ყველა მიზნის სისტემას და ფანატიკურად ან თუნდაც მკრეხელურად არ მივატოვებთ მორალურ კანონთა დამდგენელი გონების ხელმძღვანელ ხაზს ცხოვრებაში, რათა იგი უშუალოდ დაუკავშიროთ უმაღლესი არსების იდეას, რაც მოგვცემდა ტრანსცენდენტალურ გამოყენებას, ხოლო ამ უკანასკნელს, ისე, როგორც წმინდა სპეკულაციის გამოყენებას უნდა გაუკუღმართებინა და ჩაეშალა გონების საბოლოო მიზნები.

მორალური რწმენის დროს უნდა მივდიოთ ზნეობრივ კანონს, მიზანი აქ ერთად-ერთი პირობაა, რომლის დროსაც იგი შეიძლება დაკავშირებული იყოს ყველა სხვა მიზანთან, რომელიც

მიგვიყვანს დემერთისა და საიქიოს არსებობასთან. მე სრულიად გარკვევით ვიცი, რომ არავინ არ იცნობს სხვა პირობებს, რომელთა მიზანთა იმავე ერთიანობასთან მივყავართ მორალურ კანონს. მაგრამ რადგანაც ზნეობრივი დანაწესი იმავე დროს ჩემი მაქსიმია, მაშინ აუცილებლად ვიწამებ დემერთის არსებობას და საიქიო ცხოვრებას, და მჯერა, რომ ამ რწმენას ვერაფერი შემიწყვეს, (10,გვ.459-476).

კანტის ამ, ისე როგორც სხვა ამ წიგნში ჩართულ ნაწარმოების კრიტიკისა თუ კომენტარისაგან თავს შევიკავებ, რამეთუ მოხსენიებული გვაქვს მხოლოდ იმიტომ, რომ საბაზისო სამსახური გაუწიოს „თავისუფლების არსის შემეცნებაში“.

კიერემია ბენტამი (1748-1832), ინგლისელი სამართალმცოდნე, მორალისტი, ვიგის პარტიის იდეოლოგი, უტილიტარისტული ეთიკის ფუძემდებელი, გამოდიოდა რა ბუნებრივი სამართლიანობის წინააღმდეგ ემხრობოდა სახელმწიფოებრივ დესპოტიზმს. „მორალის შესახებ მეცნიერება“-ში მას დაწვრილებით გადმოცემული აქვს უტილიტარული ეთიკა, რომელიც მეტაფიზიკური ხასიათისაა და მას საფუძვლად უდევს „სარგებლობიანობის პრინციპი“, რომლის თანახმად ადამიანის მოქმედება თუ ურთიერთობა ზნეობრივ შეფასებას უნდა დებულობდეს მიღებული სარგებლის მიხედვით, სიკეთის განსაზღვრებაში კი უნდა ხედავდეს ადამიანის კერძო ინტერესებს საზოგადოებრივთან შედარებით, რომელიც გაზრდიდა მის ბედნიერებას და შეამცირებდა ტანჯვას; ბენტამის აზრით ყველა უნდა ირჩებოდეს მხოლოდ თავისთავის და აქედან გამომდინარე საერთო სიკეთეც შეიქმნება. მისთვის ეგოისტი ყველაზე სანიმუშო ადამიანია (13,გვ.146).

აღნიშნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშა სმიტისა და რიკარდოს სწავლებამ, რომელთანაც მჭიდროდ იქნა დაკავშირებული უტილიტარული ეთიკა. ეს სწავლება გაითავისა ბურჟუაზიამ. მისგან გამოთიშილია რევოლუცია. ებრძვის დემოკრატიას. ბენტამი ეწინააღმდეგება გოდვინს, რამეთუ პირველი მომხრეა ექსპლუატაციის, მეორე კი- მის განსჯას ეწევა, როგორც ეკონომიკურად, ისე ზნეობრივი თვალსაზრისით, და ამხელს მის სოციალურ უსამართლობას (იხ. მისი „პოლიტიკური სამართლიანობის შესახებ კვლევა“). მის საპირისპიროდ კი მალტუსმა შექმნა სოციალური კონფლიქტის თეორია.

ლ) იოგან ფიხტე (1762-1814), გერმანელი კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენელი, უპირატესობას ანიჭებს ხალხს,-სახელმწიფოსათან შედარებით, უარყოფს კანტის თეორიას „ნითვის

თავის თავში არსებობის“ შესახებ, ასევე მატერიალიზმს და ცდილობს ერის მორალურ აღორძინებას. იგი აღნიშნავს: **გონების თვალსაზრისით ჩვენს უმაღლეს ამოცანას წარმოადგენს -თავისუფლება და თვითშემოქმედება, თუმცა ადამიანი მხოლოდ მაშინ გრძნობს თავისუფლებას, როდესაც იგი ეჯახება წინააღმდეგობას და ვარდება შეზღუდული მოქმედების პირობებში, ანუ თავისუფლებას ხსნას ეთიკის ნიადაგზე.**

ფიხტე ამტკიცებს: სახელმწიფოს ერთადერთი ამოცანა უნდა იყოს ადამიანის აღზრდა თავისუფლების სულით. სახელმწიფო დაწესებულებები, რომელთა ფარგლებშიც ეს ამოცანა ვერ ხერხდება,- შეცვლილ უნდა იქნეს თვით მოქალაქეთა მიერ, ხოლო მათი პირადი უფლებების დარღვევის შემთხვევაში,- სახელმწიფოს უნდა შეუწყდეს არსებობის უფლება. ფაქტობრივად ფიხტეს თავისუფლების მცნება გამოყავს ზნეობიდან, ეთიკის მთავარ საკითხად კი იგი მიიჩნევს თავისუფლებისა და აუცილებლობის ანტინომიას. მას თავისუფლება მიაჩნდა ინდივიდის მიერ ზნეობრივი ნორმების დაცვად. მისი გაგებით ადამიანი, როგორც თავისუფლების, ისე არა თავისუფლების დროს მოქმედებს აუცილებლობიდან გამომდინარე, რასაც ჩვენც ვიზიარებთ.

ფიხტე სპინოზასა და სტოიკებისაგან განსხვავებით თავისუფლებას უდგება ისტორიულად. მისი გაგებით არსებობს თავისუფლების რამდენიმე დონე, რაც დამოკიდებულია საზოგადოების განვითარების ფაზაზე. იგი ამბობს ყველაზე ადრეულ საფეხურზე ჩნდება „იდეა“, როგორც მშვენიერების ნიმუში, შემდეგ კი,-როგორც სოციალური იდეა, როგორც გმირობისა და სამართლებრივი ურთიერთობის წყარო; უფრო მოგვიანებით,-როგორც მეცნიერული იდეა, მიმართული „საყოველთაო“ აზროვნებიდან“ მთელი სამყაროს აღმშენებლობაზე. და ბოლოს, როგორც რელიგიური იდეა, რომლის მიზნიც ინდივიდუალური ცხოვრების გათქვეფაა ერთიან და აფსოლიტურ ღვთაებრიობაში. თუმცა **აღნიშნავს ჭეშმარიტი თავისუფლების იდეა ეუფლება არა მხატვარს, გმირს, ანდა წმინდანს, არამედ მხოლოდ წმინდა აზრის სამყაროს**, -გონებას, რითაც უახლოვდება კანტის შეხედულებებს.

ფიხტეს თავისუფლების შემეცნება დაკავშირებულია სხვა გონიერ არსებათა თავისუფლებასთან. ეს აღიარება ითხოვს, რომ ყოველმა ინდივიდმა შეზღუდოს თავისი პირადი თავისუფლება სხვების თავისუფლებისათვის. ასე იქმნება იურიდიული ურთიერთობები და სამართალი. ამბობს იგი: რამდენადაც სამმართალი განსაზღვრავს გარეგან ურთიერთობებს ადამიანებს შორის, ამდენად სამართლის მეცნიერება მკაცრად გამიჯნული უნდა იყოს

ეთიკისაგან, რომლის ამოცანაც ადამიანის შინაგანი სამყაროს თავისუფლებაა. და თუ ზნეობრივი კანონი აბსოლიტურია და ერთნაირად სავალდებულო ყველასათვის, მაშინ უფლება (სამართალი) იმალება ურთიერთობებში, რომელიც ყოველთვის ფარდობითია და არ აქვს მას აბსოლიტური მნიშვნელობა. ზუსტი მოცულობა ამ შეზღუდვისა კი უნდა განისაზღვროს ურთიერთ შეთანხმებით. თავის მხრივ ურთიერთშეთანხმების გარანტია შეიძლება მხოლოდ ნებაყოფილებითი ყოფილიყო ყოველთა მორჩილება კანონისადმი, რაც გულისხმობს საერთო „სამოქალაქო შეთანხმებას“ (11,გვ.373-376).

ფიხტეს აზრით თავისუფლება გამოიხატება არა ბუნებრივი და ისტორიული აუცილებლობის გაუქმებაში, არამედ ინდივიდების კანონებისა და კაცობრიობის განვითარების მიზნებისადმი ნებაყოფილობით დაქვემდებარებაში, რაც უნდა იყოს დაფუძვნიებული თვით აუცილებლობის შემეცნებაზე (19,გვ.266).

ფიხტე უარყოფსა ხელისუფლების თეორიულ დაყოფას საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო შტოებად და სახელმწიფო სამართლის სფეროდან სახელმწიფოებრივი მოწყობის პრინციპს, რამეთუ სამოქალაქო თანაცხოვრების აუცილებელ პირობად მიაჩნია, ე.წ. „ეფორების“ (სახალხო კონტროლის, ანუ რასაც შემდეგ მოყვა პრეზიდენტის ინსტიტუტი) პრინციპის შემოღება. „ეფორები“ კი ხალხის მიერ უნდა ყოფილიყვნენ არჩეულები და გაეკონტროლებინათ ხელისუფლების საქმიანობა. „ეფორს“ უფლება უნდა ჰქონოდა მთავრობის მმართველობაზე დაედო ვეტო (საქმიანობის აკრძალვა), თუ კი გადაუხვევდა ნაკისრ ვალდებულებას, რომლის შემდეგაც მთავრობის წევრები გადაიქცეოდნენ ჩვეულებრივ მოქალაქეებად და მათ უკვე აღარ ექნებოდათ არანაირი ძალაუფლება, და აღარც ხალხი დაემორჩილებოდა მათ; თუმცა მომხრე იყო კერძო საკუთრების, და რომ გერმანელ ხალხს ეცხოვრათ ჩაკეტილ სახელმწიფოში. მისი აზრით ზნეობის უმაღლეს დონეზე განვითარების შემთხვევაში სახელმწიფო და სამართალი ზედმეტი უნდა ყოფილიყო. ფიხტეს შეხედულებები გააკრიტიკეს შელინგმა და ჰეგელმა (11,გვ.373-376).

მ) ფრიდრიხ შელინგი (1775-1854), გერმანელი ფილოსოფოსი, კლასიკური იდეალიზმის წარმომადგენელი, სხვა მრავალ საკითხებთან ერთად დაინტერესებული იყო თავისუფლების თემით. მისი შეხედულებით თავისუფლება ერთდროულად გულისხმობს როგორც სიკეთეს, ისე ბოროტებას. იგი აცხადებს, რომ მხოლოდ ის ნებაა თავისუფალი, რომლისთვისაც ერთნაირადაა შესაძლებელი დამოუკიდებელი და ერთი მეორის საწინააღმდეგო

მოქმედება. აქ იმის პრობლემას ხედავს, თუ როგორ მოვახდინოთ ღმერთისა და ბოროტების შეჯერება. ეს უკანასკნელი კი არ მიაჩნია ღმერთთან ერთად გაჩენილ პირველ პრინციპად, არამედ სთვლის რომ ბოროტება გაჩნდა მას შემდეგ, როგორც კი აბსოლუტს ანუ ღმერთს საბოლოოდ გამოეყო „მე“ გონების სახით, შემდეგ კი მისი დარჩენილი ნაწილი გადაიქცა აბსოლუტის ბუნების გამოვლენად. ამის გამო შელინგი მოითხოვს ბოროტების დაშვებას პირველ საწყისიდანვე. მისი აზრით ღმერთის ასეთი გაორება დასაშვებია, რამეთუ ბოროტება ღმერთის მსგავსია.

თავისუფლების კონცეფცია შელინგმა დაუკავშირა ადამიანის შესახებ წარმოდგენას, როგორც არსებას, რომელიც ითავსებს დაპირისპირებულ უნარებს როგორც სიკეთეს, ისე ბოროტებას. **მისი აზრით ადამიანი არ არის იზოლირებული არსება, არამედ ისტორიული პროცესის მონაწილეა, რომელშიც ბოროტება მარცხდება სიკეთის მიერ.** ისტორია ამ პროცესში გადის ფაზებს, რასაც შელინგმა „მსოფლიო ეპოქები“ უწოდა. ისტორიაში დაინახა პროგრესული პროცესი-მდგომარეობიდან, რომელშიც არ იყო თავისუფლება, ხოლო ცნობიერება დაბინდებული იყო ბოროტებით.

თავისუფლების შესახებ შელინგის სწავლება იდეალისტურია, იგი ხაზს უსვამს ისტორიული პროცესების ზეპიროვნულ ხასიათს: თავისუფლების ხარისხი, რომელიც ადამიანისათვის მიღწევადია, დამოკიდებულია „მსოფლიო ეპოქაზე“, რომელსაც ეკუთვნის ყოველი ინდივიდი. ამავე დროს ადამიანის მიერ მიღწეულ თავისუფლების საფუძველში შელინგი, კანტის მერე, ხედავს ინდივიდის „გონების შესაძლებლობის“ საწყის, რომელიც წინ უძღვის გამოცდილებას, არაა დამოკიდებული დროზე და არც დროის მიერ განპირობებულ აუცილებლობაზე.

შელინგის შეხედულებები მთავრდება **სიყვარულის განმარტებით, როგორც უმაღლესი საწყისის და ერთიანობის პირობის. სიყვარულში ხედავს უმაღლესის ბუნებასა და მის საფუძველს, და რაც მასზეა ბაზირებული, სხვაობათა ერთობის რაღაც წერტილად. ყოველგვარი გაორების უკან კი იგი მოიაზრებს „აბსოლიტურ განუსხვაობლობას“, ანუ გამაერთიანებელს. აღნიშნავს: ეს „პირველსაწყისი“ (სიყვარული) წინ უძღვის ყოველგვარ დაპირისპირებას და სავარაუდოდ ყოველგვარი არსებულის წყაროა.** იგი არ არის დაპირისპირებულთა იგივეობა, არამედ მათი გამაერთიანებელია, როგორც მათი ფუძე და მომდინარეობს პირველსაწყისიდან, აკავშირებს მისგან წარმოშობილებს და ხდის მათ ერთიანსა და მთლიანს. რამდენადაც ადამიანი თავისუფლებისთვისაა გაჩენილი, ამდენად იგი ცენტრალური ფიგურაა, მდგარი ბუნებასა და სულს შორის. მის სახეში კი ბუნება თავის თავ-

ვზე მაღლდება (11,გვ.501-503). სიყვარული ყოველივეს საწყისია და გვეკვლინება ღმერთია!

ნ) გეორგ ჰეგელი (1770-1831), გერმანელი ფილოსოფოსი აზროვნების დიალექტიკური მეთოდის შემქმნელი, მან განავითარა კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკური შეხედულებანი „სამოქალაქო საზოგადოების“ ასპექტში. ჰეგელმა დაახასიათა რა ბურჟუაზიული საზოგადოება, აღნიშნა, რომ იქ „ყველა თავისთვის-მიზანია, ხოლო ყველა დანარჩენი - არსობრივად საშუალება“. ჰეგელი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ საზოგადოებრივ სიმდიდრის ზრდასთან ერთად პარალელურულად მიმდინარეობს სიღარიბის ზრდა, რაც იწვევს მშრომელთა სულიერ გაჩანაგებას (27, გვ.211,254-255).

კაცობრიობის ისტორიას ჰეგელი წარმოგვიდგენს როგორც თავისუფლების შემეცნების პროცესს, რომელიც მისი აზრით გვიჩვენებს ადამიანის შინაგან ბუნებას, თუმცა თანდითანობით, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის განმავლობაში იგი იცნობიერებს, რის საფუძველზეც ადამიანი მართლა ხდება თავისუფალი. ჰეგელს თავისუფლება ესმის, უპირატესად, როგორც სულისა და აზრის თავისუფლება, პიროვნების ინტელექტუალური თავისუფლება, რითაც უნდა დაკნინდეს პოლიტიკური და ეკონომიკური თავისუფლებები.

მთელ მსოფლიო ისტორიას იგი ყოფს სამ ძირითად ეპოქად: აღმოსავლურ, ანტიკურ და გერმანულ ეპოქებად. აღმოსავლურ სამყაროში, სადაც ადამიანმა ჯერ კიდევ არ იცოდა, რომ თავისუფლება შეადგენს მის არსს, - მისი შეხედულებით იქ ყველა იყო მონა; ანტიკურ სამყაროში (ძველი საბერძნეთი, რომი) ზოგიერთებმა გაიგეს რა, რომ თავისუფლება მათ არსს ქმნის, -გახდნენ თავისუფლები, სხვები კი დარჩნენ მონებად; **მონობის საფუძვლად მიაჩნია მონური აზროვნება.** მისი აზრით, მხოლოდ გერმანულ ანუ ქრისტიანულ სამყაროში, სადაც ყველა შეიმეცნებს თავის სულიერ არსს, ამ მიზეზით ყველა თავისუფალია.

ჰეგელი ამბობს, რომ „მსოფლიო ისტორია მიემართება აღმოსავლეთიდან დასავლეთის მიმართულებით და რამდენადაც ევროპა უსიტყვოდ არის მსოფლიო ისტორიის დასასრული,- აზია მისი დასაწყისია“(28-გვ.98).

ჰეგელი დაეყრდნო რა კანტის, ფიხტესა და შელინგის დიალექტიკურ იდეებს- განავითარა ისინი, თუმცა უარყო მათი ზოგიერთი დებულება. მაგალითად, კანტის მცდელობები გამოიკვლიონ ადამიანის შესაძლებლობები შემეცნებითი (მგრძნობელობითი)

ისტორიის გარეშე, რაც მიაჩნია უნაყოფო სქოლასტიკად.

ჰეგელის სთვლის, რომ ბუნება არსებობს ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, ხოლო ადამიანის შემეცნება მოიცავს ობიექტურ შინაარსს. **უარყოფს კანტის სუბიექტურ დაპირისპირებას მოვლენასა და მის არსს შორის**; გვასწავლის, რომ მოვლენა ისეთივე ობიექტურია, როგორც მისი არსი, აღნიშნავს: არსი მჟღავნდება მოვლენაში, რის გამო მოვლენაც არსებითია.

მან მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა კანტის მეტაფიზიკურ დიალექტიკასა და ლოგიკაში. იგი **ბუნების, ლოგიკისა და აზროვნების კანონებს ერთმანეთთან აიგივებს.**

ცნებები, ჰეგელის შეხედულებით იმყოფებიან უწყვეტ მოძრაობაში, გადადიან და „გარდაისხმებიან“ ერთიდან მეორეში, იცვლებიან, ვითარდებიან, და გარდაიქმნებიან ერთიმეორის საწინააღმდეგობად, რა დროსაც მჟღავნდება მათთვის დამახასიათებელი წინააღმდეგობანი, რომლებიც თავის მხრივ წარმოშობენ განვითარების მოძრაობას, რაც ობიექტური კანონების ინტერპრეტაციაა (19, გვ. 271-294).

ო) ბენჟამენ კონსტანი (1767-1830), ფრანგი მწერალი, მისი აზრით მმართველობა რომ იყოს მშვიდობიანი, ხელისუფლება და საკუთრება უნდა იყვნენ ურთიერთ თანხმობაში. თუ მათ განაცალკავებთ -დაიწყება ომი, რომლის შედეგად ან საკუთრება გადავა სხვის ხელში, ანდა ხელისუფლება იქნება გადატრიალებული. თითქოს ბევრად ადვილი ყოფილიყოს ახალი მესაკუთრეების გაჩენა, ვიდრე ახალი ხელისუფლების დამყარება. თუმცა, აღმოჩნდა, რომ არც ისე ადვილი ყოფილა იმ ხალხის სიმდიდრით აღჭურვა, რომლებმაც ძალაუფლება ჩაიგდეს ხელში, ვიდრე იმ ხალხის ძალაუფლებით აღჭურვა, რომლებიც მდიდრებად დაიბადნენ. სიმდიდრეს უკუპროცესი არ ახასიათებს-ო.

აღნიშნავს: ძალით ხელისუფლებისაკენ მიმავალ ადამიანთა ჯგუფს, ძალადობით ხელში ჩაგდებული სიმდიდრე არ უზრუნველყოფს მათ არც უსაფრთხოებას, არც ვიწრო ინტერესების დამყოფილებას და არც კარგი განათლების მიღებას, რის უპირატესობაც გააჩნიათ ხელისუფლებაში მყოფ ადამიანებს. მესაკუთრის სულიც ასე ადვილად არ შეიძინება, როგორც საკუთრება. თავისთავად სიმდიდრე არ უნდა ნიშნავდეს გარკვეულ პრივილეგიას! ყველა ბუნებრივმა შესაძლებლობამ, ისე როგორც საზოგადოებრივმა პრივილეგიამ პოლიტიკურ ორგანიზაციაში თავისი ადგილი უნდა დაიკავოს და ნიჭიც არა ნაკლებ განძს წარმოადგენს, ვიდრე ქონება. კარგად ორგანიზებულ საზოგადოებაში ნიჭს ყოველთვის

მივყევართ საკმარისობამდე. ძველი ჩინოვნეების კორპუსი კი ახლით ივსება. ასეთია პროგრესული განვითარების ერთად ერთი სწორი, შეუმჩნეველი გზა, რომელიც ნაწილობრივ ცვლებასაც ითვალისწინებს....

მოკლედ, ერთნი რომ გაამდიდრო,-აღნიშნავს კონსტანი,- ნაწილი სხვას უნდა წაართვა, ახალი მესაკუთრეები რომ შექმნა, ძველები უნდა გაადარიბო. ახალმა უზურპატორმა, თავი რომ დაიცვას, სხვა წვრილი უზურპატორები უნდა შემოისხას გვერდით. ასეთ ვითარებაში კი ერთი ადამიანის წინააღმდეგ აჯანყდება ათი. (3,გვ.203-204).

თავისუფლება, რომელიც მოველინა ხალხს გასული მე-19 ს-ის დამლევს, იყო თავისუფლება, ნასესხი ანტიკური რესპუბლიკებიდან. ბევრი გარემოება, რომლის შესახებაც იყო საუბარი, როგორც ძველებისათვის მეომრის სულის გაჩენის, აისახა ასევე გარკვეული სახეობის თავისუფლებაშიც, რომელთა დაშვება დღეს ჩვენთვის დაუშვებელია.

ეს თავისუფლება, ამბობს იგი,- უპირველესი ყოვლისა გამოიხატებოდა ხელისუფლებაში კოლექტიური მონაწილეობის თვალსაზრისით, ვიდრე პირადი დამოუკიდებლობის ფლობაში. უფრო მეტიც: საზოგადოებრივ ცხოვრებაში აქტიური მონაწილეობის მიღების აუცილებლობა ითხოვდა პირადი დამოუკიდებლობისა და სიმშვიდის მსხვერპლად გაღებას. ჩვენ დროში სისულელია მოითხოვო ხალხისგან მსგავსი მსხვერპლის გაღება, რის მიღებაც ყოვლად შეუძლებელია.

ანტიკურ რესპუბლიკებში, რა დროსაც მათ ეკავათ მცირე ტერიტორიები, ყოველი მოქალაქე პოლიტიკური თვალსაზრით იძენდა დიდ პირად მნიშვნელობას. მოქალაქეების მიერ თავიანთი უფლებების განხორციელება საყოველთაო მეცადინეობას, ასე ვთქვათ გართობას წარმოადგენდა. ხალხი ერთმანეთს ეჯიბრებოდა კანონების შექმნაში, გამოდიოდნენ მოსამართლეების როლში, წყვეტდნენ ომისა და მშვიდობის საკითხებს. ეროვნული სუვერენიტეტის განხორციელებაში ყოველის მონაწილეობა არ იყო ისე, როგორც ახლა, აფსტრაქტული. თითოეულის ნებას შეეძლო რეალური გავლენა მოეხდინა და ამ ნების აღსრულება ანიჭებდა მათ ცოცხალ და მუდმივ კმაყოფილებას. აქედან გამომდინარეობს, რომ ანტიკურ პერიოდში ხალხი სახელმწიფოს მართვისას საკუთარი პოლიტიკური მნიშვნელობისა და როლის შესანარჩუნებლად მზად იყვნენ უარი ეთქვათ საკუთარ დამოუკიდებლობაზე.

ასეთი უარი იყო აუცილებელი, რამდენადაც იმისათვის, რომ ხალხს მეტნაკლებად სრულად ესარგებლათ თავისი პოლიტიკური

უფლებებით, ე.ი. რომ ყოველ მოქალაქეს მიეღო მონაწილეობა ეროვნული სუვერენიტეტის განხორციელებაში, აუცილებელი საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, რომლებიც დაიცავდნენ თანასწორობას, წინაღობდნენ ქონების დაგროვებას, მოსპობდნენ განსხვავებას, და აღდგებოდნენ სიმდიდრისა და ნიჭის წინააღმდეგ. ამრიგად, ის, რასაც ჩვენ ვეძახით „სამოქალაქო თავისუფლებას,“ უმეტესი ანტიკური ხალხისათვის იყო მიუწვდომელი....

კონსტანი აცხადებს: თანამედროვე სახელმწიფოში სულ სხვა მიდგომაა. მისი, ბევრად უფრო დიდი ტერიტორია ანტიკურ რესპუბლიკებთან შედარებით განაპირობებს იმ ფაქტს, რომ მაცხოვრებელთა დიდი მასსები, მმართველობის ფორმის მიუხედავად, ირიყებიან სახელმწიფოს აქტიური მმართველობის სფეროდან და მათი მონაწილეობა ეროვნული სუვერენიტეტის განხორციელებაში აბსოლიტურად ფიქტიურ ხასიათს იძენს (3, გვ.212).

3)ალექსის დე ტოკვილი (1805-1859), ფრანგი სოციოლოგი, პოლიტიკური მოღვაწე და ისტორიკოსი. თავის 1835 წ-ს გამოცემულ წიგნში: „დემოკრატია ამერიკაში“- მან აჩვენა აშშ-ს საზოგადოების განვითარების პროგრესი თავისუფლებისა და თანასწორობის კუთხით, სადაც არსებულმა დემოკრატია დაბადა ინდივიდუალიზმი ანუ ადამიანთა დამოუკიდებლად ცხოვრების იდეა. აქ მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ის გარემოება, რომ შშ-ს დემოკრატია დაიბადა დასავლეთ ევროპის კაპიტალიზმზე, სხვა, ახალ სივრცეში, სადაც უარყოფილი იქნა მმართველობის ბევრი მანკიერი მხარე, და განავითარეს კალვინიზმი.

1775-1783 წწ-ის ბრძოლამ დამოუკიდებლობისათვის, გამოიწვია რა ქვეყნის იდეურ-პოლიტიკური აღორძინება, მას მოყვა დემოკრატიის განავითარება (ჯეფერსონი, კრანვლინი, პეინი). ამ პირთა მსოფლმხედველობის წყაროს წარმოადგენდა ლოკისა და ნიუტონის მოძღვრებანი - „ბუნებრივი სამართლიანობისა“ და „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ შესახებ, რომელიც დემოკრატიული ჟღერადობით გამოირჩევიდა. ამერიკელთა აქტივობამ გავლენა იქონია ფრანგების მე-18 ს-ის რევოლუციაზე. თუმცა ბურჟუაზიის გაბატონებამ შეაფერხა დემოკრატიული აზროვნების შემდგომი განვითარება. ბურჟუაზია აღარ იზიარებდა კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს.

სხენებულ ნაშრომში ტოკვილი აღნიშნავს: „თითქმის ყველა საზოგადოებრივი ინსტიტუტის წიაღში ღრმად დევს და ჩამარხულია მასში ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპი, რასაც ყველა ემორჩილება, . . . ეროვნული ნების დაცვა საარჩევნო სისტემაში აქვთ გადატანილი.

ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპი აღიარებული აქვთ ადათ-წესებით და გაცხადებულია კანონებით, რაც დაუბრკოლებლად აღწევს თავის საბოლოო მიზანს.

სახალხო სუვერენიტეტის დოგმა კომუნის საზღვრებს გარეთაა გასული და დაუფლებულია მმართველობას. მას ყველა კლასი იზიარებს. იგი კანონთა-კანონადაა ქვეული (29,გვ. 54).

აქ საზოგადოება დამოუკიდებლად მოქმედებს და თავად მართავს საკუთარ თავს. ძალაუფლება მხოლოდ მის წიაღში არსებობს. ყველა მისით კმაყოფილია. მთავრობისათვის დატოვებული ძალაუფლების ნაწილი იმდენად შეზღუდული და უმნიშვნელოა, რომ შეიძლება ითქვას, ხალხი ქვეყანას თავად მართავს. მთავრობა ემორჩილება ხალხის ნებას. ხალხი ბატონობს ქვეყნის პოლიტიკურ სფეროზე, როგორც ღმერთი სამყაროზე. ხალხი არის ყველაფრის საწყისი და სასრული, და ყველაფერი მისგან მომდინარეობს (29.გვ.55).

ამერიკაში თემი არის ის ერთადერთი გაერთიანება, რომელიც ყველაზე კარგად შეესაბამება ადამიანის ბუნებას. თემი ადათ-წესებს ისინიხლხორცებს და ნაციონალური შეხედულებების შესაბამისად ერთიანდებიან. მასში თავისუფლების განმტკიცება ხდება კანონით, რომელიც შემდეგ გადადის ადათ-წესებში. რასაც თავად თემი ახორციელებს. თემში ძალაუფლების სათავე თავად ხალხია (29.გვ.57).

1861-1865 წწ-ის ამერიკის სამოქალაქო ომმა ბოლო მოუღო მონობას და შედეგად განვითარდა კაპიტალიზმი . ლოზუნგი:“თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა“, შეიცვალა ლოზუნგით: „შეიძინე, ექსპლუატაცია, პროგრესი“. დაიწყო ბრძოლა ემპირიულ და რაციონალურ მიმდინარეობებს შორის. რაც მიმართული იყო პიროვნებისა და საზოგადოების ჰარმონიზაციისაკენ, განმტკიცებული არსებული წყობილებით.

ობიექტური რეალიზმის შემდგომ პერიოდში ხშირად იშლებოდა ზღვარი მის ორივე სახესხვაობებს შორის, რომელიც ადგილს უთმობდა შუალედურ ფორმას, რომელიც ცდილობდა გაეწონასწორებინა აბსოლიტური სული და „პიროვნების“ ავტონომია (კალკინსი, ხოკინგი). განმტკიცდა სოციალური დარვინიზმი (უ.გ.სამნერი). მათში 1919 წ-ს შეიქმნა კომპარტია, მას კი ხელს უშლიდა ოპორტუნოზმი.

შტატი საერთო საქმეებს წარმომადგენლების მეშვეობით განიხილავს. თემში ეს პრინციპი არ გამოიყენება. აქ არ არსებობს მუნიციპალური საბჭო. მაგისტრატა დანიშნის შემდეგ, ამომრჩე-

ველთა კორპუსი თავად წარმართავს მათ საქმიანობას, ოღონდ იმას, რაც არ ექვემდებარება სამტატო აღსრულებას, თუმცა იქ, სადაც მერი არ ყავთ არჩეული.

თემში ძალზე დანაწევრებულია საჯარო სამოქალაქო ფუნქციები. აღმასრულებელი ხელისუფლების უდიდესი ნაწილი ყოველწლიურად არჩეულ $\frac{3}{4}$ ადამიანთა ხელშია, რაც რეგულირდება სამტატო კანონმდებლობით. და მათ გარკვეული მოვალეობები აკისრიათ, რომელთა შესასრულებლად ამომრჩეველთა ნებართვა არაა საჭირო. თუ მის შესრულებას თავს აარიდებენ პასუხისმგებლობაა დადგენილი. რეგლამენტირებულია თემის კრების ყოველწლიურად მოწვევის და თანამდებობის პირთა არჩევის საკითხები. იმავდროულად ირჩევენ მრავალ მაგისტრატს, რომლებსაც ადმინისტრაციული მოვალეობები ეკისრებათ. ერთი მსაჯულებია, ადგენენ გადასახადების რაოდენობას; მეორენი-გადასახადების ამკრეფნი; მესამენი- პოლიციის მუშაკებია, რომლებიც თემში ამ საქმიანობით არიან დაკავებულები; მეოთხენი- საქალაქო მმართველობის მდივნებია, ადგენენ სამოქალაქო მდგომარეობის აქტებს; ფულად სახსრებს აბარებენ ხაზინდარს. არჩეული ყავთ ღარიბთა ზედამხედველიც და მათ მიმართ დადგენილ კანონებს იცავენ. არჩეული ყავთ სასკოლო საქმის კომისარიც, რომელიც წარმართავს განათლების საქმეს. ყავთ გზების კეთილმოწყობის ზედამხედველიც, რომელიც ამ საქმეებს განაგებს; სამრევლო რწმუნებულებიც, რომელიც განსაზღვრავს საეკლესიო საკულტო დანახარჯებს; მესხანძრეები, მოსავლის აღებაზე ზედამხედველობენ; კერძო მემამულეთა საზღვრების დამდგენი, ტყეების ამზომი, ზომა-წონაზე ზედამხედველი და სხვა. **თემი სუვერენია იმაში, რაც მას ეხება, დანარჩენი კი -შტატებს აქვთ გადაცემული.** თემი თავად სთავაზობს მთავრობას მოხელეებს (29.გვ. 58-59).

შტატებში თემის თავისუფლება თავად ხალხის სუვერენიტეტის ღოგმიდან მომდინარეობს. კომუნა თუ თემი მხოლოდ მაშინ ემორჩილება შტატს, როდესაც საკითხი სოციალურია და ეხება ყველა თემს.

თემები ყიდიან და ყიდულობენ, შეაქვთ სარჩელი და თავს იცავენ სასამართლოთი, ზრდიან და ამცირებენ თავიანთ ბიუჯეტს, და ეს ხდება ისე, რომ მათ არანაირი ადმინისტრაციული ხელისუფლება მათ არ ეწინააღმდეგება.

თემს აქვს თავისი ძალაუფლება და დამოუკიდებლობა, რაც განაპირობებს მის მაცხოვრებელთა სამშობლოსადმი სიყვარულსა და პატრიოტიზმს (29.გვ. 60).

თემთა ოლქი ქმნის ერთგვარ ადმინისტრაციულ კორპუსს, რო-

მელიც აერთიენებს სხვადასხვა თემს, როგორც რაიონი. ამგვარ ნაერთის მიმართ თემთა მაცხოვრებს არაფერი აკავშირებთ. იგი მხოლოდ წმინდა ადმინისტრაციული მიზნითაა შექმნილი, სადაც ფუნქციონირებს სასამართლო, ყავთ შერიფი, რომელიც სასამართლოს გადაწყვეტილებას აღასრულებს, და აქვთ ციხე დამნაშავეთა დასაკავებლად.

ოლქის მმართველები ადგენენ მხოლოდ ბიუჯეტს, რასაც კენჭი ეყრება შტატის საკანონმდებლო კრებაზე. არ არსებობს სხვა რაიმე ორგანო, რომელიც ოლქს წარმოადგენს და ოლქი არა პოლიტიკური ერთეულია (29.გვ.63).

კომუნის ანუ თემის მთელი მართვა-გამგებლობა მთლიანად ჩაკეტილია თავის საზღვრებში და მოხელეების ხელთაა განაწილებული. მათში და ზედა სტრუქტურებში არ შეიმჩნევა ადმინისტრაციული იერარქიის კვალი. ამის მიზეზი ისაა, რომ შტატის მმართველობა ერთგვაროვანია და ამ საქმეში გადამწყვეტ როლს თამაშობს სასამართლო. ყველა თანამდებობა არჩევითია. მოქმედებს მომრიგებელ მოსამართლეთა და დამსმენთა ინსტიტუტი (29,გვ.64).

გარდა ზოგადი კანონებისა, შტატი ზოგჯერ პოლიციის წესდებას იღებს. მაგრამ ჩვეულებრივ, თემი თუ კომუნა და მათი მოხელეები, ადგილობრივი მოთხოვნილებებისა და ყოველდღიურობისათვის დამახასიათებელი, ყოფითი წვრილმანებიდან გამომდინარე, -დამოუკიდებლად, მომრიგებელ მოსამართლეთა ერთად თავადავე არეგულირებენ და ადგენენ განკარგულებებს: ჯან დაცვის, საზოგადოებრივი წესრიგისა და მოქალაქეთა ზნეობრივი ნორმების დაცვის საკითხებში.

მუნიციპალური ხელისუფლება თავადავე სხვათა მითითების გარეშე იღებს ზომებს იმ გაუთვალისწინებელი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, რაც ხშირია საზოგადოებაში (29.გვ.65).

განვითარებულია მომრიგებელ მოსამართლეთა ინსტიტუტი და მათი მონაწილეობით მიიღება აქტები და იმართება თემი (29,გვ.68).

(არ იქნებოდა ცუდი, ჩვენთან საქართველოში მომხდარიყო „კანონიერ ქურდთა“ ლეგალიზება და შეესრულებინათ მათ „მომრიგებელი მოსამართლის“ როლი, რამეთუ ხალხის მიერ აღიარებულებია, თუმცა წარმოშობილია უკულმართი ცხოვრებით).

შტატის საკანონმდებლო ორგანო ორ პალატიანია: სენატი და წარმომადგენლობითი პალატისაგან. სენატი არის საკანონმდებლო

ორგანო, რომელიც ზოგჯერ ითავსებს ადმინისტრაციულ და საკანონმდებლო ფუნქციებს. მონაწილეობს სასამართლო ხელისუფლებაშიც, გამოაქვს დადგენილებები პოლიტიკურ სამართალდარღვევებზე, ზოგჯერ სამოქალაქო საქმეებზეც. მის წევრთა რაოდენობა მცირეა მეორესთან შედარებით.

წარმომადგენლობითი პალატა ადმინისტრაციულ მართვაში არ მონაწილეობს. სასამართლო ხელისუფლებაში მისი მონაწილეობა სენატის წინაშე სახელმწიფო მოხელეებისათვის ბრალდების წაყენებით ამოიწურება.

ორივე პალატის წევრების არჩევის პირობები ერთნაირია: ორივეს ერთი და იგივე მოქალაქეები ირჩევენ. სენატორებს წარმომადგენლებზე დიდი ხნით -ორი-სამი წლით ირჩევენ ხოლმე. იმათ კი ერთი წლით. სხვაობის მიზანი ისაა, რომ სენატში შეინარჩუნებულ იყოს გამოცდილი კადრები. მათში, - ერთში იკვეთება ხალხის საყრდენი, მეორეში- მთავრობის (29, გვ. 74).

დემოკრატიული მმართველობის ბუნებიდან გამომდინარე უმრავლესობის ძალაუფლება მუდმივი და უდავოა; უმრავლესობის მიღმა არაფერია ისეთი, რაც მუდმივობით და უეჭველობით ხასიათდება.

მაქსიმამართვის სფეროში ნებისმიერი ხალხის უმრავლესობას აქვს ყველაფრის ქმნის უფლება, რაც მკრეხველობად და აუტანლად მიმაჩნია, თუმცა თავადაც უმრავლესობის ნებაში მოვიარებ ყველა ხელისუფლების დასაბამს, -აცხადებს კონსტანი.

სამართალი ზღვარს უდებს ყველა ხალხის უფლებას. რა არის უმრავლესობა, როგორც კოლექტივი თუ არა ინდივიდი, რომელსაც აქვს საკუთარი შეხედულებები და ხშირ შემთხვევაში საპირისპირო ინტერესებიც მეორე ინდივიდის მიმართ, რომელიც უმცირესობად იწოდება?

რაკი ყველაფრის უფლების მიცემაზე ერთ-ერთ ჩემს მსგავს უარს ვუბნები, იმავე უფლებას არასოდეს მივანიჭებდი მრავალს. ჩემი აზრით, თავისუფლების შესანარჩუნებლად დაუშვებელია რამდენიმე პრინციპის აღრევა ერთი ტიპის მმართველობის დროს, როდესაც რეალურად, მათგან ერთი მეორეს ეწინააღმდეგება (29. გვ.197).

მთავარი, რომელსაც პრინციპთა სხვადასხვაობის გამო შერეულს უწოდებენ, მუდამ ქიმერად მესახებოდა. სინამდვილეში, ასეთი მთავრობა არც არსებობს, რადგან ყოველ საზოგადოებაში საბოლოოდ იმარჯვებს ერთი პრინციპი, რომელიც ბატონობს ყველა

დანარჩენზე. ასეთი სახელმწიფო არისტოკრატიულია, რადგან საჯარო საქმეებს განაგებს საკუთარი ნება-სურვილით.

ამგვარი შეცდომის მიზეზი ის გახლავთ, რომ ინტერესთა შეუთანხმებლობის გამო ხალხისა და დიდებულთა ბრძოლა მუდამ დამკვირვებელთა ყურადღებას იქცევდა, უფრო მნიშვნელოვან შედეგს კი ბრძოლის ვერ ამჩნევდნენ. როდესაც საზოგადოებაში, მართლაც, შერეული მმართველობა მკვიდრდება, ე.ი.საპირისპირო პრინციპები თანაბრად ნაწილდება, იქ ან რივოლუცია ხდება ან საზოგადოება იშლება.

მუდამ სადღაც უნდა არსებობდეს ყველა სხვა ძალაუფლებაზე უზენაესი სოციალური ხელისუფლება, მაგრამ როდესაც ხსენებული ძალაუფლება არ აწყდება არანაირ დაბრკოლებას, რომელსაც ძალუძს შეაჩეროს მისი სვლა და მისცეს დრო, თავადვე შეძლოს ზომიერების დაცვა, უსაფრთხოა ყოვლისშემძლე, თუ მისი სიბრძნე, და სამართლიანობა მუდამ მისი ძალაუფლების ტოლფასია. ქვეყნად არ არსებობს თავისთავად ისეთი პატივსაცემი თუ ისეთი საკრალური უფლებებით აღჭურვილი არსება, რომ მისი ქმედება უკონტროლოდ წარმართულიყო და მას დაბრკოლებათა გარეშე ებატონა. როდესაც ყველაფრის ქმნის უფლება ეძლევა და შესაძლებლობა ხელისუფალს-მეფეს უწოდებენ მას. და აქ არის ტირანიის ჩანასახი, მიუხედავად მმართველობის ფორმისა, და ვცდილობ საცხოვრებლად წავიდე იქ, სადაც სხვა კანონებია. (29.გვ.198).

ამერიკაში უმრავლესობათა ტირანიაა, რომელიც ასახულია ადამ-წესებში, ვიდრე საზოგადოებრივ მართვაში (29,გვ.201).

ამერიკალთა ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდია: არ აქვთ მიღრეკილებები წინასწარ დადგენილი სისტემებისადმი, ჩვევებისადმი, ოჯახური ცხოვრების მაქსიმისადმი, კლასობრივი შეხედულებებისადმი და ერის ცრუმორწმუნეობისადმი, ტრადიციებისადმი, ცოდნისადმი და რეალური ფაქტებისადმი. რაც ეხმარება მათ საკითხის უკეთ და სხვაგვარად გადაჭრაში. ყველაფრის მიზეზს საკუთარ თავში ეძებენ, იბრძვიან შედეგისათვის. მოქმედებენ გააზრებულად. მათ თაობებს შორის კავშირი დუნეა ან წყდება, ადვილად ივიწყებენ წინაპართა იდეებს. სწრაფია კლასიდან კლასში გარდამავლობა. ერთი მეორეზე ნაკლებად მოქმედებენ, ინდივიდუალისტებია (29.გვ. 314).

ზოგადად ადამიანი დაჯილდოებულია უსაზღვრო სრულყოფილების უნარით. წარმატებული ადამიანი მუდმივად ეძებს სრულყოფის გზებს, ეცემა და კვლავაც ფეხზე დგება, არ ეძლევა სასოწარ-

კვეთილობას. დიდი ადამიანები თავიანთ ისტორიას წარმართავენ ზოგადი და სისტემური იდეების მიხედვით.

ვფიქრობ, ევროპა და ამერიკა ერთმანეთს არ ყოფს ოკიანე, რადგან ერთნაირ ფესვებზე დგანან.

უთანასწორობის მოსპობის ერთ- ერთი გზაა ყველას ჰქონდეს მმართველობის უფლება. ამისათვის იბრძვიან დემოკრატიები. თანასწორობა შეიძლება დამყარდეს სამოქალაქო საზოგადოებაში, მაგრამ არ აისახოს ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე. თანასწორობა შესაძლოა დამყარდეს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, თუნდაც არ იყოს იქ პოლიტიკური თავისუფლება, გარდა ერთი შემთხვევისა, როდესაც ადამიანი უპირობოდ ბატონობს ყველაზე და შეუძლია მათგან შეირჩეს თავისი ხელისუფლების აღმასრულებლები. დასაშვებია სხვა ჰიპოთეზაც, თუმცა სრული თავისუფლების გარეშე ადამიანები ვერ იქნებიან აბსოლიტურად თანასწორნი და, აქედან გამომდინარე - მართალია, თანასწორობა თავისი უკიდურესი გამოვლინებით ემთხვევა თავისუფლებას, მაინც არსებობს საფუძველი ერთი მეორისაგან მათ განსასხვავებლად (29.გვ. 378). **თანასწორობის მოთხოვნა შობს თავისუფლებისაკენ სწრაფვას** (29,.. 380).

ინდივიდუალიზმი გააზრებული და მშვიდი გრძნობაა, რომელიც განაწყობს თითოეულ პიროვნებას - განერიდოს თავის მსგავსთ მასას და ვიწრო საოჯახო თუ სამეგობრო წრეში ჩაიკეტოს. ისე რომ, მას შემდეგ რაც თავისთვის შეიქმნის პატარა საზოგადოებას, სიამოვნებით ტოვებს დიდ საზოგადოებას და აღარ წუხს იმაზე, რაც მისი შემოზღუდული გარემოს იქით ხდება. ეგოიზმი ახშობს ყველა სათნოებას ჩანასახშივე, ინდივიდუალიზმი თავიდან ჯერ საზოგადოებრივი სათნოებების წყაროდ ყალიბდება, შემდეგ უტევს და სპობს ყველა სხვას და საბოლოოდ ეგოიზმად გარდაიქმნება (29, გვ. 381).

დემოკრატია ბოლოს და ბოლოს ადამიანს გამოამწყვდევს საკუთარ სულში. დემოკრატიული საზოგადოების ჩამოყალიბების პერიოდში მოქალაქეებს უფლებათ ყველაზე ძლიერი განწყობა იზოლაციისაკენ (29.გვ.282-383).

დესპოტიზმი, რომელიც ბუნებით მშიშარაა, თავისი სიმტკიცით და ხანგრძლიობის ყველაზე უდავო საწინდარს, ადამიანთა ერთმანეთისაგან განცალკევება- იზოლაციაში ხედავს, და ჩვეულებრივ მთელ თავის ძალისხმევას მიმართავს მისკენ. ადამიანისათვის ნიშანდობლივ სულიერ ნაკლოვანებათაგან მისთვის ყველაზე ხელსაყრელია. ეგოიზმი: დესპოტი ადვილად მიუტოვებს თავის ქვეშევრდომებს სიყვარულის არქონას მისადმი, ოღონდ ამ დროს

ერთმანეთი არ უყვარდეთ. იგი არ ითხოვს მათგან სახელმწიფოს მართვა- გამგებლობაში დახმარებას, ისიც საკმარისია, რომ თავად არ გააჩნიათ ამის არანაირი სურვილი. დესპოტი მყვირალებსა და მოუსვენრებს უწოდებს იმ ადამიანებს, რომლებიც, საერთოდ კეთილდღეობის მისაღწევად თავიანთ ძალთა გაერთიანებას ცდილობენ და უცვლიან რა სიტყვებს მნიშვნელობას, კარგ მოქალაქეებად აცხადებს იმათ, ვინც მხოლოდ საკუთარ თავზე ფიქრობს (29. გვ. 384).

ჩემო მკითხველო, რა შეიძლება ითქვას აღნიშნულთან დაკავშირებით: შესანიშნავი გამოცდილებაა და კარგი იქნება თუ მათებზე მოეწყობა საქართველოს დემოკრატიაც, მაგრამ არა მგონია, რამეთუ ჩვენთან ბევრი რამ გამრუდებულია.

ჟ) ჯონ სტიუარტ მილი (1806-1873), ინგლისელი ფილოსოფოსი, პოზიტივისტი და ეკონომისტი, აღნიშნავს: ადამიანური თვალსაზრისით სავალდებულო და სასარგებლოა ის, რაც ცხოვრებას (ზოგადად და არა ინდივიდუალურად) შეგნებულად ამდიდრებს, აძლიერებს და ამრავლებს, უზნეობა და ბოროტება კი ის, რაც აღარბიებს, ასუსტებს და აკნინებს, რაც კაცობრიობის ტრაგედიის ძირითადი წყაროა; ზნეობრივად სავალდებულო კი მუდმივად მიუღწეველი რჩება, თუმცა მისკენა მიმართული მთელი ჩვენი ცხოვრების ვექტორი.

მილის თქმით ძველ დროში ქვეშევრდომებსა ან მათ გარკვეულ კლასებსა და მთავრობას შორის ბრძოლა მოიაზრებოდა, როგორც ხელისუფლებასა და თავისუფლებას შორის ბრძოლა. თავისუფლებაში იგულისხმებოდა ტირანიისაგან თავის დაცვა. აუცილებელი იყო მუდმივი სიფხიზლე მთავრობის „ნისკარტისა და პრჭყალებისაგან“ თავდასაცავად. პატრიოტების მიზანი იყო დაეწესებინათ საზღვრები იმ ძალისთვის, რომლის გამოყენებაც საზოგადოების წინააღმდეგ შეეძლო მმართველს, რაც მიიღწეოდა ურთიერთ შეთანხმებით, მოგვიანებით კი კონსტიტუციის ძალით. სწორედ ამ „მუზღუდვას“ გულისხმობდა ხალხი თავისუფლებაში, ანუ თავის უფლებაში (30, გვ. 45).

მილი ამბობს: ერთად ერთი მიზანი, რისი მისაღწევაც გამართლებულია საზოგადოების მხრიდან ინდივიდუალური თუ კოლექტიური ჩარევა მისი ნებისმიერი წევრის ქმედების თავისუფლებაში არის თავდაცვა; და ერთადერთი მიზანი, რომელიც გამართლებდა ძალის გამოყენებას ცივლიზებული საზოგადოების რომელიმე წევრზე მისი ნების საწინააღმდეგოდ, არის სხვებისთვის ვნების მიყენების აღკვეთა. სამართლიანი ვერ იქნება ადამიანი აიძულონ, გააკეთოს რაიმე ან თავი შეიკავოს

იმიტომ, რომ ეს მისთვის იქნება უკეთესი; რომ ეს მას უფრო გააბედნიერებს, რომ სხვების შეხედულების თანახმად, ასე მოქცევა ბრძნული ან სწორი იქნება. ადამიანის გადარწმუნება ქმედებისაგან თავი რომ შეიკავოს შეიძლება იმ შემთხვევაში, თუ ეს ვინმეს მოუტანს ბოროტებას. ერთად ერთი ნაწილი, რომელიც დიაა საზოგადოების ჩარევისათვის, ის ნაწილია, რომელიც ეხება სხვებს, ხოლო ქცევაში, რომელიც ეხება მის დამოუკიდებლობას-უპირობოდ აბსოლიტურია. ასე რომ ინდივიდი, საკუთარი თავის, საკუთარი სხეულის და გონების სუვერენია./ეს ეხება სიმწიფის ასაკში მყოფ ადამიანს (30,გვ.54).

ადამიანები როგორც კი შეიძენენ იმის უნარს, რომ შეეძლებათ მათი უკეთესობისაკენ შემობრუნება დარწმუნებით ან შეგონებით, იძულება, ჰირდაპირი თუ დაუმორჩილებლობისათვის დასჯის ფორმით, აღარ არის დასაშვები, როგორც თავად მათთვის სიკეთის მოტანის საშუალება და გამართლებული შეიძლება იყოს მხოლოდ სხვების უსაფრთხოებისათვის. მე სარგებლიანობას მივიჩნევ საბოლოო ინსტანციად ყველა ეთიკურ საკითხში,-აცხადებს მილი (30.გვ.55).

ადამიანის თავისუფლების კანონიერი სფერო მოიცავს ცნობიერების შინაგან სამყაროს და მოითხოვს სინდისის თავისუფლებას ყველაზე ფართო გაგებით: აზროვნებისა და გრძნობების თავისუფლებას; ყველა პრაქტიკულ თუ სპეკულაციურ, სამეცნიერო, მორალურ, თუ თეოლოგიურ საკითხებზე შეხედულებებისა და გრძნობების აბსოლიტურ თავისუფლებას. შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ შეხედულებათა გამოსატყვისა და გამოქვეყნების თავისუფლებას განსხვავებული პრინციპი მიესადაგება, რადგან ის ინდივიდის ქცევის იმ ნაწილს მიეკუთვნება, რომელიც სხვა ადამიანებს ეხება. მაგრამ, რამდენადაც ეს თავისუფლება თითქმის ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც თავად აზროვნების თავისუფლება და მისი მნიშვნელობაც ძირითადად იმავე საფძვლებს ემყარება, პრაქტიკულად შეუძლებელია მათი გამიჯვნა. მეორეც, ეს პრინციპი მოითხოვს გემოვნებისა და საქმიანობის თავისუფლების საკუთარი ცხოვრების გემის, საკუთარი ხასიათის მიხედვით შედგენის თავისუფლებას; თავისუფლებას, გვაკეთოთ, რაც გვინდა და ავითანოთ მისი შესაძლო შედეგები ისე, რომ ხელი არ შეგვიშალოს ჩვენმა თანამოქალაქეებმა იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ნამოქმედარი ვნებას არ მიაყენებს მათ, თუნდაც ისინი ფიქრობდნენ, რომ ჩვენი ქცევა სულელური, გარყვნილი ან არასწორია. მესამეც, თითოეული ინდივიდის ამ თავისუფლებიდან გამომდინარეობს მათი თავისუფლება (იმავე საზღვრებში), დაუკავშირდნენ ერთმანეთს, თავისუფლება, გაერთიანდნენ ნებისმიერი მიზნისთვის, რომე-

ლიც არ გულისხმობს სხვების ვნებას, იგულისხმება, რომ გაერთიანებული ადამიანები ზრდასრულები არიან და მათ არ აიძულებენ და არ ატყუებენ (30,გვ.57).

არც ერთი საზოგადოება, რომელშიც ამ თავისუფლებებს მთლიანობაში ჰატივს არ სცემენ, თავისუფალი არ არის, როგორც არ უნდა იყოს მისი მმართველობის ფორმა; და არც ერთი არ არის ბოლომდე თავისუფალი თუ მასში ისინი აბსოლიტური და შეუზღუდავები არ არიან. ერთადერთი თავისუფლება, ამ სახელს მართლა რომ იმსახურებს, არის თავისუფლება, საკუთარი კეთილდღეობა ჩვენი საკუთარი გზებით ვეძიოთ იქამდე, ვიდრე არ შვეცდებით, სხვებს წავართვათ თავიანთი კეთილდღეობა ან ხელი შეუშალოთ მის მოპოვების ცდაში. თითოეული ინდივიდი საკუთარი სხეულის, გონებრივი და სულიერი ჯანმრთელობის კანონიერი დამცველია. კაცობრიობა მეტს მოიგებს, თუ ადამიანები ერთმანეთს ისეთ ცხოვრებას დაანებებენ, როგორც მათ ეს თავად ეჩვენებათ უკეთესად, ვიდრე იმით, რომ თითოეული ადამიანი აიძულონ, იცხოვროს ისე, როგორც დანარჩენებს ეჩვენებათ უკეთესად.

მართალია, ეს მოძღვრება სულაც არ არის ახალი და ზოგიერთისთვის შეიძლება ტრუიზმის იერსაც იღებდეს, მაგრამ არ არსებობს არც ერთი მოძღვრება, რომელიც უფრო პირდაპირ უპირისპირდებოდეს არსებული შეხედულებების და პრაქტიკის ზოგად ტენდენციას (30,გვ.58).

ცალკეულ მოაზროვნეთა სპეციალური მოძღვრებების გარდა მთლიანად მსოფლიოში არსებობს ტენდენცია, რომ სულ უფრო მეტად გაიზარდოს ინდივიდზე საზოგადოების ზეგავლენა თვით საზოგადოებრივი აზრის თუ თავად კანონმდებლობის ძალით; და ვინაიდან მსოფლიოში მიმდინარე ყველა ცვლილების ტენდენციაა საზოგადოების გაძლიერება და ინდივიდის შესუსტება, ეს შეტევა ინდივიდის უფლებებზე არ არის იმ სახის ბოროტება, რომელიც თავისთავად მიდიოდეს გაქრობისაკენ, არამედ, პირიქით, მოსალოდნელია მის უფრო და უფრო შემზარავი ზრდა. საჭიროა მის წინააღმდეგ ავღმართოთ ზნეობრივი ზღუდე (25,გვ.59).

აზრისა და დისკუსიის თავისუფლება. თუ სახელმწიფოს შეხედულებები არ ემთხვევა ხალხისას, იგი არ უნდა დაუშვა (30,გვ.60).

„სამყარო“ თითოეული ინდივიდისათვის მის იმ ნაწილს შეადგენს, რომელთანაც მას გააჩნია ურთიერთობა: ეს არის მისი პარტია, მისი სექტა, მისი ეკლესია, მისი საზოგადოებრივი კლასი;

ადამიანს სხვებთან შედარებით, შეიძლება თითქმის ლიბერალი და ფართოდ მოაზროვნე ვუწოდოთ, თუკი მისთვის „სამყარო“ რაიმე ისეთ ვრცელს ნიშნავს, როგორცაა საკუთარი ქვეყანა, ეპოქა (30,გვ.63).

სახელმწიფომ არ უნდა აკონტროლოს პრესა და ხალხი. სოკრატეს დასჯა ხალხის მიერ და ქრისტეს ჯვარცმა ხალხის მიერ უღმერთობის მოტივით, თვით ხალხის უღმერთობის მანიშნებელი იყო (30,გვ.71-72).

დევნა, განსაცდელია, რომელსაც ჭეშმარიტებამ უნდა გაუძლოს, რაც ყოველთვის წარმატებით სრულდება, რამეთუ **სამართლებლივი სასჯელი საბოლოო ჯამში უძლურია ჭეშმარიტების წინაშე**, თუმცა ზოგჯერ სასიკეთოდ ქმედითია, მაკვნე შეცდომების წინააღმდეგ (30,გვ.74).

დევნი: „დევნის მიუხედავად, ჭეშმარიტება ყოველთვის გამარჯვებას იზეიმებს“, სინამდვილეში ერთ-ერთი იმ სასიამოვნო ტყუილთაგანია, რომელსაც ადამიანები ხშირად იმეორებენ....რადგან ზოგჯერ ჭეშმარიტება უკუგდებული რჩება ხოლმე საუკუნეების განმავლობაში (30,გვ.75).

განსახილველი დაგვრჩა კიდევ ერთი ძირითადი მიზეზი, რის გამოც შეხედულებათა მრავალფეროვნება სასარგებლოა და ასე იქნება, ვიდრე კაცობრიობა არ გადავა ინტელექტუალური განვითარების იმ ფაზაში, რომლისგანაც ამ ჟამად განუზომლად დიდი მანძილი გვაშორებს. აქამდე ჩვენ მხოლოდ ორ შესაძლებლობაზე ვმსჯელობდით, რომელთაგან ერთი, გავრცელებული შეხედულება შეიძლება მცდარი იყოს და შესაბამისად, რაღაც სხვა შეხედულება-ჭეშმარიტი; მეორე კი, თუ გავრცელებული შეხედულება ჭეშმარიტია, საპირისპირო შეცდომასთან დაპირისპირება არსებითია ჭეშმარიტების ნათელი წვდომისა და ღრმა განცდისათვის. მაგრამ, არსებობს ამ ორზე უფრო ჩვეულებრივი შემთხვევაც, როცა ნაცვლად იმისა, რომ კონფლიქტი მყოფი მოძღვრებიდან ერთი ჭეშმარიტი იყოს და მეორე მცდარი, ჭეშმარიტება განაწილებულია მათ შორის და დამკვიდრებულთან დაპირისპირებული შეხედულება საჭიროა, რათა შეავსოს ჭეშმარიტება, რომლის მხოლოდ ნაწილს შეიცავს აღიარებული მოძღვრება (30, გვ.96).

ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ შეხედულებების შექმნისა და მისი მორიდების გარეშე გამოსატვის თავისუფლება; დამღუპველი შედეგები აქვს ადამიანის ინტელექტუალური, მისი გავლით კი ზნეობრივი ბუნებისათვის იმას, რომ მსგავსი თავისუფლება დამზებული არ არის და არც არავინ უპირისპირდება ამის აკრძალ-

ვას....არავინ მოითხოვს, რომ მოქმედებები ისეთივე თავისუფალი იყოს, როგორც შეხედულებები (30,გვ.107).

პირიქით, თვით შეხედულებებიც კი კარგავენ თავიანთ ხელშეუხებლობას, როცა მათი გამონატვის გარემოებები ისეთია, რომ მათი გამონატვა აღმოჩნდება ხოლმე ბოროტმოქმედებისაკენ პოზიტიური წაქეზება.

რა ქმედებებიც უნდა იყოს, თუ ისინი გაუმართლებელი მიზეზებით აყენებენ სხვებს ვნებას, შეიძლება, ხოლო უფრო მნიშვნელოვან შემთხვევაში აბსოლიტურად აუცილებელია, რომ ისინი აღიკვეთონ საზოგადოების უაროფიტი დამოკიდებულებით და თუ საჭიროა, მისი აქტიური ჩარევითაც კი. ინდივიდის თავისუფლება ამ ზომით შეზღუდული უნდა იყოს; **ის არ უნდა ავიწროებდეს სხვებს** . . . ინდივიდს სხვების ჩარევის გარეშე უნდა შეეძლოს საკუთარი შეხედულებების პრაქტიკაში განხორციელება საკუთარი თავის ხარჯზე.

აზრთა სხვაობა ბოროტება კი არ არის, სიკეთეა იქამდე, ვიდრე ადამიანები ახლანდელზე ბევრად უფრო სრულყოფილად არ შეძლებენ ჭეშმარიტების ყველა მხარის ამოცნობას. ეს პრინციპი არანაკლებ გამოსადეგია ადამიანთა ქმედების სახეებისათვის, ვიდრე მათ შეხედულებებისათვის, როგორც განსხვავებული შეხედულებების არსებობაა სასარგებლო იქამდე, ვიდრე ადამიანთა მოდგმა არასრულყოფილი, ისევე სასარგებლოა ცხოვრების განსხვავებული ექსპერიმენტების არსებობაც; ისევე **საჭიროა, რომ თავისუფალი სარბიელი მიეცეს ხასიათის სხვებისათვის არასაზიანო ტიპებს; და რომ ცხოვრების სხვადასხვა ფორმების ღირებულება პრაქტიკულად დამტკიცდეს, როცა მათ ვინმე მოსინჯვას მოინდომებს. მოკლედ, სასურველია, რომ საქმეებში, რომლებიც უმთავრესად სხვებს არ ეხება, ინდივიდუალურობამ თავისი სიტყვა თქვას. სადაც ქცევის წარმმართველია არა ადამიანის საკუთარი ხასიათი, არამედ სხვა ადამიანების ტრადიციები და ჩვევები, იქ არასაკმარისად იქნება ადამიანთა ბედნიერება, -ერთერთი პრინციპული შემადგენელი ნაწილი სოციალური პროგრესისა (30.გვ.108 -109).**

ის, „რისკენაც ყველა ადამიანი დაუღალავად უნდა მიმართავდეს საკუთარ ძალისხმევას და რაზეც მარად უნდა ჰქონდეთ ყურადღება მიპყრობილი, განსაკუთრებით მათ, ვისაც სურთ თანამოძმეებზე გავლენის მოხდენა, ეს უნარებისა და პირადი განვითარების ინდივიდუალურობაა“. ამისათვის ორი აუცილებელი პირობაა საჭირო: **“თავისუფლება და სიტუაციების სხვადასხვაობა”, რომელთა ერთიანობიდან წარმოდგება ურთიერთმერწყმადი „ინდივიდუ-**

ალური ძლიერება და მდიდარი მრავალფეროვნება“/პერეფრა-ზირებულია ბარონ ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტის ნაშრომიდან „ხელისუფლების საზღვრები და მოვალეობები (30,გვ.11,13/ 110).

აღნიშნავს, ხალხი განვითარებას წყვეტს მაშინ, როდესაც წყვეტენ ინდივიდუალურობას, ჩვენ კი ვებრძვით ინდივიდუალურობას-ო.

საკითხავია, სად გადის ინდივიდის საკუთარ თავზე ბატონობის მართებული საზღვარი? სად იწყება საზოგადოების ძალაუფლება? ადამიანის ცხოვრების რა ნაწილი უნდა ეკუთვნოდეს ინდივიდს და რა ნაწილი-საზოგადოებას?

ინდივიდუალურობას უნდა ეკუთვნოდეს ცხოვრების ის ნაწილი, რომლითაც უმთავრესად სწორედ ინდივიდია დაინტერესებული, საზოგადოებას კი- ის ნაწილი, რომლითაც უმთავრესად საზოგადოებაა დაინტერესებული...ყველა, ვინც საზოგადოების მფარველობით სარგებლობს, მოვალეა, საამისოდ რაღაც თვითონაც გაიღოს. კერძოდ, საზოგადოებში ცხოვრებისათვის აუცილებელია, რომ თითოეულმა სხვების მიმართ დაიცვას ქცევის გარკვეული წესები, რათა არ დააზიანონ ერთმანეთის ინტერესები ან უფრო სწორედ, ის ინტერესები, რომელშიაც ამკარგად სამართლებრივი აქტების, ან ნაგულისხმევი დაშვებების თანახმად, უფლებრივად უნდა იყოს აღიარებული. მეორეც, ეს არის საზოგადოების ან მისი წევრებისადმი მიყენებული ზიანისა თუ შეწუხებისათვის გარკვეული გადასახადის გაღება, რისთვისაც საზოგადოებამ ყველა ზომა უნდა იხმაროს იმისათვის, რომ მისაგან თავის დაცვრენა ვერ შეძლონ. ეს არ არის ყველაფერი, რის გაკეთებასაც საზოგადოება უნდა ცდილობდეს. ინდივიდის ქმედება შეიძლება ვნებას აყენებდეს სხვებს ან სათანადოდ არ ითვალისწინებდეს მათ კეთილდღეობას, მაგრამ, განზრახვ არ არღვევდეს მათ კონსტიტუციურ უფლებებს. ასეთ შემთხვევაში მაშინ ავის მქნელი შეიძლება დაისაჯოს საზოგადოებრივ ზემოქმედებით, და არა კანონით. როგორც კი ადამიანის რომელიმე საქციელი საზიანოდ აისახება სხვების ინტერესებზე, ის ექცევა საზოგადოების იურისდიქციის სფეროში და დგება საკამათოდ საკითხი, წაადგება თუ არა მასში ჩარევა საყოველთაო კეთილდღეობას. მაგრამ, მსგავსი საკითხის განხილვა სრულიად უადგილო იქნება, თუკი ადამიანის ქცევა თავდ მის გარდა არც ერთი სხვა ადამიანის ინტერესებს არ ვნებს, ან არ ავნებდა, თავად ისინი თუ არ ისურვებდნენ. ყველა ასეთ შემთხვევაში ადამიანს უნდა ჰქონდეს სრული სამართლებრივი და სოციალური თავისუფლება, ჩაიდინოს საქციელი და აიტანოს მისი შედეგები (30,გვ.131 -132).

ადამიანები ერთმანეთის დახმარებით ახერხებენ უკეთესის გა-

რჩევას უარესისაგან. ასევე, ერთმანეთის წახალისებით ირჩევენ პირველს და თავს არიდებენ მეორეს. ისინი მუდამ უნდა უბიძგებდნენ ერთმანეთს თავიანთი უმაღლესი უნარების უფრო მეტად გამოვლინებისაკენ, იმისკენ, რომ მათ თავიანთი გრძნობები და მიზნები მეტად მიმართონ ბრძნული და არა სულერული, ამაღლებული და არა დამამდაბლებელი საქმეებისა და ფიქრებისაკენ. მაგრამ არავინ, არც ერთი ადამიანი და არც ადამიანების რაგინდ დიდი ჯგუფი არ იყოს, არ არის უფლებამოსილი, სხვა, სიმწიფის ასაკში მყოფ ადამიანს მისივე საკუთარი კეთილდღეობისათვის უბრძანოს, რომ მან თავის ცხოვრებას არ უყოს ის, რის გაკეთებასაც ის არ ისურვებდა. ადამიანი თავად არის ყველაზე მეტად დაინტერესებული საკუთარი კეთილდღეობით. ინტერესი, რომელიც მისი კეთილდღეობის მიმართ რომელიმე სხვა ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს (ძლიერი პიროვნული მიჯაჭულობის შემთხვევების გარდა), არარაა თავად მის ინტერესებთან შედარებით. ინტერესი, რომელიც საზოგადოებას აქვს პირადად მის მიმართ, ნაწილობრივია და არაპირდაპირი. პიროვნების საქმეებში საზოგადოების ჩარევა უნდა ემყარებოდეს წინასწარ დაშვებას, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც მცდარი, ისე სწორი, თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ ცალკეული შემთხვევებში გარედან ჩარევა აღმოჩნდეს არა სწორი, რამეთუ გარედან ჩამრევმა შეიძლება საქმის გარემოებები კარგად არ იცოდეს (30,გვ. 132-133).

ადამიანის პირად საქმეთა სფერო, ინდივიდუალური მოქმედების ასპარეზია. ერთმანეთის მიმართ ადამიანებმა უნდა დაიცვან ქვევის ზოგადი წესები, რათა განჭვრიტონ მოსალოდნელი შედეგი. თუმცა ყოველ ადამიანს უფლება უნდა ჰქონდეს პირადი საზრუნავი თავად განახორციელოს თავისუფლად, მიუხედავად იმისა, რომ სხვებმა შეიძლება მას შესთავაზონ მეტიც, თავს მოახვიონ მოსაზრებები მსჯელობისას, რისდა მიუხედავად იგი უნდა იყოს თავისი საქმის საბოლოო მსაჯული. ყველა შეცდომაზე, რომელიც მან შეიძლება დაუშვას რჩევებისა და გაფრთხილებების მიუხედავად, გაცილებით უარესი ბოროტებაა, რომ სხვებს უფლება მიეცეთ, ის შეზღუდონ იმით, რაც მათ მიაჩნიათ მისთვის სასიკეთოდ.

რამდენადაც ადამიანი სხვებისგან ინდივიდუალური თვისებებითაა გამორჩეული, რაც ხელს უწყობს მას, მან თავად მიადწიოს დასახულ სასიკეთო მიზანს, აღსრულებისას, სამართლიანად იმსახურებს აღფრთოვანებას, რამეთუ უახლოვდება ადამიანური ბუნების სრულყოფის იდეალს (30,გვ.133).

ადამიანი თავისუფალი უნდა იყოს საკუთარ საქმეებში, რაც

უნდა ის აკეთოს, მაგრამ მას არ უნდა ჰქონდეს თავისუფლება, რაც უნდა ის აკეთოს სხვებისთვის მოქმედებებისას, იმ საბაბით, რომ სხვისი საქმეები მისი საკუთარი საქმეებია. სახელმწიფო ვალდებულია, ფხიზლად აკონტროლოს ის, თუ როგორ იყენებს ადამიანი სხვა ადამიანებზე მისთვის სახელმწიფოს მიერ მინიჭებულ ძალაუფლებას. საჭირო არ არის ვრცელი საუბარი ცოლებზე ქმრების თითქმის დესპოტური ძალაუფლების შესახებ იმიტომ, რომ ამ ბოროტების სრული აღკვეთისათვის არაფერია საჭირო გარდა იმისა, რომ ცოლებს ჰქონდეთ იგივე უფლებები და კანონის მიერ იყვნენ ისეთივე დაცულები, როგორც ყველა სხვა. ნაკლები ღირებულება აქვს ადამიანების თავისუფლებას უმრავლესობისათვის ძალაუფლებასთან შედარებით (30,გვ.168).

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ქვეყნის მთელი გამორჩეული ნიჭის მმართველ ფენაში შეწოვა, ადრე თუ გვიან მომავალდინებული აღმოჩნდება თავად ამ ფენის გონებრივი აქტიურობისა და პროგრესულობისათვის. ასე ერთ მუშტად შეკრული, მომუშავე როგორც სისტემა, რომელიც აუცილებლად, ყველა სისტემის მსგავსად, დიდწილად ფიქსირებული წესებით მოქმედებს, მმართველი ფენა მუდმივად დგას მდორე წუმპეში ჩაძირვის ცდუნების წინაშე; ან კიდევ, თუ აქა-იქ გადაუხვევს „წისქვილის ცხენის წრიული სვლიდან“, ემუქრება რაიმე სანახევროდ გააზრებული უმწიფარი წამოწყებით გატაცება, რომელიმე დაწინაურებული მოხელის ფანტაზიაში რომ წარმოიშვა. ამ, თუმცა კი ერთი შეხედვით ურთიერთსაპირისპირო, მაგრამ ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ტენდენციების ერთად-ერთი კონტროლი, ერთადერთი სტიმული, რომელმაც შეიძლება მაღალ დონეზე შეინარჩუნოს თავად მმართველი ფენის უნარიანობა,- ის არის, რომ ეს ფენა იყოს მის გარეთ არსებული არანაკლებ უნარიანი ხალხის ფხიზელი კრიტიკის საგანი. ამიტომაც აუცილებელია ასეთი უნარიანი ხალხის მთავრობისაგან დამოუკიდებლად ჩამოყალიბებული და დიდი პრაქტიკული საკითხების სწორი შეფასებისათვის საჭირო უნარის და გამოცდილების მქონე ადამიანთა ფენის არსებობა, იმისათვის, რომ ნებისმიერ დროს შეუძლოს გადაგვარებული ბიუროკრატიის შეცვლა (30,გვ.178).

უტილიტარული ზნეობა აღიარებს ადამიანის უნარს, მსხვერპლად გაიღოს თავისი სიკეთე სხვების საკეთილდღეოდ, თუმცა, უარს ამბობს იმაზე, რომ მსხვერპლი თავისთავად არის სიკეთე. მსხვერპლს, რომელიც არ ზრდის საერთო ჯამურ ბედნიერებას ან მისი გაზრდისკენ არ მიგვიძღვის, ის ამაოდ მიიჩნევა. საკუთარ თავზე უარის თქმის ერთადერთი სახე, რომელსაც ის მოწოდებით ხვდება, არის თანგანწირვა სხვების ბედნიერებისათვის ან მათი

ბედნიერების რაიმე საშუალებისათვის, ან კაცობრიობისათვის მთლიანობაში, ან კიდევ ინდივიდებისა იმ ფარგლებში, რომელთაც კაცობრიობის საერთო ინტერესები განსაზღვრავს (30-გვ. 200).

ბედნიერება, რომელიც კეთილი საქციელის უტილიტარისტულ სტანდარტს განსაზღვრავს, არის არა თავად მოქმედი პირის, არამედ ყველა იმ ადამიანის ბედნიერება, ვისაც საქმე ეხება. რაც შეეხება საკუთარ ბედნიერებასა და სხვების ბედნიერებას შორის არჩევანს, უტილიტარიზმი ადამიანისაგან მოითხოვს, რომ ის ისე ბოლომდე მიუკერძოებელი უნდა იყოს, როგორც არა დაინტერესებული და კეთილმოსურნე მაყურებელი. იესო ნაზარეთელის ოქროს კანონში ჩვენ სარგებლობის ეთიკის სრულ სულიკვებებას ვკითხულობთ. აკეთე ის, რაც გინდა, რომ გაგიკეთონ, „გიყვარდეს მოყვასი შენი, როგორც თავი შენი,“ ეს უტილიტარისტული ზნეობრიობისათვის სრულყოფილების იდეალია. ამ იდეალთან საუკეთესო მიახლოების საშუალების სახით, სარგებლობა მოითხოვს: პირველი, რომ კანონებს და სოციალურ ინსტიტუტებს ყოველი ინდივიდის ბედნიერება ან (როგორც მას შეძლება პრაქტიკულად საუბრისას ვუწოდოთ) ინტერესი, რამდენადაც შესაძლებელია, თანხმობაში მოჰყავდეს მთელის ინტერესთან; და მეორეც, რომ განათლება და საზოგადოებრივი აზრი, რომელთაც ესოდენ უზარმაზარი ზეგავლენა აქვთ ადამიანთა ხასიათზე, ისე უნდა იყენებდეს ამ ზეგავლენას, რომ ყოველი ინდივიდის გონებაში დაურღვეველი ასოციაცია დამკვიდრდეს მის საკუთარ ბედნიერებასა და ნეგარტიური თუ პოზიტიური ქმედების ისეთი სახეების განხორციელებას შორის, როგორსაც საყოველთაო ბედნიერების გათვალისწინება მოითხოვს (30-გვ.200-201).

მე მგონია, -ამბობს მილი,- ზნეობრივი გრძნობები თანდაყოლილი კი არა, შექმნილია, რის გამოც ისინი ნაკლებად ბუნებრივი უნდა იყოს. ზნეობრივი გრძნობები მართლაც არ არის ჩვენი ბუნების ნაწილი იმ აზრით, რომ რაიმე შესამჩნევი ზომით ყოველ ჩვენგანში იყოს მოცემული. ზნეობრივი გრძნობა ჩვენი ბუნების ნაწილი არ არის, ის მისი ბუნებრივი ამონაზარდია (30-გვ.216).

ადამიანების საზოგადოება, ბატონისა და მონის ურთიერთობის შემთხვევის გარდა, აშკარად შეუძლებელია სხვა რაიმე საძირკველს ემყარებოდეს, თუ არა იმას, რომ ყველას ინტერესი გათვალისწინებულია. თანასწორთა საზოგადოება მხოლოდ იმ შემთხვევების საფუძველზე შეიძლება არსებობდეს, რომ ყველას ინტერესს თანაბრად გააწიოს ანგარიში. და რადგან ცივილიზაციის ყველა მდგომარეობაში, აბსოლიტური მონარქის გარდა, ყოველ ადამიანს ჰყავს თავისი თანასწორი, ყოველი მათგანი იძულებუ-

ლია, იცხოვროს ვინმესთან ამ პირობით; და ყოველ ეპოქაში გარკვეული წინსვლა ხორციელდება ისეთ მდგომარეობისაკენ, რომელშიც შეუძლებელი იქნება მუდმივად ცხოვრება ვინმესთან სხვაგვარი პირობით. ამგვარად, ადამიანები ისე იზრდებიან, რომ არ ძალუძთ, შესაძლებლად წარმოიდგინონ სხვების ინტერესების სრული უგულვებელყოფის მდგომარეობა. მათთვის აუცილებლობაა, რომ საკუთარი ცხოვრება მოიაზრონ სხვებისათვის, სულ მცირე, დიდი ზიანის მიყენების გარეშე და (თუნდაც მხოლოდ თავად მათი უსაფრთხოებისათვის) ასეთი საქციელის წინააღმდეგ მუდმივი პროტესტის მდგომარეობაში. მათთვის ასევე ნაცნობია სხვებთან თანამშრომლობის და თავიანთი ქმედებების მიზნად (დროებით მაინც) არა ინდივიდუალური, არამედ კოლექტიური ინტერესების დასახვის ფაქტი, იქამდე, ვიდრე ისინი თანამშრომლობენ, მათი მიზნები სხვების მიზნებს ემთხვევა და მათ დროებით მაინც ებადებათ განცდა, რომ სხვების ინტერესები თავად მათი ესინტერესებია. სოციალური კავშირების გაძლიერება და საზოგადოების ჯანსაღი ზრდა განა მხოლოდ პრაქტიკაში სხვების კეთილდღეობისათვის ანგარიშის გაწევის მიმართ უფრო ძლიერ პირად დაინტერესებას აღუძრავს თითოეულ ინდივიდს; **ის, ინდივიდს იმისკენაც უბიძგებს, რომ საკუთარი გრძნობები სულ უფრო მეტად გააიგივოს სხვების სიკეთესთან, ან, სულ მცირე, ეს უკანასკნელი კიდევ უფრო მეტად გაითვალისწინოს პრაქტიკაში.** ადამიანი თითქოს ინსტიქტურად იწყებს საკუთარი თავის ისეთ არსებად გაცნობიერებას, რომელიც, რა თქმა უნდა, უწევს სხვებს ანგარიშს. სხვების სიკეთე მისთვის იქცევა რაღაც ისეთად, რასაც ბუნებრივად და აუცილებლობით უნდა ექცეოდეს ჩვენი ყურადღება არსებობის ნებისმიერი ფიზიკური პირობის მსგავსად. რა ზომითაც არ უნდა ჰქონდეს ეს გრძნობა ადამიანს, როგორც პირადი ინტერესის, ისე თანაგრძნობის უძლიერესი მოტივები მას უბიძგებს მისი დემონსტრირებისა და სხვებში მისი მაქსიმალურად წახალისებისაკენ; და თუნდაც თავად მას ეს გრძნობა საერთოდ არ გააჩნდეს, ის არავისზე ნაკლებად არ არის დაინტერესებული იმით, რომ სხვებს ჰქონდეთ ის. ამის შედეგია, რომ ამ გრძნობის უმცირეს ჩანასახსაც ხელში აიტაცებს და ასაზრდოებს თანაგრძნობის გადამღები ძალა და აღზრდის გავლენები; ხოლო გარეგანი სანქციების ძალუმი მოქმედება თანამშრომლობითი კავშირების მთელ ქსელს ქსოვს მის გარშემო.

საკუთარი თავისა და ადამიანური ცხოვრების გააზრების ეს ფორმა ცივლიზაციის წინსვლასთან ერთად სულ უფრო მეტად ბუნებრივად განიხილება. პოლიტიკაში უკეთესობისაკენ გადადგმული ყოველი ნაბიჯი მას მეტად ბუნებრივს ხდის იმით, რომ აუქმებს

ინტერესთა დაპირისპირების წყაროებს და ამცირებს სამართლებრივი პრივილეგიების იმ უთანასწორობებს ინდივიდებსა თუ კლასებს შორის, რომელთა გამოც ჯერ კიდევ პრაქტიკულად შესაძლებელია ადამიანთა დიდი ნაწილის ბედნიერების უგულვებლყოფა. ადამიანის გონების სრულყოფასთან ერთად გამუდმებით იზრდება ზეგავლენები, რომელთაც ძალუძთ თითოეულ ინდივიდში დანარჩენებთან ერთიანობის გრძნობის გამოწვევა. ეს გრძნობა, თუ ის სრულყოფილია, ადამიანისათვის შეუძლებელს ხდის, ოდესმე წარმოიდგინოს ან მოინდომოს რაიმე ხელსაყრელი მდგომარეობა თავისთვის, რომლით სარგებლობაში სხვებიც არ მონაწილეობენ. თუ დროებით დავუშვებთ, რომ ერთიანობის ეს გრძნობა რელიგიასავით ისწავლება და განათლების ინსტიტუტებისა და საზოგადოებრივი აზრის მთელი ძალა, როგორც ოდესღაც, ეს რელიგიის შემთხვევაში იყო, იქითკენაა მიმართული, რომ თითოეული ადამიანი ჩვილი ბავშობიდან იზრდებოდეს ყოველმხრივ გარშემორტყმული მისი აღიარებისა და მის მიხედვით ცხოვრების მაგალითებით, ვფიქრობ, რომ არავის, ვინც ამ შესაძლებლობის გააზრებას შეძლებს, არ გაუჩნდება არავითარი უნდობლობა იმის მიმართ, რომ ბედნიერების ზნეობის ძალის საბოლოო წყარო საკმარისია. ეთიკის ნებისმიერ მკვლევარს, რომელსაც ასეთი რამის გააზრება უჭირს, დამხმარე საშუალების სახით ვურჩევ ბატონ კონტის ორი მთავარ ნაშრომიდან მეორეს, “ტრაქტატი პოზიტიურ პოლიტიკაზე“-გაეცნოს (30, გვ.219).

საკუთარი თავის, როგორც სოციალური არსების შესახებ ღრმად ფესვგადგმული წარმოდგენა რომ აქვს ყოველ ინდივიდს, ერთ-ერთ ბუნებრივ მოთხოვნილებად არის ის, რომ განიცადოს ჰარმონიის არსებობა საკუთარ და მის თანამოდმეთა გრძნობებსა და მიზნებს შორის. თუკი შეხედულებებსა და გონებრივ კულტურაში განსხვავებების გამო მას არ ძალუძს მათი რეალური გრძნობებიდან ბევრის გაზიარება, მეტიც, შეიძლება გმობს და უპირისპირდება კიდევ ამ გრძნობებს, მას მაინც ექნება შეგნებული, რომ მისი და მათი ნამდვილი მიზნები ერთმანეთთან კონფლიქტში არ არის; რომ ის არ უპირისპირდება იმას, რაც მათ ნამდვილად უნდათ, სახელდობრ, თავად მათ სიკეთეს, არამედ პირიქით, ხელს უწყობს მას. ადამიანების უმრავლესობაში ეს გძნობა მათი ეგოისტურ გრძნობებთან შედარებით გაცილებით სუსტია, ხშირად კი სულაც არ არსებობს. მაგრამ, მათთვის, ვისაც ის აქვს, მას ბუნებრივი გრძნობის ყველა თვისება გააჩნია. ის მათ წარმოუდგებათ არა როგორც აღზრდით ჩანერგილი ცრურწმენა ან საზოგადოების ძალით დესპოტურად თავს მოხვეული კანონი, არამედ როგორც ატრიბუტი, რომლის გარეშე ყოფნაც მათთვის სასიკეთო არ იქნე-

ბოდა. ეს რწმენაა უდიდესი ბედნიერების ზნეობის ძალის საბოლოო წყარო. ეს რწმენაა ის, რის გამოც კარგად განვითარებული გრძნობების მქონე ნებისმიერი გონება მუშაობს სხვებზე ზრუნვის გარეგან მოტივებით ან თანხმობაში და არა მათ საწინააღმდეგოდ; და იქ სადაც ასეთი გარეგანი სანქციები ან არ არსებობს, ან საპირისპირო მიმართულებით მოქმედებს, ის თავისთავად არის დიდი შინაგანი დამავალდებულებელი ძალა ადამიანის მგრძნობიარობისა და მოაზროვნების პროპორციულად; რადგან იმათ გარდა, ვისი გონებაც მორალურად მთლიანად ცარიელია, ცოტაა ისეთი ადამიანი, ვისთვისაც ასატანი იქნებოდა თავისი ცხოვრების გზის აწყობა გეგმით, რომელშიც სხვებს იმაზე მეტი ანგარიში არ ეწევათ, ვიდრე მისი საკუთარი პირადი ინტერესი მოითხოვს (30,გვ 220-221).

კითხვები საბოლოო მიზნების თაობაზე არ უშვებს დასაბუთებას ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. **უტილიტარიზმის თანახმად, მხოლოდ და მხოლოდ ბედნიერებაა სასურველი, როგორც მიზანი; სხვა ყველაფერი სასურველია მხოლოდ როგორც ამ მიზნის მიღწევის საშუალება** (30,გვ.221).

არაფერი არ არსებობს ბედნიერების გარდა, რაც ადამიანებს სურთ./ მიზანი ექვემდებარება ბედნიერებას/. სიამოვნება და ტანჯვა იშვიათად არსებობს ცალკ-ცალკე, ისინი თითქმის ყოველთვის ერთმანეთთან კავშირში არიან (30,-გვ. 225).

სამართლიანობასა და სარგებლობას შორის კავშირი ძირითად უსამართლობად ითვლება ადამიანისათვის მისი პირადი თავისუფლების, მისი ქონების, ან ნებისმიერი სხვა საგნის, რაც კანონით მას ეკუთვნის, წართმევა. სამართლიანია ნებისმიერი ადამიანის სამართლებრივი უფლებების პატივისცემა, ხოლო უსამართლოა მათი შელახვა (30,გვ.231).

საყოველთაოდ მიჩნეულია სამართლიანობად ის, რომ ყოველი ადამიანი იღებდეს იმას (სიკეთეს თუ ბოროტებას), რასაც იმსახურებს; ხოლო უსამართლობად ის, რომ ადამიანს მიეგოს სიკეთე ან თავს დაატყდეს ბოროტება, რომელსაც არ იმსახურებს. უსამართლობად არის მიჩნეული ვინმეს ნდობის გაცრუება: ამკარა თუ ნაგულისხმევი შეთანხმების დარღვევა, ან ჩვენი ქცევით გამოწვეული მოლოდინების გაცრუება, მაშინ მაინც, თუ ამ მოლოდინების გაჩენა ჩვენ ცნობიერად და წინასწარ განზრახულად გამოვიწვიეთ. სამართლიანობის სხვა, უკვე განხილული მოთხოვნების მსგავსად, არც ეს მიიჩნევა აფსოლიტურ მოთხოვნად, არამედ ითვლება, რომ ის შეიძლება გადაწონოს საპირისპირო მხარეს სამართლიანობის უფრო ძლიერი მოთხოვნის არსებობამ;

სამართლიანობასთან შეუთავსებელია მიკერძიებულობა;/იგი უსამართლობის ინსტრუმენტია/ მიუკერძოებლობა სავალდებულოა იქ, სადაც საკითხი უფლებებს ეხება (30, გვ. 232-233). სისუსტრამართლებს ტანჯვას.

„ქალთა დაქვემდებარებაში“ მილი აღნიშნავს: ერთი სქესის კანონიერი დაქვემდებარება მეორისადმი-თავისთავად მცდარია და დღეს-დღეობით ერთ-ერთ უმთავრეს დაბრკოლებას წარმოადგენს ადამიანის სრულყოფისათვის. და რომ ის უნდა ჩანაცვლდეს სრულყოფილი თანასწორობის პრინციპით, რომლისთვისაც არც პრივილეგია და ძალადობაა მისაღები ერთ მხარეს და არც შეზღუდვა- მეორე მხარეს (31, გვ.9).

მილის ლიბერალური იდეოლოგია ზოგიერთ ასპექტში მისაღებია ჩვენთვის, ზოგიერთში კი არა, მით უფრო, რომ ცხოვრება ყოველთვის მოძრაობაშია და დროსთან ერთად ახალ მიდგომებსა და ადაპტირებას საჭიროებს.

3. განხილული პერიოდის მოკლე ანალიზი

სიტყვა „თავისუფლება“, -პოლიტიკურ ლექსიკონში ერთერთი ხმარებადია. მისცა რა მან სახელწოდება გავლენიან პოლიტიკურ მოძრაობა - ლიბერალიზმს, გეგონება არ შეიცავს თავის იგი თავში არანაირ სპეციალურ და ამოუხსნელ საიდუმლოებას. სამწუხაროდ, სიტყვა „თავისუფლება“ გადაიქცა საერთო ადგილად, სადაც დიქტატორული და ტოტალიტარული რეჟიმებიც ასევე მისით ფიცულობენ. დიდი ხანია ცნობილი, რომ თავისუფლების სახელით განხორციელდა არამართო უდიდესი გმირობა, არამედ უმძიმესი დანაშაულებანიც.

მოუთმებელი მკითხველი თუ გამოიჩენს გამბედაობას და შევა ფილოსოფიურ იდეებსა და თეორიებში, რომლებიც მიეძღვნა თავისუფლების თემას, აღმოაჩენს თავბროდამხვევ სინახლებს, რომელთა შესახებ ჩვენ უკვე ნაწილობრივ გადმოვვცით დასაწყისში. თავისუფლება აქ გამოდის სხვადასხვა სახითა და შემადგენლობით, თუმცა იფუთება აუცილებლობით, და გვეჩვენება ხან მონად და ხანაც ღმერთად; და მოძრაობს კლავგამოდებული ხან არჩევნებთან და ხანაც თავის ნებასთან, ხან კი აუცილებლობასთან. იგი შეიძლება დაინახო ხან თეთრ სამოსელში გამოწყობილი და ხანაც მსუბუქი ყოფაქცევის ქალის გამჭვირვალე ჭრულ-ჭრულ კაბაში. ბოლოს კი მრავლდება და გარდაიქმნება „სამოქალაქო თავისუფლებად“. საკვირველია, ამის შემდეგ, სამოქალაქო უფლებების აღიარებული დამცველები, დემოკრატები, თავისუფლი მოაზროვნეები და ლიბერალები არც თუ იშვიათად რომ უარყოფენ თავისუფლების ცნებას, როგორც ფილოსოფიურ ფიქციას, და აცხადებენ ყოველგვარ აზრს დაკარგულად. ბევრ შემთხვევაში თავისუფლებას უკავშირებენ შემთხვევითობას, ბუნებრივ ან/და საზოგადოებრივ ინდეტერმენიზმს. მასში ხედავენ ყოვლის შემძლე ღმერთის მიერ გაჩენილ ქვას, რომლის აწევაც თავად ღმერთსაც კი არ შეუძლია.

სინამდვილეში, ინტიუციურად გასაგები თავისუფლება კონცეპტუალურად ძნელად გამოსათქმელია და, თუ მივიღებთ ტოლსტოის მეტაფიზიკურ ცნებას, როგორც თეორიას, იმის შესახებ, რომ გამოუთქმელი სიტყვა წმინდა მეტაფიზიკური პრობლემაა, ამასთან დაკავშირებით საკმარისად ვისაუბრეთ კანტზე დაყრდნობით. თუმცა, ყოველივე ეს - არ არის იმის საფუძველი, რომ ლიბერალიზმმა, როგორც პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ უარი თქვას თავის ჭეშმარიტ ნათესაობაზე თავისუფლებასთან.

ძველი ბერძნული სიტყვა EYEUQEPLI უეცრად გადაიქცა ფილოსოფიურ ტერმინად და დიდხანს ნიშნავდა

დამოუკიდებლობას, თავისუფალ მდგომარეობას, თავისუფალს გადასახადებიდან, ისე როგორც ძველ რომში

სიტყვა LIBERTAS. ამ სიტყვის მნიშვნელობა განუყოფელია საპირისპირო მდგომარეობა-მონობისაგან. ამიტომაც მე

თავისუფლებას ვაიგივებ ვალდებულებასთან.

ანტიკური დემოკრატია, ანუ თავისუფლად დაბადებულ ხალხთა მმართველობა, თავისუფლებას ანიჭებს პოლიტიკურ და იურიდიულ სტატუსს, როგორც კანონში დაფიქსირებულ მოქალაქეთა პირად უფლებებს, თუმცა უარყოფს ხალხთა თანასწორობას. ადგილობრივი მოქალაქეების სრული თავისუფლების აღიარება, პირადი დამოუკიდებლობა და საკუთარი ქონებიდან მიღებული შემოსავლებით სარგებლობის უფლება გაწონასწორებულია უცხოელთა უფლებების ხელყოფითა და თითქმის მონური მდგომარეობით.

დემოკრატიის ეკონომიკრი საფუძველი,-კერძო საკუთრებაა. დემოკრატიული წყობილება, ჩამოყალიბებული არისტოტელეს აზრით სოლონის რეფორმების შესაბამისად, ეყრდნობოდა მესაკუთრეთა მრავალრიცხოვან საშუალო ფენას. ...ხოლო, ატომისტი დემოკრიტე სთვლის, რომ დემოკრატიის დროს სიღარიბე უფრო მისაღებია ვიდრე მონარქიისას ე.წ. ბედნიერი ცხოვრება, რადგან თავისუფლება უმჯობესია მონობაზე.

დემოკრატიის არსი შესანიშნავად გამოსატა პერიკლემ თავის თანამებრძოლთა საფლავზე სიტყვით გამოსვლისას, რაც გადმოცემული აქვს ფუკიდის. კერძოდ:კანონის წინაშე თანასწორობა, პირად ცხოვრებაში ჩაურევლობა, თანაბარი მონაწილეობის მიღება ქვეყნის პოლიტიკურ თუ იურიდიულ საქმიანობაში, მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი გადაწყვეტილებების მიღებისა და საკითხის განხილვის დიაობა, საჯაროობა და სხვა სახით.

ეპიკურე შეეცადა ნატურალურად განესაზღვრა თავისუფლების არსი, რასთან დაკავშირებითაც მან თქვა: ატომს შეუძლია მოულოდნელად, გარეშე ზემოქმედების გარეშე სწორხაზოვანი მოძრაობის გზიდან გადაუხვიოს“. ასე მან „გადაარჩინა“ მატერიალური თავისუფლება - დამოუკიდებელი მოქმედებით. მისი აზრით ადამიანმა უნდა იცხოვროს ანტიკური სამყაროს დადლილობით გამსჭვალული და თანც „შეუმჩნევლად.“ სტოიკოსთა

მეხედულებით, რამდენადაც კოსმოსში, ისე როგორც ცხოვრებაში ყველაფერი დეტერმინირებულია, რამეთუ მოქმედებს დვთაებრივი მსოფლიო (ბიძგის) კანონი, თავისუფლებაც უნდა მიყვებოდეს ამ კანონს. უარი დაემორჩილო მას არ ცვლის არაფერს ადამიანთა ბედში, თუმცა მოუმატებს მწუხარებას, ანუ საერთო მოძრაობა, სულ ერთია, აიძულებს მოხდეს ის რაც მოსახდენია.

სტოიკებმა პირველად თავისუფლება წარმოიდგინეს აუცილებლობასთან კავშირში, ანუ მისი გადასვლა ამ მეორეში და ეს „გადასვლა“ ფართოდ იქნა გამოყენებული ფილოსოფიურ ალქიმიამ. და კვლავ პარადოქსი-სტოიკების „ბუნებრივმა კანონმა“, რომელიც ყველა ხალხს ათანასწორებს, ითამაშა უდიდესი როლი სამოქალაქო თავისუფლების შემდგომი განვითარების ისტორიაში. უშუალოდ მასზე დააფუძვნეს რომის იურისტებმა თავიანთი „ბუნებითი სამართალი,“ საიდანაც უკვე ახალ დროში წარმოიშვა საერთაშორისო სამართლის საფუძვლები და ადამიანის გაუსხვისებელი, კერძო უფლებები.

სუვერენული პიროვნების სულიერი თავისუფლების პრობლემამ მწვავე ხასიათი მიიღო ქრისტიანობის წარმოშობიდან, რელიგიის, რომელიც გვარწმუნებს ხსნა და თავისუფლება ქრისტე მარჩენალშია. ამ რელიგიის შესაბამისად აუცილებლობა წყვეტს თავის დამოკიდებულებას თავისუფლებასთან, ხოლო ეს უკანასკნელი თავის დამოკიდებულებას- განუკითხაობასთან. ირაციონალური, თუმცა ამავე დროს გააზრებული აქტი ხსენებული ქრისტიანული ქველმოქმედებისა,- თავისუფლების ახალი ასპექტია. ამრიგად, პიროვნული ნების რეალიზაცია წმინდა წერილის ტექსტის კანონიზაციისა და დოგმატური დვთისმეტყველების წარმოშობის შემდეგ გადაიქცა ავადმყოფური ანტი-ნომინის ნიადაგად. რამეთუ თავისუფალი, უბრალო ადამიანური ნებ- წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა დვთაებრივ განსაზღვრულობასთან. წმინდა ავგუსტინმა აღიარა: „ როდესაც იცავ თავისუფლების ნებას, გგონია, რომ უაროფ დვთის მადლს, ხოლო როდესაც აღიარებ მადლს, აუქმებ თავისუფლებას./ Брокгауз, Эфрон. Энциклопедический словарь.Т.58. с164./

შუა საუკუნეების ეპოქაში თავისუფლების პრობლემა განიხილებოდა მხოლოდ თეოლოგიური თვალსაზრისით. თუმცა საერო, სამოქალაქო თავისუფლების აღორძინებამ, რაც გამოწვეული იყო პრივილეგირებული სოციალური ჯგუფების თანდითანობითი აქტიურობით: თავისუფლების დიდი ქარტიის, ქალაქის თვითმმართველობის, უნივერსიტეტის წესდების და

სხვა აქტების მიღების შემდეგ მან პრაქტიკული მნიშვნელობა შეიძინა.

საზოგადოების გამონთავისუფლება ეკლესიის კონტროლის, დიქტატისა და რეგლამენტირებისაგან, მოხდა რეფორმაციისა და ადრეული რევოლუციების ეპოქაში. პარადოქსულია, რომ პროტესტანტები, რომლებმაც შეცვალეს მთელი ევროპის სულიერი და მატერიალური სახე, თავიანთ იდეოლოგიაში ეფუძვნობოდნენ არა თავისუფლების ნებას, არამედ წინასწარ განსაზღვრულ რწმენას....

პოლიტიკური და რელიგიური თავისუფლების მოთხოვნილებამ კლასიკური გამოხატულება ჰპოვა ინგლისის ბურჟუაზიული რევოლუციის ეპოქაში....

ჯონ ლოკმა, ემპირიზმის სისტემატიზატორმა, შექმნა ლიბერალური პოლიტიკური ფილოსოფია, თუმცა თვით ლიბერალიზმის ტერმინი ხმარებაში შემოვიდა მე-19 ს-ის დამლევს. 1688 წ-ის შემდეგ კი ლოკმა გაანალიზა რა ინგლისის რევოლუციის თეორია და პრაქტიკა, ჩამოაყალიბა სულიერი და მატერიალური თავისუფლების განხორციელების პირობები, -ნაწარმოებში: „გამოცდილება“ და „გზავნილი“ და თავის მთავარ პოლიტიკურ ნაწარმოებში-„მმართველობის შესახებ ორ ტრაქტატი“. (1690_).

ლოკს უაზროდ მოეჩვენა „ნების თავისუფლების“ ადამიანი, პიროვნება თავისუფალია, ნება კი მის გამგებლობაში იმყოფებაო. თუმცა პირველი ვარიანტი პრაქტიკულ ხმარებაში დატოვეს.

ლოკი პრინციპულად აღიარებდა რა მოქმედების თავისუფლებას, იგი მაინც მერყეობდა მოქმედების მთავარი მოტივის განსაზღვრისას, ეს იყო უმეტესი სიკეთისაკენ სწრაფვა, თუ „წუხილი“?, რაც მას ასევე არ აკმაყოფილებდა.

ინგლისური პროტოლიბერალური პირობები და მისი განვითარება პრწყინვალედ აღწერეს ფრანგებმა სწავლულებმა ვოლტერმა და მონტესკიემ, რომლებიც აფსოლუტიზმის ეპოქაში ცხოვრობდნენ. მათმა უმცროსმა თანამედროვე ჟ. რუსომ კი, ვოლტერთან ერთად, რომელიც განმანათლებლობის ყველაზე პოპულარული წევრი იყო, იღვის თავისუფლება შეაერთა დემოკრატიულ მცნება- ეგალიტარიზმთან, რომელიც განიხილება როგორც „სულთან გათანასწოება“. მისი რაციონალიზმი ბაღებს მისტიკურ საყოველთაო ნებას, რომლის შესახებ ცნობილია მხოლოდ ის, რომ მის შესახებ არაფერია ცნობილი, თუმცა საშუალებას გვაძლევს ყოველ შემდგომ დემაგოგს, თითქმის ჩვენს

დრომდე, ვიფიციოთ /თავი მოვიხაროთ/ და ვიმართლოთ თავი ხალხის სახელით, მათი აზრით კი სიკეთით და ა.შ .

რევოლუციის ექსპერიმენტი,- ეგრეთ წოდებული გონების კულტის პრაქტიკული განხორციელება,- ჩადენილი თავისუფლების სახელთ, თანასწორობა, და ძმობა, სანქციონირებული დემოკრატიით, თანმდევი მასობრივი რეპრესიებითა და ძალაუფლების უზურპაციით, თანდითანობით გადავიდა არენიდან.

1789 წელს ჩრდილოეთ ამერიკული კოლონიის გამოყოფა მძიმედ განიცადა ინგლისის მოწინავე საზოგადოებამ. ამ დროს, თეორიული თვალსაზრისით ლიბერალურმა დოქტრინამ მიიღო მძლავრი პოზიტიური იმპულსი შოტლანდიელი „მორალური გრძნობის“ თეორეტიკოსთა: ფ.ხატჩესონის, დ. იუმის, გენრი ხოუმის, და ადამ სმიტის სახით. მათ შექმნეს არა რაციონალური ეთიკის სისტემა, რამდენადაც არა გონება, არამედ უშუალოდ მორალური გრძნობა განასხვავებს ბოროტებასა და სიკეთეს. აქედან განიცდის აღმოცენებას პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და პოლიტიკური თეორიების სხვა აღმოჩენები. სუბიექტის ფსიქოლოგიური რუკის ცოდნა, მისი ხასიეთის, ჩვევებისა და შინაგანი გრძნობების საშუალებას გვაძლევს პრაქტიკულად უშეცდომოდ გამოვთვალოთ მისი მოტივი და ვიწინასწარმეტყველოთ საქციელი. აღნიშნულის საფუძველზე იუმი გულისხმობს: შეიძლება შევქმნათ მკაცვრად განსაზღვრული პოლიტიკის მეცნიერული თეორია. სახელმწიფო არ არის ვალდებული შეუშალოს ხელი ადამიანური ბუნების გამოვლინებას. ადამიანისა და საზოგადოების ჰარმონია გარანტიას იძლევა მატერიალურ- ბუნებრივი ინტერესების დამთხვევაზე. საყოველთაო დეტერმინიზმი გამორიცხავს ყოველგვარ შემთხვევითობას, გაიგივებული იუმის მიერ თავისუფლებასთან.

დ. იუმის უმცროსი თანამედროვე და მისი ახლო მეგობარი ადამ სმიტი, ასევე მიეკუთვნება მორალური გრძნობის თეორეტიკოსებს. მისი პირველი წიგნი, რომელიც ეძღვნება „ზნობრივ გრძნობებს,“ ნაკლებად ცნობილია, ვიდრე ფუნდამენტალური ნაშრომი „ხალხთა სიმდიდრის მიზეზის შესახებ“, სადაც სმიტი, რიდიციტ აღფრთოვანებული თანამედროვე სინერგეტიკას, თვითორგანიზებად და თვითრეგულირებად საბაზრო ეკონომიკის -იდეის უპირატესობას ამტკიცებს, რომელიც გახდა მრავალი ლიბერალური პარტიის ეკონომიკური პოლიტიკის საფუძველი. სმიტის ეს „უხილავი ხელი“, ყველაზე უკეთ დამუშავებული პროექტთა შორის, ამაღლებს საზოგადოების კეთილდღეობასა და საშუალებას იძლევა ყველამ აკეთოს ის, რაც სურს.

ი. ბენტამი, რომელიც თავის თავს თვლიდა იუმისა და სმიტის მიმდევრად, -ასეთი სტიქიურობის წინააღმდეგ წავიდა. მან შექმნა ბუღალტრულად გააზრებული უტილიტარიზმი, რომელიც შემდეგ აიტაცა და განავითარა ჯეიმს მილლმა და სხვა ფილოსოფოს-რადიკალებმა. და იგი გადააქციეს მე-19 ს-ის ინგლისის ლიბერალური მიმდინარეობის ეთიკური ფილოსოფიის საფუძვლად. თუმცა იუმის მიერ „გონების“ დამდაბლებამ „მონის სურვილებამდე“, ისე როგორც მილის დასვლამ ბენტამის „კალკულიატორამდე“, ანდა მისი განდიდება კონტინენტის განმანათლებელთა მიერ, ვერ შეძლო დაეკმაყოფილებინა სინტეტიკურად მოაზროვნე ფილოსოფოსები. ი.კანტმა თავის სახელოვან „კრიტიკაში“: განახორციელა გრანდიოზული მცდელობა გადაელახა მათი ეს მატერიალისტური ცალმხრივობა. და პრობლემამ წარმოაჩინა მეტაფიზიკურად, რამაც ჩვენზე იქონია დიდი გავლენა.

კანტს არ შეეძლო უერყო მორალური გრძნობის თეორეტიკოსთა ავტორიტეტი, რომლის გამოჩენილი წარმომადგენლებიც იყვნენ ჰოპულარული და ავტორიტეტული გერმანიაში ფ. ხატჩესონი, დ.იუმი, ა.სმიტი და გ. ხოუმი. თუმცა, მას ასევე არ სურდა გაეწყვიტა ლეიბნიცისა და ვოლფის რაციონალურ კავშირთან ურთიერთობა. კანტის სისტემაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს თავისუფლების იდეას, რაც არის, „მიზნობრივი“ საფუძველი ყველა მისი „კრიტიკის“. აღიარებდა რა წმინდა გონების ნების თავისუფლებას, რომელსაც არ შეიძლება ჰქონოდა არც გამოცდილებითი და არც ლოგიკური დასაბუთება, მიუხედავად ამისა კანტმა სცნო მისი ნომინალური სტატუსი, რომელსაც აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა პრაქტიკული გონების სფეროში. თავისუფლება, ამტკიცებს კანტი, -საფუძველია მორალური კანონის არსებობისა. მისი არსებობა ჩვენს გულში, რასაც ვეძახით სინდისს, ვალდებულებას, კეთილ ნების-მოწმობაა თავისუფლების რეალობისა. უფრო მეტიც, თვით ღმერთის იდეა და სულის უკვდავება შესაძლებელი გახდა პრაქტიკული გონების პოსტულატების სახით, დაფუძნებული თავისუფლებაზე, ერთადერთ ჩვენთვის ხელშესახებ სპეკულატიურ იდეათაგან. თუმცა ეს იდეები -მხოლოდ პირობაა ნების აუცილებელი ობიექტისა, რომელიც განსაზღვრულია მორალური კანონით, ანუ პირობაა მხოლოდ ჩვენი სუფთა გონების პრაქტიკული გამოყენებისა.

ნების თავისუფლება გახდა, ამრიგად არა ფიქცია, როგორც იუმთან, არამედ მოქმედ მიზეზად, რომელიც „მუშაობს“ არა ფიზიკური ან ფსიქოლოგიური კანონით, არამედ ნომინალად,

გამომდინარე, საკუთრივ იმპერატივისაგან. ეს იმპერატივი მოგვიწოდებს ჩვენს ახლობლებს და შორეულებს მოვეკიდოთ როგორც ისეთივეს, როგორც ჩვენა ვართ,- თავისუფალი არსებები. ამდროს კანტის თავისუფლება დიალექტიკურად არ გადადის თავის დაპირისპირებულ მხარე-აუცილებლობაში (მრავალი ფილოსოფოსის, დაწყებული სპინოზისა და კოლინზიდან დამთავრებული ჰეგელისა და ენგელსით,- თავისუფლების შემცვლელი ტერმინია), რასაც ჩვენც ვეთანხმებით.

ადამიანი იქცევა ზნეობრივად და ავლენს თავის ნომინალურ თავისუფლებას, თუმცა მას შეუძლია ასევე მოიქცეს პრაქტიკული გონების საწინააღმდეგოდ და დარჩეს მგრძობიარე არსებად, დაქვემდებარებული ბუნებრივ აუცილებლობას.

თეორიულ ასპექტში კანტის კრიტიციზმა შემოხაზა თავისუფლების გაგებისა და გამოყენების პირობები და განსაზღვრა პოლიტიკური პროგრამებისა და ინსტიტუტების შეფასების კრიტერიუმი, სამწუხაროდ, გაურკვეველი და სათანადოდ მოუთხოვნელი.

კანტის გავლენა კონტინენტალურ ევროპაზე განეიტრალებული იქნა ფიხტეს, შელინგის და განსაკუთრებით ჰეგელის მიერ მისი მატერიალისტ მომხრეებთან ერთად, მოგვიანებით კი პოზიტივისტების მიერ. ბრიტანიის კუნძულებზე ეთიკურ-პოლიტიკურ-სამართლებრივ ფილოსოფიაში დამკვიდრდა ბენტამის უტილიტარიზმი და მის მიმდევართა ფილოსოფია.

ყველაზე დიდი გავლენა პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე იქონია ჩრდილოეთ ამერიკის კოლონიების ბრძოლამ დამოუკიდებლობისათვის და საფრანგეთის დიდმა რევოლუციამ. პირველმა მნიშვნელოვნად წინ წასწია ლიბერალური კონსტიტუციონალიზმი, რაც განხორციელდა აშშ-ს კონსტიტუციაში და მის შესწორებებში, თუმცა შენარჩუნებული იქნა მონობით ვაჭრობა და მონათმფლობელობა; მერე გამოამჟღავნა ზოგიერთი ლიბერალური იდეები და დოგმები. მეორე მხარე, წარმომადგენლობითი დემოკრატიის პირობებში. ე. ბერკი, რომელმაც ერთერთმა პირველმა დაინახა ასეთი ტრანსფორმაცია, წერდა: „საფლავიდან ბოროტად მოკლული მონარქიიდან გამოვიდა მახინჯი, დიდი არსება, ყველაზე საფრთხობელა, ოდესღაც არსებულ ყველაზე მჩაგვრელთა და დამპყრობთა ხალხის წარმოსახვა. ეს საზიზღარი და საშინელი არსება პირდაპირ მიდის თავის მიზანთან, არ უფრთხის არც სიკვდილს, არც სინდისის ქუჩუნას, უარყოფს ზოგად მიღებულ ნორმებს და ჩვეულებრივ საშუალებებს, აოცებს ყველას, ვისაც არ შეუძლია გაიგოს თუ როგორ არსებობს

იგი. საშინელებას ამასთან ერთად მოქონდა სისხლიანი თათებით დაფა, რომელზეც იყო წარწერა -თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა.“./ა.ტოკვილისაგან, „ძველი წესრიგი და რევოლუცია“, 1911. გვ.31/, ლაპარაკია დემოკრატიულ რევოლუციასზე.

საფრანგეთის რევოლუციის მწარე გამოცდილება, ნაპოლეონის მიერ შემდგომ ხელისუფლების უზურპაცია, მისი დამხობა და რესტავრაციის გამეფებამ არსებითი კორექტივი შეიტანა ლიბერალურ დოქტრინაში. კონსტანისა და ტოკვილის ნამუშევრებში ლიბერალიზმი დემოკრატიისაგან დისტანცირებას განიცდის და მისი ცენტრალური პრობლემა გახდა მაჟორიტარული დემოკრატიის პირობებში უზრუნველყოთ უმცირესობათა უფლებები.

ევროპულ და ჩრდილოეთ ამერიკულ გამოცდილებას არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა ბრიტანულ ლიბერალიზმზე. ორი უმსხვილესი ფიგურა -დ. მილლი და გ. სპენსერი- უმაღლეს წერტილია კლასიკური ლიბერალიზმის დოქტრინის ისტორიაში.

დ. მილი არბილებს ბენტამისტების დოგმატურ უტილიტარიზმს და იღებს რა მხედველობაში გლადსტონის პოლიტიკური პარტიის გამოცდილებას, რომელიც დიდი ხნით მოვიდა ხელისუფლებაში მე-19 ს-ის შუალედში, შეეჯახა კოლონიალიზმის პრობლემას და სახელმწიფოთა ინტერვენციონალიზმს, რომელმაც ბოლოს და ბოლოს შეცვალა ორთოდოქსალური ბრიტანული ლიბერალიზმის ვერსია.

ესმოდა რა თავისუფლების პრობლემა როგორც სახელმწიფოსა და საზოგადოების ინდივიდის პირად ცხოვრებაში ჩარევის განსაზღვრულობა და ხაზს უსვამდა რა ფუნდამენტალურ მნიშვნელობას /გუმბოლდტის კვალდაკვალ/ ინდივიდის უნიკალურობას, მილლი განსაკუთრებით შემოფოთდა იმისათვის, რომ როგორმე დაეცვა პიროვნება საზოგადოებრივი აზრის ტირანიისაგან.

მან აღმოაჩინა სამოქალაქო თავისუფლების ანტინომი ცივილიზაციაში ინგლისის მისიის სახით მისივე კოლონიებში (ბრიტანეთის იმპერია,-რომელიც ძირითადად შექმნილი იყო ლიბერალური პოლიტიკოსების მიერ) / იხ. სამიუელ გ., ლიბერალიზმი, სპბ.1907/ . ამბობს იგი, თუ როგორ უნდა მოახდინო საზოგადოების ლიბერალიზება, დააყენო იგი პროგრესის გზაზე, თუ იმყოფება ახალშობილის მდგომარეობაში, და რომ პროგრესის უზრუნველყოფა შეიძლება მხოლოდ მოქმედების შედეგად, რომელიც შეუფერებელია თავისუფლებისათვის.?

მილლი, თითქოსდა, აიგივებს პროგრესს საზოგადოებრივ სარგებელთან, რამდენადაც იგი არ მიმართავს აბსოლიტურ უფლებას, ე.ი. უფლებას, სიკეთისაგან დამოუკიდებელს, და აღიარებს საქმის ინტერესებიდან გამომდინარე ყველაზე უკეთესია დაემორჩილო ვინმე აკბარს ან მამედას.

ზუსტად აქ ბუდობს კანტისეული და უტილიტარისტული თავისუფლების ძირითადი განსხვავებისა ძირი. კანტისთვის თავისუფლება - მიზანია, მილისთვის კი საშუალება. კანტის თავისუფლება - უსიტყვოდ ფასეულობაა, მილისთვის კი - იგი ღირებულება, რამდენადაც სასარგებლოა. კანტისთვის ეს - ჰირადი პასუხისმგებლობაა, მილისთვის კი - მან იგი შეიძლება სხვას გადააბრალოს. განსაკუთრებით სარისყოა მილისეული განსხვავება პროგრესული და არა პროგრესული ჰიროვნებების. მე-20 ს-ემ გვიჩვენა და აგრძელებს ჩვენებას, თუ რას აკეთებენ პროგრესიული ჰიროვნებები არაპროგრესულებისათვის., „მათივე და მომავალი თაობების სასიკეთოდ“, ისე როგორც აშშ დანარჩენი მსოფლიოს მიმართ.

მე-19 ს-ის მესამედში კოლექტიურმა და სოციალისტურმა განწყობების ზრდამ მძლავრი ზეწოლა მოახდინა ლიბერალურ კონცეფციაზე, ისე რომ კონტინენტზე და ბრიტანეთის კუნძულებზე რესპექტაბელური გახდა სოციალ-ლიბერალიზმზე საუბარი მნიშვნელოვანი, თუმცა დასაწყისში უმნიშვნელო როლი ითამაშა ინგლისის უნივერსიტეტებში შეღწეულმა ახალმა ჰეგელიანობამ .

ბიოლოგიური ევოლუციის კუთხიდან სპენსერი გაბედულად შეეცადა უერყო ლიბერალიზმის სოციალიზაცია. გაბედულად მიუთითებდა მოწინააღმდეგეებს: -კონსერვატორების, თორის, და ლიბერალ-ვიგების თითქმის განუსხვავაობლობაზე; უარყო უსუსური სოფიზმი მმართველ ლიბერალებისა, რომლებმაც ჩათვალეს, ხალხის მიერ მათი არჩევა აძლევდა მათ უფლებას უკონტროლოდ გაეზარდათ გადასახადები და სხვ.

სპენსერს ადრე შეეშინდა განეცხადა, რომ დაეხმარო, უმკურნალო, უძღურ, ზიანის მომტან - ადამიანებს და საერთოდ დაკავდე ფილანტროპული საქმიანობით,-უაზრო და საფრთხის შემცველია. კეთილი მიზნებისათვის საზოგადოებაზე მოიპოვო კონტროლი, მთავრობა ამით მათ მონობაში აქცევს და თვითონაც იხრწნება. არ არსებობს ისეთი სოციალური ალქიმი, რომელიც გარდაჰქმნიდა „ტყვიის ინსტიქტს“ საქველმოქმედო ქცევის ოქროდ“, ასეთია სპენსერის უკანასკნელი სიტყვა. თუმცა შემოგვთავაზა ხელი არ შეგვეშალა და დახოცილიყვნენ უძღუ-

რები და მიუსაფარნი, და არ გაეხანგრძლივებინათ მათთვის დახმარებით მწუხარების ჟამი. სპენსერი ახდენს დემონსტრირებას იმავე უტილიტარიზმის, ოღონდ ნატურალისტურ, ბიოლოგიურ დონეზე და რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, სოციალისტებს სთავაზობს ჰუმანიტარულ ინიციატივას, რომლითაც ისარგებლეს დემაგოგიური მიზნით.

იდილისტი აკტონის აფორიზმია: ყოველგვარი ძალაუფლება ადამიანს რყვნის; აბსოლუტური ძალაუფლება კი რყვნის აბსოლუტურად,“ რისთვისაც წამალი თავისუფლების ლიბერალ ისტორიკოსთა მიერ შემოთავაზებული -რწმენისადმი მიმართვა „აპელაციაა“, რომელიც მოუთხოვნილი აღმოჩნდა ბობოქარ მე-20 ს-ში, და რომელმაც თავიდანვე სასიკვდილო დარტყმა მიაყენა ლიბერალიზმს და მის მომხრეებს (სოც. რევოლუციის სახით). თუმცა მისიმა დევიზმა -„ერთადერთმა მყარმა საფუძველმა ნებისმიერი სხვაგვარად გაუმჯობესებისა- თავისუფლებამ- გადაიტანა ყველა მსოფლიო ომი, რევოლუციები და ტოტალიტარული რეჟიმები, რაც ვფიქრობ უნდა შეიცვალოს ვალდებულებით ბუნებრივ -სოციალურ სუბსტანციათა მიმართ (3,გვ 436-444).

4. ლიბერალიზმის პარალერული ფილოსოფიური მიმდინარეობანი მე-19-20 სს-ის მიჯნაზე

უკვე, მე-19 ს-ის დამლევს ჰქონდა რა ადგილი ღიდ მეცნიერულ აღმოჩენებს, რის გამოც მეცნიერება ბუნებრივად იჭრებოდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, მან, როგორც იტყვიან, არც „ცხოვრების ფილოსოფია“ დატოვა ხელშეუხლებელი; ლიბერალი ფილოსოფოსები შეეცადნენ მისი მატერიალური შინაარსისაგან გნთავისუფლებას, რასაც ხსნიდნენ ამ მეცნიერების შინაარსისა და მისი მეთოდის იდეალისტურობით. მაშინ წარმოიშვნენ ისეთი ფსევდო იდეალისტური მიმართულებები, როგორცაა: 1. ბერგსონის ირაციონალიზმი, თავისი ინტუიტიზმით, რომელიც ფაქტობრივად ახალი სქოლასტიკაა; ამ თეორიის ძალით სიცოცხლის არსს შეიძლება ადამიანი ჩაწვდეს მხოლოდ ინტუიციით, რომელიც სიმპატიის ძალით შედის რა საგანში, ერწყმის მის არსს; ებრძვის მექანიზაციასა და დოგმატიზმს; 2. ცელერის, პრეტერის და სხვათა მეცნიერების მსგავსი ემპირიზმი, თავისი ნეოპოზიტივიზმით; და 3. ფიდეიზმი, რომელიც პრიორიტეტს ანიჭებს რწმენას, გონებასთან შედარებით, ეყრდნობა გამოცხადებას და ცდილობს სქოლასტიკის აღორძინებას; მათ გარდა გაჩნდნენ ასევე სხვა ისეთი მიმართულებები, როგორცაა: პრაგმატიზმი, ინსტრუმენტალიზმი, ფენომენოლოგია, და სხვა, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ პრწყინვალედ იყო მიღებული საზოგადოების მიერ მილისა და ლოკის ლიბერალური ფილოსოფია, საზოგადოებას მაინც თავს მოახვიეს რეალობისადმი ახალი მიდგომების სახით, **რათა კლასიკური (ეგალიტარიზმის ნიშნების მქონე) ლიბერალიზმი გადაეყვანათ მაგისტრალური ხაზიდან მაცდუნებელ ბილიკებზე, რაც ბოლოს და ბოლოს შეძლეს მე-20 ს-ს, მე-2 ნახევარში, „ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების“ ინსტრუმენტად გამოყენების გზით.**

ა) **ირაციონალური მიმართულებები**,-ავსტრიელმა ფსიქოანალიტიკოსმა ზ.ფრეიდმა (1856-1939), განავითარა აზრი იმის შესახებ, რომ თითქოსდა ადამიანის ქცევისა და ფსიქიკური ცხოვრების საფუძველი სექსუალური ხასიათის ქვეცნობიერი ირაციონალური იმპულსები და მისწრაფებანი ყოფილიყო, რითაც იგი შეეცადა ჩაგრულებსა თუ ღარიბებს ყურადღება გადაეტანათ სოციალური პრობლემებიდან უშუალოდ საკუთარ თავზე. ეს მეთოდი ხალხის ძირეული პრობლემებიდან არიდებისა და ყურადღების ქვენაგრძნობებზე გადატანის მიზნით აქტიურად გამოიყენება დღესაც 21-ე ს-ში.

ინტუიტიზმი ფრანგმა იდეალისტმა ა.ბერგსონმა (1859-1941)

ფილოსოფიის ამოცანად მიიჩნია „გონების თვალსაზრისის გადალახვა“ და ცხოვრება გააიგივა განცდებთან, ხოლო ადამიანის არსებობა,- შეგრძნებების, ემოციების და სურვილების, უწყვეტ ცვლასთან. მისი აზრით განცდების დინება ერთად ერთი ქვემარტივებაა და იგი უნდა იყოს ფილოსოფიის საგანი. ამ პოზიციით ბერგსონი ცდილობდა ფილოსოფიური მეცნიერება აეცდინა მაგისტრალური ხაზიდან, ხოლო, ადამიანთა ერთად ცხოვრების საფუძვლად მიედოთ ინსტიქტი, რითაც სურდა ფილოსოფია ექცია ფიზიოლოგიის დანამატად. მისი აზრით საზოგადოება ვითარდება არა კანონების შესაბამისად, არამედ გამორჩეულ ადამიანთა ძალისხმევით (19, გვ. 712).

ბ) პრაგმატიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობა წარმოიშვა აშშ-ში მე-19-ე ს-ის 70-იან წწ-ში. მისი ძირითადი პრინციპები გამოთქმულია ამერიკელ ლოგიკ ჩარლზ პირსის მიერ (1839-1914), რომელიც შემდგომ განავითარა უილიამ ჯემსიმ (1842-1910). თუმცა ამ მიმდინარეობის მთავარ ქურუმად მოიაზრება ჯონ დიუი (1859-1952). მე-20 ს-ის დასაწყისში პრაგმატიზმი გავრცელდა ევროპაში, სადაც ერთგულ დამცველებად გამოუჩნდნენ ინგლისელი ფილოსოფოსი შილერი, იტალიელი პაპინი და პრეცოლინი, და სხვა. შემდგომ იგი გავრცელდა მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში, მათ შორის ჩინეთში, თუმცა ყველაზე დიდი როლი ითამაშა მან აშშ. იგი შეიჭრა მისი სულიერი ცხოვრების ყველა სფეროში, ათობითი წლების განმავლობაში მან დაიმორჩილა სახალხო განათლება. პრაგმატიზმის აზრით ფილოსოფია დაკავებული უნდა იყოს „აღამიანური პრობლემებით“, სხვა გვარად რომ ვთქვათ ადამიანის მიზნებით, და როგორც მიაღწიონ მას. ფილოსოფია უნდა იყოს გარდაქმნილი იმ ინტერესების შესაბამისად, რაც ხალხის ცხოვრებისათვის სასარგებლოა. ანუ მოხდეს მისი გაფეტიშება ცხოვრების პრაქტიკული მიზნებით.

პრაგმატიზმის აზრით პრაგმატიზმის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანს უხდება რა ირაციონალურ და შეუცნობად სამყაროში მოქმედება, მცდელობა, მიაღწიოს ობიექტურ ქვემარტივებას,- უაზრობაა. ამიტომ, ამბობენ ისინი: მეცნიერულ თეორიებს, სოციალურ იდეებს, მორალურ პრინციპებს თუ სხვა მსგავსთ, უნდა მიუდგეთ „ინსტრუმენტალურად“, ე.ი. სარგებლის მიღების კუთხით, რაც წარმატებას მოუტანს ადამიანს და სწორედ ეს იქნება ქვემარტივება-ო (32, გვ. 225). ამ მიმართულებას ბიძგი მისცა ხალხის რბოლამ სიმდიდრისთვის.

გ) ინსტრუმენტალიზმი-პრაგმატიზმის ქვესახეობაა, მისი ფუძემდებელია ამერიკელი დიუმი. რომელიც ამოცანად ისახავს მარქსიზმის პროლეტარული მსოფლმხედველობის საპირისპიროდ

დემოკრატიული საზოგადოების ფილოსოფიის შექმნას, რასაც უნდა ეთამაშა მარქსიზმის გავრცელების შემაყოვნებელი როლი და დიდ წარმატებასაც მიაღწია. დიუი ფილოსოფიასა და მის მეთოდს მიიჩნევს არა ობიექტური სამყაროს შემეცნების საშუალებად, არამედ ადამიანთა მსოფლიოში წარმატებული ქვევის უზრუნველყოფის მეთოდად, რომლის შესახებ რაიმე ობიექტური ცოდნის მიღება იყო შეუძლებელი. ამ მეთოდის მნიშვნელოვან მოთხოვნად დიუმი მიიჩნევდა: უარი ეთქვათ ობიექტური რეალობის, როგორც შემეცნების საგანის არსებობაზე, შემეცნების პროცესში კი,- გაცნობიერებამდე არ უნდა გაცნობოდნენ რეალობას. დიუის აზრით შემეცნება გულისხმობს შემეცნების ენერგიულ ჩარევას შესამეცნებ მოვლენაში და აქტიურ ექსპერიმენტირებას, რომელიც მიგვიყვანდა შესამეცნები საგნის გარდაქმნამდე. აზროვნების ამოცანად კი სთვლიდა -პრობლემურის გარდაქმნას ან განუსაზღვრელი მოვლენის განსაზღვრულობაში მოყვანას, რისთვისაც ადამიანი იგონებს სხვადასხვა იდეას, ცნებას, კანონს, რომლებიც მისთვის ინსტრუმენტის როლს შეასრულებენ. ასეთს წარმოადგენს, მაგალითად, კომუნის დასაშლელად „თავისუფლების“ იდეა.

ზნეობის საკითხში ეს მეთოდი უიარყოფს მორალის ყოველგვარ საერთო სავალდებულო წესებსა და სხვა გამყარებულ ზნეობრივ რწმენებს, თუმცა მორალურ პრინციპს მიიჩნევს ისეთივე ინსტრუმენტად, როგორც ყველა დანარჩენ ცნებას. მორალური ქვევა კი უნდა შეფასდეს სუბიექტური თვალსაზრისით (9,გვ.271).

დ) ფენომენოლოგია, ფუძემდებელი ე.გუსერლემი (1859-1938), მისი არსი შემდეგია: ფილოსოფიას არ აქვს არანაირი ურთიერთობა გარე სამყაროსთან, არც მის შესწავლას სხვა მეცნიერებებთან მიმართებაში; მისი საგანია,-მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენა (ფენომენი), განსახილველი, როგორც ერთადერთი და განუმეორებელი მოცემულობა; ეს ფენომენი უნდა განიხილებოდეს არა როგორც ფსიქიკური, არამედ როგორც აბსოლიტური მოვლენა (არსი), რომელსაც ექნება საყოველთაო მნიშვნელობა, მიუხედავად მისი ინდივიდუალური შემეცნებისა; ხსენებული არსი შეიმეცნება არა განსჯით, არამედ- განცდით, და შემდეგ აღიწერება ისე, როგორც ეს შეგრძნობილ იქნა ინტუიციით (32,გვ.461). მოვლენისადმი ასეთი დამოკიდებულება დაგვაკარგვინებდა საერთო პროგრესის აღთქმის უნარს.

