ფრენსის ფუკუიამა

ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი

თბილისი
1999

ქართული თარგმანი შესრულებულია დემოკრატიის ეროვნული ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით (აშშ)

Translation into Georgian was conducted with the help of National Endowment for Democracy (USA)

მთარგმნელი ზ ა ზ ა ჭ ი ლ ა ძ ე
რედაქტორი გ ი ა ჭ უ მ ბ უ რ ი ძ ე

© ფრენსის ფუკუიამა
© ქართული თარგმანი: მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი

წიგნი გამოიცა ფონდ „ქართუს“ ფინანსური დახმარებით

Publication of this book was made possible thanks to KARTU foundation

Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (Georgian translation)

Tbilisi, Caucasus Institute for Peace, Democracy and Development, 1999
© Francis Fukuyama

გამომცემელი – მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი

თბილისი, მერაბ ალექსიძის 1, ტელ.: 334081, ფაქსი 334163

შინაარსი

წინათქმის მაგიერ 5

ნაწილი I
ძველი შეკითხვა, დასმული ახლებურად

1. ჩვენი პესიმიზმი 21
2. ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე – I 31
3. ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე – II ანუ მთვარე და ანანასები 40
4. მსოფლიო ლიბერალური რევოლუცია 54

ნაწილი II
კაცობრიობის სიბერის ხანა

5. უნივერსალური ისტორიის საზრისი 67
6. სურვილის მექანიზმი 83
7. ბარბაროსები კარიბჭეებს აღარ გვიმტვრევენ?... 94
8. მოსახვეჭელის უსასრულო ხვეჭა 101
9. „ვიდეოს“ ზეობა 109
10. განათლების ქვეყანა 120
11. წინარე შეკითხვის პასუხი 138
12. უდემოკრატებოდ არ არსებობს დემოკრატიაც 143

ნაწილი III
ბრძოლა აღიარებისათვის

13. დასაბამიდან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, უბრალოდ ისე,
პრესტიჟისათვის 155
14. პირველი ადამიანი 165
15. საგზური ბულგარეთში 174
16. წითელლოყება მხეცი 182
17. თიმოსის აღზევება და დაცემა 192

18. ბატონი და მონა 203
19. უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო 210

ნაწილი IV
ნახტომი როდოსზე

20. გულცივ ურჩხულთაგან უგულცივესი 221
21. შრომის თიმოტური საწყისები 233
22. გრძნობათა იმპერია – დამყოლნი და უარმყოფელნი 245
23. „რეალიზმის“ არარეალურობა 255
24. ძალა უძალოთა 263
25. ნაციონალური ინტერესები 275
26. უკიდეგანოდ წყნარი კავშირისაკენ 285

ნაწილი V
უკანასკნელი ადამიანი

27. თავისუფლების სფერო 295
28. ფუტურო ადამიანები 308
29. უთანასწორო და თავისუფალი 321
30. სრული უფლებები და კნინი მოვალეობანი 330
31. განწვალვა სულისა 336

წინათქმის მაგიერ

„ისტორიის დასასრული?“ – ასეთი სათაური ჰქონდა 1989 წელს „ნეშენალ ინთერესთში“ დაბეჭდილ ჩემს სტატიას[1], რომელიც ამ ნაშრომის ერთგვარ ამოსავალ წერტილადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. იქ ვამტკიცებდი, რომ ლიბერალური დემოკრატია, როგორც მართვის სისტემა, მართალია, მხოლოდ ბოლო ხანს იქნა აღიარებული მმართველობის ფორმად – მას შემდეგ, რაც აშკარა გახდა მისი უპირატესობა ისეთი იდეოლოგიების წინაშე, როგორიცაა: დინასტიური მონარქია, ფაშიზმი, თუ, ვთქვათ, კომუნიზმი; მაგრამ თავად ლიბერალური დემოკრატიის ინსტიტუტი შესაძლოა ადამიანთა მოდგმის იდეოლოგიური ევოლუციის ბოლო საფეხური აღმოჩნდეს და კაცობრიობის ისტორიაში მმართველობის უკანასკნელ და უცვლელ ფორმად იქცეს, რითაც დასრულდება კიდეც ისტორია-მეთქი; ანუ, მაშინ, როცა მმართველობის ადრეული ფორმები ძირეული ნაკლოვანებებითა და ირაციონალური ხასიათით იყო დაღდასმული, რასაც, საბოლოოდ, თვითგანადგურებამდე მიჰყავდა ისინი, ლიბერალური დემოკრატია ამგვარი შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალია-მეთქი.

ამით იმის თქმა კი არ მსურდა, თითქოს მართვის თანამედროვე დემოკრატიულ სისტემებს – ვთქვათ, ამერიკასა, საფრანგეთსა და შვეიცარიაში, არ ახასიათებდეთ არავითარი ზოგადი სოციალური პრობლემები ან უსამართლოების კერძო გამოვლინებანი, მაგრამ ეს უარყოფითი მომენტები დემოკრატიის პრინციპის ტყუპ ცნებათა – თავისუფლებისა და თანასწორობის – კნინად განხორციელების შედეგი უფროა, ვიდრე თავად ამ პრინციპის ნაკლულოვნებისა; დღევანდელი რეალობიდან გამომდინარე, ზოგიერთმა ქვეყანამ, შესაძლოა, კარგა ხანს ვერც მიაღწიოს მდგრადი ლიბერალური დემოკრატიის სისტემურ მმართველობას, სხვანი კიდევ სხვა, მართვის უფრო პრიმიტიულ ფორმებსაც დაუბრუნდნენ – თეოკრატიასა თუ სამხედრო ყაიდის დიქტატურას – ოღონდ ლიბერალური დემოკრატიის იდეალის ჩანაცვლება, ფაქტიურად, შეუძლებელი ჩანს.

თავდაპირველად, სტატიამ დიდი დავა და აზრთა სხვაობა გამოიწვია – ჯერ შტატებში, შემდგომ კი ერთმანეთისაგან ისეთ განსხვავებულ ქვეყნებში, როგორიცაა: ინგლისი, საფრანგეთი, იტალია, საბჭოთა კავშირი, ბრაზილია, სამხრეთ აფრიკა, იაპონია, სამხრეთ კორეა... კრიტიკული შენიშვნებიც სრულიად განსხვავებული იყო – თეზისის უბრალო ვერგაგებით დაწყებული თუ ჩემი არგუმენტების ძირისძირში გაბათილების მცდელობით გათავებული[2]. იქნებ იმიტომაც, რომ ბევრისათვის თავიდანვე ძნელად მისაღები აღმოჩნდა თავად ცნება „ისტორიის“ ჩემეული გაგება: საზოგადოდ, ისტორიის, როგორც მოვლენათა ქრონოლოგიურ თა-

1°. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

ნამიმდევრობად გააზრების გამო, მრავალნი ბერლინის კედლის დაცემას, ტიანანმენის მოედნის ტრაგედიასა თუ ერაყის მიერ კუვეიტის ოკუპაციას იმის უტყუარ საბუთად აღიქვამდნენ, რომ „ის მაინც გრძელდება“, და რომ მე, ასე ვთქვათ, ipso facto გახლდით მცდარი.

მე მხედველობაში მქონდა დასასრული არა ხდომილებათა რიგისა – რაოდენ დიდი და სერიოზულიც არ უნდა იყოს ეს ხდომილება – არამედ ისტორიისა, რომელიც გაიაზრება ერთიან ევოლუციურ პროცესად ყველა ხალხისა და ყოველი დროის ერთობლიობაში. ისტორიის ამგვარი გაგება მჭიდროდ უკავშირდება ჰეგელის ფილოსოფიას, ხოლო ჩვენს სადღეისო ინტელექტუალურ ატმოსფეროში მისი შემომტანი კარლ მარქსი გახლდათ; იგი სწორედ დიდ გერმანელ ფილოსოფოსს დაესესხა ისტორიის ამგვარ გააზრებას და მის შემდეგ ისეთი სიტყვების ხმარება, როგორიცაა „პრიმიტიული“ და „განვითარებული“, „ტრადიციული“ თუ „თანამედროვე“ – ლამის აუცილებელი გახდა სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებრივ წყობებზე საუბრის დროს. ორივე ამ მოაზროვნის წარმოდგენით, სხვადასხვა სოციალური ფორმაცია სრულიად ლოგიკურად ვითარდებოდა – მონობასა და მარტივ მიწათმოქმედებაზე დაფუძნებული თემური წყობით დაწყებული, ნაირგვარი თეოკრატიების, მონარქიების თუ ფეოდალური არისტოკრატიების გავლით – თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიისა და განვითარებული კაპიტალიზმისაკენ. ეს პროცესი მათთვის არც უნებლიე იყო და არც გაუთვითცნობიერებელი, იმისდა მიუხედავად, რომ თავად პროცესი არასწორხაზოვნად, არათანმიმდევრულად მიმდინარეობდა და ისიც შეიძლებოდა გვეკითხა, უფრო ბედნიერი თუ ხდებოდა ადამიანი, ან მიიწევდა თუ არა კაცობრიობა უკეთესი ცხოვრებისაკენ ისტორიის ამ „წინსვლის“ შედეგად.

ჰეგელსაც და მარქსსაც სწამდათ, რომ საზოგადოებრივი ფორმაციების ცვლა რაღაც დაუსრულებელი მოვლენა კი არაა, არამედ სასრული პროცესი, რომელიც დამთავრდება მაშინ, როცა ჩამოყალიბდება ადამიანის ყველაზე ღრმა, ძირისძირი სურვილების დამაკმაყოფილებელი საზოგადოება; ანუ, ორივესათვის სავსებით მისაღები გახლდათ ისტორიის დასასრული: ერთისთვის – ლიბერალური სახელმწიფო, მეორისათვის – კომუნისტური წყობა. ეს, რაღა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავდა იმას, რომ გაჩენის, ცხოვრებისა და კვდომის ბუნებისმიერი ციკლი შეწყდებოდა, არ მოხდებოდა აღარავითარი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მოვლენა, ან გაზეთები შეწყვეტდა გამოსვლას სრული უსარგებლობის გამო. აქ უფრო ის მოიაზრებოდა, რომ გამორიცხული იყო საყრდენი პრინციპებისა თუ ინსტიტუტების სახეცვლილება, რაკი უმთავრესი საკითხები უკვე თავისთავად მოგვარებული იქნებოდა.

წინამდებარე ნაშრომი არც ჩემი პირვანდელი სტატიის განახლებაა და არც მის მრავალრიცხოვან კრიტიკოსებთან თუ კომენტატორებთან დისკუსიის გაგრძელების მცდელობა. არც ის მგონია, „ცივი ომის“ დამთავრებას ან თანადროული პოლიტიკის სხვა რომელიმე მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვან მოვლენას დაემჩნიოს მასზე თავისი კვალი. ძირითადი თემა უფრო იმ ძველი შეკითხვისადმი მიბრუნებაა: ახლა, მეოცე საუკუნის დასასრულს, ისევ შეგვიძლია თუ არა ვილაპარაკოთ კა-

ცობრიობის იმ თანმიმდევრულ, მიზანმიმართულ ისტორიაზე, რომელმაც იმავე კაცობრიობის უდიდესი ნაწილი მაინც საბოლოოდ ლიბერალურ დემოკრატიამდე უნდა მიიყვანოს? პასუხი, ჩემი მხრივ, დადებითია, თანაც ორი სრულიად განსხვავებული მოსაზრების გამო – ერთი ზოგადად ეკონომიკას შეეხება, მეორე კი იმას, რასაც ახლა „აღიარებისათვის ბრძოლას“ უწოდებენ.

რა თქმა უნდა, უშედეგო იქნებოდა ჰეგელის, მარქსის ან მათი მიმდევარი რომელიმე თანამედროვე ავტორიტეტის მოხმობა მიზანმიმართული ისტორიის გაგების დასაცავად. ბოლო საუკუნნახევრის მანძილზე მათ ინტელექტუალურ მემკვიდრეობაზე თავდასხმები არც ერთი მხრიდან არ შემწყდარა, ხოლო მეოცე საუკუნის ყველაზე გავლენიან მოაზროვნეებს სწორედ ის თეზისი ჰქონდთ ამოღებული მიზანში, რომ ისტორია არაა შემთხვევითი, ან თუნდაც გაუცნობიერებადი პროცესი. სინამდვილეში, ბევრი მათგანი იმის შესაძლებლობას უარყოფდა, რომ ადამიანის არსებობის ნებისმიერი ასპექტი ფილოსოფიურად გააზრებადად მიგვეჩნია.

დასავლეთში ჩვენ რაღაც მეტისმეტი პესიმიზმით განვეწყვეთ დემოკრატიული ინსტიტუტების საყოველთაოდ გავრცელების, როგორც უალტერნატივო მომავლის მიმართ, და ეს უიმედობა საუკუნის პირველი ნახევრის დამზაფრავი მოვლენებითაა განპირობებული: ორი მსოფლიო ომი, ტოტალიტარული იდეოლოგიების აღზევება, მეცნიერების უახლესი მიღწევების ადამიანის საზიანოდ შემობრუნება ატომური იარაღის, გნებავთ, ეკოლოგიური საფრთხის სახით. იმათი ცხოვრებისეული გამოცდილება, ვინც ამ პერიოდის პოლიტიკური ძალმომრეობა გამოიარა, ჰიტლერიზმსა თუ სტალინიზმს დააღწია თავი, ან ვინც პოლ პოტის რეჟიმს გადაურჩა, თითქოს თავისთავად უარყოფს თვით ასეთ ცნებას – ისტორიის პროგრესი. სიმართლე ითქვას, ჩვენ იმდენად გავითავისეთ მოლოდინი, რომ ღია, ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკური მმართველობის გზა არც მომავალში იქნებოდა ია-ვარდით მოფენილი, ახლა იმის გააზრებაც გვიჭირს, თუ საქმე სასიკეთოდ შემობრუნდა.

არადა, XX საუკუნის ამ ბოლო მეოთხედში ბევრი რამ გამოაშკარავდა ისეთი, რაც ადრე მხოლოდ და მხოლოდ შორეულ პერსპექტივაში გვესახებოდა: ნებისმიერი, თითქოსდა ძალმოსილი დიქტატურების ძირეული სისუსტე – სულ ერთია, მემარცხენე სამხედრო-ავტორიტარული ტიპისაა ისინი თუ მემარცხენე კომუნისტურ-ტოტალიტარულის. საბჭოთა კავშირზე რომ არაფერი ვთქვათ, ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში ლათინურ ამერიკასა თუ აღმოსავლეთ ევროპაში, შუა აზიასა თუ ახლო აღმოსავლეთში ძალისმიერი მმართველობის ინსტიტუტი მარცხს მარცხზე განიცდიდა; და ახლა ლიბერალური დემოკრატია ერთადერთი გააზრებული პოლიტიკური მიმართულებაა, რომელიც საერთო კავშირს პოულობს დედამიწის სხვადასხვა რეგიონსა და კულტურას შორის.

ამასთან ერთად, ლიბერალურმა პრინციპებმა ეკონომიკაში, ანუ „თავისუფალი ბაზრის“ ცნებამ ყველგან გაიკვალა გზა და დოვლათის მანამდე უჩვეულო სიუხვე შექმნა, როგორც ინდუსტრიულად განვითარებულ, ასევე ე. წ. „მესამე სამყაროს“ ისეთ ქვეყნებშიც კი, რომლებიც II მსოფლიო ომისწინა პერიოდში, უბრალოდ, გაპარტახებულთა რიგს განეკუთვნებოდა; ხოლო ლიბერალური რევოლუცია ეკო-

ნომიკურ აზროვნებაში მუდამ თან სდევდა, და ხანაც წინ უსწრებდა კიდეც პოლიტიკური თავისუფლებისაკენ სვლას.

ამ მხრივ, დღევანდელი ვითარება, განსაკუთრებით, თუკი მას საუკუნის I ნახევრისას შევადარებთ, როცა ტოტალიტარული რეჟიმების ნამდვილი აღზევება მოხდა, აშკარად მოითხოვს იმის გარკვევას, ამ მოვლენებს მართლაც გააჩნიათ რაღაც ლოგიკური ურთიერთკავშირი, თუ ეს ყველაფერი, უბრალოდ, ბედნიერი თანხვედრის შედეგია. როცა კვლავ ვუბრუნდები ძველ შეკითხვას – საერთოდ არსებობს თუ არა ისეთი რამ, რასაც კაცობრიობის უნივერსალური ისტორია ჰქვია, სინამდვილეში, ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დამდეგს ატეხილი კამათის არსს ვაფიქსირებ, თუმცა ერთ დროს ამ საკითხზე დაფიქრებული კანტისა და ჰეგელის საზრისთა მოშველიებით სულაც არ ვაპირებ მათ ზურგს ამოვეფარო – იმედი მაქვს, ჩემი საკუთარი არგუმენტებიც გარკვეულწილად ფასეულია.

აქ, თავმდაბლობის გარეშე, ორი, სრულიად სხვადასხვა გზით ვცდილობ გამოვკვეთო ამგვარი უნივერსალური ისტორიის იდეა. პირველ ნაწილში ჯერ წარმოვადგენ იმ მიზეზებს, რაც ჩვენი მხრივ განაპირობებს თავად უნივერსალური ისტორიის შესაძლებლობის თაობაზე შეკითხვის დასმას, ხოლო II ნაწილში, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათაგან ნასესხები მეთოდების მოშველიებით, შევეცდები პასუხი გავცე თვით ამ შეკითხვას – ეს მეთოდები ჩემთვის თავისებური რეგულატორი და მექანიზმია ისტორიის თანამიმდევრული და შემეცნებადი პროცესის ასახსნელად; ჩვენი დროის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი სავსებით ვარგისი საყრდენია, როგორც საზოგადოებრივი აქტივობის სახეობა, ერთდროულად შემეცნებადიც და გამიზნულიც, თუნდაც მისი ზემოქმედება უმეტესად ადამიანის ბედნიერ მომავალზე მეტისმეტად სათუოც იყოს. XVI-XVII ს. შემუშავებულმა კვლევის მეთოდებმა განაპირობა ბუნების დამორჩილებისაკენ სწრაფვა, ოღონდ ეს მოხდა უკვე არა ადამიანის მიერ ჩამოყალიბებული წესების, არამედ ბუნებისა და ბუნებრივი კანონების მიხედვით.

ორი სხვადასხვა მიზეზის გამო თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარებამ საერთო გავლენა იქონია ყველა იმ საზოგადოებაზე, რომლებმაც ამ პროცესის უმეტესად ზემოქმედება განიცადეს. ჯერ ერთი, მოწინავე ტექნოლოგია გადამწყვეტ სამხედრო უპირატესობას ანიჭებდა მის ამთვისებელ ქვეყნებს, და რაკი, ჯერ-ჯერობით მაინც, სახელმწიფოებრივი სისტემა გამოუელევლად წარმოქმნის შესაძლო ომის საბაბებს, ვერც ერთი ქვეყანა, რომელიც კი უფრთხილდება საკუთარ დამოუკიდებლობას, თავდაცვითი სისტემების მოდერნიზაციის საჭიროებას ვერ უგულებელყოფს. მეორეც, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი პერსპექტივაში ყველას ერთნაირ შესაძლებლობებს უქმნის ეკონომიკის წარმოებისათვის. ტექნოლოგია განაპირობებს დოვლათის უსაზღვრო დაგროვებას და, აქედან გამომდინარე, ხელს უწყობს ადამიანის მარად მზარდი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. შესაბამისად, ეს პროცესი უზრუნველყოფს ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოების სულ უფრო და უფრო მეტად გაერთგვაროვნებას, მიუხედავად მათი ისტორიული ფესვებისა თუ კულტურული მემკვიდრეობისა. ეკონომიკური მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარი ყველა ქვეყანა თანდათანობით უფრო და უფრო უნდა დაემს-

გავსოს ერთმანეთს: ისინი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს საფუძველზე უნდა გაერთიანდნენ, განიცადონ ურბანიზაცია; თემის, სექტისა და ოჯახის მსგავსი სოციალური ორგანიზაციის ტრადიციული ფორმები, ქმედითუნარიანობაზე და ეფექტიანობაზე დამყარებული ეკონომიურად რაციონალური ფორმებით უნდა შეცვალონ და ყველა პირობა შექმნან საკუთარი მოქალაქეების საერთო განათლებისათვის. ამგვარი საზოგადოებების ღრმა ურთიერთკავშირს გლობალური ბაზრებისა და უნივერსალური სამომხმარებლო კულტურის არსებობა აყალიბებს. უფრო მეტიც, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ლოგიკა თითქოს გვკარნახობს კიდეც უნივერსალურ ევოლუციას კაპიტალიზმის მიმართულებით. საბჭოთა კავშირის, ჩინეთის და სხვა სოციალისტური ქვეყნების გამოცდილება ნათლად ადასტურებს, რომ თუკი უკიდურესად ცენტრალიზებული ეკონომიკა გამოდგება ევროპაში ამ საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში დაფიქსირებული ინდუსტრიალიზაციის დონის მისაღწევად, იგი უკვე სამარცხვინოდ აღარ შეეფერება იმას, რასაც მთლიანობაში „პოსტინდუსტრიული“ ეკონომიკა ეწოდება და რასაც, ფაქტიურად, ინფორმაცია და ტექნოლოგიური სიახლეები განსაზღვრავს და განაპირობებს.

ოღონდ, თუკი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ შემოთავაზებული ისტორიული მექანიზმი საკმარისია ბევრი რამის გასაგებად, როცა საქმე ისტორიულ ცვლილებათა ხასიათს ანდა დღევანდელ საზოგადოებათა მზარდ გაერთგვაროვნებას ეხება, ის უკვე სრულიად უსარგებლო ხდება დემოკრატიის ფენომენის ასახსნელად. დღეს არავინ დავობს, რომ მსოფლიოს ყველაზე განვითარებულ ქვეყნებში დემოკრატიის დონეც ყველაზე მაღალია, მაგრამ თუ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ლიბერალური დემოკრატიის აღთქმული ქვეყნის კარიბჭისაკენ გვიჩვენებს გზას, თავად ამ ქვეყანაში არ შევყავართ, რამდენადაც არ არსებობს არანაირი ეკონომიკურად აუცილებელი მიზეზი, რის გამოც განვითარებულმა ინდუსტრიალიზაციამ უპირობოდ უნდა მოიტანოს პოლიტიკური თავისუფლებაც. მყარი დემოკრატია ზოგჯერ პრეინდუსტრიულ საზოგადოებაშიც წარმოქმნილა, როგორც, ვთქვათ, შეერთებულ შტატებში 1776 წელს. მეორე მხრივ, შეიძლება გავიხსენოთ ტექნოლოგიურად განვითარებული კაპიტალიზმისა და პოლიტიკური ავტორიტარიზმის თანაარსებობის ბევრი ისტორიული და თანამედროვე მაგალითიც მეიძის იაპონიიდან თუ ბისმარკის გერმანიიდან დაწყებული, დღევანდელ სინგაპურამდე და ტაილანდამდე. ხშირ შემთხვევაში ავტორიტარულ სახელმწიფოებს შესწევთ უნარი დემოკრატიული საზოგადოებებისათვის საოცნებო ეკონომიკური ზრდის დონესაც კი მაღწიონ.

მიზანმიმართული ისტორიის საფუძვლის შექმნის ჩვენი პირველი ცდაც მხოლოდ ნაწილობრივ თუ ჩაითვლება წარმატებულად. ის, რასაც ჩვენ „თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ლოგიკა“ ვუწოდეთ, სინამდვილეში, ისტორიულ ცვლილებათა ეკონომიკური ინტერპრეტაციაა, ოღონდ განსხვავებით მისი მარქსისტული ვარიანტისაგან, საბოლოო მიზნად იგი უფრო კაპიტალიზმს ისახავს, ვიდრე სოციალიზმს. თანამედროვე მეცნიერების ლოგიკამ ბევრი რამ შეიძლება ახსნას ჩვენი სამყაროს შესახებ: ვთქვათ, რატომ ვართ ჩვენ, განვითარებულ დემოკრატიულ ქვეყნებში მცხოვრებნი, უფრო ოფისებში მომუშავე ხალხი, ვიდრე

მიწაზე ოფლის მღვრელი გლეხები, რატომ გვირჩვენია გაერთიანება სხვადასხვა პროფესიულ ორგანიზაციაში და არა თემებსა თუ კლანებში, რატომ ვემორჩილებით უფრო მეტად ბიუროკრატიული ხელმძღვანელის ავტორიტეტს და არა მღვდელს, რატომ ვართ წიგნიერნი და რატომ ვსაუბრობთ საერთო სახელმწიფო ენაზე.

მაგრამ ისტორიის ეკონომიკური ინტერპრეტაციები არასრულია და არადამაკმაყოფილებელიც, რადგან ადამიანი არ არის უბრალოდ ეკონომიკური არსება. კერძოდ, მსგავსი ინტერპრეტაციები ვერ აგვიხსნის საფუძვლიანად და ბოლომდე, თუ რატომ ვართ ჩვენ დემოკრატები, ანუ თვითმმართველობის მომხრენი სახალხო და ადამიანის ძირითადი უფლებების უზრუნველყოფის დამცველნი კანონის უზენაესობის პირობებში. სწორედ ამ მიზეზის გამო, წიგნის მესამე ნაწილში კვლავ მივუბრუნდებით ისტორიის პროგრესის სხვაგვარ, პარალელურ ახსნას და შევეცდებით წარმოვაჩინოთ ადამიანის სრული, მთლიანი ბუნება და არა მარტო მისი ეკონომიკური მხარე. საამისოდ ერთხელ კიდევ მოვიშველიებთ ჰეგელს და ისტორიის მისეულ არამატერიალისტურ გააზრებას, რაც, თავის მხრივ, „აღიარებისათვის ბრძოლის“ ცნებას ემყარება.

ჰეგელის მიხედვით, ადამიანებს, ისევე როგორც ცხოველებს, აქვთ ბუნებრივი მოთხოვნილებები და სურვილები; მათთვის აუცილებელია მათგან დამოუკიდებლად არსებული ისეთი ობიექტები, როგორიცაა: საკვები, სასმელი, თავშესაფარი; უმთავრეს შინაგან მოთხოვნილებას კი საკუთარი სხეულის დაცვა შეადგენს. თუმცა, ამავე დროს, ადამიანი საფუძვლიანადაც განსხვავდება ცხოველისაგან, რადგან ყველაფერთან ერთად, მას სხვა ადამიანების სურვილით „სურს“, ანუ, უნდა რომ „აღიარებულ“ იქნას. უფრო კონკრეტულად, ის მოითხოვს აღიარებას როგორც ადამიანი, ანუ გარკვეული ფასეულობისა და ღირსების მქონე არსება. საკუთარი ფასეულობის ეს განცდა, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს მისი მზადყოფნიდან სასწორზე შეაგდოს სიცოცხლე მხოლოდ და მხოლოდ ბრძოლაში, რადგან მარტო ადამიანს შესწევს უნარი დაძლიოს უმთავრესი ცხოველური ინსტინქტები – უპირველეს ყოვლისა, თვითგადარჩენის ინსტინქტი – უფრო მაღალი, აბსტრაქტული პრინციპებისა და მიზნების გამო. ჰეგელის თანახმად, სწორედ აღიარების სურვილი უბიძგებს ორ პირველყოფილ მეომარს საფრთხეში ჩაიგდონ თავი, სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ჩაებან და საკუთარი ადამიანობა „აღიარებინონ“ დამარცხებულ მოწინააღმდეგეს. ხოლო როცა სიკვდილის ბუნებრივი შიში ერთ-ერთ მებრძოლს დანებებას აიძულებს, ასეთ დროს უკვე ბატონისა და მონის ურთიერთობა ყალიბდება. ისტორიის გარიჟრაჟზე ამ სისხლიანი ბრძოლის საზღაური არის არა საკვები, არა თავშესაფრის ანდა უსაფრთხოების მოპოვება, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავის დამკვიდრება. და სწორედ იმიტომ, რომ ბრძოლის საბოლოო მიზანი ბიოლოგიით არ არის განპირობებული, ჰეგელი მასში ადამიანის თავისუფლების პირველ გაელვებას ხედავს.

აღიარების ეს სურვილი შეიძლება საკმაოდ უჩვეულო კონცეფციად მოგვეჩვენოს, არადა, ის, სინამდვილეში, დასავლურ პოლიტიკურ ფილოსოფიასავით ძველია და ადამიანის პიროვნების უკვე სრულიად ნაცნობ და შესწავლილ ნაწილსაც

უკავშირდება. პირველად იგი პლატონმა „რესპუბლიკაში“ მოიხსენა, როცა მიანიშნა სულის სამ შემადგენელ ნაწილზე – მოსურნეზე, გონიერზე და იმაზე, რასაც თვითონ თიმოტურს, ანუ „გამბედავს“ უწოდებს. ადამიანურ ქმედებათა და ქცევათა უდიდესი ნაწილი შეიძლება აიხსნას როგორც პირველი ორის კომბინაცია, კერძოდ – სურვილისა და გონისა: სურვილი უბიძგებს ადამიანებს ეძებონ საგნები საკუთარი არსების გარეთ, ხოლო გონი თუ ანგარიში, ამ საგნების მოპოვების საუკეთესო გზას კარნახობს. მაგრამ, ამასთანავე, ადამიანები ესწრაფვიან საკუთარი ფასეულობის სხვათაგან აღიარებასაც, ანდა იმ პიროვნებების, საგნებისა თუ პრინციპების ფასეულობის აღიარებას, რომელთაც ფასეულობა თავადვე მიანიჭეს. მიდრეკილება საკუთარი თავისათვის გარკვეული ფასეულობის მინიჭებისაკენ, აგრეთვე ამ ფასეულობის სხვათაგან აღიარების მოთხოვნილება არის ის, რასაც დღევანდელ ენაზე ალბათ „საკუთარი თავის პატივისცემას“ ვუწოდებდით. საკუთარი თავისადმი პატივისცემის განცდის სურვილი კი სულის იმ ნაწილიდან მომდინარეობს, რასაც სახელად თიმოსი ჰქვია. იგი ადამიანის თანდაყოლილ სამართლიანობის გრძნობას ჰგავს. ყოველ ადამიანს სჯერა, რომ ის გარკვეული ღირებულების მატარებელია და როცა სხვები სათანადოდ არ აფასებენ, ჩნდება სიბრაზე. მეორე მხრივ, ხშირად ადამიანი თვითონვე ვერ ახერხებს იცხოვროს ისე, როგორც ამას საკუთარი ღირსების გრძნობა ავალდებულებს და ამ შემთხვევაში ის უკვე სირცხვილს განიცდის. მაგრამ არსებობს ბედნიერი შემთხვევებიც, როდესაც ცალკეული პიროვნების ღირებულების თვითგანცდას სხვებიც სათანადოდ და ადეკვატურად აფასებენ და მაშინ ადამიანი ამაყობს. აღიარების სურვილიცა და მისი თანმხლები ემოციებიც – ბრაზი, სირცხვილი და სიამაყე – პიროვნების ის შემადგენელი ნაწილებია, რომლებიც კრიტიკულად არის განწყობილი პოლიტიკური ცხოვრებისადმი. და თუ ჰეგელს ვერწმუნებით, სწორედ ისინი წარმართავენ და ამოძრავებენ მთელ ისტორიულ პროცესს.

ჰეგელის თვალსაზრისით, ისტორიის გარიჟრაჟზევე, სწორედ ღირსეულად აღიარების სურვილი უბიძგებდა ადამიანს სისხლიანი ბრძოლისაკენ პრესტიჟის (სახელის) მოსახვეჭად. ამ ბრძოლის შედეგი იყო ადამიანთა საზოგადოების დაყოფა ბატონებად, ვინც მზად იყო სიცოცხლე გაეწირა, და მონებად, ვინც მარად სიკვდილის ბუნებრივ შიშს მორჩილებდა. ოღონდ ვერც ერთმა უთანასწორო, არისტოკრატიულმა საზოგადოებამ, რომელთა არსებობაც კაცობრიობის მთელი ისტორიის უდიდეს ნაწილს მოიცავს, საბოლოო ჯამში, მაინც ვერ მოახერხა დაეკმაყოფილებინა ვერც ბატონების და ვერც მონების აღიარების სურვილი. მონა, რა თქმა უნდა, საერთოდ არც ითვლებოდა ადამიანად არანაირი თვალსაზრისით, მაგრამ მთლიანად ამ სურვილს ვერც ბატონი იკმაყოფილებდა, რადგან მას სხვა ბატონები კი არ აღიარებდნენ, არამედ – მონები, მათი ადამიანობა კი, როგორც უკვე ვთქვი, სათვალავში ჩასაგდები არც იყო; და სწორედ ამგვარმა ბოლომდე დაუკმაყოფილებელმა აღიარებამ წარმოშვა ის წინააღმდეგობა, რამაც განაპირობა კიდეც ისტორიის შემდგომი საფეხურები.

ჰეგელს სწამდა, რომ ბატონობისა და მონობის ურთიერთობისათვის ნიშანდობლივი „წინააღმდეგობა“ საბოლოოდ იქნა დაძლეული ფრანგული, და დავუმატებ-

დით, ამერიკული რევოლუციების შედეგად. ამ დემოკრატიულმა რევოლუციებმა მოსპო განსხვავება ბატონსა და მონას შორის, ყოფილი მონები საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად აქცია და სახალხო მმართველობისა თუ კანონის უზენაესობის პრინციპები დაამყარა. ბატონებისა და მონების მანამდე ჩვეული არათანასწორი აღიარება შეცვალა საყოველთაო და თანაზიარმა აღიარებამ, როცა ყოველი ცალკეული მოქალაქე ნებისმიერი სხვა მოქალაქის ადამიანურ ღირსებას აღიარებს და როცა ამ ღირსებას, თავის მხრივ, სახელმწიფოც აღიარებს – საკუთარი მოქალაქეებისათვის უფლებების მინიჭებით.

თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ამდაგვარი, ჰეგელისეული გაგება, თვალშისაცემად განსხვავდება ანგლოსაქსური გაგებისაგან, ანუ, იმ ძირითადი თეორიული ბაზისაგან, რასაც ემყარება ლიბერალიზმი ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა: ბრიტანეთი და შეერთებული შტატები. ანგლოსაქსური ტრადიციის მიხედვით, აღიარებისაკენ ამაყი ლტოლვა საღ აზრზე დაფუძნებულ პირად ინტერესსა და, ნაწილობრივ, ფიზიკური სხეულის თვითგადარჩენის სურვილს უნდა დამორჩილებოდა, ანუ სურვილი შერწყმოდა გონს. თუკი ჰობსისა და ლოკისათვის, ისევე როგორც ამერიკელ დამფუძნებელ მამათა – ჯეფერსონისა და მედისონისათვის – უფლებები არსებობდა, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის იმ პირადი სფეროს დამცავ საშუალებებად, სადაც მას შეეძლო გამდიდრებულიყო კიდეც და სულის მოთხოვნებიც დაეკმაყოფილებინა,[3] ჰეგელი უფლებებში თავისთავად დასრულებულ მიზანს ხედავდა, რადგან ადამიანს ჭეშმარიტად არა იმდენად მატერიალური კეთილდღეობა აკმაყოფილებს, რამდენადაც საკუთარი სტატუსისა და ღირსების აღიარება. ამერიკული და ფრანგული რევოლუციების მაგალითმა ჰეგელს შესაძლებლობა მისცა ემტკიცებინა, რომ ისტორია დასრულდა, რამდენადაც ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი ჟინი – აღიარებისათვის ბრძოლა – უკვე დაკმაყოფილდა საზოგადოებაში, რომლის დამახასიათებელ ნიშნადაც საყოველთაო და თანაზიარი აღიარება იქცა. ადამიანთა სოციალური ინსტიტუტების აღარავითარ სხვა მოწყობას არ შეუძლია უკეთ დააკმაყოფილოს ეს ჟინი და, ამდენად, აღარავითარი შემდგომი პროგრესული ისტორიული ცვლილებაც აღარაა მოსალოდნელი.

აქედან გამომდინარე, აღიარების სურვილმა შეიძლება გვაპოვნინოს ის ამოვარდნილი რგოლი ლიბერალურ ეკონომიკასა და ლიბერალურ პოლიტიკას შორის, რომლის ძიებასაც გულისხმობს ისტორიის ეკონომიკური განხილვა ამ წიგნის მეორე ნაწილში. სურვილი და გონი ერთად საკმარისია ინდუსტრიალიზაციის პროცესის, ეკონომიკური ცხოვრების მეტი ნაწილის ზოგადად ასახსნელად. მაგარმ ისინი ვერ აგვიხსნიან ლიბერალური დემოკრატიისაკენ სწრაფვის მიზეზს, რაც, საბოლოო ჯამში, სათავეს თიმოსიდან იღებს, სულის იმ ნაწილიდან, რომელიც აღიარებას მოითხოვს. მოწინავე ინდუსტრიალიზაციის თანამდევი სოციალური ძვრები, კერძოდ, საყოველთაო განათლება, როგორც ჩანს, უფრო ამძაფრებს გარკვეული აღიარების მოთხოვნილებას, შედარებით მინავლებულს უფრო ღარიბ და ნაკლებად განათლებულ საზოგადოებაში. ცხოვრების დონის ზრდასთან ერთად, ადამიანები უფრო კოსმოპოლიტურნი და უფრო განათლებულნიც ხდებიან, საზოგადოებაც, მთლიანობაში, მდგომარეობის მხრივ მეტ ერთგვაროვნებას აღწევს

და ადამიანებიც უკვე არა იმდენად მეტ სიმდიდრეს ესწრაფვიან, რამდენადაც საკუთარი სტატუსის აღიარებას. ადამიანი რომ მარტო სურვილი და გონი იყოს, სავსებით კმაყოფილი და ბედნიერიც იცხოვრებდა ბაზარზე ორიენტირებულ ისეთ ავტორიტარულ სახელმწიფოებში, როგორიც ფრანკოს ესპანეთი, სამხრეთ კორეა ან ბრაზილიაა და სამხედრო დიქტატურასაც მშვიდად შეეგუებოდა. მაგრამ მას თიმოტური სიამაყე საკუთარი ფასეულობის განცდასაც კარნახობს და ეს უბიძგებს დემოკრატიული მმართველობა მოითხოვოს, იმგვარ სახელმწიფოში სურს იცხოვროს, რომელიც ისე კი არ მოექცევა, როგორც უგუნურ ბავშვს, არამედ როგორც ზრდასრულ პიროვნებას, ანუ აღიარებს მისი, როგორც თავისუფალი ინდივიდის, ავტონომიას. ჩვენს დროში ლიბერალურმა დემოკრატიამ იმიტომ გამოუყვანა წირვა კომუნიზმს, რომ აშკარა გახდა აღიარების რაოდენ დეფექტურ ფორმას გვთავაზობდა ეს უკანასკნელი.

აღიარების სურვილის ისტორიის მამოძრავებელ ძალად გააზრება საშუალებას გვაძლევს ახლებურად ავხსნათ ბევრი, სხვა მხრივ, თითქოსდა ნაცნობი ისეთი ფენომენი, როგორიცაა: კულტურა, რელიგია, შრომა, ნაციონალიზმი და ომი. სწორედ ამის გაკეთებას ვისახავ მიზნად წიგნის მეოთხე ნაწილში და კიდევ იმის განჭვრეტას, მომავალში კიდევ სხვა რა სახითა და ფორმებით შეიძლება გამოვლინდეს აღიარების ეს სურვილი. ასე მაგალითად, მორწმუნე კაცი ესწრაფვის მისი ღმერთისა და მისთვის წმინდათაწმინდა ადათების აღიარებას, მაშინ როცა ნაციონალისტი საკუთარი ენობრივი, კულტურული თუ ეთნიკური ჯგუფის აღიარებას მოითხოვს. ორივე ამგვარი ფორმა ნაკლებ რაციონალურია, ვიდრე ლიბერალური სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი საყოველთაო აღიარება, რადგან მათ საფუძველში დევს თვითნებური დაყოფა როგორც წმინდასა და არაწმინდას, ისე – ადამიანთა ცალკეულ საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის. ამ მიზეზის გამო რელიგიაც, ნაციონალიზმიც და ადამიანთა ეთიკური ჩვევებისა და ადათების ერთნაირობა (უფრო ზოგადად „კულტურა“) ტრადიციულად გაიაზრებოდა როგორც წინაღობა დემოკრატიული პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკის წარმატების გზაზე.

არადა, სიმართლე ბევრად უფრო რთულია, რამდენადაც ლიბერალური პოლიტიკისა და ლიბერალური ეკონომიკის წარმატება ხშირად ემყარება აღიარების სწორედ იმ ირაციონალურ ფორმებს, რომლებიც ლიბერალიზმს თითქოსდა საფუძველშივე უნდა გადაელახა. დემოკრატიამ რომ იმუშაოს, მოქალაქეებს მოეთხოვებათ ირაციონალური სიამაყის გამომჟღავნება თავიანთსავე დემოკრატიულ ინსტიტუტებში, მათ აუცილებლად უნდა გამოავლინონ იმის ნიჭი, რასაც ალექსის დე ტოკვილი „ერთიანობის ხელოვნებას“ უწოდებდა და რასაც საფუძვლად უდევს ადამიანთა ამაყი ერთგულება საკუთარი, უფრო მცირე ერთობებისადმი. ხშირად ასეთ ერთობებს განაპირობებს აღიარების რელიგიური, ეთნიკური თუ სხვა ფორმები, რაც ერთი შეხედვით ეწინააღმდეგება კიდეც ლიბერალური სახელმწიფოს ქვაკუთხედად მიჩნეულ საყოველთაო აღიარებას. ზუსტად იგივე შეიძლება ითქვას ლიბერალური ეკონომიკის თაობაზეც. დასავლურ ლიბერალურ-ეკონომიკურ აზროვნებაში, შრომა ტრადიციულად გაგებული იყო როგორც არა-

სებითად არასასიამოვნო ქმედება – განხორციელებული ადამიანის მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად და ადამიანურ ტკივილთა შესამსუბუქებლად. მაგრამ მთელ რიგ კულტურებში, სადაც ძლიერია შრომის ეთიკა, ადამიანი ამავე დროს აღიარებისთვისაც შრომობდა – იქნებოდა ის, ვთქვათ, ევროპული კაპიტალიზის შემქმნელი პროტესტანტი მეწარმე, თუ მეიძის ეპოქის იაპონიის ელიტის წარმომადგენელი, ვინც საკუთარი ქვეყნის მოდერნიზაციას უკაფავდა გზას. ბევრ აზიურ ქვეყანაში შრომის ეთიკა უაღრესად ძლიერია არა იმდენად მატერიალური წახალისების, რამდენადაც აღიარების გამო, სწორედ ამ აზრს ანიჭებს შრომას საზოგადოების შემადგენელი სხვადასხვა სოციალური ჯგუფი, ოჯახიდან მთელ ერამდე. ამიტომაც ვფიქრობ, რომ ლიბერალური ეკონომიკა ვითარდება არა, უბრალოდ, ლიბერალური პრინციპების საფუძველზე, არამედ ის თიმოსის ირაციონალური ფორმებსაც მოითხოვს.

აღიარებისათვის ბრძოლის ფენომენის გააზრება საერთაშორისო პოლიტიკის ბუნებაში ჩაწვდომასაც გვიადვილებს. აღიარების სურვილს, რაც თავდაპირველად პრესტიჟისათვის სისხლიან ბრძოლას განაპირობებდა ორ ინდივიდს შორის, ლოგიკურად მივყავართ იმპერიალიზმისა და მსოფლიო იმპერიისაკენ. ბატონისა და მონის ურთიერთობა შინაურულ დონეზე, ბუნებრივად ირეკლება სახელმწიფოებრივ დონეზედაც, რადგან აღიარებას მთელი ერებიც ესწრაფვიან და სისხლისმღვრელ ომებსაც მართავენ უპირატესობის მოპოვების მიზნით. ნაციონალიზმი, აღიარების ეს არც თუ მთლად რაციონალური ფორმა, გახლდათ როგორც აღიარებისათვის ბრძოლის მთავარი მამოძრავებელი ძალა გასულ ასწლეულებში, ისე ჩვენი საუკუნის ყველაზე დაძაბული კონფლიქტების წყაროც. ჰენრი კისინჯერი, საგარეო პოლიტიკის, ასე ვთქვათ, „რეალისტი“, ჩვენს სამყაროს „ძალთა პოლიტიკის“ სამყაროს უწოდებს.

მაგრამ, თუკი ომს მთლიანად აღიარების სურვილი განაპირობებს, მაშინ ალბათ იმის მტკიცებაც არ იქნებოდა უსაფუძვლო, რომ ლიბერალურ რევოლუციასაც, რომელიც ყოფილ მონებს საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად აქცევს და შესაბამისად სპობს ბატონობისა და მონობის ურთიერთობას, მსგავსი კეთილისმყოფელი გავლენა უნდა ჰქონდეს სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებზეც. ლიბერალური დემოკრატია სხვებზე აღმატების ირაციონალურ სურვილს, თანასწორად აღიარების რაციონალური სურვილით ცვლის. აქედან გამომდინარე, მთლიანად ლიბერალური დემოკრატიებისაგან შემდგარ სამყაროსაც ომის გაცილებით ნაკლები მიზეზი ექნება, რამდენადაც ყოველი ერი და სახელმწიფო თანაბრად აღიარებს ერთმანეთის ლეგიტიმურობას. და მართლაც, არსებობს აშკარა ემპირიული მტკიცება ბოლო ორი საუკუნისა, რომ ერთმანეთის მიმართ ლიბერალური დემოკრატიები იმპერიალისტურ მიდრეკილებებს არ ამჟღავნებენ, თუნდაც სულ იოლად შეეძლოთ ომის წამოწყება ისეთ ქვეყნებთან, რომლებიც არც დემოკრატიულნი არიან და არც მათ უძირითადეს ფასეულობებს იზიარებენ. ამჟამად ნაციონალიზმი ისეთ რეგიონებშია აღზევებული, როგორებიცაა: აღმოსავლეთი ევროპა და საბჭოთა კავშირი, ანუ იქ, სადაც ხალხებს დიდი ხნის წართმეული ჰქონდათ ეროვნული მეობა. და მაინც, სამყაროს უძველეს და ყველაზე დაცულ ერებშიც, ნაციონალიზმი ცვლილების

პროცესს განიცდის. დასავლეთში ეროვნული აღიარების მოთხოვნა „მოშინაურებული“ და უნივერსალურ აღიარებასთან შეთავსებული იქნა, თითქმის ისევე, როგორც რელიგია ამ სამი თუ ოთხი საუკუნის წინათ.

ამ წიგნის მეხუთე და დასკვნითი ნაწილი „ისტორიის დასასრულის“ საკითხსა და ასპარეზზე სულ ბოლოს გამოსულ არსებას, „უკანასკნელ ადამიანს“ ეთმობა. „ნეშენალ ინთერესთში“ დაბეჭდილ სტატიაზე მსჯელობისას ბევრმა მოკამათემ გამოთქვა აზრი, რომ ისტორიის დასასრულის შესაძლებლობა უნდა გამომდინარეობდეს იმ კითხვის პასუხიდან, არსებობს თუ არა დღევანდელ მსოფლიოში ლიბერალური დემოკრატიის ამკარა და თან სიცოცხლისუნარიანი ალტერნატივა. დიდი დავა ატყდა ისეთ საკითხებზეც, მართლა დასამარდა თუ არა კომუნიზმი, შესაძლებელია თუ არა რელიგიისა და ულტრანაციონალიზმის ხელახალი აღორძინება და ასე შემდეგ. მაგრამ უფრო ღრმა და უფრო საგულისხმო საკითხი თავად ლიბერალური დემოკრატიის ავკარგიანობაა და არა მხოლოდ ის, რამდენად გაუძლებს ის თავისი დღევანდელი მოწინააღმდეგეების დაპირისპირებას და გაიმარჯვებს თუ არა საბოლოო ჯამში. თუ დავუშვებთ, რომ ამჟამად ლიბერალური დემოკრატია გარეშე მტრებისაგან დაცულია, შეგვიძლია თუ არა ისიც დავუშვათ, რომ დემოკრატიული საზოგადოებების დალხინებული ყოფა უსასრულოდ გაგრძელდება? ან, იქნებ ლიბერალური დემოკრატია ისეთი სერიოზული შიდა დაპირისპირებების მსხვერპლია, რაც მას ბოლოს და ბოლოს ძირსაც გამოუთხრის როგორც პოლიტიკურ სისტემას? ეჭვი არაა, თანამედრვე დემოკრატიები უამრავი სერიოზული პრობლემის წინაშე დგას – დაწყებული ნარკოტიკებით, უსახლკარობით, დანაშაულით, გარემოს დაბინძურებით და მომხმარებლობის ქარაფშუტობით დამთავრებული. მაგრამ ეს პრობლემები ძირითადი ლიბერალური პრინციპების შუქზე არც აშკარად გადაუჭრელი ჩანს და არც იმდენად მომაკვდინებელი, შედეგად საზოგადოების ისეთივე მსხვრევა რომ მოჰყვეს, რაც კომუნიზმა განიცადა ოთხმოციან წლებში.

მეოცე საუკუნეში ჰეგელის დიდი ინტერპრეტატორი, ალექსანდრე კოჟევი, დაბეჭითებით ამტიცებდა – ისტორია დასრულდა, რადგან მმართველობის იმ ფორმამ, რასაც ჩვენ „უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო“ ვუწოდეთ (ანუ, იმავე ლიბერალურმა დემოკრატიამ), აშკარად გადაჭრა აღიარების საკითხი, როცა ბატონისა და მონის ურთიერთობა საყოველთაო და თანასწორი აღიარებით შეცვალაო. მთელი ისტორიის მანძილზე ადამიანი აღიარებას ესწრაფვოდა და სწორედ ეს განაპირობებდა უწინდელ „ისტორიულ პერიოდებსაც“. თანამედროვე სამყაროში კი მან საბოლოოდ პოვა ეს აღიარება და „მთლიანად დაკმაყოფილდა“. კოჟევმა მსგავსი განცხადება სავსებით სერიოზულად გააკეთა და ნამდვილად იმსახურებს იმას, მის ნათქვამს ჩვენც სერიოზულად მოვეკიდოთ, რადგან თავისუფლად შეიძლება პოლიტიკის პრობლემა კაცობრიობის ისტორიის ათასწლეულთა მანძილზე გაგებულ იქნას სწორედ როგორც აღიარების პრობლემის გადაჭრის მცდელობა. აღიარებაა პოლიტიკის ცენტრალური პრობლემა, რამდენადაც ისაა ტირანიისა, იმპერიალიზმისა და ბატონობის ჟინის საწყისი. მაგრამ მხოლოდ იმ მიზეზით, ბნელი მხარეც რომ გააჩნია, ის არ შეიძლება უბრალოდ ამოიძირკვოს პოლიტიკური ცხოვრებიდან – აღიარების სურვილი ხომ იმავდროულად ფსიქოლოგიურ საფუძველს წარმოად-

გენს ისეთი პოლიტიკური ღირსებებისათვის, როგორიცაა: გაბედულება, პატრიოტული სულისკვეთება და სამართლიანობა. ყველა პოლიტიკურმა გაერთიანებამ უნდა ისარგებლოს აღიარების სურვილით, ოღონდ თან მისი დესტრუქციული ზეგავლენისგანაც დაიცვას თავი. თანამედროვე კონსტიტუციურ მმართველობას რომ ნამდვილად მიეგნო რეცეპტისთვის, როგორ მიაღწიოს ყველა მოქალაქის ცალკეულად აღიარებას ისე, რომ ტირანიის აღმოცენების საფრთხეც აირიდოს, მაშინ მას მართლაც ექნებოდა უფლება ყველაზე უფრო სტაბილურად და დღეგრძელად ჩაეთვალა თავი დედამიწაზე არსებულ ყველა რეჟიმს შორის.

მაგრამ, არის თუ არა თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის მოქალაქეთათვის უზრუნველყოფილი აღიარება „სრულიად დამაკმაყოფილებელი“? ლიბერალური დემოკრატიის ხანგრძლივი მომავალიცა და ალტერნატივებიც, რაც მას ერთ დღეს შეიძლება გამოუჩნდეს, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ კითხვის პასუხზეა დამოკიდებული. მეხუთე ნაწილში ჩვენ მოკლედ მოვხაზავთ ორგვარ პირდაპირ პასუხს, შესაბამისად, როგორც მემარცხენე, ისე მემარჯვენე პოზიციიდან. მემარცხენე ალბათ იტყოდა, რომ ლიბერალური დემოკრატიის მიერ შემოთავაზებული უნივერსალური აღიარება აუცილებლად არასრულია, რადგან კაპიტალიზმი ბადებს ეკონომიურ უთანასწორობას, მოითხოვს შრომის დანაწილებას და ეს, ipso facto უთანასწორო აღიარებასაც გულისხმობს; ამ თვალსაზრისით, სახელმწიფოს აბსოლუტური კეთილდღეობის დონე ვერაფერში გაგვარკვევს, რადგან კვლავინდებურად იარსებებენ შედარებით ღარიბნი და უჩინარნი თავიანთი თანამოქალაქეებისათვის. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ლიბერალური დემოკრატია აგრძელებს თანასწორი ადამიანების არათანაბრად აღიარებას.

მეორე და, ჩემი აზრით, უფრო საფუძვლიანი კრიტიკა უნივერსალური აღიარებისა მემარჯვენე პოზიციებიდან მომდინარეობს და მთლიანადაა განპირობებული საზოგადოების იმ გათანაბრებით, რაც ადამიანთა თანასწორობის ფრანგული რევოლუციის პრინციპებს მოჰყვა შედეგად. ამ მემარჯვენე პოზიციის საუკეთესო გამოხატულებაა ფილოსოფოს ფრიდრიხ ნიცშეს ნააზრევი; მის შეხედულებებსაც გარკვეულწილად ნიადაგი მოუმზადა დემოკრატიული საზოგადოებების დიდმა გამაზრებელმა, ალექსის დე ტოკვილმა. ნიცშეს მიაჩნდა, რომ თანამედროვე დემოკრატია წარმოადგენდა არა ყოფილი მონების თვითმმართველობას, არამედ მონის უპირობო გამარჯვებას და მონური მორალის ნაირსახეობას. ლიბერალური დემოკრატიის ტიპიურ მოქალაქეში ის ხედავდა თანამედროვე ლიბერალიზმის დამამცირებელთა მიერ განსწავლულ „უკანასკნელ ადამიანს“, რომელმაც უარი თქვა საკუთარი უზენაესი ფასეულობის ამაყ რწმენაზე კომფორტული თვითგადარჩენის გამო. ლიბერალურმა დემოკრატიამ შექმნა „ფუტურო კაცები“, რომლებსაც სურვილი და გონი კი შერჩათ, ოღონდ თიმოსი აღარ გააჩნდათ, და მხოლოდ იმასღა ახერხებდნენ, შორსგამიზნული პირადი ინტერესების გაანგარიშებით ჭკვიანურად მოეძებნათ ახალ-ახალი გზები ათასნაირი პაწაწინა სურვილის დასაკმაყოფილებლად. უკანასკნელ ადამიანს აღარ სურს სხვაზე მეტად იყოს აღიარებული, ამგვარი სურვილის გარეშე კი ლაპარაკიც ზედმეტია სრულყოფილებასა თუ რაიმეს მიღწევაზე. როცა საკუთარი ბედნიერებით დაკმაყოფილდა და აღარც სირცხვილმა შეაწუხა,

თავის პაწაწინა სურვილებზე ამაღლება რომ ვერ მოახერხა, უკანასკნელმა ადამიანმა დაკარგა ადამიანობა.

ნიცშეს აზროვნების გეზს თუ მივყვებით, იძულებულნი გავხდებით შემდეგი კითხვები დავსვათ: იქნებ ადამიანი, ვისაც მთლიანად აკმაყოფილებს უნივერსალური და თანასწორი აღიარება, ვისაც სხვა აღარაფერი სწადია, მართლაც რაღაც ზიზღის ღირსი არსებაა ყოველგვარი მისწრაფებისა და შთაგონების გარეშე? განა არ დევს ადამიანის პიროვნებაში რაღაც ისეთიც, რაც შეგნებულად ეძებს ბრძოლას, საფრთხეს, რისკს და განა ჩანასახშივე არ ჩაკლავს ამ „რაღაცას“ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის „მშვიდობა და კეთილდღეობა“? იქნებ ცალკეული ადამიანების კმაყოფილება სწორედაც რომ უთანასწორო აღიარებაზეა დამოკიდებული? მართლაც, უთანასწორო აღიარების სურვილი ხომ არ ქმნიდა ცხოვრების საფუძველს არა მარტო გარდასულ არისტოკრატიული საზოგადოებებისათვის, არამედ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიებისათვისაც? მათი შემდგომი სიცოცხლისუნარიანობა, გარკვეული თვალსაზრისით, ხომ არ იქნება დამოკიდებული მათივე მოქალაქეების სურვილის იმ ხარისხზე, რა ხარისხითაც მათ ენდომებათ აღიარება არა უბრალოდ როგორც თანასწორთ, არამედ სხვებზე აღმატებულთ? და ხომ არ გამოიწვევს საძულველ „უკანასკნელ ადამიანად“ ქცევის შიში სრულიად ახალი, წინასწარ გამოუცნობი გზით თვითდამკვიდრების ჟინს; იქამდეც ხომ არ მივა ადამიანი, რომ ისევ გამხეცებულ „პირველყოფილ ადამიანად“ იქცეს და ისევ ჩაებას თვითდამტკიცებისთვის სისხლიან ბრძოლაში, ოღონდ ახლა უკვე თანამედროვე იარაღებით?

ეს წიგნი სწორედ ამ კითხვებზე ეძებს პასუხს. კითხვები ბუნებრივად იბადება, რაკი ვცდილობთ გავიგოთ არსებობს თუ არა საერთოდ ისეთი რამ, რასაც პროგრესს ვუწოდებთ და შეგვიძლია თუ არა მოვიაზროთ კაცობრიობის თანმიმდევრული და მიზანმიმართული უნივერსალური ისტორია. მემარჯვენე თუ მემარცხენე ტოტალიტარიზმებმა ძალიან ბევრი დრო დაგვაკარგინეს ფუჭად და ჩვენ თითქმის მთელი საუკუნე არ გვეცალა ბოლო შეკითხვაზე სერიოზულად საფიქრელად. მაგრამ დღეს, როცა საუკუნის მიწურულს ეს ტოტალიტარული რეჟიმები დასამარდა, ალბათ უპრიანი იქნება, ერთხელ კიდევ მივუბრუნდეთ ამ ძველთაძველ კითხვას.

ნაწილი I

ძველი შეკითხვა, დასმული ახლებურად

1

ჩვენი პესიმიზმი

დრო იყო, იმგვარ ზნეკეთილ და გონებაფხიზელ მოაზროვნესაც კი, როგორიც იმანუილ კანტია, ჯერ კიდევ შეეძლო ერწმუნა, თითქოს ომები განგების ნებას მსახურებს; ოღონდაც ხიროსიმას მერე ყოველგვარ ომს ახლა უკვე მხოლოდ უცილობელ ბოროტებად თუ აღვიქვამთ. ისეთ დახვეწილ ღვთისმეტყველს, როგორიც წმ. თომა აქვინელია, ასევე შეეძლო სავსებით სერიოზულად ემტკიცებინა – მტარვალებიც განგების მსახურნი არიან, რადგან უიმათოდ მარტვილობას აზრი ეკარგებაო; აუშვიცის შემდეგ, ამგვარი რამის ქადაგება უკვე მკრეხელობას ჰგავს...

ყველა იმ საშინელებათა მერე, რაც სწორედ ამ ჩვენი თანამედროვე, განათლებული, ტექნიცისტური სამყაროს შუაგულში მოხდა, ნუთუ კიდევ შეგვიძლია ვირწმუნოთ ღმერთი, რომელი არს პროგრესი, ისევე როგორც ღმერთი, რომელიც თავის ზეგარდმო ნებას ამგვარი შეუცნობი გზებით ავლენს?

ემილ თეკენჰაიმი, „ღვთის ხელი ჟამთასვლაში“[1]

უკვე დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიის მიმართ მეოცე საუკუნემ ყველა ჩვენთაგანი ნამდვილ პესიმისტებად გვაქცია.

როგორც ცალკეულ ინდივიდუმებს, უეჭველია, ჩვენ კიდევ შეგვრჩა უნარი ოპტიმისტურად განვეწყოთ საკუთარი ჯანმრთელობისა თუ პირად წარმატებათა პერსპექტივის მიმართ – ძირძველი ტრადიციის მიხედვით, ამერიკელებს ჯერაც იმედიანი ხალხის სახელი აქვთ გავარდნილი; მაგრამ აი, რაც შეეხება უფრო ზოგად საკითხებს – ვთქვათ, ჩანს თუ არა პროგრესის რაიმე კვალი კაცობრიობის ისტორიაში, ან მომავალში მაინც თუ ვჭვრეტთ რაიმე ამდაგვარის შესაძლებლობას – სურათი სრულიად საწინააღმდეგო წარმოგვიდგება: საღი გონების მქონე ანალიტიკოსთაგან ამ საუკუნეში ჯერ არც ერთს არ გასჩენია იმის რწმენა, თითქოსდა ქვეყნიერება სწორედ იქითკენ მიისწაფვის, რასაც ჩვენ დასავლეთში მართვის კეთილშობილ და ჰუმანურ ინსტიტუტად მივიჩნევთ – ე. ი. ლიბერალური დემოკრატიისაკენ; რჩეული ინტელექტუალები იმ დასკვნამდეც კი მივიდნენ, რომ საერთოდ არ არსებობს რაიმე ლოგიკური თანამიმდევრობა ადამიანთა მოდგმის საქმიანობაში – ანუ, ისეთი რამ, რასაც ჩვენ ისტორიას ვუწოდებთ. ეტყობა, საკუთარმა მწარე გამოცდილებამ ის მაინც გვასწავლა, რომ მომავალშიც უნდა ველოდეთ ისეთ, ვითომდა ჯერ არნახულ უბედურებებს, როგორიცაა სხვადასხვა ჯურის ფანატიკოსთა დიქტატურა, სისხლიანი გენოციდი თუ მომხმარებელთა ბანა-

ლური მოთხოვნილებებით გამოწვეული სტაგნაცია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, აღარაფერს ვამბობ ისეთ გლობალურ საშინელებებზე, როგორც ბირთვული ომის შედეგად გამოწვეული პლანეტარული ზამთარია ან სითბური ეფექტის გამო – ყინულების ღრობა პოლუსებზე.

მეოცე საუკუნის პესიმიზმი პირდაპირ კრიჭაში უდგას წინარე პერიოდის ოპტიმიზმს; იმის მიუხედავად, რომ მე-19 საუკუნეში ევროპამ ომითა და რევოლუციით შეძრწუნებულმა შეაბიჯა, ის ხანა მაინც უფრო მშვიდი აღმოჩნდა და კაცობრიობის მატერიალური უზრუნველყოფის მანამდე არნახული ზრდაც სწორედ მაშინ დაიწყო. იმდროინდელ ოპტიმიზმს კი ორი ძირითადი რამ ასაზრდოებდა: პირველი, ეს იყო რწმენა, რომ მეცნიერების განვითარებით ყოველგვარი უკურნებელი სენი დაიძლეოდა და სიღატაკეც გაქრებოდა, უახლესი ტექნოლოგიური მიღწევები ადამიანს თავის მუდმივ მოწინააღმდეგეზე – დედაბუნებაზე – გააბატონებდა და ბუნებრივ პროცესებსაც თავის სასიკეთოდ წარამართვინებდა. მეორეც, „1776 წლის სულისკვეთება“, ანუ საფრანგეთის რევოლუციის იდეალები, საბოლოოდ გამოაცლიდა ძალაუფლებას ტირანიას, ავტოკრატიასა თუ ცრუმორწმუნე სამღვდელოებას და მართვის დემოკრატიული ფორმების არეალიც სულ უფრო და უფრო გაფართოვდებოდა მსოფლიოს რუკაზე. ძლიერთა მიმართ ბრმა მორჩილება შეიცვლებოდა რაციონალური თვითმმართველობებით, როცა ყველა ადამიანი, თავისუფალი და თანასწორი, მხოლოდ საკუთარი არჩევანის მორჩილიღა იქნებოდა. ასეთ დროს, ცივილიზაციის განვითარების პრიზმაში, ზოგიერთ ფილოსოფოსს ნაპოლეონის ომებიც კი სოცალურად პროგრესულ მოვლენად შეეძლო განეხილა, რადგან მათი საბოლოო შედეგი მაინც ევროპაში რესპუბლიკური მმართველობის იდეის განვრცობა აღმოჩნდა. სწორედ მაშინ წარმოიშვა უამრავი თეორია, ზოგი აზრიანი და ზოგიც – არც ისე აზრიანი, რომელთა მიხედვით კაცობრიობის ისტორია ერთ უწყვეტ მთლიანს შეადგენდა, ხოლო მის ამ გრეხილ კვალს თუ სწორი მიმართულებიდან ათასგზის გადახვევას საბოლოოდ მაინც თანამედროვე ცივილიზაციის ყველა სიკეთისაკენ მივყავდით. 1880 წელს ვინმე რობერტ მაკკენზი ალალად წერდა:

„კაცობრიობის ისტორია პროგრესის გზაა – ცოდნის დაგროვებისა და სიბრძნის მოხვეჭის გზა, უწყვეტი გადასვლა განვითარების დაბალი საფეხურიდან მაღალზე – საყოველთაო განათლებისა და ცივილიზებული ყოფისკენ. ყოველი ახალი თაობა მის შემდგომს გადასცემს იმ საგანძურს, რაც თავად ერგო მემკვიდრეობით, ოღონდაც გადასცემს უკვე საკუთარი გამოცდილებით გაჯერებულსა და სახეცვლილს, საკუთარი მიღწევებით გამდიდრებულს... ადამიანის კეთილდღეობაც, სხვადასხვა რანგის თავნება მთავართა ნებას დასხლტომილი, ახლა მხოლოდ პროვიდენციალური კანონებით წარიმართება“.[2]

Encyclopaedia Britannica-ს მეთერთმეტე გამოცემაში (1910-11 წწ.) თავი „წამების სახეობანი“ ასეთი დასკვნით მთავრდება: „ევროპული ცივილიზაციისათვის ეს უკვე ისტორიის კუთვნილებაა“[3]. ნიშანდობლივია, რომ ზედ I მსოფლიო ომის წინ ვინმე ნორმან ანჯელმა გამოაქვეყნა წიგნი „დიდებული ილუზია“, სადაც სავსებით სერიოზულად ამტკიცებდა, თავისუფალმა მეწარმეობამ სახელმწიფოების ტე-

რიტორიული პრეტენზიები სრულ უაზრობამდე დაიყვანა და ომები უკვე ეკონომიკურად ირაციონალური გახდაო.[4]

ჩვენი საუკუნის უკიდურესი პესიმიზმიც სწორედ ამგვარი ილუზიების მსხვრევიდან იღებს სათავეს. I მსოფლიო ომმა შეარყია ევროპის თვითდაჯერების საძირკველი – მართალია, ამ ომმა დაამხო რუსული, გერმანული და ავსტრიული მონარქიების პოლიტიკურად სრულიად მოძველებული მმართველობითი სტრუქტურები, მაგრამ, საზოგადოდ, კიდევ უფრო ძლიერი დარტყმა, შეიძლება ითქვას, წმინდად ფსიქოლოგიური იყო. „სანგრების ომის“ ოთხწლიანმა საშინელებამ, როცა ერთი დღის განმავლობაში ათიათასობით კაცი იღუპებოდა ხოლმე სულ რაღაც ასიოდე კვადრატული მეტრის გადაბუგული ტერიტორიის დასაკავებლად, პოლ ფასელის თქმით – „სრულიად გააცამტვერა იმ დროს საზოგადოების ცნობიერებაში თითქოსდა მყარად გამჯდარი მელიორისტული მითი, და პერმანენტული პროგრესის თვით იდეაც თავდაყირა დააყენა“.[5] თავგამოდება, მიზანსწრაფვა, შრომისუნარიანობა, პატრიოტიზმიც კი – ანუ ის ღირებულებები, რომლითაც ბურჟუაზიული სამყარო თავს იწონებდა, უმალ იქცა სხვათა სისტემური და ყოვლად უაზრო ჟლეტის ერთგვარ იარაღად, რამაც უკვე თავად ამ სამყაროს დისკრედიტაცია გამოიწვია.[6] „ჩვენთვის, თვრამეტწლიანებისათვის, თავის დროზე სკოლის მასწავლებლებს უნდა ეკისრათ აღმზრდელის – ზრდასრულობის, პასუხისმგებლობის, შრომის, კულტურის – საერთოდ, მომავლის ხანაში გზის გამკვლევის როლი... მაგრამ საკუთარი თვალით ნანახმა პირველივე მოკლულმა ამ რწმენიდან აღარაფერი დაგვიტოვა“. რემარკის რომანის („დასავლეთის ფრონტზე სრული სიმშვიდეა“) გმირის ეს სიტყვები და მისი საბოლოო დასკვნა – კაცმა რომ თქვას, ჩვენი თაობა უფრო იყო სანდო, ვიდრე იმათიო – ვიეტნამის ომის დროს ექოდ გამოისმა ახალგაზრდა ამერიკელებისაგან. იმის გააზრებამ, რომ ევროპის ინდუსტრიულ განვითარებას შეეძლო ასეთი უაზრო ომი გამოეწვია, – ომი, რომელსაც არავითარი ზნეობრივი განწმენდა თუ მონანიება არ მოჰყოლია, უკვე საკმარისად მძიმე კონტრარგუმენტები გააჩინა ისტორიის ერთიან პროცესად წარმოდგენის წინააღმდეგ. 1934 წელს სახელმოხვეჭილი ბრიტანელი ისტორიკოსი, პ.ე.ლ. ფიშერი წერდა: „მათ, ვინც, ეტყობა, ჩემზე ბრძენია და განსწავლული, გამოიკვლიეს ისტორიის შეუქცევადი სრბოლის ფარული არსი, მისი შინაგანი რიტმი და წინასწარგანსაზღვრული გეზიც... ყველაფერი ეს ჩემი გონებისმიერი წვდომის მიღმა რჩება – მე ვჭვრეტ მხოლოდ გაუთვალისწინებელ შემთხვევითობებს, ერთმანეთის მიყოლებით ტალღებივით რომ აწყდებიან დროის ნაპირს.“[7]

როგორც აღმოჩნდა, I მსოფლიო ომი ჯერ მხოლოდ შხეფები იყო ახალ უბედურებათა იმ ტალღისა, შემდგომ რომ დაატყდა მსოფლიოს. თანადროულმა მეცნიერებამ განადგურების ახალი იარაღი მოიტანა ტყვიამფრქვევებისა და ბომბების სახით, ხოლო პოლიტიკამ – ახალი სახელმწიფოებრივი წყობა, რომლის განსასაზღვრავად სახელიც კი ახალი გახდა საჭირო: ტოტალიტარიზმი. სრულ პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე, მასობრივ პარტიულ სტრუქტურასა და რადიკალურ იდეოლგიაზე დაყრდნობილი ეს სისტემა, რომელიც პიროვნების ყოფის უკლებლივ ყველა ასპექტს აკონტროლებდა, თვით მსოფლიო ბატონობაზე არანაკლებ გრანდიოზულ

პროექტს ისახავდა მიზნად. ჰიტლერული გერმანიისა და სტალინური რუსეთის მიერ მოწყობილ გენოციდებს პრეცედენტი არ ჰქონიათ კაცობრიობის ისტორიაში და, გარკვეულწილად, ეს მოვლენები სწორედ თანამედროვე რეალობის არსებობით გახდა შესაძლებელი.[8] რა თქმა უნდა, მეოცე საუკუნემდეც მრავალჯერ ყოფილა სისხლიანი ტირანიის ზეობა, ოღონდ სტალინმა და ჰიტლერმა ბოროტების სამსახურში ჩააყენეს იმდროინდელი ტექნოლოგიაცა და პოლიტიკური ცხოვრების ორგანიზებაც. ადრინდელი, „ტრადიციული“ ტირანიისათვის, უბრალოდ, ტექნიკური შესაძლებლობების მიღმა აღმოჩნდებოდა ისეთი შორსგამიზნული გეგმები, როგორიც იყო მთელი ხალხისა თუ კლასის განადგურება – ებრაელებისა ევროპაში და კულაკებისა საბჭოთა კავშირში. არადა, ასეთი მიზნების დასახვა სწორედ წინა საუკუნის ტექნიკური და სოციალური განვითარების შედეგად გახდა შესაძლებელი, ხოლო იდეოლოგიების წყალობით გაჩაღებული ომებიც უკვე თვისებრივად სხვანაირი იყო – მშვიდობიანი მოსახლეობის მასიური ჟლეტითა და ეკონომიკური შესაძლებლობების ლამის სრული განადგურებით – ანუ ე. წ. „ტოტალური ომი“. ამ ხიფათისაგან თავის დასაღწევად ლიბერალურად განწყობილი დემოკრატიული მმართველობებიც კი იძულებულნი გახდნენ დათანხმებულიყვნენ ისეთ სამხედრო-სტარტეგიულ დოქტრინებს, რომლებიც ითვალისწინებდა, ვთქვათ, დრეზდენის დაბომბვასა თუ ხიროსიმაზე ატომური ბომბის ჩამოგდებას, რასაც წინა საუკუნეებში, უბრალოდ, ხოცვა-ჟლეტა შეერქმეოდა.

პროგრესის თაობაზე XIX ს. გავრცელებულმა თეორიებმა უშუალოდ დაუკავშირა ზოგადსაკაცობრიო ბოროტება ამა თუ იმ ქვეყნის ჩამორჩენილ სოციალურ მდგომარეობას; მაგრამ თუ სტალინიზმი მართლაც მხოლოდ ნახევრად-ევროპულ, ფაქტიურად, გაპარტახებულ ქვეყანაში წარმოიშვა, თანაც ქვეყანაში, რომელიც ადრეც ცნობილი იყო ცარიზმის დესპოტური მმართველობით, ფაშისტური სამსხვერპლო აგერ, შუაგულ ევროპაში, ერთ-ერთ ყველაზე უფრო კულტურული ერის, განვითარებული ინდუსტრიის, წამყვანი ეკონომიკისა და განათლების ფართო ქსელის მქონე ქვეყანაში აღიმართა. თუკი ასეთი რამ შეიძლება გერმანიაში მომხდარიყო, რატომ არ შეიძლება მომხდარიყო იგივე რომელიმე სხვა განვითარებულ ქვეყანაში? და თუკი არც განვითარებული ეკონომიკა, განათლება, კულტურა არავითარ გარანტიას არ იძლევა თუნდაც ნაციზმის ფენომენის აღმოცენების საწინააღმდეგოდ, მაშ, რაღა აზრი აქვს პროგრესს ისტორიის თვალთახედვით?[9]

XX საუკუნის გამოცდილებამ მეტისმეტად საეჭვო გახადა მეცნიერებისა და ტექნიკის ბაზაზე დამყარებული საერთო-საკაცობრიო პროგრესის ცნება, რადგან ყოველი ახალი ტექნოლოგია უშუალო მიმართებაში აღმოჩნდა უკვე თვით ადამიანის ზნეობრივი განვითარების საკითხთან. ამ წინაპირობის გარეშე ტექნიკური პროგრესი მხოლოდ მისთვისვე საზიანო მიზნებს ემსახურება ხოლმე და, საბოლოო ჯამში, კაცობრიობა უკეთეს კი არა, უარეს მდგომარეობაში ვარდება. ამ საუკუნეში დაწყებული ტოტალური ომები შეუძლებელი იქნებოდა ე. წ. ინდუსტრიული რევოლუციის ძირითადი მახასიათებლების – რკინის, ფოლადის, შიგაწვის ძრავისა და თვითმფრინავების – გარეშე; ხოლო ხიროსიმას მერე მთელი კაცობრიობა უკვე ტექნოლოგიურ მიღწევათაგან უსაშინლესის – ბირთვული იარაღის საფრთ-

ხის ქვეშ იმყოფებოდა. თანამედროვე მეცნიერების წყალობით მიღწეულ ეკონომიკის არნახულ განვითარებას თავისი უარყოფითი მხარეც ახლდა, რადგან მანვე გაზარდა გლობალური ეკოლოგიური კატასტროფის შესაძლებლობა. ახლა ხშირად გაიგონებთ, რომ მსოფლიო საინფორმაციო სამსახურების ქსელის განვითარებამ და სატელიტურმა საკომუნიკაციო სისტემამ დემოკრატიული იდეების საყოველთაო გავრცელებას შეუწყო ხელი: ვთქვათ, CNN-ის მიერ 1989 წ. ტიენანმენის მოედანზე დატრიალებული ტრაგედიის მთელი მსოფლიოსათვის უშუალოდ ჩვენებამ, ან თუნდაც მისმა როლმა აღმოსავლეთ ევროპაში მომხდარ პოლიტიკურ ცვლილებებთან დაკავშირებით; მაგრამ კომუნიკაციის ტექნოლოგია თავისთავად ნეიტრალურია – აიათოლა ჰომეინის რეაქციული იდეები 1978 წლის რევოლუციამდე ბევრად ადრე მკვიდრდებოდა ირანში სწორედ იმ კასეტური მაგნიტოფონების წყალობით, რომელთა ფართო გავრცელება შაჰის მიერ ქვეყნის ეკონომიკის მოდერნიზაციის შედეგად გახდა შესაძლებელი. ტელევიზია და სატელიტური საკომუნიკაციო სისტემა 30-იან წლებში რომ არსებულიყო, ცხადია, რაიფენშტალი თუ გებელსი მათ ნაცისტური პროპაგანდისათვის გამოიყენებდნენ და არა დემოკრატიული იდეების დასამკვიდრებლად.

XX ს. მომხდარ საშინელებათა ტრავმატულმა ეფექტმა ასევე განაპირობა ღრმა ინტელექტუალური კრიზისიც. ისტორიზმის თვალსაზრისით, პროგრესზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, თუ ვიცით, საით მიდის კაცობრიობა. XIX ს. ევროპელი დარწმუნებული იყო, რომ პროგრესი თავისთავად ნიშნავს წინსვლას დემოკრატიის მიმართულებით, ოღონდ XX საუკუნეში ამ საკითხზე არავითარი ერთსულოვნება აღარ შეინიშნებოდა. ლიბერალურ დემოკრატიას მებრძოლ იდეოლოგიათაგან ორი მთავარი მიმართულება დაუპირისპირდა – ფაშიზმი და კომუნიზმი, რომელთაც, თავის მხრივ, მომავალი კეთილმოწყობილი საზოგადოების რადიკალურად განსხვავებული ხედვა წარმოაჩინეს. დასავლეთში ხალხს ეჭვიც კი გაუჩნდა, რომ შესაძლოა ლიბერალური დემოკრატია სულაც არ იყო კაცობრიობის მთავარი წარმმართველი და იქნებ მათი ეს ადრეული რწმენა ვიწრო ეთნოცენტრიზმის ნიადაგზე ყოფილიყო აღმოცენებული; და რაკი ევროპელები ისედაც კონფრონტაციაში იყვნენ არაევროპულ სამყაროსთან, ჯერ კოლონიზატორთა როლში, ხოლო შემდგომ, უკვე ცივი ომის პერიოდიდან, დიდ სახელწიფოთა მიერ პატრონაჟობის კისრებითა და თეორიულად მაინც თანასწორი ქვეყნების ერთობლიობით მათ ნელ-ნელა საკუთარი იდეების გადასინჯვაც იწყეს: სახელმწიფოებრივ წყობათა ევროპულ მოდელებს და საერთო დასავლური ნაციონალიზმით თავმოწონებას, შეიძლება ითქვას, ძირი გამოუთხარა ორმა მსოფლიო ომმა, ხოლო კაცობრიობის ცივილიზებულ და ბარბაროსულ ერებად დაყოფაზე, რაც სრულიად ბუნებრივი ჩანდა XIX ს. ევროპელთათვის, ახლა, ნაცისტური „სიკვდილის ბანაკების“ შემდგომ, ლაპარაკიც აღარ შეიძლებოდა. ერთიანი, ერთმხრივ მიმართული ისტორიული პროცესის მაგივრად, კაცობრიობას თითქოს განვითარების იმდენივე მიზანი და სახესხვაობა გააჩნდა, რამდენი ერიცა თუ ცივილიზაციაც არსებობდა დედამიწაზე, ხოლო ლიბერალურ დემოკრატიას, როგორც საშუალებას, არავითარი პრიორიტეტი აღარ ენიჭებოდა ამისათვის.

ბოლო დროს ჩვენი პესიმიზმის ცხადი გამოვლინება იყო დასავლური ლიბერალური დემოკრატიისათვის სიცოცხლისუნარიანი, ტოტალიტარულ-კომუნისტური დაპირისპირების მარადიულობის შეგრძნებაც. 70-იან წლებში, ჯერ კიდევ როცა სახელმწიფო მდივნის თანამდებობა ეკავა, ჰენრი კისინჯერმა განუცხადა კიდეც თანამემამულეებს; „...რეალობას თვალი უნდა გავუსწოროთ – დღეს-დღეობით კომუნისტურ საფრთხეს ბოლო არ უჩანს და სწორედ ამ ვითარების გათვალისწინებით მოგვიწევს ჩვენი საგარეო პოლიტიკის გატარებაც...“[10]

კისინჯერის აზრით, უტოპია იქნებოდა იმაზე ფიქრი, თითქოს ოდესმე მაინც შესაძლებელი გახდებოდა სსრკ-ის მსგავსი ძალისმიერი სახელმწიფოს ფუნდამენტური პოლიტიკური და სოციალური სტრუქტურების რეფორმა. პოლიტიკური სიმწიფე, მისი აზრით, მსოფლიოს რეალურ და არა რომანტიკულ აღქმას გულისხმობდა, ანუ ბრეჟნევისდროინდელ საბჭოთა კავშირთან ურთიერთობის მოწესრიგებას. მაგრამ, თუკი დაძაბულობა კომუნისტურსა და დემოკრატიულ სამყაროებს შორის მხოლოდ შერბილდებოდა, შესაბამისად რჩებოდა აპოკალიპსური ომის მუდმივი შესაძლებლობაც.

კისინჯერის ეს თვალთახედვა სრულიადაც არ იყო გამონაკლისი: საგარეო პოლიტიკასთან დაკავშირებულ წრეებში საერთოდ გაბატონებული იყო აზრი კომუნიზმის უცვლელობის თაობაზე; კომუნისტური სამყაროს ნგრევის პროცესი 80-იანი წლების დასასრულს სრულიად მოულოდნელი იყო დასავლეთისათვის. „ნოკდაუნის“ მდგომარეობაში აღმოჩნდა მთელი პოლიტიკური სპექტრი – მემარცხენეები, მემარჯვენეები, ცენტრისტები, მიმომხილველებიცა და სწავლული პოლიტოლოგებიც.[11] ამ თავისებური სიბრმავის ძირები ბევრად უფრო ღრმაა, ვიდრე ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, და ისტორიული პერსპექტივის მიმართ იმ განსაკუთრებულ პესიმიზმში ძევს, რაც უმთავრებსად ჩვენი საუკუნის ტრაგიკული მოვლენებით გახლდათ განპირობებული.

1983 წ. ჟან-ფრანსუა რეველმა თქვა კიდეც: „დემოკრატია, ბოლოს და ბოლოს, შესაძლოა სრულიად შემთხვევითი მოვლენა აღმოჩნდეს, რაღაც ეპიზოდი, თავისებური ინტერმედია ისტორიის მსვლელობაში, რომელიც იქნებ ჩვენს თვალწინაც კი დამთავრდეს...“[12]

მემარჯვენეებს, რა თქმა უნდა, არასოდეს სჯეროდათ, თითქოს კომუნისტებს მიეღწიოთ ლეგიტიმური სტატუსისათვის იმ ხალხის თვალში, ვისაც ისინი მართავდნენ, და სოციალისტური წყობის ეკონომიკურ მარცხსაც კარგად იაზრებდნენ, მაგრამ ბევრი მათგანი მაინც დარწმუნებული იყო, რომ ამ „გაყინულ წყობას“ მაინც ჰქონდა ნაპოვნი ძალაუფლების გასაღები ლენინისტური ტოტალიტარიზმის სახით, რისი წყალობითაც „ბიუროკრატ-დიქტატორების“ ფენას შეეძლო ქვეყანაში თანამედროვე ორგანიზაციული სტრუქტურებისა და ტექნოლოგიების დანერგვა, რაც კიდევ უფრო განამტკიცებდა მათ მმართველობას. მათი აზრით, ტოტალიტარიზმმა უკვე არა მარტო დაისაკუთრა სხვადასხვა ერი, არამედ აიძულა მმართველი კომუნისტური ზედაფენის ინტერნაციონალური ღირებულებებიც კი ეცნო. სწორედ ამ სხვაობაზე მიუთითებდა ჯინ კირკპატრიკი თავის ცნობილ სტატიაში (1979 წ.) ტრადიციულ მემარჯვენე ავტორიტარულ რეჟიმებსა და მემარცხენეთა რადიკალურ ტო-

ტალიტარიზმს შორის. მაშინ, როცა პირველნი მუდამ აცხადებდნენ: „პატივი ეცი ტრადიციულ ღმერთებსა და ტრადიციულ ტაბუს“, მემარცხენე რადიკალთა ტოტალიტარიზმი „მთელს საზოგადოებაზე სრულ ძალაუფლებას“ და „საერთაშორისო ფასეულობათა თუ ურთიერთობათა ნორმების შეცვლას“ მოითხოვდა. ტოტალიტარული სახელმწიფო, მარტივი ავტორიტარულისაგან განსხვავებით, იმდენად ღრმად აკონტროლებდა მასზე დაქვემდებარებულ საზოგადოებას, რომ უკვე არანაირი იმპულსი აღარ გააჩნდა ხელისუფლების სახეცვლილებისათვის: „ჩვენი საუკუნის გამოცდილება არავითარ იმედს არ იძლევა, რომ ტოტალიტარული რეჟიმები, ბოლოსდაბოლოს, შეძლებენ საკუთარი თავის ტრანსფორმაციას“.[13]

ტოტალიტარული სახელმწიფოების ჩაცირულობის ამ რწმენას, ზურგს უმაგრებდა დემოკრატიის მიმართ სრული უნდობლობის გრძნობა. სწორედ ეს უნდობლობა გამოჭვივის კირკპატრიკის ნათქვამშიც, რომ მესამე სამყაროს ახლანდელი არადემოკრატიული ქვეყნებიდან სულ რამდენიმე თუ მოახერხებს რაიმე წარმატებას მიაღწიოს სახელმწიფოებრივი წყობის დემოკრატიზაციის მხრივ (კომუნისტური რეჟიმების დემოკრატიზაციის შესაძლებლობა ხომ საერთოდ უარყოფილი იყო), ან თუნდაც რეველის რწმენაში, რომ ფესვგადგმულ ევროპული თუ ჩრდილოამერიკული ტიპის დემოკრატიებსაც კი საკუთარი თავის დასაცავად აუცილებელი შინაგანი რწმენა აკლიათ. ჩამოთვლიდა რა დემოკრატიზაციის პროცესისათვის აუცილებელ ეკონომიკურ, სოციალურ თუ კულტურულ ღონისძიებებს, კირკპატრიკი აკრიტიკებდა ნებისმიერ დროსა და ნებისმიერ სახელმწიფოში თვით მთავრობების დემოკრატიზაციის შესაძლებლობის მოაზრებას, როგორც საკითხის ტიპიურად ამერიკულ ხედვას. ილუზიაა თვით იდეა, თითქოს სადმე „მესამე სამყაროში“ შეიძლებოდა დემოკრატიული პოლიტიკის გამტარებელი კერა გაჩენილიყო; უბრალო გამოცდილების საფუძველზეც კი უნდა გვცოდნოდა, რომ მსოფლიო ორადაა გაყოფილი – სადღაც მემარჯვენე ავტორიტარიზმსა და მემარცხენე ტოტალიტარიზმს შორის. თავის მხრივ, რეველიც კიდევ უფრო ამძაფრებდა ერთ დროს ტოკვილის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ დემოკრატიულ მმართველობებს მუდამ უჭირთ შეინარჩუნონ ხანგრძლივი და თანმიმდევრული საგარეო პოლიტიკური კურსი მმართველობის იმავე დემოკრატიული ფორმის გამო; ანუ ხმათა უმრავლესობის პრინციპის, თვითეჭვებისა და თვითკრიტიკის გამოისობით, რაც ასე დამახასიათებელია მათთვის ყოველი მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების მიღების დროს.[14]

ასე რომ, „გარკვეულწილად, ერთი შეხედვით უმნიშვნელო უთანხმოებანი, დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა თუ ეჭვი უფრო მეტად ღრღნის დემოკრატიულ წყობას, ვიდრე ყოველნაირი უკმარისობა და მუდმივი სიღარიბე – კომუნისტურ რეჟიმს, რომლის მოსახლეობასაც არავითარი გაგება თუ ძალა არ გააჩნია საკუთარ ცდომილებათა გამოსასწორებლად. შეიძლება ითქვას, რომ საზოგადოება, რომლისთვისაც კრიტიციზმი ბუნებრივი მახასიათებელია, ერთადერთი სიცოცხლისუნარიანი ფორმაციაა, მაგრამ იმავდროულად – ყველაზე მყიფეც“.[15]

თავის მხრივ, მემარცხენეებიც იმავე დასკვნამდე მივიდნენ, ოღონდ სულ სხვა გზით: მეორე მსოფლიო ომისშემდგომი პერიოდისაგან განსხვავებით, უკვე 80-იან

წლებში „პროგრესისტთა“ უმრავლესობას აღარც სჯეროდა კომუნიზმის, როგორც გარდაუვალი მომავლის რეალურობისა ევროპისა თუ ამერიკისათვის, თუმცა თეზისი მარქსიზმ-ლენინიზმის ლეგიტიმურობის თაობაზე სავსებით მისაღებად მიაჩნდათ დანარჩენი სამყაროსათვის; და მით უფრო მისაღებად ეჩვენებოდათ, რაც უფრო შორს მდებარეობდა ან რაც უფრო კულტურულად უცხო იყო მათთვის ესა თუ ის რეგიონი. აქედან გამომდინარე, საბჭოთა ტიპის კომუნიზმი სულაც არ იყო უცილობლად რეალური არჩევანი ამერიკელებისა თუ ბრიტანელებისათვის – მაგრამ ასეთად აღიქმებოდა ტრადიციულად ავტოკრატიასა და ცენტრალიზებულ კონტროლს დაჩვეული რუსი ხალხისათვის, რომ არაფერი ვთქვათ ჩინელებზე, რომლებმაც ღიად გაილაშქრეს უცხოეთის გავლენის წინააღმდეგ. იმავეს ამბობდნენ კუბელებსა და ნიკარაგუელებზე, ამერიკული იმპერიალიზმის მსხვერპლად რომ სახავდნენ, და ვიეტნამელებზე, რომლებსაც კომუნიზმისაკენ, თითქოს, თვით ეროვნული ტრადიციები უბიძგებდათ... მემარცხენეები ძირითადად იმ აზრზე იდგნენ, რომ რადიკალური სოციალისტური რეჟიმების ლეგიტიმიზაცია მესამე სამყაროს ქვეყნებში, უბრალოდ, გარდაუვალი იყო, თუნდაც ყოველგვარი არჩევნებისა და ღია დებატების გარეშე – ისინი თავისთავად დადგებოდნენ მიწის რეფორმების აუცილებლობის წინაშე, გააუმჯობესებდნენ ჯანდაცვასა და განათლების სისტემას. ამგვარი შეხედულების მქონეთ, რა გასაკვირია, იშვიათად თუ გაუკრთებოდათ ეჭვი რევოლუციური ძვრების შესაძლებლობის თაობაზე საბჭოთა ბლოკის ქვეყნებსა თუ ჩინეთში.

„ცივი ომის“ პერიოდის დამთავრების მერე კომუნისტური მმართველობის სისტემის ლეგიტიმურობისა და ლამის მარადიულობის რწმენა ზოგჯერ მთლად უცნაურ ფორმებს იღებდა: ერთი არცთუ მთლად უსახელო სოვეტოლოგის თქმით, ბრეჟნევის დროს საბჭოთა სისტემამ თურმე „ინსტიტუციონალურ პლურალიზმს“ მიაღწია, ხოლო „პარტიის წამყვანმა როლმა საბჭოთა კავშირი უფრო მეტად დააახლოვა ამერიკული პოლიტიკური მეცნიერებისაგან ნასესხებ პლურალისტურ მოდელს, ვიდრე ამას თვით შტატებში ვხედავთ...“ გორბაჩოვის წინა პერიოდის საბჭოთა საზოგადოება, მისივე თქმით, „სულაც არ გახლდათ ინერტული და პასიური, არამედ სახელმწიფო პოლიტიკის თანამონაწილე იყო ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, და იქნებ უფრო მეტადაც, ვიდრე ეს ამერიკაში ხდება“.[16]

ამ ტიპის მოსაზრებები გავრცელებული იყო აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნების თაობაზეც, სადაც, კომუნიზმის აშკარად თავსმოხვეული დოქტრინის მიუხედავად, ბევრი ფსევდო-სწავლული სრულ სოციალურ სტაბილობას ჰქვრეტდა. ერთი მათგანი 1987 წელს იმასაც კი აცხადებდა, დღეს მსოფლიოში არსებულ ბევრ ქვეყანასთან შედარებით აღმოსავლეთი ევროპის სახელმწიფოები სტაბილურობის ნამდვილი განსახიერებააო და გააფთრებითაც აკრიტიკებდა ტრადიციულ შეხედულებას „მისდამი აუცილებლად მტრულად და უნდობლად განწყობილ მოსახლეობასთან დაპირისპირებული „არალეგიტიმური“ მმართველი პარტიის“ თაობაზე.[17]

ზოგიერთი ამდაგვარი შეხედულება, უბრალოდ, უახლესი წარსულის მომავალში პროეცირების ცდას წარმოადგენდა, მაგრამ ბევრი მათგანი იმ დასკვნას ეფუძნებოდა, რომ უამრავი აშკარა პრობლემის მიუხედავად, კომუნისტურმა ხელისუფლებებმა მაინც დადეს გარკვეული „სოციალური კონტრაქტი“ თავიანთ ხალხთან. ალ-

ბათ სწორედ ასეთი ურთიერთობაა სატირულად ასახული საბჭოურ ანეკდოტშიც – „მთავრობას თავი ისე უჭირავს, ვითომ ხელფასს გვიხდის, და ჩვენც, ვითომ, ვმუშაობთ“.[18] ამ რეჟიმებს არ ახასიათებდა არც პროდუქტიულობა და არც დინამიურობა, მაგრამ მათ არსებობას, გარკვეულად, მოსახლეობის მხრიდან თანხმობაც განაპირობებდა – იმდენად, რამდენადაც ისინი უსაფრთხოებისა და სტაბილურობის გარანტიას იძლეოდნენ.[19] 1968 წელს სემუელ ჰანთინგტონი წერდა: „შეერთებულ შტატებს, ბრიტანეთსა და საბჭოთა კავშირს ხელისუფლების სხვადასხვა ფორმა აქვთ, მაგარმ ამ სამივე ქვეყანაში ხელისუფლება ქვეყანას მართავს. ყოველი ქვეყანა პოლიტიკური ერთობაა, არსებული პოლიტიკური სისტემის ლეგიტიმურობის თაობაზე მიღწეული შეთანხმებით და კერძო მოქალაქე თუ ზოგადად ხელისუფლებაც ერთნაირად იზიარებს იმ ტრადიციებისა და პრინციპების საფუძვლებს, რომლებზედაც ესა თუ ის პოლიტიკური ერთობაა დაფუძნებული.“[20]

კაცმა რომ თქვას, ჰანთინგტონს არავითარი პირადი სიმპათია არ გააჩნდა კომუნისტების მიმართ, ოღონდ, მართლა კი სჯეროდა, რომ რეალური ვითარების მიხედვით, მრავალწლიანი მმართველობის განმავლობაში მათ მართლაც დაიგროვეს ერთგვარი პოლიტიკური კაპიტალი და მასების შეგნებაში გარკვეული საყრდენიც მოიპოვეს.

თავისთავად კაცობრიობის პროგრესის მიმართ ჩვენი დღევანდელი პესიმიზმი ორი სხვადასხვა, თუმცა პარალელური ხდომილებითაა განპირობებული: XX საუკუნეში აღებულ პოლიტიკურ კურსთა კრიზისითა და დასავლური რაციონალისტური აზროვნების კრიზისით. პირველმა ათობით მილიონი ადამიანი იმსხვერპლა და ასობით მილიონი აიძულა, მართალია, სხვაგვარ, მაგრამ კიდევ უფრო მძიმე და დაუნდობელ მონურ ყოფას შეგუებოდა; ხოლო მეორემ ლიბერალური დემოკრატია სწორედ იმ ინტელექტუალური იარაღის გარეშე დატოვა, რითაც მას საკუთარი თავი უნდა დაეცვა. და მაინც, ორივე ეს ხდომილება ურთიერთდაკავშირებულია და პრაქტიკულად შეუძლებელია მათი ცალ-ცალკე განხილვა. ერთი მხრივ, ინტელექტუალური კონსენსუსის არარსებობამ ამ საუკუნეში ამტყდარ ომებსა თუ რევოლუციებს უკვე აშკარა იდეოლოგიური სარჩული დაუდო და ამით კიდევ უფრო გაამძაფრა მათი მიმდინარეობაცა და შედეგიც: რუსეთის ოქტომბრისა და ჩინეთის “კულტურულმა“ რევოლუციებმა თუ ნაცისტების მოქმედებამ II მსოფლიო ომში თითქოს განაღვივა ის სისასტიკე, რაც ახასიათებდა რელიგიურ ომებს მე-16 საუკუნეში, ოღონდ ამჯერად ამ სისასტიკემ კიდევ უფრო უარესი ფორმები მიიღო, რადგან ახლა სასწორზე არა მარტო ტერიტორიები და სიმდიდრე, არამედ უკვე თვით ფასეულობათა სისტემები და მოსახლეობის არსებობის საშუალებები იდო. მეორე მხრივ, იდეოლოგიურ ნიადაგზე წარმოქმნილი ამ კონფლიქტების დაუნდობლობამ და შემაძრწუნებელმა შედეგებმა მძიმე დარტყმა მიაყენა ლიბერალური დემოკრატიის ინსტიტუტებს, რადგან მათმა იზოლაციამ თანადროულ ტოტალიტარულ და ავტორიტარულ სამყაროში, ადამიანის უფლებების თაობაზე ლიბერალურ შეხედულებათა სისტემის უნივერსალობაც ეჭვქვეშ დააყენა.

და მაინც, პესიმიზმის გამომწვევ იმ მეტად სერიოზულ მიზეზთა მიუხედავად, რაც ამ საუკუნის I ნახევრის ამბებმა მოახდინა ჩვენზე, II ნახევრის მოვლენები სრულიად

განსხვავებულ და მოულოდნელ მიმართულებაზე მიგვანიშნებს. 90-იანი წლებისათვის კაცობრიობას არაფერი თავის თავში ჩამალული, აქამდე უცნობი ბოროტება არ გამოუვლენია – პირიქით, გარკვეული აზრით, უკეთესობისაკენაც კი გადადგა ნაბიჯი. ყველაზე მოულოდნელი, რა თქმა უნდა, მაინც კომუნისტური რეჟიმების კოლაფსი იყო, მაგრამ ეს მაინც იმ მოვლენების შედეგად უნდა აღვიქვათ, რომლებმაც II მსოფლიო ომის მერე იჩინა თავი: სულ სხვადასხვა სახის, მემარცხენე თუ მემარჯვენე დიქტატორულ რეჟიმებს ყველგან ეთხრებოდა ძირი, ოღონდ ზოგ შემთხვევაში ამას სტაბილური ლიბერალური დემოკრატიის დამყარება მოჰყვებოდა ხოლმე, ზოგადად კი ამ პროცესს თან სდევდა ან საერთო არეულობა, ან ახალი ტიპის დიქტატურის მოსვლა ხელისუფლების სათავეში.[21] მაგრამ მაინც, დემოკრატიული სისტემების გამარჯვებას თითქმის პარალელურად თან სდევდა ავტორტარიზმის კრიზისი დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში. თუკი XX საუკუნის დასაწყისის მთავარი პოლიტიკური სიახლე ძლიერი ტოტალიტარული სახელმწიფოების შექმნა იყო გერმანიისა და რუსეთის სახით, ბოლო ათწლეულებმა თავად ამ სისტემის ძირეული სისუსტეები გამოავლინა და სწორედ ამ მოვლენის მოულოდნელობა გვაფიქრებინებს, რომ თითქოსდა ჩვენი საუკუნის მახასიათებელი – ისტორიის პროცესების მიმართ პესიმისტური ხედვა – საფუძვლიან გადასინჯვას ითხოვს.

2

ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე – I

ავტორიტარიზმის ამჟამანდელი კრიზისი ევროპაში არც გორბაჩოვისეული პერესტროიკით დაწყებულა და არც ბერლინის კედლის დაცემით. საწყისი ეტაპი სადღაც წინა ორი ათწლეულის მიღმა უნდა ვეძიოთ. 1974 წელს პორტუგალიაში კაეტანოს მემარჯვენე ავტორიტარული რეჟიმი სამხედრო გადატრიალების შედეგად დაეცა, მაგრამ სამოქალაქო ომის ზღვარზე მისულმა არასტაბილურმა მდგომარეობამ სულ რაღაც ორიოდ წელიწადი გასტანა – 1976-ში სოციალისტი მარიო სოარეში აირჩიეს პრემიერ-მინისტრად და აქედან მოყოლებული ქვეყანაში მშვიდობიანი დემოკრატიული ხელისუფლებაა. ათას ცხრაას სამოცდათოთხმეტშივე დამთავრდა შავი პოლკოვნიკების მმართველობის შვიდწლიანი ხანა საბერძნეთში და საყოველთაო არჩევნების შედეგად სახელმწფოს სათავეში კარამანლისი ჩაუდგა. 1976 წელს მიიცვალა გენერალი ფრანცისკო ფრანკო და ესპანეთი საოცრად მშვიდობიანად გადავიდა მართვის დემოკრატიულ ფორმებზე. 1980 წლის სექტემბერში თურქეთის სამხედრო წრეები, ფაქტიურად, იძულებულნი გახდნენ ხელში აეღოთ ძალაუფლება ქვეყანაში ამტყდარი ტერორიზმის გამო, მაგრამ უკვე 1983 წელს ქვეყანა კვლავ სამოქალაქო ხელისუფლებას დაუბრუნეს. ყველა ამ ზემოჩამოთვლილ სახელმწიფოში დღემდე რეგულარულად ტარდება თავისუფალი, მრავალპარტიული არჩევნები.

გასაოცარია ის ტრანსფორმაცია, რაც სამხრეთი ევროპის ქვეყნებმა ერთ დეკადაზე ნაკლებ დროში განიცადეს. ეს ქვეყნები ადრე ევროპის „თეთრ ყვავებად“ მიიჩნეოდნენ საკუთარი რელიგიური და ავტოკრატიული ტრადიციების გამო. 80-იანი წლებიდან მოყოლებული (იქნებ მხოლოდ თურქეთის გამოკლებით) იქ ისეთი სტაბილური გადასვლა მოხდა ქმედითი დემოკრატიისა და, საერთოდ, განვითარების საერთო-ევროპული მიმართულებისაკენ, რომ ხალხს ახლა ძნელად თუ წარმოუდგენია, რომ ვითარება შესაძლოა სულ სხვაგვარი ყოფილიყო.

იმავე დროს, მსგავსი გარდაქმნები ხდებოდა ლათინურ ამერიკაშიც. 1980 წელს, 12 წლიანი სამხედრო მმართველობის შემდეგ, პერუში აღდგა არჩევითი ხელისუფლება; 1982 წელს ფოლკლენდ/მალვინის კუნძულების კონფლიქტის შედეგად არგენტინაში სამხედრო ხუნტა დაემხო და სახელმწიფოს სათავეში დემოკრატიული არჩევნების შემდგომ ალფონსინის მთავრობა მოვიდა. ამას მოჰყვა 83-84 წწ. ურუგვაისა და ბრაზილიაში სამხედრო რეჟიმების გადადგომა, ხოლო ათწლეულის ბოლოს სტრესნერმა პარაგვაიში და პინოჩეტმა ჩილეში თავიანთი დიქტატურის მთე-

ლი უფლებამოსილებანი საყოვალთაო არჩევნებს დაუქვემდებარეს; 90-ში ნიკარაგუას სანდინისტთა ხელისუფლებაც კი დაეცა მათივე მოწყობილ არჩევნებში ვიოლეტა კამოროსთან შეჭიდების გამო. მართალია, ბევრი მიმომხილველი ეჭვის თვალით უყურებდა სამხრეთ ამერიკაში დემოკრატიული მმართველობების ასეთ ბუმს – ევროპისაგან განსხვავებით, ამ რეგიონში მუდამ სოკოებივით ჩნდებოდა სულ ახალ-ახალი ხელისუფლებები, მათ შორის დემოკრატიულებიც, მაგრამ ყოველი მათგანი მაშინათვე მწვავე ეკონომიკური კრიზისის წინაშე დგებოდა, და მისი უმთავრესი გამომწვევი მიზეზი დავალიანების პრობლემა იყო. მეტიც, ისეთი ქვეყნებისათვის, როგორიცაა, პერუ თუ კოლუმბია, ამას კიდევ მუდმივი შინააშლილობები და ნარკობიზნესი ემატებოდა. და მაინც, ეს ახალი დემოკრატიები მეტ-ნაკლებად მყარად დგას ფეხზე: ძველმა გამოცდილებამ თითქოს დაარწმუნა ხალხი, რომ „მაგარი ხელის“ დიქტატურა თავისთავად ვერც ერთ სამომავლო პრობლემას ვერ ჭრის. ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება – 70-იან წლებში ლათინური ამერიკის რეგიონში სულ ორიოდე ქვეყანა თუ ჩაითვლებოდა დემოკრატიული მმართველობის მქონედ, 1990 წლისათვის კი მხოლოდ კუბა და გაიანა რჩებიან განზე საერთო ტენდენციიდან დედამიწის დასავლეთ ნახევარსფეროში – იქ ჯერაც არაა დაშვებული თავისუფალი არჩევნები.

დაახლოებით იგივე ხდებოდა შორეულ აღმოსავლეთშიც: 1985 წელს მარკოსის დიქტატურა დაემხო ფილიპინებზე და საერთო მხარდაჭერით პრეზიდენტი კორასონ აკინო მოვიდა ქვეყნის სათავეში. შემდეგ წელს გენერალი ჩუნი გადადგა სამხრეთ კორეაში და არჩევნების შედეგად რო დეუ გახდა ქვეყნის მმართველი. ტაივანში, თუმცა პოლიტიკურ სისტემას იქ ასეთი მკვეთრი ცვლილება არ განუცდია, ჩიან ჩინ კო-ს სიკვდილმა 1988 წ. იანვარში და გომინდანელთა მმართველი პარტიის რიგებიდან ძველი გვარდიის ბევრი წარმომადგენლის გამოკლებამ აშკარად გააააქტიურა დემოკრატიული ძალები, პარლამენტში ახალი ხალხი გამოჩნდა, მათ შორის თვით მკვიდრი ტაივანელების მხრიდანაც.

და ბოლოს, ბირმის ავტორიტარული მმართველობის ძალაუფლებას საკმაოდ შეუკვეცა ფრთები მასში პრო-დემოკრატიულად განწყობილი ელემენტების გამოჩენამ.

1990 წელს უკვე დე კლერკის აფრიკანურმა* მთავრობამ ციხიდან გამოუშვა ნელსონ მანდელა და როგორც აფრიკის ეროვნული კონგრესის, ასევე სამხრეთ აფრიკის კომუნისტური პარტიის აკრძალვის კანონი გააუქმა. ამით ფაქტიურად სახელმწიფოს მართვის სისტემის გაყოფის პრობლემას თეთრებსა და შავებს შორის მოუღო ბოლო.

რეტროსპექტივაში ჩვენთვის არც ისე იოლი გასააზრებელი აღმოჩნდა დიქტატორული რეჟიმების ამ კრიზისის მთელი სიღრმე, და სწორედ იმ მიამიტური რწმენის გამო, თითქოს ავტორიტარულ რეჟიმებს შეეძლოთ საკუთარი თავის დაუსრულებლად შენახვა, ანუ პირდაპირ რომ ვთქვათ, მეტისმეტად ფესვგამდგარი აღმოჩნდა თავად მითი ძალისმიერი სახელმწიფოების სიცოცხლისუნარიანობის თაობაზე. ლიბერალური დემოკრატიის მმართველობის ქვეშ სახელმწიფო, ერთი შეხედვით, სუსტია და დაუცველი: პიროვნული უფლებების გაფართოება თავისთავად მკვეთრად ზღუდავს მის ძალაუფლებას. ამის საპირისპიროდ, მემარცხენე იქნება ის თუ

მემარჯვენე, ავტორიტარული რეჟიმი ყოველთვის ცდილობს შეკვეცოს პიროვნების თავისუფლება და ადამიანური რეზერვები საკუთარი მიზნებისათვის გამოიყენოს – სამხედრო პოტენციალის გასაზრდელად, ეგალიტური სოციალური წყობის გასამტკიცებლად თუ სწრაფი ეკონომიკური წინსვლისთვის. პიროვნული თავისუფლების შეზღუდვა სახელმწიფოებრივი ინტერესებისათვის სასარგებლო ქმედებად ცხადდება.

ძალისმიერი სახელმწიფოების სისუსტე ლეგიტიმურობის დაკარგვაში იჩენს თავს, რასაც იდეოლოგიური კრიზისი მოსდევს. ლეგიტიმურობა არ არის თავისთავად მართლმსაჯულება თუ ადამიანის უფლებების დაცვა თავის აბსოლუტური მნიშვნელობით – ეს არის ზოგადი გაცნობიერებული თეზა, რომელიც ხალხის შეგნებაში ძევს და მმართველობის ყოველგვარი რეჟიმი ლეგიტიმურობის ამა თუ იმ პრინციპს უნდა ეყრდნობოდეს.[1] არ არსებობს დიქტატურა, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ შიშველი ძალის საშუალებით მართავდეს ქვეყანას. ტირანს შეუძლია ძალის გამოყენებით ხალხის მხოლოდ ერთ მცირე ჯგუფზე იმოქმედოს, მაგრამ არა მრავალმილიონიან ერზე.[2] როცა ვამბობთ, ჰიტლერი ძალით მართავდაო გერმანიას, იგულისხმება, რომ იგი ეყრდნობოდა ნაცისტურ პარტიას, გესტაპოს, ვერმახტს და მათი საშუალებით, ანუ რეპრესიების გზით ავრცელებდა თავის ძალაუფლებას მთელ დანარჩენ მოსახლეობაზე; მაგრამ ამათ რაღა აიძულებდათ მხარი დაეჭირათ ფიურერისთვის? რაღა თქმა უნდა, არა პიროვნული შიში, არამედ სწორედ მისი ლეგიტიმური ავტორიტეტის რწმენა. უშიშროების აპარატი თავად შეიძლება მართო მარტო დაშინებასა და მუქარაზე დაყრდნობით, მაგრამ საერთო სისტემაში, დიქტატორს უცილობლად სჭირდება მისდამი ლოიალურად განწყობილ ქვეშევრდომთა მასა, რომელსაც მისი ლეგიტიმური ავტორიტეტის სრული რწმენა ექნება. ეს დაახლოებით ისეა, როგორც ნებისმიერი მაფიის სტრუქტურაში: ვერ იქნები **capo**, თუ თავად შენი „ოჯახი“ არ აღიარებს შენს ლეგიტიმურობას. როგორც სოკრატე ხსნის პლატონის „რესპუბლიკაში“ – თვით ავაზაკთა ჯგუფშიც კი ინერგება მართლმსაჯულების რაღაც ჩანასახი, თუნდაც ნაყაჩაღარი დოვლათის გასაყოფად. ასე რომ, საბოლოოდ ლეგიტიმურობის საკითხი მაინც გადამწყვეტია ნებისმიერი, თუნდაც ყველაზე უსამართლო და სისხლიანი დიქტატურისთვის, ოღონდ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ავტორიტარულ რეჟიმს აუცილებლად უმრავლესობის მხრიდან უნდა ჰქონდეს სრული მხარდაჭერა: ბევრ შემთხვევაში, მოსახლეობის ფართო ფენების აშკარა სიძულვილის მიუხედავად, უმცირესობის დიქტატურა ათწლეულების განმავლობაში ახერხებდა ხელისუფლების სათავეში დარჩენას. ამის მაგალითია, ვთქვათ, ალაველთა რეჟიმი სირიაში, ან სადამ ჰუსეინის ბაათისტთა დაჯგუფების ძალაუფლება ერაყში. რა თქმა უნდა, ლათინური ამერიკის სხვადასხვა სამხედრო ხუნტას თუ ოლიგარქიას ყოველგვარი ფართო მხარდაჭერის გარეშეც ეკავა ხელში მართვის სადავეები.

ლეგიტიმურობის უქონლობა ჯერ კიდევ არაა საკმარისი წინაპირობა სახელისუფლებო კრიზისის გასაჩენად – სანამ ხელისუფლებასთან უშუალოდ დაკავშირებული ელიტა და განსაკუთრებით მისი ის ნაწილი, რომელსაც თავად გააჩნია ამა თუ იმ სფეროში მონოპოლიური ძალაუფლება (მმართველი პარტია, შეიარაღებული ძალები, პოლიცია) უშუალოდ არ აღმოჩნდება რაიმე კონფლიქტში ჩარეული.

როცა ვლაპარაკობთ ლეგიტიმურობის კრიზისზე ავტორიტარულ სისტემაში, იგულისხმება კრიზისი იმ ელიტის წარმომადგენლებს შორის, ვისი მხარდაჭერაც, უბრალოდ, აუცილებელია რეჟიმის ფუნქციონირებისათვის.

დიქტატურის ლეგიტიმურობას შესაძლოა სულ სხვადასხვა საყრდენი ჰქონდეს – ლოიალობა ჯარის რჩეული ნაწილების მხრივ თუ უშუალოდ მისი მმართველობის გამამართლებელი იდეოლოგია. ჩვენს საუკუნეში მემარჯვენე, არადემოკრატიული, არაეგალიტარული ლეგიტიმურობის შექმნის ყველაზე წარმატებული ცდა ფაშიზმი იყო, ანუ არა ისეთი „უნივერსალური“ დოქტრინა, როგორიც ლიბერალიზმი ან თუნდაც კომუნიზმია – რადგან საერთოდ უარყოფდა ადამიანის უფლებებსა და თანასწორობას; ფაშიზმის ლეგიტიმურობის იდეოლოგიური საფუძველი რასისა და ერის ცნებებს ემყარებოდა, ხოლო გერმანელებს სხვა ხალხებზე საბატონოდ მოწოდებულად აცხადებდა. ძალა და ნება-სურვილი გონიერებასა და თანასწორუფლებიანობაზე წინ დააყენეს, ხოლო სხვა კულტურებთან მუდმივი კონფლიქტის გზა გერმანული რასის აღმატებულებაზე ნაცისტური თეორიის დასამკვიდრებელ საშუალებად იქცა. მსოფლიო ომი უკვე ნორმალურ და არა პათოლოგიურ მდგომარეობად დაისახა.

ფაშიზმმა საკმარისად დიდხანს ვერ გაძლო იმისთვის, რომ თვით სახელმწიფოს შიგნით დაწყებულიყო ლეგიტიმურობის კრიზისი – ის მაინც იარაღის ძალით დაითრგუნა. ჰიტლერი და მისი თავგადადებული მომხრეები ისე ჩავიდნენ ბუნკერში, ბოლომდე სჯეროდათ ნაციზმის იდეებისა და ფიურერის ლეგიტიმური ძალაუფლების. ხალხის დიდი უმრავლესობის თვალში ფაშიზმის მარცხი რეტროსპექტული იყო – გარეგანი მიზეზებითა და მათ შორის უმთავრესად სამხედრო მარცხით გამოწვეული.[3] ასე რომ, თავისთავად ფაშიზმი არა მარტო გერმანელი ერის გონდაკარგული ნაწილის მიერ იყო გათავისებული, არამედ ბევრი, ბევრი სხვისთვისაც – ოღონდ ეს მანამ, სანამ ყველაფერი თვალისმომჭრელ აღლუმებსა ან თუნდაც თითქმის უდანაკარგო გამარჯვებების სფეროს არ სცილდებოდა; მისი რეალური სახელი მხოლოდ მაშინ გამოჩნდა, როცა მასში იმთავითვე ჩადებულმა მილიტარისტულმა არსმა თავის ლოგიკურ შედეგამდე მიიყვანა ქვეყანა – ჰიტლერი თავის ლეგიტიმურობას გერმანელი ერის მსოფლიო ბატონობისა და ათასწლოვანი რაიხის იდეაზე აფუძნებდა, შედეგად კი „ათასწლოვანი რაიხიც“ დაინგრა და ქვეყანაც სწორედ იმ „დაბალი“ რასების მიერ იქნა ოკუპირებული. ფაშიზმის მარცხის მთავარი შინაგანი მიზეზი მისი მილიტარისტული სულისკვეთება იყო – იარაღის ძალით სხვა ხალხებზე სრული გაბატონების იდეამ უცილობელ თვითგამანადგურებელ კონფლიქტამდე მიიყვანა დანარჩენი მსოფლიოს თითქმის ყველა არსებულ სისტემასთან; ასე რომ, ომის შემდეგ იგი სერიოზულ ქიშპს ვეღარ გაუმართავდა ლიბერალური დემოკრატიის იდეოლოგიას.

ისიც შეიძლება ვიკითხოთ, რა მდგომარეობაში იქნებოდა ლეგიტიმური ფაშიზმი დღევანდელ დღეს? მაგრამ ამგვარი შეკითხვის დასმას აზრი არა აქვს – ჰიტლერს რომც გაემარჯვა, მშვიდობიანობის ჟამს ასეთ მსოფლიო იმპერიაში თავად ფაშიზმი დაკარგავდა თავის vaison d'etve-ს, რადგან გერმანელ ერს უკვე საშუალება აღარ ექნებოდა ომისა და დაპყრობის გზით დაემკვიდრებინა თავი.

ფაშიზმის დამარცხების მერე ლიბერალური დემოკრატიის ერთადერთ მემარჯვენე ალტერნატივად მედროვე და, საბოლოო ჯამში, არასისტემურ დიქტატურათა ჯგუფი დარჩა. ამ რეჟიმებს არავითარი ძირეული იდეა არ გააჩნდათ, ტრადიციული სოციალური წყობის შენარჩუნების გარდა და მათი მთავარი სისუსტე სწორედ სრული, ხანგრძლივვადიანი ლეგიტიმურობის არქონა იყო. არც ერთს არ შეეძლო, ჰიტლერისაგან განსხვავებით, ჩამოეყალიბებინა მთელი ერისათვის მისაღები რაიმე დოქტრინა, რომელიც ავტორიტარული წყობის კანონიერ აუცილებლობას დაამტკიცებდა. ყოველი მათგანი იძულებული ხდებოდა ზოგადად მაინც განეცხადებინა დემოკრატიის პრინციპებისადმი სწრაფვა და ემტკიცებინა, რომ, უბრალოდ, სხვადასხვა მიზეზის გამო მათი ქვეყნები ჯერ არ არიან მზად ასეთი მმართველობის დასამყარებლად – ვთქვათ, კომუნისტური საფრთხის, ტერორიზმისა თუ წინა ხელისუფლებისაგან მემკვიდრეობით მიღებული ეკონომიკური არეულობის გამო. ყველა მათგანი იძულებული ხდებოდა თავი განეცხადებინა რაღაც გარდამავალ რეჟიმად, რომელიც, რაღა თქმა უნდა, საბოლოოდ ისევ დემოკრატიულ მმართველობამდე მიიყვანდა სახელმწიფოს.[4]

დემოკრატიულ რეჟიმებსაც ლათინურ ამერიკასა თუ სამხრეთ ევროპაში არანაკლები პრობლემები ჰქონდათ სოციალური და ეკონომიკური საკითხების მოუწესრიგებლობის გამო;[5] სულ რამდენიმე მათგანმა მოახერხა მიეღწია ეკონომიკური მაჩვენებლების სწრაფი ზრდისათვის, უმეტესობას კი ტერორიზმის ტალღამ გადაუარა, მაგრამ ლეგიტიმურობის უქონლობა იყო სწორედ მემარჯვენე ავტორიტარული რეჟიმების დაცემის ძირითადი მიზეზი ან, თუნდაც, საბაბი. ლეგიტიმურ მთავრობას ყოველთვის აქვს ნდობის გარკვეული მარაგი, რითაც ის ფარავს თავის შეცდომებს მმართველობის ამა თუ იმ სფეროში, და ბოლოს და ბოლოს, შეუძლია პრემიერ მინისტრისა ან მთელი კაბინეტის გადაყენებით თავიდან აიცილოს ხელისუფლების კრიზისი, მაშინ როდესაც არალეგიტიმური ხელისუფლების რაიმე სერიოზულ შეცდომას ხშირად თვით ამ რეჟიმის დაცემა მოჰყვება ხოლმე. ამის კარგი მაგალითია პორტუგალია: სალაზარისა და შემდგომ მისი პოლიტიკური მემკვიდრის – კაეტანოს დიქტატურის დროს ქვეყანაში ისეთი, როგორც შემდგომ აღმოჩნდა, მოჩვენებითი სიმშვიდე სუფევდა, რომ ზოგიერთ მიმომხილველს ისიც კი წამოსცდა, „პორტუგალიელები, საერთოდ, პასიური, ბედს დანდობილი და, უბრალოდ, მელანქოლიური ხალხიაო“[6] მაგრამ გერმანელებისა და იაპონელების მსგავსად მათაც მალე დაამტკიცეს, რომ დასავლეთში ფეხმოკიდებული მოსაზრება დემოკრატიული წყობისათვის მათი ეთნოფსიქოლოგიური მოუმზადებლობის თაობაზე სრულიად უსაფუძვლო იყო. კაეტანოს დიქტატურა 1974 წ. აპრილში დაემხო, როცა თავად სამხედროები განუდგნენ მას და შექმნეს „მოვიმენტო დაშ ფორსაშ არმადაშ“ (მ.ფ.ა)[7]. მათი უპირველესი მოთხოვნა აფრიკაში კოლონიალური ომის შეწყვეტა იყო, რომელსაც არც დასასრული უჩანდა, პორტუგალიის ბიუჯეტის მეოთხედს ნთქავდა და დიდ მსხვერპლადაც უჯდებოდა ქვეყანას. დემოკრატიულ მმართველობაზე გადასვლა იოლად არ მომხდარა – ბოლოს და ბოლოს, მ.ფ.ა-ს წევრთა უმეტეს ნაწილს ფიქრადაც არ გაუვლია დემოკრატიის იდეალთა მიდევნა; მათი ერთი ჯგუფი სულაც ალვარო კუნიალის პრო-სტალინისტური კურსის მაღიარებელი კომუნის-

ტური პარტიის გავლენის ქვეშ იყო მოქცეული. მაგრამ, 30-იანი წლებისაგან განსხვავებით, მემარჯვენე დემოკრატთა ცენტრისტული ნაწილი საკმაოდ ბრძოლისუნარიანი აღმოჩნდა: პოლიტიკური და სოციალური არეულობის მოკლე პერიოდის მერე მარიო სოარესის ზომიერად სოციალისტურმა პარტიამ ხმების უმრავლესობა მიიღო 1976 წლის არჩევნებში. უნდა ითქვას, მაშინ მსოფლიოს ძალიან ბევრი პოლიტიკური ორგანიზაცია დაეხმარა პორტუგალიას ამ ტრანსფორმაციის მოსახდენად, გერმანელ სოციალ-დემოკრატებიდან დაწყებული, ამერიკის სადაზვერვო სამსახურით [CIA] გათავებული, მაგრამ ყველაფერი ეს წყალში იქნებოდა ჩაყრილი, თავად ქვეყანაში რომ არ ყოფილიყო ძლიერი სოციუმი – პოლიტიკური პარტიები, სხვადასხვა კავშირი, ეკლესია – რომელმაც შეძლო მოეპოვებინა და გაეკონტროლებინა კიდეც ფართო მხარდაჭერა დემოკრატიული გარდაქმნებისათვის.