ე) ეგზისტენციალიზმი,-არსებობის ფილოსოფია, წარმოიშვა აშშ-ში მე-20 ს-ის, 20-30 იანი წლების საერთო კრიზისის დროს და შემდეგ გავრცელდა ევროპაში. მ.ხაიდეგერმა, (დაბადებული 1889-...) და კ.იასპერსმა (1883-1969) დააფუძვნეს გერმანიაში. ამ ფილოსოფიურ მიმდინარეობაში ფაქტობრივად ერთიანდება

სამი ფილოსოფიური ტენდენცია, კერძოდ ს.კერკეგორას (1813-1855) ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებები, ფ. ნიცშეს ცხოვრების ფილოსოფიის ირაციონალიზმი- 3. დილითიამდე, და გუსლერის ფენომენოლოგია. ამას გარდა მასზე იგრძნობა ასევე ვ. ჰუმბოლდტისა და სხვა ფილოსოფოსთა გავლენა. თუმცა მასში გადამწყვეტ როლს თამაშობს პირველი სამის ტენდენცია. **მისი ფილოსოფიური არსი იმაში გამოიხატება, რომ სამყაროს გააზრება მოხდეს ადამიანთა ყოფიერების თვალსაზრისიდან.** თუ „მეცნიერული აზროვნება“ მომდინარეობს წმინდა თეორიული ინტერესიდან, აბსტრაქტულად და უპიროვნებოდ, „ეგზისტენცი-ალური აზროვნება“ მომდინარეობს ადამიანის შინაგანი ცხოვრებიდან, თავისი ინტიმური განცდებით, რაც შეიძლება იყოს მხოლოდ კონკრეტული „ადამიანური“ ცოდნა. იმ დროს, როდესაც ობიექტური აზროვნება ნეიტრალურია მოაზროვნე სუბიექტთან მიმართებაში და მის ეგზისტენციასთან, სუბიექტური მოაზროვნე, როგორც ეგზისტენციური არსებითად დაინტერესებულია თავის თავის აზროვნებაში, ჩანაფიქრში. ამიტომაც მას არ შეუძლია რე-ალობას მოექცეს, როგორც რაღაც ობიექტურს, რომელიც თითქოსდა არ იყოს ადამიანის სუბიექტურობასთან შემხებლობაში. **მოკლეთ ადამიანის ყოფიერება, „ეგზისტენცია“, მისი გონების დაქვემდებარებაში არ იმყოფება.**

კერკეგორის აზრით შიშში, რომელშიც ვლინდება ადამიანი არ-სებობის დასასრული და ადამიანი ღებდა თავისი აუცილებელი არჩევანის წინაშე სიკვდილთან მიმართებაში,- არა რაობაა; ამ არჩევანის შესაძლებლობა კი თავის მხრივ მიგვანიშნებს თავი-სუფლების არსებობაზე, რაც დამახინჯებული აზრია იმის შესახებ, რომ უშუალოდ შიშში და არა აქტიურ მოქმედებაში, ანუ არა გარე სამყაროს გარდაქმნაში ვლინდება ადამიანის თავისუფლება. **ეგ-ზისტენციალისტები სთვლიან, რომ თვით ადამიანები თავი-სუფლად ირჩევენ თავიანთ არსს და ხდებიან იმად რიებადაც ყალიბდებიან ცხოვრებაში (32,გვ.511).**

ვ) ნეოპოზიტივიზმი („ლოგიკური ატომიზმი“, „ლოგიკური პო-ზიტივიზმი“, „ლოგიკური ემპირიზმი“, „ლოგიკური ანალიზი“ და აშ.), მის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ინგლი-უსელმა ლოგიკმა, მათემატიკოსმა და ფილოსოფოსმა ბ. რასსელმა და ავსტრიელმა ფილოსოფოსმა ლ.ვიტგენშტეინმა. ლოგიკური პოზიტივიზმი პირველად ჩნდება, ე.წ. „ვენის წრეში“, რომელიც წა-რმოიშვა მე-20 ს-ის 20-იან წლებში მ.შლიკის ხელმძღვანელობით. მის და ბერლინის „ემპირიული ფილოსოფიის საზოგადოების“ პა-რალერულად 30-იან წლებში წარმოიშვა ასევე „ანალიტიკოსთა“ ჯგუფი ინგლისში, ა. აიერის ხელმძღვანელობით; ასევე ლვოვ-ვარ-

შავის სკოლაში, კ. ტვარდოვსკის ხელმძღვანელობით. მათ მთავარ იდეურ საწყის კი წარმოადგენს მახიზმი, დამატებული პრაგმატიზმის ზოგიერთი იდეებითა და ა. პუანკარეს კონვენციონალიზმით.

ისინი ცდილობდნენ მოეცილათ მახიზმისათვის დამახასიათებელი შემეცნებითი პროცესის ლოგიკური საფეხური და გამოყენებინათ შედეგი, რომელიც მიღწეულ იქნა თანამედროვე მათემატიკური ლოგიკით. მახისტები იცავენ შემეცნების „ბიოლოგიურ-ეკონომიკურ“ თეორიას და მეცნიერებაში ხედავენ უპირატესად შეგრძნების („ელემენტების“) მოწესრიგების მეთოდს; ლოგიკ პოზიტივიზმსტებმა წამოაყენეს მეცნიერული შემეცნების ახალი მიდგომები, როგორც ლოგიკური კონსტრუქცია მგრძნობელობის შინაარსის საფუძველზე („მგრძნობელობითი მონაცემები“). ნეოპოზიტივიზმისტები მეტი შემართებით შეეცადნენ ფილოსოფიიდან მეტაფიზიკის განდევნას და განაცხადეს, რომ ფილოსოფიას უფლება აქვს იარსებოს არა როგორც „სამყაროს შესახებ აზროვნებაში“, არამედ როგორც „ენის ლოგიკურმა ანალიზმა“.

ნეოპოზიტივიზმისტები აცხადებენ, რომ სამყაროს შესახებ მთელ ჩვენ ცოდნას იძლევა მხოლოდ ემპირიული მეცნიერებები, ფილოსოფიას კი არ შეუძლია სამყაროს შესახებ რაიმე ახალი დებულება წამოაყენოს იმაზე მეტი, რასაც მეცნიერების ცალკეული დარგები იძლევიან, და მას არ შეუძლია სამყაროს შესახებ რაიმე სურათის შექმნა. მისი ამოცანა გამოიხატება მხოლოდ იმაში, რომ მან მოახდინოს ლოგიკური ანალიზი და განმარტება მეცნიერების იმ დებულებებისა, რომელთაშიც გამოსატყობი იქნება ჩვენი შეხედულებები სამყაროს შესახებ.

აღნიშნული პოზიცია ნეოპოზიტივიზმისტებს გააჩნდათ იმისათვის, რომ დაეძლიათ მეტაფიზიკა. ნეოპოზიტივიზმზე ბევრი შეიძლება საუბარი, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იგი ძირითადად მიმართულია ნამდვილი ფილოსოფიური აზროვნების დაკნინებისაკენ (32,გვ.349).

ზ) ნეოტომიზმი- შვიდას ორმოცდათწლიანი, უბერებელი ანაქრონული რელიგიური ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც მიზნად ისახავს შუასაუკუნეებრივი სქოლასტიკის აღდგენას, ცდილობს მიაღწიოს ბიბლიური მოძღვრების ჭეშმარიტებად აღიარებას. მათ მიმდევრებს სწამთ ღმერთის არსებობისა და სხვა ამგვართ. ისინი მედგრად უდგანან ს გვერდში კათოლიკურ ეკლესიას. მის ფუნდამენტს კი წარმოადგენს წმინდა ფომა აკვინსკის (1225-1274) ფილოსოფია (32,გვ.588).

თ) ფრანფურკტის სკოლა, მარქსიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად ფრანფურკტ-ნა-მაინეს გოეთეს უნივერსიტეტთან არ-

სებული სოციალური კვლევების ინსტიტუტში წარმოშობილი ფილოსოფიური სკოლა. გაჩნდა მე-20-ე ს-ის 30-იან წლებში. წარმომადგენლები: მ.ხორცხეიძე, ტ.ადორნო, გ.მარკუზე, ე.ფრომ და სხვები. **ფსევდო ნეომარქსისტული მიმართულება** გაქანებას იწყებს 30-იანი წლებიდან, მას შემდეგ როგორც კი გამოქვეყნებულ იქნა (1932) მარქსის „1844 წ-ის ეკონომიკურ-ფილოსოფიური ხელნაწერები“. მაშინ არსებულ ბურჟუაზიულ მოწოდებებს: „უკან კანტისკენ“, „უკან იუმთან“, -დაემატა „უკან ახალგაზრდა მარქსთან“, რომელიც სულ უფრო და უფრო ჟღერადობას იძენდა. **ეს იყო რევიზიონისტური მიმდინარეობა, რომელის ამოცანას წარმოადგენდა მარქსიზმის განიარაღება, რასაც მოჰყვა ანარქიული მოძრაობები. ეს სკოლა დღეს ეწევა ანტიკომუნისტურ იდეოლოგიას.** მის თეორიულ წყაროდ კი მოიაზრება კერკეგორას, დილეთიესა და ნიცშეს კონცეფციები, ეწევა მარქსიზმის რევიზიას (19-გვ.760).

* 50-იანი წლების ფრანგურქტის სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია **გერბერტ მარკუზე (1898-1979)**, გერმანელ-ამერიკელი ფილოსოფოს-სოციოლოგი, რომელმაც შექმნა „საზოგადოების კრიტიკული თეორია.“ მისი მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა ძირითადად ხაიდერგერის, ჰეგელისა და ფრეიდის ზეგავლენით. ინტერესდებოდა მარქსითაც. **მისი აზრით ხალხური რეალიზმის ძირითადი პრინციპია მთელი („ხალხის“) პირველადობა და უპირობო უპირატესობა ნაწილის მიმართ, ე.ი. პიროვნების მიმართ. ეს შესაძლებლობას იძლევა ხელისუფლებამ ხალხისა თუ ერის ინტერესების სახელით დამოუკიდებლად გადაეწყვიტოს მათი ბედი (33-გვ. 62).**

მარკუზე ცდილობდა კონკრეტული გზები დაესახა მომავლის საზოგადოებისაკენ, რომელიც, მისი აზრით ჩვეულებრივი, მორიგი უარსაყოფი კი არ უნდა გამხდარიყო, უკვე უარყოფილის შემდეგ, არამედ მუდმივად შენარჩუნების ღირსი, როგორც „ჯანსაღი საზოგადოება“, რომელიც თვისობრივად ახალ პრინციპებს დაემყარებოდა. ტერმინი „ჯანსაღი საზოგადოება“ მარკუზეს აღებული აქვს ე.ფრომისგან; ამ უკანასკნელს კი, სავარაუდოდ, გადმოტანილი ექნება კანტისაგან, რომელიც იმეორებს პლატონს. მარკუზე ფროიდის ფსიქოანალიზში იჭრება, რომ პიროვნების ცნობიერების შრეებში ამოიკითხოს ცხოვრების რადიკალური შეცვლის შესაძლებლობა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფრანგურქტის სკოლის წარმომადგენლები მე-20 ს-ის 50-იანი წლების დასაწყისიდან მიმართავენ ფსიქოანალიზს, როგორც მათ ძირითად დებულებას: თეორიისა და პრაქტიკის გამაერთიანებელს, და მთელი საზოგადოების სულიერი ცხოვრების დინამიკის განმსაზღვრელ პრინციპს. ამ მხრივ

საყურადღებოა მარკუზეს გახმაურებული ნაშრომი „ეროსი და ცი-
ვლიზაცია“.

„ჯანსაღი საზოგადოება“, მარკუზეს აზრით, - უნდა იყოს თავისუფალი სამყარო, ბედნიერების რაობა, და მხოლოდ მომავლის თვალსაზრისით შეიძლება გახდეს კრიტიკის საგანი, - იმაზე მითითებით, რომ ინდივიდის თავისუფლება მხოლოდ საყოველთაო თავისუფლების პირობებშია შესაძლებელი, რომ ბედნიერება საბოლოო ანგარიშში, თავისუფლებაში მდგომარეობს, განპირობებული თან-ნამედროვე საზოგადოებრივი მდგომარეობით. ამ საკითხებს იხილავს ფილოსოფიური ანტირაპოლოგია. მაგრამ მარკუზე რეალურ გზას ვერ უჩვენებს თავისუფლების დასამყარებლად. ამისათვის მისი აზრით, მორალური აღზრდა კი არაა საკმარისი, არამედ „ეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესებიც“. მარკუზე იხრება რეფორმებისკენ, რადაგან კაპიტალისტურ სამყაროში ტოტალურ ინტეგრაციას „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ შესაქმნელად ვერ ხედავს. და აქვს იმედი, რომ მასები არჩევნებში აღარ მისცემენ ხმას საკუთარი ინტერესების საწინააღმდეგოდ.

მარკუზე ამბობს: „ახალ საზოგადოებაში“ საქმე მოთხოვნი-
ლებათა განთავისუფლებით დაიწყება. კრიტიკული თეორიის თანახმად იქ გაცნობიერდება, რომ **კერძო მოთხოვნილებანი და საერთო ინტერესები ერთმანეთს არ გამორიცხავენ**. ამის საფუძველზე განხორციელდება ვალდებულებებისა და ბედნიერების ნამდვილი კავშირი, ე.ი. იმას რასაც გულისხმობდა კანტი, როცა ვალდებულებების ცნებას პერსონის ავტონომიაზე აფუძვნებდა.... არ განხორციელდება მანამ, სანამ არ მოიხსნება გაუცხოება, ე.ი. ინდივიდი სხვებს თავის ტოლად, და სამყაროს, თავის სამყაროდ არ ჩათვლის. ამ საზოგადოებაში საყოველთაო გონება აღარ მოატყუებს იმნდივიდს (33, გვ. 65).

მარკუზე ცდილობს რეპრესიების გარეშე გაიკვლიოს გზა „თავისუფალი საზოგადოებისაკენ“, და აქედან გამომდინარე, აღნიშნავს იგი, - იგივე ასევე უნდა იყოს არარეპრესიული. დარწმუნებულია, რომ 50-იანი წლების დასაწყისიდან „ფსიქოლოგიური კატეგორიები გადაიქცვიან პოლიტიკურ კატეგორიებად და რომ მათი ანალიზის გარეშე შეუძლებელი გახდება პიროვნების თავისუფლების განსაზღვრა“ (33, გვ. 66).

ზაზგასასმელია, რომ ხსენებული ე.წ. ნეოფილოსოფიური ტენდენციების ელემენტები, გლობალიზმის დანერგვის მიზნით, აქტიურად გამოიყენება აშშ-ს მიერ პოსტოსიალისტურ ქვეყნებში.

ნაწილი 2. თავისუფლების ნეოლიბერალური კონცეფციები

თვი 1. წარმოშობა

როგორც ხედავთ ზემოაღნიშნული ფილოსოფიური მიმდინარეობების წარმოშობა ნეოტომიზმის გარდა, რომელიც ადრეული პერიოდიდანვე ფუნქციონირებს, ვერ ვიტყვით რომ განპირობებული იყო საზაგადოებრივი ანდა ისტორიული დაკვეთით, რასაც მოწმობს წინ წამძღვარებული მთელი მრავალსაუკუნოვანი ფილოსოფიური აზროვნების „კალედისკოპი“. მათი საერთო წარმოშობის პერიოდში არსებული სოციალ-ეკონომიკური პროცესები არ ითხოვდა „მსგავსი მიდგომების“ მოძიებას. როგორც ირკვევა მათი წარმოშობა განაპირობა უმდიდრეს ადამიანთა ინტერესებმა მარქსიზმის საპირისპიროდ, რომელიც აღმავლობის გზაზე იდგა, რომ როგორმე შეეტანათ გაუგებრობა და დეზორიენტირება ჩაგრულთა პოლიტიკურ ორგანიზაციებში, მით უფრო, რომ კლასიკური ლიბერალიზმი ითვალისწინებდა ეგალიტარიზმის ნიშნებს. მიზანი: ბოლომდე ვერ გარკვეულიყვნენ კაპიტალისტური მონოპოლიზმის მასულმდგმულელებელ სოციალ-ეკონომიკური უსამართლობის არსსა და მიზანში, მოეთოკათ ადამიანის გონება. თამამად შეგვიძია ვთქვათ, რომ ზემოხსენებული ფსევდო ფილოსოფიური მიმდინარეობებით, ფაქტობრივად მონოპოლისტურ კაპიტალიზმს შემოარტყეს ერთდაგვარი „უსაფრთხოების“ სარტყელი. თუმცა, მონიპოლისტური კაპიტალიზმის დამცველ ფილოსოფოსთა მცდელობები ჩიხში შეეყვანათ მსოფლიო ისტორიული პროცესი, ფსევდო ფილოსოფიური თეორიებით და გადაერჩინათ ალფა უტილიტარიზმი, - არ აღმოჩნდა საკმარისი, და შედეგად, მე-20 ს-ის დასაწყისში მივიღეთ რუსეთის სოციალისტური რესპუბლიკა, რომელიც მალევე გადაიზარდა მძლავრ საბჭოთა კავშირში, რომელმაც მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია დასავლეთის ლიბერალურ იდეოლოგიაზე, და შედეგად დასავლეთამ დაიწყო კლასობრივი თანასწორობის ნიშნების თანდითანობით ცხოვრებაში შემოტანა, რის მიუხედავად მათ ქვეყნების მშრომელთა კლასი მაინც არ მალავდა თავის სიმპატიებს სოციალიზმისადმი. ეს კი კაპიტალისტური სამყაროს არსებობის ერთგვარ საფრთხეს წარმოადგენდა.

დღის წესრიგში დადგა იმის აუცილებლობა, რომ იმპერიალისტურ ძალებს დაეწყოთ უფრო ფართო იდეოლოგიური ბრძოლა თანასწორობისა და ძმობის პრინციპების დამცველი მარქსიზმის წინააღმდეგ, მას შემდეგ, როცა მათ სოციალიზმის დამხობა ვერ გამოუვიდათ 1918-1922 წწ-ის სამხედრო ინტერვენციის შედეგად რუსეთში.

უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალისტური წყობილება, რომელიც მართალია წარმოიშვა როგორც ფორმაცია პროლეტარების მიერ პრივილიგირებულ კლასთა ლიკვიდაციის შედეგად, იგი მაინც მოწოდებული იყო ბოლო ჯამში განევიტარა ადამიანის ბედნიერების: „თავისუფლების, თანასწორობისა და ძმობის“-ყველა ნიშანი, და არა მარტო მისგან ამოგლეჯილი მხოლოდ „თავისუფლება“, რასაც ეწეოდა მანამდე კლასიკური ლიბერალიზმი.

მარქსიზმზე იერიშისთვის, რომლის ქვეშაც მოვიაზრებ სსრკ-ს, აშშ-მ ძირითად იარაღად გამოიყენა თავისუფლების თემა, რომელზეც ააგო, არამარტო ზოგადად ბაზარი, არამედ, ჯერ სსრკ-ში, შემდეგ კი სოციალისტურ ბლოკში შემავალი ქვეყნების დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის იდეოლოგია, მათ შორის პიროვნული თავისუფლებისათვის და წინ წარუმიძვარა იგი ანტიმარქსისტულ მოძრაობას აღმად. ამ მოვლენას გარკვეული ბიძგი მისცა სსრკ-ს 1936 წ-ის კონსტიტუციამ, რომელიც დემოკრატიის გარკვეულ ნიშნებს შეიცავდა. მარქსიზმის წინააღმდეგ აღნიშნულ ბრძოლას სათავეში ჩაუდგა აშშ.რამეთი ეს მას გააჩნდა და დღესაც გააჩნია მსოფლიოზე გაბატონების სურვილი.

ამდენად, ბაზრის მოპოვების და სხვა ქვეყნების საშინაო საქმეებში ჩარევის მთავარ იარაღად აშშ-მ აქცია თავისუფლების ცნება. ხმარებაში შემოდის ფრანგ ფილოსოფოს ბერგსონის მიერ 1932 წ-ს შემოღებული, მაგრამ კანტისგან დასესხებული, „ღია საზოგადოების“ ცნებაც, რაც თავის მხრივ გულისხმობს: ტოლერანტობას, მოთმინებას, პოლიტიკურ თავისუფლებასა და პოლიტიკურ პლურალიზმს, დეიდელოგიას და სხვა ამგვართ. 1938 წ-ს კი პარიზში, კოლოკვიუმზე, ვოლტერ ლიფმანის წიგნის, - „კარგი საზოგადოების პრინციპების“ განხილვის შემდეგ, რომელშიც ცხადია გადმოთამაშებული იქნება კვლავ კანტის „სამოქალაქო საზოგადოების“ დედა აზრი, - ტერმინი, - „ნეოლიბერალიზმი“, რომელიც პირველად გამოყენებულ იქნა ინგლისურ ენაზე ფრანგი ეკონომისტის ჩარლზ გიდის მიერ 1898 წ-ს, - ოფიციალურად დაშვებული იქნა ხმარებაში; რითაც ძველმა „კლასიკურმა ლიბერალიზმმა“ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა, თუმცა მისი უამრავი ელემენტი შემორჩენილი იქნა. მის კვალობაზე 1941 წ-ს ვაშინგტონში დაარსდა ლიბერალური საზოგადოებრივი ორგანიზაცია „თავისუფლების სახლი“, ფინანსირებადი მთავრობის მიერ და მან დაიწყო მსოფლიოში ადამიანის უფლებების დაცვაზე თვალთვალი, უცხო ქვეყნების საშინაო საქმეებში

ჩარევის მიზნით. რაც უპირატესად ეხებოდა ჯერ სსრკ-ს, შემდეგ კი მთელ სოციალისტურ სისტემას და მთლიანად მსოფლიოს. სავარაუდოდ იგი უნდა ადგენდეს დღესაც რიგი ქვეყნებისა და ევრო-

სტრუქტურებისათვის ნეოლიბერალიზმის გავრცელებასთან დაკავშირებით რეკომენდაციებს, და კვლავაც მხარს უჭერს მთელ მსოფლიოში ადამიანის უფლებების დაცვას, რაც ვფიქრობ მოჩვენებითია, 1978 წ-დან კი იგი გამოსცემს ჟურნალ: „მსოფლიოს თავისუფლებას“.

არსანიშნავია, რომ ნეოლიბერალიზმის შემდგომი განვითარების საქმეში ფუძემდებლური როლი ითამაშა ცრუ-ს ღირექტორის,-დალესის ანტისაბჭოურმა პროგრამამ, რომელშიც ნათქვამია:“მორჩება ომი, ყველაფერი ჩაივლის და აშენდება. ჩვენ მივყარით რაც გაგვარჩია: მთელ ოქროს, მატერიალურ შესაძლებლობებს და ხალხს გამოვამტერებთ, გავასულელებთ. ადამიანის ტვინი, ხალხის გონება ექვემდებარება ცვლილებას და დავთესთ იქ ქაოსს, შეუმჩნევლად შევცვლით მათ ღირებულებებს ყალბზე და ავადიძულებთ მათ იწამონ ეს სიყალბე. როგორ? ჩვენ მოვწახვავთ მათში თანამოაზრეებსა და მოკავშირებს, და გავითამაშებთ ტრაგედიების ეპიზოდს-ეპიზოდზე, თავისი მასშტაბებით ყველაზე გრანდიოზული, დაუმორჩილებელი ხალხის დაღუპვის, მათი თვითშეგნების საბოლოო და შეუქცევადი გაქრობის. თანდითან ამოვიღებთ მათი ლიტერატურიდან და ხელოვნებიდან მათ სოციალურ არსს; მხატვრებსა და მწერლებს დავავიწყებთ და დავაკარგვინებთ სურვილს გამოსატონ ან/და გამოიკვლიონ ის პროცესები, რომელიც წარიმართება მასლების სიღრმეებში. ლიტერატურა, თეატრი თუ კინო,-ყველა გამოსატავს და განადიდებს ადამიანთა ყველაზე ქვენაგრძობებს. ჩვენ ყველანაირად დავუჭერთ მხარს და ავამაღლებთ, ე.წ. მხატვრებს, რომლებიც დანერგავენ და შეეცდებიან ადამიანის გონებამდე დაიყვანონ -სექსის, ძალადობის, საღიზმისა და გამყიდველობის კულტი. ერთი სიტყვით დავწერგავთ და გავაღმერთებთ ყოველგვარ უვარგისობას. კეთილსინდისიერება და წესრიგი გახდება დასაცინი და მიჩნეულ იქნება წარსულის გადმონაშთად, რომელსაც არავინ იკადრებს. სიცრუე, ლოთობა და ნარკომანია,-ყოველივე ეს ჩვენს მიერ მოხერხებულად და შეუმჩნევლად კულტივირებული იქნება და გაიფურჩქნება. და მხოლოდ მცირედნი მიხვდებიან თუ რა ხდება, ასეთებს კი ჩვენ დავაყენებთ უმწურო მდგომარეობაში, გავხდით სამასხაროებს და გამოვაცხადებთ სახოგადოების გარეწრებად. ამოვგლეჯთ ხალხს კეთილსინდისიერების სულიერ ფესვებს, გავაწილებთ და მოვსპობთ. ასე და ამ რიგად ჩვენ შევაყვით თაობიდან თაობამდე. საამისოდ ხალხს მოვეკიდებით ბავშობიდან, ახალგაზრდობიდან და მთავარ საყრდენად გავიხდით, გავრყვინით, გავხრწნით და გავათახსირებთ მათ. ჩვენ მათგან ჩამოვყალობით ცინიკოსებს, უვარგისებსა და კოსმოპოლიტებს“(„План Далеса»

сайт [https://WWW.sakva.ru/Nick/Dullpan. Html](https://WWW.sakva.ru/Nick/Dullpan.Html)). ბუნებრივია, ეს დებულება გამოიყენება აშშ-ს მიერ დღესაც მთელ მსოფლიოში.

ნეოლიბერალიზმის მნიშვნელობა გაიზარდა 1947 წ-ის 12 მარტს ამერიკის პრეზიდენტ ტრუმენის მიერ „საგარეო პოლიტიკური დოქტრინის“ გამოქვეყნების შემდეგ, რომელიც მიზნად ისახავდა სოციალისტური საფრთხისაგან ლიბერალური რეჟიმების დაცვასა და „ერთპოლუსიანი“ მსოფლიოს შექმნას, რამაც პრინციპში გლობალიზმს დაუდო სათავე. მას მალევე მოყვა 1947 წ-ს 10 აპრილს შვეიცარიის სოფელ მონ-პერანში, - „მონ პელერენის საზოგადოების“ ჩამოყალიბება, რომელთა 36 დამაარსებელიდან ნახევარზე მეტი ამერიკელები იყვნენ, და მათგან რვამ მიიღო ნობელის პრემია. მათ მხარი დაუჭირეს „თავისუფალ ბაზარსა“ და „ღია საზოგადოების“ პოლიტიკურ ღირებულებებს, უარყვეს კომუნიტარიზმი, ანუ ზოგადად დემოკრატია, მამასადამე, რესპუბლიკანიზმიც. ამ საზოგადოების ჯერ მდივნის, შემდეგ კი თავჯდომარის, - ბრუნო ლეონის თეორიის მიხედვით პოლიტიკოსები მოქალაქეების წინაშე უკვე ანგარიშვალდებულები აღარ არიან ანუ სახეზე გვაქვს პროპორციული არჩევნების სისტემა, ნაცვლად მაჟორიტარულისა. პოლიტიკოსები არჩევნებამდე წარუდგენენ ხალხს იდეათა მთელ „ნაკრებს“, და ისინიც რომლებსაც მოიწონებენ იმათ უჭერენ მხარს. არჩევნების შემდეგ კი შეუძლებელია მანდატის წართმევა და პოლიტიკოსებიც წყვეტენ მოქალაქეებთან კავშირს (7, გვ. 6,14).

იმავე 1947 წლის ივლისში აშშ-მ მიიღო „მარშლის გეგმა“, რომელიც ითვალისწინებდა „ევროპის ეკონომიკურ თანამშრომლობის ორგანიზაციაში“ შემავალი ქვეყნებისადმი დახმარებას, და იგი გადაიქცა ევროინტეგრაციის საფუძვლად. თავისუფლების თემა ახალ სიმაღლეზე აიყვანა აშშ-ს 1948 წ-ის 18 აგვისტოს მიღებულმა დოქტრინამ N20/1, რომელიც საფუძვლად დაედო საბჭოთა კავშირთან წარმოებულ „ცივ ომს“. აგრეთვე, გაეროს 1948 წ-ის 10 დეკემბერს მიღებულმა „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციამ“ და მის საფუძველზე 1950 წ-ის 4 ნოემბერს, მიღებულმა რომის „ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა დაცვის კონვენციამ“. აღნიშნულის შესაბამისად 1951 წ-ს ეკონომისტ მილტონ ფრიდმანის მიერ გამოცემული ესეები „ლიბერალიზმისა და მისი პერსპექტივების შესახებ“ საერთო პოლიტიკის შემუშავებაში პარადიგმად იქცა. მთელ ამ თეორიულმა თუ სამართლებრივმა წინამძღვრებმა, დაწყებული მე-20 ს-ის დასაწყისიდან, რაც განპირობებული იყო კოლექტივიზმის მქადაგებელ სოციალიზმის დამკვიდრებით, რომელიც მათი აზრით საფრთხეს უქმნიდა ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს, განაპირობა ის, რომ შექმნილიყო ისეთი იდეოლოგია, რომელიც დაანგრევდა არა მარტო სოცია-

ლისტურ სისტემას, არამედ საფუძვლად დაედებოდა კიდევ სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტურ კაპიტალიზმს გლობალიზმის რელსებზე გადაყვანას, და შემდგომში, „ახალ ერამდე“ გამოადგებოდათ. და ასეთ იდეოლოგიად მათ მიიჩნიეს „ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების“ იმდაგვარად წარმოჩენა, რომელიც გამოიწვევდა მთელი სოციალური სუბსტანციების (ოჯახის, ერის, რასის, ისტორიის, რელიგიის და სხვა კომუნის) დაშლას, და ინდივიდუალიზმის შემდგომ განვითარებას. რათა, ე.წ. „სამოქალაქო საზოგადოების“, როგორც მექანიზმის გამოყენებით, რომელთა მეშვეობითაც ცდილობენ სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების ნგრევას, მიიყვანონ კანტისეულ „თავისუფალ მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებამდე“, რომელიც ნეოლიბერალთათვის მისაღებია როგორც გლობალიზმის პოლიტიკურ ფორმა, თუმცა არსობრივად იქნება „რჩეულთა“ მსოფლიო კოლონიური იმპერია, რომელთა წინამძღვრებიც შემუშავებული აქვს კანტს.

აქედან გამომდინარე ნეოლიბერალური ფილოსოფიის პირველ მერცხლად შეიძლება მივიჩნიოთ ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი ისაია ბერლინი, რომელმაც 1958 წ-ს გამოსცა წიგნი „ოთხი სტატია თავისუფლების შესახებ“, რასაც მოყვა „მკვდარ მდგომარეობაში მყოფი“ პოლიტიკური ფილოსოფიის გაცოცხლება და კანტის მეტაფიზიკაზე დაფუძნებული აცკეტიზმის იდეურ იარაღად გამოყენება. მას მოყვა ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორ ფონ ჰაიკის 1960 წ-ს გამოცემული წიგნი „თავისუფლების კონსტიტუცია“, რამაც თავისუფლების, ანუ უთანასწორობის თემა ახალ საფეხურზე აიყვანა.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია 60-იანი წლების დამლევადან- 1968 წ-ს დაარსებულ „რომის კლუბის“, ავსტრიის ქ. ლაკსენბურგის საერთაშორისო სისტემური გამოყენებითი ანალიზის ინსტიტუტის, ვაშინგტონის ჯორჯთაუნის უნივერსიტეტის სტრატეგიული და საერთაშორისო კვლევების ცენტრის და სხვა მსგავს დაწესებულებათა მიერ დაწყებული მსოფლიოს გლობალური განვითარების საკითხებზე სამეცნიერო კვლევითი საქმიანობის წამოწყება და განვითარება, რაც გრძელდება დღემდე, და რომელთა მთავარი მიზანია შექმნან პლანეტის გლობალური პრობლემების მდგომარეობისა და განვითარების ტენდენციათა ერთიანი მოდელები, რომელთა კონტექსტშიც, როგორც პროფესორი ბ.ბეჟინსკი, 1977-1981 წწ-ში აშშ-ს პრეზიდენტის თანამემწე ეროვნული უსაფრთხოების საკითხებში, და სხვანი, 1970 წ-დან აყალიბებდნენ და აყალიბებენ დღესაც მსოფლიო პოლიტიკას, რათა აშშ-სა და მასთან ერთად მსოფლიო კორპორატიამ (აშშ, დასავლეთ ევროპა და იაპონიის გავლენიანი წრეები), რომლებიც

მართავენ პრინციპში მსოფლიო გლობალურ პოლიტიკას, თავიანთ შთამომავლებს და არა მსოფლიო თანასაზოგადოებას, - დაუტოვონ რაც შეიძლება მეტი სიმდიდრე, ბუნებრივი რესურსები, უსაფრთხო გარემო და პრივილეგიები, ცხადია დანარჩენთა ხარჯზე.

ამ მხრივ მსოფლიო მართვის პირველი მოდელები: „მსოფლიო-1“ და „მსოფლიო-2“ შექმნა დჟ.ფორესტერმა 1970 წ-ს. მის იდეაზე დაყრდნობით კი 1972 წ-ს დ.მეგოუსმა და მისმა ჯგუფმა - მოდელი-„მსოფლიო-3“, რასთან დაკავშირებითაც გაანალიზეს რა ხუთი ცვლადი- კაპიტალდაბანდების, მოსახლეობის, სურსათის, ბუნებრივი რესურსებისა და გარემოს დაცვის ურთიერთკავშირი, მივიდნენ დასკვნამდე, რომ თუ შენარჩუნებული იქნება კაცობრიობის განვითარების არსებული ტემპები, 21 -ე საუკუნის 1-ლ ნახევარში მსოფლიოს ემუქრება გლობალური კატასტროფა, რომლის აცილებაც შესაძლებელია მხოლოდ „ნულოვან ზრდაზე“ გასვლით. გლობალური მოდელების მომდევნო ვარიანტებმა კი, შედგენილმა 1974 -1976 წწ., მ.მესაროვიჩის, ე. პეიტელის, და ა.ეირერას მიერ, დაგმეს ხსენებული „მოდელები“ და მათ ნაცვლად გადაწყვიტეს შემოეღოთ მსოფლიოს რეგიონებად დაყოფა, ანუ მოსახლეობისადმი სეგრეგაციული მიდგომა, რასთან დაკავშირებითაც ანგარიში უნდა გაეწიოს არა მარტო მათ შორის არსებულ კავშირებს, არამედ გლობალურ მოდელს დაუქვემდებარეს სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესი, სოციალური, კულტურული, პოლიუტიკური და ცხოვრების რიგი სხვა სფეროები. და ცხადია, მათ შესაბამისად იმართება და ვითარდება კიდევ დღეს მსოფლიო ნეოლიბერალთა მიერ /ი.ტილბერგენი, 1976 წ., ე. ლასლო, 1977 წ., ბ.გავრილიძე, 1980 წ. და სხვები /. აშშ-ს რესპუბლიკანელთა არსებობა არაფერს არ ცვლის, რამეთუ საგარეო პოლიტიკა ამ ქვეყნებისა უცვლელია.

იმ პერიოდში ნეოკონსერვატორი ბზიგნევ ბეჟეინსკი გამოვიდა სოციალისტური სისტემისა და კაპიტალისტური სისტემის ურთიერთშერწყმის, ანუ კონვენგენციის თეორიის წინააღმდეგ, რასაც უწოდა „ლიბერალების დაბნეულობა“, და წამოაყენა ვოლუნტარისტული კონცეფცია „სისტემათა ევოლუციის“ შესახებ, რომლის თანახმად საზოგადოების ტრანსფორმაცია იწყება მისი იდეოლოგიისა და პოლიტიკის ცვლილებით, ხოლო შემდეგ გადადის სოციალურ და ეკონომიკურ ურთიერთობებზე. ამ მხრივ 1970 წ. მან გამოსცა წიგნი: „ორ საუკუნეთა შორის ამერიკის როლი ტექნოტრონულ ეპოქაში“. წიგნში გადმოცემულია ბიუროკრატიული უტოპიზმიის ერთ-ერთი ვარიანტი, რომელშიც გახსნილია თანამედროვე მსოფლიოს „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების“ სოციალ- ეკონომიკური და მეცნიერული საკითხები პლანეტის ამე-

რიკანიზაციის თვალსაზრისით; და ცდილობს დაასაბუთოს აშშ-ს ახალი ინტელექტუალური ელიტის პრეტენზიები მომავალ „ტექნოტრონულ საზოგადოების“ პოლიტიკურ ბატონობაზე.

ბუჟეინსკის მიერ წამოყენებულ გეოპოლიტიკურ კონცეფციას მსოფლიოზე აშშ-ს ჰეგემონიის შესახებ, მხარი დაუჭირა პრეზიდენტმა კარტერმაც. და რომ აშშ-ს ანტი კომუნისტური სტრატეგია მოიცავს დასავლეთ ევროპისა და იაპონიის პოლიტიკურ ინტეგრირებას; მსოფლიო კაპიტალისტური სისტემის ეკონომიკურ „ასიმილაციას“, მათ იზოლაციას „მესამე სამყაროსაგან“ და სოციალისტური ქვეყნების წინააღმდეგ მიმართულ იდეურ ბრძოლას, რომელიც გამოიწვევდა მათ დაქსაქსულობასა და წყობილების ზნეობრივ პოლიტიკურ დესტაბილიზაციას, რაც პრინციპში უკვე განხორციელდა კიდეც (20, გვ.59).

80-იანი წლების დასაწყისში სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის სისტემური კვლევების საკავშირო სამეცნიერო კვლევით ინსტიტუტში დ. გვიშაინისა და ვ. გელოვანის, და სხვათა მიერ ასევე შემუშავებული იქნა მსოფლიო პრობლემების გადაწყვეტის განსხვავებული მოდელები, რომელშიც მსოფლიო წარმოდგენილია 9 რეგიონად, და მათ მიმართაც ასევე გათვალისწინებულია დიფერენციული მიდგომები. შემდგომ პერიოდშიც შეიმუშავეს მათ არაერთი მსგავსი მიმართულების მოდელები, მათ შორის „ბირთული ზამთარის“. სულ შემუშავებული აქვთ 100-მდე მოდელი, რომელთა მიხედვით, სავარაუდოდ, ხორციელდება ყოვლის მომცველი გლობალური პოლიტიკა, მათ შორის მოსახლეობის დემოგრაფიული რეგულირება.

უნდა ითქვას, „რომის კლუბის“ პოლიტიკური პროგრამმა ატარებს ლიბერალური რეფორმიზმის ხასიათს, ორიენტირებულია მრავალეროვნულ საფინანსო-სამრეწველო კორპორაციასა და ინტელექტუალური ელიტის ინტერესებზე. მისი ბოლო მოხსენებების მიხედვით ცხადი ხდება, რომ იგი ცდილობს შეინარჩუნოს ადრე შემუშავებული კონცეფციები, თუმცა აქცენტს აკეთებს არა პროგრესის ფაქტობრივ „ზრდაზე“, არამედ მის „შინაგან“ ელემენტებზე, როგორცაა: სოციალური ყოფა, ფსიქოლოგია, კულტურა, პოლიტიკა და სხვა, რომელთა მეშვეობით იგი ცდილობს გავლენა იქონიოს მოსახლეობისა ზრდასა თუ პროგრესის რიგ სხვა საკითხებზე. აღნიშნული და ბუჟეინსკის კონცეფციები ცხადყოფს, რომ მთელი მსოფლიოს შემდგომი განვითარების ბედი მოქცეულია ერთი „რეჟისორის“ ქვეშ, რომლის სცენარსაც ადგენს „რომის კლუბი“ (და „დიდი შვიდეული“), რომელიც ითვალისწინებს აშშ-ს მიერ მსოფლიო ნეოკოლონიალური იმპერიის მშენებლობას, რაშიც აქტიურ მხარდაჭერას უწევს დასავლეთის ქვეყნები და იაპონია. ამ დროს

მსოფლიო პროცესებს მართავს კულისებს მიღმა მყოფი ბნელი სინონისტური ძალები დალები, თანახმად ბიბლიური დანაბარებისა.

მსოფლიოს გლობალური მართვის ლეგალური მექანიზმები: გაეროსთან ერთად ევროსტრუქტურები და მსოფლიო მართვის რიგი საერთაშორისო -სავაჭრო, ჯანდაცვის, საფინანსო და სხვა ინსტიტუტები, მათ შორის გლობალური პოლიტიკური კლუბები, როგორცაა დიდი შვიდეული, დიდი ოცეული, სამასელთა კომიტეტი და სხვა (20, გვ.374, 559,560).

მსოფლიოს „გლობალურ მოდელზე“, უფრო სწორედ მის წარმართვის ერთიან სისტემებზე, რომლებიც თანდითანობით ჩნდებიან გასული საუკუნის 70-იანი წლებიდან, ვამახვილებ ყურადღებას იმ მიზეზთა გამო, რომ სწორედ მათი და აშშ-ს საგარეო პოლიტიკის წყალობით, იმავე პერიოდიდან ფაქტობრივად გაქანებას იწყებს ახლად შექმნილი ნეოლიბერალური იდეოლოგია, და მასთან ერთად „მკვდრეთიდან ამდგარი“ პოლიტიკური ფილოსოფია. მიუხედავად იმისა, რომ მანამდე დასავლეთში იყო „აცეტურ-თვითუარყოფის“ (ისაია ბერლინი), „უთანასწორობის“ (ფონ ჰაიეკი) ნეოლიბერალური კონცეფციები, 70-იანი წლებიდან, მათ, თანდითანობით მიემატა: ჯ. როულსის - „სამართლიანობის თეორიის“ (1971 წ.), ი.ნევერსონის - „თავისუფლების“, რითაც გაამდიდრა ჰაიეკის უთანასწორობის კონცეფცია (1984 წ.), რ.დვორკინის- „კომუნიტარიზმის“ (1987 წ.), რ.ნოზიკის - „დისტრიბუციული სამართლიანობის“ (1974 წ.), და ჩ. ტეილორის- „რესპუბლიკანურ-პლურალისტური“ (1995 წ.)-კონცეფციები. დღეის შემდეგ კიდევ რამდენი მიემატება მათ, ღმერთმა იცის. ამ დროს ყველა მათგანი ურთიერთგამომრიცხავია და ბოლო მიზნამდე ძნელად თუ მიაღწევს რომელიმე მათგანი. თუმცა ზოგიერთ მათგანს ბევრი კარგი ნიშანიც გააჩნია. საერთო ჯამში, დღეს -დღეობით სახეზე გვაქვს ნეოლიბერალური იდეოლოგიის კრიზისი, გამოსავალი კი სწორი ვერსიის ძებნაშია, რომელიც გააერთიანებდა „კონცეფციებში“ არსებულ დადებით ელემენტებს სუბსტანციების მიხედვით, ბუნებრივი მიზანშეწონილობიდან გამომდინარე და ერთნაირად მისაღები გახდებოდა ყველასათვის, ნაცვლად ანტაგონიზმის გაღრმავებისა, არადა მოცემულ ვარიანტში ნეოლიბერალიზმი აბსტრაქციულ, ბორაკოს ტიპის, იტრიგანულ, კოლიზიურ, და პაროდიულ მიმდინარეობად გვეჩვენება, რომელიც დაუყოვნებლივ საჭიროებს დახვეწას.

„ქაოსთან“ დაკავშირებით ჯერ კიდევ დვორკინმა განაცხადა:“ჩვენ ახლა, ფაქტობრივად, თეორიის კრიზისის მოწმენი ვართ, ჩვენ უნდა განვსაზღვროთ და დავიცვათ არა ლიბერალიზმი, როგორც თეორიების ძალზე განზოგადოებული ერთობლიობა,

არამედ ლიბერალიზმის კონკრეტული კონცეფცია, რომელიც ჩვენთვისაც მისაღები იქნება და სხვებსაც შევთავაზებთ: (34-გვ.387).

დღეის მდგომარეობით, ყველა ხსენებული კონცეფცია მოქმედებაშია, თუმცა უნდა აღნიშნოს რომ მათგან ყველაზე მეტად კულტივირებას განიცდის პოლიტიკურ არენაზე გამოსული ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორია“, რომელიც თავისი შინაარსით, თუმცა, სოციალურ-ეგალიტარულია, ორიენტირებულია კანტის „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ საწყის ეტაპზე. ამ დროს იგი არ არის სრულყოფილი, უტოპიურია, და ეფსალმუნება პლატონის მიერვე უარყოფილ მის „სახელმწიფოს“, რომელიც მონათმფლობელურია.

თუმცა, ეს თეორია დღემდე საბოლოოდ ჩამოყალიბებული არ არის და ბევრ ხარვეზს შეიცავს. მისმა ავტორმა მასში გარკვეული ცვლილებები შეიტანა 1982 წ-ს, ნაშრომით: „ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი“, 1993 წ-ს - ახალი წიგნით- „პოლიტიკური ლიბერალიზმით“ და 1999 წ-ს გამოცემული ბოლო ნაშრომით- „ხალხის კანონით“. აღნიშნულის მიუხედავად პრაქტიკაში მაინც ფეხი მოკიდებული აქვს ჰაიეკის, დვორკინის, ნოზიკის, ნევერსონისა და ტეილორის შეხედულებებს, თუმცა მათში გაბატონებული მდგომარეობა უკავია ჰაიეკისა და ნევერსონის თეორიებს, რომლებიც „თავისუფალ ბაზარზე“ არიან ორიენტირებულები. ჩვენ ყველა მათგანს ცალკე-ცალკე შევხებით და გვექნება მათ მიმართ არსებითი მსჯელობა.*

* როლანდ დვორკინის სიტყვები 1987 წ-ს გამოცემულ წიგნიდან: „თავისუფლება, თანასწორობა, კომუნა“, „პოლიტიკური მჭვრეტელობა შეერთებულ შტატებსა და დასავლეთ ევროპაში არასოდეს ყოფილა ისე დაცლილი პრინციპებისაგან, როგორც ამ ბოლო წლებში. კონსერვატორები ვედარავის მოაჩვენებენ თავს, თითქოს დღესაც ისევე სწამთ იმ ყბადაღებული თეორიისა, რომელიც ისე გამოუსწორებლად შეარყია 1980-იანმა წლებმა, რომ ამჟამად, კონსერვატიული თეორია იმაშიდა მდგომარეობს, -დატკბეს იმით, თუ როგორ გაეგოისტადა ამომრჩეველი. თავის მხრივ, ლიბერალური ოპოზიცია დაიქანცა იმის მტკიცებით, რომ იგი გარდაიქმნა. ისინი კი, ვინც თავს „ზომიერ“ ან „ახალ“ ლიბერალად ცხნაადებენ თავს ამტკიცებენ, რომ ხელი აიღეს ამომრჩეველების მიერ უარყოფილ ძველ ლიბერალიზმზე, თუმცა, თითქმის, არასოდეს განუმარტავთ, თუ რითი შეცვალეს იგი; და ყველაფერი ეს გამოცხადებულია პოლიტიკურ რეალიზმად, მაგრამ რეალიზმი პრინციპი არ არის და მას, ჯერჯერობით, არაფერი გაუკეთებია, არც ყოველდღიურად მზარდი უთანასწორობის წინააღმდეგ, რომელიც ისე არცხვენს ჩვენს საზოგადოებას, და, არც კომუნის ხრწნის პროცესის აღსაქვეთად, კომუნისა, რომელიც, ოდესღაც მაინც, გვიღვივებდა პასუხისმგებლობის გრძნობას ჩვენი თანამოქალაქეების იღბალთან დაკავშირებით“ (34., გვ.386).

თავი 1. თვითუარყოფისა და ტრანსფორმაციის კონცეფცია

ისაია ბერლინის „თავისუფლების ორი თვალსაზრისი“ (საინაგურაციო ლექცია, წაკითხული ოქსფორდის უნივერსიტეტში 1958 წ-ს.), წიგნიდან „ოთხი სტატია თავისუფლების შესახებ“).*

ისაია ბერლინის „თავისუფლების ორი თვალსაზრისი“, წინასწარ გაცნობებით, რომ ეკორესპონდირება კანტის „ტრანსცენდენტალურ სამყაროსა“ და „გონების კრიტიკას“, და ცდილობს მათზე ორიენტირებით შეცდომაში შეიყვანოს საზოგადოების წარუმატებელი ნაწილი, რათა ამ გზით, და არამართო, დაასუსტოს საზოგადოების სოციალური ერთობა, რათა უზრუნველყოს წარჩინებულთა უსაფრთხო გარემოში ცხოვრება.

თავის ნაშრომში ბერლინი, ცხოვრებაში არსებული სოციალურ-ეკონომიკური თუ პოლიტიკური უსამართლობის ფონზე, რასაც აგვიწერს თითქოსდა ჩაგრულთა თანაგრძნობით, თუმცა მათივე გაბრიყვებისა და საერთო ისტორიული პროცესებიდან ჩამოცილების მიზნით, ზოგადად თავისუფლებას, თუმცა ფსევდოდ, სთავაზობს მათ არსებული პრობლემების წინაშე განიარაღებითა და რეალური, ემპირიული ცხოვრებიდან „ გაქცევით“ საკუთარ თავში, კანტისეული ტრანსცენდენტალური „თავისუფლებაში“ ფსიქიკური ტრანსფორმაციით გადასვლის გზით; ასე სურს ბერლინს მათი მიყვანა კანტისეულ „თავისუფალ მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებამდე“, რაც პრაქტიკულად თავის მოტყუებაა, ნაცვლად არსებული სოციალურ-ეკონომიკური თუ პოლიტიკური უსამართლობის წინააღმდეგ ხმის ამაღლების და მათი დაძლევის გზების ძიებისა; რაც ნაკარნახევი უნდა იყოს მისივე მაღალი კლასობრივი თუ სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობით. ტექსიტის გაცნობისას მკითხველი ამაში თავად დარწმუნდება.

ნაშრომში „თავისუფლების ორი თვალსაზრისი“, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ადამიანებს ერთმანეთში არასოდეს არ უნდა ჰქონდეთ უთანხმოება, რასაც კონფლიქტი ჰქვია, და ყოველთვის უნდა შეეძლოთ შეთანხმება საბოლოო მიზნების თაობაზე (მხედველო-

* ისაია ბერლინი (1909-1997), დაიბადა ქ.რიგაში, რაბად ხასიდოზმის დამარსებლის შვილი-შვილის, მდიდარი ებრაელის ოჯახში, 1921 წ-ს საცხოვრებლად გადავიდა ბრიტანეთში. 1956 წ-ს დაქორწინდა „ებრაული ენციკლოპედიის“ გამომცემლის დევიდ გინზბურგის - ფინანსისტისა და საზოგადო მოღვაწის ჰორაციუს გინზბურგის შვილიშვილ-ალინ ჰალბანზე. 1946 წ-ს მიიღო „რაინდის“ წოდება, (ბუნებრივია, მასონური იერარქიის კიბუზე); 1974-1978 წწ-ში იყო ბრიტანეთის მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი; ხოლო 1979 წ-ს მიიღო იერუსალიმის პრემია რომელიდაც მეცნიერულ ნაშრომზე, ებრძოდა სოციალიზმს.

ბაში აქვს კანტისეული „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო სა-ზოგადოება“), რომელის გადაწყვეტის გზებზე შეიძლება წარმო-იშვას რიგი პრობლემები, მაგრამ ისინი ძირითადად შედარებით ტექნიკური ხასიათის თუ იქნებიან და ადვილად გადაწყვეტადი. აღნიშნავს: იმ ადამიანებს, რომლებსაც სჯერათ გრანდიოზული მოვლენების, რომელთა მეოხებითაც შესაძლებელია სამყაროს გარდაქმნა, მაგალითად „გონების საბოლოო ტრიუმფი“ ან „პროლეტარული რევოლუციისა“, რა დროსაც „მორალური პრობლემა“ შეიძლება დაყვანილ იქნეს მხოლოდ „ტექნოლოგიური ხასიათის დონემდე“, ანუ უარყოფილი იქნას ზნეობა საერთოდ, ადამიანთა მმართველობა შეიცვლება „საგანთა მმართველობით“ (მხედველობაში აქვს ადამიანის რობოტის დონემდე დაყვანა). ამასვე გულისხმობდა მარქსისტული თეორიაც „სახელმწიფოს გადაშენებაში,“ რომლის შემდეგ ვითომც დაიწყებოდა „კაცობრიობის ჭეშმარიტი ისტორია“, პოსტ ესქატოლოგიური ერა. შემდეგ აღნიშნავს ბერლინი: ამგვარ შეხედულებებს უტოპიურს უწოდებენ ისინი, ვისთვისაც სპეკულაციები „იდეალური სოციალური ჰარმონიის შესახებ“, სხვა არაფერია თუ არა ფანტაზიის ნაყოფი (34,გვ.68).

ისაია ბერლინს სჯერა იდეების, რომელთა გავლენაც დიდია მასებზე. მისი აზრით იდეები მიმდევრებს სძენენ ენერჯიას და იმპულსს ხალხთა მასებზე გაბატონობისათვის, რომლებიც შეიძლება ისე შორს წავიდეს, რომ რაციონალური გონება ვეღარ აკონტროლებდეს მათ. ამიტომაც გვაფრთხილებს,- მთელი სერიოზულობით მოვკვიდოთ პროფესორთა კაბინეტებში შემუშავებულ პოლიტიკურ იდეებს, რამეთუ მათ შეუძლიათ დაანგრიონ მთელი ცივილიზაცია და მტკიცებულებად მოჰყავს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“, როგორც მახვილი, რომლითაც ვითომდა თავი მოჰკვეთა ევროპულ დეიზმს; და რუსოს შრომები, - რომლითაც რობისპიერმა, მიწასთან გაასწორა საფრანგეთის ძველი რეჟიმი; და რომ თუ ერთ პროფესორს შეუძლია ამგვარი მოვლენების წარმოშობა და განვითარება, აღნიშნავს იგი: ხომ შეიძლება მეორე პროფესორმაც განაიარაღოს იგი და აღკვეთოს მოსალოდნელი საფრთხეები? როგორც ჩანს ამ მეორე „პროფესორში“ საკუთარ თავს მოიაზრებს (34,გვ.69-70).

მოცემული ნაშრომი ემსახურება იმ აზრს, რომ ჩაგრულებმა, მათ შორის როგორც ყოფილი სოციალისტური ბანაკის მცხოვრებმა, ისე ზოგადად მსოფლიოს უღარიბესმა და განუვითარებელმა ადამიანებმა უპრეტენზიოდ განაგრძონ დუხჭირი ცხოვრება, დრო და დრო გარკვეული ფსევდორეფორმების თანხლებით, სადამდეღაც შეძლებენ, რომ გავლენიანმა ადამიანებმა, კერძოდ კი საერთაშორისო იმპერიალისტებმა შემოთავაზებული ვარიანტით აიცილონ

თავიდან მოსალოდნელი სოციალურ-პოლიტიკური კატაკლიზმები, გამომდინარე უსამართლო ცნოვრებიდან; და მათ ხარჯზე თავად ბედნიერად იცხოვრონ, რაც უდავოდ შეიძლება გახდეს მომავალში სამართლიანობისა და უსამართლობის კიდევ ერთი ისტორიული შეჯახების მიზეზი, რაც ყოველთვის თან სდევს საზოგადოების უთანასწორო განვითარებას.

ბერლინი აღნიშნავს: ჩვენ უნდა თავი გავწიროთ პოლიტიკური შეხედულებების ტყვეობისათვის, რამეთუ „იდეური გარსის გარეშე დარჩენილი ძალები ყოველთვის ბრმა და გაუკონტროლებლები ხდებიან, და ცდილობს მიმდინარე ისტორიული პროცესი თუ კლასობრივი ბრძოლა (რასაც მე უფრო პლანეტარული მასშტაბის შეფარულ რასისტულ თუ რელიგიურ კონფლიქტს დავარქმევდი), თავისი იდეით დაიყვანოს სპირიტუალური მოძრაობის დონემდე. აღნიშნული ნათლად მოწმობს, რომ მისი მთავარი ამოცანაა მასებზე კონტროლის დაწესება და მათი მართვა, რათა საზოგადოების უქონელმა ნაწილმა არ შეუქმნას პრობლემები გაბატონებულ კლასს. ამასთან დაკავშირებით იგი ამბობს: ჩვენი საკუთარი პოზიციები და მოქმედებები რჩება იქამდე ბუნდოვანი, ვიდრე არ გავიაზრებთ საკუთარი სამყაროს ძირეულ პრობლემებს (საგულისხმოა სიონისტთა წინაშე, გაურკვეველი არაფერია, მათ ხომ კაცობრიობა თავად მიყავთ ბიბლიით განსაზღვრულ ესხალტოლოგიის გზაზე) (34, გვ.71).

ამ პრობლემათაგან უმთავრეს იგი ხედავს ორ სისტემის იდეათა შორის ამკარა ომში, რაც უკვე გადავიტანეთ გასული საუკუნის 80-იან წწ-ში, თუმცა ფაქტობრივად-მისი ერთეორთი ეტაპი; სისტემები, რომლებიც სხვადასხვაგვარ და ურთიერთ საწინააღმდეგო გამომრიცხავ პასუხებს იძლევიან პოლიტიკურ კითხვებზე, რაც მორჩილებასა და იძულებას უხება. კერძოდ, ამბობს იგი: “რატომ უნდა ვემორჩილებოდე მე ან სხვა, -ვინმეს?” „თუკი მე არ დავემორჩილები, გამოიყენებენ თუ არა ჩემს მიმართ ძალას, და ვინ, რა მასშტაბით, ან/და ვისი სახელით?“

აქ საგულისხმოა, რომ ისაია ბერლინი „ორ სისტემას შორის ომში“ მოიაზრებს სოციალისტური და კაპიტალისტური, - მაშინ არსებულ პოლიტიკურ სისტემებს შორის დაპირისპირებას, ხოლო, „მე“-ს ან „სხვა“ ვინმეს მორჩილებაში, - როგორც სსრკ-სადმი დაქვემდებარებულ სოციალისტური ბანაკის, ისე მათი გავლენის ქვეშ მოქცეულ სხვა კატეგორიების სახელმწიფოებს, მაგალითად ეგვიპტეს, და ასევე ადამიანის ინდივიდუალურ პიროვნულ თავისუფლებას, რაც მაშინ ამერიკისა და ევროპულ გაერთიანებთა მიერ, სხვა ქვეყნების საშინაო საქმეებში ჩარევის მიზეზად ჰქონდათ წინა პლანზე წამოწეული. აქვე ვიტყვი, ფვიქრობ, რადგან უკვე სოცია-

ლისტური ბანაკი აღარ არის (ჩინეთი ფსევდო სოციალისტურია), დღეს შექმნილი მდგომარეობიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას: მომავალს ინდუსტრიულად განვითარებული დასავლეთის, აშშ-ს ხელმძღვანელობით და იაპონიის ალიანსის, და მათთან შედარებით განუვითარებელი ქვეყნების -ჩინეთი, რუსეთი, ინდოეთი, ბრაზილია და ბრიქსის სხვა ქვეყნების დაპირისპირება გადაწყვეტს. დანარჩენი ქვეყნები მათი მსხვერპლია.

მოკლეთ, ყოველივე ეს ბერლინის შემოქმედებაში პრინციპების დონეზეა დაყვანილი. ბერლინი ადამიანის მიმართ განხორციელებულ ნებისმიერ იძულებით ზომას მიიჩნებს მისთვის თავისუფლების წართმევად, არ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ უფლებები თუ თავისუფლებები არ შეიძლება არსებობდეს ვალდებულების გარეშე, რომლის ნებაყოფილობით შეუსრულებლობას მოსდევს შედეგად იძულება.

თავისუფლებას გააჩნია ორასზე მეტი მნიშვნელობა, -ამბობს ბერლინი,-მაგრამ, მე მინდა თქვენი ყურადღება გავამახვილო მხოლოდ ორზე, რომელთა უკან იმალება მთელი კაცობრიობის ისტორია და რომელიც კიდევ გამოიჩენს თავს. თავისუფლების პოლიტიკური მნიშვნელობათაგან პირველს ვუწოდებ „ნეგატიურ“ თავისუფლებას, რომელშიც ვგულისხმობ პასუხს კითხვაზე: „რა არის ის, რაც ადამიანს, ან ადამიანთა ჯგუფს დარჩენია სამოქმედოდ, ან რაც მან ან მათ უნდა მოიმოქმედონ, ან რაც მათ ძალუძთ მოიმოქმედონ სხვა ადამიანების ჩაურევლად?“ მეორეს კი-„პოზიტიურს“, რომელშიც ვგულისხმობ პასუხს კითხვაზე: „რა ან ვინ არის კონტროლის წყარო, ან გარედან ჩარევის სუბიექტი, რომელსაც შეეძლება განსაზღვროს თუ ვინ რა უნდა გააკეთოს ანდა საერთოდ რისი გაკეთებაა საჭირო?“ (ყველა შემთხვევაში თავისუფლება ნეგატიური თუ პოზიტიური, რამდენადაც რეალურად იგი არ არსებობს, და თუ არსებობს ფარდობითია, გამომდინარე აქედან უკეთესი იქნებოდა გვეფიქრა, რასთან მიმართებაში ანდა რისგან თავისუფალი? მაშინ როდესაც დედამიწა დაფარულია სამართლებლივი რეჟიმის ბადით, არის კი შესაძლებლობა ადამიანი იყოს სხვისგან ჩაურევლობის ობიექტი? აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, თავისუფლება, როგორც ასეთი ილუზიაა! და ამაზე უკვე საკმარისად გვაქვს ნათქვამი) (34,გვ.72).

თუ ჩავუკვირდებით აღნიშნულ კითხვებს დავინახავთ, რომ პირველ კითხვაში იგი ალეგორიულად მოიაზრებს კაცობრიობის იმ ჯგუფს, რომელმაც მისი აზრით მომავალში უნდა განაპირობოს მისი ისტორია და ამ ჯგუფში უდავოდ იგი ხედავს მსოფლიოს კორპორატიას. ხოლო მეორე კითხვაში,- უზენაეს გონს, რომელიც პრინციპში პირველსაც მოიაზრებს ტრანსცენდენტა-

ლურ ასპექტში. „თავისუფლების ამ ორი ცნების“ გაანალიზებით ბერლინი ცდილობს დაგვანახოს კაცობრიობის საბოლოო მომავალი, რომელიც აპრიორი შეჯერებულია „წმინდა გონების კრიტიკასთან“.

ბერლინი ცდილობს თავი მოგვაჩენოს ძველი კლასიკური ლიბერალიზმის მხარდამჭერად, თუმცა იქცევა საპირისპიროდ და აცხადებს, რომ გადაუხვია კლასიკური ლიბერალიზმის კურსს. ამასთან დაკავშირებით პოლიტიკოსი პ.ბერი აცხადებს: პოლიტიკური ფილოსოფია, მეტაფიზიკასა და რელიგიასთან ერთად ფსევდო ცოდნის ბატონობის სფეროა და განდევნილ უნდა იქნენ ცხოვრებიდან, როგორც ფუჭი და ამოუება (34, გვ.4).

„ნეგატიური თავისუფლება“

„ნეგატიურ“ თავისუფლებაში ბერლინი მოიაზრებს სხვა ადამიანის ჩაურევლობას. ამ მნიშვნელობით პოლიტიკურ თავისუფლებად მიაჩნია ის სივრცე, სადაც ადამიანი სხვა ადამიანების მხრიდან შეუბოჭავად გრძნობს თავს (იმეორებს მილის პოზიციას). აღნიშნავს: თუკი ხელს მიშლიან გავაკეთო ის, რისი გაკეთებაც სხვა შემთხვევაში შემეძლო, მაშინ ითქმის, რომ მე, გარკვეულწილად არა ვარ თავისუფალი. ხოლო თუ ეს სივრცე ვიწროვდება სხვა ადამიანების მიერ რაღაც დადგენილ მინიმუმამდე, მაშინ ჩემზე შეიძლება თქვან, რომ მე გავხდი იძულების ობიექტი ან უფრო მეტიც, - ჩავარდი მონურ მდგომარეობაში. იძულებად მიიჩნევა ყველა სახის უუნარობას ან უძლურობას, ისე როგორც გარეშე ადამიანთა მხრიდან წინასწარი განზრახვით ჩარევას იმ სფეროში, სადაც მას შეეძლო სხვგვარად მოქმედება. ამბობს: თქვენ არა გაქვთ პოლიტიკური თავისუფლება, მაშინ, როდესაც თქვენ სხვა ადამიანები გიშლიან ხელს რაღაც მიზნების მიღწევაში. თუ ადამიანი იმდენად ღარიბია, რომ არ აქვს საშუალება შეიძინოს ისეთი რამ, რაც კანონით არ არის აკრძალული, - მაგალითად პური, მსოფლიოს გარშემო სამოგზაუროდ ბილეთი, ან უფლება მიმართო სასამართლოს, - მაშინ იგი იმდენადვეა არათავისუფალი, რამდენადაც იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი ამას რომ კრძალავდეს კანონი. ჩემი სიღარიბე ავადმყოფობა რომ ყოფილიყო, ავადმყოფობა, რომელიც ხელს შემიშლიდა შემეძინა პური, ბილეთი მსოფლიოს ირგვლივ სამოგზაუროდ, ან უფლება ჩემი საქმე რომ მოესმინათ სასამართლოში, ისევე, როგორც სიკოჭლე შემიშლიდა ხელს, რომ მერბინა. ბუნებრივია ამ სახის უძლურობა არ იქნებოდა კვალიფიცირებული, როგორც თავისუფლების, გნებავთ პოლიტიკური თავისუფლების უქონლობა. სწორედ ამიტომ, ჩემი უძლურობა, რომ მომეპოვა რაღაც საგანი, გამოიხატება იმაში, რომ სხვა ადამიანებმა შემიქმნეს ისეთი სისტემა, რომლის ფარგლებშიც არ მაქვს იმდენი ფული (მა-

შინ როდესაც სხვებს აქვთ), რომ შემეძინა რაღაც საგანი. აი სწორედ ამიტომ მიმაჩნია, ვთქვათ, რომ ვარ იძულების თუ მონობის მსხვერპლი (34,გვ.72-73). თუ რაღაც კონკრეტულ სისტემაში, რომელსაც მე უსამართლოდ მივიჩნევ, განვიცდი სიდუხჭირეს, მაშინ მე ვიწყებ საუბარს ეკონომიკურ მონობასა და ჩაგვრაზე. ჩაგვრის კრიტერიუმებს კი განსაზღვრავენ სხვა ადამიანები, რომლებიც პირდაპირ თუ ირიბად, შეგნებულად მოქმედებენ ჩემი სურვილებისა და იმედების გასაცრუებლად. თავისუფლებაში-, ამ მნიშვნელობით, მე ვგულისხმობ სხვათა ჩაურევლობას ჩემს საქმეებში და ამდენად, რაც მეტია ჩაურევლობის არეალი, მით მეტია თავისუფლების ხარისხიც.

ისაია ბერლინი აქ სულაც არ ამოდის დარიბთა ინტერესებიდან, რამეთუ თავად არისტოკრატი და მასონია. მას აინტერესებდა ის, რომ მაშინდელი სოციალისტური ქვეყნის მოქალაქე, უარყოფითად განეწყო თავისი ქვეყნის პოლიტიკური სისტემის მიმართ, რამეთუ ცხადია „ცივი ომის“, პირობებში მასაც სურდა შეეტანა თავისი წვლილი საბჭოთა კავშირის დამხობის საქმეში.

აცხადებს: აი, ამ აზრს დებდნენ სიტყვა თავისუფლებაში კლასიკური ინგლისური პოლიტიკური ფილოსოფიის მიმდევრები (თუმცა ცრუობს, ისინი შესაძლებლობებს ყოველთვის უკავშირებდნენ კანონს), განსხვავებული აზრი ჰქონდათ მხოლოდ იმის შესახებ თუ რამდენად ფართე უნდა ყოფილიყო თავისუფლების არიალი, რომ თავისუფლება საგნებისაგან განსხვავებით არ შეზღუდულიყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებდით ისეთ ვითარებას, რომლის დროსაც ყველა ადამიანს ექნებოდა შესაძლებლობა შეუზღუდავად ჩარეულიყო სხვის საქმეებში, რაც მიგვიყვანდა სოციალურ ქაოსამდე (34,გვ.74).

შემდეგ, აღნიშნავს: რამდენადაც ხალხი ანიჭებს დიდ მნიშვნელობას სამართლიანობას, ბედნიერებას, კულტურას და უსაფრთხოებას, ამდენად მათ შეკვცეს საკუთარი თავისუფლება აღნიშნულ ფასეულობათა სასარგებლოდ, რათა შეძლებოდათ რაიმე გაერთიანების ჩამოყალიბება. კანონის ძალით შეზღუდეს ადამიანის თავისუფლად მოქმედების არიალი, თუმცა შეინარჩუნეს პიროვნული თავისუფლების არიალი, რომელთა შელახვაც არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანები ვერ შეძლებენ პირადი უნარებისა და შესაძლებლობების გამომჟღავნებასა და განვითარებას. აქედან გამომდინარე საჭიროა გაივლოს ზღვარი ცალკეულ ადამიანთა კერძო ინტერესებსა და სახელმწიფოს ინტერესებს შორის, რაც ისედაც ყველა ნორმალური სახელმწიფოს კანონმდებლობითაა გათვალისწინებული. აქ, ახალს არაფერს ლაპარაკობს ბერლინი, რამეთუ იმეორებს მილის თეორიას (34,გვ.75).

აღსანიშნავია, „თავისუფლების“ თემა, ისაია ბერლინს, ისე როგორც აშშ-სა და დასავლეთის სხვა ქვეყნებს, აღებულია აქვთ „ინსტირუმენტად“ სხვა ქვეყნების, კერძოდ კი ყოფილი სოციალისტური ბანაკის ქვეყნების საშინაო საქმეებში ჩარევისა და დამხობის მიზნით, თუმცა ეფსალმუნება, ასევე კანტის „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ თეორიას, რომლითაც გადაწყვიტეს შეცვალონ მარქსიზმი, რამეთუ მას უკვე შესრულებული ჰქონდა თავისი ისტორიული მისია (რუსეთისა და გერმანიის განადგურება), ხოლო კანტის ნააზრევი სჭირდებოდათ გლობალიზმის იდეურ კონსტრუქციად.

ჩანაფიქრის კონსპირაციის მიზნით ისაია ბერლინი ყურადღებას ამახვილებს, ე.წ. „სოციალურად დაუცველთა“ ინტერესებზე და ამბობს: პოლიტიკური უფლებებისა და სახელმწიფოსაგან თავდაცვის მექანიზმების ბოძება იმ ადამიანებისათვის, რომლებიც შიშველნი, გაუნათლებელნი, მშიერნი და ავადმყოფნი არიან, სხვა არაფერია თუ არა მათი დაცინვა, რადგან სანამ ისინი მიხვდებოდნენ, თუ რა არის თავისუფლება ან როგორ გამოიყენონ იგი, მათ სჭირდებათ მკურნალობა, განათლება, რადგან არ არის თავისუფლება მათთვის, ვინც არ იცის როგორ გამოიყენოს ის, არ აქვს გამოყენების პირობები, ანდა რომ ვერ იყენებს მას. ხშირად პირველადი მოხმარების საგნები ადამიანისათვის უფრო აუცილებელია ვიდრე პირადი თავისუფლება და ეს მოთხოვნები მათთვის ასევე თავისუფლებაა.

ამ მხრივ რაც აწვალებს დასავლეთელი ლიბერალის სინდისს, -აღნიშნავს ბერლინი,- ისაა, რომ თავისუფლება, რომელიც გააჩნია უმცირესობას, მოპოვებული აქვს უმრავლესობის (რომელსაც ის არ გააჩნია) ექსპლოატაციის ან მისი მდგომარეობისადმი სრული ინდეფერენტულობის გზით, და მართებულად მიიჩნევს ზოგადად ადამიანთა თანასწორობას თავისუფლებასთან მიმართებაში, გამომდინარე ადამიანის „საბოლოო მიზნიდან“, რომ თითქოსდა იგი გამოიხატებოდას პიროვნულ თავისუფლებაში, რომლის ხელყოფაც არავის არ უნდა შეეძლოს.

იმისათვის რომ თავიდან ავიცილოთ ამჟარა უთანასწორობა, ანდა საყოველთაო გაჭირვება,- აღნიშნავს იგი,- მზადა ვარ მსხვერპლად გავიღო მთელი ჩემი თავისუფლება ანდა მისი ნაწილი, რაც ასევე თავისუფლებაა, თუმცა იგი შედეგს ვერ მოიტანს. რაც არის, ის არის, რომ **თავისუფლებაში არ არის თანასწორობა, სამართლიანობა, კულტურა, ბედნიერება და სინდისი.** თუ ერთის თავისუფლება დამოკიდებულია სხვის უბედურებაზე, მაშინ ასეთი თავისუფლების მხარდამჭერი პოლიტიკური სისტემა უსამართლო და ამორალური იქნება, -აცხადებს იგი, თუმცა სოციალურ-ეკონომ-

მიკური უთანასწორობიდან გამოსვილს რეალურ გზებს ვერ გვთავაზობს, გარდა „საკუთარ თავში გაქცევისა“, რასაც მოგვიანებით მიხვდებით (31,გვ.72-86).

პოზიტიური თავისუფლების ცნება

თავისუფლების „პოზიტიურ“ მნიშვნელობაში ისაია ბერლინი ხედავს სურვილისამებრ ადამიანი იყოს თავისი თავის უფალი, ანუ უშუალოდ მასზედ რომ იყოს დამოკიდებული მთელი მისი ცხოვრება და გადაწყვეტილებების მიღება, და არა სხვა ვინმეზე. სურს იყოს ადამიანი სუბიექტი და არა ობიექტი, მოქმედებდეს საკუთარი გონების და სურვილების მიზანდასახულობის შესაბამისად; არ უნდა მოქმედებდეს ადამიანზე სხვა ადამიანი, რაც მას აქცევს რატაც საგნად, ცხოველად ანდა მონად, რაც დააკარგვინებს მას პიროვნულ როლს. ეს არის ის მცირე ჩამონათვალი, რაც მისი აზრით ადამიანს აქცევდეს რაციონალურ არსებად და წარიმართებოდა საკუთარი გონების მიერ. ეს განასხვავებს მას ყველა დანარჩენისაგან და მიაჩნია ჭეშმარიტებად. არ უნდა აღიაროს, ის გარემოება, რომ ადამიანთა საზოგადოება სხვა არაფერია თუ არა ერთიანი ცოცხალი სოციალური ორგანიზმი, რომელიც მოქმედებაში მოდის ადამიანთა ურთიერთ ზემოქმედებით, რა დროსაც, ერთ შემთხვევაში ადამიანი გამოდის სუბიექტის როლში, მეორე შემთხვევაში-ობიექტის (34,გვ.86-87).

ბერლინის აღნიშნული თეზით, რაც გათვლილია უმეცარ ადამიანებზე, მთლიანად მკლავდება მისი მზაკვრული ჩანაფიქრი, რასაც ვერ ვიტყვით, რომ იგი მისი უცოდინარობის შედეგია, რამეთუ ბერლინი საკმაოდ განათლებული ადამიანი იყო. მისი ხედვები ემსახურება ადამიანის თვითუარყოფის და „ატომიზაციის“ თეორიას, რომლის საბოლოო მიზანია საზოგადოების დესოციალიზაცია, სოციალისტების დაშლა, დათითოვაცოება, საკუთარ თავში ჩაკეტვა, და ისტორიულ-კულტურულ მონაპოვარზე უარის თქმა.

მისი აზრით თავისუფლება, იყო საკუთარი თავის უფალი („ნეგატიური“ თავისუფლება) და თავისუფლება, რომ არავინ არაფერში გიშლიდეს ხელს („პოზიტიური“ თავისუფლება), ისტორიულად სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდებოდა მთელი განვლილი პერიოდების განმავლობაში ვიდრე საბოლოოდ ერთიმეორეს არ დაუპირისპირდნენ, და გვთავაზობს ჩიხიდან გამოსავალს,- „გავიქცეთ“ საკუთარ გონებაში.

ბერლინი ამბობს: დავუშვათ მე ვარ „ჩემი თავის უფალი“, მაგრამ, შემძლია კი არ ვიყო ბუნების, ან ჩემი დამოუკიდებელი პოლიტიკური, სამართლებრივი, ზნეობის, თუ სულიერი ვნებების

მონა? ვიცით არსებობს „მე“, რომელიც ბატონობს ჩვენზე, და მეორე მხრივ- რაღაც სხვა, მაგრამ ასევე ჩვენი,-ჩვენს ფერხთით განრთხმული „მე“, (რომლის ქვემაც გულისხმობს ჩვენს ინსტიქტურ „მე“-ს). პირველს ვუწოდებ ჩვენს „მაღალ ბუნებას“, რომელსაც „გონება“ შეიძლება ვუწოდოთ, რამეთუ განაპირობებს ჩვენს მიზნებსა და მისწრაფებებს, და თანაც „ავტონომიურია“, მეორეს კი, რომელიც ამის საწინააღმდეგოა, მაგრამ ასევე ჩვენში არსებული, როგორც ირაციონალური იმპულსი, დაუოკებელი ლტოლვა, ჩვენი მდაბიო ბუნება, სიამ-ტკბილობის მძევალი და მაძიებელი (ჩვენი ინსტიქტური „მე“), რომელსაც ასევე შეიძლება ვუწოდოთ: ჩვენი „ემპირიული ანუ ჰეტერენომიული მე“, რომელიც ყოველგვარ ვნებებისა და ლტოლვებს ემორჩილება. ეს უკანასკნელი თუ არ მოექცა მკაცრ მარწუხებში ვერ მიაღწევს თავის „ნამდვილ ბუნებრივ სიმაღლეებს“ (საუბარია ვნების დამორჩილებაზე). ნაპრალი ამ ორ „მე“-ს შორის კი დღეს- დღეობით კიდევ უფრო დიდია, ვიდრე იყო ადრე. „გონებრივი მე“ უფრო დიდია, ვიდრე ინდივიდი, რაღაც სოციალური „მთელია“, რომლის მხოლოდ ასპექტს წარმოადგენს ადამიანი, ტომი, რასა, საზოგადოება,-თავის მარადიულობაში. იგი შედგება როგორც ამჟამად ცოცხალი, ისე გარდაცვლილი და ჯერამც არ დაბადებული ადამიანებისაგან ანუ მთელი მყოფად და არ მყოფადობაში მყოფ სულთა სოციუმისაგან, მთლიანობაში კი გაიაზრება როგორც „ჭეშმარიტი მე“, რომელიც თავის დაუმორჩილებელ „წევრებზე“ საკუთარი ნების გავრცელებით აღწევს, როგორც თავისთვის, ისე ამ „წევრთათვის“ უფრო „მაღალი ხარისხის“ თავისუფლებას წმინდა გონების ზემოქმედებით. აქ აშკარაა, რომ ყოველივე ეს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკიდან“ აქვს გადმოტანილი ბერლინს, თუმცა შეცდომით რაც ჩვენ უკვე გავიარეთ (34,გვ.87-88).

არაერთგზის გამოთქმულა წუხილი, -აღნიშნავს ავტორი,- იმის თაობაზე, რომ ადამიანებისათვის უფრო „მაღალი თავისუფლების“ მისაღწევად (მაგალითად: სამართლიანობის, საზოგადოებრივი ან პიროვნული კეთილდღეობის, რასაც თვითონვე დაისახავდნენ მიზნად განათლებული და კომპეტენტურები რომ ყოფილიყვნენ) მეტაფორულად გამოიყენება მათ მიმართ ძალადობა (სწორი იქნება თუ ვიტყვით: „იძულება“, მაგრამ ბერლინი ამდაფრებს), ანუ თითქმის და მათივე ინტერესებიდან გამომდინარე მათ პირად თუ საშინაო საქმეებში ჩარევა, რაც არაა მისთვის მისაღები, რამეთუ ადამიანის შინაგანი “ნამდვილი მე“, რომლის შესახებაც არაფარი იცის ემპირიულმა „მე“-მ, სხვისი ჩარევის გარეშე საბოლოო ჯამში მაინც გამოიყვანდა ადამიანს სწორ გზაზე. და თუ მე გავითვალისწინებ ამ შეხედულებას, უკვე შემეძლება არად ჩავაგდო სხვა ადამიანებისა თუ საზოგადოების ცხადი სურვილები,

შემძღვება ვდევნო, დავაშინო, დავჩაგრო, ვაწამო სხვა ადამიანები მათი „ნამდვილი მე“-ს სახელით, რადგან მეცოდინება, რომ ადამიანის ნებისმიერი ჭეშმარიტი მიზანი (ბედდნიერება, მოვალეობის აღსრულება, სიბრძნე, სამართლიანობა, თვით-რეალიზაცია) უნდა იყოს მისი თავისუფლების ინდენტური, თავისუფლებისა, რომელიც არის ფაქტიურად თავისუფალი არჩევანი ამ „ჭეშმარიტი შეფარული და გამოუთქმელი გონებრივი-მე“-სი (34,გვ.88-90).

აქ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ისაია ბერლინი ცდილობს ადამიანის გონება, ჩვენი შინაგანი „მე“, მსგავსად კანტისა, მეტა-ფიზიკურად წარმოგვიდგინოს დროსა და სივრცის მიღმა მყოფ „მსოფლიო გონის“ შემადგენელ ნაწილად, და მის წარმომადგენლად ჩვენში, რომელიც მიუხედავად ყოველგვარი დამპყველური შეცდომებისა თითქოსდა მაიც მიგვიყვანს „ჭეშმარიტებამდე“, და ასეთ ვითარებაში რაღა საჭირო იქნება უცხო ადამიანის ჩარევა ჩვენს საქმიანობაში-ო? (არ სურს გაიგოს, რომ ახლობლის როლიც სწორედ იმაში გამოიცხატება, რომ გზაა ცდენილი ადამიანი თავის დროზე დააყენოს სწორ გზაზე, რაც გამოიწვევს დროისა და საშუალებების დაზოგვას, მეტი წარმატებების მიღწევას). ჩვენი ამ ქვეყნიური ანუ „ემპირიული მე“, რომ არ უშლიდეს „გონიერ მე“-ს ხელს და მის მსგავსად სწორად მოქმედებდეს, - ჭკუა უნდა დავასწავლოთ მას და მოვაქციოთ „მკაცრ მარწუხებში“-ო, რითაც სურს ადამიანის რეალურ სამყაროდან მოწყვიტა.

გაქცევა შინაგან ციტადელში

ეს ქვეთავი არის ისაია ბერლინის მთელი „ფილოსოფიური სიბრძნის“, დაწყებული მდაბიოსადმი ფსევდო თანაგრძობით და დამთავრებული მდიდრებისადმი ფარული თანადგომით, -კულმინაციური ნაწილი, რომ გაჭირვებული ადამიანი ხსნის ერთადერთ საშუალებად ხელდავდეს საკუთარ თავში „გაქცევას“. ბერლინი ამბობს: მე ვარ მფლობელი გონებისა და ნებისა, ვჭვრეტ მიზნებსა და სურვილებს, მაგრამ როდესაც ხელს მიშლიან მათ განხორციელებაში, მაშინ აღარ ვარ მდგომარეობის ბატონ-პატრონი. ხელშემშლელ ფაქტორებს შორის შეიძლება იყოს ბუნების კანონებიც, ბრმა შემთხვევებიც და ადამიანთა ძალადობრივი ქმედებებიც. ყველა ეს ფაქტორი შეიძლება იმდენად ძლიერი აღმოჩნდეს, რომ არაფრის გაკეთება შეუძლოა, ასეთ შემთხვევაში რა შეიძლება გააკეთოთ, რომ ვითარებას დაავსხლტე და არ შევეწირო მოვლენას, -მხოლოდ ერთადერთი რამ: შევიმცინო ინტერესის არიალი, უარი ვთქვა სურვილებზე და ასე მოვიპოვო სიმშვიდე და ბედნიერება, და არ ვიბრძოლო იმისათვის, რისი მოპოვების უნარიც არ მექნება. თუკი ტირანი მემუქრება სიკვდილით, ციხეში ჩასმით, და აშ., რაღაც კონკრეტული საკითხის

გამო, რომელიც მე უკვე აღარ მაღელვებს, და ამასთან დაკავშირებით მე უკვე ჩაკვლი ჩემში ჩემი ბუნებრივი გრძნობები,-მაშინ ტირანი უკვე ვედარაფერს დამაკლებს, ვედარ დამიმორჩილებს; რადგან ასეთ შემთხვევაში რაც დარჩა ჩემში, აღარ იქნება „ემპირიული არიალი“. ეს იმას ნიშნავს, რომ თავი შევაფარე რაღაც შინაგან ციტადელს, რაც მხოლოდ ჩემი გონება იქნება. მასში ვერავინ შემეხება, იგი ჩემი საკუთარი „მე“-ა., სადაც შემიძლია ვიყო უსაფრთხო. ეს არის თვით-ემანსიპაცია, რასაც ხშირად მიმართავენ ხოლმე ასკეტები, სტოიკოსები, ბუდისტები და სხვები, ყველა ვინც გაეცა ამ სამყაროს, საზოგადოებას და განიცადა თვით-ტრანსფორმაცია, და აღარ ფიქრობენ ამ ქვეყნიურ ფასეულობებზე, მათ მიმართ საზოგადოებრივი იარაღი ძალადაკარგულია. მე ვანგრე ჩემს გზაზე არსებულ ყოველგვარ წინააღმდეგობებს თვით ამ გზის უარყოფით, გავრბივარ საკუთარ თავში, სადაც ჩემზე ვერავინ მოახდენს ვერანაირ გავლენას და ასე ავმაღლდები მე მიზეზობრივ ემპირიულ სამყაროზე (34,გვ.92-93).

ასე, საჭიროებისა და სურვილების მქონე ადამიანს, რომელსაც ობიექტურ ვითარების გამო არ შეუძლია მათი დაკმაყოფილება, ნაცვლად მდგომარეობის გამოსწორებისათვის ბრძოლისა, ბერლინი ურჩევს მას უარი თქვას მათზე, და „თვით ტრანსფორმაციით“ თავი შეაფაროს საკუთარ გონებას, რაც მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვიდან ამოვარდნას, ცხოვრებიდან გაქცევას ნიშნავს და საზოგადოების ზნეობრივი განვითარების პრინციპებს ეწინააღმდეგება, რამეთუ თავმოტყუებასთან გვაქვს საქმე. აღნიშნული მეთოდით ბერლინი ცდილობს გაბატონებულ კლასს შეუნარჩუნოს პოლიტიკურ ძალაუფლება ჩაგრულებზე, რათა მათ არ დაიწყონ ბრძოლა სამართლიანობისათვის, რაც ყველაფერზე უწმინდესია, ვიდრე არ მიადწევენ „საყოველთაო კეთილდღეობის სახელმწიფოს“ შექმნას.

ადამიანის საკუთარ თავში გაქცევით ბერლინი გვთავაზობს ფორმულას: მიზეზობრივი „სამყაროს მიღმა მდგომი“ ადამიანი სულიერად თავისუფალია, მაგრამ ფაქტობრივად იმყოფება ემპირიზმში. იგი ამბობს: ამ გზით სეკულარიზებული პროტესტანტული ინდივიდუალიზმის ფორმა, რომელშიც ღმერთის ადგილს იკავებს რაციონალური ცხოვრების იდეა, დაჯილდოებული დამოუკიდებელი აზროვნების უნარით, რა დროსაც თითქოსდა ადამიანი ავტონომიურია, და საქმე არა გვაქვს ემპირიზმთან, ნიშნავს იმას, რომ „**მე ვმოქმედებ**“, ნაცვლად „**ჩემზე მოქმედებისა**“. განაგდო შენგან შიში, სიყვარული ან შემგუებლობა ნიშნავს იმას, რომ გათავისუფლდე დესპოტისაგან, რომლის გაკონტროლებაც არ შეგიძლია. საკუთარი თავი უნდა გააიგივო კრიტიკულ და რაციონალურ გონთან. ამ დროს შენი მოქმედების შედეგს არ აქვს მნიშვნელობა,

რადგან ვერ აკონტროლებ, აკონტროლებ მხოლოდ მოტივს. აზროვნების ეს სისტემა დამახასიათებელი უნდა იყოს იმ მარტოსულთათვის, ვინც უარყო ეს სამყარო და გაითავისუფლა თავი ადამიანთა და საგანთა ტყვეობიდან.

ბერლინის ეს დოქტრინა შეიძლება მხოლოდ ეთიკურ და არა პოლიტიკურ თეორიად მოგვეჩვენოს, მაგრამ სინამდვილეში მას პოლიტიკური მნიშვნელობაც გააჩნია და ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ტრადიციას ისევე აგრძელებს, როგორც თავისუფლების „ნეგატიური“ ასპექტი (34, გვ.97-98).

აღნიშნულთან დაკავშირებით ბერლინი ბრძანებს: ალბათ უმნიშვნელო არ იქნებოდა შეგვენიშნა, რომ თავისი ინდივიდუალისტური ფორმით, იდეა რაციონალისტური ბრძენისა, რომელიც გაექცა რეალობას და თავი შეაფარა თავის ჭეშმარიტ „მე“-ს, -შინაგან ციხე -სიმაგრეს, მაშინ ხდება აქტუალური, როდესაც გარე სამყარო განსაკუთრებით უხეში, სასტიკი და უსამართლოა. ამასთან დაკავშირებით იშველიებს რუსოს, რომელიც ამბობს: **“მხოლოდ ის ადამიანია ჭეშმარიტად თავისუფალი”, რომელსაც სურს მხოლოდ ის, რაც ძალუძს და იქმს მხოლოდ იმას, რაც სურს**”, თუმცა ავტორის მიერ ეს სხვა გაგებითაა ნათქვამი. თეორია, რომელიც გვასწავლის როგორ მივაჩვიოთ ჩვენი თავი არ მოვისურვოთ ის, რაც არ შეგვიძლია გვექონდეს, იმდენადვე კარგია, რამდენადაც დაყმაყოფილებული სურვილი, თუმცა მეჩვენება, რომ ეს დოქტრინა მკავე ყურძნის თეორიას წააგავს: რაშიც დარწმუნებული არა ვარ, არ შემიძლია მართლა მინდოდეს-ო (34, გვ.98).

თვით უარყოფა არ არის დაბრკოლებათა დაძლევის ერთადერთი საშუალება, არსებობს მეორე გზაც, -აღნიშნავს ბერლინი, -უბრალოდ, ფიზიკური ზემოქმედებით ჩამოიცილო იგი, თუ საუბარია უსულო საგნებზე, ხოლო თუ მხედველობაში გვყავს ადამიანი, მაშინ იძულებით ან დარწმუნებით, მსგავსად იმისა, რომ დავარწმუნოთ ვინმე დაგვითმოს თავისი ადგილი ტრანსპორტში, ან ვიპყრობდეთ ქვეყანას, რომელიც საფრთხეს უქმნის ჩვენს ინტერესებს, რაც შეიძლება დაფუძვნიებული იყო უსამართლობასა და ძალადობაზე, და მიზნად ისახავდეს სხვა ადამიანთა დამონებას. ამ გზით შეუძლებელია სუბიექტმა გაიფართოვოს თავისი თავისუფლება, რამეთუ ისტორია ამ მხრივ ირონიულია, ის ადამიანები, რომლებიც აქტიურად იყენებდნენ მას, ძალაუფლებისა და მოქმედების თავისუფლების მოპოვებისათვის - უარყოფდნენ „ნეგატიურ“ თავისუფლებას, „პოზიტიურის“ სასარგებლოდ; მათი შეხედულებები ნახევარ მსოფლიოში ბატონობენ მაინც და მოდით ვნახოთ რა მეტაფიზიკურ საფუძველზე არიან ისინი აგებულნი.

თვით-რეალიზაცია

როდესაც მე თავისუფლების მოპოვების ერთადერთ ჭეშმარიტ გზად, ჩვენი კრიტიკული გონების მეშვეობით შევიმეცნებ სიმბოლოებისა და აქსიომების ფუნქციას, ფორმაციისა და ტრანსფორმაციის წესების მნიშვნელობას, ლოგიკის კანონებს, რომელთა მეშვეობითაც ხდება დასკვნების გამოტანა, -ვხვდები, რომ მართლაც ყველაფერი ისეა, როგორც უნდა იყოს მოწყობილი. ამის შემდეგ მათემატიკური ჭეშმარიტება მე გარედან თავსმოსხვეულ პირობად კი არ მომეჩვენება, არამედ თავისუფალი ნების გამოხატულებად. მათემატიკოსებისათვის ამ თეორიებში მოცემული მტკიცებულებები არის მათი თავისუფალი გონებრივი პროცესების აუცილებელი ნაწილი. ასევე მუსიკოსებისათვის, რომლებმაც შეისწავლეს ნოტები და კომპოზიტორის მიზნები გადააქციეს საკუთარ მიზნებად, მუსიკის შესრულება მათთვის უკვე აღარ არის გარეშე კანონებს დამორჩილებული, რომლებიც ზღუდავენ მათ თავისუფლებას, არამედ ნებაყოფილებითი აქტია, რამეთუ ნოტები მათი საკუთარი სისტემის ნაწილადაა ქცეული, თავისთავთან გააიგივეს მუსიკა და ტანჯვა გარდაქმნეს თავისუფალ შემოქმედებით აქტად (34,გვ.101-102).

ამგვარი მიდგომით ბერლინი ცდილობს შეგვაფოს თავის ჩანაფიქრთან და დაგვარწმუნოს, რომ თითქოსდა ემპირიულ სამყაროში შესაძლებელი იყოს ტრანსცენდენტალური სამყაროს პრინციპებით ცხოვრება, რითაც სურს „ნეგატურ“ და „პოზიტიურ“ თავისუფლებათა ერთმანეთთან დაახლოება, და აღნიშნავს: ის, რაც მართალია მათემატიკასა და მუსიკასთან მიმართებაში, როგორც გვეუბნებიან, მართალია აგრეთვე ყველა სხვა წინააღმდეგობასთან მიმართებაში, რომელიც ხელშემშლელ ფაქტორად გვეჩვენება. მთავარია მოისურვოთ, რომ ყველაფერი სხვაგვარად იყოს და არ დაუშვათ, რომ თითქოსდა სამყაროს მართავს აუცილებლობა, რაც უვიცობაა. ვნებები, ცრურწმენები, შიშები თუ ნევროზები, რომლებიც საბოლოოდ მითებისა და ილუზიების ფორმას ღებულობენ,- უცოდინარობის შედეგია. და თუ გვამრთავს მითი,- ნიშნავს რომ ვცხოვრობთ ჰეტერენომიაში, ანუ გვმართავენ გარეშე ფაქტორები, რომელთა ინტერესი ყოველთვის არ ემთხვევა ჩვენსას. მოკლეთ, უცოდინართა ტვინის გამორეცხვას ეწევა (31,გვ 102).

ბერლინის გაგებით სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც ჩვენივე გონების პროდუქტებია და მისი გაგებით განვითარების გზაზე დამაბრკოლებელ გარემოებადაა ქცეული, ისევე როგორც მარქსისტული მოთხოვნა-მიწოდების კანონი, საკუთრების ფორმები, საზოგადოების მდიდრებად და ღარიბებად, ან მესაკუთრებად და მუშებად დაყოფა, როგორც ილუზიები, -ვიდრე არ

დაიმსხვრევა, ჩვენ ვიქნებით ბოროტი სულების ტყვეობაში, რაც შესაძლებელია დადგინდეს მხოლოდ ანალიზისა და შემეცნების მეშვეობით. მე ვარ თავისუფალი მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც მე ვგეგმავ ჩემს ცხოვრებას, ჩემივე სურვილების შესაბამისად (რომელიც არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს სხვას), აცხადებს იგი და ამის დასტურად გამოსავალს იგი ხედავს მოვლენათა ლოგიკას დაქვემდებარებულ თვითუარყოფაში. იგი აცხადებს: იმისათვის, რომ გავიგოთ თუ რატომ უნდა იყვნენ საგნები ისე, როგორებიც არიან, ჩვენ უნდა მოვისურვოთ, რომ ისინი სწორედ ასე და არა სხვაგვარად რომ იყვნენ ანუ გვიჩვენებდნენ; რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ ადამიანი, სავარაუდოდ უსამართლობით ან სხვა რაღაცით დაჩაგრული უნდა შეურიგდეს ყველაფერს იმას, რაც როგორც არის, ანუ უსამართლობას; საგულისხმოა ღარიბები მდიდართა მდგომარეობას, და რომ ყველაფერი, მათ შორის პოლიტიკა, თავისი ინერციით ვითარდებოდეს ადამიანთა ჩარევის გარეშე. შემდეგ აგრძელებს ბერლინი: **გინდოდეს კანონები განსხვავებული იყვნენ იმისაგან რაც არის,- ნიშნავს გახდეს მსხვერპლი (გვაშინებს) ირაციონალური მისწრაფებისა, ანუ იყო შეშლილი.** სწორედ ეს მიაჩნია მას რაციონალიზმის მეტაფიზიკურ არსად და ჩაგრულთა დასამინებლად არ იშურებს ეპითეტებს..

შემდეგ ამბობს: ეს არის ჩემი გონების გათავისუფლების პოზიტიური თეორია, რომლის განსხვავებული სოციალიზირებული ფორმებიც, ხშირად დაპირისპირებულიც, საფუძვლად ედება ნეონაციისტურ, კომმუნისტურ, ავტორიტარულ და ტოტალიტარულ სისტემებს, რის მიუხედავად, ეს, სწორედ ის თავისუფლებაა, რომელზეც კამათობენ და რომლისთვისაც იბრძვიან მსოფლიოს ბევრ დემოკრატიულ თუ დიქტატორულ ქვეყანაში (34,გვ.105).

ზარატუსტრას ტაძარი

ყველა ის,- აღნიშნავს ბერლინი,- ვისაც სწამდა თავისუფლების, როგორც თვით-გამორკვევის რაციონალური საშუალებისა, ადრე თუ გვიან დგებოდა იმ პრობლემის წინაშე, თუ იყო შესაძლებელი თავისუფლების იდეის მისადაგება ადამიანის შინაგან სამყაროსა და საზოგადოების სხვა წევრებთან ბალანსირებული ურთიერთობებისათვის, და როგორ? მაშინ როდესაც მსურს ვიყო თავისუფალი და ვიცხოვრო საკუთარი რაციონალური, ნამდვილი „მე“-ს ნებით, რა დროსაც იგივე სურს სხვასაც, ანუ კოლიზიების თავიდან აცილების მიზნით, საჭიროა ჩემსა და სხვათა რაციონალურ უფლებებსა და თავისუფლებებს შორის გაივლოს ზღვარი, მათ შორის რაციონალურ სახელმწიფოსთან მიმართებაში, რომელიც იმართება რაციონალური კანონებით, და რომლებსაც ეთანხმება ყველა,- მაგრამ სად? როგორც ჩანს იქ, სადაც ყველა რაციონალური ადამი-

ანი ჩათვლის მართებულად. კი მაგრამ, საზღვრების განსაზღვრაში პრიორიტეტი ვის უნდა მიეკუთვნოს, აცხადებს იგი, რომლის გადაწყვეტასაც ყველა დაეთანხმება? აქ ბერლინი ასახელებს კვლავ აფსტრაქტულ, ფსევდო რაციონალურად მოაზროვნე ადამიანს (მსგავსად პლატონისა), რომელიც მისი აზრით უფრო ჭეშმარიტად წარმოაჩენს საკითხს და რომელსაც დანარჩენი რაციონალურად მოაზროვნე ადამიანები დაეთანხმებიან (აყავს იოგას რანგში). ამგვარი ლოგიკიდან გამომდინარე შესაძლებლად მიაჩნია თითოეული ადამიანის პოლიტიკური უფლებების განსაზღვრა და სამართლიანი წესრიგის დამყარება ქვეყანაში. პრეტენზია შეუზღუდველ თავისუფლებაზე, შესაძლებელია თავიდან ვერ ურიგდებოდეს ადამიანის განუსაზღვრელ მოთხოვნებს, მაგრამ გამომდინარე იქიდან, რომ ერთი პრობლემის რაციონალურად გადაწყვეტა შეუძლებელია წინააღმდეგობაში მოვიდეს მეორე რაციონალურად მიღებულ გადაწყვეტილებასთან, რამეთუ ორი ჭეშმარიტება შეუძლებელია იყოს ერთმანეთთან შეუთავსებელი, - უსაფუძვლოდ გვეკლინება. სამართლიანი წესრიგი, - მისი აზრით, - პრინციპში, შესაძლებელია, თუ კორექტივს შეიტანს ცხოვრების წესში კანონი, როდესაც ეს საჭირო იქნება. ასეთი წესრიგი, ამბობს იგი, გვაგონებს ედემის ბაღს, საიდანაც გამოგვადევს და რომლის მიმართაც ჩვენს სულებს დღემდე ნოსტალგია აწუხებთ, ანუ საუბარია „ოქროს ხანაზე“, სადაც არ არსებობდა ადამიანისაგან ადამიანის ჩაგვრა, გაუცხოება, ფრუსტრაცია და რომელიც ჯერ კიდევ წინა გვაქვს „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ სახით (რაც კარგად ვიცით კანტის „მარადიული მშვიდობიდან). თუმცა, დღევანდელ საზოგადოებაში სამართლიანობა და თანასწორობა ჯერ კიდევ მოითხოვს გარკვეული მამტაბების იძულების გამოყენებას, რამეთუ არარაციონალურად მოაზროვნე ადამიანებს შეძლება ჰქონდეთ სხვების დაჩაგვრის, დამცირებისა და ექსპლუატაციის სურვილი. რაციონალურები კი ყოველთვის პატივს სცემენ ერთმანეთს და არ აქვთ სხვების დაჩაგვრა- დამონების სურვილი, და ჩაგვრა-უსამართლობის არსებობა კი ნიშნავს იმას, რომ ქვეყანაში საზოგადოებრივი პრობლემები ჯეროვნად არ არის მოგვარებული.

ყოველივე ამას ისაია ბერლინი შემდეგნაირად განმარტავს: იყო თავისუფალი ნიშნავს იყო შენი თავის უფალი, რაც იმას ნიშნავს, რომ შენს ნებას წინ არავითარი დაბრკოლება, ბუნებრივი, დაუმორჩილებელი ვნება, არარაციონალური სოციალური ინსტიტუტები თუ სხვა ადამიანთა ნება თუ ქცევა, - არ ეღობება, რაც იმას ნიშნავს რომ ადამიანების ბუნება თავის ყალიბში ყავთ მოქცეული. მაგრამ საკითხავია, როგორ მოვექცეთ ასეთ სიტუაციაში ურჩ ადამიანებს, რომლებიც საჭიროა ასევე მოვაქციოთ ჩვენს ყალიბში და ითამამონ ჩვენი წესებით? და იქვე აღნიშ-

ნავს: თუ ჩვენი გეგმა რაციონალურად არის შედგენილი, მაშინ მასში უნდა მოიძებნოს ადგილი ყველა ადამიანის „ჭეშმარიტი“ შესაძლებლობების გამომჟღავნებისა და რეალიზებისათვის. ყველა ჭეშმარიტი პრობლემის გადაწყვეტა კი ურთიერთთავსებადია და შეიძლება მათი ერთ მთელში გაერთიანება, რისთვისაც ვხმარობთ ეპითეთებს: „რაციონალურს“, „ჰარმონიულს“ და სხვას. თუკი სამყაროს მართავს გონება, როგორც ამას კანტი აღნიშნავს, იძულებას არანაირი დანიშნულება აღარ უნდა გააჩნდეს. ცხოვრების ჯეროვნად მოწყობის შემთხვევაში კი ყველა ადამიანის უფლება თავისუფლებაზე დაკმაყოფილებული უნდა იყოს. ეს მოხდება მაშინ, აღნიშნავს ბერლინი, როდესაც ცხოვრების გეგმა იქნება საღი აზრით შედგენილი, რაციონალური და თითოეული აქტიორი ითამაშებს თავის როლს. ასეთ სიტუაციაში ნაკლები ადგილი დარჩება კონფლიქტისათვის, თითოეული ადამიანი კი იქნება თავისუფალი, თვითგამორკვეული აქტიორი კოსმიური დრამისა. თავისუფლება არ ნიშნავს უფლებას, აკეთო ის, რაც არარაციონალური, არამართებული ანდა სულელურია. ის ნიშნავს იმას აიძულო საკუთარი ემპირიული „მე“ ჩადგეს კალაპოტში. საზოგადოების სასარგებლოდ შეიქმნება ისეთი ორგანიზმი, რომელიც არავისთვის არ იქნება საზიანო და მისი თითოეული წევრი თანაბრად გაიღებს შესაწირს საერთო ინტერესებისათვის, არავის გაუჩნდება სურვილი მიაყენოს ზიანი სხვას, „რადგან საზოგადოებას ვწირავ თავს, რითაც არავის ვწვირები და ვიბრუნებ ზუსტად იმდენს, რამდენიც დაკვარგე.“ ამრიგად, თავისუფლება, რომელიც აქამდე შეთავსებელი იყო ძალაუფლებასთან, ახლა მისი ინდენტური ხდება. კარგი იქნება თუ ეს შესაძლებელი გახდება, მაგრამ ვიტყვი, რას ვუბნებით „ერთიანობისა და დაპირისპირებულ მხარეთა ურთიერთბრძოლის ბუნების ობიექტურ კანონს, რომელიც ბუნებრივია და იარსებებს მუდამ?

ადამიანი უფრო რაციონალური რეალურ ცხოვრებაში შეიძლება გახდეს მხოლოდ განათლების გზით, რაც ძნელად თუ შეიძლება ბოლომდე ესმოდეს მას, მისი განმანათლებლის, ისე როგორც ბავშვებს სკოლაში სიარულისა. ამიტომაც „იძულება განათლების სახეობაა“. დაემორჩილოთ თქვენზე უფროსებს უდიდესი სათნოებაა. ვალდებული ვარ გაიძულოთ აიცრათ ყვავილის წინააღმდეგ, თუნდაც თქვენ ეს არ გინდოდათ. ბრძენი უკეთ გიცნობთ თქვენ, ვიდრე თქვენ იცნობთ საკუთარ თავს, რადგან როგორც თქვენივე ვნებების მსხვერპლი და ჰეტერონომიული ცხოვრებით მცხოვრები მონა, თქვენ ბრმა ხართ თქვენი ჭეშმარიტი მიზნების მიმართ. თქვენ გსურთ იყოთ ადამიანი, სახელმწიფოს მიზანი კი - დააკმაყოფილოს თქვენი მოთხოვნები. აქ ასეთი ეპიტეტებით შემოდის ბერლინი იმისთვის, რომ როგორც შემდგომ ვნახავთ, მას თავისი

თეორიის ცხოვრებაში დანერგვის მიზნით შემოაქვს ძალადობა.

“განათლება ამართლებს იძულებას სამომავლო მიზნები-სათვის“. გონებამ უნდა ჩაკლას და მოსპოს ჩემი „მდაბალი“ ინ-სტიქტები, ჩემი ვნებები და მისწრაფებები, რომლებიც მე მონად მაქცევენ. ზუსტად ასევე (საბედისწერო გადასვლა ინდივიდუალურიდან სოციალურ დონეზე თითქმის შეუმჩნეველია) საზოგადოების უფრო მაღალ ფენებს, რომლებიც უფრო განათლებულნი და რაციონალურნი არიან, „რომლებსაც უკეთესად ესმით ეპოქის რითმი და უკეთ იცნობენ ადამიანებს“ შეუძლიათ მიმართონ იძულებით ზომებს, რათა მოახდინონ საზოგადოების არარაციონალური ნაწილის რაციონალიზაცია. რადგან, როგორც კლასიკოსები აღნიშნავენ, თუ ვემორჩილებით რაციონალურ ადამიანს, ამით საკუთარ თავს ვემორჩილებით: არა ისეთს, როგორებიცა ვართ-სუსტნი, ჩაძირულნი საკუთარ უმეცრებასა და ველურ ვნებებში, რომლებიც ვიტანჯებით სხვადასხვა სნეულებებით, უმწუბო ბავშვები, რომლებსაც სჭირდებათ მეურვე, არამედ ისეთს, როგორიც შეიძლებოდა, რომ ყოფილიყო ჩვენი არსება, რომ უფრო რაციონალურნი რომ ვყოფილიყავით. აქ მას გადმოტანილი აქვს აზრი კანტის ნაწარმოებ „რა არის განათლება“ დან

ამ მხრივ მე შემიძლია უვარყო დემოკრატიული ოპტიმიზმი, გადავუხვიო ჰეგელიანელების ტელეოლოგიურ დეტერმინიზმს ვოლუნტარისტული ფილოსოფიისაკენ და საზოგადოებას დავუწესო ჩემს მიერვე რაციონალური სიბრძნის წყალობით შედგენილი, საზოგადოების უკეთესად გარდაქმნის პროექტი, რომელსაც თუ თვითონ არ განვახორციელებ შესაძლებელია საერთოდ განუხორციელებელი დარჩეს, რადგან ეწინააღმდეგება საზოგადოების დიდი ნაწილის სურვილს. ადამიანი (ნახეთ რას ამბობს) არის ნედლეული, რომელსაც მე ვიყენებ ჩემი ნების შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ ის შეიძლება მოკვდეს ამ პროცესში, ჩემი ძალდატანებით; მაგრამ ჩემი შემოქმედებითი ჩარევით მის ცხოვრებაში, იგი ისეთ სიმაღლეზე ამყავს, რომ იგი ვერასოდეს ავიდოდა ჩემს გარეშე (დემერტად მოაქვს თავი). ეს ის არგუმენტიცაა, რომელსაც იყენებს დიქტატორი, მოძალადე თუ ინკვიზიტორი თავისი საქციელის გამართლებისათვის. ხალხმა არ იცის რა არის მათთვის უკეთესი, ამიტომ მე არ მჭირდება მათი თანხმობა. რასაც ისინი დაეთანხმებოდნენ, შესაძლებელია, სხვა არაფერი იყოს, თუ არა ზიზღის მომგვრელი საშუალოობა ან, თუნდაც, მათი განადგურება ან თვითმკვლელობა. „არავის აქვს უფლება წინ აღუდგეს გონებას, რომელიც ირჩევს ტრადიციას ან თვითნებობას, თუმცა ვალდებულია დაემორჩილოს კანონს“ / პერეფრაზირებულია ფინტედან/.

იგივე პოზიცია ეკავა ოგიუსტ კონტს,-ამბობს ბერლინი,- რომელიც კითხულობდა:“თუკი ჩვენ არ ვუშვებთ აზროვნების თავისუფლებას ქიმიასა და ბიოლოგიაში, მაშინ რატომ უნდა დავუშვათ იგი მორალსა და პოლიტიკაში?” მართლაც რატომ? თუკი აზრი აქვს საუბარს პოლიტიკური ქმედებების-სოციალური მიზნების-შესახებ, რომლებსაც აღმოჩენის შემთხვევაში უნდა დაეთანხმოს ყველა ადამიანი, რამდენადაც ადამიანებია. და თუ შესაძლებელია ამგვარი ქმედებების დადგენა, მაშ რატომ უნდა გაეწიოს ანგარიში აზროვნებისა და მოქმედების თავისუფლებას-იმ შემთხვევაში, თუკი ეს მხოლოდ თვითმიზანია, და არა პირობა ინდივიდისა თუ ჯგუფისათვის? პრინციპში შეიძლება არსებობდეს ცხოვრების მხოლოდ ერთი სწორი წესი, და უმეცარნი უნდა აიძულო ნებისმიერი საზოგადოებრივი ზემოქმედების საშუალებებით მისდიონ ამ წესს, ბრძენის მიერ მართვად სახელმწიფოში, სხვანაირად ვერ განთავისუფლდებიან ემპირიზმის ტყვეობიდან (აქ პლატონს ეფსა-ლმუნება).

ვფიქრობ, ამაზე დიდ დესპოტიზმს ვერ მოიფიქრებს ადამიანი, ამდროს თითქოსდა ამას აკეთებს თავისუფლებისათვის. არადა გეგმაში აქვს კაცობრიობის დიდი ნაწილის გაუბედურება, რაც რომ არ აწყობდეთ ჩვენს სტრატეგიულ პარტნიორებს სოციალიზმის დამხობისთანავე არ შემოგვიგდებდნენ მის თეორიას საქართველოში, და არამართო.

შემდეგ აღნიშნავს ისაია ბერლინი: აშკარაა, რომ ჩვენ გადავუხვიეთ თავდაპირველი ლიბერალიზმის გზიდან, რაც გამოწვეულია რაციონალისტური დოქტრინის დასკვნით, თავისუფალი ინდივიდის გონებითა და სიბრძნით, როგორც პრობლემის გადაწყვეტის ერთადერთ სწორ ქმედარით გზაზე, რომელიც მიგვიყვანს იმ ავტორიტეტულ სახელმწიფოს აპოლოგიამდე, სახელმწიფოსი, სადაც ყველა ადამიანი პლატონისეული ელიტის დირექტივებს უნდა ემორჩილებოდეს. და თუ ეს გადასვლა აქნობამდე არ იყო ლოგიკურად სწორი, -მას თავისი მიზეზები გააჩნდა. საუბარია კანტის ‘მსოფლიოს თავისუფალ სამოქალაქო საზოგადოებაზე’, რომელიც ნეომსოფლიო მონათმფლობელური იმპერიის პროტოტიპია!

თავისუფლების მოპოვებისათვის ის კი არ არის საჭირო, რომ ვიღაცამ სრულყოფის გზაზე სიარული გაიძულოთ, არამედ ის, რომ თვითონ უნდა იცოდეთ თუ რატომ არის ეს საჭირო და თვითონვე უნდა აკეთოთ ყველაფერი ის, რასაც სხვა თქვენს მაგივრად ვერ გააკეთებს. რაციონალურ კანონს საზოგადოების ყველა რაციონალური წევრი ავტომატურად მოიწონებს და თუ არ მოიწონებენ, მაშინ ისინი არარაციონალურნი ყოფილან. ასეთ შემთხვევაში არა-

რაციონალური ადამიანები გონების მიერ,-არ აქვს მნიშვნელობა ვისი გონების,- რეპრესირებული უნდა იქნენ, რადგან გონებრივი დასკვნები, უკლებლივ, ყველა ადამიანს უნდა ჰქონდეს მსგავსი (გეგონება ინკუბატორის წიწილები ვყოფილიყავით). **თუ მე გამოვცემ ბრძანებებს და თუკი ვინმე ეწინააღმდეგება მას, მევე უნდა მომანდოთ მისი, როგორც თქვენი გონების მოწინააღმდეგე არარაციონალური ელემენტის ჩახშობა.** და თუ თქვენ თვითონ ჩახშობდით მას თქვენ თავში უფრო უკეთესი იქნებოდა ჩემთვის, ამიტომაც გასწავლით როგორ უნდა გააკეთოთ ეს. მე პასუხს ვაგებ საყოველთაო კეთილდღეობაზე, ამიტომაც არ შემძლია ვიცადო იქამდე, ვიდრე ყველა ადამიანი არ გახდება რაციონალური. თუკი თქვენ ვერ შეძლებთ საკუთარი თავის აღზრდას, მაშინ მე უნდა გავაკეთო ეს, თქვენს მაგივრად და, ამ შემთხვევაში, თქვენ ვერ დაიჩივლებთ თავისუფლების უქონლობას, რადგან არ დაგიგდიათ ყური თქვენი გონების შინაგანი ხმისთვის, და როგორც ბავშვი, ველური ან გონებასუსტი, ჯერ არ ხართ მზად თვითგამორკვევისათვის, ანდა არ გაქვთ ამის უნარი. როგორც ხედავთ ისაია ბერლინს მესიის ფუნქციაც კი აქვს თავის თავზე აღებული (ყოველივე ეს პერეფრაზირებულია კანტის „მარადიული მშვიდობიდან“).

თუკი ამ ლოგიკას მივყევართ დესპოტიამდე, თუნდაც ყველზე ბრძნულად, რომელიც თურმე იდენტურია თავისუფლებისა, შესაძლებელია თუ არ დაგვეშვა სადღაც წინა დებულებებში შეცდომა? ეს დებულებებია: **1.ყველა ადამიანს გააჩნია მხოლოდ ერთი ქმმარიტი მიზანი-რაციონალური თვითგამორკვევა;** **2.ყველა რაციონალური არსების მიზანი აუცილებლად უნდა შეესაბამებოდეს ერთ უნივერსალურ, ჰარმონიულ მთელს;** **3.ნებისმიერი კონფლიქტი და ნებისმიერი ტრაგედია,- შედეგია მხოლოდ და მხოლოდ გონების შეჯახებისა არარაციონალურ ან არასაკმარისად რაციონალურ მისწრაფებებთან, რასაც რაციონალურ ადამიანთა საზოგადოებაში არ აქვს ადგილი.** და ბოლოს, როდესაც ყველა ადამიანი რაციონალური გახდება, რაც შეუძლებელია. ყველა დაემორჩილება საკუთარი ბუნების რაციონალურ კანონებს, რომლებიც საერთო იქნება ყველასთვის, მაშინ ყველა ადამიანი იქნება თავისუფალი, თავისუფლება კი მათი ინდენტური, რადგან თავისუფლების ზღვარი უნდა დადგინდეს გონების კრიტიკრიუმების შესაბამისად. გონება კი უფრო მეტია ვიდრე განზოგადებული წესები. გონება ნიჭია, რომელიც ყველა ადამიანისათვის საერთო მიზნებს ადგენს. **გონების პოზიციიდან გამომდინარე ყველაფერი, რაც არარაციონალურია, ისე როგორც კერძო მიზნები, რომლებსაც მისდევენ ადამიანები პიროვნული ფანტზიისა და თავისებებურობიდან გამომდინარე, უნდა უარყოფილ იქნეს და დაუნდობლად ჩაკლული, რათა ამ გზით გაეხსნას გონების**

მოთხოვნილებებს გზა. გონების ბატონობა და მოვალეობანი გაიგივებულია ინდივიდის თავისუფლებასთან. რაციონალური მიზნები შეიძლება გახდნენ „თავისუფალი“ ადამიანის „ნამდვილი“ ბუნების მისწრაფების ობიექტები, მე კი ვიხმარდი „ორიენტირებს“(34.გვ.106-120). კანთის შეხედულებებს თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევს.

აქ ცალსახად შეიძლება ითქვას: ბერლინს სურს კაცობრიობა მძევლად აქციოს კანტ-პლატონისეული, ფსევდო „მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ მშენებლობისა, რომელიც მისი აზრით „ოქროს ხანას“ უნდა წარმოადგენდეს, სადაც არანაირ ინდივიდუალიზმს არ ექნება ადგილი და ყველა იქნება დამოკიდებული ავტორიტეტულ მმართველობაზე, სამართლიანობაზე კი ლაპარაკი ზედმეტია.

სტატუსის ძიებაში

ბერლინი ამბობს: მე ვარ გარკვეულ წილად ის, რასაც სხვები ფიქრობენ ჩეზე, რითაც ვარ აღიარებული საზოგადოების სხვა წევრების მიერ, როგორც კაცი, რომელიც ეკუთვნის რომელიღაც სოციალურ ჯგუფს, და რომ ტერმინი, რომლითაც მაღიარებენ,- ჩემი თვისებების მატარებელია. მე არავარ ჩემი სხეულისაგან და არც ჩემი სოციალურისაგან, რომელიც განსაზღვრავს ჩემს ზნეობრიობას,- თავისუფალი კაცი. თავისუფლების უქონლობაზე ის, რასაც მართლა ვისურვებდი, ესაა თავიდან ამცილებინა ჩემი სრული უფლებელყოფა, ანდა მეურვეობა სხვების მხრიდან. არ მინდა ვყოფილიყავი უსახური მასის წევრი, რომელსაც არ ექნებოდა პირადული მიზანი. ვიბრძვი ამგვარი გაუფასურების წინააღმდეგ და არა უფლებრივი თანასწორობის, ანდა იმისათვის, რომ ვაკეთო ის, რაც მინდა. ვიბრძვი იმისათვის, რომ თავი ვიგრძნო პასუხისმგებლობის მქონე სუბიექტად, რომლის ნებასაც ანგარიშს გაუწევენ.

ესაა ადამიანის სურველი მოიპოვოს სოციალური სტატუსი და აღიარება. ჩემი „მე“ არ არის ის, რისი გამოცალკავებაც შეიძლება ჩემი ურთიერთობების, ანდა თვისებებისაგან. როდესაც მე მოვითხოვ პოლიტიკური თუ სოციალური დამოკიდებულების სტატუსისაგან განთავისუფლებას, ამით მოვითხოვ ადამიანთა პოზიციების შეცვლასაც ჩემს მიმართ, რომელიც საზღვრავს ჩემს პიროვნულობას. ხოლო ყოველივე რაც სიმართლეა ინდივიდთან მიმართებაში, სიმართლეა მის ჯგუფთან მიმართებაშიც. საუბარია სოციალურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, რელიგიურ და სხვა სახის გაერთიანებებზე, რომელთა წევრებს ნათლად აქვთ წარმოდგენილი თავიანთი ჯგუფის მიზნები და მოთხოვნილებები. ის რასაც ჩაგრული

კლასები თუ ერები მოითხოვენ, როგორც წესი არის არა მოქმედების თავისუფლება, ანდა ეკონომიკური თანასწორობა, არამედ, უბრალოდ აღიარება მათი კლასისა თუ ეროვნებისა, ანდა რასისა, როგორც დამოუკიდებლად მოქმედების წყაროსი, როგორც რაღაც მთელისა, რომელსაც ექნება თავისი საკუთარი ნება, იმოქმედოს საკუთარი მოთხოვნილებების შესაბამისად, რომელსაც არ სურს მართოს სხვის ხელმა.

თუკი მე სხვა არ მაღიარებს, შესაძლოა თავად მეც ვერ ვაღიარო ჩემი თავი და ეჭვი შევიტანო ჩემში, როგორც თავისუფალ ადამიანში, რადგან ჩემი პიროვნება უმეტესწილად განისაზღვრება იმით, რასაც მე ვფიქრობ და ვგრძნობ. რასაც მე ვფიქრობ და ვგრძნობ განისაზღვრება იმ შეხედულებებით და გრძნობებით, რომლებიც გაბატონებულია საზოგადოებაში ჩემს მიმართ, რომელსაც მე ვეკუთვნი. მე შეიძლება არათავისუფლად ვიგრძნო თავი, როგორც ჯეროვნად დაუფასებელმა ჯგუფის წევრმა. ასეთ შემთხვევაში მე მოვითხოვ ემანსიპაციას მთელი ჩემი კლასისათვის, საზოგადოებისათვის, ერისათვის, რასისა თუ სხვისთვის. ამასთან დაკავშირებით მე შეიძლება ვამჯობინო დავიჩაგრო ჩემი ჩგუფის მხრიდან, რომელიც მაღიარებს მე, ვიდრე ვიყო ობიექტი, თუნდაც ტოტალიტარული მოპყრობის მაღალი სოციალური კლასის მხრიდან, რომელიც არ მაღიარებს იმგვარ პიროვნებად, როგორსაც ვინატირებდი ვყოფილიყავი.

სწორედ ეს არის ღაღადისი ჩვენს დროში როგორც ინდივიდის, ისე პროფესიული, კლასობრივი, ეროვნული თუ რასობრივი ჯგუფებისა. ჩემი ჯგუფის წევრებს ისევე ესმით ჩემი, როგორც მე მათი და ის, რომ ჩვენ ერთმანეთის გვესმის საშუალებას მაძლევს თავი წარმოვიდგინო ამ ქვეყნად რაღაცად. ამ პრინციპის ბრალია, რომ ხშირად ადამიანები ავტორიტარულ დემოკრატიას ამჯობინებენ განათლებულ ოლიგარქიას. მისი აზრით, სამოქალაქო საზოგადოება კი, სადაც ყველა ერთნაირად იქნება, - ხსნის ამ პრობლემას.

ძნელია სტატუსისა თუ აღიარების სურვილის განსაზღვრა ისეთი კატეგორიებით, როგორიცაა პიროვნების თავისუფლება, გნებავთ „ნეგატიური“, გნებავთ „პოზიტიური“ თვალსაზრისით. ეს ისეთი რამ არის, რისთვისაც არანაკლები მგზნებარებით იბრძვიან ადამიანები. ის ძალიან წააგავს თავისუფლებას, მაგრამ არ არის საკუთრივ თავისუფლება. იგი უფრო მჭიდრო კავშირშია სოლიდარობასთან, ძმობასთან, ურთიერთ გაგებასთან, რაც ყალიბდება თანასწორობის საფუძველზე და ერთგვარ სოციალური თავისუფლების არიალს წარმოადგენს. აღიარების სურვილი მოითხოვს შეკავშირებას, ურთიერთგაგებას, ინტერესთა ინტეგრირებას, ერთობლივ თავდაცვასა და ერთობლივ მსხვერ-

პლშეწირვას. თავისუფლების ცნების ამ სტატუსისა და ურთიერთგაგების სურვილთან შერწყმის (რომელიც შემდგომში ინდენტიფიცირდება სოციალური თვითგამორკვევის ცნებასთან, რომლის შემდეგაც პიროვნული „მე“ აღარ არის უკვე საკუთრივ პიროვნული, არამედ ის რაღაც „რაციონალური მთელი“ ხდება) შედეგია სწორედ ის ფაქტი, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ დიქტატორებისა და ოლიგარქების ნებას ნებდებიან, ადამიანები მაინც აცხადებენ, რომ, გარკვეული თვალსაზრისით თავისუფლებიან მონობისაგან. სამოქალაქო საზოგადოებას ავტორი მიიჩნევს გაუცხოვების პრობლემის გადაწყვეტის საუკეთესო გზად.

სიმართლეა, რომ ჯგუფი, რომელსაც სწყურია აღიარება, საკმარისად უნდა ფლობდეს „ნეგატიურ“ თავისუფლებას, სხვა შემთხვევაში ვერ მიიღებს სასურველ შედეგს. მაგრამ საკითხავია, არის თუ არა შესაძლებელი, რომ ამ ბრძოლას უფრო მაღალი სტატუსის მოსაპოვებლად, - სურვილს ავმალდეტ დაქვემდებარებულ მდგომარეობაზე, - ვუწოდოთ ბრძოლა თავისუფლებისათვის? ვფიქრობ ამით ვბერავთ სტატუსის მოპოვების სურვილს, იგი უბრალოდ წააგავს თავისუფლების წყურვილს. აქაც შეცდომაში შეყავს მომავლადვი ადამიანი.

ადამიანთა იდეალი მოიპოვო კუთვნილი ადგილი სოციალურ იერარქიაში - არ არის პატარა. ჩვენი ეპოქის სრულ შეუცნობლებობას წარმოადგენს ის, რომ იმ ერებს, რომლებსაც ახლო წარსულში მართავდნენ უცხოელი ბატონები, ანდა სხვა სახის იერარქიული თუ ფეოდალური რეჟიმები, ახლა სწაღიათ წარმმართული ნაციონალისტური, ანდა მარქსისტული მმართველობა, სადაც კოლექტიურობა წახალისებულია ადამიანთა ავტონომიურობის დათრგუნვის ხარჯზე.

ამგვარი კლასობრივი, ჯგუფური თუ ეროვნული „მე“-ს დამკვიდრება მჭიდროდ არის დაკავშირებული პასუხთან კითხვებზე: „როგორი უნდა იყოს ხელისუფლების გავრცელების არიალი?“ და „ვინ უნდა გვმართავდეს ჩვენ?“ პასუხები იქნება არალოგიკური, ხოლო მათი თავისუფლება- ერთგვარი ჰიბრიდური, მაშინ როდესაც თავისუფლების ნებისმიერი ინტერპრეტაცია უნდა შეიცავდეს „ნეგატიურ“ თავისუფლებას და სივრცეს, სადაც ჩემს იმედებს არ უწერია გაცრუება. არ არსებობს ისეთი საზოგადოება, რომელიც არ ჩაგრავს თავის წევრებს. ადამიანი, რომელსაც არ აქვს უფლება დამოუკიდებლად აკეთოს რაიმე, არ შეიძლება იყოს მორალის სუბიექტი და საერთოდ, კანონის პოზიციიდან ჩაითვალოს ადამიანად. ლიბერალიზმის მამები-მილი და კონსტანი კი მოითხოვდნენ ჩაურევლობის მაქსიმუმს, შეთავსებულს საზოგადოების მხრიდან - დიქტატის მინიმუმთან. ასე და

ამრიგად ბერლინი აარ სთვლიდა სოციალისტური ქვეყნების მოქალაქეებს ადამიანებად.

როდესაც ადამიანები იბრძოდნენ თავისუფლებისათვის, ისინი იბრძოდნენ იმისათვის, რომ თვითონ ყოფილიყვნენ საკუთარი თავის მმართველნი, ხოლო მმართველობის ტიპს მუდამ ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა, თუმცა მონაწილეობა უნდა მიეღოთ კულტურულ, საკანონმდებლო და ადმინისტრაციულ მართვაში. ხელისუფლებაში მოსულთ კი ხშირად გადაუხვევიათ დასახული გზიდან. ყოველივე ამას მცირე რამ თუ აქვს საერთო მილისეულ თავისუფლებასთან (34,გვ.120-131).

ამ პარაგრაფში ძირითადი სათქმელი ბერლინს გაჟღერებული აქვს დამლევს, თუმცა არა შინაარსობრივად, არამედ მინიშნებით, რომელშიც იმალება მისი ჩანაფიქრი. თუმცა დასაშვებად მიიჩნევს ადამიანთა ჩაგვრას ნებისმიერი ტიპის საზოგადოებაში. იქ, სადაც იგი ამბობს, რომ თუ ადამიანს არ შეუძლია დამოუკიდებლად რამე აკეთოს, არ შეიძლება იყოს მორალის სუბიექტი და მაშასადამე ერქვას ადამიანი. კი მაგრამ, პატიმრობაში მყოფ ადამიანს არ მოეთხოვება ზნეობის დაცვა, და იქ სადაც არიან და არ შეიძლება ისინი ჩაითვალებინ ადამიანებად? ვფიქრობ ეს ბერლინის მხრიდან მეტის მეტია. მისი მინიშნებით იმაზე, რომ ხელისუფლებაში მოსულნი, ხშირად გადაუხვევენ ხოლმე „დასახული გზიდან“, გარკვეულ წილად ახალისებს ხელისუფალთ „ხანდახან“ იმოქმედონ მასების საწინააღმდეგოდ.

ერთი და ბევრი

ბერლინს მოყავს ბრძენ კონდორსეს სიტყვები: „ბუნება ერთად კრავს ქვემარტებას, ბედნიერებასა და სათნოებას, როგორც განუწყვეტელ ჯაჭვს“, და იქვე სვამს კითხვას: არის კი ეს მართალი? რასაც თავადვე პასუხობს: ქვემარტებაა, რომ არც პოლიტიკურ თანასწორობას, არც კარგად ორგანიზებულ სტრუქტურას და არც სოციალურ სამართლიანობას შესწევს უნარი იყოს შეთავსებადი ინდივიდის თავისუფლებასთან. პირიქით, მართმსაჯულება და კეთილშობილება, საზოგადოებრივი და კერძო ინტერესები, გენიოსის მოთხოვნები და საზოგადოებრივი აზრი ერთმანეთთან ყოველთვის კონფლიქტში არიან. აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ ყოველივე კარგი ამ ქვეყნად თანაარსებობს, თუმცა ამის შესაძლებლობა შეიძლება რაღაცნაირად არსებობდეს კიდევ, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ იქნებოდა კოსმოსი, -ამქვეყნიური ჰარმონია, ხოლო კონფლიქტი, - ადამიანთა ცხოვრების თანდაყოლილი ელემენტია. თუ ასეა, მაშინ როგორღა შეიძლება მშვიდობიან სამოქალაქო საზოგადოებაში ხალხთა უპრობლემოდ თანაარსებობა?

ბერლინის თქმით: ჩვენი აბსოლიტური კატეგორიებისა და იდეალების განხორციელება ადამიანების სიცოცხლის ხარჯზე საფუძველშივე ეწინააღმდეგება მეცნიერებისა და ისტორიის კანონებს. ეს ის პოზიციაა, რომელიც ჩვენი დროის მემარცხენე და მემარჯვენე პოლიტიკურ მიმდინარეობებში გვხვდება და რომელიც სრულიად შეუსაბამოა იმ ადამიანების პრინციპებთან, რომლებიც პატივისცემით ეკიდებიან ფაქტებს.

ამიტომაცაა, რომ პლურალიზმი, რომელიც „ნეგატიურ“ თავისუფლებას თან სდევს და მისითვე იზომება, გაცილებით უფრო ჭეშმარიტ და ჰუმანურ იდეალად მიიჩვევა, ვიდრე იმ ადამიანების ფასეულობები, რომლებიც მკაცრად დისციპლინირებულ და ავტორიტარულ სტრუქტურებში ხედავენ საუკეთესო „პოზიტიურ“ გამოსავალს ცალკეული კლასების, ხალხებისა თუ საერთოდ კაცობრიობისათვის. ჭეშმარიტია იმიტომ, რომ, სულ მცირე, აღიარებს ადამიანთა მიზნების სიმრავლესა და მრავალფეროვნებას, რომლებიც ყოველთვის არ არიან ურთიერთ თავსებადნი და ხშირად წინააღმდეგობაშიც მოდიან ერთმანეთთან, თუკი დავუშვებთ, რომ ყველა ფასეულობა შეიძლება ერთ სასწორზე ავწონოთ, რომ გავიგოთ მათგან უდიდესი; ამით მხოლოდ უარყოფთ იმ ჭეშმარიტებას, რომ ადამიანები თავისუფალი სუბიექტები არიან, რომლებსაც შესწევთ უნარი ზნეობრივი გადაწყვეტილებები მიიღონ. თქმა იმისა, რომ რაღაც, საბოლოო და საყოველთაო სინთეზის შედეგად მოვალეობა ინტერესად გადაიქცევა, ხოლო ინდივიდის თავისუფლება -წმინდა დემოკრატიიდან ავტორიტარულ სახელმწიფოდ, ნიშნავს იმას, რომ მეტაფიზიკური საფარველი გადავაფართო გულიბრყვილობას ან შეგნებულ ფარისევლობას. პლურალიზმი იმიტომ არის უფრო ჰუმანური, რომ იგი რაღაც შორეული და ბუნდოვანი იდეალების სახელით არ ართმევს ინდივიდებს (სისტემების შემქმნელთაგან განსხვავებით), იმ მონაპოვრებს, რომლებსაც ასე სჭირდებათ მათ, როგორც ადამიანებს. ადამიანებს უნდა აბსოლიტურ ფასეულობებს შორის აირჩიონ რომელიმე, თანახმად მათი მორალური შეხედულებებისა (34,გვ.142).