ამას გარდა, გარკვეული როლი დასავლეთ-ევროპული ე. წ. „მომხმარებლური ცივილიზაციის“ სიახლოვემაც ითამაშა: „მუშები, რომლებიც სხვა შემთხვევაში დემონსტრაციებს, სოციალისტური რევოლუციის ლოზუნგების ძახილსა და დროშების ფრიალს გადაჰყვებოდნენ... ამის მაგივრად ყველა ღონეს ხმარობდნენ, რათა დასავლეთევროპული მომხმარებლური საზოგადოების გარეგნული სტანდარტისათვის მაინც მიეღწიათ – ეყიდათ ტანსაცმელი, ნივთები, პოპულარული ხელოვნების ნიმუშები.“[8]

ასევე, ერთი წლის შემდგომ ესპანეთის გადასვლა მმართველობის დემოკრატიულ წყობაზე ავტორიტარული მმართველობის ლეგიტიმურობის მარცხის საუკეთესო მაგალითია. გენერალი ფრანცისკო ფრანკო ალბათ ბოლო წარმომადგენელი იყო XIX საუკუნის დროინდელი ევროპული კონსერვატიზმისა, ერთდროულად ტახტსა და საკურთხეველსაც რომ ჩემულობდა – სწორედ იმ ტიპის კონსერვატიზმის, საფრანგეთის რევოლუციის წიაღში რომ ჩაკვდა. ოღონდ კათოლიკურმა აზროვნებამ და ფსიქიკამ ესპანეთში ძლიერი მეტამორფოზა განიცადა 30-იანი წლების შემდგომ: ვატიკანის კვალში ჩამდგარი ესპანური კათოლიციზმისათვის 60-იან წლებში უკვე სავსებით მისაღები იყო ქრისტიანული დემოკრატიის დასავლეთევროპული დოქტრინა. ასე რომ, იგი არათუ ველარ ხედავდა რაიმე წინააღმდეგობას ქრისტიანულ რწმენასა და მართვის დემოკრატიულ წყობას შორის, არამედ თვალსაჩინო როლიც კი იკისრა ადამიანის უფლებების დაცვასა და ფრანკისტული დიქტატურის კრიტიკის მხრივ.[9] ეს ახალი აზროვნება აირეკლა სწორედ კათოლიკური ორიენტაციის მქონე ტექნოკრატთა „Opus Dei-ს სახელით ცნობილ მოძრაობაში, რომლის წევრებმაც 1987 წლის მერე რიგი პოსტები დაიკავეს სახელმწიფო აპარატში და დიდად შეუწყვეს ხელი ქვეყნის ეკონომიკური ლიბერალიზაციის პროცესს. ასე რომ, თუმცა თავად ფრანკო 1975 წელს მიიცვალა, მისი რეჟიმი უკვე მზად იყო იმ ფაქტების მისაღებად, რომლებმაც, სინამდვილეში, მშვიდობიანი გზით დაშალეს ფრანკისტული ინსტიტუტების გავლენა, ლეგალური გახადეს ოპოზიცია (მათ შორის ესპანეთის კომუნისტური პარტიაც) და საშუალება მისცეს დროებით არჩეულ ასსამბლეას სრულად დემოკრატიული კონსტიტუცია შეემუშავებინა. ეს ყველაფერი არ მოხდებოდა, ძველი რეჟიმის ისეთ მნიშვნელოვან კოზირს, როგორიც მეფე ხუან კარლოსი შეიძლება ყოფილიყო, თავად არ ერწმუნა, რომ ფარნკოზმი ნამდ-

ვილი ანაქრონიზმი იყო დემოკრატიული ევროპის გარემოცვაში.[10] ამავე დროს, ბოლო ფრანკისტულმა საბჭომ, ანუ კორტესმა, მეტად უცნაური გადაწყვეტილება მიიღო, როცა 1976 წ. ნოემბერში გამოცა კანონი, რომლის მიხედვითაც შემდგომი საბჭოს ფორმირება დემოკრატიული არჩევნების წესით უნდა მომხდარიყო. ეს, სინამდვილეში, თვითლიკვიდაციის ტოლფასი აღმოჩნდა: პორტუგალიის მსგავსად, ესპანეთშიც ხალხმა ცენტრისტულ ძალებს დაუჭირა მხარი და იმავე წლის დეკემბერში ჯერ დემოკრატიული არჩევნების ჩატარების თაობაზე რეფერენდუმში მიიღო აქტიური მონაწილეობა, ხოლო შემდეგ, 1977 წლის ივნისში, სუარესის მემარჯვენე-ცენტრისტულ პარტიას გაამარჯვებინა არჩევნებში.[11]

საბერძნეთისა და არგენტინის შემთხვევებშიც დემოკრატიისაკენ ამ ქვეყნების შეტრიალება შესაბამისად 1974 და 1983 წწ. სამხედროების ხელისუფლებიდან იძულების გზით წასვლით არ მომხდარა – მაგარმ მათ სამოქალაქო მმართველობას მხოლოდ მას შემდეგ დაუთმეს სადავეები, როცა მოსახლეობის მხრიდან მათ მიმართ ნდობის მარაგი ამოიწურა. საქმეც ეგაა, 1967 წ. ხელისუფლების სათავეში მოსულ ბერძენ პოლკოვნიკებს აზრადაც არ მოსვლიათ „დემოკრატიისაკენ სწრაფვის“ გარდა სხვა რამ საყრდენი ეძებათ ლეგიტიმურობის თვალსაზრისით – მხოლოდ იმას ამტკიცებდნენ, რომ მათი მიზანი ახალი, ჯანსაღი და განახლებული პოლიტიკური სისტემისათვის ნიადაგის მომზადება იყო.[12] მაგარმ სამხედროების მმართველობამ დისკრედიტაცია განიცადა, როცა კვიპროსის „დედა-სამშობლოსთან“ შეერთების მომთხოვნ ბერძენ კიპრიოტებს დაუჭირა მხარი, რასაც საბოლოოდ კუნძულის თურქეთის ჯარის მიერ ოკუპაცია და კინაღამ სრულმასშტაბიანი ომი მოჰყვა. ასევე, არგენტინაში სამხედრო ხუნტის მთავარ მიზნად 1976 წელს, როცა მათ პრეზიდენტ იზაბელა პერონს ჩამოართვეს ძალაუფლება, საზოგადოებისათვის ტერორიზმის თავიდან აცილება ცხადდებოდა, მაგრამ შედეგად უაზრო, თავისთავად მარცხისათვის განწირული ომი მიიღეს. ხუნტის გადაწყვეტილებამ ფოლკლენდ/მალვინის კუნძულებზე შეჭრის თაობაზე ძირშივე მოარყია მისი ავტორიტეტი და vaison d'etve.[13] მეორე მხრივ, ძლიერი სამხედრო მმართველობა სრულიად უშედეგო აღმოჩნდა იმავე ეკონომიკური თუ სოციალური პრობლემების გადასაწყვეტად, რომლებმაც ლეგიტიმურობა დააკარგვინა მათს წინამორბედ, სავსებით დემოკრატიულ მთავრობებს. პერუში გენერალმა ფრანსისკო მორალეს ბერმუდეზმა იმიტომაც დაუთმო ძალაუფლება სამოქალაქო ხელისუფლებას, რომ აშკარად ვეღარ ართმევდა თავს თუნდაც ლოკალურ სოციალურ აფეთქებებსა და გაფიცვებს.[14]

ბრაზილიაში სამხედროებს თითქოს ცუდად არ ჰქონდათ საქმე 68-73 წწ., მაგრამ მერე, საწვავის ცნობილი კრიზისის დროს, აღმოჩნდა, რომ არც მათ გააჩნდათ ეკონომიკის ბალანსირების რეალური უნარი; მეტიც, იმ დროისათვის, როცა უკანასკნელი „სამხედრო პრეზიდენტი“ – ჟოაო ფიგუეირედო გადადგა, ბევრმა მისმა ყოფილმა მომხრემაც კი შვებით ამოისუნთქა.[15] ურუგვაიში სამხედროები აჯანყებულ ტუპამაროს ტომის წინააღმდეგ ატეხილი ბრძოლების შედეგად მოექცნენ ქვეყნის სათავეში (73-74 წ.წ.), მაგრამ, იქნებ იმიტომაც, რომ აქ შედარებით ძლიერი იყო დემოკრატიული ტრადიციები, მათ უკვე 1980 წ. გადაწყვიტეს საკუთარი ძა-

ლაუფლების ინსტიტუციონალიზაციისათვის პლებისციტის გამოცდაც ჩაებარებინათ; შედეგად, 1983 წელს ისინი უსისხლოდ გადადგნენ.[16]

აპარტეიდის სისტემის ფაქტიური შემქმნელები, მათ შორის სამხრეთ აფრიკის ყოფილი პრემიერ-მინისტრი, პ.ფ. ვერსვორტი, საერთოდ უარყოფდა ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობის ლიბერალურ თეზისს და დარწმუნებული იყო, რომ კაცობრიობა ბუნებრივადაა დაყოფილი იერარქიულ რასებად. თავად აპარტეიდი იყო მცდელობა, შავკანიანთა იაფი შრომის ხარჯზე მიღწეულიყო სამხრეთ აფრიკის ინდუსტრიული განვითარება და ამავე დროს შეეჩერებინათ შავი მოსახლეობის ურბანიზაციის პროცესი, რაც თავისთავად ყოველი ინდუსტრიალიზაციის ლოგიკური შედეგია. სოციალური ინჟინერიის ეს მცდელობა ერთდროულად საოცრად ამბიციური იყო და აბსურდულიც: 1981 წლისათვის შავკანიანი მოსახლეობის დაახლოებით 18 მილიონი ერთეული აღმოჩნდა სხვადასხვა დროს დაპატიმრებული ე. წ. „გასვლა-გამოსვლის“ უფლების დარღვევისათვის, ანუ იმისთვის, რომ თავიანთ სამუშაო ადგილებთან ახლოს უნდოდათ ცხოვრება. ფაქტმა, რომ შეუძლებელია თანამდეროვე ეკონომიკის კანონების ასეთი უგულებელყოფა, ბოლოსდაბოლოს მთელი გადატრიალება მოახდინა აფრიკანერთა აზროვნების წესში; ხოლო ფ. დე კლერკმა, ჯერ კიდევ კარგა ხნით ადრე, სანამ პრეზიდენტი გახდებოდა, პირდაპირ განაცხადა – ქვეყნის ეკონომიკა მოითხოვს მილიონობით შავკანიანთა ქალაქში დასახლებას და თავს ნუ მოვიტყუებთ პრობლემის სხვა გზით გადაჭრის შესაძლებლობის ძიებითო.[17]

ასე რომ, აპარტეიდის სისტემის მიერ თეთრ მოსახლეობაში ლეგიტიმურობის დაკარგვა სწორედ მისი არაეფექტურობა იყო, რამაც აიძულა კიდეც აფრიკანერთა უმრავლესობა მმართველობის ახალ სისტემაზე გადასულიყო და შავკანიანებთან გაეყო ხელისუფლება.

რაც არ უნდა იყოს განსხვავება ზემოჩამოთვლილ შემთხვევებს შორის, ერთი საერთო ნიშან-თვისება მაინც ახასიათებდა დემოკრატიულ გარდაქმნებს – გნებავთ, სამხრეთ ევროპაში, ლათინურ ამერიკასა თუ სამხრეთ აფრიკაში: თუ არ ჩავთვლით სომოსას ჩამოგდებას ნიკარაგუაში, არც ერთხელ ძველი რეჟიმისათვის ძალაუფლების ჩამორთმევა არ მომხდარა შეიარაღებული ჯანყისა თუ რევოლუციის წყალობით.[18] რეჟიმის ცვლილება განპირობებული იყო თავად ამ რეჟიმის წარმომადგენელთა თუნდაც გარკვეული ნაწილის თანხმობით – დემოკრატიული გზით არჩეული მთავრობისათვის გადაეცათ ხელისუფლება, და იმის მიუხედავად, რომ რეჟიმს ეს სურვილი მხოლოდ მძიმე ეკონომიკური თუ სხვა რამ კრიზისის წინაშე უჩნდებოდა, წამყვანი იმპულსი მაინც იმის აღიარება იყო, რომ დემოკრატია ლეგიტიმური ძალაუფლების ერთადერთი წყაროა დღევანდელ მსოფლიოში. როგორც კი შეასრულებდნენ თავიანთ წინაშე დასმულ ამოცანას – ტერორიზმის მოსპობას, სოციალური პროცესების მოწესრიგებას, ეკონომიკური ქაოსიდან გამოსვლას – მემარჯვენე ავტონომიური რეჟიმები ლათინურ ამერიკასა თუ ევროპაში რწმუნდებოდნენ, რომ მათი მმართველობის გახანგრძლივება უკვე სრულიად გაუმართლებელი ხდებოდა. მაინც ძნელია ხოცო საკუთარი მოქალაქეები კვერთხისა და ტახტის სახელით, თუკი თავად მეფეს სურს კონსტიტუციას მორჩილებდეს და მონარქის მხო-

ლოდ ტიტულატურით კმაყოფილდებოდეს, ან როცა ეკლესია გამოდის ადამიანის უფლებებისათვის მებრძოლის როლში. ესეც ერთი ანგუმენტია იმ მოარული სიბრძნის საწინააღმდეგოდ, რომ თითქოსდა „არავინ არასოდეს თმობს ძალაუფლებას საკუთარი ნებით“.

თქმა არ უნდა, ზემოჩამოთვლილი ავტორიტარული რეჟიმების თავკაცები ერთ დღე-ღამეში არ ქცეულან დემოკრატებად – ხშირად ცვლილებები მათი საკუთარი არაკომპეტენტურობისა და შეცდომების გაუთვალისწინებლობის შედეგი უფრო იყო: ვთქვათ, არც გენერალ პინოჩეტს ჩილეში და არც სანდინისტებს ნიკარაგუაში სულაც არ ეგონათ, თუ მათივე ინიციატივით წამოწყებულ საყოველთაო არჩევნებს წააგებდნენ, მაგრამ აქ მთავარი ისაა, რომ უკვე ყველაზე შუბლმაგარი დიქტატორებიც კი ცდილობდნენ, არჩევნების წყალობით თუნდაც მყიფე ან სულაც მოჩვენებითი ლეგიტიმურობისათვის მაინც მიეღწიათ. ბევრ შემთხვევაში კი ასეთი გადაწყვეტილების მიღება ძალაუფლების სათავეში მდგომი ფორმიანი კაცისათვის სულაც არ იყო იოლი – სადავეების ხელიდან გაშვებისთანავე იგი კარგავდა მთავარ პოლიტიკურ საყრდენს და პირადი უსაფრთხოების გარანტს – სამხედროთა მხარდაჭერას. ასე რომ, სულაც არაა გასაკვირი, თუ მემარჯვენე ავტორიტარიზმი დემოკრატიულობის თვით იდეამ ჩამოაცილა მსოფლიო პოლიტიკურ ასპარეზს.

მემარჯვენე ყაიდის ნებისმიერი ძალოვანი სახელმწიფო მუდამ ჩიხში ექცეოდა, როგორც კი ეკონომიკის საერთო კანონებისა თუ ერთიანი საზოგადოების პრინციპების წინაშე დაიყენებდა თავს – მათი ლიდერები, როგორც წესი, ტრადიციონალისტური ფსიქიკის მქონე სოციალურ ჯგუფებს უდგნენ სათავეში, რომლებიც, თავის მხრივ, წლიდან წლამდე სულ უფრო მარგინალურნი ხდებოდნენ ყოველი მოცემული საზოგადოებისათვის. მაგრამ რა ვითარება იყო მემარცხენე ტიპის კომუნისტური, ტოტალიტარული მმართველობის მქონე ქვეყნებში? განა თავის მხრივ მათაც არ გადაიაზრეს „ძლიერი სახელმწიფოს“ ძველი გაგება და არ შეეცადნენ, ახალი გზები მოეძებნათ სახელმწიფო წყობის გასამყარებლად?

3

ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე – II
ანუ
მთვარე და ანანასები

... აი, მაგალითად, ამონაწერი ვინმე კუიბიშეველი მეცხრეკლასელის რვეულიდან (არ დაგავიწყდეთ, ეს 1960 წელია): „1981 წლისათვის ჩვენ ყველა უკვე კომუნიზმში ვიქნებით. კომუნიზმი ესაა მატერიალური და კულტურული ღირებულებების სიუხვე... მთელი საქალაქო ტრანსპორტი ელექტროფიცირებულია, ჯანმრთელობისათვის მავნე ყველა ქარხანა ქალაქგარეთაა გატანილი... ყვავილების მდელოებსა და ანანასების ბაღნარში ვივლით და მთვარეზეც დავსახლდებით იმ დროისათვის...“

ახლა იანგარიშეთ, რამდენი წელია, რაც მთვარეზე ვსხედვართ და ანანასებს მივირთმევთ? ნეტა აქ, ამ მიწაზე ჩვენი წილი პამიდორები მაინც გვეჭამა მაძღრისად!..

ანდრეი ნუიკინი, „მუშა კაცი და კომუნისტური იდეალი“[1]

ტოტალიტარიზმი ახალი ცნება იყო, რომელიც დასავლეთში შემოიღეს II მსოფლიო ომის შემდეგ, საბჭოთა კავშირსა და ნაცისტურ გერმანიაში გამეფებული, XIX საუკუნის ტრადიციული ავტრიტარიზმისაგან სრულიად განსხვავებული, ახალი ტიპის ტირანიიის აღსანიშნავად[2]. ჰიტლერმა და სტალინმა საერთოდ შეცვალეს ძლიერი სახელმწიფოს გაგება როგორც სრული სოციალური, ასევე პოლიტიკური ტრანსფორმაციის გზით. ფრანკისტული ესპანეთისა თუ ლათინური ამერიკის ტრადიციონალური ტიპის ავტორიტარიტარიზმს არასოდეს უცდია თავად სამოქალაქო საზოგადოების მოსპობა, არამედ მხოლოდ მასზე კონტროლის დაწესებით იფარგლებოდნენ. კაუდილიოს ფალანგისტების პარტიამ ან, ვთქვათ, პერონისტების მოძრაობამ არგენტინაში ვერ ჩამოაყალიბა რამდენადმე მაინც სისტემური იდეოლოგია და მხოლოდ შეეცადნენ ნაწილობრივ მაინც შეეცვალათ საერთო-საზოგადოებრივი ფასეულობანი და დამოკიდებულებები.

ტოტალიტარული სახელმწიფო კი პირიქით, ისეთ იდეოლოგიას ეფუძნებოდა, რომელსაც უნდა საერთოდ მოეშალა საზოგადოებრივი წყობა და ყოველ ცალკეულ მოქალაქეზე სრული, „ტოტალური“ კონტროლი დაეწესებინა. 1917 წლიდანვე, როგორც კი ბოლშევიკებმა ძალაუფლება ჩაიგდეს ხელში, საბჭოთა სახელმწიფო თანმიმდევრულად ანადგურებდა საზოგადოებაზე ზეგავლენის ყოველგვარ სხვა შესაძ-

ლებელ წყაროს, მათ შორის ოპოზიციურად განწყობილ პოლიტიკურ პარტიებს, პრესას, პროფესიულ კავშირებს, კერძო წარმოებებს და ეკლესიასაც კი. მართალია, 1930 წლამდე ამ სოციალურ ინსტიტუტებს ფორმალურად მაინც შენარჩუნებული ჰქონდათ თავიანთი სახე, მაგრამ უკვე ამ დროისათვის საბჭოთა რეჟიმი მთლიანად აკონტროლებდა მათ და საკუთარ ნებაზეც ათამაშებდა. მთელი საზოგადოება შემადგენელ ნაწილებად იყო დაშლილი და „ჭანჭიკებად“ ქცეული, რომელთაც არავითარი კავშირი აღარ ჰქონდათ – პირდაპირი მნიშვნელობით – ყოვლისშემძლე ხელისუფლებასთან.

ტოტალიტარული სახელმწიფო ცდილობდა პრესის, განათლების სისტემისა და პროპაგანდის საშუალებით საერთოდ შეეცვალა ადამიანის მიერ მანამდე გათავისებული მისწრაფებანი და ფასეულობანი, ხოლო შემდეგ უკვე თვისებრივად ახალი, „საბჭოთა“ მოქალაქის სახეობა გამოეყვანა. ეს მცდელობა ადამიანის ურთიერთობათა უსაკუთრეს ფორმას – ოჯახსაც გადაწვდა. პავლიკ მოროზოვი, რომელმაც საკუთარი მშობლები დააბეზღა, მრავალი წლის განმავლობაში საბჭოთა ბავშვის მისაბაძ მაგალითად იყო დასახული კომუნისტური რეჟიმის მიერ. მაიკლ ჰელერის თქმით, „ადამიანთაშორისი ურთიერთკავშირების სწორედ ის საშუალებანი, რაზეც აგებულია კიდეც მთლიანად საზოგადოება – ოჯახი, რელიგია, საკუთარი ისტორიის ხსოვნა, ენა – ყველაფერი ეს იქცა თავისებურ სამიზნედ, რათა მეთოდურად დაეყოთ და დაენაწევრებინათ საზოგადოება, ხოლო ინდივიდთა ურთიერთობანი შეეცვალათ უკვე თვით სახელმწიფოს მიერ მათთვის დადგენილი და დანერგილი წესებით.“[3]

კენ კიზის 1962 წ. დაწერილი რომანი, „... და ერთმა კი გუგულის ბუდეს გადაუფრინა“ თავისებურ ილუსტრაციად გამოდგებოდა ტოტალიტარული ძალაუფლების წარმოსაჩენად. თავად წიგნის ფაბულა მარტივია – სულით დაავადებულთა საავადმყოფოში პაციენტები საბავშვო ბაღივით რეგლამენტირებულ, მაგრამ ყოვლად მშვიდ და აუმღვრეველ ცხოვრებას ეწევიან „დიდი ძიძის“ ზედამხედველობის ქვეშ. რომანის მთავარი პერსონაჟი, მაკმერფი, ცდილობს შეცვალოს იქ დადგენილი „თამაშის წესები“ და ავადმყოფებს არჩევანის საშუალება მისცეს, გაათავისუფლოს თავს მოხვეული ტირანისაგან. ოღონდ ეგაა, რომ ნელ-ნელა ირკვევა – არავინაა იქ მოხვედრილი საკუთარი ნება-სურვილის გარეშე და საქმე საქმეზე თუ მიდგა, ამ ჩაკეტილ სივრცეში, „დიდ ძიძაზე“ სრულ დამოკიდებულებას არჩევენ საგიჟეთის კედლებსგარე სამყაროში დამოუკიდებლად გასვლას...

სწორედ ეს იყო ტოტალიტარული სისტემის საბოლოო მიზანი: არა მარტო პირადი თავისუფლება წაერთმია საბჭოთა ადამიანისათვის, არამედ სწორედ თავისუფლების შიში ჩაენერგა მასში, „დიდი ძიძის“ კალთას გამობმული, „უსაფრთხო“ არსებობა მიეჩნია ბუნებრივად და სასურველად. ბევრს ისიც სჯეროდა, რომ ბოლშევიზმის წინა პერიოდის რუსეთის ავტორიტარული ტრადიციები თავისთავად უმაგრებდა ზურგს საბჭოთა ტოტალიტარიზმს. საერთოდ, XIX საუკუნიდან მომდინარე შეხედულება რუსებზე კარგად ჩანს ფრანგი მოგზაურის, კუსტენის, სიტყვებში: „მონებად დაბადებულნი, რომელთაც მხოლოდ შიში და ამბიციები ასაზრდოებთ“.[4] დასავლეთის რწმენა საბჭოური კომუნიზმის სტაბილურობის თაობაზე

გარკვეულწილად იმ მოსაზრებას ემყარებოდა, რომ რუსი ხალხი არც მზადაა და არც რაიმე სურვილი აქვს დემოკრატიას ეზიაროს. ბოლოს და ბოლოს, საბჭოთა წყობა ხომ გარეშე ძალის მიერ თავსმოხვეული არ იყო მათთვის, როგორც, ვთქვათ, აღმოსავლეთი ევროპის ხალხებისთვის II მსოფლიო ომის შემდგომ; და თანაც მრავალი ათწლეული გაძლო შიმშილის, უთვალავი გაჭირვებისა და ომების მიუხედავად. აქედან უშუალოდ გამოჰქონდათ დასკვნა, რომ სისტემამ არა მარტო მმართველ ელიტაში, არამედ ფართო მასებშიც მოიპოვა ლეგიტიმურობა, რაც პირდაპირ მიუთითებდა მოცემული საზოგადოების ავტორიტარიზმისაკენ მიდრეკილებაზე. სწორედ აქედან გამომდინარეობდა უცნაური ლოგიკა: თუმცა ყველას კარგად ესმოდა, ვთქვათ, პოლონელების სურვილი, პირველი შანსის გაჩენისთანავე თავიდან მოეშორებინათ კომუნისტური ჭირი, იმავეს არანაირად არ მოელოდნენ რუსებისაგან. მათი აზრით, რუსები სწორედ იმ საავადმყოფოს პაციენტებს ჰგავდნენ, ვინც სავსებით კმაყოფილია საკუთარი ხვედრით და გიჟის პერანგი, რკინის კარები ან გისოსები კი არ აკავებთ იქ, არამედ ცხოვრების საყოველთაოდ, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი განრიგის, პირდაპირი და უშუალო დაქვემდებარების, საკუთარი თავიდან სრული პასუხისმგებლობის მოხსნის სინდრომი, და შესაბამისად, „სწორი ქცევისთვის“ მიღებული სხვადასხვა სახის ჯილდო. ძლიერი საბჭოთა სახელმწიფო მართლაც ძლიერი ჩანდა, ერთადერთი მიზნისაკენ მიმართული – გლობალურ სტრატეგიულ შეჯიბრებაში დაემარცხებინა შეერთებული შტატები.

ტოტალიტარულ რეჟიმს, ასე ჩანდა, შეეძლო არა მარტო მუდმივად რეგენერაციის პროცესში ყოფილიყო, არამედ საერთოდ ვირუსივით მოეცვა მსოფლიო. როცა კომუნისტური მმართველობა, ასე ვთქვათ, ექსპორტირებულ იქნა კუბაზე, ვიეტნამსა თუ ეთიოპიაში, მას უკვე გააჩნდა მედროშე პარტია, ცენტრალიზებული სამინისტროები, პოლიტიკური სისტემა და საკუთარი იდეოლოგია, რომელიც, რეალურად, საზოგადოების ცხოვრების ყველა ასპექტს მოიცავდა. ამა თუ იმ ქვეყნის ეროვნული თუ კულტურული ტრადიციების მიუხედავად, ეს ინსტიტუტები ყველგან საკმარისად ეფექტურად მოქმედებდნენ – მაშ, რაღა დაემართა ძალაუფლების ამ თვითმწარმოებელ მექანიზმს?

უცნაურია, რომ სწორედ საფრანგეთის რევოლუციისა და შეერთებული შტატების კონსტიტუციის მიღების ორასი წლის თავზე, ანუ 1989 წელს, თვალსაჩინო გახდა კომუნიზმის, როგორც მსოფლიო ისტორიული პროცესის მნიშვნელოვანი ფაქტორის, კოლაფსი. არადა, 80-იანი წლებიდან მოყოლებული, კომუნისტურ სამყაროში ისეთი კალეიდოსკოპური სისწრაფით იცვლებოდა ყველაფერი, რომ ჩვენ თითქმის მიგვავიწყდა მოვლენების თანმიმდევრობა და ახლა თავისთავად ცხადი და ბუნებრივი გვეჩვენება ყველაფერი. ამიტომაც ურიგო არ იქნება ქრონოლოგიას გადავავლოთ თვალი:

- 1980 წლიდან კომუნისტური ჩინეთის ლიდერებმა ნელ-ნელა ნება დართეს გლეხებს (ქვეყნის მთელი მოსახლეობის 80%) თავად გაეყიდათ საკუთარი მოსავალი. ამით, რეალურად, სოფლის მეურნეობის დეკოლექტივიზაცია მოხდა და საბაზრო ურთიერთობები გაიბა არა მარტო სოფლად, არამედ ინდუსტრიულ ქალაქებშიც.

- 1986 წლიდან რეგულარულად დაიწყო სტალინის ეპოქის მამხილებელი წერილების ბეჭდვა (ეს საკითხი 60-იან წლებში ხრუშჩოვის გადაყენების მერე საერთოდ არ გაჭაჭანებულა საბჭოთა პრესაში). ამას „პრესის თავისუფლების“ მთელი ტალღა მოჰყვა და ტაბუ ტაბუზე იხსნებოდა. 1989 წ. უკვე ღიად შეიძლებოდა გორბაჩოვსა თუ სხვა საბჭოთა ლიდერებზე სიტყვიერი თავდასხმა, ხოლო 1990 და 1991 წ.წ. დემონსტრაციებიც კი ჩატარდა მისი გადადგომის მოთხოვნით.
- 1989 წლის მარტში მოეწყო სახალხო დეპუტატებისა და უმაღლესი საბჭოს არჩევნები. ასევე, მომდევნო წელს არჩევნები ჩატარდა თხუთმეტივე საბჭოთა რესპუბლიკაში. კომუნისტები შეეცადნენ თავიანთ სასარგებლოდ წარემართათ არჩევნების პროცესი, მაგრამ ბევრგან ადგილობრივი პარლამენტები მაინც არაკომუნისტ დეპუტატთა გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა.
- იმავე 1989 წლის გაზაფხულზე ათიათასობით სტუდენტი მოითხოვდა მექრთამეობის ალაგმვასა და მმართველობის დემოკრატიული ფორმების დამყარებას ჩინეთში. მათ წინააღმდეგ ჯარი გამოიყენეს, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც უშუალოდ დადგა საკითხი ჩინეთის კომუნისტური პარტიის ლეგიტიმურობის შესახებ.
- 1989 წლის თებერვალში წითელი არმია გამოვიდა ავღანეთიდან. როგორც აღმოჩნდა, ეს მხოლოდ დასაწყისი იყო.
- ისევ 1989 წელი – რეფორმისტებმა უნგრეთის მუშათა სოციალისტური პარტიიდან გამოაცხადეს საყოველთაო, მრავალპარტიული არჩევნების პროგრამა მომავალი წლისთვის; აპრილში კი უკვე პოლონეთში პოლონეთის მუშათა პარტია და „სოლიდარობის“ პროფკავშირული მოძრაობა შეთანხმდნენ ძალაუფლების განაწილებაზე. კომუნისტების ყველა მცდელობის მიუხედავად, არჩევნების შედეგად „სოლიდარობის“ მთავრობა მოვიდა ქვეყნის სათავეში.
- 1989 წლის ივლისსა და აგვისტოში ათეული და შემდგომ ასეული ათასობით აღმოსავლელგერმანელი გაიქცა დასავლეთში, რასაც საბოლოოდ ბერლინის კედლის დაცემა და გდრ-ის, როგორც ცალკე სახელმწიფოს, დაშლა მოჰყვა.
- აღმოსავლეთ გერმანიის კოლაფსს შემდგომ ჯაჭვური რეაქცია და ჩეხოსლოვაკიის, ბულგარეთისა და რუმინეთის კომუნისტური რეჟიმების გადაგდება მოჰყვა.[5] 1991 წელს აღმოსავლეთი ევროპის ყველა ყოფილმა კომუნისტურმა ქვეყანამ, ალბანეთისა და იუგოსლავიის რესპუბლიკების ჩათვლით, მრავალპარტიული არჩევნები ჩაატარა. მათგან მხოლოდ რუმინეთში, ბულგარეთში, სერბიასა და ალბანეთში გაიმარჯვეს კომუნისტებმა, თუმცა ბულგარეთშიც კი მთავრობას სულ მალე მოუწია გადადგომა. „ვარშავის პაქტს“ პოლიტიკური ბაზისი გამოეცალა და საბჭოთა ჯარებმა დაიწყეს აღმოსავლეთი ევროპიდან გასვლა.
- 1990 წლის იანვარში VI მუხლი, რომელიც კომუნისტური პარტიის „მმართველ როლს“ განსაზღვრავდა, ამოღებულ იქნა საბჭოთა კონსტიტუციიდან. ამ მუხლის გაუქმებამ არაკომუნისტურ პარტიათა მთელი წყება წარმოშვა, და ზოგმა გაიმარჯვა კიდეც რესპუბლიკურ არჩევნებში. მეტად ეფექტური იყო ბორის ელცინის არჩევა რუსეთის რესპუბლიკის პრეზიდენტად 1990 წლის გაზაფხულ-

ზე. ელცინი და მისი მომხრეები გამოვიდნენ კომპარტიის რიგებიდან და საკუთრების აღდგენას და საბაზრო ეკონომიკის დანერგვას დაუჭირეს მხარი.

- 1990 წლის განმავლობაში საბჭოთა რესპუბლიკების პარლამენტებმა, რუსეთისა და უკრაინის ჩათვლით, საკუთარი „სუვერენიტეტი" გამოაცხადეს. ბალტიისპირეთის რესპუბლიკები უფრო შორსაც წავიდნენ და მარტში საერთოდ აღარ სცნობდნენ თავს საბჭოთა კავშირის შემადგენელ ნაწილად.
- 1991 წლის ივნისში ჩატარდა პირველი თავისუფალი არჩევნები რუსეთში და ბორის ელცინი რუსეთის ფედერაციის პრეზიდენტი გახდა. უკვე ცხადი ხდებოდა მოსკოვიდან პერიფერიებზე მმართველი ძალების გადანაწილების პროცესი.
- 1991 წლის აგვისტოში „მკაცრი ხაზის" მომხრეთა შეთქმულება გორბაჩოვის წინააღმდეგ ჩაიფუშა. ნაწილობრივ ეს შეთქმულთა არაკომპეტენტურობასა და კონკრეტულ გადაწყვეტილებათა მიღების უუნარობაზე მეტყველებს, მაგრამ მეორე მხრივ, მეტად ძლიერი იყო დემოკრატიული გარდაქმნების მომთხოვნი ჯგუფებისა და ხალხის საკმაო ნაწილის მხარდაჭერა ბორის ელცინის მიმართ.

80-იან წლებში კომუნისტური წყობის საკითხების შემსწავლელი ნებისმიერი სტუდენტი დაბეჯითებით იტყოდა, რომ საეჭვო ან სულაც შეუძლებელი იქნებოდა რომელიმე ამ მოვლენათა ხდომლება უახლოეს ათწლეულში – მოვლენათა ასეთი განვითარება კომუნისტური ტოტალიტარული ძალაუფლების თვით საყრდენს შეუყენებდა წყალს, რასაც გასაგები მიზეზების გამო თვით ეს სისტემა არ დაუშვებდა, მაშ, როგორღა მოხდა, რომ სოვეტოლოგთა პროგნოზი მცდარი აღმოჩნდა, ხოლო ერთმა „პერესტროიკამ" ძალისმიერი სახელმწიფოს ყველა სისუსტე ერთბაშად გამოამჟღავნა?

მთავარი საკითხი, რაც დასავლეთში ანალიტიკოსთა ყურადღების მიღმა აღმოჩნდა, მაინც ეკონომიკა იყო. არადა, სწორედ ეკონომიკური კრახი ჩანდა ყველაზე დაუჯერებელი, რადგან ტოტალიტარული რეჟიმის ლეგიტიმურობა სწორედ იმის მტკიცებას ემყარებოდა, რომ მხოლოდ ზეცენტრალიზებულ ხელისუფლებას შეეძლო ხალხისთვის ცხოვრების მყარი ეკონომიკური ბაზისის შექმნა. ახლა დაუჯერებელიც კი გვეჩვენება, მაგრამ 70-იან წლებში ეკონომიკის ზრდის ტემპები საბჭოთა სახელმწიფოს ერთ-ერთ ძლიერ მხარედ ითვლებოდა: 1928-1955 წლებს შორის, წლიური 4,4%-იდან იგი 6,3%-მდე ავიდა, და განაგრძობდა პროცენტული მაჩვენებლის სწრაფ მატებას, რამაც მისცა კიდეც საბაბი ხრუშჩოვს თავისი ცნობილი დაპირებისთვის, რომ მალე არათუ დავეწევით, სულაც უკან მოვიტოვებთ შეერთებულ შტატებსო.[6] მაგარმ უკვე 1975-85 წლებში, ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველოს ცნობით, ზრდის მაჩვენებელი 2%-2,3% ეცემოდა ყოველწლიურად. მაგრამ აქ გათვალისწინებული არაა ფარული ინფლაცია: ბოლო ხნის საბჭოთა პერიოდის ეკონომისტთა მონაცემებით, ამ დროს ზრდა სულ რაღაც 0,6%, ან მაქსიმუმი, 1,0% თუ იქნებოდა, ზოგი კი ამასაც უარყოფს და საანგარიშო მაჩვენებლად სრული ნოლი მიაჩნია.[7] ამავე დროს ცნობილია, რომ 1980-იანი წლების დასაწყისში სამხედრო ხარჯები წლიურად 2-3 პროცენტით იზრდებოდა. ამის შედეგი იყო ქვეყნის ეკონომიკის დაღმასვლა ხელისუფლებაში გორბაჩოვის მოსვლის წინა ათწლეულში.[8] მისთვის, ვინც გაჩერებულა საბჭოთა სასტუმროში, უვაჭრია საბჭოურ მაღაზიაში ან

უმოგზაურია სულისშემძვრელი სიღატაკის სოფლებში, ცხადი უნდა ყოფილიყო საბჭოთა ეკონომიკის წინაშე მდგარი სერიოზული პრობლემები, რაც ოფიციალურ სტატისტიკაში სრულიად არ აისახებოდა.

არანაკლებ ანგარიშგასაწევია თავად ის, თუ როგორ განმარტავდნენ ეკონომიკურ კრიზისს. 80-იან წლებში საბჭოთა ეკონომიკის ისტაბლიშმენტში ძირეული ცვლილებები მოხდა: ბრეჟნევისდროინდელი ძველი გვარდიის ნაცვლად გორბაჩოვმა წინ წამოსწია რეფორმების მომხრე ეკონომისტები – აგანბეგიანი, პეტრაკოვი, შატალინი, ბოგომოლოვი, აბალკინი, იავლინსკი, შმელიოვი... ყველა მთგანს ესმოდა (თუმცა არა ყოველთვის სრულყოფილად) ლიბერალური ეკონომიკის თეორიის ძირეული პრინციპები და დარწმუნებულებიც იყვნენ, რომ სსრკ-ის ეკონომიკური ჩავარდნის მიზეზები სწორედ ცენტრალიზებულ, მბრძანებლურ-ადმინისტრაციულ სისტემაში უნდა ეძებნათ.[9]

მაგარმ პერესტროიკის საერთო კურსის მხოლოდ ეკონომიკური იმპერატივებით ახსნა მაინც შეცდომა იქნებოდა. თავად გორბაჩოვის თქმით, 1985 წელს საბჭოთა კავშირი მხოლოდ „კრიზისწინა“ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. თავის დროზე სხვა ქვეყნებს უარესი ეკონომიკური სიძნელეებიც გადაულახავთ. ვთქვათ, დიდი დეპრესიის პერიოდში შეერთებული შტატების საერთო ეროვნული შემოსავალი ერთი მესამედით დაეცა, მაგარმ ამას მთლიანად ამერიკული სისტემის დისკრედიტაცია არ გამოუწვევია. საბჭოთა ეკონომიკის ძირეული ნაკლოვანებები კარგა ხნის წინ იქნა გააზრებული და გარკვეული დროით ტრადიციული რეფორმებითაც შეიძლებოდა ფონს გასვლა.[10]

საბჭოთა სახელმწიფოს რეალური სისუსტის აღსაქმელად ეკონომიკური პრობლემა უფრო ზოგადი კრიზისის კონტექსტში უნდა გავიაზროთ, ანუ საბჭოთა სისტემის, როგორც მთლიანობის, ეკონომიკური ჩავარდნა მხოლოდ ერთ-ერთი იყო უამრავი სხვა ჩავარდნის ფონზე, რასაც კატალიზატორული ეფექტი ჰქონდა რწმენის დანერგვის სისტემის უარყოფისა და მისი დამნერგავი სტრუქტურების სისუსტის წარმოსაჩენად. ტოტალიტარიზმის უმთავრესი მარცხი საერთო აზროვნების სრულ კონსტროლქვეშ მოქცევის მცდელობა იყო, მაგრამ ბევრს ძალიან კარგად ესმოდა კომუნისტური პროპაგანდის სიყალბე, ბევრს პირადად შეეხო სტალინიზმის საშინელებანი, ბევრს 30-იანი წლების ტეროროიც ახსოვდა და კოლექტივიზაციაც, ბევრი იმასაც ხვდებოდა, ომის დროს დაღუპულთა დისპროპორციული რაოდენობა შიდაპოლიტიკური თამაშებითაც რომ იყო გამოწვეული. საბჭოთა რეჟიმს რომ არც რეპრესირებულთა და მოსპობილთა ცოდვა მოუნანებია ოდესმე, და ყველაფერ ამას რომ თავი დავანებოთ, ხალხი იმასაც კარგად ხედავდა, ვითომდა უფასო საზოგადოებაში აშკარად რომ წამოიწია ახალმა კლასობრივმა სისტემამ, პარტიულ ფუნქციონერთა ახალმა, გაჭნილმა, საოცრად პრივილეგირებულმა და თანაც თვალთმაქცობით, უკვე როგორც იდეოლოგიური იარაღით, აღჭურვილმა კლასმა. სამაგალითოდ გავიხსენოთ იმ დროისათვის მეტად დამახასიათებელი სიტყვათხმარების კონვენციური წესი: ვთქვათ, ისეთ ცნებას, როგორიც დემოკრატიზაციაა, გორბაჩოვი წამდაუწუმ იყენებდა საკუთარი მიზნების განსასაზღვრავად და ეჭვიც არავის შეპარვია, თუ ეს სიტყვა რაიმე სხვას აღნიშნავდა, გარდა დასავლური დემოკრატიისა, თუმცა არც არავის მოსვლია აზ-

რად, უარეყოთ ლენინის განსაზღვრება, რომ პარტიის დიქტატურა „მილიონჯერ უფრო დემოკრატიულია, ვიდრე დასავლეთის ფსევდო-დიქტატურები“. ასევე, ნებისმიერი საბჭოელი მოქალაქის მიერ „ეკონომიკა“ (თუნდაც ბრეჟნევისდროინდელი ყოვლად ანეკდოტური სიტყვათშეხება გავიხსენოთ „ეკონომიური ეკონომიკა“) სხვა არანაირად არ იაზრებოდა, თუ არა როგორც „დამაკმაყოფილებელი“ – მოთხოვნისა და მიწოდების კანონის სწორედ კაპიტალისტური განსაზღვრების მატარებელი გაგებით; ხოლო არსებობის საბჭოთა წესით გულმეწუხებული ადამიანი გეტყოდათ, რომ სურს „ნორმალურ“ ქვეყანაში ცხოვრება, ანუ მარქსიზმ-ლენინიზმის იდეოლოგიით დაუმახინჯებელი ლიბერალური დემოკრატიის აღმსარებელ სამყაროში. არადა, ერთმა ჩემმა ნაცნობმა შემომჩივლა 1988 წელს – ვერაფრით ვერ ვაიძულებ ბავშვებს საშინაო დავალებების შესრულებას – ასე მეუბნებიან, დემოკრატია ხომ იმას ნიშნავს, რაც გინდა ის აკეთოო.

უცნაური კიდევ ის არის, რომ სისტემაზე არა მარტო ის ხალხი იყო განაწყენებული, ვინც ფუნქციონერთა იერარქიიდან ამოგდებული აღმოჩნდა, არამედ კიბის ზედა საფეხურებზე მყოფნიც. მაგალითად, პოლიტბიუროს წევრი 86-90 წ.წ. ალექსანდრე იაკოვლევი – „გლასტნოსტის“ პოლიტიკის აპოლოგეტი; საგარეო საქმეთა მინისტრი, „ახალი აზროვნების“ განმცხადებელი ედუარდ შევარდნაძე; რუსეთის პრეზიდენტი ბორის ელცინი – ყველა ესენი კომუნისტური პარტიის აპარატში აღიზარდნენ. ფრანკისტული კორტესის, არგენტინელ გენერალთა თუ ბერძენ პოლკოვნიკთა მსგავსად, რომელთაც ნებით დათმეს ძალაუფლება, ამათაც კარგად ესმოდათ, რომ საბჭოთა სისტემა ძირისძირამდე იყო დაავადებული, ხოლო თავად ისეთი თანამდებობები ეკავათ, პასუხისმგებლობაც ეკისრებოდათ და შეეძლოთ კიდეც რეალურად რაღაც ცვლილებები შეეტანათ სახელმწიფო პოლიტიკის კურსში. ასე რომ, 80-იანი წლების რეფორმების მცდელობა გარედან თავსმოხვეული არ ყოფილა, თუმცა ამერიკის შეერთებულ შტატებთან ქანცგამწყვეტმა შეჯიბრებამ მათი აუცილებლობა აშკარა გახადა; უბრალოდ, დაიწყო რწმენის შიდასახელმწიფოებრივი კრიზისი, რომელმაც ამ თაობის პარტიული ელიტის გარკვეული ნაწილიც მოიცვა.

საბჭოთა სისტემის ლეგიტიმურობისთვის ნიადაგის მორყევა დიდი ხნით ადრე წინასწარდაგეგმილი არ ყოფილა, მაგრამ არც ერთი დღე-ღამის ამბავი იყო. თავიდან გორბაჩოვი „გლასტნოსტსა“ და დემოკრატიზაციის პროცესს საკუთარი პოზიციების გასამყარებელ იარაღად იყენებდა, შემდგომ – ოპოზიციის ფართო წრეების დასარაზმავად ეკონომიკურ სტრუქტურებში მყარად ჩამჯდარი ბიუროკრატიული აპარატის წინააღმდეგ; ამ მხრივ ის პრინციპში იმავე ტაქტიკას მიმართავდა, რასაც ხრუშჩოვი 50-იან წლებში. მაგრამ პოლიტიკური ლიბერალიზაციის ამ სიმბოლურმა აქციებმა მალე საკუთარი ცხოვრებით იწყეს ცხოვრება და იქცნენ ცვლილებებად ცვლილებებისათვის, ხოლო გორბაჩოვის ინიციატივა *გლასტნოსტისა* და *პერესტროიკისათვის* სადღაც უკან დარჩა მიტოვებული, რაკი ინტელექტუალურ ფენას სულაც არ სჭირდებოდა საბჭოთა სისტემის ნაკლოვანებათა კრიტიკა – იმათ ყველაფერი საკუთარ ტყავზე ჰქონდათ გამოცდილი და სავსებით გააზრებულიც; საბოლოოდ აღმოჩნდა, რომ ერთადერთი არსებითი სტანდარტი, რასაც რომელსაც ძველ სისტემას უდარებდნენ, საბაზრო ეკონომიკაზე ორიენტირებული წარმოება და პო-

ლიტიკური თავისუფლება, ანუ, ჩვენი გაგებით, იგივე ლიბერალურ-დემოკრატიული წყობა იყო.[11]

საბოლოოდ, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ საკუთარი დიქტატურისაგან დამცირებულმა და არა მარტო მთლიანად დასავლეთისგან, არამედ საკუთარ ინტელექტუალთაგანაც კი ხელჩაქნეულმა საბჭოთა ხალხმა მაინც გაიბრძოლა: 1989 წლის შემდგომ ტოტალიტარიზმით გადაბუგულ ნიადაგზე თითქოს სამოქალაქო საზოგადოებამ იწყო აღმოცენება – ათიათასობით სხვადასხვა ასოციაციის სახით – პოლიტიკური პარტიების, პროფესიული გაერთიანებების, ახალი ჟურნალ-გაზეთების, ლიტერატურული საზოგადოებების, ეკლესიების, ნაცდაჯგუფებებისა და სხვა მრავალთა სახით. შედეგად, ჭარბმა უმრავლესობამ არჩევნებზე პარტაპარატის წარმომადგენლების წინააღმდეგ მისცა ხმა. ხალხის სიმპატიები ნათლად გამოჩნდა არა, ვთქვათ, ნახევრად ფაშისტ-დემაგოგ სერბიელ მილოშევიჩისა თუ ნახევრად-დემოკრატ გორბაჩოვის მსგავსი პიროვნების, არამედ თუნდაც ბორის ელცინის პრეზიდენტად არჩევის შედეგად. საბჭოელების ანეკდოტად ქცეულ ინერტულობას საბოლოოდ გადაესვა ხაზი, როცა ელცინის ძახილზე ათასობით მოქალაქემ თავი გადადო ჩანასახში მყოფი დემოკრატიული პროცესის დასაცავად 1991 წლის აგვისტოს პუტჩის დროს. როგორც ცოტათი ადრე აღმოსავლეთი ევროპის ხალხებმა, მათაც დაამტკიცეს, რომ ჯერ კიდევ აქვთ უნარი სპონტანურად მაინც დაიცვან საკუთარი ღირსების გრძნობა და უფლებები.

როგორც ვთქვით, საბჭოთა სისტემის იდეური სიმყარის მსგავსი მასიური უარყოფა შეუძლებელია ერთ დღე-ღამეში მომწიფებულიყო. ტოტალიტარიზმის მარცხის საწყისი შესაძლოა 1953 წლით, სტალინის სიკვდილის შემდგომი პერიოდით, დათარიღდეს, როცა რეჟიმმა განურჩეველი ტერორიზმის პოლიტიკა შეწყვიტა.[12] 1956 წელს ხრუშჩოვის ე. წ. „საიდუმლო მოხსენებისა“ და გულაგის დახურვის შემდეგ რეჟიმს აღარ შეეძლო ცალსახა ძალადობისათვის მიემართა საკუთარი პოლიტიკის გასატარებლად და უკვე შეგნებულად გადავიდა ყოველგვარი იდეოლოგიური თავის მოქონვის, კოოპტაციისა და მექრთამეობის მთელი სისტემის შემოღებაზე, რათა პარტიის ერთმმართველობის პრინციპს მაინც არაფერი დამუქრებოდა. არადა, საერთო ტერორზე უარის თქმა, უბრალოდ, გარდაუვალი იყო, რადგან სტალინური სისტემის ქვეშ თვით უმაღლესი ეშელონის წევრებსაც კი არ შეეძლოთ დაცულად ეგრძნოთ თავი – არც რეპრესიული აპარატის შეფებს – ეჟოვსა თუ ბერიას (ბოლოს ორივენი ფიზიკურად მოსპეს) და არც საგარეო საქმეთა მინისტრ მოლოტოვს, რომლის მეუღლემაც წლები გაატარა გულაგში; არც ხრუშჩოვს, რომელიც თავად იგონებდა, თუ სტალინის ერთი ამრეზით გამოხედვა რა დღეში აგდებდა პოლიტბიუროს წევრებს, და არც თავად სტალინს, ვისაც მუდამ შეთქმულება ელანდებოდა. ასე რომ, როგორც კი ბელადისა და „ხალხთა მამის“ სიკვდილმა შესაძლებელი გახადა ტოტალური ტერორის სისტემის მოშლა, ამ პროცესის დაწყება გარდაუვალი იყო უკვე თავად ხელმძღვანელ პოსტებზე მყოფთა მიერ.

საბჭოთა რეჟიმის გადაწყვეტილებამ, აღარ დაეხოცა ხალხი განურჩევლად, მცირედით მაინც შეცვალა ძალის ბალანსი სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის – უკანასკნელის სასარგებლოდ; რაც ნიშნავდა, რომ სახელმწიფო უკვე ვეღარ გაა-

კონტროლებდა მისი მოქალაქის ცხოვრების ყველა ასპექტს; მომხმარებლის მოთხოვნილებას, შავ ბაზარსა თუ ადგილობრივ პოლიტიკურ მექანიზმებს ის უკვე ჩვეულებრივი შეზღუდვებითა და აკრძალვებით ველარ დაარეგულირებდა და ველარც თავის ჭკუაზე ათამაშებდა. პოლიციური დაშინება სახელმწიფოს მნიშვნელოვან იარაღად კი დარჩა, მაგარმ ხშირ შემთხვევაში ესეც აღარ კმაროდა და საჭირო ხდებოდა მისი ჩანაცვლება სხვა პოლიტიკური ინსტრუმენტებითაც, ვთქვათ, დაპირებებით სამომხმარებლო საქონლის რაოდენობრივი და ხარისხობრივი ზრდის თაობაზე. გორბაჩოვამდე, მთელი ეროვნული შემოსავლის ლამის 20% ჩრდილოვანი ეკონომიკის მიერ იყო წარმოებული, ანდა შავი ბაზარი ჰქონდა გამოვლილი – ანუ, საერთოდ არ ექვემდებარებოდა ცენტრალური დაგეგმვის კონტროლს.

ცენტრის კონტროლის შესუსტებაზე მეტყველებდა მთელი რიგი „მაფიების“ წარმოქმნაც სსრკ-ის არარუსულ რესპუბლიკებში 60-იანი და 70-იანი წლების განმავლობაში. ყველაზე ავადცნობილი უზბეკეთის „ბამბის მაფია“ იყო, პარტიის პირველი მდივნის რაშიდოვის მეთაურობით. ბრეჟნევთან, მის ქალიშვილ გალინასთან და გალინას ქმარ ჩურბანოვთან (საკავშირო შინაგან საქმეთა სამინისტროს მაღალ ჩინოსან მოხელესთან) ახლო ურთიერთობით გათამამებულ რაშიდოვს საშუალება ჰქონდა მრავალი წლის მანძილზე ერთპიროვნულად და შეუზღუდავად ემართა კორუმპირებული ბიუროკრატიული სამეფო. ოფიციალურ პირთა ამ ჯგუფმა წარმატებით მოახერხა რესპუბლიკაში ბამბის წარმოების მაჩვენებლების გაყალბება, უდიდესი თანხების გადარიცხვა პირად ანგარიშებზე და მოსკოვიდან ყოველგვარი მეთვალყურეობის გარეშე ადგილობრივი პარტიული ორგანიზაციის მართვა. ამ პერიოდში საბჭოთა საზოგადოებაში სხვადასხვა ჯურისა და მასშტაბის მაფიები ყვაოდა, თანაც არა მხოლოდ არარუსულ რესპუბლიკებში, არამედ მოსკოვსა და ლენინგრადშიც.

მსგავს სისტემას ტოტალიტარულს ველარ დაარქმევ; ის უკვე აღარც ლათინური ამერიკის დიქტატურების მსგავსი რაღაც სხვა ფორმაა უბრალოდ ავტორიტარიზმისა. ბრეჟნევისდროინდელი საბჭოთა კავშირისა და აღმოსავლეთი ევროპისათვის ყველაზე შესაფერისი ალბათ მაინც ვაცლავ ჰაველისეული იარლიყია – მან ამ რეჟიმებს „პოსტტოტალიტარული“ უწოდა; მართალია, ამ ქვეყნებში უკვე ისე აშკარად აღარ შეინიშნებოდა 30-იანი და 40-იანი წლების სისხლიანი პოლიტიკური რეჟიმების კვალი, მაგრამ ისინი მაინც უწინდელი ტოტალიტარული გამოცდილების ჩრდილქვეშ ცხოვრობდნენ მუდმივად.[13] ტოტალიტარიზს აღარ შესწევდა ძალა საბოლოოდ ჩაეკლა დემოკრატიული იდეა ამ საზოგადოებებში, თუმცა მისი მემკვიდრეობა ბევრ დაბრკოლებას უქმნიდა დემოკრატიზაციის თუნდაც პერსპექტივას.

ტოტალიტარიზმმა მარცხი განიცადა ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკაშიც და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებშიც. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ცენტრალიზებული კონტროლი ეკონომიკაზე ჩინეთში „სტალინური“ პერიოდის აღზევების დროსაც კი არ ყოფილა ისეთი ყოველმხრივი, როგორც საბჭოთა კავშირში და ეკონომიკის ალბათ მეოთხედი არასოდეს მოხვედრილა სახელმწიფო დაგეგმარების მხედველობის არეში. როცა 1978 წელს დენ სიაოპინმა ქვეყანა ეკონომიკური რეფორმის გზაზე დააყენა, ბევრ ჩინელს ჯერ კიდევ ნათლად ახსოვდა 50-იანი წლების ბაზრები და მეწარმე-

ობა, ამდენად, გასაკვირიც აღარ უნდა იყოს, თუ მათ წარმატებით მოახერხეს ეკონომიკური ლიბერალიზაციის განხორციელება მომდევნო ათწლეულში. დენი ზრდილობისთვის ძველებურად კი მიაგებდა პატივს მაოსა და მარქსიზმ-ლენინიზმს, მაგარმ თან სოფლად კერძო საკუთრების აღორძინებას უწყობდა ხელს და კარებსაც უღებდა გლობალურ კაპიტალისტურ ეკონომიკას. კომუნისტმა მმართველებმა დროულად გაიზიარეს ცენტრალიზებული დაგეგმვის საფრთხე და ეკონომიკური რეფორმის ინიციატორებადაც პირველ რიგში თვითონ მოგვევლინნენ.

ტოტალიტარული სახელმწიფო, რომელიც ფართო კერძო სექტორის არსებობას დაუშვებს, განმარტების თანახმად, უკვე ველარ ჩაითვლება ტოტალიტარულად. იმ შედარებითი თავისუფლების ატმოსფეროში, რაც ძირითადად სუფევდა ჩინეთში 1978 წლიდან 1989 წლის გამოსვლების ჩახშობამდე, სამოქალაქო საზოგადოებამ – სპონტანური საქმიანი ორგანიზაციების, მეწარმეობის, არაფორმალური გაერთიანებებისა და სხვა ასეთების სახით – ძალიან სწრაფად მოახერხა „მკვდრეთით აღდგომა“. ჩინეთის მმართველებმა საღად გათვალეს, რომ ლეგიტიმურობას იმ შემთხვევაში უფრო გაინაღდებდნენ, თუკი მოდერნიზატორებისა და რეფორმატორების როლს იკისრებდნენ და უწინდებურად კბილებით აღარ დაიცავდნენ მარქსისტულ ორთოდოქსიას.

მაგრამ, ლეგიტიმურობის მიღწევა მათთვისაც არა ნაკლებ ძნელი აღმოჩნდა, ვიდრე საბჭოთა პარტოკრატიისათვის. ეკონომიკური მოდერნიზაცია გულისხმობდა ჩინური საზოგადოების „გახსნას“ უცხოური იდეებისა და გავლენებისათვის; ძალაუფლების გადაცემას სახელმწიფოდან სამოქალაქო საზოგადოებისათვის; ერთპარტიული პოლიტიკური სისტემის პირობებში ძნელად მოსაგვარებელი ისეთი სოციალური ბოროტებების წარმოქმნის შესაძლებლობას, როგორიცაა, ვთქვათ, კორუპცია; და, რაც მთავარია, დიდ ქალაქებში განათლებული და კოსმოპოლიტური ელიტის გაჩენას, რომელიც სამუალო კლასის ერთგვარ ფუნქციურ ეკვივალენტად იქცა. სწორედ ამ ფენიდან გამოსულებმა მოაწყვეს საპროტესტო აქციები ტიენანმენის მოედანზე 1989 წლის აპრილში, ჰუ იაობანის სიკვდილის წლისთავზე.[14] ამ ახალგაზრდებს, რომელთაგან ბევრმა დასავლეთში მიიღო განათლება და უცხოეთის პოლიტიკურ გამოცდილებასაც ეზიარა, აღარ აკმაყოფილებდათ ჩინეთის კომპარტიის ცალმხრივი რეფორმა – გარკვეული ეკონომიკური თავისუფლება, პოლიტიკური თავისუფლების სრული შეზღუდვის პირობებში.

ზოგიერთი მიმომხილველის თვალსაზრისით, ტიენანმენის მოედანზე სტუდენტთა საპროტესტო გამოსვლები იმდენად პოლიტიკური უფლებების სტიქიური მოთხოვნის გამოხატულება არ იყო, რამდენადაც ძალაუფლებისათვის იმ ბრძოლის შედეგი, რასაც ადგილი ჰქონდა ჟაო ძიანსა და ლი პენს შორის დენ სიაოპინის მანტიისათვის.[15] შეიძლება ასეცაა: ჟაო სხვა ლიდერებზე აშკარად უფრო მისაღები ჩანდა მეამბოხე სტუდენტებისათვის და ისიც ყველანაირად ცდილობდა თავის გადარჩენას მათდამი აპელირებით ჯერ კიდევ 4 ივნისის ტრაგედიამდეც. მაგრამ, გინდაც საპროტესტო გამოსვლები ზემოდან ნაკარნახევი პოლიტიკური მანიპულაციების ნაყოფი ყოფილიყო, ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ისინი არ გამოხატავდნენ უფრო სიღრმისეულ უკმაყოფილებებს ჩინურ საზოგადოებაში არსებული პოლიტიკური სისტემის გამო. უფრო მეტიც, ძალაუფლების მემკვიდრეობითობა საერთოდ მო-

მაკდინებელია ნებისმიერი არსებული თუ შესაძლო ტოტალიტარიზმისათვის. ძალაუფლების გადაცემის საყოველთაოდ აღიარებული ამა თუ იმ კონსტიტუციური მექანიზმის გარეშე, ლიდერობისათვის მებრძოლნი მუდამ დგანან ცდუნების წინაშე, რეფორმისტული კარტი გაითამაშონ მეტოქესთან უპირატესობის მოპოვების მიზნით; ოღონდ ასეთი კარტის გათამაშება თითქმის ყოველთვის უცილობლად იწვევს ხოლმე საზოგადოებაში ახალი ძალებისა და ურთიერთობების გაჩენას, რასაც მანიპულატორები უკვე ვეღარ აკონტროლებენ.

1989 წლის ამბების შემდეგ ჩინეთი მხოლოდ კიდევ ერთ აზიურ ავტორიტარულ სახელმწიფოდ იქცა. მას უკვე აღარ შერჩა ლეგიტიმურობა საკუთარი ელიტის ფართო სპექტრის თვალში, განსაკუთრებით იმ ახალგაზრდობის თვალში, ვინც ხვალ ქვეყნის სადავეები უნდა გადაიბაროს, და აღარც მმართველობისთვის საჭირო რაიმე თანმიმდევრული იდეოლოგია გააჩნია. ჩსრ დღეს უკვე ვეღარ გამოდგება მისაბაძ მოდელად მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის რევოლუციონერთათვის, როგორც ეს ადრე, მაოს დროს იყო, მით უმეტეს, თუკი ამ ქვეყანას იმავე რეგიონის სწრაფად მზარდ კაპიტალისტურ სახელმწიფოებს შევადარებთ.

1989 წლის ზაფხულისათვის, როცა ის-ის იყო იწყებოდა მოჭალაქეთა მასიური გაქცევა აღმოსავლეთ გერმანიიდან დასავლეთში, ბევრს მაინც სჯეროდა, რომ გდრშიც და აღმოსავლეთი ევროპის სხვა რეგიონებშიც სოციალიზმს ისე ღრმად ჰქონდა ფესვი გადგმული, ამ ქვეყნების მოსახლეობა თავისუფლების მინიჭების შემთხვევაშიც კი უფრო „ჰუმანურ“ მემარცხენე ალტერნატივას აირჩევდა, ვიდრე წმინდა კომუნიზმს ან წმინდა კაპიტალისტურ დემოკრატიას. ეს შეხედულება აბსოლუტური ილუზია აღმოჩნდა. აღმოსავლეთ ევროპაში, სადაც საბჭოური ინსტიტუტები ძალით იყო თავსმოხვეული, ტოტალიტარიზმის კრახი ბევრად უფრო ადრე დაიწყო, ვიდრე საბჭოთა კავშირში ან ჩინეთში. და ეს ალბათ არც უნდა იყოს გასაკვირი. ყოველი კონკრეტული ქვეყნის სპეციფიკიდან გამომდინარე, აქ სამოქალაქო საზოგადოება შედარებით მაინც ნაკლებად ჯიქური და რადიკალური მეთოდებით ინგრეოდა: მაგალითად, პოლონეთში, განსხვავებით მეზობელი უკრაინისა და ბელორუსიისაგან, არ მომხდარა სოფლის მეურნეობის კოლექტივიზაცია და ეკლესიასაც მეტ-ნაკლები დამოუკიდებლობა შეუნარჩუნდა. მართალია, საბჭოურ მოსახლეობას აიძულებდნენ კომუნისტური ფასეულობების დაცვას, მაგრამ ადგილობრივი ნაციონალიზმის ძალა მაინც ხელს უწყობდა პრეკომუნისტური რეალობების ხსოვნის ცოცხლად შენახვას და ამან, 1989 წლის მიწურულის სერიოზული კატაკლიზმების შემდეგ ბევრად განაპირობა აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნების სწრაფი აღორძინება. რაკი საბჭოთა კავშირის ლიდერებს არანაირად არ გამოუმჟღავნებიათ, მეგობარ სახელმწიფოებში თავიანთი მოკავშირეების პოზიციების გამაგრებას თუ აპირებდნენ, ყველა ამ სახელმწიფოში მართლაც საოცარი სისწრაფითა და ინტენსიურობით მოხდა კომუნისტური აპარატის „ტოტალური“ ნგრევა და დემორალიზებული ძველი კომუნისტური გვარდიის წარმომადგენლებსაც, კაცმა რომ თქვას, თითი თითზე არ დაუკარებიათ საკუთარი სტატუსის შესანარჩუნებლად.

აფრიკაში, საჰარის სამხრეთით, აფრიკული სოციალიზმის და ძლიერი, ერთპარტიული სახელმწიფოების პოსტკოლონიალური ტრადიცია თითქმის მთლიანად

დისკრედიტირებულ იქნა 80-იანი წლების ბოლოსათვის, რამდენადაც ამ რეგიონის უმეტესმა ნაწილმა იწვნია ეკონომიკური კრახისა და სამოქალაქო ომის სიმწარე. ყველაზე ცუდი დღე ჯიუტად მარქსისტულმა ქვეყნებმა – ეთიოპიამ, ანგოლამ და მოზამბიკმა – გამოიარეს. ბოტსვანაში, გამბიაში, სენეგალში, მავრიტანიაში და ნამიბიაში სიცოცხლისუნარიანი დემოკრატიული წყობა დამყარდა, ხოლო უამრავი სხვა აფრიკული ქვეყნის ავტორიტარ მმართველს სხვა გზა არ დარჩა, ხალხს დაპირებოდა, თავისუფალ არჩევნებს ჩავატარებთო.

ჩინეთს, ისევე როგორც კუბას, ჩრდილოეთ კორეას და ვიეტნამს, რა თქმა უნდა, კვლავაც კომუნისტური მთავრობა მართავს; მაგრამ 1989 წლის ივლისსა და დეკემბერს შორის პერიოდში აღმოსავლეთი ევროპის ექვსი კომუნისტური რეჟიმის უეცარი დამხობის მერე, თავად კომუნისტური იდეის შემეცნებაში მაინც ძალიან დიდი ცვლილება მოხდა. კომუნიზმი, რომელიც ერთ დროს ლიბერალურ დემოკრატიასთან შედარებით უფრო მაღალი და დაწინაურებული ცივილიზაციის ფორმად ასაღებდა თავს, უკვე უკიდურესი პოლიტიკური და ეკონომიკური ჩამორჩენილობის სინონიმად იქცა. მართალია, კომუნისტური ძალაუფლება აქა-იქ ჯერ კიდევ არსებობს დღევანდელ მსოფლიოში, მაგრამ ის უკვე აღარაა ქმედითი და პრეტენზიული იდეის გამომხატველი. ისინი, ვინც კვლავინდებურად კომუნისტებს უწოდებენ საკუთარ თავს, ახლა მხოლოდ გაუთავებელ თავდაცვით მანევრებს მიმართავენ უწინდელი მდგომარეობისა და გავლენის თუნდაც რაღაც ნაწილის შესანარჩუნებლად. მათი ამჟამინდელი თავდაცვითი პოზიცია ნამდვილად არ არის შესაშური, რამდენადაც იმ ძველი და რეაქციული სოციალური წესრიგის დამცველებად გვევლინებიან, რისი დროც დიდი ხანია წარსულს ჩაბარდა, სხვათა შორის, ისევე, როგორც მონარქიებისა, თუმცა ბევრმა აგერ მეოცე საუკუნის ბოლომდეც კი გაძლო. იდეოლოგიურ მუქარას, რაც თავის დროზე საგონებელში აგდებდა ლიბერალურ დემოკრატიას, ბოლო მოეღო, ხოლო წითელი არმიის აღმოსავლეთი ევროპიდან მთლიანად გასვლისთანავე, უკვე სამხედრო მუქარასაც დაესმება წერტილი.

დემოკრატიულმა იდეებმა ძირი კი გამოუთხარა კომუნისტური რეჟიმების ლეგიტიმურობას მთელ მსოფლიოში, მაგრამ თავად დემოკრატიასაც ურთულესი პრობლემები შეხვდა თვითდამკვიდრების გზაზე. სტუდენტთა გამოსვლები ჩინეთში სისხლში ჩაახრჩო პარტიამ და არმიამ, ხოლო დენის ზოგიერთი ეკონომიკური რეფორმა შემდგომში ძალიან დამუხრუჭდა. დემოკრატიის მომავალს ნამდვილად ვერ ვუწოდებთ უღრუბლოს ყოფილი საბჭოთა კავშირის თხუთმეტივე რესპუბლიკაში. ბულგარეთსა და რუმინეთში მას მერე არ თავდება პოლიტიკური შფოთი, რაც იქაური ძველი კომუნისტი მმართველები ხელისუფლებას ჩამოაშორეს. იუგოსლავია სამოქალაქო ომმა დააქცია და დააქუცმაცა. მხოლოდ უნგრეთში, ჩეხოსლოვაკიაში, პოლონეთსა და ყოფილ აღმოსავლეთ გერმანიაში შეინიშნება იმის გარკვეული წინაპირობები, რომ ეს ქვეყნები მომავალ ათწლეულში მყარ დემოკრატიასა და საბაზრო ეკონომიკაზე გადავლენ, თუმცა მათ წინაშე მდგომი ეკონომიკური პრობლემებიც უფრო ღრმა და სერიოზული აღმოჩნდა, ვიდრე ადრე ვარაუდობდნენ.

ბევრი კომუნიზმის სიკვდილს კი აღიარებს, მაგარმ მიაჩნდა რომ მისი ადგილი ძალიან სწრაფად დაიკავა შეურიგებელმა და აგრესიულმა ნაციონალიზმმა. ამ ხალ-

ხის აზრით, ჯერ ნაადრევია ძალისმიერ სახელმწიფოთა აღსასრულის ზეიმი, რადგან იქ, სადაც კომუნისტური ტოალიტარიზმი ვეღარ „ხარობს“, ის ნაციონალისტური ავტორიტარიზმით ან შეიძლება რუსული თუ სერბული ყაიდის ფაშიზმითაც კი შეიცვალოს. მსოფლიოს ამ ნაწილს არ ელის არც მშვიდობა და არც დემოკრატია, ყოველ შემთხვევაში, უახლოეს მომავალში მაინც და ის, გარკვეული აზრით, შესაძლოა არანაკლებ საშიში აღმოჩნდეს დღევანდელი დასავლური დემოკრატიისათვის, ვიდრე ძველი საბჭოთა კავშირი იყო.

თუმცა, ალბათ მაინც არ უნდა გაგვკვირვებოდა, თუკი ყველა ყოფილი კომუნისტური ქვეყანა სწრაფად და უმტკივნეულოდ ვერ გადავიდოდა მყარ დემოკრატიაზე; სინამდვილეში გასაკვირი სწორედ ის იქნებოდა, პირიქით რომ მომხდარიყო. არსებობს უამრავი წინააღმდეგობა, რომელთა გადაულახავადაც დემოკრატია სრულ გამარჯვებას ვერ იზეიმებს. ყოფილი საბჭოთა კავშირი, მაგალითად, აბსოლუტურად უძლური იყო გასადემოკრატიულებლად. გინდაც დავუშვათ დემოკრატიისათვის საკმარისი თავისუფლების ხარისხის არსებობა ამ ტიპის სახელმწიფოში, მაშინ ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი დაუყოვნებლივ ეროვნულ თუ ეთნიკურ ნაკერებზე „დაირღვეოდა“ და უამრავ პატარა-პატარა ქვეყნად დაიშლებოდა. აქედან გამომდინარე, ლაპარაკი შეიძლება არა მთელი ამ ვეშაპის, არამედ მისი ცალკეული ნაწილების გადემოკრატიულებაზე, რუსეთის ფედერაციისა და უკრაინის ჩათვლით. ოღონდ, დემოკრატიას ნებისმიერ შემთხვევაში უნდა უძღოდეს წინ ეროვნული დაცალკევების მტკივნეული პროცესი, რაც სწრაფად და უსისხლოდ ვერ დასრულდება. ეს პროცესი სსრკ-ის თხუთმეტიდან ცხრა რესპუბლიკაში დაიწყო 1991 წლის აპრილში სამოკავშირეო ხელშეკრულების გადასინჯვით და სულ უფრო და უფრო დაჩქარდა აგვისტოს პუტჩის მარცხის შემდეგ.

და კიდევ – არ არსებობს არავითარი უთუო წინააღმდეგობა დემოკრატიასა და, ყოველ შემთხვევაში, ცალკეულ ახლადწარმოქმნილ ნაციონალიზმთა შორის. თუკი მყარი ლიბერალური დემოკრატია უაღრესად საეჭვოა ახლო მომავალში უზბეკეთისა თუ ტაჯიკეთისათვის, მეორე მხრივ, არაფერი იძლევა იმის მტკიცების საფუძველს, თითქოსდა ეროვნული დამოუკიდებლობის მიღწევის შემთხვევაში ლიტვა ან ესტონეთი შვედეთსა და ფინეთზე ნაკლებად ლიბერალური ქვეყნები იქნებიან. მართებულად არც იმის ხელაღებით მტკიცება მიმაჩნია, დამოუკიდებლობამოპოვებული ახალი ერები აუცილებლად ექსპანსიონიზმის და აგრესიის გზას დაადგებიანო. 80-იანი წლების მიწურულისა და 90-იანის დასაწყისის ერთი ყველაზე ღირსშესანიშნავი მიღწევა რუსული ნაციონალიზმის მნიშვნელოვანი ნაკადის „პატარა რუსეთის“ კონცეფციისაკენ გადახრა იყო, ამ კონცეფციას არა მარტო ელცინის მსგავსი ლიბერალები იზიარებდნენ აშკარად, არამედ ედუარდ ვოლოდინისა და ვიქტორ ასტაფიევის ყაიდის კონსერვატორი ნაციონალისტებიც.

საერთოდ, მეტი სიფრთხილით გვმართებს გარდამავალი და სტაბილური სიტუაციების ერთმანეთისაგან გარჩევა. საბჭოთა კავშირისა და აღმოსავლეთი ევროპის ზოგიერთ რეგიონში მარქსისტ-ლენინისტებს სხვადასხვა ჯურის დიქტატორები, ნაციონალისტები და პოლკოვნიკები ცვლიან; ზოგან არც კომუნისტების რეანიმაციაა გამორიცხული, მაგრამ მათთვის სანუკვარი ავტორიტარიზმი მაინც ლოკალიზებული და

უსისტემო რჩება ყველგან. ლათინური ამერიკის სხვადასხვა დიქტატორთა მსგავსად, ბოლოს და ბოლოს ისინიც პირისპირ დადგებიან უეჭველ ფაქტთან, რომ არ გააჩნიათ დღეგრძელი ლეგიტიმურობის არანაირი წყარო და არავითარი რეცეპტი იმ ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემების გადასაჭრელად, რასაც აუცილებლად წააწყდებიან. ერთადერთ იდეოლოგიად, რაც საყოველთაოდ აღიარებული ლეგიტიმურობის გარანტიას იძლევა, მსოფლიოს ამ ნაწილისთვისაც კი, ისევ და ისევ ლიბერალური დემოკრატია რჩება. შეიძლება დღევანდელთაგან ბევრი ვერც მოესწროს მის საბოლოო დამყარებას ამ რეგიონში, მაგრამ მომავალში სხვა ალტერნატივა მაინც არა ჩანს. დასავლეთი ევროპაც დიდხანს და მტკივნეულად გადადიოდა ლიბერალურ დემოკრატიაზე, მაგრამ ამ ფაქტს არც ერთი ქვეყნისათვის არ შეუწყვია ხელი წარმატებით დაეძლია ეს რთული გზა.

კომუნისტური ტოტალიტარიზმი ითვლებოდა იმ ფორმულად, რომელსაც სოციალური განვითარების ბუნებრივი, ორგანული პროცესები უნდა შეეჩერებინა; ისინი ზემოდან თავსმოხვეული, ხელოვნური, რევოლუციური, ძალისმიერი ქმედებებით შეეცვალა, იქნებოდა ეს სოფლის მეურნეობის კოლექტივიზაცია, დაჩქარებული ინდუსტრიალიზაცია თუ ძველი სოციალური კლასების მთლიანი მოსპობა. ფართომასშტაბიანი სოციალური ინჟინერიის ეს ტიპი წარმოადგენდა მკვეთრ მიჯნას კომუნისტურ და არატოტალიტარულ წყობათა შორის, რადგანაც სოციალურ ცვლილებას საფუძველი ედო სახელმწიფოში და არა საზოგადოებაში. ეკონომიკური და პოლიტიკური მოდერნიზაციის ნორმალური წესები, სოციალური მეცნიერების მიერ უნივერსალურად მიჩნეული ყველა „ნორმალური“ საზოგადოებისათვის, კარგა ხნის მანძილზე გამოუყენებელი, ასე ვთქვათ, ჰაერში გამოკიდული დარჩა.[16] მაგრამ 80-იანი წლების რეფორმების პროცესმა საბჭოთა კავშირსა და ჩინეთში, უკვე ბევრ მნიშვნელოვან რამეს მოფინა ნათელი ადამიანის სოციალურ ევოლუციასთან დაკავშირებით, სულერთია, გინდაც ამ პროცესებმა რეალურ წარმატებას ვერც მიაღწიონ უახლოეს დროში. მართალია, ტოტალიტარიზმა მოახერხა დაენგრია რევოლუციამდელი რუსული და ჩინური საზოგადოებების ხილული ინსტიტუტები, მაგრამ მან აბსოლუტური მარცხი განიცადა თავის მისწრაფებაში, შეექმნა ახალი ადამიანი, იქნებოდა ის საბჭოური თუ მაოისტური ყაიდისა. აღმოჩნდა, რომ ბრეჟნევისა და მაოს ეპოქების დასრულების შემდეგ, ორივე ამ ქვეყნის ელიტა თურმე გაცილებით მეტად დამსგავსებია თავის დასავლურ ანალოგებს, ვიდრე ამას ვინმე ივარაუდებდა. საბჭოურ და ჩინურ ელიტასაც უნარი შესწევთ ღირსეულადაც შეაფასონ და ბოლომდეც გაიზიარონ არა მარტო დასავლეთი ევროპის, ამერიკისა და იაპონიის ზოგადი სამომხმარებლო კულტურა, არამედ მათი ბევრი პოლიტიკური იდეაც. მართალია, ჯერ ისევ რჩება არაერთი უკიდურესად „პოსტტოტალიტარული“ შტრიხი თუ თვისება, მაგრამ საბჭოთა კავშირისა და ჩინეთის მოქალაქეებმა მაინც დაამტკიცეს, რომ ისინი არ არიან უბრალო ჭანჭიკები, ჯოხის მორჩილი და ავტორიტეტის მოყვარული დამჯერი ბავშვები, როგორდაც მათ ადრე დასავლური თეორიები სახავდნენ. მათ არავისზე ნაკლებად არ შესძლებიათ სიმართლისა და სიყალბის, შავის და თეთრის გარჩევა და თურმე ისინიც, ისევე როგორც ყველა ზრდასრული და საკუთარი ღირსების მქონე ადამიანი კაცობრიობის დასაბამიდან, ამ ღირსებისა და პიროვნული მეობის აღიარებას ესწრაფვოდნენ მუდამ.

4

მსოფლიო ლიბერალური რევოლუცია

„ჩვენ ვდგავართ მნიშვნელოვანი ეპოქის კარიბჭესთან, იწყება დუღილის დრო, როცა სული დიდი სისწრაფით მიქრის წინ, იშორებს ძველ ფორმას და ახალს იძენს. უწინდელი წარმოდგენები, შეხედულებები, ძველი ჯაჭვები, რომლებიც ჩვენს სამყაროს აკავშირებდნენ და აერთიანებდნენ, სიზმარეულ ჩვენებებივით იშლება და იმსხვრევა. სული ახალ ფაზას იმზადებს თავისთვის. ფილოსოფოსს განსაკუთრებით ევალება მიესალმოს მის გამოჩენას და აღიაროს კიდეც იგი, ხოლო ისინი, ვინც ამას უმწეოდ ეწინააღმდეგებიან, ამაოდ ებღაუჭებიან წარსულს“.

გ.ვ.ფ. ჰეგელი, 1896 წლის 18 სექტემბრის ლექციიდან.[1]

მემარცხენე კომუნისტურ და მემარჯვენე ავტორიტარულ ფრთაზეც ერთნაირად გაკოტრდა ის იდეები, რომელთაც შინაგანი პოლიტიკური მთლიანობის შესანარჩუნებლად უნდა დაყრდნობოდნენ ძლიერი მმართველობის მსურველები – სულერთია, ეს მმართველობა „მონოლითურ“ პარტიებზე იქნებოდა დაფუძნებული, სამხედრო ხუნტებზე თუ პიროვნულ დიქტატურაზე. როცა ავტორიტარული მთავრობა მარცხს განიცდიდა პოლიტიკის ამა თუ იმ სფეროში ლეგიტიმური უფლებამოსილების არქონის გამო, ეს ნიშნავდა, რომ იგი ვეღარავითარ სხვა უფრო „მაღალ“ პრინციპს ვერ მოიშველიებდა საკუთარი რეჟიმის არსებობის გასახანგრძლივებლად. ზოგიერთმა ლეგიტიმურობა ფულის მარაგსაც შეადარა. ყველა მთავრობას, დემოკრატიულსაც და ავტორიტარულსაც, დაუდგება ხოლმე ნათელი თუ შავბნელი დღეები, მაგრამ მხოლოდ ლეგიტიმურ მთავრობას მოეპოვება ის მარაგი, რომელსაც კრიზისის დროს გამოიყენებს.

მემარჯვენე ავტორიტარული სახელმწიფოების ძირითადი სისუსტე მდგომარეობდა მათ უუნარობაში, ეკონტროლებინა სამოქალაქო საზოგადოება. როცა ხელისუფლების სათავეში გარკვეული მანდატით მოდიოდნენ, ან როგორც წესრიგის აღმდგენლები, ანდა „ეკონომიკური დისციპლინის“ დამამყარებელნი, შემდგომში ისინი მაინც თვითონვე თვალნათლივ რწმუნდებოდნენ, რომ ვერავითარ წარმატებას ვერ აღწევდნენ დემოკრატიულ წინამორბედებთან შედარებით ვერც მზარდი ეკონომიკური წინსვლისა და ვერც სოციალური წესრიგის უზრუნველყოფის თვალსაზრისით. ხოლო თუკი ვინმე სადმე მაინც აღწევდა გარკვეულ შედეგს, ბოლოს ისიც საკუთარ ანკესზე წამოეგებოდა ხოლმე: საშუალო კლასის ჩამოყალიბებასთან და განათლებისა თუ მატერიალური კეთილდღეობის დონის ამაღლებასთან ერთად, თან-

დათანობით საზოგადოების შეგნების დონეც უფრო სწრაფად იზრდებოდა, ვიდრე მმართველთა მცირერიცხოვანი წრისა. ამდენად, რაც უფრო ხუნდებოდა ავტორიტარული რეჟიმის გამამართლებელი „ძლიერი ხელის“ პოლიტიკის აუცილებლობის მოგონება, საზოგადოებაც მთლიანობაში სულ უფრო და უფრო შეუწყნარებელი ხდებოდა სამხედრო მმართველობის მიმართ.

ასეთი პრობლემები მემარცხენე ტოტალიტარულ მთავრობებსაც აწუხებდა და მათ გადაჭრას ისინი სამოქალაქო საზოგადოების საკუთარი კონტროლისადმი სრული დაქვემდებარებით და მოქალაქეთა თვით აზროვნების ლიმიტირებითაც კი ცდილობდნენ. მაგრამ ასეთი სისტემა წმინდა ფორმით მხოლოდ ტერორის მეშვეობით შეიძლებოდა დამყარებულიყო, რაც თავად სისტემის შემქმნელებსაც ემუქრებოდა. ტერორის შესუსტებამ კი იმ ხანგრძლივ პროცესს დაუდო სათავე, რომლის განმავლობაშიც სახელმწიფო ნელ-ნელა კარგავდა კონტროლს სამოქალაქო საზოგადოების გარკვეულ საკანძო ასპექტებზე. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი ალბათ მაინც წლების მანძილზე შექმნილ რწმენის სისტემაზე კონტროლის დაკარგვა იყო და რამდენადაც ეკონომიკური წინსვლის სოციალისტური დოგმატიც უვარგისი აღმოჩნდა, სახელმწიფო უკვე ვერანაირად ვეღარ შეუშლიდა ხელს თავის მოქალაქეებს ამ ფაქტის ჯერ შემჩნევასა და მერე სათანადო დასკვნების გამოტანაში.

ესეც არ იყოს, ტოტალიტარულ რეჟიმთაგან ძალიან ცოტას შესწევდა თვითგადარჩენის და თვითაღდგინების უნარი თანმიმდევრული, უსასრულო კრიზისების პირობებში. როცა არ არსებობს ხელისუფლების მემკვიდრეობითობის საყოველთაოდ მიღებული წესი, ძალაუფლების ამა თუ იმ პატივმოყვარე პრეტენდენტს მუდამ უჩნდება ცდუნება, კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენოს მთელი სისტემის ვარგისიანობა და მეტოქეებთან ბრძოლის უებარ საშუალებადაც ფუნდამენტური რეფორმებისაკენ მოწოდება გამოიყენოს. რეფორმისტული კარტი ძლიერი კოზირია, რამდენადაც სტალინიზმით უკმაყოფილება ლამის გლობალური მოვლენაა. ასე გამოიყენა ანტი-სტალინიზმი ხრუშჩოვმა ბერიასა და მალენკოვის, გორბაჩოვმა თავისი ბრეჟნევისდროინდელი მეტოქეების, ხოლო ჟაო ძიანმა შეუდრეკელი ლი პენის წინააღმდეგ. კითხვა, ნამდვილად დემოკრატები იყვნენ თუ არა ის პირები თუ ჯგუფები, ვინც ძალაუფლებაზე აცხადებდა პრეტენზიას, გარკვეული თვალსაზრისით უადგილოდ ჟღერდა, ვინაიდან „მემკვიდრეობითობის“ ამგვარ პროცესს ბუნებრივად ახასიათებდა ძველი რეჟიმის უფლებამოსილებისათვის ძირის გამოთხრა სწორედ მისი აუცილებელი ლანძღვა-გინებითა და მანკიერებების გამომზეურებით. მაგრამ ამგვარი მანიპულაციების შედეგად, როგორც წესი, სამზეოზე ახალი სოციალური და პოლიტიკური ძალებიც გამოდიან, უფრო გულწრფელად ერთგულნი ლიბერალური იდეებისა, და მალე უსხლტებიან კიდეც იმათ კონტროლს, ვინც თავდაპირველად მხოლოდ შეზღუდულ, კოსმეტიკურ რეფორმებს გეგმავდა.

ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე ნიშნავდა ბევრი ყოფილი ავტორიტარიზმის დემოკრატიად, ხოლო ყოფილი პოსტტოტალიტარული სახელმწიფოების დემოკრატიებად თუ არა, ყოველ შემთხვევაში უბრალო ავტორიტარიზმებად გადაქცევას მაინც. აგერ საბჭოთა კავშირმა თავის შემადგენელ რესპუბლიკებს სუვერენიტეტი მიანიჭა, ჩინეთში კი, მართალია, დიქტატურა ჯერ არ დამთავრებულა, მაგრამ

რეჟიმმა საზოგადოების საკმაოდ მნიშვნელოვან ნაწილებზე დაკარგა კონტროლი. არც ერთ ამ ქვეყანას აღარ შერჩა ერთ დროს მარქსიზმ-ლენინიზმის მიერ მინიჭებული იდეოლოგიური სიმწყობრე: რეფორმის მოწინააღმდეგე კონსერვატორები ყოფილ საბჭოთა კავშირში მზად არიან, ახლა კედელზე მართლმადიდებლური ხატი ჩამოკიდონ ლენინის სურათის მაგივრად. 1991 წლის აგვისტოს პუტჩის ვაი-ოგანიზატორები ძალიან ჰგავდნენ ლათინურ ამერიკულ ხუნტას, სადაც მთავარ როლებს არმიის ოფიცრები და პოლიციის მაღალი ჩინოსნები ასრულებენ.

პოლიტიკური ავტორიტარიზმის კრიზისთან ერთად, ხდებოდა უფრო მშვიდი, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანი რევოლუცია ეკონომიკის სფეროში. ამგვარი რევოლუციის ერთდროულად გამოხატულებაცა და მიზეზიც გახლდათ აღმოსავლეთი აზიის ფენომენალური ეკონომიკური წინსვლა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. ეს ზღაპრული წინსვლა მხოლოდ ადრევე მოდერნიზებული იაპონიით არ შემოფარგლულა, საბოლოო ჯამში, მან აზიის პრაქტიკულად ყველა ის ქვეყანა მოიცვა, რომლებმაც საბაზრო პრინციპები გაიზიარეს და გლობალურ კაპიტალისტურ ეკონომიკურ სისტემაში ინტეგრირება მოისურვეს. მათი მაგალითი იმის ვარაუდის საფუძველს იძლეოდა, რომ ღარიბ ქვეყნებსაც კი, ყოველგვარი სხვა რესურსების გარეშე, საკუთარი მოსახლეობის მუყაითი შრომის გარდა, შეეძლოთ კარგად ესარგებლათ საერთაშორისო ეკონომიკური სისტემის ღია ბუნებით, ფანტასტიკური რაოდენობით შეექმნათ ახალ-ახალი დოვლათი და სწრაფად ამოევსოთ უფსკრული, რომელიც მათ ჩრდილოეთი ამერიკისა და ევროპის დალაგებული, ძლიერი კაპიტალისტური ქვეყნებისაგან ჰყოფდა.

აღმოსავლეთ აზიურ ეკონომიკურ სასწაულს გულდასმით აკვირდებოდა მთელი მსოფლიო, განსაკუთრებით კი კომუნისტური ბლოკი. გარკვეული თვალსაზრისით, კომუნიზმის საბოლოო კრიზისი დაიწყო მაშინ, როცა ჩინეთის ლიდერებმა გაიაზრეს, როგორ ჩამოიტოვა ისინი უკან დანარჩენმა, კაპიტალისტურმა აზიამ და დარწმუნდნენ, როგორ გაწირა სოციალისტურმა ცენტრალიზებულმა დაგეგმვამ ქვეყანა სამუდამო ჩამორჩენილობისა და სიღატაკისათვის. სწორედ ამას მოჰყვა ლიბერალური რეფორმების გატარება, რის შედეგადაც ჩინეთში ხუთ წელიწადში გაორმაგდა მარცვლეულის წარმოება და ერთხელ კიდევ თვალნათლივ დადასტურდა საბაზრო პრინციპების უპირატესობა. აზიური გაკვეთილი უფრო მოგვიანებით საბჭოთა ეკონომისტებმაც შეითვისეს, ვისაც მშვენივრად ესმოდათ, რა დამანგრეველი ზარალი მოჰქონდა ქვეყნისთვის ცენტრალიზებულ დაგეგმვას. აღმოსავლეთ ევროპელებს ყოველივე ამის სხვებისგან სწავლა ნაკლებად სჭირდებოდათ; მათ სხვა კომუნისტებზე უკეთ იცოდნენ, რომ თანამოძმე დასავლეთევროპელთა ცხოვრების დონის მიღწევაში ხელს, უპირველეს ყოვლისა, ომის შემდეგ საბჭოელთაგან ძალით თავსმოხვეული სოციალისტური სისტემა უშლიდათ.

თუმცა, აღმოსავლეთაზიური ეკონომიკური საოცრების მკვლევარები მხოლოდ კომუნისტური ბლოკით არ იფარგლებოდნენ. მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა ლათინოამერიკელთა ეკონომიკურ აზროვნებაშიც.[2] 50-იან წლებში, როცა გაერთიანებული ერების ეკონომიკურ კომისიას სათავეში არგენტინელი ეკონომისტი რაულ პრებიში ედგა, ძალზე მოდური იყო არა მარტო ამ რეგიონის, არამედ ზოგადად

მესამე სამყაროს დაბალი განვითარების გადაბრალება გლობალურ კაპიტალისტურ სისტემაზე. სერიოზულად ამტკიცებდნენ, თითქოს ევროპისა და ამერიკის უფრო ადრე დაწინაურებულმა ქვეყნებმა, სინამდვილეში, მხოლოდ თავიანთი ინტერესების სასარგებლოდ მოაწყვეს მსოფლიო ეკონომიკა და იმათ, ვინც დამოუკიდებლობას შედარებით გვიან მიაღწია, სამუდამოდ მიუსაჯეს მხოლოდ ნედლეულის მიმწოდებლებად დარჩენა. ასეთი გაგება 90-იანი წლების დამდეგისათვის თავფეხიანად შეიცვალა: ხელისუფლების სათავეში მოსვლისთანავე პრეზიდენტი კარლოს სალინას დე გორტარი მექსიკაში, პრეზიდენტი კარლოს მენემი არგენტინაში და პრეზიდენტი ფერნანდო კოლორ დე მელო ბრაზილიაში, ერთნაირად ცდილობდნენ დაენერგათ ეკონომიკური ლიბერალიზაციის შორსგამიზნული პროგრამები და ერთსულოვნად აღიარებდნენ როგორც საბაზრო კონკურენციის აუცილებლობას, ისე მსოფლიო ეკონომიკის ღია ხასიათსაც. ჩილემ უფრო ადრე, პინოჩეტის დროს, 80-იან წლებში განახორციელა პრაქტიკულად ლიბერალური ეკონომიკური პრინციპები და მის შედეგად ქვეყნის ეკონომიკა პირველად გახდა ყველაზე ჯანსაღი მთელს სამხრეთ ნახევარსფეროში პრეზიდენტ პატრისიო ალვინის დიქტატურის შემდეგ. ახალმა, დემოკრატიულად არჩეულმა ლიდერებმა მოღვაწეობა დაიწყეს იმ წინაპირობით, რომ მათი ეკონომიკის დაბალი განვითარება განპირობებული იყო არა კაპიტალიზმის რაღაც შინაგანი უთანასწორობით, არამედ სწორედ კაპიტალიზმის არასაკმარისი დონით მათ ქვეყნებში. ნაციონალიზაციისა და საგარეო დახმარების ძებნას, ახალი ლოზუნგები – პრივატიზაცია და თავისუფალი მეწარმეობა – ამჯობინეს. ამავე დროს, ლათინური ამერიკის ინტელექტუალთა მარქსისტული ორთოდოქსია სერიოზული გამოცდის წინაშე დადგა ისეთი მწერლების მხრიდან, როგორებიც არიან: ერნანდო დე სოტო, მარიო ვარგას ლიოსა და კარლოს რანხელი; თანდათანობით მათ მიერ ნაქადაგებ ლიბერალურ, საბაზრო ორიენტაციის მატარებელ ეკონომიკურ იდეებს უაღრესად დიდი აუდიტორია გამოუჩნდა.

ახლა, როცა კაცობრიობა ათასწლეულის ბოლოს უახლოვდება, ერთი მხრივ, ავტორიტარიზმის, მეორე მხრივ კი, სოციალისტური ცენტრალიზებული დაგეგმვის ერთდროულმა კრიზისმა, პოტენციურად საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე იდეოლოგიად ლიბერალური დემოკრატიაღა დაგვიტოვა, ანუ, პიროვნული თავისუფლებისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობის დოქტრინა. ორასი წელი გავიდა, რაც თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებმა სიცოცხლე შთაბერეს ფრანგულ და ამერიკულ რევოლუციებს და მთელი ამ ხნის მანძილზე მათ არა მარტო თავიანთი საიცოცხლისუნარიანობა, არამედ სრულყოფის უნარიც დაადასტურეს.

ლიბერალიზმი და დემოკრატია, მართალია, მჭიდროდ ურთიერთდაკავშირებული, მაგრამ მაინც განსხვავებული ცნებებია. ლიბერალიზმი შეიძლება განვმარტოთ როგორც უბრალოდ კანონის უზენაესობა, როდესაც აღიარებულია გარკვეული პიროვნული უფლებების დამოუკიდებლობა ხელისუფლების კონტროლისაგან. ამ უფლებათა განსაზღვრის ფართო ნაირსახეობა შეიძლება არსებობდეს, მაგრამ ჩვენ იმას გამოვიყენებთ, რაც მოცემულია ლორდ ბრაისის კლასიკურ შრომაში დემოკრატიის შესახებ. ბრაისი გამოყოფს მხოლოდ სამ უძირითადეს უფლებას: სამოქალაქოს – „მოქალაქეთა განთავისუფლება კონტროლისაგან, როცა საქმე ეხება მის

პიროვნებას და საკუთრებას“; რელიგიურს – „განთავისუფლება კონტროლისაგან რელიგიური შეხედულებების გამოხატვისა და ღვთისმსახურების დროს“; და პოლიტიკურს – „კონტროლისაგან განთავისუფლება ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც ისე არ ზარალდება მთელი საზოგადოების კეთილდღეობა, რომ კონტროლი გახდეს აუცილებელი“. აქვე მოიაზრება პრესის თავისუფლების ფუნდამენტური უფლებაც.[3] სოციალისტურ ქვეყნებში ჩვეულებრივი ამბავი იყო ისეთი მეორეხარისხოვანი და მესამეხარისხოვანი ეკონომიკური უფლებების დაჟინებული მოთხოვნაც, როგორებიცაა შრომის, ბინის თუ ჯანმრთელობის დაცვის უფლებები. ოღონდ, ასეთი გავრცობილი სიის პრობლემა ისაა, რომ ამ უფლებების მოპოვება აშკარად ვერ უთანხმდება სხვა უფლებებს, იქნება ეს კერძო საკუთრებისა თუ თავისუფალი ეკონომიკური გაცვლა-გამოცვლის უფლებანი. ამიტომაც ვეყრდნობით ბრაისის უფრო მოკლე და უფრო ტრადიციულ ჩამონათვალს, რომელიც, თავის მხრივ, სრულ შესატყვისობაშია ამერიკულ „ბილთან უფლებათა შესახებ“.

მეორე მხრივ, დემოკრატია არის მთლიანობაში ყველა მოქალაქის უფლება, ხელისუფლებაში ედოს წილი, ანუ, ყველა მოქალაქის უფლება, მისცეს ხმა არჩევნებზე და ჩაერთოს პოლიტიკურ საქმიანობაში. პოლიტიკური მოღვაწეობის უფლება კიდევ ერთ – ალბათ უმნიშვნელოვანეს – ლიბერალურ უფლებად შეიძლება ჩაითვალოს, და სწორედ ამ მიზეზის გამოა ლიბერალიზმი ისტორიულად ასე მჭიდროდ გადაჯაჭვული დემოკრატიასთან.

იმის გარჩევისას, თუ რომელი ქვეყნებია დემოკრატიული, ჩვენ დემოკრატიის მკაცრად ფორმალური განსაზღვრებით ვიხელმძღვანელებთ. ქვეყანა დემოკრატიულია, თუკი ის შესაძლებლობას აძლევს თავის მოსახლეობას აირჩიოს სასურველი ხელისუფლება პერიოდული, ფარული, მრავალპარტიული არჩევნების გზით[4] სრულწლოვანთათვის საყოველთაო და თანასწორი ხმის უფლების არსებობის პირობებში.[5] ამავე დროს, მხოლოდ ფორმალური დემოკრატია ყოველთვის ვერ უზრუნველყოფს არჩევნებში თანასწორ მონაწილეობას და თანასწორ უფლებებს. დემოკრატიული პროცედურები შეიძლება მართული იქნას ელიტის მიერ და ყოველთვის ზუსტად ვერ ირეკლავდეს ხალხის სურვილებსა თუ ჭეშმარიტ პირად ინტერესებს. მაგრამ, როგორც კი ოფიციალურ განსაზღვრებას ავცდებით, თავისთავად შესაძლებელს და დასაშვებს ვხდით დემოკრატიული პრინციპის უსასრულო განქიქებას. ამ საუკუნეში ყველაზე დაუძინებელი მტრები თავს ესხმოდნენ „ფორმალურ“ დემოკრატიას სწორედ „ჭეშმარიტი“ დემოკრატიის სახელით. ამით ამართლებდა ლენინი და ბოლშევიკური პარტია რუსეთის დამფუძნებელი კრების განდევნას და პარტიის დიქტატურის გამოცხადებას, რასაც შედეგად „ნაღდი“ დემოკრატია უნდა მოჰყოლოდა „ხალხის სახელით“. თავის მხრივ, ფორმალური დემოკრატია ნამდვილ ინსტიტუციონალურ თავდაცვის საშუალებას გვთავაზობს დიქტატურისაგან და რეალურადაც, საბოლოო ჯამში, უფრო ხელეწიფება „ჭეშმარიტი“ დემოკრატიის დამყარება.

რამდენადაც ლიბერალიზმი და დემოკრატია, ჩვეულებრივ, მხარდამხარ მიაბიჯებენ, მათი გაცალკევება ალბათ უფრო თეორიულად შეიძლება. არ არის გამორიცხული, ქვეყანა იყოს ლიბერალური და არ იყოს ბოლომდე დემოკრატიული,

როგორც, მაგალითად, მეთვრამეტე საუკუნის ბრიტანეთი, სადაც უფლებათა ფართო სპექტრი არჩევნებში მონაწილეობის უფლების ჩათვლით, მთლიანად ჰქონდა მინიჭებული ვიწრო სოციალურ ელიტას და სხვას არავის. ასევე შესაძლებელია ქვეყნის დემოკრატიულობა ლიბერალიზმის, ანუ პიროვნებათა და უმცირესობათა უფლებების დაცვის გარეშე. ამის მშვენიერი მაგალითია თანამედროვე ირანის ისლამური რესპუბლიკა, რომელიც მესამე სამყაროს სტანდარტების კვალობაზე საკმაოდ სამართლიანად ატარებს რეგულარულ არჩევნებს და უფრო დემოკრატიულ ხაზს მიჰყვება, ვიდრე შაჰის მმართველობის დროს. მაგრამ ისლამური ირანი ლიბერალურ სახელმწიფოდ ნამდვილად ვერ ჩაითვლება; აქ არ არსებობს არც სიტყვის, არც თავყრილობების, რაც მთავარია, არც რელიგიური აღმსარებლობის თავისუფლება. ირანის მოქალაქეთა ყველაზე ელემენტარულ უფლებებსაც კი არ იცავს კანონის უზენაესობა და ამგვარი სიტუაცია, რა თქმა უნდა, მხოლოდ კიდევ უფრო აუარესებს ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობების მდგომარეობას.

ეკონომიკური გამოვლინების მხრივ, ლიბერალიზმი არის თავისუფალი ეკონომიკური აქტივობისა და ეკონომიკური აღებ-მიცემის უფლების აღიარება კერძო საკუთრებისა და ბაზრის საფუძველზე. რამდენადაც ტერმინმა „კაპიტალიზმმა“ წლების მანძილზე ამდენი დამამცირებელი დამატებითი მნიშვნელობა შეიძინა, ბოლო დროს მოდურად იქცა მის ნაცვლად „თავისუფალ საბაზრო ეკონომიკაზე“ ლაპარაკი; თუმცა, ეკონომიკური ლიბერალიზმისათვის ორივე ეს განსაზღვრა სავსებით მისაღებია. აშკარაა, რომ ეკონომიკური ლიბერალიზმის საკმაოდ ფართო ცნებისათვის მრავალი შესაძლო ინტერპრეტაცია არსებობს – დაწყებული რონალდ რეიგანის შეერთებული შტატებით და მარგარეტ თეტჩერის ბრიტანეთით, სკანდინავიის სოციალ-დემოკრატიების ჩათვლით და მექსიკისა თუ ინდოეთის შედარებით უფრო „სახელმწიფო ეკონომიკის“ გამტარებელი რეჟიმებით დამთავრებული. ყველა თანამედროვე კაპიტალისტურ სახელმწიფოს გააჩნია ფართო სახელმწიფო სექტორი, ხოლო უმრავლეს სოციალისტურ ქვეყანაში რაღაც ხარისხით მაინც იქნა დაშვებული კერძო ეკონომიკური აქტივობა. სერიოზული დავა იყო იმ საკითხზე, როდის ხდება სახელმწიფო სექტორი საიმისოდ საკმარისად ფართო, ქვეყანა ლიბერალურად რომ ვეღარ ჩაითვალოს. ზუსტი პროცენტული შეფარდებების ძიების ნაცვლად, ალბათ უფრო სასარგებლო იქნება თუ დავაკვირდებით, პრინციპში რა პირობებით თანხმდება სახელმწიფო კერძო საკუთრებისა და კერძო მეწარმეობის ლეგიტიმურობას. ის სახელმწიფოები, რომელნიც ხელს უწყობენ და თავგამოდებით იცავენ კერძო სექტორის ინტერესებს, ალბათ უცილობლად ლიბერალურებად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო ისინი, რომლებიც ამას ეწინააღმდეგებიან, ანდა სხვა პრინციპებზე (ვთქვათ, „ეკონომიკურ სამართლიანობაზე“) დაყრდნობით ცდილობენ პოზიციების გამაგრებას, ლიბერალობის მაგალითებად ვერ გამოდგებიან.

ავტორიტარიზმის ამჟამინდელი კრიზისი თავისთავად სრულიადაც არ გულისხმობს ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმების შექმნას და არც ყველა ახლადდამყარებული დემოკრატიაა სერიოზული საფრთხისგან დაცული. აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნები პირისპირ შეეჯახნენ მათი ეკონომიკების დამანგრეველი ცვლილებებით გამოწვეულ პრობლემებს, ლათინური ამერიკის ახალი დემოკრატიები კი

დღემდე ხელფეხშებორკილნი არიან უწინდელი ეკონომიკური უთავბოლობის საშინელი მემკვიდრეობით. აღმოსავლეთი აზიის ბევრმა სწრაფად დაწინაურებულმა ქვეყანამ, თუმცა ეკონომიკურად ლიბერალურმა, პოლიტიკური ლიბერალიზაციის მოთხოვნებს ვერ უპასუხა. ლიბერალურმა რევოლუციამ შედარებით ხელუხლებელი დატოვა გარკვეული არეალები, ვთქვათ, ახლო აღმოსავლეთი.[6] მათ წინაშე მდგომი ურთულესი პრობლემების გამო, გამორიცხული არ არის პერუც და ფილიპინებიც კვლავ ამა თუ იმ ყაიდის დიქტატურისკენ გადაიხაროს.

მაგრამ, არც იმ ფაქტმა, რომ დემოკრატიზაციის პროცესს თან ახლავს შეფერხებები და იმედის გაცრუებანი, არც იმან, რომ ყველა ქვეყანაში საბაზრო ეკონომიკა ერთნაირად ვერ აყვავდება, მაინც არ უნდა დაგვატოვებინოს უყურადღებოდ ის უფრო გლობალური და მნიშვნელოვანი მოვლენა, რაც დღეს მსოფლიო ისტორიაში ხდება. დროთა განმავლობაში ქვეყნის პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მოწყობის ფორმათა არჩევანი აშკარად შემცირდა. კაცობრიობის ისტორიაში არსებულ სხვადასხვა რეჟიმთა ტიპთაგან, მონარქიებიდან, არისტოკრატიებიდან თუ რელიგიური თეოკრატიებიდან მოყოლებული ჩვენი საუკუნის ფაშისტურ და კომუნისტურ დიქტატურებამდე, მეოცე საუკუნის ბოლომდე შეურყვნელად მმართველობის მხოლოდ ერთადერთმა ფორმამ, ლიბერალურმა დემოკრატიამ, გაძლო.

სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, გაიმარჯვა არა იმდენად ლიბერალურმა გამოცდილებამ, რამდენადაც ლიბერალურმა იდეამ. მსოფლიოს ძალიან დიდი ნაწილისათვის უკვე არ არსებობს არავითარი უნივერსალურობის პრეტენზიის მქონე იდეოლოგია, რომელიც მეტოქეობას დაუპირებდა ან გაუწევდა ლიბერალურ დემოკრატიას და არც ლეგიტიმურობის რაიმე სხვა უნივერსალური პრინციპი, ადამიანთა დამოუკიდებლობის გარდა. მონარქიზმი, მისი სხვადასხვაგვარი გამოვლინებით ამ საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული თითქმის ყველგან და მთლიანად დამარცხდა. ფაშიზმიცა და კომუნიზმიც, ლიბერალური დემოკრატიის ძირითადი მეტოქეები ლამის დღევანდელ დღემდე, ორივე დისკრედიტირებულია. თუკი საბჭოთა კავშირი (ან მისი მემკვიდრეები) ბოლომდე ვერ გადემოკრატიულდა, თუკი პერუ და ფილიპინები ისევ დაუბრუნდნენ ავტორიტარიზმის ამათ თუ იმ ფორმას, ვინმე პოლკოვნიკს ან ბიუროკრატს, რომელსაც პრეტენზია ექნება მთელი რუსი, პერუელი თუ ფილიპინელი ხალხის სახელით ილაპარაკოს, მაინც დემოკრატიის ენის შესწავლა მოუწევს საყოველთაო სტანდარტიდან საკუთარი გადახრის გასამართლებლად.

უეჭველია, ლიბერალიზმისა და კომუნიზმის მსგავსად, ისლამიც შეიცავს სისტემურ და თანმიმდევრულ იდეოლოგიას, თავისი ზენობრივი კოდექსითა და პოლიტიკური თუ სოციალური სამართლიანობის დოქტრინით. ისლამის განაცხადი პოტენციურად უნივერსალურია, ის ხელს უწვდის ყველა ადამიანს, როგორც ასეთს, მიუხედავად ეთნიკური თუ ეროვნული კუთვნილებისა. და ისლამმა მართლაც დაამარცხა ლიბერალური დემოკრატია ისლამური სამყაროს დიდ ნაწილში, რითაც სერიოზულად დაემუქრა ლიბერალურ პრაქტიკას, ზოგადად, ისეთ ქვეყნებშიც კი, სადაც ამ უკანასკნელს ჯერ პოლიტიკური ძალაუფლებისათვის არც მიუღწევია. ცივი ომის დამთავრებას ევროპაში დაუყოვნებლივ მოჰყვა დასავლეთის გამოწვევა ერა-

ყის მხრიდან, რაშიც, როგორც ამბობენ, სწორედ ისლამის ფაქტორი თამაშობდა გარკვეულ როლს.[7]

მიუხედავად იმ ძალისა, რასაც ისლამი ამჟამინდელი აღორძინებისას ამჟღავნებს, ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება – ამ რელიგიას პრინციპში არავითარი გავლენა არა აქვს კულტურულად არაისლამურ არეალებზე. როგორც ჩანს, ისლამის კულტურული ექსპანსიები დამთავრდა: მან შეიძლება კვლავაც შეიძინოს მიმდევრები, მაგრამ მისი მოძღვრება ვერავითარ გამოძახილს ვერ პოულობს, ვთქვათ, ბერლინის, ტოკიოსა თუ მოსკოვის ახალგაზრდობის მხრიდან. დღეს თითქმის მილიარდი ადამიანია კულტურულად ისლამური სამყაროს წევრი – დედამიწის მოსახლეობის ერთი მეხუთედი – მაგრამ მათ, იდეების დონეზე, არ შეუძლიათ რაიმე დაუპირისპირონ ლიბერალურ დემოკრატიას მის „საკუთარ“ ტერიტორიაზე.[8] ისლამური სამყარო შეიძლებოდა უფრო დაუცველი, უფრო იოლად შესაღწევიც მოგვჩვენებოდა ლიბერალური იდეებისათვის, ვიდრე პირიქით, რადგან ბოლო საუკუნენახევრის განმავლობაში ლიბერალიზმმა მრავალრიცხოვანი და ძლიერი მაჰმადიანი მიმდევარი შეიძინა. მაგრამ ახლანდელი ფუნდამენტალისტური აღორძინების ერთი მიზეზთაგანი ტრადიციული ისლამური საზოგადოებებისათვის ლიბერალური, დასავლური ფასეულობების მუქარის ძლიერი განცდაა.

მყარ, დროით გამოცდილ ლიბერალურ დემოკრატიულ საზოგადოებებში მცხოვრებნი, უჩვეულო სიტუაციის მომსწრენი ვხდებით. ჩვენი ბებია-ბაბუების თაობაში ბევრ ჭკუადამჯდარ ადამიანსაც კი შეეძლო წინასწარ განეჭვრიტა ნათელი სოციალისტური მომავალი, როცა მოისპობოდა კერძო საკუთრება და კაპიტალიზმი და თავად პოლიტიკაც უსარგებლო საქმე გახდებოდა; დღეს, პირიქით, უკვე ძალიან გვიჭირს რადიკალურად ჩვენსაზე უკეთესი სამყაროს წარმოდგენა, არადემოკრატიული და არაკაპიტალისტური მომავლის განჭვრეტა. რეალური მოცემულობის ფარგლებში, რა თქმა უნდა, ბევრი რამ შეიძლება უკეთ ყოფილიყო: შეიძლებოდა ყველა უბინაო უზრუნველგვეყო ბინით, ქალთა სქესი და ყველა სახის უმცირესობანი – თანაბარი უფლებებით, უფრო მეტად შეგვეწყო ხელი კონკურენციისათვის და შეგვექმნა უფრო მეტი სამუშაო ადგილი. მეორე მხრივ, შეიძლებოდა წარმოგვედგინა სამყაროს ისეთი სურათი მომავალში, რომელიც არსებულზე მნიშვნელოვანწილად უარესიც იქნებოდა – კვლავ დაბრუნდებოდა ეროვნული, რასობრივი თუ რელიგიური შეუწყნარებლობა, ანდა გლობალური ომი თუ ეკოლოგიური კატასტროფა მოგვიღებდა ბოლოს. ერთადერთი, რასაც ვერ წარმოვიდგენთ და საკუთარ თავს ვერ დავუხატავთ, ესაა ამჟამინდელისაგან არსებითად განსხვავებული და თან უკეთესი სამყარო. სხვა, ნაკლებად „ტვინიჭყლეტია“ ეპოქებიც თვლიდნენ თავს ყველაზე უკეთესებად, მაგრამ ჩვენი დასკვნის გაკეთების საფუძველს გვაძლევს ის არაჭათის გამომცლელი და, საბოლოოდ, ამაო შრომა, რაც ლიბერალურ დემოკრატიაზე უკეთესი ალტერნატივების ძიებაში დავხარჯეთ.[9]

ფაქტი ფაქტად რჩება, ძნელია მას გაექცე და დღეს მიმდინარე მსოფლიო ლიბერალური რევოლუციის მაჯისცემაც ამგვარი შეკითხვის დასმას გვავალდებულებს: ლიბერალური დემოკრატიის უბრალოდ დროებითი აღმავლობის მოწმენი ვართ ყველანი, თუ მოქმედებს განვითარების რაღაც შორსგამიზნული სქემა, რამაც, სა-

ბოლოო ჯამში, ყველა ქვეყანა ლიბერალური დემოკრატიის მიმართულებით უნდა წაიყვანოს?

ბოლოს და ბოლოს, ამჟამინდელი ტენდენცია დემოკრატიისაკენ შეიძლება მართლა ციკლური მოვლენა აღმოჩნდეს. გავიხსენოთ 60-იანი წლების ბოლო და 70-იანის დასაწყისი, როცა შეერთებული შტატები თვითრწმენის ძლიერ კრიზისს განიცდიდა ვიეტნამის ომისა და უოთერგეიტის სკანდალის გამო. მთელი დასავლეთი პარალიზებული იყო OPEC-ის ნავთობის ემბარგოს შედეგად; სამხედრო პუტჩების სერიამ დაამხო ლათინური ამერიკის დემოკრატიების უმრავლესობა; ანტიდემოკრატიული რეჟიმებიც, ერთი შეხედვით, ნათელი მომავლისკენ მიაბიჯებდნენ – საბჭოთა კავშირი, კუბა და ვიეტნამი, საუდის არაბეთი, ირანი და სამხრეთ აფრიკა. მაშ, რა საფუძველი გაგვაჩნია არ ველოდოთ 70-იანი წლების სიტუაციის კვლავ გამეორებას, ან უფრო უარესი, 30-იანი წლების დაბრუნებას მაშინდელი ანტი-დემოკრატიული იდეოლოგიების შეხლა-შემოხლით?

უფრო მეტიც, განა არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ავტორიტარიზმის მიმდინარე კრიზისი ბედნიერი შემთხვევითობაა, პოლიტიკური პლანეტების იშვიათი თანხვედრა, რაც მომდევნო ასი წლის განმავლობაში აღარ განმეორდება? არადა 70-იან, 80-იან წლებში ავტორიტარიზმიდან სხვადასხვაგვარ და სხვადასხვა მიმართულებით გადახრებს თუ გულდასმით შევისწავლით, ბევრი მაგალითი დაგვიდასტურებს ამ ფაქტების შემთხვევით ბუნებას. რაც უფრო მეტი იცის კაცმა ამა თუ იმ ცალკეული ქვეყნის შესახებ, მით უფრო ნათლად ხედავს იმ „გარეგან თანხვედრათა მორევს“, რაც ამ ქვეყნას მეზობლებისაგან გამოაცალკევებს და მით უფრო მეტად რწმუნდება იმ შემთხვევითი გარემოებების არსებობაში, რასაც შედეგად დემოკრატია მოჰყოლია.[10] მოვლენები ნამდვილად შეიძლებოდა სულ სხვაგვარადაც განვითარებულიყო: შეიძლებოდა 1975 წელს პორტუგალიაში კომუნისტურ პარტიას გაემარჯვა, ანდა ესპანეთში დემოკრატიზაციის პროცესი არ დაწყებულიყო, მეფე ხუან კარლოსს რომ არ ეკისრა ასეთი სწორი და „დამამშვიდებელი“ როლი. ლიბერალურ იდეებს არავითარი ძალა არ გააჩნია იმ ცოცხალი შემსრულებლებისაგან დამოუკიდებლად, ვინც მათ ახორციელებს. ანდროპოვს და ჩერნენკოს რომ უფრო დიდხანს ეცოცხლათ, ანდა გორბაჩოვი სხვა ყაიდის პიროვნება ყოფილიყო, მოვლენათა მსვლელობა საბჭოთა კავშირსა და აღმოსავლეთ ევროპაში სულ სხვა იქნებოდა 1985-დან 1991 წლამდე. საზოგადოებრივ მეცნიერებებში გავრცელებული თანამედროვე მოდის გავლენით, კაცს გიჩნდება ცდუნება თქვა, რომ დემოკრატიზაციის პროცესს მართავს ლიდერის პიროვნული მეობისა თუ საზოგადოებრივი აზრის მაგვარი, გაუთვალისწინებელი პოლიტიკური ფაქტორები და ყოველი ცალკეული შემთხვევაც უნიკალურად მიიჩნიო როგორც პროცესის მსვლელობის, ისე შედეგის თვალსაზრისითაც.