ადვილი შესაძლებელია არჩევანის თავისუფლების იდეა სრულიადაც არ აღმოჩნდეს მარადიული, ხოლო მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული პლურალიზმი, ჩვენი კაპიტალისტური ეპოქის გვიანი ნაყოფია, რომელსაც ძველი ცივილიზაციები არ იცნობდნენ, ხოლო მომავალნი- შეიძლება ცნობისმოყვარეობით და თანაგრძნობითაც კი მოეკიდნენ. „უნარი, გაიაზროს საკუთარი შეხედულებების ფარდობითობა და ამის მიუხედავად, ურყევად დაიცვას ისინი, აი, ეს არის ის, რაც ცივილიზებულ ადამიანს ბარბაროსისაგან განასხვავებს“./შუმპეტერი/. ადამიანებს ჩვენ არ უნდა განვუსაზღვროთ ცხოვრების წესი (34,გვ.137-144).

ისაია ბერლინს ამ ქვეთავში ძირითადად გადმოცემული აქვს ის, რომ ინდივიდის თავისუფლებასთან არაფერია თავსებადი; მართმსაჯულება, კეთილშობილება, საზოგადოებრივი თუ კერძო ინტერესები, ისე როგორც გენიოსის მოთხოვნები და საზოგადოებრივი აზრი, - ურთიერთ კომფლიქტში იმყოფებიან; ყოველივე კარგი, ბოროტებასთან, - ამ ქვეყნად არ თანაარსებობს, თუმცა ამის შესაძლებლობა მისი აზრით რაღაცნაირად შეიძლება არის კიდევ, თუ არა, არ იქნებოდა საყოველთაო კოსმიური ჰარმონია; მიზანი ამართლებს საშუალებას; ადამიანს უნდა მიეცეს საშუალება იცხოვროს თავისი შეხედულებებისამებრ, თუნდაც იყოს უზნეო; პლურალიზმი მისდები მოვლენაა; კარგი ცხოვრების მოძიების მიზნით ხშირად უნდა ტარდებოდეს ექსპერიმენტები.

აღსანიშნავია რომ, “თავისუფლების ორი თვლასაზრისი“, და აფუძვნებულია პლატონის უარყოფილ „სახელმწიფოსა“ და ემანუელ კანტის ისეთ ნაწარმოებებზე, როგორიცაა: „რა არის სრულწლოვნება?“, “ზნეობის მეტაფიზიკური საფუძვლები“, „მარადიული მშვიდობისაკენ“, „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“, და „წმინდა გონების კრიტიკის“-ტრანსცენდენტალური დიალექტიკის „დანართი თავი“, რომლებსაც არც თუ სრულყოფილად მოიხსენიებს ან საერთოდ არც კი ასახელებსა მათ, როგორც წყაროებს, მაგრამ იყენებს მათში ჩადებულ აზრს.

ამავე დროს, აცკეტური ცხოვრების და „საკუთარ თავში გაქცევის“ თემა, რასაც სთავაზობს „უიღბლოებს“ ისაია ბერლინი, საზოგადოებისათვის ახალი არ არის, და რომ იგი ლიბერალიზმამდე ბევრად ადრეც, მე-16 ს-ის ფილოსოფოს-სკეპტიკ მიშელ მონტენის მიერაც იყო წამოწეული, რაც ჩვენს მიერ უკვე განხილულია. ამდენად, ისაია ბერლინის თავისუფლების „ნეოლიბერალური თვითუარყოფის კონცეფცია“, შემოთავაზებული მე-20 ს-ის 2-ე ნახევარში, - ახალი არ არის და დღევანდლობას აძლევს ბანს, და არ არის გამორიცხული სუსტი ნებისყოფის ადამიანები დაყვნენ მას.

თუ ეს მიზანი არ არის, მაშინ იგი არ აღმოჩნდებოდა ჯორჯ სოროსის ფონდის დახმარებით გამოცემულ „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთალოგიაში“, რომელიც მიჩნეულია თანამედროვე „ნეოლიბერალთა“ დამხმარე სახელმძღვანელოდ, თუმცა მასში ძირითადი აქცენტი გაკეთებულია ჯონ როულსის „სამართლიანობის თეორიაზე“, რომელიც დღეს დღეობით ქვეულია წამყვან „კონცეფციად“, მაგრამ ეს ერთი შეხედვით, რამეთუ არც მასზე აიგება კაცობრიობის მომავალი, რომელიც ეკუთვნის მხოლოდ ბუნებრივ სამართლიანობას, რასაც ასე უარყოფენ ნეოლიბერალები.

რეზიუმე. ისაია ბერლინის „თვითუარყოფისა და ტრანსფორმაციის ნეოლიბერალური კონცეფციის“ ბუნება,- იმაში გამოიხატება, რომ იგი, როგორც ადამიანთა შესაძლო ქცევის ერთერთი ეთიკური ვერსია, მოუწოდებს ადამიანებს დანებდნენ წინააღმდეგობებს, თუკი ვერ დაძლევენ მათ და შვება მონახონ საკუთარ თავში (გონებაში) გაქცევით, რაც არანაირად არ ჰასუხობს მუდმივი განვითარებისა და პროგრესისათვის დაბადებულ ადამიანებს. თუმცა ფარისებრ მოუწოდებს მათ არ იცხოვრონ მორჩილებაში და იბძოლონ თავისუფლებისათვის, რომელიც მისი აზრით ორმაგია: ამქვეყნიური და ტრანსცენდენტალური. მოკლეთ, ამ მხრივ ბერლინი გარკვეულ წინააღმდეგობაში ვარდება, თუმცა ბევრ რამეს ობიექტურად აღნიშნავს. მისი ეს პოზიცია არ არის ისტორიულად საზოგადოებრივი დაკვეთის შედეგი, თუ არა არისტოკრატთა ინტერესების რეალიზების მცდელობა. მისი სამიზნე სოციუმია და ცდილობს მის დაშლას, რიგითი, უიღბლო ადამიანის აცკეტიზმში გადაყვანით. უსამართლო, ექსპლოატატორული, კაპიტალისტური წყობილება კი სურს მოაჩვენოს ხალხს კანონიერ მოვლენად და რომ მის შესაცვლელად, ანდა ცხოვრების გაუმჯობესებაზე ფიქრი არც უნდა მოუვიდეთ უიღბლოებს და შეურიგდენ არსებულ სოციალ-ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ უსამართლობას. მეორე მხრივ, სავარაუდოდ მაშინ არსებულ სოციალისტური ბანაკის პოლიტიკურ სუბიექტებს და რიგით ინდივიდებს მიანიშნებს საპირისპირო მოქმედების აუცილებლობაზე. ბერლინი ერთობ წინააღმდეგობრივია, თუმცა მის თხზულებას კრიტიკული გააზრება სჭირდება. მასში თავისუფლების თემა მოჩვენებითია. ამასთან დაკავშირებით კანტის მსგავსად ანვითარებს ტრანსცენდენტალურ გაგებას. მისი „კონცეფცია“ ორ ბუნებოვანია და ძნელია მისგან შეგვემნას ობიექტური რეალობის შეგრძნების განცდა. აქ ბერლინი, პრინციპში, ახალს არაფერს არ ლაპარაკობს, რამეთუ დედა აზრი აღებული აქვს კანტის როგორც „გონების კრიტიკიდან“, ისე „რა არის არასრულწლოვნება“-დან და „ზნეობის მეტაფიზიკიდან“ და სხვა. აცკეტიზმი მანამდეც იყო. ამ კონცეფციის რეგულირების მექანიზმად ადამიანის გონებას მოიაზრებს და სამართალი აქ არაფერ შუაშია. ვფიქრობ, „ცივი ომის“ პირობებში, ბერლინს ბიძგი მისცა ამ ნაწარმოების შექმნაში სურვილმა, გაედვივა დაეპირისპირება სოციალისტურ მოსკოვთან, როგორც მის დაქვემდებარებაში მყოფი პოლიტიკური სუბიექტების, ისე განეწყო რიგითი ადამიანები არსებული სოციალისტური რეჟიმის წინააღმდეგ. ამასთან ერთად ჩაგრულნი რომ შეგუებოდნენ უსამართლობას და საკუთარ ბედს და ხელი აეღოთ პროგრესზე. ეს კონცეფცია, რომელიც გარკვეულწილად რელიგიური ხასიათისაა,- ყოველთვის იყო და იარსებებს, თუმცა არ იქნება წამყვანი. მისი დეტალური ანალიზი წაგვიყვანს შორს, რაც ჩვენ ამოცანას არ წარმოადგენს, და აქ შევიჩრდეთ.

თავი 2. უთანასწორობისა და თავისუფლების კონცეფცია

ამ კონცეფციის ყველაზე აქტიური წარმომადგენლები ფრიდრიხ ჰაიეკი და იან ნევერსონია.

ფრიდრიხ ჰაიეკი (1899-1992), წარმოშობით ავსტრიელი, ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორი, ნობელის პრემიის ლაურიატი, რეიგენსა და ტეტჩერზე გავლენის მომხდენი, „თანასწორობა, ღირებულება და დამსახურება“-1960 წ-ს გამოცემული წიგნიდან „თავისუფლების კონსტიტუცია“.

აქ, ჰაიეკი თავის შეხედულებებს, რაც ჩემთვის ასევე მნიშვნელოვანია, -გადმოგვცემს არა უშუალოდ კანტის, ბერლინის თუ სხვათა იდეასთან რაიმე კავშირში, არამედ, ზოგადად, თუ როგორ უნდა იყოს მოწყობილი ლიბერალიზმი, უფრო სწორედ „თავისუფალი საზოგადოება“, რასაც აიგივებს განვითარებულ კაპიტალიზმთან.

ჰაიეკი აღნიშნავს: თავისუფლებისათვის ბრძოლის მიზნებს შორის მუდამ უდიდესი იყო ადამიანების კანონის წინაშე თანასწორობის იდეა. სახელმწიფო წესებით დაკანონებულ თანასწორობას შეიძლება დაემატოს, აგრეთვე, ამავე ტიპის თანასწორობა, იმ წესების საფუძველზე, რომლებსაც ადამიანები ნებაყოფილობით იცავენ ერთმანეთთან ურთიერთობაში. თანასწორობის იდეის ამგვარი გაფართოება, ამბობს, ზნეობრივი და სოციალური ქცევის ნორმებით, იმის გამოხატულებაა, რასაც ჩვეულებრივ, დემოკრატიის სულს უწოდებენ. როგორც ჩანს, ეს სწორედ ის ფენომენია, რომლის წყალობითაც, მეტ-ნაკლებად ასატანი ხდება უთანასწორობა, რომელიც გარდაუვლად მოსდევს თავისუფლებას, თავისუფლება და უთანასწორობა კი ერთმანეთისაგან განუყრელია.

მაგრამ თანასწორობა კანონისა და, აგრეთვე, ქცევის ზოგადი წესების წინაშე არის ერთადერთი სახეობა თანასწორობისა, რომელიც თავსებადია თავისუფლებასთან, იგია მისი ერთადერთი შესაძლებელი ვარიანტი, რომელსაც არ მოაქვს ზიანი თავისუფლებისათვის. თანასწორობის ნებისმიერი სხვა ფორმას, აღნიშნავს ჰაიეკი, არამც თუ, არა აქვს კავშირი თავისუფლებასთან, არამედ, სწორედ, იგი, მრავალი თვალსაზრისით, შეიძლება გახდეს უთანასწორობის წყარო. აუცილებელი შედეგი თავისუფლებისა და, გარკვეულწილად, მისი ერთ-ერთი გამამართლებელი არგუმენტი ისაა, რომ ზოგიერთი ადამიანის საქმიანობას უფრო მეტი წარმატება ხვდება წილად, ვიდრე სხვებისას. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ დიდი ნაწილი თავისუფლებისა უბრალოდ დაიკარგებოდა.

თავისუფლება მოითხოვს, რომ ხელისუფლება ყველა ადამიანს თანაბრად მოეპყრას, მაგრამ არა იმიტომ, რომ იგი ფულისხმობს, თითქოს ყველა ადამიანი ერთნაირია ან უნდა გახდეს ერთნაირი. პირიქით, თავისუფლების მოთხოვნაში იგულისხმება აღიარება იმ ფაქტისა, რომ ადამიანები დიდად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. უფრო მეტიც, თვით ამ მოთხოვნის საფუძველი, დიდწილად, სწორედ ამგვარ შეხედულებაში მდგომარეობს. თავისუფლება დაჟინებით მოითხოვს, რომ განსხვავება ადამიანებს შორის არ ამართლებდეს ხელისუფლების განსხვავებულ მოპყრობას მათ მიმართ. იგი პროტესტს გამოთქვამს ხელისუფლების მიმართ ადამიანებისადმი მისი განსხვავებული მოპყრობის გამო, რაც აუცილებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, სრულიად განსხვავებულ ადამიანებს რომ თანაბარი მდგომარეობა ჰქონოდათ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დაკავებული.

არაფერი ისე არ ვნებს ადამიანთა მიმართ თანაბრად მოპყრობის იდეას, მისი აზრით, როგორც ეს ამკარა ილუზია ადამიანთა ფაქტობრივი თანასწორობის შესახებ. თუკი ჩვენ მოვითხოვთ თანაბარ მოპყრობას ეროვნული ან რასობრივი უმცირესობების მიმართ, იმ მოტივით, რომ ისინი არაფრით განსხვავდებიან სხვა ადამიანებისაგან, ამით ჩვენ მხოლოდ იმპლაციტურად ვაღიარებთ, რომ ფაქტობრივი უთანასწორობა ამართლებს არათანაბარ მოპყრობას, რასაც, თავის მხრივ, აუცილებლად მოყვებოდა დასკვნა, რომ გარკვეული განსხვავებები, მართლაც არსებობს. კანონის წინაშე თანასწორობის იდეა კი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან 34, გვ.145-146).

არსებითად მცდარია გამოთქმა: „ყველა ადამიანი თანასწორია დაბადებიანვე“. ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია, კვლავაც გავიმეოროთ წმიდათა წმინდა ფრაზა, რომ ყველა ადამიანი, კანონისა და ზნეობის თვალსაზრისით, უნდა იყოს თანაბარი მოპყრობის საგანი. მაგრამ თუკი ჩვენ გვსურს დავადგინოთ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს თანასწორობის იდეა, ჩვენ უპირველეს ყოვლისა, უნდა განვთავისუფლდეთ იმ ილუზიისაგან, რომ ადამიანები, ფაქტობრივად, თანაბარნი არიან, არადა თანაბრებია ღმერთისა და ბუნების წინაშე, რომელთან შედარებით საზოგადოება მეორე ხარისხოვანია 34, გვ.147).

იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, - ამბობს ჰაიეკი, - გამომდინარეობს ის, რომ თუკი ჩვენ მათ განვიხილავთ, როგორც თანასწორ ადამიანებს, შედეგად მივიღებთ უთანასწორობას, მათი ფაქტობრივი მდგომარეობის თვალსაზრისით

და, შესაბამისად, მათი თანაბარ მდგომარეობაში ჩაყენებისათვის ჩვენ დაგვრჩება მხოლოდ ერთი გზა- მოვეპყრათ მათ განსხვავებულად. აქედან გამომდინარე, **კანონის წინაშე თანასწორობა და მატერიალური თანასწორობა არა მხოლოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ წინააღმდეგობაშიც მოდიან ერთმანეთთან. ჩვენ შეგვიძლია მივადწიოთ ან ერთს ან მეორეს, მაგრამ ვერასოდეს ორივეს ერთდროულად.** კანონის წინაშე თანასწორობას, რასაც მოითხოვს თავისუფლება, აუცილებლად მივყავართ მატერიალურ უთანასწორობასთან. ჩვენი პოზიცია ამ საკითხთან მიმართებაში ის არის, რომ, როდესაც ხელისუფლება რაიმე სხვა მიზეზის გამო მიმართავს იძულებით ზომებს, იგი მოვალეა თანაბრად მოეპყრას ყველა ადამიანს, მაგრამ **ყველა ადამიანისათვის თანაბარი პირობების შექმნის სურვილი არავითარ შემთხვევაში არ გამოდგება თავისუფალ საზოგადოებაში დისკრიმინაციული იძულებითი ზომების გასამართლებლად.** ამ მხრივ არარად გიგდებს კომუნის მოთხოვნებსა და ღვთაებრივ სამართლიანობას, რომელიც საწყის წერტილად მისაღებია.

ჩვენ არ გამოვთქვამთ რაიმე პროტესტს თანასწორობის, როგორც ასეთის, საწინააღმდეგოდ. უბრალოდ, ხშირად ხდება რომ თანასწორობის დროშით ის ადამიანები გამოდიან, რომელთა მიზანია საზოგადოებისათვის განაწილების წინასწარ განსაზღვრული სტრუქტურების თავს მოხვევა, ანუ ვერ იტანს სოციალური სამართლიანობის ასპექტებს. ჩვენი პროტესტი, სწორედ, განაწილების ყოველგვარი, შეეგნებულად დადგენილი სტრუქტურების შემოღების წინააღმდეგ არის მიმართული, განურჩევლად იმისა, თუ რას ისახავს ეს მიზნად,-თანასწორობას თუ უთანასწორობა. ჩვენ, მართლაც, დავრწმუნდებით იმაში, რომ ბევრი მათგანი, ვინც მოითხვს თანასწორობის მასშტაბების გაფართოებას, სინამდვილეში, თანასწორობისათვის კი არ იღწვის, არამედ განაწილების იმ სისტემის დამკვიდრებისათვის, რომელიც უფრო მკვეთრად უახლოვდება ადამიანის შეხედულებებს ინდივიდის დამსახურებიდან გამომდინარე, და რომელიც იმდენადვე შორს დგას თავისუფლების იდეისაგან, რამდენადაც უმკაცრესი ეგალიტარული მოთხოვნები, ანუ ეწინააღმდეგება დემოკრატიასა და პროლეტარულ ინტერესებს (34,გვ.148).

თუ ჩვენ გვსურს თავისუფალი საზოგადოების შენარჩუნება, აუცილებელია, ვადიაროთ, რომ ის, რაც სასურველია, არ გამოდგება იძულების გასამართლებლად. ადამიანს, რა თქმა უნდა, შეუძლია იქონიოს სიმპათიები ისეთი საზოგადოებრივი სისტემის მიმართ, სადაც არ არის უკიდურესი კონტრასტი მდიდრებსა და ღარიბებს შორის. ჩვენ შეიძლება მივესალმოთ ადამიანთა შორის არსებულ

ქონებრივი განსხვავებების, თანდითანობით, შემცირებას მატერი-
ალური სიმდიდრის ზრდის ხარჯზე. მას თავისუფლება უნდა მო-
პოვებული პრიორიტეტის შესანარჩუნებლად.

შეიძლება ამგვარი პრიორიტეტები ამოძრავებდეს ამათუ იმ ხე-
ლისუფლებას თავისი ქვეყნის პოლიტიკის ძირითადი მიმართუ-
ლებების შემუშავებისას. იქ სადაც ამის აუცილებლობა არსებობს
ჩვენ გვიხდება იმ გზის არჩევა, რომელიც ხელს შეუწყობს უთანა-
სწორობის მასშტაბის შემცირებას. თუ ჩვენგან მოითხოვენ თანა-
სწორობის სახით თავისუფალი საზოგადოების პრინციპებზე, -რო-
გორიცაა, მაგ. კანონის მიერ იძულებით ზომებზე შეზღუდვების
დაწესება, -უარის თქმა. ამის საწინააღმდეგოდ, ჩვენ ვიტყვი, რომ
ეკონომიკური უთანასწორობა არ არის იმ მასშტაბის ბოროტება,
რომლის გამოც შეიძლება დისკრიმინაციული იძულებისა თუ პრი-
ვილეგიების გამართლება.

ჰაიეკი ამბობს: ჩვენი თვალსაზრისი ემყარება ორ ძირითად მო-
საზრებას, რომელთა მხოლოდ კონსტატაციაა საჭირო, რათა მათ
საყოველთაო აღიარება მოიპოვონ. პირველი მათგანი ეფუძვნება
იმ მრწამსს, რომ ყველა ადამიანი, გარკვეულწილად, ერთმანეთს
ჰგავს. ამ შეხედულების თანახმად, არც ერთ ინდივიდს ან ინდი-
ვიდთა ჯგუფს არ გააჩნია უნარი, საბოლოოდ განსაზღვროს სხვა
ადამიანთა შერსაძლებლობები და ჩვენ არ გვმართებს როდესმე
ვენდოთ ვინმეს, ამგვარი შესაძლებლობების განსაზღვრაში. რა
დიდი განსხვავებაც არ უნდა იყოს ადამიანებს შორის, ჩვენ არ
გვაქვს საფუძველი, ვიფიქროთ, რომ ისინი, ოდესმე, ისეთ მასშტა-
ბებს მიაღწევენ, რომ ერთ ცალკეულ ადამიანს ექნება უნარი გაწ-
ვდეს ყოველივეს, რაც შეიძლება გააკეთოს სხვა, პასუხისმგებლო-
ბით აღსავსე ადამიანის გონებამ (34, გვ.149).

მეორე შეხედულება ის არის, რომ, თუკი საზოგადოების რომე-
ლიმე წევრი შეიძენს რაიმე, დამატებით შესაძლებლობებს, რაიმე
საქმის გასაკეთებლად, რასაც, შეიძლება ჰქონდეს საზოგადოებ-
რივი ღირებულება, ეს უნდა იქნას აღქმული, როგორც მთელი იმ სა-
ზოგადოების მონაპოვარი, რომლის წევრიც არის ეს კონკრეტული
ინდივიდი. სრული ჭეშმარიტებაა, რომ საზოგადოებაში ვიღაცა, შე-
იძლება, იყოს სხვაზე უარესი, რადგან ამ სხვას-მის კონკურენტს-შე-
იძლება, ბევრად უკეთესი შესაძლებლობები აღმოაჩინდეს, კონკრე-
ტულ სფეროში. მაგრამ ამ უკანასკნელის შესაძლებლობებმა ხომ
შეიძლება მთელს საზოგადოებას მოუტანოს სარგებელი. ეს გუ-
ლისხმობს, რომ, რომელიმე ინდივიდის უნარისა და შესაძლებლო-
ბების ზრდა არ არის დამოკიდებული იმაზე, აქვთ თუ არა ასეთივე
უნარისა და შესაძლებლობების მოპოვების საშუალება სხვებს,

რა თქმა უნდა, იმ პირობით, რომ ამ “სხვებს” არა აქვთ დახმული კარი ამ და სხვა შესაძლებლობებისაკენ, და, რომ მათ ექნებოდათ მათი მოპოვების საშუალება, ისინი რომ კონკრეტული ინდივიდის საკუთრება არ ყოფილიყო.

ეგალიტარიზმის მომხრეები მიჯნავენ ერთმანეთისაგან განსხვავებებს, რომლებიც თანდაყოლილია ინდივიდებში და მათ ერთმანეთისაგან განასხვავებს, რაც გარემოს გავლენის შედეგია. მისი აზრით არც ერთ მათგანს აქვს რაიმე კავშირი მორალურ დამსახურებასთან. ორივე სახის განსხვავებებს შეუძლიათ გავლენა მოახდინონ ინდივიდის ღირებულებაზე გარშემო მყოფი ადამიანების თვალში და, ამ თვალსაზრისით, არავითარი უპირატესობა არ აქვს რაიმე გამორჩეული თანდაყოლილი თვისებების მქონე ინდივიდს, იმასთან შედარებით, ვინც ხელსაყრელ პირობებში იზრდებოდა. განსხვავება, ზემოთ აღნიშნული ორი სახის განსხვავებებს შორის, იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც პირველი მათგანი შედეგია ისეთი მოვლენისა, რომელიც ამკარად ადამიანის გავლენის სფეროს მიღმა იმყოფება, ხოლო მეორე-ფაქტორია, რომელთა კონტროლირება ჩვენ სავსებით შეგვიძლია. კითხვა, რომელიც გვიჩნდება ასეთია: შესაძლებელია თუ არა შევცვალოთ ჩვენს მიერ შექმნილი ინსტიტუტები, რომ მაქსიმალურად შევზღუდოთ გარემოს ფაქტორზე დამოკიდებული უპირატესობები? ვეთანხმებით თუ არა ჩვენ იმ აზრს, რომ საჭიროა, თანდაყოლილ თვისებებზე და მემკვიდრეობით შექმნილ ქონებაზე დაფუძნებული განსხვავების აღმოფხვრა და მხოლოდ იმ სახის განსხვავებების აღიარება, რომლებიც პიროვნული ნიჭისა და შრომის შედეგია?

თვით ის ფაქტი, რომ გარკვეული სახის უპირატესობები ადამიანის ხელით შექმნილი პირობების შედეგია, არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ შეგვიძლია შევქმნათ ასეთივე პირობები უკლებლივ ყველა ადამიანისათვის, ან იმას, რომ, თუ კი ვინმეს გააჩნია უფლებები ასეთ პირობებზე, სხვებს ასეთივე უფლებები წართმეული აქვთ. ამასთან დაკავშირებით, ჩვენ გვსურს განვიხილოთ ისეთი ფაქტორები, როგორებიცაა ოჯახი, მემკვიდრეობა და განათლება. რადგან კრიტიკის ძირითადი ობიექტი, სწორედ, იმ სახის უთანასწორობაა, რომელსაც ეს ფაქტორები განაპირობებენ. ამ მხრივ ჰაიეკი ამ ღირებულებათა დაცვის მომხრეა.

როდესაც საუბარი ეხება ოჯახს, ყურადღებას იპყრობს ერთი საინტერესო წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს, ერთის მხრივ, იმ მნიშვნელობასა, რომელსაც ადამიანთა უმრავლესობა ანიჭებს ამ ინსტიტუტს, და მეორეს მხრივ, მიუღებლობას შორის იმ ფაქტისა, რომ რომელიღაც, კონკრეტულ ოჯახში დაბადება და აღზრდა გა-

რკვეულ უპირატესობას ანიჭებს ადამიანებს. თუ არ ვცდები, საყოველთაო წესია, რომ მაშინ, როდესაც ადამიანთა უმრავლესობა სოციალურად სასარგებლოდ მიიჩნევს ამა თუ იმ ინდივიდის დადებით თვისებებს, თუკი ისინი შექნილია ბუნებრივი ნიჭის წყალობით სრულიად თანაბარ პირობებში, იგივე თვისებები სრულიად არასასურველი ხდება მაშინ, როდესაც ისინი დამოკიდებულია გარკვეულ გარემო ფაქტორებზე, რომლებიც არ არიან ყველასათვის ხელმისაწვდომი. სრულიად გაუგებარია, რატომ ხდება, რომ ერთი და იგივე დადებითი თვისება უფრო ნაკლები ღირებულებისაა, როდესაც ინტელექტუალური მშობლების ან კარგი ოჯახური აღზრდის შედეგია, ვიდრე, როდესაც ის შექნილია ადამიანის პიროვნული ნიჭის წყალობით (34,გვ.151).

ღირებულება, რომელსაც ადამიანების უმრავლესობა ანიჭებს ოჯახის ინსტიტუტს, დაფუძნებულია იმ შეხედულებაზე, რომლის თანახმად, მშობლებს, ნებისმიერ სხვა ადამიანთან შედარებით, გაცილებით მეტის გაკეთება შეუძლიათ თავიანთი ბავშვებისათვის ნორმალური ცხოვრების პირობების შესაქმნელად. ეს ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ თვისებები რომლებსაც ადამიანები ოჯახიდან იძენენ, ძლიერ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, არამედ იმასაც, რომ ეს თვისებები, შეიძლება, კიდევ უფრო გაუმჯობესდეს თაობათა ცვლის პროცესში. რა საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს იმ შეხედულებას, რომ გარკვეული, სოციალურად სასურველი თვისებები ნაკლებად ღირებულია საზოგადოებისათვის, თუკი ისინი შექნილია ოჯახისაგან? არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ გარკვეული, სოციალურად ღირებული თვისებები, რომლებიც იშვიათად მოიპოვება ერთი თაობის ფარგლებში, ორი ან სამი თაობის ცვლის პროცესში ყალიბდება. ეს ნიშნავს, უბრალოდ, რომ არსებობს კულტურული მემკვიდრეობის ისეთი ფორმები, რომლებიც, გაცილებით, უფრო ეფექტურად გადაიცემა ოჯახის პირობებში. აქედან გამომდინარე, სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა იმის უარყოფა, რომ საზოგადოებას, გაცილებით, უკეთესი ელიტა ეყოლებოდა, განვითარება რომ არ ყოფილიყო შეზღუდული მხოლოდ ერთი თაობით, ადამიანებისათვის, რომ არ დაეძალებინათ დაეწყით ერთი და იგივე სასტიკო პირობებიდან, ხოლო ბავშვებისათვის არ წაერთვათ შანსი, მიეღოთ თავიანთი მშობლებისაგან უკეთესი განათლება ან უკეთესი მატერიალური კეთილდღეობა. ჩვენ თუ არ უარყოფთ ამას, ამით ვაღიარებთ ფაქტს, რომ ოჯახი ადამიანის პიროვნების ნაწილია, საზოგადოება კი, იმდენადვე შედგება ოჯახებისაგან, რამდენადაც პიროვნებებისაგან, ხოლო ცივილიზაციის მემკვიდრეობის გადაცემა ოჯახის მეშვეობით, იმდენადვე მნიშვნელოვანი ფაქტორია ადამიანის განვითარების პროცესში, რამდენადაც ფიზიკური თვისებების მემკვიდრეობით მიღება (34,გვ.152).

საკითხი, რომელიც ჩვენ გვაინტერესებს, არის ის, უნდა შეეძლოს თუ არა ადამიანებს თავისუფლად გადასცენ თავიანთ შვილებს ან სხვებს ისეთი მატერიალური საკუთრება, რომელიც წარმოშობს არსებით უთანასწორობას ადამიანებს შორის.

ოჯახის ფუნქცია-გადასცეს გარკვეული ნორმები და ტრადიციები მომავალ თაობებს-მჭიდროდ არის დაკავშირებული მატერიალური ფასეულობის გადაცემის შესაძლებლობასთან. და ძნელია, დაინახო მატერიალური პირობების მხოლოდ ერთი თაობის ფარგლებში შენარჩუნებაში რაიმე, მართლაც, ხელსაყრელი პირობა საზოგადოების ინტერესების განვითარებისათვის.

არსებობს კიდევ ერთი, თუმცა, ერთი შეხედვით, ცინიკური, მოსაზრება, რომელიც გვარწმუნებს იმაში, რომ ჩვენ არ უნდა აღვკვეთოთ მატერიალური ქონების მემკვიდრეობაში გადაცემის ტრადიცია, თუკი, გვსურს, რომ მაქსიმალურად, ნაკლებად საზიანო გავხადოთ საზოგადოებისათვის მშობელთა ბუნებრივი მიკერძუებულება თავიანთი შვილების მიმართ. მონაპოვარის მემკვიდრეობაში გადაცემისათვის ყველაზე ხელსაყრელი ფორმა ქონების გადაცემაა. თუ არა ეს, მაშინ გავლენიან მშობლებს შეეძლებოდათ სხვა გზებით დაეწინაურებიათ თავიანთი შვილები, რაც მეტი უსამართლობა იქნებოდა საზოგადოებისათვის. მათ, ვისაც არ მოსწონს ქონების მემკვიდრეობით გამოწვეული უთანასწორობა, მართებთ აღიარონ, რომ ადამიანი იმ სახით, როგორც ის ამჟამად არის, ყველაზე ნაკლები ბოროტებაა ამ ქვეყნად, რაც სხვათა შორის, გამომდინარეობს მათი მსოფლმხედველობიდანაც.

მიუხედავად იმისა, რომ მემკვიდრეობა უთანასწორობის ის წყარო იყო, რომლის წინააღმდეგაც უწინ, ყველაზე ხშირად გამოითქმებოდა კრიტიკული შენიშვნები, დღესდღეობით, ეს ასე არ არის. ეგალიტარული მოძრაობის ყურადღების ცენტრში დღეს იმ სახის უთანასწორობა დგას, რომელსაც წარმოშობს განათლების განსხვავებული დონე. სულ უფრო და უფრო ხშირად გაიგონებთ, რომ საჭიროა თანასწორობის დაცვა განათლების თვალსაზრისით, რომ განათლება უფასო უნდა იყოს ყველასთვის, ხოლო, თუკი ეს შესაძლებელი არაა, მაშინ უკეთესი განათლების მიღების საფუძველი არ უნდა იყოს მშობლების უნარი გადაიხადონ ამგვარი განათლებისათვის და, რომ მხოლოდ იმ ადამიანებს უნდა ჰქონდეთ საშუალება ისარგებლონ უმაღლესი განათლების მეზღუდული რესურსებით, რომლებსაც შეეძლებათ გაიარონ ერთგვაროვანი ტესტები (34, გვ.153-154)

რაც არ უნდა ვიღონოთ, მაინც ვერ აღვკვეთავთ იმ უპირატესობებს, რომლებიც მხოლოდ, ზოგიერთებს გააჩნიათ ან სასურვე-

ლია, რომ გააჩნდეთ იმისათვის, რომ ეს უპირატესობები არ აღმოჩნდეს იმ ადამიანთა ხელში, რომლებიც არ იმსახურებენ ამას და არც იციან თუ როგორ გამოიყენონ ისინი, განსხვავებით სხვებისაგან, რომლებიც კიდევაც იმსახურებენ და კიდევაც იციან. ყოველ შემთხვევაში, ამ პრობლემების გადაწყვეტა შეუძლებელია სახელმწიფოს მიერ იძულებითი ზომების გამოყენების საშუალებით.

ამ საკითხთან დაკავშირებით, ბოლო ასი წლის განმავლობაში, თანასწორობის იდეამ განიცადა ცვლილება. თუ ასი წლის წინათ, კლასიკური ლიბერალური მოძრაობის ეპოქაში, თანასწორობის მოთხოვნები, ზოგადად, გამოიხატებოდა ფრაზით: *La carrière ouverte aux talents*, რის იდეაც იმაში მდგომარეობდა, რომ უნდა გაუქმებულიყო ყოველგვარი ხელოვნური ბარიერი ადამიანთა განვითარების პროცესში ისევე, როგორც ყოველგვარი პრივილეგიები, სახელმწიფოს კი, თანაბრად უნდა უზრუნველყო ხელსაყრელი პირობებით, უკლებლივ, ყველა ადამიანი. საზოგადოდ აღიარებულ იქნა, რომ შეუძლებელია ყველასათვის თანაბარი სასტარტო პირობების შექმნა იმდენად, რამდენადაც ადამიანები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან და სხვადასხვა ოჯახებში იზრდებიან. ყველას კარგად ესმოდა, რომ სახელმწიფოს მოვალეობა ის კი არ არის, ყველასათვის თანაბრად დაესახა, რაღაც მდგომარეობის მოპოვების პერსპექტივა, არამედ ყველასათვის თანაბრად მისაწვდომი გაეხადა ის შესაძლებლობანი, რომელთა გამოყენება დამოკიდებული იქნებოდა სახელმწიფოს მხრიდან გარკვეული ზომების მიღებაზე (34, გვ.155).

კონცეფციაზე, რომლის თანახმად, ყველას აქვს მცდელობის უფლება, მოგვიანებით შეიცვალა, აბსოლიტურად, განსხვავებული კონცეფციით, რომლის თანახმასდ, ყველა უზრუნველყოფილ უნდა იქნას თანაბარი სასტარტო პირობებით და ასევე, თანაბარი განვითარების პერსპექტივით. ასეთი თეორია მხოლოდ მცირედით განსხვავდება იმ შეხედულებისაგან, რომ სახელმწიფომ, ყველასათვის თანაბარი პირობების შექმნის ნაცვლად, მიზნად უნდა დაისახოს ინდივიდის განვითარების პერსპექტივებთან დაკავშირებული ყოველგვარი პირობების მართვა და მათი ისე მისადაგება ინდივიდის პიროვნულ შესაძლებლობებთან, რომ მისთვის უზრუნველყოფილ იქნას ისეთივე პერსპექტივები, როგორებიც სხვებს გააჩნიათ. შესაძლებლობათა ამგვარი შეგნებული ადაპტაცია ინდივიდის მიზნებთან და შესაძლებლობებთან, რა თქმა უნდა, აბსოლიტურად ეწინააღმდეგება თავისუფლების იდეას. ამგვარი დამოკიდებულება მოვლენებისადმი სრულიად გაუმართლებელია, თუნდაც, იგი ემსახურებოდეს ცოდნის ყველაზე რაციონალურად გამოყენების საქმეს, იმ პირობით, რომ ჩვენ არ ვიფიქრებთ, თით-

ქოს ხელისუფლებამ ყველაზე უკეთესად იცის, როგორ გამოიყენოს ადამიანის შესაძლებლობები.

თუკი ღრმად ჩავწვდებით ამგვარ მოთხოვნათა არსს, დავინახავთ, რომ იგი დაფუძვნიებულია უკმაყოფილების გრძნობაზე, რომელსაც განიცდიან ნაკლებად იღბლიანი ადამიანები, შედარებით, იღბლიანების მიმართ, ანუ შურზე. ამგვარი გრძნობის დაკმაყოფილების სურვილი დღეს სოციალური სამართლიანობის რესპექტაბელურ სამოსელში გახვეული, მართლაც, სერიოზულ საფრთხეს უქმნის ქვეყნად თავისუფლებას. უკანასკნელ ხანებში, ადგილი ჰქონდა მცდელობას განემტკიცებინათ ამგვარი მოთხოვნები არგუმენტით, თითქოს, პოლიტიკის მიზანი უნდა იყოს ადამიანში ყოველგვარი უკმაყოფილობის წყაროს აღმოფხვრა. ეს კი გარდაუვალად ნიშნავს იმას, რომ სახელმწიფოს ვალია იზრუნოს, რათა არავინ იყოს სხვაზე მეტად შეძლებული ან ბედნიერი, ყავდეს სხვაზე უკეთესი ცოლი ან განათლებული შვილები და ამ. ჩვენ რომ ყველა აღუსრულებელი სურვილების გამო საზოგადოებისათვის წაგვეყენებინა პრეტენზიები, ამით ინდივიდის პირად პასუხისმგებლობასაც მოეღობოდა ბოლო. შური, არ არის უკმაყოფილობის ისეთი წყარო, რომლის აღმოფხვრაც შესაძლებელია თავისუფალი საზოგადოების მიერ. მაგრამ ამგვარი საზოგადოების შენარჩუნების ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა ისაა, რომ ჩვენ ხელი არ შეუწყობთ ადამიანში შურის გრძნობის განვითარებას, არ მიეცეთ გზა მის ეგოისტურ მოთხოვნებს, შენიღბულს სოციალური სამართლიანობით, არამედ განვიხილოთ ის, ჯონ სტიუარტ მილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორც „ყველა ადამიანურ ვნებათა შორის ყველაზე ანტი-სოციალურ და ბოროტი ვნება.“

ადამიანების უმრავლესობა პროტესტს აცხადებს არა ბრალოდ უთანასწორობის გამო, არამედ მეტისმეტად დიდი განსხვავებების გამო ჯილდოებს შორის, რაც სრულიად არაპროპორციულია იმ მცირე განსხვავებებისა, რომლებიც ადამიანების დამსახურებებს შორის არსებობს. ყველაზე უფრო გავრცელებული პასუხი ამგვარ პროტესტზე ის არის, რომ ასეთია სამართლიანობის ის ფორმა, რომელსაც აღწევს თავისუფალი საზოგადოება. ეს კი, თავის მხრივ, სრულიად გაუმართლებელი არგუმენტია, თუკი სიტყვაში „სამართლიანობა“ ვიგულისხმებთ ჯილდოს პროპორციულობას მორალური დამსახურების მიმართ. ნებისმიერი მცდელობა ავამშნოთ თავისუფლება ამგვარ მსჯელობაზე ზიანის მეტს არაფერს მოუტანს მას, რადგან იდეა, ამ შემთხვევაში, იმაში მდგომარეობს, რომ მატერიალური ჯილდო უნდა შეესაბამებოდეს საზოგადოების მიერ აღიარებულ დამსახურებებს. გარდა ამისა, ის ეწინააღმდეგება იმ დასკვნებს, რომლებიც ადამიანების უმრავლესობას

გამოაქვს არასწორი დებულებებიდან. სწორი პასუხი ის იქნებოდა, რომ თავისუფალ საზოგადოებში არც სასურველია და არც არის მიღებული მატერიალური ჯილდოების გაცემა იმის შესაბამისად, რასაც ადამიანები დამსახურებად მიიჩნევენ. თავისუფალი საზოგადოების აუცილებელი ნიშან-თვისება ის არის, რომ მდგომარეობა, რომელიც ინდივიდს უკავია, არ არის დამოკიდებული იმაზე, რასაც მისი საზოგადოების წევრები დამსახურებად მიიჩნევენ (34, გვ.156-157).

ღირებულება, რომელიც გააჩნია ადამიანის ქცევას, ან მის თვისებებს საზოგადოების თვალში, არ არის აუცილებელ კავშირში დამსახურებასთან. ჩვენი პრობლემა იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ უნდა შევაფასოთ ადამიანები მათი საქმიანობისაგან საზოგადოების სასარგებლოდ მიღებული შედეგებისა, თუ ჩვენი შეხედულებების შესაბამისად, მათი პიროვნული დამსახურების შესაბამისად.

ჯილდო დამსახურებისათვის, პრაქტიკაში უნდა ნიშნავდეს ჯილდოს საზოგადოებრივად შეფასებადი დამსახურებისათვის, - დამსახურებისათვის, რომელსაც ადამიანები ხედავენ, აღიარებენ და ეთანხმებიან და არა დამსახურებისათვის რომელიც უმადლესი ხელისუფლების თვალში. შეფასებადი დამსახურება, ამ თვალსაზრისით, გულისხმობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ, რომ ადამიანმა გააკეთა ის, რასაც ქცევის, რაღაც, დადგენილი წესი მოითხოვდა და მას ყოველივე ეს რაღაც ტკივილად და შრომით ენერგიად დაუჯდა. ასეთი შეფასება შეუძლებელია შედეგის მიხედვით: დამსახურება ობიექტური შედეგის მიხედვით კი არ იზომება, არამედ სუბიექტურ ძალთა დანახარჯების მიხედვით. მცდელობა მიაღწიო, რაღაც, სოციალურად ღირებულ შედეგს, შეიძლება, დიდ დამსახურებასთან იყოს დაკავშირებული და, ამავე დროს, წარუმატებელიც გამოდგეს და პირიქით, სრული წარმატება, შეიძლება, იყოს შემთხვევითი და შესაბამისად, დაუმსახურებელი.

დამსახურების შესახებ სწორი დასკვნების გაკეთებისათვის საჭიროა, სწორედ, იმ პირობების არსებობა, რომელთა არ არსებობაა თავისუფლების მთავარი პირობა. ჩვენ სწორედ იმიტომ ვრთავთ ადამიანებს ნებას თვითონ გადაწყვიტონ თავიანთი საქმეები, რომ მათ იციან ის, რაც ჩვენ არ ვიცით. მაგრამ, რადგანაც ჩვენ ვაძლევთ მათ თავისუფლებას გამოიყენონ თავიანთი ცოდნა და უნარი (რაც ჩვენ არ გავაჩნია), ჩვენ არა გვაქვს შესაძლებლობა განვსაჯოთ, თუ რა დამსახურება მიუძღვით მათ თავიანთ მიღწევაში. დამსახურების შეფასება გულისხმობს იმას, რომ ჩვენ გვაქვს უნარი განვსაჯოთ, თუ რამდენად გამოიყენეს ადამიანებმა თავიანთი შესაძლებლობები ისე, როგორც მართებდათ რომ გამოეყენებინათ და, რა

რაოდენობის თავგანწირვისა და შრომის ფასად შეძლეს მათ ყოველივე ამის გაკეთება. გარდა ამისა, იგი გულისხმობს, აგრეთვე, ჩვენს უნარს გამოვყოთ მათ მიღწევებში ნაწილი, რომელიც ამ ადამიანების მიერ კონტროლირებადი მოვლენების შედეგია იმ ნაწილისაგან, რომელიც მათ კონტროლს მიღმა იმყოფება (34,გვ.158-159).

თავიანთ სწრაფვაში გაურკვეველი მიზნებისაკენ ადამიანებს მართებთ გამოიყენონ თავიანთი საკუთარი ცოდნა და უნარი. ისინი უნდა ხელმძღვანელობდნენ არა სხვების ღირეუქივებით, ანუ იმით, თუ რას ფიქრობენ სხვები იმის თაობაზე, თუ რა უნდა გაკეთდეს და რა არა, არამედ იმ ღირებულებით, რომელიც კონკრეტულ შედეგებს გააჩნია სხვა ადამიანების თვალში.

ჩვენ არ გვსურს, რომ ადამიანებმა მაქსიმალური დამსახურება მოიპოვონ, ჩვენ გვსურს, რომ მათ მიაღწიონ მაქსიმალურ სარგებლიანობას მინიმალური დანახარჯებისა და მინიმალური მსხვერპლის საფასურად და, შესაბამისად, მინიმალური დამსახურება მიიღონ. ადამიანის მიზანი არ უნდა იყოს რაც შეიძლება მეტი დამსახურების მოპოვება (34,გვ.161).

საზოგადოება, რომელშიც ადამიანთა სოციალური მდგომარეობა განისაზღვრება მორალური დამსახურების იდეალის შესაბამისად, სხვა არაფერია თუ არა თავისუფალი საზოგადოების ანტიპოდი. ეს იქნებოდა საზოგადოება, სადაც ადამიანები დაჯიოლდოვდებოდნენ მოვალეობის შესრულებისათვის და არა წარმატებისათვის, სადაც ადამიანის ყოველი ნაბიჯი დამოკიდებული იქნებოდა სხვა ადამიანის ნებაზე, სადაც ინდივიდი თავისუფალი იქნებოდა იმ ტვირთისაგან, რომელსაც პასუხისმგებლობის გრძნობა და გადაწყვეტილების მიღებასთან დაკავშირებული რისკი ჰქვია.

ჩვენი მოვალეობა განისაზღვრება იმ სარგებლის შესაბამისად, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ იმისაგან, რასაც სხვები გვთავაზობენ და არა შემთავაზებლის პირადი დამსახურების შესაბამისად. ასევე ჩვენც, როდესაც გვიხდიან გასამრჯელოს, მოველით, რომ ეს გასამჯელო ადექვატური იქნება ჩვენს მიერ გაწეული მომსახურებისა. დამსახურების შესაბამისად, ჩვენ ჯილდოს მოვითხოვთ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჩვენი მდგომარეობა თუ შემოსავალი განისაზღვრება „საზოგადოების“, როგორც მთელის მიერ (34,გვ.162,163).

ის, რომ ყველა მოქალაქეს აქვს უფლება მიიღოს საერთო წესით გარკვეული მომსახურება, არ ნიშნავს იმას, რომ ყველას აქვს უფლება გაინაწილოს ყველა სახის სარგებელი. შესაძლოა, დაწესებულ იქნას გარკვეული ნორმები, რათა განსაზღვრულ იქნას, თუ

ვის რა მართებს, გასცეს, მაგრამ არავითარ შერმთხვევაში იმისათვის, თუ ვის რა შეუძლია მოითხოვოს (34. გვ.145-169).

რეზიუმე. ფრიდრიხ ჰაიეკი, რომელიც უთანასწორობის მენობზე და პროპაგანდისტია, ებრძვის სოციალ-დემოკრატიას, თანასწორობას, ქველმოქმედებასა და დისტრიბუციას. მომხრეა ოჯახისა და მემკვიდრეობის; უპირატესობას ანიჭებს სარგებლიანობას დამსახურებასთან შედარებით. სურს სახელმწიფოს ფუნქცია დაეყვანილ იქნეს „ღამის დარაჯის“ პოზიციამდე. მისი პლატფორმა: თავისუფლება-პიროვნება-საკუთრება. ეყრდნობა პროცედურულ ლიბერალიზმს. მისი კონცეფციის შემოღება შედეგია ულტრა კლასიკური ლიბერალების დაკვეთისა, რომელსაც შეძლება გააჩნდეს პერსპექტივა სხვა დანარჩენ კონცეფციათა დათრგუნვის შემთხვევაში. მისი მიზანია კორპორატივის დიქტატურის შენარჩუნება და გლობალური ფსევდო თავისუფალი ბაზრის შექმნა პლანეტალური მასშტაბით.

*** იან ნერვენსონი, 1984 წ-ს გამოცემული წიგნიდან :** „თანასწორობისა და თავისუფლების შეპირისპირება“- „თავისუფლების უპირატესობა“.

ამ ესეს თემაა პოლიტიკური და შესაბამისად, სოციალური ფილოსოფია, აქედან გამომდინარე კი -ეთიკა. **ჩვენ გვსურს ვიცოდეთ, რამდენად მართებულია საზოგადოებისათვის L თავის სტრუქტურაში ჩართოს თანასწორობასთან ან თავისუფლებასთან დაკავშირებული მოთხოვნები, ან ორივე ერთად, თუკი მათი შეთავსება შესაძლებელია. რომელს მიენიჭოს უპირატესობა მათი შეუთავსებლობის შემთხვევაში, ან რა სახით შეკავშირდეს ეს ორი ცნება, თუკი მათი შერწყმა რაიმე დონეზე მაინც არის შესაძლებელი.** მაგრამ ეს წინამდებარე, საკმაოდ მოკლე განცხადება საფუძვლიან გამუქებას მოითხოვს, ვინაიდან, ფართოდ არის აღიარებული და ჩემი აზრით, მართალიცაა ის, რომ ყველა ამ შემთხვევაში გარკვეული სახის თანასწორობას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება. ჩვენ ისეთ პრინციპს ან პრინციპებს ვეძიებთ, რომლებიც საყოველთაო იქნება და ყველასათვის ერთი. ამ თვალსაზრისით, თანასწორობა, რასაკვირველია, ძირითადი და გარდაუვალია. მაგრამ ეს ძალზე უსუსური „თანასწორობა“.

თითქოს საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მოცემული პრინციპები, უფრო ღრმა აზრით, თანაბრად უნდა „ეპყრობოდეს“ ადამიანებს, თუნდაც, ყველასათვის თანაბარი უფლებების მინიჭებით, უფრო მეტიც, იმ უფლებებისა, რომლებიც-კვლავაც უნდა ითქვას, „გარკვეულად“-არ არის თვითნებური. ისე რომ, ყველა რასის, სქესისა და ა.შ. ადამიანებს, ვინც არ უნდა იყვნენ ისინი, მი-

ენიჭებათ ერთნაირი ძირითადი უფლებები. მიუხედავად იმისა, რომ ეს საკითხი არავითარ კამათს არ იწვევს, თუმცა, მას აქვს პოლიტიკურად საექვო, გაურკვეველი მხარეები. საჭიროა, ავლნიშნოთ, ეს დახასიათება არ აგვარებს ამ ესეში დასმულ საკითხს. ეს საკითხი უშუალოდ ეკონომიკურ პრობლემებს ეხება. გასარკვევია, მოეთხოვებათ თუ არა ადამიანებს ხელი შეუწყონ ან ესწრაფვოდნენ ეკონომიკურ თანასწორობას, რაც შემოსავლის ან სიმდიდრის, საკუთრების ან კუთვნილების თანასწორობას გულისხმობს. ისიც უნდა გაირკვეს, თუ როგორ განისაზღვროს, გაიზომოს და შესაბამისად, გაწონასწორდეს ცვლადი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ჩვენი ესეს ძირითად საკითხს არ წარმოადგენს. აგრეთვე, უნდა მოვითხოვოთ თუ არა პატივი მიეგოს ადამიანის ეკონომიკურ თავისუფლებას? **ეკონომიკური თავისუფლება, საზოგადოდ, ბაზარს გულისხმობს და მეც ვიზიარებ ამ აზრს. მაგრამ, აქ ისევ არსებობს კონცეფტუალური სახის საკითხები. ზოგიერთი იმასაც ამტკიცებს, რომ თავისუფალი ბაზარი სინამდვილეში არ არის „თავისუფალი“, რომ ის, გარკვეულწილად, თვითონვეა თავისუფლების მტერი. იმისათვის, რომ შევძლოთ დავადგინოთ არის თუ არა ამგვარ მტკიცებაში რაიმე რაციონალური, ჩვენ უნდა გვქონდეს თავისუფლების ცნების საკმაოდ ზუსტი განსაზღვრება.**

ეს ესე, ამ სახით განვითარდება: დასაწყისში, მე ეჭვს გამოვთქვამ ეკონომიკური თანასწორობის იდეის თანმიმდევრულობაზე. შემდეგ კი, შევხები ამ იდეის რამოდენიმე, ძირითად მომხრე დებულებას. ამის შემდეგ, მე გადავდივარ თავისუფლების, კერძოდ კი, ეკონომიკური თავისუფლების მიმოხილვაზე, რასაც ვიწყებ ამ ცნების განსაზღვრით და მტკიცებით ამ იდეის თანმიმდევრულობის შესახებ. სულ ბოლოს, ვხეები საფძვლებს საკითხს: არსებობს თუ არა ეკონომიკური თანასწორობის ან ეკონომიკური თავისუფლების მნიშვნელოვანი არგუმენტები? აღმოჩნდება, რომ ეს ორი ცნება, აშკარად, შეუთავსებელია, როგორც სოციალური მოთხოვნების ერთობლიობა და, ამრიგად, ან არჩევანი უნდა გაკეთდეს ან რაღაც სახის ნაზავი უნდა შეიქმნას. თავისუფლების წმინდა ლოქტრინას, ხშირად ბუნებრივი უფლებებიდან ან მისი თავისთავად ცხადი ხასიათიდან გამოვლინარე იცავენ. ვინაიდან, ეს ცნებები სავსებით გასაგებია, არც ერთ მათგანს არ განვმარტავ. განხილვა იქნება კონტრაქტარული, თუმცა, არა როულსისეული სპეციფიკური გაგებით და როგორც ვნახავთ, მასში უპირატესობა მიენიჭება თავისუფლებას. ამ საკითხთან დაკავშირებულ მოსაზრებებს მცირე ადგილი დაეთმობა, მაგრამ ზოგიერთს მაინც შევეხები (34, გვ.347-348).

ა) ნაწილი 1: თანასწორობა, ეკონომიკური თანასწორობა: ზოგიერთი საკითხი

ვინაიდან, ახლა ჩვენ იმ მოსაზრებას განვიხილავთ, რომ ეკონომიკური თანასწორობა სამართლიანობის მიზანია, ღირს, შევჩერდეთ და ვიკითხოთ, თუ რას წარმოადგენს თავად ეს მიზანი. რასაკვირველია, არსებობს აშკარა პასუხი: ორი პიროვნება თანასწორია, თუ მათ აქვთ თანაბარი შემოსავალი ან თანაბარი სიმდიდრე შეფასებული ფულის ერთეულით, როგორცაა /348 დოლარი. შეიძლება ითქვას, ფულის დანიშნულება ის არის, საშუალება მოგვცეს ერთმანეთს შევადაროთ განსხვავებული საგნები, რომელთაგანაც შედგება სიმდიდრე. ეს პასუხი ისეთივე ბუნებრივია, როგორც სიცხის გაზომვა თერმომეტრის გრადუსების დანაყოფებით.

ამ აზრის უარყოფითი მხარე ის არის, რომ ფულის ერთეულის ღირებულება საბაზრო ან საბაჟო საზოგადოებაში განისაზღვრება ბაზრის მექანიზმით. ფულის ერთეული, რომელიც გამოხატავს დამოკიდებულებას ბაზარზე არსებული საქონლის პარტიებს შორის, წარმოადგენს ექვივალენტს, რომლის საშუალებით დგინდება ფასი ბაზარზე: თვითოეულ საგანში ძალზე ცოტა ადამიანი გადაიხდის ძვირს, მეტს, რათა მეტი სარგებელი ნახოს გამყიდველმა, მაშინ, როდესაც უმრავლესობა გადაიხდის იმდენს, რომ ფასი, უბრალოდ, მომგებიანი იყოს. ამ ყველაფრის მამოძრავებელი ძალაა თავისუფალი გაცვლა-გამოცვლა ანუ ბირჟა. მაგრამ ახლა წარმოვიდგინოთ, რომ გვსურს დოლარის შემოსავლის გათანაბრება. მაშინ რა ხდება? საბაზრო საზოგადოებაში, რაც დრო გადის შემოსავალი უფრო მნიშვნელოვნად იზრდება. ეს კი, შესამამისად, მოქმედებს მომხმარებელზე და აქედან გამომდინარე „მოთხოვნილების მრუდზე“. ყოველივე ეს, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს იმაზე თუ რა იწარმოება და რა მოგებას მოუტანს ნაწარმი ბაზარს. თუ თქვენ დაიწყებთ T-1-ში საბაზრო საზოგადოებით და დააწესებთ გადასანაწილებელ გადასახადს T-2-ში, ეს განა იმას ნიშნავს, რომ შემოსავალი გადასანაწილების შემდგომ /“დოლარების“ რაოდენობით თუნდაც თანაბარი თანხა/ ტოლია? ვთქვათ A გადასანაწილების შემდგომ მიღებული I შემოსავლით ყიდულობს გარკვეული რაოდენობის J-ს, მაშინ როდესაც B ყიდულობს გარკვეული რაოდენობის K-ს. განა ამით იმის მტკიცება გვსურს, რომ $K=J$? განსაკუთრებით, თუ /და ალბათ, ასევე იქნება/ გადასანაწილების შემდგომ მიღებული დოლარი მფლობელს ნაკლებად ღირებული მოეჩვენება, ვიდრე გადასანაწილებამდე? ვთქვათ, T1-ში I-შემოსავლით იყიდეს $J+m$ ან $K+n$, სადაც n არ არის m -ის ტოლი, მაშინ? მეტად არიან ამ შემთვევაში A და B თანასწორნი თუ ნაკლებად?

ამ შემთხვევაში ერთი გამოსავალი იქნება,-ფულის ნაცვლად საქონლით გადახდა, ყოველი ადამიანისათვის შესაძლებლობის ფარგლებში ერთნაირი საქონლის მიცემა, ოდნავი განსხვავების შემთხვევაშიც, კვლავ იგივე პრობლემა იჩენს თავს. მაგრამ თანასწორობის მომხრეებს, ალბათ, სინამდვილეში სხვა რამ სურთ. ბრუს ლენდესმანი, ეგალიტარიზმის ახალი მომხრე წერს: მაგრამ მათ /ეგალიტარიზმის მოწინააღმდეგეებმა/ შეტევა „ფიტულზე“ მიიტანეს. **სრულიად შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ეგალიტარიზმის მომხრეების ძირითადი მიზანი არის ან უნდა იყოს ერთგვაროვნება.** რატომ უნდა უნდოდეს მას ერთგვაროვნება? თუ მას სურს, რომ ყველა ადამიანი კარგად ცხოვრობდეს და თან თანაბრად კარგად, ისიც გაუგებარია, რომ თანაბარი კეთილდღეობის იდეა, ლოგიკურად მაინც, უთავსდება განსხვავებულ გემოვნებასა და ცხოვრების სხვადასხვაგვარ ყაიდას.

მაგრამ არსებობს ერთგვაროვნებისაკენ მიმართული ზემოქმედების მექანიზმი, ვინაიდან, თუ კი თავისუფალი ბაზარი არ იარსებებს, რაც თავის მხრივ, რასაკვირველია, შეუძლებელს გახდის სასურველი თანასწორობის განხორციელებას, კიდევ უფრო გართულდება იმ წილის გაზომვა და დადგენა, რომელიც თვითოეულ ადამიანს ერგება მოჩვენებით ეგალიტარული რეჟიმის პირობებში, თუ კი ეს წილი თავისი შემადგენლობით უკიდურესად ერთგვაროვანი არ არის.

ნამდვილად, ძნელი გასაგებია, რატომ უნდა იფიქროს ვინმემ, რომ თანასწორი მდგომარეობა /როდესაც თვითოეულ პირს ერთნაირი მატერიალური ან სხვა სახის საქონელი აქვს /სამართლიანობის ან ნებისმიერი სახის სოციალური მოთხოვნითაა განპირობებული. მე ვამტკიცებ, რომ ეს ყველა სხვა სახის თანასწორობას ეხება, მაგრამ თავიდანვე ნათელი უნდა იყოს, რომ ნებისმიერს, ვინც ეხმარება საქონლის განაწილებაზე დამყარებულ, ე.წ. „საამანათო“ თანასწორობას, რაღაც სხვა აზრი უნდა უბიძგებდეს ამისკენ. მაგ., /როგორც ეს ლენდესმანის შემთხვევაშია/ საბოლოო კეთილდღეობის ან სიმდიდრის თანასწორობა; ან ბოლო დროს რონალდ დვორკინის მიერ წამოყენებული რესურსების თანასწორობა. ამ შემთხვევაშიც, რასაკვირველია, ეს აზრები არ შეიძლება ჩაითვალოს, თავისთავად, ცხადად. **თუკი ვინმე ფიქრობს, რომ სამართლიანობის თვალსაზრისით, ყოველ ჩვენგანს საბოლოოდ თაბაბარი კეთილდღეობა უნდა გვექონდეს, ამის მიზეზი უნდა იყოს ის, რომ ამ პიროვნების აზრით, ჩვენ, ყველა, თანაბრად ვიმსახურებთ მას, ან თანაბრად გვეკუთვნის ის.** ასევეა რესურსების შემთხვევაშიც. ჩვენ შეიძლება რამეში გავერკვეთ, თუ კარგად დავაკვირდებით ამგვარ არგუმენტებს. მე მოკლედ განვიხილავ თითოეულს ცალკე-ცალკე (34,გვ.348-350).

თანაბარი კეთილდღეობა?

თუ ფიქრობენ, რომ ყველას თანაბარი კეთილდღეობა უნდა ჰქონდეს, ჩნდება კითხვა: ვინ არის „ყველა“? ალბათ, ყველა ადამიანი, როგორც ეს ამ მოსაზრების დამცველთა შრომებში იგულისხმება, თუმცა, ვინც კი ეცდება სერიოზულად მოეკიდოს ამ აზრს, დიდ პრობლემას წააწყდება.

თანასწორობის მომხრეები, ჩვეულებრივ ისე საუბრობენ, თითქოს, ნამდვილად, შესაძლებელია ბედნიერი ვიყოთ ყველა. მართალია, გათანასწოების ხარჯზე მათ სურთ მდგომარეობა უკეთესობისაკენ შემოაბრუნონ და არა უარესობისაკენ, მაგრამ ვერავინ ... სერიოზულად ვერ იფიქრებს, თითქოს, უნარი შეგვწევს ჩვენ შორის ყველაზე დაბეჩავებულთა პირობები ისე გავუმჯობესოთ, რომ ჩვეულებრივი, რიგითი ადამიანის დონეს გავუთანაბროთ /აღარაფერს ვამბობ განსაკუთრებული აღნაგობით, სხვა პიროვნული თვისებებით დაჯილდოვებულ ადამიანების დონეზე/. **იშვიათად, ისეთი შემთხვევები გვხვდება, როდესაც, შესაძლოა, ესა თუ ის გაჭირვებული ადამიანი სხვისი წყალობით ჩავარდა ამ მდგომარეობაში და მაშინ, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ პირი, რომლის ქმედებამაც გამოიწვია იმ გაჭირვებულის ამგვარი მდგომარეობა, სამართლიანობიდან გამომდინარე, სასჯელის სახით უნდა გავუთანასწოროთ მას. ზოგიერთი თეორეტიკოსის აზრით, ეს ტიპიური მოვლენაა და დედამიწაზე მცხოვრები ყველა დატაკი ამ დღეში ხარბმა კაპიტალისტებმა ჩააგდეს. ძნელია იმ ადამიანების გაგება, რომლებიც ამ აზრს სერიოზულად ეკიდებიან და ალბათ, არც ეს ესე დაარწმუნებს მათ ამ თვალსაზრისის უსაფუძვლობაში /თუმცა კი, ერთ-ერთ მომდევნო პარაგრაფში მაინც შევცდები ამის გახსნას/. მაგრამ დანარჩენებს ხომ ადვილად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ისეთი შემთხვევები, სადაც ამგვარი აზრი სინამდვილეს სრულიად არ შეესაბამება. ამ უბედურობის მიზეზი შეიძლება იყოს თანდაყოლილი დაავადება ან სიმახინჯეები, რისი წინასწარი განსაზღვრა თანამედროვე ადამიანის უნარს აღემატება. ახლა მსურს შევეკითხო პატივმოყვარე გათანაბრებლებს: მერე რა დასკვნა გამოვიტანოთ აქედან? განა სამართლიანობიდან გამომდინარე ჩვენი წმიდა-თა-წმინდა ვალი ის არის, რომ გავუბედურდეთ, როგორც საცოდავთა შორის უსაცოდავესნი?**

წარმოვიდგინოთ, რომ პირიქით, ჩვენ შეგვიძლია რაღაცა გავაკეთოთ. კერძოდ, წარმოვიდგინოთ, რომ უდიდესი და ხანგრძლივი ძალისხმევის შედეგად შევძელით ოდნავ გამოგვეწორობინა ამ დატაკის მდგომარეობა. ამის წინასწარ განსაზღვრული, მოსალოდნელი გართულება ის იქნება, რომ ამ მცდელობის შე-

მდეგ ჩვენც, დაახლოებით, ისეთსავე გადატაკებულ მდგომარეობაში აღმოვჩნდებით, როგორშიც ის იმყოფება. იმის თქმა ხომ არ სურთ თანასწორობის იდეის მესვეურთ, რომ თუ კი პასუხისმგებლობა გვეხსნება, როდესაც არაფერი შეგვიძლია, ეს პასუხისმგებლობა კვლავ გვეკისრება, თუკი სულ ცოტა რაიმის გაკეთება მაინც ძალგვიძს? თუ არა რატომ?

შეკითხვა,- ვისი კეთილდღეობა უნდა გათანაბრდეს? -ჯერ ისევ ძალაშია, ვინაიდან, ძნელი გასაგებია, თუ რატომ უნდა შემოვიფარგლოთ მხოლოდ ადამიანებით? რას ვიტყვით დაბალი განვითარების ცხოველებზე? ან რამდენად დაბალ განვითარების ცხოველი უნდა განვიხილოთ? განა უსამართლობაა ის, რომ სიპინი, ტრიტონი და, იქნებ, ამებაც კი ვერ აღწევენ კეთილდღეობის იმ დონეს, რომლითაც თქვენ და მე ასე უსამართლედ ვსარგებლობთ? თუ ეს ასე არის - რატომ? და თუ ეს ასეა, განა შეიძლება გონიერმა ადამიანმა ეს აზრი სერიოზულად აღიქვას?

თანასწორობის დამცველი, ალბათ, მიპასუხებს, რომ ის გულისხმობს მხოლოდ ნორმალური ადამიანების კეთილდღეობას / რომლებიც არც დასწრებული ხეიბრები არიან და არც გაუწონასწორებული მელანქოლიური ტემპერამენტი აქვთ/ და რასაკვირველია, მხოლოდ ადამიანებს, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ჯერაც არ მიგვიღია პასუხი, ამ, თითქოს და შემთხვევით კითხვაზე მაინც განვაგრძობთ. ჩვენ, ამთავითვ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ კავშირი თანაბარ კეთილდღეობასა და თანაბარ ეკონომიკურ პირობებს შორის არ არის პირდაპირი. თუ შმიტის და ჯონსის შემოსავლის ან საკუთრების გათანაბრების მიზანია თანაბარი კეთილდღეობის დამყარება, მაშინ, რასაკვირველია, ძნელი იქნება /352 ჩვენი დარწმუნება, რომ თვით ტიპიურ შემთხვევაშიც კი, შესაძლებელია ოდნავ წარმატების მიღწევა და პირიქით, იოლად დავიჯერებთ, რომ უმრავლეს შემთხვევაში მარცხი გარანტირებულია. ნათელი ბუნების ჯანსაღ ადამიანს ნაკლებად აინტერესებს ყოველივე ის, რასაც მას ეკონომიკური თანასწორობა მოუტანს, მაშინ, როდესაც მეორე ადამიანი ოდნავადაც ვერ გაიხარებს, თუკი მას ტიპიურ მილიონერზე საგრძნობლად ნაკლები ერგო. ...იქნებ იგულისხმება, რომ ახალი გამათანასწორებელი რეჟიმი ამგვარ შემთხვევაზეც იზრუნებს და შმიტსა და ჯონსონს თანაბრად უზრუნველყოფა არა მარტო საჭირო საგნებითა და სიამოვნებით, არამედ ერთნაირი განწყობილებებითა და მსგავსი გემოვნებით? და თუ ეს ასეა, განა აშკარა არ არის, რომ ეს ძალზე მცდარი აზრია? შეიძლება ითქვას, უკიდურესად მცდარი და ნებისმიერი სერიოზული ადამიანი მას სრულიად მიუღებლად მიიჩნევს (34, გვ.351-353).

თანაბარი კეთილდღეობის მომხრე არგუმენტი 1: დამსახურება

თანასწორობასთან მიმართებაში ერთი მთავარი კითხვაა-რატომ? რასაკვირველია, ეს ის შეკითხვაა, რომელიც უნდა დაუსვავთ სამართლიანობის ნებისმიერ სოლიდურ კონცეფციას და საბოლოოდ ჩამოვაყალიბოთ აზრი, თუ რა არის, ან რა უნდა იყოს სამართლიანობა, ვიდრე საბოლოო პასუხს გაცემდეთ. ამ შეკითხვას, ჯერ-ჯერობით მხოლოდ „ინტუიციის“ დონეზე ვსვამ. ახლა ვნახოთ, თუ რა პასუხებია მოსალოდნელი ამ დონეზე. ცნებები, რომლებიც შეიძლება გამოყენებულ იქნას ფორმულირების დროს, არის, ალბათ, დამსახურება ან ღვაწლი, იქნებ სამართლიანობაც ან თანასწორობა, თანაბარი ან აზღაურების ან „თანასწორი მოპყრობის“ თვალსაზრისით. დავიწყოთ პირველით.

მაგრამ, თანასწორი დამსახურება ან ღვაწლი არის ის, რაც დაგჭირდება თანაბარი კეთილდღეობის მისაღწევად. ცხადია, თანასწორი დამსახურება -კეთილდღეობის მისაღწევად, ხოლო თანასწორი ღვაწლი კი -საკუთრივ კეთილდღეობის გასანაწილებლად. მაგრამ, მოსაზრებები დამსახურების შესახებ, საერთოდ, უთანასწორობის მხარდასაჭერად უფრო გამოდგება, ვიდრე თანასწორობის. ნებისმიერი არსებული სტანდარტების მიხედვით /353 ადამიანები განსხვავდებიან თავიანთი დამსახურების მიხედვით. გარდა ამისა, სრულიად არ არის გასაგები, რომ დამსახურება ერთადერთი ცვლადი იქნებოდა თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუ კი როგორცაა, მოხერხდებოდა თანასწორობის დამყარება. სავსებით აშკარაა, რომ ის არ არის ერთადერთი რელევანტური ცვლადი, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობითაც კი. ორივე აზრი მოითხოვს დაზუსტებას.

1. დავიწყოთ იმით, რომ დამსახურება ზოგადად არის ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს „პროექტ-სპეციფიკური“. ერთმა ადამიანმა შეიძლება ბევრი დაიმსახუროს კალათბურთის გულშემატკივართან იგივე ქმედებისათვის, რითაც თქვენ ვერაფერს მიაღწევთ ვერც კალათბურთში და ვერც მითუმეტეს, სიმფონიურ ორკესტრში. ეგალიტარიზმის მომხრე, რომელიც მსჯელობს დამსახურებაზე, ამკარად, უნდა ფიქრობდეს, რომ არსებობს დამსახურების ზოგადი, „პროექტ-ინდიფერენტული“ განსაზღვრება, რომლის მიხედვითაც ჩვენ ყველა თანასწორნი ვართ და, რომელიც განსაკუთრებით რელევანტური იქნება ეკონომიკური განაწილებისას. მაგრამ ასეთი განსაზღვრება არ არსებობს. ვერც მორალური ღირებულება შეცვლის რამეს. აზრი, თითქოს ჩვენ იმის გამო უნდა გადაუხადოთ ადამიანებს, რომ ისინი სათნონო არიან, საფუძველშივე მცდარია. როგორც არ უნდა ვცადოთ ამის წარმოდგენას, არავითარ შემთხვევაში, არ არიან ადამიანები თანასწორნი მორალური ღირებულებით.

დამსახურება არის არა მარტო „პროექტ-სპეციფიკური“, არამედ „ჯილდო სპეციფიკური“. ადამიანმა შეიძლება დაიმსახუროს ქება ანაზღაურების მომატების გარეშე. ადამიანმა შეიძლება დაიმსახუროს „ჯილდო“, მაგრამ წიგნში „ვინ ვინ არის“ ვერ მოხვდეს. საინტერესოა, რომ გამთანაბრებელი მოითხოვს დამსახურებისადმი არა მარტო „პროექტ-ინდეფერენტულ“ მიდგომას, არამედ, „პროექტ-ინდეფერენტულ“ მიდგომაზე „ჯილდო-სპეციფიკურ“ პასუხს, ვინაიდან ეკონომიკური ჯილდო, ჩვეულებრივ, სპეციფიკურადაა მიჩნეული. უფრო მეტიც, ის, რაც ერთი შეხედვით გამოარჩევს ეკონომიკურ ჯილდოს- სწორედ „დამსახურებას ეფუძვნება“. პროექტი, რომელსაც ეკონომიკური ჯილდო მოსდევს და შეეფერება გამომდინარეობს პროდუქტიულობიდან, -არ აქვს მნიშვნელობა რას აწარმოებს მოცემული საწარმო. ხოლო პროდუქტიულობის მიხედვით ადამიანები, ამკარად, ძალიან განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

უკიდურეს შემთხვევაში, შეიძლება დავუშვათ, რომ თუმცა, ადამიანები სინამდვილეში, ძალზე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ნებისმიერი კონკრეტული საქმით ანუ „პროექტ- სპეციფიკური“ და შესაბამისად რელევანტური დამსახურებით- ორივე კი ცვლადი სიდიდეა-მთლიანობაში, მაინც თანასწორნი გამოდიან. მაგრამ ეს -უკიდურეს შემთხვევაში. არსებობენ ადამიანები, რომლებიც ყველა სხვას ნებისმიერი შესაძლო თვისებით სჯობიან ან თრგუნავენ მაინც ამ თვისებებს სხვებში. ეს ასეა იმ შემთხვევაში მაინც, თუ საფუძვლად ავიღებთ საზოგადოდ აღიარებულ ცვლად სიდიდეებს. რასაკვირველია, თუ ჯონსი შმიტზე უკეთესი გარეგნობისაა, შმიტი ჯონსზე უარესი გარეგნობისა იქნება. და, ამრიგად, თუ ჯონსი მეტად იმსახურებს იმას, რაც კარგ გარეგნობას ეკუთვნის. შმიტი მეტად იმსახურებს იმას, რაც ცუდ გარეგნობას ეკუთვნის. დაე ყველამ თავისი მიიღოს . . . ამასობაში ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ამგვარი სქემის ვარგისიანობისათვის ჩვენ ასევე გვჭირდება სხვადასხვა დამსახურებაზე დამყარებული, რაღაც სახის ქმედითი კარდინალიზაცია. ვინაიდან, ჩვენ კვლავ შეიძლება ველოდოთ შემთხვევებს, სადაც A-ბევრად სჯობს B-ს X ,Y და Z -ში. ხოლო B-A-ს, U,V და W-ში. და ბოლოს, კვლავ საჭიროა დავამტკიცოთ, რომ ამ განსხვავებული ცვლადი სიდიდეების ჯამს, როგორღაც, განსაკუთრებული კავშირი აქვს ეკონომიკურ ჯილდოსთან. ჩემი აზრით ეს ამაოა. ბოლო დროს, მოდამი შემოვიდა ამ საკითხზე უფრო ღრმა თეორიების ჩამოყალიბება...

2. ასეა თუ ისე, როგორც ნოძიკმა ასე ელეგანტურად შეგვახსენა, დამსახურება არ შეიძლება ჩაითვალოს ერთადერთ რელევანტურ ცვლად სიდიდედ, ჩვენი უმრავლესობა, თავისი რესურსების განა-

წილების საკითხს იმ ადამიანების სასარგებლოდ წყვეტს, რომლებიც გვიყვარს არა იმიტომ, რომ ისინი სხვებზე მეტად იმსახურებენ ჩვენს სიყვარულს, არამედ, უბრალოდ, ისინი ჩვენი შვილები არიან. ასევე მეგობრების და სხვა ადამიანური ურთიერთობების შემთხვევაში. და ისევ, ჯილდო შეჯიბრში გამარჯვებულს გადაეცემა და არა იმას, ვინც, შესაძლოა, გამარჯვებას მეტად იმსახურებს-მეტი ძალისხმევით, მსხვერპლით და ა.შ. და ბოლოს, /კიდევ ერთი ნოძიკისეული დაკვირვება/, შესაძლოა, ვლადიმერ ამკენაზი, რომელსაც მხოლოდ ჩემი წვლილი სჭირდება, მეტად იმსახურებს მას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სამართლიანობიდან გამომდინარე, მომეთხოვა დათმობა. მოგვიანებით, ამ ღრმა და მნიშვნელოვან საკითხზე მეტი ითქმება და, რასაკვირვებელია, უნდა ვაღიაროთ, რომ ზოგიერთები მოინდომებენ ამ აზრის სრულიად უარყოფას. ახლა განვიხილავთ ამ უარყოფის ძირითად ფორმას (34,გვ353-356).

თანაბარი კეთილდღეობის მომხრე არგუმენტი II: სამართლიანობა

სამართლიანობის ცნება ჩვენი ცხოვრების ბევრ სფეროში შემოდის, განსაკუთრებით, როდესაც ვმოქმედებთ, როგორც იმ ჯგუფის წევრები, რომლებიც აღიარებენ საერთო წესებს და მეტ-ნაკლებად, საერთო ინტერესები აქვთ. ამ შემთხვევაში სწორი იქნება, დავყრდნობთ წესებს და ან ინტერესებს, რათა დავადგინოთ, რომ ერთმა ადამიანმა მეორე შეურაცყო, ან შებღალა შესაბამისი წესების ან ინტერესების არსი. ამას ჩვენ შეიძლება ვუწოდოთ „ორდინარული სამართლიანობა“. მაგრამ ორდინარული სამართლიანობა არ მიგვიყვანს თანასწორობამდე. ერთი გუნდის ყველაზე სუსტმა მოთამაშემ შეიძლება კვანტი გამოსდოს მოწინააღმდეგე გუნდის უძლიერეს მოთამაშეს. ეს უსამართლობაა, მაგრამ მისი გამოსწორება მხოლოდ გააღრმავებს უთანხმოებას. არ შეიძლება მოველოდოთ, რომ ჩვენი სამართლიანი საქციელი გამოიწვევს ამათუ იმ უთანხმოებას, მათ შორის ეკონომიკურსაც, შესუსტებას.

მაგრამ, ბოლო დროს, სამართლიანობას უფრო ღრმად განიხილავენ. ამგვარი მიდგომის მქადაგებელი / თანამედროვე სახით/, რასაკვირველია, არის ჯონ როულსი. პრინციპი, რომელსაც იგი სამართლიანობის თეორიიდან მოიხმობს და რომელიც, როგორც ჩანს შინაარსით, ხელახლა გადანაწილების მომხრეა, მოცემულია ე.წ. „ბუნებრივი თავისუფლების სისტემის“ განხილვაში. ამ სისტემაში არის „თანაბარი თავისუფლება და თავისუფალი ეკონომიკური ბაზარი“, მაგრამ მასში „თანაბარი ან ერთნაირი სო-

ციალური ჰირობების შენარჩუნების“ მცდელობაც კი არ ჩანს, რის შედეგადაც „ნებისმიერი ვადით ქონების საწყის გადანაწილებაზე დიდ გავლენას ახდენს ბუნებრივი და სოციალური მოულოდნელი შემთხვევები“. ამ საკითხს როულსი ამგვარ კომენტარს უკეთებს: “ინტიტურად ბუნებრივი თავისუფლების სისტემის ყველაზე აშკარა უსამართლობა ის არის, რომ იგი საშუალებას იძლევა, მორალური თვალსაზრისით, ესოდენ შემთხვევითმა ფაქტორებმა არასწორი გავლენა იქონიონ განაწილების წილზე“. მაგრამ განა ინტიტურია ის, რომ ყველა ამგვარი გავლენები,, არასწორია?

ჩვენ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ადამიანის თანდაყოლილი თვისებები და ბუნებრივი და სოციალური გარემო არის ის, რასაც არ შეიძლება ეწოდოს „დამსახურებული“. . . **იმის მტკიცება, რომ ადამიანმა ყველაფერი დამსახურების შესაბამისად უნდა მიიღოს, ნიშნავს, უარყო მისი უფლება იყოს ის, ვინც არის. და თუ ჩვენ უარვყოფთ ამ უფლებას, მაშინ რაღა რჩება ხელმოსაჭიდი, მითუმეტეს სასურველი?** რასაკვირველია, ისიც აღსანიშნავია, რომ არავინ იმსახურებს იყოს ადამიანი დამსახურებიდან გამომდინარე, ჩვენ შეიძლება ციყვები ვყოფილიყავით ან კიდევ ვინ იცის რა?, ალბათ, მიკრობები. მორალური შემთხვევითობა არ მთავრდება homo sapiens-ის საზღვრებთან, თუ კი ვეხებით ბუნებრივი, თანდაყოლილ ნიჭის შემთხვევითობას. ის, აშკარად, არც ინტელიგიბილურობის საზღვრებთან მთავრდება.

ამ ესეს საგანია სოციალური „ინსტიტუტების“ მიზნის განსაზღვრა. აქ განხილული სხვადასხვა მორალური წინაპრების მიზანია ადამიანების ქმედების წარმართვა. ჰიროვნების მიერ ჩადენილი უსამართლო მოქმედება არის წინაპირობა, რომელიც გვიბიძგებს უსამართლობის აღსაკვეთად მიმართული ქმედებისაკენ. უსამართლო საქმის ვითარება არის წინაპირობა, რომელიც მოითხოვს გადამწყვეტი საკითხის განმარტებას, - ვინ რა უნდა აკეთოს ამასთან დაკავშირებით? გამთანაბრებელი ყველა ჩვენგანს მოუწოდებს ვუწილადოთ, თუ ჩვენ სხვებზე მეტი გვაქვს, ან მოვითხოვოთ წილი, თუ სხვებზე ნაკლები გვაქვს. ახლა ვნახოთ, როგორ გავლენას ახდენს ჩვენ ქმედებაზე შემდეგი შინაარსის წინაპირობა- ადამიანს დაუმსახურებლად აქვს თანდაყოლილი, მშობლებისაგან და სოციალური გარემოსაგან მიღებული სიმდიდრეები. თუ წინაპირობა მდგომარეობს შემდეგში:

P1-ადამიანები არ იმსახურებენ თავიანთ საწყის სიმდიდრეს, მაშინ დასკვნა, ერთი შეხედვით, ასეთი გამოდის:

C1-ყველა ადამიანს ჩამოერთვას ყველა სახის საწყისი სიმდიდრე და ყველაფერი ის, რაც მისი წყალობით მიიღო. მაგრამ გა-

მთანაბრებლებს თითქოს არ სურთ ამ გზით წასვლა. ისინი სამაგიეროდ შემდეგ აზრს გვთავაზობენ:

P2- არცერთი ადამიანი სხვებზე მეტად არ იმსახურებს თანდაყოლილ სიმდიდრეს. ამიტომ,

C2- ყველა სიმდიდრე, რამდენადაც შესაძლებელია, თანაბრად უნდა განაწილდეს.

თუ კი თანდაყოლილი სიმდიდრის გადანაწილება შეუძლებელია /და უმეტესწილად ეს ასეა/, ადამიანებისათვის არათანაბრად მინიჭებული დიფერენციული ჯილდოს გადანაწილება, მაინც, ხომ შეიძლება და გამათანაბრებლების მიზანიც სწორედ ეს არის. მაგრამ საკითხავია, თუ როგორ გამომდინარეობს C2, P2-დან, ვინაიდან P2, ბოლოს და ბოლოს, P1-დან გამომდინარეობს და P1 -დან კი, როგორც ვნახეთ, C2 კი არა, C1 გამოდის. იმისათვის, რომ მივიღოთ C2, P2 -ს უნდა დავუმატოთ წინაპირობა, რომ ყველა თუ არა, ზოგი ადამიანი მაინც იმსახურებს თავის თანდაყოლილ სიმდიდრეს. ვინაიდან, მათ პრეტენზია ექნებათ იმაზე, რასაც ამ სიმდიდრეს გამოყენებით მიაღწევენ, P2 მართლაც იწვევს C2-ს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ P2-ის მტკიცებების მიზეზი იყო ის, რომ შეუძლებელია რაიმე აზრის გამოტანა განცხადებიდან, რომ არავინ იმსახურებს თავის თანდაყოლილ სიმდიდრეს. უკან თუ დავბრუნდებით /რაც შეუძლებელია, თუმცა ამის წარმოდგენა შეიძლება/ და ვიტყვით, რომ ზოგი ადამიანი მაინც იმსახურებს იმას, რასაც იღებს თანდაყოლილი სიმდიდრის მეშვეობით, მაშინ კამათი ასე განვითარდება:

P3-ზოგი ადამიანი იმსახურებს იმას, რასაც იღებს თანდაყოლილი სიმდიდრის გამოყენებით.

P2-/როგორც უწინ/ არცერთი ადამიანი სხვებზე მეტად არ იმსახურებს თანდაყოლილ სიმდიდრეს. ამიტომ C2-/როგორც წესი/ ყველა მონაპოვარი თანაბრად უნდა იქნას განაწილებული.

მაგრამ, ეს აბსურდია, ვინაიდან P3 შეიძლება შეუთავსდეს ან არა P1-ს. თუ შეუთავსდა, მაშინ საჭირო გახდება უარყოფით ნებისმიერი სახის C2 AN C1 დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობა: თანდაყოლილი სიმდიდრის ან დაუმსახურებლობა, უბრალოდ, აღარ ფიგურირებს ნორმატიულ დასკვნებში და ყურადღება იმაზეა გამახვილებული, თუ როგორ მოიხმარენ მას ადამიანები. ისინი კი სხვადასხვაგვარად აკეთებენ ამას და, ამრიგად, სხვადასხვა ჯილდოს, ანაზღაურებას და, საბოლოო ჯამში, სხვადასხვა წილს იმსახურებენ. ამრიგად, აქედან გამომდინარე C2-ის მსგავსი დასკვნის გამოტანა უკვე შეუძლებელია და, თუ მეორე მხრივ, P3, P1 -თან

შეუთავსებელია, მაშინ ჩვენ აღარ გვაქვს P1-ის მხარდამჭერი არ-გუმენტი, რადგან გამოდის, რომ ჩვენ დასკვნების წინაპირობა უსაფუძვლოა. ამგვარი წინაპირობა არანაირი დასკვნის საფუძვლად არ გამოდგება.

ამიტომ არგუმენტი სრულიად უვარგისია. წინაპირობა, -არცერთი ჩვენთაგანი არ ვიმსახურებთ თანდაყოლილ სიმდიდრეს ან ჯილდოს, საკმაოდ ახლოა ქეშმარიტებასთან, მაგრამ გამთანაბრებელი დასკვნების საფუძვლად არ გამოდგება. შესაბამისად ის ვერც შესწორებების და, ამრიგად, გადანაწილების გასაკეთებლად გამოდგება.

რამდენად იმოქმედა როულისის ინტუიციამ ბუნებრივი და /გარკვეული სახის/ სოციალური საწყისი სიმდიდრის შემთხვევითობაზე/359 „სამართლიანობის თეორიაში“? როგორც კარგადაა ცნობილი ის გვთავაზობს სამართლიანობის ძირითადი პრინციპები ჩამოვიყვანოთ იმ არჩევანზე დაყრდნობით, რომელსაც აკეთებენ „უმეცრების ფარდის“ მიღმა მყოფი ადამიანები, რომლებმაც არ იციან თავისი შემდგომი ვინაობა. არჩევანი ისე უნდა გავაკეთოთ, რომ ცოდნამ ჩვენზე გავლენა არ იქონიოს. მაგრამ ამ მოთხოვნის ორგვარი ინტერპრეტაციაა შესაძლებელი: პირველის მიხედვით უნდა ვიგულისხმოთ არა მარტო ის, რომ ადამიანებმა არაფერი იციან თავიანთი ვინაობის შესახებ ფარდის მეორე მხარეს, არამედ ისიც, რომ, ვინც არ უნდა იყვნენ. ისინი, შეძლებენ პრინციპების გონივრულ არჩევას და მას შემდეგაც არ შეცვლიან მათ, როდესაც გაიგებენ თავის ვინაობას. ამ შემთხვევაში ვიღებთ კარგად ცნობილ დებულებას /ცოტა რაღაცეების მიმატება-გამოკლებით/. ჩვენ ვეცდებით საკუთარი თავისთვის მაქსიმალური გავაკეთოთ. მაგრამ როდესაც გავიგებთ, რომ ნებისმიერი ვინმე შეიძლება აღმოვჩნდეთ, შეძლებისდაგვარად, ისე მოვაგვარებთ ყველაფერს, რომ ხელი მოეშვათ ყველაზე გაჭირვებულს. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ ვირჩევთ თანასწორობას, მაგრამ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ აღმოჩნდება, რომ სხვებზე მეტის მიღწევა არ შეგვიძლია. მეორე ნაირი ინტერპრეტაცია ასეთია: ჩვენ ნება გვძლევს როგორც გვსურს ისე გამოვიყენოთ ინფორმაცია იმის შესახებ, რომ ადამიანები ფარდის მეორე მხარეს გონივრულად და აუცილებლად იმოქმედებენ მათ ხელთ არსებული რეალური და სხვადასხვაგვარი ფასეულობით და ვერ შეძლებენ თავის პრაქტიკულ ქმედებას საფუძვლად დაუდონ პრინციპები, რომელსაც აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ადამიანი ნებისმიერი ვიღაც შეიძლება იყოს. თუ საწყის პოზიციაში მყოფებმა იციან ეს, მაშინ ისინი ადამიანის შესახებ არსებული ფაქტებიდან გამომდინარე სხვაგვარ აჩვენებენ. ისინი აირჩევენ პრინციპებს, რომლებსაც

აირჩევდნენ, ფარდის მეორე მხარეს რომ ყოფილიყვნენ, გარშემო მყოფთა და სიტუაციის შესახებ ინფორმაციიდან გამომდინარე.

ამ ორიდან პირველმა მოსაზრებამ სავსებით შეიძლება მიიყვანოს ამომრჩეველი გადაწყვეტილების და გათანაბრების პრინციპამდე. მეორემ კი,-არა! რომელი გზა არის სწორი? ამის შესახებ მე ქვემოთ ვიმსჯელებ, მაგრამ წინასწარ ვფიქრობ, რომ მეორეა. თუ მისი დასკვნები გონივრული არჩევანის შესახებ სწორია, ეს ასეც უნდა იყოს, ვინაიდან, სხვა შემთხვევაში საწყისი პოზიციის შედეგი, წმინდა თეორიული თვალსაზრისით, იქნება საინტერესო. მას მხოლოდ ის ადამიანები გამოიყენებენ, რომელთა ინტერესები ითხოვენ პრინციპებს, რომლებიც, პრაქტიკაში მაინც, საწყის პოზიციას იმყოფთ ინტერესებს ემთხვევა. და თუ უნდა მოხდეს გადანაწილება ან გათანაბრება, ის უნდა გაკეთდეს კარგად ინფორმირებული ადამიანისათვის ხელმისაწვდომ საფუძველზე, როდესაც ის იმყოფება ისეთ პირობებში, რომელიც სამართლიანობის პრინციპს მოითხოვს(34,გვ.357-361).

უტილიტარიზმი

როულსი, და შესაბამისად მისი მომხრეები, ისევე როგორც მისი კრიტიკოსების უმრავლესობა, ასკვნის, რომ როულსისეულ საწყის პოზიციას იმყოფნი აირჩევენ ნებისმიერს, სარგებლის პრინციპის გარდა. მე ადრეც ვამტკიცებდი, რომ ეს შეცდომაა, ვინაიდან, სინამდვილეში, მათ სწორედ ეს პრინციპი უნდა აირჩიონ, და როგორც როულსის სისტემური განცხადებიდან ჩანს, მათ, ფაქტიურად, აირჩიეს კიდევ ის. როულსის დასკვნიდან გამომდინარე ის მხარს უჭერს ცნობილ ორ პრინციპს. მოდი, მაინც განვიხილოთ ეს საკითხი დამოუკლიდებლად და ვიკითხოთ: ა/რას გულისხმობს უტილიტარიზმი ეკონომიკური თანასწორობის ქვეშ? და, ბ/ რითი არის უტილიტარიზმი მიმზიდველი, როგორც ამ სფეროს ფუნდამენტალური თეორია.

უტილიტარიზმი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით მნიშვნელობა მხოლოდ სარგებელს ენიჭება. მნიშვნელობა მხოლოდ გამორჩენას აქვს: დიდი და პატარა ქმედება, დაწყებული უცხო გამკლავლისათვის თავის დაკვრით და დამთავრებული მთავრობის დაარსებითა და მოღვაწეობით, საბოლოოდ უნდა შეფასდეს მათი ერთობლივი სარგებლიანობის მიხედვით, ყველა მონაწილე ადამიანის მიერ მიღებული სარგებელთა ჯამით /დადებითი იქნება ის თუ უარყოფითი/.

რა მნიშვნელობა აქვს ძლიერ პოსტულატს ეკონომიკური სამა-

რთლიანობისათვის? თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ თანასწორობა, რომელსაც ქადაგებს უტილიტარიზმი უდრის ნებისმიერი ორი ადამიანის თანაბარი რაოდენობის სარგებელს. როგორც ამ საკითხის კრიტიკოსებმა მაშინვე აღნიშნეს, ერთი შეხედვით, ეს ნიშნავს, რომ თუ ის, რასაც ჩვენ ვანაწილებთ არის სარგებელი, მაშინ მნიშვნელობა არ ექნებოდა თუ როგორ გადავცემდით ნებისმიერი რაოდენობის სარგებელს, ნებისმიერი რაოდენობის ადამიანს. გადავცეთ 50 ერთეული A-ს და არცერთი B-ს იგივე იქნება, რაც 25 თითოეულს; კიდევ უფრო უარესი ის არის, რომ /361 გადავცეთ 150 ერთეული A-ს და 75 B-ს, ასევე მისაღები და რეკომენდირებული განაწილებაა. ეს, რბილად რომ ვთქვათ, უკიდურესად, არა ინტუიტიურადაა მიჩნეული. მაგრამ ეს ნაჩქარევად გაკეთებული დასკვნაა. ჩვენ არ ვიცით, თუ რამდენად არა ინტუიტიურია ან ინტუიტიურია ის თუ არა საერთოდ. ამის დადგენა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ გავრკვევით რა ურთიერთობაა იმ ყველაფრის განაწილებას შორის, რისი განაწილებაც შეგვეძლო, იქნება ეს ფული თუ სარგებელი. ამ სფეროში სტანდარტული მოსაზრება ამგვარია: მოცემული პიროვნებისათვის მიცემული წილის ზრდასთან ერთად მცირდება ეკონომიკური საქონლის სარგებელი. აზრი ძველია-ახალი მხოლოდ თანამედროვე მწერლების /მათ შორის ჩემიც/ ენაა. ასე რომ, ახლა წარმოგიდგინთ დევიდ იუმის ელეგანტურ განცხადებას:

ისიც უნდა ვადიაროთ, რომ არსებული თანასწორობის შემდგომი უგულვებელყოფით ღარიბს მეტ კმაყოფილებას ვართმევთ, ვიდრე მდიდარს ვანიჭებთ და, რომ ერთი პიროვნების ზედაპირული პატივმოყვარეობის უმნიშვნელო დაკმაყოფილება, ხშირად, ბევრი ოჯახის და, ხანდახან, პროვინციის არსებობის ფასი ჯდება.

ერთი შეხედვით ეს შესაძლებელი ჩანს, მაგრამ უთანასწორობის მხარდამჭერი სტანდარტული არგუმენტი, რომელიც შეიმუშავეს იუმმა, ადამ სმითმა და სხვათა შორის როულსმა, მდგომარეობს შემდეგში: **თუ ადამიანებს მოვუსპობთ სტიმულს, რასაც მათ თავიანთი მდგომარეობის გაუმჯობესების პერსპექტივა აძლევს, მაშინ. . . საზოგადოებას უკიდურეს სიღატაკემდე მივიყვანთ. ერთეულების სიღარიბის და მათხოვრობის ნაცვლად ამას გარდაუვალს ვხდით მთელი საზოგადოებისათვის.**

ამგვარი მომხრე არგუმენტები სევე შესაძლებელი/ წამოჭრიან საკმაოდ სერიოზულ თეორიულ თავსატეხს, ვინაიდან, იბადება კითხვა იმ მშრომელ და მწარმოებელ ადამიანებთან დაკავშირებით, რომლებიც საკუთარი კეთილდღეობის შექმნის პარალელურულად ქმნიან საზოგადოებრივ კეთილდღეობას. უნდა იგრძნონ თუ არა

მათ თავი დამნაშავედ იმის გამო, რომ არ უნაწილებენ სხვებს თავიანთი შრომის ნაყოფს? თუ სამართლიანობა მოითხოვს შემოსავლის გათანაბრებას, მაშინ რად არ ვარ უსამართლო ყოველთვის, როდესაც ჩემს და ჩემი ოჯახის სიმდიდრეს მეტად ვზრდი, ვიდრე საზოგადოების საშუალო დონეა?/362

რასაკვირვებელია, სულ ეს არ არის. რას ვიტყვით დანარჩენ კაცობრიობაზე, რომელიც ამ საზოგადოების ფარგლებს გარეთ ცხოვრობს? სოციალისტური ქვეყნები როგორც შევამჩნიეთ, თავს არ იწუხებენ თავიანთი მოქალაქეების ქონების უფრო მეტად ზრდისთვის, ვიდრე, ვთქვათ, ბანგლოდეშისა. ლიბერალებს კი, როგორც ჩანს, მაინცდამაინც არ აწუხებთ ის ფაქტი, რომ მათ მიერ შემოთავაზებული ზომები / საგარეო ვაჭრობის მკაცრი შეზღუდვა/ მიზნის მიღწევის შემთხვევაშიც კი, გამოიწვევდა იმ ნაპრალის შენარჩუნებას ან გაღრმავებას, რომელიც ისედაც არსებობს საშუალო ოჯახურ კეთილდღეობასა და, ამ ზომების შემოღებით დაჩაგრულ, უფრო ღარიბ ქვეყნებში არსებულ კეთილდღეობას შორის. **რატომ არ არის ეს ყველაფერი მცდარი?** საქმე ის არის, რომ მათ არ შეიძლება ეწოდოს „საჭირო“, თუ არ ვფიქრობთ, რომ საკუთარი ინტერესები არა მარტო გარდაუვალია, არამედ იმდენად გარდაუვალი, რომ უტილიტარიზმს ვერ უთავსდება. მაგრამ მაშინ, ალბათ, უფრო შორს შეგვიძლია წავიღეთ და ვიკითხოთ- უფრო ხომ არ გაიზრდებოდა ზოგადი სარგებელი, თუ ადამიანები, უბრალოდ, იმას კი არ გააკეთებდნენ რისი გაკეთებაც სურთ, -კერძოდ, განაწილებისას საკუთარი და საყვარელი ადამიანების სასარგებლოდ გადაიხრებოდნენ, -არამედ ამას სუფთა სინდისით გააკეთებდნენ. მოკლედ რომ ვთქვათ, საზოგადო სარგებელი მაქსიმუმამდე გაიზრდება, თუკი გამთანაბრებელ მოთხოვნებს სრულიად უარვყოფთ, როგორც ჩვენთვის მიუღებულ სამართლიანობის თეორიას. ალბათ, ადამიანები დიდად არ იზარალებდნენ, თუ მათ აღარ გადაეცემოდათ ის, რაც ავტომატურად ეძლეოდათ გარშემო მყოფთაგან არა ნებაყოფილობითი ქველმოქმედების სახით. კაცობრიობა კი ბევრს მოიგებდა თუ არ იფიქრებდა, რომ ყველაფერი, რასაც ის აკეთებს, უსამართლოა.

ყოველივე აქედან გამოდის დასკვნა, რომ უტილიტარიზმი შეიძლება, სრულიად უსარგებლო იყოს მოცემული საკითხის გადაჭრაში, ვინაიდან, თუ ძალზე პოლარულად განსხვავებული აზრის თეორეტიკოსებს შეუძლიათ მოიყვანონ ერთნაირ ფუნდამენტალურ პრინციპებზე დამყარებული უამრავი შესაძლებელი არგუმენტი, მაშინ მთელი ჩვენი ყურადღება შეიძლება გადავიდეს „დამატებით ფაქტიურ წინაპირობებზე“, რომლებიც, ასე ამჟამად, აუცილებელია ნებისმიერ კერძო შემთხვევაში. უფრო მეტიც, გა-

ურკვეველი რჩება უნდა მივაკუთნოთ თუ არა სარგებლის ჯამი ამ „ფაქტიურ წინაპირობებს“?

გარდა ამისა, რჩება კიდევ ერთი შეკითხვა: საერთოდ, რატომ უნდა მივიღოთ უტილიტარიზმი? აქ შეკითხვა აბსტრაქტულ დონეზე უნდა დაისვას, როგორც, ჩემი აზრით, ზემოთ მოყვანილი არგუმენტებიდან გამომდინარეობს. ახლა ამ აბსტრაქტულ დონეზე გვთავაზობენ, რომ ყველა ადამიანი ერთად, და თვითოეული ცალკე-ცალკე, თანაბრად იმსახურებს ყველაფერს /რასაც არ უნდა ფიქრობდნენ მათზე/, ისევე, როგორც ჩვენი საყვარელი ადამიანები, მეგობრები, პარტნიორები და ისინი, ვინც იღწვის სანუკვარი მიზნის მისაღწევად. რასაკვირველია, ჩვენ არ გვსურს ყველას ერთად და თითოეულს ცალკე-ცალკე, ასე განხილვა, სხვათა შორის, როგორც ჩანს, ვერც შევძლებთ ამას. თუ, მაინც, შევძლებთ, მაშინ დავფიქრდეთ თუ რა სახის შემთხვევებთან გვექნება საქმე. კარგა ხნის წინ გაზეთში წავიკითხე -ჩინეთის ერთერთ სოფელში მცხოვრები კაცის შესახებ, რომელმაც კარგად ისწავლა რა თავისი პოლიტიკური გაკვეთილები, დადგა არჩევანის წინაშე-წყაღდილობით განადგურებულ სოფელში გადაერჩინა ამხანაგი X, ადგილობრივი კომუნისტური პარტიის თავჯდომარე, თუ საკუთარი ცოლი და ოჯახი. მან ამხანაგი X -ის გადარჩენა აირჩია! ალბათ, ბებრს შეეპარება ეჭვი, იმაში, რომ ამხანაგ X-ის გადარჩენა მეტ სიკეთეს მოუტანდა სამყაროს, ვიდრე ამ კაცის ცოლისა, მაგრამ ამ შემთხვევაში სხვა რამ გვაოცებს ჩვენ, ალბათ, ვფიქრობთ, რომ სისტემა, რომელიც ამგვარ საქციელს მოითხოვს -ამაზრუნია. ეჭვს იწვევს ის სისტემაც / თუკი ასეთი არსებობს/, რომელშიც იგულისხმება, რომ ბავშვისთვის 100 დოლარიანი თოჯინის სახლის ყიდვისას საშინელ მორალურ დანაშაულს ჩავიდებთ, ვინაიდან, ამის ნაცვალად, შეგვიძლია 99 დოლარი გავაგზავნოთ შორეულ ქვეყანაში და რამდენიმე კაცის სიცოცხლე გადავარჩინოთ. აშკარაა, რომ როგორც ზემოთ ვცაღე დამემტკიცებინა, ჩვენ არ ვიცით, ნამდვილად ამას გულისხმობს თუ არა უტილიტარიზმი. როგორც, ერთი შეხედვით ჩანს, ეს ასე უნდა იყოს ან, შეიძლება იყოს. მაგრამ, განა გვინდა იმგვარი სისტემა, რომელიც ამას გულისხმობს? ბევრს მოეჩვენება, რომ ეს ერთი შეხედვით არასწორი აზრებია, თუმცა, შეიძლება აღიარონ, რომ გარკვეულ შესაფერის პირობებში /რომლებიც შეიძლება თვითონ წარმოვიდგინოთ/ შესაძლოა მაინც მოგვიწიოს მათი მიღება. უტილიტარიზმის მომხრე დაიწყებს მტკიცებას, რომ ეს, მართლაც, ერთი შეხედვითაა ასე და, თავისუფლად, შეიძლება, შიგადაშიგ, მისი უგულვებლყოფა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ უტილიტარიზმის/364ყველა მომხრე მაინც არ მიიღებს ამ კომფორტაბელურ აზრს, მაგრამ ჯერჯერობით საკმარისია (34,გვ.361-365).

დვორკინი

ზოგიერთ ბოლო ნაშრომში რონალდ დვორკინმა წამოაყენა ზემოთ მოყვანილი თანასწორობის კონცეფციისაგან /მათ შორის, სრული შემოსავლის ან სიმდიდრის თანასწორობა, რომლის თანმიმდევრულობაზე მე ეჭვი ამ ესეს დასაწყისში გამოვთქვი/. საკმაოდ განსხვავებული კონცეფცია. ამის სამაგიეროდ, **დვორკინი გვთავაზობს, ე.წ. რესურსების თანასწორობას**. საჭიროა გავარკვიოთ: თუ რა ითვლება /ლოგიკურად მაინც/ გარეშე საქონლად, რომელსაც პიროვნება თავის ნებაზე მოიხმარს, ცხოვრების გასაუმჯობესებლად და რაც მოცემული ადამიანისაგან განუყოფელია. და შემდეგ, როულის მსგავსი საწყისი მდგომარეობა /მაგრამ მისგან ძალზე განსხვავებული/- ადამიანმა უნდა სცადოს განიხილოს ყოველი პიროვნება, როგორც პირველი აუქციონის მონაწილე, ვინაიდან ერთნაირი მსყიდველობითი უნარის მქონეთაგან მხოლოდ ის ყიდულობს ყველა არსებულ რესურსს, ვინც ყველაზე მაღალ ფასს იხდის და ამას აკეთებს თავისი ცხოვრების უზრუნველსაყოფად. ამის მიზანია ყველაფერი ისე განაწილდეს, რომ აუქციონის შემდეგ არავინ გაყიდოს შენაძენი. ის მხარს უჭერს თანასწორობის გამომხატველ ბაზრის ცნებას ანუ გაცვლა-გამოცვლის თანასწორობას, მაშინ, როდესაც სრულებით არილებს თავს აზრს სასაქონლო თანასწორობის შესახებ. რასაკვირველია, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ არ არის აუცილებელი, /ალბათ, არ არის / შემოსავლის თანასწორობა ფუნდამენტალურ სოციალური პოლიტიკის შედეგი იყოს. მაგრამ დვორკინი ფიქრობს /როგორც ადამიანმა შეიძლება წარმოიდგინოს /რომ ეს სქემა ხელს შეუწყობდა, საკმაოდ მაღალ გადასანაწილებელ დაბეგვრას და დაბეგვრას გადასანაწილებისათვის და არა დაბეგვრას კეთილდღეობის თანაბარი მინიმალური დონის უზრუნველსაყოფად.

ამ ცოტა ხნის წინ მე დეტალურად განვიხილე დვორკინის თვალსაზრისი და აღარაფერს გავიმეორებ, მხოლოდ შეგახსენებ ძირითად საკითხს, რომელიც, ჩემი აზრით, წამოიჭრა ამ ჩახლართული სქემის განხილვისას. რატომ უნდა მიიღოს ადამიანმა მისი ძირითადი კონცეფცია? ეს კონცეფცია კიდევ უფრო აბსტრაქტული მოსაზრებიდან უნდა გამომდინარეობდეს - „პოლიტიკური თვალსაზრისით, საზოგადოების წევრების ინტერესი მნიშვნელოვანი/365 და თან თანაბრად მნიშვნელოვანი“. ესეც შესაძლებელია, მაგრამ იბადება კითხვა-რატომ უნდა ჰქონდეს „პოლიტიკურ თვალსაზრისს“ რაიმე მნიშვნელობა, თუნდაც, იმ შემთხვევაში, როდესაც შეიძლება /რამიც ეჭვი მეპარება/ დადგინდეს, რომ ეს აბსტრაქტული მოსაზრება სხვებზე მეტად ემხრობა რესურსების თანასწორობის იდეას. რასაკვირველია, ისე უნდა წარმოვიდგი-

ნოთ, თითქოს პოლიტიკურ თვალსაზრისს მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის, ვინაიდან, პირდაპირ რომ ვთქვათ, სრულებითაც არ არის ამკარა პოლიტიკური ინსტიტუტების აუცილებლობა და მათი აუცილებლობის შემთხვევაშიც კი გაჩნდებოდა კითხვა -რამდენად მნიშვნელოვანია ისინი? ვთქვათ, ჩვენ თანახმა ვართ, რომ, პოლიტიკის თვალსაზრისით, ყველას თანაბარი რესურსები უნდა ჰქონდეს, თუმცა, ჩვენი პირადი თვალსაზრისით, ეს ასე არ არის. მაშინ ჩვენ მოგვიჩვენა გაგვესაზღვრა, თუ რომელს უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს- პოლიტიკას თუ ჩვენ ცხოვრებას/ როგორც ჩვენ მას ვხედავთ და წარვმართავთ/? საკვებით რაციონალური იქნება აზრი, რომ უკანასკნეს 100% მნიშვნელობა აქვს მაშინ, როდესაც პირველს თითქმის არანაირი. შემდეგ ჩნდება შეკითხვა -რომელი თვალსაზრისია ძირითადი. თუ შეგვიძლია პასუხი გავცეთ ახლახან წამოჭრილ შეკითხვებს, როგორ იქნება შეფასებული საწინააღმდეგო პასუხები? საქმე იმაშია, რომ, როგორც ჩანს, ისინი უნდა შეფასდეს ადამიანის პიროვნული თვალსაზრისიდან გამომდინარე, /რამაც რასაკვირველია, შეიძლება მოიცვას ჩვენთვის ძვირფასი ადამიანები/, რაც იმას ნიშნავს, რომ პიროვნული თვალსაზრისი ძირითადია და, ამრიგად, პოლიტიკას მნიშვნელობა აქვს, როგორც ადამიანის ცხოვრების ერთერთ შემადგენელ ნაწილს. ამ შემთხვევაში, დვორკინის მომხრეებმა უნდა გვიჩვენონ, რომ ნებისმიერი პიროვნების თვალსაზრისით, ყველა ადამიანი მნიშვნელოვანია და, თანაც, თანაბრად მნიშვნელოვანი და სამართლიანობიდან გამომდინარე ყველას უნდა ჰქონდეს თანაბარი რესურსები. მე კი ამგვარი შედეგი შეუძლებელი და სრულიად წარმოუდგენელი მგონია /ასე ფიქრობს დვორკინიც, როგორც აღვნიშნე ხსენებულ ინტერპრეტაციაში/. აქ მე ვეყრდნობი ამ ესეს უარყოფით ნაწილს. რასაკვირველია, მე არ ამომიწურავს თანასწორობის დამამტკიცებელი არგუმენტები, თუმცა, იმედი მაქვს, მათგან რამდენიმე მთავარი მაინც გადმოგცეთ. და თუ მე, მართლაც, მოვახერხე /რაშიც ეჭვი მეპარება/ ყველა ამგვარი არგუმენტის უარყოფა, ახლა საჭიროა, თავისუფლების მომხრე არგუმენტების/366 წამოყენება? თუკი ამას აქვს აზრი, თუნდაც, როგორც ძირითად სოციალურ პრინციპს/, ვინაიდან, ბოლოს და ბოლოს, არსებობდა უამრავი რეჟიმი, რომელიც არაფრად აგდებდა არც თავისუფლებას და არც თანასწორობას; განსაკუთრებით, როგორც ძირითად პრინციპებს და ისინი, ალბათ, მართლებიც იყვნენ, რამდენადაც ჯერჯერობით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ (34,გვ.365-367).

11 თავისუფლება, თავისუფლების მაქსიმალიზაცია? გამოცანა

თუ თანასწორობის მომხრეს სურს დააწესოს შემოსავლის და სიმდიდრის თანაბარი განაწილება, რა სურს „თავისუფლების მო-

მხრეს“ ? ალბათ, თავისუფლების თანაბარი განაწილება. არსებობს ერთი რამ /რაც ქვემოთ იქნება განხილული/, რის გამოც ეს მოსაზრება სრული სიმართლეა. და მაინც, ისევე, როგორც თანასწორობის მომხრეს სურს, რომ თანასწორი განაწილება მოხდეს. რამდენადაც შესაძლებელია, თანაბრად მაღალ დონეზე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თავისუფლების მომხრეს ენდომება თავისუფლების თანაბარი განაწილება, რამდენადაც შეიძლება, თანაბარ მაღალ დონეზე. მაქსიმუმამდე გავზარდოთ თანაბარი კეთილდღეობა? შემოსავალი/ სიმდიდრე“, ამბობს ერთი; „მაქსიმუმამდე გავზარდეთ თანაბარი თავისუფლება“, ამბობს მეორე.

მაგრამ ამ საკითხის განხილვისას შეიძლება მივიღეთ გაუგებრობამდე. ერთის მხრივ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეკონომიკურ საკითხებში, თავისუფლება ეთავსება /ნაწილობრივ მაინც/, მნიშვნელოვან უთანასწორობას. ადამიანებს თანაბარი საწყისი წილიც რომ მივცეთ, სულ მალე ამ რესურსების თავისუფალი გამოყენება იქამდე მიგვიყვანდა, რომ ზოგიერთს სხვებზე ბევრად მეტი ქონება ექნებოდა. და მაინც, ზოგიერთმა შეიძლება ამტკიცოს, რომ თავისუფალი ბაზარი არ არის თავისუფალი, რომ საზოგადოებაში, რომელშიც სარგებლობენ მაქსიმალურად თანაბარი თავისუფლებით არ შეიძლება ჰქონდეთ სხვადასხვა დონის შემოსავალი, რატომ? იმიტომ, რომ ფული, ბოლოს და ბოლოს, „მსყიდველობითი უნარია“ და რაც მეტი გაქვთ, მეტის კეთება შეგიძლიათ. უფრო მეტიც, საქონელი, ბოლოს და ბოლოს, თქვენ ხელში მოხვდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ სხვებს არ შეეძლებათ მისი მოხმარება თქვენი ნებართვის გარეშე. როდესაც საქონელი/367 თქვენს ხელშია, შეგიძლიათ სხვების უგულვებლყოფა, მაგრამ სხვების უგულვებლყოფა ნიშნავს ათი თავისუფლების შეზღუდვას; და რაც მეტი ამგვარი ძალაუფლება გაქვთ თქვენ, მით ნაკლები თავისუფლება აქვთ სხვებს. ამრიგად, თანაბარი თავისუფლების მაქსიმალურად გაზრდისთვის საჭიროა, თანაბარი შემოსავლის მაქსიმალიზაცია. ეს არ არის ის შედეგი, რომელსაც შეიძლება თავისუფალი ბაზრის მომხრეები მოელოდნენ და უცნაურია, როდესაც თავისუფალ ბაზარს ახასიათებენ, როგორც „არათავისუფალს“. რა ხდება? (34, გვ.367-368).

თავისუფლება: რა არის ის?

ამჟამად საჭიროა თავისუფლების ცნების უფრო ღრმა შესწავლა. მაგრამ, საბედნიეროდ, შეიძლება კვლევის სფეროს ფარგლების შეზღუდვა, ვინაიდან, აქ სოციალური თავისუფლება უფრო განიხილება, ვიდრე, ვთქვათ, ზოგადად, ნების თავისუფლება. **თავისუფლება ზოგადად, ჩემი აზრით, არის ის, რომ არ არსებობს**

ადამიანის ქმედების დამაბრკოლებელი ფაქტორები, რომელთაგან, ეჭვგარეშეა, უმრავლესობა გარშემო მყოფთა მიერ არ იქმნება /ყოველ შემთხვევაში, განზრახ მაინც/. სხვათა შორის, ზოგჯერ ამ დაბრკოლებებს საკუთარ თავს თვითონ ადამიანი უქმნის და, ხანდახან, საკმაოდ შეგნებულადაც. უამრავი დანარჩენი დაბრკოლება კი არავის „შეუქმნია“- ისინი, უბრალოდ, ბუნებრივად არსებობენ. მაგრამ ჩვენი სპეციფიკური შეკითხვა ეხება დამაბრკოლებელი ფაქტორების იმ ჯგუფს, რომლებსაც გარშემო მყოფი ადამიანები ქმნიან თავისი ქმედებით, განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ფაქტორები, რომლებიც შეგნებულად /განზრახ ან სხვანაირად/ იქმნება და რომელთა დამაბრკოლებელი ბუნება, თუნდაც უნებლიე, ამკვიდრებს ან ეწინააღმდეგება სოციალური კონტროლის მეთოდებს.... (34, გვ. 368).

და რა არ არის ის?

მე ვერევი თქვენს თავისუფლებაში, როდესაც თქვენთვის შეუძლებელს ვხდი გააკეთოთ ის, რის გაკეთებასაც ცდილობთ. მაგრამ, მოდით, განვიხილოთ შემთხვევა, როდესაც თქვენ გინდათ X –ის კეთება, მაგრამ არ გააჩნიათ ის, რაც საჭიროა ამისთვის/370-მაგ. Z, მე კი მაქვს. ზოგიერთს, შეიძლება, იმის თქმა სურდეს, რომ თუ მე არ მოგცემთ Z -ს, ამით მე ვერერვი თქვენს უფლებაში გააკეთოთ X. დავეთანხმეთ თუ არა აზრს? რასაკვირველია, არა! ყოველ შემთხვევაში, მე ასე ვფიქრობ.

რატომ არა? ის, რომ თქვენ არ შეგიძლიათ X-ის გაკეთება არ არის სხვა პიროვნების ქმედების შედეგი. ეს, გარკვეულწილად, მათი უმოქმედების შედეგი უფროა. მაგრამ სიტყვა „შედეგი“ აქ არასწორადაა გამოყენებული. ვთქვათ „თქვენ ნაპირიდან 50 მეტრის დაშორებით იხრჩობით და მე შემიძლია თქვენი გადარჩენა; განა თქვენი დახრჩობა იმის შედეგი იქნება, რომ მე არ დაგეხმარეთ? კი მაგრამ, ვთქვათ, მე 1500 კმ-ით ვიყავი დაშორებული და ვერაფრით დაგეხმარებოდით და დაიხრჩეთ! როგორ არის თქვენი S მდგომარეობაში ყოფნა ჩემგან გამოწვეული, თუკი იგივე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდით მე რომ , საერთოდ, არ მეარსება ან შორს ვყოფილიყავი?

ვთქვათ, მე შემიძლია დაგეხმაროთ და ამით გავზარდო თქვენი უნარი აკეთოთ რაღაც. განა ეს იმას ნიშნავს, რომ მე ვზრდი თქვენს თავისუფლებას? და მაინც არ ღირს ამაზე შეჩერება ალბათ, უმჯობესია , ვიკითხოთ, თუ რა კავშირია ამგვარად გაზრებულ „თავისუფლებასა“ და იმ ზოგად პრინციპებს შორის, რომლის მიხედვითაც ყველას აქვს თავისუფლების უფლება. პასუხი ამგვარი იქნება: ეს უფლება არ გულისხმობს იმას, რომ სხვები ვალდებულნი არიან

გაზარდონ ჩვენი თავისუფლება, როგორც კი ამის საშუალება მიეცემათ. საჭიროა, განვასხვაოთ „პოზიტიური“ და „ნეგატიური“ თავისუფლება და, შესაბამისად, „პოზიტიური“ და „ნეგატიური“ თავისუფლების /ან ნებისმიერი სხვა რამის/ უფლება განსაზღვრა ზოგადად ამგვარია:

A-ს აქვს X-ის კეთების „ნეგატიური“ უფლება= A-ს არაფერი უშლის ხელს აკეთოს X.

A-ს აქვს X-ის კეთების „პოზიტიური“ უფლება =A-ს მოეპოვება ყველაფერი, რაც სჭირდება X-ს თავის სურვილისამებრ საკეთებლად.

ნეგატიური და პოზიტიური უფლებების პარალელური კონსტრუქციები ამგვარია:

A-ს აქვს X-ის კეთების „ნეგატიური“ უფლება= ვერავინ შეუშლის A-ს ხელს X-კეთებაში.

A-ს აქვს X-ის კეთების „პოზიტიური“ უფლება=სხვებმა უნდა უზრუნველყონ A ყველაფრით, რაც მას სჭირდება, თუ კი მას რაიმე სჭირდება X გასაკეთებლად./371

ნეგატიური სოციალური თავისუფლება მაშინ არსებობს, როდესაც არცერთი სხვა პიროვნება თავის ქმედებით ხელს არ უშლის მეორეს აკეთოს ის, რაც სურს. პოზიტიური სოციალური თავისუფლება არსებობს მაშინ, როდესაც სხვა პიროვნებები მზად არიან დაეხმარონ ადამიანს აკეთოს ის, რაც სურს. მისცე ადამიანს პოზიტიური უფლება აკეთოს ის, რაც სურს, ნიშნავს დააწესოს სოციალური მოთხოვნა, რათა სხვები დაეხმარნენ მას. მაგრამ ამგვარი მოთხოვნის დაწესება ნიშნავს, აუკრძალო მათ თავი შეიკავონ დახმარებისაგან და, ამრიგად, შეზღუდო მათი თავისუფლება. პოზიტიური უფლებები ეწინააღმდეგება ნეგატიურს. და ამრიგად, თავისუფლების „მაქსიმალიზაციის“ ცნება გაურკვეველია, ან შესაძლებელია, შეცდომამაც შეგიყვანოს. მაქსიმალიზაცია გულისხმობს წინსვლას არა წინააღმდეგობების მოსპობის გზით, არამედ რაღაცის კეთების უნარის ზრდით. ეს განგვაწყობს პოზიტიური უფლების მიმართ და მაინც პოზიტიური უფლებები იჭრება თავისუფლებაში. თავისუფლება, რასაკვირველია, ნიშნავს თვითონ გადაწყვიტო გააკეთო თუ არა X. ხოლო, თუ ყოველთვის, როდესაც შემოიძლია ვინმეს დახმარება, ოფიციალურად მაიძულებენ გავაკეთო ეს, რაღა თავისუფლე ბაა? მეორე მხრივ, თუ მე არ შემოიძლია რაღაცის კეთება იმის გამო, რომ ერთი ფეხი მაქვს, ან არასაკმარისი განათლება /რაც არავის ბრალი არ არის/ მაშინ, როგორც ჩანს, არ შეიძლება ლაპარაკი ჩემი თავისუფლების შეზღუდვაზე.

პოზიტიური თავისუფლების მაქსიმალიზაცია მახე და სიცრუეა. როდის გაქვთ მაქსიმალური პოზიტიური თავისუფლება? აშკარად, მაშინ, როდესაც ღმერთი ხართ, ვინაიდან, მხოლოდ ის არის ყოვლის შემძლე. და თუ მიზნად დავისახავთ ყველა ადამიანის თანაბარი ძალაუფლებით უზრუნველყოფას უმაღლეს დონეზე, როგორღა გადაწყვიტოთ როდის არის ორი ადამიანი თანასწორი? ვთქვათ, სმითი- მაგიდის ჩოგბურთში, ხოლო ჯონსი- ჩელოს დიდოსტატია, თანასწორნი არიან ისინი თუ არა? როგორ გავარკვიოთ ეს? და რაც უფრო მნიშვნელოვანია, როგორ უნდა განვასხვაოთ ეს მიზანი კეთილდღეობის მაქსიმალურად გათანასწოების მიზნისაგან? და თუ ეს შეუძლებელია, ხომ არ ჯობს ყველაფერს თავისი სახელი დავარქვათ?

თავისუფლებაზე ფიქრი და იმის მტკიცება, რომ საზოგადოებამ ჰატივი უნდა სცეს თავისუფლებას და შეზღუდვების დაწესება მხოლოდ თავისუფლების ინტერესებიდან გამომდინარე უნდა ხდებოდეს, ნიშნავს წამოაყენო განსაკუთრებული პროექტი. ის უნდა გულისხმობდეს, რომ ადამიანებს შეუძლიათ ის აკეთონ, რაც სურთ მიუხედავად იმისა, რომ მათ იძულებენ აკეთონ რაღაც, რაც მეტ სიკეთეს მოუტანს სხვა ადამიანებს. ის, რასაც ამ აზრის დამცველნი „მაქსიმალიზაციას“ უწოდებენ, უმჯობესია, ჩამოყალიბდეს „მინიმალიზაციად“. კერძოდ, თავისუფლებაში ჩარევის მინიმალიზაციად. ადამიანებმა უნდა შეზღუდონ ისეთი ქმედება, რომელიც სხვების თავისუფლებაში ჩარევა არ იქნება და გარდა ამისა, მათ შეუძლიან აკეთონ ის, რაც სურთ. თუმცა, რასაკვირველია, ბევრმა შეიძლება, ერთი რამის კეთება ამჯობინოს მეორესას. შეიძლება, ყველა დანარჩენსაც სხვა რამ ერჩიოს და მაინც, ეს არ არის საკმარისი მიზეზი იძულებისათვის. თუ ეს აზრი თანამიმდევრულია, ცნებაც გამოკვეთილია. იბადება კითხვები: თანმიმდევრულია კი? და თუ არის კიდევ, განა გვაქვს მისი გავრცელების საკმარისი მიზეზი?(34,გვ.370-373).

მაქსიმალური თავისუფლება, როგორც სამართლიანობის მიზანი

უპირველესი ყოვლისა, მოდით განვიხილოთ თანმიმდევრულობის საკითხი. ჩვენ გვსურს, ვცადოთ გავაანალიზოთ თავისუფლების „მაქსიმალიზაციის“ იდეა, რომელიც, როგორც შემოგთავაზეთ, განხილული უნდა იქნას, როგორც თავისუფლებაში ჩარევის „მინიმალიზაციის“ იდეა. თუ ჩვენ ვადიარებთ, რომ სამართლიანობა ძირითად თავისუფლებასთანაა დაკავშირებული, მაშინ სოციალური სისტემა, რომელსაც, ასევე, ვთვლით ჩვენს ძირითად იდეად, არის ის, რომელშიც საზოგადოება ზრუნავს, უზრუნველყოს ყველა მაქსიმალური თავისუფლების ფლობით, ანუ უფლებით აკეთოს ის,

რაც სურს და, აქედან გამომდინარე, მოვალეობით შეზღუდოს სხვების თავისუფლებაში ჩარევა.

იმისათვის, რომ შევაფასოთ ამ საქმეში თანმიმდევრულობის ბუნდოვანი პრობლემა, საჭიროა, გავარკვიოთ, რითი განსხვავდება ერთმანეთისაგან საზოგადოება, რომელშიც ეს მაქსიმალური თავისუფლების უფლება ერთადერთი ძირითადი უფლებაა, და საზოგადოება, რომელშიც ყველას „შეუძლია“ აკეთოს, რაც სურს ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე. ზედაპირულად განსჯისას ადამიანმა შეიძლება იფიქროს, რომ ყველას აქვს უფლება/373 ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე აკეთოს ის, რაც სურს. მაგრამ მაშინ იბადება კითხვა - რაღა საჭიროა ტერმინი „უფლება“ ამ დახასიათებისას, ვინაიდან, აღიარო უფლება ნიშნავს, დაუშვა ადამიანის ქცევის შეზღუდვა. თუ მე დავუშვებ, რომ შენ გაქვს X-ში მოწვევის უფლება, მაშინ ისიც უნდა დავუშვა, რომ არ შევეცადო, რაიმე იძულებითი საშუალებებით შენს შეჩერებას, თუმცა, შეიძლება, დავიტოვო უფლება და ვცადო დაგარწმუნო არ გააკეთო ეს, ან ზრდილობიანად გთხოვო თავი შეიკავო? მაგრამ იმ თვალსაზრისით, რომელსაც ჩვენ ვიხილავთ, მე მექნებოდა უფლება ნებისმიერი ხერხით შემეჩერებინე, ვინაიდან, მე ყველაფრის უფლება მაქვს და ასევე შენც! ეს, ამჟამად, ნიშნავს „უფლების“ ცნებას ყოველგვარი შინაარსი გამოაცალე მოჩვენებითი რეზონანსის გარდა. ალბათ, ჰობსიანური მდგომარეობა, რომლის მიხედვითაც „ყოველ ადამიანს აქვს ყველაფრის უფლება, ერთმანეთის სხეულზეც კი“, ყველა ადამიანს აძლევს ერთ უფლებას-არ იყოს გაკრიტიკებული.

სურვილები და ადამიანის სხვა ვნებები, თავისთავად ცოდვა არ არის. არც ის ქმედებაა ცოდვა, რომელსაც ადამიანი ვნებებიდან გამომდინარე ჩადის, მანამ სანამ არ გაიგებს, რომ კანონით ეს ქმედება აკრძალულია: რაც შეუძლებელია იცოდეს კანონების შექმნამდე.

ესეც კი საეჭვოა, ვინაიდან, თუ ჩვენ გვაქვს უფლება გვაკეთოთ აბსოლიტურად ყველაფერი. მაშინ რატომ არ გვაქვს კრიტიკის უფლება? დიდი - დიდი ჰობსმა ის დაამტკიცოს, რომ ნებისმიერი სახის კრიტიკა ასეთ პირობებში უაზრობაა. და ალბათ, მართალიც იქნება.

ამავდროულად საქმე ის არის, რომ ამგვარი პირობა ძალიან განსხვავდება იმ მდგომარეობიდან, როდესაც ყველას აქვს სრული უფლება /ამ სიტყვის სრული გაგებით/ აკეთოს რაც ესია მოვინება. იგულისხმება ყველა ის მოქმედება, რომელიც აღიარებს სხვების იმავე უფლებებს. ეს ნიშნავს წარმოიდგინო არა მდგომარეობა, რომელშიც ჰობსის თქმით „არ არსებობს ავი და კარგი“, არამედ

მდგომარეობა, რომელშიც ზოგი ქმედება არ არის მართებული-ყველა დანარჩენი კი მართებულია, ბოლოს და ბოლოს, თუნდაც იმიტომ, რომ ნებადართულია.

ერთადერთი გამოსავალია სცადო და განსაზღვრო ჩარევის „ხარისხი“. ადამიანის ქმედების ზოგი დამაბრკოლებელი ფაქტორი სხვა ფაქტორებზე დიდი და სერიოზულია. ამან შეიძლება გვაცდუნოს და ჩამოგვაწერინოს ჩარევათა სია მათი სერიოზულობის /374 მიხედვით. მაგრამ ეს კიდევ უფრო გაართულებდა საკითხს, განსაკუთრებით იმის გამო, რომ ადამიანები /ნამდვილად მოსალოდნელია/ ძალზე განსხვავებულად შეაფასებენ სხვადასხვა სახის ჩარევებს. მართლაც, ალბათ, არიან ადამიანები, რომლებიც უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებენ ზოგიერთ იმ ქმედებას, რომელიც, ჩვენი აზრით, ამკარა და პირდაპირი ჩარევა იქნება სხვების ქმედებაში. ამრიგად, ისინი ამ ქმედებაში ჩარევას შეაფასებენ, როგორც ძალზე სერიოზულს. აქედან დაიბადება შეკითხვა, -ეს ყველაფერი უარყოფითი უტილიტარიზმის ჩამოყალიბებით /არაუტილიტარულის მინიმალიზაცია/ ხომ არ დამთავრდება?

საბედნიეროდ, არსებობს ამ პრობლემის მოგვარების უკეთესი გზა, რომელიც ისეთ ხერხებს გთავაზობს /მაგ., რიგის მიხედვით დალაგება/, როგორც, კერძოდ, მოლაპარაკებაა. თუ კი საწყისი წერტილი არ არის მცდარი, ქმედებები რომც ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, მხარეებს შეუძლიათ საკამათო საკითხებზე შეთანხმებას მიაღწიონ იმის განსაზღვრით, თუ ვის რისი კეთების უფლება უნდა ჰქონდეს. ლომის წილი სწორედ მოლაპარაკებაზე მოვა, თუ ჩვენი მიზანი თავისუფლებაა, ვინაიდან, მოლაპარაკება ნებაყოფილებითია: /ზოგადად/ არავის მოეთხოვება რაიმე სახის შეთანხმების გაკეთება, მაგრამ როდესაც ეს გაკეთდება დაწესებული ვალდებულებები თვითდაკისრებუკლად ითვლება. მომავალი საჩივრების საფუძველი შეთანხმებულია, ვინაიდან წინასწარაა მიღებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ შეთანხმება ტიპურად ასახავს მონაწილეების პოზიციების ძლიერ მხარეებს მოსალაპარაკებელ საკითხთან დაკავშირებით. ის არ ყალიბდება „უმეცრები ფარდის“ მიღმა და ის /საფუძველშივე/ არ მოითხოვს ან გვპირდება შედეგის თანასწორობას იმ თვალსაზრისით, როგორც ეს განხილული და უარყოფილი იყო 1 ნაწილში. მხარეებმა შეიძლება მიიღონ ან არ მიიღონ კონკრეტული შემოთავაზებული წინადადებები; თუ მოლაპარაკების დროს ტყუილი დაუშვებელია, მიღებული წინადადებები, ალბათ, საუკეთესო იქნება, რადგან მათი მეშვეობით მხარეები უკეთ უზრუნველყოფილად იგრძნობენ თავს /უზრუნვე-

ლყოფის საკუთარი გაგებით/. მაგრამ არ უნდა მოველოდეთ, რომ უზრუნველყოფის დონე თანაბარი იქნება. თუ შესაძლებელი გახდება მისი ობიექტურად გაზომვა... ჩემი აზრით, ასე უნდა იყოს. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ ძალიან ხშირად, შეთანხმების საფუძველია წინადადება თანაბარ გაყოფაზე.