მაგრამ, თუკი არა მხოლოდ განვლილ თხუთმეტ წელიწადს, არამედ ისტორიის მთელ გეზს გავადევნებთ თვალს, აშკარა გახდება, რომ დემოკრატია იწყებს სრულიად განსაკუთრებული და ნათლად გამოკვეთილი ადგილის „დაპყრობას“. მართალია, მსოფლიო მასშტაბით მას ციკლურობა კი ახასიათებდა, მაგრამ, ამავე დროს, მუდამ თვალშისაცემი იყო კაცობრიობის საუკუნეობრივი ლტოლვაც დემოკრატი-

ისაკენ. ოღონდ დემოკრატიულ სახელმწიფოთა რაოდენობის ზრდა არ ყოფილა არც უწყვეტი და არც ცალმხრივი;[11] ლათინურ ამერიკაში 1975 წელს უფრო ნაკლები დემოკრატიული ქვეყანა იყო, ვიდრე 1955-ში და მთლიანად მსოფლიოც ნაკლებად დემოკრატიული იყო 1940 წელს 1919-თან შედარებით, დემოკრატიული აღზევების პერიოდებს რადიკალური გადახრები და უკანდახევები წყვეტდა, როგორც, მაგალითად, ნაციზმი და სტალინიზმი. მეორე მხრივ, ყველა ამ გაუკუღმართებულ რეჟიმსაც ბუნებრივად ისეთი სახეცვლილება ახასიათებდა, რასაც დროთა ვითარებაში აუცილებლად მოსდევდა დემოკრატიათა საერთო რაოდენობის შთამბეჭდავი ზრდა მთელ სამყაროში. უფრო მეტიც, დემოკრატიულ სისტემაში მცხოვრებთა პროცენტული შეფარდება მსოფლიოს მთელ მოსახლეობასთან თვალნათლივ გაიზრდება, თუკი უახლოეს ოცდაათ წელიწადში საბჭოთა კავშირი და ჩინეთი ბოლომდე თუ არა, ნაწილობრივ მაინც გადემოკრატიულდებიან. მოკლედ, ლიბერალურ დემოკრატიული მმართველობის და მისი მოკავშირე ეკონომიკური ლიბერალიზმის არეალის გაფართოება, მართლაც ყველაზე ღირსშესანიშნავი მაკროპოლიტიკური ფენომენი იყო ბოლო ოთხი ასეული წლის მანძილზე.

დემოკრატია ნამდვილად იშვიათობას წარმოადგენდა კაცობრიობის ისტორიაში, იმდენად, რომ 1776 წლამდე მსგავსიც არსად არაფერი არსებობდა (ამ შემთხვევაში პერიკლეს ათენის დემოკრატია გასათვალისწინებელი არ არის, რადგან ის სისტემატურად არ იცავდა პიროვნების უფლებებს).[12] იმ წლებზე გადაანგარიშებით, რაც საჭარხნო ნაწარმი, ავტომობილები და მრავალმილიონიანი ქალაქები არსებობს, ყველაფერი ესეც იშვიათობაა მსოფლიო ისტორიისათვის, მაშინ როცა მონობის, დინასტიური მონარქიისა და დინასტიური ქორწინების გამოცდილება დროის უსაშველოდ დიდ პერიოდებს მოიცავს. მაგრამ მთავარია არა მოვლენის სიხშირე ან ხანგრძლივობა, არამედ ტენდენცია: განვითარებულ სამყაროში დღეს ჩვენ ისევე წარმოუდგენელად გვეჩვენება ქალაქებისა და მანქანების გაჭრობა უახლოეს მომავალში, როგორც მონათმფლობელური წყობილების აღდგენა.

სწორედ, კაცობრიობის წარსულის რეალობის ფონზე იძენს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას დღეს მიმდინარე ლიბერალური რევოლუციის ფაქტიურად საყოველთაო ხასიათი, რამდენადაც თვალნათლივ ადასტურებს ქმედითი ფუნდამენტური პროცესის არსებობას, რომელიც ლიბერალური დემოკრატიისაკენ საერთო ევოლუციურ სტრატეგიას კარნახობს ადამიანთა ყველა საზოგადოებას განურჩევლად. ამ პროცესში მწვერვალებისა და უფსკრულების გამოჩენა გარდაუვალია. მაგრამ, ამავე დროს, დიდი სიბეცე და შეზღუდულობაა რომელიმე ცალკეულ ქვეყანაში, ან თუნდაც მსოფლიოს ამა თუ იმ რეგიონში ლიბერალური დემოკრატიის მარცხის დამოწმება ზოგადად დემოკრატიის სისუსტის გასამართლებლად. თავისთავად ციკლურობაცა და ხარვეზებიც სრულებით არაა შეუთავსებადი მიზანმიმართულ და უნივერსალურ ისტორიასთან, ზუსტად ისევე, როგორც ბიზნესის ციკლების არსებობა არ გამორიცხავს პერსპექტივაში ეკონომიკური ბუმის შესაძლებლობას.

დემოკრატიულ მმართველობათა რიცხვის ზრდაზე არა ნაკლებად შთამბეჭდავია ის ფაქტიც, რომ ამგვარმა მმართველობამ საწყისი პალცდარმიდან დასავლეთ ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში გზა გაიკაფა და მნიშვნელოვანი სივრცეებიც

დაიკავა ისეთ არეალებშიც, სადაც არ იზიარებენ ევროპულ და ჩრდილოამერიკულ პოლიტიკურ, რელიგიურ თუ კულტურულ ტრადიციებს. ერთ დროს სერიოზულად ამტკიცებდნენ განსაკუთრებული იბერიული ტრადიციის არსებობას, რომელიც ძირისძირამდე მიიჩნეოდა „ავტორიტარულად, პატრიარქალურად, კათოლიკურად, კორპორატიულად და ნახევრად-ფეოდალურად“[13]. ესპანეთისთვის, პორტუგალიისათვის ან ლათინური ამერიკის ქვეყნებისათვის დასავლეთ ევროპისა თუ შეერთებული შტატების ლიბერალური დემოკრატიის სტანდარტების მისადაგება „ეთნოცენტრიზმის“[14] ბრალდებას იწვევდა მავანთა მხრიდან. არადა, უფლებათა ეს უნივერსალური სტანდარტები იბერიული ტრადიციის ხალხებმა საკუთარი ნებით აიტაცეს და 70-იანი წლების შუა ხანებიდან ესპანეთმა და პორტუგალიამ მყარ დემოკრატიასაც მიაღწიეს და ეკონომიკური ინტეგრაციის გზაზე დამდგარ ევროპასაც გაცილებით უფრო მჭიდროდ დაუკავშირდნენ. ეს სტანდარტები როყიო სიტყვად არც ლათინური ამერიკის, აღმოსავლეთი ევროპის, აზიისა და მსოფლიოს სხვა რეგიონის ხალხებისთვის დარჩენილა. დემოკრატიის წარმატება სხვადასხვა არეალში და განსხვავებულ ხალხებში გვაფიქრებინებს, რომ მის საფუძველში ჩადებული თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპები არაკანონზომიერი შემთხვევითობების ან ეთნოცენტრისტული ცრურწმენის შედეგები კი არ არის, არამედ უდიდესი აღმოჩენა ადამიანის ბუნების შესახებ, და ეს სიმართლეც კი არ კნინდება, პირიქით – უფრო იზრდება, თუკი კოსმოპოლიტიკურ თვალსაზრისს მოვიმარჯვებთ.

შეკითხვა, საერთოდ არსებობს თუ არა ისეთი რამ, როგორიც კაცობრიობის უნივერსალური ისტორიაა, ახალი არ გახლავთ, სინამდვილეში, ეს ძველთაძველი კითხვაა და მისი ახლებურად დასმაც ბოლოდროინდელმა მოვლენებმა გვაიძულა. პირველი, ყველაზე სერიოზული და თანმიმდევრული ავტორები, ვინც უნივერსალური ისტორიის დაწერას ცდილობდნენ, მის უმთავრეს არსს თავისუფლების განვითარებაში ხედავდნენ. მათთვის ისტორია მოვლენათა ბრმა თანამიმდევრობა კი არა, სავსებით გამოკვეთილი აზრის მქონე მთლიანობა იყო, სადაც ჩნდებოდა და ქრებოდა ადამიანის სხვადასხვაგვარი იდეები სამართლიანი პოლიტიკური თუ სოციალური წესრიგის თაობაზე. და თუ ჩვენ დღეს იმ ზღვარს მივადექით, როცა უკვე აღარ შეგვიძლია ჩვენი გარემომცველისაგან განსხვავებული სამყარო წარმოვიდგინოთ, განვჭვრიტოთ რაიმე აშკარა და უეჭველი გზა, რაც მომავალში ძირეულად გააუმჯობესებს ახლანდელ წყობას, მაშინ კეთილი უნდა ვინებოთ და ისტორიის სასრულის შესაძლებლობაც ვივარაუდოთ.

ამ წიგნის მეორე ნაწილში წამოვჭრი კითხვას – აქვს თუ არა აზრი მეოცე საუკუნის ბოლოს მაინც მოვიშოროთ შეძენილი პესიმიზმი და ერთხელ კიდევ ავწონ-დავწონოთ, შესაძლებელია თუ არა კაცობრიობის უნივერსალური ისტორიის შექმნა.

ნაწილი II

კაცობრიობის სიბერის ხანა

5. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

5

უნივერსალური ისტორიის საზრისი

„ისტორიული წარმოსახვა ჯერ არასოდეს გაფრენილა ასე შორს, ოცნებაშიც კი; რადგანაც ახლა ადამიანის ისტორია, უბრალოდ, ცხოველთა და მცენარეთა ისტორიის გაგრძელებაა; სამყაროს ისტორიის მკვლევარი საკუთარ კვალს პოულობს ზღვის თვალჩაუწვდენელ სიღრმეებში, შლამსა და ქვიშაში, გაოგნებული შესცქერის იმ გზას, რაც ადამიანმა ერთი ამოსუნთქვით გამოიარა და თვალი უჭრელდება ამ საოცრების ცქერით – თანამედროვე კაცს, ვისაც მთელი ამ უსასრულო გზის დანახვა ერთბაშად ძალუძს! იგი ამაყად მოქცევია წვერზე მსოფლიო პროცესის პირამიდას და ვიდრე საკუთარი ცოდნის ბოლო ქვასაც დადებდეს, თითქოს ხმამაღლა უყვირის სმენად ქცეულ დედა-ბუნებას: „მწვერვალზე ჩვენ ვართ, ჩვენ ვართ გვირგვინი ბუნებისა!“

ნიცშე, „ისტორიის სარგებლობა და მავნებლობა“.

კაცობრიობის უნივერსალური ისტორია და სამყაროს ისტორია სხვადასხვა ცნებებია. ანუ, უნივერსალური ისტორია ყოველივე იმის ენციკლოპედიური კატალოგი კი არ არის, რაც ადამიანის შესახებაა ცნობილი, არამედ გარკვეული მცდელობა, ადამიანთა საზოგადოებების განვითარების გონივრული თარგი იქნას ნაპოვნი.[1] თავისთავად, ამგვარი ისტორიის დაწერის სურვილი ყველა ხალხისა და ყველა კულტურისათვისაც ერთნაირად დამახასიათებელი არ გახლავთ. მართალია, დასავლურ ფილოსოფიურ და ისტორიულ ტრადიციას სათავე საბერძნეთში კი დაედო, მაგრამ ანტიკური საბერძნეთის მწერლებს მსგავსი მიზანი არასოდეს დაუსახავთ. „რესპუბლიკაში“ პლატონი რეჟიმთა გარკვეულ ბუნებრივ ციკლზე ლაპარაკობდა, ხოლო არისტოტელე „პოლიტიკაში“ ირკვევდა რევოლუციის მიზეზებსა და იმ ფაქტორებს, რომელთა ზეგავლენითაც ერთი ტიპის რეჟიმი სხვას უთმობდა ადგილს.[2] არისტოტელეს აზრით, არც ერთ რეჟიმს არ შეეძლო ადამიანის მთლიანად დაკმაყოფილება და რეჟიმთა ცვალებადობის უსასრულო ციკლსაც სწორედ ეს უკმაყოფილება განაპირობებდა. რაც შეეხება დემოკრატიას, მიუხედავად მისთვის დამახასიათებელი სიკეთეებისა და სტაბილურობისა, არისტოტელე მას მაინც არ აკუთვნებდა რაიმე განსაკუთრებულ უპირატესობას ცვლილებათა დაუსრულებელ რიგში. ორივე ეს მოაზროვნე თვლიდა, რომ დემოკრატიას ახასიათებდა შინაგანი მიდრეკილება, საბოლოო ჯამში, ტირანიისათვის დაეთმო გზა. უფრო მეტიც, არისტოტელე საერთოდ არ უშვებდა ისტორიის უწყვეტობას; ანუ მისი თვალსაზრისით,

პოლიტიკურ რეჟიმთა ციკლი ჩართული იყო უფრო დიდ, ბუნებრივ ციკლში, რამდენადაც, ვთქვათ, წყალდიდობისა თუ მიწისძვრის მსგავს კატაკლიზმებს შეეძლოთ პერიოდულად მოესპოთ არა მარტო არსებული საზოგადოებები, არამედ მთლიანად წაეშალათ მათი მოგონებაც კი და ეიძულებინათ ადამიანები, ხელახლა, ნულიდან დაეწყოთ ისტორიული პროცესი.[3] ამრიგად, ბერძნული კონცეფციის თანახმად, ისტორია ციკლურია და არამც და არამც – მარადიული.

დასავლურ ტრადიციაში პირველი, ჭეშმარიტად უნივერსალური ისტორიები ქრისტიანული იყო.[4] მართალია, არსებობდა ბერძნული და რომაული მცდელობანიც, დაეწერათ შეცნობილი სამყაროს ისტორია, მაგრამ ღვთის წინაშე ყოველი ადამიანის თანასწორობის კონცეფცია სწორედ ქრისტიანობამ მოიტანა და ამგვარად გამოხატა კიდეც სამყაროს ყველა ხალხის ზიარი ბედი. ისეთ ქრისტიან ისტორიკოსს, როგორიც ნეტარი ავგუსტინეა, არანაირად არ აინტერესებდა ბერძნების ან ებრაელების, როგორც ასეთების, კერძო ისტორია. მისთვის მნიშვნელოვანი იყო ზოგადად ადამიანის სულის ხსნა, მოვლენა, რაც დააკანონებდა ღვთის ნების გამოვლინებას დედამიწაზე. მისთვის ცალკეული ეროვნებები წარმოადგენდნენ უფრო ზოგადი კაცობრიობის ტოტებს, მთელი კაცობრიობის ბედ-იღბლის გააზრება კი შეიძლებოდა მხოლოდ ღმერთისგან ადამიანთათვის დადგენილ გეზთან მიმართებაში. ამავე დროს, ქრისტიანობამ დანერგა დროში სასრული ისტორიის გაგებაც, რომელიც იწყებოდა ადამის შექმნით და კაცის საბოლოო ხსნით მთავრდებოდა.[5] ქრისტიანთათვის მიწიერი ისტორიის დასასრული განისაზღვრებოდა განკითხვის დღით, როცა დამკვიდრდებოდა ზეციური სასუფეველი და ამ წუთიდან მოყოლებული, დედამიწაცა და საერთოდ მიწიერი მოვლენებიც შეწყვეტდა არსებობას ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. როგორც ისტორიის ქრისტიანული მოაზრება ნათელყოფს, ყველა უნივერსალური ისტორიის წერისას თავისთავადვე იგულისხმება „ისტორიის დასასრული“. კერძო ისტორიულმა მოვლენებმა მნიშვნელობა შეიძლება მხოლოდ რაღაც ზოგადი „წერტილის“ ან მიზნის თვალსაზრისით შეიძინა, წერტილის დასმა და მიზნის მიღწევა კი აუცილებლად ისტორიული პროცესის დასრულებას იწვევს. მხოლოდ ამგვარი კონცეფციის შუქზე ხდება ნებისმიერი კერძო მოვლენა პოტენციურად გასაგები.

რენესანსის ეპოქაში ძველებისადმი ინტერესის გამოცოცხლებამ, ის ისტორიული ჰორიზონტი შეუქმნა გონების თვალსაწერს, რაც თავად ძველებს აკლდათ. ამ პერიოდის არაერთმა მოაზროვნემ, პასკალის ჩათვლით[6], აიტაცა მეტაფორა, რომელიც მთელ საკაცობრიო ისტორიას ერთი, ცალკეული ადამიანის სიცოცხლეს ადარებდა, ხოლო მაშინდელ ადამიანს, რომელიც ანტიკური ხანის მიღწევებს ეყრდნობოდა, უკვე „კაცობრიობის სიბერის“ ჟამს მცხოვრებად თვლიდა. თუმცა, უნივერსალური ისტორიის მარადიული ვერსიის დაწერის ყველაზე სერიოზული ადრეული მცდელობანი მაინც მეთექვსმეტე საუკუნეში შექმნილ მეცნიერული კვლევის მეთოდს უკავშირდება. თავის მხრივ ეს მეთოდი – გალილეოს, ბეკონისა და დეკარტეს პირმშო – გულისხმობდა ბუნების, როგორც თანმიმდევრული და უნივერსალური კანონების კრებულის, ჯერ შეცნობისა და შემდეგ მართვის შესაძლებლობას. ამ კანონთა ცოდნა არა მარტო რომელიმე ინდივიდს, არა-

მედ ზოგადად ყველა ადამიანს ხელეწიფებოდა და ამდენად, მომდევნო თაობებს საშუალება ეძლეოდათ თავი აერიდებინათ წინამორბედთა სირთულეებისა და შეცდომებისათვის. მოკლედ, პროგრესის თანამედროვე გაგება სათავეს იღებს თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების წარმატებიდან; სწორედ ამას გულისხმობდა ფრენსის ბეკონიც, როცა ანტიკურობასთან შედარებით თანამედროვეობის უპირატესობას ამტკიცებდა ისეთი გამოგონებების საფუძველზე, როგორებიცაა: კომპასი, საბეჭდი დაზგა და დენთი. პროგრესის, როგორც ცოდნის ერთობლივი და უსასრულო დაგროვების კონცეფცია, უფრო ნათლად ბერნარ დე ბოვიე დე ფონტენელმა ჩამოაყალიბა 1688 წელს:

„განვითარებული გონება, ასევე ვთქვათ, წინა საუკუნეების ყველა გონებას მოიცავს; ეს ერთი და იგივე გონებაა, რომელიც განუწყვეტლივ ავითარებდა და სრულყოფდა საკუთარ თავს... მე ვალდებული ვარ ვაღიარო, რომ ადამიანს, ვის შესახებაცაა ლაპარაკი, არ ელის არავითარი სიბერე; მას მუდამ ისევე შეეძლება ყველაფრის გაკეთება, რის საკეთებლადაც სიჭაბუკეა ვარგისი, და კიდევ უფრო უკეთ, რისთვისაც ვარგისია სიმწიფის ხანა; მოკლედ, იმის თქმა მინდა, რომ სხვადასხვაგვარი ალეგორიების მიუხედავად, ადამიანები არასოდეს გადაგვარდებიან, არვითარი დასასრული არ ექნება ადამიანური სიბრძნის ზრდასა და განვითარებას“.[7]

ფონტენელი, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერული ცოდნის სფეროში ჭვრეტდა პროგრესს; სოციალური თუ პოლიტიკური პროგრესის ანალოგიური თეორია მას არ განუვითარებია. სოციალური პროგრესის თანამედროვე გაგების მამად მაკიაველი უნდა ჩაითვალოს, რამდენადაც სწორედ მან ივარაუდა როგორც პოლიტიკის განთავისუფლება კლასიკური ფილოსოფიის ზნეობრივი ვალდებულებისაგან, ისე ადამიანის მიერ fortuna-ს მოხელთებაც. პროგრესის განსხვავებული თეორიები შექმნეს ისეთმა განმანათლებელმა მწერლებმა, როგორებიც იყვნენ: ვოლტერი, ფრანგი ენციკლოპედისტები, ეკონომისტი ტიურგო და მისი მეგობარი და ბიოგრაფი კონდორსე. ეს უკანასკნელი თავის „ადამიანის გონების პროგრესში“ განიხილავდა კაცობრიობის ათსაფეხურიან უნივერსალურ ისტორიას, რომლის უკანასკნელი ერაც – მიუღწეველი – ხასიათდებოდა თანასწორობით, თავისუფლებით, რაციონალურობით, დემოკრატიითა და საყოველთაო განათლებით.[8] ფონტენელის მსგავსად, კონდორსეც უპირობოდ აღიარებდა ადამიანის სრულყოფილებას და ისტორიის მეთერთმეტე, აწმყოში ჯერ უცნობი საფეხურის, შესაძლებლობასაც ვარაუდობდა.

თუმცა, უნივერსალური ისტორიის დაწერის ყველაზე სერიოზული მცდელობანი მაინც გერმანულ იდეალისტურ ტრადიციაში განხორციელდა. ამგვარი ისტორიის თავად იდეა, გაცხადებულ იქნა დიდი იმანუელ კანტის 1784 წლის ესსეში „უნივერსალური ისტორიის იდეა კოსმოპოლიტური თვალსაზრისით“. სწორედ ამ ნაშრომმა, რომელიც, მართალია, სულ თექვსმეტ გვერდს მოიცავს, არსებითად მოხაზა განსახილველ პრობლემათა წრე ყველა მომდევნო თაობის მკვლევართათვის.[9]

კანტს ნათლად ჰქონდა გააზრებული, რომ „ადამიანურ ქმედებათა ეს იდიოტური ჯაჭვი“, არავითარ გონივრულ კანონზომიერებას არ ავლენდა და ადამიანთა ისტორიაც გარეგნულად მხოლოდ გამუდმებულ ომად და სისასტიკედ მოჩანდა. მაგ-

5ა. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

რამ, მიუხედავად ამისა, ის მაინც ვარაუდობდა, რომ ამ ისტორიაში რაღაც უწყვეტი მოძრაობა იმალებოდა გარკვეული მიმართულებით; ერთი ცალკეული ინდივიდის თვალსაზრისით ქაოტური მოვლენები, ვინძლო გამოავლენდნენ თანდათანობით და პროგრესულ ევოლუციას დროის დიდი, ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ. ამგვარი რამ ნაწილობრივ მართლაც შეინიშნებოდა ადამიანის გონების განვითარებაში. მაგალითად, არც ერთ კერძო პიროვნებას არ შეეძლო აღმოეჩინა „მთელი“ მათემატიკა, მაგრამ მათემატიკური ცოდნის კრებითი ხასიათი შესაძლებლობას აძლევდა ყოველ თაობას, წინამორბედთა მიღწევებს დაყრდნობოდა.[10]

კანტი ვარაუდობდა, რომ ისტორიას უნდა ჰქონოდა სასრული წერტილი, ანუ საბოლოო მიზანი, რასაც გულისხმობდა ადამიანის პოტენციური შესაძლებლობები და რაც საერთოდ გასაგებს ხდიდა მთელ ისტორიას. მას ეს სასრული წერტილი ესახებოდა ადამიანის თავისუფლების განხორციელებად, რადგანაც „საზოგადოება, სადაც თავისუფლება ექვემდებარება გარეგან კანონებს და უმაღლეს ხარისხში აყვანილი უკავშირდება უძლეველ ძალაუფლებას, ანუ სრულიად სამართლიან სამოქალაქო კონსტიტუციას, არის ის უზენაესი პრობლემა, რასაც ბუნება ადამიანთა მოდგმას უსახავს“. ასეთი სამართლიანი კონსტიტუციის შექმნა და მისი საყოველთაოდ გადაქცევა მსოფლიო მასშტაბით, უნდა იყოს კიდეც ის საზომი, რითაც განიზომება პროგრესი ისტორიაში. ამავე დროს ეს მოგვცემდა იმ სტანდარტსაც, რითაც მოხერხდებოდა აბსტრაგირების ის გასაოცარი მცდელობა, ურომლისოდაც წარმოუდგენელია ამ ევოლოუციაში აუცილებლობის გამოცალკევება ისტორიის „ნედლეულის“ შემადგენელი უამრავი ფაქტისა და მოვლენისაგან. მაშასადამე, კითხვა, რომელზეც უნივერსალურ ისტორიას უნდა გაეცა პასუხი, ასე იდგა – ყველა საზოგადოებისა და ყველა ეპოქის გამოცდილების გათვალისწინებით, არსებობდა თუ არა იმის მოლოდინის საერთო საფუძველი, რომ ერთ მშვენიერ დღეს დაიწყებოდა ზოგადი საკაცობრიო პროგრესი რესპუბლიკური მმართველობის, ანუ დღევანდელი გაგებით, ლიბერალური დემოკრატიის მიმართულებით.[11]

კანტმა ზოგადად იმ მექანიზმსაც გაუსვა ხაზი, რომელსაც კაცობრიობა განვითარების უფრო მაღალ, ლიბერალური ინსტიტუტების სახით წარმოდგენილ დონეზე უნდა აეყვანა. ეს მექანიზმი იყო არა გონი, არამედ უფრო მისი ანტიპოდი: ეგოისტური დაპირისპირება, წარმოქმნილი ადამიანის „ასოციალური თანაზიარობით, რასაც კაცი საბოლოოდ ყველას ყველას წინააღმდეგ ომის უარყოფამდე, სამოქალაქო საზოგადოებებში გაერთიანებამდე მიჰყავს, მერე კი ხელოვნებასა და მეცნიერებას განვითარებისაკენ იმდენად უბიძგებს, რომ ამ საზოგადოებებს კვლავ შეუძლიათ გაეჯიბრონ ერთმანეთს. სწორედ ჯიბრი და პატივმოყვარეობა, სწორედ ბატონობისა და მართვის სურვილი იყო სათავე და წყარო საზოგადოებრივი ქმედებებისა, იმ პოტენციური შესაძლებლობების განხორციელების თავმდები, რაც „არაკადიელი მწყემსის ცხოვრებაში ჯერ ჩანასახადაც არ არსებობდა“.

კანტის ხსენებული ესსე, რომელიც მან სამოცი წლის ასაკში დაწერა, თავისთავად არ წარმოადგენდა უნივერსალურ ისტორიას, ის, უბრალოდ, ახალი კეპლერის ან ნიუტონის აუცილებლობაზე მიუთითებდა, ვინც შეძლებდა აეხსნა საკაცობრიო ისტორიული ევოლუციის საყოველთაო კანონები. კანტი შენიშნავდა, ასეთი საქმის

მტვირთველი გენიოსი ფილოსოფოსიც უნდა იყოს, რათა გაიაზროს რა იყო მნიშვნელოვანი კაცობრიობის ნამოქმედარში, და ისტორიკოსიც, რათა ერთმანეთს შეუდაროს ყველა ეპოქისა და ყველა ხალხის ისტორია და ერთ, გონივრულ მთლიანობად შეაკავშიროსო. ასეთ გენიოსს თვალი უნდა გაედევნებინა „ბერძნული ისტორიის გავლენისათვის რომის სახელმწიფოს აღზევებასა და დაქცევაზე, მერე რომაული გავლენისთვისაც ბარბაროსებზე, ვინც, თავის მხრივ, რომი დაამხეს, და ასე შემდეგ ჩვენს დრომდე, და თუკი განათლებული ერების ისტორიებიდანაც დაუმატებს ეპიზოდებს, მაშინ ის დაინახავს მუდმივ პროგრესს ჩვენს კონტინენტზე სახელმწიფოთა შექმნის საქმეში რაც, საბოლოო ჯამში, გარკვეულ კანონზომიერებას შესთავაზებს ყველა სხვასაც“. ასე რომ, ისტორია მოიაზრებოდა ცივილიზაციათა თანმიმდევრულ დამხობად, მაგრამ ყოველი დამხობის მერე რჩებოდა რაღაც ადრინდელი პერიოდიდან, რაც ნიადაგს ამზადებდა ცხოვრების უფრო მაღალი დონის წარმოსაქმნელად. ასეთი ისტორიის დაწერა, როგორც თავმდაბლურად დაასკვნა კანტმა, მის შესაძლებლობას აღემატებოდა, მაგრამ, თუ ვინმე სხვა წარმატებით გაართმევდა თავს ამ ამოცანას, ის დიდად დაეხმარებოდა კაცობრიობას საყოველთაო რესპუბლიკური მმართველობის მიღწევაში და ნათელ წარმოდგენასაც შეუქმნიდა საკუთარ მომავალზე.[12]

კანტის მიერ დასახული ამოცანის განხორციელება, ანუ ერთდროულად ფილოსოფიურად სერიოზული და ემპირიული ისტორიის ღრმა ცოდნით დასაბუთებული უნივერსალური ისტორიის დაწერა, უკვე კანტის სიკვდილის შემდეგ ხვდა წილად მის მემკვიდრეს, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელს. ჰეგელს ანგლოსაქსურ სამყაროში არასოდეს ჰქონია კარგი რეპუტაცია – მას პრუსიის მონარქიის რეაქციულ აპოლოგიაშიც ადანაშაულებდნენ, მეოცე საუკუნის ტოტალიტარიზმის წინამორბედადაც თვლიდნენ და, რაც ინგლისური თვალსაზრისით ყველაზე უარესია, ძნელად საკითხავ მეტაფიზიკოსადაც მიიჩნევდნენ.[13] ამგვარი ცრურწმენა უშლიდა ხელს მის აღიარებას თანამედროვეობის ერთ-ერთ ფუძემდებელ ფილოსოფოსად და მაინც, სულერთია, ვაღიარებთ თუ არა ჩვენ ვალს მის წინაშე, სწორედ ჰეგელს უნდა ვუმადლოდეთ ჩვენი დღევანდელი ცნობიერების ძირეულ ასპექტებს.

აღსანიშნავია ის გასაოცარი მასშტაბი, რაც კანტის მიერ შემოთავაზებული უნივერსალური ისტორიის ყველა დეტალმა შეიძინა ჰეგელის სისტემაში როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ.[14] ჰეგელიც, კანტის მსგავსად, საკუთარი პროექტის მიზნად იმ უნივერსალური ისტორიის დაწერას მიიჩნევდა, რომელიც უზრუნველყოფდა „გონის (ანუ, კოლექტიური ადამიანური ცნობიერების) გამოვლინებას იმის გარკვევის პროცესში, თუ რა არის პოტენციურად შესაძლებელი“.[15] ჰეგელს უნდოდა აეხსნა ისტორიის მანძილზე რეალურად არსებული სხვადასხვა სახელმწიფოსა და ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი „სიკეთე“, ამ სახელმწიფოთა საბოლოო დამხობის მიზეზები და „სინათლის ის ჩანასახი“, რაც მაინც რჩებოდა ყოველი მათგანის განადგურების შემდეგ და ასე ამზადებდა ნიადაგს განვითარების უფრო მაღალი საფეხურებისათვის. ჰეგელის ნააზრევშიც კარგად ჩანდა, რომ კანტისა არ იყოს, პროგრესს ისტორიაში ისიც მიიჩნევდა არა გონის მშვიდი განვითარების, არამედ ვნებათა ბრძა ურთიერთქმედებათა შედეგად, რასაც ადამიანი კონფლიქტებამდე,

რევოლუციებამდე და ომებამდე მიჰყავდა – გავიხსენოთ მისი „გონის ვერაგობა“. ისტორია გრძელდება კონფლიქტების უსასრულო პროცესის გზით, როცა აზროვნების სისტემები, ისევე პოლიტიკური სისტემები, ერთმანეთს ეჯახება და იმსხვრევა თავიანთი შინაგანი წინააღმდეგობების გამო. შემდგომში, ამ დამსხვრეულ სისტემებს ცვლიან ნაკლებად წინააღმდეგობრივნი და, ამდენად, უფრო მაღალ საფუხურზე მდგომნი, რომელნიც თავის მხრივ ახალ და განსხვავებულ წინააღმდეგობებს ბადებენ და იქმნება ე. წ. დიალექტიკა. ჰეგელი იყო ერთ-ერთი პირველი ევროპელი ფილოსოფოსი, ვინც სერიოზულად მოეკიდა არაევროპელ „ხალხთა ეროვნულ ისტორიებს“ (მაგალითად, ინდოელებისა და ჩინელებისას) და ჩართო ისინი თავის საერთო სქემაში. კანტის კვალდაკვალ, ისიც იზიარებდა აზრს, რომ არსებობდა ისტორიული პროცესის რაღაც საბოლოო მიჯნა, საბოლოო წერტილი, რაც ნიშნავდა აქ, ჩვენს დედამიწაზე, სრული თავისუფლების განხორციელებას: „მსოფლიოს ისტორია სხვა არაფერია, გარდა თავისუფლების შემეცნების პროგრესისა“. უნივერსალური ისტორიის სვლა შეიძლებოდა გაგებულიყო როგორც ადამიანთა თანასწორი თავისუფლების ხარისხის ზრდა, და ალბათ სწორედ ამგვარი გაგების კვინტესენციაა ჰეგელის ეპიგრამაც – „აღმოსავლეთის ხალხებმა იცოდნენ, რომ ვიღაც თავისუფალი იყო; ბერძნებმა და რომაულმა სამყარომ, რომ ზოგია თავისუფალი; ჩვენ კი ვიცით – თავისუფალია ამბსოლუტურად ყველა ადამიანი როგორც ასეთი“.[16] ჰეგელისათვის ადამიანური თავისუფლების პირობა იყო თანამედროვე კონსტიტუციური სახელმწიფო, ანუ, კვლავ და კვლავ ის, რასაც ჩვენ ლიბერალურ დემოკრატიას ვუწოდებთ. კაცობრიობის უნივერსალური ისტორია ჰეგელს ესახებოდა მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის მუდმივ ზრდად სრული გონიერებისაკენ, იმის გააზრებული ცოდნისაკენ, თუ როგორ გამოხატავს ეს გონიერება საკუთარ თავს ლიბერალური მმართველობის დროს.

ჰეგელს ხშირად ადანაშაულებდნენ სახელმწიფოს და მისი გავლენის თაყვანისცემაში, და ამდენად, ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის მტრობაში. ამ ბრალდების წვრილად განხილვა წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებს სცილდება, ამიტომ ამჯერად მხოლოდ იმის თქმით დავკმაყოფილდები, რომ თვითონ ჰეგელი საკუთარ თავს სწორედ თავისუფლების ფილოსოფოსად თვლიდა, ვინც მთელი ისტორიული პროცესის კულმინაციას კონკრეტულ პოლიტიკურ და სოციალურ ინსტიტუტებში თავისუფლების განხორციელებაში ხედავდა.[17] სახელმწიფოს ქომაგზე მეტად ჰეგელს ალბათ სამოქალაქო საზოგადოების დამცველის წოდება უფრო შეეფერება, ანუ იმ ფილოსოფოსისა, რომელიც მუდამ ამართლებდა სახელმწიფოს კონტროლისაგან დამოუკიდებელი, კერძო ეკონომიკური და პოლიტიკური აქტივობის ფართო სფეროს შენარჩუნებას. სწორედ ასე გაიგო იგი მარქსმაც და ამიტომაც ესხმოდა თავს, როგორც ბურჟუაზიის აპოლოგეტს.

ჰეგელის დიალექტიკასთან დაკავშირებით ბევრი მცდარი შეხედულება არსებობდა. ყველაფერი მარქსის თანამოაზრე ფრიდრიხ ენგელსიდან დაიწყო, ვისაც სჯეროდა, რომ დიალექტიკის, როგორც „მეთოდის“, ათვისება ჰეგელისაგან შეიძლებოდა მისი სისტემის საერთო დედაზრისაგან გამიჯვნით. სხვები ამტკიცებდნენ, ჰეგელისათვის დიალექტიკა მეტაფიზიკური სქემა იყო, რაც შესაძლებლობას აძლევ-

და მთელ ადამიანურ ისტორიაზე დასკვნები a priori, ანდა ლოგიკური საწყისი პრინციპების საფუძველზე გამოეტანა ემპირიული ცნობებისა და რეალური ისტორიული მოვლენების ცოდნისაგან დამოუკიდებლადო. მიუღებელია ამგვარი შეხედულება დიალექტიკაზე; როცა ჰეგელის ისტორიულ ნაშრომებს ვკითხულობთ, ვრწმუნდებით, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იგი ისტორიულ შემთხვევებსა თუ შემთხვევითობებს.[18] ჰეგელის დიალექტიკა ჰგავს მისი წინაპრის, პლატონის, სოკრატულ დიალოგებს, საუბარს ორ ადამიანს შორის რაღაც საჭირბოროტო საკითხებზე, ვთქვათ, სიკეთის ბუნებაზე ან სამართლიანობის მნიშვნელობაზე. ასეთი დავა ორ ინდივიდს შორის დაპირისპირების პრინციპის საფუძველზე წყდება; სხვა სიტყვებით, იმარჯვებს თავის თავში ნაკლებად წინააღმდეგობრივი მხარე, ხოლო თუკი დიალოგისას ორივე თავის თავში თანაბრად წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდება, მაშინ უკვე მესამე, წინა ორის წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი შეხედულებაც იბადება. რა თქმა უნდა, შეიძლება ეს მესამეც შეიცავდეს რაღაც ახალ, წინასწარ განუჭვრეტელ წინააღმდეგობებს და ამის შედეგად, იწყება სხვა დიალოგი და გამომდინარეობს სხვა დასკვნა. ოღონდ, ჰეგელი დიალექტიკას ხედავდა არა მხოლოდ ფილოსოფიური დისკუსიის დონეზე, არამედ საზოგადოებათა, ანუ, როგორც თანამედროვე სოციალური მეცნიერება იტყოდა, სოციო-ეკონომიკურ სისტემათა შორისაც. ამდენად, ისტორია ზოგადად შეიძლებოდა განსაზღვრულიყო როგორც დიალოგი საზოგადოებებს შორის, როცა სერიოზული შინაგანი წინააღმდეგობების მქონე საზოგადოებები მარცხდებიან და იცვლებიან სხვებით, რომელნიც ამგვარი წინააღმდეგობების დაძლევას ახერხებენ. ჰეგელის აზრით, რომის იმპერიის დამხობა გარდაუვალი იყო, რადგან მან დანერგა კანონის წინაშე ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობა მათი უფლებებისა და შინაგანი ადამიანური ღირსების აღიარების გარეშე. ამგვარი აღიარება მოიძიება მხოლოდ იუდეო-ქრისტიანულ ტრადიციაში, რომელმაც ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობა ზნეობრივი თავისუფლების საფუძველზე დაამყარა.[19] თავის მხრივ, ქრისტიანული სამყაროც სხვა წინააღმდეგობების ასპარეზად იქცა. ამის კლასიკური მაგალითი შუა საუკუნეების ქალაქია, რომელიც თავის ფარგლებში იცავდა მოვაჭრეებსა და ხელოსნებს, ანუ კაპიტალისტური ეკონომიკური წყობის ჩანასახს. სწორედ მათმა ეკონომიკურმა ნაყოფიერებამ, საბოლოო ჯამში, გამოავლინა ეკონომიკურ ნაყოფიერებაზე მორალური შეზღუდვების არარაციონალურობა და სწორედ ამის შედეგად მოისპო კიდევაც ამგვარ შეზღუდვათა დამბადებელი ქალაქი.

ჰეგელისათვის ისეთ ცნებებს, როგორიცაა: ბუნება, თავისუფლება, ისტორია, ჭეშმარიტება და გონი, გაცილებით უფრო ღრმა ფილოსოფიური ნიადაგი ჰქონდა და არსებითად ეს განასხვავებს კიდეც მას უნივერსალური ისტორიების უფრო ადრინდელი ავტორებისაგან, ვთქვათ, ფონტენელისა თუ კონდორსესაგან. ჰეგელი შეიძლება მართლაც არ იყო პირველი ფილოსოფოსი, ვინც ისტორიის შესახებ წერდა, მაგრამ პირველ ისტორიცისტ ფილოსოფოსად კი უთუოდ უნდა ჩაითვალოს – ანუ ფილოსოფოსად, რომელსაც ჭეშმარიტების ისტორიული ფარდობითობა სწამდა.[20] ჰეგელი მიუთითებდა, რომ მთელ ადამიანურ ცნობიერებას შემოფარგლავს გარემომცველი სინამდვილის გარკვეული სოციალური და კულტურული პირობე-

ბი, ანუ, როგორც ჩვენ ვამბობთ – „დრო“. ყოველივე წარსულში ნაფიქრი, სულერთია, რიგითი, ჩვეულებრივი ადამიანისა თუ უდიდესი ფილოსოფოსისა და მეცნიერის მიერ, ჭეშმარიტი იყო არა აბსოლუტურად ან „ობიექტურად“, არამედ მხოლოდ იმ ისტორიულ და კულტურულ თვალსაწიერთან შეფარდებით, რომელშიც ეს პიროვნება ცხოვრობდა. ამდენად, კაცობრიობის ისტორია უნდა გავიაზროთ არა მარტო სხვადასხვა ცივილიზაციათა და მატერიალურ მიღწევათა მონაცვლეობად, არამედ, და ეს უფრო მნიშვნელოვანია, ცნობიერების სხვადასხვა ფორმის მონაცვლეობად. ცნობიერება, კერძოდ, ადამიანის თვალსაზრისი ავსა და კარგზე, მისაღებზე და მიუღებელზე, ღმერთის რწმენა თუ საერთო სამყაროს აღქმა – დროთა განმავლობაში საფუძვლიან ცვლილებას განიცდიდა. რამდენადაც ეს შეხედულებები ურთიერთწინააღმდეგობრივი იყო, მათი უდიდესი უმრავლესობაც, აქედან გამომდინარე, მცდარი, ანუ „ყალბი ცნობიერების“ ფორმებს წარმოადგენდა და მომდევნო ისტორიასაც მათთვის უნდა ჩამოეხსნა ნიღაბი. ჰეგელის თანახმად, სამყაროს უმნიშვნელოვანესი რელიგიები არ იყო თავისთავად ჭეშმარიტი, ისინი წარმოადგენდნენ მხოლოდ გარკვეულ იდეოლოგიებს, შექმნილებს მათი მიმდევარი ადამიანების ამა თუ იმ ისტორიული მოთხოვნილებისდა შესაბამისად. კერძოდ, ქრისტიანობას ჰეგელი მონობიდან ამოზრდილ რელიგიად მიიჩნევდა და ამ რელიგიის პოსტულატიც საყოველთაო თანასწორობის შესახებ, მისი აზრით, მონების განთავისუფლების ინტერესებს ემსახურებოდა.

დღეს ძნელი აღსაქმელია ჰეგელის ისტორიციზმის რადიკალური ბუნება, რადგან იგი ძლიერ ზეგავლენას ახდენს ჩვენს იტელექტუალურ თვალთახედვაზე. ჩვენ თავისთავად ვგულისხმობთ აზროვნების ისტორიული „პერსპექტივიზმის“ არსებობას, თუმცა საერთო ცრურწმენასაც ვიზიარებთ იმგვარი აზროვნების წინააღმდეგ, რაც „თანამედროვედ“ არ გვეჩვენება. სწორედ ისტორიციზმი გამოჭვივის დღევანდელი ფემინისტის პოზიციაში, როცა ის ოჯახზე და სახლზე თავისი დედისა და ბებიის „გადაყოლას“ ძველი დროის გაუგებარ გადმონაშთად მიიჩნევს. ასევე, ოდინდელი მატრიარქის ნებაყოფლობითი დამორჩილებაც მამაკაცის მიერ მართული კულტურისადმი, „იმ დროისათვის“ შეიძლება სწორიც ყოფილიყო და ბედნიერებაც კი მოეტანა იმავე მატრიარქისათვის, მაგრამ თანამედროვე სამყაროში მსგავსი რამ უბრალოდ მიუღებელია და ერთგვარად „ყალბი ცნობიერების“ ფორმასაც წარმოადგენს. ისტორიციზმი იგულისხმება შავკანიანის მსოფლმხედველობაშიც, რომელიც ჯიუტად უარყოფს, რომ თეთრკანიანს როდისმე შეეძლება გაიგოს, რას ნიშნავს ზანგობა. აუცილებელი არ არის, შავკანიანისა და თეთრკანიანის ცნობიერება დაშორიშორებული იყოს ისტორიული დროით, თუმცა, ამის მიუხედავადაც, მათ მაინც თიშავს და აცალკევებს კულტურისა და გამოცდილების ის თვალსაწიერი, რამაც თითოეული მათგანი აღზარდა და რისი გამთლიანების შესაძლებლობაც უაღრესად შეზღუდულია.

თავად ადამიანის ჰეგელისეული კონცეფცია მისი ისტორიციზმის რადიკალურობის ყველაზე აშკარა გამოვლინებაა. ერთი მნიშვნელოვანი გამონაკლისის გარდა, კაცმა რომ თქვას, ყველა ჰეგელამდელი ფილოსოფოსი დარწმუნებული იყო, რომ არსებობდა მარადუცვლელი ფენომენი. „ადამიანის ბუნება“, ანუ, ადამიანისათვის,

როგორც ასეთისათვის, დამახასიათებელი ვნებების, სურვილების, შესაძლებლობების, უნარების და სხვა თვისებებისა თუ თავისებურებების მეტ-ნაკლებად მუდმივი ერთობლიობა.[21] რა თქმა უნდა, ცალკეული ადამიანები პიროვნულად თვალშისაცემად შეიძლებოდა განსხვავებულიყვნენ ერთმანეთისაგან, მაგრამ ადამიანის არსი და ბუნება დროთა განმავლობაში არ იცვლებოდა, სულერთია ის, კაცი იყო თუ ქალი, ჩინელი გლეხი თუ თანამედროვე ევროპელი ტრედუნიონისტი. ეს ფილოსოფიური თვალსაზრისია არეკლილი ჩვეულებრივ კლიშეშიც „ადამიანის ბუნება იცვლება“ – რომელსაც ყველაზე ხშირად ისეთი ნაკლებად მიმზიდველი თვისებების კონტექსტში იყენებენ ხოლმე, როგორებიცაა: სიხარბე, ჟინიანობა თუ სისასტიკე. არც ჰეგელი უარყოფდა სხეულის გარკვეული მოთხოვნილებების, ვთქვათ, ჭამის ან ძილის, ზეგავლენას ადამიანის ბუნების ჩამოყალიბებაზე, მაგრამ, სხვა მოაზროვნეებისგან განსხვავებით, სჯეროდა რომ ადამიანის არსებითი მახასიათებელი მაინც არადეტერმინირებულობაა (არაგანპირობებულობა) და ამდენად, ის თავისუფალია თვითონ შექმნას საკუთარი ბუნება.[22]

აქედან გამომდინარე, ჰეგელის თანახმად, ადამიანის სურვილის ბუნებაც ცვალებადობით ხასიათდება და სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდსა თუ სხვადასხვა კულტურაში განსხვავებულ სახეს იძენს.[23] ამის მშვენიერი მაგალითია თანამედროვე ამერიკელი, ფრანგი თუ იაპონელი, რომელიც უდიდეს ენერგიას ახმარს როგორც სხვადასხვა საგნის, ვთქვათ, ამა თუ იმ ტიპის ავტომანქანის, სპორტული ფეხსაცმელის ან მოდური ხალათის ყიდვას, ისე საზოგადოებაში გარკვეული სტატუსის მოპოვებასაც – ბინის შეძენას პრესტიჟულ უბანში, შვილის მიბარებას პრესტიჟულ სასწავლებელში თუ პრესტიჟული სამსახურის შოვნას. ასეთი სურვილების ობიექტთა უმრავლესობა უფრო ადრეულ ხანაში საერთოდ არ არსებობდა და ამდენად, არც შეიძლებოდა სასურველი ყოფილიყო, მეორე მხრივ კი, მსგავსი „პრობლემები“ დღესაც სრულიად გაუგებარი იქნება მესამე სამყაროს ღატაკი ქვეყნის მავანი მცხოვრებისათვის, ვისაც, საკუთარი უსაფრთხოებისა და ლუკმა პურის მოპოვების გარდა, სხვა სადარდებელი არა აქვს. სამომხმარებლო კულტურასა და მის მასაზრდოებელ მარკეტინგის მეცნიერებას კი ისეთ სურვილებთან აქვს საქმე, რომელნიც, თამამად შეიძლება ითქვას, ადამიანმა თვითონვე შეიქმნა და რომელთაც მომავალში სხვები შეცვლის.[24] დღევანდელი სურვილები ამჟამანდელი სოციალური გარემოცვითაა განპირობებული, რაც თავის მხრივ მთელი ჩვენი ისტორიული წარსულის ნაყოფია. სურვილის ესა თუ ის სპეციფიკური საგანი „ადამიანის ბუნების“ მხოლოდ ერთი ასპექტია, ეს ბუნება კი დროთა განმავლობაში შეიცვალა; ასევე განვითარდა სურვილის მნიშვნელობაც ადამიანის ხასიათის სხვა ელემენტებთან მიმართებაში. ამიტომაც, ჰეგელის უნივერსალური ისტორია ითვალისწინებს არა მარტო ცოდნისა და საზოგადოებრივი ინსტიტუტების პროგრესს, არამედ თავად ადამიანის ცვალებად ბუნებასაც. სწორედ ადამიანის ბუნებაა ის ფენომენი, რასაც არ გააჩნია ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ხასიათი, ის კი არ „არის“, არამედ ყოველთვის „გახდება“ რაღაც სხვა იმასთან შედარებით, რაც ერთ დროს იყო.

ფონტენელისა და მისი მომდევნო, უფრო რადიკალური ისტორიკოსებისაგან განსხვავებით, ჰეგელს ისტორიული პროცესის უსასრულოდ გაგრძელებისა არ სჯე-

როდა; მისი ღრმა რწმენით, ეს პროცესი რეალურად არსებულ სამყაროში თავისუფალი საზოგადოების შექმნით უნდა დამთავრებულიყო. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ისტორიას უნდა ჰქონოდა დასასრული. რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავდა არც ადამიანის დაბადების, სიკვდილის თუ სოციალური ურთიერთქმედებების შედეგად მომხდარი მოვლენების დასრულებას და არც სამყაროს შესახებ ფაქტიური ცოდნისათვის რაიმე ზღვარის დადებას. და მაინც, ჰეგელმა განსაზღვრა ისტორია როგორც ადამიანის პროგრესი გონიერებისა და თავისუფლების უფრო მაღალი დონეებისაკენ და ამ პროცესსაც ლოგიკური საბოლოო წერტილი – აბსოლუტური თვითშეგნება – დაუსახა. მისი რწმენით, ეს თვითშეგნება მისსავე ფილოსოფიურ სისტემაში პოულობდა გამოხატულებას, როგორც თავისუფლება – თანამედროვე ლიბერალურ სახელმწიფოში, რომელიც ევროპაში საფრანგეთის, ხოლო ჩრდილოეთ ამერიკაში ამერიკული რევოლუციების შედეგად ჩამოყალიბდა. როდესაც ჰეგელმა განაცხადა, ისტორია დასრულდა 1806 წელს, იენის ბრძოლის შემდეგო, ის, რა თქმა უნდა, სრულებითაც არ გულისხმობდა, თითქოს ლიბერალურმა მმართველობის ფორმამ მთელ მსოფლიოში მოიპოვა გამარჯვება; მისი გამარჯვება იმ ხანად გერმანიის ერთ პატარა კუთხეშიც კი არ ყოფილა უეჭველი. უბრალოდ, ჰეგელი მიუთითებდა, რომ აღმოჩენილ იქნა და ყველაზე განვითარებულ ქვეყნებში დანერგილი – ლიბერალური სახელმწიფოსთვის ფუძემდებლური, თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპები და რომ არ არსებობდა არავითარი სხვა, ლიბერალიზმთან შედარებით უკეთესი და უპირატესი ალტერნატიული პრინციპი თუ სოციალური და პოლიტიკური მოწყობის ფორმა. სხვა სიტყვებით, ლიბერალური საზოგადოებები თავისუფალნი იყვნენ სოციალური ორგანიზაციის უფრო ადრეული ფორმებისათვის დამახასიათებელი „წინააღმდეგობებისაგან“ და ამდენად, სწორედ მათ უნდა განეპირობებინათ ისტორიული დიალექტიკის დასასრული.

ჰეგელის სისტემის ჩამოყალიბებისთანავე გაჩნდა საკმაოდ სკეპტიკური დამოკიდებულება იმ მტკიცებისადმი, რომ ისტორია დასრულდა თანამედროვე ლიბერალური სახელმწიფოს შექმნით. ჰეგელი ლამის დაუყოვნებლივ იქცა თავდასხმების ობიექტად მეცხრამეტე საუკუნეში უნივერსალური ისტორიის მეორე დიდი ავტორის, კარლ მარქსის, მხრიდან. მართლაც, ბევრწილად, ჩვენ იმიტომაც არა გვაქვს ბოლომდე გააზრებული ჩვენი ინტელექტუალური ვალი ჰეგელის წინაშე, მისმა მემკვიდრეობამ დღემდე მარქსის „გავლით“ რომ მოაღწია. მარქსმა ჰეგელის სისტემის დიდი ნაწილი მიითვისა და საკუთარი მიზნებისათვისაც გამოიყენა, გაიზიარა ჰეგელის თვალსაზრისი ადამიანურ ქმედებათა ფუნდამენტური ისტორიულობის თაობაზე და დროთა ვითარებაში ადამიანთა საზოგადოების განვითარებაზეც პრიმიტიული სოციალური სტრუქტურებიდან უფრო რთული და მაღალგანვითარებული სტრუქტურებისაკენ. ის არ უარყოფდა არც ისტორიული პროცესის მთლიანად დიალექტიკურ ხასიათს, ანუ ჰეგელის მსგავსად აღიარებდა, რომ პოლიტიკური და სოციალური ორგანიზაციის უფრო ადრეული ფორმები განიცდიდნენ შინაგან „წინააღმდეგობებს“, რაც დროთა განმავლობაში აშკარავდებოდა, იწვევდა მათ მსხვრევას და შეცვლას რაღაც უფრო მაღალ საფეხურზე ასული ფორმებით. მარქსი ისტორიის დასასრულის შესაძლებლობის ჰეგელისეულ რწმენასაც იზიარებდა, ისიც წინასწარ ჰვრეტდა წინააღმ-

დეგობებისაგან თავისუფალი საზოგადოების საბოლოო ფორმას, რის მიღწევასაც უნდა დაებოლოებინა ისტორიული პროცესი.

განსხვავება მარქსსა და ჰეგელს შორის მდგომარეობს იმ საკითხის გააზრებაში, თუ როგორი საზოგადოება უნდა ჩამოყალიბებულიყო ისტორიის ბოლოს. მარქსის ღრმა რწმენით, ლიბერალურმა სახელმწიფომ ვერ შეძლო მოეგვარებინა ერთი უძირითადესი წინააღმდეგობა, კერძოდ, კლასობრივი, ბურჟუაზიისა და პროლეტარიატის ბრძოლის პრობლემა. მარქსმა ჰეგელის ისტორიციზმი მისსავე წინააღმდეგ შეატრიალა, როცა შეეცადა დაემტკიცებინა, თითქოსდა ლიბერალურმა სახელმწიფომ თავისუფლების უნივერსალიზაცია კი არ მოახდინა, არამედ უზრუნველყო მხოლოდ და მხოლოდ გარკვეული კლასის, ბურჟუაზიის, თავისუფლების გამარჯვება. ჰეგელის თვალსაზრისით, გაუცხოების პრობლემა – როცა ადამიანი ემიჯნება საკუთარ „მე“-ს და ამის შედეგად უკვე თავისივე ბედ-იღბალს ვეღარ აკონტროლებს – ასევე გადაიჭრა ისტორიის დასასრულს ლიბერალურ სახელმწიფოში თავისუფლების შესაძლებლობის ფილოსოფიური აღიარებით. მარქსი, პირიქით, შენიშნავდა, რომ სწორედ ლიბერალურ საზოგადოებაში რჩება კაცი საკუთარ თავთან გაუცხოებული, რადგანაც ადამიანისავე შექმნილი კაპიტალი მის ბატონად, მბრძანებლად იქცევა და თავიდან ბოლომდე აკონტროლებს კიდეც.[25] ლიბერალური სახელმწიფოს ბიუროკრატია, რომელსაც ჰეგელი „უნივერსალურ კლასს“ უწოდებდა, რამდენადაც მთლიანობაში ხალხის ინტერესების გამომხატველად თვლიდა, მარქსისათვის წარმოადგენდა სამოქალაქო საზოგადოების ფარგლებში ამ საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის, ანუ მხოლოდ და მხოლოდ კაპიტალისტების ინტერესების დამცველ მექანიზმს. მარქსის აზრით, ჰეგელმა – ფილოსოფოსმა – ვერ მიაღწია „აბსოლუტურ თვითშეგნებას“ და როგორც ტიპიური ნაყოფი თავისი დროისა, ბურჟუაზიის აპოლოგეტად იქცა. მარქსისტული მსოფლმხედველობის თანახმად, ისტორიის დასასრული ნიშნავდა ჰეშმარიტად „უნივერსალური კლასის“, პროლეტარიატის გამარჯვებას და შემდგომში გლობალური კომუნისტური უტოპიის დამყარებას, რაც კლასთა ბრძოლას ერთხელ და სამუდამოდ მოუღებდა ბოლოს.[26]

ჰეგელისა და ლიბერალური საზოგადოების მარქსისტული კრიტიკა დღეს იმდენად ნაცნობი და გაცვეთილი თემაა, ბევრი ლაპარაკი ალბათ აღარც სჭირდება და მაინც, „კომუნისტური მანიფესტის“ დაწერიდან 140 წლის შემდეგ მარქსიზმის, როგორც მთელს მსოფლიოში რეალურად შესაძლო საზოგადოების იდეოლოგიური საფუძვლის, გრანდიოზული და თვალნათელი კრახი ბუნებრივ შეკითხვას ბადებს, ხომ არ იყო ჰეგელის უნივერსალური ისტორია, საბოლოო ჯამში, უფრო წინასწარმეტყველური. მსგავსი თვალსაზრისი, ყველაზე თანმიმდევრულად და რადიკალურად, ჩვენი საუკუნის შუა ხანებში გამოხატა გაფრანგებულმა რუსმა ფილოსოფოსმა ალექსანდრ კოჟევმა, ვისმა სემინარების სერიამაც პარიზის Ecole Pratique des Hautes Etudes-ში, უდიდესი გამოხმაურებაც პოვა და სერიოზული ზეგავლენაც მოახდინა ინტელექტუალთა წრეებზე.[27] თუკი მეცხრამეტე საუკუნეში ჰეგელის ყველაზე დიდი ინტერპრეტატორი მარქსი იყო, მეოცე საუკუნეში ეს უფლება და სახელი უდავოდ კოჟევს ეკუთვნის. მარქსის მსგავსად, არც

კოჟევი იფარგლებოდა ჰეგელის ნააზრევის უბრალო განმარტებით, ის ამ ნააზრევს შემოქმედებითად იყენებდა და მის საფუძველზე ამყარებდა თანამედროვეობის საკუთარ გაგებასაც. რაიმონ არონი ასე ხატავს კოჟევის ხიბლსა და ორიგანალურ აზროვნებას:

„... ეჭვიან და კრიტიკულად განწყობილ სუპერინტელექტუალთა აუდიტორიასაც კი იოლად იყოლიებდა. როგორ? ამის მიზეზი მის ნიჭიერებაში, მის დიალექტიკურ ვირტუოზობაში უნდა იმალებოდეს. ორატორის ხელოვნება რაღაც იდუმალების დაღს ასვამდა საუბრის საგანსა და მის პიროვნებასაც. საუბრის საგანი კი მსოფლიო ისტორია და ჰეგელის ფენომენოლოგია გახლდათ. ეს უკანასკნელი ნათელს ჰფენდა პირველს. ყველაფერი ლოგიკურ აზრს იძენდა. ისინიც კი, ვინც სკეპტიკურად უყურებდნენ ისტორიულ ბედისწერას, ვინც ორატორის ხელოვნების მიღმა რაღაც ეშმაკობას ეჭვობდა, ვერ ეწინააღმდეგებოდნენ ამ ჯადოქრის გონების ძალას; შთამაგონებლობა, რითაც ის იმ წუთას ტვირთავდა აზრით დროსა და მოვლენებს, ნებისმიერი მტკიცების საბუთად ვარგოდა.“[28]

კოჟევის სწავლების ღერძს განსაცვიფრებელი მტკიცება წარმოადგენდა – ის, რომ ჰეგელი, არსებითად, მართალი იყო და მსოფლიო ისტორიაც ნამდვილად დასრულდა 1806 წელს, ყველა შემდგომი ფაქტისა და მოვლენის მიუხედავად. ძნელია, კოჟევის ნაშრომში მისი ჰეშმარიტი განზრახვა გამოიცნო ირონიის სქელ ფენებქვეშ, მაგრამ ამ ერთი შეხედვით უცნაური დასკვნის მიღმა მაინც იკითხება ძირითადი აზრი – ფრანგული რევოლუციიდან აღმოცენებულმა თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებმა გამოხატულება თანამედროვე „უნივერსალურ და ერთგვაროვან სახელმწიფოში“ პოვა (ეს კოჟევისეული დეფინიციაა) და ადამიანის იდეოლოგიური ევოლუციის ის მიჯნა დასახა, რომლის იქითაც უკვე შეუძლებელია შემდგომი პროგრესი. კოჟევს, რა თქმა უნდა, შესანიშნავად მოეხსენებოდა რამდენი სისხლისმღვრელი ომი და რევოლუცია გადაიტანა კაცობრიობამ 1806 წლის შემდგომაც, მაგრამ ყოველივე ამას ის არსებითად „პროვინციათა საერთო მწყობრში ჩაყენებად“ მიიჩნევდა.[29] სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, კომუნიზმი არ წარმოადგენდა ლიბერალურ დემოკრატიაზე უფრო მაღალ საფეხურს, ის ისტორიის იმავე საფეხურის ნაწილი გახლდათ, რომელსაც, საბოლოო ჯამში, საყოველთაოდ უნდა გაევრცელებინა თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპები მსოფლიოს ყველა კუთხეში. მართალია, თავის დროზე ბოლშევიკური და ჩინური რევოლუციები მონუმენტური მოვლენების შთაბეჭდილებას ტოვებდნენ, მაგრამ მათი ძირითადი გავლენა მაინც, ერთი მხრივ, თავისუფლებისა და თანასწორობის უკვე მყარი პრინციპების ჩამორჩენილ და ჩაგრულ ხალხებში გავრცელებით უნდა გამოხატულიყო, მეორე მხრივ კი – ამგვარი პრინციპების შესაბამისად კარგა ხანია მცხოვრები, განვითარებული სამყაროს ქვეყნების იძულებაში, უფრო სრულად გამოეყენებინათ ხსენებულ პრინციპთა სიკეთეები.

ქვემოთ მოყვანილი ნაწყვეტიდან კარგად ჩანს როგორც კოჟევის ლოგიკის ძალა, ისე მისი უცნაურობაც:

„როცა ვაკვირდებოდი რა ხდებოდა ჩემ ირგვლივ სამყაროში და ვფიქრობდი, რა მოვლენები მოხდა იენის ბრძოლის შემდეგ, მივხვდი რაოდენ სწორი იყო ჰეგე-

ლი, ამ ბრძოლაში ისტორიის დასასრულს რომ ხედავდა ამ სიტყვის შესაბამისი მნიშვნელობით. იენის ბრძოლის შედეგად და მისი მეშვეობით, კაცობრიობის ავანგარდმა ნამდვილად მიაღწია ზღვარსაც და მიზანსაც, ანუ, ადამიანის ისტორიული ევოლუციის დასასრულს. ყველაფერი, რაც შემდგომში მოხდა, მხოლოდ და მხოლოდ რობესპიერ-ნაპოლეონის მიერ საფრანგეთში გააქტიურებული, საყოველთაო რევოლუციური ძალის სივრცეში განფენა იყო. ჰეშმარიტად ისტორიული თვალსაზრისით, ორ მსოფლიო ომს მთელი თანმხლები დიდი თუ მცირე რევოლუციებით, ერთადერთი შედეგი მოჰყვა – პერიფერიული პროვინციების ჩამორჩენილი ცივილიზაციები ჩააყენა ყველაზე უფრო განვითარებული (რეალურად თუ მოჩვენებითად) ევროპული ისტორიის პოზიციების საერთო მწყობრში. თუ რუსეთის სოვეტიზაცია და ჩინეთის კომუნიზაცია რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი ან თუნდაც განსხვავებული მოვლენაა, ვიდრე იმპერიული გერმანიის დემოკრატიზაცია (ჰიტლერიზმის სახით), ტოგოლენდის დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვა ან, კიდევ უფრო მეტი, პაპუასების თვითგამორკვევა, – ეს მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ რობესპიერული ბონაპარტიზმის ჩინურ-საბჭოური რეალიზაცია ნაპოლეონის შემდგომ ევროპას აიძულებს დააჩქაროს თავისი პრერევოლუციური წარსულის მრავალრიცხოვანი, მეტ-ნაკლებად ანაქრონისტული შედეგების ლიკვიდაცია“.[30]

კოჟევის აზრით, ფრანგული რევოლუციის პრინციპებმა ყველაზე სრული გამოხატულება ომისშემდგომი ევროპის იმ ქვეყნებში, იმ კაპიტალისტურ დემოკრატიებში პოვა, რომლებმაც მატერიალური სიუხვისა და პოლიტიკური სტაბილურობის მაღალ დონეს მიაღწიეს.[31] ამ საზოგადოებებში აღარ არსებობდა არავითარი ფუნდამენტური „წინააღმდეგობები“: თვითკმაყოფლნი და საკუთარი თავის ბატონ-პატრონნი, ისინი აღარ ისახავდნენ შემდგომისათვის არავითარ დიდ პოლიტიკურ მიზნებს, აღარ სჭირდებოდათ ბრძოლა და სისხლისღვრა და ამდენად, შეეძლოთ მხოლოდ ეკონომიკური საქმიანობით ყოფილიყვნენ დაკავებულნი. სიცოცხლის ბოლო წლებში თავად კოჟევმაც მიანება თავი პედაგოგიურ მოღვაწეობას და ევროგაერთიანებაში რიგით ჩინოვნიკად დაიწყო მუშაობა. ისტორიის დასასრული, მისი აზრით, არა მარტო დიდი პოლიტიკური ბრძოლებისა და დაპირისპირებების, არამედ ფილოსოფიის დასასრულსაც ნიშნავდა; შესაბამისად, ევროგაერთიანებაც ისტორიის დასასრულის სავსებით შესაფერის ინსტიტუციონალურ გამოხატულებად ესახებოდა.

ჰეგელისა და მარქსის მონუმენტურ „უნივერსალურ ისტორიებს“ სხვა, ნაკლებად შთამბეჭდავი ნაშრომებიც მოჰყვა. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში შეიქმნა არაერთი შედარებით ოპტიმისტური თეორია პროგრესული სოციალური ევოლუციის თაობაზე, საკმარისია დავასახელოთ თუნდაც პოზიტივისტ ოგიუსტ კონტის და სოციალ-დარვინისტ ჰერბერტ სპენსერის თეორიები. ეს უკანასკნელი სოციალურ ევოლუციას უფრო ფართო, ბიოლოგიური ევოლუციის პროგრესის ნაწილად მიიჩნევდა და სოციალურ ევოლუციაშიც ბუნებრივი გადარჩევის მსგავსი კანონების მოქმედების კვალს ხედავდა.

უნივერსალური ისტორიის შექმნის რამდენიმე, თუმცა აშკარად უფრო პირქუში და შავბნელი ცდა, მეოცე საუკუნეშიც განხორციელდა, მათ შორის აღსანიშ-

ნავია ოსვალდ შპენგლერის „დასავლეთის დაკნინება“ და არნოლდ ტოინბის „ისტორიის სწავლა“, რომელიც შთაგონებას აშკარად პირველი ნაშრომიდან სესხულობდა.[32] შპენგლერიცა და ტოინბიც ისტორიას გარკვეულ ხალხთა ისტორიებად ყოფდნენ – პირველი – „კულტურებად“, ხოლო მეორე – „საზოგადოებებად“, თუმცა, ავტორთა აზრით, ერთნიცა და მეორენიც აღზევებისა და დაცემის გარკვეულ საერთო კანონებს ემორჩილებდნენ. შპენგლერიცა და ტოინბიც მოსწყდნენ ქრისტიანი ისტორიკოსების მიერ დაწყებულ და ჰეგელთან და მარქსთან დაგვირგვინებულ იმ ტრადიციას, რომლის თანახმადაც კაცობრიობის ისტორია ერთიან, პროგრესულ პროცესად გაიაზრებოდა. ისინი, გარკვეული თვალსაზრისით, კვლავ მიუბრუნდნენ ბერძნული და რომაული ისტორიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ, ცალკეულ ხალხთა ციკლურ ისტორიებს. მართალია, ორივე ნაშრომს თავის დროზე მკითხველთა ფართო წრე კი ჰყავდა, ორივეს მაინც მნიშვნელოვანი, თანაც ერთნაირი ნაკლი ჰქონდა: კერძოდ, საკმაოდ საკამათო ანალოგიის პოვნის სურვილი, ერთი მხრივ, კულტურებსა თუ საზოგადოებებს, მეორე მხრივ კი – ბიოლოგიურ ორგანიზმებს შორის. სხვათა შორის, ალბათ თავისი პესიმიზმის გამო, შპენგლერი დღემდე პოპულარული რჩება და ეტყობა გარკვეული გავლენაც კი აქვს ისეთ სახელმწიფო მოღვაწეებზე, როგორიცაა ჰენრი კისინჯერი, თუმცა, ვერც მან და ვერც ტოინბიმ ვერ შეძლეს მიეღწიათ მათი გერმანელი წინამორბედების სერიოზულობის ხარისხისათვის.

უნივერსალური ისტორიის დაწერის ყველაზე ბოლო, მნიშვნელოვანი მცდელობა უკვე მეოცე საუკუნეში განხორციელდა, მაგრამ არაერთი კონკრეტული პიროვნების, არამედ სოციალურ მეცნიერთა – უპირატესად ამერიკელთა – ჯგუფის მიერ, რომელნიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მოღვაწეობდნენ და რომელთა კოლექტიურ ნაშრომსაც საერთო სათაურად „მოდერნიზაციის თეორია“ ჰქონდა.[33] „კაპიტალის“ ინგლისური გამოცემის წინასიტყვაობაში მარქსი აცხადებდა – ინდუსტრიულად უფრო განვითარებული ქვეყნები, ნაკლებად განვითარებულებს მათივე მომავალ სახეს უჩვენებენო. ეს განცხადება, გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად, მოდერნიზაციის თეორიის ამოსავალ პირობად იქცა. მნიშვნელოვანწილად მარქსისასა და სოციოლოგ ვებერისა და დურკჰაიმის შრომებზე დაფუძნებულმა მოდერნიზაციის თეორიამ წამოაყენა დებულება, რომლის თანახმადაც, ინდუსტრიული განვითარება, ზოგადად, მატერიალური კეთილდღეობის ზრდის ერთი თანმიმდევრული სქემით ხდება და ამან თავის დროზე გარკვეული საერთო სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურებიც უნდა წარმოშვას სხვადასხვა ქვეყანასა და კულტურაში.[34] ინდუსტრიალიზაციისა და დემოკრატიზაციის გზაზე სხვებზე ადრე დამდგარი ისეთი ქვეყნების გამოცდილების შესწავლით, როგორებიცაა ბრიტანეთი თუ შეერთებული შტატები, შეიძლებოდა ნაპოვნი ყოფილიყო განვითარების საერთო მოდელი ყველა ქვეყნისათვის.[35] თუკი მაქს ვებერი სასოწარკვეთილი და პესიმიზმით შეპყრობილი შესცქეროდა კაცობრიობის ისტორიული „პროგრესის“ მზარდ რაციონალიზმსა და სეკულარიზმს, ომის შემდგომმა მოდერნიზაციის თეორიამ მის იდეებს აშკარად ოპტიმისტური და, ძალაუნებურად უნდა აღიარო კაცმა, ტიპიურად ამერიკული ელფერი შესძინა. მართალია, მოდერნიზაციის თეორეტიკოსთა შო-

რის უთანხმოებანიც არსებობდა, – იყო კამათი როგორც ისტორიული ევოლუციის სწორხაზოვნებასა თუ არასწორხაზოვნებაზე, ისე ზოგადად თანამედროვეობის ალტერნატიულობასა თუ არაალტერნატიულობაზე, – მაინც არავის შეჰპარვია ეჭვი, რომ ისტორია მიზანმიმართული პროცესია და იგი განვითარებული ერების ლიბერალური დემოკრატიით მთავრდება. 50-იან და 60-იან წლებში ხსენებული მეცნიერები დიდი ენთუზიაზმით ცდილობდნენ საკუთარი ახალი სოციალური მეცნიერების გამოყენებით რეალური დახმარება აღმოეჩინათ ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარების საქმეში მესამე სამყაროს ქვეყნებისათვის, რომლებმაც სწორედ იმ ხანად მოიპოვეს დამოუკიდებლობა.[36]

მაგრამ, საბოლოო ჯამში, მოდერნიზაციის თეორია ეთნოცენტრიზმში დადანაშაულების მსხვერპლი გახდა. ოპონენტთა აზრით, ის მეტისმეტად განადიდებდა და საყოველთაო ჭეშმარიტების დონემდეც აჰყავდა დასავლეთევროპული და ჩრდილოამერიკული გამოცდილება, ხოლო საკუთარ „კულტურულ შეზღუდულობას“ კი არ აღიარებდა.[37] „დასავლური პოლიტიკური და კულტურული ჰეგემონიის შედეგად“ – აცხადებდა ერთი კრიტიკოსი, – „ეთნოცენტრულმა იდეამ უთუოდ და ულაპარაკოდ დაგვისახა დასავლეთის პოლიტიკური განვითარების მოდელი აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად“.[38] ეს საკმაოდ სერიოზული ბრალდება გახლდათ; მსგავსი შეხედულების მომხრე კრიტიკოსებს მიაჩნდათ, რომ სიახლისაკენ არაერთი სხვა ბილიკიც მიდიოდა და არა მარტო ის უაღრესად სპეციფიკური გზა, რასაც ბრიტანეთისა და ამერიკის მსგავსი ქვეყნები მიჰყვებოდნენ. კითხვის ნიშნის ქვეშ დგებოდა საერთოდ სიახლის კონცეფცია, ჩნდებოდა მრავალი ეჭვი და ვარაუდი, კერძოდ – სურდა კი ყველა ქვეყანას დასავლეთის ლიბერალურ-დემოკრატიული პრინციპების გაზიარება და ხომ არ არსებობდა კულტურულად თანაბრად ჭეშმარიტი სხვა ამოსავალი და ბოლო წერტილები.[39]

ეთნოცენტრიზმის ბრალდებამ სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა მოდერნიზაციის თეორიას, რადგან ოპონენტთა რელატივისტური ვარაუდი თვითონ თეორიის შემქმნელმა მეცნიერებმა გაიზიარეს: მათაც ირწმუნეს, რომ არ გააჩნდათ ის აუცილებელი მეცნიერული თუ ემპირიული ნიადაგი, რომელზეც შეძლებდნენ ლიბერალური დემოკრატიის ფასეულობათა დაცვას და მხოლოდ იმის ხაზგასმაღა მოახერხეს, ეთნოცენტრისტობაზე ნამდვილად არც კი გვიფიქრიაო.[40]

თამამად შეიძლება ითქვას, მეოცე საუკუნეში გაჩენილმა უსაზღვრო ისტორიულმა პესიმიზმმა უნივერსალურ ისტორიათა უმრავლესობის დისკრედიტაცია გამოიწვია. „ისტორიის“ მარქსისტული ცნების გამოყენებამ ტერორის გასამართლებლად საბჭოთა კავშირში, ჩინეთში და სხვა კომუნისტურ ქვეყნებში, ამ სიტყვას დამატებითი, განსაკუთრებით ავბედითი მნიშვნელობა შესძინა მრავალთა და მრავალთა თვალში. დღეს თანამედროვე აზროვნების ძირითადი მდინარებისათვის ძალზედ უცხო და მიუღებელია შეხედულება, რომ ისტორია მიზანმიმართულია, გონივრული, პროგრესული ან, თუნდაც, გასაგები. დღეს ჰეგელივით ლაპარაკი მსოფლიო ისტორიაზე ალბათ მხოლოდ დაცინვას და შემწყნარებლურ ღიმილს თუ გამოიწვევს ინტელექტუალთა მხრიდან, ვისაც სამყაროს ტრაგიზმის მთელი სისავსით აღქმის პრეტენზია გააჩნია. შემთხვევითი არ გახლავთ, რომ ამ საუკუნეში პოპულარობის დონე

უნივერსალურ ისტორიათა ავტორთაგან მხოლოდ შპენგლერისა და ტოინბის ტიპის მოაზროვნეებმა შეინარჩუნეს, ანუ იმათ, ვინც დასავლური ფასეულობებისა და ინსტიტუტების დაკნინება და დაცემა აღწერა.

მაგრამ თავისთავად გასაგებ ჩვენს პესიმიზს მაინც ეწინააღმდეგება ამ საუკუნის მეორე ნახევრის მოვლენათა ემპირიული განვითარება. იქნებ ჩვენი პესიმიზმიც ერთგვარი პოზა ხდება, მეცხრამეტე საუკუნის ოპტიმიზმისა არ იყოს. გულუბრყვილო ოპტიმისტი, ვისაც მოლოდინი უცრუვდება, სულელად მოჩანს ხოლმე, აი პესიმისტი კი, გინდაც მისი წინასწარმეტყველება არ გამართლდეს, მაინც ინარჩუნებს სიბრძნისა და სერიოზულობის აურას. ამდენად, მეორე გზით სიარული უფრო უსაფრთხოა, მაგრამ დემოკრატიული ძალების გამოჩენა მსოფლიოს იმ რეგიონებში, სადაც მათი არსებობა ეჭვადაც კი არავის ჰქონდა, მმართველობის ავტორიტარული ფორმების არასტაბილურობა, და ბოლოს, ლიბერალური დემოკრატიისათვის მწყობრი თეორიული ალტერნატივების სრული გამორიცხვა გვაიძულებს, კანტის ძველი შეკითხვა ახლებურად დავსვათ: არსებობს თუ არა ისეთი ცნება, როგორიც კაცობრიობის უნივერსალური ისტორიაა და თანაც ბევრად უფრო მეტად კოსმოპოლიტური თვალთახედვით, ვიდრე ეს თავად კანტის დროს იყო შესაძლებელი?

6

სურვილის მექანიზმი

მოდით, ასე ვთქვათ, თავიდან დავიწყოთ და ვცადოთ ისტორიის უფრო ადრეულ თეორიათა ავტორიტეტის მოუშველიებლად ვუპასუხოთ კითხვას: არის კი ისტორია მიზანმიმართული მოვლენა და არსებობს თუ არა საფუძველი ვიფიქროთ, რომ უნივერსალური განვითარება მართლაც ლიბერალური დემოკრატიისაკენ აიღებს გეზს?

ჯერ მხოლოდ მიზანმიმართულობაზე ვისაუბროთ და დროებით გვერდზე გადავდოთ საკითხი, რამდენად გულისხმობს ეს მიზანმიმართულობა პროგრესს ზნეობრიობის ან ადამიანის ბედნიერების თვალსაზრისით. ყველა საზოგადოება, ანდა მათი უმეტესობა მაინც, გარკვეული, ერთი მიმართულებით განიცდის ევოლუციას, თუ მათი ისტორიები ციკლურ, ანდა უბრალოდ შემთხვევით ბილიკებს მიჰყვება?[1] თუკი სწორი მეორე ვარაუდია, მაშინ გამორიცხული არ არის კაცობრიობამ კვლავაც გაიმეოროს წარსულის ესა თუ ის სოციალური და პოლიტიკური პრაქტიკა: შეიძლება აღდგეს მონათმფლობელობა, ევროპელებმა მეფეებისა და იმპერატორების გვირგვინების დადგმა მოინდომონ, ან ამერიკაში ქალებმა დაკარგონ საარჩევნო ხმის უფლება. მიზანმიმართული ისტორია, პირიქით, გულისხმობს რომ სოციალური ორგანიზაციის ერთხელ უკვე შეცვლილი ფორმა იმავე საზოგადოებაში აღარასოდეს მეორდება (თუმცა, სხვადასხვა საზოგადოებამ, სხვადასხვა საფეხურზე, ბუნებრივია, შეიძლება გაიმეოროს მსგავსი ევოლუციური მოდელი).

მაგრამ, თუკი ისტორია არასოდეს იმეორებს საკუთარ თავს, მაშინ უნდა არსებობდეს მუდმივი და საერთო მექანიზმიც, ანდა ისტორიულ პირველმიზეზთა რაღაც ერთობლიობა, რაც ევოლუციას ერთ მიმართულებას აძლევს და თან ამა თუ იმ სახით ადრინდელი პერიოდების ხსოვნას გვინარჩუნებს. ისტორიის ციკლურად ან შემთხვევითად წარმოდგენა არ გამორიცხავს სოციალური ცვლილებებისა და განვითარების პროცესში განსაზღვრული რეგულარულობის შესაძლებლობებს, მაგრამ ამგვარ წარმოდგენას არ სჭირდება ისტორიული განპირობებულობის საერთო წყაროს არსებობა. ამავე დროს, მსგავსი თვალსაზრისი გულისხმობს დე-გენერაციის პროცესსაც, ანუ ისეთ ვითარებას, როდესაც ადრეული მიღწევების შემდგომში გაცნობიერების ალბათობა მთლიანად უნდა გამოირიცხოს. მართლა, სრული ისტორიული „გულმავიწყობის“ გარეშე ხომ ყოველი მომდევნო ციკლი ასე თუ ისე, მეტად თუ ნაკლებად ადრეულ გამოცდილებას უნდა დაყრდნობოდა.

მოდით, ისტორიისათვის მიზანმიმართულობის მიმნიჭებელი მექანიზმის ასახსნელად, პირველ რიგში, ფონტენელი და ბეკონი გავიხსენოთ და ისტორიის მიზანმი-

მართულობის გასაღებადაც ცოდნა მივიჩნიოთ – კერძოდ, ცოდნა ბუნებრივი სამყაროს შესახებ, რომელსაც მეცნიერების მეშვეობით ვეზიარებით. თუკი ადამიანის სოციალური აქტივობის მთელ სპექტრს დავაკვირდებით, აშკარად დავინახავთ, რომ ერთადერთი, რაც საყოველთაო თანხმობის საფძველზე არაორაზროვნად კრებითი და მიზანმიმართულია, სწორედ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება გახლავთ. იმავეს თქმა შეუძლებელია, ვთქვათ, მხატვრობაზე, პოეზიაზე, მუსიკასა თუ არქიტექტურაზე: ვერავის მოუტრიალდება ენა, მიქელანჯელოზე უკეთეს მხატვრად რაუშენბერგი, ხოლო ბაზზე უკეთეს კომპოზიტორად შონბერგი დაასახელოს მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რაუშენბერგი და შონბერგი მეოცე საუკუნეში რომ ცხოვრობდნენ; შექსპირის შემოქმედება და პართენონი, გარკვეული თვალსაზრისით სრულყოფილების მაგალითებია და მათ შემდგომ „განვითარებაზე“ ლაპარაკი უაზრობაა. მეორე მხრივ, საბუნებისმეტყველო მეცნიერება მუდმივად „საკუთარი მასალით შენდება“: გარკვეული „ფაქტები“ ბუნების შესახებ დიდი სერ ისააკ ნიუტონისათვის უცნობი იყო, ნებისმიერ დღევნდელ ფიზიკის ფაკულტეტის სტუდენტს კი ეს ფაქტები მშვენივრად მოეხსენება იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ უფრო გვიან დაიბადა. ბუნების მეცნიერული გაგება არც ციკლურია და არც შემთხვევითი; კაცობრიობა პერიოდულად არ უბრუნდება უმეცრების უწინდელ მდგომარეობას და არც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიღწევებია დამოკიდებული ადამიანის ჭირვეულობაზე. მართალია, ნებისმიერ ინდივიდს აქვს სრული თავისუფლება, შეისწავლოს მეცნიერების ესა თუ ის განხრა და არა რომელიმე სხვა, შეუძლია სურვილისამებრ გამოიყენოს შეძენილი ცოდნა, მაგრამ არავის, არც ერთ დიქტატორს, არც ერთ პარლამენტს არ შესწევს ძალა გააუქმოს ბუნების კანონები, სულერთია, რაოდენ არ უნდა სტანჯავდეს მსგავსი სურვილი.[2]

მეცნიერული ცოდნა ძალიან დიდი ხნის მანძილზე გროვდებოდა და უმნიშვნელოვანეს, თუმცა ხშირად შეუცნობელ, ზეგავლენასაც ახდენდა ადამიანთა საზოგადოებების არსებითი ხასიათის ჩამოყალიბებაზე. ისინი, ვინც რკინის მეტალურგიის საიდუმლოს ფლობდნენ ანდა განვითარებული სოფლის მეურნეობა ჰქონდათ, საკმაოდ ძლიერ განსხვავდებოდნენ იმათგან, ვინც მხოლოდ ქვის იარაღს იცნობდა ან ნადირობით თუ შემგროვებლობით ირჩენდა თავს. მაგრამ ისტორიულ პროცესთან მეცნიერული ცოდნის დამოკიდებულებაში თვისებრივი ცვლილება გამოიკვეთა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების აღმოცენებასთან ერთად, ანუ მეცნიერული მეთოდის აღმოჩენის შემდეგ მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნეებში ისეთი პიროვნებების მიერ, როგორებიც იყვნენ დეკარტე, ბეკონი და სპინოზა. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიღწევებით განპირობებული ბუნების მართვის შესაძლებლობა, სრულებითაც არ ხელეწიფებოდა ნებისმიერ საზოგადოებას – ამას კაცობრიობა გარკვეულ მომენტში მცხოვრებ, სრულიად კონკრეტულ ევროპელებს უნდა უმადლოდეს. თუმცა, უკვე აღმოჩენილი და განვითარებული ეს მეთოდი ყველა გონიერი ადამიანის საყოველთაო მონაპოვრად იქცა, პოტენციურად ხელმისაწვდომად ყველასათვის, კულტურული თუ ეროვნული სხვადასხვაობის მიუხედავად. მეცნიერული მეთოდის აღმოჩენამ მოიტანა ისტორიული დროის ფუნდამენტური, არაციკლური დაყოფა პერიოდებად ჩვენს წელთაღრიცხ-

ვამდე და ჩვენი წელთაღრიცხვით. ხოლო თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების შემდგომმა პროგრესულმა და უწყვეტმა განვითარებამ იმ მიზანმიმართული მექანიზმითაც აღგვჭურვა, რითაც უნდა აიხსნას ისტორიული პროგრესის მრავალი ასპექტი.

ერთდროულად მიზანმიმართულ და საყოველთაო ისტორიულ ცვლილებებზე თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ზეგავლენა, პირველ რიგში, შეიარაღებული მეტოქეობის გზით მჟღავნდება. მეცნიერების უნივერსალურობა ქმნის კაცობრიობის სრული უნიფიკაციის საფუძველს, უპირველეს ყოვლისა, იმ მიზეზის გამო, რომ საერთაშორისო სისტემაში არა და არ ისპობა ომისა და კონფლიქტის წყარო. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება მნიშვნელოვან უპირატესობას ანიჭებს იმ საზოგადოებებს, რომელთაც შეუძლიათ გამოიგონონ, აწარმოონ და ყველაზე უფრო ეფექტიანად დახვეწონ ტექნოლოგია, ხოლო ამ ტექნოლოგიის მოდერნიზაციის დაჩქარებასთან ერთად, ცხადია, შესაბამისად იზრდება ეს შედარებითი უპირატესობაც.[3] ბრიტანულ თოფებთან ულუსთა შუბები სახსენებლადაც კი სასაცილოა, სულერთია, რა მამაცურადაც არ უნდა ეომათ ამ შუბებით ცალკეულ მეომრებს; მეცნიერების შეუდარებლად მაღალმა დონემ განაპირობა მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეებში ევროპის მიერ დღევანდელი მესამე სამყაროს მეტი ნაწილის დაპყრობა და თავის მხრივ, ისევ მეცნიერული ცოდნის „იმპორტმა“ ევროპიდან მეოცე საუკუნეში შესაძლებლობა მისცა მესამე სამყაროს კვლავ მოეპოვებინა დამოუკიდებლობა.

ომის ალბათობა საზოგადოების რაციონალიზაციის დიდი სტიმულია, და ის ხელს უწყობს სხვადასხვა კულტურას ერთნაირი სოციალური მოწყობის შექმნაშიც. ნებისმიერი ქვეყანა, რომელსაც პოლიტიკური ავტონომიის შენარჩუნების იმედი აქვს, იძულებულია, თავისი მტრებისა თუ მეტოქეების ტექნოლოგია აითვისოს. უფრო მეტიც, ომის საფრთხე სახელმწიფოებს აიძულებს ყოველმხრივ გადასინჯონ საკუთარი სოციალური სისტემები, რათა უკეთ შეუწყონ ხელი ტექნოლოგიის დანერგვას და განვითარებას. ასე, მაგალითად, მეზობლებისთვის მეტოქეობის გასაწევად სახელმწიფო გარკვეული ზომისა უნდა იყოს და ეს გამთლიანების ძალიან სერიოზული და საფუძვლიანი მიზეზია; სახელმწიფოს უნდა შეეძლოს რესურსების მობილიზება ნაციონალურ დონეზე და ამისათვის ესაჭიროება ძლიერი, ცენტრალიზებული ხელისუფლება კარგად აწყობილი საგადასახადო და სამართალდამცავი სისტემით; მან უნდა დაძლიოს რეგიონალური, რელიგიური და კლანური კავშირების სხვადასხვა ფორმა, რომელნიც პოტენციურად აბრკოლებენ ეროვნულ ერთიანობას; მან უნდა აამაღლოს განათლების დონე იმ ელიტის შესაქმნელად, რომელსაც ტექნოლოგიის მართვის უნარი ექნება; უნდა დაამყაროს მჭიდრო კავშირი უცხო ქვეყნებთან და იცოდეს საზღვარგარეთული მიღწევების შესახებ; და ბოლოს, მან, სახელმწიფომ, ნაპოლეონის ომების დროს მრავალრიცხოვანი არმიების შექმნის ისტორიული მაგალითის გამოცდილებით, საარჩევნო ხმის უფლება უნდა მიანიჭოს საზოგადოების ღარიბ კლასებს, თუ სურს, ტოტალური მობილიზაცია ჩაატაროს ქვეყანაში საჭიროების დროს. ყველა ზემოჩამოთვლილი ნაბიჯი, შეიძლებოდა სხვა – მაგალითად, ეკონომიკური – მოტივითაც გადადგმულიყო, მაგრამ ომი

განსაკუთრებით მძაფრად აყენებს დღის წესრიგში სოციალური მოდერნიზაციის აუცილებლობას და მისი წარმატების შეუმცდარად შემოწმების საშუალებასაც იძლევა.

არსებობს ეგრეთ წოდებული „თავდაცვითი მოდერნიზაციის“ მრავალი ისტორიული მაგალითიც, როცა ესა თუ ის ქვეყანა იძულებული ხდებოდა რეფორმები გაეტარებინა გარეშე მტრის სამხედრო მუქარის გამო.[4] მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნეების დიდი ცენტრალიზებული მონარქიები, ვთქვათ, ლუი მეცამეტესი საფრანგეთში ან ფილიპე მეორესი ესპანეთში, საკუთარ სამფლობელოებში ძალაუფლების განმტკიცებას ბევრწილად იმისთვისაც ცდილობდნენ, მეზობლებთან ომის საწარმოებლად აუცილებელი შემოსავალი მიეღოთ. მეჩვიდმეტე საუკუნის მანძილზე, ორივე ხსენებულ მონარქიაში ასიდან მხოლოდ სამი წელი სუფევდა მშვიდობა; არმიათა შესანახად საჭირო უდიდესი ეკონომიკური დანახარჯები გახდა უპირველესი მიზეზი ცენტრალიზებული ხელისუფლებისათვის, შეეზღუდა ფეოდალური და რეგიონალური ინსტიტუტების ძალაუფლება და შეექმნა ის, რაც დღეს ჩვენთვის „თანამედროვე“ სახელმწიფო სტრუქტურის სახელითაა ცნობილი.[5] მონარქიული აბსოლუტიზმის აღზევება, თავის მხრივ, გამათანაბრებელ გავლენას ახდენდა ფრანგულ საზოგადოებაზე, რამდენადაც ამცირებდა არისტოკრატთა პრივილეგიებს და გზას უხსნიდა იმ ახალ სოციალურ ჯგუფებს, რომელთაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა შეეძინათ მოგვიანებით, რევოლუციის დროს.

მსგავს პროცესებს ოტომანთა იმპერიასა და იაპონიაშიც ჰქონდა ადგილი. 1798 წელს ნაპოლეონის ხელმძღვანელობით საფრანგეთის არმიის თავდასხმამ ეგვიპტეზე ძირფესვიანად შეარყია ეგვიპტის საზოგადოება და თურქეთის ფაშა მუჰამედ ალის მიერ გატარებული სრულმასშტაბიანი სამხედრო რეფორმაც გამოიწვია. ევროპელთა დახმარებით გაწვრთნილმა ახალმა არმიამ ისეთ წარმატებებს მიაღწია, რომ ოტომანთა გავლენა ჯერ თითქმის მთელ ახლო აღმოსავლეთზე გავრცელდა, შემდგომში კი სულთან მაჰმუდ მეორეს შესაძლებლობა მიეცა ევროპელ მონარქთა ორი საუკუნის წინანდელი გამოცდილება გაეზიარებინა და შორსგამიზნულ, ფუნდამენტურ რეფორმათა მთელი წყება გაეტარებინა. მაჰმუდმა გაანადგურა იანიჩარები (სასახლის გვარდიის ელიტარული ნაწილი), რითაც ბოლო მოუღო ძველ ფეოდალურ წესრიგს, 1826 წელს გახსნა მთელი რიგი საერო სკოლები და საგრძნობლად გააფართოვა ოტომანური ცენტრალური ბიუროკრატიის უფლებები. დაახლოებით იგივე მოხდა იაპონიაშიც: კომოდორ პერის ქვემეხების უპირატესობამ გადამწყვეტი როლი ითამაშა იაპონელი დაიმიოების დარწმუნებაში, რომ სხვა გზა, გარდა ქვეყნის საგარეო ურთიერთობებისათვის გახსნისა და შეჯიბრში უცხოელთა მხრიდან გამოწვევის მიღებისა, არ არსებობდა (თუმცა, ეს უმტკივნეულოდ და წინააღმდეგობების გარეშე არ მომხდარა – მეცხრამეტე საუკუნის 50-იან წლებში არტილერიის სპეციალისტი ტაკაშიმა შუანი დააპატიმრეს და გაასამართლეს დასავლური სამხედრო ტექნოლოგიის უპირატესობათა პროპაგანდისათვის). მოწოდებით – „მდიდარი ქვეყანა, ძლიერი არმია“ – იაპონიის ახალმა ხელმძღვანელობამ შეცვალა ძველი სატაძრო სკოლები სავალდებულო საგანმანათლებლო სისტემით სახელმწიფოს ხარჯზე, სამურაების ნაცვლად ჯარში ძირითადად გლეხობა გაიწვია და შემოიღო

სახელმწიფო საგადასახადო, საბანკო და სავალუტო სისტემები. იაპონური საზოგადოების ძირფესვიან ტრანსფორმაციას მეიძის რესტავრაციისა და რეცენტრალიზაციის პერიოდში, ნათლად დანახული აუცილებლობა განაპირობებდა – თუკი იაპონიას არ სურდა ნაციონალური დამოუკიდებლობის დაკარგვა, თუკი ჩინეთივით არ აპირებდა ევროპელი კოლონიზატორების უღელში გაეყო თავი, მაშინ კეთილი უნდა ენება და ესწავლა, მაქსიმალურად როგორ შეეთვისებინა და შეეწოვა დასავლური ტექნოლოგიის ყველა სიკეთე.[6]

სხვა შემთხვევებში, რაციონალური სოციალური რეფორმების გზის არჩევის სტიმული ომში განცდილი სამარცხვინო დამარცხება ხდებოდა ხოლმე. პრუსიაში ფონ შტაინის, შარნჰორსტის და გნაიზენაუს რეფორმები იმ ფაქტის გააზრებამ და აღიარებამ გამოიწვია, რომ ნაპოლეონმა იენა-აუერშტადტში მათი იოლად დამარცხება, უპირველეს ყოვლისა, პრუსიის სახელმწიფოს ჩამორჩენილობისა და საზოგადოებასთან მისი სრული გაუცხოების გამო მოახერხა. სამხედრო რეფორმებს, როგორიცაა, ვთქვათ, საყოველთაო სამხედრო ბეგარის დაწესება, თან ახლდა პრუსიაში ნაპოლეონის კოდექსის შემოღება, და ამ მოვლენას ჰეგელი გერმანიაში თანამედროვეობის მოსვლის მაუწყებლად მიიჩნევდა.[7] რუსეთი იმ ქვეყნის მშვენიერი მაგალითია, რომლის მოდერნიზაციასაც და რეფორმების პროცესსაც ბოლო 350 წლის განმავლობაში მხოლოდ სამხედრო პეტენზიები და დამარცხებები განაპირობებდა.[8] სამხედრო მოდერნიზაცია საფუძვლად ედო პეტრე დიდის მცდელობას, რუსეთი თანამედროვე ევროპულ მონარქიად გადაექცია; ქალაქი სანკტ-პეტერბურგიც თავიდან მხოლოდ საზღვაო ბაზად იყო ჩაფიქრებული მდინარე ნევის სათავეში. ყირიმის ომში დამარცხებამ პირდაპირ უბიძგა ალექსანდრე მეორეს რეფორმებისაკენ, თვით ბატონყმობის გაუქმების ჩათვლითაც კი, ხოლო რუსეთ-იაპონიის ომში განცდილმა მარცხმა შესაძლებელი გახადა სტოლიპინის ლიბერალური რეფორმები და უჩვეულო ეკონომიკური ზრდის პერიოდი 1905-დან 1914 წლამდე.[9]

თავდაცვითი მოდერნიზაციის ყველაზე ბოლო მაგალითი კი ალბათ მიხეილ გორბაჩოვის პირმშო „პეტრესტროიკის“ დაწყებითი ფაზა გახლდათ. როგორც პირადად მისი, ისე სხვა მაღალი რანგის საბჭოთა მოხელეების საჯარო გამოსვლებიდან ნათლად ჩანს, თუ რატომ ჩათვალეს მათ აუცილებლად საბჭოთა ეკონომიკის ძირეული რეფორმირება – სხვაგვარად საბჭოთა კავშირი უბრალოდ სერიოზული პრობლემების წინაშე დადგებოდა ოცდამეერთე საუკუნეში როგორც ეკონომიკური, ისე სამხედრო კონკურენციის თვალსაზრისით. კერძოდ, პრეზიდენტ რეიგანის სტრატეგიული თავდაცვითი ინიციატივა მკაცრ პირობებს სთავაზობდა კომუნისტურ ბანკს და ემუქრებოდა უვარგის ჯართად ექცია საბჭოთა ბირთვული არსენალის უმეტესი ნაწილი, რამდენადაც ზესახელმწიფოთა მეტოქეობა უკვე მიკროელექტრონიკისა და სხვა უახლესი ტექნოლოგიების სფეროში გადაჰქონდა, საბჭოთა ლიდერებს, ბევრი მაღალი ჩინის სამხედრო პირის ჩათვლით, კარგად ესმოდათ რაოდენ გაუჭირდებოდა ბრეჟნევისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ გახრწნილ ეკონომიკას ფეხი აეწყო სტრატეგიული თავდაცვითი ინიციატივის მიერ მართული სამყაროს მოთხოვნებისათვის და ამიტომ ერჩივნათ დროებით კომპრომისებზე წასულიყვნენ, საბოლოო ჯამში – ხელისუფლების შენარჩუნების მიზნით.[10]

ამრიგად, რაც უნდა პარადოქსულად მოგვეჩვენოს, ომის მუდმივი საფრთხე და გაუთავებელი სამხედრო ჭიშპი, ამავე დროს სახელმწიფოთა უნიფიცირების ძლიერი საშუალებაცაა. გამანადგურებელი ომიც კი აიძულებს სახელმწიფოებს ეზიარონ თანამედროვე ტექნოლოგიური ცივილიზაციის მიღწევებს და დანერგონ მათი დამცველი სოციალური სტრუქტურები. საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ჯიუტად ახდენს ზეგავლენას ადამიანზე, სულერთია, უნდა ეს ადამიანს თუ არა: ქვეყნების უმრავლესობას, თუკი, რა თქმა უნდა, სახელმწიფოებრივი ავტონომიის შენარჩუნება სურთ, არ გააჩნიათ სხვა არჩევანი, თანამედროვეობის ტექნოლოგიურ რაციონალიზმზე გადასვლის გარდა. ეს ვითარება კიდევ ერთხელ ადასტურებს კანტის დაკვირვების სისწორეს, ისტორიული ცვლილება ადამიანის „ასოციალური თანაარსებობის“ შედეგად ხდებაო: თავიდან უფრო დაპირისპირება უბიძგებს ადამიანებს საზოგადოებაში ცხოვრებისაკენ, ვიდრე თანამშრომლობის სურვილი, და მხოლოდ მერეღა ავითარებენ ისინი უფრო სრულად ამ საზოგადოებების შესაძლებლობებს.

თუ იზოლირებულ, ყველასა და ყველაფრისაგან მოწყვეტილ ქვეყანაში ცხოვრობ, ალბათ შეიძლება გარკვეული დროის განმავლობაში ანგარიში არ გაუწიო ტექნოლოგიური რაციონალიზაციის მოთხოვნებს. სხვათა შორის, გამორიცხული არაა, ზოგიერთ ამგვარ ქვეყანას ბედმაც გაუღიმოს. ასე, მაგალითად, ისლამურ „მეცნიერებას“ არ შესწევდა უნარი ერაყის მსგავსი ამბიციური მეზობლებისაგან ჰომეინის ირანის დასაცავად აუცილებელი მოიერიშე ბომბდამშენი F-4 და უახლესი ტიპის ტანკები ეწარმოებინა, მაგრამ ისლამური ირანი მაინც აძლევდა თავს უფლებას, უსასრულოდ ეკრიტიკებინა ასეთი იარაღის მწარმოებელი დასავლური რაციონალიზმი მხოლოდ იმიტომ, თვითმფრინავებიც და ტანკებიც ნავთობით ვაჭრობაში ნანახი მოგებით რომ შეეძლო შეეძინა. ირანის მმართველი მოლები მშვიდად ადევნებდნენ თვალს, როგორ მოთქრიალებდა მიწიდან ულევი სიმდიდრე და თან მსოფლიო ისლამური რევოლუციის მომხიბლავ პერსპექტივებზე ფიქრობდნენ. ცხადია, სხვა, ბუნებისაგან ნაკლებად „კურთხეული“ ქვეყნებისათვის, ამგვარი ფუფუნება წარმოუდგენელია.

მიზანმიმართულ ისტორიულ ცვლილებებზე თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ზემოქმედების მეორე გზა, ადამიანურ სურვილთა დაკმაყოფილების მიზნით ბუნების სულ უფრო და უფრო აქტიური დაპყრობა, ანუ, სხვაგვარად, ეკონომიკური განვითარების პერსპექტივა გახლავთ. ინდუსტრიალიზაცია არც მხოლოდ ტექნოლოგიის ინტენსიური გამოყენებაა წარმოების პროცესში და არც უბრალოდ ახალი მანქანების გამოგონება და შექმნა. ინდუსტრიალიზაცია ამავე დროს გულისხმობს ადამიანის გონების მიმართვას სოციალური მოწყობის პრობლემებისადმი და შრომის რაციონალური დანაწილების უზრუნველყოფასაც. გონების ამ „ორმაგი“ გამოყენების შედეგები, როგორც ახალი მანქანების შესაქმნელად, ისე წარმოების პროცესის ასაწყობადაც, კიდევ უფრო თავბრუდამხვევი აღმოჩნდა, ვიდრე ამაზე მეცნიერული მეთოდის ყველაზე უფრო იმედიანი და თამამი ქომაგები იოცნებებდნენ. მეთვრამეტე საუკუნის შუა ხანებიდან დღემდე, დასავლეთ ევროპაში ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავალი ათჯერ და უფრო მეტადაც კი გაიზარდა, თანაც ზრდა იმ ათვლის წერტილიდან დაიწყო, რომელიც უკვე მა-

შინ ბევრად მაღალი იყო, ვიდრე დღევანდელი მესამე სამყაროს ქვეყნების უმრავლესობაში.[11] თავის მხრივ, ეკონომიკურმა ზრდამ გარკვეული საერთო სოციალური ცვლილებებიც გამოიწვია ყველა საზოგადოებაში, მათი ადრინდელი სოციალური სტრუქტურების მიუხედავად.

თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ეკონომიკური განვითარების მიმართულებებს აწესრიგებს საწარმოო შესაძლებლობების მარად ცვალებადი პერსპექტივის დადგენისა და განსაზღვრის გზით.[12] ტექნოლოგიური პერსპექტივების გაფართოება ძალიან მჭიდროდაა გადახლართული შრომის სულ უფრო და უფრო რაციონალურ ორგანიზებასთან.[13] მაგალითად, ტექნოლოგიური გაუმჯობესებები კავშირგაბმულობისა და ტრანსპორტის სფეროში – გზების მშენებლობა, გემებისა და პორტების მოდიფიცირება, რკინიგზის გამოგონება და ასე შემდეგ – შესაძლებელს ხდის ბაზრების გაფართოებას, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს დანახარჯების შემცირებას შრომის ორგანიზების რაციონალიზაციის მეშვეობით. სპეციალიზირებული სამუშაოები, არცთუ მომგებიანი – როცა, ქარხანა თავის პროდუქციას ერთი-ორი უახლოესი სოფლისათვის აწარმოებდა – უცებ ფასეული ხდება, როგორც კი ამ პროდუქციის მომხმარებელი მთელი სახელმწიფო ანდა, კიდევ უკეთესი, ფართო საერთაშორისო ბაზარი ხდება.[14] ამგვარი ცვლილებების შედეგად გაზრდილი ნაყოფიერება, შემდგომში სულ უფრო აფართოებს შიდა ბაზარს და ახალ-ახალ მოთხოვნებსაც ქმნის.

შრომის რაციონალური ორგანიზების მოთხოვნები გვკარნახობს გარკვეულ თანმიმდევრულ, ფართომასშტაბიან ცვლილებებს სოციალურ სტრუქტურაშიც. როგორც წესი, ინდუსტრიული საზოგადოება უნდა იყოს ურბანისტული, რამდენადაც მხოლოდ ქალაქში თუ იპოვი საჭირო რაოდენობით იმ უნარიან მუშა-ხელს, რომელიც თანამედროვე ინდუსტრიის მოთხოვნებს უპასუხებდა, და რამდენადაც სწორედ ქალაქს გააჩნია დიდი, მაღალპროფესიული წარმოებების ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი ინფრასტრუქტურა და სამსახურები. საბოლოო ჯამში, აპარტეიდის მოსპობა სამხრეთ აფრიკაში გარდაუვალი იყო, რადგანაც აპარტეიდი ეფუძნებოდა მცდარ რწმენას, თითქოსდა შესაძლებელი იყო ფაბრიკა-ქარხნების შავკანიანი მუშა-ხელის მუდმივად სოფლად დატოვება. შრომის ბაზარმა წარმატებით რომ იმოქმედოს, საჭიროა მუშახელიც სულ უფრო და უფრო მობილური გახდეს. არ შეიძლება მუშა უსასრულოდ ერთ სამუშაოს ერთ ადგილს ანდა სოციალური ურთიერთობის ერთ ფორმას მიაბა: ის თავისუფალი უნდა გახდეს, რათა შეეძლოს იმოძრაოს, დაეუფლოს ახალ-ახალ პროფესიებს და ტექნოლოგიებს და ყველაზე ძვირადაც გაყიდოს საკუთარი შრომა. ასეთი ვითარება კი სერიოზულად უთხრის ძირს ისეთ ტრადიციულ სოციალურ ჯგუფებს, როგორებიცაა: ტომი, კლანი, გვარი, რელიგიური სექტა და ასე შემდეგ. გარკვეული მოსაზრებით, ყოველი მათგანი ადამიანურად შეიძლება უფრო დამაკმაყოფილებელი და საცხოვრებლად მისაღები ჩანდეს, მაგრამ რამდენადაც ეს სოციალური ჯგუფები ეკონომიკური ეფექტიანობის რაციონალური პრინციპების შესაბამისად არ არიან მოწყობილნი, მათ ახასიათებთ ტენდენცია, სწორედ ამ პრინციპებზე დაფუძნებულ სტრუქტურებს დაუთმონ ადგილი.

ტრადიციული სოციალური ჯგუფების ადგილას შექმნილ „თანამედროვე“ ბიუროკრატიულ ორგანიზაციებში გაწევრიანება ხდება უკვე არა ოჯახური კავშირებიდან თუ სტატუსიდან გამომდინარე, არამედ პიროვნული გაწაფულობისა და უნარის საფუძველზე და ამ ორგანიზაციებში თითოეული მისი წევრის თანამონაწილეობის დონეც დადგენილი, საყოველთაო წესების თანახმად იზომება. თანამედროვე ბიუროკრატიები შრომის რაციონალური ორგანიზების ინსტიტუციონალიზაციას ახდენს რთული, კომპლექსური სამუშაოების დაყოფით შედარებით უფრო იოლი სამუშაოების იერარქიულ სტრუქტურად, როცა ბევრი ოპერაცია სრულდება როგორც უკვე ერთგვარი რუტინა. რაციონალური ბიუროკრატიული ორგანიზაცია ალბათ, საბოლოო ჯამში, საზოგადოების ყველა ასპექტში გაბატონდება ნებისმიერ ინდუსტრიულ ქვეყანაში და არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება, ხსნებეული ორგანიზაცია სამთავრობო დაწესებულებაა, პროფესიული გაერთიანება, კორპორაცია, პოლიტიკური პარტია, გაზეთი, საქველმოქმედო საზოგადოება, უნივერსიტეტი თუ დარგობრივი ასოციაცია. მეცხრამეტე საუკუნისაგან განსხვავებით, როცა ხუთიდან ოთხი ამერიკელი საკუთარი თავისთვის მუშაობდა და, ამდენად, არ იყო არანაირი ბიუროკრატიული ორგანიზაციის წევრი, დღეს ამ კატეგორიაში ათიდან მხოლოდ ერთი თუ ხვდება. ასეთმა „დაუგეგმავმა რევოლუციამ“ ყველა ინდუსტრიულ ქვეყანაში, კაპიტალისტურშიც და სოციალისტურშიც, გაიმეორა თავისი თავი და თანაც იმ პრეინდუსტრიული საზოგადოებების საფუძველში არსებული რელგიური თუ კულტურული განსხვავებების მიუხედავად, საიდანაც ეს ქვეყნები აღმოცენდა.[15]

უკვე დადასტურებულია, რომ სრულებითაც არ არის აუცილებელი, ინდუსტრიული განვითარება მაინცდამაინც სულ უფრო და უფრო მზარდ ბიუროკრატიებს ანდა გიგანტურ ინდუსტრიულ კომბინატებს გულისხმობდეს. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ მრავლისმომცველი ბიუროკრატიები, პირიქით, თანდათანობით არაქმედითუნარიანიც კი ხდება, როგორც ეკონომისტები იტყოდნენ, მასშტაბების არაეკონომიურობით ზარალდება და, ამდენად, მათი ეფექტიანობაც უფრო დაბალია, ვიდრე შედარებით მცირე ორგანიზაციების უფრო დიდი რაოდენობისა. ისიც უნდა ითქვას, რომ გარკვეული პროფილის მქონე თანამედროვე ინდუსტრიებიც, ვთქვათ, ისეთები, როგორიც საფეიქრო მრეწველობაა, დღეს სასურველია, საერთოდ, ქალაქის ფარგლებს გარეთ იქნას გატანილი. მაგრამ ნებისმიერ, თუნდაც უფრო მცირე გაერთიანებასაც კი სჭირდება ორგანიზება რაციონალური პრინციპების შესაბამისად და დახმარება ქალაქური ტიპის საზოგადოების მხრიდან.

შრომის რაციონალური ორგანიზაცია არამც და არამც არ უნდა ჩაითვალოს ტექნოლოგიური განახლებისაგან არსებითად გამიჯნულ ფენომენად; ერთიცა და მეორეც ეკონომიკური ცხოვრების რაციონალიზაციის შემადგენელი ნაწილებია, პირველი – სოციალური მოწყობის, ხოლო მეორე – მანქანათწარმოების სფეროში. კარლ მარქსის ღრმა რწმენით, თანადროული კაპიტალიზმის ნაყოფიერება უპირატესად და უფრო მეტად მანქანათწარმოებას (ანუ, ტექნოლოგიის გამოყენებას) ემყარებოდა და არა შრომის დანაწილებას; მარქსს იმედი ჰქონდა, რომ ეს უკანასკნელი მომენტი ერთ მშვენიერ დღეს საერთოდ გაქრებოდა დღის წესრიგიდან.[16] მისი აზრით,

სწორედ ტექნოლოგიას უნდა გაეხადა შესაძლებელი განსხვავების გაბათილება ქალაქსა და სოფელს, ნავთობის მაგნატსა და ვირის მუშას, ბანკირსა და მენაგვეს შორის და შეექმნა ისეთი საზოგადოება, სადაც კაცი „დილით ინადირებდა, შუადღისას ითევზავებდა, საღამოს ნახირს მომწყემსავდა და ნავახშმევს იკრიტიკოსებდა“.[17] მსოფლიოს ეკონომიკური განვითარების შემდგომი ისტორიის არც ერთი ფაქტი რეალურად არ ადასტურებს ამ მოსაზრების სიმართლეს: შრომის რაციონალური ორგანიზაცია თანამედროვე ეკონომიკური ნაყოფიერების არსებით განმსაზღვრელად რჩება მას შემდეგაც, რაც ახალი ტექნოლოგიების წყალობით თითქმის მთლიანად აღმოიფხვრა პატარა-პატარა დეტალებით ოპერირების გამომათაყვანებელი შედეგები. კომუნისტური რეჟიმების მცდელობას, მოესპოთ შრომის დანაწილების პრინციპი და ბოლო მოეღოთ ვიწრო სპეციალიზაციის მონობისათვის, შედეგად მხოლოდ კიდევ უფრო საზარელი ტირანია მოჰყვა, რომლის შედარებაც კი არ შეიძლება იმ ტირანიასთან, რაც მარქსის მიერ წყევლა-კრულვით აკლებულ მანჩესტერის საამქროებში იყო გამეფებული. მაომ რამდენჯერმე სცადა მოესპო განსხვავება როგორც ქალაქსა და სოფელს, ისე გონებრივ და ფიზიკურ შრომას შორის, ჯერ 50-იანი წლების „დიადი ნახტომის“, მერე კი „კულტურული რევოლუციის“ დროსაც, მაგრამ ორივე ამ მცდელობამ, საბოლოო ჯამში, წარმოუდგენელი ადამიანური ტანჯვა გამოიწვია, რაც კამბოჯელი წითელი ქხმერების 1975 ანალოგიურმა ექსპერიმენტებმა თუ დაჩრდილა.

ინდუსტრიული რევოლუციის დროს არც შრომის ორგანიზება[18] და არც ბიუროკრატია[19] ახალი ცნებები არ ყოფილა; ახალი გახლდათ მხოლოდ მათი რადიკალური რაციონალიზაცია ეკონომიკური ეფექტურობის პრინციპების შესაბამისად. სწორედ რაციონალურობის მოთხოვნა ანიჭებს სოციალური განვითარების ერთგვაროვან ხასიათს ინდუსტრიალიზაციის გზაზე დამდგარ ყველა საზოგადოებას. პრეინდუსტრიულ საზოგადოებებში ადამიანები შეიძლება უამრავ მიზანს ისახავდნენ; რელიგიისა თუ ტრადიციის კარნახით, მათ შეიძლება არისტოკრატი მეომრის სიცოცხლე უფრო ფასეულად მიიჩნიონ, ვიდრე ქალაქელი ვაჭრისა; სულიერმა მოძღვრებმა შეიძლება დაადგინონ ამა თუ იმ საქონლის „სამართლიანი ფასი“, მაგრამ ასეთი წესებით მცხოვრები საზოგადოება ვერ გაანაწილებს და ვერ მოიხმარს თავის რესურსებს უნარიანად და ამდენად, ეკონომიკურადაც ვერ განვითარდება ისე სწრაფად, როგორც რაციონალური წესების შესაბამისად მცხოვრები.

მოდით, შრომის განაწილების გამაერთგვაროვნებელი უნარის ნათელსაყოფად, განვიხილოთ სოციალურ ურთიერთობებზე მისი ზეგავლენა კონკრეტულ შემთხვევებში. სამოქალაქო ომის დროს, როცა გენერალმა ფრანკომ რესპუბლიკური ძალები დაამარცხა, ესპანეთი მკვეთრად გამოხატული სოფლის მეურნეობის ქვეყანა იყო. მემარჯვენეთა სოციალურ საყრდენს ადგილობრივი სოფლის დიდებულები და მიწათმფლობელები წარმოადგენდნენ, რომელთაც უნარი შესწევდათ დაერაზმათ და საკუთარი მიზნებისათვის გამოეყენებინათ გლეხთა მასები, მათი პოტენციური მხარდამჭერები ტრადიციისა თუ პირადი ერთგულების საფუძველზე. მაფია, სულერთია, ნიუ ჯერსიში მოქმედებს ის თუ პალერმოში, თავის სიმტკიცესა და სიცოცხლისუნარიანობას გარკვეული ყაიდის პიროვნულ და ოჯახურ კავშირებს უნდა უმად-

ლოდეს, ისევე როგორც ამა თუ იმ რეგიონის „ბარონები“, ვინც კვლავინდებურად ინარჩუნებენ ზეგავლენას სოფლის პოლიტიკაზე მესამე სამყაროს ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა: სალვადორი და ფილიპინები. 1950-იან, 60-იან წლებში, ესპანეთის ეკონომიკურმა განვითარებამ სოფლად თანამედროვე საბაზრო ურთიერთობები დანერგა, ამით დაუგეგმავი სოციალური რევოლუცია გამოიწვია და ამ რევოლუციამ დაანგრია კიდეც ტრადიციული პატრონყმური ურთიერთობები.[20] გლეხთა მასები მიწას მოსწყდნენ და ქალაქებს მიაშურეს, რითაც მხარდამჭერები წაართვეს ადგილობრივ დიდებულებს; თავად „დიდი ბოსებიც“ უკვე მარიფათიან, ზოგადად ეროვნულ თუ საერთაშორისო ბაზრებზე ორიენტირებულ სოფლის მეურნეებად იქცნენ, სოფლად დარჩენილი გლეხები კი კონტრაქტის საფუძველზე დაქირავებულ მუშებად, რომლებიც საკუთარ შრომას ყიდდნენ.[21] დღეს რომ 30-იანი წლების სიტუაცია განმეორებულიყო, თანამედროვე ფრანკოს უკვე არანაირი სოციალური ბაზისი არ ექნებოდა ერთგული არმიის დასაკომპლექტებლად. ეკონომიკური რაციონალიზაციის წნეხი იმ ფაქტსაც ჰფენს ნათელს, თუ რატომ აგრძელებს მაფია წარმატებით არსებობას იტალიის შედარებით განუვითარებელ სამხრეთში და არა ინდუსტრიულ ჩრდილოეთში. რა თქმა უნდა, არაეკონომიკურ კავშირებზე დამყარებული პატრონყმური ურთიერთობები ჯერაც აშკარად არსებობენ თანამედროვე საზოგადოებებში – ყველას სმენია კოლეგებზე ადრე დაწინაურებული ბოსის ვაჟიშვილის შესახებ, ანდა ნაცნობ-მეგობრობით სამსახურში მოწყობის შემთხვევებზე – მაგრამ მსგავსი ფაქტები, როგორც წესი, არაკანონიერად ითვლება და ასეთი საქმეებიც მიჩუმათებით კეთდება.

წიგნის ამ თავში, ჩვენ მიზნად ვისახავდით დაგვესვა შეკითხვა: არის თუ არა ისტორია მიზანმიმართული? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა განზრახ მიამიტური ფორმით ვცადეთ, რადგან ჩვენ ირგვლივ უამრავი პესიმისტია, ვინც საერთოდ უარყოფს ისტორიაში რაიმე მიმართულების გამოვლენას. ჩვენ მიზანმიმართული ისტორიული ცვლილების ძირითად „მექანიზმად“ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება ავირჩიეთ, რამდენადაც იგი ერთადერთი ფართომასშტაბიანი სოციალური ქმედებაა, რომელიც საყოველთაო თანხმობით მიიჩნევა კუმულატიურადაც და, ამდენად, მიზანმიმართულადაც. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესული განვითარება შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს გაიგოს ისტორიული ევოლუციის ბევრი სპეციფიკური დეტალი, მაგალითად, რატომ იყენებდნენ მიმოსვლის უმთავრეს საშუალებებად ცხენშებმულ ეტლსა თუ რკინიგზას ავტომობილის და თვითმფრინავის გამოგონებამდე, ანდა, რატომ არიან გვიანდელი საზოგადოებები ადრინდელებთან შედარებით უფრო ურბანიზებულნი, რატომ შეცვალა ინდუსტრიულ საზოგადოებებში თანამედროვე პოლიტიკურმა პარტიამ, პროფესიულმა კავშირმა თუ ეროვნულმა სახელმწიფომ ტომი და კლანი, როგორც ჯგუფური ერთგულების უმთავრესი ღერძი.

მაგრამ, თუკი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას ზოგიერთი ფენომენის საკმაოდ იოლად და სწრაფად ახსნა შეუძლია, ბევრი სხვა ფენომენის – თუნდაც ამა თუ იმ საზოგადოების მიერ არჩეული მმართველობის ფორმის – ახსნა მას ნამდვილად გაუჭირდება. უფრო მეტიც, მართალია თანამედროვე საბუნებისმეტყ-

ველო მეცნიერება მიზანმიმართული ისტორიული ცვლილების შესაძლო „რეგულატორად“ კი ითვლება, მაგრამ ის არამც და არამც არ უნდა იქნას მიჩნეული ცვლილების საბოლოო მიზეზად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, დაუყოვნებლივ გაჩნდებოდა კითხვა – რატომ მაინცადამაინც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება? თუკი მეცნიერების შიდა ლოგიკა გვიხსნის, რატომ ვითარდება ის ისე, როგორც ვითარდება, თავად მეცნიერება არაფერს გვეუბნება იმის თაობაზე, რატომ ირჩევენ ადამიანები სამოღვაწეო სფეროდ მეცნიერებას. მეცნიერების, როგორც სოციალური ფენომენის, განვითარებას განაპირობებს არა უბრალოდ ადამიანის ცნობისმოყვარეობა, არა მხოლოდ სამყაროს შეცნობის ჟინი, არამედ ისიც, რომ მეცნიერება ადამიანს უფლებასა და შესაძლებლობას აძლევს დაიკმაყოფილოს უსაფრთხოების ბუნებრივი მოთხოვნილება და უსასრულოდ აგროვოს მატერიალური დოვლათიც. თანამედროვე კორპორაციებში დარგის კვლევისა და შემდგომი განვითარებისათვის უამრავი ფული ცოდნის აბსტრაქტული სიყვარულის გამო კი არ იხარჯება, არამედ უფრო დიდი მოგებისათვის, უფრო მეტი ფულის საკეთებლად. როგორც ჩანს, ეკონომიკური ზრდის სურვილი პრაქტიკულად ყველა დღევანდელი საზოგადოების საყოველთაო მახასიათებელია, მაგრამ თუკი ადამიანი უბრალოდ ეკონომიკური არსება არ არის, მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ არც ზემოთ მოყვანილი ახსნა-განმარტებაა სრული. ამ საკითხს ჩვენ კიდევ მივუბრუნდებით.