ჩარევის მინიმალიზაციის აზრის გასაგებად ჩვენ გვჭირდება ცალკე ან გასაცალკევებელი არეალის, სფეროს ან „ტერიტორიის“ /როგორც „ტორფი“ ერთ სუბკულტურაში/ კონცეფცია, რომელიც ადგენს ადამიანის მოქმედების საზღვრებს. ეს კი მილისეული „ადამიანის თავისუფლების შესაფერისი სფეროა“, მხოლოდ მეცვლილი სახით, ვინაიდან, მილი იმედოვნებდა, რომ იპოვნიდა სფეროს, რომელშიც ერთის ქმედება ვერ ჩაერევოდა მეორის ქმედებაში, რაც პრინციპში შეუძლებელია იმ შემთხვევაში მაინც, თუ ვუშვებთ, რომ ადამიანის ქმედება ჩართულია ბუნების კაზუალურ ქსელში. ჩვენ შეგვიძლია ვცადოთ დავადგინოთ სფერო, რომელშიც ხელყოფა სხვების მხრიდან აუცილებლად ჩარევას ნიშნავს. ის უნდა განიხილებოდეს როგორც ჩარევა და ამ სფეროსთან დაკავშირებულ პიროვნებას უნდა მიეცეს უფლება მინიმუმამდე დაიყვანოს ამგვარი ხელყოფა. ასეთი სფერო უპირველეს ყოვლისა, რასაკვირველია, ადამიანის სხეულია. ეს ის სფეროა, რომელშიც ადამიანი არ უნდა შეიჭრას იმ პიროვნების თანხმობის გარეშე, რომელსაც ის ეკუთვნის.

ეს, რასაკვირველია, ნიშნავს აღიარო, რომ ადამიანის სხეული ამ ადამიანის საკუთრებაა. თუ მოცემული სხეული A-ს ეკუთვნის, მაშინ A-ს შეუძლია, როგორც სურს, ისე მოექცეს მას და სხვასაც მისცეს ამის ნება ან აუკრძალოს. A არის A-ს სხეულის გამგებელი. რამდენადაც ეს კონტროლს ექვემდებარება სხვები ვერ იმოქმედებენ მასზე თუ A -ს არ სურს.

უნდა იქნას თუ არა ეს შეფასებული თავისუფლების ძირითად უფლებად ან ნაწილად? ჩვეულებრივ, ჩვენ ვიტყვით, რომ სხეულის მხოლოდ ზოგიერთი დაზიანება ზღუდავს თავისუფლებას. მოტენილი კიდურები, დაავადება, რომლებიც ლოგინს მიაჯაჭვავს ადამიანს, სხეულებანი, რომლებიც სხეულების ნაწილებს მოქმედების უნარს უკარგავენ, ამკარად თავისუფლების შემზღუდავი ფაქტორებია. მაგრამ რისი თქმმა შეიძლება სისხლჩაქცევების, ნაკაწრების და თავის ტკივილის შესახებ? უნდა ვაღიაროთ, თავისუფლების უფლების ისე გაგება, რომ ეს უკანასკნელები თავისუფლების შემზღუდავად მივიჩნიო, ცოტა ზედმეტია. მაგრამ, ჩემი აზრით, არც მეტისმეტად ზედმეტია. ადამიანის უფლება გაუკეთოს X-ს რაც სურს ნიშნავს X -ზე კონტროლის უფლებას, შესაძ-

ლებლობის ფარგლებში გადაწყვიტოს თუ რა მდგომარეობაში იქნება X. თუ ჩვენ მივიღებთ ამ სახის განმარტებას, მაშინ ადამიანის სხეულზე მფლობელის თანხმობის გარეშე ჩადენილი/376 ნებისმიერი ქმედება ამ ადამიანის თავისუფლების შეზღუდვას ნიშნავს. და მე ვამტყიცებ, რომ თავისუფლების უფლება არის საკუთრების უფლება, ზოგადად . გქონდეთ X-ის კეთების უფლება, ნიშნავს გქონდეთ უფლება, გამოიყენოთ ყველა გზა და საშუალება, რაც საჭიროა X-ის გასაკეთებლად.

საკუთრებასთან კავშირი გრძელდება მაშინაც, როდესაც გადავიღვართ იმაზე, რაც არ არის ადამიანის სხეულის განუყოფელი ნაწილი. როდესაც ჩვენ ვფლობთ რაღაც საგანს- T-ს, ჩვენ გვაქვს უფლება, ჩვენი სურვილისამებრ მოვექცეთ მას, სხვათა უფლებების დაცვით. ეს, ჩემი აზრით, სრულიად ნათელია. მაგრამ როგორ ზღუდავს თავისუფლების უფლება საკუთრების უფლებას?

ამ შეკითხვაზე პასუხის ზოგადი ფორმა ან ზოგადი მიმართულება ასეთია: ფლობდე X -ს ნიშნავს გქონდეს უფლება, რაც გსურს გაუკეთო მას, სხვების უფლების შეუზღუდავად. ამიტომ არის იდენტიფიცირებადი /თუმცა ბოლომდე გაურკვეველი/ ქმედების წყება, რომელთა ჩადენის უფლება გულისხმობს საკუთრებას. თუ არცერთი ამ ქმედებიდან არ ეწინააღმდეგება სხვების უფლებებს, მაშინ , ჩვენ, ჰიპოთეტურად, გვაქვს უფლება, ვაკეთოთ ნებისმიერი ამ ქმედებათაგან, როგორც გვსურს და, როგორც შეგვიძლია, რასაკვირვებელია. გვქონდეს საკუთრების უფლება ნიშნავს გვქონდეს ამ ქმედების განხორციელების უფლება. ამ უფლების უარყოფა ნიშნავს, რომ უბრალოდ, ვერ ვაკეთებთ ამას და, ამ შემთხვევაში, სხვის მიერ მისი განხორციელება არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, ან ნიშნავს, რომ არსებობს სხვების უფლებები, რომლებსაც ჩვენი ქმედებები შეეწინააღმდეგებიან. თუ ვიღაც სხვას უკვე ეკუთვნის საგანი, მაშინ ჩვენი პრეტენზია უსაფუძვლოა, მაგრამ, თუ ის არავის ეკუთვნის და არც, ამავდროული, საწინააღმდეგო პრეტენზიები არსებობს, მაშინ მოცემული ქმედებების შესრულების დაწყება ნიშნავს, გვქონდეს მათი გგრძელების უფლება. წესი: „მოკვნილი-მფლობელი“ და „პირველ მოსულს-პირველი მომსახურება“ ძალაშია თუ თავისუფლება და ამრიგად, ჩაურევლობა არის ჩვენი მიზანი.

ჯონ ლოკის ვერსიაში მოცემული საწყისი ქმედებები წარმოების ქმედებებია-ანუ ხდება „საკუთრი შრომის მისაღება“, როგორც ის ამბობს. მაგრამ ჩემი აზრით, ეს იმაზე მეტია, რაც ჩვენ გვჭირდება. ადამიანი უნდა სარგებლობდეს ან აპირებდეს ისარგებლოს, მაგრამ ის, რომ სარგებლობა/377 პროდუქტიული უნდა

იყოს, დამატებითი პრობლემატური შეზღუდვაა. თუ ადამიანებს ნება აქვთ იმოქმედონ როგორც სურთ, მაშინ არ არის სავალდებულო დაცული ქმედებები იყოს პროდუქტიული/ რასაკვირველია, ჩვენ შეიძლება გავიზიაროთ აზრი, რომ ყველა ნებაყოფილობითი ქმედების მიზანია იყოს „პროდუქტიული“ მოცემულ მომენტში ადამიანის სურვილის დაკმაყოფილების თვალსაზრისით მაინც. მაგრამ ლოკი ამაზე მეტს გულისხმობს/.

მჭიდრო კავშირი თავისუფლებასა და კერძო /საკუთრებას შორის კიდევ უფრო ნათელი ხდება მაშინ, როდესაც საკუთრების სისტემას ვადარებთ ისეთ სისტემას, რომელშიც გადაწყვეტილებას, თუ ვინ რა უნდა აკეთოს და რა საშუალებებით /ძირითადი მაინც / სახალხო მმართველობის ორგანო ან კომიტეტი ან, კიდევ, სათათბირო ორგანო იღებს და, საბოლოოდ, მოჩვენებითი დემოკრატიის კონტროლს ექვემდებარება. თავისუფლების კრიტერიუმი, რასაკვირველია, იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანმა შეიძლება იმოქმედოს „ნებისმიერი სხვა ადამიანისაგან ნებართვის აღების გარეშე“ /ლოკის ფრაზა/. ეს არაფრით არ ეხება უმრავლესობის ნებას დამორჩილებულ ადამიანს თუ არავის არაფერი ეკუთვნის, მაშინ აღარაფერი იქნება დამოუკიდებელი, რადგან შეუძლებელია რაიმის გაკეთება, თუ რაღაცით არ აკეთებ მას.

ეჭვგარეშეა, უარყოფილი იქნება ის აზრი, რომ უშემოსავლო ადამიანები იმ საზოგადოებაში, რომელსაც არ აქვს ჩამოყალიბებული სოციალური კეთილდღეობის სისტემა, გარშემო მყოფთა ხარჯზე იცხოვრებენ-მიიღებენ საარსებო მინიმუმს-საჭმელს, ტანსაცმელს და ა.შ. იმ საზოგადოებაშიც კი, რომელშიც არსებობს ასეთი ინსტიტუტები, ადამიანი გარშემო მყოფთა ხარჯზე ცხოვრობს, უფრო ჯგუფურად, ვიდრე ინდივიდუალურად. რომელი ჯობს, ეს თუ იმ ცალკეული პიროვნებების ან ნებაყოფილობითი კავშირების ხარჯზე არსებობა, რომელთა მიზანია ამ ადამიანების საჭმლით უზრუნველყოფა,-დატაკთა თვალსაზრისითაც კი არ შეიძლება აპრიორულად გადაწყდეს. მაგრამ ეჭვგარეშეა, რომ ეს უარესია ყველა იმ ადამიანების თვალსაზრისი, რომელთაც არანებაყოფილობით, თავისი წვლილი შეაქვს საზოგადოებრივ ინსტიტუტის დასახმარებლად. ის, რომ ასეთი ინსტიტუტები, თუნდაც თავისუფლების სახელით შეიძლება აყვავდნენ, თვით ამ ცნების დამახინჯებაა.

საწყისი შენაძენის კონცეპტუალური პრობლემა მნიშვნელოვანია, მაგრამ, როგორც ჩანს, შეიძლება მოგვარდეს /378 მოლაპარაკებების გზით. თანამედროვე სამყაროში, რასაკვირველია, ძალზე ცოტაა საწყისი შენაძენი და მსოფლიოს რეალური სიმდიდრის მხოლოდ პაწაწინა ნაწილს შეადგენს. დოვლათი იწარმოება და

მომსახურეობა ხორციელდება, უმთავრესად ადამიანის მიერ. და თუ ჩვენ გვსურს, რომ თავისუფლება იყოს სოციალური ინსტიტუტების მიზანი, მაშინ საჭირო ფორმა არის თავისუფალი ბაზრის საზოგადოება, რომელშიც ის, თუ რა იქმნება და ვინ იღებს მას, დამოკიდებულია იმ პირების ნებაყოფილობით გადაწყვეტილებაზე, რომლებიც ქმნიან და იღებენ ამ დოკლათს, თუ მე შემოდის X-ს ის გაუკეთო, რაც მსურს თქვენ კი-Y-ს, მაშინ შეგვიძლია X და Y-ის გაცვლა ყველა მსურველთან.

ურთიერთობის თავისუფლება პირდაპირ კავშირშია ზოგად კონცეფციასთან. ჩვენი უამრავი სახის და, ზოგჯერ კი, საკმაოდ დრმა ურთიერთობები გვაქვს. ამას მივყავართ იმ აზრამდე, რომ ლიბერალიზმი გულისხმობს „ატომურ ინდივიდუალიზმს“.

„ატომური“ ინდივიდუალისტიკისათვის სოციალური რეალობის ძირითადი შემადგენელი ნაწილები-ატომები არიან კერძო პიროვნებები, კაცები და ქალები, საზოგადოებისაგან და ერთმანეთისაგან უეჭველად დამოუკიდებულნი, რომლებსაც მხოლოდ ზედაპირული ურთიერთობები აქვთ ერთმანეთთან. როგორც ატომები დახურულ სივრცეში, ისე ადამიანები საზოგადოებაში, კონტაქტში შედიან ერთმანეთთან. მაგრამ ეს კონტაქტი არანაირად არ არის პიროვნების არსის ძირითადი შემადგენელი ნაწილი. საზოგადოება იმდენადვე ქმნის პიროვნებას, რამდენადაც სივრცე ატომს. . . საზოგადოება იმდენადვე არის სოციალური რეალობის ნაწილი, რამდენადაც ფიზიკური სივრცე/ტრადიციული ატომური გაგებით/ არის მატერიის ნაწილი.

აქედან რთულია რაიმე დასკვნის გამოტანა, ვინაიდან, ძნელია გარკვეოთ თუ რას უარყოფს ამ შემთხვევაში ლიბერალი. ყოველი ჩვენთაგანი დაიბადა და იზრდება გარკვეულ ოჯახში და გარკვეულ საზოგადოებაში იმ მემკვიდრეობის, რომელიც ჩვენ საბოლოოდ გვაყალიბებს. ჩვენ, ხშირად, მიჯაჭვული ვართ იმ საზოგადოებაზე, რომელშიც ვცხოვრობთ და ჩაბმული ვართ მის საქმიანობაში. მაგრამ თუკი საყოველთაო ჭეშმარიტებაა ის, რომ პიროვნებებს საზოგადოება „ქმნის“ „აუცილებლად“ და „ნამდვილად“, მაშინ რატომ უარყოფენ, ხანდახან, ადამიანები თავიანთ საზოგადოებას და რატომ მიდიან სხვაგან? ან რად ცდილობენ მის შეცვლას, ზოგჯერ რევოლუციური გზითაც კი? განა მუქდებელი /379 არ უნდა იყოს ასეთი განხეთქილება? მაგრამ არა ინდივიდუალისტებს, სინამდვილეში, არ სურთ უარყონ ეს შესაძლებლობები. მათ სურთ /სამაგიერო/ ამტკიცონ, რომ ადამიანები ძალიანაც ცდილობენ, როდესაც ამას აკეთებენ. როგორ გამომდინარეობს ეს თეზისი ადამიანებისა და მათი საზოგადოებების შესახებ არსებულ ფაქტებზე დაყრდნობით? თუ ვამტკიცებთ, რომ ყოველთვის საკმარისი მიზე-

ზები არსებობს, რათა კითხვის დაუსმელად განვავგრძოთ ურთიერთობა საკუთარ საზოგადოებასთან, მაშინ იბადება კითხვა,-რა ამტკიცებს ამას? კითხვის წამოწევა უკვე ნიშნავს, რომ ამჟამად დადგენილია რა ინდივიდუალიზმი უარყოფილია. რაღა რჩება?

ვინაიდან, აქ განხილული პრინციპი უშვებს თავისთვის მისაღებ ბევრ ურთიერთობებს, რომელშიც ადამიანი თვითონ განსაზღვრავს მისაღები ვალდებულებების ზომას და სიმტკიცეს ან არც თუ მიუღებელი, როდესაც “სიბრძნის ასაკში” წამოიჭრება კითხვა,-ღირს კი ამის გაკეთება? ძნელი წარმოსადგენია რა შეიძლება მოვიპოვოთ არა ინდივიდუალისტური თეზისით ფაშისტური ლოცვა-კურთხევის გარდა. ალბათ, ეს გვიბიძგებს ბოლო შეკითხვისაკენ: რატომ თავისუფლება?(34, გვ.373-380).

თავისუფლების მომხრე არგუმენტები

თავისუფლების მომხრეებს მიაჩნიათ, რომ უფლებები, რომლებსაც ისინი გულისხმობენ, თავისთავად ცხადია და აღარ ჭირდებათ დამატებითი არგუმენტები. ამის გასამართლებელი საბუთი არსებობს /თანასწორობის მომხრეებიც ხომ უკეთესს არაფერს აკეთებენ/, მაგრამ მაინც ეს არ არის დამაკმაყოფილებელი, პოლიტიკური არგუმენტის მიზანი, ჩემი აზრით, არის შემოთავაზებული სისტემის მისაღებად საჭირო მიზეზების მოყვანა, სისტემისა, რომელსაც შემოთავაზებული პრინციპი განსაზღვრავს.

სისტემის მიღება ცალკე კონკრეტული ადამიანის მიერ არანაირ ინტერესს არ წარმოადგენს. საზოგადოებრივ საკითხებში ადამიანი ბევრს ვერაფერს მიაღწევს იმ პრინციპებზე დაყრდნობით, რომლებსაც მის გარდა არავინ იზიარებს და ისიც კი არაფერს მოუტანს, თუ კი სხვები პატივს სცემენ მის უფლებას სწამდეთ ამ პრინციპებისა, თუ ის, რაც მას აწუხებს, გავლენას ახდენს მათზე. თეორიულად, ჩვენმა არგუმენტებმა უნდა დაამტკიცოს ან ის, რომ საუკეთესო, რაც შეიძლება გონიერმა ადამიანმა გააკეთოს არის, მიიღოს შემოთავაზებული აზრი, ან ის, რომ მას აქვს, რაიმე ალტერნატივით, უკმაყოფილების მიზეზი.

ამავთა ვამტკიცოთ, რომ გონიერი და თავისუფალი ადამიანები აუცილებლად პატივს სცემენ თავის მსგავს მდგომარეობას სხვა ადამიანებში. თავისუფალი და გონიერი ადამიანები, ჩემი აზრით, არიან, უბრალოდ ადამიანები, რომელთა არჩევანი იცვლება ან შეიძლება შეიცვალოს გარე სამყაროს შესახებ ინფორმაციამ და შინაგანმა ლოგიკამ. ამ დახასიათებიან სრულიად არ გამომდინარეობს ის, რომ მოცემული ადამიანები პატივს სცემენ მათ გარშემო მყოფ გონიერ ცხოველებს /თავისუფლების უფლების მინიჭებით/. ეს ნიშნავს, რომ მათი ქმედებები შეიძლება საგრძნობლად შეიცვა-

ლოს გარშემო მყოფთა შესახებ ინფორმაციის საფუძველზე: და იმას, რომ ის ამ კონკრეტული სახით შეიცვლება.

მნიშვნელოვანია, რომ გარშემო მყოფთა ქმედებამ შეიძლება გავლენა იქონიოს ადამიანის ინტერესებსა და საქმიანობაზე. შედეგი ყველანაირი შეიძლება იყოს . . . ზოგიერთი ამ გარშემო მყოფთაგან იქნებიან ადამიანები, რომლებიც ძალიან გიყვართ, ზოგიერთნი, რომლებიც სასარგებლონი არიან, მაგ., ბრმა ოპერაციის გასაკეთებლადან ნაგვის გადასაყრელად. უეჭველად, უამრავი რამაა ისეთი, რაც ადამიანს სურს გარანტირებული ჰქონდეს, რაც ნიშნავს, რომ მათ გაკეთებაზე გარშემო მყოფთ უარის თქმის უფლება არ ექნებოდათ. ყველას შეიძლება ძალიან უნდოდეს /თუმცა ამაში ეჭვი მეპარება/, მაგრამ შეუძლებელია გვექონდეს ყველაფერი, რაც გვინდა. ეს „დიდი“ უფლებები „პოზიტიურ“ მომსახურებაზე არ არის უსაზღვრო. თუ ყველას აქვს ეს უფლებები, მაშინ ყველას ისიც მოეთხოვება, დაიცვას ისინი, თუ ეს შესაძლებელია. მაგრამ სრულლებით არ არის აშკარა, რომ ადამიანს ექნება მათი დაცვის სურვილი. Prima facie, ადამიანს ექნება ამის სურვილი თუ /1/ მოსალოდნელი სარგებელი მოსალოდნელი ხარჯის ტოლი მაინც არის და /2/ თუ იძულების გარეშე გარანტიის საკმარისი დონის მიღწევის ალტერნატიული გზები არ არსებობს.

რა არჩევანი არსებობს აქ? ერთი შესაძლებლობა ის არის, რომ არაფერს დაეთანხმო. არჩევანი. „ბუნებრივი მდგომარეობა“ გაგებული უნდა იქნას, როგორც სიტუაცია, რომელშიც /როგორც ჰობსი აღნიშნავს/ არაფერია სწორი ან არასწორი. ანუ საერთოდ არ არსებობს კანონები. მსურს დავუმატო, რომ ასეთი მდგომარეობა მაინც შეიცავს კანონს, ვთქვათ, შეთანხმების შესრულების შესახებ./381 ესეც უვარგისი ალტერნატივაა. არ შეიძლება ნებისმიერი მიზნით ძალის გამოყენების წინააღმდეგი ვიყოთ, ვინაიდან არ არსებობს არანაირი კანონები, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ჰობსის კლასიკური წინასწარმეტყველობის მიხედვით, ამგვარი მდგომარეობა განაპირობებდა „სამინელ, სასტიკ, ღატაკ და ხანმოკლე „ცხოვრებას. ძნელია აქ შეცდომის დანახვა თუ ადამიანი არ დაასკვნის, რომ კამათი დამთავრებულია და გარრკვეული კანონები, როგორც უმიზეზო მკვლელობის აკრძალვა, უკვე ძალაშია, გამომდინარე იქიდან, რომ ის ადამიანის ბუნებისათვისაა დამახასიათებელი.

თუ ბუნებრივი მდგომარეობა რაციონალურად უნდა იქნას უარყოფილი, მაშინ სხვადასხვა ალტერნატივათაგან, რომელს შეუძლია უნივერსალური თანხმობის მოტანა? როგორც ჩანს, ზოგიერთი პიროვნებები-განსაკუთრებით უიღბლოები, ვთქვათ დამბლადაცემულნი, ისურვებდნენ ისეთ სისტემაში ცხოვრებას,

რომელშიც სხვა პიროვნებებს ერთადერთი არჩევანი ექნებოდათ მათთვის ცხოვრება მაქსიმალურად ასატანი გაეხადათ. მაგრამ ძნელი გასაგებია, რატომ უნდა მიიღონ ეს სხვებმა. რასაკვირველია, იმის ალბათობა არსებობს, რომ ადამიანი შეიძლება, თვითონ დამბლავდეს, მაგრამ თავისუფლების სისტემაში დამიანს აქვს ორი მნიშვნელოვანი არჩევანი: ერთი არის დაიზღვიოს თავი ამგვარი შემთხვევებისაგან, მაგ., დაზღვევით, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, და მეორე- მიმართოს მოყვასთა კაცთმოყვარეობას. თუ ვინმე ამ ორ არჩევანს მიანიჭებს უპირატესობას და არა იმას, რომელიც აიძულებს ყველას ერთად და, თვითოეულს ცალკეცალკე, დააკმაყოფილოს ადამიანის მოთხოვნები, მაშინ, ვფიქრობ, კამათი დამთავრებულია. რადგან თუ რომელიმე წინადადება, ერთ-ღნმად, არ არის მიღებული, მაშინ ან სხვა უნდა მივიღოთ, ან იძულებული გავხდებით ბუნებრივ მდგომარეობას დავუბრუნდეთ. იმათ, ვინც იძულებას ირჩევენ უნდა ვკითხოთ, როგორ აპირებენ ამაში ერთსულოვნების მიღწევას, როცა ზოგიერთნი ამის წინააღმდეგი არიან, ბინაიდან, შეუთანხმებელი არცევანი არის ბუნებრივი მდგომარეობა და მასში არა მარტო დამბლა დაცემულლები, არამედ ყველა სხვაც უფრო უარეს მდგომარეობაში იქნება, ვიდრე თავისუფალ პირობებში.

ძნელი წარმოსადგენია როგორ შეიძლება ამ სიტუაციაში შეთანხმების მიღწევა. ისიც ძნელი გასაგებია თუ რა საჭიროა ეს. უცნაურია, რომ ესოდენ ბევრი ლიბერალი ამბობს, თითქოს ტიპიური ადამიანი სწორედ იმ ლიბერალურ საზოგადოებაში, რომელსაც ის იცავს, უკვე მარტოა, საცოდავი, ცუდი, სასტიკი /382და ჭკუამოკლე. რატომ? მე თითქმის არ ვიცნობ ისეთ უმოწყალო ადამიანს, რომელიც არაფერს იღონებს სასოწარკვეთილი ადამიანის დასახმარებლად, თუკი მას ამის საშუალება ექნება. მეორეს მხრივ, ადამიანების უმრავლესობა არა მხოლოდ ჯანმთელელები არიან, არამედ საკმაოდ ნიჭიერებიც და პატარა სტიმულის და ფხიანობის შემთხვევაში შესძლებდნენ საკუთარი თავის, საკმაოდ კარგად, უზრუნველყოფას იმ საზოგადოებაში, რომელშიც ფხიანობა მაინც და მაინც არ ითრგუნება (34, გვ.380-383)

დასკვნითი შენიშვნები

წინამდებარე ნაშრომში წამოჭრილია ყველა შესაძლებელი სახის დიდი საკითხი, მათ შორის ანარქიზმი. ძლიერი კონცეფცია პროვნების და საკუთრების თავისუფლებაზე, ერთი შეხედვით მაინც, უეჭველად გულისხმობს, რომ მთავრობებმა იმაზე ბევრად ნაკლები უნდა აკეთონ, ვიდრე აკეთებენ და, რომ იმის გაგება, თუ

საერთოდ, როგორ უნდა იმოქმედონ მათ შემოთავაზებული შეზღუდვების პირობებში ძალზე რთულია. მაგრამ უნდა ვიცოდეთ, რომ ამას ძალზე ზოგად დონეზე გვთავაზობენ და ადამიანები მოურიდებლად არ უნდა გადავიდნენ თეორიიდან პრაქტიკაზე, ვინაიდან, ამ შემთხვევაში, როგორც ცნობილია, შეცდომები ჩვეულებრივი მოვლენაა. მაგალითისათვის ავიღოთ „საყოველთაო კეთილდღეობის სახელმწიფო“. წარმოვიდგინოთ, რომ ის ძალზე პოპულარულია: ვთქვათ მოსახლეობის 90% მას მისცემდა ხმას იმ შემთხვევაშიც, თუ ეცოდინებოდათ /რაც არავითარ შემთხვევაში არ იციან ახლა/ რას ირჩევენ. უდიდეს უმრავლესობას, რომელიც მთავრობასთან შეთანხმების გარეშე მოქმედებს, შეუძლია, პრინციპში თავისუფლად დაარწმუნოს დანარჩენები ჩაერთონ ამ პროგრამაში, მაგ., მომსახურეობის ბიოკოტის მუქარის გზით. ამგავრი ტაქტიკის აკრძალვა შეწუძლებელი იქნებოდა აქ მოყვანილი უფლებების სტრუქტურის ფარგლებში და მათი შედეგი სახელმწიფოს პრაქტიკული დაკანონება იქნებოდა. ძნელია უარყყო, რომ ამ ტაქტიკის ეფექტური გამოყენება ცხოვრებას, ახლანდელთან შედარებით, ნაკლებად კომფორტაბელურს გახდიდა საწინააღმდეგო აზრის მქონეთათვის, რომელთა ფულად დახმარებას განსაზღვრავს პოლიტიკური სისტემა თავისი მოცემული სახით. ძნელი სათქმელია, შეიძლება თუ არა, სახელმწიფო მოცემული ფორმით შეინარჩუნო შეზღუდვების არსებობისას, რომლებიც დააწესა იმ პრინციპებმა, რომელთა მომხრე არგუმენტები ზემოთ იყო მოყვანილი. არ უნდა ჩავთვალოთ, რომ ეს შეუძლებელია.

და მაინც, მე ვფიქრობ, რომ აქ დაცული პრინციპების იოლად უარყოფა შეუძლებელია. ამტკიცებენ, რომ თავისუფლების ალტერნატივა ყოველთვის არის ნებართვა, აიძულოს ადამიანი იმოქმედოს სხვის საკეთილდღეოდ და ჩვენ, უთუოდ, უნდა ვიკითხოთ, მორალური თვალსაზრისით, მისაღებია თუ არა ეს. თუ არის, მაშინ საკითხავია-როგორ შეუსაბამოთ პრაქტიკა ამ ფუნდამენტურ მოთხოვნას. ბევრ სხვას უმუშავია ამ საკითხზე; თუ წინამდებარე არგუმენტები სიმართლესთან ახლოსაა, მაშინ ჩვენ გვამართებს სერიოზულად მოვეკიდოთ მათ (34, გვ. 383-384).

რეზიუმე. ნევერსონს დაუშვებლად მიაჩნია ლიბერალიზმის სისტემაში ეკონომიკური თანასწორობის დაშვება და ამ მიზნით ბუნებრივი რესურსების ხელახალი გადანაწილება; მომხრეა კანონის წინაშე თანასწორობისა, და თავისუფლების, მათ შორის-თავისუფალი ბაზრისა და პირადი თავისუფლების მაქსიმალიზაციით; სთვლის, რომ ადამიანები საზოგადოების ატომი-ინდივიდუალისტებია და უმრავლესობის მხრიდან არანაირ შეზღუდვას არ უნდა ექვემდებარებოდნენ. დამოუკიდებლობას ანიჭებს დიდ მნიშ-

ვნელობას. აღიარებს უტილიტარიზმს. არ მოსწონს ეგალიტარიზმი. ეწინააღმდეგება დვორკინს, როულს და ნოზიკს, რომლებიც გარკვეულ წილად ანვითარებენ განმანათლებელთა იდეებს.

უნდა ანიშნოს, რომ ნეოლიბერალიზმის ხერხემალს სწორედ რომ „უთანასწორობისა და -თავისუფლების კონცეფცია“ წარმოადგენს, ყველა დანარჩენი კი, როულსის „სამართლიანობის თეორიის“ გარდა, ცდილობს მასში მხოლოდ მნიშვნელოვანი ცვლილების შეტანას.

თავი 3. სამართლიანობის კონცეფცია

ჯონ როულსი (1921-2002), ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი, მე-20-ე საუკუნის ყველაზე გამოჩენილი პოლიტიკური ფილოსოფოსი, რომელმაც აშშ-ს 2008 წ-ის სოციოლოგიური გამოკითხვის მიხედვით პირველი ადგილი დაიკავა მეცნიერთა შორის და დიდი გავლენა მოახდინა პოლიტიკურ თეორიაზე. მას ძირითად ამოცანად მიაჩნია სოციალური სამართლიანობის დასაბუთება. იგი აღნიშნავს, რომ სამართლიანობა ადამიანთა საზოგადოების საფუძველია, მასზეა დაფუძნებული იურიდიული ნორმები, სამოქალაქო და რელიგიური ზნეობის პრინციპები და როდესაც საზოგადოების ყოველი წევრი ცდილობს მაქსიმალური სარგებლის მიღებას თავისთვის, ასეთი ეგოისტური მიდგომა ნეგატიურ გავლენას ახდენს მთლიანად სოციუმის კეთილდღეობაზე. ამიტომაც აუცილებელია სოციუმის მოწყობა სამართლიანობის პრინციპის დაცვით, და ამ მიმართულებით იღვაწა მან.

როულსმა თავისი ძირითადი ნაშრომი „სამართლიანობის თეორია“ გამოსცა 1971 წელს-ს, რომლის შემდეგ პოლიტიკური ფილოსოფია დაადგა აღორძინების გზას, მან თავისი დანიშნულება ძველი ტრადიციული უტილიტარისტული საყრდენების ცხარე კრიტიკაში დაინახა. ფილოსოფოს ჰარტის შენიშვნიდან გამომდინარე 1982 წ-ს გამოაქვეყნა სტატია „ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი“, 1993 წ-ს- სამართლიანობის თეორიის სრულყოფის მიზნით კი-წიგნი: „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, ხოლო 1999 წ-ს - „ხალხის კანონი“. თუმცა მისი „სამართლიანობის თეორია“ ითვლება მე--20 ს-ის ყველზე მნიშვნელოვან ნაშრომად პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, რომელიც მიეძღვნა საზოგადოების სამართლიანად მოწყობის საკითხს. მაგრამ, ჯერ-ჯერობით იგი კვლავაც რჩება საზოგადოებრივი მოწყობის ერთ-ერთ ვარიანტად. ძნელია თქვა მისი დამკვეთი ვინ არის, რამეთუ მასში იკვეთება როგორც მდაბიოთა ისე უმდიდრეს ადამიანთა ინტერესები, თუმცა ამ უკანასკნელთა- უპირატესად, ვინაიდან ამ თეორიის დედა აზრი აღებულია არისტოკრატიის ინტერესების გამომხატველ პლატონის „სახელმწიფოსა“ და „კანონებიდან“, და გარკვეულ წილად ეფსალმუნება ასევე კანტის „მარადიული მშვიდობის“ საზოგადოებასაც, სადაც ასევე გატარებულია რჩეულთა ინტერესები.

„სამართლიანობის თეორიაში“, როულსი მეტ-ნაკლები სიცხადით გვიხატავს იმ პრინციპებს, რომლებიც სურს საფუძვლად დაედოს მისეული „თავისუფალი საზოგადოების“ მოწყობის საწყის ეტაპს. თუმცა მათში იკითხება ასევე აზრი ამ პრინციპების მარად-ქამ გამოყენებისა. მათში ცენტრალურ იდეად განიხილება „პატიო-

სანი სამართლიანობა“, როგორც სიმართლე (მართებულება), მიჩნეული მის მიერ კონსტიტუციურ-დემოკრატიული კონცეფციად, როგორც კლასიკური უტილიტარიზმისა და ინტუიტივიზმის დოქტრინების ალტერნატივის საფუძვლი.

ახლა ამონარიდებს მოვიტან ზოგადი ორიენტაციისათვის:

წიგნის **2009 წ-ის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში** როუსის აღნიშნავს: „ჩემს მიერ დასახელებული კონცეფციაში „სამართლიანობა როგორც სიმართლე“, ცენტრალურ იდეად და მიზნად სამართლიანობას განვიხილავ კონსტიტუციური დემოკრატიის ფილოსოფიური კონცეფციის საფუძვლად. **მე მსურდა შემეშუშავებინა სამართლიანობის კონცეფცია, რომელიც უზრუნველყოფდა უტილიტარიზმის ალტერნატივის გონივრულ სისტემატიზაციას, რომელიც სხვადასხვა ფორმით ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დომინირებს ანგლო-საქსონთა პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მთავარი მიზეზი კი ამგვარი ალტერნატივის ძიებისა იყო უტილიტარული დოქტრინის, როგორც კონსტიტუციური დემოკრატიის ინსტიტუტის საფუძვლის უსუსურობა. მე არ მჯერა, რომ უტილიტარიზმს შეუძლია მოგვცეს ადამიანთა ძირითადი უფლებებისა და თავისუფლებების, როგორც თავისუფალ და თანასწორ პიროვნებათა დამაკმაყოფილებელი ახსნა, რაც უპირველესი მნიშვნელობის მოთხოვნილებაა დემოკრატიული ინსტიტუტების დაფუძვნებისათვის. მე გამოვიყენე „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ უფრო საერთო და აბსტრაქტული იდეა „საწყისი პოზიციის“ იდეის უშუალოდით. ძირითადი უფლებებისა და თავისუფლებების და მათი პრიორიტეტების დამაჯერებელი ახსნა იყო სამართლიანობის როგორც მართებულობის მთავარი მიზანი. მეორე მიზანი- იყო ამ ახსნის გაერთიანება დემოკრატიულ თანასწორობასთან, რომელსაც მივყვართ შესაძლებლობების სამართლიანი თანასწორობისა და განსხვავებულობის პრინციპებთან.**

როულს „საზოგადოებრივი შეთანხმება“ „საწყის ეტაპთან“ შეპარვით აქვს ნახსენები, რასთან დაკავშირებითაც კვანძი იხსნება დასასრულს.

თავისუფლების არა სათანადო ახსნაზე, 1973 წ-ს, თავის კრიტიკულ მიმოხილვაში შენიშვნა მომცა ჰარტმა,- აღნიშნავს როულსი. ამასთან დაკავშირებით ტექსტში შევიტანე შესწორება, თუმცა იგი ბოლომდე გადაწყვეტილი არ არის. მის უკეთეს ვერსიას წარმოადგენს 1982 წ-ს გამოცემული ნაშრომი: „ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი“. **ძირითადმა უფლებებმა და თავისუფლებებმა და მათმა პრიორიტეტებმა უნდა უზრუნველყონ**

ყველა მოქალაქის თანაბარი სოციალური პირობების გარანტია - ადეკვატური განვითარებისათვის. ასევე ორი ზნეობრივი უნარის - სამართლიანობის გრძნობის და სარგებლიანობის კონცეფციის სრული და გააზრებული გამოყენება, რასაც მე ვუწოდებ ორი ფუნდამენტალური შემთხვევა. თუ მოკლეთ ვიტყვი, პირველი ფუნდამენტალური შემთხვევა მდგომარეობს საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურასთან მიმართებაში სამართლიანობის პრინციპების გამოყენება მოქალაქეთა სამართლიანი გრძნობის უშუალოდ. ხოლო მეორე ფუნდამენტალური შემთხვევაა მოქალაქის უნარის გამოყენება პრაქტიკულ გონებასთან მიმართებაში და სიკეთის კონცეფციის ფორმირების, გადახედვის და რაციონალური ძიების აზრი. თანაბარი პოლიტიკური თავისუფლებები, მათ შორის სამართლიანი ფასეულობა (იდეა) და აზრის თავისუფლება, სინდისისა და ასოციაციის თავისუფლება, მოწოდებულია გარანტირებული იყოს ორივე შემთხვევაში.

პირველად სიკეთებად მიჩნეულია ის, რაც სურთ საზოგადოების თავისუფალ და თანასწორ ადამიანებს, აგრეთვე საზოგადოების ნორმალურ წევრებს, რომლებიც მთელი ცხოვრება შრომობენ.

მე რომ ეხლა დამეწერა, „სამართლიანობის თეორია“, ორ საკითხს განვიხილავდი სხვანაირად. ერთი ეხება არგუმენტის წარმოდგენას საწყისი პოზიციიდან (იხ. თავი 111) სამართლიანობის ორი პრინციპისათვის. უკეთესი იქნებოდა გადმოგვეცა იგი არჩევანის ორი სიტუაციის სიტყვებით. პირველ შემთხვევაში სამართლიანობის ორ პრინციპს შორის, განხილული როგორც ერთი მთლიანი, და პრინციპით (საშუალო) სარგებლიანობის, როგორც ერთადერთი სამართლიანობის პრინციპით. მეორე შემთხვევაში, - მხარეები სამართლიანობის ორი პრინციპიდან აირჩევდნენ იმავე პრინციპებით, თუმცა ერთი მნიშვნელოვანი ცვლილებით: (საშუალო) სარგებლიანობის პრინციპი გამოყენებული იქნებოდა ნაცვლად განსხვავებულობის პრინციპისა. (ორ პრინციპს მსგავსი რეკონსტრუქციის შემდეგ მე ვუწოდებ შერეულ კონცეფციას, და აქ იგულისხმება, რომ სარგებლიანობის პრინციპი თავისი გამოყენების დროს განიცდის პირველადი პრინციპების: თანასწორი თავისუფლების პრინციპისა და სამართლიანი თანასწორობის შესაძლებლობების პრინციპის ზემოქმედებას). არჩევანის ამ ორი სიტუაციის გამოყენებას ის უპირატესობა გააჩნია, რომ საშუალებას გვაძლევს არგუმენტები გავყოთ (გავანაწილოთ) სხვადასხვა თანასწორ თავისუფლებათა და მათ პრიორიტეტებსა და განსხვავებულობის პრინციპებს შორის. სამართლიანობის როგორც მართებული მთავარი მიზანი მიიღწევა, როდესაც ნათელი ხდება, ორი

პრინციპი მიღებული იქნებოდა არჩევანის პირველ შემთხვევაში, ანდა მესამე შემთხვევაში, რომელშიც მეორე არჩევანის შემთხვევის შერეული კონცეფცია მიღებული იქნებოდა სარგებლიანობის პრინციპის ნაცვლად. მე ვაგრძელებ განსხვავებულობის როგორც მნიშვნელოვანი პრინციპის განხილვას და ვიყენებ რა მას, ვგულისხმობ, რომ (როგორც არჩევანის მეორე შემთხვევაში) აქაც არსებობს ინსტიტუციური ფონი, რომელიც დააკმაყოფილებს ორ წინამძღვარ პრინციპს. თუმცა უნდა ვაღიარო, რომ ეს შემთხვევა ნაკლებად ნათელია და ძნელად რომ მას ჰქონდეს არგუმენტის ძალა სამართლიანობის პირველადი პრინციპების სასარგებლოდ.

კიდევ ერთი საკითხი, რომელსაც გადავწყვეწტი,- ეს იქნებოდა დემოკრატიული იდეის კერძო საკუთრებასთან ერთად (შეტანილი მე-5 თავში) და კეთილდღეობის სახელმწიფოს იდეის უფრო ზუსტად ერთიმეორისაგან გაყოფა. ეს სრულიად სხვადასხვა იდეებია, მაგრამ რამდენადაც ორივე კერძო საკუთრების დაშვებას ითვალისწინებს, ჩვენ შემთხვევით შეიძლება მივიღოთ ისინი ერთ იდეად. მთავარი განსხვავება იმაში გამოიხატება, რომ კერძო საკუთრების თანმდევი დემოკრატიული ინსტიტუტები, მისი სისტემით (შრომისუნარიანები) მოკონკურსო ბაზრებით ცდილობენ გაყონ საკუთრება მატერიალურ ფასეულობად და კაპიტლად, და შესაბამისად, ასეთი სიტუაცია ხელიდან გვეცლება, როდესაც საზოგადოების მცირე ნაწილი აკონტროლებს ეკონომიკას, და ირიბად თვით პოლიტიკურ ცხოვრებას. დემოკრატია კერძო საკუთრებასთან ერთად აკეთებს ამას არ უშუალოდ შემოსავლების გადანაწილებით მათ სასარგებლოდ, ვისაც ცოტა აქვს, ასე ვთქვათ, ყოველი პერიოდის დასასრულს, არამედ უშუალოდ, წარმოების საშუალებებსა და ადამიანურ კაპიტალზე საკუთრების უფლების ფართოდ გავრცელების გარანტიით (შესაძლებლობები, განვითარება მიღებული განათლებისა და უნარების შესაბამისად) ყოველი პერიოდის დასაწყისში; ყოველივე ეს თანასწორი ძირითად თავისუფლებებისა და შესაძლებლობების ნამდვილი თანასწორობის პირობებში უნდა მოხდეს. იდეა გამოიხატება არა უბრალოდ იმაში, რომ დავუხმართ იმათ, ვინც კარგავს შემთხვევით ან უბედური შემთხვევის შედეგად (თუმცა ეს უნდა კეთდებოდეს), არამედ რომ ყველა მოქალაქე იმ მდგომარეობაში დააყენო, რომელშიაც მათ თავად შეეძლებათ საკუთარი საქმეების მართვა და სოციალურ კორპორაციაში მონაწილეობის მიღება, ურთიერთპატივისცემისა და მისაღები თანასწორობის პირობების შესაბამისად.

დროის მიხედვით აქ მოვიყვან პოლიტიკური ინსტიტუტების მიზნის ორ სხვადასხვა კონცეფციას. „**კეთილდღეობის სახელმწიფოში**“ ეს მიზანი გამოიხატება იმაში, რომ არავის არ უნდა ჰქონდეს

ცხოვრების სტანდარტი, რომელიდაც მიღებულ დონეზე დაბლა, და ყველამ უნდა მიიღოს გარკვეული დაცვა შემთხვევითობისა და უბედური შემთხვევისაგან. მაგალითად, უმუშევრობისა და სამედიცინო მომსახურებისათვის შემწეობა. შემოსავლების გადანაწილება ამ მიზანს ემსახურება, მაშინ როცა ყოველი პერიოდის დასასრულს ინდენტიფიცირებული იქნება ის პირები, რომლებიც დახმარებას საჭიროებენ. ასეთ სისტემას შეუძლია გამოიწვიოს დიდი და არამემკვიდრეობითი უთანასწორობა სიმდიდრეში, რომელიც შეუთავსებელი იქნება პოლიტიკური თავისუფლების სამართლიან ღირებულებასთან (შეტანილი 36-ე პარაგრაფში), ისევე როგორც შემოსავლებში დიდი უთანასწორობა, რომელიც არღვევს განსხვავებულობის პრინციპს. ამ დროს როგორ ხდება ზოგიერთი ზომების გატარება სამართლიანი თანასწორობის შესაძლებლობების გარანტიის დასადგენად, ისინი არ არიან არც საკმარისნი, არც ეფექტურნი, დაშვებული სიმდიდრის უთანასწორობისა და პოლიტიკური გავლენების პირობებში.

ამის საწინააღმდეგოდ, კერძო საკუთრებითი დემოკრატიის დროს, მიზანი იმაში გამოიხატება, რომ განხორციელდეს საზოგადოებრივი იდეა, როგორც სამართლიანი კორპორაციული სისტემის, დროის სვლასთან ერთად, ადამიანებს შორის, როგორც თავისუფალი და თანასწორი პიროვნებებით. ამრიგად, **თავიდანვე საბაზისო ინსტიტუტები უნდა გადაეცეს ყველა მოქალაქეს ხელში, და არა მათი ნაწილი, წარმოების საშუალებები, რომ ეს მოქალაქეები გახდნენ საზოგადოების თანამშრომლობის წევრები.** აქცენტი კეთდება როგორც საკუთრების თანდითანობით განაწილებაზე კაპიტლად და რესურსებად კანონიერ სამკვიდროდ, და შესაძლებლობების სამართლიანი თანასწორობისათვის, გარანტირებული განათლებით და სწავლებით, და ა.შ., ასევე ინსტიტუტები, რომლებიც უზრუნველყოფენ პოლიტიკური თავისუფლების სამართლიან ღირებულებებს. იმისათვის რომ გავიგოთ განსხვავებულობის პრინციპის მნიშვნელობა, იგი განხილულ უნდა იქნეს კერძო საკუთრებიანი დემოკრატიის კონტრექსტში (ან **ლიბერალური სოციალიზმის** რეჟიმში), და არა კეთილდღეობის სახელმწიფოსი: ეს არის საზოგადოებისათვის ურთიერთ ვალდებულების პრინციპი, რომელიც განიხილება როგორც სამართლიანი კორპორაციის სისტემა თავისუფალ და თანასწორ მოქალაქეთა შერეულ თაობებს შორის.

ხსენებული (რამდენიმე სტროფის ზემოთ) ლიბერალური სოციალისტური რეჟიმი მაიძულებს მე დავუმატო, რომ სამართლიანობა როგორც მართებულობა ტოვებს დიად კითხვას იმის შესახებ, შეუძლიათ თუ არა მის პრინციპებს უკეთესი რეალიზება კერძო სა-

კუთრებიანი დემოკრატიის ზოგიერთ ფორმაში, თუ ლიბერალური სოციალიზმის რეჟიმის პირობებში. ამ კითხვის გადაწყვეტა ყოველ ქვეყანაში დამოკიდებულია ისტორიულ ვითარებასა და ტრადიციებზე, ინსტიტუტებსა და სოციალურ ძალებზე. სამართლიანობა როგორც სამართლუ პოლიტიკური კონცეფციის ასპექტში, მამასადამე, არ ითვალისწინებს არანაირ ბუნებრივ კერძო საკუთრების უფლებას წარმოების ძირითად საშუალებებზე (თუმცა ითვალისწინებს პირადი საკუთრების უფლებას როგორც დამოუკიდებლობისა და მოქალაქის მთლიანობის აუცილებელ პირობას), არც ბუნებრივი სამართალით მართულ საწარმოზე, ანდა საწარმოზე, რომელიც იმყოფება სახალხო საკუთრებაში. ამის ნაცვლად შემოთავაზებულია სამართლიანობის კონცეფცია, რომლის შუქზეც ეს საკითხები შეიძლება გონივრულად გადაწყდეს, ყველა ქვეყნის კონკრეტული თავისებურების გათვალისწინებით.

როულსი, 1995 წ. აპრილი. (35-გვ. 8-12)

ინგლისური გამოცემის წინასიტყვაობაში როულსი აღნიშნავს: „სამართლიანობის თეორიაში“ მე შევცაღე წარმომედგინა და ერთიან სისტემაში მომექცია იდეა, რომელსაც გამოვთქვამდი სტატიებში ათწლიანხვერის განმავლობაში. ამ სტატიების ყველა ცენტრალურმა დებულებამ თავი მოიყარა ამ წიგნში, თუმცა უფრო დეტალური ფორმით. ამას გარდა, წიგნში მიდის მსჯელობა ისეთ საკითხებზე, რომლებიც ემსახურება თეორიის დასრულებას. გადმოცემული სამ ნაწილად იყოფა. პირველი ნაწილი ეძღვნება იმ საკითხების უფრო დეტალურ დამუშავებას, რომლებიც წამოწეულია სტატიებში „სამართლიანობა როგორც პატიოვნება“ (1958) და „განაწილებითი სამართლიანობა: ზოგიერთი დანართი“ (1968). მეორე ნაწილის პირველი სამი თავი შეესაბამება, თუმცა, მრავალი დამატებებით, „კონსტიტუციური თავისუფლების“ თემას (1963), „განაწილებითი სამართლიანობა“ (1967) და „სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა“ (1966). უკანასკნელი ნაწილის მეორე თავი განიხილავს პრობლემებს, რომელიც გარჩეულია სტატიაში „სამართლიანობის აზრი“ (1963). რამდენიმე ადგილის გარდა, წიგნის დანარჩენი თავები წარმოადგენს გამოუქვეყნებელ მასალას.

სავარაუდოდ მე მომიწევს ჩემი წიგნის დაწერის მიზანი ავხსნა. **ხანგრძლივი დროის განმავლობაში თანამედროვე ზნეობრივი ფილოსოფიის სისტემატურ თეორიაში დომინირებული იყო უტილიტარიზმის რომელიდაც ფორმა, რომელიც შემუშავებული იყო იუმის, სმიტის, ბენტამის და მილის მიერ, რაც მისადაგებული იყო მათ ფართე ინტერესებთან და წარმოადგენდა მხოლოდ უფრო მოცულობითი სქემის ნაწილს. კრიტიკოსები სა-**

უბრობდნენ სარგებლიანობის პრინციპის გაუგებრობაზე და აღნიშნავდნენ უტილიტარიზმის მრავალ დებულებებსა და ჩვენს ზნეობრივ გრძნობებს შორის არსებულ მოჩვენებით წინააღმდეგობებზე. ამ სიტუაციის შედეგად მოხდა ის, რომ ჩვენ ხშირად ვირჩევდით უტილიტარიზმსა და ინტუიტივიზმის შუალედს. ასეთი მიდგომა არ იყო ირაციონალური, და არ არის არანაირი გარანტია იმისა, რომ რაიმის გაკეთება შეიძლება უკეთესად. თუმცა ეს არ არის მიზეზი იმისა, რომ არ მეცადა ამის გაკეთება.

მე შევეცადე გამაერთიანებინა და წარმომედგინა უმაღლესი ხარისხის აფსტრაქციული თეორიის სახით „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ტრადიციული თეორია, რომელიც წამოყენებულია ლოკკის, რუსოსა და კანტის მიერ. ჩემს მიერ შემოთავაზებული თეორია წარმოადგენს ტრადიციულად დომინირებულ უტილიტარიზმის ალტერნატივის სამართლიანობის სისტემატურ განხილვას, რომელიც მას აღემნატება მრავალი პარამეტრებით. შედეგად გვეკლინება თეორია, რომელიც უმაღლესი ხარისხით გვაგონებს კანტის თეორიას. და მე ხაზს ვუსვამ, არავითარ შემთხვევაში მე პრეტენზიას არ ვაცხადებ ორიგინალობაზე ამ შემთხვევაში. ძირითადს წარმოადგენს კლასიკური იდეა, რომელიც ძალიან კარგადაა ცნობილი. ჩემი მიზანდასახულება გამოიხატება იმაში, რომ ორგანიზება გავუწიო ამ იდეებს უფრო ფართო მამტაბით ზოგიერთი გამოტოვებული ხერხების გამოყენებით, რაც საშუალებას მოგვცემს შევაფასოთ კლასიკური იდეის ძალა. წიგნის მიზანი მთლიანად მიღწეული იქნება, თუ იგი საშუალებას მოგვცემს დავინახოთ უფრო გამოკვეთილად სამართლიანობის კონცეფციის ალტერნატივის სტრუქტურული თავისებურებანი, რომელიც მოცემული იყო უხილავი სახით სახელმეკრულეობო ტრადიციაში, ასევე უჩვენებს თეორიის შემდგომი დამუშავების გზას. ყველა ტრადიციულ თეორიათაგან ეს კონცეფცია, მე ვფიქრობ, ყვეაზე უკეთესად შეთანხმებულია ჩემს ნააზრევ სამართლიანობის დასკვნებთან და ამიტომ წარმოადგენს დემოკრატიული საზოგადოების მისაღებ ზნეობრიობის ბაზისს.

აკვისტო, 1971 წ. როულსი. (35.გვ.14-16)

თავი1. სამართლიანობა როგორც პატიოსნობა

/ტექსტი ამოკრეფილია დედნიდან შერჩევით, კომენტარის გარეშე, მკითხველის საორიენტაციოდ./

როულსი აღნიშნავს:ამ თავში მე გადმოგცემთ „სამართლიანობის თეორიის ძირითად იდეას, როგორც პატიოსნებას, რომელიც განაზოგადებს და აფსტრაქციის უფრო მაღალ დონეზე

აყავს „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ტრადიციული კონცეფცია. აქ „საზოგადოებრივი შეთანხმება“ მეცვლილია „საწყისი პოზიციით,“ რომელიც ითვალისწინებს ზოგიერთ პროცედურულ მეზღუდვებს არგუმენტებზე, რომლებიც გათვალისწინებულია სამართლიანობის პრინციპების საწყისი შეთანხმების ფორმულირებისათვის. ჩემი კონცეფციის განმარტების მიზნით მე ასევე ვუპირისპირებ (ვადარებ) მას კლასიკურ უტილიტარიზმსა და ინტუიტივიზმს, მათთან არსებული განსხვავებების აღნიშვნით. ამასთან ერთად მე ვხელმძღვანელობ მიზნით, რომ სამართლიანობის თეორია წარმოვაჩინო როგორც სიცოცხლისუნარიანი ალტერნატივა სხენებულ დოქტრინებთან შედარებით (35. გვ.19).

სამართლიანობის როლი. სამართლიანობა - ეს პირველი სიქველეთა საზოგადოებრივი ინსტიტუტებისა, ისე როგორც ქვემარტება-პირველი სიქველეთ ადამიანთა აზროვნების სისტემისა. თეორია, როგორიც არ უნდა იყოს იგი ელევანტური და ეკონომიური, უნდა იქნეს უარყოფილი ან რევიზირებული, თუ იგი არ არის ქვემარტი. ამგვარადვე კანონები და ინსტიტუტები, როგორც არ უნდა იყვნენ ისინი ეფექტური და წარმატებით მოწყობილი, უნდა იყვნენ რეფორმირებულები ან ლიკვიდირებული, თუ ისინი უსამართლონი. ყოველი ადამიანი ფლობს სამართლიანობაზე დაფუძნებულ ხელმეუხებლობას, რომელიც არ შეიძლება დარღვეულ იქნეს აყვავებულ საზოგადოებაშიც კი. ამ მიზეზით სამართლიანობა არ უშვებს, რომ თავისუფლების დაკარგვა ერთის მიერ გამართლებულ იყოს სხვების დიდი სიკეთებით. დაუშვებელია, რომ ჩამორთმევა (უფლების აყრა), რასაც იძულებით განიცდის უმცირესობა, გადწონილი იქნეს უპირატესობის დიდი მოცულობით, რომლითაც სიამოვნებას განიცდის უმეტესობა. შესაბამისად, სამართლიან საზოგადოებაში დადგენილი უნდა იყოს მოქალაქეთა თავისუფლება, ხოლო უფლება, გარანტირებული სამართლიანობით, არ უნდა იყოს პოლიტიკური ვაჭრობის ანდა პოლიტიკური ინტერესების კალკულაციის საგნად. ერთადერთი, რაც საშუალებას გვაძლევს ჩვენ უხალისოდ მივიღოთ მცდარი თეორია, - ეს უკეთესი თეორიის არ არსებობაა. ქვემარტება და სამართლიანობა უკომპრომისოა.

ეს მსჯელობანი მგონი გამოხატავენ ჩვენს ინტუიციურ რწმენას სამართლიანობის პირველადობაში. მე მსურდა გამომეკვლია არის თუ არა ეს და მათი მსგავსი სადავო დებულებანი დასაბუთებული, და თუ ეს ასეა, როგორ შეიძლება მათი ჩვენება. ამ მიზნით აუცილებელია შემუშავებულ იქნეს სამართლიანობის თეორია, რომლის შუქზეც ეს მტკიცებანი შეიძლება ინტერპრეტირებული და შეფასებული იქნეს. მე დავიწყებ სამართლიანობის პრინციპის

როლის განხილვით. დავუშვათ, რომ გასაგები გავხადოთ იდეის ცნება, რომ საზოგადოება -ეს მეტ ნაკლებად თვითკმაყოფილ ხალხთა ერთობლიობაა, რომლებსაც თავიანთ ურთიერთობებში გაცნობიერებული აქვთ განსაზღვრული სავალდებულო ქცევის წესები და რომლებიც, უმეტეს წილად, იქცევიან ამ წესების შესაბამისად. დავუშვათ, შემდგომ, რომ ეს წესები ადგენენ კოოპერაციის სისტემას, რომელიც გათვალისწინებულია უზრუნველყოს სიკეთით ისინი, რომლებიც დაიცავენ ამ წესებს. თუმცა საზოგადოება წარმოადგენს ურთიერთ სარგებლიანობის საზოგადოებრივ საწარმოს, მისთვისაც დამახასიათებელია ინტერესთა კონფლიქტი, როგორც, სხვათა შორის მათი თანხვედრა. ინტერესთა თანხვედრა იმაში გამოიხატება, რომ სოციალური კოოპერაცია ყველასთვის უკეთესი ცხოვრების შესაძლებლობას იძლევა იმათთან შედარებით, ვიდრე იგი იქნებოდა, თუ ისინი იცხოვრებდნენ საკუთარი გარჯის ხარჯზე. ინტერესთა კონფლიქტი იმაში გამოიხატება, რომ ხალხისთვის სულ ერთი არ არის, როგორ დიდი სარგებელი, მიღებული თანამშრომლობიდან, განაწილდება მათ შორის, რამდენადაც საკუთარი მიზანის მიმდევრებს სურთ თვითონ მიიღონ მეტი და შეამცირონ წილი, რომელიც უნდა გაუნაწილდეთ სხვებს. საჭიროა გარკვეულ პრინციპთა სიმრავლე იმისათვის, რომ არჩევანი გავაკეთოთ სხვადასხვა სოციალურ წყობას შორის, რომლებიც განსაზღვრავენ სარგებლის განაწილებას, და რომ მივიღწეოთ შეთანხმებამდე წილების განაწილების საქმეში. ეს პრინციპებია სოციალური სამართლიანობის პრინციპები: ისინი უზრუნველყოფენ საზოგადოების ძირითადი ინსტიტუტების უფლებებისა და ვალდებულებების დაცვის მეთოდებს. ისენივე განსაზღვრავენ სოციალური კორპორაციის სარგებლისა და ზიანის მისაღებ განაწილებას.

საზოგადოება მთლიანად მოწესრიგებულია, როდესაც მის მიერ გათვალისწინებულია არამართო თავისი წევრების სიკეთით უზრუნველყოფა, არამედ სამართლიანობის პრინციპის კონცეფციით მისი ეფექტური რეგულირება. სხვა სიტყვებით, ეს საზოგადოებაა, რომელშიც 1) ყველა აღიარებს და იცინ, რომ სხვები აღიარებენ იმავე სამართლიანობის პრინციპებს, და 2) საბაზისო სოციალური ინსტიტუტები, ძირითადად აკმაყოფილებენ, და, რამდენადაც ცნობილია, სინამდვილეში აკმაყოფილებენ ამ პრინციპებს. ამ შემთხვევაში, თუმცა ხალხს შეუძლია ერთი მეორეს წაუყენონ გადიდებული პრეტენზიები, ისინი, მაინც, აღიარებენ საერთო თვალსაზრისს, რომელიც საშუალებას აძლევს მიიღონ მათ მიმართ გადაწყვეტილება. მაშინ, როდესაც ხალხის ჩვევა მიყვე საკუთარ ინტერესებს აიძულებს მათ ერთმანეთის მიმართ იყვნენ ფხიზლები, სამართლიანობის საზოგადოებრივი გრძნობა შესაძლებელს ხდის მათი გაერთიანებისა უსაფრთხოებიდან გამომდინ-

ნარე. სამართლიანობის საერთო კონცეფცია სხვადასხვა მიზნების მქონე ინდივიდებს შორის ჰქმნის სამოქალაქო თანამშრომლობის კვანძებს. საერთო მისწრაფება სამართლიანობისაკენ ზღუდავს სხვა მიზნებისაკენ სწრაფვას. შეიძლება ვიგულისხმოთ სამართლიანობის საზოგადოებრივი კონცეფცია ფუნდამენტალური განსაკუთრებულობით სრულიად აწესრიგებს ადამიანთა საზოგადოებას.

ხალხი ვერ თანხმდება იმაზე თუ რომელმა პრინციპმა უნდა განსაზღვროს საზოგადოების „ძირითადი შეთანხმება“. ინდივიდების გეგმები ისე უნდა იყვნენ შეთანხმებული ერთმანეთთან, რომ მათი მოქმედებანი იყოს თავსებადანი, და რომ მათ შეეძლოთ განხორციელება იმის გარეშე, რომ ვინმეს კანონიერმა მოლოდინმა არ განიცადოს ძლიერი იმედგაცრუება. უფრო მეტიც, ამ გეგმების შესრულებამ უნდა გამოიწვიოს სოციალური მიზნების შესრულება ისეთი მეთოდით, როგორიც ეფექტური და თავსებადი იქნება სამართლიანობასთან. და, ბოლოს, სოციალური კოოპერაციის სქემა უნდა იყოს მდგრადი. იგი მეტნაკლებად უნდა დაემორჩილოს ძირითად წესებს და მოქმედებებს მათ შესაბამისად, და, როდესაც ადგილი ექნება უთანხმოებას, მოქმედებაში უნდა ჩაერთოს მასტაბილიზირებელი ძალები, რათა არ დაუშვან ძალადობა და ალადგინონ წესრიგი. თანხმობის მაუზრუნველმყოფელი ზომების გარეშე იმასთან მიმართებაში, თუ რა არის სამართლიანი და რა არ არის სამართლიანი, გასაგებია, რომ ინდივიდებს გაუჭირდებათ თავიანთი გეგმების ეფექტურად კოორდინირება ურთიერთ სარგებლის მიღწევის საქმეში. წყენა და უნდობლობა ერთმანეთში კლავს პატივისცემას, ეჭვიანობა და მტრობა აცდუნებს ადამიანებს მოიქცნენ იმდაგვარად, რომელსაც წესით უნდა განერიდნენ. ამიტომ, იმდროს როდესაც სამართლიანობის კონცეფციის განსხვავებული როლი გამოიხატება ძირითადი უფლებებისა და ვალდებულებების სპეციფიკაციაში და გასანაწილებელი წილების დასაშვებობის განსაზღვრაში, ყოველი კონცეფციის რეალიზაციის მეთოდები დაკავშირებულია ეფექტურობის, კოორდინაციისა და სტაბილურობის პრობლემებთან. ჩვენ არ შეგვიძლია, საერთოდ, სამართლიანობის კონცეფციის შეფასება მხოლოდ მისი განაწილებითი როლით, როგორი სასარგებლოც არ უნდა იყოს ეს როლი სამართლიანობის კონცეფციის ინდენტიფიკაციაში. ჩვენ მხედველობაში უნდა მივიღოთ ამ კონცეფციის უფრო ფართო კავშირები, იმიტომ, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სამართლიანობას აქვს გარკვეული პრიორიტეტი, მომავალში უმნიშვნელოვანეს ქველმოქმედ ინსტიტუტს, მაინც, სხვა თანასწორ პირობებში, მხოლოდ ერთი სამართლიანობის კონცეფცია ანგარიშგასაწევია სხვებთან შედარებით, როდესაც სასურველია მისი უფრო მეტად ფართო შედეგი (35,გვ.22).

1. სამართლიანობის სუბიექტები

ჩვენთვის სამართლიანობის მთავარი სუბიექტი - **საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურაა**, უფრო სწორედ, მეთოდები, რომლებითაც ძირითადი სოციალური ინსტიტუტი ანაწილებს ფუნდამენტალურ უფლებებსა და ვალდებულებებს და განსაზღვრავს სოციალური კოოპერაციის უპირატესობათა განაწილებას. ძირითადი ინსტიტუტების ქვეშ მე მესმის კონსტიტუცია და ძირითადი ეკონომიკური და სოციალური მოწყობილობა. ამრიგად, კანონით დაცვა აზროვნების თავისუფლების და სინდისის თავისუფლების, თავისუფალი ბაზრის, წარმოების ძირითად საშუალებებზე კერძო საკუთრების, მონოგამური ოჯახი, -ეს მაგალითებია ძირითადი სოციალური ინსტიტუტებისა. ერთი სქემის ფარგლებში ერთად აღებული, ძირითადი ინსტიტუტები რომლებიც განსაზღვრავენ ხალხის უფლებებსა და ვალდებულებებს და გავლენას ახდენენ მათ სასიცოცხლო პერსპექტივაზე. საბაზისო სტრუქტურა - სამართლიანობის პირველადი სუბიექტია, რამდენადაც მისი ზემოქმედება მეტად სიღრმისეულია და დასაწყისიდანვე ესწრება (მონაწილეობს). ჩვენ ინტუიცია გვეუბნება, რომ ეს სტრუქტურა შეიცავს სხვადასხვა სოციალურ დებულებას, და რომ ადამიანებს, რომლებსაც დაბადებიდანვე უკავიათ სხვადასხვა სოციალური მდგომარეობა, გააჩნიათ სხვადასხვა მოლოდინი, რომელიც განისაზღვრება როგორც პოლიტიკური სისტემით, ისე ეკონომიკური და სოციალური ვითარებით. ასეთ ვითარებაში საზოგადოების ინსტიტუტები თავიდანვე ერთ სოციალურ მდგომარეობას აყენებენ მეორეზე მაღლა. ისინი არსებითად აღრმავებენ უთანასწორობას. ისინი არამარტო ყველგან შეღწევადებია, ისინი ასევე ზემოქმედებენ ადამიანთა საწყის სასიცოცხლო შანსზე. მიუხედავად ამისა ისინი შეუძლებელია გამართლებულები იყვნენ აპელაციით დამსახურების ცნების მიხედვით. უშუალოდ ასეთი სახის უთანასწორობას, სავარაუდოდ, ნებისმიერი საზოგადოების გარდაუვალ საბაზისო სტრუქტურასთან მიმართებაში უპირველესი ყოვლისა გამოყენებული იქნება სოციალური სამართლიანობის პრინციპები. ეს პრინციპები არეგულირებენ პოლიტიკური მოწყობის, და სოციალური და ეკონომიკური სისტემის ძირითადი ელემენტების არჩევანს. სოციალური სქემის სამართლიანობა არსებითად დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ მიეწერება ფუნდამენტალური უფლებები და თავისუფლებები, ასევე ეკონომიკური შესაძლებლობები და სოციალური პირობები საზოგადოების სხვადასხვა ფენას.

მე არ განვიხილავ ინსტიტუტების სამართლიანობას და საერთოდ სოციალურ პრაქტიკას, ისე როგორც საერთაშორისო სამართლის და სახელმწიფოებს შორის არსებულ ცალკეულ შემთხვე-

ვებს. შესაბამისად, თუ ვიგულისხმებთ, სამართლიანობის ცნება გამოიყენება ნებისმიერ შემთხვევაში, როდესაც ადგილი აქვს რაიმის განაწილებას, რაც რაციონალურად განიხილება როგორც შეძენა ან ზიანი, მაშინ ჩვენ დაინტერესებული ვართ მისი გამოყენების მხოლოდ ერთი მაგალითით. არ არსებობს მიზეზი წინასწარ ვიგულისხმოთ, რომ პრინციპები აკმაყოფილებენ ყველა შემთხვევაში საბაზისო სტრუქტურას. ამ პრინციპებს შეუძლიათ არ იმუშავონ კონკრეტული ასოციაციების წესებისა და პრაქტიკისათვის ან ნაკლებად გავრცელებული სოციალური ჯგუფისთვის. მათ შეუძლიათ იყვნენ უმნიშვნელოვანესნი სხვადასხვა პირობებისათვის და ყოველდღიური ჩვეებისათვის; მათ შეუძლიათ არ მოფინონ სინათლე სამართლიანობას, ან, უკეთესია, ერთობლივ ნებაყოფილობით თანამშრომლობის პროცედურულ პატიოსნებას სახელმეკრულებო შეთანხმების განხორციელებისათვის. საერთაშორისო სამართლის პირობებმა შეიძლება მოითხოვონ სრულიად განსხვავებული პრინციპები, რომელთა გამოვლენაც ხდება სრულიად სხვა გზით. მე ვიქნები კმაყოფილი, თუ შევძლებ სამართლიანობის გონივრული კონცეფციის ფორმირებას საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურისათვის, რომელიც დროებით განიხილება ჩაკეტილ სისტემად, სხვა საზოგადოებებისაგან იზოლირებული. ამ სოციალური შემთხვევის მნიშვნელობა ნათელია და არ საჭიროებს განმარტებას. სრულიად ბუნებრივია ვიგულისხმოთ, რომ თუ ჩვენ გვაქვს დასაბუთებული თეორია ამ შემთხვევისათვის, სამართლიანობის დანარჩენი პრობლემები ამ თეორიის შუქზე იქნება მსუბუქი. ასეთი თეორია მისაღები მოდიფიკაციით მოქცევს გასაღებს ზოგიერთი სხვა მსგავსი საკითხების გადასაჭრელად.

სხვა შეზღუდვა გამოიხატება იმაში, რომ უმეტეს წილად, **მე განვიხილავ სამართლიანობის პრინციპებს, რომლებმაც უნდა დაარეგულირონ სრულიად მოწესრიგებული საზოგადოება.** იგულისხმება, რომ ნებისმიერი ადამიანი იქცევა სამართლიანად და თამაშობს თავის როლს სამართლიანი ინსტიტუტების მხარდაჭერით. თუმცა სამართლიანობა შეიძლება იყოს, როგორც ეს იუმმა შეამჩნია, დაკვირვებული, ეჭვიანი ქველმოქმედი, ჩვენ მაინც ვკითხვით, როგორი უნდა იყოს სრულიად სამართლიანი საზოგადოება. ამრიგად, მე განვიხილავ, ძირითადად, მას, რასაც მე ვუწოდებ მკაცრი თანხმობის თეორიას ნაწილობრივი თანხმობის თეორიის საპირისპიროდ. მეორე თეორია იკვლევს პრინციპს, რომელიც ჩვენ გვეუბნება, თუ როგორ უნდა მოვექცეთ უსამართლობას. საბაზისო სტრუქტურის კონცეფციამნიშვნელოვნად ბუნდოვანია (35, გვ. 22-25).

3. სამართლიანობის თეორიის ძირითადი იდეა

ჩემი მიზანია წარმოვადგინო სამართლიანობის კონცეფცია, რომელიც განაზოგადებს „საზოგადოებრივ შეთანხმებას“ უფრო მაღალ აბსტრაქციულ დონეზე, რასაც ვხედავთ ლოკთან, რუსოსა და კანტთან. ეს რომ გავაკეთოთ ჩვენ არ უნდა ვიფიქროთ საწყის კონტრაქტზე როგორც ხელშეკრულებაზე რომელიღაც კონკრეტულ საზოგადოებაში, დადებული რომელიღაც კონკრეტული მმართველობის ფორმის დასამყარებლად. აქ ძირითადი იდეა იმაში გამოიხატება, რომ საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურის სამართლიანობის პრინციპები წარმოადგენენ საწყისი შეთანხმების ობიექტებს. ეს ისეთი პრინციპებია, რომლებსაც თავისუფალი და რაციონალური ინდივიდები, რომლებიც თავიანთ ინტერესებს მიყვებიან, საწყის პოზიციაში თანასწორობას მიიღებენ გაერთიანებისათვის ფუნდამენტალური შეთანხმების განმსაზღვრელად. ამ პრინციპებმა უნდა დაარეგულირონ ყველა დანარჩენი შეთანხმება; ისინი სპეციფიცირებას უწევენ სოციალური კოოპერაციის სახეებს, რომლებიც შეიძლება წარმოიშვნენ, და მმართველობის ფორმებს, რომლებიც შეიძლება დამყარდნენ. ამ მეთოდს მე ვუწოდებ სამართლიანობას როგორც პატიოსნებას.

ამრიგად, ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ისინი, ვინც დაკავებული არიან სოციალურ კოოპერაციაში, ერთობლივად ირჩევენ, ერთიანი თანამოქმედებით, პრინციპებს, რომლებიც აგვიწერენ ძირითად უფლებებსა და თავისუფლებებს და განსაზღვრავენ სოციალურ უპირატესობათა განაწილებას. ხალხმა წინასწარ უნდა გადაწყვიტოს, როგორ უნდა არეგულირონ ერთმანეთთან თავიანთი პრეტენზიები და როგორი უნდა იყოს მათი საზოგადოების ძირითადი ქარტია. **ზუსტად ასე ყველა ადამიანმა უნდა გადაწყვიტოს რაციონალური გააზრებით, რა შეადგენს სიკეთეს, ე.ი. მიზანთა სისტემას, რომელსაც უნდა გაყვენ, ასევე ადამიანთა ჯგუფებმა, ერთხელ და სამუდამოდ უნდა გადაწყვიტონ, რა მიიჩნიონ სამართლიანად და რა უსამართლოდ.** არჩევანი, რომელიც უნდა გააკეთოს რაციონალურმა ადამიანმა ამ თანასწორი თავისუფლების ჰიპოტეტურ სიტუაციაში, ვარაუდობს, რომ არჩევანის პრობლემას აქვს გადაწყვეტილების ძალა, განსაზღვრავს სამართლიანობის პრინციპები.

სამართლიანობაში როგორც პატიოსნებაში თანასწორობის საწყისი პოზიცია შეესაბამება საზოგადოებრივი შეთანხმების ტრადიციული თეორიის ბუნებრივ მდგომარეობას. ეს საწყისი მდგომარეობა არ გაიზრება, რატომ უნდა, როგორც საქმის ნამდვილი ისტორიული მდგომარეობა, და კიდევ ნაკლები ხარისხით, როგორც კულტურის პრიმიტიული მდგომარეობა. იგი გაიზრება

როგორც სუფთა ჰიპოთეზური ვითარება, რომელიც ხასიათდება ამრიგად, რომ მიუახლოვით სამართლიანობის გარკვეულ კონცეფციას. ამ ვითარების ერთერთი არსებით თავისებურებანი იმაში მდგომარეობს, რომ არავინ არ იცის თავისი ადგილი, თავისი კლასის მდგომარეობა ანდა სოციალური სტატუსი საზოგადოებაში, ასევე ის, თუ რა მიაკუთვნეს მას ბუნებრივი ნიჭის, გონებრივი შესაძლებლობის, ძალის და ა.შ. განაწილების შედეგად. მე ვგულისხმობ კიდევაც, რომ მხარეებმა არ იციან თავიანთი სიკეთის კონცეფცია ანდა თავიანთი ფსიქოლოგიური გადახრები. სამართლიანობის პრინციპების არჩევა მიმდინარეობს „შემცრების საბურველს“ მიღმა. ეს იძლევა გარანტიას, რომ ბუნებრივი ან შემთხვევით სოციალურ ვითარებაში არავინ არ იგებს ან არ აგებს პრინციპების არჩევისას. რადგან ყველას აქვს ერთნაირი მდგომარეობა და არავის შესწევს უნარი გამოიგონოს პრინციპები თავისი კონკრეტული პირობების გასაუმჯობესებლად, სამართლიანობის პრინციპები ხდება პატიოსანი შეთანხმებისა თუ ვაჭრობის შედეგი. საწყისი მდგომარეობის მოცემულ ვითარებაში, ინდივიდებს შორის ურთიერთობის სიმეტრიაა, ეს ინდივიდებისათვის, როგორც ზნეობრივი პიროვნებებისათვის სამართლიანობის პატიოსანი საწყისი პოზიციაა. საწყისი პოზიცია „ფუნდამენტალური შეთანხმებაა მართლების. ამით აიხსნება სახელი „სამართლიანობის როგორც პატიოსნების“: იგი იძლევა იდეას, რომ სამართლიანობის პრინციპი მიღებულია საწყის პოზიციაში, რომელიც პატიოსანია, თუმცა შინაარსობრივად ესენი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან.

სამართლიანობა როგორც პატიოსნება იწყება ხალხის საერთო არჩევნებიდან, რაც შეიძლება ერთად განახორციელონ. არჩევნების შემდეგ ხალხმა უნდა აირჩიოს კონსტიტუცია და საკანონმდებლო ხელისუფლება ცხოვრებაში კანონების გასატარებლად სამართლიანობის პრინციპების შესაბამისად, რომელსაც მანამდე ირჩევენ. ჩვენი სოციალური ვითარება სამართლიანია, თუ ასეთი თანმიმდევრული ჰიპოთეტური შეთანხმების შედეგად ჩვენ შეგვეძლო მოგველაპარაკა საერთო წესების სისტემის შესახებ, რომელიც ვითარებას განსაზღვრავდა. საზოგადოების წევრები მოქმედებენ ნებაყოფილობით და ავტონომიურად, ანუ დამოუკიდებლად.

მე ვამტკიცებ, რომ საწყის პოზიციაში პიროვნებები აირჩევენ ორ სხვადასხვა პრინციპს: პირველი ითხოვს თანასწორობას ძირითად უფლებებისა და ვალდებულებების მიწერილობაში, ხოლო მეორე ამტკიცებს, რომ სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა, მაგალითად სიმდიდრესა და ძალაუფლებაში, სამართლიანია, თუ მხოლოდ მას მივყვართ ყველა ადამიანის

კომპენსირებად უპირატესობასთან, და, კერძოდ, საზოგადოების ნაკლებად წარმატებულ წევრებისათვის. ეს პრინციპები გამორიცხავენ ინსტიტუტების დასაბუთებას იქიდან გამომდინარე, რომ ზოგიერთი ადამიანისათვის სიძნელეები კომპენსირდება მთლიანად საზოგადოების დიდი სიკეთეებით. ის, რომ ზოგიერთს უნდა ჰქონდეს ნაკლები, რომ დანარჩენები გაყვავილდნენ, შეიძლება რაციონალურია, მაგრამ არ არის სამართლიანი. თუმცა არ არის არანაირი უსამართლობა დიდ უპირატესობაში, გამომუშავებული მცირეთა მიერ, იმ პირობით, რომ ნაკლებად იღბლიანები ამით იუმჯობესებენ თავიანთ მდგომარეობას. ინტუიციური იდეა აქ შემდგომში მდგომარეობს: რამდენადაც ყველას კეთილდღეობა დამოკიდებულია თანამშრომლობის სქემაზე, რომლის გარეშეც არავის არ შეეძლო ჰქონოდა დადებითი ცხოვრება, უპირატესობის დაყოფა უნდა იყოს ისეთი, რომ ყველას აღეძრას თანამშრომლობის სურვილი, მათ შორის მათაც, ვისი მდგომარეობაც დაბალია. ხსენებული პრინციპები მეჩვენება პატიოსან შეთანხმებად, რომელთა საფუძველზე უკეთესი უზრუნველყოფა, ან მეტად იღბლიანი სოციალური მდგომარეობის თვალსაზრისით, რომელთაგან არცერთზე ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისინი იმას იმსახურებენ, შეგვეძლო მოგვეცადა სხვების მხრიდან თანამშრომლობა, თუ ზოგიერთი მომუშავე სქემა წარმოადგენს ყველას კეთილდღეობის აუცილებელ პირობას. რადგან ჩვენ გადავწყვიტეთ მოვძებნოთ სამართლიანობის ისეთი კონცეფცია, რომელშიც გადაილახება შემთხვევით ბუნებრივი მონაცემებით და პოლიტიკური და ეკონომიკური უპირატესობის ძიებისას სოციალური ვითარების, როგორც ფაქტორებით სარგებლობა, ჩვენ მოვდივართ ამ პრინციპებთან. ისინი გამოხატავენ უარის შედეგს სოციალური გარემოცვის ყველა იმ ასპექტზე, რომელიც ზნეობრივი თვალსაზრისიდან გამომდინარე გვეჩვენება თვითნებობად (35,გვ.22-27).

თავი 2. სამართლიანობის პრინციპი

ამ თავში მე განვიხილავ სამართლიანობის ორ პრინციპს ინსტიტუტებისათვის და ინდივიდებისათვის რამდენიმე პრინციპს, ასევე ახსნილი იქნება მათი მნიშვნელობა. ამრიგად მე შევეხები მხოლოდ თეორიის პირველი ნაწილის ერთ ასპექტს. მხოლოდ მომდევნო თავში მე დავიწყებ საწყისი პოზიციის ინტერპრეტაციას და წამოვაყენებ არგუმენტს იმის სასარგებლოდ, რომ აქ განხილული პრინციპები ნამდვილად შეიძლება მიღებული იქნეს. განვიხილავ ინსტიტუტს როგორც სამართლიანობის სუბიექტს და ფორმალური სამართლიანობის კონსეფციას. პროცედურული სამართლიანობის სამ სახეს თეორიის ნაცვლად სიკეთეს, ასევე რა თვალსაზრისით არის სამართლიანობის პრინციპი ეგალიტარული (35,გვ61).

10. ინსტიტუტები და ფორმალური სამართლიანობა

სოციალური სამართლიანობის პრინციპის პირველად სუბიექტს წარმოადგენს საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურა, ე.ი. მთავარი სოციალური ინსტიტუტების მოწყობა კოოპერაციის ერთი სქემის ფარგლებში. ინსტიტუტების სამართლიანობის პრინციპები არ უნდა აგვერიოს სამართლიანობის პრინციპებთან, რომელიც გამოიყენება ინდივიდებთან და მათ მოქმედებებთან დაკავშირებით კონკრეტულ ვითარებაში.

ინსტიტუტის ქვეშ მე მესმის წესების საჯარო სისტემა, რომლებიც განსაზღვრავენ თანამდებობას და დებულებას შესაბამისი უფლებებითა და ვალდებულებებით, ძალაუფლებას და ხელშეუხებლობას, და სხვა მსგავსთ. ეს წესები უკეთებენ სპეციფირებას მოქმედების გარკვეულ ფორმებს როგორც ნებადართულთ, ხოლო სხვებს- როგორც აკრძალულთ, და მათ მიხედვით სჯიან ერთ მოქმედებას და იცავენ მეორეს, როდესაც ადგილი აქვს ძალადობას. ინსტიტუტების ანდა სოციალური პრაქტიკის უფრო ფართე მაგალითებად შეიძლება მოვიყვანოთ თამაშები და რიტუალები, სასამართლოები და პარლამენტი, ბაზრები და საკუთრების სისტემა. ინსტიტუტი შეიძლება წარმოვიდგინოთ ორი მეთოდით: დასაწყისში როგორც აბსტრაქტული ობიექტი, ე.ი. როგორც შესაძლო ქცევის ფორმა, გამოხატული წესთა სისტემით, და შემდეგ, როგორც რეალიზებული აზრი და ქცევა განსაზღვრული პირების გარკვეულ დროსა და გარკვეულ ადგილს, ამ წესებით სპეციფირებული.

პირმა, რომელიც მონაწილეობს ინსტიტუტში, იცის, თუ რას ითხოვს წესები მისგან და სხვებისგან. მან ისიც იცის, ეს იციან სხვებმაც, და სხვებმაც იციან რომ მან ეს იცის, და ა.შ. სამართლიანობის პრინციპები მისადაგებულია საზოგადოების წყობასთან. ინსტიტუტის წესის საჯაროობა გარანტიას იძლევა, რომ ის, ვინც მასში მონაწილეობს, იცის, რა მოქმედებაა ნება დართული და რაა აკრძალული. არსებობს საერთო საფუძველი ურთიერთ მოლოდინის განსაზღვრისათვის. არსებობს საჯარო ცნობიერება რა არის სამართლებრივი და რა უსამართლობა (35,გვ.61-66).

11. სამართლიანობის ორი პრინციპი 1. პრინციპი: ყოველ ადამიანს უნდა ჰქონდეს თანასწორი უფლებები ძირითად თავისუფლებების სქემასთან მიმართებაში, რომელიც თავსებადი იქნება სხვის ანალოგიურ თავისუფლებებთან.

2. პრინციპი: სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ :ა) მათგან შესაძლებელი იყოს ყველასთვის უპირატესობის გონივრული მოლოდინი, და ბ) მდგომარეობა და თანამდებობა ყველასათვის უნდა იყოს ღია (35,გვ66).

14. შესაძლებლობების პატიოსანი თანასწორობა და წმინდა პროცედურული სამართლიანობა

აქ კომენტირებას გაუკეთებ მე-2 პრინციპის მე-2 პუნქტს, ესლა გაგებულს როგორც შესაძლებლობების პატიოსანი თანასწორობის ლიბერალური პრინციპის ხარისხში. მე მინდა გიჩვენოთ, რომ ამ პრინციპს მიყავს საზოგადოება იქ, სადაც მთავარ როლს თამაშობს დამსახურება.

მე არ ვამტკიცებდი, რომ თანამდებობები უნდა იყვნენ ღიები, თუ სინამდვილეში ყველა იგებს ასეთი წყობისგან. სრულიად შესაძლებელია ვითარების გაუმჯობესება ხელისუფლებისადმი ყოველი გარკვეული მიწერილობით და მდგომარეობის სარგებლიანობა, იმის საპირისპიროდ, რომ ამ დროს ზოგიერთი ჯგუფი მისგან იქნება გამორიცხული. თუმცა თანამდებობებთან მისვლა ასეთი ვითარების დროს იქნება შეუძლებელი, სავარაუდოდ, ისინი მაინც შეეცდებიან ჩართონ ზენიჭიერი ადამიანები და წაახალისონ სამუშაოს უკეთესი შესრულება. თუმცა ღია დებულების პრინციპი კრძალავს ასეთი სიტუაციის წარმოშობას.

მე ვამბობ, რომ საბაზისო სტრუქტურა არის სამართლიანობის პირველადი სუბიექტი. თუმცა არ ყველა თეორია ერთმნიშვნელოვნად აფასებს ამის მნიშვნელობას. საბაზისო სტრუქტურა -ეს არის წესთა საჯარო სისტემა, რომელიც განსაზღვრავს საქმიანობის სქემას, რასაც ხალხი მოყავს ერთობლივ ძალისხმევასთან სარგებლის დიდი რაოდენობით წარმოებისათვის და მის განაწილებასთან. მისაღები გასანაწილებელი არის შედეგი შესრულებული მოთხოვნების, განსაზღვრული იმით, რომ ადამიანი წყვეტს გააკეთოს ამ კანონიერი მოლოდინის შუქზე.

ეს განხილვები გულისხმობენ წილობრივი განაწილების იდეას როგორც წმინდა პროცედურულ სამართლიანობის. წმინდა პროცედურული სამართლიანობა ყველაზე უკეთ გასაგებია განხორციელებულ და განუხორციელებელ პროცედურული სამართლიანობის შედარებით (35, გვ. 84-87).

16. არსებითი სოციალური მდგომარეობა

არსებული სოციალური მდგომარეობა არის სასტარტო ადგილი, მისაღები განზოგადებით და ერთობლიობაში წარმოდგენილი. საერთო თვალთხედვით სპეციფიკაციისათვის ამ მდგომარეობის არჩევით, მხედველობაში გვაქვს იდეა, ორი პრინციპი შეეცდება დაარეგულიროს ბუნებრივ შემთხვევითობა და სოციალური წარმატება.

მე ვგულისხმობ, რომ, უმეტესწილად, ყოველი ინდივიდი იკავებს ორ არსებით მდგომარეობას: თანასწორი მოქალაქის მდგომარეო-

ბას და მდგომარეობას, რომელიც განსაზღვრულია მისი ადგილით შემოსავლებისა და სიმდიდრის განაწილებაში. არსებითად რეპრეზენტატიული ადამიანები, შესაბამისად, წარმოადგენენ რეპრეზენტატიულ მოქალაქეებს, ასევე მათ წარმომადგენლებს, ვისაც აქვს განსხვავებული მოლოდინი პირველადი სიკეთის ინდივიდუალურ განაწილებაში.

საბაზისო სტრუქტურა უნდა შეფასდეს მოქალაქეთა თანასწორობის თვალსაზრისით. ეს მდგომარეობა განისაზღვრება უფლებებითა და თავისუფლებებით, რომელიც გათვალისწინებულია თანასწორი თავისუფლების პრინციპით და თანასწორი შესაძლებლობების პატიოსნების პრინციპით. როდესაც ეს ორი პრინციპი დაკმაყოფილებულია, ყველა მოქალაქე თანასწორია, და ამიტომ ყველა იკავებს ამ მდგომარეობას. თანასწორი მოქალაქეობა განსაზღვრავს საერთო თვალსაზრისს. ბევრი საკითხი სოციალური პოლიტიკისა ამ თვალსაზრისიდან განისაზღვრება. გამოიყენება საერთო ინტერესის პრინციპი (35,გვ.92-93).

17. ტენდენცია თანასწორობისაკენ

დაუმსახურებელი უთანასწორობა ბუნებრივი ანდა წარმომავლობით უნდა იქნეს კომპენსირებული. საზოგადოება დიდ ყურადღებას უნდა უთმობდეს ასეთ უიღბლოებს. საზოგადოება უნდა იყოს ეგალიტარული. დაშვებულია ასოციაციები და საძმოები, კლასების არსებობა (35,გვ.97).

18. პატიოსნების პრინციპი: ინდივიდებისათვის.

საბაზისო სტრუქტურის პრინციპის შემდეგ ჩვენ განვიხილავთ პრინციპებს ინდივიდებისათვის.

ინსტიტუტების პრინციპებს უნდა დაემატოს თანხმობა ისეთ პრინციპებთან როგორცაა პატიოსნება და ერთგულება, ურთიერთ პატივისცემა და კეთილიქცევა ინდივიდების მიმართ, აგრეთვე სახელმწიფოს წამყვანობა. / კარგ ინფორმაციას იძლევა სქემა მდებარე 105-ე გვერდზე (35,გვ. 103).

თავი 3. საწყისი პოზიცია

ინტიუციურად სამართლიანობა, როგორც პატიოსნების იდეა გამოიხატება იმაში, რომ განვიხილოთ სამართლიანობის პირველი პრინციპი, განსაზღვრული საწყისი პოზიციით, თავისთავად როგორც პირველადი შეთანხმების ობიექტი, მისაღები ფორმით. ეს ისეთი პრინციპია, რომელიც რაციონალურმა მხარეები, დაინტერესებულები თავიანთი ინტერესების წაწვევაში, წესით უნდა მიიღონ ამ მდგომარეობაში, თანასწორობა თავიანთი ასოციაციისათვის

ძირითადი დებულებების დასადგენად. ამ შემთხვევაში საჭიროა ვაჩვენოთ, რომ სამართლიანობის ორი პრინციპი წარმოადგენს არჩევანის პრობლემის გადაწყვეტას, რომელიც წარმოიშვება საწყის პოზიციაში.

„საწყისი პოზიცია“ წმინდა ჰიპოთეტური სიტუაციაა, რომელიც რეალობაში არ არსებობს, აქ მთავარი პრინციპებია(35,გვ.113).

22. სამართლიანობის ვითარება

ადამიანის ძირითადი ინტერესი მიმართულია საკუთარ თავზე. ერთმანეთისადმი ინტერესის არ ქონის პოსტულატი საწყისი პოზიციაში გათვალისწინებულია იმ გაგებით, რომ სამართლიანობის პრინციპებს გარანტია ჰქონიყოს უფრო ძლიერი ვარაუდისაგან (35,გვ.120).

24. უმეცრების საბურველი

საწყისი პოზიციის იდეა გამოიხატება პატიოსანი პროცედურის დადგენაში, რომლის შედეგად ნებისმიერი პრინციპი, რომელიც მიიღება შეთანხმების შედეგად ჩაითვლება სამართლიანად. მიზანი -სუფთა პროცედურული სამართლიანობის მცნების გამოყენება ძირითადი თეორიის ხარისხში. ჩვენ როგორმე უნდა გავანულოთ სპეციფიკური შემთხვევითობა, რომელიც ხალხს აყენებს წამგებიან მდგომარეობაში და აცდუნებს მათ გამოიყენონ სოციალური და ბუნებრივი მდგომარეობა რათა თავისთვის მოიპოვონ უპირატესობა. ეს რომ გავაკეთოთ მე ვიგულისხმებ, რომ მხარეები იმყოფებიან უმეცრების საბურველს (უხილავი ფარდის) მიღმა. მათ არ ევოლინებათ თუ სხვადასხვა ალტერნატივები როგორ ზემოქმედებენ მათ საკუთარ შემთხვევებზე, და ვალდებულებას აიღებენ შეაფასონ პრინციპი მხოლოდ საერთო განხილვის შედეგად.

საგულისხმოა, რომ მხარეებს არ ევოლინებათ საზოგადოებაში საკუთარი ადგილი, კლასობრივი მდგომარეობა, სოციალური სტატუსი. მოკლეთ ყველაფერი თავის თავზე. მათ შორის საკუთარი სიკეთის კონცეფცია, ცხოვრების გეგმა, ...არ იციან ასევე საკუთარი საზოგადოების ვითარება, მისი სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობა, ცივილიზაციისა და კულტურის დონე. ეს არცოდნის ფართო შეზღუდვა დასაშვებია მხოლოდ იმიტომ, რომ სოციალური სამართლიანობის საკითხები წარმოიშვებიან როგორც თაობებს შორის, ისე ადამიანებს შორის. საწყისი პოზიციის იდეის განსახორციელებლად მხარეებმა არ უნდა იცოდნენ ასევე შემთხვევები, რომლებსაც გაყავთ ისინი ურთიერთსაწინააღმდეგო მხარეებზე. მათ უნდა აირჩიონ პრინციპი, რომელთა შედეგებთან მზად იქნებიან იცხოვრონ, არ აქვს მნიშვნელობა რომელ თაობას

მიეკუთვნიან ისინი. სამართლიანობის პრინციპი უნდა მოერგოს სოციალური კორპორაციის ხასიათს, რომელიც მათ მიერ უნდა დარეგულირდეს.

მსოფლიოში არსებული თვითნებობა გამოსწორებულ უნდა იქნეს საწყის სახელშეკრულებო სიტუაციის მოწესრიგებით (35.გვ. 127).

25. მხარეთა რაციონალურობა

მე ვგულისხმობ, რომ საწყის პოზიციაში ხალხი რაციონალურია, თუმცა მათ არ იციან თავიანთი კონცეფციის სიკეთე. ეს ნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა რომ მათ იციან რაციონალურად თავიანთი სასიცოცხლო გეგმის არსებობის შესახებ, ამ დროს მათ არ ეცოდინებათ ამ გეგმის დეტალები, კონკრეტული მიზნები და ინტერესები, რომლებიც რეალიზებას საჭიროებენ. მაგრამ შეუძლიათ კი ამ შემთხვევაში გადაწყვიტონ, არსებულ სამართლიანობის კონცესციათაგან რომელია მათთვის სარგებლიანი? თუ ვიგულისხმობთ, რომ ისინი უბრალოდ განწირულებია მარჩიელობისათვის? ამ სიძნელეს რომ გაუმკლავდეთ, მე ვიტყვი, რომ ისინი სიკეთის ტრაქტოვკას მიიღებენ, როგორც ეს წინა თავში ავლენიშნეთ: ისინი გულისხმობენ. რომ ისინი ჩვეულებრივ უპირატერესობას ანიჭებენ მეტ პირველად სოციალურ სიკეთეს. მათ იციან, რომ უნდა დაიცვან თავიანთი თავისუფლება, გაიფართოვონ შესაძლებლობა და მიაღწიონ მიზანს. ისინი არ არიან მოშურნენი. უნდა ვიგულისხმობთ, რომ მათთვის უცხო იქნება ისეთი გრძნობები, როგორიცაა სირცხვილი და დამცირება (35.გვ.131-132).

მხარეებია: ოჯახის თავი, ან გენეტიკური ხაზი; ცალკეული ინდივიდები; ასოციაციები-სახელმწიფო, ეკლესია, და სხვა კოოპ. ორგანიზაციები.

სამართლიანობის სუბიექტი: საზოგადოების საბაზისო სტრუქტურა; კოოპორაციული ასოციაციის წესები და საერთაშორისო სამართალი იქნება (შემთხვევის დრო: ნებისმიერი დრო, რეალური ხალხი და სხვათა შესახებ ყველა ძირითადი მინიშნებები გადმოცემულია.134-ე გვერდზე).

თავი 4. თანასწორი თავისუფლება

32. თავისუფლების ცნება

როულსის აზრით ნებისმიერი თავისუფლება შეიძლება აიხსნას სამ საკითხზე მინიშნებით: თავისუფლად მოქმედი სუბიექტები, შეზღუდვა, რომლისგანაც ისინი თავისუფლებია, და ის, რომ თავისუფლებია გააკეთონ თუ არა.

არსებობს სინდისის თანასწორი თავისუფლება, როგორც პრინციპი, საწყისი პოზიციაში (35,გვ.177,182).

36. პოლიტიკური სამართლიანობა და კონსტიტუცია

კონსტიტუციის თანახმად ყველა მოქალაქეს უნდა ჰქონდეს თანასწორი შესაძლებლობა და უფლება მონაწილეობა მიიღოს კონსტიტუციურ პროცესში და განსაზღვროს მისი შედეგი, როდესაც იღებენ კანონებს, რომლებსაც თავად უნდა დაემორჩილნენ. სამართლიანობა როგორც პატიოსნება იწყება იდეით იმის შრესახებ, რომ როდესაც საერთო პრინციპები საჭიროა და აწყობს ყველას, ისინი უნდა გამომუშავებული იქნენ თანასწორობის საწყისი სიტუაციის თვალსაზრისიდან, განსაზღვრული სათანადოდ, რომელშიც ყველა ინდივიდი უნდა იყოს სათანადოდ წარმოდგენილი და უნდა სუფევდეს კონსტიტუციური დემოკრატია.

ყველა მოქალაქეს უნდა ჰქონდეს თანაბარი შესაძლებლობა ფორმალურად მაინც სახელმწიფოებრივი თანამდებობის დაკავების, და პოლიტიკურ პარტიაში გაწევრიანების. თუმცა შეიძლება ასაკის მიხედვით დაწესდეს შეზღუდვები. კონსტიტუცია უნდა იყოს მაქორითარული. პოლიტიკური თავისუფლება დადგენილია კონსტიტუციით. დაშვებულია სიტყვისა და შეკრების თავისუფლება(35,გვ.198).

40. თავისუფლების კანტიანური ინტერპრეტაცია

საწყისი მდგომარეობა, ამრიგად, შეიძლება განვიხილოთ როგორც კანტისეული ავტონომიის კონცეფციისა და კატეგორიული იმპერატივის პროცედურული ინტერპრეტაცია ემპირიული თეორიის ჩარჩოში. ზოგიერთ საკითხებში არ ეთანხმება კანტს და თავისებურ ახსნას უძებნის (35.გვ.223).

თავი 5. წილობრივი განაწილება

დაშვებულია კოლექტიური საკუთრებაც, რომელიც არ იყოფა. მოქალაქეებს შეუძლიათ აირჩიონ კარიერა და პროფესია. არ არის არანაირი მიზეზი ძალადობრივად და ცენტრალიზებურად წარმართო სამუშაო ძალა. დაშვებულია სახელმწიფო და კერძო საწარმოები. პოლიტიკური გადაწყვეტილებებით სახელმწიფო მართავს ეკონომიკას ზოგიერთი ელემენტების რეგულირებით, რომელიც მისი კონტროლის ქვეშაა. ხასიათდება სოციალიზმის ზოგიერთი ელემენტებით (35.გვ.242).

სოციალური სისტემა ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ ჯამური შედეგის განაწილება იყოს სამართლიანი, მიუხედავად იმისა როგორ წავა საქმე. ადგლი ექნება სოციალურ შემწეობას.

ყოველი თაობა ვალდებულია არამარტო დაიცვას კულტურისა და ცივილიზაციის მონაპოვარი და ხელშეუხებელი დატოვოს შექმნილი სამართლიანობის ინსტიტუტები, არამედ პერიოდულად დააბანდოს საჭირო რაოდენობის კაპიტალიც განათლებისათვის..

სახელშეკრულებო კონცეფციისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე ის, რომ იგი განსაზღვრავს გარკვეულ სამართლებრივ საზოგადოებას როგორც მიზანს მთელი დაგროვების პერიოდის მსვლელობისა. ეს თავისებურება გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ სამართლიანი საბაზისო სტრუქტურის ზოგიერთი იდეალური კონცეფცია გათვალისწინებულია პრინციპით, რომელიც მიჩნეულია საწყისი პოზიციისათვის. სამართლიანი დაზოგვის პრინციპი შეიძლება განვიხილოთ როგორც რაღაც ფორმა თაობებს შორის შეთანხმებისა შეიტანონ თავიანთი კანონიერი წვლილი სამართლიანი საზოგადოების ჩამოყალიბების საქმეში. დაგროვების პროცესის დასასრული წინასწარ განისაზღვრება, თუმცა მისი გამოცნობა შეიძლება მხოლოდ ზოგადი სახით. კონკრეტული ვითარების წარმოშობის მიხედვით განისაზღვრება ამ მოვლენის დაწვრილებითი დეტალები. თუმცა ყველა შემთხვევაში ჩვენ ვალდებული არა ვართ უსასრულოთ გავაგრძელოთ მაქსიმალიზაცია. ეს პრინციპები მიგვანიშნებენ, საით ვისწრაფით. დაგროვების (დაზოგვის) პრინციპი წარმოადგენს საწყის პოზიციაში მიღწეული ინტერპრეტაციას ადრე მიღებულ ბუნებრივ ვალდებულებას დაუჭიროთ მხარიდა განვავითაროთ სამართლიანი ინსტიტუტები. ამ შემთხვევაში ეთიკური პრობლემა იმაში გამოიხატება, რომ მოვილაპარაკოთ ხანგრძლივ გზაზე, რომელზეც შესაძლებელი იქნება სამართლიანი ურთიერთობა ყველა თაობებთან მიმართებაში მთელი საზოგადოებრივი ისტორიული პროცესის მანძილზე. სამართლიანობა, ისე როგორც სხვა შემთხვევაში, განსაზღვრავს მას, რაც ხალხს საწყის პოზიციაში მიაჩნია პატიოსნებად.

საჭიროა ამ უკანასკნელი საზოგადოების სტადიის მნიშვნელობის სწორად განსაზღვრა. ყველა თაობას აქვს თავისი მიზანი. თაობები ერთმანეთს ემორჩილებიან არა უმეტესად ინდივიდებისა. ამათუ იმ ხალხის ცხოვრება გაიზრება როგორც დროის სვლასთან ერთად თანამშრომლობის სქემა. ეს ცხოვრება უნდა დაემორჩილოს იმავე სამართლიანობის პრინციპებს, რომლებიც არეგულირებენ თანამედროვეთა თანამშრომლობას.

და ბოლოს, უკანასკნელი სტადია, რომლისთვისაც ჯერ კიდევ საჭიროა დაზოგვა,- ეს არ არის სტადია დიდი სიუხვის. დაზოგვა საჭიროა სამართლიანობის სრულყოფილი ინსტიტუტების პირობების შექმნისათვის და თანასწორი თავისუფლების პირობების შესაქმნელად. ხალხს სურს ერთმანეთთან გააზრებული შრომა

თავისუფალ ასოციაციებში, როდესაც ასოციაციები არეგულირებენ მათ ურთიერთობებს სამართლიან საბაზისო ინსტიტუტების სისტემაში (35.გვ. 232,259).

გადმოგცემთ სამართლიანობის პრინციპების დასკვნით ფორმულირებას:

1. პრინციპი. ყოველი ინდივიდი უნდა ფლობდეს თანასწორ უფლებას ძირითადი მეტნაკლებად საერთო სისტემების თავისუფლებების მიმართ, რომელიც თავსებადი იქნება სხვა ადამიანების თავისუფლებასთან.

2. პრინციპი. სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა ისე უნდა იყოს ორგანიზებული, რომ მათ ერთდროულად

ა) ნაკლებად წარმატებულებმა მიიღონ მეტი სარგებელი, თანახმად სამართლიანი დაზოგვის პრინციპისა, და

ბ) ყველასთვის დიად ტოვებს თანამდებობებს და მდგომარეობებს შესაძლებლობების თანასწორობის პირობებში.

1.პრიორიტეტის პირველი წესი (თავისუფლების პრიორიტეტი)

სამართლიანობის პრინციპი უნდა განთავსდეს ლექსიკურ რიგში და შესაბამისად, ძირითადი თავისუფლება შეიძლება შეიზღუდოს მხოლოდ თავისუფლებისათვის. არსებობს ორი შემთხვევა:

ა) ნაკლებად ფართო თავისუფლებამ უნდა გააძლიეროს თავისუფლების მთელი სისტემა, თავისი თავის ყველაზე გადანაწილებით; და

ბ) თავისუფლება, მცირე, ვიდრე თანასწორი, უნდა იყოს მისაღები მოვალეებისათვის, რმლებიც ფლობენ ამგვარ მცირე თავისუფლებას.

2.პრიორიტეტის მეორე წესი. (სამართლიანობის პრიორიტეტი ეფექტიურობასა და კეთილდღეობაზე):

სამართლიანობის მეორე პრინციპი ლექსიკურად წინ უძღვის ეფექტიურობის პრინციპსა და სარგებლის ჯამის მაქსიმალიზაციას; ხოლო შესაძლებლობების პატიოსანი თანასწორობა წინ უძღვის განსხვავებულობის პრინციპს.

არსებობს ორი შემთხვევა:

ა) შესაძლებლობების უთანასწორობამ უნდა გაზარდოს მცირე შესაძლებლობების მქონე ადამიანთა შესაძლებლობები;

ბ) დაზოგვის მეტისმეტად მაღალმა ნიხრმა ბოლო ჯამში უნდა შემციროს ცხოვრების სიმძიმე იმათ ვინც ასეთს განიცდის (35.გვ.267).

თავი 6. ვალდებულება და მოვალეობა

სამხედრო სავალდებულო სამსახური დასაშვებია მაშინ თუკი საფრთხე ემუქრება მოქალაქის, ან საზოგადოების თავისუფლებას. ეკონომიკური უპირატესობის მოპოვებისათვის ანდა სხვა ერის დაპყრობისათვის ომში გაწვევა ადამიანის ძირთად თავისუფლებას დაარღვევს. შეუძლია არ დაემორჩილოს მთავრობას (35.გვ.295).

თავი 7. სამართლიანობის გრძნობა

სრულიად მოწესრიგებული საზოგადოება ისეთი საზოგადოებაა, რომელიც იღვწის თავისი წევრებისათვის, და ეფექტურად იმართება სამართლიანობის საჯარო კონცეფციით. მასში ყველა აღიარებს სამართლიანობის პრინციპს და იციან, რომ სხვებიც აღიარებენ ამ პრინციპს, და ყველასთვის ნათელია საზოგადოების ინსტიტუტები დააკმაყოფილებენ ამ პრინციპს (35.გვ.397).

თავი 9. სამართლიანობის სიკეთე

ადამიანები მოქმედებენ ავტონომიურად, თანახმად სახელმეკრულებო თეორიის, ავტონომიურობისა და ობიექტურობის ცნებათა უირთიერთთავსებადობით და შესაბამისად: არ არსებობს არანაირი წინააღმდეგობა თავისუფლებასა და გონებას შორის. ავტონომიურობაც და ობიექტურობაც ხასიათდებიან საწყის პოზიციასთან თანხვედრულობით (35.გვ.447).

79. სოციალური ერთობის იდეა

ადამიანთა არსებებას ფაქტიურად აქვს ერთი საერთო მიზანი, რის გამოც ისინი აფასებენ თავიანთ ინსტიტუტებს როგორც სიკეთეს. გარკვეული მიზნის მისღწევად მათ შეუძლიათ სხვადასხვა ნიშნით გაერთიანდნენ. ადამიანთა გაერთიანებები აუცილებლად საჭიროა უნარების რეალიზებისათვის.

ამის შემდეგ გადმოგვცემთ როულისის სამართლიანობის თეორიის „პოლიტიკურ ანთალოგიაში“ ქართულ ენაზე ლეგალიზებულ ვერსიას, ჰარტის შენიშვნების შემდეგ გამოქვეყნებულს.

* როგორც ხედავთ ადნიშნულიდან და დედნიდანაც ერთობ ძნელია გაიგო როულისის „სამართლიანობის თეორიის“ ძირითადი არსი და სქემა, რამეთუ საუბარია მხოლოდ მისადმი მიდგომებზე. თუმცა აზრი განვითარებული აქვს 1982 წ-ს გამოცემულ „ძირითად თავისუფლებასა და მათ პრიორიტეტში“.

„ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი“ (რამდენადაც ეს ლექცია, ისე როგორც წინ გაქვეყნებული „სამართლიანობის თეორია“, მსგავსად იანოს კიშის „ანთალოგიაში“ გადმოცემული სხვა მეცნიერთა ნაშრომებისა, გვსურს ვაქციოთ დისკუსიის საგნად, ამდენად გადმოვცემთ მათ უკომენტაროდ).

* როულსის ეს ლექცია: „**ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი**“ ეხება მის „სამართლიანობის თეორიაში“ ჩამოყალიბებულ ძირითად თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტების კონცეფციის თაობაზე ჰარტის მიერ გაკეთებულ შენიშვნებს, თუ როგორი უნდა იყოს ჩამოყალიბებული ადამიანის თავისუფლებანი და მათი პრიორიტეტები, იმ „კარგად ორგანიზებულ თვითმართვულ“ ანუ კანტისეულ „სამოქალაქო საზოგადოებაში“, რომლის მშენებლობასაც ნეოლიბერალები ცდილობენ.*

ამასთან დაკავშირებით როულსი აღნიშნავს: ჩემი კონცეფციები ძირითადი თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტების შესახებ, ჩამოყალიბებული „სამართლიანობის თეორიაში“, რომელთა შესახებ ზოგადი შინაარსი ჩვენთვის ცნობილია, სხვებთან ერთად შეიცავს ორ სერიოზულ ხარვეზს. პირველი მათგანი ის არის, რომ საკმარისად არ არის ახსნილი, თუ რის საფუძველზე თანხმდებიან მხარეები საწყის პოზიციაში, ძირითადი თავისუფლების შესახებ და რის საფუძველზე აღიარებენ ამ თავისუფლებებს პრიორიტეტულად. საგულისხმოა „მხარეებში“ იგი გულისხმობს ხალხსა და მის მმართველ ელიტას. ეს ხარვეზი მჭიდროდ არის დაკავშირებული მეორესთან, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ, როდესაც კონსტიტუციურ, საკანონმდებლო ან სასამართლოს ეტაპებზე სამოქმედოდ ვიყენებთ სამართლიანობის პრინციპს, ჩვენ არ გავგაჩნია რაიმე დამაკმაყოფილებელი კრიტერიუმი, თუ როგორ უნდა განვსაზღვროთ ან ვარეგულიროთ, მომავალში, ახალი სოციალური მოვლენების ფონზე, ერთმანეთის მიმართ, ძირითადი თავისუფლებები. მე შევეცდები შევავსო ეს ნაპრალი,-ამბობს როულსი,- იმ შესწორებების მეშვეობით, რომლებიც გამოვაქვეყნე „დიუსის ლექციებში“. მე ზოგადად, ვაჩვენებ, თუ როგორ შეიძლება ძირითადი თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტების საფუძველად, პირველადი სიკეთეების გაუმჯობესებულ კონცეფციასთან ერთად, ავიღოთ, მოქალაქეების, როგორც თავისუფალი და თანასწორი ინდივიდების კონცეფცია. ამ შესწორებების თანახმად, ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი არა მხოლოდ რაციონალური ინტერესების მოთხოვნებზეა

* 1997 წ-ს გამოცემულ „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთალოგიის“ შემდგენელი, ბატონი იანოშ კიში აღნიშნავს: „გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ „სამართლიანობის თეორიის“ გამოქვეყნების შემდეგ განვლილი მთელი მეოთხედი საუკუნის განმავლობაში, პოლიტიკურ ფილოსოფიაში როულსისეული კითხვები და შეხედულებები ბატონობს. მოგვიანებით გამოქვეყნებული ფილოსოფიური შრომების დიდი ნაწილი კი სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა როულსის მიერ შემოთავაზებული იდეების, შეთოდებისა თუ არგუმენტების დამუშავებასა და განვითარებას. არცერთ მნიშვნელოვან ავტორს არ შეუძლია ჩამოყალიბოს თავისი თეორიული პოსტულატები ისე, რომ არ განსაზღვროს თავისი დამოკიდებულება როულსის „თეორიასთან“ მიმართებაში (34. გვ. 30-31).

დაფუძვნიებული, არამედ ისეთი პიროვნების კონცეპციაზე, რომელსაც ყველა ლიბერალად მიიჩნევს. ამ დროს სამართლიანობის ცნების სტრუქტურა და შინაარსი იგივე რჩება (34- გვ.240).

აღსანიშნავია, რომ როულსი თავის შეხედულებებს აყალიბებს კანტიანური საზოგადოების კონსტრუქციაზე (იხ. *Journal of Philosophy* 77 /9/ september, 1980, gv. 34-519).

1. სამართლიანობის თავდაპირველი მიზანი

როულსი აღნიშნავს, სანამ შევუდგებოდეთ ზემოთ აღნიშნულ ხარვეზებზე მსჯელობას, მე მსურს ახლებურად ჩამოვყალიბო წინასწარ პირობად დასახელებული „სამართლიანობის ორი პრინციპი“ :

1. ყოველ ადამიანს აქვს თანაბარი უფლება, ჰქონდეს ძირითადი თავისუფლებების საკმარისად სრული პაკეტი, რომელიც შეთავსებადი იქნებოდა სხვების თავისუფლების ასეთივე პაკეტთან.

2. სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა უნდა აკმაყოფილებდეს ორ პირობას: პირველი, ის მისადაგებულ უნდა იყოს თანამდებობებსა და მდგომარეობაზე, რომლებიც, სრული თანასწორობის პირობებში (საკითხავია რასთან მიმართებაში?), უნდა იყოს ღია ყველასათვის; მეორე, ის გამოყენებულ უნდა იქნას საზოგადოების ყველაზე უფრო დაუცველი წევრების საკეთილდღეოდ.

ამ მეორე პრინციპთან დაკავშირებით უსასრულოდ შეიძლება კამათი, რაზეც თავს შევიკავებ.

შემდეგი წინასწარი პირობა ის არის, -ამბობს როულსი,-რომ ძირითადი თავისუფლებები, სამართლიანობის პირველი პრინციპის შესაბამისად, შემდეგი კატეგორიებისაგან შედგება: სინდისისა და აზროვნების თავისუფლება, პოლიტიკური თავისუფლებები და ასოციაციის (გაერთიანების) თავისუფლება, პიროვნების თავისუფლება და ხელშეუხებლობა. და ბოლოს, უფლებები და თავისუფლება, რომლებიც გამომდინარეობს სამართლებრივი სახელმწიფოს პრინციპებისაგან (ე.ი. „სამოქალაქო საზოგადოება“ იფუნქციონირებს სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი პრინციპების საფუძველზე და საინტერესოა რას გულისხმობს მის ქვეშ?). ამ შემთხვევაში, არავითარი პრიორიტეტი არ აქვს მინიჭებული თავისუფლებას, როგორც ასეთს, რადგან არავითარი უპირატესი ღირებულება არ გააჩნია იმ მოვლენის განხორციელებას, რასაც „თავისუფლება“ ჰქვია, მითუმეტეს, რომ იგი არ არის პოლიტიკური და სოციალური სამართლიანობის მთავარი ან ერთა-

დერთი მიზანი. დემოკრატიული აზროვნების მთელი ისტორიის განმავლობაში, აქცენტი, მუდამ იყო გადატანილი, სწორედ, რაღაც კონკრეტული თავისუფლებებისა და კონსტიტუციური გარანტიების მოპოვებაზე, როგორც ამას ვხედავთ, სხვადასხვა უფლებათა კანონპროექტებში თუ ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაში. ძირითადი თავისუფლებების ცნება სწორედ ამ ტრადიციას მისდევს.

ვინმემ შეიძლება იფიქროს, რომ ძირითადი თავისუფლებების, რაღაც სიების ფარგლებში მოქცევა ისეთი რამ არის, რომელსაც ყოველმხრივ, უნდა ვერიდებოდეთ სამართლიანობის შესახებ ფილოსოფიური კონცეფციის შემუშავებისას. თუკი ჩვენ შევძლებთ დავაკონკრეტოთ თავისუფლებათა ისეთი სია, რომელიც სამართლიანობის ორი პრინციპის შემადგენელ ნაწილად განდომის შემთხვევაში, საშუალებას მისცემს საწყის პოზიციაში მყოფ მხარეებს შეთანხმდნენ, სწორედ, ამ პრინციპების და არა სამართლიანობის რომელიმე სხვა პრინციპის ირგვლივ, მაშინ, ჩვენ სრული უფლება გვექნება განვაცხადოთ, რომ ის, რასაც ვუწოდებ სამართლიანობის „თავდაპირველ მიზანს“, - მიღწეული იქნება. სწორედ ეს მიზანი გვიჩვენებს, რომ სამართლიანობის ორი პრინციპი გაცილებით უფრო მეტ საშუალებას იძლევა გავიზიაროთ თავისუფლებისა და თანასწორობის მოთხოვნები დემოკრატიულ საზოგადოებაში, ვიდრე თავდაპირველი პრინციპები, რომლებიც გამომდინარეობს უტილიტარიზმის, პერფექციონიზმისა თუ ინტუიციონიზმის ტრადიციული თეორიებიდან. სწორედ ამ პრინციპებს ხმარობენ სამართლიანობის ორ პრინციპთან ერთად, როგორც ალტერნატივას, საწყის პოზიციაში მყოფი მხარეები, როდესაც ისინი თავდაპირველ მიზანს განსაზღვრავენ.

ძირითადი თავისუფლებების სია ორი გზით შეიძლება დადგინდეს. პირველი, - დემოკრატიული სახელმწიფოების კონსტიტუციებზე დაყრდნობით, რომლებსაც გულდასმით შევისწავლით, ჩვენ შევადგენთ იმ ძირითადი თავისუფლებების სიას, რომელსაც ჩვეულებრივ, იცავენ ხოლმე მოქალაქეები და რომლის წყალობითაც ხდება შესაძლებელი ამ კონსტიტუციების ნორმალური მუშაობა. ამგვარ ინფორმაციას მოკლებულნი არიან საწყის პოზიციაში მყოფი მხარეები. მეორე გზაა დავადგინოთ, თუ კერძოდ, რომელი თავისუფლებები წარმოადგენს აუცილებელ სოციალურ პირობას ზნეობრივი პიროვნების განვითარებისა და მისი ორი ძირითადი თვისების, სრული მასშტაბით განხორციელებისათვის. ამით ჩვენ ერთმანეთთან დავაკავშირებთ ძირითადი თავისუფლებებისა და პიროვნების კონცეფციებს, გააზრებულს სამართლიანობის კონტექსტში.

ახლა მოდით დავუშვათ, რომ ჩვენ, უკვე დავადგინეთ ძირითადი

თავისუფლებების სია, რითაც მივაღწიეთ სამართლიანობის თავდაპირველ მიზანს. ამ სიას ჩვენ განვიხილავთ, როგორც საწყის წერტილს, სიის მეორე, უფრო გაუმჯობესებული ვარიანტის შექმნისათვის, რომელსაც, სამართლიანობის ორ პრინციპთან ერთობლიობაში, საწყის პოზიციაში მყოფი მხარეები უფრო დაეთანხმებოდნენ, ვიდრე პირველ ვარიანტს, იმავე ორ პრინციპთან ერთად. ეს პროცესი უსასრულოდ შეიძლება გაგრძელდეს, თუმცა ჩვენ უნდა შევთანხმდეთ სიის საბოლოო ვარიანტზე და შემდეგ დავამუშაოთ საკანონმდებლო, კონსტიტუციურ და სასამართლო ეტაპებზე, (34-გვ.241-243).

როდესაც ცნობილი გახდება სოციალური მოვლენების შინაარსი და სოციალურ ინსტიტუტებზე შეგვექმნება ზოგადი წარმოდგენა. ჩვენთვის ისიც საყარისი იქნებოდა, რომ საწყის პოზიციაში შემუშავებული შეხედულებების წყალობით, განსაზღვრულიყო ძირითადი თავისუფლებების ზოგადი ფორმა და შინაარსი, და ახსნილიყო სამართლიანობის ორი პრინციპის მიღების მიზეზი, რომელიც სხვა ალტერნატივებს შორის, სწორედ, ძირითად თავისუფლებებს არჩევს და პრიორიტეტს მინიჭებს მათ. ამგვარი ეტაპობრივი პროცესის შედეგად ისე მივაღწიოთ ძირითადი თავისუფლებების სიის დაკონკრეტებამდე, რომ გზაში სრულიად არაფერს დაკარგავთ.

თავისუფლებათა სიასთან დაკავშირებით უკანასკნელი შენიშვნა ასეთია: კამათი, თავისუფლების პრიორიტეტის ირგვლივ, ისევე, როგორც საერთოდ, ნებისმიერი კამათი, რომელსაც ადგილი აქვს საწყის პოზიციაში, მუდამ არის დამოკიდებული ალტერნატივათა მთელ რიგთან, რომელთაგან მხარეებმა არჩევანი უნდა გააკეთონ. ამ ალტერნატივებს შორის ერთ-ერთი - სამართლიანობის ორი პრინციპი- შემადგენელ ნაწილად შეიცავს ძირითად თავისუფლებებსა და მათ პრიორიტეტებს. ამ ალტერნატივების წყაროს მორალისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის ისტორიული ტრადიცია წარმოადგენს. ჩვენი მიზანია განვიხილოთ ეს საწყისი პოზიცია და შევისწავლოთ მხარეთა აზრის დინამიკა, რაც ჩემი აზრით სრულიად შეუძლებელი იქნება, რადგან მაშინ სხვა ხალხი და სხვა ვითარება იქნება, ვიდრე ესეა, როდესაც ფიქრობთ ამის გაკეთებას. ზემოთ ნახსენებ ალტერნატივებს შორის, სამართლიანობის პრინციპის არჩევასთან დაკავშირებით. იმისათვის, რომ თავისუფლების პრიორიტეტი დავაწესოთ, სრულიადაც არ არის საჭირო იმის დემონსტრირება, თუ როგორ კმაყოფილდება პიროვნების კონცეფცია, შეერთებული საწყისი პოზიციის ყველა სხვა ასპექტთან, თავისუფლებათა დამაკმაყოფილებელი სიითა და სამართლიანობის პრინციპით, რომლებიც მას პრიორიტეტს ანიჭებენ. არც იმის

ჩვენაბაა საჭირო, თუ როგორ ვირჩევთ სამართლიანობის პრინციპებს (თავისუფლების პრიორიტეტის ჩათვლით) სხვადასხვა ალტერნატივებს შორის. მე აქ, მხოლოდ, სამართლიანობის თავდაპირველი მიზანი მაინტერესებს, რომელიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ სამართლიანობის პრინციპი სხვა ალტერნატულ პრინციპებთან კონკურენციაში უნდა იყოს შერჩეული (34, გვ. 244).

1. ძირითადი თავისუფლებების განსაკუთრებული სტატუსი

თავისუფლების პრიორიტეტი გულისხმობს, რომ სამართლიანობის პირველი პრინციპი სიით წარმოდგენილ ძირითად თავისუფლებებს განსაკუთრებულ სტატუსს ანიჭებს. მათ აბსოლიტური წონა გააჩნიათ საზოგადოებრივ სიკეთესა და პრეფერენციონისტულ ღირებულებებთან მიმართებაში (გამონათქვამები „საზოგადოებრივი სიკეთე“ და „პრეფერენციონისტული ღირებულებები“ აღნიშნავენ შესაბამისად, სიკეთეს უტილიტარისტული თეოლოგიური მორალის თეორიისა და პრეფერენციონიზმის კონტექსტში). არ შეიძლება უარი ვუთხრათ გარკვეულ სოციალურ ჯგუფებს თანაბარ პოლიტიკურ უფლებებზე მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ ეს უფლებები საშუალებას მისცემდა მათ წინააღმდეგობა გაეწიათ ეკონომიკური, ეფექტიანობისა და ზრდის პოლიტიკისათვის. ასევე, არავითარი გამართლება არ აქვს შერჩევითი სამხედრო გაწვევის პრინციპს (ომის დროს) იმ მიზნით, რომ ამ წესით ჯარის შეკრებას საზოგადოებისათვის ყველაზე ნაკლები ზიანი მოაქვს. ძირითადი თავისუფლებების მოთხოვნები არ შეიძლება ასეთი შეხედულებებით იქნას გადაწონილი.

რადგან სხვადასხვა ძირითადი თავისუფლებები, აუცილებლად, შედიან ერთმანეთთან კონფლიქტში, საჭიროა მათი განსაზღვრული ინსტიტუციონალური წესების იმგვარად დარეგულირება, რომ ისინი შეესაბამებოდნენ თავისუფლებათა ერთიან პაკეტს. თავისუფლების პრიორიტეტი გულისხმობს, რომ პრაქტიკაში, ძირითად თავისუფლებათაგან რომელიმე, შეიძლება, შეზღუდულ ან შეჩერებულ იქნას, მხოლოდ და მხოლოდ, სხვა, ერთი ან მეტი, ძირითადი თავისუფლების გულისთვის და, არამც და არამც, საზოგადოებრივი სიკეთისა და პრეფერენციონისტული ღირებულებების გულისთვის. (როგორც ჩანს საზოგადოების ინტერესები უკანა პლანზეა გადატანილი, ინდივიდისა თუ ჯგუფის ინტერესებთან შედარებით. ეს მოთხოვნა ძალაშია მაშინაც, როდესაც ისინი, რომლებიც სარგებლობენ ეკონომიკური ეფექტიანობით ან სხვადასხვა სოციალური უპირატესობით და ისინი, რომლებსაც შეუზღუდეს თავისუფლება ან უარი უთხრეს მასზე, ერთი და იგივე პი-

რები არიან. რადგან ძირითადი თავისუფლებები, შესაძლებელია შეზღუდულ იქნას ერთმანეთთან დაპირისპირების შემთხვევაში, ამ თავისუფლებათაგან არცერთი არ წარმოადგენს აბსოლიტურ განზომილებას. არც ის არის სიმართლე, რომ, საბოლოოდ განსაზღვრული პაკეტის არსებობის შემთხვევაში, ყველა ძირითადი თავისუფლება თანაბრად ნაწილდება. იკვეთება საზოგადოების შემადგენელ ჯგუფთა მიმართ დიფერენციული მიდგომა. სიმართლე კი ის არის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ეს თავისუფლებები რეგულირდება, რათა ყველა ერთიან პაკეტში მოექცეს, თვით ეს პაკეტი თანაბრად არის გარანტირებული, უკლებლივ, ყველა მოქალაქისათვის. (კი მაგრამ, როგორ, როდესაც აღნიშნავთ, რომ ძირითადი თავისუფლებები თანაბრად არ ნაწილდება?)

თუ კი უზრუნველყოფილი იქნება ის, რასაც მე ძირითად თავისუფლებათა „მოქმედების ცენტრალურ არიალს“ ვუწოდებ, განხორციელებული იქნება სამართლიანობის პრინციპებიც. ძირითადი თავისუფლებები ისევე, როგორც ადამიანთა სურვილები, საზოგადოებრივ ორგანიზაციას და დაგეგმვას მოითხოვს, რაც არ უნდა იქნას გაგებული სიტყვის თავისუფლების შეზღუდვასთან. რაც შეიძლება ხელშეუხებელი უნდა დარჩეს თითოეული ძირითადი თავისუფლების გამოყენების ცენტრალური არეალი (34, გვ.245-246).

როულსი ამავე დროს გვთავაზობს გეგმას, თუ როგორ დავაღწიოთ თავი მიმდინარე ისტორიულ ჩიხს, კანტისეული საზოგადოების საწყის ეტაპზე გადასასვლელად, რასაც ასევე ეტაპებად ყოფს. საამისოდ იგი ჯერ გვთავაზობს ზოგად საფუძვლებს, რის საფუძველზეც მომავალში უნდა მოხდეს მათი კონკრეტიზაცია.

მე, ერთხელ უკვე აღვნიშნე, -ამბობს იგი,-რომ ძირითად თავისუფლებათა პაკეტის დეტალური დემუშავება საწყის პოზიციაში მყოფი ადამიანებისათვის შეუძლებელია. სრულიად საკმარისია, ამ შემთხვევაში, ძირითად თავისუფლებათა ზოგადი ფორმისა და შინაარსის მოხაზვა და მათი პრიორიტეტის განსაზღვრა. თავისუფლებათა შემდგომი დაკონკრეტება უკვე კონსტიტუციურ, საკანონმდებლო და სასამართლო ეტაპებზე მოხდება. მაგრამ ამ ფორმისა და შინაარსის ზოგადი მონახაზების შედგენისას, ჩვენ არ უნდა დაგვავიწყდეს მიუთითოთ, თუ როგორი განსაკუთრებული როლი აკისრიათ ძირითად თავისუფლებებს, თუ როგორია მათი მოქმედების ცენტრალური არეალი. ეს სრულიად მკაფიოდ უნდა იყოს განსაზღვრული, რათა, მომდევნო ეტაპებზე, უფრო იოლი გახდეს მათი შემდგომი კონკრეტიზაციის პროცესი (34, გვ.248-249).

2. პიროვნული კონცეფცია და საზოგადოებრივი თანამშრომლობა

ახლა, მე მსურს განვიხილო პირველი ხარვეზი თავისუფლების ჩემს კონცეფციაში, რომ ეს ხარვეზი დაკავშირებულია იმ საფუძველთან, რომელსაც ეყრდნობიან მხარეები საწყის პოზიციაში, როდესაც აღიარებენ სამართლიანობის პირველ პრინციპს და თანხმდებიან ძირითადი თავისუფლებების პრიორიტეტულობის შესახებ, რაც გამოიხატება პირველი პრინციპისათვის, მეორესთან შედარებით, უპირატესობის მინიჭებაში. ამ ხარვეზის შესავსებად, მე მსურს შემოვიტანო პიროვნების გარკვეული კონცეფცია, კომბინირებული საზოგადოებრივი თანამშრომლობის იდეასთან (ამ და მომდევნო ნაწილში მე ვეყრდნობი ჩემს სტატიას „კანტიანური კონსტრუქტივიზმი მორალი თეორიაში“). პირველ რიგში განვიხილოთ პიროვნების კონცეფცია: არსებობს ჩვენი ბუნების ბევრი განსხვავებული ასპექტი, რომელიც, ჩვენი მიზნებისა და შეხედულებებიდან გამომდინარე, შეიძლება გამოიყოს, როგორც განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე. ამ ფაქტს ისეთი გამოთქმები ადასტურებს, როგორებიცაა Homo politicus, Homo economicus და Homo faber. სამართლიანობის თეორიაში ჩვენი მიზანია ჩამოვყალიბოთ პოლიტიკური და სოციალური სამართლიანობის ისეთი კონცეფცია, რომელიც სრულ შესაბამისობაში იქნება თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოში ყველაზე ღრმად გამჯდარ რწმენებთან და ტრადიციებთან. ამგვარი მოქმედების აზრი ის არის, რომ შევამოწმოთ, თუ რამდენად შესაძლებელია გამოვიდეთ თანამედროვე პოლიტიკური ისტორიის ჩიხიდან, კერძოდ-სიტუაციიდან, როდესაც არ არსებობს შერთანხმება იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა მოეწყოს ძირითადი სოციალური ინსტიტუტები იმისათვის, რომ უზრუნველყოფილ იქნას ადამიანთა თავისუფლება და თანასწორობა. აქედან გამომდინარე, დასაწყისში პიროვნების კონცეფცია განიხილება, როგორც პოლიტიკური და სოციალური სამართლიანობის კონცეფციის შემადგენელი ნაწილი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი განმარტავს, თუ რას ფიქრობენ ადამიანები საკუთარ თავსა და ერთმანეთზე პოლიტიკური და სოციალური ურთიერთობის პროცესში, რომელსაც ძირითადი სოციალური სტრუქტურები განსზღვრავენ. ეს კონცეფცია, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იყოს არეული პიროვნების ცხოვრებისეულ იდეალებთან (მაგ. მეგობრობის იდეასთან) ან რომელიმე გაერთიანების წევრთა იდეალებთან. ეს იდეალი გაცილებთ უფრო ნაკლები მნიშვნელობის მქონე მორალური იდეალია, ისეთი, როგორიცაა, მაგ. ბრძენის სტოიკური იდეალი.