ამჟამად, არ გვსურს არანაირი ზნეობრივი თუ ეთიკური ღირებულება მივანიჭოთ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ ნაგულისხმევ ისტორიულ მიზანმიმართულობას. ალბათ თავისთავად ცხადი უნდა იყოს, რომ ადამიანის გაბედნიერებისათვის შრომის განაწილებას თუ მზარდ ბიუროკრატიზაციას საკმაოდ პირობითი, ბუნდოვანი და ორაზროვანი როლი აკისრია; ამას ჯერ კიდევ ადამ სმიტი, მარქსი, ვებერი, დურკჰაიმი და სოციალურ მეცნიერებათა სხვა კორიფეები უსვამდნენ ხაზს, სწორედ მათ პირველებმა მიუთითეს ამ ფენომენებზე, როგორც თანამედროვე ცხოვრების უმთავრეს მახასიათებლებზე. ჩვენგან არავინ ითხოვს ვამტკიცოთ, თითქოს თანამედროვე მეცნიერების უნარი, აამაღლოს ეკონომიკური ნაყოფიერება, ადამიანებს გადააქცევს უფრო მაღალზნეობრივებად, უფრო ბედნიერებად ანდა ნებისმიერი სხვა თვალსაზრისით უკეთესებად, ვიდრე ისინი იყვნენ მანამდე. ანალიზის ამოსავალ წერტილად გვსურს შემოგთავაზოთ წინასწარი ვარაუდი, რომ ისტორია, წარმოდგენილი და გააზრებული როგორც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განვითარების შედეგი, თანმიმდევრულად მოძრაობს ერთი, განსაზღვრული მიმართულებით და შემდგომ უკვე ამ პოსტულატიდან გამომდინარე დასკვნები განვიხილოთ.

თუკი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების აღმოჩენა ქმნის მიზანმიმართულ ისტორიას, ბუნებრივად იბადება კითხვა – განა ის ხელთუქმნელი ფენომენია? შესაძლოა თუ არა, მეცნიერულმა მეთოდმა ჩვენს ცხოვრებაზე ზეგავლენა შეწყვიტოს და ინდუსტრიული საზოგადოებებიც კვლავ დაუბრუნდნენ თანამედროვეობამდელ, მეცნიერებამდელ სახეს? მოკლედ, ხომ არ არის ისტორიის მიზანმიმართულობა შექცევადი?

7

ბარბაროსები კარიბჭეებს ადარ გვიმტვრევენ?...

ავსტრალიელი კინორეჟისორის, ჯორჯ მილერის, ფილმში „შარაგზის მეომარი“, ნაჩვენებია, თუ როგორ დაემხო და განადგურდა ჩვენი დღევანდელი, ნავთობზე დამყარებული ცივილიზაცია აპოკალიპსური ომის შედეგად. მეცნიერება ჩაკვდა; დღევანდელი ვესტგოთები და ვანდალები „ჰარლეი-დევიდსონებით“ და ქვიშის ბაგებით დაქრიან გავერანებულ უდაბნოში და ცდილობენ ბენზინი და ტყვია-წამალი დასტყუონ ერთმანეთს, რადგან საწარმოო ტექნოლოგია აღარ არსებობს.

თანამედროვე, ტექნოლოგიური ცივილიზაციის კატაკლიზმური განადგურებისა და ბარბაროსობისაკენ მისი უეცარი დაბრუნების შესაძლებლობა სამეცნიერო ფანტასტიკის ჟანრის მუდმივ თემას წარმოადგენდა, განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ პერიოდში, როცა ბირთვული იარაღის გამოგონებამ წარმოსახვითი საფრთხე უკვე რეალურად აქცია. კაცობრიობის მიდრეკილება, დროდადრო ისევ ბარბაროსობამდე დაეცეს, მხოლოდ სოციალური მოწყობის უფრო ადრეული ფორმების აღდგენის სურვილში კი არ გამოიხატება, არამედ უფრო ძველი სოციალური ფორმებისა და თანამედროვე ტექნოლოგიის მიღწევების უცნაური ნაზავის შექმნაში, როცა, მაგალითად, მავანი იმპერატორები თუ თავადები რაკეტებით დაფრენენ გალაქტიკებს შორის. თუმცა, თუკი ჩვენი ვარაუდი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა და თანამედროვე სოციალური ორგანიზაციის ურთიერთკავშირის თაობაზე სწორია, მაშინ ამგვარი „ნაზავი“ დიდხანს მაინც ვერ გასტანდა: თავად მეცნიერული მეთოდის სრული განადგურების ანდა უარყოფის გარეშე, საბუნებისმეტყველო მეცნიერება მოახერხებდა უსასრულოდ აღედგინა საკუთარი თავიც და ამავე დროს თანამედროვე, რაციონალური სამყაროს ბევრი ასპექტიც.

მაშ, მოდით, ასეთი საკითხი განვიხილოთ: შესაძლებელია თუ არა კაცობრიობამ, მთლიანობაში, უარყოს ან დაკარგოს მეცნიერული მეთოდი და ამ გზით ისტორიის მიზანმიმართულობა შეაბრუნოს? ეს პრობლემა ორ ნაწილად შეიძლება დაიყოს – პირველი: შეიძლება თუ არა, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება წინასწარი განზრახვით, შეგნებულად უარიყოს არსებული საზოგადოებების მიერ? და მეორე: შეიძლება თუ არა, გლობალურმა კატაკლიზმებმა გამოიწვიოს თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განადგურება?

თანამედროვე ეპოქაში ხშირად და ბევრს ლაპარაკობდნენ ტექნოლოგიისა და რაციონალიზებული საზოგადოების ნებსით უარყოფაზე – ადრეული მეცხრამეტე საუკუნის რომანტიკოსებიც, ჰიპების მოძრაობის იდეოლოგებიც და ისლამური ფუნ-

დამენტალიზმის ისეთი სულიერი მამებიც, როგორიც იყო, ვთქვათ, აიათოლა ჰომეინი. დღესდღეისად, ტექნოლოგიურ ცივილიზაციას ყველაზე მკვეთრად და თანმიმდევრულად ეკოლოგიური მოძრაობა უპირისპირდება. თანამედროვე ეკოლოგიურ მოძღვრებაში ბევრი სხვადასხვა განშტოებაა, მაგრამ მისი ყველაზე რადიკალური მიმდევრები თავს ესხმიან ზოგადად მთელ თანამედროვე კონცეფციას მეცნიერების მეშვეობით ბუნების მართვის შესახებ. ისინი სერიოზულად ვარაუდობენ, რომ ადამიანი შეიძლებოდა გაცილებით უფრო ბედნიერი ყოფილიყო, თუკი ბუნებას ჩვენი მიზნებისათვის კი არ გამოვიყენებდით, არამედ პირველყოფილ, პრეინდუსტრიულ სახეს შევუნარჩუნებდით.

ყველა ეს ანტიტექნოლოგიური მოძღვრება საერთო სათავეს იღებს ჟან-ჟაკ რუსოს, იმ პირველი თანამედროვე ფილოსოფოსის, ნააზრევიდან, ვინც კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა ისტორიული „პროგრესის“ სიკეთე. რუსომ ჰეგელზე ადრე შენიშნა როგორც საკაცობრიო გამოცდილების არსებითი ისტორიულობა, ისე ადამიანური ბუნების სახეცვლილებაც დროთა განმავლობაში. მაგრამ ჰეგელისაგან განსხვავებით, მას სწამდა რომ ისტორიული ცვლილება მხოლოდ ადამიანის სრული გაუბედურების საქმეს ემსახურებოდა. თუკი ვილაპარაკებთ თანამედროვე ეკონომიკის უნარზე, დააკმაყოფილოს ადამიანური მოთხოვნილებანი, უნდა გავიხსენოთ, რას ამბობდა რუსო თავის „მეორე მიმართვაში“: მისი აზრით, სინამდვილეში ჭეშმარიტად ადამიანური მოთხოვნილებები ძალზე მცირერიცხოვანია. კაცს სჭირდება მხოლოდ თავშესაფარი სტიქიისაგან დასაცავად და საკვები; უსაფრთხოებაც კი არ შეიძლება ჩაითვალოს ძირითად მოთხოვნილებად, რადგან თავისთავად იგულისხმება, რომ სხვა ადამიანთა გვერდით, სხვათა მეზობლად მცხოვრებ ადამიანებს ბუნებრივად გაუჩნდებათ ერთმანეთის დამუქრების სურვილი.[1] არც დანარჩენი ადამიანური სურვილებია არსებითი ბედნიერებისათვის, ყოველი მათგანი იბადება ადამიანის უნარიდან, საკუთარი თავი მეზობლებს შეადაროს და დაჩაგრულის კომპლექსი გაუჩნდეს, თუკი თვითონაც არა აქვს ის, რასაც სხვები ფლობენ. სხვა სიტყვებით, თანამედროვე მომხმარებლობის მიერ გაჩენილი სურვილები სათავეს იღებს ადამიანის ამაოებიდან, ანუ, თუ რუსოს დავესესხებით, მისი amour propre-დან. პრობლემა ისტორიულ დროში თავად ადამიანის მიერ შექმნილი ახალი სურვილების უსასრულო ელასტიურობაა, შეუძლებელია მათი საბოლოოდ დაკმაყოფილება. თანამედროვე ეკონომიკა, მთელი მისი გასაოცარი ეფექტურობითა და ნოვაციებით, ყოველი დაკმაყოფილებულის სანაცვლოდ სულ ახალ-ახალ მოთხოვნილებებს ბადებს. ადამიანებს აუბედურებს არა სურვილთა რაღაც განსაზღვრული რიგის დაუკმაყოფილებლობა, არამედ იმ ნაპრალის არსებობა, რაც განუწყვეტლივ ჩნდება ახალ სურვილებსა და მათ ასრულებას შორის.

ამგვარი ფენომენის მაგალითად რუსო კოლექციონერს ასახელებს, რომელსაც უფრო მეტად საკუთარი კოლექციის ხარვეზი აუბედურებს, ვიდრე უკვე შეძენილი ნივთების ფლობა ახარებს. უახლესი ელექტრონული ინდუსტრიის მიღწევების გათვალისწინებით შეგვეძლო უფრო თანამედროვე მაგალითიც მოგვეყვანა: 20-იან, 30-იან წლებში მომხმარებლის ოცნების ზღვარი ოჯახისათვის რადიოს შეძენა იყო. დღეს, თანამედროვე ამერიკაში ალბათ არ მოიძებნება არც ერთი თინეიჯერი, ვისაც რამ-

დენიმე რადიო არ ექნება, მაგრამ მაინც დაუკმაყოფილებლობას გრძნობს, თუკი არა აქვს ნინტენდოს სისტემის კომპიუტერული თამაშები, კომპაქტ-დისკების საკრავი ან პეიჯერი არ უკიდია ქამარზე. უფრო მეტიც, ისიც სრულიად აშკარაა, რომ მას ვერც ამ ჩამოთვლილი საგნების შეძენა დააკმაყოფილებს საბოლოოდ, რადგან ცოტა ხანში იაპონელები უკვე რაღაც სხვა, ახალ ელექტრონულ სათამაშოს გამოიგონებენ და საოცნებოდაც უკვე ის ექცევა.

რუსოს თანახმად, პოტენციურად ადამიანის გაბედნიერება მხოლოდ ერთი გზით შეიძლება – თუკი ის თავს დააღწევს თანამედროვე ტექნოლოგიის, ამ ტექნოლოგიის მიერ შექმნილი სურვილების უსასრულო ციკლის მარწუხებს და კვლავ დაიბრუნებს ბუნებრივი ადამიანის, ბუნების შვილის სრულქმნილებას. ბუნებრივი ადამიანი საკუთარ თავს სხვებს არ ადარებდა, საზოგადოებაში არ ცხოვრობდა და არც საზოგადოების მიერ გაჩენილი შიშების, იმედებისა და მოლოდინის წარმოსახულ სამყაროს ითავისებდა. ის ბედნიერი იყო საკუთარი არსებობის განცდით, ბუნებასთან სრული ჰარმონიით; ბუნების დასაპყრობად გონების გამოყენებას არ ცდილობდა, რადგან ამის საჭიროება არც არსებობდა – ბუნება მხოლოდ კეთილისმყოფელად მიაჩნდა და არც გონება იყო მისი, როგორც მარტოხელა ინდივიდის, ძირითადი დამახასიათებელი თვისება.[2]

ცივილიზებულ ადამიანზე რუსოს თავდასხმამ საფუძვლიანი ეჭვები დაბადა ბუნების შემდგომი დაპყრობის პერსპექტივებთან დაკავშირებით, გაჩნდა კითხვები, სინამდვილეში უფრო ნედლეულ მასალად უნდა ჩათვლილიყო, ვთქვათ, ტყეები და მთები, თუ დასვენებისა და ფიქრისათვის შესაფერ ადგილებად. ჯონ ლოკისა და ადამ სმიტის მიერ ნაწინასწარმეტყველები ეკონომიკური ადამიანის რუსოსეული კრიტიკა დღემდე რჩება უსასრულო ეკონომიკური ზრდის მოწინააღმდეგეთათვის საფუძველთა საფუძვლად და თანამედროვე გარემოს დამცველთა უმრავლესობის ინტელექტუალურ ბაზისად (თუმცა, ხშირ შემთხვევაში სრულიად გაუცნობიერებლადაც).[3] რამდენადაც ინდუსტრილიზაციისა და ეკონომიკური განვითარების პროცესი გრძელდება, სულ უფრო აშკარა ხდება ბუნებრივი გარემოს შემდგომი განადგურებაც, შესაბამისად ეკონომიკური მოდერნიზაციის რუსოსეული კრიტიკაც უფრო და უფრო მეტ მომხიბვლელობას იძენს. მაგრამ, თუკი დავსვამთ შეკითხვას, შესაძლებელია თუ არა ისეთი უაღრესად რადიკალიზებული ეკოლოგიური მოძრაობის გაჩენა, რომელიც თანამედროვე რუსოანიზმის საფუძველზე მოინდომებდა უარეყო ბუნების დაპყრობის მთელი თანამედროვე პერსპექტივაც და ამ პერსპექტივაზე დამოკიდებული ტექნოლოგიური ცივილიზაციაც, ჩემი პასუხი ამ შეკითხვაზე მრავალ მიზეზთა გამო უარყოფითი იქნებოდა.

პირველი მიზეზი უკავშირდება თანამედროვე ეკონომიკური ზრდისა და განვითარების შედეგად გაჩენილ მოლოდინს. თუკი ცალკეულ პიროვნებებს და საზოგადოების პატარ-პატარ ჯგუფებს შეუძლიათ მიატოვონ სამსახური, უარი თქვან ქონებაზე და სადმე, ტბის პირას დასახლდნენ „ბუნების წიაღში“, ტექნოლოგიის უარყოფა საზოგადოების გლობალური მასშტაბით უთუოდ გამოიწვევდა სახელმწიფოს დეინდუსტრიალიზაციას ევროპაში, ამერიკასა თუ იაპონიაში და რეალურად მის გადაქცევას მესამე სამყაროს გაღატაკებულ ქვეყნად. რა თქმა უნდა, ჰაერი ნაკლე-

ბად დაბინძურდებოდა და ტოქსიკური ნარჩენებიც შემცირდებოდა, მაგრამ ასევე შემცირდებოდა თანამედროვე წამლებიც და კომუნიკაციის საშუალებებიც, შემცირდებოდა შობადობაზე კონტროლი და ამის შედეგად, სექსუალური თავისუფლებაც. ნაცვლად ახალ-ახალი სურვილების ბორკილებისგან განთავისუფლებისა, ადამიანთა უმრავლესობა ისევ ღარიბი გლეხის ცხოვრებით დაიწყებდა ცხოვრებას, კვლავ მიწას მიეჯაჭვებოდა და ქანცგამწყვეტი შრომის უსასრულო ციკლში ჩაერთვებოდა. ცხადია, არსებობდა და არსებობს კიდეც ბევრი ქვეყანა, რომელიც პატრიარქალური სოფლის მეურნეობით ირჩენს თავს და ამ ქვეყნებში მცხოვრებმა ხალხმა უეჭველად მიაღწია გარკვეულ ბედნიერებას; მაგარმ იმის ალბათობა, რომ ისინი მსგავს ბედნიერებას დასჯერდებიან იმ შემთხვევაშიც, თუკი ერთხელ გემოს გაუგებენ ტექნოლოგიური საზოგადოების სამომხმარებლო სიკეთეებს, ძალზე საეჭვოა; კიდევ უფრო საეჭვოა მათი სურვილი, ამ სიკეთეთა მიჩვევის შემდეგ ისევ უწინდელ ყოფას დაუბრუნდნენ ნებაყოფლობით. უფრო მეტიც, ინდუსტრიული განვითარების ერთგული ქვეყნების გვერდით, დეინდუსტრიალიზაციის გზაზე დამდგარ ქვეყნებს და მათ მოქალაქეებს ყოველთვის თვალწინ ექნებოდათ ის მუდმივი კრიტერიუმი, რასაც საკუთარი ყოფის ავ-კარგს შეუდარებდნენ. ბირმის გადაწყვეტილებას, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ უარი ეთქვა მთელი მესამე სამყაროსათვის საერთო, ეკონომიკური განვითარების მიზანზე და საერთაშორისო იზოლაციაში დარჩენილიყო, პრეინდუსტრიულ სამყაროში კიდევ შეიძლებოდა გაემართლა, მაგრამ დღეს ნათელია, როგორ უჭირს მას გაძლება ხმაურიანი და აყვავებული სინგაპურებითა და ტაილანდებით სავსე რეგიონში.

ხსენებულზე მხოლოდ ოდნავ უფრო ნაკლებად რეალისტურია ტექნოლოგიაზე შერჩევით უარის თქმის ალტერნატივა, ანუ მცდელობა, ტექნოლოგიური განვითარება როგორმე მის ამჟამინდელ დონეზე გაიყინოს ანდა, სხვა თუ არაფერი, ტექნოლოგიური განახლება მკაცრ სელექციურ საფუძველზე მოხდეს. მართალია, ამგვარი ალტერნატივის შედეგად ალბათ უფრო მოხერხებოდა ცხოვრების არსებული დონის შენარჩუნება მცირე ხნით მაინც, მაგრამ გაუგებარია, რატომ უნდა მოეჩვენოს კაცს ტექნოლოგიების თვითნებური შერჩევის პირობებში ცხოვრება განსაკუთრებულად მომხიბვლელად, როცა ვერც დინამიური და მზარდი ეკონომიკის ბრწყინვალე პერსპექტივას ხედავს და რეალურად ვერც „დედაბუნებას“ უბრუნდება. ტექნოლოგიის გაყინვის მცდელობამ გარკვეულად გაამართლა ისეთ პატარა რელიგიურ ერთობებში, როგორებიცაა, ვთქვათ, ამიში თუ მენონიტების ერთობა, მაგრამ დიდ და მრავალშრიან საზოგადოებაში ამგვარი მცდელობის განხორციელება ბევრად უფრო რთული საქმე იქნებოდა. განვითარებულ საზოგადოებებში დღეს არსებული სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობა ბევრად უფრო ნაკლებად დამანგრეველია პოლიტიკური თვალსაზრისით, როცა პრინციპში სულ უფრო და უფრო მეტი სიმდიდრის განაწილების პერსპექტივას ხედავ და საკუთარი წილის მიღების იმედსაც ინარჩუნებ, მაგრამ თუკი ამერიკის შეერთებული შტატები ერთ გიგანტურ, უმოქმედო აღმოსავლეთ გერმანიას დაემსგავსებოდა, ყველა ეს სატკივარი გაცილებით უფრო მწვავედ დადგებოდა დღის წესრიგში. მეტიც, საფიქრებელია, რომ ტექნოლოგიის გაყინვა დღევანდელი განვითარებული ქვეყნების უკვე საკმაოდ მაღალ

დონეზეც კი, გონივრულად ვერ გადაჭრის მოახლოებული ეკოლოგიური კრიზისის პრობლემებს და ვერც იმ კითხვას გასცემს პასუხს, მოითმენს თუ არა გლობალური ეკოსისტემა მესამე სამყაროს წამოწევას და ამ დონესთან მიახლოებას. შერჩევითი განახლება ბევრ რთულ კითხვას ბადებს, მაგალითად, ვინ უნდა გადაწყვიტოს რომელი ტექნოლოგიაა მისაღები და რომელი არა? ტექნოლოგიური განახლების პოლიტიზაცია, საბოლოო ჯამში, აუცილებლად გამაგრილებელ ეფექტს იქონიებს ეკონომიკურ ზრდაზე მთლიანობაში.

მეტის თქმაც შეიძლება: გარემოს დაცვის აუცილებელ წინაპირობად, ბოლოს და ბოლოს, თანამედროვე ტექნოლოგიისა და მის მიერ შექმნილი ეკონომიკური სამყაროს უარყოფა კი არა, პირიქით, სწორედ ამ ეკონომიკური სამყაროს არსებობა უნდა იქცეს. მართლაც, თუკი გერმანიის მწვანეთა მოძრაობაში Fundi-ს ფრთასა და მსგავსი ყაიდის სხვა ექსტრემისტებს არ ჩავთვლით, ამ მოძრაობის ძირითადი მიმართულება ეკოლოგიური პრობლემების მოგვარების ყველაზე უფრო რეალისტურ გზას ალტერნატიული, ანუ ისეთი ტექნოლოგიების შექმნაში ხედავს, რომლებიც აქტიურად დაიცავენ გარემოს. ჯანსაღი გარემო ის ფუფუნებაა, რისი უფლებაც თავს მხოლოდ მდიდარმა და ეკონომიკურად დინამიურმა საზოგადოებებმა შეიძლება მისცენ; გარემოს ყველაზე დიდი მტრები, ტოქსიკური ნარჩენების დაგროვებისა თუ ტროპიკული ტყეების გაჩეხვის თვალსაზრისით, განვითარებადი ქვეყნები არიან, რომელნიც კარგად გრძნობენ, რომ მათი შედარებითი სიღარიბე არ აძლევს სხვა არჩევანის საშუალებას, გარდა საკუთარი ბუნებრივი რესურსების ექსპლოატაციისა და რომელთაც არ გააჩნიათ გარემოს დასაცავი კანონების გასატარებლად აუცილებელი სოციალური დისციპლინა. გამანადგურებელი მჟავა-წვიმების მიუხედავად, შეერთებული შტატების ჩრდილო-აღმოსავლეთშიც და ჩრდილოეთი ევროპის ბევრ რეგიონშიც დღეს ბევრად უფრო ხშირი ტყეებია, ვიდრე ასი, ან თუნდაც ორასი წლის წინათ.

ყველა ხსენებული მიზეზის გამო, ძალიან საეჭვოა, ჩვენმა ცივილიზაციამ ნებაყოფლობით აირჩიოს რუსოს გზა და უარყოს ის როლი, რომლის შესრულებაც დღევანდელ ეკონომიკურ ცხოვრებაში თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებამ იტვირთა. მაგარმ, მოდით, უკიდურესი შემთხვევაც განვიხილოთ, როცა ჩვენი არჩევანი ნებაყოფლობითი კი არა, იძულებითია რაღაც კატაკლიზმის გამო, იქნება ეს გლობალური ბირთვული ომი თუ ეკოლოგიური კატასტროფა, ჩვენი თავგამოდებული მცდელობის მიუხედავად, დღევანდელი ადამიანის არსებობის საფუძველთა საფუძველს რომ დაემუქრება. თანამედროვე ტექნოლოგიამ ნამდვილად მოგვცა საშუალება, წუთში გავანადგუროთ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მთელი ნაყოფი. მაგრამ შესაძლებელია თუ არა თავად თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განადგურება, ჩვენი განთავისუფლება იმ ხლართებისაგან, რითაც მეცნიერულ მეთოდს უპყრია ჩვენი სიცოცხლე და ბოლოს, მთელი კაცობრიობის სამუდამოდ დაბრუნება ცივილიზაციის მეცნიერებამდელ დონეზე?[4]

მოდით, განვიხილოთ გლობალური ომის შემთხვევა მასიური განადგურების იარაღის გამოყენებით. ხიროსიმას შემდეგ, ასეთ იარაღად ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ბირთვული იარაღი მიგვაჩნდა, მაგრამ დღეს არა ნაკლებ გასათვალისწინებელია

სხვადასხვა ახალი, ბიოლოგიური თუ ქიმიური იარაღის ფაქტორიც. რა თქმა უნდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამგვარი ომი არ გამოიწვევს არც ბირთვულ ზამთარს და არც დედამიწის მთლიანად გამაუკაცრიელებელ რაღაც სხვა ბუნებრივ პროცესს, მაგრამ აუცილებლად უნდა ვივარაუდოთ ისიც, რომ კონფლიქტი გაანადგურებს არა მარტო მეომარი მხარეების, არამედ მათი უმთავრესი მოკავშირეების მოსახლეობათა უმრავლესობას, ბოლოს მოუღებს მათ ძლიერებას და გაანიავებს მათ სიმდიდრეს. ომის გამაჩანაგებელ შედეგებს ვერც ნეიტრალური მეთვალყურეები გადაურჩებიან. სამხედრო კატასტროფა, თავისთავად ცხადია, ეკოლოგიურ კატასტროფაშიც გადაიზრდება და ალბათ, უდიდესი ცვლილებებიც მოხდება მსოფლიო პოლიტიკის რუკაზე: წერტილი დაესმება მეომარ მხარეთა, როგორც ზესახელმწიფოთა, არსებობას, მათი ტერიტორიები დაჭუცმაცდება და ან დაიპყრობა იმ ქვეყნების მიერ, ვინც მოახერხა და კონფლიქტში არ ჩაერია, ანდა ისე მოიწამლება, აღარავის მოუნდება იქ ცხოვრება. ომმა პოტენციურად შეიძლება ჩაითრიოს ყველა ტექნოლოგიურად დაწინაურებული, მასიური განადგურების იარაღის წარმოების შემძლე ქვეყანა და ნაცარტუტად აქციოს ამ ქვეყნების ქარხნები, ლაბორატორიები, ბიბლიოთეკები, უნივერსიტეტები, მოსპოს ცოდნა იმის შესახებ, თუ როგორ იქმნება ეს საზარელი, დამანგრეველი იარაღი. რაც შეეხება ომის პირდაპირ შედეგებს გადარჩენილ დანარჩენ მსოფლიოს, იქ შეიძლება გაჩნდეს ისეთი ძლიერი ანტიპატია ომისა და ტექნოლოგიური ცივილიზაციისადმი, რომ რიგმა სახელმწიფოებმა ნებაყოფლობით უარყონ როგორც თანამედროვე იარაღი, ისე მისი შემქმნელი მეცნიერებაც. გადარჩენილებმა შეიძლება გადაწყვიტონ, თანაც უფრო ერთსულოვნად და უყოყმანოდ ვიდრე დღეს, უარი თქვან გაწონასწორების პოლიტიკაზეც, რომელიც აშკარად ვერ უზრუნველყოფს კაცობრიობის დაცვას მასიური განადგურებისაგან, და უფრო ბრძნულად და ზომიერად სცადონ ახალ ტექნოლოგიებზე კონტროლის განხორციელება, ვიდრე ეს ჩვენს თანამედროვე მსოფლიოში ხდება. (სხვათა შორის, უბედურების გამომწვევ მეცნიერულ გამოგონებებზე კონტროლის ასეთივე ცდამდე ეკოლოგიურ კატასტროფებსაც შეიძლებოდა მივეყვანეთ, ვთქვათ, მყინვართა დნობას, ან ჩრდილო ამერიკისა და ევროპის გადამბუგავ გლობალურ დათბობას). მეცნიერების მიერ თავსდატეხილი საშინელებანი შეიძლება გახდნენ სათავე იმ ანტითანამედროვე და ანტიტექნოლოგიური რელიგიებისა, რომელნიც ზნეობრივ და ემოციურ ბარიერებს აღმართავდნენ ახალი და პოტენციურად დამღუპველი ტექნოლოგიების შექმნის წინააღმდეგ.

თუმცა, ალბათ ეს უკიდურესი გარემოებანიც კი ვერ გააბათილებდნენ საბოლოოდ ტექნოლოგიის გავლენას ადამიანთა ცივილიზაციაზე და ვერ მოსპობდნენ მეცნიერების უნარს, აღიდგინოს საკუთარი თავი. ამის მიზეზი კი, კვლავ და კვლავ, მეცნიერებისა და ომის ურთიერთკავშირში უნდა ვეძებოთ, რადგან გინდაც ვინმემ შეძლოს და მართლა გაანადგუროს თანამედროვე იარაღიცა და სპეციფიკური ცოდნაც მისი წარმოების შესახებ, ის მაინც ვერ მოსპობს ხსოვნას იმ მეთოდზე, რამაც მსგავსი იარაღის წარმოება გახადა შესაძლებელი. დღევანდელი კავშირგაბმულობისა და ტრანსპორტის მეშვეობით საკაცობრიო ცივილიზაციის უნიფიკაცია პირველ რიგში ნიშნავს იმას, რომ უკვე აღარ არსებობს დედამიწის არც ერთი ნაწილი,

სადაც არ იციან მეცნიერული მეთოდისა და მისი შესაძლებლობების შესახებ, სულერთია, ამჟამად შესწევთ თუ არა ძალა აწარმოონ და წარმატებით გამოიყენონ ტექნოლოგია. მოკლედ, რომის კარიბჭეს ბარბაროსები აღარ ადგებიან, აღარ არიან უმეცრები, ვისაც არაფერი გაუგიათ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების შესაძლებლობებზე. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების სამხედრო მიზნებისათვის გამოყენების შემძლე სახელმწიფო კვლავაც გარკვეულ უპირატესობას მოიპოვებს იმ სახელმწიფოსთან შედარებით, რომელსაც ასეთი შესაძლებლობა არ გააჩნია. სრულებითაც არ არის აუცილებელი, გადატანილმა უაზრო, დამანგრეველმა ომმა ადამიანებს თვალი აუხილოს და აღიარებინოს, გონივრული მიზნებისათვის არანაირი სამხედრო ტექნოლოგიის გამოყენება არ შეიძლებაო. პირიქით, ალბათ გაჩნდება სულ უფრო და უფრო ახალი ტექნოლოგიები და ადამიანებიც თავს დაირწმუნებენ, თითქოს სწორედ ისინი მიანიჭებენ მნიშვნელოვან და გადამწყვეტ უპირატესობას მოწინააღმდეგეებთან შედარებით. ,,კარგ'' სახელმწიფოებს, რომლებსაც უბედურება ჭკუას ასწავლის და რომლებიც შეეცდებიან გააკონტროლონ ამ უბედურების გამომწვევი ტექნოლოგიები, კვლავაც მოუწევთ ცხოვრება სამყაროში ,,ცუდი'' სახელმწიფოების გვერდით, ისინი კი უბედურებაში ისევ და ისევ საკუთარი ამბიციების დაკმაყოფილების საშუალებას დაინახავენ. როგორც მაკიაველი გვასწავლიდა თანამედროვე ეპოქის გარიჟრაჟზე, კარგ სახელმწიფოებს ცუდებისათვის ანგარიშის გაწევა მოუწევთ, თუკი, რა თქმა უნდა, გაძლება და საერთოდ სახელმწიფოებად დარჩენა ენდომებათ.[5] მათ აუცილებლად მოუწევთ ტექნოლოგიის რაღაც გარკვეული დონის მიღწევაც, თუნდაც მხოლოდ თავდაცვის მიზნით, და სამხედრო სფეროში ტექნოლოგიურ ნოვაციათა მუდმივი ხელშეწყობა, თუკი მათი მტრებიც ასევე ნოვატორობას ინდომებენ. იქნებ ძალიან ფრთხილად და გაუბედავად, მაგრამ კარგ სახელმწიფოებს, რომელნიც ცდილობენ კონტროლი დააწესონ ახალი ტექნოლოგიების შექმნაზე, მაინც მოუწევთ ტექნოლოგიური ჯინის ნელნელა ისევ ბოთლიდან ამოშვება.[6] ადამიანის დამოკიდებულება თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაზე კიდევ უფრო სრული იქნება კატასტროფის შემდეგ, მით უმეტეს, თუ ეს კატასტროფა ეკოლოგიური ხასიათისა აღმოჩნდა, რადგანაც სწორედ ტექნოლოგია იქცევა ერთადერთ ქმედით საშუალებად, ერთხელ კიდევ მისცეს დედამიწას საცხოვრებლად ვარგისი სახე.

ჭეშმარიტად ციკლური ისტორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუკი დავუშვებთ ახლანდელი ცივილიზაციის ძირფესვიანად, უკვალოდ გაქრობის ალბათობას. იქნებ ეს მოხდა კიდეც ადრე, ვიდრე თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება შეიქმნებოდა, ოღონდ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება იმდენად ძლიერია როგორც კარგი, ისე ცუდი თვალსაზრისითაც, ძალზე საეჭვოა მისი ოდესმე დავიწყების, ანდა ,,შექცევადობის'' შესაძლებლობა ნებისმიერი სხვა მიზეზით, გარდა ადამიანთა მოდგმის სრული ფიზიკური განადგურებისა; ხოლო თუკი განვითარებადი, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების გავლენა შეუქცევადია, მაშინ მიზანმიმართული ისტორიაცა და მისგან გამომდინარე ყველა სხვადასხვა ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური შედეგიც ასევე შეუქცევადად უნდა ჩაითვალოს ნებისმიერი თვალსაზრისით.

8

მოსახვეჭელის უსასრულო ხვეჭა

„ჩვენს ქვეყანას ბედმა არ გაუღიმა. მარქსისტული ექსპერიმენტი მაინცდამაინც ჩვენზე განახორციელეს და არა, ვთქვათ, რომელიმე აფრიკულ ქვეყანაში. მართალია, ბოლოს და ბოლოს, ჩვენ დავამტკიცეთ თავსმოხვეული იდეის სრული უვარგისობა, მაგრამ ამასობაში ძალიან დავშორდით მსოფლიოს ცივილიზებული სახელმწიფოების მიერ არჩეულ გეზს. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს დღეს, როდესაც მოსახლეობის ორმოცი პროცენტი უკიდურეს სიღატაკეში ცხოვრობს და ტალონებით იღებს საარსებო მინიმუმს. ესაა მუდმივი დამცირების მდგომარეობა. ყოველი წუთი გახსენებს, რომ მონა ხარ ამ ქვეყანაში“.

1991 წლის 1 ივნისს „დემოკრატიული რუსეთის“ შეკრებაზე ბორის ელცინის მიერ წარმოთქმული სიტყვიდან.

წინა თავებში ჩვენ ყოველნაირად ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესული განვითარება განაპირობებს ისტორიის მიზანმიმართულობას და იწვევს გარკვეული ხასიათის საერთო სოციალურ ცვლილებებს განსხვავებულ სახელმწიფოებსა თუ კულტურებში. ტექნოლოგია და შრომის რაციონალური ორგანიზაცია ინდუსტრიალიზაციის წინაპირობებია, ინდუსტრიალიზაცია კი, თავის მხრივ, ისეთ სოციალურ ფენომენებს წარმოშობს, როგორებიცაა: ურბანიზაცია, ბიუროკრატიზაცია, დიდი ოჯახისა და ტომური კავშირების მსხვრევა და განათლების დონის ამაღლება. ასევე ვცადეთ დაგვემტკიცებინა, როგორ ვერ შეცვლის ადამიანის ცხოვრებაზე თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ბატონობას ვერავითარი სავარაუდო, თუნდაც, უკიდურესად კრიტიკული გარემოებებიც კი. თუმცა, ჯერჯერობით არაფერი გვითქვამს, აუცილებლად მივყავართ თუ არა მეცნიერებას კაპიტალიზმისაკენ ეკონომიკურ სფეროში, ან ლიბერალური დემოკრატიისაკენ – პოლიტიკურში.

მართლაც, არსებობს არაერთი შემთხვევა, როცა ქვეყნებმა დაძლიეს ინდუსტრიალიზაციის პირველი საფეხური, ეკონომიკურად განვითარდნენ, ურბანიზებულნიც არიან, ხელისუფლებაც საეროა და არა კლერიკალური, აქვთ ძლიერი და თანმიმდევრული სახელმწიფო სტრუქტურა, ჰყავთ შედარებით კარგად განათლებული მოსახლეობა, მაგრამ არც კაპიტალისტურნი არიან და არც დემოკრატიულნი. წლების მანძილზე ასეთი ქვეყნის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი სტალინური საბჭოთა კავშირი იყო, რომელმაც 1928-იდან 30-იანი წლების ბოლომდე ფანტასტიუ-

რი სოციალური გარდაქმნა განახორციელა და გლეხური სოფლის მეურნეობის ქვეყნიდან ინდუსტრიულ გიგანტად გადაიქცა; თან ისე, საკუთარი მოქალაქეებისათვის არც პოლიტიკური და არც ეკონომიკური თავისუფლების ნასახიც კი არ მიუნიჭებია. ხსენებული გარდაქმნის სისწრაფეს, თითქოს მართლა უნდა დაენახებინა ბევრისათვის, რომ ცენტრალიზებული დაგეგმვა პოლიციური სახელმწიფოს ტირანიული მეთვალყურეობის ქვეშ, სინამდვილეში, ინდუსტრიალიზაციის დონის სწრაფი ამაღლების უფრო ქმედითი საშუალება იყო, ვიდრე თავისუფალი ხალხის მოქმედება თავისუფალი ბაზრის პირობებში. აიზეკ დოიჩერს 50-იან წლებში ჯერ კიდევ შეეძლო ემტკიცებინა, ცენტრალიზებულად დაგეგმილი ეკონომიკა უფრო ეფექტურია, ვიდრე საბაზრო ეკონომიკის ანარქიული ქმედებანიო და დაესკვნა კიდეც, თითქოს ნაციონალიზირებულ ინდუსტრიებს კერძო სექტორზე უკეთესად შეეძლოთ ქარხნებისა და აგრეგატების მოდერნიზება.[1] 1989 წლამდე ერთდროულად სოციალისტური და თან ეკონომიკურად განვითარებული ქვეყნების არსებობა აღმოსავლეთ ევროპაში, ეტყობა, ბევრს აფიქრებინებდა, რომ ცენტრალიზებული დაგეგმვა სრულებითაც არ იყო შეუთავსებელი ეკონომიკურ თანადროულობასთან.

კომუნისტური სამყაროს სინამდვილიდან მოხმობილი მსგავსი მაგალითების გამო თავის დროზე გაჩნდა ერთგვარი ვარაუდიც, ხომ არ მიგვიყვანდა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესული განვითარება უფრო მაქს ვებერისეულ კომმარულ, რაციონალურ და ბიუროკრატიულ ტირანიამდე, ვიდრე ღია, შემოქმედებითი, ლიბერალური საზოგადოების შექმნამდე. და რადგან ეჭვი დაიბადა, ესე იგი ეს ჩვენი მექანიციზმიც გარკვეულ „გაფართოებას“ მოითხოვს. იმის ახსნასთან ერთად, თუ რატომ ახასიათებს ეკონომიკურად განვითარებულ ქვეყნებს ურბანიზებული საზოგადოებები და რაციონალური ბიუროკრატია, ამ მექანიციზმმა შემდგომში უნდა აგვიხსნას ისიც, რატომ უნდა ველოდოთ საბოლოო ევოლუციას ერთდროულად ეკონომიკური და პოლიტიკური ლიბერალიზმის მიმართულებით. ამ და ამის მომდევნო თავებში, ჩვენ გამოვიკვლევთ მექანიციზმის ურთიერთობას კაპიტალიზმთან ორ განსხვავებულ შემთხვევაში – განვითარებული ინდუსტრიული და ჩამორჩენილი საზოგადოებების პირობებში. როცა დავამტკიცებთ, რომ მექანიციზმი, გარკვეული თვალსაზრისით, გარდაუვალს ხდის კაპიტალიზმს, ჩვენ მერე მივუბრუნდებით კითხვას, რამდენად უნდა ველოდოთ მისგან დემოკრატიის შექმნასაც.

მიუხედავად უსიამოვნო ელფერისა, რასაც ზნეობრივი თვალსაზრისით მიაწერს კაპიტალიზმს ტრადიციონალისტურ-რელიგიური მემარჯვენეობაც და სოციალისტურ-მარქსისტული მემარცხენეობაც, მექანიციზმის ენაზე მაინც უფრო იოლი ასახსნელია მისი, როგორც სამყაროს ერთადერთი სიცოცხლისუნარიანი ეკონომიკური სისტემის, საბოლოო გამარჯვება, ვიდრე პოლიტიკურ სფეროში ლიბერალური დემოკრატიის უცილობელი გაბატონების დასაბუთება. იოლია, რადგან კაპიტალიზმმა უკვე დაამტკიცა ცენტრალიზებულად დაგეგმილ ეკონომიკურ სისტემებთან შედარებით გაცილებით უფრო დიდი ქმედითუნარიანობა ტექნოლოგიის შექმნისა და გამოყენების საქმეში და ამავე დროს, განვითარებული ინდუსტრიული ეკონომიკის მოთხოვნათა შესაბამისად შრომის გლობალური დანაწილების მარად ცვალებად პირობებთან შეგუების იშვიათი ნიჭიც.

ინდუსტრიალიზაცია – დღეს ეს უკვე ანბანური ჭეშმარიტებაა – არ წარმოადგენს რაღაც ერთჯერად ქმედებას, რისი მეშვეობითაც ქვეყნები უცებ აღწევენ ეკონომიკურ თანადროულობას; ეს უფრო ხანგრძლივი განვითარების პროცესია ხილული და აშკარა საბოლოო მიჯნის გარეშე, როდესაც დღევანდელი სიახლე ხვალ უკვე ძალიან მოძველებული ხდება. ჰეგელის მიერ ნახსენები „მოთხოვნილებათა სისტემის“ დაკმაყოფილების საშუალებები თანდათანობით შეიცვალა, რამდენადაც ცვლილება განიცადეს თავად მოთხოვნილებებმაც. მარქსისა და ენგელსისათვის ინდუსტრიალიზაცია ძირითადად მოიცავდა მსუბუქი მრეწველობის ისეთ დარგებს, როგორებიც იყო საფეიქრო წარმოება ინგლისში და ფაიფურის წარმოება საფრანგეთში. თუმცა ამგვარი ვითარება ძალიან სწრაფად შეიცვალა და ინდუსტრიალიზაციის თვალსაზრისით გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძინა უკვე სარკინიგზო ქსელების გაფართოებამ, თუჯისა და ფოლადის წარმოებამ, ქიმიურმა ინდუსტრიამ, გემთმშენებლობამ, საერთოდ, მძიმე მრეწველობის განვითარებამ და ერთიანი ნაციონალური ბაზრების ზრდამ, რაც ლენინის, სტალინისა და სხვა მათი საბჭოელი მიმდევრებისათვის ინდუსტრიული თანადროულობის საზომს წარმოადგენდა. მძიმე მრეწველობაზე ორიენტირებული, განვითარებული ინდუსტრიალიზაციის ხსენებულ დონეს ბრიტანეთმა, საფრანგეთმა, შეერთებულმა შტატებმა და გერმანიამ დაახლოებით პირველი მსოფლიო ომისათვის მიაღწიეს, დანარჩენმა დასავლეთ ევროპამ და იაპონიამ – მეორე მსოფლიო ომისათვის, საბჭოთა კავშირმა და აღმოსავლეთ ევროპამ კი – 50-იან წლებში. მაგრამ დღეს ეს დონე უკვე ინდუსტრიული განვითარების შუალედური, ბევრი დაწინაურებული ქვეყნისთვის კი დიდი ხნის წინ გავლილი ეტაპია. განვითარების შემდგომ ფაზას სხვადასხვა სახელით მოიხსენებენ – „აყვავებული ინდუსტრიული საზოგადოება“, „მასიური მომხმარებლობის უმაღლესი საფეხური“. „ტექნოკრატიული ერა“, „ინფორმაციის ეპოქა“, „პოსტინდუსტრიული საზოგადოება“ და ასე შემდეგ,[2] მაგრამ სახელწოდებათა განსხვავებულობის მიუხედავად, ყველა მათგანი ხაზს უსვამს მძიმე მრეწველობის ხარჯზე ინფორმატიკის, ტექნიკური განათლებისა და მომსახურეობის სფეროს უაღრესად გაზრდილ როლს.

თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება – ტექნოლოგიური განახლებისა და შრომის რაციონალური ორგანიზების ნაცნობი ფორმებით – კვლავინდებურად განსაზღვრავს „პოსტინდუსტრიული“ საზოგადოებების ხასიათს, თითქმის სწორედ ისევე, როგორც მაშინ, როცა ეს საზოგადოებები ინდუსტრიალიზაციის პირველ საფეხურებზე დგამდნენ ფეხს. 1967 წელს დენიელ ბელი წერდა, ახალი ტექნოლოგიის აღმოჩენიდან მისი კომერციული შესაძლებლობების გამოვლენამდე საშუალო დრო თუ 1880-სა და 1919 წლებს შორის 30 წელიწადს შეადგენდა, 1919-დან 1945-მდე ეს ვადა 16, ხოლო 1945-დან 1967-მდე 9 წლამდე შემცირდაო.[3] მას შემდეგ ამ პერიოდის ხანგრძლიობამ კიდევ უფრო იკლო და ახლა ყველაზე უფრო დაწინაურებულ ტექნოლოგიებში, ვთქვათ კომპიუტერებში, საწარმოო ციკლი უკვე არა წლებით, არამედ თვეებით იზომება. სხვათა შორის, მსგავსი მონაცემები არ გულისხმობს არც 1945 წლის შემდეგ თითქმის მთლიანად de novo შექმნილი ნაწარმის მრავალფეროვნებას და არც ახალი სისტემების სირთულესა და მათი ოპერირები-

სათვის აუცილებელ, ტექნიკური ცოდნის ახალ ფორმებს – არა მარტო მეცნიერებასა თუ საინჟინრო ხელოვნებაში, არამედ მარკეტინგის, ფინანსების, დისტრიბუციის და სხვა მრავალ თანამედროვე სფეროში.

ამავე დროს, შრომის სრული დანაწილება, ნაწინასწარმეტყველები, მაგრამ მხოლოდ ძალზე არასრულად განხორციელებული მარქსის დროს, დღეს რეალობად იქცა. ბოლო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში საერთაშორისო ვაჭრობის დონე მთლიანობაში 13 პროცენტამდე გაიზარდა, ისეთ სპეციფიკურ სექტორებში კი, როგორიცაა საერთაშორისო საბანკო საქმე, ზრდის დონე კიდევ უფრო მაღალია. ადრე ეს მაჩვენებელი არასოდეს აღემატებოდა 3%-ს.[4] ტრანსპორტისა და კავშირგაბმულობის ხარჯების სისტემურმა შემცირებამ გამოიწვია ფასების კიდევ უფრო დიდი ეკონომიურობა, ვიდრე ეს თუნდაც ყველაზე დიდ – ვთქვათ, შეერთებული შტატების, იაპონიისა თუ დასავლეთი ევროპის ცალკეული ქვეყნების – ნაციონალურ ბაზრებზე იყო შესაძლებელი. შედეგი მართლაც უპრეცედენტო და გასაოცარი აღმოჩნდა: კაცობრიობის ძალიან დიდი ნაწილი (კომუნისტური სამყაროს მიღმა) ერთიან ბაზარში გაერთიანდა – გერმანული მანქანებისათვის, მალაიზური ნახევარგამტარებისთვის, არგენტინული ხორცისათვის, იაპონური ელექტრონიკისათვის, კანადური მარცვლეულისათვის თუ ამერიკული თვითმფრინავებისათვის...

ტექნოლოგიურმა სიახლეებმა და შრომის უაღრესად რთულმა დანაწილებამ ტექნიკურ ცოდნაზე მოთხოვნილების საოცარი ზრდა გამოიწვია ეკონომიკის ყველა დონეზე და იმ ხალხის განსაკუთრებული დაფასება, ვინც, ცოტა უხეშად თუ ვიტყვით, უფრო ფიქრობდა, ვიდრე აკეთებდა. იგულისხმებიან არა მარტო მეცნიერები და ინჟინრები, არამედ ყველა ის სტრუქტურა, რასაც მათი საქმიანობა ემყარება – საშუალო სკოლები, უნივერსიტეტები, საკომუნიკაციო ინდუსტრია და სხვა და სხვა. თანამედროვე ეკონომიკური წარმოების უფრო მაღალ „ინფორმაციულ“ შინაარსს განსაკუთრებით კარგად ასახავს მომსახურეობის სექტორის უდიდესი აღმავლობა „ტრადიციულ“ საწარმოო საქმიანობასთან შედარებით.

ევოლუცია დეცენტრალიზებული გადაწყვეტილებებისა და ბაზრების მიმართულებით, სასიცოცხლო აუცილებლობა ხდება ნებისმიერი ინდუსტრიული ეკონომიკისათვის, რომელსაც „პოსტ-ინდუსტრიულად“ გადაქცევის იმედი აქვს. თუკი ცენტრალიზებულად დაგეგმილ ეკონომიკას შეეძლო ფეხი აეწყო კაპიტალისტი მეტოქეებისათვის ნაწმირის, ფოლადისა და მძიმე მრეწველობის ერაში,[5] ინფორმაციის ეპოქის მოთხოვნებისთვის თავის გართმევა მათთვის გადაუჭრელ პრობლემად იქცა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მარქსიზმ-ლენინიზმის, როგორც ეკონომიკური სისტემის ვატერლოო, სწორედ უაღრესად რთულ და დინამიურ „პოსტ-ინდუსტრიულ“ ეკონომიკურ სამყაროში გაიმართა.

ბოლოდროინდელი გამოკვლევების მიხედვით, ცენტრალიზებული დაგეგმვის მარცხი ტექნოლოგიური განახლების პრობლემას უკავშირდება. მეცნიერული კვლევა, საზოგადოდ, ყველაზე უკეთესად თავისუფლების ატმოსფეროში წარმოებს, მაშინ, როცა ადამიანებს ნებას რთავენ იფიქრონ და თავისუფლად გაუზიარონ ერთმანეთს აზრი. რაც კიდევ უფრო მთავარია, მათ უნდა უფასდებოდეთ სიახლის დანერგვა. მეცნიერულ კვლევა-ძიებას ხელს უწყობდნენ საბჭოთა კავშირშიც და ჩი-

ნეთშიც, ოღონდ ფუნდამენტური თუ თეორიული მეცნიერების განსაკუთრებულ, „უსაფრთხო“ სფეროებში; გარკვეულ სექტორებში, იქნებოდა ეს კოსმოსური თუ სამხედრო ხასიათის პროექტები, შეიქმნა მატერიალურ წახალისებათა მთელი სისტემებიც სიახლეთა სტიმულირებისათვის, მაგრამ თანამედროვე ეკონომიკა მთელი სიგრძე-სიგანით უნდა განახლდეს, არა მარტო რჩეულ სფეროებში, არამედ ისეთ პროზაულებშიც, როგორებიცაა ჰამბურგერების მარკეტინგი თუ დაზღვევის ახალი სახეობის დანერგვა. როცა საბჭოთა სახელმწიფო თავის ბირთვულ ფიზიკოსებს ანებივრებდა, მას უკვე ბევრი აღარაფერი რჩებოდა არც, ვთქვათ, ტელევიზორების დიზაინერებისათვის (და მათი ნახელავიც გარკვეული პერიოდულობით ფეთქდებოდა) და არც იმ ხალხისათვის, ვისაც შეიძლებოდა ბაზარზე ახალი მომხმარებლისთვის ახალი საქონელი შეეთავაზებიან, თუმცა, ეს სფერო საბჭოთა კავშირსა და ჩინეთში საერთოდ არც არსებობდა.

ცენტრალიზებულმა ეკონომიკამ ვერ მოახერხა ვერც კაპიტალდაბანდებების თაობაზე გონივრული გადაწყვეტილებების მიღება და ვერც საწარმოო პროცესში ახალი ტექნოლოგიების ეფექტური ჩართვა. ეს ყველაფერი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხერხდება, როცა მენეჯერები ბაზრის მიერ განპირობებული ფასების ფორმით იღებენ ადეკვატურ ინფორმაციას საკუთარი გადაწყვეტილებების ეფექტიანობის შესახებ. რაც მთავარია, ბოლოს და ბოლოს კონკურენციამ უნდა დაამტკიცოს, რამდენად სწორია ფასების სისტემის მეშვეობით მიღებული უკუგება. ადრეული რეფორმები უნგრეთსა და იუგოსლავიაში (უფრო ნაკლებად საბჭოთა კავშირში), მიზნად ისახავდა მენეჯერისათვის შედარებით მეტი ავტონომიის მინიჭებას, მაგრამ რაციონალური ფასთა სისტემის არარსებობის პირობებში, ამგვარ ავტონომიას ძალზე მცირე ეფექტი ჰქონდა.

თანამედროვე რთული ორგანიზაციული სტრუქტურების პირობებში ნათლად გამოჩნდა, რომ ცენტრალიზებულ ბიუროკრატიას, თუგინდ მოწინავე ტექნოლოგიით აღჭურვილსაც კი, მაინც არ შესწევდა ამ სტრუქტურების მართვის უნარი. მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით დადგენილი ფასების სისტემის ნაცვლად, საბჭოთა მგეგმავები ცდილობდნენ ზემოდან დაეკანონებინათ რესურსების „სოციალურად სამართლიანი“ განაწილება. მათ დიდხანს სჯეროდათ, თითქოს უფრო დიდი კომპიუტერები და უკეთესი ხაზოვანი პროგრამირება შესაძლებელს გახდიდა რესურსების ქმედითუნარიან ცენტრალიზებულ განაწილებას. სინამდვილეში, ეს სრული ილუზია აღმოჩნდა. „გოსკომცენი“ – ფასების ყოფილი საბჭოთა სახელმწიფო კომიტეტი, იძულებული იყო ყოველწლიურად ხელახლა გადაესინჯა დაახლოებით 200 000 ფასი, ანუ 3-4 ფასი ყოველდღიურად ამ სტრუქტურის თითოეულ მუშაკზე გადაანგარიშებით. ეს შეადგენდა ყოველ წელიწადს საბჭოთა ოფიციალური პირების მიერ ფასების თაობაზე მიღებული გადაწყვეტილებების საერთო რიცხვის მხოლოდ 42%-ს.[6] თანაც, ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ საბჭოთა კავშირის ეკონომიკა ძალიან შორს იყო საქონლისა თუ მომსახურეობის იმ მრავალფეროვნებისაგან, რითაც დასავლური კაპიტალისტური ეკონომიკა ხასიათდება. მოსკოვსა ან პეკინში მსხდომ ბიუროკრატებს კიდევ შეიძლებოდა ჰქონოდათ რაღაც შანსი მეტნაკლებად მოეგვარებინათ და გარკვეული ლოგიკური სახე მიეცათ ფასთწარმოქმ-

ნის სისტემისათვის, თუკი მათი „ფხიზელი“ მეთვალყურეობის ქვეშ მყოფი ეკონომიკის მიერ წარმოებული საქონლის რაოდენობა ასობით ან თუნდაც რამდენიმე ათასით განიზომებოდა, მაგრამ ამგვარი საქმისთვის თავის გართმევა სრულიად შეუძლებელი ხდება იმ ეპოქაში, როცა მარტო ერთი თვითმფრინავი შეიძლება ასი ათასობით ცალკეული დეტალისაგან შედგებოდეს. უფრო მეტიც, თანამედროვე ეკონომიკაში ფასდება სულ უფრო და უფრო ირეკლავს ხარისხობრივ სხვაობას: კრაისლერ ლე ბარონ თუ BMW – ორივე ავტომობილია მათი საერთო ტექნიკური მახასიათებლების მიხედვით და მაინც, მომხმარებელმა უკანასკნელს მიანიჭა არსებითი უპირატესობა გარკვეული, სრულიად სუბიექტური „გრძნობის“ საფუძველზე, რასაც BMW იწვევს. ამდენად, ბიუროკრატთა უნარი, მოახერხონ და უტყუარად დააფიქსირონ განსხვავება, სხვა თუ არაფერი, საკმაოდ პრობლემატურია.

ცენტრალიზებული დაგეგმვისათვის აუცილებელი პირობაა შეინარჩუნოს სრული კონტროლი ფასებზე და სიმდიდრის დანაწილებაზე, მაგრამ სწორედ ეს გარემოება უშლის მას ხელს ჩაერთოს შრომის საერთაშორისო დანაწილებაში და ამდენად, ამგვარი დანაწილების მიერ განპირობებული თვითღირებულების შემცირების სიკეთეებით ისარგებლოს. კომუნისტური აღმოსავლეთ გერმანია, ჩვიდმეტმილიონიანი მოსახლეობით, მედგრად ცდილობდა საკუთარი ქვეყნის ფარგლებში „გაემეორებინა“ მსოფლიო ეკონომიკის მიღწევები და ბოლოს მოახერხა შეექმნა ძალიან ბევრი ნაწარმის მხოლოდ ცუდი ვარიანტები, მაშინ როცა, გაცილებით უფრო იაფად შეეძლო ორიგინალების ყიდვა საზღვარგარეთ.

დასკვნის სახით ისიც უნდა ითქვას, რომ ცენტრალიზებული დაგეგმვა ძირს უთხრის ადამიანური კაპიტალის ყველაზე მნიშვნელოვან ასპექტს – შრომის ეთიკას. ძლიერი შრომის ეთიკაც კი შეიძლება მოისპოს ისეთი სოციალური და ეკონომიკური პოლიტიკით, რომელიც ხალხს უკრძალავს შრომაში პირადი ინიციატივის გამოჩენას და მერე ამ ეთიკის ხელახლა შექმნა უკიდურესად ძნელი ხდება. როგორც ქვემოთ, წიგნის მეოთხე ნაწილში ვნახავთ, ბევრი საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი ძლიერი შრომის ეთიკა, უდავოდ, არა მოდერნიზაციის პროცესის შედეგად, არამედ ამ საზოგადოებების პრემოდერნული კულტურისა და ტრადიციების მემკვიდრეობად უნდა ჩაითვალოს. ძლიერი შრომის ეთიკის არსებობა ქვეყანაში შეიძლება არ იყოს აბსოლუტური პირობა წარმატებული „პოსტინდუსტრიული“ ეკონომიკისათვის, მაგრამ ის ნამდვილად უწყობს ამგვარი ეკონომიკის აღზევებას ხელს და შეიძლება გარკვეულად წინაც აღუდგეს მცდარ ტენდენციას, როცა მოხმარებას უპირატესობა ენიჭება წარმოებასთან შედარებით.

არსებობდა ლამის საყოველთაო მოლოდინი, რომ ინდუსტრიული კეთილდღეობის ტექნოკრატიული იმპერატივები, საბოლოო ჯამში, გამოიწვევდა კომუნისტური ცენტრალიზებული კონტროლის შერბილებას და მის შეცვლას უფრო ლიბერალური, ბაზარზე ორიენტირებული პრაქტიკით. რაიმონ არონის მტკიცება, „ყოველი ტექნოლოგიური სირთულე იდეოლოგებისა და სამხედროების გავლენის შესუსტების ხარჯზე მენეჯერთა კლასის გაძლიერებას განაპირობებსო“, ეხმაურებოდა უფრო ადრეულ პროგნოზს, რომლის თანახმადაც სწორედ ტექნოკრატები იქცეოდნენ „კომუნიზმის მესაფლავეებად“.[7] დროთა განმავლობაში ეს წინასწარმეტყვე-

ლებანი ნამდვილად გამართლდა. უბრალოდ, დასავლეთში გვიჭირდა იმის წინასწარი განჭვრეტა, რამდენი ხანი დასჭირდებოდა ყოველივე ამის რეალურად დადასტურებას. საბჭოთა და ჩინურმა სახელმწიფოებმა დაამტკიცეს საკუთარი უნარი, მიეყვანათ თავიანთი საზოგადოებები ქვანახშირისა და ფოლადის ერამდე: საამისო ტექნოლოგია არ იყო ძალზე რთული, ამ ტექნოლოგიის მართვა პრინციპში შეიძლებოდა ძირითადად უწიგნური, სოფლიდან ძალად აყრილი და გამარტივებულ კონვეიერებთან დაყენებული გლეხების მიერ. როგორც გამომჟღავნდა, მსგავსი ხასიათის ეკონომიკის გასაძღოლად აუცილებელი ტექნიკური ცოდნით აღჭურვილი სპეციალისტები მორჩილნი და პოლიტიკურად დამყოლნიც იყვნენ.[8] ცნობილი ავიაკონსტრუქტორი ტუპოლევი სტალინმა ერთი ხანობა გულაგშიც განამწესა, სადაც მან თავისი საუკეთესო თვითმფრინავი შექმნა. სტალინის მემკვიდრეები ახერხებდნენ კოოპტაციას დირექტორებთან და ტექნოკრატებთან, სთავაზობდნენ რა მათ გარკვეულ სოციალურ სტატუსს და გასამრჯელოს სისტემის ერთგულების სანაცვლოდ.[9] ჩინეთში მაომ განსხვავებული კურსი აირჩია: საბჭოთა კავშირივით პრივილეგირებული ტექნიკური ინტელიგენცია კი არ შექმნა, პირიქით, საყოველთაო ბრძოლა გამოაცხადა მის წინააღმდეგ ჯერ 50-იანი წლების ბოლოს და მერე კულტურული რევოლუციის დროსაც. ინჟინრებიცა და მეცნიერებიც იძულებულნი იყვნენ სხვებივით მოსავალი აეღოთ, მინდორში მოეწყვიტათ წელი, საკუთარი პოზიციები კი იდეოლოგიურად მტკიცე და პოლიტიკურად გამოცდილი ამხანაგებისათვის დაეთმოთ.