კავშირი საზოგადოებრივი ანუ სოციალური თანამშრომლობისა და პიროვნების კონცეფციებს შორის, რის შემოღებასაც ვაპირებ

მე, შემდეგნაირად შეიძლება აიხსნას: საზოგადოებრივი თანამშრომლობის იდეა, უბრალოდ, კოორდინირებული საზოგადოებრივი საქმიანობა არ არის, რომელსაც გარკვეული სოციალური მიზნების გულისთვის ეფექტურად მართავენ საზოგადოებაში აღიარებული წესები. საზოგადოებრივი თანამშრომლობა, ყოველთვის, ორმხრივ სარგებელს ისახავს მიზნად, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ორ ელემენტს შეიცავს: პირველი, ეს არის თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები, რომლებსაც, მოსალოდნელია, რომ თითოეული მონაწილე გაიზიარებს, თუკი მას ეცოდინება, რომ მათ ყველა იზიარებს. თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები ორმხრივობის იდეას გულისხმობს: თითოეული მონაწილე თანაბრად უნდა იზიარებდეს მის ტვირთს, რომლის შეფასება გარკვეული, სოციალურად მისაღები კრიტერიუმების საშუალებით უნდა ხდებოდეს. სოციალური თანამშრომლობის ამ ელემენტს მე „გონივრულს“ ვუწოდებ, ხოლო, მეორე ელემენტს კი, „რაციონალურს“ დავარქმევდი. იგი კავშირშია თითოეული მონაწილის რაციონალურ სარგებელთან, რის მოპოვებასაც ცდილობენ მონაწილეები, როგორც ინდივიდები. თუკი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს მონაწილეები იზიარებენ, მათ, საზოგადოდ, განსხვავებული შეხედულებები ექნებათ საკუთარი რაციონალური სარგებლის შესახებ. საზოგადოებრივი თანამშრომლობის იდეა, სწორედ პიროვნებათა მხრიდან სამართლიანი პირობების მიმართ თანხმობაზეა დაფუძნებული. საზოგადოებრივი თანამშრომლობისათვის არა აქვს მნიშვნელობა, თუ როგორი ურთუერთობებია პარტნიორულ კომპანიებსა და ასოციაციებში, პატარ-პატარა ჯგუფებსა თუ გუნდებში, რადგან, ამ შემთხვევაში, ჩვენ საქმე გვაქვს საზოგადოების ძირეულ სტრუქტურებთან, როგორც მთელთან, როგორც თანამშრომლობის ფორმასთან. ეს სტრუქტურა შეიცავს ძირითად სოციალურ ინსტიტუტებს-კონსტიტუციას, ეკონომიკურ სისტემას, სამართლობრივ წესრიგს, საკუთრების ფორმებს და ამ. მასზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად შეწყობილნი არიან ერთმანეთთან ეს ინსტიტუტები და რამდენად ქმნიან ისინი ერთიან სისტემას. რაც განსაკუთრებით ახასიათებს ამ ძირეულ სტრუქტურას, არის ის, რომ იგი საფუძველს უყრის თანამშრომლობის თავისებურ, სხვებისაგან განსხვავებულ სტრუქტურებს ადამიანის ცხოვრების ყველა ძირითადი მიზნისკენ მიმავალ გზაზე, რომლებსაც ესწრაფვიან ამ სტრუქტურის ფარგლებში, სხვადასხვა ჯგუფები თუ ასოციაციები. რადგან მე მგონია, რომ ასეთი საზოგადოება, აუცილებლად, დახურული ტიპის უნდა იყოს, უნდა ვაღიაროთ, რომ, დაბადებისა და სიკვდილის გარდა, ამ საზოგადოებაში სხვა შესასვლელი ან გამოსასვლელი არ არსებობს /ეს ხომ მონური კოლონიალიზმია?/. ამგვარად, ისე ხდება, რომ საზოგადოებაში დაბა-

დებული ადამიანები თვით დაბადების ფაქტიდან გამომდინარე, უზიარებიათ თანამშრომლობის განსაკუთრებულ სტრუქტურებს. ასეთ ადამიანებს ჩვენ სრულიად ნორმალურ და სოციალური თანამშრომლობისათვის მზადმყოფ ადამიანებად მივიჩნევთ. აქედან გამომდინარეობს, რომ მაშინ როდესაც საზოგადოებრივი თანამშრომლობა, შეიძლება იყოს ნებაყოფილობითი და ჰარმონიული, იგი არ არის ნებაყოფილობითი იმ მნიშვნელობით, რომ როდესაც ჩვენ ვუერთდებით საზოგადოების წიაღში სხვადასხვა ჯგუფებსა თუ ასოციაციებს და ვხვდებით მათი წევრი, ჩვენი მოქმედება ნებაყოფილობითია. საზოგადოებრივ თანამშრომლობას არ აქვს სხვა ალტერნატივა, გარდა იძულებითი მორჩილებისა, წინააღმდეგობისა და სამოქალაქო ომისა 34, გვ. 250-252).

ჩვენი განხილვის საგანი, მამასადამე, ის ადამიანები არიან, რომლებსაც აქვთ უნარი იყვნენ საზოგადოების ნორმალური, თანამშრომლობის სურვილით აღჭურვილი წევრები. საზოგადოებრივი თანამშრომლობის უნარი ფუნდამენტურ თვისებად არის მიჩნეული, რადგან საზოგადოების ძირრეული სტრუქტურა სამართლიანობის უპირველეს პირობას წარმოადგენს. საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები, ამ შემთხვევაში, სამართლიანობის პოლიტიკურ და სოციალურ შინაარს განსაზღვრავენ. მაგრამ, თუკი ადამიანებს ამ კუთხით განვიხილავთ, მაშინ მათ მორალური პიროვნების ორი ძირითადი თვისება უნდა მივანიჭოთ. ეს თვისებებია: სამართლიანობის გრძნობა (უნარი პატივი სცე თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს და ამდენად, იყო გონიერი ადამიანი) და უნარი გაარჩიო ავი და კარგი (ანუ იყო რაციონალური ადამიანი). უფრო ღრმად თუ ჩავწვდებით საკითხის არსს, სამართლიანობის გრძნობა ნიშნავს გქონდეს უნარი გაიზრო და გამოიყენო სამართლიანობის პრინციპები, როგორც თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები და იმოქმედო მათგან გამომდინარე (და არა უბრალოდ მათ შესაბამისად). უნარი გაარჩიო ავი და კარგი ნიშნავს იქონიო გარკვეული შეხედულებები იმის შესახებ, რასაც სიცოცხლის აზრი ჰქვია. ეს არის უნარი, საჭიროებისამებრ, გადასინჯო ეს შეხედულებები და იცხოვრო მათ შესაბამისად. ე.ი. წინასწარ დადგენილ ცხოვრების რეგლამენტს გვიქმნიან, რასაც ჩვენს თავისუფლებას დაარქმევენ. ჩვეულებრივ, ეს შეხედულებები განსაზღვრულ სქემებს შეიცავს საბოლოო მიზნებისა და მისწრაფებების შესახებ, რაც გარკვეული ადამიანებისა თუ სოციალური ჯგუფების, როგორც სიმპათიის ობიექტების, გულშემატკივრობაში გამოიხატება. იქვე იგულისხმება ჩვენი შეხედულებები, -რელიგიური, ფილოსოფიური ან ზნეობრივი, -სამყაროს შესახებ, რომელთა მეშვეობით ხდება ამ ჩვენი მიზნებისა და სიმ-

პათიების გააზრება.

შემდეგი ნაბიჯი იქნება, რომ პიროვნების ორი მორალური თვისება აუცილებელ და საკმარის პირობად მივიჩნიოთ იმისათვის, რომ ეს პიროვნება, პოლიტიკური სამართლიანობის საკითხებში, საზოგადოების სრულფასოვან და თანასწორ წევრად ჩავთვალო. თანასწორ მოქალაქეებად კი ისინი მიიჩნევიან, ვისაც შეუძლია საზოგადოებრივ თანამშრომლობაში მონაწილეობის მიღება და ვინც მზად არის პატივი სცეს თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს. პოლიტიკური სამართლიანობა პირდაპირ კავშირშია ძირეულ სტრუქტურებთან, როგორც ყოვლის მომცველ ინსტიტუციონალურ სისტემასთან, რომლის ფარგლებშიც ვითარდება ადამიანის ნიჭი და შესაძლებლობანი და ყალიბდება სხვადასხვა სოციალური ჯგუფები თუ გაერთიანებები. როგორც ჩანს მომავალ თავისუფალ საზოგადოებას უყოლება ორი კატეგორიის მოქალაქეები, რომელთაგან ერთნი იქნებიან პრივილეგირებულნი (34,გვ.253).

აქამდე მე არაფერი მითქვამს თანამშრომლობის სამართლიანი პირობების შინაარსისა ან ძირითადი თათავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტის შესახებ, ანუ იმის შესახებ რაც ჩვენ აქ ყველაზე მეტად გვაინტერესებს. მოდით ჯერ შევაჯამოთ იგი ასეთი ფორმულის სახით: საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები ისეთი პირობებია, რომლებზე დაყრდნობითაც ვაპირებთ ჩვენ, -თანასწორი პიროვნებები-საზოგადოების თითოეულ წევრთან თანამშრომლობას სრული ურთიერთობის პრინციპების საფუძვლებზე. და აქვე დავუმატებთ: თანამშრომლობას ურთიერთპატივისცემის საფუძველზე. ამ წინადადების დამატებით ცხადი ხდება, რომ თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები, შესაძლებელია, აღიარებულ იქნას ყველას მიერ ყოველგვარი შუღლისა თუ დამცირების გარეშე. თუკი მოქალაქეები ერთმანეთს განიხილავენ, როგორც პიროვნებებს, რომლებსაც საკმარის დონეზე გააჩნიათ ორი ძირითადი მორალური თვისება, რაც ადამიანთა შორის თანასწორობის საფუძველს ქმნის. ამ ფონზე ძირითადი თავისუფლებებისა და მათი პრიორიტეტის პრობლემა წარმოგვიდგება, როგორც ურთიერთპატივისცემის საფუძველზე, თანამშრომლობის სამართლიანი პირობების განსაზღვრის პრობლემა. მე-19 ს-ში კონსტანმა, ტოკვილმა და მილმა საფუძველი ჩაუყარეს ლიბერალიზმის თეორიას, როგორც დემოკრატიული სახელმწიფოს ძირითად დოქტრინას, რომელსაც სრულიად გარდაუვალ მოვლენად მიიჩნევდნენ. ლიბერალიზმის ფუნდამენტური დებულება ის არის, რომ თანასწორ მოქალაქეებს სრულიად შეუთავსებელი და ერთმანეთის გამომრიცხავი შეხედულებები შეიძლება

ჰქონდეთ სიკეთის შესახებ. ლიბერალიზმი უშვებს შეხედულებათა პლურალიზმს, იმ პირობით, რომ ეს შეხედულებები პატივს სცემს იმ საზღვრებს, რომლებიც სამართლიანობის პრინციპს აქვს დაწესებული. პლურალიზმი გათვლილია განსხვავებულ ადამიანთაგან მაქსიმალური სარგებლის მისაღებად.

ჩემი ამ ლექციის მიზანია ზოგადად მოვხაზო, თუ რა კავშირი არსებობს, თანასწორი ადამიანების საზოგადოებაში, ძირითად თავისუფლებებსა (მათ პრიორიტეტთან ერთად) და საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს შორის. პიროვნების შესახებ ჩემი კონცეფცია და მისი თანამგზავრი-საზოგადოებრივი თანამშრომლობის იდეა მე იმ მიზნით შემოვიტანე, რომ შევეცადე კიდევ ერთი ნაბიჯით წამეწია წინ ლიბერალიზმის თეორია: ანუ მისი დებულებები ორ ფუნდამენტალურ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე გადამენერგა და შემდეგ, მეჩვენებინა, თუ როგორ, შეიძლება, ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებად მივიჩნიო, თუკი ამ თანამშრომლობის ხასიათი პასუხობს იმ პირობებს, რომლებსაც ეს კონცეფციები აყენებენ. ამის შემდეგ, სოციალური კავშირი, უკვე აღარ არის დაფუძვნიებული სიკეთის კონცეფციაზე, როგორც ეს ხდება რელიგიურ ან ფილოსოფიური მოძღვრების შემთხვევაში, არამედ იგი ეფუძვნება დემოკრატიული საზოგადოების თავისუფალი და თანასწორი წევრების მიერ გაზიარებულ სამართლიანობის კონცეფციას. სიკეთე სურთ შეცვალონ სამართლიანობით? (34,გვ.254-255).

4. საწყისი პოზიცია

საწყის პოზიციაში ხდება პიროვნებისა და მისი თანამგზავრი კონცეფციის -“საზოგადოებრივი თანამშრომლობის“ იდეის,-რომელიდაც, კონკრეტულ სამართლიანობის პრინციპთან შერწყმა /სწორედ ეს პრინციპი განსაზღვრავს იმ მოვლენას, რასაც, მე, უფრო ადრე „საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები“ ვუწოდებ/. საწყის პოზიციაში ამ ორ კონცეფციასა და სამართლიანობის კონკრეტულ პრინციპებს შორის კავშირი შემდეგნაირად მყარდება: ამ პოზიციაში მყოფ მხარეებს ჩვენ საზოგადოებაში მოქალაქეთა ავტონომიურ წარმომადგენლებს რომლებიც ოჯახის გარეშე იქნებიან. ასეთი წარმომადგენლების როლში ყოფნისას, მხარეებმა ყოველი ღონე უნდა იხმარონ, რათა დაიცვან იმათი ინტერესები, ვისაც ისინი წრმომადგენენ და რომლებიც საწყის პოზიციაში არსებული შეზღუდვების ქვეშ ექცევიან. მაგ. მხარეები, ერთმანეთის მიმართ, სიმეტრიულად არიან განლაგებულნი და ამდენად ისინი თანასწორნი არიან. ხოლო, ის, რასაც

მე “უმეცრების საბურველი” ვუწოდე, იმას ნიშნავს, რომ მხარეებმა არაფერი იცინა მათი სოციალური მდგომარეობის, სიკეთის /მის მიზნებსა და მისწრაფებების/, მათი რეალური შესაძლებლობების, ფსიქოლოგიური განწყობილებების და, რაც მთავარია, თვით იმ ადამიანების შესახებ, რომლებსაც წარმოადგენენ. ასეთ სიტუაციაში, მხარეებს ისლა დარჩენიათ, რომ დაეთანხმონ სამართლიანობის პრინციპებს, რომლებსაც ალტერნატივის სახით სთავაზობს მორალისა და პოლიტიკის ფილოსოფიური ტრადიცია. წინასწარ დადგენილი პრინციპების შესახებ მხარეთა შეთანხმების შედეგად ყალიბდება კავშირი, ამ პრინციპებსა და პიროვნების კონცეფციას შორის, რომელსაც წარმოადგენს საწყისი პოზიცია. აი, ამგვარად ვადგენთ ჩვენ ადამიანებს შორის თანამშრომლობის სამართლიანი პირობების შინაარსს.

ამასთანავე აუცილებელი ხდება მკაფიოდ გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან საწყისი პოზიციის ორი განსხვავებული ნაწილი. ამ ნაწილთაგან თითოეული შეესაბამება ზნეობრივი პიროვნების ორ მთავარ თვისებას, ანუ „უნარს იყო გონიერი“ და „იყოს რაციონალური“. თუკი საწყისი პოზიცია, მთლიანობაში, ორივე მორალურ თვისებას და, ამდენად, პიროვნების სრულ კონცეფციას წარმოადგენს, მხარეები, როგორც ადამიანთა რაციონალურად ავტონომიური წარმომადგენლები, მხოლოდ, რაციონალურობის უნარს წარმოადგენენ: ისინი თანხმდებიან იმ პრინციპზე, რომლებიც ყველაზე მეტად შეესაბამება იმათ ინტერესებს, ვისაც ეს მხარეები წარმოადგენენ, თუკი საკითხს შევხედავთ ამ უკანასკნელთა პოზიციიდან სიკეთის შესახებ, და ამავე დროს, მხედველობაში მივიღებთ მათ უნარს ჩამოაყალიბონ, შეცვალონ და რაციონალურად აღასრულონ ასეთი კონცეფციები, იმ პირობით, რომ მხარეებს სრული წარმოდგენა ექნებათ ყოველივე ამის შესახებ. გონიერი ადამიანების უნარი, ჰქონდეთ სამართლიანობის გრძნობა, რომელიც, ამ შემთხვევაში, წარმოადგენს მათ უნარს, პატივი სცენ საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს, სხვადასხვა შეზღუდვებით არის წარმოდგენილი, რომლებსაც ექვემდებარებიან საწყისი პოზიციაში მყოფი მხარეები, ისევე, როგორც გარკვეული პირობებით, რომლებსაც მხარეები ათანხმებენ ერთმანეთთან. როდესაც მხარეების მიერ აღიარებულ სამართლიანობის პრინციპებს საზოგადოების თანასწორი წევრებიც სრულიად ავტონომიურნი ხდებიან. ხოლო, განსხვავება სრულ ავტონომიასა და რაციონალურ ავტონომიას შორის ასეთია: რაციონალური ავტონომია ნიშნავს მოქმედებას, მხოლოდ, ჩვენი უნარის, ვიყოთ რაციონალური, და სიკეთის იდეის შესაბამისად, რომელსაც ვიზიარებთ ჩვენ დროის გარკვეულ პერიოდში. სრული ავტონომია კი თავის თავში

ითავსებს, არა მხოლოდ უნარს, ვიყოთ რაციონალურნი, არამედ იმის უნარსაც, რომ განვავითაროთ ჩვენი წარმოდგენა სიკეთის შესახებ საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიანი პირობების ფარგლებში. ამდენად, სრული მასშტაბით ავტონომიური ადამიანები საჯაროდ აღიარებენ საზოგადოებრივი თანამშრომლობის სამართლიან პირობებს და მოქმედებენ ამ პირობების შესაბამისად, რადგან მათ სამართლიანობის საყოველთაო პრინციპები ამოძრავებთ. რაც შეეხება მხარეებს, ისინი მხოლოდ რაციონალურად ავტონომიური პირები არიან, რადგან მოქმედებენ გონიერთა მიერ დაწესებული შეზღუდვების ფარგლებში. მართლაც, მხარეთა რაციონალური ავტონომია, ეს ხელოვნური აგენტების ავტონომიაა, რომლებიც ისეთ გარემოში ცხოვრობენ, რომელიც საგანგებოდ გონიერი და რაციონალური ადამიანებისათვის არის შექმნილი. სწორედ, კარგად ორგანიზებული საზოგადოების თანასწორი წევრები არიან სრული მასშტაბით ავტონომიურნი, რადგან ისინი თავისუფლად ეგუებიან გონიერთა შეზღუდვებს. ამის გამო მათი პოლიტიკური ცხოვრება პიროვნების ისეთ კონცეფციოზზეა დაფუძნებული, რომელიც ფუნდამენტურ საწყისად ადამიანის თანამშრომლობის იდეას იღებს. სოციალურად აქტიური მოქალაქეების სრული ავტონომია წარმოადგენს, სწორედ, იმ პოლიტიკურ იდეალს, რომლის განხორციელებასაც ესწრაფვიან ადამიანები ამ ქვეყნად (34, გვ. 256-257).

როგორც ხედავთ აქ აშკარად იკვეთება აზრი, რომ თავისუფალი საზოგადოების ძირითადი ნაწილის მოქალაქეები ჰქმნიან თავიანთ ცალკე ადებულ ტერიტორიულ ერთეულს, ხოლო მათ წარმომადგენლებად წოდებულნი - ცალკე ადებულ ტერიტორიულ ერთეულს, და ცხოვრობენ ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, რაც ახალი ბატონყმური მმართველობის სისტემას გულისხმობს.

აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ „საწყის პოზიციამ“ მყოფი მხარეები, როგორც რაციონალური წარმომადგენლები, ორი თვალსაზრისით არიან რაციონალურად ავტონომიურნი. უპირველესი ყოვლისა, თავიანთ შეხედულებებში, მათ არ მოეთხოვებათ ხელმძღვანელობდნენ ან სარგებლობდნენ რაიმე აპრიორული პრინციპით სამართლიანობისა და მართებულობის მიმართ. მეორე, როდესაც თანხმდებიან იმის შესახებ, თუ სამართლიანობის რომელი პრინციპი შეარჩიონ, სხვა ალტერნატიული პრინციპებს შორის, მხარეები მხოლოდ იმით უნდა ხელმძღვანელობდნენ, რაც მათი აზრით, ყველაზე უკეთ მოემსახურება იმ ადამიანების ინტერესებს, რომლებსაც ისინი წარმოადგენენ, თუკი, რათქმა უნდა ინფორმაციის შეზღუდულობა ხელს არ უშლის მათ ამ მიზნის მიღწევაში. ვფიქრობ,

მთლიანი საზოგადოების ასეთი დიამეტრალურად დაყოფა გამოიწვევს უმეტესობის უბრალოდ მონებად გადაქცევას, ხოლო მათ წარმომადგენლებად წოდებულთ-არისტოკრატიად, მსგავსად პლატონის „სახელმწიფოსი“ (იხ. წყარო 14, გვ.36-39). მთელ ამ უბედურების წარმართვას კი ფიქრობენ კანონის ძალით. საწყის პოზიციამი, შეთანხმება სამართლიანობის ორი პრინციპის თაობაზე, ამ გაგებით, რაციონალურად ავტონომიურ მიზნებს უნდა დაემყაროს. ამდენად, ფაქტობრივად, მხარეთა რაციონალურად ავტონომიურ შეხედულებებს ჩვენ იმ მიზნით ვიყენებთ, რომ, მოცემული ალტერნატივებისაგან, შევარჩიოთ თანამშრომლობის სამართლიანი პირობები ადამიანებისათვის, რომლებსაც ეს მხარეები წარმოადგენენ. საწყის პოზიციამი მხარეებს ამოძრავებს ის მოტივები, რომ პირნათლად შეასრულონ მოვალეობები და ყოველი ღონე იხმარონ, რათა განსაზღვრონ, თუ რისი გაკეთება ჯობს იმ ადამიანებისათვის, რომლებსაც წარმოადგენენ. ოღონდ პრობლემა ისაა, რომ ამ მიზნის განხორციელებაში, მათ „უმეცრების საბურველი“ უშლის ხელს, რის გამოც ვერ თანხმდებიან. ამ პრობლემის გადაწყვეტის მიზნით ამბობს როულსი: შემოგვაქვს „პირველადი სიკეთეების“ ცნება, რომელიც ამ საერთო სათაურის ქვეშ გაერთიანებული, ცნებების მთელ წყებისაგან შედგება. ძირითადი იდეა ის არის, რომ პასუხის გაცემით კითხვაზე, თუ როგორი სოციალური პირობები და საშუალებებია საჭირო იმისათვის, რომ ადამიანებმა სიკეთის იდეის შესაბამისად იცხოვრონ, გამოიმუშავონ საკუთარ თავში და განავითარონ ორი მთავარი მორალური თვისება, ჩვენ, სიკეთეების რიგიდან, გამოვყობთ იმ სახეობებს, რომლებსაც პირველადი სიკეთეები ვუწოდეთ. ახლა, ჩვენი მიზანია დავადგინოთ, თუ როგორი სოციალური მოთხოვნები და ცხოვრების პირობები, შეიძლება არსებობდეს დემოკრატიულ საზოგადოებაში. ამისათვის ჩვენ სულ მცირე ცხოვრების რაციონალური გეგმის ზოგადი მონახაზი მაინც გვჭირდება. პირველადი სიკეთეების განსაზღვრისათვის, აუცილებელია გვქონდეს გარკვეული წარმოდგენა სოციალური ცხოვრების პირობებსა და მოთხოვნების შესახებ, ასეთი განსაზღვრება, მაინც, პიროვნების კონცეფციის შუქზე ხდება შესაძლებელი. (ჩვენ აქ უნდა ვივარაუდოთ, რომ „წარმომადგენელთა“ ფუნქციას იკისრებს „რჩეულები“). (34, გვ.58-59).

პირველადი სიკეთეები, რომლებიც მე ჩემს „თეორიაში“ ჩამოვყალიბე:

ა/ ძირითადი თავისუფლებები (სინდისის და აზროვნების თავისუფლება და სხვა), რაც ორი მორალური თვისების /“ორი ფუნდამენტური შემთხვევა“/ განვითარებისა და სრულად რეალიზაციის აუცილებელ ინსტიტუციონალურ პირობას წარმოადგენს;

ბ/გადაადგილებისა და პროფესიის არჩევის თავისუფლება, განსხვავებული შესაძლებლობების ფონზე: ეს შესაძლებლობები საშუალებას გვაძლევს განსხვავებული მიზნებისაკენ ვისწრაფოთ და, სურვილისამებრ შევჩვალოთ ისინი;

გ/ თანამდებობების დაკავებისა და პასუხისმგებლობის თავზე აღების უფლებები და პრეროგატივები: ამის საფუძველზე ხდება პიროვნებაში თვითმმართველობის უნარისა და სოციალური თვისებების განვითარება;

დ/შემოსავალი და სიმდიდრე, როგორც გაცვლითი ღირებულების მქონე, მრავალმხრივი საშუალებები;

ე/საკუთარი თავის ღირსების გრძნობის სოციალური ბაზისი, რათა განახორციელონ საკუთარ თავში მორალური თვისებები და იბძოლონ ცხოვრებისეული მიზნებისათვის.

ძირითადი თავისუფლებები არის პირველადი სიკეთეები.

საკითხავია, თუ პირველად სიკეთეებში „ძირითად თავისუფლებებს“ მოიაზრებს, პირველად სიკეთეებსაც ხომ ეკუთვნის ოჯახი, სამშობლო, მემკვიდრეობა, -რატომ მათაც არ ასახელებს? -იმიტომ, რომ ნეოლიბერალიზმი მათ მტრობს და მათ არენიდან წამლას ცდილობენ!

სამართლიანობის ორი პრინციპი საზოგადოების ძირითად სტრუქტურას იმის მიხედვით აფასებს, თუ როგორ იცავენ და ახორციელებენ მისი ინსტიტუტები, ზოგიერთ პირველად სიკეთეს, მაგალითად, ძირითად თავისუფლებებს ან როგორ ანაწილებენ სხვა სიკეთეებს, მაგალითად შემოსავლებსა და სიმდიდრეებს.

ჩვენ სრულიად დამოკიდებულნი ვართ პირველად სიკეთეებზე. ძირითადი თავისუფლებები პირველადი სიკეთეებია. პრიორიტეტი უნდა გააჩნდეს იმ პრინციპს, რომელიც უზრუნველყოფს ამ თავისუფლებებს. ძირითადი თავისუფლებები აუცილებელი ინსტიტუციონალური პირობაა, სხვა, დანარჩენი ძირითადი თავისუფლებების უზრუნველსაყოფად (34,გვ.258-261).

5. თავისუფლებათა პრიორიტეტი, 1. მეორე მორალური თვისება

იდეათა ფიქსაციის მიზნით, მე ყურადღებას გავამახვილებ სინდისის თავისუფლებაზე, და შევისწავლი იმ საფუძველს, რომლებზე დაყრდნობითაც აღიარებენ მხარეები იმ პრინციპებს, რომლებიც, თავის მხრივ, უზრუნველყოფენ ძირითად თავისუფლებებს, გააზრებულ რელიგიური, ფილოსოფიური და მორალური შეხედულებების კონტექსტში და ჩვენი სამყაროსთან ურთიერთდამოკიდებულების პროცესში. მიუხედავად იმისა, რომ მხარეებს

არ შეეძლება დარწმუნებით იცოდნენ, გაიაზიარებენ თუ არა ამ შეხედულებებს ის ადამიანები, რომლებსაც ისინი წარმოადგენენ, მე ვუშვებ, რომ ეს ადამიანები, ჩვეულებრივ, იზიარებენ მათ და, რომ მხარეებს, ყოველ შემთხვევაში, მართებთ ამგვარი შესაძლებლობის მხედველობაში მიღება. მე ასევე ვუშვებ, რომ ამგვარი შეხედულებები უკვე მკაფიოდ ჩამოყალიბებული და მყარად გამჯდარია ადამიანთა ცნობიერებაში, იმ მნიშვნელობით, რომელზედაც აქ გვქონდა საუბარი. /263 თუკი, მხარეების წინაშე მდგარი სამართლიანობის ალტერნატიული პრინციპებიდან ერთი მაინც უზრუნველყოფს სინდისის თავისუფლებას, მხარეებმა, სწორედ, ეს პრინციპი უნდა მიიღონ სამოქმედოდ. ან ყოველ შემთხვევაში, ეს ასე უნდა იყოს, თუ კი სამართლიანობის იდეა, რომლისაგანაც მომდინარეობს ეს პრინციპი, რეალურად მოქმედი იდეაა. რადგან, უმეცრების საბურველის არსებობა გულისხმობს, რომ მხარეებმა არ იციან, თუ, კერძოდ, ვისი - უმრავლესობის თუ უმცირესობის-შეხედულებებს წარმოადგენს ის შეხედულებები, რომლებსაც იზიარებენ მათ მიერ წარმოდგენილი ადამიანები.

სინდისის თავისუფლება ძირითადი და პრიორიტეტული თავისუფლებაა. ძირითადი თავისუფლებები, როგორც თავისუფლებათა ერთიანი ოჯახი, ნაწილია სამართლიანობის ერთიანი კონცეფციისა, რომელიც დემოკრატიული რეჟიმის დამახასიათებელი თვისებაა და მისი ძირითადი პრინციპების არსს წარმოადგენს. (34,გვ.263-265).

6. თავისუფლების პრიორიტეტი, 2.პირველი მორალური თვისება

საწყის პოზიციაში მყოფი მხარეები რაციონალურად ავტონომიური წარმომადგენლები არიან და რადგანაც ასეთები არიან, ამიტომ ისინი მოქმედებენ მხოლოდ იმ შეხედულებების შესაბამისად, რომლებიც დაკავშირებულია მათ მიერ წარმოდგენილი ადამიანების განსაზღვრულ კონცეფციასთან სიკეთის შესახებ, და იმასთან, რაც ამ კონცეფციების განვითარებას უწყობს ხელს, როგორც საშუალება და როგორც მათი ნაწილი. აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი საფუძველი, რომელიც უბიძგებს მხარეებს შეთანხმდნენ ამ პრინციპებზე, ანვითარებს ადამიანში სამართლიანობის გრძნობას და ხელს უწყობს მას ამ გრძნობის განხორციელებაში, ასეთ საზღვრებში უნდა მოექცეს. როგორც წინა პარაგრაფში ვნახეთ, ადამიანის უნარი, ჰქონდეს გარკვეული შეხედულება სიკეთის შესახებ, შეიძლება იყოს მისი ასეთი შეხედულების ჩამოყალიბების საშუალება ანდა მისი ცალკეული ნაწილი.

ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ მოქალაქეებს, ჩვეულებრივ გააჩნიათ სამართლიანობის გრძნობა, თუმცა, ამ ვარაუდს წმინდა ფორმა-

ლური ხასიათი აქვს. იგი გულისხმობს, რომ როგორი პრინციპებიც არ უნდა შეარჩიონ მხარეებმა არსებული ალტერნატივებისაგან, ადამიანებს, როგორც საზოგადოების წევრებს, რომლებსაც მხარეები წარმოადგენენ, აქვთ უნარი გამოიმუშავონ საკუთარ თავში სამართლიანობის გრძნობა, რომელიც, თავისი ხარისხით, შესაბამისი იქნება მხარეთა მოსაზრებებისა, რომლებსაც გააჩნიათ, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული ცოდნა ადამიანის ბუნების შესახებ. ეს ვარაუდი სრულ თანხმობაშია მხარეთა რაციონალურ ავტონომიასთან. აგრეთვე იმ პირობასთან, რომ არცერთი ზემოთ მოყვანილი კატეგორია ან სამართლიანობის პრინციპი არ ახდენს გავლენას მხარეებზე, როდესაც მათ უხდებათ აირჩიონ ალტერნატიულ ვარიანტებს შორის ერთ-ერთი. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, მხარეებმა იციან, რომ მათ მიერ მიღწეული შეთანხმება ამაო არ არის და, რომ საზოგადოების წევრებს ექნებათ უნარი იმოქმედონ შეთანხმებული პრინციპების შესაბამისად, ისეთი ეფექტურობით და თანმიმდევრობით, რისი შესაძლებლობაც ადამიანს მუდამ ექნება, თუკი პოლიტიკური ინსტიტუტები აკმაყოფილებენ ამ პრინციპების მოთხოვნებს და საზოგადოებამაც ამის შესახებ იცის (34,გვ.268-269).

თუკი საზოგადოებას მოეხსენება, რომ მის თითოეულ წევრს გააჩნია სამართლიანობის გრძნობა და თავისუფლად შეუძლია დაეყენოს მათ, როგორც თანამშრომლობისათვის მზადყოფილი ინდივიდებს, საუკეთესო პირობები იქნება თითოეულის მიერ თავისი სიკეთის ცნების გააზრებისათვის. ასეთი საზოგადოებრივი ცოდნა და საყოველთაო სამართლიანობის გრძნობა, რაც პირველის მიზანს წარმოადგენს, დროისა და განვითარების შედეგია და, აქედან გამომდინარე, გაცილებით იოლია მისი დაკარგვა, ვიდრე მოპოვება. მხარეები ტრადიციულ ალტერნატივებს იმ კრიტერიუმების მიხედვით აფასებენ, თუ რამდენად ეფექტურად ხდება საზოგადოების მიერ აღიარებული სამართლიანობის გრძნობის აკუმულაცია, თუკი ყველასათვის ცნობილია, რომ ძირითადი სტრუქტურა პასუხობს შესაბამისი პრინციპების მოთხოვნებს. ამგვარი შეფასების პროცესში, ისინი სამართლიანობის გრძნობას განიხილავენ, როგორც საშუალებას მოიპოვონ სიკეთე იმ ადამიანებისათვის, რომლებსაც ისინი წარმოადგენენ.

სამართლიანობის ყველაზე სტაბილური კონცეფცია ის არის, რომელიც ყველაზე ნათლად და ცხადად წარმოიდგინება ჩვენი გონების მიერ, რომელიც სრულიად შეესაბამება სიკეთის იდეას და უპირობოდ ემსახურება მას და რომლის ფესვები ჩვენი პიროვნების უარყოფაში კი არა, მის დამკვიდრებაშია გამჯდარი. სამართლიანობის ორი პრინციპი უკეთ პასუხობს ამ პირობებს, ვიდრე

ნებისმიერი სხვა, ალტერნატიული პრინციპები და ამის მიზეზი ძირითადი თავისუფლებებია, ურთიერთ გადაჯაჭვული პოლიტიკური თავისუფლებების ადექვატურ ღირებულებასთან და განსხვავებულობის პრინციპთან. ეს პრინციპები იმიტომაც ასე ნათელი და ცხადი ჩვენი გონებისათვის, რომ ისინი საზოგადოების ყველა წევრის მიერაა აღიარებული და პირდაპირ მოითხოვენ ძირითადი თავისუფლებების უზრუნველყოფას.

ადამიანში ყველაზე უკეთ ღირსების გრძნობას ხელს უწყობს სამართლიანობის ორი პრინციპი, იმიტომ, რომ ეს პრინციპები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ძირითად თავისუფლებებსა და მათ პრიორიტეტულობას ანიჭებენ.

ძალზე მოკლედ თუ ჩამოვაცალიებთ, ჩვენი არგუმენტი ასეთია: საკუთარი ღირსების გრძნობის ფესვები ჩვენს თვითრწმენაშია და ჩვენ, ამ შემთხვევაში, წარმოვადგენთ საზოგადოების აქტიურ წევრებს, რომლებსაც გვაქვს უნარი ვიღვაწოთ საყოველთაო სიკეთის იდეისათვის მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. ამგვარად, ღირსების გრძნობა გულისხმობს როგორც მორალურ თვისებებს, ისე, მისგან გამომდინარე, სამართლიანობის გრძნობის არსებობასა და მის ეფექტურ რეალიზაციას. ღირსების გრძნობის მნიშვნელობა ის არის, რომ ჩვენ ვიცით საკუთარი თავის ფასი და დარწმუნებული ვართ იმაში, რომ სიკეთის იდეა, რომელსაც მივსდევთ, ღირსია იმისა, რომ განხორციელებულ იქნას ჩვენს მიერ. ღირსების გრძნობის გარეშე, არაფერს შეიძლება ჰქონდეს ფასი და, რომც ჰქონოდა რაიმე ღირებულება გარკვეულ საგნებს, ჩვენ მაინც არ გვექნებოდა სურვილი, რომ გვეღვაწა მათი მოპოვებისათვის. აქედან გამომდინარე, მხარეები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ იმას, თუ რამდენად კარგად მუშაობს სამართლიანობის პრინციპები ღირსების გრძნობის გაღვივებისათვის. სხვაგვარად, ეს პრინციპები ვერ შეძლებდნენ სიკეთის იდეის შემდგომ სრულყოფას იმ ადამიანების საკეთილდღეოდ, რომლებსაც ისინი წარმოადგენენ. ღირსების გრძნობის ამგვარი დახასიათების საფუძველზე, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ღირსების გრძნობა ძირითადი სოციალური ინსტიტუტების გარკვეულ საზოგადოებრივ ასპექტზეა დამოკიდებული.

რამდენადაც მხოლოდ სამართლიანობის ორი პრინციპით არის შესაძლებელი ძირითადი თავისუფლებების უზრუნველყოფა, ისინი ყველაზე ეფექტური საშუალებებია მოქალაქეებში, როგორც საზოგადოების თანასწორ წევრებში, ღირსების გრძნობის გაღვივებისათვის საზოგადოებას სურს სოციალურ კავშირად გარდაიქმნას იმიტომ, რომ თითოეულ ადამიანს შეუძლია მხოლოდ ერთ სფეროში გამოამყდავოს თავისი ნიჭი, ყველა ერთად კი ერთობლიო-

ბაში მასის უნივერსალური ნიჭს გამოამყდავენებს. მაგალითია ორკესტრი ადამიანთა შესაძლებლობებმა ერთმანეთი უნდა შეავსონ. ადამიანებს სჭირდებათ ერთმანეთი, რადგან მხოლოდ ერთმანეთთან აქტიური თანამშრომლობის შემთხვევაში შეუძლიათ მაქსიმალურად გამოავლინონ თავიანთი ნიჭი, მხოლოდ ერთობლივი ძალისხმევით არის შესაძლებელი, შესაძლებლობათა მაქსიმალური რეალიზაცია. ინდივიდის სრულყოფა მხოლოდ სოციალური კავშირის გზით მიიღწევა.

ზემოთაღწერილ შემთხვევაში, ორკესტრი სოციალურ კავშირს წარმოადგენს. მაგრამ ამქვეყნად იმდენი სახის სოციალური კავშირი არსებობს, რამდენიც ადამიანის საქმიანობის სახეობაა, რომელიც აკმაყოფილებს შესაბამის პირობებს. გარდა ამისა, საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურა უზრუნველყოფს ისეთ ორგანიზაციას, რომლის ფარგლებშიც შესაძლებელია ყოველი ასეთი საქმიანობის განხორციელება, ამრიგად, ჩვენ, მას შემდეგ, რაც ადამიანური საქმიანობის ეს განსხვავებული სახეობები შეავსებენ ერთმანეთს და ერთმანეთთან სრულ კოორდინაციაში მოვლენ, საზოგადოების, როგორც სოციალური კავშირების სოციალური კავშირის იდეასთან მივდივართ. სოციალური კავშირების სოციალურ კავშირს ჩვენი სოციალური ბუნების სამი ასპექტი ხდის შესაძლებელს. პირველი ასპექტი მდგომარეობს ადამიანის უნარში შეავსოს სხვა ადამიანის ნიჭი, რაც შესაძლებელს ხდის ადამიანების საქმიანობის შერწყმას სხვადასხვა სახის ორგანიზაციულ ფორმებში. მეორე ასპექტი ის არის, რომ ის როგორებიც, შეიძლებოდა ვყოფილიყავით და, რაც ჩვენ, შეიძლებოდა გაგვეკლეთებინა ერთად, გაცილებით აჭარბებს იმას, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ ან წარმოვადგენთ განცალკევებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ დიდად ვართ დამოკიდებულნი სხვების კორპორაციულ აქტივობაზე, არა მხოლოდ მატერიალური კეთილდღეობის მიღწევის მიზნით, არამედ ყოველივე იმის ხორცშესხმის მიზნითაც, რაც ჩვენ შეგვიძლია გაგვეკეთებინა და როგორც ჩვენ შეგვეძლო ვყოფილიყავით. მესამე ასპექტი მდგომარეობს ჩვენს უნარში ვიქონიოთ სამართლიანობის გრძნობა, რომლის შინაარსი, შეიძლება სამართლიანობის პრინციპები გახდეს, რაც თავის მხრივ ორმხრივობის პრინციპს გულისხმობს. როდესაც სოციალური ინსტიტუტები მოახერხებენ ამ პრინციპების რეალიზაციას, ხოლო საზოგადოების თითოეული წევრი მათ მიმართ პატივისცემის გრძნობით აღივსება და ექნება გამბედაობა საჯაროდ აღიაროს ეს, სწორედ მაშინ გახდება შესაძლებელი სხვადასხვა სოციალური კავშირის ერთ სოციალურ კავშირად გაერთიანება (34, გვ. 272-276).

ამ შემთხვევაში, ასეთი კითხვა წამოიჭრება: მხარეთათვის ცნობილი რომელი პრინციპია, საწყის პოზიციაში, ყველაზე ეფექტური

საშუალება სხვადასხვა სოციალური კავშირების ერთ სოციალურ კავშირად გაერთიანებისათვის? ამ შემთხვევაში, ჩვენი მოთხოვნა იქნება, რომ დაცული იყოს ორი პირობა: 1. ეს პრინციპები სრულიად აშკარა კავშირში უნდა უნდა იყოს მოქალაქეების, როგორც თავისუფალი და თანასწორი ინდივიდების, იდეასთან, რომელიც იმპლიციტურად უნდა იქნას ჩართული ამ პრინციპების შინაარსში. 2. ეს პრინციპები, როგორც საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურის საფუძვლები, უნდა შეიცავდეს ორმხრივობის იდეას, რაც შეესაბამება მოქალაქეების, როგორც თავისუფალი და თანასწორი ინდივიდების, -რომლებიც, მთელი თავიანთი ცხოვრების მანძილზე ჩართული არიან საზოგადოებრივ თანამშრომლობის იდეასთან. თუკი ეს პირობები ვერ იქნება დაცული, ჩვენ ვერ შევძლებთ განვიხილოთ საზოგადოების კულტურული მრავალფეროვნება და სიმდიდრე, როგორც ერთიანი, კორპორაციული ძალისხმევა საერთო სიკეთისათვის ბრძოლაში.

შემდეგ როულსი აღნიშნავს: და ბოლოს, ადვილი შესამჩნევია, რომ, როდესაც ასეთი სახით განვმარტავთ, თუ რა სარგებელი, შეიძლება მივიღოთ სოციალური კავშირისაგან, უკვე აღარ არის აუცილებელი, რომ საწყის პოზიციაში მყოფმა მხარეებმა, მაინც და მაინც იცოდნენ, თუ როგორ უსმით სიკეთის იდეა იმ პირებს, რომლებსაც ისინი წარმოადგენენ. და ამის მიუხედივს ის არის, რომ, როგორც არ უნდა იყოს სიკეთის იდეა, დანახული ამ ადამიანების თვალთ, ჩვენს ხელთ უკვე არის სიკეთის გაცილებით უფრო გაფართოებული და ყოვლისმომცველი იდეა, რომელსაც სოციალური კავშირი გვთავაზობს, იმ პირობით, რომ მათი იდეები ეტევა გარკვეულ მასშტაბებში და ექცევა სამართლიანობის ჩარჩოში, რომელშიც მათი გონებაა მოქცეული. საზოგადოების, როგორც სოციალური კავშირების სოციალური კავშირის, იდეა გვიჩვენებს თუ როგორ შეუძლია ლიბერალურ რეჟიმებს, არა მხოლოდ ერთმანეთთან შეათავსონ სიკეთის შესახებ იდეათა სიმრავლე, არამედ კოორდინაცია გაუწიონ ადამიანთა განსხვავებულ მოქმედებებს და წარმართონ ისინი ერთიანი მიზნებისაკენ, რომლისთვისაც ყველას შეუძლია იღვაწოს და თავისი წვლილი შეიტანოს.

ამით მთავრდება იმ საფუძვლების შესწავლა, რომლებზე დაყრდნობითაც იღებენ სამოქმედო საწყის პოზიციაში მყოფი მხარეები სამართლიანობის ორ პრინციპს, რომლებიც თავის მხრივ უზრუნველყოფენ ძირითად თავისუფლებებს და პრიორიტეტს ანიჭებენ მათ, როგორც ერთიან თავისუფლებათა ერთიან ოჯახს (34, გვ. 279).

7. ძირითადი და არა უბრალოდ, ფორმალური თავისუფლებები

წინა პარაგრაფში მოყვანილი მსჯელობა ასე შეიძლება შეჯამდეს:

1.საწყისი პოზიციის პროცედურა მხარეებს ერთმანეთის სიმეტრიულად განალაგებს და აიძულებს მათ იყვნენ გონიერნი და, მეორეც;

2.მხარეები რაციონალურად ავტონომიური წარმომადგენლები არიან, რომლებიც რაციონალურად უნდა მსჯელობდნენ;

3.თითოეული ინდივიდის ინტერესები სამართლიანას არის წარმოდგენილი და ამას უზრუნველყოფს პროცედურა, რომელიც ირჩევს სამართლიანობის პრინციპებს, რომლებმაც უნდა მართონ საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურა;

4. მხარეებმა ამ ალტერნატიული პრინციპებისაგან უნდა შეარჩიონ ერთ-ერთი და ამ პროცესში მათ უნდა იმოქმედონ მხოლოდ იმ მოსაზრებით, რომელიც იმ ადამიანების კეთილდღეობას ემსახურება, რომლებსაც წარმოადგენენ.

შეთანხმება იდება სამართლიანობის ორი პრინციპის ირგვლივ, რომელთაგან პირველს პრიორიტეტი გააჩნია მეორესთან შედარებით. ამით მიიღწევა სამართლიანობის „თავდაპირველი მიზანი“ (34,გვ.280).

სამართლიანობის პრინციპების საფუძველზე უნდა გადავწყვიტოთ, რომ ძირითადი თავისუფლებები წმინდა

წყლის ფორმალობად არ იქცეს. ძირითადი სტრუქტურა უზრუნველყოფს ძირითად თავისუფლებებს და იძლევა

თანაბარ პირობებს. თუმცა საკანონმდებლო პროცესი თავიანთ სასარგებლოდ რომ აწარმოონ (აკონტროლონ) იმ

პირებმა, რომლებსაც მეტი სიმდიდრე და ძალაუფლება გააჩნიათ იგი (ძირითადი სტრუქტურა) ამის საშუალებას იძლევა.

ძირითადი თავისუფლებები ეს არის არჩევანისა და შესაძლებლობების სისტემა, რომელიც კანონის მფარველობის ქვეშ იმყოფება.უმეტრება და სიღარიბე, ისევე, როგორც საზოგადოდ, მატერიალური საშუალებების უქონლობა, არ აძლევს საშუალებას ადამიანს, გამოიყენონ თავიანთი უფლებები და ისარგებლონ ამგვარი შესაძლებლობებით, მაგრამ, ნაცვლად იმისა, რომ ეს და სხვა დაბრკოლებები პიროვნული თავისუფლების შემზღვეველ ფაქტორებად მიგვაჩნია, ჩვენ მათ თავისუფლების ღირებულების, ანუ მისი სარგებლიანობის საწინააღმდეგო მოვლენად მივიჩინეთ.

სამართლიანობიდან გამომდინარე, ამგვარი სარგებლობა პირველადი სიკეთეების მაჩვენებლების შესაბამისად განისაზღვრება, რომლებსაც სამართლიანობის მეორე პრინციპი არეგულირებს. იგი იზომება პირველადი სიკეთეების მიხედვით, და ემსახურება პოლიტიკურ მიზნებს (34,გვ.281).

სამართლიანობა მოითხოვს, რომ ყველა მოქალაქე ძირითადი თავისუფლებებით თანაბრად იყოს უზრუნველყოფილი და არ არსებობდეს იმის პრობლემა, თუ როგორ უნდა მოხდეს ნაკლები მასშტაბის თავისუფლების კომპენსაცია. მაგრამ თავისუფლების ღირებულება ანუ მისი სარგებლიანობა ყველასათვის თანაბარი არ არის. განსხვავებულობის პრინციპიდან გამომდინარე, ზოგიერთ მოქალაქეს მეტი სიმდიდრე და შემოსავალი აქვს, ვიდრე სხვებს და, შესაბამისად, მეტი შესაძლებლობა გააჩნია მიზნების მიღწევაში. მაგრამ, მაშინაც კი, როდესაც ეს პრინციპი მოქმედებს მაინც არის შესაძლებელი ნაკლების მასშტაბის თავისუფლების კომპენსაციისა, ასე: ყველაზე ჩამორჩენილი სოციალური ჯგუფის მრავალმიზნობრივი მატერიალური შესაძლებლობები კიდევ უფრო შემცირდება თუ პირველადი სიკეთეების შესაბამისად გაზომილი სოციალურ ეკ. პირობები განსხვავებული რომ ყოფილიყო იმისგან, როგორც სინამდვილეშია. საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურა იმგვარად არის მოწყობილი, რომ მაქსიმალურად ზრდის პირველადი სიკეთეების მასშტაბებს ყველაზე ჩამორჩენილი ჯგუფებისათვის, რათა უზრუნველყოს მათი ძირითადი თავისუფლების სარგებლიანობა საზოგადოების თითოეული წევრისათვის. სწორედ ეს არის პოლიტიკური და სოციალური სამართლიანობის ერთ-ერთი მთავარი მიზანი.

განსხვავება თავისუფლებასა და მის ღირებულებას შორის, მხოლოდ დეფინიციური ხასიათისაა და არავითარ პრობლემას არ წარმოშობს. იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ერთმანეთთან დავაკავშიროთ ძირითადი თავისუფლებები და პირველადი სიკეთეების მარეგულირებელ პრინციპები, რომლებიც განიხილება, როგორც ჩვენი მიზნების მიღწევის საუკეთესო საშუალება (34,გვ.282).

პოლიტიკური თავისუფლების ღირებულება თანაბარი უნდა იყოს ყველა მოქალაქისათვის, როგორც არ უნდა იყოს მათი სოციალურ- პოლიტიკური მდგომარეობა, იმ მნიშვნელობით, რომ ყველას უნდა ჰქონდეს თანაბარი შესაძლებლობა დაიკავოს სახელმწიფო თანამდებობა და იქონიოს გავლენა პოლიტიკურ გადაწყვეტილების პროცესზე. თანაბარი შესაძლებლობების ეს მცნება პარალურულია იმ მცნებისა, რომელიც სამართლიანობის მეორე პრინციპის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს (34,გვ.283).

პოლიტიკური თავისუფლების ადეკვატური ღირებულების უზრუნველყოფა არანაკლები მნიშვნელობის მქონეა, ვიდრე ბაზარზე კონკურენციის დაცვა. რადგან, თუ კი არ იქნება სათანადოდ დაცული ამ თავისუფლების ადეკვატური ღირებულება, არავითარი გარანტია არ იქნება იმისა, რომ ჩამოყალიბდეს ან განვითარდეს ბაზისური სოციალური ინსტიტუტები. თუ როგორ უნდა მივაღწიოთ ამ მიზანს-რთული საკითხია. დღესდღეობით საამისოდ ჩვენ არ გავაჩნია არც საკმარისი ისტორიული გამოცდილება და არც თეორიული ბაზა, ამდენად ჩვენს გზაზე მხოლოდ იქნება ექსპერიმენტებიც და შეცდომებიც.

ძირითადი თავისუფლების ადეკვატური ღირებულების უზრუნველყოფა, ვფიქრობ, შეიძლება, თუ საამისოდ საკუთრების პრინციპზე აგებულ დემოკრატიულობაში პოლიტიკური პარტიები დაცული იქნებიან ძალაუფლების მეტის-მეტად დიდი კონცენტრირებისაგან კერძო სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურების ხელში, ხოლო, - ლიბელარულ-სოციალურ რეჟიმებში სახელმწიფოსა და ბიუროკრატიულ აპარატის ხელში. ნებისმიერ შემთხვევაში, სწორედ, საზოგადოება უნდა იყოს, სულ ცოტა, მაინც პოლიტიკური პროცესების წარმმართველი და მას უნდა ეპყრას ხელთ არჩევნების მართვის სადავეები. პოლიტიკური თავისუფლების ადეკვატური ღირებულების უზრუნველყოფა ერთ-ერთი საშუალებაა იმისა, რომ პასუხი გაიცეს კრიტიკულ გამოხდომას, რომლის თანახმად, თითქოს, ძირითადი თავისუფლებები ფორმალურადაა და მეტი არაფერი (34,გვ. 284).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თანასწორ მოქალაქეთა პრეტენზიები პოლიტიკურ პროცესებში და სახელმწიფოებრივ სტრუქტურებში მონაწილეობის მიღებასთან დაკავშირებით, ასე თუ ისე, მაინც ექვევა გარკვეულ ჩარჩოებში. სახელმწიფო სტრუქტურებს მოქმედების შეზღუდული არიალი აქვთ. მათ, ვისაც მეტი მატერიალური შესაძლებლობა გააჩნია, ყოველთვის შეუძლიათ გაერთიანდნენ და გამოაძევონ ისინი, რომელთა შესაძლებლობები უფრო შეზღუდულია, თუკი არ არსებობს პოლიტიკური თავისუფლებების ადეკვატური ღირებულებების გარანტია. სამართლიანობის მეორე პრინციპის არსებობის შემთხვევაში, შედეგი ისეთი იქნება, როგორც ეს წელან ვახსენეთ. ჩვენი პოლიტიკური უფლებების სარგებლიანობა, გაცილებით, მეტად არის ჩვენს მდგომარეობაზე და ჩვენს ადგილზე- შემოსავლებისა და სიმდიდრის განაწილების პროცესში -დამოკიდებული, ვიდრე ჩვენი ძირითადი თავისუფლებების სარგებლიანობა (34,გვ. 285).

ჩვენ იმისათვის გვჭირდება პოლიტიკური თავისუფლებისადმი

ადეკვატური ღირებულების გარანტიები, რომ პოლიტიკური ცხოვრება და ყველა ადამიანის მონაწილეობა დემოკრატიულ თვითმმართველობაში, რაღაც განსაკუთრებულ სათნოებად არის მიჩნეული აბსოლიტურად ავტონომიური მოქალაქეებისათვის.

გვსურს საზოგადოების ძირითად სტრუქტურაში ჩაიდოს ისეთი ეფექტური პოლიტიკური პროცედურები, რომლებიც სამართლიანი წარმომადგენლობის საშუალებას მისცემს ყველა მოქალაქეს. ძირითადი თავისუფლებები მხოლოდ ფორმალურაა (34-გვ.287).

8. ძირითადი თავისუფლების ადეკვატური სისტემა

ძირითადი თავისუფლებების სისტემა ისე არ არის შექმნილი, რომ მას შეეძლოს რაიმეს მაქსიმალიზაცია, კერძოდ კი, მორალური თვისებების განვითარება და უტილიზაცია. ეს თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი ისეთ პირობებს ქმნიან მოქალაქეებისათვის, რომ მათ შეეძლოთ თავისუფლად და სრულად განავითარონ და გამოიყენონ თავიანთი მორალური თვისებები. ასეთ პირობებს მე, ორ ფუნდამენტალურ შემთხვევას ვუწოდებ.

ამ შემთხვევათაგან, პირველი უკავშირდება ადამიანის უნარს ჰქონდეს სამართლიანობის გრძნობა. იგი გვამცნობს თუ როგორ უნდა მიესადაგოს სამართლიანობის პრინციპები ძირითად სტრუქტურასა და სოციალური პოლიტიკის საკითხებს. მასთან ერთად პოლიტიკური თავისუფლებებისა და აზროვნების თავისუფლების მცნებები. მეორე ფუნდამენტალური შემთხვევა დაკავშირებულია ადამიანის უნართან, ჰქონდეს სხიკეთის უნარი. იგი გვამცნობს, თუ როგორ ხდება გონების მიერ ჩვენი ქცევის მართვა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. ამ სათაურში ერთიანდება სინდისისა და გაერთიანების თავისუფლება.

მომდევნო ეტაპზე, კრიტერიუმების საშუალებით, ჩვენ შევძლებთ ისე განვსაზღვროთ და შევცვალოთ ძირითადი თავისუფლებანი, რომ შეიქმნეს სათანადო პირობები ორი მორალური თვისების განვითარებისა და უტილიზაციისათვის, ისეთი მოვლენების ფონზე, რომლებიც ორგანიზებულ საზოგადოებაში ორ ფუნდამენტურ შემთხვევას წარმოშობს. თავისუფლების, სწორედ, ასეთ სისტემას ვუწოდებ „სრულიად ადეკვატურ სისტემას“. ასე შევავსებთ მეორე ხარვეზსაც.

რაც ჩვენ გაგვაჩნია, არის მხოლოდ კარგად ორგანიზებული საზოგადოების იდეა, რომელსაც გარკვეული ზოგადი ნიშნები და ძირითადი ინსტიტუტები გააჩნია. სწორედ ამ იდეაზე დაყრდნობით ვაყალიბებთ ჩვენ მორალური თვისებების განვითარებასა და უტილიზაციის კონცეფციას, რომელიც ორი ფუნდამენტური

შემთხვევის ადეკვატურია და სრულიად შეესაბამება ამ უკანასკნელს (34-გვ.288-290).

ამ ნაწარმოების აზრისა და თემის გაგრძელების თაობაზე როულსმა 1993 წ-ს გამოსცა მომდევნო წიგნი: „**პოლიტიკური ლიბერალიზმი**“, რომელიც „სამართლიანობის თეორიის“ გაგრძელებაა. წიგნში იგი იცავს პოლიტიკური პლურალიზმის პრინციპებს და ცდილობს საზოგადოების სტაბილურობის მიზნით „სამართლიანობის პრინციპები“ მოარგოს პლურალიზმის ფაქტებს. და ამასთან დაკავშირებით შემოაქვს „საზოგადოების გონების“ მცნება, რაც შეიძლება გამოყენებული იქნეს საჯარო საკითხების გადაწყვეტის დროს.

ამ წიგნში როულსი ცდილობს ნათელი მოფინოს იმ საკითხებს, რომლებიც ბუნდოვნად გამოიყურება „სამართლიანობის თეორიაში“ და რეაგირებას ახდენს კრიტიკოსთა შენიშვნებზე, გაკეთებული მისი ფილოსოფიური ნააზრევის მიმართ ბოლო 30 წლის განმავლობაში. ბოლო ჯამში მან თავისი სამართლიანობის პრინციპები ჩამოაყალიბა შემდეგნაირად:

1. თანასწორობის პრინციპი: „ ყოველ ადამიანს აქვს უფლება ყველასთვის არსებულ მთლიანად ადეკვატურ ძირითად თანასწორ თავისუფლებათა სისტემაზე;

2. მეორე პრინციპი: სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა უნდა აკმაყოფილებდეს ორ პირობას: ისინი უნდა იყვნენ დაკავშირებული ფუნქციებთან და თანამდებობებთან, რომლებიც ღიაა ყველასთვის, შესაძლებლობების სამართლიანი თანასწორობის პირობებში, და უნდა უზრუნველყოფდნენ დიდ სარგებელს საზოგადოების ყველაზე მდაბიო ფენის წევრებისათვის (34,გვ.383).

ქართველი ფილოსოფოსი გიორგი გრიგოლაშვილი, იურგენ ჰაბერმასის და ჯონ პოულზის დისკუსიიდან გამომდინარე, წარმოებული მათ შორის სამართლიანობის ძირითად საკითხებზე, აღნიშნავს, რომ როულსის „სამართლიანობის თეორია“, -პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაუსრულებელი პროექტია და მეც ვფიქრობ, რომ ეს ასეა (36). თუმცა როულსის შემოქმედების ობიექტური შეფასება შესაძლოა მხოლოდ მის ყველა ნაშრომთა მთლიანობაში გააზრებით, ჩვენ კი მას მხოლოდ ვახმოვანებთ განსჯისთვის, რომ არსებობს ასეთი ვერსიაც, რომელიც გულის სიღრმეში მოიაზრებს პლატონის უარყოფილ სახელმწიფოს, რომელიც შეფუთულია კანტის ნააზრევით.

რეზიუმე. როულსის „სამართლიანობის თეორია“ რუსული გამოცემის მიხედვით, ერთობ რთულად გასაგებია. მასში თავმოყრილია მის მიერ მანამდე გამოქვეყნებული არა ერთი სტატია პრობლემასთან დაკავშირებით და ერთიანობის გაგებას ართულებს. თუმცა როულსი ცდილობს მათ გაერთიანებას უტილიტარიზმისა და „საერთო შეთანხმების“ გარშემო. მასში შეტანილია ასევე გამოცემის შემდგომ განხორციელებული შესწორებები, მათ შორის ჰარტის შენიშვნების შემდგომ- 1982 წ-ის ლექცია „ძირითადი თავისუფლებები და მათი პრიორიტეტი“. როულსს მიაჩნია, რომ უტილიტარიზმი, რომელიც შემუშავებულია მე-19 ს-ში, ნაწილობრივ გამოხატავს ლიბერალიზმის ბუნებას, და გარკვეულ წილად უახლოვდება ინტუიტივიზმს. მან ამოცანად დაისახა ამ პრობლემის მოგვარება მისი (უტილიტარიზმის) საერთო შეთანხმებასთან დაახლოებით, რაც აახლოებს მას საზოგადოებრივი მოწყობის კანტისეულ კონსტრუქციასთან. და აცხადებს კიდევ ამასთან დაკავშირებით, რომ „მე არ ვაცხადებ პრეტენზიას იდეის პირველობაზე.“ ფაქტობრივად როულსმა „სამართლიანობის თეორია“, რომელიც სოციალურ-ეგალიტარული ბუნებისაა, დაუპირისპირა უტილიტარიზმს და ლიბერალური თავისუფლება, უფრო სწორედ უმდიდრესთა ფენა ახალი არჩევანის წინაშე დააყენა, რაც, როგორც ჩანს არც მათ მოსწონთ, თუმცა მას პოლიტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლები ვერ უვლიან გვერდს და ძალაუბრივ უწევთ მისთვის ანგარიშის გაწევა, და ახდენენ მის კულტივირებას; რის მიზეზიც არის ის, რომ როულსის თეორია გარკვეულ წილად ესადაგება ასევე კანტის „თავისუფალ სამოქალაქო საზოგადოების“ საწყის პოზიციას, საზოგადოებას, რომელიც სურთ გადაზარდონ „თავისუფალ მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებაში“, საითკენაც მიისწრაფის მიმდინარე გლობალური პროცესები, გამომდინარე აშშ-სა და მსოფლიოს წამყვანი ქვეყნების ინტერესებიდან, როგორც ეს გაჟღერებული აქვს ბ.ბჟეჟინსკის თავის „ტექნოტრონურ ერასა“ და „დიდი შახმატის დაფაში“. მნიშვნელოვანია როულსის „თეორიაში“ აგრეთვე ისიც, რომ იგი „პატიოსან სამართლიანობას“ მიიჩნევს საზოგადოებრივი ინსტიტუტების უპირველეს სიქველედ, ხოლო ჭეშმარიტებას- ადამიანური აზროვნების პირველ სიქველედ; და რომ ყველა დანარჩენი ღირებულებები ამათ უნდა მიყვნენ და ექვემდებარებოდნენ, და ამათგან ამოდითდნენ. „თეორია“ ითვალისწინებს თანამედროვე საზოგადოებაში არსებული ყველა ინსტიტუტის: კერძო და საერთო საკუთრების, ოჯახის, კომუნის, ასოციაციის, მთავრობის არსებობას. ყველას იმავე მდგომარეობითა და სტატუსით გადასვლას „საწყის პოზიციამში“, როგორადაც დარჩებიან მანამდე. მთავარი, რასაც გვთავაზობს როულსი, ისაა, რომ ყველა ამ ინსტიტუტებისა თუ საკითხების დარეგულირების დროს, „საერთო სა-

ზოგადოებრივი შეთანხმებით“ ხალხი (მართლები) „უმეცრების საბურველ“ ქვეშ ირჩევენ პრინციპებს, რა დროსაც მათ არ ეცოდინება საკუთარი მდგომარეობა და სტატუსი, და აქვთ თანაბარი მდგომარეობა (რამდენად ეს შესაძლებელია ფაქტობრივად ძნელი წარმოსადგენელია). ამ „შეთანხმებამდე“ არჩეული ყავთ მთავრობა. (გარკვეულ კითხვებს ბადებს ის გარემოებაც, რომ თუ ამ საყოველთაო ღონისძიებაში მონაწილეობას მიიღებენ, ე.წ. „მართლები“, გამოდის, იქნებიან „არამართლებიც“, რომელთა რიგში, სავარაუდოდ მოიაზრება არათავისუფალი, რეპრესირებული ადამიანები). ირჩევენ ორ პრინციპს. 1. პირველი ითხოვს თანასწორობას ძირითად უფლებებსა და ვალდებულებებში; 2. მეორე, ამტკიცებს სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობის სამართლიანობას, რომელიც მიგვიყვანს ყველა ადამიანის კომპენსირებად უპირატესობასთან (შუქდლებელია უთანასწორობა იყოს სამართლიანი), ე.ი. მხედველობაში აქვს დისტრიბუციული სამართლიანობა. გათვალისწინებული აქვს აგრეთვე ინდივიდებისა და ინსტიტუტების ცხოველქმედებისათვის პრინციპები. მოქმედებს პროცედურული სამართალი. ყველა მოქალაქე იკავებს ორ მდგომარეობას. ერთია თანასწორი მოქალაქის მდგომარეობა და მეორეა- მდგომარეობა სიმდიდრისა და შემოსავლების განაწილების ნაწილში. წყობა-ეგალიტარულია. პატრიოტიზმი მოქმედებს. როულსმა რიგი საკითხები ხელახლა განიხილა „ძირითად თავისუფლებებსა და მათ პრიორიტეტების“ ასპექტში, ასევე შემდგომ გამოცემულ წიგნებში, რაც ცალსახად მოწმობს იმ გარემოებას, რომ მისი თეორია ბოლომდე დამუშავებული არ არის, თუმცა გვთავაზობს რიგ ჭკვიანურ მიდგომებს. მკითხველი როულსის თეორიას მხოლოდ ჩვენს მიერ გაკეთებული ამონარიდებით სრულად ვერ შეიმეცნებს, რამეთუ ამისათვის ორიგინალის გულდასმით წაკითხვაა საჭირო. ჩვენი შეხედულებით იკვეთება აზრი, რომ მიმდინარეობს მუშაობა როულსის თეორიის „ხიდად“, გამოყენებისა თაობაზე კანტისეული „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებაზე“ გასასვლელად. ამასთან დაკავშირებით პარალელების გასავლელად მეტი დამაჯერებლობისათვის მოტანილი გვაქვს კანტის ნაშრომებიდან:“-საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო სამოქალაქო გეგმაში“, „რა არის განათლება?“ და „მარადიული მშვიდობისაკენ!“-ამონარიდები, რომელთა გაცნობით მკითხველი დარწმუნდება თუ რას ეყრდნობა თანამედროვე ნეოლიბერალიზმი და საით სურთ ჩვენი და მთლიანად კაცობრიობის წაყვანა!

დანართი (როულსთან და ნეოლიბერალიზმის სტრატეგიულ კურსთან პარალელების გასავლებად):

1. „საყოველთაო ისტორიის იდეა სამსოფლიო-სამოქალაქო გეგმაში“*

კანტი აღნიშნავს: მეტაფიზიკური თვალსაზრით თავისუფალი ნების შესახებ როგორი მცნებაც არ უნდა ჩამოვყალიბოთ, აუცილებელია, ვაღიაროთ, რომ იგი ადამიანური ქცევაა, მსგავსად მისი ნებისმიერი ბუნებრივი გამოვლინებისა და განისაზღვრება ბუნების საერთო კანონებით. ისტორია, რომელიც სწავლობს ამ გამოვლინებებს, როგორც არ უნდა ღრმად იყოს დამალული მათი მიზეზები, საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ თუ იგი განიხილავდა ადამიანთა ნების თავისუფლების მოქმედებას მთლიანობაში, მაშინ შეგვეძო აღმოგვეჩინა მისი კანონზომიერი მსვლელობა; და ისიც, რაც წარმოგვიდგენია შეცდომადად და არ ექვემდებარება ცალკეულ ადამიანთა წესებს, შეიძლება გვეღიარებინა მთელი კაცობრიობის მოდგმასთან მიმართებაში, თუ როგორ ვითარდება უწყვეტად, მაგრამ ნელნელა, მისი ჰირველადი უნარები. მაგალითად, ქორწინება, რომელიც განაპირობებს დაბადებას და სიყვდილს, რომლებზეც დიდი გავლენა გააჩნია ადამიანის თავისუფალ ნებას, გგონია თითქოსდა არ ემორჩილება არანაირ წესებს, რომელთა საფუძველზეც შეგვძლო წინასწარ მათი რიცხვის მათემატიკურად განსაზღვრა. ამ დროს მათ შესახებ დიდი ქვეყნების ყოველწლიური მონაცემები ადასტურებენ, რომ მასაც ადგილი აქვს ბუნების მუდმივი კანონების საფუძველზე, ისე როგორც ამინდის ცვალებადობას, რის ცალკეულ შემთხვევებში განსაზღვრაც შეუძლებელია, თუმცა საერთო ჯამში მუხსვენებლივ და თანაზომიერად ხელს უწყობს მცენარეთა ზრდას, მდინარეთა

* დედამიწაზე შეუძლებელია „მუდმივი მშვიდობიანი ცხოვრება“, როგორც ეს კანტს სურს, რამეთუ მსოფლიო უკლებლივ ვითარდება ერთმანეთში ბარბაძავალი ობიექტური კანონების შესაბამისად, მისი შემადგენელი სუბსტანციების (ინდივიდი, ოჯახი, კომუნა, ერის, რასის) ურთიერთდაპირისპირების ნიადაგზე, ერთმანეთში გადასვლის გზით, და თანაც რყალურად, როგორც ამას პროკლე აღნიშნავს, და არა სწორსაზოვნად, რამეთუ დედამიწის ზედაპირი მრუდდა. ასეთ ვითარებაში „სწორსაზოვნად მოძრაობა“ ანუ მშვიდობიანი ცხოვრება შეუძლებელია. მთელი ეს „წრებრუნვა“ კი „ომია ყველასი, ყველას წინააღმდეგ“, რაც განაპირობებს ერთიან, უწყვეტ მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვს. თუმცა, ეს „ომი“ ურთიერთ თანამშრომლობაში გადასაზრდელი. როულსის „სამართლიანობის თეორიასთან“ პარალელის გასავლებად და საერთოდ ნეოლიბერალური იდეოლოგიის საბოლოო მიზნის- „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ ფორმატში, აშშ-ს მსოფლიო კოლონიური იმპერიის შექმნის“-საშინილად, რომელიც უტოპიური, და ნეომონათმფლობელურია, ემსახურება აშშ-თან ერთად, ტექნოლოგიურად მაღალ განვითარებულ ევროპული ქვეყნებისა და იაპონიის ინტერესებს, მოვიტანეთ კანტის ნაწარმოებები: „საყოველთაო ისტორიის იდეა მსოფლიო ს სამოქალაქო გეგმაში,“ „რა არის განათლება“, და „მარადიული მშვიდობისაკენ“, თუმცა ძირითადი დებულებები, მათი სრულად წარმოჩენა კი მორს წაკვიყვანდა. ეს ნაწარმოები „თავისუფალ საზოგადოებას“ იდეურად კვებავენ. თუმცა ესენიც თავის სათავეს პლატონის უტოპიური „სახელმწიფოდან“ იღებენ, რომელიც მის მიერვე იყო უარყოფილი. ამ ნაწარმოებათა ცოდნა კი პოლიტიკოსისათვის აუცილებელია.

დინებასა და სხვა. ცალკეული ადამიანები და მთელი ხალხებიც კი ცოტას ფიქრობენ იმის შესახებ, როდესაც ისინი, ყველა თავისი შეხედულებით და ხშირად სხვების საზიანოდ, მისდევნენ თავიანთ მიზნებს, რომ ისინი შეუმჩნეველად, თავისთავად, მიყვებიან ბუნების მიერ მათთვის დასახულ უხილავ მიზანს, როგორც გზმკვლევ ძაფს და ამ მიზანზე არიან ორიენტირებულები, რომელიც, თუნდაც მათთვის ცნობილი გამხდარიყო, ცოტა თუ დაინტერესდებოდა მათ. რამდენადაც ადამიანები თავიანთ მისწრაფებებში მოქმედებენ საერთოდ არა წმინდა ინსტიქტურად, როგორც ცხოველები, და არც როგორც მსოფლიოს გონიერი მოქალაქეები, შეთანხმებული გეგმით, ვრწმუნდები, რომ შეუძლებელია მათ ჰქონდეთ გეგმაზომიერი ისტორია (მაგალითად, როგორც ფუტკრებს). შეუძლებელია განერიდო ზოგიერთ უსიამოვნებებს, როდესაც ხედავ ზოგიერთ ადამიანთა მიუღებელ ქმედებებს დიდ მსოფლიო არენაზე. მაშინ აღმოაჩენ, რომ მთელი მოჩვენებითი სიბრძნის მიუხედავად, რაც აქა-იქ მკვლავნდება, მთლიანად საბოლოო ჯამში ყველაფერი მოქსოვილია სიყვყჩით, ბავშური გატაცებით, ხოლო არაიშვიათად ბავშური სიბრძნითა და უბრალოდ დანგრევის სურვილით. და ბოლოს და ბოლოს არ იცი, შენთვის რა წარმოდგენა იქონიო ადამიანთა მოდგმაზე, რომელიც ასე თავდაჯერებულად თავის უპირატესობაში. აქ ფილოსოფოსთათვის რჩება ერთი გამოსავალი: რამდენადაც შეუძლებელია იგულისხმო, რომ ადამიანებს, ან მთლიანად მათ ქცევას გააჩნია საკუთარი გონივრული მიზანი, უნდა შეეცადო დაინახო კაცობრიობის საქმეთა ამ უაზრო დინებაში ბუნების მიზანი, რომლის საფუძველზეც არსებები, რომლებიც მოქმედებენ საკუთარი გეგმის გარეშე, შესაძლებელია არიან ბუნების კონკრეტული გეგმის ისტორიის ნაწილი, მაშინ დავინახავთ, შევძლებთ თუ არა მოვნახოთ ჩვენი საგზავო ძაფი ასეთი ისტორიისა, და თუ დავინახავთ მაშინ ვთხოვ ბუნებას წარმოშვას ასეთი ადამიანი, რომელსაც შეუძლება მისი (ისტორიის) დაწერა და აქ კანტი თავის თავს გულისხმობს.

კანტის შეხედულებით ადამიანთა განვითარების ძირითადი კანონზომიერება შემდეგია:

ღებულება 1. “ცოცხალ არსების ყველა ბუნებრივი უნარ-ჩვევები გათვალისწინებულია სრულყოფილი და მიზანმიმართული განვითარებისათვის.”

ღებულება 2. “ადამიანის ბუნებრივი უნარ-ჩვევები, რომლებიც მიმართულია მისი გონების გამოყენებისათვის, მთლიანად ვითარდება არა ინდივიდში, არამედ მის გვარში „(მიაქციეთ ყურადღება, ხაზს უსვამს სუბსტანციას, კომუნას).”

ღებულება 3. „ბუნებას სურს, რომ ადამიანმა ყოველივე ის, რაც

მისი ცხოველური მექანიზმის მიღმა იმყოფება, მთლიანად წარმომ-
ვას (აწარმოს) თავისგან და დაიმსახუროს მხოლოდ ის ბედნიე-
რება თუ სრულყოფილება, რომელსაც თვითონ ქმნის ინსტიტუცი-
საგან თავისუფალი, თავისი საკუთარი გონებით“.

ღებულება 4. „საშუალება, რომლითაც ბუნება სარგებლობს იმი-
სათვისაა, რომ ადამიანმა განახორციელოს ყველა თავისი უნარ-ჩ-
ვევების განვითარება,- ეს მათ საზოგადოებაში არსებული ანტაგო-
ნიზმია, რამდენადაც ის ბოლოს და ბოლოს ხდება მიზეზი მათი
კანონისმიერი წესრიგისა“. ანტაგონიზმად კი კანტი მიიჩნევს
ხალხთა ურთიერთ არასასურველ დამოკიდებულებას, რაც მუდმი-
ვად ერთმანეთში წარმოშობს გათიშულობას, რის მიზეზიც უნდა
ვეძიოთ მათ ბუნებაში. მისი აზრით ადამიანები ხშირად ამყარებენ
ურთიერთობებს თავიანთ მსგავსებთან, რამეთუ მსგავსებთან თავს
მეტად გრძნობენ „ადამიანებად“. თუმცა ადამიანებს ახასიათებთ
ასევე განმარტობაც, რაც ხაზს უსვამს მათ ურთიერთობის არა
მოყვარულობას, რამეთუ აწყდებიან წინააღმდეგობებს. უშუალოდ
ეს წინააღმდეგობა კი ადამიანში აღვიძებს ყველა ძალას, რომელიც
აიძულებს მას დაძლიოს ბუნებრივი სიზარმაცე და გახელებული
თავმოყვარეობით, ძალაუფლების სიყვარულით, ანდა ანგარებით
შეპყრობილი, თავის ახლობლების წრეში შექმნას ის მდგომარე-
ობა, რომლის ატანაც თავადვე უმძიმს, და არც ახლობელთა გა-
რეშე შეუძლია არსებობა. სწორედ აქ იწყება ჰირველი ნაბიჯები
უხეშობიდან კულტურისაკენ, -აღნიშნავს კანტი,- რომელიც საკუთ-
რივ შედგება ადამიანთა საზოგადოებრივი ღირებულებისაგან. ასე,
თანდითანობით ვითარდება ადამიანის ყველა ნიჭი, ყალიბდება
მისი გემოვნება და განათლებულობიდან გამომდინარე, -აზრები,
რომლებიც დროთა განმავლობაში წარმოქმნება, და უხეშ ბუნებრივ
ჩვევებს გარდაუქმნის გარკვეულ პრაქტიკულ პრინციპებად. ამიტო-
მაც ბუნებას უნდა ვუმაღლოდეთ ადამიანში რომ არის ჩადებული
საზოგადოებასთან არათავსებადობა, შურიანი თავმოყვარეობა, გა-
მდიდრების გაუმძღარი სურვილი და გაბატონებისაკენ ლტოლვის
უნარ-ჩვევები! მათ გარეშე კაცობრიობის ყველა ნიჭიერი ადამიანი
დარჩებოდა განუვითარებელი, ადამიანებს სურთ ურთიერთ თა-
ნხმობა, მაგრამ ბუნებამ მათზე უკეთ იცის რა არის მათთვის უკე-
თესი. ამიტომაც სურს ბუნებას რომ ადამიანებს შორის მუდმივად
იყოს დავა..

ღებულება 5. „ადამიანთა მოდემის უდიდესი პრობლემა, რომ-
ლის გადაწყვეტასაც აიძულებს ბუნება,-ესაა საყოველთაო (სამსო-
ფლიო) სამართლებრივი „სამოქალაქო საზოგადოების“ შექმნა.“
მხოლოდ საზოგადოებაში, და მხოლოდ ასეთში, რომელშიც მის წე-
ვრებს ეძლევათ უდიდესი თავისუფლება, და თითქოსდა მასში იყოს

სრული ანტაგონიზმი, რისდა მიუხედავად თავისუფლების ყველაზე ზუსტი განსაზღვრება და უზრუნველყოფა სხვების თავისუფლების თავსებადობასთან ერთად, - მხოლოდ ასეთ საზოგადოებაშია შესაძლებელი მიღწეულ იქნეს ბუნების უმაღლესი მიზანი: მისი ყველა უნარ-ჩვევების განვითარება, რაც ჩადებული აქვს კაცობრიობაში; ამასთან ერთად ბუნებას სურს, რომ ეს მიზანი, ისე როგორც სხვები, გამომდინარე მიზნიდან, საზოგადოებამ აღასრულოს. აი რისთვისაა ასეთი საზოგადოება, რომელსაც საგარეო კანონების ქვეშ მაქსიმალური თავისუფლება უდევს და იგი შეჯერებულია დაუძლეველ იძულებასთან, ე.ი. „სრულიად სამართლიანი სამოქალაქო წყობილება“, უნდა იყოს ბუნების უმაღლესი დავალება ადამიანთა მოდგმისთვის, რამეთუ მხოლოდ ამ ამოცანის გადაჭრის შემდეგ ბუნებას შეეძლება სხვა თავისი ამოცანების გადაწყვეტა, რაც გათვალისწინებული აქვს ადამიანთა მოდგმისთვის. ამ იძულებით მდგომარეობაში ადამიანებს შესვლას აიძულებს, რომლებიც განწყობილნი არიან სრული თავისუფლებისათვის, ის უბედურება, რომელიც ყველა უბედურებაზე უარესია, - ესაა ის, რომ ადამიანები ერთმანეთს მართავენ, რომელთა, გადახრებსაც იქმდე მივყვართ, რომ დაუოკებელი თავისუფლების ჰირობებში მათ ერთმანეთთან დიდ ხანს მშვიდად ყოფნა არ შეუძლიათ. თუმცა ისეთ მუზღუდულ სივრცეში, როგორიც სამოქალაქო კავშირია, იგივე ადამიანთა გადახრები იწვევენ საუკეთესო ქცევებს, მსგავსად ხეებისა ტყეში, რომლებიც ცდილობენ წაართვან ერთმანეთს ჰაერი და მზე, და ამისთვის აიძულებენ ერთმანეთს ეძიონ ეს სიკეთეები სულ უფრო და უფრო მაღლა, რის გამოც ეს ხეები იზრდებიან მაღლები და ლამაზები; მაშინ როდესაც ხეები, რომლებიც თავისუფლად იზრდებიან, ერთმანეთისგან განცალკევებით, თავიანთ ტოტებს შლიან მოუწესრიგებლად, და იზრდებიან მრუდედ და მახინჯები. მთელი კულტურა და ხელოვნება, რომელიც ალამაზებს კაცობრიობას, ესაა ყველაზე კარჩაქეტილი საზოგადოებრივი წყობილება, რომელიც აიძულებს ადამიანებს მთლიანად განავითარონ თავიანთი ბუნებრივი უნარ-ჩვევები.

ღებულება 6. „ეს პრობლემა ყველაზე ძნელია და ყველზე ბოლოს გადაწყდება კაცობრიობის მიერ“, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით არის რა ცხოველი, ცხოვრობს რა თავის თანამოძმეთა შორის და მუდმივად საჭიროებს ბატონს ანუ პატრონს, რამეთუ ბოროტად იყენებს თავის თავისუფლებას ახლობლებთან მიმართებაში; თუმცა იგი, როგორც გონიერი არსება, საჭიროებს კანონს, რომელიც განსაზღვრავდა საზოგადოების ყველა წევრთა თავისუფლების საზღვარს. თუმცა პატრონის ანგარებიანი ცხოველური ჩვევა, როცა მას ეს სჭირდება, უშვებს სათავისოდ გამოხედავას. ამიტომაც, იგიც საჭიროებს ბატონს, რომელიც გატეხდა

მის საკუთარ თვითნებობას და აიძულებდა მას დამორჩილებიყო საერთო ნებას, რა დროსაც ყველა შეძლებდა თავისი თავისუფლებებით სარგებლობას. ისმის კითხვა, სად შეიძლება ასეთი ბატონის მონახვა? მხოლოდ ადამიანთა მოდგმაში. თუმცა ეს ბატონი ასევე იქნება ცხოველი, რომელსაც ასევე დასჭირდება ბატონი კონტროლისთვის. ამიტომაც, როგორც არ უნდა მოვიქცეთ ადამიანი როგორც კი ხდება უმაღლესი ხელისუფალი დამოუკიდებლად თუ სხვა არჩეულ პირებთან ერთად, შეუძლებელია გაიგო, თუ როგორ ახორციელებს იგი სათავისოდ საჯარო სამართლიანობას, რამეთუ ყველა ატყურობს ძალაუფლებით ყოველთვის ბოროტად იყენებს მინიჭებულ ძალაუფლებას, როდესაც არ ყავთ ზედამხედველი, რომელიც გაუძღვებოდა მათ კანონების შესაბამისად. უმაღლესი ხელისუფალი თავად უნდა იყოს სამართლიანი და ამავ დროს ადამიანი. აი რატომაა მოცემული დავალება ყველაზე ძნელი; უფრო მეტიც, მისი მთლიანად გადაწყვეტა შეუძლებელია; რამეთუ შეუძლებელია ადამიანის მიერ რაიმე სწორის გაკეთება, რადგან ასეთია იგი ბუნების მიერ შექმნილი.

ღებულება 7. „სრულყოფილი სამოქალაქო მოწყობის შექმნის პრობლემა დამოკიდებულია სახელმწიფოებს შორის კანონშესაბამის საგარეო ურთიერთობის დამყარებაზე, და რომ ამ პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე იგი შეუძლებელია.“ რა აზრი ექნება მიაღწიო „სამოქალაქო საზოგადოების“ შექმნას ცალკეული ადამიანისათვის? იგივე ურთიერთობის (კანონის) არ ქონვა, რომელიც აიძულებს ადამიანებს გაერთიანდნენ, კვლავაც რჩება მიზეზად იმისა, რომ ყოველი საზოგადოებრივი ორგანიზმი საგარეო ურთიერთობაში, ე.ი. როგორც სახელმწიფო სხვა სახელმწიფოებთან მიმართებაში, სარგებლობდეს სრული თავისუფლებით. ასეთ შემთხვევაში სახელმწიფოები უნდა მოელოდნენ ერთმანეთისგან ისეთივე უსამართლობას, როგორც ისინი, რომლებიც შეავიწროვეს ცალკეულმა ადამიანებმა, როდესაც მათ აიძულებდნენ გაერთიანებულიყვნენ რაიმე კანონშესაბამის სამოქალაქო საზოგადოებაში... (შემაღებ აქ კანტი გვიჩვენებს მსოფლიო თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოებაში გაერთიანების მიზნით საჭიროა უვარყოთ ჩვენი ველურ თავისუფლება, დავთმოთ იგი და გავერთიანდეთ სახელმწიფოები ერთიან მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებაში).

ღებულება 8. „კაცობრიობის ისტორია მთლიანობაში შეიძლება განვიხილოთ როგორც ბუნების საიდუმლო გეგმის შესრულება, განვახორციელოთ შინაგანად და ამავე მიზნით ასევე გარეგნულად სრულყოფილი სახელმწიფოებრივი მოწყობა, როგორც ერთად ერთი მდგომარეობა, რომელშიც ბუნებას შეუძლება მთლიანად რეალიზება, თავისი უნარ-ჩვევების, რომლებიც ჩადებული აქვს კა-

ცობრიობაში“. ეს დებულება მომდინარეობს წინა დებულებიდან.

დებულება 9.“ ფილოსოფოსთა მცდელობები შეიმუშავონ საერთო მსოფლიო ისტორია ბუნების გეგმის შესაბამისად, რომელიც მიმართული იქნება კაცობრიობის სრულყოფილი სამოქალაქო გაერთიანების ჩამოყალიბებისაკენ, უნდა განიხილებოდეს როგორც შესაძლო და ბუნებისადმი ამ მიზნის განხორციელებაში დახმარების განწევა“..(38,გვ. 939-955).

(თითოეული დებულება ავტორს გასსნილი აქვს ქვეტექსტებში და საჭიროებისამებრ შეგიძლიათ გაეცნოთ დედანში. მკითხველს ვაცნობებ, რომ მთავრობასა თუ პარლამენტზე სახალხო კონტროლის განხორციელება შესაძლებელია ხალხის მიერვე არჩეული საარჩევნო კომისიების მეშვეობით, ისე, როგორც ეს გადმოცემული გვაქვს „ალტერნატივში“).

2. რა არის განათლება?

კანტის აზრით „განათლება“- ადამიანის არასრულწლოვანობიდან გამოსვლაა, რომელშიც იმყოფება კაცობრიობა თავისი ბრალეულობით, არასრულწლოვანობა კი უუნარობაა სარგებლობდე საკუთარი გონებით გარედან ვინმეს ჩარევის გარეშე. არასრულწლოვანობა საკუთარი ბრალეულობით-ისეთი რამაა, რომლის მიზეზიც არა გონებრივ უუნარობაშია, არამედ გადაწყვეტილების მიღების არასრულყოფილებასა და მისი (გონების) გარედან ვინმეს ხელმძღვანელობის გარეშე გამოყენების გაუბედავობაში. განათლების დევიზია - იქონიე გამბედავობა და ისარგებლე საკუთარი გონებით!

სიზარმაცე და შიშია მიზეზი იმისა, რომ ხალხთა დიდი რაოდენობა, რომლებიც ბუნებამ დიდი ხნის წინათ გაანთავისუფლა სხვათა ხელმძღვანელობისაგან, მთელი ცხოვრების მანძილზე რჩებიან არასრულწლოვნები; ამ მიზეზით სხვები ადვილად ისაკუთრებენ უფლებას იყვნენ მათი მურვეები. განა ასე მოხერხებული არაა იყო არასრულწლოვანი! თუ მე მაქვს წიგნი, რომელიც ჩემს მაგივრად ფიქრობს, მყავს მოძღვარი, რომლის ზნეობას შეუძლია შეცვალოს ჩემი, და ა.შ., მაშინ მე რაღაზე ვიტვირთო თავი. მე არა მაქვს იმის აუცილებლობა ვიფიქრო, თუ მე შემიძლია გადახდა; ამ მოსაწყენი საქმით ჩემს მაგივრად დაკავდებიან სხვები. ის, რაც მნიშვნელოვანია, ხალხთა უმეტესობას მათ შორის მთლიანად ქალთა სქესს, მიაჩნია არა მარტო რთულად, არამედ საფრთხის შემცველად -სრულწლოვნებაში გადასვლა. ეს უკვე მურვეთა საზრუნავია, რომლებიც ასე გულმოდგინებით იღებენ თავიანთ თავზე ვალდებულებას მათზე უმაღლესი ზედამხედველის ფუნქციისა...

მას შემდეგ როგორც კი მუერვეები გამოამტერებენ თავიანთ ნახირს და ისინი მათ გარეშე ერთ ნაბიჯსაც კი არ გადადგამენ იქით, საითაც ისინი მათ მიყავთ, ყოველივე ამის შემდეგ მუერვეები მიუთითებენ ასეთ არსებებს მოსალოდნელ საფრთხეებზე, თუ ისინი შეეცდებიან დამოუკიდებლად გადაადგილებას. თუმცა ეს საფრთხე არც თუ ისე დიდია, რამეთუ რამდენიმე დაცემის შემდეგ ბოლოს და ბოლოს ისინი მაინც სწავლობენ სიარულს. მაგრამ ასეთი ვითარება მათ აქცევს გაუბედავებად და აშინებს მათ, რაც აკავებს მათ შემდგომი მცდელობებისაგან.

ყოველ ცალკეულ ადამიანს უჭირს გამოვიდეს არასრულწლოვანებიდან, რაც მის გზაზე ბუნებრივ მოვლენადაა ქვეული. იგი ადამიანს სიამოვნებს კიდევ და პირველ ხანებში მას მართლა არ შეუძლია თავისი გონებით სარგებლობა, რამეთუ მანამდე მისით არ უსარგებლია. დებულებები და ფორმულები ეს მექანიკური იარაღები მას მანამდე გონივრულად არ გამოუყენებია, უფრო სწორედ ბოროტად არ გამოუყენებია თავისი ბუნებრივი მონაცემები, -რომელიც მისთვის ბორჯილებს წარმოადგენს მუდმივი არასრულწლოვანობის გზით. ხოლო ისინი, რომლებიც განთავისუფლდნენ მსგავსი ბორჯილებისგან, დაუჯერებელი შემთხვევითი ნაბიჯების შემდეგ შეიძლება არხშიც აღმოჩნდნენ, რამეთუ მათთვის უცხოა თავისუფალი მოძრაობა. აი რატომ მხოლოდ მცირედმა შეძლო თავისი სულის არასრულწლოვანობიდან დაღწევა და გადაეღა მყარი ნაბიჯები.

თუმცა მეტად შესაძლებელია, და თითქმის გარდაუვალი, რომ ჰუბლიკა თავის თავს თვითონ გაანათლებს, თუ მას მიეცემა თავისუფლება. რამეთუ მაშინ ბრბოს მუერვეებად დაყენებულთა შორისაც მოინახება დამოუკიდებლად მოაზროვნეები, რომლებიც მოიხსნიან რა მხრებიდან არასრულწლოვანობის უღელს, ირგვლივ გაავრცელებენ საკუთარი ღირსებისა და აზრობნების სულს. ამ დროს საგულისხმოა, რომ თვით ეს ჰუბლიკა, რომელიც აქნობამდე იყო მონობის ქვეშ, მათვე ჩააყენებს ამ მდგომარეობაში, თუ კი მუერვეები შეეცდებიან კვლავაც იყოლიონ ჰუბლიკა მუერვეობის ქვეშ. აი რატომა ცრურწმენის დანერგვა, რომელიც ბოლოს და ბოლოს შურს იძიებს მათზე ვინც დაბადა იგი. ამ მიზნით ჰუბლიკა სრულწლოვანობას მიაღწევს თანდითანობით.

რევოლუციით შეიძლება მოიმორო პირადი დესპოტიზმი და ჩაგვრა ძალაუფლების მოყვარულთაგან, მაგრამ რევოლუციით ვერასოდეს ვერ განახორციელებ აზროვნების ჭეშმარიტ რეფორმას; ახალი ცრურწმენები, ისე როგორც ძველი, იქნება სანატრელი უტვინო ბრბოსათვის.

ამ განათლებისათვის საჭიროა მხოლოდ თავისუფლება და მხო-

ლოდ უზიანო თავისუფლებები, კერძოდ თავისუფლება ყველა შემთხვევაში საჯაროდ რომ შეგეძლოთ საკუთარი გონებით სარგებლობა. აი მე მესმის ყოველი მხრიდან ხმა: არ განსაჯო! ოფიცერი ამბობს: არ განსაჯო, არამედ ივარჯიშე! ფინანსთა მინისტრის მრჩეველი ამბობს: არ განსაჯო, მხოლოდ გადაიხადე! სასულიერო პირი ამბობს: არ განსაჯო, მხოლოდ ირწმუნე! ყველაფერზე გეტყვით: განსაჯეთ რამდენიც გნებავთ და რის შესახებაც გნებავთ, მაგრამ დაემორჩილეთ! აქ ყველგან თავისუფლების მუზღუდვაა. თუმცა რომელი მუზღუდვა ეწინააღმდეგება განათლებას? მე ვპასუხობ: საკუთარი გონებით საჯაროდ სარგებლობა ყოველთვის უნდა იყოს თავისუფალი და მხოლოდ მას შეუძლია ადამიანებს მისცეს განათლება. თუმცა გონებით კერძო სარგებლობა არცთუ იშვიათად უნდა იყოს მუზღუდული, ისე რომ, მაინც და მაინც წინააღმდეგობა არ გაუწიოს განათლებას.

საკუთარი გონების საჯაროდ გამოყენება მე მესმის ისე, როგორც ხორციელდება მეცნიერთა მიერ სწავლული ჰუმანიტარული წინაშე... ზოგიერთი საქმისთვის, რომელიც ეხება საზოგადოების ინტერესებს, აუცილებელია მექანიზმი, რომლის დახმარებით საზოგადოების ესა თუ ის წევრი, რომელიც პასიურად იქცევა, მთავრობას შეეძლება საზოგადოებრივ სასარგებლო შრომაზე გაგზავნა, ანდა რომ შეეძლოს მისი ანტისაზოგადოებრივი მოქმედების მუზღუდვა. აქ რატომ უნდა კი არ უნდა განსაჯო, არამედ დაემორჩილო კანონს. . .

დაუშვებელი იქნებოდა თუკი სამსახურში მყოფი ოფიცერი უფროსისგან მიღებულ ბრძანებას დაუწყებდა განსჯას მიზანშეწონილობის შესახებ, იგი ვალდებულია დაემორჩილოს ბრძანებებს. თუმცა მას, როგორც ნაგანათლებულისათვის უსამართლობა იქნებოდა აკრძალათ მისთვის შენიშვნების გაკეთება და რომ განეხილა იგი ქვეშევრდომებთან ერთად. მოქალაქეს არ შეუძლია უარი თქვას გადასახადის გადახდაზე, თუ მას ამის ვალდებულება აწევს. თუმცა შეუძლია საჯაროდ განაცხადოს მისი არასამართლიანად დაბნევილობის შესახებ. ზუსტად ასე მღვდელს შეუძლია წაუკითხოს თავისი ქადაგება მოსწავლეებს, რომლებიც ღმერთის კანონს სწავლობენ. თუმცა მას, როგორც მეცნიერს სრული უფლება აქვს და მოვალეც არის ჰუმანიტარული შეცდომები, რასაც იგი ამ მხრივ ხედავს და შესთავაზოს მათ თავისი წინადადება რელიგიური საქმიანობის უკეთ მოწყობის შესახებ. აქ გასაკიცხი არაფერია... მას შეუძლია თქვას: ჩვენი ეკლესია ასწავლის ამას და ამას, თუმცა შეიძლება მათში დაფარული იყოს ჭეშმარიტება. . . მღვდელი არ არის თავისუფალი და არც შეუძლია იყოს თავისუფალი, რამეთუ ასრულებს სხვის დავალებას. თუმცა, როგორც ნასწავლს თუ იგი თავისი სახელით გამოდის, თავისი გონებით სარგებლობის განუსაზღვრელ

თავისუფლებას ფლობს.

სინამდვილეში, თუ ვიგულისხმებთ, რომ თვით ხალხის მეურვეები (სულიერების საკითხებში) არასრულწლოვანები არიან, ეს სიბრძნე იქნებოდა. მაგრამ, შეუძლია თუ არა რაღაც თანასაზოგადოებას, შემდგარს სასულიერო პირთაგან, მსგავსად პატივდებული კრებისა (კლასის), ჰქონდეს უფლება, უზრუნველყოფილი ფიცით, დაადგინოს რაღაც საეკლესიო სიმბოლიკები, რომ ამრიგად მან შეიძინოს უმაღლესი მეურვეობა ყველა თავის წევრზე (მრევლზე) და მათ მემკვიდრეობით მთელ ხალხზე ეს მეურვეობა სამუდამო გახადოს? მე ვამბობ: ეს სრულიად დაუშვებელია. მსგავსი შეთანხმება დადებული მიზნით, რომ შეაკავონ მთელი კაცობრიობის შემდგომი ჰეროდის განვითარება, - იქნებოდა აბსოლიტურად მიუღებელი და არარეალური. თუნდაც იგი იყოს უმაღლესი ხელისუფლების მიერ დამტკიცებული საზეიმოდ და მშვიდობიანად. არც ერთ ეპოქას არ შეუძლია ვალდებულება აიღოს და თავს მოახვიოს იგი შემდეგ ეპოქას, დააყენოს იგი ისეთ მდგომარეობაში რომ არ შეეძლოს ცოდნის გაფართოება, დააღწიოს თავი მეცდომებს და საერთოდ წაწიოს წინ განათლება. ეს იქნებოდა დანაშაული კაცობრიობის ბუნების წინააღმდეგ, უპირველესი დანიშნულება რომლისაც უშუალოდ წინ მოძრაობაა. მომავალ თაობებს აქვთ სრული უფლება უარყონ ასეთი გადაწყვეტილებები, როგორც უკანონონი და ბოროტი განზრახვით მიღებული. ყოველივე ამის კრიტიკიუმი კი ის არის რაც მიიღება როგორც კანონი იმისათვის, რომ სხვა ხალხები იკვეთება კითხვაში: მიიღებდა თუ არა თვითონ ხალხი თავისთვის ასეთ კანონს. იგი შეიძლება მოკლე დროით აღიარებულ ყოფილიყო, მომავლის იმედით, რომ უკეთესს მიიღებდნენ, რათა გარკვეული წესრიგი დამყარებულიყო. ამ დროს ყოველ მოქალაქეს, უპირველესი ყოვლისა ღვთის მიერ, უნდა წარმოედგინა თავისუფლება სწავლულთათვის საჯაროდ. აქ კანტი აგვიწერს თავის შენიშვნებს არსებული წყობილებიდან, რაც გაგრძელდება მანამდე ვიდრე ხალხი არ გათვითცნობიერდება და არ მიიღებს შესაბამის ზომებს იგი. წინააღმდეგია ყოველგვარი შეთანხმების, რომელიც ბორჯავს ადამიანის შემდგომ განვითარებას და მის მიერ განათლების მიღებას. ეს მისთვის კაცობრიობის განვითარების წმინდა უფლების დარღვევაა. ის რის გადაწყვეტაც არ შეუძლია ხალხს არ უნდა გადაწყვიტოს მეფემ, - აცხადებს კანტი, - განა მისი ავტორიტეტი, როგორც კანონმდებლის არ მდებარეობს მასში, რომ იგი თავისი ძალაუფლებით აერთიანებს საერთო სახალხო ნებას. თუ იგი ყურადღებას აქცევს მხოლოდ იმას, რომ ყოველგვარი ჭეშმარიტი ან მცდარი სრულყოფილება შეთანხმდეს სამოქალაქო წესრიგთან, მაშინ მას შეუძლია ნება დართოს თავის ქვეშევრდომებს თვითონ გადაწყვიტონ, რასაც ჩათვლიან

საჭიროდ თავიანთი სულის გადასარჩენად: ეს მას არ ენება; მისი საქმეა თვალი ადევნოს მას, არავინ ძალადობრივად წინააღმდეგობა არ გაუწიოს სხვას დაკავდნენ ამ საკითხის განსაზღვრებით და შემოქმედებით საკუთარი ძალის მიხედვით. მეფე თვითონ აყენებს ზიანს თავის დიდებას ამ საქმეში ჩარევით; როდესაც იგი ენდობა თავის მთავრობას ზედამხედველობა გაუწიოს თხზულებებს, რომლებშიც მისი ქვეშევრდომები ცდილობენ გაერკვნენ თავიანთ მხედულებებში. ასევე, როდესაც იგი ამას აკეთებს თავისი უმაღლესი მხედულებებიდან გამომდინარე, რითაც იმსახურებს საყვედურს: და უფრო მაღალი ხარისხით, მაშინ, როდესაც იგი თავის უმაღლეს ძალაუფლებას ამცირებს იმდენად, რომ თავის სახელმწიფოში იწყებს ცალკეულ ტირანთა სულიერი დესპოტიზმის მხარდაჭერას, დანარჩენითა მიმართ.

თუ შეკითხვას დავსვამთ, ვცხოვრობთ თუ არა ჩვენ განათლებულ საუკუნეში, პასუხი იქნება: არა, თუმცა ვცხოვრობთ განვითარების საუკუნეში. ჯერ კიდევ ბევრი გვაკლია იმისათვის, რომ ხალხი შექმნილ მდგომარეობაში მთლიანად იყოს იმედის მომცველ მდგომარეობაში ან სარგებლობდნენ საკუთარი განსჯით რელიგიურ საკითხებში, გარედან ვინმეს ხელმძღვანელობის გარეშე. თუმცა არის ნათელი ნიშნები იმისა, რომ მათ უკვე გახსნილი აქვთ გზა სრულყოფისაკენ, ანუ არასრულწლოვანებიდან გამოსვლისაკენ, რომელშიც ხალხი იმყოფება საკუთარი ბრალეულობით.

ხელმწიფე, რომელიც თავისი თავის ღირსებად მიიჩნევს არ ჩაერიოს ხალხის რელიგიურ საკითხებში და მიანიჭებს მათ ამ საქმეში სრულ დამოუკიდებლობას, რომელიც, შესაბამისად, უარზეა, ცნობილ იქნება რჯულმემწყნარებლად, -ასეთი მეფე თვითონ ითვლებოდა განათლებულად და იმსახურებს იმას, რომ მაღლიერი თანამედროვეები და მათი შთამომავლები აღიღებენ მას, როგორც ხელმწიფეს, რომელმაც გადაარჩინა კაცობრიობის მოდგმა არასრულყოფილების უღლისგან, მეტ ნაკლებად მაშინ, როდესაც საქმე ეხებოდა მთავრობის მურყვობას, და ყოველ ადამიანს მიანიჭა სინდისის თავისუფლება. შემდეგ კანტი აღნიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევაში მღვდელმსახურებს უფლება აქვთ რელიგიურ სიმბოლიკებზე იმსჯელონ საჯაროდ. და ა.შ. თავისუფლების ეს სული გავრცელდება გარეთაც, თუმცა შეეწინააღმდეგებიან სხვათა მთავრობებიც, რომლებსაც არა სწორედ ესმით ყოველივე ეს, ...თუმცა ხალხი თავად შეეცდება თანდითანობით გამოვიდეს სიბნელიდან, თუ მათ განზრახვ არ შეუძლებს ხელი...

მე განვსაზღვრე განათლების ძირითადი მომენტები, -ამბობს კანტი,-იმ ადამიანებისათვის, რომლებიც აპირებენ არასრულწლო-

ვანებიდან სრულწლოვანებაში გადასვლას საკუთარი ნებით, უპირატესად რელიგიურ საკითხებში, რაც შეეხება მეცნიერებასა და ხელოვნებას, ამ საქმეში სახელმწიფო არ ცდილობს იყოს მუერვე, ამიტომაც ამ სფეროს არ შეეხები. მუერვეობა რელიგიაში არა მარტო სამარცხვინო, არამედ საზიანოცაა, რამეთუ მრევლს უზღუდება სინდისის თავისუფლება.

მხოლოდ მას (გულისხმობს ხელმწიფეს), ვინც განათლებული იქნება, არ შეუძინდება საკუთარი ჩრდილის, და ამასთა ერთად ეყოლება დისციპლინირებული და მრავალრიცხოვანი ჯარი საზოგადოებრივი სიმშვიდის დასაცავად, შეუძლია თქვას ის, რასაც ვერ გაბედავდა რესპუბლიკა: განსაჯეთ რამდენიც გინდათ და რის შესახებაც გინდათ მხოლოდ დაემორჩილეთ კანონს! (38,გვ.957- 967).

3. მარადიული მშვიდობისაკენ

1. განყოფილება

სახელმწიფოებს შორის წინასწარ გასაფორმებელი „მარადიული მშვიდობის“ შესახებ ხელშეკრულების წინასწარ მუხლებად კანტი ასახელებს:

1. „არც ერთი სამშვიდობო ხელშეკრულება ჩაითვლება ასეთად, თუკი მის გაფორმებისას საიდუმლოდ რჩება სამომავლოდ ომის წარმოების საშუალებები“;

„სამშვიდობო ხელშეკრულება“ სკობს მომავალი ომის ყოველგვარ შესაძლო მიზეზს, რომლიც შეიძლება არსებობდეს მოცემული დროისთვის და იყოს უცნობი თვით მოლაპარაკე მხარეებისათვისაც კი ანდა აღმოჩნდეს საარქივო მასალებში.

2. „არც ერთი დამოუკიდებელი სახელმწიფო (დიდი თუ პატარა) არ აქვს მნიშვნელობა არ შეიძლება შექნილი იქნეს სხვა სახელმწიფო მიერ არც მეტკვიდრეობით, არც გაცვლით, არც ყიდვით და არც ჩუქებით“;

სახელმწიფო (მიწისგან განსხვავებით, რომელზეც იგი მდებარეობს) არ არის ქონება. სახელმწიფო,- ეს ადამიანთა თანასაზოგადოებაა, რომლის მიმართ მბრძანებლობა და განკარგვა მხოლოდ ამ სახელმწიფოს პრეროგატივაა. ამიტომ ყოველგვარი მცდელობა მიუერთო იგი როგორც ტოტი, სახელმწიფო, რომელსაც მსგავსად ხისა აქვს თავისი ფესვები, სხვა სახელმწიფოს, იქნებოდა მისი როგორც მორალური პიროვნების (მათი ერთობის) განადგურება და ნივთად გადაქცევა, რაც წინააღმდეგობაში მოვიდოდა „პირველადი ხელშეკრულების“ იდეასთან, რომლის გარეშეც დაუშვებელი იქნებოდა ფიქრი ხალხის მართვის უფლებაზე.

3. “მუდმივი არმიები დროთა განმავლობაში უნდა გაქრნენ მთლიანად“;

მათი მუდმივი საომარ მდგომარეობაში მზადყოფნა უწყვეტ საფრთხეს უქმნის სხვა ქვეყნებს; უღძრავს სურვილს მათ მთავრობებს გაიჩინონ უპირატესი შეარაღება, რამაც არ იცის არანაირი ზღვარი, და რამდენადაც მშვიდობასთან დაკავშირებული ხარჯები ხდება სულ უფრო და უფრო აუტანელი, ვიდრე ხანმოკლე ომი, მაშინ ყველა მუდმივი ჯარის არსებობა ხდება სამხედრო თავდასხმის მიზეზი, რათა განთავისუფლდნენ მზარდი ხარჯებისაგან. ამასთან ერთად დაიქირავო ადამიანები იმისათვის რომ მათ დახოცონ სხვები, ანდა რომ თვითონ იქნენ განადგურებულები ომში, -ნიშნავს იმას, რომ გამოყენებულ იქნენ ისინი სხვების მიერ, როგორც ჩვეულებრივი მანქანები ანუ იარაღები, რაც შეუთავსებელია ადამიანის უფლებებთან..

4. “სახელმწიფოს ვალი არ უნდა იქნეს გამოყენებული საგარეო პოლიტიკის საქმეში“;

5. “არც ერთი სახელმწიფო ძალადობრივად არ უნდა ჩაერიოს სხვა სახელმწიფოს შიდა პოლიტიკურ მოწყობასა და მმართველობაში“;

6. “ომის დროს არც ერთმა სახელმწიფომ არ უნდა მოიძოვებოდეს ისეთი რამ მოწინააღმდეგის მიმართ, რაც შეუძლებელს გახდიდა ნდობის მოპოვებას. მაგალითად ფარული მკვლელობები, მომწამლელთა შეგზავნა, კაპიტულაციის პირობების დარღვევა, მოწინააღმდეგის წარმომადგენელთა დალატზე დაყოლიება და სხვა.“

II. განყოფილება

სახელმწიფოთა შორის „მუდმივი სამშვიდობო ხელშეკრულების“ საბოლოო მუხლები

მეზობლად მცხოვრებ ხალხებს შორის არსებული მდგომარეობა, არ არის ბუნებრივი მდგომარეობა, რამეთუ იგი ყოველთვის ომის მდგომარეობაა, თუ არაა მათ შორის საბრძოლო მოქმედებები, მუდმივი მუქარა მაინც არსებობს. შესაბამისად, საჭიროა მშვიდობიანი ურთიერთობის დამყარება. თუმცა საბრძოლო მოქმედებების შეწყვეტაც ჯერ კიდევ სულაც არ ნიშნავს მათ შორის მშვიდობიანი ურთიერთობის დამყარებას; და თუ მეზობლები არ აძლევენ ერთმანეთს საამისოდ გარანტიას, რაც შესაძლებელია მხოლოდ სამართლებრივი ურთიერთობის პირობებში, მაშინ ის, რომელიც ითხოვს გარანტიას მეორისაგან, შეუძლია მეორეს მოეყვას როგორც მტერს.

„მარადიული სამშვიდობო ხელშეკრულების“ პირველი მუხლის საბოლოო ვარიანტი

„ყოველ სახელმწიფოში სამოქალაქო წყობილება უნდა იყოს რესპუბლიკური“. წყობილება, რომელიც დამყარებულია პრინციპებზე, ჯერ- ერთი, საზოგადოების წევრთა თავისუფლების, მეორე, ყველას ძირითად კანონზე დამოკიდებულებისა და, მესამე, - ყველას კანონიერი თანასწორობის (როგორც სახელმწიფოს მოქალაქეებისა) თანახმად, არის რესპუბლიკური, - ერთადერთი, მომდინარე „უპირველესი შეთანხმებიდან“, და რომელზეც დამოკიდებული უნდა იყოს ხალხთა ყოველგვარი კანონმდებლობა.

იქვე სქოლიოდან. სამართლებრივი თავისუფლება (ე.ი. გარეგანი) არ შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ამას ჩვეულებრივ აკეთებენ, როგორც უფლებამოსილება ყველაფრის კეთებაზე, რასაც ჩათვლიან საჭიროდ, თუ არ დაარღვევენ სხვის უფლებას. რეალურად, რას ნიშნავს უფლებამოსილება? მოქმედების შესაძლებლობა, რომლითაც არ ირღვევა ვინმეს უფლება. შესაბამისად, დეფინიცია ასე გამოითქმებოდა: თავისუფლება არის მოქმედების შესაძლებლობა, რომლითაც არ დაირღვევა არავის რაიმე უფლება. “არ არღვევენ რაიმე უფლებას (რაც უნდათ ის გააკეთონ), თუ არ დაარღვევენ ვინმეს რაიმე უფლებას,“-ეს, შესაბამისად, ცარიელა ტავტალოგიაა. დეფინიცია ჩემული გარეგანი (სამართლებრივი) თავისუფლებისა, ჩემი აზრით, - ამბობს კანტი, - ასე უნდა ჟღერდეს: თავისუფლება არის უფლებამოსილება არ დაემორჩილო არავითარ გარეგან კანონს, გარდა იმისა, რომელზეც მე შემეძლო თანხმობის მიცემა. ზუსტად ასე საგარეო (სამართლებრივი) თანასწორობა სახელმწიფოში არის მის მოქალაქეთა ისეთი ურთიერთობა, როდესაც ყოველს შეეძლება იურიდიულად აიძულოს სხვა რაიმეზე, მხოლოდ თუ თვითონ ემორჩილება კანონს, რომელიც ითხოვს, რომ იგიც შეიძლება ასევე აიძულნ რაღაცაზე, ასეთივე გზით. (სამართლებრივი დამოკიდებულების პრინციპი არ საჭიროებს დეფინიციას, რამდენადაც იგი ჩადებულია თვით სახელმწიფოს მოწყობაში-საერთოდ). მნიშვნელობა, კაცობრიობისათვის დაბადებიდანვე აუცილებლად მიკუთვნებულ და მისგან განუსხვისებელ უფლებისა, მტკიცდება და იზრდება ადამიანის უმაღლეს არსებასთან სამართლებრივი ურთიერთობის პრინციპით (თუკი იგი ასეთი კატეგორიებით აზროვნებს), რამეთუ, ამავე პრინციპებიდანვე გამომდინარე, იგი (ადამიანი) წარმოადგენს ასევე ზემგრძნობიარე სამყაროს მოქალაქეს. სინამდვილეში, რაც შეეხება ჩემს თავისუფლებას, ღვთაებრივი კანონებიც კი, მეცნობილი ჩემს მიერ მხოლოდ გონებით, სავალდებულოა ჩემთვის იმდენად, რამდენადაც მე შემიძლია მასზე თანხმობის მიცემა (რამეთუ ერთადერთი თავისუფლების კანონის საფუძვლზე, დადგენილი ჩემი გო-

ნებით, მე ჩემთვის ვიქმნი წარმოდგენას დვითური ნების შესახებ). რაც შეეხება თანასწორობის პრინციპს, - ყველაზე ამაღლებულ არსებასთან მიმართებაში, რომელიც შემოიღო მხოლოდ წარმოდგენა, დემრთის გარდა (მაგალითად რომელიღაც დიდი ეონი), რის საფუძველზე მე, რომელიც ჩემს ჰოსტზე ვასრულებ ჩემს მოვალეობას, როგორც ეს ეონი თავის ადგილზე, ვალდებული ვარ დავემო-რჩილო მას, განა ეონს აქვს მბრძანებლობის უფლება? არ არსებობს ამის საფუძველი. ერთადერთი არსებაა დემრთი, რომლისთვისაც არ არსებობს ვალდებულობის ცნება;

„მარადიული სამშვიდობო ხელშეკრულების“ მეორე მუხლის საბოლოო ვარიანტი

„საერთაშორისო სამართალი უნდა იყოს დაფუძნებული თავისუფალ სახელმწიფოთა ფედერალიზმზე“.

ხალხები სახელმწიფოთა ხარისხში უნდა განიხილებოდეს როგორც ცალკეული ადამიანები, რომლებიც თავიანთი ბუნებრივი მდგომარეობით (ე.ი.საგარეო კანონებისაგან დამოუკიდებლად) არღვევენ ერთი-მეორის უფლებას ერთობლივი არსებობით და ყველას რომელსაც უფლება აქვს საკუთარი უსაფრთხოების უზრუნველყოფის მიზნით მოითხოვოს მეორისაგან ერთობლივად შექმნან წყობილება, სამოქალაქოს მსგავსი, სადაც ყოველი მათგანის უფლება იქნება გარანტირებული. ეს იქნებოდა ხალხთა კავშირი, რომელიც, თუმცა, არ უნდა გადაიქცეს სახალხო სახელმწიფოდ. ამაში თითქოსდა გამოიკვეთებოდა წინააღმდეგობა, რამეთუ ყოველ სახელმწიფოში არსებობს უმაღლესის (კანონმდებლის) ურთიერთობა უმაღლესთან (ქვეშევრდომთან, ანუ ხალხთან); ხალხთა სიმრავლე კი სახელმწიფოში (რამდენადაც ჩვენ აქ განვიხილავთ ხალხთა ერთიმეორის მიმართ უფლებებს, რამდენადაც ისინი ქმნიან ცალკეულ სახელმწიფოებს და არ უნდა იყვნენ გაერთიანებულნი ერთიან სახელმწიფოში) თითქოსდა შექმნიდა ხალხთა ერთიანობას, რაც ეწინააღმდეგება წინათქმას.

უკვე იქიდან გამომდინარე, რომ ჩვენ დიდი ზიზღით ვუყურებთ ველურთა არა თავისუფლების კანონზე დაფუძნებულ მიდრეკილებებს, როდესაც ისინი ამჯობინებენ უწყვეტად ებრძოლონ ერთმანეთს, და არა დაემორჩილნენ კანონს, მათ მიერვე დადგენილ იძულებას, უშუალოდ აღნიშნულით ამჯობინებენ გაუაზრებელ თავისუფლებას გააზრებულ ქმედებებს, და ამას მივიჩნევთ უხეშობად, უზრდელობად და კაცობრიობის ჰირუტყვულ დამცირებად, უნდა გამომეტანა დასკვნა, რომ ცივლიზებული ხალხები (გაერთიანებული ცალკეულ სახელმწიფოებში) დაჩქარდებიან, რაც შეიძლება მალე გამოვიდნენ ამ უადრესად დაბალი მდგომარეობიდან. თუმცა ამის

ნაცვლად ყველა სახელმწიფო თავის სიდიადეს ხედავს (ხალხის სიდიადე- უაზრო გამოთქმა) უშუალოდ იმაში, რომ არ დაემორჩილოს არავითარ გარე კანონზე დაფუძვნიებულ იძულებას, ხოლო სახელმწიფოს მეთაურის დიდება კი იმაში გამოიხატება, რომ მის განკარგულებაში ათასობით ადამიანი იმყოფება, რომლებიც მას, პირადად საკუთარი თავის საფრთხეში ჩაგდების გარეშე, შეუძლია რაღაც საქმისთვის მსხვერპლად გაწიროს,- საქმისთვის, რომელიც მათ საერთოდ არ ეხება. და სხვაობა ევროპულ და ამერიკულ ბარბაროსებს შორის იმაში გამოიხატება, რომ იმ დროს როდესაც უკანასკნელის უმეტესი თემები მთლიანად შექმულია მათივე მტრების მიერ, პირველებს უკეთესად შეუძლიათ თავიანთ დამარცხებულთა გამოყენება, ვიდრე უბრალოდ მათი შეჭმა, ამჯობინებენ რა მათ მემკვიდრეობით საკუთარ ქვეშევრდომთა რაოდენობის გაზრდას, რითაც ზრდიან ასევე თავიანთ იარაღთა რაოდენობას.

ადამიანური ბუნების მთელი მანკიერების მიუხედავად, რომელიც დაუფარავად მქლავნდება ხალხთა თავისუფალ ურთიერთობებში (მაშინ როდესაც სამოქალაქო სამართლებლივ მდგომარეობაში იგი ძლიერ შენიღბულია მთავრობის მიერ, მაინც გასაკვირია, ის რომ სიტყვის უფლება ჯერ კიდევ მთლიანად არ არის განდევნილი სამხედრო პოლიტიკიდან, როგორც მისი ჰედანტური დანამატი, და არც ერთი სახელმწიფო ამას ღიად არ აცხადებს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არაფრის მაქნისია. ფილოსოფიურ თუ დიპლომატიურ კოდებს არ აქვს არანაირი კანონიერი ძალა (რამდენადაც სახელმწიფოები, როგორც ასეთი არ იმყოფებიან ერთიანი საგარეო იძულების ქვეშ) და ჯერ კიდევ არ ყოფილა შემთხვევა, რომ უზრუნველყოფილ არგუმენტებს, დამოწმებულთ გამოჩენილ ადამიანთა მიერ, დააინტერესობინათ რომელიმე სახელმწიფოს უარი ეთქვა თავის განზრახვაზე. ეს პატივი, რომელსაც ყოველი სახელმწიფო გამოხატავს უფლების მცნების მიმართ, ამტკიცებს, რომ ადამიანში მაინც არსებობს რაღაც მნიშვნელოვანი, თუმცა დროებით მთვლემარე, მორალური მონაცემები იმისა, რომ ოდესღაც გაუსწორდება თავის თავში არსებულ ბოროტ პრინციპს (რომლის უარყოფაც არ შეუძლია) და რომ იგივეს ელოდება სხვისგანაც. განა სხვანაირად სახელმწიფოები, რომლებიც აპირებენ ერთმანეთთან ბრძოლას, არასოდეს არ გამოთქვამდნენ სიტყვა „უფლებას“, ან არ იტყოდნენ მხოლოდ იმისთვის, რომ დაეცინათ მისთვის, როგორც ეს გააკეთა ერთმა გალელმა ბელადმა, როცა თქვა: “უფლება არის უპირატესობა, რომლითაც ბუნებამ დააჯილდოვა ძლიერი სუსტის დასამორჩილებლად”.

მეთოდი, რომლითაც სახელმწიფო აღწევს თავის უფლებებს,-ეს არ არის სამართლებრივი პროცესი, არამედ მხოლოდ ომია; ომი კი თავისი ბედნიერი დასასრულით (გამარჯვებით) არ წყვეტს უფლე-

ბის საკითხს, თუმცა „სამშვიდობო ხელშეკრულება“, რომელიც საფუძველს უქმნის ომის დამთავრებას, მანაც ტოვებს საომარ მდგომარეობას (რა დროსაც ახალი ბრძოლისთვის შეიძლება წარმოიშვას სხვა მიზეზი და ეს მდგომარეობა არ შეიძლება გამოცხადდეს უსამართლოდ, რამდენადაც ამ დროს ყველა -მოსამართლეა თავის საკუთარ საქმეში). ამ მდგომარეობის დროს: „უნდა გამოხვიდე მსგავს სიტუაციიდან“ -საერთაშორისო სამართლით, რომელსაც არ აქვს სახელმწიფოებისათვის ისეთი მნიშვნელობა, როგორც კანონს განთავისუფლებულ მდგომარეობაში მყოფ ხალხისთვის, ბუნებრივი სამართლიდან გამომდინარე (რამდენადაც ისინი როგორც სახელმწიფოები ფლობენ რა თავიანთ შინაგან სამართლობლივ მოწყობას, ნებას არ დართავენ, რომ სხვა სახელმწიფოებმა აიძულონ ისინი საკუთარი სამართლებლივი ცნებებით მიიღონ უფრო სრულყოფილი კანონები). თუმცა გონება საკანონმდებლო ხელისუფლების მორალური სიმაღლიდან, უსიტყვოდ, კიცხავს ომს, როგორც სამართლებრივ პროცედურას და, პირიქით, უშუალოდ ავადებულებს დაამყაროს მტერთან მშვიდობიანი ურთიერთობა, რომელიც, თუმცა, არ შეიძლება არ იყოს დამყარებული, თუ არ იქნება იგი უზრუნველყოფილი „სახალხო ხელშეკრულებით“. ამიტომაც უნდა არსებობდეს განსაკუთრებული ხასიათის კავშირი, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ მსოფლიო კავშირი და რომელიც გამოირჩეოდა სამშვიდობო ხელშეკრულებისაგან იმით, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ ერთ ომს ასრულებს, მაშინ როდესაც პირველი -ყველა ომის სამარადისოდ დასრულებას გაითვალისწინებდა. ეს კავშირი მიზნად ისახავს არა სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების შექმნას, არამედ მხოლოდ სახელმწიფოთა თავისუფლების დაცვას და უზრუნველყოფას, მისივე გულისათვის და ამავე დროს სხვა მოკავშირე სახელმწიფოებისათვისაც, მით უფრო, რომ არ ითხოვს იგი მათ საჯარო კანონებისადმი დამორჩილებას. შეიძლება გიჩვენოთ ამ ფედერაციის იდეის განხორციელების ობიექტური რეალობა, რომელმაც თანდითანობით უნდა მოიცვას ყველა სახელმწიფო და ამ რიგად მივიდეთ „მარადიულ მშვიდობასთან“. თუ ბედის ნებით რომელიმე ძლიერ და განათლებულ ერს ექნება შესაძლებლობა შექმნას რესპუბლიკა (რომელიც თავისი ბუნებით შეეცდება მუდმივი მშვიდობისაკენ სწრაფვას), მაშინ ასეთი რესპუბლიკა გამოდგებოდა ფედერალური გაერთიანების ცენტრად სხვა სახელმწიფოებისათვის, რომლებიც მას მიუერთდებოდნენ, რათა საერთაშორისო სამართლის იდეით უზრუნველყონ საკუთარი თავისუფლება ამ გზით, და სხვა მრავალი ასეთი მიერთებებით სულ უფრო და უფრო გაფართოვდებოდა კავშირის საზღვრები.

თუ რომელიმე ხალხი განაცხადებს: „ჩვენს შორის არ უნდა იყოს ომი, რამდენადაც ჩვენ გვსურს სახელმწიფოდ ჩამოყალიბება, ე.ი.

ჩვენ გვსურს ზემოდან დავაყენოთ საკანონმდებლო, სამთავრობო და სასამართლო ხელისუფლება, რომლებიც მშვიდობიანი გზით გადაწყვეტენ ჩვენს შორის წარმოშობილ დავებს, ეს გასაგებია. მაგრამ თუ ეს სახელმწიფო განაცხადებს: „ ჩემსა და სხვა სახელმწიფოებს შორის არ უნდა იყოს ომი, თუმცა მე არ ვცნობ არანაირ უმაღლეს საკანონმდებლო ხელისუფლებას, რომელიც უზრუნველყოფდა ჩემს უფლებებს, მე კი მის- უფლებებს“, მაშინ სრულიად გაუგებარია, რაზე უნდა დაფუძვნო მე ჩემი სამართლისადმი ნდობა, თუ არა სამოქალაქო საზოგადოებრივი კავშირის სუროგატზე, კერძოდ თავისუფალ ფედერალიზმზე, რომელიც გონებამ აუცილებლად უნდა დააკავშიროს საერთაშორისო სამართლის მცნებასთან, თუ ამ მცნებას საერთოდ აქვს რაიმე აზრი.

გონების თანახმად სახელმწიფოებს ერთმანეთთან მუდმივად არსებული საომარი მდგომარეობიდან თავის დაღწევა შეეძლებათ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ უარს იტყვიან თავიანთ ველურ თავისუფლებაზე, მსგავსად ცალკეული ადამიანებისა და დაექვემდებარებიან საერთო საჯარო იძულების კანონებს, და ამგვარად შექმნიან (რათქმა უნდა მუდმივად გაფართოებადი) ხალხთა სახელმწიფოს, რომელიც ბოლოს და ბოლოს მოიცავს მთელი დედამიწის ყველა ხალხებს. თუმცა, თვით საერთაშორისო სამართლის მცნებიდან გამომდინარე, მათ არ უნდათ ეს კატეგორიულად და აცხადებენ უარს ამაზე, რითაც უარყოფენ *in hypothesis*, რაც სწორია. *in thesi* არაა მისაღები მსოფლიო რესპუბლიკის იდეა, ყველაფერი რომ არ იყოს დაკარგული, კავშირის ნეგატიური სუროგატი უარყოფს მხოლოდ ომს, რომელიც მუდმივი და გაფართოებადია, შეეძლება შეაკავოს უფლებათა დარღვევები და ადამიანთა გადახრების დინება. თუმცა მუდმივი საფრთხე მათი გამოვლენისა მაინც იქნება. (რესპუბლიკანიზმის ბლოკირებით დემოკრატიული „სამოქალაქო საზოგადოების“ წამოწყვა).

ომის დამთავრების თუ ზავის დადების შემდეგ, უკეთესი იქნებოდა ხალხისათვის თუ სახელმწიფოს სახელით დააწესებდნენ მონანიების დღეს და ღმერთს შესთხოვდნენ ჰატიებას იმ დიდი ცოდვის გამო, რომელშიც კაცობრიობაა დამნაშავე; რომ არ სურთ ყველა ხალხთა რაიმე სახის სამართლობლივ გაერთიანებაში გაწევრიანება, და სურთ იქონიონ ამაყი დამოუკიდებლობა, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს მათ ბარბაროსულ თვისებებს და ომს, რითაც არ მიიღწევა ის, რის მიღწევაც სურთ, - სახელმწიფოთა ურთიერთობებში სამართლიანობა. საზეიმო დღესასწაული ომის დროს მიღწეული წარმატებისათვის, ჰიმნი, მიძღვნილი ომის ღმერთებისადმი (ისრაელიანების მსგავსად) იმყოფება არანაკლებ წინააღმდეგობაში ზეციური ძალების ზნეობრივ იდეებთან, რამდენადაც გულგრილო-

ბის გარდა (საკმაოდ სამწუხარო), მეთოდთან, რომლითაც ხალხი აღწევს თავის უფლებებს, ისინი განიცდიან სიხარულს იმ მიზეზით, რომ გაანადგურეს დიდი რაოდენობით ადამიანები და მათი ბედნიერება.

„მარადიული სამშვიდობო ხელშეკრულების“ მესამე მუხლის საბოლოო ვარიანტი

„მსოფლიო მოქალაქეობის უფლება უნდა იყოს მუხდუდილი საყოველთაო სტუმართმოყვარეობის პირობებით“.

როგორც წინა სტატიამ, აქაც საუბარი გვექნება არა კაცთმოყვარეობაზე, არამედ უფლებაზე, ხოლო სტუმართმოყვარეობა მიჩნეულია ყოველი უცხო ქვეყნის მოქალაქის უფლებას იმაზე, რომ ის, ვის ქვეყანაშიც არ უნდა მივიდეს, არ მოექცნენ ისე, როგორც მტერს. თვითონაც იგი უნდა იქცეოდეს კეთილსინდისიერად. უფლება, რაზეც შეიძლება განაცხადოს პრეტენზია უცხო ქვეყნის მოქალაქემ, - ეს არაა უფლება სტუმართმოყვარეობაზე (ამ მიზნით აუცილებელი იქნებოდა განსაკუთრებული სამეგობრო ხელშეკრულების დადება, რომელიც გახდიდა მას გარკვეული დროის განმავლობაში სახმწიფოს წევრად), არამედ უფლება ამ ქვეყანაში შესვლაზე, რომელიც ყველა ხალხებს ეკუთვნით, რომლებიც „ამ საზოგადოების“ წევრებად მოიხსრიან, დედამიწის ზედაპირის ერთობლივი ფლობის უფლების საფუძველზე, რომელზეც, როგორც დედამიწის ზედაპირზე, ხალხებს არ შეეძლება უსასრულოდ განსახლება და ამიტომ უნდა ითმინონ სხვების სტუმრობა და მუშობლობა; დასაწყისში, არავის არ ექნება მეტი უფლება დედამიწის ამ ფართზე არსებობისათვის სხვა-სთან შედარებით; დედამიწის დაუსახლებელი ნაწილები- ზღვები და უდაბნოები- ყოვენი ხალხებს, თუმცა ხომალდებსა და აქლემებს უფლება უნდა ჰქონდეთ მათთან მიახლოების არავის მოვლობლობაში არსებულ დედამიწის ამ ნაწილებში, რომელიც მთელი კაცობრიობის საკუთრება იქნება და გამოიყენებენ ურთიერთობისათვის. შესაბამისად, ბუნებრივ სამართალს ეწინააღმდეგება ზღვის პირა ქვეყნების მაცხოვრებელთა არსებული არასტუმართმოყვარეობა, რომლებიც ძარცვავენ მახლობელ ზღვებში უცხოელთა გემებს და ატყვევებენ მათ სანაპიროებზე კატასტროფაში მოყოლილ მეზღვაურებს; ასევე უდაბნოს მაცხოვრებელთა საქციელი, რომელთა მომთაბარე ტომები მოახლოებულ მგზავრებს ძარცვავენ. ეს სტუმართმოყვარეობის უფლება, ანუ უფლება მოსულისა, არ ვრცელდება იმ შესაძლებლობაზე მეტად რომ დაამყარონ ადგილობრივებთან ურთიერთობა. ასე შეეძლება დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრებით ერთმანეთთან მშვიდად იქონიონ ურთიერთობა, რომელიც შემდეგ შეიძლება გადაიზარდოს საჯარო კანონებში, და ამ-

რიგად სულ უფრო მეტად და მეტად დაუახლოვდეს ადამიანთა მოდგმა მსოფლიო სამოქალაქო მოწყობას.

პირველი დამატება

მარადიული მშვიდობის გარანტიის შესახებ

ასეთ გარანტიას იძლევა თავისი შემოქმედებით ბუნება, რომლის მექანიკურ პროცესში თვალნათლივ ვლინდება მიზანშეწონილობა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ განხორციელდეს ხალხთა თანხმობა მათი ნების წინააღმდეგობის პირობებშიაც კი; და ამიტომ, მომავლის, თითქოსდა განმაპირობებელი მიზეზი, მოქმედების კანონი, რომელიც ჩვენთვის უცნობია, ყოფილიყოს ბედი, ხოლო მისი მიზანშეწონილობის განხილვისას ჩვეულებრივ პირობებში, იგი (ბედი), როგორც ღრმად ჩაფლული სიბრძნე უმაღლესი მიზეზისა, მოვლენათა ჩვეულებრივ სვლის განმსაზღვრელი და მიმართული კაცობრიობის საბოლოო ობიექტურ მიზანზე, რასაც ბედისწერა ეწოდება.

/სქოლიოში.ბუნების მექანიზმში, რომელსაც ადამიანიც ეკუთვნის (როგორც მგრძნობიარე არსება), მყდავდება მისი (ბუნების) არსებობის ფორმა, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც სამყაროს შემოქმედის მიერ ბუნებისადმი მიწერილობა- მისი (ღმერთის) მიზანი, რომელიც ამას განსაზღვრავს; ამას ჩვენ ვეძახით საერთოდ ღვთაებრივ ბედისწერას. ბედისწერას, რამდენადაც იგი საფუძვლად უდევს სამყაროს დასაწყისს, ეწოდება სადამფუძვნებლო; რამეთუ იგი ბუნების განვითარებაში მხარს უჭერს მის მექანიზმს მიზანშეწონილობაში საერთო კანონების მიხედვით, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ ბედისწერის განმსაზღვრელს; შემდეგ, განსაკუთრებულ მიზნებთან მიმართებაში, რომლებსაც ადამიანი ვერ ხედავს, თუმცა მხოლოდ ხვდება შედეგების მიხედვით, ჩვენ მას ვეძახით მის წარმმართველს; და ბოლოს, ცალკეულ შემთხვევებთან მიმართებაში, როგორც ღვთაებრივ მიზნებთან, ჩვენ მას ვუწოდებთ უკვე არა როგორც მოვლენას, არამედ ღმერთის ნადიმს.

რომ წარმოვიდგინოთ ჩვენთვის შესაძლო ღვთაებრივი ბედისწერის ცნება ადამიანის ცდუნების ანალოგიით, ჩვენ, საკუთრივ შეგვიძლია და უნდა შევიძინოთ კიდევ იგი, თუმცა არ უნდა შევიმუნოთ ბუნების მაცდუნებელი ხერხით. თუმცა ბედისწერის წარმოდგენა და მისი მიზანთან თანხვედრა, რასაც უშუალოდ გვიწესებს გონება (მორალური მიზნით),- იდეაა, თეორიული თვალსაზრისით. თუმცა, ზღვარგადასული, მაგრამ პრაქტიკული (მაგალითად, მარადიული მშვიდობის მცნების ვალდებულებასთან დაკავშირებით, რომ გამოვიყენოთ საამისოდ ბუნების მექანიზმი), დოგმატური და თავისი რეალობით დასაბუთებული...

ვიდრე ზუსტად განვსზღვრავდეთ ხსენებულ გარანტიას, უნდა გამოვიკვლიოთ მდგომარეობა, შექმნილი ბუნების მიერ, ჰირებისათვის, რომლებიც მოქმედებენ მის დიდ სცენაზე, რომლებიც ბოლოს და ბოლოს აუცილებელს ხდიან მშვიდობის უზრუნველყოფას, და მხოლოდ შემდეგ განვიხილავთ მეთოდს, რომლითაც ბუნება გვაძლევს ამ გარანტიას.

ბუნების წინასწარი დადგენილება გამოიხატება შემდეგში:

1. ბუნება გაისარჯა იმისთვის რომ ხალხს შეძლებოდა ცხოვრება დედამიწის ყველა მხარეში; 2. ომების მეშვეობით მან ყველგან განასახლა ადამიანები, მათ შორის უკაცრიელ ადგილებში; 3. ომების ძალით ხალხი აიძულა ერთმანეთთან ურთიერთობაში შესულიყვნენ მეტნაკლებად დაფუძნებულ კანონებზე. სადაც ადამიანები დასახლდნენ ბუნებამ მათ საზრდო და საარსებო საშუალებები თან იქვე გაუჩინა და ვითარებათა გამო ხალხი იქ მშვიდობიანად ცხოვრობს. სხვა ადგილებშიც ღმერთმა ხალხს ცხოვრების საშუალება მისცა და ხელი შეუწყო განვითარებაში. შესაბამისად გაქანება მისცა მეცნიერებასაც.

ბუნება, რომელიც გაისარჯა იმისთვის, რომ ხალხს ეცხოვრა დედამიწაზე ყველგან, ამასთან ერთად მხედველობაში იქონია დესპოტური ჩანაფიქრი: ხალხს უნდა ეცხოვრა ყველგან, მათი გადახრების მიუხედავად; თუმცა ეს აუცილებლობა ამაჲ დროს არ გულისხმობს საკუთრივ ვალდებულებას, რომელიც აიძულებდა მათ ამაზე მორალური კანონი. ამ მიზნის მიღწევის საშუალებად ბუნებამ აირჩია ომი. ამის დასადასტურებლად ჩვენ ვხედავთ ხალხს, რომელთა ენის ერთიანობა მიუთითებს მათ როგორც ერთიან წარმომავლობას, ისე მათ ნაწილების სხვადასხვა განსახლებაზე განსახლებას სხვა ერის მათზე თავდასხმის გამო. მაგალითად თვითმჭამელი ყინულოვანი ოკიანის სანაპიროზე მცხოვრები ტომები, როგორ მოსწყდნენ ალტაის მთებში მცხოვრებ მშობლიურ ხალხს, - მათ ტერიტორიაზე მონღოლთა შესვლის გამო, ზუსტად ასე განეყვნენ ერთმანეთს ფინები და ვენგრები გოთებისა და სარმატების შეჭრის გამო. ასე, მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. ომები ადამიანებს ააკვავებს...

ახლა დგება საკითხი, რომელიც ეხება „მარადიული მშვიდობის“ არსს, როგორც მიზანს: რას აკეთებს ბუნება ამ მიზნის მისაღწევად, რომლითაც ადამიანს ავალდებულებს მისივე საკუთარი გონებით, თითქოსდა ზნეობრივი მიზნის მისაღწევად; და როგორ აღწევს იმას ბუნება, რომ ადამიანი მისი გავლენის შედეგად, თუმცა არა თავისი თავისუფლების საზიანოდ, აკეთებს მას, რასაც ავალდებულებს თავისუფლების კანონი, მაგრამ რასაც იგი (ბუნება) არ აკეთებს, - საჯარო სამართლის სამივე ასპექტში მოიპოვოს: სახელმწიფოს მოქა-

ლაქის უფლებები, საერთაშორისო უფლებები და მსოფლიო მოქალაქის უფლებები?- როდესაც მე ვლაპარაკობ ამის შესახებ ბუნებას უნდა, რომ ეს მოხდეს. ბუნება ჩვენ გვაკისრებს ვალდებულებას განვახორციელოთ ესა თუ ის მოქმედება, მიუხედავად იმისა გვინდა თუ არა იგი ჩვენ.

1. თუ შინაური კონფლიქტები ვერ აიძულებს ხალხს დაემორჩილნენ საჯარო კანონებს, ამას აკეთებს გარედან თავსმოხვეული ომი, იმიტომ რომ, თანახმად ზემოთ ხსენებული ბუნების მიერ დადგენილი წესებისა, ყოველ ხალხს მეზობლად ყავს ისეთი ხალხი, რომლებიც ცდილობენ მათ შევიწროებას. ამიტომაც პასუხის გასაცემად საჭიროა ამ ხალხის დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბება, რომლის საუკეთესო ფორმაც, ხალხის უფლებებიდან გამომდინარე- რესპუბლიკაა. რესპუბლიკური წყობა -ერთადერთია, რომელიც სრულიად შეესატყვისება ადამიანთა უფლებრივ მოწყობას, თუმცა ჩამოყალიბო იგი და შეინარჩუნო ძნელია. ბევრის აზრით იგი უნდა იყოს ანგელოზების სახელმწიფო, რამდენადაც ხალხი თავიანთი ეგოისტური გადახრებით უუნარონია ჩამოყალიბონ ასეთი ამაღლებული სახელმწიფო. თუმცა აქ საერთო ნებას, რომელსაც საფუძვლად უდევს პატივდებული გონება, პრაქტიკულად უძლეურია. ბუნება მხარს უჭერს იმავე ეგოისტურ გადახრებს, რითაც თავის საქმეს აკეთებს. სახელმწიფოს კარგი ორგანიზებულობით წარმართავს ადამიანთა ამ გადახრებს იმდაგვარად, რომ მათ შეაკავონ სხვისი დამანგრეველი ქმედება, ან/და მოსკონ ისინი. ასე რომ გონების თვალთხედვით ასეთ შედეგამდე მივიღვართ, თითქოსდა ეს გადახრები არ ყოფილიყვნენ საერთოდ, და ამრიგად ადამიანი იძულებული ხდება ზნეობრივად კეთილი თუ არა კარგი მოქალაქეა მაინც რომ იყოს. სახელმწიფოს შექმნის პრობლემა გადაწყვეტადია. საამისოდ კანტი გვთავაზობს მოდელს, თუ როგორ მიძლევა საზოგადოებაში აქტიურ პირთა „განლაგებით“ ბოლოს და ბოლოს ამოქმედდეს საჯარო სამართალი, და დასძინს:“ ბუნებას სურს, რომ სამართალმა ბოლოს და ბოლოს მიიღოს უმაღლესი ძალაუფლება. და რაც ამ მიმართულებით არ გაკეთებულა, თავის თავად განხორციელდება, თუმცა დიდი სიძნელების დაძლევის შედეგად. „თუ ლერწამს ძლიერ მოვლუნავთ,- გატყდება; ვისაც მეტისმეტად ბევრი უნდა, ის ვერაფერს მიიღებს,“ აცხადებს იგი.

2. საერთაშორისო სამართლის იდეა გულისხმობს მრავალ სახელმწიფოთა ცალკე ცალკე, ერთი მეორის მეზობლად, მაგრამ დამოუკიდებლად არსებობას. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი მდგომარეობა უკვე თავისთავად არის ომის მდგომარეობა (თუ სახელმწიფოთა ფედერალური გაერთიანება არ აღკვეთავს საომარი მდგომარეობის წარმოშობას), მაინც იგი, გონების იდეის თანახმად უკეთესია,

ვიდრე სახელმწიფოების ერთიან დიდ სახელმწიფოდ გაერთიანება, რომელიც სხვებს აღემატება და გარდაიქმნება საყოველთაო მონარქიად, რამდენადაც მმართველობის სფეროს გაფართოებასთან ერთად კანონები სულ უფრო მეტად და მეტად კარგავენ თავიანთ ძალას და უსულო დესპოტიზმი, რომელიც სიკეთის მარცვალს ანადგურებს, ბოლოს და ბოლოს გარდაიქმნება ანარქიად. ამასთან ერთად ყველა სახელმწიფოს სურს მიაღწიოს მდგრად მშვიდობას იმდაგვარად, რომ შეძლებისდაგვარად თან დაუფლენ მთელ მსოფლიოს, თუმცა ბუნებას სურს სხვანაირად. ამისათვის იგი ორ საშუალებას იყენებს, რომ არ დაუშვას ხალხების ერთმანეთში აღრევა და განცალკევებს მათ, -ენისა და რელიგიების მიხედვით. ეს სხვაობანი მიუხედავად იმისა რომ იწვევენ ურთიერთ ზიზღსა და აჩენენ ომის საბაბს, კულტურის ზრდისა და ხალხების თანდითანობითი დაახლოებით დიდი თანხმობისაკენ, ჰრინციპში მაინც წარმოშობენ საერთო მისწრაფებას იცხოვრონ ერთმანეთთან მშვიდად, რაც ხორციელდება და უზრუნველყოფილი ხდება არა ყველა ძალთა მოდუნებით, როგორც ამას ადგილი აქვს დესპოტიზმის დროს, არამედ მათი გათანასწორებითა და აქტიური შეჯიბრების შედეგად.

3. ისე, როგორც ბუნება, ერთი მხრივ, ბრძნულად განაყოფს ხალხებს, რომლებიც ყოველი სახელმწიფოს ნებით, დაფუძნებული საერთაშორისო სამართალზე, დიდი სურვილით დაუქვემდებარებდა თავის ძალაუფლებას ემშაობითა და იძულებით, ისე, მეორე მხრივ, ბუნება აერთიანებს ურთიერთ ეგოისტური ინტერესების საფუძველზე ისეთ ხალხებს, რომლებსაც მსოფლიო სამოქალაქო სამართლის მცნება არ დაიცვდა ძალადობისა და ომებისაგან. ვაჭრობის სული, რომელიც ადრე თუ გვიან დაუფლება ყველა ხალხს, -აი რა არის შეუსაბამო ომთან. საქმე იმაშია, რომ სახელმწიფოს დაქვემდებარებაში არსებულ ყველა ძალაზე (საშუალებებზე), ფულის ძალა, ყველაზე უფრო საიმედოა, და ამიტომ სახელმწიფოების იძულებული გახდებიან (რათქმა უნდა არა მორალური სულიცხვეთებით) გაკლენა იქონიონ კეთილშობილ სამყაროზე ყველგან, სადაც ომის საშიშროება იქნება, ალკვეთონ თავიანთი შუამავლობით, თუ ისინი აღმოჩნდებიან ამ მიზნით ერთიან მუდმივ კავშირში; განა დიდი კავშირები, ომებისათვის, თავიანთი ბუნებიდან გამომდინარე ძნელად არ იქმნებიან, და იშვიათად არიან წარუმატებლები. უშუალოდ ასეთი მეთოდით თვით კაცობრიობის გადახრათა მოწყობით ბუნება იძლევა მარადიული მშვიდობის გარანტიას, თუმცა, რათქმა უნდა, არასაკმარისი იმდენით, რომ ვიწინასწარმეტყველოთ მისი დადგომის დრო, თუმცა მიუხედავად ამისა ჰრაქტიკულად მიღწევადია და გვაკვალდებულებს ბუნება მივადწიოთ ამ, არც თუ არანათელ მიხანს.

მეორე დამატება

მარადიული მშვიდობის შესახებ ხელშეკრულების საიდუმლო მუხლი

საიდუმლო მუხლი საჯარო სამართლის შეთანხმებებში თავისი შინაარსით განიხილება ობიექტურად, თუმცა არსებობს წინააღმდეგობანი. მსგავსი ხასიათის ერთადერთ მუხლს მივყვართ შემდეგთან: ომისათვის შეარაღებულმა სახელმწიფომ მხედველობაში უნდა იქონიოს ფილოსოფოსთა რჩევის მაქსიმუმი საერთო მშვიდობის პირობების შესაძლებლობაზე.

სახელმწიფოს საკანონმდებლო ავტორიტეტისათვის, რომელსაც ევალუა, ბუნებრივია, გამოიჩინოს უდიდესი სიბრძნე, ალბათ დამამცირებელია, ეძიოს ქვეშევრდომ ფილოსოფოსებში სხვა ქვეყნებთან ურთიერთობების დამყარების პრინციპების მცოდნენი; თუმცა ამის გაკეთება ერთობ ბრძნული იქნება. ამდენად, სახელმწიფომ ფარულად უნდა ჩართოს ისინი ამ საქმეში; რაც უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ სახელმწიფო ნებას აძლევს ფილოსოფოსებს თავისუფლად და საჯაროდ გამოთქვან საკუთარი მოსაზრებანი ომის წარმოებისა და სამშვიდობო ხელშეკრულების გაფორმების საერთო მაქსიმუმების შესახებ, რაშიც მთავარია მათ არ უნდა შეუშალონ ხელი; თანხმობა კი ამ პუნქტის შესახებ სახელმწიფოებს ერთმანეთთან დადებული განსაკუთრებულ ხელშეკრულებაში დააფიქსირო სულაც არის საჭირო, რამეთუ იგი უკვე გათვალისწინებული იქნება ვალდებულებაში, დაკისრებული საერთო საკავშირით გონებით. -ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სახელმწიფომ უპირატესობა უნდა მიანიჭოს ფილოსოფოსის პრინციპს იურისტის (სახელმწიფოს ხელისუფლების წარმომადგენლის) გადაწყვეტილებით; ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მას (ფილოსოფოსს) მხოლოდ მოუსმენენ. იურისტი, რომელსაც უფლების სიმბოლოდ სასწორი აქვს შერჩეული ხოლო მის გვერდით სამართლიანობის სიმბოლოდ - ხმალი, ჩვეულებრივ სარგებლობს ხმლით არამარტო მაშინ, რომ დაიცვას სასწორი ყოველგვარი გარეგანი ზემოქმედებისაგან, არამედ მაშინაც, რომ იგი სასწორზე დადოს, თუ მას არ სურს დაშვება. ამას მიყავს იურისტი, თუ იგი ამ დროს ფილოსოფოსი არ არის, დიდ ცდუნებამდე, რამდენადაც მისი ვალდებულება გამოიხატება მხოლოდ იმაში, რომ გამოიყენოს არსებული კანონი, და არა გამოიკვლიოს, საჭიროებს თუ არა იგი სრულყოფას. დაბლა მდგომი თავის (ოპონენტს) ფაკულტეტს კი იგი მიიჩნევს მალა მდგომად, იმიტომ რომ იგი ძალაუფლების მატარებელია. - ფილოსოფიის ფაკულტეტი ამ გაერთიანებულ ძალასთან შედარებით ძალიან დაბალ საფეხურზე იმყოფება. -თუმცა ჯერ კიდევ მთლა ნათელი არ არის „ფაკულთან ერთად მიდის იგი (ფილოსოფია) წინ თუ მლევით ნაწილია“.

არ უნდა დაველოდოთ, რომ მეფეებმა იფილოსოფონ ან რომ ფილოსოფოსები გახდებიან მეფეები; და ეს არც უნდა მოვისურვოთ, რამეთუ ძალაუფლებით აღჭურვა იწვევს გონების განსჯის დარღვევას. თუმცა მეფემ თუ თვითმპყრობელობით მართვად ხალხმა არ უნდა დაუმჯან, რომ ფილოსოფოსთა კლასი გაქრეს ანდა რომ გაჩემდეს, არამედ მათ უნდა მიეცეთ საშუალება გამოჩნდნენ საჯაროდ; ეს აუცილებელია იმითაც, რომ მათ საქმიანობაში სინათლე იქნას შეტანილი...

დანართი 1

ზნეობისა და პოლიტიკის შეუსაბამობა „მარადიულ მშვიდობასთან“ მიმართებაში

ზნეობა თავისთავად უკვე არის პრაქტიკა ობიექტური თვალსაზრისით როგორც უსიტყვოდ მბრძანებლური კანონების მთლიანობა, რომელთა შესაბამისად ჩვენ უნდა მოვიქცეთ; და მას შემდეგ როგორც კი აღიარებული იქნება ამ ცნების ვალდებულება, შეცდომა არ იქნება ვამტკიცოთ, რომ ეს შეუძლებელია. ხომ ასეთ შემთხვევაში ვალდებულების მცნება მორალიდან თავისთავად იკარგება; შესაბამისად, შეუძლებელია ადგილი ჰქონდეს კამათს, პრაქტიკულ სამართალმცოდნეობასა და ზნეობას, როგორც თეორიულ სამართალმცოდნეობას შორის (მასთან ერთად პრაქტიკასა და თეორიას), თუ ზნეობის ქვეშ შევიძენებთ კეთილგონიერების შესახებ საერთო მოძღვრებას, ე.ი. მაქსიმის თეორიას, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ავირჩიოთ მეტნაკლებად მისაღები ჰირადი მიზნებისათვის საშუალება, გათვლილი სარგებლზე, რაც ზნეობის უარყოფის ტოლფასი იქნება.

პოლიტიკა ლაპარაკობს: „იყავი ბრძენი, როგორც გველი“, ზნეობა ამატებს (როგორც შემაყოვნებელი ჰირობა): „და სუფთა როგორც მტრედი“. თუ ერთიც და მეორეც შეუთავსებელია ერთ თემაში, მაშინ სინამდვილეში არსებობს ზნეობისა და პოლიტიკის შეუთავსებლობა; და თუ მაინც რაც არ უნდა მოხდეს ესენი უნდა იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებულები, მაშინ ურთიერთ დაპირისპირების მცნება სისულელეა და საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ მოვაგვაროდ ეს დავა, არ უნდა წარმოადგენდეს პრობლემას. თუმცა დებულება: „სინძმინდე -საუკეთესო პოლიტიკა“-თავის თავში მოიცავს თეორიას, რომლითაც პრაქტიკა, სამწუხაროდ მასთან, ძალიან ხშირად წინააღმდეგობაში ვარდება, თუმცა ზუსტად ასევე თეორიული დებულება: „სინძმინდე ყოველგვარ პოლიტიკაზე უკეთესია,“-უსასრულოდ მაღლა დგას ყოველგვარ უარყოფაზე და წარმოადგენს კიდევ პოლიტიკის გადაუდებელ ჰირობას. ზნეობის მფარველი ღმერთი არ უთმობს ძალის მფარველ ღმერთს იუპიტერს; ეს უკანასკნელი

კი ჯერ კიდევ იმყოფება ბედის ძალაუფლების გავლენის ქვეშ, ე.ი. გონება საკმარისად არ არის გათვითცნობიერებული, რომ გაიაზროს რა განაპირობებს მიზეზს, რომელიც საშუალებას აძლევს ბუნების მექანიზმის შესაბამისად დაბეჯითებით გვითხრას ბედნიერი იქნება თუ არა ადამიანის ქცევა (თუმცა იძლევა იმის იმედს, რომ ეს შედეგი იქნება სასურველის შესაბამისი). თუმცა გონება მიგვანიშნებს იმაზე, თუ რა უნდა გავაკეთოთ, რომ აღმოვჩნდეთ ვალდებულების წინაშე; ამისათვის საჭიროა და მასთან ერთად საბოლოო მიზნისთვის ჩვენ იგი გვიძუერს საკმაოდ ნათლად.

პრაქტიკოსი (რომლისთვისაც ზნეობა მხოლოდ თეორიაა) ჩვენი დამამშვიდებელი იმედის უარყოფას აფუძვნებს, საკუთარივე, იმაზე, რომ იგი, გამომდინარე ადამიანის ბუნებიდან, ცდილობს განსაზღვროს, თითოთქოს ადამიანი არასოდეს მოინდომებს იმას, რაც საჭიროა მიზნის მისაღწევად, რომელიც მიგვიყვანდა მარადიულ მშვიდობასთან. რა თქმა უნდა, ამ მიზნისათვის არ არის საკმარისი ყველა ცალკეულ ადამიანთა სურვილი იცხოვრონ სამართლებრივ სახელმწიფოში თავისუფლების პრინციპით (ყველას ნების დისტრიბუციული ერთობა); აუცილებელია, რომ ყველამ ერთად მოისურვოს ასეთი მდგომარეობა (გაერთიანებული ნების კოლექტიური ერთობა). ძნელი პრობლემის ასეთი გადაწყვეტა აუცილებელია კიდევ იმისათვის, რომ წარმოიშვას „სამოქალაქო საზოგადოება“, როგორც ერთიანი. რამდენადაც, შესაბამისად, ყველა სხვადასხვა გვერდითი კერძო მისწრაფებებისათვის აუცილებელია ასევე გამაერთიანებელი საფუძველი საერთო ნების გამოსავლენად, რასაც ვერ მიაღწევს ვერც ერთი კერძო მისწრაფება, მაშინ ამ იდეის განხორციელებისას (პრაქტიკაში) არ შეიძლება გათვალთვინდეს სამართლებრივი მდგომარეობის საწყისზე, გარდა იძულების: უშუალოდ შემდეგ მასზე ფუძვნილება საჯარო სამართალი. ეს, რათქმა უნდა, წინასწარ გულლისხმობს რეალურ გამოცდილებაში დიდ გადახრებს ნაგულისხმნევი იდეიდან; ყველა შემთხვევაში არ შეიძლება მიღებული იქნას მხედველობაში კანონმდებლის ზნეობის ნიმუში, ე.ი. გათვალთვინდეს იმაზე, რომ ის მოუწესრიგებელი ბრბოს ხალხად გაერთიანების შემდეგ მისცემს მას შესაძლებლობას განახორციელოს სამართლებრივი მოწყობა თავის საერთო ნების მეშვეობით.

ყოველივე ეს ბოლოს და ბოლოს ნიშნავს შემდეგს: ის, ვის ხელშია ძალაუფლება, საშუალებას არ მისცემს, რომ მას ხალხმა დაუდგინოს კანონები. სახელმწიფო, რომელსაც გააჩნია საშუალება არ დაემორჩილება არანაირ გარე კანონს, არ დაუშვებს სხვა სახელმწიფოს სასამართლოს იმ მეთოდზე დამოკიდებულებას, რომელსაც თვითონ ცდილობს სხვას მოახვიოს თავისი უფლებები; და მთელი ქვეყნის ნაწილიც კი, რომელიც გრძნობს თავის უპირა-

ტესობას სხვა ნაწილთან მიმართებაში, რომელიც მას არაფერში არ ეწინააღმდეგება, არ დააყოვნებს მის გაძარცვასა და დამონებს მას საკუთარი შესაძლებლობების გაძლიერებისათვის. ამრიგად, ყველა გეგმა სახელმწიფოებრივი მოქალაქეობის სამართლის თეორიის, საერთაშორისო სამართლისა და მსოფლიო მოქალაქეობის სამართლისა იქცევა უმინარსო, მუხსრულეებელ იდეალად; ჰირიქით, მხოლოდ პრაქტიკას, დაფუძნებულს ადამიანის ბუნების ემპირიულ პრინციპებზე, რომელიც არ სთვლის ძალიან დამამცირებლად მაქსიმალურად მოიპოვოს გამოცდილება იმისგან, რაც ქვეყანაზე ხდება, შეუძლია მონახოს მყარი საფუძველი სახელმწიფო პოლიტიკის შენობისათვის.

რა თქმა უნდა, თუ არაა თავისუფლება, არაა მასზე დაფუძნებული მორალური კანონებიც და ყველაფერი რაც ხდება ანდა შეიძლება მოხდეს, არის უშუალოდ ბუნების მექანიზმის შედეგი, მაშინ პოლიტიკა (როგორც ხელოვნება ამ მექანიზმის გამოყენებისა ხალხის მართვისათვის) თავის თავში მოიცავს მთელ პრაქტიკულ სიბრძნეს, ხოლო სამართლის ცნება არის შინაარსის გარეშე აზრი. და თუ ვაღიარებთ, რომ ეს ცნება უსიტყვოდ აუცილებელია შეუერთდეს პოლიტიკას და გადაიქცეს იგი უკანასკნელის შემზღულად ჰირობად, მაშინ შეიძლება დავეუშვათ მათი თავსებადობა. მე, შემიძლია, რათქმა უნდა, წარმოვიდგინო ჩემთვის მორალური პოლიტიკა, ე.ი. ისეთი, როგორსაც ადგენს პოლიტიკის პრინციპი, თავსებადი მორალთან, მაგრამ არ შემიძლია წარმოვიდგინო პოლიტიკური მორალისტი, რომელიც ზნეობას უსადაგებდეს სახელმწიფო მმართველობის ინტერესებს.

ზნეობრივი პოლიტიკოსი უნდა ამოდიოდეს შემდეგი პრინციპიდან: თუ სახელმწიფოებრივ წყობილებაში ანდა სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობებში აღმოჩენილი იქნება რაიმე ნაკლი, რომლის აღმოფხვრაც შეუძლებელია მაშინ აუცილებელი იქნება - ეს ხარვეზი, უპირველესი ყოვლისა, სახელმწიფოთა მეთაურებმა-რაც შეიძლება მალე აღმოიფხვრან და სახელმწიფოებრივი მექანიზმი, ანდა სახელმწიფოთა შორისო ურთიერთობები მოიყვანონ ბუნებრივ სამართლობრივ მდგომარეობაში, როგორც გონების იდეა, და ჩვენთვის ნიმუში, რამდენი მსხვერპლიც არ უნდა დაუჯდეს ეს მათ ეგოიზმს. რამდენადაც სახელმწიფოებრივი თუ სამსოფლიო-სამოქალაქო გაერთიანების ამოქმედება, იქამდე ვიდრე იგი არ იქნება უფრო სრულყოფილი წყობილებით მეცვლილი, პოლიტიკას ეწინააღმდეგება, რომელიც შეთანხმებულია ზნეობასთან, მაშინ უაზრობა იქნებოდა დაჟინებით და დაუყოვნებლივ მოგვეთხოვა ამ ნაკლოვანების აღმოფხვრა. თუმცა შეიძლება საგამონაკლისო შემთხვევაში მქონებელთა ხელისუფლებისაგან მოვითხოვოთ, რომ

მან სიღრმისეულად გაიგოს ამგვარი ცვლილების აუცილებლობა და მუდმივად ცდილობდეს მიზანთან მიახლოვებას. სახელმწიფო შეიძლება იმართებოდეს როგორც რესპუბლიკა, მაშინაც კი თუ იგი არსებული წყობილებით ჯერ კიდევ იმართება უმაღლესი დესპოტური ხელისუფლებით, იქამდე, ვიდრე ხალხი თანდითანობით არ შეიძენს უნარს აღიქვას კანონის ავტორიტეტის წმინდა იდეა (თითქოსდა კანონი ფლობს ფიზიკურ ძალას) და ამით გახდება იგი უნარიანი შეიმუშავოს საკუთარი კანონები (დასაწყისში დაფუძნებული სამართალზე). თუნდაც რევოლუციის ქარიშხლით, გამოწვეული წყობილების ცუდი მოწყობით, იქნებოდა არა მართებული შეცვლილიყო უფრო კანონმესაბამისი წყობილებით, მაშინ და იმ დროს დაუშვებელი იქნებოდა ხალხის დაბრუნება ადრეულ წყობაში, თუმცა ამ წყობილებაშიც შეიძლებოდა ნებისმიერის დასჯა, ვინც მონაწილეობას მიიღებდა ძალადობაში და გამოიჩინდა აგრესიას როგორც ამბოხი. რაც შეეხება საგარეო სახელმწიფოებრივ ურთიერთობებს, არ შეიძლება სახელმწიფოსგან მოითხოვო ის, რომ მან უარი თქვას თავის ვალდებულებაზე, იქამდე, ვიდრე მას ემუქრება საფრთხე სხვა სახელმწიფოს მხრიდან დაუყოვნებლივი გადაყლაპისა. შესაბამისად, ასეთ ვითარებაში საშუალება უნდა მიეცეს ახალ წყობილებას ნელი განვითარებისა, სასურველი ჰირობების შექმნამდე.

ამრიგად, ძალიანაც შეიძლება, რომ დესპოტურად მოქმედმა (პრაქტიკაში შეცდომების ჩამდენმა) მორალისტმა სხვადასხვა გზით ჩაიდინოს პოლიტიკური ცოდვა (ნაადრევი და რეკომენდირებული ზომების განხორციელებით), თუმცა საამისოდ უნდა ჰქონდეს გამოცდილება, მიუხედავად ბუნების წინააღმდეგ ჩადენილი ცოდვისა, რათა ნელ ნელა გამოყვანოს ხალხი უკეთეს გზაზე. ზნეობრივი პოლიტიკოსები კი პირიქით, ამართლებენ სამართლიანობის საწინააღმდეგო სახელმწიფო პრინციპებს, ეყრდნობიან რა ადამიანურ ბუნებას, რომელიც ვითომდა გონების მიერ შეთავაზებული იდეის შესაბამისად სიკეთის ჩამდენი არ ყოფილიყოს. აღნიშნულის გამო მუდმივად ფეხმოკიდებულია სამართლებრივი დარღვევები.

პრაქტიკის ნაცვლად, რომლითაც თავს იქებენ ეს პოლიტიკოსები, ისინი მიმართავენ ემპიკობებს, და ფიქრობენ მხოლოდ იმაზე, რომ, როგორმე დაემონნენ მმართველ ხელისუფლებას, რათა ხელიდან არ გაუშვან პირადი სარგებელის მიღების შესაძლებლობა, და ღალატობენ ხალხს, ხოლო თუ ეს შესაძლებელია, - მთელ სამყაროს; სიტყვით კი, მოქმედებენ უვიცი იურისტების, რომლებიც კი არ არიან კანონმემოქმედებით დაკავებულნი, არამედ ახერხებენ პოლიტიკაზე გავლენის მოხდენას, რამდენადაც მათი საქმე - არა ბრძნობაა კანონმემოქმედებაში, არამედ გამოიყენონ ადგილობ-

რივი მნიშვნელობის მქონე სამართალი; ისინი ყოყოჩობენ იმით, რომ იცნობენ ხალხს (რამდენადაც ბევრთან აქვთ ურთიერთობა). ამ დროს არ იცნობენ ადამიანს და იმას, რისგანაც შეიძლება რამე გააკეთო (მაღალი ანტროპოლოგიური თვალსაზრისიდან გამომდინარე), და, იქმნიან რა პრესტიჟს, სახელმწიფოსა და საერთაშორისო სამართალს უდგებიან ისე, როგორც გონება კარნახობთ. შეუძლიათ მათ განახორციელონ გადასვლა თუ განიმსჭვალეებიან ბრიყული სულით, და გაყვებიან თავიანთ ჩვეულ ქმედებებს, მაშინაც კი, როდესაც გონების მცნება ითხოვს კანონისმიერი იძულება დაასაბუთო მხოლოდ თავისუფლების პრინციპით, რომელზე დაყრდნობითაც შესაძლებელია სამართლობლივი თვალსაზრისით მყარი სახელმწიფოს შექმნა. ეგრეთ წოდებული პრაქტიკოსი დარწმუნებულია, რომ, თუ უარყოფს ამ იდეას, მაშინ შეძლებს ამოცანის ემპირიულად გადაწყვეტას, გამომდინარე სახელმწიფოებრივი მოწყობის გამოცდილებიდან, რომელიც ყველაზე უკეთაა შემორჩენილი, თუმცა დიდ წილად სამართალთან წინააღმდეგობაში მყოფი.- მაქსიმა, რომლითაც ის სარგებლობს ამ მიზნით (თუმცა არ ახმოვანებენ მათ), დაიყვანება შემდეგ სოფისტურ დებულებამდე:

1. არ გამოტოვო შემთხვევა, რომელიც ხელს უწყობს ძალაუფლების თვითნებურად ხელში ჩაგდებას (სახელმწიფოზე, საკუთარ ხალხზე, ან სხვა მეზობელ ხალხებზე უფლებას). ეძიო გამართლება ანდა შეინიღბო კეთილგონიერი შეთავაზებით ძალაუფლების ხელში ჩაგდების შემდეგ ბევრად იოლი იქნება და მიაღწევ დიდი წარმატებას, ვიდრე მის ხელში ჩაგდებად წინასწარ დაიწყო დამაჯერებელი არგუმენტების ძებნა, ანდა მოგეცადა გადაფიქრებისათვის. თვით ეს გაბედულება უკვე იძლევა გარკვეულ შინაგან რწმენას ქვევის მართებულობაზე, ამ შემთხვევაში ყველაზე უკეთესი უფლებადამცველი შენი წარმატების ღმერთია.

2. ამ დანაშაულში უარყავი ყველა შენი ბრალდება, რომელიც შენ თვითონ ჩაიდინე. მაგალითად, თუ დაიყვანე საკუთარი ხალხი გამბედაობამდე და მასთან ერთად აჯანყებამდე, ამტკიცე, რომ ამაში დამნაშავე ქვეშევრდომების ჭირვეულობაა ან თუ, როდესაც დაიმორჩილებ მეზობელ ხალხს, -ადამიანის ბუნება, რომელიც ისეთია, თუ არ დაასწარი სხვას ძალადობაში, მაშინ დარწმუნებული იყავი, რომ იგი დაგამარცხებს და დაგიმორჩილებს.

3. ეს ნიშნავს: თუ შენს ხალხში არის პრივილეგიებული ჰირები, რომლებიც ფლობენ ძალაუფლებას, რომლებმაც შენ აგირჩიეს თავის უმაღლეს ხელისუფალად, დათესე მათ შორის ბოროტება და წააჩხუბე ხალხთან; შენ კი მხარი დაუჭირე ხალხს, აცდუნე დიდი თავისუფლებით, და ყველაფერი დამოკიდებული იქნება შენს შე-

უზღუდავ ნებაზე. თუ საქმე ეხება სხვა სახელმწიფოებს, მაშინ მათ შორის აღძრული მტრობა-სრულიად საიმედო საშუალებაა დაიქვემდებარო ისინი ერთი მეორის მიყოლებით, სუსტის დახმარების მოტივით.

ასეთი პოლიტიკური მაქისიმებით ეხლა, რატემა უნდა, ვერავის მოატყუებ, რამეთუ ყოველივე ეს საყოველთაოდ ცნობილი ხრიკებია; და მათ გამო არაფერია სასირცხვილო, თუმცა მათი უსამართლოობა საკმაოდ თვალში საცემია. დიდი სახელმწიფოებს არასოდეს სცხვენიათ უბრალო მომაკვდავთა შეხედულებების გამო, მათ მხოლოდ ერთმანეთის სცხვენიათ; რაც შეეხება თვით პრინციპებს, მათი კომპრომენტირება შეიძლება არა განმოვანებით, არამედ წარუმატებლობით. აი რატომ ამ დიდ სახელმწიფოების მხარეზე ყოველთვის რჩება პოლიტიკური პატივი, რაზეც მათ ყოველთვის შეუძლიათ გათვალონ, როგორც ძლიერების გაფართოების შედეგზე, როგორი გზებითაც არ უნდა იყოს იგი მოპოვებული.

ყველა ამ ემპაური უზნეო პოლიტიკით დაპყრობილ ხალხთა შორის მშვიდობიანი ურთიერთობა ბუნებრივი მდგომარეობით გამოწვეული შეუჩერებელი ომის ნაცვლად, მეტნაკლებად თავს გამოიჩენს შემდეგი: ხალხი ისევ ნაკლებად დაიცავს კანონს თავიანთ კერძო და საჯარო ურთიერთობებში; ვერ გაბედავენ საჯაროდ ემპაურ ხრიკებზე დააფუძვნონ პოლიტიკა და მით უარყონ საჯაროობისადმი პატივსაღები მოთხოვნები (რაც ასე თვალში საცემია საერთაშორისო სამართალში). სიტყვიერად ხალხი, როგორც ასეთი, განადიდებს მას(სამართალს), ყველა შემთხვევაში სიტყვიერად მაინც, და პატივს მიაგებენ, იმ შემთხვევაშიც კი თუ მას მოუგონებენ რაღაც ჭორებს, რომ პრაქტიკაში გადაუხვიონ მისგან და მიაწრონ ბნელ ძალებს მთელი სამართლის წყაროს ავტორიტი. წერტილი რომ დაესვას ამ სოფისტიკას (თუნდაც დაუფარავ უსამართლობაზე) და აიძულო ძლიერთა სამყაროს ყალბი წარმოდგენლები აღიარონ, რომ ისინი იბრძვიან არა სამართლისათვის, არამედ, ძალაუფლების ხელში ჩაგდებისათვის, რისთვისაც იჩენენ სახელისუფლო ტონს, რომ მათ თავად სურთ ქვეყნის ხელმძღვანელობა; საჭიროა განფანტო ილუზია, რომლითაც ისინი საკუთარი თავი და სხვები შეცდომაში შეყავთ, გამოავლინო მათი უმადლესი პრინციპი, საიდანაც გამომდინარეობენ, დაისახო მიზნად მარადიული მშვიდობა, და აჩვენო ხალხს, რომ ყოველივე ეს ბოროტება, რომელიც გველოდება მარადიული მშვიდობის გზაზე, ხდება იმის გამო, რომ პოლიტიკური მორალისტი იწყებს იქ, სადაც ზნეობრივი პოლიტიკოსი სამართლიანად ასრულებს, და რომ პოლიტიკური

მორალისტი, ემორჩილება რა ამგვარად მიზნის პრინციპებს (ანუ ფურგუნში ცხენებს უკნიდან აბამენ), ამით თავიანთ საკუთარ მიზანს არყევენ: საჭიროა პოლიტიკა მოიყვანოს მორალთან თანხმობაში.

იმისათვის რომ პრაქტიკული ფილოსოფია მოიყვანო თავის თავთან ერთიანობაში, აუცილებელია უპირველესი ყოვლისა გადაწყვიტო საკითხი: საჭიროა თუ არა, რომ, როდესაც ისახავ პრაქტიკული გონებით ამოცანას, დაწყო მისი მატერიალური პრინციპიდან, მიზნით (როგორც თვითნებობის საგნზე), ანდა ფორმალური პრინციპით (დაფუძვნებული მხოლოდ საგარეო ურთიერთობის თავისუფლებაზე), ე.ი. ისეთით, რომელიც ამბობს: მოიქეცი ისე, რომ შენი ნების მაქსიმას შეეძლოს საყოველთაო კანონად გადაქცევა (მიზანი კი შეიძლება ნებისმიერი იყოს).

ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ბოლო პრინციპი უნდა იყოს გამოსავალი. განა ის, როგორც სამართლის პრინციპი, უსტყვოდ აუცილებელია, მაშინ როდესაც პირველ პრინციპს აქვს იძულების ძალა მხოლოდ დასახული მიზნის შესრულების ემპირიულ პირობებში, და თუ ეს მიზანი (მაგალითად, მარადიული მშვიდობა) იმავე დროს იყო ვალდებულება, მაშინ ეს ვალდებულება თვითონ უნდა იყოს გამოყვანილი საგარეო ქცევის მაქსიმის ფორმალური პრინციპიდან. პირველი პრინციპი, პრინციპი პოლიტიკური მორალისტიკისა (სახელმწიფო მოქალაქეობის, საერთაშორისო და სამსოფლიო სამართლის პრობლემა), წარმოადგენს მხოლოდ ტექნიკურ პრობლემას; პირიქით, მეორე, როგორც პრინციპი მორალური პოლიტიკოსისა, რომლისთვისაც იგი თავისთავად წარმოადგენს ზნეობრივ პრობლემას, პირველისაგან განსხვავდება როგორც მიწა ცისაგან მარადიული მშვიდობის დამკვიდრების მეთოდით, რომელიც სასურველია არა მარტო როგორც ფიზიკური სიკეთე, არამედ როგორც მდგომარეობა, გამომდინარე ვალდებულების აღიარებიდან.

პირველი პრობლემის გადაწყვეტა, რომელიც პოლიტიკურია, მოითხოვს ფართო ცოდნას ბუნების შესახებ, რომ გამოყენებული იქნეს მისი მექანიზმი ჩაფიქრებული ამოცანის გადასაწყვეტად; მასთან ერთად ყველა ეს შემეცნება ბოლო ჯამში არ იძლევა არაფერს გარკვევით მარადიულ მშვიდობასთან მიმართებაში, საჯარო სამართლის რომელი დარგიც არ უნდა ავიდოთ. როგორ შეიძლება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ხალხის განვითარება და ამავე დროს მათი მორჩილებაში ყოლვა? სიმკაცრით, თუ თავმოყვარეობის განვითარებით, ერთეულისა თუ მრავალ პირთა გაერთიანებული უმაღლესი ხელისუფლით, რომლებიც ფლობენ ძალაუფლებას, იქნებ მხოლოდ მომსახურე დიდგვაროვნებით ანდა საშინაო საქმეებში ხალხის ძალაუფლებით? ამ კითხვებზე ჩვენ არა გვაქვს

პასუხ განსაზღვრული. მართველობის ყოველ მეთოდს (ნამდვილი რესპუბლიკურის გარდა, რომელსაც შეუძლია არსებობა მხოლოდ ზნებრივი პოლიტიკოსის ცნობიერებაში) ისტორიაში გააჩნია თავისი საპირისპირო. -უფრო მეტად განუსაზღვრელია საერთაშორისო სამართალი, დადგენილი თიქოსადა სამინისტროთა სტატუსით; სინამდვილეში კი იგი საქმით გაუმაგრებელი სიტყვაა, და დაფუძვნიებულია შეთანხმებებზე, რომელიც უკვე შეტანილია მოლაპარაკების აქტში და საიდუმლოდ შეიცავს მისი დარღვევის წინამძღვრებს. პირიქით, მეორე პრობლემის გადაწყვეტა, ე.ი. სახელმწიფოებრივი სიბრძნის პრობლემის, ითხოვს, ასე ვთქვათ, თავის თავად; იგი ყველასათვის გასაგებია, ყველანაირად არცხვენს და ამასთან ერთად მიყავს პირდაპირ მიზანთან; თუმცა კეთილგონიერება გვკარნახობს არ განვახორციელოთ ეს მიზანი მეტად ნაჩქარევად და ძალადობრივად, არამედ თანდითანობით მიუახლოვდეთ მას, ხელსაყრელი ვითარებების გააზრებით.

ეს ნიშნავს: „უპირველესი ყოვლისა ისწრაფოდე პრაქტიკული გონების სამეფოსა და მისი სამართლიანობისაკენ, ამ გზით თქვენი მიზანი (მარადიული მშვიდობა) თავის თავად განხორციელდება“. განა ზნეობა თავისთავად და, რათქმა უნდა, მისი პრინციპების გამოყენებას საჯარო სამართალში აქვს ის თავისებურება, რომ, რაც ნაკლებად ხდის ქვევას დასახულ მიზანზე დამოკიდებულს, იქნება ეს ფიზიკური თუ ზნეობრივი სარგებელი, მით უფრო მთლიანად ესადაგება ამ უკანასკნელს. ეს ხდება იმის გამო, რომ მხოლოდ საერთო ნება, მოცემული აპრიორი (ერთ ხალხში თუ სხვა ხალხთა ურთიერთ მიმართებაში) განსაზღვრავს, რომ ასეთი უფლება გააჩნია ხალხს. თუმცა ეს ყველას ნების გაერთიანება იქნება, თუ იგი განხორციელდება თანმიმდევრობით, იმავე დროს შეუძლია ბუნების მექანიზმიც იყოს მიზუზი, რომელიც ბადებს ჩაფიქრებულ ქვევას და რეალობას ანიჭებს სამართლის მცნებას. -ასე მაგალითად, მორალური პოლიტიკის პრინციპი გამოიხატება იმაში, რომ ხალხი უნდა გაერთიანდეს სახელმწიფოში თანახმად მხოლოდ თავისუფლებისა და თანასწორობის სამართლებრივი მცნების საფუძველზე, და ეს პრინციპი დაფუძვნიებულია არა კეთილგონიერებაზე, არამედ ვალდებულებაზე. გაუძვი პოლიტიკური მორალისტები, უარყოფენ რა ამას, რამდენიც უნდა იბრძნონ ბუნების მექანიზმის შესახებ, რომელსაც ემორჩილება ადამიანთა ბრბო, რომლებიც საზოგადოებაში შევლენ და რომელიც ხდის ამ პრინციპს არაუფექტურს და მათ მიზანს განუხორციელებულს, ანდა ცდილობენ დაამტკიცონ თავიანთი შეხედულებები ძველი და ახალი დროის ცუდი ორგანიზებულობის მაგალითებით (მაგალითად, წარმომადგენლობითი სისტემის გარეშე დემოკრატია); ისინი არ იმსახურებენ მოსმენასაც

კი, და განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ასეთი დამღუპველი თეორია თვითონ ბევრად ბიძგს აძლევს ბოროტებას, რომელსაც თავადვე გვიწინასწარმეტყველებს. ამ თეორიით, ადამიანი ექცევა ერთი კლასის გავლენის ქვეშ დანარჩენ ცოცხალ მანქანებთან ერთად, რომლებსაც არ ყოფნით გონება იმაზე, რომ შეთანხმდნენ, რომ არ არიან თავისუფალი არსებები, რაც მათ აქცევთ მსოფლიოში ყველაზე უბედურ არსებებათ.

დებულება, “გაუმარჯოს სამართლიანობას, თუნდაც მისთვის განადგურდეს მსოფლიოს ყველა შტერი“, ყოველდღიურობაში შემოვიდა როგორც ანდაზა. მართალია იგი ჟღერს რამდენადმე გამომწვევად, მაგრამ იგი ჭეშმარიტებაა და თავის თავად წარმოადგენს სამართლიანობის გაბედულ პრინციპს, რომელიც ყოველგვარ შემოვლით გზას სჭრის, გამოჟედილს ძალითა და ეშმაკობით. შეცდომით არ უნდა განიშარტოს იგი მხოლოდ და გავიგოთ როგორც ნებადართულობა გამოიყენო შენი უფლებები მთელი სიმკაცრით (ეს წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა ეთიკურ ვალდებულებასთან). იგი მქონებელთა ხელისუფლებას აკისრებს ვალდებულებას არავის უთხრან უარი და არავინ არ შეზღუდონ თავის უფლებებში არა კეთილმოსურნეობის ანდა სხვისთვის თანაგრძნობის გამოცხადების გამო. ამისათვის უპირველესი ყოვლისა აუცილებელია სახელმწიფოს შინაგანი მოწყობა, რომელიც მოწყობილი იქნება სამართლის წმინდა პრინციპით, და ამის გარდა, სახელმწიფოს გაერთიანება მეზობელ ანდა შორეულ სახელმწიფოებთან (საყოველთაო სახელმწიფოს ანალოგიით) მათი დავების კანონიერი გადაწყვეტილებებისათვის. ეს დებულება მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ პოლიტიკური მაქსიმები, როგორც არ უნდა იყოს მათგან ფიზიკური შედეგები, უნდა ამოვიდეს არა ყველა სახელმწიფოს კეთილდღეობისა და ბედნიერებიდან, რასაც ელოდებიან მათი დაცვით, შესაბამისად არა მიზნიდან, რომელსაც ისახავს ყოველი ამ სახელმწიფოთაგანი (არც თუ სურვილით), როგორც უმადლესს (თუმცა ემპირიულს) სახელმწიფოებრივი სიბრძნის პრინციპს, არამედ წმინდა სამართლებრივი ვალის მცნებიდან გამომდინარე (ვალდებულებიდან გამომდინარე, რომლის პრინციპიც აპრიორი მოცემულია წმინდა გონებით). მსოფლიო არავითარ შემთხვევაში არ დაიდუპება იმის გამო, რომ ბოროტი ხალხი შერმცირდეს. მორალურ ბოროტებას აქვს ის განუცალკევებელი თავისი ბუნებისაგან თვისება, რომ თავის მიზნებზე (მით უფრო სხვებთან მიმართებაში, რომლებსაც ასეთივე აზრები გააჩნიათ) შინაგანად წინააღმდეგობრივი და თვითგანადგურებადია და, ამგვარად, თუმცა ნელნელა, მაგრამ ადგილს უთმობს (მორალურ) სიკეთის პრინციპს.

შესაბამისად, ობიექტურად (თეორიაში) არ არსებობს დავა პოლიტიკასა და ზნეობას შორის. სუბიექტურად კი (ადამიანს ეგონისტურ გადახრებში, რომელიც, თუმცა, რამდენადაც ისინი არ არიან დაფუძნებულნი გონების მაქსიმუმზე, არ შეიძლება უწოდოთ გამოცდილება) ეს წინააღმდეგობა რჩება და შეიძლება დარჩეს მუდმივად, იმის გამო რომ იგია ქველმოქმედის ვირი, რეალური ძალა, რომელიც იმყოფება მოცემულ შემთხვევაში არა იმდენად მყარ გადაწყვეტილების წინაშე, წინააღმდეგს გარდაუვალს, ამასთან ერთად, უბედურებებსა და მსხვერპლთ, რამდენადაც იმაში, რომ ცოცხლად თვალებში ჩახედო ბევრად დიდ საფრთხეს, ყალბ, გამყიდველ, თუმცა ბრძნულს, ჩვენს თავში არსებულ ბოროტ პრინციპს, რომელიც ამართლებს ყველა ჩვენს დანაშაულს ადამიანის ბუნებრივ სისუსტეებზე დაყრდნობით, ასევე მასშიც, რომ დაამარცხო ამ პრინციპის გამბედაობა.

სინამდვილეში, პოლიტიკურ მორალისტს შეუძლია თქვას: მმართველი და ხალხი, სხვადასხვა ხალხი ერთმანეთის მიმართ, არ სჩადიან უსამართლობას, თუ ისინი ერთმანეთთან ბრძოლაში იჩენენ ძალმომრეობას და დაუნდობლობას, თუმცა სჩადიან უსამართლობას, უარყოფენ რა სამართლის მცნებისადმი პატივისცემას, რომელსაც დამოუკიდებლად შეუძლო სამუდამოდ დაემყარებინა მშვიდობა. სინამდვილეში, რამდენადაც ყოველი მათგანი არღვევს თავის ვალდებულებას მეორის მიმართ, რომელიც თავის მხრივ გამოდის მის წინააღმდეგ ზუსტად ისეთივე სამართლისათვის მიუღებელი მიდგომებით, მაშინ ორივე მხარე იღებს დამსახურების მიხედვით, თუ კი ისინი ერთმანეთს სპობენ, და თანაც, ისე, რომ საკმარისად რჩებიან ისინი, რომ გააგრძელონ მსგავსი ქმედებები შორეულ მომავლამდე, და ყოველივე ეს მომავალ თაობებს გაკვეთილად ევლინება. ამ გამოცხადებაში ჩვეულებრივ იღებს გამართლებას, რამდენადაც მორალური პრინციპი არასოდეს ქრება, ამ დროს გონება, პრაგმატულად უნარმოსილი სამართლებრივი იდეის განხორციელებისათვის ამ პრინციპით, დაუღალავად ვითარდება კულტურის მუქჩრებელი ზრდის ნიადაგზე, თუმცა მასთან ერთად იზრდება დამნაშავის ბრალულობაც. ნამოქმედარი არ შეიძლება, როგორც ჩანს, გამართლო არანაირი მოსაზრებით; არ შეიძლება იმიტომ, რომ დედამიწაზე არსებობს ასეთი ჯიში გაფუჭებული არსებებისა (თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ ადამიანის მოდგმასთან საქმე არასოდეს ექნებათ, და არც შეილება უკეთესად იყოს). თუმცა ეს თვალსაზრისი მოცემული შეფასებისათვის ჩვენთვის ძალიან მაღალია, რომ შეგვეძლოს თეორიულად მიგვეჩერა ჩვენი მცნებები (სიბრძნე) უმაღლესისთვის, ჩვენთვის მიუწვდომელი ძალისთვის. ჩვენ აუცი-

ლებლად მივალთ ისეთ გაბედულ დასკვნამდე, თუ არ დაუშვებთ, რომ სამართლიანობის წმინდა პრინციპს აქვს ობიექტური რეალობა, ე.ი. თუ არ დაუშვებთ მათ განხორციელებას; მათ მსგავსად საჭირო იქნებოდა მოქცეულიყო ხალხი ქვეყნის შიგნით და სახელმწიფოები ერთმანეთში, როგორც არ უნდა წინააღმდეგნი ყოფილიყვნენ ემპირიული პოლიტიკოსები. რეალური პოლიტიკას, შესაბამისად, არ შეუძლია გადადგას ნაბიჯი, თუ წინასწარ სამაგიეროს არ გადუხდის ზნეობას. და თუმცა პოლიტიკა თავისთავად ძნელი ხელოვნებაა, თუმცა მისი მორალთან შეერთებით უკვე აღარ არის ხელოვნება, რამდენადაც მორალი ანუ ზნეობა ქრის კვანძს, რომელის გახსნაც პოლიტიკას არ შეუძლია, ვიდრე ისინი კამათობენ. ადამიანის უფლება უნდა ითვლებოდეს წმინდად, რა მსხვერპლადაც არ უნდა უჯდებოდეს იგი გაბატონებულ ხელისუფლებას. აქ არ არის საშუალო და არ შეიძლება მოიგონო საშუალო პრაგმატულად განპირობებული სამართალი (რაცაღ საშუალო სამართალსა და სარგებელს შორის); ყოველგვარ პოლიტიკას მართებს მუხლი მოიდრიკოს სამართლის წინაშე, თუმცა მას შეუძლია იმედი იქონიოს, რომ მიადრწევს, თუმცა ნელნელა, საფეხურებით, სადაც იგი გაბრწყინდება.

11

პოლიტიკისა და ზნეობის შეთანხმების შესახებ საჯარო სამართლის ტრანსცენდენტალური თვალსაზრისიდან გამომდინარე

თუ საჯარო სამართალი, როგორც მას ჩვეულებრივ ეძახიან სამართალმცოდნეები, მის შინაარსიდან (სახელმწიფოში ან სახელმწიფოებს შორის არსებული ადამიანთა ურთიერთობის სხვადასხვა ემპირიული მონაცემები) მე აბსტრაგირებული გავხადე, მაშინ მე მაინც დამრჩება საჯაროობის ფორმა. ამ ფორმის შესაძლებლობას შეიცავს ყოველი სამართლებლივი მიზიდულება, იმიტომ რომ სიტყვის თავისუფლების გარეშე ვერ შეძლებდა არსებობას ვერანაირი სამართლიანობა (რომელიც შეიძლება მოიაზრებოდეს მხოლოდ საჯარო ცნობადობით), და მასთან ერთად არ იქნებოდა არანაირი უფლება, რომელიც მისგან გამოდის.

ყოველი სამართლებლივი მიზიდულობა უნდა იყოს საჯაროობისათვის ხელმისაწვდომი, და ამ ხელმისაწვდომობამ შეიძლება მოგვცეს მოხმარებისთვის მოხერხებული, აპრიორი რომელიც დამახასიათებელია გონების კრიტერიუმისათვის, რამდენადაც ადვილია განსაზღვრო, სინამდვილეში აქვს თუ არა მას მოცემულ შემთხვევაში ადგილი, ე.ი. შეერთებადია თუ არა იგი იმის პრინციპებთან, ვინც მოქმედებს, თუ არა. უკანასკნელ შემთხვევაში ცთომილება (ანტიკანონიერება) რომელიც განიხილავს მიმზიდველობას, მაშვე შეიძლება დადგინდეს გონების ექსპერიმენტის საშუალებით.

მსგავსი აბსტრაგირების შემდეგ ყოველგვარი ემპირიული საგან, რომელსაც მოიცავს სახელმწიფოებრივი სამოქალაქო და საერთაშორისო სამართლის ცნება (მაგალითად, ადამიანის ბუნების მანკიერება, რომელიც ითვლებას აქცევს აუცილებლობად), შეიძლება შემდეგ დებულებას ვუწოდოთ საჯარო სამართლის ტრანსცენდენტური ფორმულა:

„უსამართლოა ყოველგვარი ქმედებები რაც ეხება სხვა ადამიანის უფლებებს, რომელთა მაქსიმები შეუთავსებელია საჯაროობასთან“.

ეს პრინციპი საჭიროა განვიხილოთ არა მარტო მხოლოდ ეთიკური თვალსაზრისით (ქველმოქმედების სწავლებასთან მიმართებაში), არამედ იურიდიულადაც (რაც ეხება ადამიანის უფლებებს). სინამდვილეში, მაქსიმა, რომლის გაჟღერებაც არ შემოიძლია, თუ არ დავაზიანებ ამით ამავე დროს ჩემივე საკუთარი ჩანაფიქრი, რომელიც აუცილებლად უნდა დავფარო, რომ მას წარმატება ჰქონდეს, და რაც არ შემოიძლია საჯაროდ ვაღიარო, თუ არ გამოვიწვევ ამით აუცილებლად ყველას ჩემს ჩანაფიქრთან დაპირისპირებას,- ასეთ მაქსიმას წყაროდ შეიძლება ჰქონდეს აუცილებელი და საერთო, მამასადამე აპრიორი, რომელიც ითვალისწინებს, ყველას ჩემს წინააღმდეგ მოქმედებას, რაც უსამართლობაა, რომლითაც მაქსიმა ემუქრება ყველას. ეს პრინციპი წმინდა ნეგატიურია, ე.ი. გამოიყენება მხოლოდ იმისთვის, რომ მისი დახმარებით გაირკვეს სხვებთან მიმართებაში უსამართლობა. -აქსიომის მსგავსად იგი ბოლომდე საკმარისად დაუდასტურებელია, და ამის გარდა, ის ადვილად გამოიყენება, რაც ეს შეიძლება დავინახოთ საჯარა სამართლის შემდეგ მაგალითიდან:

1.რაც შეეხება სახელმწიფო სამართალს, კერძოდ სამართალს, რომელიც მოქმედებს სახელმწიფოს შიგნით, იგი თავის თავში მოიცავს კითხვას: “არის თუ არა აჯანყება ხალხისათვის მართებული საშუალება რომ გადაიგდონ ე.წ. ტირანის ულელი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ბევრი მიიჩნევს ძნელად გასცემად, თუმცა იგი ადვილად გადაწყვეტადია საჯაროობის ტრანსცენდენტალური პრინციპით. თუ ხალხის უფლებები ხელყოფილია, მაშინ ტირანის დამხობა სამართლიანი იქნება-ყოველგვარი ეჭვის გარეშე. მით უფრო უმაღლესი ხარისხით უსამართლობა იქნება ქვეშევრდომთა მხრიდან ამ მეთოდით დაიცვან თავიანთი უფლებები, და მათ არ შეეძლებათ იჩივლონ უსამართლობაზე, თუ დამარცხდებიან ამ ბრძოლაში და შედეგად მოექცვიან უფრო მკაცრი სასჯელის ქვეშ.

აქ შეიძლება მრავალი არგუმენტის მოყვანა ხო და არაზე, თუ ამ საკითხს გადაწყვეტთ იურიდიული საფუძვლების დედუქციის და-

ლით; თუმცა სიტყვის თავისუფლების საჯარო სამართლის ტრანსცენდენტალური პრინციპს შეუძლია ბევრი ლაპარაკის გარეშე გვერდის ავლა. ამ პრინციპის თანახმად, სამოქალაქო ხელშეკრულების დადების წინ თვითონ ხალხი თავს თავს უსვამს კითხვას, გაბედავს თუ არა იგი საჯაროდ განაცხადოს მაქსიმის სახით თავისი ჩანაფიქრი აჯანყების შესახებ. სრულიად ნათელია, თუ სახელმწიფოებრივი წყობილების დამყარების წინ იყო ნათქვამი ზოგიერთ შემთხვევაში გამოყენებინათ ძალა მთავრის წინააღმდეგ, მაშინ ხალხს უნდა განეცხადა პრეტენზია კანონიერი ხელისუფლების ყოფნაზე. მაშინ იგი (მეთაური) არ იქნებოდა მთავარი თუ იგი ან სხვა იყო პირობა სახელმწიფოს შექმნისა, რამეთუ მაშინ ასეთი დამყარება იქნებოდა შეუძლებელი; თუმცა ხალხის მიზანი იქნებოდა სახელმწიფოს შექმნა. აჯანყების უსამართლობა იკვეთება იქიდანაც, რომ საჯარო აღიარებით აჯანყების მაქსიმა გახდიდა შეუძლებელს მიეღწიათ ამ მიზნისთვის. შესაბამისად, აუცილებელი იქნებოდა მისი დამალვა. თუმცა უკანაცხელი არ იქნებოდა აუცილებელი სახელმწიფოს მეთაურისათვის. მას შეუძლია ღიად განაცხადოს, რომ ყოველ აჯანყებისთვის სიკვდილით დასჯის მის წამომწყებებს, როგორც არ უნდა იყვნენ ისინი დარწმუნებულები, რომ უშვალოდ მან პირველმა დაარღვია ძირითადი კანონი. განა თუ მეთაური იცნობიერებს, რომ იგი ფლობს განუყოფელ უმაღლეს ძალაუფლებას (ეს უნდა იყოს მიღებული ყოველ სახელმწიფოებრივ მოწყობაში, იმიტომ რომ ის, ვისაც არ აქვს საკმარისი ძალაუფლება, რომ დაიცვას ყოველი ქვეშევრდომი სხვისგან, მას არ აქვს უფლება უხელმძღვანელოს მას), მაშინ მას არ შეეძინდება დააზიანოს თავისი მიზანი მაქსიმის გამოცხადებით. ზუსტად ასე (რაც მთლიანად თანხმობაშია წინასთან) თუ ხალხმა შესძლო აჯანყების მოწყობა, მაშინ მთავარი (ხელისუფალი) უნდა დაუბრუნდეს ქვეშევრდომის მდგომარეობას და არ უნდა განახორციელოს კონტრშეტევა ძალაუფლების დაბრუნებისათვის, და არ უნდა გეშინოდეთ, რომ მას მისცემენ პასუხებაში სახელმწიფოს ძველი მმართველობის გამო.

2.რაც შეეხება საერთაშორისო სამართალს, მის შესახებ საუბარი შეიძლება წავიდეს მხოლოდ რაღაც სამართლებრივი მდგომარეობის არსებობის პირობებში (ე.ი. ისეთ საგარეო პირობებში, რადროსაც საქმე ეხება პიროვნების უფლებას), იმისათვის რომ იგი, როგორც საჯარო სამართალი, უკვე თავის თავში მოიცავს საყოველთაო ნების გამოვლენას, რომელიც უდგენს ყველას თავისას. ეს უნდა წარიმართოს რომელიღაც მეთანხმებიდან რომელიც, „თუმცა (იმ ხელშეკრულებისაგან განსხვავებით, რომლისგანაც წარმომდგარია სახელმწიფო), არ უნდა დაფუძვნდეს იძულებითი კანონებზე რომლებშიც ყველა შემთხვევისათვის შეიძლება იყოს შედმივი თა-

ვისუფალი ასოციაციის ხელშეკრულება მსგავსად ზემოხსენებული სხვადასხვა ქვეყნების ფედერაციული ხელშეკრულებისა. განა რაიმე სამართლებლივი მდგომარეობის გარეშე, რომელიც აქტიურად დაუკავშირებდა სხვადასხვა (ფიზიკური თუ მორალური) პირს, აღმოჩნდებოდა ბუნებრივ მდგომარეობაში, არ შეუძლია არსებობდეს არანაირი სხვა სამართალი, გარდა კერძოსი. აქ ასევე მიმდინარეობს პოლიტიკის დაპირისპირება ზნეობასთან (თუ განვიხილავთ უკანასკნელს როგორც სამართლის შესახებ სწავლებას), რომელშიც საჯაროობის მაქსიმის კრიტიკიუმი ასევე პოულობს მარტივ გამოყენებას, თუმცა მხოლოდ ასე, რომ ხელშეკრულება სახელმწიფოებს აკავშირებს მხოლოდ იმისათვის, რომ შენარჩუნდეს ამ სახელმწიფოსა და სხვა სახელმწიფოებს შორის მშვიდობა, თუმცა არავითარ შემთხვევაში იმისათვის, რომ განხორციელდეს შეძენა. შემდეგ განისაზღვრება პოლიტიკასა და მორალს შორის არსებული წინააღმდეგობების შემთხვევები, და ერთდროულად ხდება მათი გადაწყვეტის გზების შემოთავაზება.

ა) “თუ ერთი ამ სახელმწიფოთაგან შეპირდა მეორეს რაღაცა-დახმარების გაწევას, ანდა მიწის ნაწილის დათმობას, ანდა სუბსიდირებას და სხვა ამგვარი, მაშინ იბადება კითხვა, შეუძლია თუ არა სახელმწიფოს მეთაურს იმ შემთხვევაში, თუ მასზეა დამოკიდებული სახელმწიფოს კეთილდღეობა, უარყოს თავისი სიტყვა, მოითხოვოს, რომ იგი როგორც პიროვნება განიხილოს ორმხრივად: ერთი მხრივ, როგორც სუვერენი, რამდენადაც იგი არავის წინაშე არ აარის პასუხისმგებელი თავის სახელმწიფოში, ხოლო მეორე მხრივ, როგორც უმაღლესი სახელმწიფო მოხელე, რომელიც ვალდებულია სახელმწიფოს ჩააბაროს ანგარიში; აქედან დასკვნა ითხოვს, რომ მეორე შემთხვევაში ის თავისუფალია ვალდებულებებისაგან, რომელიც მიღებულ იყო პირველის ხარისხში“. და თუ სახელმწიფო (ან მისი მეთაური) გამოაქვეყნებდა თავის მაქსიმას, მაშინ, ბუნებრივია, ყოველი სხვა სახელმწიფო განერიდებოდა მას ანდა შეუერთდებოდა სხვა სახელმწიფოს, რათა აელაგმათ მისი მცდელობები. ეს ამტკიცებს, რომ პოლიტიკის (საჯაროობა) ასეთ პირობებში მთელი თავისი ხრიკებით თვითონვე დააზიანებდა თავის მიზანს, რაც ნიშნავს იმას რომ მისი მაქსიმა უსამართლოა.

ბ) “თუ მეზობელი სახელმწიფო დიდად გაფართოვდება ზომამში, გიჩენს შიშს, რომ მოინდომებს სხვების დაპყრობასაც, რამდენადაც მას ეს შეუძლია, აძლევს თუ არა ეს ნაკლებად ძლიერ სახელმწიფოებს უფლებას (ერთობლივად) დაესხნენ მას თავს, თუნდაც მურაცყოვის მიყენების გარეშე?“ - სახელმწიფო, რომელიც მოცემულ შემთხვევაში მოინდომებდა გაესაჯაროებინა თავისი მაქსიმა, მხოლოდ დააჩქარებდა და გარდაუვალს გახდიდა ბოროტების დადგო-

მას. ხომ მეტად ძლიერ სახელმწიფოს შექმნა დაესწრო მათთვის, რაც შეეხება მათ კავშირს, ეს მხოლოდ სუსტი ტროსტიკია იმისათვის, ვისაც შეუძლია *dividi et impera*-ს პრინციპით სარგებლობა. ეს სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის მაქსიმა, გამოცხადებული საჯაროდ, აუცილებლად ვნევს, ამრიგად, მისივე საკუთარ მიზნებს და, შესაბამისად უსამართლოა.

გ) “თუ არც თუ დიდი სახელმწიფო მდებარეობს ისე, რომ არღვევს დიდი სახელმწიფოს ნაწილებს შორის კავშირს, უკანაცხელის შენარჩუნების მიზნით, მაშინ ეს დიდი სახელმწიფო არ იქნება მართალი დაიმორჩილოს აღნიშნული სახელმწიფო და თავსთან შემოიერთოს?”-სრულიად ნათელია, რომ ძლიერ სახელმწიფომ არ უნდა წინასწარ გააუღეროს ასეთი მაქსიმა, რამდენადაც უფრო სუსტი სახელმწიფოები სასურველ დროს შეკრავდნენ ერთმანეთთან კავშირს ანდა სხვა ძლიერი სახელმწიფო ამ ნადავლისთვის დაიწყებდა დავას. ამრიგად, ამ მაქსიმის გასაჯაროება მას შეუძლებელს ხდის, ეს კი ნიშანია, რომ იგი უსამართლოა, და შეიძლება, თანაც ძლიერი ხარისხით, ანდა უსამართლობის ობიექტის უმნიშვნელობა არ უშლის ხელს იმას, რომ მისადმი განხორციელებული უსამართლობა მეტისმეტად დიდია.

დ) რაც შეეხება მსოფლიო მოქალაქეობის სამართალს, აქ მე ვამჯობინებ დუმილს, რამეთუ მისი საერთაშორისო სამართალთან ანალოგიიდან გამომდინარე ადვილად შეიძლება მის მიმართ არსებული მაქსიმის ჩვენება და შეფასება.

საერთაშორისო სამართლის მაქსიმთა შეუთავსებლობა საჯაროსთან წარმოადგენს, რათქმა უნდა, ზნეობრივი პოლიტიკის შეუთავსებლობის კარგ კრიტერიუმს (როგორც სამართლის შესახებ სწავლებას). საჭიროა, მხოლოდ, გამოვავლინოთ, რა პირობებია, რა დროსაც მისი მაქსიმები თანხმდებიან ხალხის უფლებებთან? ხომ არ შეიძლება უკუ დასკვნის გაკეთება, რომ ის მაქსიმები, რომლებიც თავსებადია საჯაროობასთან, მით ისინი სამართლიანნი: იმას, ვინც მყარად ფლობს უმაღლეს ძალაუფლებას, არ აქვს იმის აუცილებლობა, რომ მან დამალოს თავისი მაქსიმა.- საერთაშორისო სამართალი საერთოდ შეიძლება იმ პირობით, თუ უკვე დამყარებულია სამართლებლივი მდგომარეობა. მის გარეშე ხომ არ არსებობს საჯარო სამართალი, და საერთოდ ნებისმიერი სამართალი, რომელიც შეიძლება გაიზნო მის გარეშე (ბუნებრივ მდგომარეობაში), არის მხოლოდ კერძო სამართალი. თუმცა ჩვენ ზემოთ ვნახეთ ერთად ერთი სამართლებლივი მდგომარეობა, რომელიც თავსებადი იყო თავისუფალ სახელმწიფოსთან,- ეს იყო მათი ფედერაცია,

რომელიც მიზნად ისახავს ომის თავიდან აცილებას. ამდენად, პოლიტიკის თანხმობა ზნეობასთან შეიძლება მხოლოდ ფედერალურ კავშირში (რომელიც, შესაბამისად, სამართლის პრინციპების თანახმად მიცემული აქვს აპრიორი და აუცილებელია), და მთელ სახელმწიფოებრივ კეთილგონიერებას სამართლებლივ საფუძვლად გააჩნია ასეთი კავშირის დამყარება შეძლებისდაგვარად დიდ ზომებში. ამ მიზნის გარეშე ნებისმიერი ბრძნობა არის უგუნურობა და შენიღბული უსამართლობა. -მსგავს ყალბპოლიტიკას გააჩნია თავისი კაზუალობა, რომელიც არ ჩამოუვარდება იუზუიტების უკეთეს სკოლას: ესაა საჯარო ხელშეკრულებების შედგენა ისეთ გამონათქვამებით, რომ შეიძლებოდეს საჭიროების შემთხვევაში საშენოდ განმარტო; ესაა „პრობაბილიზმი“- მცდელობა ყალბად მიაწერო სხვას ბოროტი განზრახვა ან და შექმნა საეჭვოობა მათი შესაძლო აღმატებულება სამართლებლივი საფუძვლებით სხვების, მშვიდობიანი სახელმწიფოების დასანგრევად; და ბოლოს, ეს მცირე სახელმწიფოს მთანთქმაა, რომელიც ითვლება ადვილ საბოდიშო ხურდად, თუ ამის სანაცვლოდ მოიგებს უფრო დიდი სახელმწიფო, თითქოსდა საერთო სიკეთისათვის..„

ამას ხელს უწყობს პოლიტიკის ორპირობა მორალთან მიმართებაში; მის ხან ამ, ხან სხვა სწავლებას პოლიტიკა იყენებს თავისი მიზნებისათვის და ადამიანისადმი სიყვარული, და ადამიანის უფლებებისადმი პატივისცემა ვალია; პირველი, თუმცა, მხოლოდ, განპირობებულია, მეორე კი -უპირობო, აბსოლიტურად ვალდებულების მბრძანებელი; და ის, ვინც მოინდომებს ჩამოსცილდეს კეთილმოსურნეობის საამო გრძნობას, უნდა დასაწყისში მთლიანად დარწმუნდეს, რომ მან არ დაარღვია ეს ვალდებულება. პოლიტიკა ადვილად ურიგდება ზნეობას პირველ აზრში (ეთიკასთან), როდესაც საუბარი ეხება იმას, რომ ხალხის უფლებები დაუქვემდებარონ მათ მთავრობებს, თუმცა მორალთან მეორე მნიშვნელობაში (როგორც სამართლის შესახებ სწავლებასთან), რომლის წინაშეც იგი ვალდებულია მუხლი მოიყაროს, იგი მიზანშეწონილად მიიჩნევს არ შევიდეს თანხმობაში, ანიჭებს უპირატესობას გააპროტესტოს მთელი მისი რეალობა და ყოველგვარი ვალი განმარტოს როგორც კეთილი სურვილები. ასეთი დაუნდობლობა გამოწვეული პოლიტიკის სინათლის შიშით ადვილად მოახდენდა ფილოსოფიის პარალიზებას, თუ აღმოაჩენდა მის მარჯვენას, თუ მხოლოდ პოლიტიკა წავიდოდა მასზე, რომ უზრუნველყო ფილოსოფი თავისი საჯაროობის მარჯვნივ.

ამ მიზნით მე გთავაზობთ სხვას, ტრანსცენდენტალურ და დადებით საჯარო სამართლის პრინციპს, რომლის ფორმულაც უნდა იყო ასეთი:

„ყველა მაქსიმა, რომელიც საჭროებს საჯაროობას (რომ მიაღწიოს თავის მიზანს), უთანხმდება სამმართველოსა და პოლიტიკას“. სინამდვილეში, თუ ამ მაქსიმებს შეუძლიათ მიაღწიონ თავიანთ მიზანებს მხოლოდ საჯაროობის შედეგად, მაშინ ისინი უნდა შეესაბამებოდნენ საზოგადოების საერთო მიზანს (ბედნიერებას), რასთანაც შეთანხმება (საზოგადოება გახადოს კმაყოფილი თავისი მდგომარეობით)-პოლიტიკის მთავარი ამოცანაა. თუმცა თუ ეს მიზანი მიღწევადია მხოლოდ საჯაროობის ნიადაგზე, ე.ი. რაც მიღწეულია პოლიტიკური მაქსიმის ყოველგვარი უნდობლობის მოსპობის შედეგად, მაშინ ისინი უნდა იყვნენ თანხმობაში საზოგადოების სამართალთანაც, რამდენადაც მართო სამართალში შეიძლება ყველა მიზნების შეერთება. ამ პრინციპის შემდგომი გადმოცემა და განმარტება მე უნდა გადავადო სხვა შემთხვევამდე; მაშინ ის რომ ტრანსცენდენტალური ფორმულაა, შეიძლება შევამჩნიოთ, თუ მოვაცილებთ მას ყველა ემპირიულ პირობებს (სწავლებას ბედნიერების შესახებ) როგორც კანონის მატერიას და მივიღებთ მხედველობაში მხოლოდ საყოველთაო კანონშეწონილობის ფორმულას.

თუ საჯარო სამართლის მდგომარეობის განხორციელება, თუნდაც მხოლოდ უსასრულო მიახლოებით, არის ვალი და ამავე დროს დასაბუთებული იმედი, მაშინ მარადიული მშვიდობა, რომელიც მოყვება მშვიდობიან შეთანხმებებს (აქნობამდე მათ არასწორად უწოდებდნენ; საკუთრივ ვიტყვი, ეს იყო მხოლოდ შესვენება), არსებობს არა ცარიელი იდეა, არამედ ამოცანა, რომელიც თანდითანობით გადაწყდება და (რამდენადაც დროის შუალედი, აუცილებელი ერთნაირი წარმატებისათვის, იქნება, როგორც ჩანს, სულ უფრო მოკლე) დგება სულ უფრო ახლო განხორციელებასთან (38, გვ. 1190-1241).

ფაქტობრივად კანტის ეს ნაშრომი წარმოადგენს „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ ჩამოყალიბების ინსტრუქციას, რასაც სახელმძღვანელოდ იყენებენ ნეოლიბერალები, სხვებს კი მის შესახებ წარმოდგენა არც კი აქვთ.

თავი 4. დისტრიბუციული სამართლიანობის კონცეფცია

რობერტ ნოზიკი (1938-2002), ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორი, აშშ-ს ფილოსოფოსთა ასოციაციის პრეზიდენტი, 1974 წ-ს გამოცემული წიგნიდან: „ანარქია სახელმწიფო და უტოპია“, „დისტრიბუციული სამართლიანობა“.

მოცემულ ნაშრომში ნოზიკი აღნიშნავს: ანარქია დგას ლიბერალური სახელმწიფოს სადარაჯოზე და კრძალავს ყოველგვარ გადახვევას მისი პრინციპებიდან. მისი აზრით „თანასწორობა“ მოითხოვს ინდივიდს დამოუკიდებელ ცხოვრებას. ჩვენი ნიჭი, - ამბობს იგი, - როგორც საერთო საზოგადოებრივი რესურსების ნაწილი, - ეკუთვნის საზოგადოებას, რაც ავტონომიურობას უარყოფს. მისთვის საკუთრების უფლება ადამიანის ძირითადი უფლებების პარადიგმული ერთეულია. უფლებები მორალური სივრცის ფარგლებს განსაზღვრავს, რომელიც ინდივიდს არტყია გარს. ამ სივრცის ფარგლებში ადამიანს უფლება აქვს დაიცვას ის, რაც მას უწარმოებია. მისი აზრით პიროვნების ავტონომია ნიშნავს, საზოგადოებამ თქვას უარი მის უფლებებში ჩარევაზე. საკუთრება სამართლებრივი ფენომენია. ავტონომია გულისხმობს არჩევანის თავისუფლებას. ნოძიკი ანვითარებს ლოკისეულ საკუთრების თეორიას, და გვთავაზობს თანასწორობის დაძლევას შემოსავლების დისტრიბუციული გადანაწილების გზით, შესაბამისი სამართლიანობის დამყარებით. სურს სახელმწიფო დაყვანილი იქნეს დამის დარაჯის დონემდე. წარმოდგენილი აქვს საკუთრების უფლების თავისებური თეორია. ებრძვის ოჯახს, მომხრეა თავისუფალი ბაზრისა და მონოპოლიის. მას საკუთრების უფლება ადამიანის სიცოცხლის უფლებაზე მაღლა ყავს დაყენებული.

უფრო დეტალურად, ნოძიკის აზრით: საკუთრების სამართლიანობის იდეა სამ ძირითად თემას მოიცავს: პირველი, საკუთრების თავდაპირველ შექმნას ანუ მოპოვებას, რომელიც მანამდე ჩვენი არ იყო. ამ შემთხვევაში ასეთი კითხვები ჩნდება: რა გზით შეიძლება ნივთის საკუთრებად გადაქცევა, რომელიც მანამდე ჩვენი არ იყო; როგორია მისი შექმნის პროცედურები; რა სახის ნივთების შექმნა შეგვიძლია; მათი მასშტაბები და ა.შ. ამ საკითხებთან დაკავშირებულ ჭეშმარიტებათა კომპლექსს იგი უწოდებს საკუთრების მოპოვების სამართლიანობის პრინციპს. მეორე თემა მოიცავს საკუთრების გადაცემის პრობლემას ერთი პირიდან მეორეზე. ამ შემთხვევაში ვაწყდებით კითხვებს: რა პროცედურების საშუალებით შეუძლია ერთ პირს გადასცეს ქონება მეორეს? როგორ შეუძლია ერთ პიროვნებას საკუთრების შექმნა მეორე პიროვნებებისაგან,

რომელიც მისი მფლობელია? აღნიშნულ თემასთან დაკავშირებით საქმე გვექნება ისეთ ცნებებთან, როგორიცაა, ერთის მხრივ, ნებაყოფილობითი გაცვლა, საჩუქარი და, მეორე მხრივ, თაღლითობა, ისევე, როგორც კონკრეტულ, კონვენციონალურ დეტალებთან, რომლებიც მოცემულ საზოგადოებაში მიღებული. **ჭეშმარიტებათა ამ კომპლექსს საკუთრების გადაცემის სამართლიანობის პრინციპს ვუწოდებთ.** ჩვენის აზრით ამავე კომპლექსში შედის ის საკითხებიც, თუ როგორ შეუძლია პიროვნებას განკარგოს თავისი საკუთრება.

აღნიშნავს: სამყარო, სამართლიანობის პრინციპზე რომ ყოფილიყო აგებული, საკუთრების სამართლიანობა მთლიანად მოექცეოდა შემდეგი ინდექსური განსაზღვრების ქვეშ:

1. თუკი პიროვნება საკუთრებას იძენს საკუთრების მოიპოვებს სამართლიანობის პრინციპით, მას სრული უფლება აქვს ამ საკუთრებაზე.

2. თუკი პიროვნება საკუთრებას იძენს საკუთრების გადაცემის სამართლიანობის პრინციპის საფუძველზე და იძენს იმ პირისაგან, რომელსაც სრული უფლება ჰქონდა ამ საკუთრებაზე, მას სრული უფლება აქვს ამ საკუთრებაზე.

3. არავის არ აქვს უფლება საკუთრებაზე, თუკი იგი არ არის შეძენილი იმ წესით, რომელიც პირველ ან/და მეორე პუნქტებშია განსაზღვრული.

დისტრიბუცია მაშინ არის სამართლიანი, როდესაც ყველას, ვინც ფლობს საკუთრებას დისტრიბუციის შედეგად, აქვს უფლება ამ საკუთრებაზე. იგი უნდა იყოს კანონიერი. სამართლიანია, თავისთავად, ყოველივე, რასაც არ უნდა წარმოადგენდეს იგი, რაც სამართლიანი პირობებისა და სამართლიანი ზომების შედეგად ხორციელდება. საკუთრების ფლობის სამართლიანობა ისტორიული ხასიათისაა და რეალურ ფაქტებზეა დაფუძნებული (34, გვ.302).

წარსული უსამართლობის არსებობა (საკუთრების ფლობის სამართლიანობის პრინციპების დარღვევა წარსულში) საკუთრების ფლობის სამართლიანობასთან დაკავშირებით მესამე ძირითად თემას წარმოშობს: ეს არის უსამართლობის დაძლევა. თუკი, საკუთრებასთან დაკავშირებით, წარსულში მომხდარი უსამართლობის შედეგად, აწინდელი მდგომარეობა მივიღეთ, რომელშიც ბევრი რამ გარკვეულია, მაგრამ ბევრიც გაურკვეველი, რა შეგვიძლია ვიღონოთ იმისათვის, რომ დავძლიოთ ეს უსამართლობა? რა სახის ვალდებულებები გააჩნიათ უსამართლობის ჩამდენთ იმ პირთა მი-

მართ, რომელთა მდგომარეობა გაცილებით უარესია იმასთან შედარებით, რაც იქნებოდა იმ შემთხვევაში, უსამართლობა რომ არ ჩადენილიყო? ანდა დროულად რომ მიეღოთ შესაბამისი კომპენსაცია? როგორ უნდა მოვიქცეთ იმ შემთხვევაში, როდესაც არცერთი მხარე-არც დაზარალებული და არც მომგებიან მდგომარეობაში მყოფი -არ წარმოადგენს უსამართლობის აქტის უშუალო მხარეს, არამედ, მაგალითად, ამგვარი მხარეების შთამომავლები? და ა.შ. რამდენად შორს შეგვიძლია წავიდეთ ისტორიულ წარსულში, რათა გამოვიკვლიოთ ჩადენილი უსამართლობები. მე არ ვიცი, რომელ თეორიულ საფუძვლებზე შეიძლება ამ პრობლემების მოგვარება, თუმცა შეგვიძლია „უსამართლობის დაძლევის პრინციპები“ შევიმუშავოთ, -აცხადებს ნოზიკი.. .

საკუთრების ფლობის თეორიის ზოგადი იდეა იმაშია, რომ პიროვნების საკუთრება სამართლიანია იმ შემთხვევაში, როდესაც მას აქვს ამ საკუთრების უფლება სამთაგან ერთ-ერთი პრინციპის საფუძველზე მიღებული. ეს პრინციპებია: საკუთრების მოპოვების სამართლიანობის პრინციპი, საკუთრების გადაცემის სამართლიანობის პრინციპი და უსამართლობის დაძლევის პრინციპი, განსაზღვრული პირველი ორი პრინციპის მიერ.

ისტორიული და საბოლოო შედეგის პრინციპი

დისტრიბუციის სამართლიანობის შესახებ ეს კონკრეტული თეორია, აცხადებს ნოძიკი,- ისტორიული ხასიათისაა, რადგან მის მიხედვით, საკითხი, სამართლიანია თუ არა დისტრიბუცია, დამოკიდებულია იმ ფაქტზე, თუ საიდან მომდინარეობს იგი. ამის სანაცვლოდ, თანამედროვეობაზე აგებული სამართლიანობის პრინციპი დადასტურებს, რომ დისტრიბუციის სამართლიანობა იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ მოხდა ნივთების დისტრიბუცია (ვის რა შეხვდა), თუკი მის შეფასებას გარკვეული სტრუქტურული პრინციპის შესაბამისად მოვახდენთ. უტილიტარისტი, რომელიც ნებისმიერი ორი სახის დისტრიბუციას იმის მიხედვით აფასებს, თუ რომელს უფრო მეტი უტილიტარული ღირებულება გააჩნია, ხოლო თანაბარი ღირებულების შემთხვევაში, თანაბარი დისტრიბუციის განსაზღვრისათვის, გარკვეულ, ფიქსირებულ კრიტერიუმს იყენებს, სწორედ ამგვარი, თანამედროვეობაზე დაფუძნებული, სამართლიანობის პრინციპს ეყრდნობა. ასევე იქცევა ნებისმიერი პირი, რომელსაც ფიქსირებული შეფასებითი მოდელები გააჩნია ბედნიერებასა და თანასწორობასთან მიმართებაში. თანამედროვეობაზე დამყარებული სამართლიანობის პრინციპის თანახმად, უმთავრესი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, როდესაც საუბარია დისტრიბუციის სამართლიანობაზე, არის ის, თუ ვის რა შეხვდა, სა-

ბოლოო ჯამში./305 სამართლიანობის პრინციპს სხვა ინფორმაცია არ ესაჭიროება. სოციალურად ორიენტირებული ეკონომიკური თეორია, სწორედ, თანამედროვეობაზე აგებული სამართლიანობის პრინციპზეა დაფუძნებული, რადგან მისი ინტერესების სფეროს დისტრიბუციის შესახებ მხოლოდ ამჟამინდელი ინფორმაცია წარმოადგენს (34, გვ.305).

მოდელები

დისტრიბუციული სამართლიანობის თითქმის ყველა ვარიანტი მოდელირებულია. მათ შორის შეიძლება იყოს: თითოეულს მისი მორალური დამსახურების, საჭიროების, საბოლოო პროდუქტის, ან ძალისხმევის შესაბამისად და ა.შ. მეორეს მხრივ, საკუთრების უფლების პრინციპი არ არის მოდელირებული. არ არსებობს ისეთი ბუნებრივი განზომილება, ან მათი კომბინაცია, რომელსაც შედეგად მოჰქონდეს დისტრიბუცია საკუთრების უფლების პრინციპის შესაბამისად. მაგალითად, შეუძლებელია საკუთრების მოდელირება იმ დროს, როდესაც საბოლოო პროდუქტს ღებულობენ, აზარტულ თამაშებში იგებენ, ცოლების შემოსავლებით სარგებლობენ, სხვადასხვა ფონდებისაგან საჩუქრებს იღებენ, იგებენ პროცენტებს სესხისგან, და სხვა ამგვარი. ანუ საქმე გვაქვს მოდელების სიმრავლესთან. საკუთრებათა სიმრავლე კი დიდ წილად მოდელების სიმრავლით აიხსნება.

როგორ ანგრევს თავისუფლება მოდელებს

შეუძლებელია საბოლოო მდგომარეობისა ან მოდელირებული დისტრიბუციის პრინციპების განხორციელება ისე, რომ გამუდმებით არ ჩავერიოთ ადამიანთა საქმიანობაში. იმისათვის რომ შევინარჩუნოთ მოდელის თავდაპირველი სახე, ჩვენ იძულებულნი ვართ გამუდმებით ჩავერიოთ მათ საქმეებში და ავკრძალოთ რესურსების გადაცემა სხვა ადამიანებისათვის.

დროთა განმავლობაში ადამიანთა ნებაყოფილობითი აქტები, მაინც, დაარღვევენ დისტრიბუციის ყველა მოდელს, რომელიც, მეტ-ნაკლებად, შეცავს ეგალიტარულ კომპონენტს.

სენის არგუმენტები

უფლებები არ განსაზღვრავს სოციალურ რიგს, მაგრამ სამაგიეროდ აწესებს გარკვეულ შეზღუდვებს, რომელთა ფარგლებშიც უნდა მოხდეს სოციალური არჩევანი(34,გვ.320).

რედისტრიბუცია და საკუთრებითი უფლებები

დისტრიბუციის ნებისმიერი მოდელის მხარდაჭერა სხვა არაფერია, თუ არა ინდივიდუალიზმი, კომბინირებული შურისგების

გრძნობასთან! დისტრიბუციის მოდელები არ აძლევს ადამიანებს იმას, რასაც საკუთრების უფლებები, რადგან ისინი არ აძლევენ ადამიანებს უფლებას თავად აირჩიონ, თუ რა უყონ იმ საკუთრებას, რომელსაც ფლობენ. ისინი არ აძლევენ ადამიანებს უფლებას თავად განსაჯონ, იზრუნონ თუ არა სხვების მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად. ამგვარი შეხედულებების მქონე ადამიანებისათვის ოჯახი ერთ-ერთი ყველაზე უხერხული ინსტრუმენტი. ამის მიზეზი არის ის, რომ ოჯახის წიაღში ისეთი რიგის საკუთრების გადაცემებს აქვს ადგილი, რაც არღვევს დისტრიბუციის მოდელს. აქედან გამომდინარე, ან თავად ოჯახი უნდა გარდაიქმნას დისტრიბუციის ობიექტად (რის საფუძველზე?), ანდა ახლობლების მიმართ სიყვარული უნდა აკრძალავს საგანი გახდეს. ოჯახი ხელს უშლის რადიკალური მიზნების განხორციელებას და ამდენად, იგი უნდა დაინგრეს და აღიკვეთოს. ნუთუ საჭიროა იმის თქმა, რომ სრულიად არ არის მიზანშეწონილი მთელს საზოგადოებაზე ისეთი ინტიმური, სასიყვარულო ურთიერთობების გავრცელება, რაც სრულიად ბუნებრივია ოჯახისათვის (34, გვ.300)..

შენიშვნები

ჩვენ, არავითარ შემთხვევაში, არ ვუწევთ პოპულარიზაციას იმ ძირულ ინსტიტუტებს, რომელთა ფუნქციები აღემატება ღამის ყარაულისას. ჩვენ სწორედ, ასეთი სახელმწიფოს მომხრენი ვართ, სახელმწიფოსი, რომლის ფუნქციაა მხოლოდ დაიცვას ადამიანები მკვლელობისაგან, თავდასხმებისაგან, ქურდობისაგან, სიცრუისაგან და ა.შ.

სიცოცხლის უფლება, მაქსიმუმ, ნიშნავს უფლებას, ვისწრაფოთ, იმისკენ, რომ მოვიპოვოთ ყველაფერი, რასაც ჩვენ სიცოცხლისთვის აუცილებლად მივიჩნევთ. მაგრამ ამით ჩვენ არ უნდა დავარღვიოთ სხვების ანალოგიური უფლებებიც. მატერიალურ საგნებთან დაკავშირებით კითხვა ასეთია: ირღვევა თუ არა სხვათა უფლებები იმით, რომ ჩვენ ვიძენთ ამ საგნებს (ირღვევა თუ არა სხვათა უფლებები, თუკი ჩვენ ვისაკუთრებთ ყველაფერს, რაც მანამდე არავის საკუთრებას არ წარმოადგენდა, მაგალითად, წყაროს, უდაბნოში?) რადგან მატერიალურ საკუთრებასთან დაკავშირებით ჩვენ სხვა მოსაზრებების გათვალისწინებაც გვმართებს, პირველი, რაც ჩვენ გვჭირდება, სანამ სიცოცხლის რომელიმე უფლებას გამოვიყენებდით, არის საკუთრების უფლების თეორია. მამასადამე, სიცოცხლის უფლება საკუთრების უფლების საფუძველად ვერ გამოდგება (34, გვ.300-346).

რეზიუმე. რობერტ ნოზიკის დისტრიბუციული სამართლიანობის კონცეფცია ვერ ეგუება თავისუფლებას და იგი მას მიიჩნევს

დისტრიბუციის საფრთხედ, რამეთუ, მისი აზრით ანგრევს განაწილების მოდელებს. აქედან გამომდინარე მას აუცილებლად მი-აჩნია, რომ ადამიანთა საქმეებში გამუდმებით ვიღაც ერევოდეს, მხედველობაში აქვს სახელმწიფო. სხვანაირად, სთვლის რომ შეუძლებელია განაწილების თავდაპირველი სახის შენარჩუნება, რათა არ მოხდეს რესურსების სხვაზე გადაცემა, ანდა რომ გარკვეული პერიოდულობით ამოღებულ იქნეს რესურსები სხვა ადამიანებისაგან, რომლებიც გაუთვალისწინებელი მიზეზებით მიიღეს სხვა ადამიანებისაგან. ამასთან დაკავშირებით იგი ამოდის მის მიერვე შემოთავაზებული საკუთრების სამართლიანობის თეორი-იდან. გვთავაზობს უკანონოდ შექმნილი საკუთრების დაძლევის პრინციპებს. ნოდის ეს კონცეფცია შეიცავს ეგალიტარიზმის ნიშ-ნებს, თუმცა ებრძვის ოჯახს, მომხრეა პროცედურული სამართლის, შემოსავლების განაწილების, ადამიანის ატომიზაციის, თავისუ-ფალი ბაზრისა და რომ სახელმწიფოს ფუნქცია იყოს დაყვანილი „ღამის დარაჯამდე“. ვფიქრობ, ეს კონცეფცია იარსებებს გარკვე-ული პერიოდი, ვიდრე მისი ზოგიერთი ელემენტი არ შეერწყმება საბოლოოდ დარჩენილ კონცეფციას. მისი გამოყენება, გარკვეული კორექტირების შემდეგ, შესაძლებელია კომუნიტარიზმის პირო-ბებში.

თავი 5. კომუნიტარიზმის კონცეფცია

როლანდ დვორკინი (1931-2013), ნიუ-ორკის უნივერსიტეტის პროფესორი, 1987 წ-ს გამოცემული წიგნიდან „თავისუფლება, თანასწორობა, კომუნა“. იგი ეგალიტარისტია, აღიარებს პოლიტიკური ლიბერალიზმის კრიზისის არსებობას და მისგან გამოსვლის მიზნით შემოაქვს წინადადება მოხდეს ლიბერალიზმის ერთი რომელიმე კონცეფციად გადაქცევა, მისი დაიცვა და შემდგომ განვითარება. აღნიშნავს, რომ სათნოების ლოზუნგს: „თავისუფლებას, თანასწორობას და ძმობას“ ანუ კომუნას, შინაგანი წინააღმდეგობა გააჩნია, რისთვისაც საჭიროდ მიაჩნია მათგან რომელიმეს დათმობა ან კომპრომისზე წასვლა. მისი გაგებით ლიბერალიზმის შიგნით ბრძოლა აიხსნება თავისუფლებისა და თანასწორობის ურთიერთ დაპირისპირებით. ამ დროს მათ ორივეს უპირისპირდება კომუნა. ამის გამო კონფლიქტი გარდაუვალად მიაჩნია. ამბობს: თავისუფლებამ და თანასწორობამ ხანდახან უნდა დაუთმონ კომუნის მოთხოვნებს ადგილი. ამ დროს ეთნიკურ ნაციონალიზმს მიიჩნევს კომუნის, ანუ ძმობის ერთ-ერთ სახეობად, რაშიც მართალია. იგი ლიბერალური ტრადიციის დედა აზრს ხედავს ამ სამი იდეალის გაერთიანებაში, რათა გამოვიდნენ კომუნის პლათფორმით ერთობის გამოვლინებაში. თუმცა იგი მომხრეა ასევე ეთიკური ინდივიდუალიზმის, რომელიც მისი აზრით ასევე გაერთიანებს ამ სამ სათნოებას. პიროვნების ცხოვრება მისთვის საკრალურია. კომუნის წინ ყენებს ინდივიდის ცხოვრებას, და ანიჭებს მას პოლიტიკური მიზნის მნიშვნელობას, და სურს ლიბერალიზმის ისეთი კონცეფციის განვითარება, რომელიც სათავეს იდებს ეთიკური ინდივიდუალიზმიდან და რომელიც გააერთიანებს თავისუფლებას, თანასწორობასა და კომუნის ცნებებს, იმის გათვალისწინებით, თუ როგორ ასახავენ ეს ცნებები ერთმანეთს და ფუნდამენტურ საფუძვლებს. მომხრეა თავისუფალი ბაზრის და ეწინააღმდეგება დისტრიბუციულ სქემებს, ასევე კერძო ქველმოქმედებას; უარყოფს გამათანაბრებელ ღონისძიებებს. ეთანხმება როულისის საწყის ეტაპზე რესურსების გათანაბრებაში; მომხრეა ისე განაწილდეს რესურსები, რომ მეორე ადამიანში იგი არ იწვევდეს შურს. უთანასწორობის საკომპენსაციოდ დასაშვებად მიაჩნია საწყის ეტაპზე უფასო სამედიცინო მომსახურება და უფასო სწავლების დაშვება. კომუნა უნდა ფუნქციონირებდეს დემოკრატიის საფუძველზე.

უფრო ფართოდ თუ განვიხილავთ დვორკინს, იგი ამბობს: საკმარისი არ არის მარტო როულისის ვერსიისამებრ განვითარდეს

ლიბერალიზმი და საჭიროდ მიიჩნევა მის პარალელურად განიხილებოდეს ასევე სხვა ვერსიებიც. ამ გაგებიდან გამომდინარე გვთავაზობს თავის საკუთარ ვერსიას, რომელიც უფრო ეგალიტარული ხასიათისაა; და ისე აქვს მას იგი წარმოდგენილი, რომ მასში გააზრებული პოსტსოციალისტური ბანაკი სურს გამოიყენოს თავისი ვერსიის საცდელ მოედნად.

ა) თეორიის დასასრული?

დვორკინი აღნიშნავს: ევროპასა და ამერიკაში ახლა, თითქმის ყველა ეთანხმება იმ აზრს, რომ მმართველობის მისაღები ფორმა, მხოლოდ და მხოლოდ, ლიბერალური დემოკრატიაა. ერთი ბესტ-სელერი, პირდაპირ აცხადებს, რომ ლიბერალური დემოკრატია ახლა ერთადერთი მოთამაშეა იდეოლოგიურ სცენაზე და ისტორია, როგორც ჰეგელისეული ომი იდეოლოგიებს შორის მმართველობის ამ ფორმის სრული გამარჯვებით დამთავრდება. ამჟამად, ჩვენ იდეების ისტორიის, ერთერთ, ისეთ სახიფათო მომენტში ვიმყოფებით, როდესაც მოჩვენებითი შეთანხმება კიდევ უფრო ბუნდოვანს ხდის სერიოზულსა და გადაუჭრელ დავას. ხოლო ლიბერალური დემოკრატია უპირატესობის მოჩვენებითი აღიარება კი ჩქმალავს, საკმაოდ ღრმა, დაპირისპირებას იმის შესახებ, თუ სინამდვილეში რა არის ლიბერალური დემოკრატია.

ჩვენ შეგვიძლია ზოგადად, დავახასიათოთ ლიბერალური დემოკრატია. ეს ახლახან დიდი ოსტატობით გააკეთა ჩარლზ ტენილორმა: იგი აცხადებს, რომ ლიბერალური დემოკრატია ნიშნავს, თავისუფლებას და თვითმმართველობას თანასწორობის პირობებში და ცდილობს წარმოგვიდგინოს მისი განხორციელების სხვადასხვა გზები, რომელთაგან ზოგიერთი, მისი აზრით, მეტად შეუფერება აღმოსავლეთ ევროპის ახლადშობილ დემოკრატიებს, ვიდრე ის დრომოჭმული მეთოდები, რაც ახასიათებდა კლასიკურ ლიბერალიზმს, თაობების მანძილზე რომ ეყრდნობოდა ძველ დემოკრატიებს.

ეს მნიშვნელოვანი ამოცანაა. მაგრამ, ასევე მნიშვნელოვანია თეორიული დებატების გაგრძელება, რადგან მალე ამ ნაშრომებში ამკარად გამოიკვეთება, რომ ჩვენ ვერა და ვერ, შევთანხმდებით იმაზე, თუ რას ნიშნავს თავისუფლება ან თვითმმართველობა და რა სახის თანასწორობაა მისაღები. ამ საკითხებთან თვით დასავლეთის დემოკრატიებშიც კი იმდენი წინააღმდეგობა არსებობს, რომ ის დამამშვიდებელი აზრი, თითქოს ჩვენ ყველანი ახლა ლიბერალები ვართ და შეგვიძლია წმინდა პროცედურულ პრობლემებზე ვიმსჯელოთ /ანუ უკეთ როგორ უზრუნველყოთ ლიბერალური სახელმწიფოს არსებობა/ მხო-

ლოდ თავის მოტყუებაა, თანაც ისეთი თავის მოტყუება, რომელიც, თავის მიმტყუებლობით, ხელს უწყობს არაპრინციპულ პოლიტიკას.

დვორკინი ამბობს: პოლიტიკური მჭერმეტყველება შეერთებულ შტატებსა და დასავლეთ ევროპაში არასოდეს ყოფილა ისე დაცლილი პრინციპებისაგან, როგორც ამ ბოლო წლებში. კონსერვატორები ველარავის მოაჩვენებენ თავს, თითქოს დღესაც ისევე სწამთ იმ ყბადაღებული თეორიისა, რომელიც ისე გამოუსწორებლად შეარყია 1980-იანმა წლებმა, რომ ამჟამად, კონსერვატული თეორიის აზრი იმაშია მდგომარეობს, რომ დატკბეს იმით, თუ როგორ გაეგოსტდა ამომრჩეველი. თავის მხრივ, ლიბერალური ოპოზიცია დაიქანცა იმის მტკიცებით, რომ იგი გარდაიქმნა. ისინი კი ვინც თავს „ზომიერ“ ან „ახალ“ ლიბერალებად“ აცხადებენ, ამტკიცებენ, რომ ხელი აიღეს ამომრჩეველების მიერ უარყოფილ ძველ ლიბერალიზმზე, თუმცა, თითქმის, არასოდეს განუმარტავთ, თუ რითი შეცვალეს იგი; და ყველაფერი ეს გამოცხადებულია პოლიტიკურ რეალიზმად, მაგრამ რეალიზმი პრინციპი არ არის და მას, ჯერჯერობით, არაფერი გაუკეთებია, არც ყოველდღიურად მზარდი უთანასწორობის წინააღმდეგ, რომელიც ასე არცხვენს ჩვენს საზოგადოებას, და არც კომუნის ხრწნის პროცესის ალსაკვეთად, კომუნისა, რომელიც, ოდესღაც მაინც, გვიღვივებდა პასუხისმგებლობის გრძნობას ჩვენი თანამოქალაქეების იღბალთან დაკავშირებით.

სიტუაცია ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში, რასაკვირველია, ძალზე განსხვავებულია. პრობლემები, რომელთა წინაშე დგანან ადამიანები მსოფლიოს ამ ნაწილში, კიდევ უფრო მწვავე და გადაუდებელია. მათ არც ის ილუზია აქვთ, რომ ისტორია დამთავრდა. ჩეხოსლოვაკიის მოვლენების, რუსეთის, უნგრეთის და სხვა ტერიტორიებზე მუდმივი პოლიტიკური დრამების მნიშვნელოვან ნაწილად იდეოლოგია გვევლინება. სამიშროებას იქ პრინციპებისადმი გულგრილობა კი არ ბადებს, არამედ კომუნიზმის, ახლა უკვე, საყოველთაოდ აღიარებული, მარცხისადმი გაურკვეველი დამოკიდებულება. ძალზე მაცდური, მაგრამ, ამჟამად გაუაზრებელი იქნება ვიფიქროთ, თითქოს კომუნისტური ან სოციალისტური დოგმებისადმი ძლიერი წინააღმდეგობა შეიძლება ჩაითვალოს პრინციპის დამაკმაყოფილებელ ფორმულირებად (34, გვ385-386).

ბ) ეთიკური ინდივიდუალიზმი.

ჩვენ, ახლა ფაქტობრივად, თეორიის კრიზისის მოწმენი ვართ. ჩვენ უნდა განვსაზღვროთ და დავიცვათ არა ლიბერალიზმი,

როგორც თეორიების ძალზე განზოგადებული ერთობლიობა, არამედ ლიბერალიზმის კონკრეტული კონცეფცია,-კონცეფცია, რომელიც ჩვენთვისაც მისაღებია და სხვებსაც შეიძლება შევთავაზოთ. მე ვიწყებ იმით, რომ შეგახსენებთ ერთ ძალზე პოპულარულ შეხედულებას პოლიტიკური თეორიის შესახებ, რომელიც ბევრ თქვენ განს უდაო ქმშარიტება ჰგონია: საფრანგეთის რევოლუციის ფილოსოფოსების მიერ გამოცხადებულ განმანათლებლობის სამ დიდ სათნოებას- თავისუფლებას, თანასწორობას და ძმობას,-შინაგანად ისეთი რთული სამხრივი მეტოქეობა ახასიათებს, რომ ერთერთის მისაღწევად, ნებისმიერმა პოლიტიკურმა საზოგადოებამ დანარჩენი ორი, ან უნდა დათმოს ან კომპრომისზე უნდა წავიდეს. ეს მოსაზრება, განსაკუთრებით, პოპულარულია იმ ისტორიკოსებს და პოლიტიკურ ფილოსოფოსებს შორის, რომლებიც მას გარკვეული პოლიტიკური დონისძიებების ასახსნელად, გასამართლებლად და დასაგეგმად იყენებენ. წარმოდგენილი წინააღმდეგობა ამ სამ სათნოებას შორის ხშირად გამოიყენება, მაგალითად, იმის ასახსნელად, თუ რატომ აქვს სიტყვა „ლიბერალს“ განსხვავებული ანოტაცია შეერთებულ შტატებსა და ევროპაში. გავრცელებული განმარტების მიხედვით, ამერიკაში ისინი, ვინც თავს ლიბერალური ტრადიციების მომხრედ მიიჩნევენ, გამოკვეთენ ლიბერალიზმის ეგალიტარულ მიმართულებას-ზრუნვას ღარიბებსა და უმცირესობებზე; ევროპელი ლიბერალები კი, ტრადიციების თავისუფლებაზე ამახვილებენ ყურადღებას და ემხრობიან დამოუკიდებლობას, კერძოდ, ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას. ამ შემთხვევაში, განსხვავება აშკარა ანტაგონიზმს წარმოაჩენს ამ ორ მიმართულებას შორის, რომელთაგან, თითოეული, დაკავშირებულია ლიბერალურ ტრადიციასთან.

აშკარაა დაპირისპირება თავისუფლებასა და თანასწორობას შორის. მას ხშირად აღიქვამენ, როგორც ბრძოლას ლიბერალიზმის შიგნით. განმანათლებელთა მესამე სათნოება, -ერთიანობა, ანუ კომუნა, ლიბერალიზმს უფრო რთულ პრობლემების წინაშე აყენებს. ამერიკაშიც და ევროპაშიც ადამიანები, რომლებიც თავის თავს კომუნიტარიანებს უწოდებენ, ამტკიცებენ, რომ ისინი ლიბერალიზმის მომხრეები კი არა- კრიტიკოსები არიან. ისინი ცდილობენ დაადგინონ, მართალია თუ არა, რომ ეგალიტარიზმის და ლიბერალიზმის მომხრეები იზიარებენ აზრს, რომ პიროვნებებს აქვთ უფლებები, უბრალოდ როგორც პიროვნებებს, და რომ ეს უფლებები ყველა სხვა პოლიტიკურ მიზანზე მაღლა დგას, მათ შორის, საზოგადოების ანუ კომუნის ინტერესებზეც. ისინი აცხადებენ, რომ პიროვნული უფლებებისადმი ამგვარმა

გამორჩეულმა ყურადღებამ გაადარება საზოგადოება, სტერილური გახადა მისი წევრების ცხოვრება, დააკარგვინა მას კავშირის შეგრძნება იმ კომუნასთან, რომლის ინტერესებიც თავის თავში შეიცავს და ხშირად აღემატება კიდევ, მეტ პიროვნულ ინტერესებს. მათ აქსიომად მიაჩნიათ, რომ ის პოლიტიკური საზოგადოება, რომელსაც აქვს მართებული დამოკიდებულება კომუნისადმი ნაკლებ ყურადღებას მიაქცევს თანასწორობას და თავისუფლებას, ვიდრე ეს ამერიკელ ან ევროპელ ლიბერალებს სურთ. მაგრამ ლიბერალებს შორის ძალზე ცოტა ვინმე თუ აღიარებს, რომ ის კომუნის იდეალისადმი მტრულად არის განწყობილი. მათ შეიძლება არ მოსწონდეთ ის კონკრეტული პოლიტიკური კურსი, ვთქვათ, შეურაცმყოფელ მასალაზე ცენზურა, რომელსაც კომუნიტარიანები, კომუნის სახელით, მოითხოვენ. მაგრამ ისინი თვითონვე ამტკიცებენ, რომ პოლიტიკური საზოგადოების მოქალაქეების ცხოვრება დაკავშირებულია ერთმანეთთან და, რომ მოქალაქეები საკუთარი ინტერესების მიხედვით კი არ უნდა მოიქცნენ ეგოისტურად, არამედ უნდა იგრძნონ, რომ მათი ინტერესები და საქმე საერთოა. უნდა იზრუნონ ერთმანეთზე და პატივი სცენ ერთმანეთს. ასე, რომ, თუ კომუნის იდეა, მართლაც, უპირისპირდება თავისუფლებას და თანასწორობას, ეს ნიშნავს კიდევ ერთ წინააღმდეგობას ლიბერალიზმის კონცეფციაში.

წარმოდგენილ კონფლიქტს -თავისუფლებას, თანასწორობას, ან საზოგადოებას ანუ კომუნას შორის იმაზე მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მეცნიერული კვლევაა. კერძოდ, აზრი, რომ ასეთი კონფლიქტები გარდაუვალია, აღმოსავლეთ ევროპაში ორმხრივად სახიფათოა. ჯერ ერთი ის სახიფათოა, ვინაიდან ფართოდ გავრცელდა მოსაზრება, რომ ნამდვილი თავისუფლების მიღწევა შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების, როგორც სოციალური მიზნის უარყოფით, როგორც უკვე ავღნიშნე, ამ აზრს კიდევ უფრო ამტკიცებს ის ფაქტი, რომ კომუნიზმიც თავს ეგალიტარულად აცხადებს. ამ რამდენიმე თვის წინ, ერთი კვირის განმავლობაში ლექციებს ვკითხულობდი პრადის ცენტრალური ევროპის უნივერსიტეტში. ცენტრალური ევროპიდან ჩამოსულ სტუდენტებს ერთი აზრი აერთიანებდათ, კერძოდ: თანასწორობა დამღუპველი იდეალია. ისინი გულგრილად კი არ ეკიდებოდნენ დარიბების, უმუშევრების ან ინვალიდების პრობლემის აბსტრაქტულ იდეას, რომ საზოგადოებები, რომელშიც ზოგიერთი მოქალაქის სასიცოცხლო პერსპექტივა დაბადებიდანვე უფრო დაბალია დანარჩენებთან შედარებით, საფუძველშივე არასასურველია.

მოსაზრება, რომ განმანათლებლობის სამი სათნობა, უეჭვე-

ლად, ეწინააღმდეგება ერთმანეთს მეორე მხრივაც სახიფათოა: ის ყველანაირად ამართლებს მოსაზრებას, რომ თავისუფლება და თანასწორობა, ხანდახან, უნდა დაექვემდებაროს კომუნის მოთხოვნებს. მართალია, კომუნიზმშიც დაკავშირებული იყო კომუნასთან და აღმოსავლეთ ევროპამ, ამჟამად, უარყო კომუნიზმის მიერ ხორცშესხმული ამ იდეის კონკრეტული კონცეფცია-კლასობრივი სოლიდარობა. მაგრამ ეთნიკური ნაციონალიზმი კომუნიტარიზმის კიდევ ერთი ფორმაა და მოსალოდნელი საშიშროება, რომ კომუნიზმის მოსპობის შემდეგ აღმოსავლეთ ევროპის ნაწილში ეთნიკური ნაციონალიზმი გაბატონდებოდა-სამწუხაროდ, ძალიან მალე გამართლდა. იმის შეგრძნებამ, რომ კომუნა, თავისთავად, კეთილშობილური ცნებაა, მაგრამ, ამავე დროს, შეუძლებელია კომუნის ჩამოყალიბება ყველა მოქალაქის თანასწორობის პირობების დაცვით, უეჭველად ხელი შეუწყო ამ სამწუხარო მოვლენის განვითარებას.

თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ მართალია ძლიერი და გავრცელებული მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს განმანათლებლობის სათნოებები საფუძველშივე ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, მაშინ, იმასაც ადვილად წარმოვიდგენთ, რომ პროექტი, რომელსაც მე განვიხილავ,-ლიბერალიზმის კონცეფციის გააზრებისას და რომელიც უნდა დავიცვა- გულისხმობს, აირჩიო, თუ რომელ სათნოებას მივანიჭო უპირატესობა, სხვების ხარჯზე. მაგრამ ეს პოპულარული მოსაზრება სერიოზული შეცდომაა. ის არასწორად იგებს ლიბერალური ტრადიციის დედა აზრს, რაც სწორედ ამ სამი იდეალის გაერთიანებაში მდგომარეობს. ყველაზე მისაღები დამაჯერებელი მოსაზრება ლიბერალების შესახებ არის ის, რომელიც კი არ უარყოფს, არამედ ავლენს ამ ერთიანობას.

მე თავიდანვე უნდა გამოვამჟღავნო შეცდომა, რომელსაც, ჩემი აზრით, შეიცავს ფართოდ გავრცელებული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ განმანათლებლობის სათნოებები ურთიერთ დაპირისპირებულია. ეჭვგარეშეა, რომ შესაძლებელია თავისუფლება, თანასწორობა და კომუნა ისე განისაზღვროს, რომ მართლაც, ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, თანაც განუხრელად და დაუნდობლად. ვთქვათ, ჩვენ თანასწორობა განვსაზღვრეთ, როგორც სიტუაცია, რომელშიც ეკონომიკური კომუნის ყველა წევრს თანაბარი სიმდიდრე აქვს, იმის მიუხედავად, თუ ვინ რამდენი მოიხმარა, რამდენი იშრომა და რა გააკეთა. ვთქვათ, შემდეგ ჩვენ განვსაზღვრავთ თავისუფლებას, როგორც სიტუაციას, რომელშიც მთავრობა არავის უშლის აკეთოს, რაც სურს, და არც ერთი ადამიანის შემოსავლიდან არ იღებს წილს, ბეგარის სახით. ნამდვილი კომუნა კი, როგორც საქმის ვითარე-

ბამ გვიჩვენა, არის ის, როდესაც ყველას აიძულებენ საზოგადოების კეთილდღეობა და სიკეთე თავისი ცხოვრების ერთადერთ მიზნად აქციოს. ასეც უნდა იყოს თუკი კომუნა მისი ყოფიერების საფუძველია და განსაზღვრავს მომავალს. ამგვარად განსაზღვრული განმანათლებლობის სათნოებები, რასაკვირველია, ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს: ვერც ერთ მათგანს ვერ მიანიჭებ უპირატესობას ისე /თუკი ეს, საერთოდ, შეიძლება/, რომ დანარჩენი ორი არ დაიჩრდილოს.

მაგრამ ეს ამ ცნებათა მცდარი განსაზღვრებებია. მე მარტო იმას არ ვგულისხმობ, რომ ეს განსაზღვრებანი ვერ განმარტავს თუ რა მნიშვნელობას ანიჭებენ ადამიანები სიტყვებს „თავისუფლება“, „თანასწორობა“ და „კომუნა“. ამგვარი მიდგომა ჩემს აზრს ტერმინოლოგიურს განდიდა, რაც ცალკე საკვლევი. ეს სიტყვები ასახელებენ აბსტრაქტულ ცნებებს. ადამიანები მათ სხვადასხვა სიტუაციების დასახასიათებლად იყენებენ, არა იმიტომ, რომ ისინი სხვადასხვა ენებზე მეტყველებენ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი თვითოეულ ზოგად ცნებაში სხვადასხვა კონკრეტულ ინტერპრეტაციასა და კონცეფციას გულისხმობენ. მე ვთვლი, რომ ჩემს მიერ ახლახან აღწერილ სათნოებათა ინტერპრეტაციები, აშკარად რომ წარმოაჩენს მათ ურთიერთ დაპირისპირებას, ძალიან ცუდი ინტერპრეტაციებია. რადგან ისე ვერ განსაზღვრავენ თავისუფლების, თანასწორობისა და კომუნის კონცეფციებს, რომ რომელიმე მათგანი სათნოებად აღიქვა. პირიქით, ისინი სათნოებას მანკიერად გარდაქმნიან. ცხადია, ის აზრი, რომ ადამიანებს ერთნაირი სიმდიდრე უნდა ქონდეთ, იმისდა მიუხედავად, თუ რამდენად მეტი იმუშავა, ზოგიერთმა მაშინ, როდესაც სხვები ისვენებდნენ და ხარჯავდნენ, ეგიტარული კი არა, არაეგიტარულია. გადასახადებიდან განთავისუფლება, მრავალი მიზეზის გამო, შეიძლება სასურველი მოვლენაა /ზოგიერთს მიაჩნია, რომ მაგ., შეიძლება ბეგარა ეკონომიკური ეფექტიანობას ზრდის/, მაგრამ ამას არავითარი კავშირი არ აქვს თავისუფლების არცერთ მისაღებ კონცეფციასთან. უფლება, გავაკეთოთ ყველაფერი, რაც მოგვესურება, თავისუფლება კი არა, თავაშვებულებაა. პოლიტიკური საზოგადოება არ ხდება უფრო თავისუფალი იმის გამო, რომ არ უშვებს ცალმხრივობას. **კომუნა გულისხმობს ურთიერთზრუნვას და პატივისცემას და არცერთი კანონიერი კონცეფცია იმის შესახებ, თუ რა დაიშვება კომუნაში, არ შეიძლება მოიცავდეს დისკრინიმაციას ან სისხლის ღვრას.**

ჩვენ ვერ გადავწყვეტთ რა არის ლიბერალიზმი, ან შეიძლება თუ არა, და, როგორ შეიძლება ლიბერალური საზოგადოების წრის გაფართოება განმანათლებლობის სათნოებებზე უკეთესი კონცეფციების მოძებნის ან შექმნის გარეშე. ხოლო, რო-

დესაც მოვახერხებთ ამას, აღმოვაჩენთ, რომ ეს სამივე მცნება, ნებისმიერი მიმზიდველი ან მისაღები კონცეფციის მიხედვით, კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ აძლიერებს ერთმანეთს. ამაშია სწორედ გაგებული ლიბერალიზმის ძალა. ლიბერალიზმი ასახავს ადამიანის კეთილდღეობის და ღირსების ყოვლის მომცველ თვალსაზრისს, რომელიც მნიშვნელობას, სიცხადეს და ერთიანობას ანიჭებს იმ პოლიტიკურ იდეალებს, ხშირად განზოგადებულად რომ განიხილება. ამ გაღრმავებული, გამაერთიანებელი მოსაზრების არსი ეთიკაში მდგომარეობს და არა, ეთიკისაგან განყენებულად, -პოლიტიკაში. იგი თვით ეთიკური ინდივიდუალიზმის იდეაში უნდა ვეძიოთ, რომელიც ჩემის აზრით, განმანათლებლობის ყველაზე სრულყოფილი და რადიკალური აზრია, თუმცა, ის შეიძლება, ბანალურადაც მოგეჩვენოთ-და, ალბათ, მოგეჩვენებათ კიდევ.

ეთიკური ინდივიდუალიზმი არის დებულება, რომელიც ჭეშმარიტად მნიშვნელოვანია, სამყაროს თვალსაზრისით, -რა შეუძლიათ და რად გარდაქმნიან, სათითაოდ აღებული, ცალკეული პიროვნებები თავიანთ ცხოვრებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი პიროვნების ცხოვრება, ამ გაგებით, წმინდაა ანუ საკრალური. სიტყვა „წმინდის“ მნიშვნელობის გაათვალისწინებით ბევრი ეთიკურ ინდივიდუალიზმს რელიგიურ ინტერპრეტაციას აძლევს. მათ სწამთ, რომ ყოველი ცალკეული ადამიანის ცხოვრება მნიშვნელოვანია, რადგან ის ღვთისაგან არის ბოძებული. მაგრამ, წმინდა რელიგიური გაგების გარდა არსებობს ამ თეზისის არა რელიგიური ინტერპრეტაციაც. ისევე, როგორც ათეისტი შეიძლება ფიქრობდეს, რომ დიდი ხელოვნება ან ცხოველთა სახეობები წმინდა და ხელშეუხებელია მათი თანდაყოლილი ღირებულების გამო, ასევე შეიძლება, იგი პიროვნების ცხოვრებას წმინდად თვლიდეს.

რასაკვირველია, ეთიკური ინდივიდუალიზმი არ გულისხმობს, რომ მხოლოდ კერძო პირების ცხოვრებას აქვს ფუნდამენტალური მნიშვნელობა. როგორც ახლახან ავლნიშნე, ეთიკურმა ჰუმანისტმა შეიძლება ასევე იფიქროს, რომ ხელოვნება ან ცოდნა ან ნებისმიერი სხვა ფასეულობა ფუნდამენტური, თანდაყოლილი მნიშვნელობისაა. ლიბერალიზმი კი გულისხმობს იმას, რასაც შეიძლება ჯანსაღი ეთიკური ინდივიდუალიზმი დაერქვას ან ჰუმანიზმი, როგორც მას ხანდახან უწოდებენ. ლიბერალიზმი არა მარტო იმას ამტკიცებს, რომ ინდივიდის ცხოვრებას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მარადიულ ფასეულობათა შორის, არამედ იმას, რომ იგი თავისთავად უმნიშვნელოვანესი ფასეულობაა. რომ დაუშვებელია ინდივიდის ცხოვრების, იოლად და ხელაღებით, მსხვერპტ შეწირვა. ლიბერალიზმი კიდევ ერთ დამატებით აზრს გუ-

ლისხმობს- რომ ადამიანის ცხოვრებას ჭეშმარიტი მნიშვნელობა აქვს პოლიტიკური თვალსაზრისით, რომ ინდივიდის ცხოვრების წარმატება არის მთავარი, საერთო პოლიტიკური მიზანი. სწორედ ამით განსხვავდება ლიბერალიზმი ანარქიზმის სხვადასხვა ფორმებისაგან, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ, რამდენად მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს ინდივიდის ცხოვრება, სახელმწიფო არც პასუხისმგებელია, არც კანონიერად უფლებამოსილი, მიზნად დაისახოს მათი აყვავება. **ლიბერალიზმი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ ნებისმიერი სახელმწიფოს მნიშვნელოვანი მიზანი მოქალაქეების კეთილდღეობა და ცხოვრების დონის ამაღლება ლიბერალიზმი ინდივიდუალურ თავისუფლებას იმიტომ კი არ ემხრობა, რომ მისთვის, ოფიციალურად, სულ ერთია, თუ როგორ იცხოვრებენ ადამიანები, არამედ იმის გამო, რომ მისი რწმენით თავისუფლება აუცილებელია ადამიანის კეთილდღეობისათვის.**

ამკარაა, თუ რატომ უნდა ეთიკურ ინდივიდუალიზმზე დაფუძნებული ნებისმიერი პოლიტიკური თეორია თავისუფლების, თანასწორობის და კომუნის კონცეფციებს, და რატომ უნდა ეცადოს ეს კონცეფციები გასაგები გახადოს და არა ანტაგონისტური. უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა პასუხობდეს შეკითხვას, თანაბრად მნიშვნელოვანია თუ არა ადამიანის ცხოვრება, ან იქნებ ზოგიერთების ცხოვრებას უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. თუ ამას თანაბარი მნიშვნელობა აქვს,-და სხვა პასუხი შეუძლებელი მეჩვენება თანამედროვე პოლიტიკურ ცხოვრებაში მაინც, მაშინ ბუნებრივად, წამოიჭრება კითხვა, რა შედეგი მოაქვს საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურებისათვის. პასუხს ამ კითხვაზე ეკონომიკური თანასწორობის თეორია ან კონცეფცია გასცემს. მეორე, ბუნებრივად წამოჭრილი შეკითხვა ასეთია: რას ნიშნავს მთავრობის თანაბარი ზრუნვა ადამიანების ცხოვრებაზე? იქნებ იმას, რომ მთავრობამ თავიანთ ნებაზე მიუშვას ადამიანები /ისიც საკითხავია, რა თვალსაზრისით/, ანუ ნება დართოს თვითონვე წარმართონ თავისი ცხოვრება და სხვებს თავს არ მოახვიონ საკუთარი შეხედულებები და ფასეულობები. პასუხი ამ შეკითხვაზე თავისუფლების თეორიისა და კონცეფციამია. მესამე,-ვინაიდან, ადამიანები ცხოვრობენ სხვადასხვა ფორმის, მაგრამ მაინც მსგავს კომუნებში, ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, რა კავშირშია და რამდენად არის დამოკიდებული ინდივიდის კეთილდღეობა კომუნის კეთილდღეობაზე, რომლის ნაწილიც თავად ის არის. ამ შეკითხვაზე პასუხს კომუნის თეორია გვაძლევს. ეს არის ის გარდაუვალი შეკითხვები, რომლის წინაშეც ლიბერალური პოლიტიკური თეორიის ნებისმიერი ვერსია დადგება.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ეთიკური ინდივიდუალიზმის

ფუნდამენტური აზრიდან გამომდინარე წამოჭრილი რიგი შეკითხვების ჰასუსად ლიბერალიზმის კონცეფცია აყალიბებს მოსაზრებებს თავისუფლების, თანასწორობის და კომუნის შესახებ. მან ისინი ისე უნდა ჩამოაყალიბოს, რომ მათ, რამდენადაც შესაძლებელია, განსაზღვრონ შეთავსებადი პოლიტიკური მიზნები. გავრცელებული თეორია- რომ თავისუფლება, თანასწორობა და კომუნა, შეუთავსებელი იდეალებია /თუმცა ხშირად ამას ვერ ხვდებიან/ პლატონიზმს ემსგავსება. ის გულისხმობს, რომ ამ პოლიტიკური იდეალების ხასიათი ამოცნობილია და, უბრალოდ, სამწუხარო ფაქტად მიიჩნევა იმას, რომ მსოფლიო პოლიტიკური ფასეულობები, რომელთაგან, ყოველი, სათითაოდ სასურველია,-ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. მე სხვაგვარად ვფიქრობ, ჩემი აზრით, ჩვენ უნდა ჩამოვაყალიბოთ აბსტრაქტული პოლიტიკური იდეალების კონკრეტული კონცეფციები /უფრო მთავარი ფასეულობების თვალსაზრისით/, რომლებიც ამართლებენ ამ იდეალებს და უნდა ვცადოთ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ისე ჩამოვაყალიბოთ ისინი, რომ ურთიერთშეთავსებადი იყვნენ. მაგრამ პოლიტიკური იდეალების აბსტრაქტული ფორმა ეწინააღმდეგება ჩვენს მოსაზრებებს. უნდა ვადიაროთ, რომ ჩვენი თვალსაზრისი თანასწორობაზე და თავისუფლებაზე არის თვალსაზრისი ამ სათნოებაზე და არა, რაღაც სრულიად სხვაზე. ასე რომ ჩვენი პროექტის მნიშვნელობა და სასურველობა ვერ უზრუნველყოფს მის წარმატებას. უნდა მოვიცადოთ და ვნახოთ (34, გვ387-393).

გ) მოტივაციური და დისტრიბუციული თანასწორობა

ჩვენი მიზანია ლიბერალიზმის ისეთი კონცეფციის განვითარება, რომელიც სათავეს იღებს ეთიკური ინდივიდუალიზმიდან და რომელიც აერთიანებს თავისუფლებას, თანასწორობასა და კომუნის ცნებებს, იმის გათვალისწინებით, თუ როგორ ასახავენ ეს ცნებები ერთმანეთს და ფუნდამენტალურ საფუძვლებს. მე მოკლედ მოვხაზავ ლიბერალიზმის ვერსიას /როგორი სახითაც იგი ჩამოყალიბდა დღემდე/, ნიშნული მიზნის მიღწევას და ლიბერალიზმის მოძღვრების მიმზიდველ პოლიტიკური თეორიად ჩამოაყალიბებას.

თავიდანვე უნდა ავღნიშნო, თუ რა მიმართა ორ ძირითად მნიშვნელოვან შედეგად. პირველი ის, რომ ლიბერალიზმი /იმ გაგებით, რომელიც უკვე შემოგთავაზებთ/ არის ძალზე ეგალიტარული თვალთხედვა. მეორე კი ის არის, რომ იგი არსით ანტისოციალისტურია. ის უარყოფს -ეკონომიკურ და მორალურ სოციალიზმს და ამტკიცებს, რომ ეთიკური ინდივიდუალიზმის მოთხოვნები შეიძლება დაკმაყოფილდეს მხოლოდ თავისუფალი ეკონომიკური

ბაზრით, და იმ სოციალური და მორალური გარემოთი, რომელსაც ქმნის პიროვნული და არა კოლექტიური გადაწყვეტილება, რაც ჩვენი აზრით კომუნის პირობებში დაუშვებელია. ზოგიერთ ჩვენგანს პარადოქსულად შეიძლება მოეჩვენოს, რომ პოლიტიკური თეორია შესაძლებელია, ერთდროულად, ძალზე ეგალიტარული და ძალზე ანტისოციალისტური იყოს. მაგრამ ეს პირველი მთაბუჭილება იმ ფართოდ გავრცელებული მოსაზრების სიმპტომია, რომლის მიხედვითაც განმანათლებლობის ფასეულობები უნდა ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს იმისათვის, თანასწორობისათვის მებრძოლმა თეორიამ ვერ შეძლოს თავისუფლების ისეთივე ენთუზიაზმით დაცვა.

მე უფრო დაწვრილებით განვმარტავ, თუ რაში მდგომარეობს ლიბერალიზმის ეგალიტარულობა, ან რატომ არის ის ანტისოციალისტური. კარგი იქნებოდა, თავიდანვე გამოგვეკვეთა განსხვავებული ნიშნები. პოლიტიკური თეორია ორ დონეზე შეიძლება იყოს ეგიტალური: მოტივაციურ და დისტრიბუციულ დონეზე. მოტივაციურ დონეზე თეორია ეგალიტარულია, თუ ის მოითხოვს, რომ პოლიტიკური გადაწყვეტილებები იმის გათვალისწინებით იქნას მიღებული, რომ კომუნის ყველა წევრის /სათითაოდ/ ცხოვრებას თანაბარი ყურადღება მიექცეს /და ცდილობს ამ მიზნით შექმნას კონკრეტული პოლიტიკური სტრუქტურები-ეკონომიკური და პოლიტიკური ინსტიტუტები. პოლიტიკური თეორია ეგალიტარულია დისტრიბუციის დონეზე, თუ მის მიერ შექმნილი ინსტიტუტები უზრუნველყოფენ კეთილდღეობისა და შემოსავლის ან ფულადი სახსრების /რესურსების/ დაახლოებით თანაბარ განაწილებას თანაბარი წილის გარკვეული მნიშვნელობის შესაბამისად.

ასე, რომ თეორია შეიძლება იყოს ეგალიტარული მოტივაციურ და არა დისტრიბუციულ დონეზე და პირიქით, ზოგი თავისუფლების მომხრე მოტივაციურად ეგალიტარულია და მიაჩნია, რომ პოლიტიკური ინსტიტუტები თანაბრად უნდა ზრუნავდნენ ყველა მოქალაქესა და პიროვნებაზე. მაგრამ ამტკიცებს, რომ მოქალაქეებისადმი თანაბარი მოპყრობა ნიშნავს, არ ჩაერიო საბაზრო გარიგებებით დაწესებულ განაწილების წესში, რამდენად არა ეგალიტარულიც არ უნდა იყოს ეს. ზოგიერთი კოლექტივისტური თეორიტიკოსი, მათ შორის უტილიტარიზმის მომხრეებიც, დისტრიბუციულ დონეზე ეგალიტარულები არიან. მათ ჯერათ, რომ კომუნა, უცილოდ, ყველაზე ბედნიერი, წარმატებული ან ძლიერია, როდესაც მის მოქალაქეებს, დაახლოებით, თანაბარი ფინანსური წვლილი შეაქვთ მის წარმატებაში. მაგრამ, ეს თეორეტიკოსები არ არიან მოტივაციურად ეგალიტარები, ვინაიდან, მიზნის განსახორციელებლად აუცილებელ პირეობად ან სამუალებად დისტრი-

ბუციულ თანასწორობას მიიჩნევენ /კოლექტიური სახელმწიფოს, კეთილდღეობა ან ძალაუფლება/, რაც, თავისთავად, არ არის ეგალიტარული.

როგორც მოტივაციურ და დისტრიბუციულ ეგალიტარიზმს შორის არსებული სხვაობა გვთავაზობს, მოტივაციური ეგალიტარიზმი აბსტრაქტულია. ადამიანები, რომლებიც იმ მოსაზრებას იზიარებენ, რომ მთავრობის ინტერესებს უნდა შეადგენდეს ადამიანების, როგორც ინდივიდების ყოფა და, რომ ის თანაბრად უნდა ზრუნავდეს თითოეული მოქალაქის ცხოვრებაზე, შეიძლება, მაინც ვერ შეთანხმდნენ იმ საკითხებზე, თუ რომელი კონკრეტული ეკონომიკური სტრუქტურა და ინსტიტუტი განახორციელებს ამ მიზანს ყველაზე უკეთ. როგორც თავისუფლების მომხრე მაგალითი გვიჩვენებს, ზოგიერთი მათგანი შეიძლება ამტკიცებდეს, რომ მიზანი ეს არ გულისხმობს, რომ მოტივაციური ეგალიტარიზმი დაცლილი ან ალოგიკურია. ის სულაც არ არის დაცლილი, თუმცა, ჩვენ საკუთარ დემოკრატიებში, მას ახლა თითქმის არავინ უარყოფს, კაცობრიობის ისტორიის განმავლობაში მას, უფრო ხშირად, უარყოფენ, ვიდრე იღებდნენ. მას ახლაც უგულებელყოფენ მსოფლიოს უზარმაზარ ნაწილში, მათ შორის ჩინეთში და ფუნდამენტალისტური რელიგიის ქვეყნებში. ის არ არის ალოგიკური, ვინაიდან, რაკი გაცნობიერებულია თანაბარი ზრუნვის წინამძღვრების აუცილებლობა, თავისუფლების მომხრე მოძღვრება, რომელიც ახლახან აღწერე, თითქმის განუხორციელებელია, თუმცა, ლოგიკურად, უთავსდება მოტივაციურ ეგალიტარულ წინამძღვრებს.

ჩვენ შეგვიძლია ჩავწვდეთ ამ განუხორციელებლობის მიზეზს ყველაზე სწრაფად იმ სიტუაციის გაანალიზებით, რომელიც ჰგავს დისტრიბუციულ გადაწყვეტილებებს, ოჯახურ კონექსტში, რომელშიც მოტივაციური ეგალიტარიზმი ტრადიციული და გულწრფელია. ოჯახური გადაწყვეტილებები /უმრავლესობის აზრით / მიღებული უნდა იყოს ისე, რომ გამოხატავდეს ოჯახის ყოველი წევრის ბელზე თანაბარ ზრუნვას. ჩვენ ვერ ჩავთვლიდით ამ მიზანს მიღწეულად თუ გადაწყვეტილებები ისე იქნებოდა მიღებული, რომ ოჯახის რომელიმე წევრი სხვებთან შედარებით, ბევრად ნაკლებს მიიღებდა იმიტომ, რომ, მაგ., ის ინვალიდია. თუ ჩვენ, მართლაც, მისაღებად მივიჩნევთ მოტივაციურ ეგალიტარიზმს /და ვინ უარყოფდა ამას აქ?/, მაშინ ჩვენ იგივე დამოკიდებულება უნდა გვქონდეს მთლიანად საზოგადოებისათვის მიღებული პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიმართ. იმიტომ ჩვენ უნდა უარყოფთ დისტრიბუციული სქემები, რომლებიც სისტემატურად იმეტებენ ადამიანების ერთ ჯგუფს /ბედისაგან დაჩაგრულებს გაუნათლებლობით, უნიჭობით ანდა ფიზიკურად/ უდიდამო

ცხოვრებისათვის. პოლიტიკური იდეალები ხშირად ასოცირდება რეიგანიზმთან შეერთებულ შტატებში და ტუტჩერიზმთან -ბრიტანეთში. და ის, რაც აღმოსავლეთ ევროპაში ბევრს განმანთავისუფლებად და მისაღებ მაგალითებად ესახება, არსით და არა ლოგიკურად, შეუთავსებელია ნებისმიერ ჭეშმარიტ მოტივაციურ თანასწორობასთან. თუ ჩვენ ეგალიტარიზმის მომხრეები ვართ ამ დონეზე, მაშინ ჩვენ დისტრიბუციული თანასწორობის ზოგიერთი ფორმაც გვჭირდება.

მაგრამ, როგორც უკვე შემოგთავაზეთ, თუ ჩვენ მოტივაციური ეგალიტარიზმის მომხრეები ვართ, მაშინ ჩვენ დისტრიბუციული თანასწორობის გარკვეული ტრადიციული, მაგრამ უხეში ფორმები უნდა უარვყოთ. **ჩვენ უნდა უარვყოთ გამათანაბრებელი თანასწორობა, რასაც ხანდახან შედეგის თანასწორობას უწოდებენ და, რომელიც გულისხმობს, რომ ადამიანებს ერთნაირი სიმდიდრე უნდა ჰქონდეთ მიუხედავად იმისა, თუ ცხოვრების როგორი გზა ირჩიეს მათ.** დისტრიბუციული თანასწორობის ეს ვერსია ასევე არა ეგალიტარულია. ის ერთნაირად არ ზრუნავს ადამიანებზე, ვინაიდან, ანგარიშს არ უწევს ადამიანების არჩევანს, რომლის გამოც ისინი პასუხისმგებელნი უნდა იყვნენ. იმდენად, რამდენადაც კომუნიზმიც და სოციალიზმიც ესწრაფვიან ამგვარ გამათანაბრებელ თანასწორობას, მოტივაციური აზრით, ჰიპოთეტურად, ორივე ღრმად არაეგალიტარულია.

მომდევნო თავში ვიწყებ ლიბერალურ პრინციპებზე ჩემს დეტალურ მოხსენებას იმით, რომ აღვწერ დისტრიბუციული თანასწორობის ინტერპრეტაციის ჩონჩხს, რომელიც პირველ ადგილზე პასუხისმგებლობას და არჩევანს აყენებს და, რომელიც ჩემი აზრით ლიბერალური პრინციპის ყველაზე მიმზიდველი კონცეფციის საფუძველს ქმნის. მომდევნო თავებში მე ასევე მოკლედ დავახასიათებ თავისუფლების და კომუნის ინტერპრეტაციებს, რომლებიც, აგრეთვე, ეთიკური ინდივიდუალიზმიდან გამომდინარეობს და, რომლებიც შემოთავაზებული კონცეფციის თანახმად, თანასწორობას კი არ ეწინააღმდეგებიან, არამედ უთავსდებიან. ლიბერალიზმის ზოგადი ინტერპრეტაცია, რომელიც მოცემულია თანასწორობის, თავისუფლების და კომუნის სხვადასხვა კონცეფციებში, კომპლექსურად უნდა განიხილებოდეს საკითხავი. საკითხავი ის არის, თუ რამდენად მამტაბურად უზრუნველყოფს ანალიზი ეთიკური ინდივიდუალიზმის მისაღებ და პრაქტიკულ ვერსიას.

მომდევნო შეკითხვა, რასაკვირველია, იქნება ის, თუ როგორ, და რამდენად ფართოდ შეიძლება აღწერილი ინტერპრეტაციისგან ხორციელდება თანამედროვე საზოგადოებაში. შესავალში მე ხა-

ზსვუსვამ, რომ პროცედურული საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გავრცელდეს და დაინერგოს ლიბერალიზმი სხვადასხვა კომუნაში, უნდა გადაიდოს, ვიდრე უკეთ არ გავრეკვეით ლიბერალიზმის იმ ფორმაში, რომლის გავრცელებაც გვსურს, მაგრამ პრაქტიკული საკითხები, მაინც, ორმხრივ იჭრება თეორიაში და თუმცა, მე არ უგუღველვყოფ პრაქტიკულ საკითხებს, მათზე მსჯელობისას კარგი იქნებოდა ორივე მხარის გათვალისწინება. პირველი, რამდენად მიმზიდველიც არ უნდ იყოს, პრინციპში, უაზრობაა ლიბერალიზმის დეტალური კონცეფციის შემუშავება, მას შემდეგ, რაც ნათელი გახდა, რომ, რაღაც მიზეზების გამო, ის გამოუსადეგარია პრაქტიკაში და მისი საშუალებით შეუძლებელია დასახული მიზნების განხორციელება ეკონომიკური და პოლიტიკური სტაბილურობის ნგრევის გარეშე. თუმცა, მე პირადადარ მჯერა, რომ ჩემს მიერ აქ აღწერილი კონცეფცია ამდენად არა პრაქტიკულია. მეორე, მაშინაც კი, როდესაც კონცეფცია თავისთავად არა პრასქტიკული არ არის, მაინც შეიძლება უამრავი სირთულეები წამოიჭრას მისი იდეალების ცხოვრებაში განხორციელებისას, რაც იმას ნიშნავს, რომ პრაქტიკაში ეს იდეალები სრულყოფილად ვერ განხორციელდება. ზემოთ მოყვანილი მიზეზებიდან გამომდინარე, ეს ჩემს მიერ აღწერილ ლიბერალიზმის კონცეფციას შეეხება. და მაინც, პოლიტიკური თეორია სასარგებლო და მნიშვნელოვანია პოლიტიკური იდეების განსაზღვრისათვის მაშინაც კი, როდესაც შეუძლებელია მისი სრულად განხორციელება, რადგან თეორია გვიჩვენებს მიმართულებას, რომელსაც უნდა ვესწრაფოდეთ და შეიცავს ამ მიმართულების განვითარების რეალურ შესაძლებლობას (34, გვ394-398).

დ) რა არის ეკონომიკური თანასწორობა?

მე ავლნიშნე რომ მოტივაციური თანასწორობა, გარკვეულად, დისტრიბუციულ თანასწორობას გულისხმობს. მაგრამ, რა აზრით? დავიწყით ღრმა და ზოგადი საკითხით. ნებისმიერი პოლიტიკური თეორია, რომელიც მიზნად ისახავს დისტრიბუციულ თანასწორობას /როგორც, თუნდაც, ერთ-ერთ საკითხს/ წინასწარ გულისხმობს და ადგენს დისტრიბუციული თანასწორობის საზომს. ის გულისხმობს გარკვეულ სტანდარტებს, რომლითაც შეიძლება გაიზომოს, აუმჯობესებს თუ არ აუარესებს. ასე გაგებულ თანასწორობას კონკრეტული სოციალური ცვლილება ისტორიულად ეგალიტარული თეორიების უმრავლესობა, თავისთავში, გულისხმობს, რომ თანასწორობის საზომია კეთილდღეობის კონცეფცია. ანუ ეკონომიკური განაწილების თვალსაზრისით, კომუნა ანუ საზოგადოება ადამიანებს თანასწორად ექცევა, როდესაც ამტკიცებს, რომ თვითოულს აქვს ბედნიერების, კმაყოფილების და წარმატების და-

ახლოებით თანაბარი დონე. მაგრამ არსებობს მეორე შესაძლებლობაც: ეკონომიკური თანასწორობა შეიძლება განვსაზღვროთ, არა იმის მიხედვით, თუ რამდენად აღწევენ ადამიანები ბედნიერების ან კეთილდღეობის თანაბარ დონეს თავისი სიცოცხლის მანძილზე, არამედ, იმის მიხედვით, თუ რამდენად თანაბარია მათი სახსრები საკუთარი/398 ცხოვრების, თავის სურვილებისამებრ წარმართვისათვის. ამ თვალსაზრისით, საზოგადოება თანასწორობის იდეას უახლოვდება, როდესაც ამცირებს სხვადასხვა ადამიანების რესურსების უთანასწორობის ხარისხს.

ჩვენ ჯერ უნდა ავირჩიოთ ერთ-ერთი, თანასწორობის არსის შესახებ ამ ორი ზოგადი პასუხიდან /რესურსების თუ კეთილდღეობის თანასწორობა/, ვიდრე გადავწყვეტდეთ, ამ ზოგადი პასუხებიდან რომელია სრულყოფილი. შესაძლოა, კეთილდღეობის თანასწორობა უფრო სასურველი გამოჩნდეს, ვინაიდან, ის იმას შეიცავს, რაც, მართლაც მნიშვნელოვანია ადამიანისათვის. ბოლოს და ბოლოს, ადამიანებს არსებითად კეთილდღეობა სურთ. რესურსები ანუ ფულადი სახსრები კი საშუალებაა კეთილდღეობის მისაღწევად. ფულადი სახსრების თანასწორობას, მაინც სხვა ხიბლი აქვს. ის უკეთ გამოხატავს ჩვენს პირად პასუხისმგებლობის გრძნობას, ვინაიდან, ფულადი სახსრები თანაბარი გადანაწილების შემთხვევაში და ის ფაქტი, თუ როგორ გამოიყენებენ ადამიანები მათ ხელში არსებულ რესურსებს და რამდენად მიაღწევენ მათთვის სასურველ ცხოვრებას, მათი გადასაწყვეტია და არა, კოლექტიურად, სახელმწიფოსი.

ფაქტიურად, კეთილდღეობის თანასწორობის მომხიბლველობა მხოლოდ მოჩვენებითია, ვინაიდან, ჩვენ ან შეგვიძლია კეთილდღეობა თანასწორობის საზომად მივიჩნიოთ, ვიდრე არ დავადგენთ კეთილდღეობის რომელი კონცეფცია შეესაბამება ჩვენს მიზანს. ხოლო, როგორც დავადგენთ, ნებისმიერი კონკრეტული კონცეფციის კეთილდღეობის ეგალიტარიზმის თავდაპირველი მიმზიდველობა მაშინვე ქრება. ეთიკური ინდივიდუალიზმი თანასწორობის საზომად იღებს არა კეთილდღეობას, არამედ რესურსებს. ჭეშმარიტი ეკონომიკური თანასწორობა უზრუნველყოფილია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანებს ეძლევათ საწყისი თანაბარი რესურსები, რათა თვითონვე გადაწყვიტონ რა გამოცდილებები, მიზნები და მიღწევები მათთვის მნიშვნელოვანი და როგორ შეუძლიათ გამოიყენონ თანაბარი რესურსები საკუთარი იდეების განსახორციელებლად. მაგრამ რესურსების თანასწორობაც დაზუსტებას მოითხოვს. ჩვენ უნდა დავადგინოთ, რესურსების განაწილების რომელი გზა ჩაითვლება თანაბარ განაწილებად. თანაბარია ადამიანების რესურსები, მაგალითად, როდესაც მათ

განსხვავებული შემოსავალი აქვთ მხოლოდ იმიტომ, რომ ერთი მეტს შრომობს, ვიდრე მეორე? ანდა ორივე ერთნაირად ბევრს შრომობს, მაგრამ ერთი ირჩევს ბიზნესს, ხოლო მეორე- უნივერსიტეტის მასწავლებლობას?

ეკონომიკური თანასწორობის კრიტიკოსები, საერთოდ, ფიქრობენ, რომ რესურსების თანასწორობა ნიშნავს, ყველას თანაბარი სიმდიდრე ჰქონდეს იმის და მიუხედავად, თუ ვინ რამდენი იმუშვავს ან დახარჯავს. ამგვარ სურათს თანასწორობის მოთხოვნების შესახებ ისინი ხატავენ, რათა გაამასხარაონ ის. მაგრამ, ფაქტიურად, რესურსების ნამდვილი თანასწორობა სრულად მაშინ ხორციელდება, როდესაც რესურსები, რომლებსაც სხვადასხვა ადამიანები ფლობენ, თანაბარია, ამ რესურსების შესაძლებელი ფასების მიხედვით ე.ი. ღირებულების მიხედვით, რომელიც მათ ექნებათ სხვა ადამიანების ხელში. იმიტომ არანაირ განაწილებას არ შეიძლება სრულიად თანაბარი ეწოდოს, ვიდრე ის არ გაუძლებს გამოცდას, რომელსაც ეკონომისტები უწოდებენ „შურის“ გამოცდას. ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოების არცერთ წევრში არ უნდა იწვევდეს შურს სხვა წევრის ხელთ არსებული რესურსები, რომელიც შეიცავს ამ რესურსების მოსაპოვებლად დახარჯული შრომისა და მოხმარების არჩევანს. მე მშურს თქვენი რესურსების, მე მესაუთრის ნაცვლად, სწორედ თქვენს რესურსებსა, და მათი საშუალებით შექმნილ ცხოვრებას ავირჩევდი.

ამ ტესტიდან გამომდინარე, შური არის ეკონომიკური და არა ფსიქოლოგიური მოვლენა. ვიღაცას შურს სხვა ადამიანის რესურსებისა იმ შემთხვევაში, თუ ამ რესურსებით განხორციელებულ ცხოვრებას თავის საკუთარ ცხოვრებას ამჯობინებს. ამ შურის ტესტის გამოყენება, რასაკვირველია, მაშინაც შეიძლება, როდესაც მათ ხელთ არსებული რესურსების გამოყენებით, ადამიანები არათანაბარ სიმდიდრეს და კეთილდღეობას აღწევენ. თუ თქვენი მიზანი, ამოცანები ან გეგმები უფრო იოლი მისაღწევის, ან თქვენი პიროვნება სხვა მხრივ განსხვავდება ჩემგან, თქვენ იგივე რესურსებით მეტ კეთილდღეობას მიაღწევთ, ვიდრე მე. ამდენად, რესურსების თანასწორობა ძალზე განსხვავდება კეთილდღეობის თანასწორობისაგან.

გარკვეული მოსაზრების თანახმად, რომელსაც მე ქვემოთ განვიხილავ, შურის ფაქტორს შევხვდებით, თუკი სრული დისტრიბუციული თანასწორობა უზრუნველყავით რესურსების საჯარო ვაჭრობის მეშვეობით, სადაც ადამიანები ვაჭრობას თანაბარი საწყისი რესურსებით იწყებენ. თუ ასეთი საჯარო ვაჭრობა მანამდე გაგრძელდება, ვიდრე აღარავის ექნება სურვილი, ის ბოლოს

და ბოლოს, მეწყდება და შურის ფაქტორიც დაკმაყოფილებული აღმოჩნდება. არავის დაწყდება სხვის მიერ აუქციონზე შექნილ რესურსების კომპლექტზე გული, ვინაიდან, თუ ენდომებოდა, თვითონაც შეიძენდა მას საკუთარი კომპლექტის ნაცვლად. მაგრამ ამ იდეალური სიტუაციის მიღწევა რეალურ სამყაროში, რასაკვირველია, შეუძლებელია, ერთ-ერთი, ძალზე მნიშვნელოვანი მიზეზის გამო.

რესურსები, რომელსაც ფლობენ ადამიანები, ორი სახისაა: სუბიექტური და ობიექტური. სუბიექტური ანუ პიროვნული რესურსები არის გონების და სხეულის თვისებები, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანების წარმატებას მათი გეგმებისა და პროექტების განხორციელებაში. ფიზიკური და გონივრული ჯანმთელობა, ძალა და ნიჭი. ობიექტური რესურსებიც გარემოს შემადგენელი ნაწილებია, რომელთა ფლობა და გაცემა შესაძლებელია: მიწა, ნედლეული, სახლები, მატერიალური ნივთები და სხვა კანონიერი უფლებები და ინტერესები ამ სახის რესურსებზე. აუქციონი, რომელიც მე ზემოთ წარმოვიდგინე, არის ობიექტური რესურსების აუქციონი და, ვინაიდან, მისი დამთავრების შემდეგაც პირადი რესურსები მაინც არათანაბარი რჩება შურის ფაქტორი კვლავაც აქტუალურია. მაშინაც კი თუ ჩემი არა პიროვნული რესურსები თქვენის ტოლია, მე შემშურდება თქვენი რესურსებისა, რომელშიც შედის თქვენი ნიჭი და ჯანმთელობა. აუქციონის დამთავრების შემდეგ, როდესაც თვითოეული ჩვენთაგანი იწყებს საკუთარი საწყისი რესურსებით წარმოებას და ვაჭრობას, თქვენი უპირატესი ნიჭი და ჯანმთელობა მალე დაარღვევს ჩვენს საწყის ობიექტური რესურსების თანასწორობასაც. იგივეს თქმა შეიძლება განსხვავებულ იდბალზეც. თქვენი ცხოვრება შეიძლება აყვავდეს, ხოლო ჩემი დაიქცეს, ჩემი უიღბლობის გამო. მე ვგულისხმობ უიღბლობას იმ რისკთან დაკავშირებით, რომელიც ვერ განვსაზღვრე და არ გავწიე.

ასე რომ, რესურსების თანასწორობა მოითხოვს კომპენსაციურ სტრატეგიას, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, რათა გამოასწოროს პიროვნული რესურსების და უიღბლობის უთანასწორობა. თითქმის შეუძლებელია, უთანხმოების კომპენსაცია, რადგან, მართლაც, ძნელია ეგალიტარული მოწოდებით კომპენსაციური სქემების დაცვა. წარმოვიდგინოთ, რომ, პერიოდულად, მდიდრების სიმდიდრეს უბრალოდ, გადაურიცხავთ ხოლმე ღარიბებს, ვთქვათ, წელიწადში ერთხელ, ვიდრე არ დავაკმაყოფილებთ შურის ფაქტორს და ყველას ერთნაირი რაოდენობის სიმდიდრე არ ექნება გაზომილი შესაძლო ფასების მიხედვით. ეს პოლიტიკა აშკარა ზემოქმედებას მოახდენს იმაზე, თუ რას აწარმოებს საზოგადოება და რა ფასად. აგრეთვე, გავლენას მოახდენს მოსახლეობის მდგომარეო-

ბაზე, ვინაიდან ბევრი, მათ შორის დაბალი ფენების წარმომადგენელიც თავის ახალ მდგომარეობას უარესად მიიჩნევს, ვიდრე ეს გადანაწილებამდე იყო. ამგვარად, ჩვენ უნდა გავამართლოთ ნებისმიერი კომპენსაციური პროგრამა, რომელიც მიმართულია მათ დასაცავად, ვინც ზარალდება. ამ გზით და ამავედროს, ხსნის-მიუხედავად ყველაფრისა, მაინც, რატომ აუმჯობესებს ცვლილება თანასწორობას, ეს არის იმ პრაქტიკული პრობლემის თეორიული ფორმულირება, რომელსაც წააწყდება ნებისმიერი დემოკრატიული პოლიტიკოსი, რომელსაც სურს გამოასწოროს თანასწორობის მდგომარეობა. მან უნდა მოძებნოს არგუმენტი, რომელიც ახსნის, თუ რატომ მოითხოვს სამართლიანობა გარკვეულ დონეზე აყვანილი სიმდიდრის გადანაწილებას.

არსებობს ერთი არგუმენტი, რომელიც აკმაყოფილებს ამ ფაქტორს, შეიძლება შეიქმნას კომპენსაციის მეთოდი, რომელიც დაბევრის და განაწილების სისტემას გამოიყენებს ფონდებში. დასაქმების შესაძლებლობაში ან ისეთ რესურსებში, როგორცაა სამედიცინო მომსახურება. ის შექმნილია ჰიპოთეტური დაზღვევის ბაზრის მსგავსად, რომელიც წააგავს ნამდვილ დაზღვევის ბაზარს საწყისი თანასწორობის პირობებში. ყველა ადამიანს თანაბარი თანხები რომ ჰქონდეს და შეეძლოს დაზღვევა ერთი და იგივე სადაზღვევო პრემიის პირობებში, რომელიც ჩვეულებრივ კომერციულ ბაზარზე არსებულ რისკსაც ასახავს, რა თანხაზე დაიზღვევდა თავს საშუალო ადამიანი, რა პრემიაზე, რა შემთხვევაზე, რა სახის წინააღმდეგობაზე, უმუშევრობაზე ან დაბალ ხელფასზე? ამგვარ შეკითხვებზე პასუხები ჩვენ შეგვიძლია გამოვიყენოთ საგადასახადო სისტემის შესაქმნელად ისე, რომ გადასახადი ანაზღაურებდეს თანაბარ სადაზღვევო პრემიას, რომლის გადახდაც საჭირო იქნებოდა ამ ჰიპოთეტური დაზღვევის ბაზარზე და გადანაწილება გაათანაბრებდა მთლიან სადაზღვევო თანხას. ამ ხასიათის გადანაწილების საგადასახადო პროგრამა სრულ კომპენსაციას ვერ მოახდენს /ამგვარი პროგრამის არსებობის შემთხვევაშიც კი ვერ გაივლიან შურის ტესტს/, მაგრამ უპრობლემოდ, მაინც შეამცირებს რესურსების უთანასწორობას და ვერაფერს, ვინც ეთიკურ ინდივიდუალიზმსა და მოტივაციურ ეგალიტარიზმს ემხრობა, ვერ უარყოფს ამ სახის გადანაწილების დაბევრას.

მე ახლახან ავღნიშნე, რომ გადანაწილების პროგრამამ შეიძლება ისარგებლოს ჰიპოთეტური დაზღვევის გამოთვლებზე დამყარებული საგადასახადო ბიუჯეტით ამ დაზღვევის ჰიპოთეტური მოხმარებისათვის ფულის გასანაწილებლად, ან იმ შემოსავლების და რესურსების უზრუნველსაყოფად, რომლებიც მათთვის ხელმისაწვდომი იქნებოდა უფრო დიდი საწყისი თანასწორობის

შემთხვევაში. არჩევანს ნაწილობრივ, განსაზღვრავს პრაქტიკული შემთხვევები. მაგრამ რესურსების თანასწორობა ამჯობინებს, თუ ეს პრაქტიკულია. შესაძლებლობების, კერძოდ, სამსახურებით უზრუნველყოფა, რაც ალბათ, ისე ძვირია, როგორც ფულის გადა-რიცხვა, უკეთ აზღვევს ადამიანების ერთადერთ შემოსავალს, რომლის საწარმოებლადაც მზად არიან იმრომონ. სწორედ ამგვარ გარანტიას ესწრაფვის შესაძლებელი ფასის მოდელზე დამყარებული რესურსების თანასწორობა (34,გვ.398-403)..

ვ) ეწინააღმდეგება თანასწორობა თავისუფლებას?

ეთიკური ინდივიდუალიზმი ლიბერალურია ისევე, როგორც ეგალიტარული დოქტრინა, ვინაიდან მისი ძირითადი მოთხოვნაა პიროვნებას ჰქონდეს ყველანაირი თავისუფლება, რაც საჭიროა ცხოვრების უკეთესად მოწყობის საკუთარი კონცეფციის შესაქმნელად და განსახორციელებლად. პოპულარული აზრია, როგორც ავღნიშნე, რომ თავისუფლება და თანასწორობა ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. საზოგადოებამ რომ მიაღწიოს ნამდვილ ეკონომიკურ თანასწორობას, საჭიროა, გარკვეული თავისუფლების შეზღუდვა. მაგ., ვაჭრობის და წარმოების თავისუფლება ან შვილების კერძო სკოლაში სწავლების თავისუფლება, ან საკუთარი სურვილისამებრ, ექიმის ან სამედიცინო მომსახურების შერჩევა. ამრიგად, წამოიჭრება კითხვა-ეწინააღმდეგება თუ არა ეთიკური ინდივიდუალიზმი ეგალიტარული ბუნება /რომელიც აღვწერე/ მის ლიბერალურ ხასიათს?

არა. თუ ჩვენ მივიღებთ რესურსების თანასწორობას, როგორც დისტრიბუციული თანასწორობის საუკეთესო კონცეფციას, მაშინ თანასწორობა და თავისუფლება პარტნიორები არიან და არა მოწინააღმდეგეები, ვინაიდან, თანასწორობის ამ კონცეფციისათვის თავისუფლება სავალდებულოა. კერძოდ, რელიგიის და რწმენის თავისუფლება, პიროვნული არჩევნის თავისუფლება. შრომისა და მისი სახეობის არჩევნის უფლება-იმდენად სავალდებულოა თანასწორობისათვის, რომ აქ ნებისმიერი კომპრომისის მოთხოვნა საზოგადოებას, აშკარად, ანტიეგიტალურად წარმოაჩენს. ეს ცხადად ჩანს ჩემს მიერ წარმოდგენილ რესურსების თანასწორობის მოკლე მიმოხილვაში. ასე გაგებული თანასწორობიდან გამომდინარე თანაბარი განაწილება დამოკიდებულია არა სუფთა შედეგებზე, რომლის პირდაპირი გაზომვაც შეიძლება ისევე, როგორც უპირატესობა კმაყოფილებსა, არამედ იმ კოორდინირებულ გადაწყვეტილების პროცესზე, რომელშიც ადამიანებს საშუალება ეძლევათ განსაზღვრონ სხვა ადამიანებისათვის მათი საკუთარი გეგმების შესაძლებელი ღირებულება და ამგვარად, ისე შექმნან და გარდაქ-

მნან ეს გეგმები, რომ მხოლოდ მათი რესურსების სამართლიანი წილი იქნას გამოყენებული, რომელიც, პრინციპში, ყველასათვის ხელმისაწვდომია.

მიაღწევს თუ არა კონკრეტული საზოგადოება რესურსების თანასწორობას დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად ადეკვატურია მსჯელობის პროცესი და მისგან გამომდინარე არჩევანი. ასეთი პროცესი რომ ადეკვატური იყოს, საჭიროა, თავისუფლების საკმაოდ მაღალი დონე, ვინაიდან, ერთი ადამიანის მფლობელობაში მყოფი რესურსების და შესაძლებლობების ნამდვილი ღირებულება სხვებისათვის მაშინ განისაზღვრება, როდესაც ადამიანების მიზნები და შეხედულებები ჭეშმარიტია, ხოლო მათი არჩევანი და გადაწყვეტილებები ზუსტად მიესადაგება ამ მიზნებსა და შეხედულებებს. არცერთი მათგანი არ არის შესაძლებელი ჭეშმარიტი თავისუფლების გარეშე. თანასწორობის ამ კონცეფციის მიხედვით, თავისუფლება საჭიროა თანასწორობისათვის, არა იმ საეჭვოდა არამყარი ჰიპოთეზით, რომ ადამიანები თავისუფლებას მეტად აფასებენ, ვიდრე სხვა რესურსებს, არამედ იმიტომ, რომ თავისუფლება /აფასებენ თუ არა მას ადამიანები/ სავალდებულოა ნებისმიერი პროცესისათვის, რომელიც განსაზღვრავს და უზრუნველყოფს თანასწორობას. ეს არ ხდის თავისუფლებას უფრო სასარგებლოს დისტრიბუციული თანასწორობისათვის. ვიდრე ამ უკანასკნელს თავისუფლებისათვის. ეს ორი მოსაზრება უფრო სრულად ერწყმის ეთმანეთს, როდესაც განაწილებისა და რესურსების გამოყენების კანონი თანაბრად ზრუნავს ყველაზე.

აქედან გამომდის, რომ რესურსების თანასწორობა ჩვენგან მოითხოვს განსხვავებულ შეხედულებებს ისეთ პოლიტიკური სახის პოლემიკაზე, როგორიცაა პოლემიკა კერძო განათლებას და კერძო მედიცინაზე, რაც საყოველთაოდ აღიარებულია გადამწყვეტი არჩევანის ფაქტორად თავისუფლებას და თანასწორობას შორის. განათლების და მედიცინის არჩევანის თავისუფლების შეზღუდვა აბრკოლებს ადამიანების მიერ პრიორიტეტების და არჩევანის გამოხატვას და, ამიტომ, ლიბერალური თვალსაზრისით, თანასწორობის გადაგვარებას უფრო უწყობს ხელს, ვიდრე მის წინსვლას. იმ ძირითადი მორალურად ყველაზე მნიშვნელოვანი თავისუფლების შელახვა, რომელთა დაცვაზეც ყველაზე მეტად ზრუნავენ სიტყვის და მორალური თავისუფლება, აშკარად, უფრო გადააგვარებს, ვიდრე განავითარებს თანასწორობას. რესურსების თანასწორობა ფუნდამენტალურად ეწინააღმდეგება სახელმწიფო სოციალიზმს ან ნებისმიერ სხვა ეკონომიკურ სისტემას, სადაც არჩევანი, თუ როგორ ვიშრომით, ან ვიცხოვროთ, კოლექტიურად კეთდება და არა ინდივიდუალურად.

ახლა უნდა გამოვკვეთოთ თავისუფლების და თანასწორობის შესაბამისობის გამამართლებელი დებულების ორი შემდგომი პუნქტი: პირველი - ისედაც ცხადია, არგუმენტი გულისხმობს, რომ დაბეგვრა, თავისთავად არ არის თავისუფლების შეზღუდვა, როგორც ზოგიერთი ამტკიცებს. სამართლიანი საგადასახადო სისტემა არის ხერხი დაადგინო ადამიანს თავისი ფიზიკური შემოსავლიდან რა წილი შეიძლება დარჩეს. ის საშუალებას იძლევა ისეთ მდგომარეობაში ჩააყენოს ადამიანი, რომ მას არ შეეძლოს იმ ფულის დახარჯვა, რომელიც მორალურად მას არ ეკუთვნის, თან, არც მისი თავისუფლება შეზღუდვო, თავისუფლების ნებისმიერი მისაღები კონცეფციის თანახმად. მეორე, ეს დებულება არ გულისხმობს, რომ თანასწორობის ან თავისუფლების კონცეფცია დაუმჯობესებლად მიიჩნევა ადამიანისათვის სასურველი ქმედების შეზღუდვებს. პირიქით, თანასწორობა მოითხოვს სრული თავისუფლების გარკვეულ, კანონიერ საზღვრებს, რაც საჭიროა, როგორც საკუთრების, ასევე, პიროვნების უსაფრთხოებისათვის, რადგან რესურსები ვერ მოერგება გეგმებსა და პროექტებს, თუკი ადამიანებს არ ექნებათ მათ მიერ მოპოვებული რესურსების გაკონტროლების იმედი.

და მაინც, თანასწორობის ამ კონცეფციით, თავისუფლების ნებისმიერი შეზღუდვა, რომელიც აუცილებელი არ არის უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად, საჭიროებს განსაკუთრებულ გამართლებას. არჩევანის თავისუფლების ზოგადი მოსაზრება თვით რესურსების თანასწორობის არსში დევს. მას აქვს მნიშვნელოვანი დაუყოვნებელი შედეგი, რომლის განსახილველდაც უნდა შევჩერდეთ. ის ეთანხმება ჯონ მილის ლიბერალურ ტრადიციასთან დაკავშირებულ შემდეგ თეზისს: კანონიერი აკრძალვები არ შეიძლება გამართლებული იქნას მხოლოდ იმ საფუძველზე, რომ აკრძალული ქმედება შეურაცმყოფებელია ზოგი წამყვანი რელიგიური და მორალური ორთოდოქსიისათვის. შეიძლება შეგვეწინააღმდეგონ, რომ თანასწორობა უპირისპირდება მილისეულ პრინციპს, ვინაიდან, გარკვეული გემოვნების და არჩევანის გავრცელება, ვთქვათ, პორნოგრაფიისა და რასშიზმისა, -ხელს უშლის ზოგიერთ ადამიანს, -ქალებს ან რასობრივი უმცირესობის წარმომადგენლებს, - წარმატების მიღწევაში. ასე, რომ თანასწორობა ამ არჩევანზე ცენზურას ემხრობა და არა ტოლერანტობას. რასაკვირველია, ზოგიერთი ადამიანის ზოგი შეხედულება და გემოვნება მდარე და შეურაცმყოფელია, მაგრამ რესურსების თანასწორობა არ იძლევა ამგვარი არჩევანის ცენზურის ან კრიმინალიზაციის მიზეზებს. პირიქით, ის საწინააღმდეგო ძლიერ არგუმენტს გვთავაზობს.

ამ კონცეფციით თანასწორობის მიზანია ადამიანების ხელთ არსებული ობიექტიური რესურსები და შესაძლებლობები /

რომლის საშუალებითაც უნდა განახორციელონ თავისი ცხოვრებისეული გეგმები და პროექტები, დაფიქსირებული იქნას სამართლიანი საწყისის მქონე ეკონომიკური ბაზრით და არა კოლექტიური მსჯელობით იმის შესახებ, თუ რამდენად მისაღებია კონკრეტული აზრები და გემოვნებები, რომელსაც ცალკეული პიროვნებები სთავაზობენ ეკონომიკურ ბაზარს. ლიბერალური კონცეფცია ზოგად თანასწორობის შესახებ იგივე აზრს ავრცელებს სოციალურ და მორალურ გარემოზეც. ის მოითხოვს, რომ ეს გარემო შეიქმნას თავისუფალი გემოვნების და არჩევანის შესაბამისად. იმის მიუხედავად, თუ რამდენად უსიამოვნო და მიუღებელია იგი უმრავლესობათვის ან რომელიმე პატარა ჯგუფისათვის(34,გვ.403-406).

ვ) კომუნის მოთხოვნები,

ვინაიდან, ეთიკური ინდივიდუალიზმის მიხედვით, განსაკუთრებული და პირველადი მნიშვნელობა ენიჭება ინდივიდის ცხოვრებას, ხოლო, ინდივიდის ცხოვრების ბედი დამოკიდებულია იმ კომუნის წარმატებებსა და მარცხზე, რომელშიც ეს ცხოვრება მიმდინარეობს, ეთიკური ინდივიდუალიზმი, უთუოდ დადგება შემდეგი საკითხის წინაშე, -უნდა შეეწიროს თუ არა თავისუფლება და თანსწორობა კომუნის წარმატებას, და თუ უნდა შეეწიროს, - რა მასშტაბით? ხშირია კრიტიკა, როგორც უკვე ავღნიშნე, იმის თაობაზე, რომ ლიბერალიზმი სათანადო ყურადღებას არ უთმობს კომუნის მოთხოვნებს. ეს ბრალდება კეთდება ორივეს, კონსერვატორებისა და რადიკალების მიერ. ორივე ჯგუფი აცხადებს, რომ ლიბერალური ტოლერანტობა არაფრად აგდებს კომუნის კოლექტიური ფასეულობების წინ წამოწევის მნიშვნელობას. კონსერვატორები და რადიკალები, რასაკვირველია, ვერ თანხმდებიან იმის თაობაზე, თუ რომელი კოლექტიური ფასეულობა უნდა შევინარჩუნოთ. კონსერვატორები იცავენ ტრადიციულ მორალურ ფასეულობებს, რადიკალები კი სრულიად განსხვავებულ, არატრადიციულ ღირებულებებს ანიჭებენ უპირატესობას, რომელიც, მათი აზრით, უნდა დამკვიდრდეს კომუნაში. მაგრამ ეს ორი ჯგუფი, ხანდახან, მაინც თანხმდება კონკრეტულ პოლიტიკურ კურსზე, როგორცაა, ვთქვათ, პორნოგრაფიის ცენზურის საკითხი. თუმცა, მეტწილად, ამ ორი პოლარული მიმდინარეობის ლიბერალური ტოლერანტობის კრიტიკოსები ვერა და ვერ შეთანხმდნენ, თუ რა კონკრეტული ზომები უნდა იქნას მიღებული, რათა ხელი შეუწყოს კომუნის შესახებ მათი, ძალზე განსხვავებული მოსზრების დამკვიდრებას.

აზრი, რომ ლიბერალები გულგრილად ეკიდებიან, კომუნის ხასიათის მნიშვნელობას და მოთხოვნილებას, ძალზე მცდარია. ლი-

ბერალები, კონსერვატორებთან და რადიკალებთან იმაზე კი არ დავობენ, მნიშვნელოვანია თუ არა კომუნა, ან უნდა დაუკავშირონ თუ არა ადამიანებმა თავიანთი ბედი დიდ სოციალურ გაერთიანებას, არამედ, დაპირისპირება მდგომარეობს პოლიტიკური კომუნის განსაკუთრებულ ხასიათში და იმ განსაკუთრებულ გზებში, რომელთა საშუალებით, ადამიანები არიან და უნდა იყვნენ გაერთიანებული ამ განსაკუთრებული სახის კომუნებში. პოლიტიკური კომუნის შესახებ ლიბერალების კონცეფციის არსი მდგომარეობს შემდეგში: ადამიანები უამრავი სხვადასხვა სახის კომუნის წევრები არიან-ეთიკური, ბიოლოგიური, რელიგიური, პროფესიული, გეოგრაფიული და სოციალური. შეგნებული ადამიანები ხვდებიან, რომ ისინი ეთიკურად ინტეგრირებულნი არიან ამ სხვადასხვა კომუნებში. ე.ი. ისინი ხვდებიან, რომ იმ კომუნის წარმატება და მარცხი, რომლებსაც ისინი ეკუთვნიან, განაპირობებს მათი საკუთარი ცხოვრების წარმატებას და მარცხს. მაგრამ ამ ინტეგრაციის ხასიათი დამოკიდებულია მოცემული კომუნის ხასიათზე.

პოლიტიკური კომუნის შემთხვევაში ინტეგრაციის მისაღები ფორმა არის ზრუნვა მის საკუთარ პოლიტიკურ ფასეულობებზე. ზრუნვა ეთიკური ინდივიდუალიზმის ლეგიტიმური პოლიტიკური მიზნების წარმატებით მიღწევაზე. პოლიტიკურ კომუნაში ადამიანები, ამ თვალსაზრისით, ერთმანეთთან იმ საერთო აზრით არიან დაკავშირებული, რომ მნიშვნელოვანია სამართლიანობა სხვების მიმართ. თავისუფლებისა და თანასწორობის პატივისცემა, საუკეთესო კონცეფციის მიხედვით, ჩადებულია კომუნის პატივისცემა და ინტეგრაციაში. ეს ფასეულობანი, კვლავაც ვიმეორებთ, შეთავსებადია და არა ანტაგონისტური.

აქედან გამომდინარე, კონტრასტი დიდია, პოლიტიკურ კომუნის შესახებ ლიბერალების კონცეფციასა და მისი მოწინააღმდეგე, კონსერვატიულ და რადიკალურ კონცეფციებს შორის. მოწინააღმდეგე კონცეფციები ცდილობენ პოლიტიკური კომუნის განსაზღვრას იქიდან გამომდინარე, თუ რასახის კარგ და ღირებულ ცხოვრებას ირჩევს კოლექტივი. ისინი ფიქრობენ, რომ ადამიანებს თავიანთი ბედის სხვებთან დაკავშირება ღირებული ცხოვრების კოლექტიურად არჩევის გზით შეუძლიათ და რომ აქედან გამომდინარე ლიბერალური ტოლერანტობა და თანასწორობა, რომელიც უარყოფს, ამ საკითხში, კოლექტიურ არჩევანს, პოლიტიკური კომუნის მიმართ მტრულადაა განწყობილი. ლიბერალიზმი კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ მხარს უჭერს პოლიტიკური კომუნის სხვაგვარ გაგებას, რომლის მიხედვითაც ის პრინციპს ეფუძვნება და არა სათნოებას. ამ თვალსაზრისით ლიბერალიზმი პლატონურია. პლატონი, თუმცა სხვა საკითხებში შორს დგას ლიბერალიზმისაგან, ამტკიცებს, რომ

არსებობს განსაკუთრებული კავშირი პოლიტიკურ სამართლიანობას და პიროვნულ წარმატებას შორის. ის ამბობს, რომ კარგი ცხოვრება მხოლოდ სამართლიან საზოგადოებაშია შესაძლებელი. ლიბერალიზმიც ამ აზრისაა პიროვნების კომუნაში ინტეგრაციის მისაღები ფორმების შესახებ(34, გვ.406-408).

ზ) დემოკრატიის ორი კონცეფცია,

ამ ესეს მომდევნო თავში მე საზგასმით გესაუბრებით კომუნის შესახებ ლიბერალური კონცეფციის კერძო საკითხებზე, რომლებსაც, ჩემი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჩვენი დისკუსიისათვის ლიბერალიზმის გავრცელებაზე, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ ევროპაში. დემოკრატია გულისხმობს კომუნას, ვინაიდან დემოკრატია, როგორც მმართველობის თითქმის ყველა სხვა ფორმა, გულისხმობს კოლექტიურ ქმედებას. ჩვენ /408 ვამბობთ, დემოკრატიის დროს მმართველი-ხალხია. ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ადამიანები კოლექტიურად მოქმედებენ, მაგ., ირჩევენ ხელმძღვანელს, რასაც არ და ვერ გააკეთებს ერთი პიროვნება.

კოლექტიური ქმედების ორი ტიპი არსებობს-სტატისტიკური და კომუნური- და ამიტომ არსებობს დემოკრატიის ორი კონცეფცია. კოლექტიური ქმედება სტატისტიკურია, როდესაც ჯგუფის ქმედება დამოკიდებულია იმის /ზოგად ან სპეციფიკურ/ ფუნქციონზე, რასაც აკეთებენ ჯგუფის ცალკეული წევრები დამოუკიდებლად, ე.ი. არა ჯგუფურად. ჩვენ შეიძლება ვთქვათ, რომ ზოგი ქვეყნის, მაგ., იტალიის ხალხს სჭირდება უფრო აგრესიული ინტერვენციული ეკონომიკური პოლიტიკა. ჩვენ ავღწერთ კოლექტიური ტიპის ქმედებას. ვერცერთი იტალიელი ვერ იმოქმედებს ისე, რომ დაგვარწმუნოს, რომ მთელი იტალიელი ხალხი, კონკრეტულად, ასე ფიქრობს. მაგრამ იტალიელი ხალხის მაგალითი, მაინც მხოლოდ სიტყვის მასალაა. ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ არსებობს ზეადამიანი, ე.წ. იტალიელი ხალხი, რომელსაც აქვს საკუთარი აზრი. ჩვენი რეზონანსი მხოლოდ უხეშ სტატისტიკურ აზრს იძლევა იმის შესახებ, თუ /ვთქვათ/, რას ფიქრობს იტალიელების უმრავლესობა, ან რას ფიქრობს იმ იტალიელების უმრავლესობა, რომლებიც ფიქრობენ ამ საკითხზე და ა.შ. ან შეიძლება ვთქვათ, რომ გუმინ უცხოურმა სავალუტო ბირჯამ ლირის კურსი ასწია. ჩვენ ისევ კოლექტიურ ქმედებებს ავღწერთ, უცხოური ვალიტის ბირჯაზე მნიშვნელოვანი ზემოქმედება, მხოლოდ, ბანკირების და დილერების დიდ ჯგუფს შეუძლია. მაგრამ ჩვენი მიმართვა კოლექტიური ორგანიზმისადმი, სავალუტო ბირჯისადმი, არ არის გამიზნული რაიმე კონკრეტული ორგანიზმის გამოკვეთისათვის. ნათქვამის მნიშვნელობის მუდგვლელად შეგვიძლია გავაკეთოთ, აშკარად, სტატისტიკური განცხა-

დება. ძალზე დიდი რაოდენობის კერძო ფულადმა გარიგებებმა განაპირობა ლირის მაღალი კურსი ბოლო ვაჭრობაზე.

მეორე მხრივ, კოლექტიური ქმედება კომუნალურია, როდესაც ის არ შეიძლება დავიყვანოთ ინდივიდუალური ქმედების რაღაც სტატისტიკურ ფუნქციამდე. ის კოლექტიურია იმ ღრმა აზრით, რომ მოითხოვს პიროვნებებისაგან დაუშვან ჯგუფის, როგორც ცალკე ერთეულის ან მოვლენის არსებობა. ამის მაგალითია ყველასათვის ცნობილი ძალზე ძლიერი კოლექტიური დანაშაული. გერმანელები პასუხისმგებლობას გრძნობენ იმის გამო, რაც მთელმა გერმანიამ, და არა უბრალოდ სხვა გერმანელებმა გააკეთეს. მათი პასუხისმგებლობის გრძნობა ნათელყოფს, რომ ისინი, რადგანაირად, თვითონაც დაკავშირებული არიან ნაცისტურ ტერორთან, რადგან ეკუთვნიან იმ ერს, რომელმაც ჩაიდინა ეს დანაშაული. ორკესტრს შეუძლია შეასრულოს სიმფონია, ერთ მუსიკოსს კი არა, მაგრამ ეს არ იქნება სტატისტიკური კოლექტიური ქმედება, ვინაიდან, საორკესტრო შესრულებისათვის არ არის საკმარისი მუსიკოსების სპეციფიკური ფუნქცია,-დაუკრან მხოლოდ შესაფერისი პარტიტურა. მთავარია, მათ დაუკრან მხოლოდ შესაფერისი პარტიტურა. მთავარია, მათ დაუკრან, როგორც ორკესტრმა. ეს ნიშნავს, რომ ითოვული მუსიკოსის მიზანი უნდა იყოს დაუკრას არა როგორც ცალკეულმა პიროვნებამ, არამედ თავისი წვლილი შეიტანოს ჯგუფურ წარმოდგენაში.

სხვაობა სტატისტიკურ და კომუნურ ქმედებებს შორის საშუალებას გვაძლევს ორნაირად ავხსნათ ის ბანალური აზრი, რომ დემოკრატია გულისხმობს კოლექტიურ ქმედებას. ასევე ორნაირად წავიკითხოთ ლინკოლნის გამონათქვამი, რომ დემოკრატია არის ხალხის მმართველობა, განხორციელებული ხალხის მიერ, ხალხისთვის. პირველი ახსნა სტატისტიკურ ხასიათს ატარებს. დემოკრატიაში პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღება თითოეული კერძო მოქალაქის მიერ ხდება, - ან მათი გადაწყვეტილებების ან სურვილების საფუძველზე. ამ გაგების მიხედვით, დემოკრატია განსხვავდება მმართველობის სხვა ფორმებისაგან, ვინაიდან, დემოკრატიაში მოქმედი ფუნქცია მაჟორიტარულია ან პლურალური მაინც, მაშინ როდესაც მმართველობის სხვა ფორმებში გამოიკვეთება, სრულიად სხვა, სტატისტიკური ფუნქციები. მეორე ახსნა-კომუნალურია: დემოკრატიაში პოლიტიკური გადაწყვეტილებებს იღებს გარკვეული ორგანიზმი,- ანუ ხალხი,- და არა ცალკეული პიროვნებების კრებული. ამ ფორმულირების მიზანია შეგახსენოთ რუსოსეული ზოგადი მოსაზრება, რომელიც, ჩემი აზრით, მიუთითებს დემოკრატის უფრო კომუნურ, ვიდრე სტატისტიკურ კონცეფციაზე.

სხვაობას დემოკრატიის ორ კონცეფციას შორის უდიდესი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს, ვინაიდან, ის გადაწყვეტია იმ საკითხში, თუ როდის შეიძლება მაქორითარული გადაწყვეტილება, რომელსაც განსაკუთრებული ზარალი მოაქვს ზოგიერთი უმცირესობათა ჯგუფისათვის, გამართლდეს და ლეგიტიმურად ჩაითვალოს მისი დემოკრატიულობის გამო. სტატისტიკური გაგებით, ნებისმიერი პოლიტიკური გადაწყვეტილება, რომელიც გამოსატყვევებს ნებისმიერი პოლიტიკური საზოგადოების უმრავლესობის ჭეშმარიტ ნებას, შეიძლება მოითხოვდეს ამ გამართლებას. მიუხედავად იმისა, რომ გადაწყვეტილებას შეიძლება დაუპირისპიროთ კონტრარგუმენტი იმის შესახებ, რომ ის უსამართლო ან არაგონივრულია. მაგრამ დემოკრატიის კომუნურ კონცეფციას მეტი სჭირდება, ხმების უმრავლესობა უზრუნველყოფს დემოკრატიულ გამართლებას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ საზოგადოებას ანუ კომუნას ყველა ის თვისება აქვს, რომელიც საჭიროა, რომ კომუნური თვალსაზრისით, იგი წმინდა პოლიტიკურ გაერთიანებად ჩაითვალოს. მას, აგრეთვე, უნდა ჰქონდეს მორალური ერთიანობა, რათა ჩაითვალოს დამოუკიდებელ მორალურ ერთეულად, ხოლო ეს ერთიანობა მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნება, თუ ის ყველა თავის მოქალაქეზე ერთნაირად ზრუნავს, მათ სტატუსით გათვალისწინებულ თავისუფლებას და თანასწორობას ანიჭებს. გადაწყვეტილებები, რომლებიც კვეცავენ უმცირესობათა უფლებას მონაწილეობა მიიღონ კომუნის საერთო გადაწყვეტილებების მიღებაში, - ფინანსურ წარმატების შემთხვევაში უმცირესობას არ აძლევს თავის კუთვნილ წილს, ან შეურაცყოფენ ზოგიერთი ჯგუფის მორალურ დამოუკიდებლობას, - არ შეიძლება მიჩნეული იქნას დემოკრატიულად. ამ შემთხვევაში, მნიშვნელობა არ აქვს მომხრე უმრავლესობის რაოდენობრივ აღმატებულობას, ვინაიდან, ეს გადაწყვეტილებები საფუძველშივე კვეცენ დემოკრატიული თეორიის წინამძღვრებს.

მე ახლახან მევეხე ჭეშმარიტი კომუნის სამ მოთხოვნას: მონაწილეობას, წილს, და დამოუკიდებლობას. მონაწილეობის მოთხოვნით, შეიძლება აიხსნას თუ რატომ ვაკავშირებთ კომუნურ ანუ საზოგადოებრივ დემოკრატიას უნივერსალურ ან უნივერსალურთან მიახლოებულ კენჭისყრასთან ანუ „თვითუფლებას -თითო ხმა“ სახის არჩევნების სქემასთან და ისეთ წარმომადგენლობით სტრუქტურებთან, რომლებიც პოლიტიკურ დაწესებულებებს ყველასათვის ხელმისაწვდომს ხდის. მხოლოდ ამ სახის სქემა აკმაყოფილებს მონაწილეობის მოთხოვნას. ისტორიას, რომელიც მნიშვნელობებს ანიჭებს სტრუქტურებს, გარკვეული წვლილი მიუძღვის ამ აზრის ჩამოყალიბებაში. ვინაიდან, არჩევნების სქემები, რომ-

ლებიც არ იყო დამყარებული თანასწორ კენჭისყრაზე, ჩვეულებრივ ასახავდა აზრს, რომ მდიდრები მეტად იმსახურებენ მმართველობაში მონაწილეობას, ვიდრე ღარიბები, ან ზოგიერთი რასა დაჩაგრულია უფლებების და შესაძლებლობების მხრივ, ან ერთი სქესი დამოკიდებულია მეორეზე და უნდა იყოს კიდევ, ამიტომ სქემიდან „თვითუფლებების-თითო -ხმა“ ნებისმიერი თანამედროვე სხვა ვარიანტი მონაწილეობის პრინციპისათვის შეურაცმყოფელ/411 პარალერულ მიმართულებად უნდა იქნას მიჩნეული. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ არის და ხანდახან ისტორია კი არ კიცხავს არამედ იცავს კიდევ ინსტიტუტს, რომელიც უხვევს პრინციპიდან „ერთი ხმის უფლება“. ისტორია, მაგ., შეერთებული შტატების სენატის შემადგენლობას სამართლიანად მიიჩნევს, ძირითადად მაინც. გადახვევები წესიდან „ერთი ხმის უფლება“ შეიძლება გამართლებული იქნას, ვინაიდან ის არ ბღალავს მონაწილეობის პრინციპს, მაგ., რაიონებად დაიყოფა, განსაკუთრებული ხმის უფლებას აძლევს განსაკუთრებული მოთხოვნების მქონე ჯგუფებს.

მონაწილეობის მოთხოვნა იმასაც ხსნის, თუ რატომ არის პოლიტიკური უფლებები, ვთქვათ, სიტყვის ან პროტესტის თავისუფლება, დემოკრატიის იდეის შემადგენელი ნაწილი. თუ ყოველ მოქალაქეს გარკვეული როლი უნდა მიენიჭოს პოლიტიკაში, რაც ერთგვარად იმის ნიშანია, რომ რაღაც, მართლაც, შეიცვალოს, მაშინ მას უნდა ჰქონდეს აზრის გამოთქმის და არა მარტო კენჭისყრის უფლება, განსაკუთრებით, დიდ პოლიტიკურ საზოგადოებაში. ხმის მიცემის სქემა, რომელიც ზღუდავდა მოქალაქეების უმრავლესობის მონაწილეობას საბოლოო კენჭისყრაში, დებატების დამთავრების შემდეგ, არც ხელს შეუწყობდა და ვერც გაამართლებდა დემოკრატიულ დამოკიდებულებას და სელექციური ხასიათის ცენზურა დაარღვევდა მონაწილეობის პრინციპის მეორე ნაწილს, რომელიც აყენებს პირობას, რომ ადამიანების პოლიტიკური ძალა-უფლება არ უნდა იყოს დათრგუნული იმ კანონებით, რომლებიც უპირისპირდებიან თანაბარ პატივისცემას.

პარალერული მოთხოვნა, რომ ყოველ მოქალაქეს უნდა ჰქონდეს წილი ნამდვილი დემოკრატიის წარმატებაში, ასახავს კომუნური მმართველობის ძირითადი იდეის ჩვეულ გაგებას. კოლექტიური პასუხისმგებლობის ერთეულის წევრობა გულისხმობს ორმხრივობას: პიროვნება არ ითვლება კოლექტიური ერთეულის წევრად, რომელიც იზიარებს მის მარცხსა და წარმატებას, თუ მას დანარჩენები წევრად არ თვლიან, ხოლო, მისადმი როგორც წევრისადმი დამოკიდებულება გულისხმობს, რომ მის ცხოვრებასა და ინტერესებზე კოლექტიური ქმედების გავლენა ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც ნებისმიერი სხვა წევრის ცხოვრებასა და

ინტერესებზე. მიუხედავად იმისა, რომ ის გერმანელებიც კი, რომლებიც აქტიურად ეწინააღმდეგებოდნენ ჰიტლერს, გარკვეულწილად, გრძნობდნენ პასუხისმგებლობას მისი დანაშაულის გამო. აბსურდული იქნებოდა, მსგავსი გრძნობები ჰქონოდათ გერმანელებრავლებს. ამგვარად, დემოკრატიის კომუნური კონცეფცია განმარტავს იმ გრძნობას, რომელსაც თითოეული ჩვენთაგანი იზიარებს, რომ საზოგადოება, რომელშიც უმრავლესობა უსამართლოდ ანაწილებს რესურსებს, არადემოკრატიული და უსამართლოა. კომუნური კონცეფცია აერთიანებს პროცედურულ და დამოუკიდებელ სამართლიანობას და ამტკიცებს, რომ დემოკრატია ნიშნავს მმართველობას ხალხის მიერ და ხალხისათვის. ამ კონცეფციით სხვაობა სამართლიანობის ამ ორ ნაწილს შორის მხოლოდ ზედაპირულია. როგორ ექცევა კომუნა თავის წევრებს განპირობებულია იმით, თუ როგორ ხდება მისი წევრობის განსაზღვრა და აქედან გამომდინარე იმით, მიიღება თუ არა პოლიტიკური გადაწყვეტილებები მათი შემცველი კოლექტიური მორალური ერთეულის მიერ.

მესამე მოთხოვნა, რომ კომუნურმა დემოკრატიამ პატივი უნდა სცეს თავისი წევრების მორალურ დამოკიდებულებას, ნათელს ხდის, რატომ მოითხოვენ ლიბერალები ტოლერანტობას. ნამდვილად დემოკრატიული კომუნის მოქალაქეებს ხელი უნდა შეეწყოს, რომ მორალური და ეთიკური აზრები თავის და არა კოლექტიური ერთეულის პასუხისმგებლობად მიიჩნიონ. სხვაგვარად, ისინი დემოკრატიას კი არ შექმნიან, არამედ მონოლითურ ტირანიას. ამიტომაც მოითხოვს დამოუკიდებლობის პრინციპი, რომ დემოკრატიულმა მთავრობამ კი არ უნდა უკარნახოს მოქალაქეებს, თუ რა იფიქრონ პოლიტიკური, მორალური და ეთიკური საკითხების შესახებ, არამედ პირიქით, შექმნას პირობები, რომლებშიც მოქალაქეებს საშუალება ექნებათ თვითონ მივიდნენ საკუთარ დასკვნამდე ანალიზისა და ინდივიდუალური შემეცნების გზით.

რასაკვირველია, უეჭველია, რომ პიროვნებაზე გავლენას ახდენს /გარკვეულ აბსტრაქტულ დონეზე/ ის, რაც არსებობს მათ კულტურაში, პრაქტიკის, მაგალითების და ლექსიკის საშუალებებით. რასაკვირველია, ჩვენ შეიძლება და აღბათ, უნდა დავინტერესდეთ კიდევ, ჩვენი თანამოქალაქეების ცხოვრების წესით და იმიტაც, სამართლიანად ექცევიან მათ თუ არა. და რასაკვირველია, ერთად, და არა ცალკე-ცალკე, უნდა ვიფიქროთ და ვიმსჯელოთ ზნეობაზე და კეთილდღეობაზე. დამოუკიდებლობის პრინციპები არც უარყოფს და არც კრძალავს ამას. ის არც კომუნას უკრძალავს შეცვალოს თითოეული მოქალაქის შეხედულება დარწმუნების გზით, ე.ი. იმ საშუალებებით, რომელიც კი არ თრგუნავს, არამედ ზრდის შემეცნების უნარს. მაგრამ პრინციპი საზგასმით აცხადებს,

რომ დემოკრატია ირღვევა, როდესაც კომუნა იყენებს იძულებით, ფარულ ან პირდაპირ ხერხებს მოქალაქეების შეხედულებების ჩამოსაყალიბებლად. ნებისმიერი კოლექტიური მისწრაფება უკარნახოს პიროვნებას ინდივიდუალური შეხედულება ანგრევდა დემოკრატias ორიდან ერთ-ერთი გზით. თუ კოლექტიური მისწრაფება არის ზოგადი და იღებს, მთელ რიგ, პიროვნულ რწმენებსდა აზრებს, როგორც ეს თეოკრატიულ დესპოტიზმში ხდება, მაშინ ამგვარი მისწრაფებების არსებობა უარყოფს კომუნის ინტეგრაციულ ხასიათს, ანუ, ის კომუნურ დემოკრატias კი არა, მონოლითურ კომუნას ესწრაფვის. თუ კოლექტიური მისწრაფება სელექციური და დისკრიმინაციულია, თუ მისი მიზანი მხოლოდ ის არის, აღმოფხვრას მოსაზრებები, რომლებიც კოლექტიურად მცდარად ან დამღუპველადაა მიჩნეული, მაშინ ის სპობს იმ მოქალაქეების ინტეგრაციას, რომლებიც რეფორმის ობიექტები არიან, ვინაიდან, სრულიად გამორიცხავს მათ კომუნი და თვალსაზრისის დამოუკიდებლობა, სხვა სიტყვებით არის ინტეგრაციული კომუნის წევრობის პირობა. ისევე, როგორც აბსურდულია გერმანელმა ებრაელმა აილოს კოლექტიუი პასუხისმგებლობა ნაცისტების სისასტიკეზე. აბსურდულია ისიც, რომ მე ვიფიქრო საკუთარ თავზე, თითქოს ვინაწილებ ინტეგრირებულ კოლექტიურ პასუხისმგებლობას ჯგუფში, რომელიც უარყოფს ჩემს მიერ გადაწყვეტილების დამოუკიდებლად მიღების უნარს.

ყველაფერი ეს, შეიძლება, ბანალურად მოგეჩვენოთ, მაგრამ მას სერიოზული შედეგები მოყვება. ეს ემატება, ჯერ ერთი ჩემს მიერ აღწერილ მონაწილეობის პრინციპს, რომელიც პოლიტიკურ უფლებებს აღიარებს, როგორც აუცილებელს დემოკრატiasათვის. ის მოითხოვს სტრუქტურულ ადგილს სიტყვის, კავშირების და რელიგიის თავისუფლების კონსტიტუციურ გარანტიებისათვის, რომელთაგან თითოეული აუცილებელია, რათა ნება დართო და წაახალისო ადამიანი პასუხისმგებლობა აილოს საკუთარ პიროვნებაზე და შეხედულებაზე. ეს არააპოპულარული, სქესობრივი და პიროვნული მორალისადმი ლიბერალური მიდგომაა ტოლერანტობას დემოკრატias აუცილებელ პირობად აყალიბებს. მე სიფრთხილე მმართველს, რომ არ წარმოვადგინოთ თითქოს ეს პრინციპი, ან ნებისმიერი პოლიტიკური პრინციპი-საკმარისია, რომ გავუმკლავდეთ იძულებითი მორალის საფუძველზე წამოჭრილ ყველა საკითხს. უამრავი არგუმენტი არსებობს იმის გასამართლებლად, რომ აუცილებელია, არალიბერალური შეზღუდვები დაწესდეს ადამიანების არჩევანის თავისუფლებაზე, პიროვნული მორალისა და ეთიკის საკითხში. ახლა, საჭიროა შეიქმნას მათი ლიბერალური კონტრარგუმენტები. ჩემი ეს მოსზრება კვლავაც შეზღუდულია, მაგრამ გადაწყვეტი:

ანუ ლიბერალური ტოლერანტობა /როგორც არ უნდა იყოს მისი მომხრე თუ მოწინააღმდეგე არგუმენტები/ კომუნურ კონცეფციაში დემოკრატიის სავალდებულო პირობაა.

მნიშვნელოვანია გავიგოთ, რომ ეს დებულება ვრცელდება ზოგიერთი ქმედებისა და შეხედულების ზოგიერთი ფორმების ტოლერანტობაზეც. გვქონდეს ეთიკური ვალდებულება /ისე, როგორიცაა რელიგიური რწმება/ ნიშნავს, ცხოვრობდე მისი პრინციპებით. კომუნა ეწინააღმდეგება დამოუკიდებლობის პრინციპს იმით, რომ პიროვნულ რწმენას შეუთავსებელს ხდის მის რეალურ ცხოვრების წესთან იმითაც, რომ საერთოდ კრძალავს რწმენის არსებობას. ამიტომაც, რომ ადამიანები, რომლებიც უარყოფენ მორალისტურ კანონმდებლობას ამბობენ, რომ მათ სურთ, თავად, მიიღონ გადაწყვეტილება და არა უმრავლესობამ, მათ მაგივრად, მაშინაც კი, როდესაც კანონები საშუალებას აძლევენ მათ იფიქრონ, რაც სურთ, თუკი ისინი აკეთებენ, რასაც მათგან მოითხოვენ. ეს დაკვირვებები, შეიძლება დაგვეხმარონ იმის ახსნაშიც, თუ რატომ იყენებენ კონსტიტუციური კანონშემომქმედნი განმარტოების კონცეფციას, რათა განმარტონ, რატომ არის მორალიზმი არასწორი. ისინი ხვდებიან არა იმას, რომ პიროვნული გადაწყვეტილებები ინდივიდუალურია, იმ გაგებით, რომ ისინი მიიღება მარტო ყოფნის დროს, არამედ იმას, რომ ისინი უპირისპირდებიან საზოგადოს და, ამდენად მნიშვნელოვნად არიან გადაჯაჭვული შეხედულებებთან, რომ ისინი ჩართული უნდა იქნან კოლექტიურ გადაწყვეტილებებში.

ვამთავრებ იმით, რომ თქვენს ყურადღებას მივაპყრობ დემოკრატიის სტატისტიკური კონცეფციის საპირისპირო კომუნური კონცეფციის შედეგს. ის მხარს უჭერს ერთ იმ მოსაზრებას, რომელიც ამერიკის კონსტიტუციაში იშვიათად ხოლო ბოლო წლებში ევროპაშიც ძალზე პოპულარული გახდა. ნამდვილი დემოკრატია მოითხოვს, რომ უმცირესობა დაცული იქნას უმრავლესობის ნებისაგან იმ გარკვეული ინსტიტუტის /როგორიცაა, უმაღლესი სასამართლო, ან კონსტიტუციური სასამართლო/ მიერ გამოტანილი და დაწესებული წერილობითი კონსტიტუციური გარანტიებით, რომელიც თვითონაც მნიშვნელოვნადაა დაცული უმრავლესობის ნებისაგან. რასაკვირველია, ღია რჩება საკითხი, ნამდვილად /415 აუმჯობესებენ, თუ ეწინააღმდეგებიან ნამდვილ დემოკრატიას შეერთებული შტატების კონსტიტუციის, ადამიანის უფლებათა ევროპის კონვენციის ან ნებისმიერი სხვა ევროპული თუ საერთაშორისო კონსტიტუციების კონკრეტული დებულებები. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ საჭიროა მისი ყოველი პუნქტის დეტალური, ცალკეული ანალიზი. მაგრამ ზოგადი აზრი, რომ დემოკრატია შესაძლებელია დაი-

ხვეწოს უმრავლესობის ნების მეზღუდვით და რომ ზოგიერთი მეზღუდვა მაინც, რომელიც იცავს ზრუნვის თავისუფლებას და თანასწორობას, აუცილებელია, ნამდვილი პოლიტიკური საზოგადოების, ანუ კომუნის, ლიბერალური კონცეფციის მთავარი ნიშანია (34,გვ.408-417).

რეზიუმე. როგორც დვორკინი გვევლინება კომუნიტარული კონცეფციის ფუძემდებლად. იგი მმართველობის მისაღებ ფორმად ლიბერალურ დემოკრატიას მიიჩნევს, საგულისხმოა, - კომუნის ფარგლებში. მას ეწინააღმდეგებიან „ატომისტები“, ანუ ინდივიდუალისტები. დვორკინი მომხრეა ეგალიტარიზმის და წინააღმდეგია ეკონომიკური უთანასწორობის. ცდილობს კომუნის შენარჩუნებას დამის ფარგლებში პიროვნების განვითარებას. სოლიდარისტია. ცდილობს თავისუფლება და თანასწორობა გარკვეულ წილად დაუქვემდებაროს კომუნის მოთხოვნებს. ამართლებს ეთნიკურ ნაციონალიზმს და კლასობრივ სოლიდარობას. ცდილობს თანასწორობა, თავისუფლება და ძმობა გააერთიანოს ისე, რომ ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებოდნენ. ამბობს: მათგან ვერც ერთს ვერ მიანიჭებ უპირატესობას, რამეთუ ერთმანეთს აძლიერებენ, და მასში უნდა გამოიხატებოდეს ლიბერალიზმის ძალა; ამბობს: მას ეთიკა განაპირობებს, რის უარყოფაც დაუშვებელია და ამის გამო მას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა პოლიტიკასთან შედარებით. ამავე დროს დვორკინს ნებისმიერი ადამიანის სიცოცხლე მიაჩნია საკრალურ-მოვლენად, როგორც ღვთისგან ბოძებული. მისი აზრით ეთიკურ ინდივიდუალიზმზე დაფუძნებული ნებისმიერი პოლიტიკური თეორია-თავისუფლების, თანასწორობის და კომუნის კონცეფციებს უნდა შეიცავდეს, ერთმანეთში იგი მათ გასაგებს უნდა ხდიდეს, და არ უნდა ქმნიდეს მათში ანტაგონისტურ დამოკიდებულებას. ადამიანთა ცხოვრებას უნდა მიენიჭოს თანაბარი და არა განსხვავებული მნიშვნელობა. მისი აზრით პოლიტიკური კონცეფცია უნდა ემსახურებოდეს უფრო მაღალ ფასეულობებს და ხდიდეს მათ თავსებადს. ეწინააღმდეგება დისტრიბუციულ სქემებსა და გამათანაბრებელ ღონისძიებებს. კომუნის სამსახურში მოიაზრებს თავისუფლებასა და თანასწორობას. ვფიქრობ, ეს თეორია ისტორიული დაკვეთის შედეგი უნდა იყოს, რომელსაც წარსულში გააჩნია თავისი ფესვები, პასუხობს უმრავლესობათა ინტერესებს და ყველაფერი უნდა გაკეთდეს იმისათვის, რომ მისი დედა აზრი ტრანსფორმირებულ იქნეს მომავალი ცხოვრების მოწყობაში. ფაქტობრივად დვორკინის კონცეფცია არის ნეოლიბერალიზმის გარკვეული ანტი-ნომა.

თავი 6. რესპუბლიკანურ-პლურალისტური კონცეფცია

ჩარლზ ტეილორი (1931), წარმომობით კანადელი, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი, მისივე ბირთვული განიარაღების კომისიის პრეზიდენტი, 1995 წის ჰარვარდის უნივერსიტეტში გამოცემული წიგნიდან: „ფილოსოფიური დისკუსიები“, - „ლიბერალებისა და კომუნიტარების დებატები,“ მას **როულსი მიაჩნია ეგალიტარისტად, და თითქოს მომხრე ყოფილიყო რედისტრიბუციის; საზოგადოებას განიხილავს ინდივიდთა გაერთიანებად; მისი აზრით საზოგადოება ყოველთვის უნდა ეხმარებოდეს ინდივიდს მიზნების განხორციელებაში; კანონები უნდა გააიზრებოდეს როგორც მოქალაქეთა ღირსების გამომხატველი, დამცავი ინსტიტუტი და გარკვეული თვალსაზრისით მათი პიროვნებების ერთგვარი გაგრძელება. მომხრეა პატრიოტიზმის და რესპუბლიკანიზმის; ეწინააღმდეგება ინდივიდუალისტურ „ატომისტურ“ თეორიას. მისთვის რესპუბლიკა უფრო მისაღებია ვიდრე „სამოქალაქო საზოგადოება“, რომელიც საერთო სიკეთის იდეას გამოირიცხავს.**

უფრო დეტალურად, ჩარლზ ტეილორი როულსის მიერ შემოთავაზებულ „სამოქალაქო საზოგადოების“ მოწყობასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: **სოციალურ თეორიაში და კერძოდ, სამართლიანობის თეორიაში ხშირად ვისმენთ, რომ არსებობს გარკვეული განსხვავებანი, ე.წ. „კომუნიტარებსა“ და „ლიბერალებს“ შორის, რომლებიც ერთმანეთში გამუდმებით კამათობენ. პირველ ჯგუფში, შეიძლება გავაერთიანოთ როულსი, დვორკინი, ნაგელი და სკენლონი, ხოლო მეორე ჯგუფში, - სენდელი, მაკინტიარი და ვოლცერი. მათ დებატებში ერთმანეთთან, მართლაც იჩენს თავს ფუნდამენტური განსხვავებანი პრინციპულ საკითხებში. თუმცა, ჩემი აზრით, დიდია აგრეთვე გაუგებრობის წილიც. ამის მიზეზი ის არის, რომ კამათი, ძირითადად, ამ ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული საკითხის ირგვლივ მიმდინარეობს, რომელთაგან ერთს, შეიძლება ონტოლოგიური უწოდოთ, ხოლო მეორეს - პროპაგანდისტული.**

ონტოლოგიური საკითხი შეეხება იმ მოვლენებს, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ძირითად ფაქტორებს წარმოადგენს სოციალური ცხოვრების კვლევისათვის ანდა, თუკი უფრო „ფორმალურად“ ვიტყვი, იგი შეეხება იმ პირობებს, რომლებსაც თქვენ უმნიშვნელოვანესად მიიჩნევთ ახსნის პროცესში. ცხარე დებატებმა ამ სფეროში, რომლებიც, აგერ ბოლო სამ საუკუნეზე მეტია, რაც

მიმდინარეობს ერთმანეთთან დაპირისპირება (გულისხმობს კანტის შემდგომ პერიოდს), ე. წ. „ატომისტებსა“ და „საკრალისტებს“ შორის, როგორც მე გთავაზობთ, რომ მათ ვუწოდოთ. პირველთ ხშირად მეთოდურ ინდივიდუალისტებსაც უწოდებენ. მათი აზრით, (ა) თქვენ შეგიძლიათ და გმართებთ კიდევაც, ახსნათ სოციალური აქტები, სოციალური სტრუქტურები და პირობები მოქალაქეთა საკუთრებასთან მიმართებაში; (ბ) მსჯელობის პროცესში კი, თქვენ შეგიძლიათ და გმართებთ კიდევაც, ახსნათ საზოგადოებრივი სიკეთეები, რომლებიც ინდივიდუალური სიკეთეების კომპლექსს წარმოადგენს. უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში, ჰოპერმა თავი (ა)-ს მეტროდოლ დამცველად გამოაცხადა, ხოლო რაც შეეხება (ბ)-ს, იგი უმნიშვნელოვანესი კომპონენტია იმისა, რასაც ამართია სენმა „სოციალური კეთილდღეობა“ უწოდა და რაც სოციალურად ორიენტირებული ეკონომიკის მიმდევართა უმრავლესობის ძირითად, თუმცა ხშირად გამოუთქმელ იდეალს წარმოადგენს.

პროპაგანდისტული ანუ ლიბერალური საკითხები ინდივიდის ზნეობრივ ან პოლიტიკურ შეხედულებებს შეეხება. აქ საქმე გვაქვს პოზიციების დიდ სიმრავლესთან, რომლის ერთ, უკიდურეს მხარეს პრიორიტეტი ინდივიდის უფლებებსა და თავისუფლებას ენიჭება, ხოლო მეორე მხარეს-საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ანუ კოლექტივიზმს, რომელსაც ლიბერალები უპირისპირებენ ინდივიდუალიზმს.. ამგვარ პოზიციებს ჩვენ შეგვიძლია, მეტ-ნაკლები მასშტაბით, ინდივიდუალიუსტური ან კოლექტიური ვუწოდოთ. ერთ უკიდურეს მხარეს ისეთი მოსაზრებები დგანან, როგორებიც არიან ნოზიკი, ფრიდმანი და თავისუფლების სხვა ადვოკატები, ხოლო მეორე მხარეს- ენვერ სოჯას ალბანეთი და კულტურული რევოლუციების წითელი გვარდელელები. რა თქმა უნდა ნორმალური ადამიანების უმრავლესობა თუკი ისინი არ არიან რომელიმე შეურიგებელი იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ, უფრო შუალედური პოზიცია უკავიათ, მაგრამ მაინც დიდი განსხვავებაა, ერთის მხრივ, მაგალითად, დვორკინის მსგავს ლიბერალსა, რომელსაც სწამს, რომ სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა იყოს სხვადასხვა ინდივიდის შეხედულებების მიმართ ცხოვრებისეულ საკითხებზე და მეორის მხრივ, იმ ადამიანებს შორის, რომელთაც მეც მივაკუთნებ თავს და, რომლებიც თვლიან, რომ დემოკრატიულ საზოგადოებას სჭირდება სიცოცხლის მიზნებისა და სიკეთის შესახებ გარკვეული, საყოველთაოდ დადგენილი შეხედულებები.

ამ ორი კატეგორიის საკითხებს შორის ურთიერთდამოკიდებულება საკმაოდ რთულია. ერთის მხრივ ისინი განსხვავდებიან ერთ-

მანეთისაგან, რადგან, თუკი თქვენ გაგაჩნიათ რაღაც შეხედულება ერთი რიგის საკითხების შესახებ, არა ხართ იძულებული გქონდეთ თქვენი პოზიცია მეორეს მიმართაც. მეორეს მხრივ, ისინი არ არიან მთლიანად დამოუკიდებელი ერთმანეთისაგან, რადგან ონტოლოგიური შეხედულება, რომელსაც თქვენ იზიარებთ, შესაძლოა, იმ თეორიის ფონზე აღმოცენდეს, რის პროპაგანდასაც ეწევით თქვენ. როგორც განსხვავება, ისე კავშირები ამ ორი კატეგორიის საკითხებს შორის, სათანადოდ ჯერაც არ შეფასებულა და ესეც დამატებით ფაქტორს წარმოადგენს კამათში გაუგებრობის წარმოშობისათვის.

როდესაც ადამიანები ხმარობენ ტერმინებს „ლიბერალი“ ან „კომუნატორი“, ისინი ისე მსჯელობენ, თითქოს თითოეული მათგანი შეხედულებათა ისეთ პაკეტს ჯულისხმობდეს, რომელიც ამ ორი რიგის საკითხებს ერთმანეთთან დააკავშირებდა. თუმცა ვფიქრობ შეიძლება მათი დაკავშირება თუ ლიბერალი კი არ დაუპირისპირდება კომუნას, არამედ იგი ასეთი იქნება კომუნის ფარგლებში და მისი ინტერესებიდან ამოსული. ჩვენი ვარაუდი იმაში მდგომარეობს, რომ ეს საკითხები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება, რომ თუკი თქვენ რაღაც პოზიცია გიჭირავთ ერთი საკითხის მიმართ, იძულებული ხდებით, შესაბამისი პოზიცია დაიკავოთ მეორე საკითხის მიმართაც. მაგრამ ხომ შეიძლება ეს ორივე საკითხი ერთ მთლიანობაში მოაქციო? მამასადლე, თუკი მაიკლ სენდელის ძალზე მნიშვნელოვანი წიგნის-„ლიბერალიზმი და სამართლიანობის საზღვრები“-ძირითადი დებულებები ონტოლოგიური ხასიათისაა, მის საწინააღმდეგოდ მიმართული ლიბერალური რეაქცია, ძირითადად, პროპაგანდის მუშაობის შედეგი იყო. სენდელი ცდილობს დაგვანახოს, თუ როგორ არის გადაჯაჭვული ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების განსხვავებული მოდელები, ატომისტური და საკრალური -განსხვავებულ შეხედულებებთან პიროვნებისა და პიროვნულ „მე“-ს შესახებ: იგი ერთმანეთისაგან გამოარჩევს „შეუზღუდველ და დამორჩილებულ „მე“-ს. ამით მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა სოციალურ ონტოლოგიაში, რომელიც შეიძლება რამოდენიმე მიმართულებით განვითარდეს. ადვილი შესაძლებელია, ვინმეს ემტკიცებინა, რომ, რადგან აბსოლიტურად შეუზღუდველი „მე“-ს არსებობა სრულიად შეუძლებელია, საზოგადოების უკიდურესად ატომისტური მოდელი ქიმერაა. ასევე ადვილი შესაძლებელია, ვინმეს ეთქვა, რომ, როგორც (შეფარდებით) შეზღუდული, ისე დამორჩილებული „მე“ სრული რეალობაა და შესაბამისად, სრული რეალობაა (შეფარდებით) ატომისტურ და საკრალურ მოდელებზე დაფუძნებული საზოგადოებებიც. თუმცა, ამ ორ

დონეს შორის არსებული სიცოცხლისუნარიანი კომბინაციების შესაძლებლობა საკმაოდ მცირეა, მკაცრად კოლექტივისტური საზოგადოება ძნელად შეთავსებადია მეუზღუდველ პიროვნებასთან, ხოლო უკიდურესად ინდივიდუალისტური ცხოვრების წესი ძნელად წარმოსადგენია იმ საზოგადოებაში, რომლის წევრთა უმრავლესობას დამორჩილებული „მე“-ს მქონე პირები შეადგენენ.

განურჩევლად იმისა, თუ განვითარების რომელ მიმდინარეობას ავირჩევთ, პიროვნებების შესახებ ამ თეზისის არსი მაინც წმინდა წყლის ონტოლოგიური ხასიათის იქნება. ისინი, არცერთ შემთხვევაში არ წარმოადგენენ რაიმის პროპაგანდას. რასაც ისინი მართლაც, ისახავენ მიზნად, მსგავსად ნებისმიერი, ნორმალური ონტოლოგიური თეზისისა, არის შესაძლებლობათა უფრო მკაფიო სტრუქტურისაცა. მაგრამ, სწორედ, ამ მიზეზის გამო, ჩვენ ისეთი არჩევანის წინაშე ვდგებით, რომლის გადაწყვეტისათვის გარკვეული ნორმატიული და ლოგიკური არგუმენტები გვჭირდება. თუნდაც პირველი მიმართულებით წავიდეთ, რომლის მიზანია ატომისტური საზოგადოების შეუძლებლობის დასაბუთება, ჩვენ მოგვიხდება არჩევანი მეტად ან ნაკლებად ლიბერალურ საზოგადოებებს შორის გავაკეთოთ. მაშინ, როდესაც მეორე მიმართულების არჩევის შემთხვევაში, ჩვენი ამოცანა სწორედ ამ ალტერნატიული გზების განსაზღვრა იქნებოდა.

ორივე სახის ურთიერთობები, რომლებიც მე ზემოთ ვახსენე, ამ ნაწილშია ნაჩვენები. ონტოლოგიური პოზიციის დაკავება არ ნიშნავს რაიმის პროპაგანდირებას, თუმცა ამავე დროს, ონტოლოგიური საკითხების გადაწყვეტა ხელს უწყობს იმ ალტერნატიული ვარიანტის განსაზღვრას, რომელთა მნიშვნელობას ჩვენ პროპაგანდის შედეგად ვგებულობთ. ამგვარი კავშირი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ანტოლოგიური თეზისები საკმაოდ შორსაა უბიწობისაგან. თქვენს ონტოლოგიურ მოსაზრებებს, თუკი ისინი ჭეშმარიტია, შეუძლია დაგვისაბუთოს, რომ თქვენი მოყვასის მიერ არჩეული სოციალური წყობა ან განუხორციელებელია, ან მისი განხორციელება ისეთ ხარჯებთან არის დაკავშირებული, რომლის მასშტაბებზეც ამ მოყვასს წარმოდგენაც კი არა აქვს. მაგრამ აქედან ჩვენ არ უნდა დავასკვნათ, რომ გარკვეული მოსაზრების გამოთქმა რომელიღაც ალტერნატიული ვარიანტის პროპაგანდას უდრის.

ონტოლოგიური მნიშვნელობაც და მისი ჯეროვანი შეუფასებლობაც კარგად ჩანს დებატებში, რომლებიც სენდელის წიგნის ირგვლივ წარმოიშვა. სენდელმა ყურადღება როულსის მიერ იუმისეული „სამართლიანობის პირობების“ ცნების აღორძინებაზე

გამახვილა. ამ პირობების თანახმად, სამართლიანობა ისეთი სათნოებაა, რომლის დიდი დეფიციტიც არსებობს, ხოლო ადამიანებს, ჩვეულებრივ , ერთმანეთთან ურთიერთობებში სპონტანური ქველმოქმედების გრძნობა ამოქმედობთ. იქ, სადაც არ არის სამართლიანობა, ყოველგვარ აზრს კარგავს შემოსავლების განაწილება, ხოლო, იქ, სადაც არ არის ქველმოქმედების გრძნობა, შეუძლებელია ადამიანებს დისტრიბუციის გარკვეული წესების დაცვისკენ მოუხმო. უფრო მეტიც, თუ კი ამ მეორე შემთხვევაში, ამგვარი წესების დაცვას შევცდებით, ადვილი შესაძლებელია, არსებული კავშირებიც დავარღვიოთ. როდესაც, ხარჯების განაწილებისას, მეგობრისაგან გარკვეული წესრიგისა და პუნქტუალობის დაცვას მოვითხოვთ, ამით ვგულისხმობთ, რომ ჩვენს შორის საერთოდ არ არსებობს ან არასაკმარისად არსებობს ურთიერთობის მიმართ ქველმოქმედების ჩადენის სურვილი. ეს მეგობრის დაკარგვის საუკეთესო საშუალებაა. ამის მსგავსად, ოჯახის წევრებისაგან მკაცრად განსაზღვრული უფლებების დაცვის მოთხოვნა, ადრე თუ გვიან, ამ ოჯახში არსებული მტკიცე კავშირების რღვევას გამოიწვევს.

სენდელის ხშირად ისე ესმოდათ, თითქოს იგი ისეთი საზოგადოების შექმნისკენ მოგვიწოდებდა, რომლის წიაღშიც არსებული ურთიერთობები საოჯახო ურთიერთობების ანალოგიური იქნებოდა და, აქედან გამომდინარე, ამ საზოგადოებას არ დაჭირდებოდა სამართლიანობის კატეგორიით სარგებლობა.მე კი ვფიქრობ, პირიქით, სამართლიანობა ნათესაური პატივისცემითა და სტატუსით გაწონასწორებული უფრო განმტკიცდებოდა. ასეთი თვალსაზრისი, არაერთგზის და სრულიად სამართლიანადაც, მწარე დაცინვის ობიექტი გამხდარა. მაგრამ, ჩემი აზრით, აქ იკარგება სენდელის არგუმენტის შესაბამისობა განსახილველ საკითხთან. უპირველესი ყოვლისა, უნდა დავასაბუთოთ, რომ ჩვენ არ გვიხდება არჩევანის გაკეთება, უბრალოდ, ოჯახის მსგავს საზოგადოებასა და უპიროვნო საზოგადოებას შორის. თვით ამ უკანასკნელშიც კი, ჩვენ გვექნებოდა საშუალება აგვეჩიხა, თუ რამდენად მტკიცედ დაუჭერდით მხარას კანონმდებლობას ან განვანოვეთ უფლებდით, მართმსაჯულების საშუალებით, თანასწორობის სხვადასხვა ასპექტებს, რომლებსაც სამართლიანობა გვიკარნახავდა. რა იმედებს ვამყარებთ ჩვენ სოციალურ სოლიდარობასა და საზოგადოებრივ მორალზე, რომლებიც ამისგან გამომდინარეობს? ზოგიერთ საზოგადოებაში პასუხი ასეთი შეიძლება იყოს: ძალიან მცირე. მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში იქნებოდა ასე, თუკი ამგვარი სოლიდარობის გრძნობა ან მორალი მეტისმეტად სუსტი იქნებოდა, ანდა უბრალოდ არ იარსებებდა. მეორეს მხრივ, იქ, სადაც იგი სა-

მაოდ მტკიცეა, პრობლემები, შეიძლება, იმის გამო გაჩნდეს, რომ ბოროტად ვისარგებლოთ ჩვენი ინტუიციით საამართლიანობის საკითხებზე. ჩვენმა მცდელობამ, დეტალებში განვსაზღვროთ და გამოვხატოთ ჩვენი საერთო გრძნობები თანასწორობის მიმართ, შესაძლოა, ზიანი მიაყენოს საღ აზრს და იმ მორალურ და ურთიერთ სოლიდარულ ვალდებულებებს, საიდანაც მომდინარეობს ეს გრძნობები. მართალია, ზოგჯერ კანონმდებლობას შეუძლია, ხელი შეუწყოს კონსენსუსის ჩამოყალიბებას, რისი მკაფიო მაგალითიცაა 1960-იანი წლებში, აშშ-ში მიღებული სამოქალაქო უფლებების კანონთა პაკეტი. მაგრამ ზოგჯერ, შესაძლოა, სრულიად სხვა სურათი მივიდეთ. სენდელის მიერ საამართლიანობის პირობების ცნების აქტუალიზაცია პრობლემათა მთელს წყებას ხსნის, რომელიც ყურადღების მიღმა დარჩება, თუკი ჩვენ მხოლოდ იმით დავინტერესდებით, საამართლიანობის რომელი პრინციპებით უნდა ხელმძღვანელობდნენ ერთმანეთის მიმართ ინდიფერენტულად განწყობილი ინდივიდები-სოციალური კონტრაქტის მხარეები...

თანამედროვე ინგლისურენოვან სამყაროში ძლიერ პოპულარულია, რომ არა ვთქვათ, გაბატონებულია, ლიბერალიზმის თეორიების ოჯახი, რომელსაც, მე მსურს, რომ პროცედურული ვუწოდო. იგი საზოგადოებას განიხილავს, როგორც ინდივიდთა გაერთიანებას, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი წარმოდგენა აქვს სიკეთისა და სიცოცხლის მიზნებზე და საკუთარი სიცოცხლისეული გეგმა გააჩნია. საზოგადოების ფუნქციაა, თანასწორობის პრინციპიდან გამომდინარე, მაქსიმალურად შეუწყოს ხელი ინდივიდებს თავიანთი გეგმების განხორციელებაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამგვარი ხელშეწყობა არ უნდა იყოს დისკრიმინაციული. თუმცა, ამკარაა, რომ, მაინცა და მაინც, მკაფიოდ არ არის განსაზღვრული, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ეს, ანუ რის ხელშეწყობაზეა საუბარი: შედეგების, რესურსების, შესაძლებლობების, თუ კიდევ რაიმე სხვის თანაბრად განაწილებაზე. მაგრამ მოაზროვნეთა უმრავლესობა, როგორც ჩანს, ეთანხმება იმ აზრს, რომ თანასწორობის, ანუ ნონ დისკრიმინაციის პრინციპი უთუოდ დაირღვევა, თუკი საზოგადოება თავად გაიზიარებს სიკეთის შესახებ ერთ-ერთ შეხედულებას. ეს დისკრიმინაციის ტოლფასი იქნება, რადგან ჩვენ ვთვლით, რომ თანამედროვე პროულალისტურ საზოგადოებაში შეხედულებების დიდი მრავალფეროვნება არსებობს სიკეთისა და ცხოვრების დანიშნულების შესახებ. ნებისმიერი კონკრეტული შეხედულება, სანქცირებული მთელი საზოგადოების მიერ, მაინც მხოლოდ ცალკეული ინდივიდების შეხედულება იქნება და არა ყველასი ერთად. („ყველასი ერთად“, ხომ ცალკეული ინდივი-

დების შეხედულებებისაგან შედგება , მათ შორის რა სხვაობაა?) რაც შეეხება ამ უკანასკნელთ, რადგან დაინახავენ, რომ მათი შეხედულებები უარყოფილია საზოგადოების მიერ, ისინი ვერ იგრძნობენ თავს თანაბარ მდგომარეობაში თავიანთ თანამემამულეებთან შედარებით, რომელთა შეხედულებები ოფიციალურად იქნება აღიარებული.

აქედან გამომდინარე, ლიბერალური საზოგადოება არ უნდა აშენდეს ერთ, რომელიმე ცალკეულ შეხედულებაზე სიკეთისა და სიცოცხლის მიზნების მიხედვით. მხედველობაში აქვს როულსის თავისუფალი საზოგადოების მოდელი. ლიბერალური საზოგადოების ეთიკა სიმართლის ეთიკაა და არა სიკეთისა. ანუ მისი ბაზისური პრინციპები მიგვითითებს, თუ როგორი პასუხი უნდა გასცეს საზოგადოებამ ადამიანთა ურთიერთგამომრიცხავ მოთხოვნებს და როგორ უნდა განსაჯოს მათ შორის მტყუანი და მართალი. ლიბერალ;იზმი საზოგადოებრივ სიკეთეს უარყოფს და მისი ფუნქციური პრინციპები რომ არ დაირღვეს თეორიტიკოსებს სურთ ყველა საკითხი სამართლებრივად იყოს დარეგულირებული, რომ სიკეთე გადამწყვეტ როლს არ თამაშობდეს. ეს პრინციპი, ცხადია, შეიცავს თავის თავში ინდივიდის უფლებებისა და თავისუფლებების პატივისცემას, მაგრამ ნებისმიერი თეორიის, რომელსაც ლიბერალური შეიძლება ვუწოდოთ, მთავარი პრინციპი მაქსიმალურ და თანაბარი ხელშეწყობის პრინციპია. ამით, პირველ რიგში, განისაზღვრება არა ის, თუ სიკეთის, რომელ იდეალებს უნდა მისდიოს საზოგადოებამ, არამედ ის, თუ როგორ უნდა განვსაზღვროთ იდეალები, რომლებსაც საზოგადოებამ უნდა მისდიოს იმ სურვილებისა და მისწრაფებების ფონზე, რომლებიც საზოგადოების თითოეულ წევრს გააჩნია. აქ მთავარი, გადაწყვეტილების მიღების პროცედურაა, ამიტომაც დავარქვი მე ამ ტიპის ლიბერალურ თეორიას „პროცედურული“. იდეალები თავად კანტის კონსტრუქციამია მოცემული.

ლიბერალიზმის ამ მოდელთან დაკავშირებით, საკმაოდ რთულ პრობლემებს ვაწყდებით, რომელთა ჩამოყალიბება ჩემს მიერ უკვე ნახსენები პიროვნებისა და საზოგადოების სპონტოლოგიური საკითხების კონტექსტში ხდება შესაძლებელი. საკითხი ის არის, თუ რამდენად სიცოცხლისუნარიანია საზოგადოება, რომელიც ატარებს ამგვარ მახასიათებლებს, აგრეთვე, თუ რამდენად მიუსადაგება ასეთი ფორმულა ამერიკის შეერთებული შტატების და ალბათ, დიდი ბრიტანეთის გარდა (სადაც იგი განვითარდა), სხვა ქვეყნებს, რომელთაც ასევე აქვთ პრიმა ფაქტე უფლება ლიბერალურ სახელმწიფოდ იწოდებოდნენ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ,

ამ თეორიას შეიძლება არარეალისტური და ეთნოცენტრული ვუწოდოთ. ორივე ეს შენიშვნა ლიბერალიზმის საზოგადოების მიერ აღიარებული სიკეთის იდეისაგან გამორიცხვის წინააღმდეგ არის მიმართული. სიკეთე იდევენება პროცედურული ლიბერალიზმით.

1.სამოქალაქო ჰუმანიზმის ტრადიციებზე აღზრდილი მოაზროვნეების ყურადღების ცენტრში, სხვებთან ერთად, მუდამ იდგა თავისუფალი საზოგადოების არსებობისათვის საჭირო პირობების პრობლემა. „თავისუფალი“ ამ შემთხვევაში გაიზრება არა თანამედროვე ნეგატური თავისუფლების იდეის მნიშვნელობით, არამედ უფრო, როგორც „დესპოტურის“ ანტინომი.ძველი მოაზროვნეები და, მათ შემდეგ ახალი ეპოქის ავტორებიც, როგორებიც იყვნენ მაკიაველი, მონტესკიე და ტოკვილი, ცდილობდნენ ასეთი პირობები პოლიტიკური კულტურის კონტექსტში განესაზღვრათ, რაც ხელს შეუწყობს ისეთი რეჟიმის განვითარებას, რომლის მართვაში ყველას შეუძლო მონაწილეობის მიღება. ძირითადი იდეა, სხვადასხვა ფორმებით, რაც საფუძვლად ედო ამგვარ კონცეფციებს, ასეთი იყო: ყოველი პოლიტიკური საზოგადოება გარკვეულ მსხვერპლს და დისციპლინას მოითხოვს თავისი წევრებისაგან, კერძოდ, მათ მიმართ გადაიხადონ გადასახადები, იმსახურონ შერატებულ ძალებში და, საზოგადოდ, დაემორჩილონ გარკვეულ შეზღუდვებს. თუ ეს არა თვით შენარჩუნების პრინციპს ხომ კარგავს ქვეყანა? დესპოტიის პირობებში ყოველივე ეს იძულების გზით წესდება. იმისათვის, რომ ააშენონ თავისუფალი საზოგადოება, ადამიანმა უნდა შეცვალოს იძულების მექანიზმი რაიმე სხვა სახის მექანიზმით. ეს კი, შეიძლება, იყოს მხოლოდ მოქალაქეთა ნებაყოფილობითი ინდენტიფიკაცია პოლისთან, იმ თვალსაზრისით, რომ პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომელთა მმართველობის ქვეშაც ცხოვრობენ ისინი, თვით მათი პიროვნების გამოსატყულებას წარმოადგენენ. „კანონები“ უნდა გაიზრებოდეს, როგორც მათი ღირსების გამომხატველი და დამცავი ინსტიტუტები და, გარკვეული თვალსაზრისით, მათი პიროვნების ერთგვარი გაგრძელება.

ტიელორის აზრით ატომიზმის, ანუ ინდივიდუალიზმის თეორიაში, საითვენაც გადახრილია ბრიტანული სახელმწიფოები, რესპუბლიკური წყობის თეორია ადგილს ვერ პოულობს. ამ დროს ატომიზმის თეორიაში ავტორი ხედავს მომავალ სამოქალაქო თავისუფალ საზოგადოებას. ეს იმიტომ, რომ მათი მოსახლეობის დიდი ნაწილი განიბნა ყოფილ კოლონიებსა და დომენებში, რაც სხვა სახელმწიფოებს არ გააჩნია და ამიტომ მათთან მიიღო გაქანება ატომიზმა ანუ პროცედურულმა ლიბერალიზმმა, და არა კოლექტიურმა საზოგადოებამ.

ტილორი აღნიშნავს: რესპუბლიკური რეჟიმი სხვაგვარ ონტოლოგიას მოითხოვს, ვიდრე ატომიზმი. მისთვის უცხოა ატომიზმით ინფიცირებული სალი აზრი. ჩვენ უნდა თავისი ადგილი მიუჩინოთ „ჩვენ-პიროვნებას“ და კონკრეტულ „მე-პიროვნებას“, ისევე როგორც საერთო და კონკრეტულ ფასეულობებს. თუკი ამას არ გავაკეთებთ, ჩვენ გარკვეული საფრთხის წინაშე აღმოვჩნდებით, კერძოდ, ვერ დავინახავთ სხვაობას კოლექტიურ ინსტრუმენტალიზმსა და ერთობლივ მოქმედებას შორის, რესპუბლიკასა და მონრეალის სამოქალაქო თვითმმართველობას შორის პირველი მეორის ჰიპერტროფიულ ვარიანტად მოგვეჩვენება, მაშინ როდესაც რესპუბლიკას, გაცილებით, უფრო მნიშვნელოვანი სარგებლის მოტანა შეუძლია მოქალაქეებისათვის, რასაც ისინი განსაკუთრებით კარგად აღიქვამენ./652

ტილორი სტუდენტთა აზრზე დაყრდნობით აცხადებს, რომ **რესპუბლიკურ მმართველობას არ აქვს პერსპექტივა და თანამედროვე სამყაროსათვის შეუთავსებელია, თუმცა თავიდანვე არ შეგვიძლია ამის აღიარება-ო.** ამბობს: თავისუფალი რეჟიმი, რომელიც უზრუნველყოფს მოქალაქეების მონაწილეობას მართვაში, მოქალაქეებს მოუწოდებს თავად იზრუნონ იმისათვის, რასაც დესპოტიის პირობებში რეჟიმი უზრუნველყოფს.

ლიბერალიზმი საზოგადოებას აღიქვამს, როგორც კრებულს ინდივიდებისას, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ცხოვრებისეული გეგმა და საკუთარი შეხედულებები გააჩნია სიკეთის შესახებ, მაგრამ, ამავე დროს, ასეთ საზოგადოებაში არ არსებობს სიკეთის რაღაც, საერთო იდეა, რაც შეგნებულად სთიშავს არენიდან კოლექტიურ ძალიახმევას, რომელსაც მთელი საზოგადოება დაუჭერდა მხარს. მაგრამ, როგორც მეჩვენება, ეს უფრო ინსტრუმენტული საზოგადოების მოდელია, რომელიც იმისათვის არის შექმნილი, რომ მხოლოდ კონვერგენტულ იდეალებს მისდიოს. იგი მთლიანად გამორიცხავს მმართველობის რესპუბლიკურ ფორმას. ესაა პროცედურული ლიბერალიზმი.

ტილორი აღნიშნავს: პროცედურულ ლიბერალიზმს არ შეიძლება ჰქონდეს საერთო სიკეთე, რამეთუ ასეთ საკითხთან მიმართებაში საზოგადოება უნდა იყოს ნეიტრალური, თუმცა არც ის უნდა გამოვრიცხოთ, რომ მას შეიძლება ჰქონდეს საერთო იდეალიც, მაგალითად, „პატრიოტიზმთან“ მიმართებაში. ...ჩვენ შეგვიძლია უბრალოდ უარვყოთ რესპუბლიკური თეზისი და განვაცხადოთ, რომ სიცოცხლის უნარიანი ლიბერალური საზოგადოება, შესაძლებელია, სულ სხვა საფუძვლებს ემყარებოდეს, მაგალითად, მე-18-ე საუკუნეში გაბატონებულ შეხედულებებს, რომლის თანახ-

მად, მოქალაქეთა მხარდაჭერა განათლებულთა ინტერესებზე იყო დაფუძნებული, და რომ თანამედროვე ცივილიზაციას ესაჭიროება უფრო მაღალი ზნეობრივი პრინციპების აღზარდა ადამიანში. მოქალაქეები საკმარისად არიან გაქლენთილნი ლიბერალური ეთოსით და მათ შეუძლიათ თავიანთი საზოგადოების დაცვა, ანდა თანამედროვე „რევიზიონისტულ“ იდეებს, რომელთა თანახმად, ზრდასრული ლიბერალური საზოგადოება ბევრს არ მოითხოვს თავისი წევრებისაგან, რადგან იგი მათთვის, მთავარს, უზრუნველ და უსაფრთხო ცხოვრებას უზრუნველყოფს. ამ შეხედულებიდან გამომდინარე, მოქალაქეებისათვის უმჯობესი იქნებოდა, უარი არ ეთქვათ მასზე, რადგან იგი მათთვის მთავარს უზრუნველ და უსაფრთხო ცხოვრებას უზრუნველყოფს. ამ შეხედულებიდან გამომდინარე, მოქალაქეებისათვის უმჯობესი იქნებოდა, არ გამოემყდნათ ზედმეტი აქტივობა ცხოვრებაში. არამედ უბრალოდ, პერიოდულად მონაწილეობა მიეღოთ არჩევნებში და საშუალება მიეცათ ხელისუფლებისათვის, განეახლებინა მუშაობა.

მაგრამ პროცედურულ ლიბერალიზმს არ სჭირდება ასეთი პასუხის გაცემა. მას შეუძლია მიიღოს რესპუბლიკელთა თეზისი და განაცხადოს, რომ მას მოეპოვება ადგილი საერთო სიკეთებისათვის და მამასადამე, პატრიოტიზმისთვისაც, და აქედან გამომდინარე, შეუძლია იქონიოს პრეტენზია, რომ იგი სიცოცხლის უნარიანი რეჟიმია. მამ როგორი პასუხი უნდა გასცეს ლიბერალიზმმა? ატომისტური თეორიის მიმდევრები, ბუნებრივია, პირველ ვარიანტს აირჩევენ. ისინი ჩათვლიან, რომ რესპუბლიკური თეზისი, როგორი ეფექტურიც არ უნდა ყოფილიყო ძველ დროში, სრულიად შეუსაბამოა თანამედროვე მასობრივი ბიუროკრატიის ეპოქის საზოგადოებისათვის. დღეს ადამიანები გაცილებით უფრო მეტად ინდივიდუალისტები გახდნენ, ხოლო საზოგადოებაში ერთობის შენარჩუნება მხოლოდ ზემოთ აღწერილ ორ წესთაგან ერთ-ერთის მეშვეობით არის შესაძლებელი. ძველი ტიპის რესპუბლიკებზე ფიქრი, აუცილებლად, ღრმა ნოსტალგიაში გადაგვაგდებს. თუკი ეს ასეა, მაშინ მსჯელობას ონტოლოგიურ საკითხებზე, რომელსაც ასე დიდი დრო დავუთმეთ ზემოთ და, რომლის მიზანი იყო, გაგვერკვია რესპუბლიკური საზოგადოების არსი, მხოლოდ და მხოლოდ, ანტიკვარული ღირებულება ჰქონია, ხოლო ლიბერალიზმის კრიტიკას სამოქალაქო ჰუმანიზმის პოზიციიდან, საერთოდ არ ჰქონია სერიოზული საფუძველი.

როგორ რაციონალურადაც არ უნდა გვეჩვენოს ეს ატომისტური თეორია დღეს, იგი მაინც არ ეტევა ეპოქის მოთხოვნებში. ამამი ადვილად შეიძლება დავრწმუნდეთ, თუ კი თვალს გადავავლებთ ამერიკის შეერთებული შტატების უახლოეს

ისტორიას, ქვეყნისა, რომელიც, ბოლოს და ბოლოს, პროცედურული ლიბერალიზმის მაგალითს წარმოადგენს. ავიღოთ მაგალითად, უოტერგეისტიისა და შედარებით ნაკლები მამტაბით, ირან-კონტრას ინციდენტები. პირველ შემთხვევაში, როგორც გვახსოვს, მოქალაქეთა რისხვამ აიძულა პრეზიდენტი გადამდგარიყო. ახლა, მე მსურს, ორი რამ შევნიშნო ამგვარ რეაქციებთან დაკავშირებით, რომლებიც ერთობლიობაში, ფაქტიურად, რესპუბლიკური თეზისის მუდმივი შესაბამისობის დასაბუთებას წარმოადგენს.

პირველი ის არის, რომ მოქალაქეთა უნარი, ამხედრდნენ ძალაუფლების გადამეტების ამგვარი ფაქტების წინააღმდეგ, უმნიშვნელოვანესი ციტადელია თავისუფლებისა დღევანდელ საზოგადოებაში. სრული სიმართლეა, რომ ამერიკელები, ალბათ, უფრო მეტად მგრძნობიარენი არიან ხელისუფლების გადამეტების აქტების მიმართ, ვიდრე რომელიმე სხვა თანამედროვე დემოკრატიული ერი. ...სადაც ხალხის უმრავლესობა მზად არის თვალი დახუჭოს ადამიანთა „გაუჩინარებებზე“, რაც ნახევრად ოფიციალური, შეარაღებული დაჯგუფებების წყალობით ხდება, ან მიესალმოს სამხედრო გადატრიალებებს, დიდი საფრთხეა იმისა, რომ სულ უფრო მეტი ადამიანი შეეწირება ისეთ რეჟიმებს, როგორიც არგენტინის ხუნტა ან პინოჩეტის სისხლიანი დიქტატურაა.

მოქალაქის უნარიანობა მდგომარეობს მის შესაძლებლობაში გამოიყენოს თავისი უფლებები, იყოს თანასწორი სხვა მოქალაქეებთან ურთიერთ დამოკიდებულებაში და გავლენა იქონიოს იმათზე ვისაც გადაწყვეტილებების მიღება ევალებათ....იდეალი ის კი არ არის, რომ „თქვენ მართოთ და თავის მხრივ, თქვენ გმართონ“, არამედ ის, რომ გარკვეული გავლენა გქონდეთ. აქ ისიც არის დასაშვები, რომ საერთოდ არ იღებდეთ რაიმე მონაწილეობას, მაგრამ იმ პირობით, თუკი თქვენ გაქვთ უნარი გაკონტროლოთ ისინი, რომლებიც მონაწილეობენ, რათა ამ უკანასკნელთ თქვენი სურვილების გათვალისწინება მოუხდეთ. დასაშვებია აგრეთვე მონაწილეობა დაპირისპირების გზით, როდესაც მმართველები განსაზღვრულნი არიან, როგორც „ისინი“, ხოლო მოქალაქეები კი, როგორც „თვენ“ და როდესაც „იმათ“ წინააღმდეგ ხდება დაწოლა პოლიტიკური კამპანიების პეტიციების თუ ლობისტური საქმიანობის გზით. ...

...საზოგადოება, სადაც ურთიერთობები ხელისუფლებასა და მოქალაქეებს შორის, ჩვეულებრივ წინააღმდეგობრივია, თუნდაც ამ უკანასკნელთ ჰქონდეთ შესაძლებლობა თავიანთი მიზნების შესაბამისად წარმართონ ხელისუფლების მოქმედება, არ ზრუ-

ნავს მოქალაქის ღირსებაზე და მხოლოდ მცირე შესაძლებლობას იძლევა მოქალაქის უნარიანობის გამომჟღავნებისათვის. სრული მონაწილეობა თვითმმართველობაში გაიზარება, როგორც შესაძლებლობა იმისა, რომ მოქალაქემ, გარკვეული დროით მაინც, მიიღოს მონაწილეობა პოლიტიკური კონსესუსის ჩამოყალიბების პროცესში, რომლის დროსაც იგი თავისი თავის სხვებთან ინდენტიფიცირებას მოახდენს. მართავდე და გმართავდენ, თავის მხრივ ნიშნავს იმას, რომ ხელისუფალნი გარკვეული დროით მაინც გაიზიარებდნენ, როგორც „ჩვენ“ და არა ყოველთვის, როგორც „ისინი“. ხოლო მოქალაქის უნარიანობის გრძნობა გაიზარება, როგორც მისი სრული შეუთავსებლობა, რაღაც, უცხო პოლიტიკურ სამყაროსთან, რომლის მანიპულირებაც, ალბათ, შესაძლებელია, თუმცა, მასთან ინდენტიფიცირება- სრულიად შეუძლებელი.....ჩვენ გვაქვს უფლება დავაყენოთ საკითხი პროცედურული მოდელის, როგორც ლიბერალური საზოგადოების ქრისტომათიული ტიპის შესახებ.... მაგრამ თუკი პროცედურალიზმს გააჩნია იმის პრეტენზია, რომ თანამედროვე ლიბერალიზმის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, მას მოუხდება ასეთი ალტერნატივის ტებისთვისაც გამოიძებნოს ადგილი. დღემდე ამ დისკუსიის ნაკლი მასშტაბების სივიწროვე იყო, მაგრამ ახლა მას მოუწევს შეხვედრა, ერთ-ერთ ჩემი თანამემამულისა არ იყოს, ლიბერალური დემოკრატიის რეალურ სამყაროსთან, რომლის უმრავლესობა აშშ-ს გარეთ იმყოფება (34,გვ.635-672).

რეზიუმე. ჩარლზ ტელილორის რესპუბლიკანიზმის კონცეფცია ითვალისწინებს ქვეყნისა თუ საზოგადოების წარმომადგენლობითი ორგანოს მეშვეობით სახელმწიფოს მმართველობას, თუმცა კომუნის ფარგლებში, ინდივიდუალიზმის გათვალისწინებით, ეწინააღმდეგება ატომიზაციის თეორიას. მისი აზრით რესპუბლიკური სოლიდარობა ძირს უმაგრებს თავისუფლებას და ეწინააღმდეგება ხალხის „სამოქალაქო საზოგადოების“ ფორმატით მმართველობას. მომხრეა საერთო ღირებულებათა დაცვისა. ამბობს: პროცედურულ ლიბერალიზმს, რაც სამართალზეა დაფუძნებული, არ გააჩნია საერთო სიკეთე, ხოლო მის მიმართ საზოგადოება გულგრილია. რესპუბლიკანიზმი- პატრიოტიზმსაც აღვიძებს. უნდა აღინიშნოს რომ სამოქალაქო საზოგადოების თეორიის განვითარების პირობებში, რასაც ამჟამად აქვს ადგილი, რესპუბლიკანიზმის განვითარება უპოერსპექტივოდ გამოიყურება, თუმცა მის განვითარებას, კომუნიტარიზმთან ერთად უნდა შეეწყოს ხელი. მიზეზი: ისტორიული პროცესის კანტისეული „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოებისაკენ“ სვლაა, რაც უტოპიურია. ვფიქრობ, რესპუბლიკანიზმის თეორია იარსებებს ვიდრე იქნება კომუნიტარიზმი, ანდა პირიქით. რესპუბლიკანიზმი სათავეს იღებს განმა-

ნათლებელთა ეპოქიდან და რამდენადაც კლასიკური ლიბერალიზმი ისტორიას ჩაბარდა, მისი მზევ, ალბათ შეეცდებიან მალე ჩაასვენონ. ტელიორის აზრით, რადგან საზოგადოება ინდივიდების გაერთიანებაა, იგი ყოველმხრივ უნდა უჭერდეს მხარს მათ განვითარებას. კანონები უნდა იყვნენ მოქალაქეთა ღირსების გამომხატველი და მათი ინტერესების, როგორც მათი პიროვნულობის ერთგვარი გაგრძელება.*

ნაწილი 3. პარსაქტივა

* მხოლოდ ბერლინი, ჰაიეკი, ნევრსონი, როულსი, ნოზიკი, დვორკინი და ტელიორი გვთავაზობენ ლიბერალური საზოგადოების ახლებურად მოწყობის დამოუკიდებელ თეორიებს, ხოლო „თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთალოგიაში“ მოხსენიებული დანარჩენი, ქვემოჩამოთვლილი ნეოლიბერალი ფილოსოფოსები კი, კამათობენ აღნიშნულ ფილოსოფოსებთან, და არამარტო, და კულტივირებას უწევენ მათ მიერ შექმნილ ნაშრომებს, რაც საერთო ჯამში სახელმძღვანელოდ გამოიყენება ლიბერალური სამყაროსათვის, მათ შორის საქართველოში, რაც ჩვენი ხალხისთვის ერთდაგვარ საფრთხეს წარმოადგენს. ვითარება ითხოვს ალტერნატიული იდეოლოგიური მექანიზმის ჩამოყალიბებას.

1.მ. ჰარი, „უტილიტარიზმი, ტოლერანტიზმი და ფანატიზმი“, წიგნიდან „თავისუფლება და გონიერება“ (1963), ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი; „უტილიტარიზმი“ უწინააღმდეგება ნებისმიერი იდეოლოგიის არსებობას, ზნეობას; ედავება კანტის ზნეობის თეორიაში (34-გვ.176).

„ტოლერანტიზმი და ფანატიზმი“. უპირატესობას ანიჭებს ტოლერანტიზმსა და პლურალიზმს, ვერ იტანს იდეოლოგიას, ფანატიზმს; ანტიმორალისტია. პლურალიზმი მიაჩნია საუკეთესო საშუალებად მორალისტებზე, ფანატიკოსებზე და მარქსისმზე მუდმივი შეტევის იარაღად (34-გვ.206).

2.მ.კოლტერი, წიგნიდან: „სამართლიანობის სფეროები“, -“უსაფრთხოება და კეთილდღეობა“, (1983). მომხრეა კომუნის, ეგალიტარისტია; უწინააღმდეგება კერძო ქველმოქმედებას, და ამართლებს ინდივიდის ავტონომიას (34-გვ.570).

3.ს. ოკინი, სტატია-“სამართლიანობა და სქესი“, (1984) ფემინისტი, იცავს ქალის ინტერესებს; მოითხოვს სქესთა თანასწორობასა და სქესის გაუმჯობესებას; აკრიტიკებს როულსს „საწყის პოზიციში“ ქალის როლის გამოუკეთაობაში; წინააღმდეგია სქესის მიხედვით საქმეთა გადანაწილების ოჯახში; ამართლებს როულსის „უმეცრების ფარდას“ (34-გვ.476).

4.ე.მაკინტარი, ლინდელის ლექციიდან:“სათნოება თუ არა პატრიოტიზმი?“ (1985), განსაზღვრავს პატრიოტიზმის საფუძვლებს; მოუწოდებს ქვეყნებს იდენტიფიკაციის საკუთარი შვილებისათვის, პატრიოტებს მიიჩნევენ მორალისტებად (34-გვ.613).

5.ჯ.რაი, სტატია“ლიბერალიზმი, ავტონომია და ნეიტრალური დამოუკიდებლობის პოლიტიკა“, 1986. პლურალისტია, მომხრეა ინდივიდუალური ავტონომიის; აკრიტიკებს როულსს; ცდილობს ნეიტრალიზმის დაცვისას სარგებელი ნაზოს (34-გვ.476).

6. ბ.აქერმანი, სტატია-„რატომ დიალოგი“, (1986), ამორალისტი, მომხრეა ზნეობრივი ქმედებების თაობაზე არსებულ ფილოსოფიურ ჩვეულებს შორის დიალოგისა; პლურალისტია; უწინააღმდეგება როულსს, სეპარტიკურად უყურებს საზოგადოების კანტისეული მოწყობის პერსპექტივას (34-გვ.418).

7. თ. ნაგელი, სტატია-“მორალური კონფლიქტი და პოლიტიკური ლეგიტიმურობა“, (1987), ტოლერანტია, მომხრეა ინდივიდუალური ანუ ატომური თავისუფლების; უწინააღმდეგება როულსის და ზოგადად, საზოგადოების მოწყობის ყოველგვარი წინასწარი თეორიების შექმნას (34-გვ.443).

თავი 1. ნეოლიბერალიზმის, როგორც ისტორიული მოვლენის არსი, აქტუალობა და პერსპექტივა

ჩვენ უკვე განვიხილეთ ნეოლიბერალიზმის, როგორც აშშ-ს მსოფლიოს გავლენის ქვეშ მოქცევის კომპლექსური მექანიზმის წარმოშობის პოლიტიკური და სამართლებრივი წინამძღვრები, განპირობებული მე-20 ს-ის პირველ ნახევარში არსებული საერთაშორისო პოლიტიკური ვითარებით. კერძოდ, 1917 წ-ს, დედამიწის 1/6 ნაწილზე, -რუსეთში რევოლუციის შედეგად ჩამოყალიბებული ადამიანთა სოციალ-ეკონომიკური თანასწორობის მდაღაღებელი სოციალისტური წყობილებით, რასაც მალევე მოჰყვა ჯერ სსრკ-ს, შემდეგ კი, დიდი სამამულო ომში მის გამარჯვებას,- მსოფლიო სოციალისტური ბანაკის შექმნა, რომელიც წარმოადგენდა თვით აშშ-ში დანარჩენ ევროპასა და აზიის განვითარებულ კაპიტალისტურ ქვეყნებში,- მარქსიზმის გავრცელების რეალურ საფრთხეს, რასთან დაკავშირებითაც მომდევნო პერიოდში, სსრკ-ს მხრიდან ათეული წლების განმავლობაში იდგმებოდა კიდევ გარკვეული ნაბიჯები; მის საპირისპიროდ კი აშშ-მ, ჯერ სოციალიზმის გავრცელების შესაჩერებლად, შემდეგ კი სსრკ-ს სატელიტების მისგან ჩამოშორებისა და, ბოლოს თვით კავშირში გაწევრიანებული რესპუბლიკების დამოუკიდებელ ქვეყნებად გამოცხადების მიზნით მთავარ იარაღად შეარჩია თავისუფლების ცნება, იმ გაგებით, რომ მათ დამოუკიდებლობისათვის დაეწყით ბრძოლა, რათა შემდეგ დათითოებული პოსტკომუნისტური და სხვა ფსევდო თავისუფალი სახელმწიფოები მოექცია საკუთარი გავლენის ქვეშ, და კანტი-სული „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ შექმნის სახელით შეექმნა მსოფლიო კოლონიალური იმპერია, რაც სიონიზმისათვის იქნებოდა „ბიბლიური დანაბარების“ შესრულება, რომლის დედა აზრიც და განხორციელების მეთოდოცაც, როგორც ზემოთ ავღნიშნე გაშუქებულია კანტის ისეთ ნაწარმოებში, როგორიცაა: „მსოფლიოს ისტორია სამოქალაქო განვითარების გეგმაში“, „რა არის არასრულწლოვნება?“ და „ მარადიული მშვიდობისაკენ“. თუმცა, აქვეა აღსანიშნავი ის გარემოებაც, რომ საერთაშორისო სიონიზმმა, რომელიც ფაქტობრივად მართავს აშშ-ს და არამარტო, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მან თავისი ბატონობა განავრცო მთელ მსოფლიოზე, მის ხელთ არსებული ფინანსებისა და ეკონომიკური სიძლიერის წყალობით. აქნობამდე სიონიზმი მიმდევარი იყო და ქადაგებდა ღვთაებრივ სამართლიანობას, ანუ ანხორციელებდა „დავითის ვარსკულავის“ „ქვემოდან ზემოთ“ აღმავალი სამკუთხედის პოლიტიკას. მსოფლიოს თავისი გავლენის ქვეშ მოქცევის შემდეგ კი მათ დაიწყეს „ზემოდან დაშვებული“ სამკუთხედის პოლიტიკის გატარება, ანუ ღვთაებრიობის უარყოფა და

მისი ერთიანობის ფრაგმენტაცია, რაციონალური აზროვნებიდან გონების ქვენა გრძნობებზე გადატანით. ამ გზით სიონისტებს სურთ „სახლში დაბრუნება“ ანუ მთელი პლანეტის ებრაელთა „საკუთრებაში გაფორმება“. მთელ ამ მიზანს ემსახურება ნეოლიბერალური იდეოლოგია თავისი არსით ამ თეორიის გახსნა შორს წაგვიყვანს.

ბოლო ჯამში ყოველივე ეს აშშ-ს პოლიტიკად შენიღბული, -მე-ჯერებუღია: ანგლო-საქსური ცივილიზაციის აღმოსავლეთთან, - 200 წლიანი ბრძოლის, ანუ „ხარტლენდის თეორიასთან“, რომელიც თავის მხრივ ითვალისწინებს ყოფილი საბჭოური აზიის სივრცეზე ძალაუფლების გავრცელებას, მისი ბუნებრივი სიმდიდრეების დაუფლების მიზნით; 70-იანი წლებიდან მოყოლებული, -გამდიდრებული ბზიგნევ ბჟეჟინსკის რჩევებით, და „მსოფლიოს მართვის მოდელებით,“ რომლებიც ითვალისწინებენ დასავლეთის ინტერესებიდან გამომდინარე რიგი განვითარებადი ქვეყნების, ერებისა თუ რასებისადმი დისკრიმინაციულ მიდგომას, და მოსახლეობის რიცხობრივ შემცირებას, რათა დედამიწის მოსახლეობა დაყვანილ იქნეს „ოქროს მილიარდამდე“, რომ კორპორატივამ უპრობლემოდ დაუტოვოს თავის მთამომავლობას დანაშაულებრივად მოპოვებული სიმდიდრეები, პრივილეგია და ეკოლოგიურად სუფთა გარემო, რაც სხვა არაფერი იქნება თუ არა „ახალი ერის“ დადგომა.

ამ დროს „თავისუფლება“, ამოგლეჯილი „ადამიანის უფლებათა დეკლარაციიდან“, მიღებული საფრანგეთში 1789 წ-ს, რომელიც ითვალისწინებს: „თავისუფლებას, თანასწორობასა და ძმობას“- მისი ცნების არასწორი ინტერპრეტაციით დაუპირისპირეს იგი ორ დანარჩენ-„თანასწორობასა და ძმობას“, რომელთა გარეშეც უბრალოდ შეუძლებელია თავისუფლების არსებობა ნორმალურ საზოგადოებაში, რამეთუ რეალურ თავისუფლებას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს მხოლოდ სამივე კომპონენტის ერთმანეთთან ჰარმონიულ ურთიერთდამოკიდებულების პირობებში.

ნეოლიბერალიზმი, როგორც ისტორიული მოვლენა, თუ დასაანახია მასში გარკვეული „ნივთის გამოვლინება“, როგორც ამას კანტი ლაპარაკობს თავის „ნივთები თავის თავში“, მაშინ იგიც (ნეოლიბერალიზმი) თავის თავში უნდა მოიაზრებდეს რაღაც განუყოფელს, ერთიანსა და მთლიანს, რაც დაახასიათებდა მას სივრცესა დროში, და გვიჩვენებდა თავის განუყოფელ ბუნებას.

ჩვენ შემთხვევაში, გამომდინარე იანომ კიშის „ანთალოგიიდან“, სადაც ნეოლიბერალიზმი წარმოჩენილია ექვსი ურთიერთ გამომრიცხავი კონცეფციით, სადაც თითოეულ მათგანს გააჩნია თავისი დამკვეთი, ბუნება და მიზანი, -ეს შეუძლებელია. მაშინ, ისმის კითხვა, რასთან გვაქვს საქმე?

თუ ნეოლიბერალიზმი თავისუფლებაა, უფრო სწორედ რეალიზებული თავისუფლება, მაშინ მას, როგორც ეს მის „ონტოლოგიაში“ ავლნიშნეთ, უნდა გააჩნდეს სისტემა, ჩართული ისტორიულ პროცესში, შემოფარგლული დროსა და სივრცეში. ასეთ შემთხვევაში მივიღებდით უფლებათა რეალიზების პროცესს, რომელიც თავის თავში მოიაზრებდა როგორც სუბიექტს, ისე-ობიექტს, ორიენტირებულს კონკრეტულ მიზანზე.

აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას: ნეოლიბერალიზმი, რამდენადაც პოლიტიკური მოვლენაა, საზოგადოების უფლებრივად უზრუნველყოფილი ნაწილის მიზანმიმართული საქმიანობაა, ცხადია ისტორიული პროცესის ჩრდილში, მოთხოვნილებიდან გამომდინარე, სადაც მოთხოვნილება განსაზღვრულია უტილიტარული ეთიკით და არა აუცილებლობით, ანუ სიხარბითაა ნაკარნახევი.

და თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ნეოლიბერალიზმი მრავალ კონცეფტუალური მოვლენაა, და თანაც ურთიერთგამომრიცხავი, - დავინახავთ, რომ მის სახელქვეშ საქმე გვაქვს სიხარბიდან ამოზრდილ მრავალწახნაგოვან მართვად ქაოსთან, რომელიც გამოსავალს ომებსა და სამთავრობო გადატრიალებებში ეძებს, თუმცა დასახულ მიზანთან მისასვლელად თავისი ბოროტებით სოციალურ ნიადაგს ქმნის.

მის ანუ ნეოლიბერალიზმის ამ ბუნებას განაპირობებს ის გარემოება, რომ მოვლენის სუბიექტად გვევლინება საზოგადოების არა ერთი, არამედ რამდენიმე ნაწილი, თავ-თავისი მიზნებითა და პლათფორმებით, თუმცა მათში გაბატონებული მდგომარეობა უკავია კორპორატივს, რომელიც დანარჩენ სოციალურ პლასტებსაც შლეიფად მიათრევს და ცდილობს თავისი იდეოლოგიით მსოფლიო საზოგადოების გლობალურ ერთეულად გარდაქმნას, და გაიხადოს იგი ზემოქმედების ობიექტად .

ამ ზოგად თეორიული მონათხრობიდან თუ გადავალთ მის რეალურ ისტორიაზე, რაც ნაწილობრივ უკვე გადმოვეცით, დავინახავთ, რომ ნეოლიბერალიზმი წარმოიშვა როგორც, არა მარტო მოსკოვს დამორჩილებულ ქვეყნების მისგან გათავისუფლებისაკენ მოწოდების პროპაგანდა, რათა შემდეგ თავად აშშ-ს მოექცია ისინი თავისი გავლენის ქვეშ, არამედ თვით მსოფლიო სოციალისტური დათითოვაცობისა და მათგან კულტურისა და სხვა ცივილური ღირებულებების დანალექისაგან აყრის მექანიზმად. რად ღირს ამ მხრივ მარტო მათი მოწოდება სქესთა და ნათესაობის გაუქმების შესახებ? ნეოლიბერალ-თეორეტიკოსებმა, რომელთა დიდი ნაწილი სემიტებია, ადამიანის თავისუფლებასთან შეუსაბამობაში დაინახეს ზნეობა, სიქველე და სათნოებაც კი, რომელთა გარეშე პრაქტიკუ-

ლად შეუძლებელია ცივილური საზოგადოების არსებობა, და საპასუხოდ განავითარეს არისტოტელეს მეტაფიზიკური „ერთიანის“-დანარჩენ „რიცხვთა მასასთან“ დაპირისპირების თეორია, ეპიკურეს „ატომის თვითნებობასთან“ ერთად, და გაუხსნეს გზა ადამიანის ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ანუ ადამიანის, ე.წ. „ატომიზაციის“ თეორიას, რომელიც თავისი არსით ანტი საზოგადოებრივი სატანისტური მოვლენაა და მიზნად ისახავს ყოველგვარი კომუნის, მათ შორის ოჯახისა და სხვა სუბსტანციების დამლასა და გავლურებას, რაც ავტომატურად გამოიწვევს ეროვნულ-ტრადიციული, მათ შორის პატრიოტული გრძნობების ჩახშობას. ამ თეორიის მიხედვით უპირატესობა ენიჭება ინდივიდს მასასთან შედარებით, ოჯახის კონკრეტულ წევრს - მთელ ოჯახთან მიმართებაში, და ა.შ. - მთელ ვერტიკალზე. რასაც მივყვართ იქმდე, რომ ვადიაროთ „ნაწილის“ უპირატესობა-„მთელთან“ შედარებით, სიცრუისა-სიმართლესთან შედარებით, ანუ ინდუქცია, -დედუქციის გარეშე. არადა სამყაროში ორივეს აქვს თავ-თავისი ადგილი, გამომდინარე ბუნების მიერ დაკისრებული ფუნქციიდან, ნაწილი ყოველთვის მთელთან ერთიანობაში უნდა მოიაზრებოდეს, რასაც უარყოფენ და ცდილობენ სამყაროს ფრაგმენტაციას, რათა ადამიანს დააკარგვინონ სამყაროს ერთიანობის აღქმა, მისი ცენტრიდანულ მართვაზე წარმოდგენა, რაც თავისუფლებასთან წინააღმდეგობაში მოდის. აღნიშნულის აღიარება კი დემერტის აღიარების მანიშნებელია, რაც გამორიცხავს რელიგიასთან ბრძოლას, არადა მასაც ებრძვიან.

სოციალურ სუბსტანციათა ფრაგმენტაციაც ამ მიზნით ხდება, რომ ადამიანმა დაკარგოს სამყაროსთან თავისი კუთვნილების განცდა, რომელიც იმართება ღვთაებრივი სამართლიანობის პრინციპით, რათა არ მოისურვონ მსგავსი პრინციპით საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობა.

ბრიტანელი ფილოსოფოსი როჯერ სკრუტინი თავის წიგნში: „პოლიტიკური ფილოსოფია“, გამოცემული ქართულ ენაზე 2013 წ-ს, აღნიშნავს: „ომის შემდგომ ინგლისში დაბადებულთაგან ასრავინაა ისეთი, რომ არ იცოდეს, თუ როგორ დასცინიან განათლებულნი ჩვენს ეროვნულ ერთგულებას, ისინი, რომელთა უფლებაც-აკრიტიკონ,-წლების წინათ გაჰქრებოდა, ინგლისელები მზად რომ არ ყოფილიყვნენ, დახოცილიყვნენ თავიანთი ქვეყნისთვის. დაცინვა ერთეულებისა, რომელიც ხალხს სჭირდება ყოველ დღიურ ცხოვრებაში და რომელსაც ისინი გაუცნობიერებლად და სკონტალურად ამტკიცებენ სოციალურ ქმედებებში, ახლა უკვე ჩვეულებად იქცა და დასაგმობიც გახდა გაბატონებულ მედიასა თუ განათლების სისტემაში. ეროვნულ

ისტორიას ასწავლიან როგორც ამბავს სირცხვილისა და გადაგვარებისა. ჩვენი ერის ხელოვნება, ლიტერატურა და მუსიკა მეტ-ნაკლებად ამოგლეჯილია კურუკულიმიდან, ხოლო ხალხური ადათების, ადგილობრივი ტრადიციებისა და ეროვნული ზეიმების განქიქება წესად იქცა. ეროვნული იდეის უკუგდება შედეგია აზროვნების განსაკუთრებული სქემისა, რაც დასავლეთში მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გაჩნდა და გავრცელდა ინტელექტუალურ და პოლიტიკურ ელიტაში. ამ დამოკიდებულებისათვის კი მაშინვე გამოირიცხება :სახელდობრ, ნებისმიერ კონფლიქტში „იმათ“ მხარეს დგებიან „ჩვენ“ წინააღმდეგ და მოთხოვნილება უჩნდებათ, დააკანინონ ჩვენი ადათები, კულტურა და ინსტიტუტები, რომლებიც აშკარად „ჩვენია“. ქსენოფობიის საწინააღმდეგოდ შეგვიძლია განვსაზღვროთ გონების ასეთი მდგომარეობა, როგორიცაა „ოიკოფობია“, რაც ნიშნავს (ბერძნულად) უარის თქმას მამულსა და მემკვიდრეობაზე. ოიკოფობია არის ეტაპი, რომელსაც ჩვეულებრივ გაივლის ხოლმე ახალგაზრდა გონება. მაგრამ ესაა სცენაც, რომელსაც ინტელექტუალები თვალს ვერ აცილებენ. როგორც ჯორჯ ორველმა აღნიშნა, მემარცხენე ინსტიტუტები განსაკუთრებით არიან გადახრილნი აქეთ და ეს ხშირად აქცევს მათ უცხო ქვეყნების ნებაყოფილობით აგენტებად.

ოიკოფები ზურგს აქცევენ ეროვნულ ერთგულებას და თავის მიზნებსა და იდეალებს მიმართავენ ერის წინააღმდეგ, ტრანსნაციონალური ინსტიტუტები ურჩევნიათ ეროვნულ მთავრობას, იღებენ და თავს გვახვევენ კანონებს ევროკავშირიდან და გაეროდან, თავს არ იწუხებენ გაითვალისწინონ ტერენციუსის შეკითხვა და თავიანთ პოლიტიკურ ხედვას განსაზღვრავენ უნივერსალურ ფასეულობათა კვალობაზე, რომელიც დაცლილია ნამდვილი ისტორიული თემის კერძო მიდრეკილებათაგან. ოიკოფები დამცველებია განათლებული უნივერსალიზმის ადგილობრივი მოვინიზმის წინააღმდეგ. ოიკოფების გაძლიერებამ მიგვიყვანა სამართლებრივ კრიზისამდე ევროპის სახელმწიფოებში (გვ. 31-33).

...ისინიც, ვინც იცავენ „ჩვენ“-ს, რაც შეიძლება ფრთხილად ირჩევენ გზას და სათქმელს, განწირულნი არიან იწოდონ ფაშისტებად, რასისტებად, ქსენოფობებად, ან „მცირე“ ინგლისელებად. მათ არგუმენტებს ჩვეულებრივ ახრიობენ მულტიკულტურული საზოგადოების, უმცირესობათა უფლებებისა და ახალი გლობალური ეკონომიკის ბანალობით. ევროკავშირი, გაერო და მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია აფართოებენ მოწოდებებს ახალი მსოფლიო წესრიგის შესახებ და ზიზღით უკუაგდებენ რეაქციონერებს, რომელნიც ხელს უშლიან მათ გეგმებს. მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია საფრთხეს უქმნის ქვეყნების დამოუკიდებლობას (გვ. 33-34).

ეროვნული კრიზისი პირდაპირი შედეგია ტრანსნაციონალური კანონმდებლობისა. საჭიროა ეროვნული ინტერესების მაღლა დაყენება გაეროსა და ევროკავშირის მიერ თავსმოხვეულ ხელოვნურ ვალდებულებებზე (გვ.35).

მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის პროცესი წარმართება ეროვნული ქვეყნების თვითმყოფადობის გაუთვალისწინებლად. მათ ეროვნული დამოუკიდებლობა „დამაბრკოლებელ“ გარემოებად მიაჩნიათ თავისუფალი ვაჭრობისათვის და ცდილობენ უპირატესობა მოიხვეჭონ ეროვნულ ფირმებთან შედარებით (გვ. 37).

გარესაფრთხეები მომდინარეობენ პოლიტიკური სისუსტი-საგან. გაერთიანებული მცდელობით ტრანსნაციონალური კანონმდებლობიდან დაბრუნებული ორმხრივი შეთანხმებანი აღადგენს ჩვენს დაკარგულ დამოუკიდებლობის უმეტესობას. რამდენადაც იმ ინსტიტუციებს, რომლებიც გვაიძულებენ მივიღოთ მათი განკარგულებანი-გაერო, მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაცია და ევროკავშირი-არ გააჩნიათ ეფექტური სამხედრო ძალები, მათი გაძევებით კი მალევე ავინაზდაურებდით მიუღებელ სარგებელს (გვ. 39).

...ადმოსავლეთ ევროპიდან ევროკავშირში შემომატებული სახელმწიფოები იმიტომ კი არ შემოდიან, რომ დამოუკიდებლობა დათმონ, არამედ დაიცვან თავი რუსული ბეჰომისაგან, რომლისგანაც ჯერამც მომდინარეობს საფრთხე და რომ შეამოკლონ მტკივნეული გადასვლა სრულ კაპიტალისტურ ეკონომიკაზე (გვ.41).

/ვუდი არ იქნებოდა აქ როჯერ სკრუტინს მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციასთან ერთად მოესხენებინა ასევე მსოფლიო ჯანდაცვის ორგანიზაცია, მსოფლიო ბანკი და სავალუტო ფონდი და რიგი სხვა ტრანსნაციონალური კომპანიები, რომლებიც სწორედ რომ გადა-მწყვეტ როლს თამაშობენ გლობალიზაციის საქმეში/.

მოკლეთ, ასე ადვილი არ არის განსაზღვრო ნეოლიბერალიზმის რაობა თუ არსი, რამეთუ იგი ფაქტობრივად ყოვლის მომცველი მოვლენათა კომპლექსია და ამის გამო იგი რელიგიასაც წააგავს, რამეთუ ცდილობს მთლიანად შეცვალოს საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული საზოგადოებრივი ცხოვრების წესი. და თუ ვიფიქრებთ იმ ვითარებაზე, რომ ქაოსში მყოფი როგორ ინარჩუნებს მთელ ამ იდეურ სისტემურ მთლიანობას მაშინაც კი, როდესაც მას უკვე შესრულებული აქვს თავისი ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა- პოსტკომუნისტური სამყაროს კაპიტალიზმის ყალიბში დაბრუნება, ეს მისი მეორე ამოცანის დამსახურებაა: იყოს გზამკვლევი მსოფლიოს გლობალური მოწყობის საქმეში და მისი იდეური პლათფორმა. ამავე დროს მას ჯერ კიდევ არ აქვს დასრულებული ადამიანის „ატომი-

ზაციის“ პროგრამა, რაც გულისხმობს მთელი სოცეუმის დაშლას, რომ არ იყოს სქესი, ოჯახი, ეროვნება, ისტორია, რელიგია, სახელმწიფო, ადამიანებს შორის მეგობრულ-ნათესაური გაგება და სხვა ამგვარი, ანუ ინდენტობა, და მასთან ერთად ზნეობა, ქველმოქმედება, და შემწყნარებლობა, რაც ადამიანს გაამიშვლებს ცივილური „სამოსისგან“ და დააბრუნებს მას ხელახლა „გამოქვაბულში“, უკვე ახალ „ოქროს ერაში“ ტრანსფორმირებისათვის, სადაც მათ ელოდება ახალი მონათმფლობელური წყობილება. და ყოველივე აქ ხსენებული სიაკვაცის განხორციელების მექანიზმებად მათ მიერვე ცალკეულ ქვეყნებში, მათ შორის საქართველოშიც, - შექმნილია და ფინანსდება მათ მიერვე არა ერთი, ე.წ. „სამოქალაქო საზოგადოება“ (არასამთავრობო ორგანიზაცია), სადაც შემოსავლების გაჩენის მიზნით გაწევრიანებულ ახალგაზრდებს წარმოდგენაც კი არ აქვთ ვის და რა „მიზანს“ ემსახურება ეს საზოგადოებები და აბრუებენ მათ დასავლური მდიდრული ცხოვრებითა და ევროკავშირში გაწევრიანების პერსპექტივით, გეგონება ჩვენც მათსავით ვიქნებით ოდესღაც მდიდრები, არადა ყოველივე ეს სიყალბეა. ხვალინდელი დღის იმედით კი „სამოქალაქო საზოგადოებები“ ტორპედირებას ახდემნენ ყველა იმ ფასეულობებზე, რაც ჩვენს ინდენტობას ჰქმნის და არყვევენ სახელმწიფოებრიობას და საფრთხეს უქმნიან ერის თვითყოფადობას. ბოლოს კი თავად ეს „სამოქალაქო საზოგადოებები“ სურთ აქციონ სახელმწიფოს ფუნქციის შემსრულებელ დაწესებულებებად, რითაც მიღწეული იქნება ერისა თუ ქვეყნის სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფრაგმენტირება და მასთან ერთად ერისა და ქვეყნის ერთიანობაც დაირღვევა. საგულისხმოა, რომ მთელი ეს ოპერაციები მსოფლიოს მასშტაბით, იმართება აშშ-დან. ვითარების შეცვლისათვის საჭიროა მსოფლიოს არა ერთი ცენტრიდან მმართველობა, როგორც ამას ადგილი აქვს სსრკ-ს დაშლის შემდეგ, არამედ მრავალი ცენტრიდან. მაგალითად იყოს სამხრეთ ამერიკა-ცალკე, ჩრდილოეთ ამერიკა-ცალკე, აფრიკა-ცალკე, ევროპა-ცალკე, ახლო აღმოსავლეთი-ცალკე, ავსტრალია ცალკე, სამხრეთ აზია (ირანი, ავღანეთი, პაკისტანი)-ცალკე, სამხრეთ აღმოსავლეთი აზიანდოეთთან ერთად-ცალკე, ჩინეთი და მის აღმოსავლეთ მდებარე ქვეყნები-ცალკე. რუსეთი-ცალკე, შუა აზიის ქვეყნები, - ცალკე, კავკასია-ცალკე. ყველა ამ რეგიონის წარმომადგენლები კი ჰქმნიდნენ მსოფლიო სათათბიროს, სადაც გადაწყებოდა მსოფლიო თუ რეგიონათაშორისო საკითხები. რეგიონებს კი უნდა ჰქონდეთ თავ-თავისი საანგარიშსწორებო ვალუტა და არ იყვნენ დამოკიდებულები ერთ რომელიმე ქვეყნის ვალუტაზე, როგორც ამას ადგილი აქვს დღეს (აშშ-ს დოლარში). მართო „ბრიქსის“ გამოჩენა არენაზე საკმარისი არ არის. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეიძლება დაცულ იყოს ამათუ იმ ქვეყნისა და რეგიონის უსაფრთხოება.

პერსპექტივა ამ იდეურ მიმართულებას (ნეოლიბერალიზმს) იმ სახით, რა სახითაც იგი დღეს არსებობს- არ გააჩნია, თუმცა მისი მესვეურები ცდილობენ პოზიციების გამაგრებას სხვადასხვა კომისიებისა თუ ტრანსნაციონალური გლობალური მართვის ორგანიზაციების მეშვეობით, რომლებიც ახდენენ მისი სამიზნე ცნებების სამართლებლივ თუ პოლიტიკურ სტანდარტიზაციას. ქაოსიდან გამოსავალი მმართველობის ისეთი ფორმის მონახვაშია, რომელიც, როგორც ცალკეული ქვეყნების, ისე კონტინენტებისა და მთლიანად მსოფლიო ისტორიულ პროცესებს -ბუნებისა და სამყაროს კანონზომიერებასთან ჰარმონიაში მოიყვანს. სწორედ ამაზე გვექნება საუბარი „ალტერნატივში“, მანამდე კი მკითხველს ვთავაზობ ამერიკელი მაღალჩინოსნის ჯონ პერკინსის წიგნიდან: „ეკონომიკური მკვლელის აღსარება“-ამონაწერებს, რათა გაიგონ აშშ-ს კორპორატიის რეალური მიზნები, ბუნება და დამოკიდებულება სხვა ქვეყნებისადმი. წიგნი ამხელს აშშ-ს მტაცებლურ ბუნებას, რაც ეფსალმუნება ჩვენს მიერ ზემო ხსენებულ თეზისებს.

„აშშ-ს კორპორაციათა მეთაურების, მთავრობების და საბანკო ძმობის მიზანი გლობალური იმპერიის ჩამოყალიბებაა“(39,გვ.8). „ჩვენი მკვლელები მსოფლიოს მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნების ლიდერებს უბიძგებენ, რომ ისინი გახდნენ ფართო ქსელის ნაწილი, რომელიც აშშ კომერციულ ინტერესების წინსვლას უწყობენ ხელს. ბოლოს და ბოლოს ისინი ებმებიან ვალების მახეში და აშშ-ს პოლიტიკის მიმართ ხდებიან ლოიალურები. იყენებენ მათ პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამხედრო საჭიროებისადმი „(39,გვ.11). „ამ სისტემას მართავს არა მცირერიცხოვან ადამიანთა ჯგუფის განზრახვა, არამედ სახარებასავით უდავო რწმენა იმისა, რომ ეკონომიკურ ზრდას სიკეთე მოაქვს მთელი კაცობრიობისათვის და რაც მაღალია მისი მაჩვენებელი, მით მეტს იგებენ ყველანი. ამ მრწამსიდან გამომდინარეობს შემდეგი: ის ვინც ეკონომიკური ზრდის ნაპერწკალს აღვივებს, სხვებზე აღიარებული და დაჯილდოებული უნდა იყოს; განზე მდგომი კი ექსპლოატაციას ექვემდებარება“ (39,გვ.12). „ბანკები, ხელისუფლება და კორპორაცია ქმნის კორპორატიას. კორპორატია ცდილობს, რომ ჩვენი სკოლები, ფირმები და მასობრივი საინფორმაციო საშუალებები ქადაგებდნენ იმავე მრწამსს, ლოგიკური გაგრძელებით. მთელი ჩვენი მსოფლიო კულტურა საზარელ მანქანად გადაიქცა, რომელიც შეუსვენებლად შთანთქავს დიდი რაოდენობით საწვავს და მუდამ გამართული მომსახურება ესაჭიროება, რომელიც ბოლოს და ბოლოს გაანადგურებს ირგვლივ ყველაფერს და საკუთარი თავის შთანთქმას დაიწყებს. კორპორატია, ეს შეთქმულება არ არის, თუმცა ძირითადი მოქმედი პირები, ორივე შემთხვევაში, ერთიან ფასეულობებზე ქადაგებენ და საერთო მიზნებით არიან

ერთმანეთთან დაკავშირებულები. მათი მნიშვნელოვანი ფუნქციაა სისტემის გამუდმებული გაფართოება და განმტკიცება. ისინი ცდილობენ ჩვენში მოთხოვნილებების გაღვიძებას. ნებისმიერი შესაძლებლობა გამოიყენება, რომ დაგვარწმუნონ ნივთების შექენის აუცილებლობაში, რომ ბუნებრივი სიმდიდრეების დატაცება ეკონომიკისათვის სასარგებლოა და ჩვენს მაღალ ინტერესებს ემსახურება. მაღალი ხელფასების გამოც ქვეშევრდომნი სისტემის ბრძანებებს უსიტყვოდ ასრულებენ“ (39,გვ.13).

შემდეგ პერკინსი აღნიშნავს: “თუ ჩვენ უცხო ქვეყნის ეკონომიკური მკვლევლები ვცდებით, ვერ ვაღწევთ მიზანს- საქმეში ერთვებიან ტურები (ცრ-უს აგენტები), და თუ ისინიც ვერ აგვარებენ, მაშინ საქმეს ხელს ჰკიდებს სამხედროები, და ბუნებრივია, ძალით იპყრობენ ქვეყანას, როგორც ეს, მაგალითად, ერაყში განახორციელეს“ (39,გვ.14).

პერკინსი აღნიშნავს: „ეს წიგნი შენს შესახებ არის მკითხველო, შენს და ჩემს სამყაროზე, პირველ ქეშმარიტად გლობალურ იმპერიასზე. ისტორია გვაფრთხილებს, რომ თუ არ შვცვლით თხრობის მსვლელობას, ის ტრაგიკულად დამთავრდება. იმპერიები მუდმივად არ არსებობენ. ყველა იმპერიას ტრაგიკული დასასრული აქვს.თავისი სამფლობელოების გასაფართოებლად ისინი მრავალ კულტურას ანადგურებენ, ხოლო შემდგომ თავად განიცდიან დაცემას. არც ერთ ქვეყანას, ან რამდენიმე ქვეყნის კავშირს არ ძალუძს გამუდმებით აყვავებას განიცდიდეს სხვის ექსპლუატაციის ხარჯზე. უნდა დავფიქრდეთ, რომ შვცვალთ ჩვენი ცხოვრება. დარწმუნებული ვარ, რომ როდესაც ადამიანთა საკმარისი რაოდენობა გაიცნობიერებს, თუ როგორ დაუცხრომელ მოთხოვნილებებს აღვივებს და შედეგად ქმნის მონობის დამაარსებელ სისტემას, ჩვენ ვეღარ შევძლებთ ამის მოთხოვნას. მაშინ ჩაუფიქრდებით ჩვენს როლს ამ სამყაროში, სამყაროში, სადაც ერთეულები ცხოვრობენ ფუფუნებაში, ხოლო უმრავლესობა- სიღატაკეში, ძალადობასა და სიბინძურეში.მაშინ ჩვენ თანაგრძობისაკენ, დემოკრატიისა და სოციალური სამართლიანობისაკენ დავიწყებთ გზების ძიებას. დაე ეს წიგნი გახდეს ჩვენი გადარჩენის დასაწყისი“ (39,გვ. 14).

„ჩვენ ეკონომიკური მკვლევლები წარმოვადგენთ ელიტურ ჯგუფს, რომელიც საერთაშორისო ფინანსურ ორგანიზაციებს იყენებს, ისეთი პირობების შესაქმნელად, როდესაც სხვა ხალხები იძულებულები არიან დაგვემორჩილნენ კორპორაციას, რომელსაც მართავს ჩვენი უმსხვილესი კომპანიები, ჩვენი ხელისუფლება და ბანკები“ (39,გვ.18).

„თავს მოხვეულ იდეას, სამშენებლო თუ სხვა საკითხებში (რომლებიც მათ საწინაღმდეგოდაა შედგენილი), სჭირდება ფული, სესხს აძლევს (აშშ) ვიღაც ქვეყანას მის განსახორციელებლად, რასაც აპროექტებენ და აშენებენ ისევე აშშ-ს ორგანიზაციები და იქ ფული ბანკიდან მათივე ორგანიზაციებში გაედინება, რის მიუხედავად პროცენტი უნდა იხადოს ამ ქვეყანამ. პროექტი კი იმდაგვარადაა შედგენილი, რომ ეს ვალის ამღებ ქვეყანას წამგებიან პოზიციაში აყენებს, და ბოლოს და ბოლოს აღმოჩნდება აშშ-ს გავლენის ქვეშ.“

ამ მიზეზით მათ გაეროში კენჭი უნდა უყარონ აშშ-ს მითითებით, დართონ ნება სამხედრო ბაზების მშენებლობაზე, დაუშვას ბუნებრივ რესურსებთან და ამ. ასე ხდება უცხო ქვეყანა გლობალური იმპერიის შემადგენელი ნაწილი“ (39, გვ. 18-19).

„ჩვენი სისტემა აგებულია ეშმაკობებსა და ხრიკებზე“ (39, გვ. 23).

„უცხოური დახმარება ემსახურება იმპერიალისტური ბატონობის გამყარებას. პერკინი აღნიშნავს: ჩემს დღიურში ჩავწერე: „არიან კიდე უდანაშაულო ადამიანები აშშ-ი?“ თუმცა, ყველაზე მეტად პირამიდის წვერში მდგარი ადამიანები იგებენ, მილიონები ჩვენს შორის დამოკიდებულება პირდაპირ ან ირიბად ნაკლებად განვითარებული ქვეყნების ექსპლოატაციაზე, შემოსავლის მიღების მიზნით, რესურსები და იაფი მუშახელი, რომლებიც ჩვენს ბიზნესს აწარმოებს, ისეთ ადგილებში მოიპოვება, როგორიც ინდონეზიაა. იქ კი მხოლოდ ნამცეცები ბრუნდება. უცხოური სესხები იმის გარანტიაა, რომ დღევანდელი ბავშვები და მათი შვილიშვილები მძევლებად ეყოლებათ“ (39, გვ. 76).

„მათ მოუწევთ ნება დართონ ჩვენს კორპორაციებს გაძარცვონ მათი ბუნებრივი სიმდიდრეები, მათ მოუწევთ უარი თქვან განათლებაზე, ჯანდაცვასა და სოციალურ დახმარებაზე, რათა გადაგვიხადონ ვალი.“

მსოფლიო საღვრთო ომის იდეა სავსებით შესაძლებელია. თუ ჯიჰადი დაიწყება, ეს იქნება არა ისლამურ და ქრისტიანულ სამყაროს შორის, არამედ ნაკლებად განვითარებულ და განვითარებულ ქვეყნებს შორის ომი.

განვითარებული ქვეყნები იყენებენ რესურსებს, ნაკლებად განვითარებულები კი აწვდიან მათ. ესე იგივე კოლონიური სისტემაა, რომელიც იმისათვის არსებობს, რომ ძალისა და მუხლდული ბუნებრივი რესურსების მქონებელმა ადვილად გაუწიონ ექსპლოატაცია სუსტებს, მაგრამ ბუნებრივი სიმდიდრეების მქონეთ თავისუფლება, ბედნიერება და სიცოცხლე,- დმერთს მარტო

ამერიკელებისათვის არ დაუწესებია“ (39,გვ. 377-378).

ისეთ სტრატეგიებს, რომლებიც იმპერიალისტური ფასეულობებითაა გაჯერებული, იმისათვის ვნერგავთ, რომ „გადარჩება უძლიერესი“, თუ ისინი დაიბადნენ უზრუნველყოფილ ოჯახებში და არა მუყავოს ქოხებში. გაჭირვებით ხალხის სიკვდილი - პირამიდის წვერზე მყოფთ აწყობთ. უსამართლობა გაგრძელდება იმიტომ, რომ სისტემას იცავენ ძლიერნი ამა სოფლისაანი და ამიტომაც „მართლებია“.

ყველა წარმატებული ეკონომიური სისტემა დაფუძნებულია დაქვემდებარების მკაცრ იერარქიაზე, დაწყებული ზემოდან, დამთავრებული მონათა ჯარით (39,გვ.86).

პერკინი ამბობს: „აშშ-ს კომუნიზმზე გამარჯვება თვითმიზანი არ იყო. აშკარა გახდა, რომ კაპიტალიზმზე აღმოცენებული აშშ გლობალური იმპერია ახლა უკვე თავისუფლად ბატონობს. ფონდი „სიტუაცია მსოფლიოში“, მისი პრეზიდენტი ჯიმი ჰარისონი აცხადებს: „მთლიანობაში, რომ შევხედოთ პროცესს, მსოფლიო ინტეგრაცია, განსაკუთრებით ეკონომიკური გლობალიზაციის, და საბაზრო ეკონომიკის, მითიური ღირებულებების ტერმინებით გამოხატული, სხვას არაფერს წარმოადგენს, თუ არა თავისებურ „იმპერიას“. დედამიწაზე ვერც ერთამ ქვეყანამ ვერ გაუძლო გლობალიზაციის მაგნეტიზმს. მხოლოდ ერთეულები გაქცნენ „სტრუქტურულ ადაპტაციას“. და ეს საერთაშორისო საფინანსო დაწესებულებები ძველებურად განსაზღვრავენ, რას ნიშნავს ეკონომიკური გლობალიზაცია, როგორია წესები, ვინ დაწინაურდეს თვინიერებისათვის, ვინ დაისაჯოს წესების დარღვევისათვის. გლობალიზაციას ისეთი ძალა აქვს, რომ ჯერ კიდევ ჩვენს სიცოცხლეში მოვესწრებით, როგორ გაერთიანდება მსოფლიოს ყველა ნაციონალური ეკონომიკა ერთიან გლობალურ საბაზრო სისტემაში“ (39,გვ. 213).

აშშ-ს გლობალიზაცია ხორციელდება მსოფლიო ბანკის, აშშ-ს საერთაშორისო განვითარების სააგენტოს (იუნესკო), მსოფლიო სავალუტო ფონდის, ბანკების, კორპორაციებისა და ხელი-სუფლების ერთობლივი ძალისხმევით, რასაც საერთაშორისო დახმარებას უწოდებენ. მსოფლიო იმპერია დამოკიდებულია დოლარის, როგორც მსოფლიო სარეზერვო ვალუტის მიმოქცევაზე.

ჩვენ ვცხოვრობთ სიცრუეში გახვეულები. ჩვენი გარე შრე კარგად კრავს სასიკვდილო სიმსივნეებს, რაც მხოლოდ სტატისტიკური რენტგენითაა დასანახი. იგი ფარდას ხდის და გვაჩვენებს მსოფლიოს უმდიდრეს და უდიდეს იმპერიას, როგორი მაღალი მაჩვენებლები აქვს თვითმკვლელობის, ნარკომანიის, განქორწი-

ნების, არასრულწლოვანთა გახრწნის, ძალადობის, მკვლევლობებისა და სხვა მძიმე დანაშაულებებში, რაც უფრო წინ მიიწევენ.

ჩვენ ყველანი ვგრძნობთ ამ სამინელ სულიერ ტკივილს და ცვლილებების სურვილით ვყვირით, თუმცა მაშინათვე პირზე ხელს ვიფარებთ, რათა ჩავახშოთ იგი და ჩვენი ხმაც ადარავის ესმის. ადვილია ხელი შვაწმინდოთ ორგანიზებულ შეთქმულებას, მაგრამ, ეს არ შეგვიძლია. იმპერია დამოკიდებულია მსხვილ ბანკების, კორპორაციების და ხელისუფლების ეფექტიანობაზე, მაგრამ ეს შეთქმულება არ არის. კორპორატია თავად ჩვენ ვართ, ჩვენ თვითონ ვაკეთებთ თუ ვაკეთებთ რამეს. სწორედ ამიტომ, მრავალ ჩვენგანს უჭირს წინააღმდეგობა გაუწიოს მას“ (39-გვ.262).

„ჩვენ ვართ ამ საქმეში დასაქმებულები და მისით ჩვენც ვარსებობთ (39-გვ. 262). საპასუხოდ კი ყოველდღიურად 24 000 ადამიანი იღუპება შიმშილით, რამიც აშშ-ს უდიდესი ბრალი მიუძღვის.“ (39,გვ. 263).

იგივე აზრია გატარებული საერთაშორისო საფინანსო ინსტიტუტების სამოქმედო პოლიტიკაში, რომელთა შესახებაც მოთხრობილია ვ.ჰაპავასა და ტ.ბერიძის მიერ 2005 წ-ს მოსკოვში გამოცემულ წიგნში: „პოსტკომუნისტური კაპიტალიზმის პოლიტიკური ეკონომია“, სადაც ნათქვამია: არც ერთ სახელმწიფოს არ შეუძლია არსებობა არა მარტო სამართლებლივი, არამედ იდეოლოგიური საწყისების გარეშე, რომელიც სულიერ-ზნეობრივი ლეგიტიმურობის საფუძველს ჰქმნის, და რომ დეიდოლოგიური სახელმწიფოები უბრალოდ არ არსებობენ (40,გვ.18). ასეთ ვითარებაში აშშ და მასთან ერთად ევროკავშირი, ჩვენ, ვითომდა დაოუკიდებელ ქვეყანას, გვიკრძალავენ გვქონდეს რაიმე სახის იდეოლოგია, და რომ მხოლოდ მათი რეკომენდაციებით უნდა ვიკვებოთ. ამ დროს არ უნდათ შეიმჩნიონ, რომ თვით ანგლო-საქსური სამყარო, რომელიც ხელმძღვანელობს უტილიტარულ ეთიკაზე დაფუძნებული ნეოლიბერალიზმით,- კონკრეტული იდეოლოგიის მიმდევარია, და ცდილობენ მთელ მსოფლიო მოაქციონ მისი გავლენის ქვეშ, რაც ფაშიზმზე უარესია.

ვლადიმერ ჰაპავა სამართლიანად აღნიშნავს: ახალ იდეოლოგიას არ შეუძლია დამკვიდრება უბრალოდ არსებულის უარყოფით, რამეთუ ახალში ყოველთვის ტრანსფორმირებულია ძველი, ევოლუციური კულტურის დედა აზრი. ახალმა კი,-დამკვიდრებისათვის უნდა წამოაყენოს საზოგადოების სოციალ ეკონომიკური და პოლიტიკური ხასიათის განვითარების პროგრამა (40,გვ.18). ამ დროს დასავლეთი გვიკრძალავს ასევე გეგმიურ განვითარებას და გვაიძულებს საერთაშორისო საფინანსო ინსტი-

ტუტების რეკომენდაციებით ცხოვრებას, რომელშიც ჩადებულია აშშ-ს ნეოკოლონიალური პოლიტიკა სხვა ქვეყნების მიმართ. საბაზრო დემოკრატია კი სამოქალაქო საზოგადოების განვითარების გარეშე ძნელი წარმოსადგენია რომ იარსებებს. ფაქტობრივად სახეზე გვაქვს უსტრუქტუროდ მართვადი ქაოსი, რომელიც საფრთხეს უქმნის ისტორიულ პროგრესს.

1944 წ-ის 10-22 ივლისს, აშშ-ს ნიუ-გეჰპირის შტატის, ქ. ბრეტ-ტონ-ვუდში, გაეროს ეგიდით ჩატარდა საერთაშორისო სავალუტო -საფინანსო კონფერენცია, რომელშიც მონაწილეობდა 44-ქვეყნის წარმომადგენელი. კონფერენციის მიერ მიღებული „დასკვნითი აქტი“ შეიცავდა ე.წ. „შეთანხმების მუხლებს“, რაც ფაქტობრივად წარმოადგენდა „საერთაშორისო სავალუტო ფონდის, რეკონსტრუქციისა და განვითარების საერთაშორისო ბანკის შესახებ ხელშეკრულებას“. მისი მუხლები ასრულებდნენ ამ ორგანიზაციის წესდების როლს. 1946 წ-ის 25 ივნისიდან რეკონსტრუქციისა და განვითარების საერთაშორისო ბანკმა დაიწყო თავისი საქმიანობა, და მასთან შექმნილ განვითარების ასოციაციას დაერქვა „მსოფლიო ბანკი“, რომელშიც ასევე შევიდა საერთაშორისო ფინანსური კოპორაცია. სსრკ- მისი წევრი არ იყო. 1946 წ-ის 27 დეკემბერს 29 სახელმწიფომ მოახდინა მისი რატიფიცირება. 1947 წ-ის მარტიდან სავალუტო ფონდმა დაიწყო ოპერირება.

საერთაშორისო სავალუტო ფონდი მოწოდებულია უზრუნველყოს მსოფლიოში სავალუტო-საფინანსო სტაბილურობა. იგი თავის წევრ სახელმწიფოთაგან ითხოვს ფინანსური დისციპლინისა და ვალუტის კურსის მკაცრ დაცვას, რაც მიიღწევა მკაცრი ფულადი-საკრედიტო პოლიტიკის გატარებით. თუ ეკონომიკურად სუსტად განვითარებულ ქვეყანაში ინფლაციის დონე მაღალია, მაშინ იქ ექსპორტის გაზრდის ნაცვლად, რაც გამოიწვევდა ვალუტის შემოდინებას და ფინანსურ სტაბილურობას, იზღუდება იგი და იზრდება- იმპორტი. ეს კი განაპირობებს ქვეყანაში სავალუტო რეზერვის შემცირებას და ეროვნული ვალუტის გაუფასურებას სხვა ქვეყნების ვალუტასთან შედარებით. სავალუტო ფონდის მიზანი აქ ამჟამაა, შეინარჩუნოს მაკროეკონომიკური სტაბილურობა ცალკეული ქვეყნის ხარჯზე. დღეს ყველა აგინებს სავალუტო ფონდს მცდარი რეკომენდაციების მიცემისა და გაწეული ფსევდო დახმარების გამო (40,გვ.79)

მსოფლიო ბანკი კი მოწოდებულია გაუწიოს დახმარება თავის წევრ ქვეყნებს ეკონომიკის სტრუქტურულ გარდაქმნებში. მისთვის „დონორი სახელმწიფოები“ ქმნიან ფინანსურ წყაროებს. ამ ბანკიდან „კლიენტთა ქვეყანა“ იღებს თანხებს მხოლოდ რეფორმების განსახორციელებლად. თანხის მიღებისათვის კი იგი

უნდა იყოს მაკროეკონომიკურად სტაბილური, შეთანხმებულ სავალუტო ფონდთან. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში მიიღებს კლინტი ქვეყნის ცენტრალური ბანკი გრძელვადიან ე.წ. შეღავათან კრედიტს სავალუტო ფონდიდან. ანუ იმის თქმა მინდა, რომ „რე-ფორმა“ თუ არ პასუხობს ბანკების პოლიტიკას, რაც განსაზღვრულია „ვაშინგტონის კონსესუსით“, რომლის მიღმაც მოიაზრება აშშ-ს ანდა დიდი შვიდეულის ინტერესები, -სესხი არ გაიცემა, რომელიც ყოველთვის გათვლილია სესხის ამღები ქვეყნის დაკაბა-ლებაზე (40,გვ.79).

გამოჩენილ მეცნიერთა შეფასებით მსოფლიო ბანკსა და სავალუტო ფონდს, რომლებიც გლობალური პროცესების წამყვანი ინსტიტუტებია, -ყველა აგინებს და ნდობის კრიზისშია, რამეთუ მათი საქმიანობა მიმართულია უმდიდრეს სახელმწიფოთა უფრო გამდიდრებისაკენ განუვითარებელ და პოსტკომუნისტური ქვეყნების ხარჯზე. მათ მიერ შემუშავებულია ჩამორჩენილ და განუვითარებელი ქვეყნების მათზე „დამოკიდებულების თეორია“, რომლის თანახმად ამ ქვეყნებს თავს ახვევენ „იმპერიალისტურ საფინანსო დისციპლინას“, რომელიც უზრუნველყოფს მათ მორჩილებასა და სიღარიბეს. თუმცა ამ ბოლო დროს ამ საფინანსო ინსტიტუტების როლი ეცემა თავისუფალი ვაჭრობის განვითარების კვალობაზე და მიიჩნევენ, რომ მათ თავისი უკვე მოჭამეს (40,გვ.80).

აღნიშნულ ბანკთა საქმიანობამ მრავალი ქვეყანა დატოვა მსოფლიო ეკონომიკური პროგრესის გვერდზე, რამეთუ აღმოჩნდნენ მათდამი „ფინანსურ კოლონიალურ დამოკიდებულებაში.“ აღნიშნული პოლიტიკის ყველაზე დიდი კრიტიკოსები მარქსისტები, ნაციონალისტები და სოციალ დემოკრატებია (40,გვ.81)

მსოფლიო ბანკი და სავალუტო ფონდი არ განიცდის არანაირ სახელმწიფოებრივ რეგულირებას. ჯეფრი საქსის აზრით ეს დაწესებულები, რომლებიც მოწოდებული არიან შეუმსუბუქონ პოსტ-სოციალისტურ ქვეყნებს კაპიტალიზმში ტრანსფორმირება, უფრო უმძიმებენ მათ მდგომარეობას. ამ დროს მოიაზრებიან გაეროს სტრუქტურებად .

გაეროს ადამიანის უფლებათა დაცვის კომისიის დამოუკიდებელი ექსპერტის ფანტუ ჩერუს მოხსენებაში, რომელშიც განზოგადოებულია „სტრუქტურული გარდაქმნის პოლიტიკა“, მხარდაჭერილი სავალუტო ფონდისა და მსოფლიო ბანკის მიერ, გაკეთებულია დასკვნა, რომ ამ პოლიტიკას მივყვართ ეკოლოგიურ დეგრადაციამდე და საბოლოო ჯამში მსოფლიოს ჰუმანური განვითარება მსხვერპლად ეწირება თავისუფალ ბაზარსა და გლობალიზაციას (40,გვ.87-90).

ჩვენ აქ, ასე დაწვრილებით შევეხეთ პერკინსა და ფინანსურ ინსტიტუტებს იმისთვის, რომ უფრო ნათელი გაგვეხადა მკითხველისათვის ნეოლიბერალური ამერიკის და დასავლეთის ბუნება, რომელთა არსშიც ვერ ერკვევა ახალგაზრდ თაობა და ბრმად სჯერათ მათი!

აშშ-ს კოპოკრატიაში წამყვან ძალად მოვიაზრებ „დემოკრატებს“, რომელთა მიმართულებაა ინდივიდუალიზმის განვითარება, ადამიანთა შორის სქესობრივი განსხვავებულობის აღმოფხვრა და „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“, შექმნა, ანუ მათია „უთანასწორობისა და თავისუფლების“ კონცეფცია (ჰაიეკი, ნევერსონი). ნეოლიბერალიზმში მათ გაბატონებული მდგომარეობა უკავიათ. კოპოკრატის ნაწილია ასევე „რესპუბლიკანელები“, რომლებიც დემოკრატებისაგან განსხვავებით მომხრენია ქვეყნის წარმომადგენლობითი ორგანოს მეშვეობით მართვისა (ჩ.ტილორის „რესპუბლიკანიზმის კონცეფცია“), ეწინააღმდეგებიან სამოქალაქო საზოგადოებებით ქვეყნის მართვას, თუმცა მათსავით ესენიც იღვწიან მსოფლიო ბატონობისათვის და ეფუძნებიან უტილიტარულ ეთიკას. მათგან განსხვავებით „კომუნიტარები“ (დვორკინის „კომუნიტარიზმის კონცეფცია“) უნდა იყვნენ საშუალო ფენის წარმომადგენლები, რამეთუ ითხოვენ ქვეყნის მართვას, ეგალიტარიზმის დაცვით. ამავე კატეგორიას უნდა ეკუთვნოდნენ ნოზიკის „დისტრიბუციული სამართლიანების“ მიმდევრებიც. როულსის „სამართლიანობის თეორია“ კი, ფაქტობრივად ყველა ფენის ინტერესს მოიცავს, თუმცა საკმაოდ ბუნდოვანი და დაუსრულებელია, ორიენტირებულია, როგორც კანტის „სამოქალაქო საზოგადოების“ საწყის ეტაპზე, ისე „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ფორმატზე. რაც შეეხება ბერლინის „თვითუარყოფისა და ტრანსფორმაციის“ კონცეფციას,- ვფიქრობ მათი „მიმდევრები“ შეიძლება იყვნენ სასულიერო პირები და დაჩაგრულ-მდაბიოთა ფენა.

ჩვენს მიერ გაკეთებული მოკლე ანალიზი თუ მოტანილი ცნობები მოწმობს იმას, რომ ნეოლიბერალიზმის დღეს მოქმედი თუ ფილოსოფოსთა მიერ „შემოთავაზებული“ ვარიანტები, რომელთა ძირითადი ცნებების დიდი ნაწილი უკვე ჩართულია მოქმედში, - ჯერ კიდევ დიდ ხანს დარჩება ასე- მრავალფეროვნებაში, ვიდრე არ მოხდება მათში არსებული, საყოველთაოდ აღიარებული სამართლიანობის მემცველი ელემენტების ინტეგრირება, ბუნებრივ-სოციალური სუბსტანციათა (ოჯახი, კომუნა, სახელმწიფო) პლატფორმებზე და არ იფუნქციონირებენ ბუნებასთან ჰარმონიაში. თუ არა ეს, მაშინ ხსენებულ კონცეფციათაგან დარჩება მხოლოდ „უთანასწორობისა და თავისუფლების“ კონცეფცია, რომელიც დანარჩე-

ნთაგან მიიერთებს გარკვეულ ელემენტებს, მაგრამ, ვფიქრობ, რომ ამას არ დაუშვებს ღმერთი, რამეთუ სამართლიანია. ხოლო იმას, რასაც იგი გვატყვის თავს, ჩვენდა საუბედუროდ -ჭკუის სასწავლებელია და გვამზადებს რაღაც უკეთესისათვის.

კანტის მოძღვრება „თავისუფალი მსოფლიო სამოქალაქო საზოგადოების“ შესახებ, რომლისკენაც მიისწრაფის ნეოლიბერალიზმი, ნასულმდგმულევი პლატონის უარყოფილი „სახელმწიფოთი“, შედგენილი ჯერ კიდევ სამას ოცდაათ-ორმოცი წლის წინათ, მაშინ, როდესაც დაქუცმაცებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა გერმანია, მისი ინტერესებიდან გამომდინარე, რა დროსაც სულ სხვა ვითარება იყო ევროპასა და მსოფლიოში, და მაშინ სულ სხვა ინტერესები ამოძრავებდა ხალხს, ვიდრე მე-20 ს-ის მეორე ნახევარში, და ამჯერადაც, - საკითხავია, გამოადგებათ კი ნეოლიბერალებს კაცობრიობის ისტორიის „ბოლო გაჩერებად“, რომლისკენაც ორიენტირებულია მათი ვექტორი? და რომ არ მიხვდეს ხალხი ყოველივე ამას, მოქცეული ყავთ ერთგვარ „უმეცრების საბურველ“ ქვეშ და აპურებენ მათ სულ უფრო და უფრო, ახალ და ახალ ფსევდო თავისუფლების დეკლარაციებით, თან ყავთ მუდმივი რეფორმირების ქვეშ. ავიწყლებათ ის გარემოება, რომ საზოგადოებრივი მოწყობა უნდა იმეორებდეს ბუნების კანონებს, რომლებიც ღვთაებრივი სამართლიანობის მექანიზმებია და ჰქმნიან ჰარმონიას, ნეოლიბერალიზმი კი თავისი ეთიკით ბადებს სულ უფრო და უფრო მეტ უსამართლობას, და მასთან ერთად მეტ გაუმაძღარ ოლიგარქებს.

მიმდინარე ისტორიული პოროცესით გამოწვეული კრიზისი, რომ ვერ გაიგოს ახალგაზრდობამ, - მიშვებული ყავთ თავის ნებაზე, რომელთათვის გარყვნილობა, ძალადობა თუ ნარკომანია,-თითქმის ნორმადაა ქცეული და მთელ ამ უმსგავსობას ემსახურება კულტურისა და მასმედიის ინდუსტრია. თავისუფლება-თავაშვებულობაშია გადასული, ხოლო ტრადიციული, ისტორიულ-კულტურული ღირებულებები ცივლიზაციის სანაგვეზე სურთ გაიტანონ.

აქედან გამომდინარე, ნეოლიბერალიზმი, რომელიც მართალა არ არის საერთო სამოქალაქო საზოგადოების ისტორიული დაკვეთა, თუმცა დეფაქტო არსებობს, როგორც გაბატონებულ კლასთა ინსტრუმენტი სხვათა განადგურებისა და გავლენის ქვეშ მოქცევისათვის, და არც თუ ასე ადვილია მისი უარყოფა, რამეთუ მისი გავლენის ქვეშ უკვე აღიზარდა თაობები, და ზოგიერთმა ერებმა, მაგალითად დასავლეთის, მიიღო კიდევ იგი ნორმად, გარკვეული „ტრანსფორმირების“ შემდეგ ნეოლიბერალიზმი შეიძლება აღიარებულ იქნეს „ახალი რეცეპტით“ რეგიონალური, და კონტინენტური, და არა პლანეტარული გლობალიზმის მედროშეთ, რამეთუ

მსოფლიო არ არის სუბსტანცია, ანუ ერთიანი სოციალური „ცხოველი“. ასეთად მოიაზრება: ოჯახი, კომუნა, ერი (სახელმწიფო) და რასა, ისიც კონტინენტის ფარგლებში. მსოფლიო უნდა იმართებოდეს არა ტრანსნაციონალური კომპანიების მეშვეობით, მათ შორის გაეროს, მსოფლიო საფინანსო ინსტიტუტების, მსოფლიოს ჯანდაცვის და მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციების მეშვეობით, რასაც აქვს ადგილი, - არამედ როგორც ზემოთ ავლინებუ: რეგიონებისა და კონტინენტების მიხედვით. დაუშვებელია მსოფლიოს ერთი ცენტრიდან მართვა, რომელიც უამრავ ხარვეზს შეიცავს, რაც ბოლო ჯამში ემსახურება „რჩეულთა“ გლობალურ პოლიტიკას. დღეს ჩვენ ვართ მოწმენი აშშ-ს პლანეტარული მასშტაბის დესპოტიზმისა, რასაც სჩადის დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან ერთად, თუმცა ეს უკანასკნელნი მისი ვასალებია. პოსტკომუნისტურ პერიოდში განხორციელებული ომები: იუგოსლავიაში, ავღანეთში, ერაყში, სირიაში, უკრაინაში, პალესტინაში და ფერადი რევოლუციები, რომლებსაც არ აქვს დასასრული, ყველა აშშ-ს ბრალულობით წარიმართა, აღარ ვლაპარაკობ იმაზე, თუ რა მოიმოქმედეს მანამდე მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, თუმცა ეს ომიც მათი („რჩეულთა“) ბრალია! რა არის ყოველივე ამის მიზეზი? მიზეზია ის, რომ ომების წარმოებით დიდ მოგებას ნახულობენ კორპორატები და საკუთარი ხალხიც დასაქმებული ყავთ თავიანთ სამხედრო სამრეწველო კომპლექსში. ამას გარდა დოლარით, რომელიც არაფრით უზრუნველყოფილია და მიჩნეულია მსოფლიო სარეზერვო ვალუტად, - მრავალი ქვეყანა ყავთ კაბალურ მდგომარეობაში ჩაყენებული და ამ გზითაც მსოფლიო გლობალური იმპერიის შექმნას უწყობენ ხელს. ამ დროს ძლიერი სახელმწიფო კი არ უნდა ერეოდეს სუსტი ქვეყნის საშინაო საქმეებში, რაც ასე გავრცელებულია, არამედ უნდა ეხმარებოდეს პრობლემის დაძლევაში მისი თხოვნით. ყველა ქვეყანას თავისი გზა აქვს გასავლელი, რომელსაც ადრე თუ გვიან თვითონ გაივლიან დამოუკიდებლად, აუცილებლობიდან გამომდინარე, ბუნებრივი შესაძლებლობების ფარგლებში. არადა ავიწყდებათ, რომ მრავალფეროვნება -ღვთით დადგენილი წესია, გაერთფეროვნება კი, - რასაც სჩადის აშშ, -დანაშაული და სიმანინჯე. ღმერთი აშშ-ს არ აპატიებს, ამის მაგალიათია კალიფორნიაში გავრცელებული ხანძარი, რომელსაც ემსხვერპლა უმდიდრესთა ქონება.

ნაწილი 4. ალტერნატივა

მსოფლიო თანასაზოგადოება, რომელიც ერთ მთლიან სულიერ არსს არ ქმნის და მისი შემადგენელი ნაწილები: რასები თუ ქვეყნები ერთმანეთთან ანტიაგონისტურ დამოკიდებულებაში არიან და ებრძვიან ერთმანეთს, რელიგიური თუ სხვა მიზეზთა გამო, რასაც მუდმივად ეწირება უამრავი ადამიანი, ამ დროს აშშ, ყველაზე მძლავრი და განვითარებული სახელმწიფო დედამიწაზე, ნაცვლად ისეთი პოლიტიკის გატარებისაა, რომელიც განაპირობებდა მათ მშვიდობიან თანაცხოვრებასა და თანამშრომლობას, ღიად თუ ფარულად ცდილობს მთელი მსოფლიოს თავისი გავლენის ქვეშ მოქცევას, და ამისთვის მთავარ იარაღად იყენებს ნეოლიბერალურ იდეოლოგიას, რომელიც ფაქტობრივად გლობალიზმის გზამკვლევი და პლათფორმაა. გლობალიზმი კი ის ფორმატია, რომელშიც მათი გაგებით საბოლოო რეალიზება უნდა ჰპოვოს თავისუფლების ცნებამ, ფაქტობრივად კი უკიდურესი უსამართლობა. „გლობალიზმით“ სურთ შეფუთონ მსოფლიო ნეოკოლონიური იმპერია, რომელიც იქნება ებრაელთა ხორცშესხმული, - ბიბლიურად ნაწინასწარმეტყველი მომავალი. და სწორედ ამიტომ ცდილობენ წარმოგვიდგინონ იგი კანტის „მსოფლიო თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოების“ ასპექტში, რომელიც თავისი არსით უტოპიური და ნეომონათმფლობელურია. თუმცა, მისი საბოლოო ფორმა ჯერ კიდევ არ აქვთ შეუმუშავებელი, რაც მოწმობს იმას, რომ მსოფლიო ისტორიული პროგრესი ჩიხშია შესული, სამართლიანობა კი შელახული და ფეხდადგმული. ავიწყდებათ აშშ-ს კორპორატებს, რომ ხალხია თუ ქვეყანა, არ სჭირდება მათი მეურვეობა თუ მზრუნველობა, რასაც ძალით თუ ეშმაკობით ახვევენ ისინი მათ თავს და აქცევენ საქველმოქმედო კოლონიური რეჟიმის ქვეშ. ამ დროს ნებისმიერ ქვეყანას ნორმალური განვითარებისათვის სჭირდება მხოლოდ ფორმალური თავისუფლება, რათა თავად გაიკვლინ თავისი გასავლელი გზა, იდეოლოგია კი, - ავიწყდებათ, რომ უნდა ემსახურებოდეს არა მასების შეცდომაში შეყვანას, რასაც აქვს ადგილი, არამედ ბუნებრივ სოციალური სუბსტანციებს (ოჯახი, კომუნა, ერი /სახელმწიფო/) დანიშნულების სწორად რეალიზებაში, რამეთუ მათშია ჩამარხული საზოგადოებრივი პროგრესის მთელი აზრი.

ჩვენი სურვილი და მცდელობა კი გამოიხატება იმაში, რომ შეიქმნეს არა მსოფლიო სამოქალაქო თავისუფალი საზოგადოებრივი წყობილება, რაც შეუძლებელია და გამიზნულია არსებული ცივილიზაციის დასამარებლად, და საითკენაც მიყავთ კაცობრიობა, არამედ ყოველი ქვეყანა რომ იმართებოდეს დამოუკიდებლად, წარმომადგენლობითი ორგანოს (რესპუბლი-

კური ფორმით) მეშვეობით, და ამავე დროს ქვეყნები ერთმანეთთან თანამშრომლობდნენ მშვიდობიანად. ეროვნული ერთობა თუ მისი ინტერესების გამომხატველი სახელმწიფოებრივ ტერიტორიული მმართველობა კი შეუძლებელია ცენტრიდანული მმართველობის გარეშე. სამოქალაქო საზოგადოებები კი, რომლებიც უხვადაა შექმნილი უცხოელთა მიერ ჩვენში, მხოლოდ მის დაშლასა და სოციალისტური ფრაგმენტაციისაზეა ორიენტირებული. თუმცა გულისხმობს იძულების მექანიზმის არსებობასაც, რაც თავის მხრივ მოიპყრება შიდა „უხილავი სახელმწიფოს“ არსებობას, რომელიც არ იქნება ხალხის ინტერესების დამცველი, რესპუბლიკური მმართველობა (სახელმწიფო) კი, პირიქით, რა თქმა უნდა სამართლიანი რეგლამენტაციის პირობებში. თუმცა არა ისეთი, როგორც დღემდეა, რომლის პირობებშიც ხალხი მოკლებულია ხელისუფლების რეალურ კონტროლს, ე.წ. „საზოგადოებრივი შეთანხმება“ რჩება ქაღალდზე, არაიმპიათად აყალბებენ არჩევნებს, უკმაყოფილო ხალხი კი გამოდის ქუჩაში და აპროტესტებენ, რასაც თან სდევს ძალადობა და არეულობა. პლატონისეული ომი „ყველასი, ყველას წინააღმდეგ“, უნდა შეიცვალოს ურთიერთ გაგებითა და თანამშრომლობით, - უკეთესი მომავლისათვის, და არავინ არ უნდა იგრძნოს თავი ზედმეტად; არ უნდა იყოს სეგრეგაცია და დისკრიმინაცია, რაც ასე განვითარებული არა მარტო ჩვენთან; მიწა თუ სხვა ბუნებრივი რესურსები უნდა იყოს ხალხის განმგებლობაში, უნდა მოქმედებდეს პრინციპი: „თითოეულისაგან შესაძლებლობის, თითოეულს საჭიროების მიხედვით (როგორც ცალკეულ ბუნებრივ-სოციალურ სუბსტანციათა /ოჯახი, კომუნა და ა.შ./ შიგნით, ისე ქვეყნის მთელ ვერტიკალზე სახელმწიფო მმართველობაში), რაც თავის მხრივ კოსმიურ წესრიგს დაამყარებდა. „ნაწილი“ და „მთელი“ დიალექტიკური ერთიანობის ჭრილში უნდა მოიპყრებოდეს. ასეთ შემთხვევაში ნიკოლა ვოლსკის სიტყვები: „ჩვენი დროის ამოცანა ის კი არ არის, რომ ყოველივე თავიდან ვაშენოთ, არამედ ის, რომ ზოგიერთი ცალკეული პრობლემის გადაწყვეტის გზით ვიპოვოთ ახალი თვალსაზრისი, რომელთაც წესრიგი და ჰარმონია შეაქვთ ჩვენდამი ნაანდერძევ დიდ განძეულობათა სიმრავლეში“ (8, გვ.7), რასაც უმეტეს შემთხვევაში მიმართავენ ხოლმე პოლიტიკოსები, - აღარ გამოგვადგება, რამეთუ საჭიროა „მთლიანად ტალახში ჩაფლული ურემი“ მშრალ გზაზე დავაყენოთ (მე აქ მხედველობაში მაქვს ჩვენი რეალური ცხოვრება). ცხოვრება ისე უნდა იყოს მოწყობილი, რომ ბიოსოციალური სუბსტანციები (ოჯახი, თემი, ერი,...), მათ შორის სახელმწიფო, დაკავებული იყვნენ მხოლოდ საკუთარი დანიშნულების რეალიზებით. სუბსტანციათა გარეშე არავინ არ უნდა იყოს დარჩენილი, სამოქალაქო საზოგადოებაში არ უნდა

არსებობდეს ბრბო, ყველა ადამიანი სუბსტანციებით უნდა იყოს მოცული, და მათ მიზნებს ემსახურებოდნენ, რაც ერთ მთლიან ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ არსს შექმნიდა, რეგიონის გეოგრაფიული მდგომარეობიდან გამომდინარე. სახელმწიფო კი რეგიონის თავისებურებას უნდა ესადაგებოდეს, და ეფსალმუნებოდეს კონტინენტისა და რასსობრივ სულისკვეთებას.

სუბსტანციები (ინდივიდი, ოჯახი, კომუნა, სახელმწიფო), რომლებიც პრინციპში ერის ისტორიულ სახეს ქმნიან, როგორც ავლნიშნე, მართალია უნდა იყვნენ როგორც ერთი მთლიანის ნაწილები, მაგრამ ერთმანეთთან მიმართებაში (სიბრტყეზე), უნდა მოქმედებდნენ პრინციპით: „ერთი ყველასათვის, ყველა ერთისათვის“. ეს უნდა იყოს მათი ზნეობის პლატფორმა. სხვანაირად ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ქსოვილის თანაბარი განვითარება, რაც გასათვალისწინებელია- შეუძლებელი იქნება. ამგვარივე პრინციპით უნდა მოეწყოს სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობანიც რეგიონში, რასსისა და კონტინენტის ფარგლებშიც კი. თუმცა, მსოფლიო მმართველობა, როგორც ადრე ავლნიშნე, უნდა წარიმართოს დამოუკიდებლად ფუნქციონირებადი კონტინენტების წარმომადგენელთა საბჭოს მიერ, რომლებსაც გადაწყვეტილებაზე ვეტოს დადება უფლება არ ექნებათ და იმოქმედებენ დემოკრატიული პრინციპების საფუძველზე.

სუბსტანციათა შიგნით უნდა მოქმედებდეს დევიზი: „**უფროსი ყოველთვის მართალია!**“ შედეგად შეიძლება უამრავი მარეგულირებელი ნორმა გაუქმდეს და მათ ნაცვლად ჩვეულება და ტრადიციები დამკვიდრდეს. ოჯახის- დომინანტი უნდა იყოს ჯერ მის კეთილდღეობაზე ზრუნვა, საერთო სიკეთე, -შემდეგ კი მისი წევრი. უპირატესობა ყოველთვის უნდა მიენიჭოს სიმრავლეს, მთელს, - ნაწილთან შედარებით. კომუნისათვის (სოფელი, თემი)- მთავარი უნდა იყოს ჯერ კომუნის საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნვა, შემდეგ კი მისი ცალკეული ოჯახი (კომლი); პროვინციისათვის- ჯერ პროვინციის საერთო კეთილდღეობა, შემდეგ მასში შემავალი ცალკეული სოფელი; ერისათვის (სახელმწიფოსათვის) -ჯერ მთელი მოსახლეობის კეთილდღეობა და უსაფრთხოება, შემდეგ კი,-ცალკეული პროვინცია, განურჩევლად მისი ეროვნული შემადგენლობისა, რათქმა უნდა, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა. ეროვნულობასა და წარმომავლობას არ უნდა მიექცეს ყურადღება, რათა არ გაჩნდეს შური, ყველას მოქალაქის თვალსაზრისით უნდა ექვევოდნენ, რათა მათმა დამოკიდებულებამ უარყოფიად არ იმოქმედებს პატრიოტიზმზე. მოქალაქეობის ფაქტი საკმარისი უნდა იყოს სახელმწიფოს ნორმალური დამოკიდებულებისათვის ინდივიდთან მიმართ-

ბაში, ქვეყნის აღმშენებლობა კი უნდა ხდებოდეს ქვემოდან ზემოთ, უშუალო დემოკრატიის საფუძველზე, საკუთარ კადრებზე დაყრდნობით. ზემდგომს არ უნდა შეეძლოს ქვემდგომის გადაწყვეტილებათა უფლებელყოფა, და უაპელაციოდ უნდა იზიარებდეს მას, თუმცა გადაწყვეტილებები უნდა მიიღებოდეს ზოგადად აღიარებული პრინციპებისა და კანონების შესაბამისად, მსგავსად ძველი ამერიკული დემოკრატიისა. კომუნის მიერ აღებული ვალდებულებები ზემდგომის მიმართ უკლებლივ უნდა სრულდებოდეს. თითოეული სუბსტანცია (კომუნა, სოფელი), როგორც ზემოთ ავღნიშნე, უნდა იყოს თავის ტერიტორიაზე არსებული ბუნებრივი რესურსებისა და მიწის გამგებელი-მფლობელის სტატუსით. მას უნდა შეეძლოს დაქვემდებარებული კომლისა თუ ოჯახისათვის მიწის ფართის სარგებლობაში გადაცემა, სახელმწიფო-კი უნდა მოიზრებოდეს მთელი ქვეყნის ტერიტორიის მესაკუთრედ, ხოლო ცალკეული კომლი თუ ოჯახი - მის მოსარგებლედ. პროვინცია ამ საქმეში არ უნდა წარმოადგენდეს სუბიექტს. უცხოელი არ უნდა იყოს მიწის მესაკუთრე, მათ შეიძლება მიწა მიეცეთ იჯარით.

თუ გვწამს ღმერთი, როგორც უზენაესი განგება და მარადიული წესრიგი, რაც ჭეშმარიტებაა, მაშინ უნდა გავყვეთ შემოთავაზებულ ვარიანტს, რომელიც მიგვიყვანს საყოველთაო ჰარმონიამდე, სადაც საზღვრები იქნება წაშლილი და არ იარსებებს ძალმომრეობა და თუ დღეს იგი ჩვენშია, რაშიც მე ამ ახალ იდეოლოგიას ვგულისხმობ, ესეც ჩვენი პოლიტიკური უწიფურობის ბრალია და დაგვატყდა თავს ჩვენივე გამოსწორების მიზნით.

სუბსტანციები განაპირობებენ თითოეული ჩვენთაგანის არამართო კეთილდღეობას და თავისუფლებას, არამედ თანასწორობასა და ძმობასაც. მათ გარეშე უბრალოდ ადამიანური ბედნიერება შეუძლებელია, საითკენაც მიილტვის მთელი კაცობრიობა. ეს მათ მეშვეობით ხდება იმ „ნიმუშების“ გაცოცხლება, რომლებსაც პლატონი თავის „დიალოგებში“ რეალობის წინაპირობად მიიჩნევს. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ბუნება რეალიზებულია სუბსტანციების სახით, სუბსტანციები კი- ჩვენშია გადმოსული ჩვენი ხასიათის სახით. აქვე ვიტყვოდი, „განა ფლი იღებს უფლებას ტვინისგან, მიაწოდოს თუ არა მას სისხლი, ანდა კუჭი-ნაწლავისგან, გადასცეს თუ არა მას საკვები?“ როგორც ვიცით ადამიანის თითოეული ორგანო სხვა ორგანოებისაგან დამოუკიდებლად ასრულებს თავის ფუნქციას, მოვალეობიდან გამომდინარე და არა თავისუფლებაზე დაყრდნობით, რომელიც მათ არ გააჩნიათ, თუმცა ურთიერთ კავშირში იმყოფებიან ერთიანი ნერვული სისტემის მეშვეობით, რაც ადამიანის სიცოცხლეს ჰქმნის და

უზრუნველყოფს მის განვითარებას. ჩვენ ამ „ნერვულ სისტემად“ უნდა მივიჩნიოთ ღვთაებრივი სამართლიანობა, დადგენილი თვით უზენაესის მიერ.

ანალოგიურად ადამიანის შინაგანი ორგანოებისა ხდება ინდივიდის დაკავშირება თავისი ვალდებულებით, უპირველესი ყოვლისა, ჯერ საკუთარ ოჯახთან, შემდეგ - სოფელთან, ქალაქთან, სახელმწიფოსთან და ა.შ. უზენაესამდე, და არა უფლებით ანდა თავისუფლებით, რომელიც შთანთქმულია ვალდებულებით. ამ დროს ყველა სუბსტანცია, მსგავსად ადამიანის შინაგანი ორგანოებისა, ასრულებს თავის როლს დამოუკიდებლად, საერთო უზენაესის (ბუნებრივი) ამოცანებიდან გამომდინარე. ამიტომაც, ჩვენ, ადამიანებმა ბუნების აღნიშნულ სქემას უნდა მივყვეთ და სუბსტანციების სტატუსის მიხედვით უნდა ავაგოთ მთელი ჩვენი საერთო და საზოგადოებრივი თუ სახელმწიფოებრივი ცხოვრება. ბუნებამ არ იცის უფლება, ისე როგორც თავისუფლება, რამეთუ თავად თავისუფლებაა, და ჩვენი თავისუფლებაც სუბსტანციათა თანაწყობილ ერთიანობასა და განვითარებაში უნდა დავინახოთ.

ნეოლიბერალური იდეოლოგია, მართვადი სიონიზმის მიერ, განმსჭვალულია კორპორატივის გლობალური ამოცანებით, რომელთა გადაჭრასაც სოციუმის ფრაგმენტაციის მიზნით, სუბსტანციათა გაუქმებაში ხედავს, რომელიც მოწყობილია ბუნებრივი იერარქიულობით, თუმცა, ვერც კი წარმოუდგენიათ თუ რა შედეგი შეიძლება მოყვეს მათ ამ განზრახვას, რამეთუ ეს იქნება საზოგადოების ბუნებრივი სტრუქტურის ხელოვნურად ჩამოშლა, რასაც შედეგად მოყვება ჩვენდა ჭკუის სასწავლებლად, ზეციური რისხვა. განა ამ მხრივ მართალი არ არის კანტი, როდესაც ამბობს, რომ სხვისი „მეურვეობა“ უბოროტესი საქმეა ღვთის წინაშე, იმ დროს როდესაც ამ „მასწავლებლის“ თუ „დამხმარის“ როლს თვით ბუნება გვისრულებს სუბსტანციათა მეშვეობით, რომელთა მოსპობაც სურთ.

საგულისხმოა, რომ თითოეული სუბსტანცია (ოჯახი, კომუნა და ა.შ.), ქვემოდან ზემოთ- უზენაესამდე (და პირიქით), უფრო დიდ საკაცობრიო, ღვთაებრივ საკრალურ საქმეს ემსახურება, ვიდრე დანამაულებრივად აღზევებული კორპორატივის ჯგუფი, რომელიც, საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე ცდილობს გაანადგუროს ბუნების ეს მარადიული წარმონაქმნები და ამგვარად შეიტანოს მის წესრიგში კორექტივი, რაც ვფიქრობ ლუციფერის ჩანაფიქრი თუ იქნება. ამის გაცნობიერება გვმართებს თითოეულ ჩვენთაგანს, რამეთუ რეაგირების გარეშე არ დაგვტოვებს ღმერთი. არ უნდა დაგავიწყდეს, ვინ და რანიც ვართ, რამეთუ ვართ თვით უზენაესის

შექმნილნი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას ჩვენს მიმართ გააჩნია გარკვეული ინტერესი, რამიც „რჩეულთა“ ჩარევას, რეაგირების გარეშე არ დატოვებს, და არც ჩვენ დაგვადგება კარგი დღე. აღნიშნულიდან გამომდინარე რაც არ უნდა დაგვიჯდეს ჩვენ უნდა მივყვეთ ჩვენს საკუთარ ბედისწერას, და ღმერთი თავად გაგვიყვანს სამშვიდობოზე. გაურჯელად, სხვისი ფულების მიღება კი, რამაც უკვე გვაქცია სხვაზე ფინანსურად დამოკიდებული, უარყოფითი შედეგის გარეშე არ დასრულდება. საყოველთაო მოსახლეობის მატების პირობებში საქართველოში შობადობა კლებულობს, ახალგაზრდობა გაედინება, მათ ადგილს კი უცხოელები იკავებენ, მიწებსა და ქონებასაც იძენენ, ვერც კი წარმოგვიდგენია თუ როგორ ახორციელებენ „რჩეულები“ ჩვენს მიმართ კულტურულ გენოციდს, რათა მსგავსად უკრაინისა საბოლოოდ დაიმკვიდრონ მათ თავი ჩვენთანაც, ისე როგორც ბევრ სხვა ქვეყანაში.

უნდა გვახსოვდეს, ამ მსოფლიო უსასრულობაში ადამიანი-ატომია, ოჯახი-მოლეკულა, კომუნა- უჯრედი, ერი- ორგანო, რასსა- არსება (ცხოველი), რომელსაც განსხვავებული წინაპარი ჰყავს, კაცობრიობა კი- ჯოგი, ხოლო ღმერთი, ანუ ჩვენი საერთო განვითარების ძირითადი პრინციპები,- მისი მწყემსია! ანუ ჩვენ ვართ ერთი მთლიანი, დამლილ-დანაწევრებულ- ავტონომიურ მდგომარეობაში მყოფი არსებები, რომლებიც მხოლოდ კოსმიურ გონს ემორჩილება. სხვა ერის ჩარევა კი ჩვენს საქმეებში სხვა არაფერია თუ არა საერთო ისტორიული პროცესის უარყოფა, რაც სიკეთით არ დამთავრდება!

თითოეულ სუბსტანცია, როგორც ლეიბნიცი იტყოდა,- ამსახველია მსოფლიო მოწყობის და წარმოადგენს მის ცოცხალ სარკეს, ანუ მატრიცას, თუმცა გაცხადებულია სულით, და მოქმედებს მიზანშეწონილობიდან გამომდინარე, თუმცა მექანიკურად, მაგრამ არ არის დამოკიდებული მეორეზე, ემორჩილება მხოლოდ ბუნების კანონს, რომლის თანახმად იგი მუდმივია, მცირედი ცვლილებებით, და თანდითანობით გადადის ერთიდან მეორეში, იერარქიულ კიბეზე, რასაც იგი „პერცეფციას“, ანუ თვით წარმოდგენას უწოდებს; იგი დამძიმებულია წარსულით და შეპყრობილი მომავლით, რასაც თანდითანობით ავლენს (19,გვ.86-191).

ჩვენ, აქ, ბიოსოციალურ სუბსტანციებზე ძალზე მეტად ვამახვილებთ ყურადღებას იმ მიზეზთ გამო, რომ ადამიანთა განვითარება თუ მისი ე.წ. თავისუფლების გაფართოება, უნდა წარიმართოს არა სუბსტანციათაგან მოწყვეტით, როგორც ამას ცდილობს ნეოლიბერალები, არამედ მათ ბაზაზე, მათ ფარგლებში და მათთან ერთად. სუბსტანციები, რომლებიც თავისი არსით ერთგვარი კომუნებია, საშუალებას იძლევიან მათზე დაყრდნობით, როგორც ერთდაგვარ „საძმობეზე“-მოსდეს თავი-

სუფლებისა და თანასწორობის“ ცნებათა ინტეგრირება, ისე, რომ უსამართლობას დაესვას წერტილი. ჩვენს მიერ ზემოხსენებული პრინციპი: „თითოეულისაგან შესაძლებლობების, თითოეულს-საჭიროების მიხედვით“, - ამის შესაძლებლობას იძლევა, რისთვისაც საჭირო იქნება შესაბამისი საკანონმდებლო ბაზის შექმნა.

ადამიანებს თანასწორობისათვის უნდა მიეცეთ, აღზრდის, განათლების, ჯანდაცვისა და თანამდებობის დაკავების თანაბარი შესაძლებლობები, ნაცვლად დღეს არსებული წესისა. ქონების გათანაბრებაზე კი აქ არ არის საუბარი. ბუნებრივ რესურსებზე, ისე როგორც სახელმწიფო ობიექტებზე კერძო საკუთრების უფლების დადგენა, იჯარის გამოყენების შესაძლებლობების პირობებში, მით უფრო უცხოელთათვის, - დაუშვებლად უნდა იქნეს მიჩნეული. ის რაც არ შეუქმნია ადამიანს და ბუნების ნახელავია, შეუძლებელია იყოს ადამიანს საკუთრებაში! ადამიანს შეიძლება მიეცეს საკუთრებაში მხოლოდ ის, რაც მის ხელითაა შექმნილი! სუბსტანციათა განვითარების ასპექტში შეიძლება გამოყენებული იქნეს დვორკინის „კომუნიტარიზმი“, ნოზიკის „დისტრიბუციური სამართლიანობა,“ როულსის „სამართლიანობის თეორია“ და სხვა ლიბერალ ფილოსოფოსთა ნამუშევრებიდან რიგი დებულებები, მიზანშეწონილობიდან გამომდინარე, რათა თავიდან ავირიდოთ „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ეტაპზე (ყოველ საპარლამენტო არჩევნების დროს), რასაც როულსი „საწყის ეტაპადაც“ მოიხსენიებს, - მეცდომები, რომ შეიქმნეს შესაძლებლობა მდიდარი და ღარიბი ადამიანების ერთ სივრცეში ცხოვრებისა, არადა რუბიკონი, როგორც პრაქტიკა გვიჩვენებს, უკვე კარგა ხანია გადაკვეთილია და დაჩაგრულებს, რომლებიც თავის გატანის მიზნით დაკავებულები არიან მდიდრებთან, როგორც პურის მიმგდებ ადამიანთან მშვიერი ძალი „კუდის ქიცინით,“ - ღვთისგან ბოძებულ, ყველაფრის ქმნის უფლებას გამოიყენებენ!

ბევრი დებულების გამოყენება შეიძლება როულსის „სამართლიანობის თეორიიდან“, თუმცა პლატონიზმისა და კანტის „სახელმწიფოს“ უარყოფით. ტელიორის „რესპუბლიკანიზმიც“ ბევრ მასალას იძლევა. მომავალი საზოგადოების ჩონჩხად კი არსებული სუბსტანციების სისტემა გასაზიარებელი, სადაც დაცული უნდა იყოს „თავისუფლების, თანასწორობისა და ძმობის“ დევიზი. თავისუფლება კი ზოგადად, რომელიც გაგებულია დღემდე, როგორც ურთიერთობის სუბიექტის უზრუნველყოფილი ნება, ისე უნდა იყოს დოლეგილებური ადამიანთა მიერ ქვემოდან -ზემოთ სუვერენამდე, და მისგან ქვემოთ გადანაწილებული სუბსტანციებზე რეგრესში, თვით რიგითი ადამიანის ჩათვლით, რომ თითოეულ მათგანს სრულად ჰქონდეს ავტონომიურად ფუნქციონირების

საშუალება, ცხადია დომინანტის გათვალისწინებით, თანახმად მათზე დაკისრებული მოვალეობისა.

რაც შეეხება „თავისუფალ ბაზარს“ და „თავისუფალ სამოქალაქო საზოგადოებას“, რომელთა ცნებებითაც გაჯერებულია თანამედროვე პოლიტიკური თუ რეალური ცხოვრება, „ისინი“ უდავოდ უნდა დაექვემდებარნენ ადგილობრივ ადმინისტრაციულ და სახელმწიფოებრივ რეგულირებას, გამომდინარე მოსახლეობის ინტერესებიდან. რამეთუ სწორედ ეს „ორი ბერკეტი“ ძირითადად გამოიყენება ტრადიციული ცხოვრების ნგრევისა და განადგურებისათვის. იდეაა, თემა თუ სიკეთე, რომელიც გამომდინარეობს მაღალ განვითარებული ქვეყნებიდან, განვითარებად ქვეყნებთან მიმართებაში, რასაც უპირატესად ადგილი აქვს აშშ-ს მხრიდან, მათივე ინტერესების მატარებლებია და გათვლილია მათივე მიზნებზე, რასაც დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ. ამიტომაც მეტი კოლონიზირების თავიდან აცილების მიზნით უარი უნდა ვთქვათ ფინანსურ დახმარებაზე, და „თავისუფალი ბაზარი“ შეიცვალოს რეგულირებადი ბაზრით, ხოლო ქვეყანა გამოვიდეს როგორც საერთაშორისო სავაჭრო, ისე ჯანდაცვის ორგანიზაციიდან, რამეთუ ეს ორგანიზაციები გადასულებია განზრახვ მოსახლეობის შემცირებაზე და სეგრეგაციული პოლიტიკის გამტარებლებია. გაქანება უნდა მიეცეს ადგილობრივ ტრადიციულ დარგებს, უპირატესად კი მძიმე ინდუსტრიას, რამეთუ მის გარეშე კვდება მეცნიერება და გადავიქცევით მხოლოდ უცხოელთა მომსახურე პერსონალად. ნედლეული კი არ უნდა გავიდეს ქვეყნიდან, არამედ აქვე უნდა შეიქმნეს მისი გადამამუშავებელი საწარმოები და გამზადებული პროდუქციით ვივაჭროთ, ვაჭრობაში კი უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებს. თუ ყველა სუბსტანცია იქნება თავისი თავის სრულუფლებიანი გამგებელი, გამოირიცხება ფსევდო „თავისუფალი ბაზარი“ და გზააბნეულთა „არასამთავრობო ორგანიზაციებიც“ თავის აზრს დაჰკარგავს, სადაც როგორც წესი თავმოყრილია დაუსაქმებელი ახალგაზრდობა და თვითონაც არ იციან თუ რას ემსახურებიან, რომელთა მიერ მიღებული მილიონობით დოლარი, მსგავსად სხვა გზავნილებისა უცხოეთიდან, - ეროვნული ვალუტის გაუფასურებას იწვევს!

საკითხავია, ქაოსში მყოფი, ფსევდო თავისუფლებისა და დემოკრატიის დროშას ამოფარებული, მრავალ კონცეპტუალური ნეოლიბერალიზმი, რომელსაც მრავლად გაუჩნდნენ მიმდევრები ჩვენში, იმკიან მის სიკეთეს- სხვების ხარჯზე და იმყოფებიან ერთგვარ ფუფუნებასა და კომფორტში, მდგომარეობიდან გამოსვლის მიზნით მოისურვებენ კი თავისი უტილიტარული ეთიკიდან გამომდინარე ჩვენს მიერ ზემოხსენებული სამართლიანობის პრინციპების დაცვით სახელმწიფოსა თუ კაცობრიობის მართვის „ახალ

მოდელზე“ გადასვლას, რომლის არსსაც ქვემოთ მოგახსენებთ. იგი გვესახება ერთგვარ ლინზად, რომელზე „გავლისას“ არსებულმა წყობილებამ ერთგვარი რეინკარანაცია უნდა განიცადოს ხალხის ღირსების გამომხატველ წყობილებად. - ბუნებრივია, არა! არადა „ეს ეტაპი“ მნიშვნელოვანია ისტორიული პროგრესის სამართლიან ფორმატივ რეინკარანაციისათვის, სადაც ადგილი ექნება რეალურ სახალხო დემოკრატიასა და თავისუფლებას, ღვთაებრივი სამართლიანობის ქოლგის ქვეშ!

არ უნდა დაგვავიწყდეს რომ ნეოლიბერალიზმი მიზნად ისახავს:

1.ადამიანის საერთო პროგრესიდან ამოვარდნას და ცხოვრებისადმი მორჩილებას;

2.ფსევდო თავისუფლების ფონზე, ინდივიდუალიზმის წინა პლანზე წამოწევით კომუნისა და ყველა სხვა ტრადიციული ღირებულებების დაკარგვას, რამეთუ „თითოეული უნდა განიხილებოდეს, როგორც ერთი და სხვა არავინ, როგორც ერთზე მეტი“ (34,გვ.182);

3.„საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ხორცშესხმას, კანტისეული „თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოებაზე“ ორიენტირებით, როულსისეული „საწყისი ეტაპის“ მიხედვით;

4.სახელმწიფოს ვალდებულების „ღამის დარაჯის მოვალეობამდე“ დაყვანას, ხოლო მისი ფუნქციების - „სამოქალაქო საზოგადოებაზე“ გადაცემას, რათა გამოირიცხოს ერისა და ქვეყნის ერთიანობა და მისი ერთი ცენტრიდან მმართველობის შესაძლებლობა;

5.თავისუფალი გლობალური ბაზრის შექმნას და ქვეყანაში ღია კარის რეჟიმის დამკვიდრებას, რაც გამოიწვევს ეროვნულ ტრადიციული თვითყოფადობის დაკარგვასა და უცხოელების მსახურებად ჩვენს გადაქცევას;

6.მოსახლეობის შემცირებას, და რიგ სხვა ღონისძიებებს, რაც საერთო ჯამში, კი არ გაზრდის ჩვენი საერთო მოსახლეობის ჯამურ ბედნიერებას, არამედ- მწუხარებას, და კიდევ სხვა მრავალს, რის შესახებაც შეიძლება ინფორმაციის მიღება არამარტო იანომ კიშის „ანთალოგიაში“ ხსენებულ ფილოსოფოსთა ნაშრომებიდან, არამედ სხვა მრავალი წყაროებიდანაც. მთლიანად, მთელი ამ უბედურების წყარო კი იმ იდეოლოგიაშია, რომელიც ძველ მე-2 ათასწლეულის დამლევს ეგვიპტელმა ფარაონებმა, თავიანთი ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე „იუდაიზმში“ ჩადეს თეთრი რასის წინააღმდეგ ბომბად და ღღესაც მოქმედებს იგი გამანადგურებლად. სამი ათას წელზე მეტი გავიდა დრო მას შემდეგ და ამაზე სათანადოდ ყურადღება არავის გაუმახვილებია. დროა ტვინი გავანძრიოთ!

ნეოლიბერალიზმი არ ისახავს მიზნად „იმას, რაც გინდა ჩვენ“. მათთვის არ არის აუცილებელი, რომ ინდივიდის ბედნიერება თავსებადი იყოს საზოგადოების კეთილდღეობასთან. მათი აზრით მთელი სამყარო იზომება სიკეთითა და სიამოვნებით. უთანასწორობა კი სურთ გადაფარონ დისტრიბუციით, რაც დამოკიდებულს ხდის ადამიანს ბიუჯეტზე. მათი მთავარი ფორმულაა: „მაქსიმალური კმაყოფილების მიღება“ (34, გვ. 196). და სთვლიან, რომ „თუ დაემორჩილებიან ზოგად ზნეობრივ წესებს, შედეგის მიუხედავად, მაშინ საკუთარი მორალის ფესვების გადაჭრა მოუწევთ, რომელზეც დგანან“. რადგან, მიაჩნიათ, რომ დაემორჩილო წესს, იმ პირობით, რომ სამყარო ისეთია, როგორიც არის, - იმპლიციტურად ნიშნავს დაემორჩილო ცალკეულ მითითებებს, რომლებიც გამომდინარეობენ ცალკეული შემთხვევებიდან. წესისადმი დამორჩილების შემთხვევაში, ამბობენ, - პასუხისმგებლობისაგან თავს ვერ გავინთავისუფლებთ“ (34, გვ. 202-203).

ნოზიკის თვალსაზრისით „ანარქია დგას ლიბერალიზმის საღარაჯოზე,“ რომელიც უპირატესობას ანიჭებს ინდივიდუალიზმს და სთვლის, რომ ადამიანს აქვს ექსკლუზიური უფლება აკონტროლოს საკუთარი სხეული, იყოს თავისუფალი არჩევანში, და მის უფლებებში არ უნდა ჩაერიოს საზოგადოება, არად მიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ამ დროს, იგი, ამათუ იმ სუბსტანციის ნაწილია, რომლის მიმართაც გარკვეული პასუხისმგებლობა აწევს, და მისი მიუღებელი საქციელით შეიძლება შეილახოს მისი ინტერესები, რომლისთვისაც სულ ერთი არ არის, როგორ მოიქცევა იგი (34, გვ. 32, 33, 43).

როულსი ამბობს: “საწყის პოზიციაში” სარგებლის პრინციპი არ გამოიყენება, არადა უტილიტარიზმი, - ლიბერალიზმის ეთიკური პლატფორმა, მხოლოდ სარგებელს ანიჭებს მნიშვნელობას. ნევერსონი კი სთვლის, რომ ყველაფერი, დაწყებული გამვლელისთვის თავის დაკვრით, დამთავრებული მთავრობის არჩევით, - სარგებელს უნდა ემორჩილებოდეს (34, გვ. 361).

დვორკინი და როულსი უპირატესობას ანიჭებენ ეგალიტარიზმს, და სამართლიანობის დამყარების მიზნით მოითხოვენ, რომ საზოგადოების ყველა წევრს თანაბრად მიუდგნენ, რისთვისაც საჭიროა მათ შორის ბუნებრივი რესურსების გადანაწილება (34, გვ. 47).

ყოველივე აქ ხსენებული უტილიტარული მოტივები, რის შესახებაც წარმოდგენა არ აქვთ პოსტსოციალისტური ქვეყნების მოსახლეობას, რომლებიც იხედებიან უკან წარსულში, იმის იმედით, რომ რაიმე ძველი, საზოგადოდ ნაცნობი სასარგებლო რამ, რომ კვლავ იხილონ ცხოვრებაში დანერგილი, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ მათ წარმოდგენა არ აქვთ, თუ რას წარმოადგენს ნეოლიბერალური მიმდინარეობა, რომელიც ანტიბუნებრივი, ანტისაკაცო-

ბრიო მოვლენაა, და რომელიც არსებითად განსხვავდება სოციალისტური მსოფლმხედველობისაგან, დანამაულებრივად ჩვენს თავს მოხვეული თავისუფლების სახელით მოტალატე მთავრობის მიერ. ნეოლიბერალიზმმა კი ჩვენში მხეცი გააღვიძა!

მოცემულ ვითარებაში, საზოგადოებრივი ცხოვრების ჭეშმარიტად სწორი გზის შერჩევა, შეგვიძლია მხოლოდ შემეცნების ორივე მეთოდის: დედუქციის (საერთოდან კერძოს გამოყვანა) და ინდუქციის (კერძოთა განზოგადებით საერთოს განსაზღვრა) გამოყენებით შევძლოთ, რაც საერთო ჯამში მსოფლიო საზოგადოებას, თავისი ავტონომიურად ფუნქციონირებადი, მუდმივი ბიოსოციალური სუბსტანციებით: ადამიანი, ოჯახი, კომუნა, ერი და ცალკეულ რასას კონტინენტის ვარიანტში (მაგრამ არა მთლიანად კაცობრიობას) წარმოგვიდგენს, როგორც ერთ მთლიან ცხოველქმედ მონადას, სოციალურ გალაქტიკად; ხოლო მთლიანად კაცობრიობას კი, - კოსმიური სისტემის ანარეკლად, რომელთაც კოსმიური ნიმუშთა მსგავსად გააჩნიათ საკუთარი განვითარების კანონები, დანიშნულებიდან გამომდინარე და უკვე განვლილი აქვთ თავისი განვითარების გარკვეული გზა, გზა, რომელიც შეუძლებელია არ იყოს მოქცეული საერთო პროგრესის ორბიტაზე.

ასეთ ვითარებაში ნეოლიბერალური ინდივიდუალიზმის წახალისება ანუ მისი თავისუფლების გაფართოება სუბსტანციის კონტექსტიდან ამოვარდნით, ანუ ამ უკანასკნელის ფუნქციისა და ინტერესების გაუთვალისწინებლად, რა პროცესებსაც აქვს ადგილი მიმდინარე ისტორიულ ეტაპზე ჩვენთან და ზოგადად დასავლეთში, რაც ადამიანის სოციუმისაგან დისტანცირებასა და ჩამოშორებას ნიშნავს, - ყოვლად დასაგმობია. რამეთუ ამით იკარგება თვით სუბსტანციათა როლი და მნიშვნელობა; ადამიანის ავტონომიურობა კი უნდა მოიაზრებოდეს მხოლოდ სუბსტანციის ფუნქციონირების საზღვრებში, მსგავსად მზის სისტემაში შემავალი პლანეტისა, როგორც მისი განუყოფელი ნაწილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში სახეზე გვაქნება ანტიბუნებრივი მოვლენა. სუბსტანციების მდგრადობისა და ტრადიციების დაცვა, - ცივილიზაციის გადარჩენის ტოლფასია. საზოგადოების გახრწნილობის დასაწყისი კი მისი დასასრულის მოახლოების მანიშნებელი.

მოკლეთ, ჩვენი ეპოქალური პრობლემებიდან თავის დაღწევის გზა, მხოლოდ საზოგადოების, ქვეყნისა და რასის (კონტინენტის) და მასთან ერთად მთელი მსოფლიოს მმართველობის სწორი ფორმების ძიებაშია, რომელიც უნდა დაეყრდნოს რეალურ სახალხო (უმრავლესობის) დემოკრატიას, ნაცვლად შერჩევითი, ფრაგმენტალური ანდა ეპიზოდურისა, რასაც სჩადიან ნეოლიბერალები, რომელთა იდეოლოგიაც კარგად ვიცით, რომ კრიზისშია.

ამ ურთულესი ამოცანის გადასაჭრელად, უპირველესი ყოვლისა, სახელმწიფო უნდა დაფუძნდეს ბიოსოციალურ სუბსტანციების (ადამიანი, ოჯახი, კომუნა, ერი /სამოქალაქო ერთობა/) უშუალო დემოკრატიზზე და თავად უნდა წარმოადგენდეს მათ ორგანულ გაგრძელებას. ძირითად ერს კი უნდა მივაკუთვნოთ ქვეყნის შიგნით მცხოვრები ყველა სხვა ეროვნების მოქალაქეებიც და არ უნდა შემოვიფარგლოთ მხოლოდ სახელმწიფოს შემქმნელი ერით, ეროვნულობის განსაზღვრებაში, ისე როგორც ამას ადგილი აქვს თურქეთში. წინააღმდეგ შემთხვევაში სასურველ შედეგს ვერ მივიღებთ, ქვეყანაში გვეყოლება მეხუთე კოლონა. ერი, ქვეყანა და სახელმწიფო, - ერთმანეთთან შესატყვისობაში უნდა იყოს მოყვანილი, დისკრიმინაცია და სეგრეგაცია კი გამორიცხული. ერების ნათესაური კავშირი-რასსა, უნდა გაიგივდეს კონტინენტთან და იმართებოდეს მასში შემავალი ქვეყნების წარმომადგენლობითი საბჭოთი, მსოფლიო კი-ასეთი საბჭოების წარმომადგენელთა სათათბიროს მიერ, რომლის წევრებსაც გადაწყვეტილებაზე ვეტოს დადების უფლება არ ექნებათ. გაერო და სხვა მსგავსი გლობალური მართვის ორგანოები კი არ უნდა ფუნქციონირებდნენ .

ვიდრე დღეს არსებული ნეოლიბერალური იდეოლოგიის ალტერნატივის ჩამომყალიბებელ „მექანიზმზე“ დავიწყებდნენ საუბარს, რომლის შედეგად წესით უნდა მოხდეს: პრივატიზაციის გზით კერძო პირთა და უცხოური კომპანიების ხელში გადასული ფაბრიკა-ქარხნების, მიწისა და სხვა ბუნებრივი რესურსების კანონიერების რევიზირება; შედეგად ჩამოყალიბებული აშკარა სოციალურ-ეკონომიკური უთანასწორობიდან გამოსვლის გზების ძიება; ერთი მუჭა უმდიდრეს და ძირითად მოსახლეობას შორის არსებული უფსკრულის ამოვსება; უცხოური ქვეყნის საქველმოქმედო კოლონიზირებიდან თავის დაღწევა; ეროვნული დარგებისა და ინდუსტრიის აღორძინება და სხვა, რომელთა ნაცვლად მთავრობის ყურადღება გადატანილია ძირითადად სოციალურ-კულტურულ საკითხებზე, თუმცა საკუთარ ქვეყანაში კი ვერ გრძნობს თავს მთლა სუვერენად, -რამეთუ მუდმივად უცხოეთის მიერ წახალისებული „სამოქალაქო საზოგადოებების“ მუდმივი რყევის ქვეშ იმყოფება, და შიდა საქმეებშიც თავხედურად ერევიან დასავლელი დიპლომატები; სამუშაო ადგილების არ არსებობისა და სხვა მიზეზთა გამო ახალგაზრდობა გაედინება საზღვარგარეთ, რაც ქვეყნის დაცლას იწვევს, და საჭიროა ამ საკითხისადმი კომპლექსური მიდგომა, და სხვა საკითხების გადაწყვეტა მოუწევთ ხელისუფლებაში მოსულთ რევოლუციის გარეშე, ამომრჩეველთა მიერ მიცემული მანდატის შესაბამისად, და ეს იქნება სახალხო ზეიმი.

აი, ასეთ ვითარებაში, რასაც თან ახლავს საშინაო და საგარეო

კრიზისი, ყველას უნდა-ღირსეულთ თუ უღირსოს ხელისუფლებაში მოსვლა, მაშინ როდესაც როგორც წესი არც ერთი პოლიტიკური ძალა, თავის დანაპირებს, მიცემულს არჩევნების წინ („საზოგადოებრივ შეთანხმებას“-) არ ასრულებს; იქცევინან როგორც უნდათ და ამაზე პასუხსაც არ აგებენ, საკითხავია, რა მოვიმოქმედოთ, რომ ქვეყანა მოვაქციოთ ბუნებრივი განვითარების კალაპოტში და ერმა დაიკავოს თავისი ადგილი ცხოვრებაში?

რევოლუცია გამორიცხულია. საამისოდ ჩვენ გვჭირდება ისეთი პოლიტიკური „ლინზა“, (სოციალური ფილტრი), რომელიც არსებულ ვითარებას, რომელიც შეფუთულია ნეოლიბერალიზმით, რეინკარნაციას გაუკეთებს რეალურ სახალხო დემოკრატიამი (თანაც უსისხლოდ), სადაც იქნება უმეტესობის თავისუფლება და იგი დაედება საფუძვლად ქვეყნის შემდგომ განვითარებას, მათ შორის საგარეო კურს და არა ერთი რომელიმე უმაღლესი თანამდებობის პირის შეხედულება!

ასეთ „ლინზად“ მოვიაზრებ მუდმივ მოქმედ საარჩევნო კომისიას, რომელიც შეიქმნება უშუალოდ ამომრჩეველთა (და არა მთავრობის) მიერ, არა ნაკლებ ერთ წელთ მეტი ვადით მაინც, ხალხის წარმომადგენლობით (სასოფლო, რაიონულ საკრებულოებისა და რესპუბლიკის პარლამენტის) ორგანოებთან შედარებით; იგი უნდა წარმოადგენდეს მთავრობისაგან დამოუკიდებელ, კონსტიტუციურ, ერთიან, თვითმართვად, ინსტიტუციურ, სახალხო, ხელისუფლებაზე პოლიტიკური ზედამხედველობის ორგანოს, თავისი ადგილობრივი (სასოფლო, საქალაქო, რაიონული) და ცენტრალური აპარატებით; ფორმირებადი მოქმედი ხელისუფლების მიერ სრულწლოვანი მოსახლეობის საერთო კრებებზე დამტკიცებული, არანაკლებ ორმოც წელს გადაცილებული, უპარტიო, უჭკვიანეს (იურისტები, ეკონომისტები, ფილოსოფოსები, ისტორიკოსები) ადამიანთაგან, რომლებიც ანგარიშვალდებულები იქნებიან მხოლოდ საკუთარი ამომრჩეველებისა და საკუთარი მმართველობის ორგანოების წინაშე, რეგულირებადი საკუთარი ორგანული კანონით, რომელიც ფაქტობრივად უნდა წარმოადგენდეს ქვეყნის უმაღლესი სუვერენიტეტის მატარებელს.

აღნიშნული უწყების ადგილობრივი და ცენტრალური ორგანოები, ხელისუფლების ჩაურევლად, თავად უნდა ადგენდეს თავისი საქმიანობის, კერძოდ, არჩევნების ჩატარებისა და სახელისუფლო ორგანოებზე პოლიტიკური ზედამხედველობის პროგრამებსა და მეთოდებს. მის საკადრო პოლიტიკაში არავინ არ უნდა ერეოდეს.

რაც შეეხება დეპუტატობის კანდიდატთა დასახელებას, იგი უნდა იყოს მაჟორიტარული პრინციპით და ამ საქმეში განუსაზღვრელი

უფლებებით უნდა სარგებლობდნენ როგორც პოლიტიკური პარტიები, ისე საზოგადოებრივი ორგანიზაციები და თვით მოსახლეობაც კი. საკრებულოები თუ პარლამენტი, არაა პრობლემა, ირჩეოდეს ოთხი წლის ვადით.

აღნიშნულ ვითარებაში, რაც „საწყის ეტაპად“ შეიძლება მივიჩნიოთ, თუ როგორ უნდა მოხდეს ყბადაღებული „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ გაფორმება ხელისუფლებაში მომსვლელ პრეტენდენტ პოლიტიკურ ძალასა (დამოუკიდებელ დეპუტატობის კანდიდატსა) და ხალხს შორის, რომლის სახელითაც იმოქმედებს საარჩევნო კომისია (უწყება), რასაც კაცობრიობის ისტორიაში აქნობამდე არ ჰქონია ადგილი, მსგავსი მექანიზმის არ არსებობის გამო, თუმცა ძალიან ოცნებობდნენ, მაგრამ მოიხსენიებდნენ ჰიპოთეტურად, - მოგახსენებთ:

1. დეპუტატობის პრეტენდენტმა, ისე როგორც პოლიტიკურმა ძალებმა, იმისდა მიხედვით თუ სად აპირებენ მოხვედრას (ადგილობრივ თუ უმაღლეს ინსტანციაში) უნდა წარუდგინონ შესაბამისი საარჩევნო კომისიის აპარატს თავისი „სამოღვაწეო პროგრამა“, გადათამაშებული „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ (პოლიტიკური ხელშეკრულების) პროექტის ტექსტში ვალდებულების სახით, წინასწარ საარჩევნო კომისიის მიერ გამოქვეყნებული პრობლემატიკურ საკითხებზე გაცემული პასუხები, თუ როგორ ესმით მათ თემისა თუ ქვეყნის წინაშე არსებული პრობლემები და როგორ ფიქრობენ მათ გადაწყვეტას?

2. კითხვარი უნდა მოიცავდეს ისეთ საკითხებს როგორცაა:

ა) პრეტენდენტი ვინ არის (მოკლე ბიოგრაფიულ-ისტორიული მონახაზი), რომელ სოციალურ კლასს ეკუთვნის და საკრებულოსა თუ პარლამენტში ვისი ინტერესების წარადგენა და დაცვა სურს?

ბ) რა მთავარ პრობლემებს ხედავს თავის სოფელში, რაიონში, ქვეყანასა და მის შიდა რეგიონებში, გეოგრაფიულ სამეზობლოში, კონტინენტზე და მთლიანად მსოფლიოში? რა მიაჩნია მას მათ წარმომშობ მიზეზად და როგორ შეიძლება მათი გადაწყვეტა ისე, რომ სოფელი, რაიონი თუ ქვეყანა, -რეგიონთან ერთად, წარმოჩნდეს ერთ პლათფორმაზე და ერთ მიზანზე ორიენტირებული, კონტინენტზე მიმდინარე საერთო მოვლენათა მწკრივში, მათთან ერთად ერთიან და განუყოფელ არსად, რათა ქვეყანა თუ რეგიონი შერჩეს საერთო ისტორიული პროგრესის ორბიტაზე საკუთარი ინტერესების გათვალისწინებით?

გ) რომელ პოლიტიკურ ძალასთან ერთად შეუძლია აღნიშნული პრობლემების გადაწყვეტა?

დ) არსებულ ვითარებათა ფონზე როგორ შეუძლია მშვიდობის განმტკიცება, ეკონომიკის განვითარება, სამართლიანობის დამყარება, უსაფრთხოების უზრუნველყოფა, და ამ მხრივ სამომავლოდ რა პერსპექტივებს ხედავს?

„საზოგადოებრივი შეთანხმება,“ ამის შემდეგ „პოლიტიკური ხელშეკრულების“ პროექტად წოდებული, ხელმოწერილი პრეტენდენტის მიერ, პოლიტიკური პარტიის შემთხვევაში, - დამტკიცებული მის ყრილობაზე, წარედგინება საარჩევნო კომისიის შესაბამის ინსტანციას ორი თვით ადრე მაინც არჩევნებამდე. საარჩევნო ორგანო კი მას მთლიანად ასაჯაროებს ტელევიზიისა და პრესის მეშვეობით არჩევნებამდე არანაკლებ ერთი თვით ადრე მაინც. აღნიშნული „პროექტი“, პრეტენდენტსა და ხალხს (სამოქალაქო საზოგადოებას) შორის დადებული „ხელშეკრულების“ სახეს იძენს ამომრჩეველთა მიერ მისთვის ხმის მიცემისა და ბარიერის გადალახვის შემთხვევაში, რომელსაც ამომრჩევლის სახელით აწერს ხელს შესაბამისი საარჩევნო კომისიის ხელმძღვანელი. კომისია უნდა იყოს კოლეგიალური და მას რიგ-რიგობით უძღვებოდნენ მისი წევრები. მას არ უნდა ყავდეს მუდმივი თავჯდომარე. საჭიროების შემთხვევაში იგი შეიძლება დროებით სამართავად გადაეცეს საპატრიარქოს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არჩევნებისას ანალოგიური წესით უნდა ხდებოდეს ასევე მთელი დეპუტატთა კორპუსის შემცვლელი სათადარიგო შემადგენლობის არჩევაც, ცხადია შესაბამის საარჩევნო კომისიებში ხსენებული დოკუმენტაციის წარდგენით, რომელიც ასევე უნდა იყოს გასაჯაროებული და მათაც დეპუტატობის კანდიდატებთან ერთად უნდა ეყაროთ კენჭი. ეს იმ შემთხვევისათვის, რომ საარჩევნო კომისიას საშუალება ჰქონდეს მყისიერად შეცვალოს არჩეული დეპუტატი მისი გამოწვევის შემთხვევაში, რისი უფლებაც უნდა გააჩნდეს, თუკი იგი არ, ან ვერ ასრულებს ნაკისრ ვალდებულებას. დეპუტატის „ვალდებულებად“ კი უნდა იქნეს მიჩნეული მის ხელშეკრულებაში მოხსენიებული პრობლემების გადაჭრის გზები და არამართი.

საარჩევნო კომისიის შესაბამის ადგილობრივ და ცენტრალურ ინსტანციებს, როგორც მთელი ხალხის ნებისა და სუვერენიტეტის გამომხატველ ორგანოებს უნდა ჰქონდეთ უფლება, თავ-თავიანთ დონეზე აწარმოონ პოლიტიკური ზედამხედველობა შესაბამის ხელისუფლების და მმართველობის ორგანოებზე: საკრებულოებზე, მერებზე, პარლამენტსა და მთავრობაზეც კი, რისთვისაც ესენი შესაბამის საარჩევნო კომისიის ინსტანციებს უნდა უგზავნიდნენ მიღებული გადაწყვეტილებების ასლებს კონტროლისათვის. და თუ ვინიცობაა არა იგი თანხმობაში „პოლიტიკური ხელშეკრულებით“

ნაკისრ ვალდებულებასთან, ანდა ანტინახლხური, ანტისახელმწი-
ოებრივი ხასიათისაა, საარჩევნო კომისიის შესაბამის ინსტანციას
უფლება უნდა ჰქონდეს მასზე ვეტოს დადებისა და გაუქმების. სა-
არჩევნო კომისიას უფლება უნდა ჰქონდეს ასევე საჭიროების შემ-
თხვევაში, როგორც არა საიმედო დეპუტატის, ანდა ფრაქციის გა-
მოწვევის, ისე მთლიანად საკრებულოს, მერიის, პარლამენტისა და
მთავრობის დათხოვნის, თუმცა უშუალოდ არ უნდა ერეოდეს მათ
საქმიანობაში, დათხოვნილთა ნაცვლად კი -რეზერვში მყოფი დე-
პუტატების შეყვანის.

ამგვარი მექანიზმის არსებობა გამორიცხავს ყოველგვარ მანიფე-
სტაციას და პროტესტს, რასაც ხალხი ხშირად მიმართავს ხოლმე.
ადარ იქნებოდა საჭირო პრეზიდენტის აპარატი, სახალხო დამ-
ცველი და რიგი სხვა ორგანოები, რისთვისაც იხარჯება დიდი თან-
ხები, სოციალური რევოლუციებიც ისტორიას ჩაბარდებოდა. და
რაც მთავარია, საარჩევნო კომისიის წყალობით საერთო სახალხო
თავისუფლების დაცვა გახდებოდა რეალური, მიეცემოდა ხალხს
საშუალება ცივილურად გადაეწყვიტა ყველა თავისი პრობლემა,
რაც თავს მოახვია ნეოლიბერალურმა იდეოლოგიამ, თუ აშშ-მ.
აღნიშნული ვითარება იქნებოდა სწორედ ის „პრიზმა“, რომელიც
დაეხმარებოდა ჩვენს დღევანდელ სოციალურ-ეკონომიკურ ვითა-
რებას განეცადა რეინკარნაცია ხვალინდელ დღეში. რა დაიტოვოს
აწმყოდან და რა უარყოს,-მხოლოდ ხალხის დონე და მათი უმეტე-
სობის ნება გადაწყვეტდა!

თქვენთვის თავდადებული ალექსანრი

15.10.2024 წ.

საძიებელი აქტონის „ისტორიასთან“ დაკავშირებით

1. კონსტანტინე დიდი, ფლავიუს ვალერიუსი(285-337), რომის იმპერატორი 306 წ-დან, 313 წ-ს მან, მილანში, მოკავშირე ავგუსტუს ლიცინიუსთან ერთად გამოსცა ედიქტი ქრისტიანობის უფლებამოსილ რელიგიად გამოცხადების შესახებ. 325 წ-დან იგი რომის ერთპიროვნული მბრძანებელი გახდა. მის დროს ჩამოყალიბდა აბსოლიტური მონარქიული სისტემა. 330 წ-ს დედაქალაქად დაარსა კონსტანტინეპოლი. მან იმპერიის იდეოლოგიურ საფუძვლად გამოაცხადა ქრისტიანობა. მანვე 325 წ-ს ნიკეში მოიწვია მსოფლიო საეკლესიო კრება, რა დფროსაც დაგმო არიოზულობა (საეკლესიო გალობა) და მიიღო ერთიანი რწმენის კანონი (სარწმუნეობის სიმბოლო): „იესო ქრისტე ძე ღვთისა, ერთარსება მამისა“. დატოვა წარმართული კულტები. ქრისტიანობა მიიღო სიკვდილის წინ . დაკრძალეს „მსოფლიო ქალაქში“ წმინდა მოციქულთა ტაძარში. ლ. სანიციძე., რომის იმპერია, თბ. 1972)

2. დიოკლიტიანე (243-313ან 316), რომის იმპერატორი (284-305), გაატარა სახელმწიფო და სამხედრო მმართველობის რეფორმები, 303-304 წწ-ში დაარბევა მოუწყო ქრისტიანებს.

3. იუსტინიანე (482-556), აღმოსავლეთ რომის იმპერატორი (527-565). მის დროს შეკრიბეს და კოდიფიცირება გაუკეთეს რომის მოქმედ სამართალს.

4. სალვიანი (400-480),ქრისტიანი მეწერალი, 439 წ-დან ნღვდელი მარსელში, ღვთისმეტყველი.

5. სოლონი (ძვწ. 640/635-559), ათენის რეფორმატორი ერთ-ერთი ბერძენ ბრძენთაგანი.

6. ხლოდვიგი (481-511),ფრანგთა მეფე მეროვინგების დინასტიიდან.

7. კარლოს დიდი V(1500-1558) წმინდა რომის იმპერატორი (1519-1556), ესპანეთის მეფე გამსბურგების დინასტიიდან (1516-1556).

8. ვილგელმ დამპყრობელი (1027-1087), ინგლისის მეფე 1066 წ-დან, ნორმანდიის დინასტიიდან., 1035 წ-დან ნორმანდიის ჰერცოგი.

9. ციცერონი (ძვწ.106-43) რომის პოლიტიკური მოჭვან, მწერალი, ორატორი, რესპუბლიკური წყობილების მომხრე.

10. ავგუსტინ ავრელი (354-430), გიპონის ეპისკოპოსი, გამოჩენილი მწერალი და ღვთისმეტყველი.

11. ტოლედო,- ამჟამად ესპანეთის ერთერთი ადმინისტრაციული დანაყოფის ცენტრი, მე-6 საუკუნეში იყო ვესტგოთების სახელმწიფოს დედაქალაქი, მე-11 საუკუნეში- ემირატის ცენტრი, ხოლო 1085 წ-დან -კასტილიისა და ლეონიის სამეფოს დედაქალაქი.

12. პრელატები, კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიის ჩინოსანი მსახურები.

13. ტევტონთა სახელმწიფო (გერმანული ორდენი), კათოლიკურ სულიერ რაინდთა ორდენი. დაარსდა მე-12 საუკუნის ბოლოს ჰალესტინაში, ჯვაროსნული ლაშქრობების დროს. მე-13 საუკუნიდან 1525 წლამდე ბალტიისპირეთში ლიტვიის, ლატვიის, და პოლონეთის დაპყრობილ მიწებზე არსებობდა სახელმწიფო ტევტონთა ორდენის სახით. განადგურდა 1410 წ-ს გრიუნვალდის ბრძოლისას, გახდა პოლონეთის ვასალი, 1525 წ-დან გარდაიქმნა პრუსიის საერცოგოთ.

14. გიბელინების პარტია, იმპერატორის მომხრეთა პარტიაა, იცავდნენ ფეოდალთა ინტერესებს, ხშირად მერყობდნენ.

15. მარსილი პოლუანსკი (1275/1280-1343), იტალიელი პოლიტიკური მოაზროვნე. გამოდიოდა ჰაპის წინააღმდეგ, რომ მისი ძალაუფლება არ გავრცელებულიყო სამოქალაქო ცხოვრებაზე. მოიკვეთა ეკლესიიდან.

16. ჯონ ლოკი (1632-1704), ინგლისელი ფილოსოფოსი, ლიბერალური დოქტრინის ფუძემდებელი.

17. ლუი მარლ მონტესკიო (1689-1755), ფრანგი განმანათლებელი, ფილოსოფოსი, იურისტი.

18. ედუარდ 11 (1284-1327), ინგლისის მეფე 1307 წ-დან, პლანტაგენების დინასტიიდან, კონფლიქტობდა ფეოდალებთან, რომლებმაც ჩამოაგდეს და მოკლეს.

19. წმინდა თომა - აკვინსკი (1225- ან 1226-1274), ფილოსოფოსი, თეოლოგი, სწოლასტი, ჩამოაყალიბა ღმერთის არსებობის 5 მტკიცებულება, როგორც პირველმიზეზი არსის საბოლოო მიზნისა.

20. გენტი, -ადმინისტრაციული ცენტრი ბელგიაში, რომელიც ცნობილია ძველი ციხე-სიმაგრეებით.

21. ნიკოლა მაკიაველი (1469-1527), იტალიელი პოლიტიკური მოაზროვნე, მწერალი და ისტორიკოსი.

22. ფრანცისკო 1 (1494-1547), საფრანგეთის მეფე 1515 წ-დან, ვალუების დინასტიიდან.

23. ჰენრიხ 11 (1519-1559), საფრანგეთის მეფე 1547 წ-დან.

24. ნიკოლა ბუკონი (1509-1579), ფრანსის ბუკონის მამა, იურისტი, ლორდი, ბეჭდის მცველი.

25. ჰენრიხ V ლორდი (1387-1422), ინგლისის მეფე 1413 წ-დან, ლანკასტერების დინასტიიდან.

26. ჯონ ნოკსი (1505-1572), კალვინიზმის პროპაგანდისტი მოტილანდიაში, განმანათლებელი, მეფე მარი სტიუარტის მოწინააღმდეგე.

27. მარტინ ლუთერი (1483-1546) გერმანელი მოაზროვნე, რეფორმატორი, გერმანული პროტესტანტიზმის ფუძემდებელი, საერთო გერმანული ენის შემდგენელი, სულის გადარჩენას ხედავდა კეთილი საქმეების კეთებაში (ლოცვა, მარხვა, ქველმოქმედება, შეწირულობა. რწმენა მიიღო სულის გადარჩენის პირობით. გამოვიდა რომის ეკლესიის წინააღმდეგ, გერმანიას რომ მოეპოვა სულიერი და ეროვნული დამოუკიდებლობა. შექმნა ქრისტიანობის ახლებური გაგების თეორია. იცავდა სინდიდით თავისუფლებას.

28. ბელურმანი რობერტო ფრანჩესკო რომოლო (1542-1621), იტალიელი საეკესიო ჩინოსანი, ღვთისმეტყველი.

29. ვარფალავის დამე 1572 წ-ის 24 აგვისტო ჰარიზსა და საფრანგეთის სხვა ქალაქებში კათოლიკებმა მოუწყეს გეგუნიტებს ანუ კალვინიზმის მიმდევრებს ხოცვა ელუტვა, იმ დროს როდესაც ისინი აღნიშნავდნენ წმ. ვარფალავის დღესასწაულს. სულ დახოცეს 30 000 ადამიანი. ისინი ფიცით იყვნენ გაერთიანებულები და გამოხატავდნენ ბურჟუაზიის და ხელოსნების ინტერესებს. იგი მოაწყო დედოფალმა ეკატერინე მედიჩმა. მათ სურდათ პროტესტანტების მოთავჯთა განადგურება.

30. ბიუკენენი ჯორჯი (1506-1582), შოტლანდიელი რეფორმატორი, ისტორიკოსი ჰუმბლიცისტი.

31. ფილიპ 11 (1527-1598), ესპანეთის მეფე 1556 წ-დან.

32. პრინცი ვილჰელმ ორანსკი (1533-1584), ნიდერლანდების ბურჟუაზიული რევოლუციის მოიღვაწე, ანტიესპანური ოპოზიციის ლიდერი.

33. ჰენრიხ 111 (1551-1589), საფრანგეთის მეფე 1574 წ-დან.

34. ბერნარდ კლეროვსკი (1030-1153), ფრანგი მისტიკ-თეოლოგი, მეორე გვაროსნული ლაშქრობის სულის ჩამდგმელი.

35. თომას მორი (1478-1535), ჰუმანისტი, ინგლისის კანცლერ 1529-1532 წწ-ში, ავტორი წიგნის „უტოპია“.

36. მარიანა ავსტრიისკი (1634-1696),-იმპერატორ ფერდინანდ 11-ის ქალიშვილი, ესპანეთის დედოფალი.

37. რობერტ სოლსბერ (1830-1903), მარჯიზი, დიდი ბრიტანეთის პრემიერ-მინისტრი 1885-1892 წწ-ში, აწარმოებდა დაპყრობით ომებს აფრიკასა და აზიაში.

38. როჯერს ბეკონი (1214-1292), ინგლისელი ფილოსოფოსი, ბუნებისმკვლევარი, გამომგონებელი, მღვდელი.

39. ჯონატან ბუხერი (1738-1804), ინგლისელი მღვდელი.

40. ედმუნდ ბერკი (1729-1797), ინგლისელი ფილოსოფოსი, ჰუმბლიცისტი, პოლიტიკური მოღვაწე.

41. შარონი ჰიერი (1541-1603), ფრანგი ფილოსოფოსი- სექტივი, თეოლოგი.

42. გროცი ჰიუგო (1583-1645), ჰოლანდიელი იურისტი, სოციოლოგი, სახელმწიფო მოღვაწე. საერთაშორისო სამართლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი.

43. კუმბერლენდი რიჩარდი (1631-1718), ინგლისელი ფილოსოფოსი, გობსის ოპონენტი.

44. ჰუფენდორფი სამუელი (1632-1694), გერმანელი იურისტი, ბუნებრივი სამართლის თეორეტიკოსი.

45. ბურბონები,-საფრანგეთის სამეფო დინასტია, მეფობდნენ საფრანგეთში:1589-1792,1814-15, 1815-30-იან წლებში. მთავარი წარმომადგენლები: ჰენრიხ IV, ლუდოვიკ XIV, ლუდოვიკ XVI, ლუდოვიკ XVIII; ესპანეთში: 1700-1800,1814-68,1874-1931; ორივე სიცილიის სამეფოში: 1735-1805,1814-60;

46. სტიუარტები, სამეფო დინასტია ინგლისში.

47. უოშერ ჯეიმსი (1581-1656), ინგლისელი თეოლოგი, სხოლასტი.

48. ბოსიუე ჯაკ ბენინი (1627-1704), ფრანგი მწერი ეპისკოპოსი.

49. დეკარტე რენე (1596-1650), ფრანგი მეცნიერი, მათემატიკოსი, ახალი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი.

50. ჰობსი ტომასი (1586-1679), ინგლისელი ფილოსოფოსი სოციოლოგი.

51. ჰასკალი ბლუზი (1623-1662), ფრანგი რელიგიური ფილოსოფოსი, მწერალი, ბუნებისმკვლევარი და მათემატიკი.

52. სპინოზა ბენედიქტი (1632-1667), ნიდერლანდელი ფილოსოფოსი, რაციონალისტი.

53. კარლოს 1 (1600-1649), ინგლისის მეფე 1625 წ-დან, სტიუარტების დინასტიიდან. ინგლისის ბურჟუაზიული ევოლუციის დროს ჩამოგდებულ იქნა და სიკვდილით დასაჯეს.

54. ლუდოვიკ 16 (1754-1793), საფრანგეთის მეფე (1774-1792), საფრანგეთის დიდი რევოლუციის დროს გასამართლებულ იქნა კონვენტის მიერ და სიკვდილით დასჯილი.

55. ჰერცოგი ენგიეთსკი ლუი ანტუანი (1772-1804), საფრანგეთის პრინცი, დახვრიტეს შუთქმულებაში ბრალდების გამო.

56. რიშელიე არმან ჯან დიუ პლესი (1585-1642), კარდინალი 1622 წ-დან,1624 წ-დან კი საფრანგეთის მეფის სათათბიროს ხელმძღვანელი, ანუ ქვეყნის ფაქტობრივი მმართველი, ხელს უწყობდა აბსოლუტიზმის განმტკიცებას. გუგენუტებს ჩამოართვა პოლიტი-

კური უფლებები, გაატარა რიგი რეფორმები, ჩაახშო ფეოდალთა აჯანყება. საფრანგეთი ჩააბა- 1618-1648 წწ. 30 წ-იან ომში.

57. ლუდოვიკ 14 საფრანგეთის მეფე.

58. დე ვობან სებასტიან ლე პრეტრ (1633-1707), მარჯიზი, საფრანგეთის მარშალი (1703).

59. ნაპოლეონ !!! ლუი ბონოპარტი (1808-1873), საფრანგეთის იმპერატორი 1852-1870 წწ-ში., ბონოპარტების დინასტიის ფუძემდებელი. ნაპოლეონ 1-ის ძმის შვილი. მეორე რესპუბლიკის დროს ისარგებლა რა გლეხთა უკმაყოფილობით, - 1848 წ-ს მიადგინა პრეზიდენტად არჩევას.

60. ფენელონი (1651-1715), ფრანგი მწერალი.

61. ფილიპე !! ავეუსტო (1165-1223), საფრანგეთის მეფე 1180 წ-დან, კაპეტინგების დინასტიიდან. ატარებდა ქვეყნის ცენტრალიზაციის პოლიტიკას, ზღუდავდა ფეოდალებს. იყო 11989-1191 წწ-ის მესამე ჯვაროსნული ლაშქრობის ერთ-ერთი წინამძღოლი.

62. კარლო 9 (1550-1614), საფრანგეთის მეფე 1560 წ-დან, რომელმაც სანეცია გასცა ვარფალაემის ღამეზე.

63. ვილგელმ !!! ორანსკი (1650-1702), ნიდერლანდების მმართველი 1674 წ-დან, ინგლისის მეფე 1689 წ-დან.

64. იაკობ !! (1633-1701), ინგლისის მეფე (1685-1688) სტიუარტების დინასტიიდან, ცდილობდა კათოლიციზმის აღდგენას.

65. კრომველი ტომასი (1485-1540), ლორდი, ინგლისის მთავარი მმართველი 1539 წ-დან, თუმჩა მთავარ თანამდებობებზე იყო უკვე 1533 წ-დან. ცდილობდა ჰენრიხ მე V111-ის დროს აბსოლუტიზმის განმტკიცებას. ბრალი დასდეს სახელმწიფოებრივ ღალატში და სიკვდილით დასაჯეს.

66. ჰარინგტონი ჯიმი (1611-1677), ინგლისელი ჰუმბლიცისტი. შეიმუშავა ბურჟუაზიულ-დიდგაროვანთა რესპუბლიკის კონსტიტუცია.

67. ლილბერნი ჯონი (1614-1657), ლეველერების ხელმძღვანელი და იდეოლოგი ინგლისის მე-17-ე საუკუნის ბურჟუაზიული რევოლუციის პერიოდში.

68. მილტონი ჯონი (1608-1674), ინგლისელი პოეტი, ჰუმბლიცისტი, პოლიტიკური მოღვაწე.

69. როიალისტები მეფის მხარდამჭერები.

70. ტროა-ანტიკური პერიოდის უძველესი ხელების ქალაქ ეგოსის ზღვის ადმოსავლეთ სანაპიროზე.

71. სტრაფფორდი, გრაფი, ბარონი რაბი (1593-1647), ინგლისის პოლიტიკური მოღვაწე.

72. ლაუდ უილიამსი (1573-1645), ინგლისის ეკლესიის ჩინოსანი, პურიტანელების კალვინიზმის მოწინააღმდეგე.

73. ლოლარდო - სახალხო მქადაგებელი უოტა ტაილერის ეპოქის.

74. აუგსბერგი, გერმანიის უძველესი იდუსტრიულად განვითარებული ქალაქი.

75. პურიტანელები, ინგლისში მე-16-17 სს-ში კალვინიზმის მიმდევრები, რომლებიც ითხოვდნენ ანგლიკანული რეფორმების გატარებას ზემოდან. ეწინააღმდეგებოდნენ აბსოლუტიზმს. პურიტანიზმი იყო ინგლისის ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგიის მედროშე.

76. წმინდა ავანასი (295-373), ალექსანდრიის ეპისკოპოსი 328 წ-დან, ორთოდოქსი ღვთისმეტყველი, პოპულარული მუასაუკუნეებში მოღვაწე წმინდა ანტონის ცხოვრების აღწერის ავტორი.

77. წმინდა ამბროსი (333/34 ან 399/340-397), მილანის ეპისკოპოსი 374 წ-დან, მწერალი.

78. ერაზმი როტელდამელი დიზიდერი (1496-1536), ჰუმანიტი, ფილოლოგი, მწერალი.

79. სოცინია (1539-1664), იტალიელი თეოლოგი, სოცინიანობის-ერესი დამარსებელი, ღმერთის სამების უარმყოფი.

80. ტეილორი -იერემია (1613-1667),-ინგლისის საეკლესიო ჩინოსანი, „ეპისკოპოსობის დასაბუთების“ ავტორი.

81. ბაკსტერი რიჩარდი (1615-1692), ინგლისის პურიტანული ეკლესიის მღვდელი და ღვთისმეტყველი.

82. მაკოლუი ტომას ბაბინგტონი (1800-1859), ინგლისელი ისტორიკოსი, პუბლიცისტი, და პოლიტიკური მოღვაწე ლიბერალური მიმართულების.

83. სიდნი ალკურონი (1622-1683), ინგლისელი რესპუბლიკანელი, პოლიტიკური მოღვაწე, დასჯილია სიკვდილით.

84. რასელი ჯონი (1792-1878), გრაფი, ინგლისის პრემიერ-მინისტრი 1846-1852 და 1865-1866 წწ-ში, ჩარტელებს მოუწყო რეპრესიები.

85. შეფსტბერი, გრაფ ენტონი ეშლი კუპერი (1621-1683), ინგლისის სახელმწიფო მოღვაწე. ჯერ მხარს უჭერდა მეფეს, მერე გადავიდა პარლამენტის მხარეზე.

86. გალიფაქსი ჩარლი (1661-1715), სახელმწიფო მოღვაწე.

87. მალბორო ჯონ ჩერჩილი (1650-1722), მხედართმთავარი და სახელმწიფო მოღვაწე.

88. ადისონი ჯოზეფი (1672- 1719), ინგლისელი მწერალი- განმა-
ნათლებელი და ჟურნალისტი.

89. კარლოს !! (1630-1685), ინგლისის მეფე 1660 წ-დან, მისი აღსა-
ყდრებით ინგლისში მონარქია აღდგენილ იქნა.

90. გიორგი ! (1660-1727), ინგლისის მეფე 1714 წ-დან, პირველი
განოჯერების დინასტიიდან.

91. დანიელ დეფო (1660-1731), ინგლისელი მწერალი, ჰუმლი-
ცისტი, პოლიტიკური მოღვაწე.

92. დევიდ იუმი (1711-1776), შოტლანდიელი ფილოსოფოსი,
ისტორიკოსი, ესეისტი.

93. ფოქსი ჩარლზ (1749-1806), ინგლისის სახელმწიფო მოღვაწე,
ორატორი.

94. ედუარდ ! (1239-1327), ინგლისის მეფე 1272 წ-დან, პლანტაგე-
ნისტების დინასტიიდან.

95. გიორგი !!! (1738-1820), ინგლისის მეფე 1760 წ-დან, გაინოვე-
რების დინასტიიდან.

96. ჩატამ უილიამ პიტტი (1708-1778), ლორდი, ინგლისის პოლი-
ტიკური და სახელმწიფო მოღვაწე.

97. კამდენი პრატტ ჩარლზი (1714-1794), ლორდი, ინგლისელი
იურისტი, პოლიტიკური მოღვაწე.

98. ლაფაიეტი მარი ჟოზეფი (1757-1834), მარკიზი, საფრანგეთის
პოლიტიკური მოღვაწე, ჩრდილოეთ ამერიკის დამოუკიდებლობი-
სათვის ომის მონაწილე.

99. სმიტი ადამსი (1723-1796), შოტლანდიელი ეკონომისტი, სო-
ციოლოგი, ფილოსოფოსი.

100. სიდეისი ემანუელ ჟოზეფ (1748-1836), დიდი საფრანგეთის
რევოლუციის მოღვაწე, იაკობინელთა კლუბის ერთერთი დამაარსე-
ბელი.

101. მარატ ჟან პოლ (1743-1793), იაკობინელთა ერთ-ერთი ბე-
ლადი. 1789 წ-დან გამოსცემდა გაზეთს „ხალხის მეგობარი“.

102. მაკინტოშ ჯიმი (1765- 1832), შოტლანდიელი ფილოსო-
ფოსი და ისტორიკოსი.

103. ნიბურ ბარტოლდ გეორგი (1776-1831), გერმანელი ისტორი-
კოსი, ანტიკი, “ძველი რომის ისტორიის” ავტორი.

104. მაძინი ჯუზეპე (1805-1872), იტალიის განმათავისუფლე-
ბელი მოძრაობის მემარცხენე რესპუბლიკელთა ფრთის ბელადი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. სულუხან საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ.1., თბილისი, 1991
2. Философская энциклопедия, т.4, М.,1967
3. О свободе, Анталогия западно-европоиские класические либералные мысли, М., 1995
4. ლევან იზორია, თავისუფლება, პროცესი სამართლისათვის, თბილისი, 2001
5. Г.В. Плеханов, К иопросу о развитии монистического взгляда на историю , -«Избранныу философские произведения»,т.1, М., 1956
6. K.Laspers:Philosophie. Bd. Berlin-Cottingen-Heide eberg. 1956.,
7. ბრუნო ლეონი, თავისუფლება და კანონი, თბილისი, 2015
8. ნიკოლა ლოსკი, სამყარო როგორც ორგანული მთლიანობა. ნების გამოვლინება, თბილისი,2023
9. რუდოლფ შტიინერი, თავისუფლების ფილოსოფია, თბილისი, 2021
10. იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979
11. Философская энциклопедия, т,5, М. 1970
12. ადოლფ ჰიტლერი, ჩემი ბრძოლა, ნაწ.1, თბილისი, 2023
13. Философская энциклопедия, т. 1, М.1960
14. Платон, Апология Сократа,Критон, Ион Протагор, М.1999
15. Платон, Диялоги, М.2000
16. Аристотель, т.1, М.1976
17. Бенвеный Эмиль,Словарь Индоевропейских социальных терминов,М.1995
18. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოქჰოლმი, 1991
19. Кратки очерк истории философии, М.1975
20. Философский энциклопедический словарь, М.1989
21. О природе вещей, Тут Лукреция Кар,М.1958
22. Философская энциклопедия,т.3,М.1964
23. Томас Гобс, Избранные произведения, М. 1964

24. უპანიშადები, თბილისი, 1995
25. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის საფუძვლები, თბილისი, 1985
27. Гегель, Сочинение, т. 7, М.1934
28. Гегель, сочинение, т.8, М. 1934
29. ალექსი ტოკვილი, დემოკრატია ამერიკაში, თბილისი, 2011
30. თავისუფლების შესახებ, უტილიტარიზმი, თბილისი, 2010
31. სტიუარტ მილი, ქალთა დაქვემდებარება, თბილისი, 2022
32. Современная буржуазная философия, М.1972
33. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბილისი, 1988
34. თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთალოგია, თბილისი, 1997
35. Дж.Ролз, Теория Справедливости, 2-е изд., М.2009
36. ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის ჟურნალი, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმოხილვა, N 10, 2020
37. შალვა ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, თბილისი, 1956
38. Имануил Кант, Метафизические начала естествознания, М.1999
39. ჯონ პერკინსი, ეკონომიკური მკვლელის აღსარება, თბილისი, 2007
40. В.Г.Папава, Т. А.Беридзе, Очерки политической экономии посткоммунистического капитализма, М,2005
41. Югенрих Гейне, Избранные произведения, т.1., Москва, 1956
42. როჯერ სკრუტონი, პოლიტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 2013

ბოლოთქმის მაგივრად

მე-19 ს-ის გერმანელი ებრაელი პოეტი ჰენრიხ ჰეინეს ლექსი ებრაელების შესახებ

Диспут

О еврей, вы- гиены,
Кровожадные волчицы,
Разрывайте могилу,
Чтобы трупом насладится
О еврей- павианы,
И сычи ночного мира,
Вы-страшнее носорогов,
Вы-подобые вампира.
Вы мышей летучих стай,
Вы вороны и химеры,
Филины и василиски,
Тварь ночная, изуверы,
Вы гадюки и медианки,
Жабы, крысы, совы, змей!
И суровый гнев господень
Покарает вас, злодей!

/ Генрых Гейне,Избранные произведения, т.1., Москва, 1956, стр. 387_388/

ებრაელთა ანტისაკაცობრიო შეთქმულება, რის არსებობაც დადასტურებულია არა მარტო ბიბლიით და მათი რიგი წყაროებით, არამედ აშშ-ს 1938 წ-ის კონგრესის საგამოძიებო კომისიის მიერაც, რაც წიგნადაა გამოცემული ინგლისურ ენაზე უილიამ დადლი პელეს მიერ, -განხორციელებული თავიდან ებრაელთა ღმერთი, -ტიტან იეჰოვას მიერ, თავისი ძმის, -ბაალის მფარველობაში მყოფი -ქანაანის, პალესტინის, სირიისა და მათი მეზობელი ხალხების წინააღმდეგ იუდაიზმის შექმნით, აშკარად გადაიზარდა იაფეტური მოდემისა და თეთრი, ინდო-ევროპული რასის საწინააღმდეგო ვირუსში, რომლებსაც აღბათ შეიწირავს კიდევ და ამით დამთავრდება არსებული ციკლიზაცია ამ ათასწლეულში, როგორც ღმერთის გაუმართლებელი მოლოდინი, თუ არ იქნა გატარებული ქმედითი ზომები!

ალექსანრი /19.01.2025 წ./

დავესესხები ნიკოლოზ ბარათაშვილს და ვიტყვი:

ცუდად ხომ მაინც არ(ა) ჩაივლის,
ეს განწირული სულისკვეთება
და გზა უვალი, შენგან თელილი,
მერანო ჩემო, მაინც დარჩება!!!
(ნ.ბ.)

რა თქმა უნდა თუ გაუგეს ამ წიგნს, რომელიც მომავლის განჭვრეტის გასაღებია!

თქვენთვის თავდადებული ალექოჩარი
/19.01.2025/.

გთხოვთ გაგვიწიოთ ფინანსური თანადგომა.

ანგარიშის მიმღები:
საქართველოს პოლიტიკური ფილოსოფიის აკადემია
ბანკი ლიბერთი
ანგარიშის ნომერი: GE91LB0115167542604000
ვალუტა: ლარი
მიმღები ბანკის SWIFT კოდი: LBRTGE22

ტელეფონი: 593 97 87 72