მსგავს გამოცდილებას უნდა ესწავლებინა ჩვენთვის, რომ არ შეიძლება სათანადოდ არ შევაფასოთ ტოტალიტარული და ავტორიტარული სახელმწიფოების გარკვეული ნიჭი და უნარი, საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში გაუწიონ წინააღმდეგობა ეკონომიკური რაციონალურობის მოთხოვნებს – საბჭოთა კავშირისა და ჩინეთის შემთხვევაში, მთელი ათწლეულების მანძილზეც კი. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ასეთი წინააღმდეგობის გაწევა მაინც აუცილებლად იწვევს ეკონომიკურ სტაგნაციას. ცენტრალიზებულად დაგეგმილი ეკონომიკის მქონე საბჭოთა კავშირისა და ჩინეთის მსგავსი ქვეყნების სრულმა უუნარობამ, გასცდენოდნენ ინდუსტრიალიზაციის 1950 წლის დონეს, ძირშივე მოსხიპა მათი შესაძლებლობა – მნიშვნელოვანი როლი ეთამაშათ საერთაშორისო ასპარეზზე, ან თუნდაც უზრუნველეყოთ და დაეცვათ საკუთარი სახელმწიფოებრივი უსაფრთხოება. „კულტურული რევოლუციის“ დროს მაოს მიერ საქმის მცოდნე ტექნოკრატების დევნა, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეკონომიკური უბედურება აღმოჩნდა ქვეყნისათვის, რამაც ჩინეთი ათწლეულებით დახია უკან. როცა 70-იანი წლების შუა ხანებში ხელისუფლების სათავეში დენ სიაოპინი მოვიდა, მისი ერთ-ერთი უპირველესი ქმედება იყო ტექნიკური ინტელიგენციისათვის პრესტიჟისა და ღირსების აღდგენა და მათი დაცვა პოლიტიკური იდეოლოგიის ნაბოდვარისაგან; მაგრამ მისმა მცდელობამაც საბოლოოდ სულ სხვა, გაუთვალისწინებელი შედეგი გამოიღო: ელიტა, რომელსაც მიცემული ჰქონდა შედარებით უფრო მეტი თავისუფლება ფიქრისაც და მსოფლიოს მოწინავე ტენდენციების გაცნობისაც, თანდათანობით ამ ტენდენციებით გაიჟღინთა და, როგორც მაო შიშობდა თავის დროზე, „ბურჟუაზიული

ლიბერალიზმის“ იდეების მატარებლად, შემდგომი ეკონომიკური რეფორმების უმთავრეს წარმმართველ ძალად იქცა.

80-იანი წლების ბოლოსათვის ჩინეთშიც, საბჭოთა კავშირშიც და აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნებშიც უკვე ნათლად ჩანდა მათი საბოლოო გადახრა განვითარებული ინდუსტრიალიზაციის ეკონომიკური ლოგიკისაკენ. ტიანანმენის მოედანზე მომხდარი მოვლენების შემდგომ ბუნებრივი პოლიტიკური კრახის მიუხედავად, ჩინეთის ხელმძღვანელობამ მაინც აღიარა როგორც ბაზრებისა და დეცენტრალიზებული ეკონომიკური გადაწყვეტის, ისე შრომის საყოველთაო კაპიტალისტურ დანაწილებაში ინტეგრაციის აუცილებლობა და გამოამჟღავნა კიდეც სურვილი, შეგუებოდა ტექნოკრატიული ელიტის აღზევებიდან გამომდინარე, უფრო ფართო სოციალურ დაშრევებას საზოგადოებაში. 1989 წლის დემოკრატიული რევოლუციების შემდეგ, აღმოსავლეთი ევროპის ყველა სახელმწიფომ არჩია საბაზრო ეკონომიკურ სისტემაზე გადასვლა, იმის მიუხედავად, რომ ეს სახელმწიფოები საგრძნობლად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან მარკეტიზაციის ვადებითაც და ტემპებითაც. საბჭოთა ხელმძღვანელობა უფრო უგულოდ ეკიდებოდა სრულმასშტაბიან მარკეტიზაციას, მაგრამ 1991 წლის აგვისტოს პუტჩის შემდეგ დაწყებული პოლიტიკური გარდაქმნების შედეგად, ისიც კი დაიძრა შორსგამიზნული ლიბერალური ეკონომიკური რეფორმების მიმართულებით.

საზოგადოებებს აქვთ თავისუფლების გარკვეული ხარისხი, რის მიხედვითაც ისინი გეგმავენ და მართავენ კაპიტალისტური ეკონომიკას. ჩვენი მექანიციზმის ლოგიკა არანაირი იძულებითი გზით არ გვახვევს თავს და არ გვკარნახობს ამ ხარისხს. და მაინც, ტენოლოგიურად მართული ეკონომიკური მოდერნიზაციის აშკარა წარმატებანი ძლიერ სტიმულს ქმნის განვითარებული ქვეყნებისათვის, აღიარონ უნივერსალური კაპიტალისტური ეკონომიკური კულტურის ძირითადი პირობები, დაუშვან ეკონომიკური კონკურენცია და საბაზრო მექანიზმებით განპირობებული ფასების გათავისუფლება. სრული ეკონომიკური თანადროულობისაკენ მიმავალ არც ერთ სხვა გზას საკუთარი სიცოცხლისუნარიანობა ჯერჯერობით არ დაუმტკიცებია.

9

„ვიდეოს“ ზეობა

„მსოფლიოს არც ერთ ქვეყანას, სულერთია, რა პოლიტიკური სისტემაც უნდა ჰქონდეს მას, კარჩაკეტილი პოლიტიკით მოდერნიზაცია არ განუცდია“.

დენ სიაოპინის 1982 წლის გამოსვლიდან.[1]

ის ფაქტი, რომ კაპიტალიზმი, გარკვეული თვალსაზრისით, გარდაუვალ აუცილებლობას წარმოადგენდა განვითარებული ქვეყნებისათვის, ხოლო მარქსიზმ-ლენინიზმი სერიოზული წინააღმდეგობა იყო სახელმწიფოთა კეთილდღეობისთვის და თანამედროვე ტექნოლოგიური ცივილიზაციის შექმნისათვის, მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულში შეიძლება უკვე ბანალურ ჭეშმარიტებადაც მოგვჩვენებოდა. უფრო გაუგებარია, რატომ მიაწერდნენ რაღაც ღირსებებს სოციალიზმს კაპიტალიზმთან შედარებით ნაკლებად განვითარებული ქვეყნები, რომელთაც ჯერ არ მიეღწიათ 50-იან წლების ევროპაში არსებული ინდუსტრიალიზაციის დონისათვის. ქვანახშირისა და ფოლადის ერაზე მხოლოდ მეოცნებე, ჩამორჩენილი ქვეყნები მაინც დამაინც დიდ ყურადღებას არ აქცევდნენ, იდგა თუ არა საბჭოთა კავშირი მოწინავეთა შორის ინფორმატიკის ეპოქის ტექნოლოგიების თვალსაზრისით, – მათთვის გაცილებით უფრო შთამბეჭდავი იყო საბჭოთა კავშირის ძველი მიღწევები, როცა ამ ქვეყანაში, სულ რაღაც სამიოდე ათწლეულში შეიქმნა ურბანისტული, ინდუსტრიული საზოგადოება. სოციალისტური ცენტრალიზებული დაგეგმვა კვლავაც ინარჩუნებდა მიმზიდველობას, რადგანაც ის ჩამორჩენილ ქვეყნებს კაპიტალის დაგროვებისა და „დაბალანსებულ“ ინდუსტრიალიზაციაში ნაციონალური რესურსების „რაციონალური“ დაბანდების სწრაფ და მოკლე გზას სთავაზობდა. ყოველივე ეს საბჭოთა კავშირმა მოახერხა 20-იან, 30-იან წლებში აშკარა ტერორის მეშვეობით, საკუთარი სოფლის მეურნეობის სექტორის დახრჩობით, არადა, ინდუსტრიალიზაციის გზაზე უფრო ადრე დამდგარ ქვეყნებს, ვთქვათ, ინგლისსა და შეერთებულ შტატებს, თითქმის ორი საუკუნე დასჭირდათ, რათა ძალმომრეობის გარეშე განეხორციელებინათ მსგავსი პროცესები.

მესამე სამყაროს ქვეყნებისათვის სოციალიზმის, როგორც განვითარების სტრატეგიის, სასარგებლოდ ის არგუმენტიც მოქმედებდა, რომ კაპიტალიზმმა საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში ვერ განაპირობა ვერანაირი თვალსაჩინო ეკონომიკური წინსვლა ლათინური ამერიკის მსგავს რეგიონებში. თამამად შეიძლება ითქვას, მესამე სამყარო რომ არა, მარქსიზმი ამ საუკუნეში კიდევ უფრო ადრეც დასამარდებო-

და. მაგრამ განუვითარებელი სამყაროს უსასრულო სიღატაკემ ახალი სიცოცხლე შთაბერა ამ დოქტრინას, რამდენადაც შესაძლებლობა მისცა მემარცხენეობას ეს სიღატაკე მიეწერა ჯერ კოლონიალიზმისათვის, მერე, როცა კოლონიალიზმი აღარ არსებობდა, „ნეოკოლონიალიზმისათვის“ და ბოლოს, უკვე მულტინაციონალური კორპორაციების ქმედებებისათვის. მესამე სამყაროში მარქსიზმის რეანიმირების უკანასკნელი ცდა იყო ეგრეთ წოდებული „დამოკიდებულების“ თეორია (dependencia). უპირატესად ლათინურ ამერიკაში შექმნილმა ამ თეორიამ, 60-იან, 70-იან წლებში ინტელექტუალური სიმწყობრე მიანიჭა გაღატაკებული სამხრეთის დაპირისპირებას ზოგადად მდიდარ, ინდუსტრიულ ჩრდილოეთთან. დამოკიდებულების თეორია სამხრეთულ ნაციონალიზმთან ერთად უფრო დიდი ძალა შეიძინია, ვიდრე ეს თავად მოძღვრების ინტელექტუალური საფუძვლებით იქნებოდა გამართლებული და მძიმე ზეგავლენა იქონია მესამე სამყაროს დიდი ნაწილის შემდგომი განვითარების პერსპექტივაზე.

დამოკიდებლობის თეორიის ჰეშმარიტ „მამად“ თავად ლენინი შეიძლება ჩაითვალოს. 1914 წელს დაწერილ ცნობილ პამფლეტში, „იმპერიალიზმი: კაპიტალიზმის უმაღლესი სტადია“, ლენინი ცდილობდა ყურადღება გაემახვილებინა იმ ფაქტზე, რომ ევროპულმა კაპიტალიზმმა მუშათა კლასის თანდათანობითი გაღატაკება კი არ გამოიწვია, არამედ, სინამდვილეში, მათი ცხოვრების დონის ამაღლებას შეუწყო ხელი და ჩამოაყალიბა გონივრულად თვითკმარი, ტრედ-უნიონისტული მენტალიტეტი ევროპელ მუშებში.[2] კაპიტალიზმმა თავისთვის დრო იყიდაო, ამტკიცებდა ლენინი; მისი აზრით, სინამდვილეში მოხდა ექსპლოატაციის კოლონიებში ექსპორტირება, სადაც ადგილობრივ მუშახელს და ნედლეულს შეეძლო შთაენთქა ევროპული „ჭარბი კაპიტალი“. კონკურენცია „მონოპოლიურ“ კაპიტალისტებს შორის, იწვევდა განუვითარებელი სამყაროს პოლიტიკურ დაჭუცმაცებას და, ბოლოს და ბოლოს, კონფლიქტებს, ომებსა და რევოლუციებსაც ამ სამყაროში. მარქსისაგან განსხვავებით, ლენინს მიაჩნდა, რომ კაპიტალიზმის დამამხობელი ძირითადი წინააღმდეგობა იყო არა კლასობრივი ბრძოლა განვითარებული სამყაროს ფარგლებში, არამედ დაპირისპირება განვითარებულ ჩრდილოეთსა და განუვთიარებელი სამყაროს „მსოფლიო პროლეტარიატს“ შორის.

60-იან წლებში „დამოკიდებულების თეორიის“ ბევრი სხვადასხვა სკოლა შეიქმნა,[3] თუმცა ყოველი მათგანის ამოსავალ წერტილად მაინც არგენტინელი ეკონომისტის, რაულ პრებიშის, შრომები შეიძლება ჩაითვალოს. პრებიში, რომელიც 50-იან წლებში ჯერ გაეროს ლათინური ამერიკის ეკონომიკურ კომიტეტს, მოგვიანებით კი ვაჭრობისა და განვითარების კონფერენციას თავმჯდომარეობდა, შენიშნავდა – „ცენტრთან“ შედარებით მსოფლიოს „პერიფერიისათვის“ ვაჭრობის პირობები გაცილებით უფრო უარესიაო. მისი ღრმა რწმენით, ნელი ზრდა მესამე სამყაროს ისეთ რეგიონებში, როგორიცაა ლათინური ამერიკა, გლობალური კაპიტალისტური ეკონომიკური წესრიგის მავნე შედეგი გახლდათ, სწორედ ეს წესრიგი ტოვებდა მსგავს რეგიონებს მუდმივი „დამოკიდებული განვითარების“[4] მდგომარეობაში. ამდენად, ჩრდილოეთის კეთილდღეობა და სიმდიდრეც თურმე პირდაპირ იყო დაკავშირებული სამხრეთის სიღარიბესთან.[5]

ვაჭრობის კლასიკური, ლიბერალური თეორიის თანახმად, მსოფლიო ვაჭრობის ღია სისტემაში მონაწილეობას ყველა ქვეყნისათვის ერთნაირი, უკიდურესად ხელსაყრელი პირობები უნდა უზრუნველეყო, სულერთია, ქვეყანა ყავის მარცვლეულს ყიდდა თუ კომპიუტერებს. სინამდვილეში, ეკონომიკურად ჩამორჩენილ და ამ სისტემაში გვიან ჩართულ სახელმწიფოებს გარკვეული უპირატესობანიც უნდა ჰქონოდათ განვითარების თვალსაზრისით, რამდენადაც უბრალოდ შეეძლოთ ტექნოლოგიების იმპორტი დაწინაურებული ქვეყნებიდან და არა ამ ტექნოლოგიების საკუთარი ხელით შექმნა. დამოკიდებულების თეორია კი, პირიქით, ნერგავდა აზრს, თითქოს უფრო გვიან დაწყებული განვითარება ქვეყანას მუდმივი ჩამორჩენილობისათვის სწირავდა. ვაჭრობის მსოფლიო პირობებს დაწინაურებული ქვეყნები აკონტროლებდნენ და თავიანთი მულტინაციონალური კორპორაციების მეშვეობის აიძულებდნენ მესამე სამყაროს დასდგომოდა „დაუბალანსებელი განვითარების“ გზას, ანუ, ძირითადად მხოლოდ ნედლეულის ექსპორტით შემოფარგლულიყო. განვითარებულმა ჩრდილოეთმა ჩაკეტა მსოფლიო ბაზარი ისეთი საქონლისათვის, როგორიცაა ავტომობილები და თვითმფრინავები და, სინამდვილეში, მესამე სამყარო გლობალურად „ტყის მჭრელებად და წყლის მზიდავებად“ აქციაო – ამტკიცებდნენ დამოკიდებულების თეორეტიკოსები.[6] სხვათა შორის, ბევრი მათგანი საერთაშორისო ეკონომიკურ წესრიგს ლათინურ ამერიკაში კუბის რევოლუციის შემდგომ ჩამოყალიბებულ ავტორიტარულ რეჟიმებსაც უკავშირებდა.[7]

დამოკიდებულების თეორიიდან გამომდინარე პოლიტიკაც, თავის მხრივ, არალიბერალური იყო. ამ თეორიის შედარებით ზომიერი მიმდევრები ცდილობდნენ გვერდი აევლოთ მულტინაციონალური კოპორაციების გავლენისათვის და ადგილობრივი ინდუსტრია წაეხალისებინათ იმპორტის წინააღმდეგ მაღალი სატარიფო ჯებირების აღმართვის გზით, ანუ მიემართათ პრაქტიკისათვის, რაც იმპორტის ჩანაცვლების სახელითაა ცნობილი. რადიკალები კი ცდილობდნენ გლობალური ეკონომიკური წესრიგისათვის ძირი გამოეთხარათ რევოლუციისაკენ მოწოდებებით, კაპიტალისტური სავაჭრო სისტემიდან გასვლითა და კუბის კვალდაკვალ საბჭოთა ბლოკში ინტეგრირებით. ასე და ამგვარად, 70-იან წლებში, როცა მარქსისტული იდეების გადაფასება იწყეს თვით ჩინეთსა და საბჭოთა კავშირის მსგავს ქვეყნებშიც კი, ამ იდეათა რეანიმაციას ხელი მიჰყვეს მესამე სამყაროს ინტელექტუალებმა და, სხვათა შორის, ამერიკულმა და ევროპულმა უნივერსიტეტებმაც, და სწორედ ისინი დასახეს პანაცეად მესამე სამყაროს „ნათელი“ მომავლისათვის.[8]

მართალია, დამოკიდებულების თეორია ჯერაც ცოცხლობს მემარცხენე ფრთის გარკვეულ ინტელექტუალთა შორის, მაგრამ მას მაინც შეერყა საფუძველი ერთი სერიოზული ფენომენის არსებობის გამო, რომლის ახსნაც ამ თეორიამ ვერ მოახერხა. ლაპარაკია აღმოსავლეთი აზიის ეკონომიკურ აღმავლობაზე ომის შემდგომ პერიოდში. აზიურმა ეკონომიკურმა წარმატებამ, იმ მატერიალური მოგების გარდა, რაც მან აზიის ქვეყნებს მისცა, თან სხვა უაღრესად კეთილისმყოფელი გავლენაც იქონია და, ბოლოს და ბოლოს, ჩააცხრო დამოკიდებულების თეორიის მაგვარი მოძღვრებების მიმდევართა აღტკინება. ასეთი იდეები კი თავისთავად იქცეოდნენ წინსვლის წინაღობად, რაკიღა აფერხებდნენ და ხელს უშლიდნენ ეკონომიკური გან-

ვითარების რეალურ წყაროებზე საღად ფიქრს. თუკი მესამე სამყაროს ჩამორჩენილობა მართლაც გამოწვეული იყო ნაკლებად განვითარებული ქვეყნების ჩართვით გლობალურ ეკონომიკურ წესრიგში (ასე ამტკიცებდა დამოკიდებულების თეორია), მაშინ როგორ უნდა აიხსნას გონივრულად ის ფენომენალური ეკონომიკური ბუმი, რასაც ადგილი ჰქონდა სამხრეთ კორეაში, ტაივანში, ჰონგ კონგში, სინგაპურში, მალაიზიაში და ტაილანდში? თითქმის ყველა ამ ქვეყანამ ომის შემდეგ შეგნებულად შეიკავა თავი ლათინური ამერიკის წამლეკავი ეკონომიკური ავტარკიისა და იმპორტის ჩანაცვლების პოლიტიკისაგან, შეგნებულად „მიეჯაჭვა“ უცხოურ ბაზრებსა და კაპიტალს და მჭიდრო კავშირი დაამყარა მულტინაციონალურ კოპორაციებთან.[9] ვერავინ იტყვის, თითქოს ამ ქვეყნებს რაღაც განსაკუთრებული ხელსაყრელი პირობები ჰქონდათ თავიდანვე, ბუნებრივი რესურსებით ან წარსულში დაგროვილი კაპიტალით იყვნენ მდიდრები; განსხვავებით ნავთობითა თუ სხვადასხვა მადნეულით მდიდარი ახლო აღმოსავლეთის ანუ ლათინური ამერიკის ქვეყნებისაგან, ისინი შეჯიბრში მხოლოდ და მხოლოდ თავიანთი მოსახლეობების ადამიანური „კაპიტალის“ ამარა ჩაებნენ.

ომისშემდგომი აზიის ექსპერიმენტმა აჩვენა, რომ მოდერნიზაციის გზაზე გვიან დამდგარნი ნამდვილად სარგებლობენ გარკვეული უპირატესობებით უფრო ჩამოყალიბებულ, ძლიერ ინდუსტრიულ სახელმწიფოებთან შედარებით, როგორც წინასწარმეტყველებდნენ კიდეც ადრეული ლიბერალური თეორიები ვაჭრობის შესახებ. გვიან მოდერნიზებულ აზიურ ქვეყნებს, დაწყებული იაპონიიდან, შესაძლებლობა ჰქონდათ ეყიდათ ყველაზე უკანასკნელი ტექნოლოგიები შეერთებულ შტატებსა თუ ევროპაში და, რამდენადაც სიძველე და არაეფექტური ინფრასტრუქტურები არ უბორკავდათ ხელ-ფეხს, სულ რამდენიმე ათწლეულში კონკურენტუნარიანნიც გამხდარიყვნენ ტექნოლოგიურად ყველაზე უფრო რთულ სფეროებშიც კი (მეტისმეტად კონკურენტუნარიანიო, იტყოდა ბევრი ამერიკელი). ეს დადასტურდა არა მარტო აზიის მიმართებაში ევროპასა თუ ჩრდილოეთ ამერიკასთან, არამედ თავად აზიის ფარგლებშიც, სადაც, ვთქვათ, ტაილანდსა და მალაიზიას არავითარი სპეციფიკური სირთულეები არ შექმნიათ იაპონიასა და სამხრეთ კორეასთან შედარებით, თუმცა კი მათზე გვიან დაიწყეს განვითარების პროცესი. ამავე დროს, დასავლური მულტინაციონალური კორპორაციებიც სწორედ ისე იქცეოდნენ, როგორც ლიბერალურ ეკონომიკურ სახელმძღვანელოებშია მითითებული: თან „ექსპლოატაციას უწევდნენ“ აზიის იაფ მუშახელს, მაგრამ თან სანაცვლოდ სთავაზობდნენ ბაზრებს, კაპიტალს, ტექნოლოგიას და ყოველმხრივ უწყობდნენ ხელს ადგილობრივი ეკონომიკის წინსვლას. ალბათ ესაა მიზეზი, რამაც ერთ მაღალჩინოსან სინგაპურელ მოხელეს ათქმევინა – ჩემი ქვეყანა სამ სისაძაგლეს ვერ მოითმენსო, „ჰიპებს, გრძელთმიან ბიჭებს და მულტინაციონალური კორპორაციების კრიტიკოსებს.“[10]

მოდერნიზაციის გზაზე გვიან დამდარ ამ ქვეყნებში ზრდის რეკორდი მართლაც განსაცვიფრებელია. იაპონიაში ზრდამ 60-იან წლებში ყოველწლიურად 9.8%, ხოლო 70-იანში 6%-ს მიაღწია; იმავე პერიოდში „ოთხი ვეფხვის“ (ჰონგ კონგი, ტაივანი, სინგაპური და სამხრეთ კორეა) ზრდის დონემ 9.3%-ს მთლიანობაში ASEAN-

ის კი 8%-ზე მეტი შეადგინა.[11] აზიის მაგალითზე კაცს შეიძლებოდა თვალნათლივ შეედარებინა ალტერნატიული ეკონომიკური სისტემების ავკარგიანობა. ტაივანმაც და ჩინეთმაც 1949 წელს დაიწყო დამოუკიდებელი არსებობა ცხოვრების ერთნაირად უხეირო დონით. საბაზრო სისტემის პირობებში ტაივანის რეალური საერთო ეროვნული შემოსავალი (სეშ) წელიწადში 8.7%-მდე გაიზარდა და 1989 წლისათვის 7500 აშშ დოლარს მიაღწია ერთ სულ მოსახლეზე. შედარებისათვის, ჩინეთში – დაახლოებით 350 დოლარს და თან ამ თანხის დიდი ნაწილი საბაზრო რეფორმების თითქმის ათ წელიწადზე მოდის. 1960 წელს ჩრდილოეთი და სამხრეთი კორეაც სეშის ერთნაირი დონით ხასიათდებოდნენ ერთ სულ მოსახლეზე. 1961 წელს სამხრეთ კორეამ უარი თქვა იმპორტის ჩანაცვლების პოლიტიკაზე და ერთმანეთს შეუთანხმა საშინაო და საერთაშორისო ფასები. ამის შემდეგ სამხრეთ კორეული ეკონომიკის ზრდამ ყოველწლიურ 8.4%-ს მიაღწია და 1989-ში სეშ-მა ერთ სულ მოსახლეზე შეადგინა 4500 დოლარი, ანუ ოხჯერ მეტი, ვიდრე ჩრდილოეთში.[12]

ეკონომიკური წარმატება არ მოსულა შიდა სოციალური უსამართლობის ხარჯზე. ამტკიცებდნენ, თითქოს აზიაში კაბალურად დაბალი იყო ხელფასები, თითქოს იქაური მთავრობები ატარებდნენ დრაკონულ პოლიტიკას მომხმარებლის მოთხოვნილებათა შესაზღუდად და ძალიან მაღალ საგადასახადო ტარიფებსაც აწესებდნენ. მაგრამ შემოსავალთა გადანაწილებამ ბევრ ქვეყანაში სწრაფად იწყო გათანაბრება, როგორც კი მიღწეულ იქნა კეთილდღეობის გარკვეული დონე.[13] და თუკი შემოსავლების ზრდა დაახლოებით დღევანდელი ტემპებით გაგრძელდება, სრული საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ASEAN-ის დანარჩენი წევრებიც გაიზიარებენ ტაივანისა და სამხრეთ კორეის მაგალითს და ისინიც შემოსავალთა უთანაბრობას თანდათანობით შეამცირებენ.[14]

დამოკიდებულების თეორიის გადასარჩენად ზოგიერთი მისი აპოლოგეტი ბოლოს შეეცადა დაემტკიცებინა, თითქოსდა აზიის ახლად ინდუსტრიალიზებული ეკონომიკები თავიანთ წარმატებას დაგეგმვას უნდა უმადლოდნენ და ამ წარმატების საფუძველშიც ინდუსტრიული პოლიტიკა იდო და არა – კაპიტალიზმი. მართალია, ეკონომიკური დაგეგმვა შედარებით უფრო დიდ როლს თამაშობს აზიაში, ვიდრე შეერთებულ შტატებში, მაგრამ თავად აზიის ეკონომიკის ფარგლებში მაინც უფრო ის სექტორები აღწევს მეტ წარმატებას, რომელნიც ხელს უწყობენ კონკურენციის უფრო დიდ ხარისხს შინაურ ბაზრებზე და ინტეგრაციას საერთაშორისო ბაზრებზე.[15] ესეც არ იყოს, მემარცხენეთა უმრავლესობა, ვინც ეკონომიკაში სახელმწიფოს ჩარევის დადებით მაგალითად იმოწმებდა აზიას, ვერ შეეგუებოდა დაგეგმვის ნახევრადავტორიტარულ, აზიურ სტილს, როცა შედარებით იზღუდება შრომისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის გარკვეული მოთხოვნები. მემარცხენეთათვის უფრო მისაღებმა დაგეგმვამ კი, იგულისხმება კაპიტალიზმის მსხვერპლთა სახელით ეკონომიკაში ჩარევა, ისტორიულად კიდევ უფრო საეჭვო ეკონომიკური შედეგები გამოიღო.

მოკლედ, აზიის ომისშემდგომი ეკონომიკური სასწაული, უპირველეს ყოვლისა, იმას ნათელჰყოფს, რომ კაპიტალიზმი არის პოტენციურად ყველა ქვეყნისათვის ხელმისაწვდომი გზა ეკონომიკური განვითარებისაკენ. მესამე სამყაროს არც ერთ ჩამორ-

ჩენილ ქვეყანას არ გააჩნია თავიდანვე არახელსაყრელი პირობები მხოლოდ იმიტომ, რომ ევროპაზე გვიან დაადგა ამ გზას, და არც უკვე ჩამოყალიბებულ, ძლიერ ინდუსტრიულ სახელმწიფოებს შესწავთ უნარი შეაფერხონ გვიან მოსულთა წინსვლა, რა თქმა უნდა, იმ პირობით, თუკი ეს უკანასკნელნი ეკონომიკური ლიბერალიზმის თამაშის წესებს დაიცავენ.

მაგრამ, თუკი კაპიტალისტური „მსოფლიო სისტემა“ მესამე სამყაროს ეკონომიკური განვითარების დამაბრკოლებელი არ არის, მაშინ რატომ ასევე სწრაფად ვერ დაწინაურდნენ საბაზრო ორიენტიაციის მქონე სხვა ეკონომიკებიც აზიის ფარგლებს გარეთ? მართლაც, ეკონომიკური სტაგნაციის ფენომენი ლათინურ ამერიკასა თუ მესამე სამყაროს სხვა რეგიონებში ისეთივე ჭეშმარიტებაა, როგორც აზიური სასწაული და, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ მიზეზმა დაბადა ყბადაღებული დამოკიდებულების თეორია. თუკი ამ თეორიის მსგავს ნეომარქსისტულ განმარტებებს გამოვრიცხავთ, მაშინ დასმულ კითხვაზე შესაძლო პასუხის ორგვარი ვარიანტი გვრჩება.

პირველი ვარიანტი კულტურული ფენომენის ახსნაა: ანუ, გარკვეული ჩვეულებები, ადათები და საზოგადოებათა სოციალური სტრუქტურა ლათინური ამერიკის მსგავს რეგიონებში, როგორღაც ხელს უშლის ეკონომიკური ზრდის მაღალ დონეს, მაშინ როცა, აზიისა თუ ევროპის ხალხებისათვის ასეთი პრობლემა საერთოდ არ არსებობს.[16] კულტურული ფენომენის არგუმენტი სერიოზული არგუმენტია და ჩვენ მას კიდევ მივუბრუნდებით წიგნის მეოთხე ნაწილში. თუკი ამა თუ იმ საზოგადოებაში მართლა არსებობს მნიშვნელოვანი კულტურული წინაღობები ბაზრის ასამუშავებლად, მაშინ კაპიტალიზმის, როგორც ეკონომიკური მოდერნიზაციის საშუალების, საყოველთაო ხასიათი კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება.

მეორენაირი ახსნა პოლიტიკური ხასიათისაა: კაპიტალიზმმა დღემდე ვერ „იმუშავა“ ვერც ლათინურ ამერიკასა და ვერც ბევრგან სხვაგან მესამე სამყაროში იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ამის სერიოზული მცდელობა არც ყოფილა. ანუ, ლათინური ამერიკის ვითომდა „კაპიტალისტური“ ეკონომიკების უმრავლესობა სერიოზულადაა დასახიჩრებული მერკანტილური ტრადიციებით, სახელმწიფო სექტორის ზღვარგადასული აქტივობით, რაც თითქოს ეკონომიკური სამართლიანობის სახელითაა გამართლებული. ამ არგუმენტს საკმაო ძალა გააჩნია, და რამდენადაც კულტურასთან შედარებით პოლიტიკას უფრო იოლად შეცვლის უნარი ახასიათებს, მოდით, ჩვენც ჯერ სწორედ მისი გამოკვლევა ვცადოთ.

თუკი ჩრდილოეთ ამერიკამ რევოლუციის შემდეგ ლიბერალური ინგლისის ფილოსოფია, ტრადიციები და კულტურა მიიღო მემკვიდრეობით, ლათინურ ამერიკას მემკვიდრეობის სახით მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეების ესპანეთისა და პორტუგალიის ბევრი ფეოდალური ინსტიტუტი ერგო. ამ მემკვიდრეობაში იგულისხმებოდა ესპანური და პორტუგალიური სამეფო ტახტების ძლიერი მიდრეკილება, საკუთარი დიდების გამო სრული კონტროლი გაეწიათ ეკონომიკური საქმიანობის ნებისმიერი სფეროსათვის, ანუ სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, იგულისხმებოდა მერკანტილიზმის სახელით ცნობილი პრაქტიკის დანერგვაც ახალ ნიადაგზე. როგორც ერთი სპეციალისტი წერდა, „კოლონიალური დროიდან დღემ-

დე, ბრაზილიურ მთავრობას არასოდეს შეუსუსტებია კონტროლი ეკონომიკურ სფეროზე იმდენად, რამდენადაც ეს პოსტმერკანტილისტურ ევროპაში მოხდა... უზენაესი ეკონომიკური პატრონი იყო მონარქი და ნებისმიერი კომერციული თუ საწარმოო საქმიანობაც დამოკიდებული ხდებოდა სპეციალურ ლიცენზიებზე, მონოპოლიურ გრანტებზე და სავაჭრო პრივილეგიებზე."[17] ლათინურ ამერიკაში ჩვეულებრივ ამბად იქცა სახელმწიფოს ძალაუფლების გამოყენება მაღალი კლასის ეკონომიკური ინტერესების ხელშესაწყობად, ურთიერთობის ამგვარი პრაქტიკა კი მომდინარეობდა უფრო ევროპის შუასაუკუნეობრივი გამოცდილებიდან და არა იმ რეალიების გათვალისწინებით, რაც იმავე ევროპაში არსებობდა ესპანეთის მიერ ლათინური ამერიკის დაპყრობის შემდეგ, – მხედველობაში მაქვს, უპირველეს ყოვლისა, საქმიანი საშუალო კლასის ჩამოყალიბება ინგლისსა და საფრანგეთში. ლათინურამერიკულ ელიტას საკუთარივე მთავრობა იცავდა საერთაშორისო კონკურენციისაგან იმპორტის ჩანაცვლების პოლიტიკით, რამაც თითქმის საყოველთაო ხასიათი მიიღო მთელს კონტინენტზე 30-იანიდან 60-იან წლებამდე. იმპორტის ჩანაცვლებამ ადგილობრივი მწარმოებლები, სინამდვილეში, მხოლოდ მცირე, ლოკალური ბაზრებით შემოფარგლა, სადაც მათ უკვე აღარ შეეძლოთ ფასების პოტენციური ეკონომიურობის რეალიზება; მაგალითად, ბრაზილიაში, არგენტინასა თუ მექსიკაში, ავტომობილის თვითღირებულება 60-დან 150%-მდე უფრო მაღალია ვიდრე შეერთებულ შტატებში.[18]

მეოცე საუკუნეში, მერკანტილიზმისაკენ ხანგრძლივი, ისტორიული მიდრეკილება შეერწყა ლათინური ამერიკის პროგრესული ძალების სურვილს, გამოეყენებინათ სახელმწიფო, როგორც მდიდრებიდან ღარიბებზე დოვლათის გადანაწილების საშუალება, გამომდინარე „სოციალური სამართლიანობის" ინტერესებიდან[19]. ყოველივე ამან სხვადასხვაგვარი ფორმა შეიძინა: 30-იან, 40-იან წლებში არგენტინის, ბრაზილიისა და ჩილეს შრომის კანონმდებლობაშიც პოვა ასახვა და სერიოზულად შეაფერხა იმ ინტენსიურ ინდუსტრიათა განვითარება, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს აზიის ეკონომიკური დაწინაურების საქმეში. ასე და ამგვარად, მემარცხენეებიცა და მემარჯვენეებიც გაერთიანდნენ იმ რწმენის საფუძველზე, რომ აუცილებელი იყო ეკონომიკურ საქმეებში მთავრობის ექსტენსიური ჩარევა. ამ გაერთიანების შედეგი კი გახლავთ ბევრი ლათინურამერიკული ქვეყნის მართვა გაბერილი და არაეფექტური სახელმწიფო სექტორის მიერ, რომლებიც ან ცდილობენ უშუალოდ აკონტროლონ მთელი ეკონომიკური საქმიანობა, ანდა ძალზე ამძიმებენ მას უამრავი მარეგულირებელი ზედნადებებით. ბრაზილიაში სახელმწიფო არა მარტო ფოსტასა და კავშირგაბმულობას უძღვება, არამედ ფოლადსაც ადნობს, რკინის მადანსაც იღებს, ნავთობსაც ეძებს, მართავს კომერციულ და საინვესტიციო ბანკებს, ამუშავებს ელექტროსადგურებს და აშენებს თვითმფრინავებს. საზოგადოებრივი სექტორის ამ კომპანიებს არც გაკოტრება ემუქრება და დაჭირავებულ შრომასაც ისე იყენებენ, როგორც პოლიტიკური პატრონაჟის ფორმას. ფასები მთელი ბრაზილიური ეკონომიკის მასშტაბით და, კერძოდ, საზოგადოებრივ სექტორშიც დგინდება არა ბაზრის მიერ, არამედ ძლიერ გაერთიანებებთან პოლიტიკური მოლაპარაკებების გზით.[20]

ანდა, ავიღოთ თუნდაც პერუს მაგალითი. ერნანდო დე სოტო თავის წიგნში „სხვა გზა“ დოკუმენტურად აღწერს, როგორ სცადა მისმა ინსტიტუტმა ლიმაში, პერუს მთავრობის მიერ დადგენილი ფორმალური კანონების თანახმად, აეშენებინა ფიქტიური ქარხანა. თერთმეტი აუცილებელი ბიუროკრატიული პროცედურის გავლას 289 დღე, ხოლო სხვადასხვა არაოფიციალურ თუ ოფიციალურ გადასახადს (მათ შორის ორჯერ ქრთამის მიცემას) 1231 დოლარი, ანუ 32 მინიმალური ხელფასი დასჭირდა.[21] დე სოტოს თქმით, პერუში ახალი საქმის წამოწყებას უამრავი მარეგულირებელი ბარიერი უშლის ხელს, ეს მეწარმეობისათვის გადაულახავი წინააღმდეგობაა, ღარიბი ხალხი წინდაწინვე შეგუებულია თავის გამოუვალ მდგომარეობას, სამაგიეროდ, ასეთი ვითარება ხელს უწყობს „არაფორმალური“ (ანუ უკანონო, ანდა კანონით გაუთვალისწინებელი) ეკონომიკის გლობალურ გაფურჩქვნას და თავსმოხვეული ბარიერებისათვის გვერდის ასაქცევი არაერთი უპატიოსნო გზის გამოძებნას. ლათინური ამერიკის თითქმის ყველა ქვეყანაში არსებობს ფართო „არაფორმალური“ სექტორი, სადაც იქმნება კიდეც მთელი ეროვნული შემოსავლის მეოთხედიდან მესამედამდე. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, ეკონომიკური აქტივობის არაკანონიერ კალაპოტში მიმართვა ქვეყნის ეკონომიკურ ეფექტურობას რომ არ წაადგება: რომანისტ მარიო ვარგას ლიოსას თქმით, „ლათინური ამერიკის შესახებ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული და სარწმუნო მითი, მისი ჩამორჩენილობის მიზეზის ეკონომიკური ლიბერალიზმის მცდარი ფილოსოფიით ახსნაა“, არადა, როგორც ლიოსა ამტკიცებს, სინამდვილეში მსგავსი ლიბერალიზმი ლათინურ ამერიკაში თურმე საერთოდ არც არსებულა; არსებობდა მხოლოდ და მხოლოდ მერკანტილიზმის გარკვეული ფორმა, ანუ „ბიუროკრატიზირებული სახელმწიფო, რომელიც ეროვნული სიმდიდრის გადანაწილებას უფრო მნიშვნელოვან საქმედ თვლის, ვიდრე ამ სიმდიდრის შექმნას“, თავად განაწილება კი იძენს უპირატესი სტატუსის მინიჭების ფორმას მონოპოლიათა კონცესირებისა თუ პატარა-პატარა ელიტებისათვის, რომელნიც სახელმწიფოზე არიან დამოკიდებულნი და რომლებზე დამოკიდებულიც უკვე თავად სახელმწიფო ხდება.[22]

ლათინურ ამერიკაში უამრავი შემთხვევა არსებობს, როცა სახელმწიფო კატასტროფულად ერევა ეკონომიკურ საქმეებში. ყველაზე ცნობილი მაინც არგენტინული მაგალითია, რომლის სემ ერთ სულ მოსახლეზე 1913 წ. თითქმის უტოლდებოდა შვეიცარიის მაჩვენებელს, ორჯერ აღემატებოდა იტალიისას და ორჯერვე ნაკლები იყო კანადისაზე. დღეს ეს შეფარდებები შეუდარებლად უარესია არგენტინისათვის. ამ ქვეყნის ხარგრძლივი უკანდახევა ისევ ჩამორჩენილობისაკენ პირდაპირ უკავშირდება იმპორტის ჩანაცვლების პოლიტიკაზე გადასვლას 30-იანი წლების მსოფლიო ეკონომიკური კრიზისის საპასუხოდ. ამგვარი პოლიტიკა არგენტინას ძალად მოახვიეს თავს 50-იან წლებში ხუან პერონის მმართველობის დროს, რომელმაც სახელმწიფო სიმდიდრის მუშათა კლასისათვის გადანაწილება საკუთარი ძალაუფლების განმტკიცების სამუალებად გამოიყენა. პოლიტიკურ ლიდერთა იშვიათი უნარი, ჯიუტად უარყონ ეკონომიკური რეალობის მოთხოვნები ალბათ არ გამომჟღავნებულა უკეთესად, ვიდრე იმ წერილში, რომელიც პერონმა 1953 წელს ჩილეს პრეზიდენტს, კარლოს იბანიესს მისწერა და ურჩია: „მიეცი ხალხს, განსაკუთრებით მუ-

შებს, ყველაფერი, რაც შეგიძლია. როცა მოგეჩვენება, თითქოს უკვე მეტისმეტს აძლევ, მიეცი უფრო მეტი. შედეგს თვითონ დაინახავ. ყველა ცდილობს ეკონომიკური კრახის აჩრდილით დაგვაფრთხოს, მაგრამ ეს ყველაფერი ტყუილია. არაფერია ისე ელასტიური, როგორც ეკონომიკა, რისიც ყველას ეშინია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მისი არაფერი გაეგება".[23]

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, არგენტინელ ტექნოკრატებს დღეს უკვე კარგად ესმით თავიანთი ქვეყნის ეკონომიკის ხასიათი, გაცილებით უკეთ, ვიდრე ეს პერონს ესმოდა. ახლა არგენტინისათვის უპირველესი პრობლემა სტატისტური ეკონომიკური მემკვიდრეობის დაძლევაა და ალბათ ბედის ირონიად უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ საქმის განხორციელება პერონის ერთ-ერთ მიმდევარს, პრეზიდენტ კარლოს მენემს მოუწია.

მენემის არგენტინისაგან განსხვავებით, მექსიკამ პრეზიდენტ კარლოს სალინას დე გორტარის ხელმძღვანელობით უფრო გაბედულად განახორციელა ფართომასშტაბიანი ლიბერალური ეკონომიკური რეფორმები, მათ შორის საგადასახადო ტარიფებისა და ბიუჯეტის დეფიციტის შემცირება, პრივატიზაცია (1982-დან 1991 წლამდე გაიყიდა მთავრობის საკუთრებაში მყოფი 1155 კომპანიიდან 875), მკაცრი ზომები გაატარა გადასახადებისგან თავის არიდების თუ კორუფციის სხვა ფორმების წინააღმდეგ, რასაც ადგილი ჰქონდა კორპორაციების, ბიუროკრატიებისა და შრომითი გაერთიანებების მხრიდან, და ბოლოს, მოლაპარაკებაც დაიწყო შეერთებულ შტატებთან თავისუფალი ვაჭრობის შესახებ შეთანხმების თაობაზე. ყოველივე ამის შედეგად 80-იანი წლების ბოლო სამ წელიწადში რეალური სქმ გაიზარდა 3-4%-ით, ხოლო ინფლაციის დონე 20%-ზე ქვემოთ დაეცა – ისტორიული და რეგიონალური სტანდარტებით, ეს მართლაც უნიკალურ მაჩვენებლად შეიძლება ჩაითვალოს.[27]

ამრიგად, სოციალიზმი არა მარტო აყვავებული ინდუსტრიული საზოგადოებებისათვის, არამედ განვითარებადი ქვეყნებისთვისაც კი აღარ წარმოადგენს მიმზიდველ ეკონომიკურ მოდელს. 30 თუ 40 წლის წინ სოციალისტური ალტერნატივა გაცილებით უფრო დამაჯერებელი ჩანდა. მესამე სამყაროს ლიდერები, იმ შემთხვევებშიც კი, როცა გულწრფელად აღიარებდნენ ადამიანთა რა საშინელი ტანჯვა-წამების ფასი დაჯდა საბჭოური თუ ჩინური ტიპის მოდერნიზაცია, მაინც ამტკიცებდნენ, თითქოს იდნუსტრიალიზაციის მიზანი ნებისმიერ საშუალებას ამართლებდა და სხვაგვარად შეუძლებელი იყო საზოგადოებაში უმეცრების, სისასტიკის, ჩამორჩენილობისა და სიღატაკის აღმოფხვრა. ამავე დროს, ისინი იმასაც ამტკიცებდნენ, რომ მთლად „უსასყიდლო" არც კაპიტალისტური პირობებით ეკონომიკური მოდერნიზაციის პროცესი იყო და რომ მათი საზოგადოებები იმდენ ხანს ვერ დაელოდებოდნენ მის დამთავრებას, რამდენი ხანიც ევროპამა და ჩრდილოეთ ამერიკამ მოანდომეს თანამედროვე დონის მიღწევას.

დღევანდელი გადასახედიდან ეს არგუმენტი მაინცდამაინც მტკიცედ ვეღარ გამოიყურება. აზიის ახლად ინდუსტრიალიზებული ქვეყნები, რომელნიც მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის გერმანულ და იაპონურ გამოცდილებას იმეორებდნენ, ნათლად ადასტურებენ – მოდერნიზაციის გზაზე შედარებით გვიან დამდგარ ქვეყნებს ეკონომიკური ლიბერალიზმი შესაძლებლო-

ბას აძლევს დაეწიოს და გაუსწროს კიდეც იმათ, ვინც ეს პროცესი ადრე დაიწყო. ეს სულაც არ არის უსასრულო პროცესი, მიზნის მიღწევა სულ რაღაც ორ ან სამ ათწლეულშიც კი რეალურადაა შესაძლებელი. და თუკი ეს არც მთლად „უსასყიდლოდ“ ხდება, ყოველ შემთხვევაში, იაპონიაში, სამხრეთ კორეაში, ტაივანსა და ჰონგ კონგში მუშათა კლასის მიერ გადატანილი გარკვეული ხელმოკლეობა და სიძნელეები სახსენებლადაც კი სასაცილოა იმ სრულმასშტაბიან სოციალურ ტერორთან შედარებით, რაც საბჭოთა კავშირისა და ჩინეთის ხალხებს დაატყდა თავს.

საბჭოთა კავშირის, ჩინეთისა და აღმოსავლეთი ევროპის ბოლოდროინდელმა გამოცდილებამ, ამ ქვეყნების მზადყოფნამ, მბრძანებლური ეკონომიკა ისევ საბაზრო სისტემად გარდაქმნან, ალბათ უნდა დააფიქროს განვითარებადი სამყარო და თავიც შეაკავებინოს სოციალისტური გზის არჩევისაგან. დავუშვათ მავანი პარტიზანული რაზმის მეთაური პერუში, ანდა პატარა ტომის ბელადი სამხრეთ აფრიკაში გეგმავს მარქსისტულ-ლენინურ ან მაოისტურ რევოლუციას საკუთარი ქვეყნის მთავრობის დასამხობად. ისევე როგორც 1917, ანდა 1949 წლებში, მან დღესაც უნდა გაითვალისწინოს ძალაუფლების ხელში ჩაგდებიდან გამომდინარე შედეგები, აუცილებლად წინასწარ იფიქროს, როგორ გამოიყენოს სახელმწიფოს მექანიზმები ძველი სოციალური წესრიგის დასამსხვრევად და ახალი, ცენტრალიზებული ეკონომიკური ინსტიტუტების შესაქმნელად. მაგრამ, ამავე დროს, დღეს მას უკვე აქვს საშუალება წინდაწინვე განსაზღვროს (იმ პირობით, თუკი ინტელექტუალურად მომწიფებული და გულწრფელი პარტიზანია), რომ ამ პირველი რევოლუციის შედეგი უთუოდ არასრული იქნება; დღეს შეიძლება იმედი ჰქონდეს, რომ მისი ქვეყანა რამდენიმე ათწლეულში მიაღწევს იმ ეკონომიკურ დონეს, რაც 60-იან, 70-იან წლებში ახასიათებდა აღმოსავლეთ გერმანიას, შეიძლება ეს ერთგვარ წარმატებადაც კი ჩათვალოს, მაგრამ უეჭველად ისიც უნდა იფიქროს, რამდენი ხანი მოუწევს გაყინვა ამ მიღწეულ დონეზე. და თუკი ეს პარტიზანი ლიდერი მიზნად ისახავს აღმოსავლეთ გერმანიის დონეს ასცდეს, თავი დააღწიოს მის მავნე, გამხრწნელ სოციალურ თუ ეკოლოგიურ გავლენას, მაშინ მოუწევს თავიდანვე დაგეგმოს მეორე, შემდგომი რევოლუციაც, რომელიც უკვე სოციალისტური ცენტრალიზებული დაგეგმვის მექანიზმს დაამსხვრევს თავის მხრივ და კვლავ კაპიტალისტურ ინსტიტუტებს აღადგენს. თუმცა, არც ეს იქნება იოლი საქმე; ამასობაში ხომ მისი ქვეყნის საზოგადოება უკვე თავფეხიანად გაიბლანდება ფასების არარაციონალურ სისტემაში, მენეჯერები დაკარგავენ ყოველგვარ კონტაქტს ცივილიზებული სამყაროს ბოლოდროინდელ მიღწევებთან და მუშათა კლასსაც აღარ შერჩება არავითარი შრომის ეთიკა. ამ პრობლემების შუქზე, რომლებიც წესით წინდაწინვე უნდა დაენახა, ამ პარტიზან ლიდერს ალბათ უფრო თავისუფალი ბაზრის დასაცავად ბრძოლის ჟინი გაუჩნდებოდა და პირდაპირ მეორე, კაპიტალისტურ რევოლუციას მოახდენდა სოციალისტური ეტაპის გაუვლელად, ანუ დაამსხვრევდა რეგულირებისა და ბიუროკრატიის ძველ სახელმწიფო სტრუქტურებს, წყალს შეუყენებდა ძველი სოციალური კლასების სიმდიდრეს, პრივილეგიებსა და სტატუსს მათი ჩართვით საერთაშორისო კონკურენციაში და გაათავისუფლებდა თავის სამოქალაქო საზოგადოების შემოქმედებით ენერგიას.

თანამედროვე პროგრესული საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ლოგიკა მხოლოდ იმდენად განაწყობს ამა თუ იმ საზოგადოებას კაპიტალიზმისადმი სიმპატიით, რამდენადაც შესაძლებლობას აძლევს ადამიანებს, ნათლად დაინახონ თავიანთი პირადი ეკონომიკური ინტერესი. მერკანტილიზმიც, დამოკიდებულების თეორიაცა და სხვა ინტელექტუალური მირაჟების აჩრდილები კი პირიქით, ხედვის სწორედ ამგვარ სიცხადეს უშლიან ხელს. თუმცა, აზიისა და აღმოსავლეთი ევროპის გამოცდილება დღეს უკვე გვაძლევს იმ სერიოზულ ემპირიულ საზომებს, რომელთა მიხედვითაც დაპირისპირებული ეკონომიკური სისტემების პრეტენზიები შეიძლება შეფასდეს.

ჩვენს მექანიციზმს უკვე შეუძლია აგვიხსნას თუ როგორ შეიქმნა ლიბერალურ ეკონომიკურ პრინციპებზე დაფუძნებული სამომხმარებლო კულტურა არა მარტო პირველ და მეორე, არამედ მესამე სამყაროშიც. მოწინავე ტექნოლოგიისა და შრომის რაციონალური ორგანიზების მეშვეობით შექმნილ უაღრესად ნაყოფიერ და დინამიურ ეკონომიკურ სამყაროს უდიდესი გამაერთგვაროვნებელი ძალა აქვს. მას შეუძლია მთელ მსოფლიოში გაფანტული საზოგადოებები ფიზიკურად გადააჯაჭვოს ერთმანეთს გლობალური ბაზრების სამუალებით და მსგავსი ეკონომიკური მისწრაფებები და ჩვევები გააღვივოს უამრავ განსხვავებულ საზოგადოებაში. ამ სამყაროს მიმზიდველი ძალა ძლიერი სტიმულია ყველა ადამიანური საზოგადოებისათვის მასში ჩასართველად, ხოლო ამგვარი ჩართვის შედეგად წარმატების მიღწევა უკვე მხოლოდ იმაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად უერთგულებს ესა თუ ის საზოგადოება ეკონომიკური ლიბერალიზმის პრინციპებს. მოკლედ, „სისტემის“ საყოველთაო და საბოლოო გამარჯვებაც ესაა.

10

განათლების ქვეყანა

და აი, მოველ მე თქვენთან, დღესინდელო ადამიანებო, მოველი განათლების ქვეყნად... და მერე? მთელი ჩემი სულიერი მღელვარების მიუხედავად, სიცილი წამსკდა. მსგავსი არაფერი მენახა აქამდე, ასე ჭრელაჭრელა, ასე დაფერილი. ვიცინოდი, მუხლები კი ჯერაც მიკანკალებს, და გულიც. ,,არა, ეს ნამდვილად საღებავი ქოთნების სამშობლოა-მეთქი'' – ვთქვი...

***ნიცშე*, „ასე ამბობდა ზარათუშტრა".**

ჩვენ უკვე ჩვენი მტკიცებების ყველაზე რთულ მონაკვეთს მივადექით; უნდა ვცადოთ და ვუპასუხოთ კითხვას, მივყავართ თუ არა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მექანიციზმს ლიბერალური დემოკრატიისაკენ? თუკი თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებით განპირობებული, დაწინაურებული ინდუსტრიალიზაციის ლოგიკა კაპიტალიზმისა და საბაზრო ეკონომიკისაკენ გვიბიძგებს, ამავე დროს უწყობს თუ არა იგი ხელს თავისუფალი მმართველობის დამყარებასა და ხელისუფლებაში დემოკრატიულ მონაწილეობას? 1959 წელს დაწერილ თავის ღირსშესანიშნავ სტატიაში სოციოლოგი სიმურ მარტინ ლიპსეტი ნათლად ასაბუთებდა ემპირიული ურთიერთდამოკიდებულების უაღრესად მაღალ დონეს, ერთი მხრივ, მყარ დემოკრატიას, მეორე მხრივ, ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებას შორის (განვითარებაში იგულისხმებოდა ურბანიზაციაც, განათლებაც და ა. შ.).[1] და მართლაც, არის კი აუცილებელი კავშირი დაწინაურებულ ინდუსტრიალიზაციასა და პოლიტიკურ ლიბერალიზმს შორის, რაც ურთიერთდამოკიდებულების ამ მაღალი დონის ახსნის საშუალებას მოგვცემდა? ან, იქნებ, პოლიტიკური ლიბერალიზმი მხოლოდ ევროპული ცივილიზაციისა და მისი სხვადასხვა განშტოების უბრალო კულტურული მახასიათებელია და ამ ცივილიზაციის ქვეყნებში ინდუსტრიალიზაციის განსაკუთრებული წარმატებაც რაღაც უცნაურ მიზეზთა შემთხვევითი შედეგია?

როგორც შემდეგ დავინახავთ, ურთიერთობა ეკონომიკურ განვითარებასა და დემოკრატიას შორის ძალზე შორსაა შემთხვევითობისაგან, თუმცა, არც დემოკრატიის გზით არჩევას იწვევს მარტოოდენ ეკონომიკური მოტივები. ამ არჩევანს სხვა წყაროც აქვს და, თუ დემოკრატიის გზაზე დადგომას აუცილებლად ინდუსტრიალიზაცია არ განაპირობებს, ის, ყოველ შემთხვევაში, ნამდვილად აიოლებს ამ გზის გავლას.

ეკონომიკურ განვითარებას, განათლების დონესა და დემოკრატიას შორის არსებული მჭიდრო ურთიერთკავშირი ნათლად ჩანს სამხრეთი ევროპის მაგალითზე. 1958 წელს ესპანეთი შეუდგა ეკონომიკური ლიბერალიზაციის პროგრამის განხორციელებას; ამ პროგრამის მიხედვით, ფრანკისტული სახელმწიფოს მერკანტილისტური პოლიტიკა ლიბერალურით იცვლებოდა, რასაც ესპანეთის ეკონომიკა გარე სამყაროს ეკონომიკასთან უნდა დაეკავშირებინა. გადადგმულ ნაბიჯს ძალიან სწრაფი ეკონომიკური ზრდის პერიოდი მოჰყვა შედეგად: ფრანკოს სიცოცხლის ბოლო ათწლეულში, ესპანეთის ეკონომიკა 7.1%-ით იზრდებოდა ყოველწლიურად. მალე ესპანეთის მაგალითს პორტუგალიამ და საბერძნეთმაც მიბაძა, რომელთა ზრდის მაჩვენებლებმაც შესააბმისად 6.2 და 6.4%-ს მიაღწია.[2] შთამბეჭდავი იყო ინდუსტრიალიზაციით გამოწვეული სოციალური ცვლილებებიც: 1950 წელს დიდ ქალაქებში ესპანეთის მოსახლეობის მხოლოდ 18% ცხოვრობდა; 1970 წლისათვის ეს ციფრი 34%-მდე გაიზარდა.[3] 1950 წელს ესპანეთის, პორტუგალიისა და საბერძნეთის მოსახლეობათა ნახევარი სოფლის მეურნეობაში იყო ჩაბმული; შედარებისათვის, იმავე საქმიანობას მთელი დასავლეთი ევროპის მოსახლეობის 24% ეწეოდა. 1970 წლისათვის მხოლოდ საბერძნეთში დარჩა ეს მაჩვენებელი საშუალო ევროპულზე მაღალი, ესპანეთში კი 21%-მდე დაეცა.[4] ურბანიზაციამ თან მოიტანა განათლებისა და პირადი შემოსავლების დონის ამაღლება, ევროგაერთიანების ფარგლებში შექმნილი სამომხმარებლო კულტურის ათვისება. მართალია, ამ ეკონომიკურ და სოციალურ ცვლილებებს თავისთავად არ მოჰყოლია უფრო მეტი პოლიტიკური პლურალიზმი, მაგრამ მათ მაინც შექმნეს ისეთი სოციალური გარემო, რომელშიც პლურალიზმი აუცილებლად „იხარებდა“, თუკი პოლიტიკური სიტუაციაც მომწიფებოდა საამისოდ. როგორც ცნობილი გახდა, ფრანკოს ეკონომიკური განვითარების გეგმის კომისარს, ლაურეანო ლოპეს როდის, ძირითადად ვისი მეთვალყურეობის ქვეშაც მიმდინარეობდა ესპანეთის ტექნოკრატიული რევოლუცია, უთქვამს – ესპანეთი მაშინ იქნება მზად დემოკრატიისათვის, როცა ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავალი 2000 დოლარს მიაღწევსო. ეს განცხადება მართლაც წინასწარმეტყველური გამოდგა: 1974 წელს, ფრანკოს გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე, ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავალი უკვე 2446 დოლარს უტოლდებოდა.[5]

მსგავსი ურთიერთკავშირი ეკონომიკურ განვითარებასა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის აზიაშიც შეინიშნება. იაპონია აღმოსავლეთი აზიის სახელმწიფოთაგან პირველი დაადგა მოდერნიზაციის გზას და მყარ ლიბერალურ დემოკრატიამდეც პირველი მივიდა (მართალია, იაპონიის დემოკრატიზაცია, ასე ვთქვათ, იარაღის მეშვეობით დასრულდა, მაგრამ, როგორც გამოირკვა, ამ მტკივნეული დემოკრატიზაციის შედეგი მყარი აღმოჩნდა და მას შემდეგაც დიდხანს შეინარჩუნა ეს სიმყარე, როცა მართლა შეიძლებოდა ვინმეს ეთქვა, დემოკრატია ქვეყნისათვის იძულებითაა თავსმოხვეულიო). განათლებისა და ერთ სულ მოსახლეზე მთელი ეროვნული შემოსავლის დონით იაპონიის შემდეგ მეორე და მესამე სახელმწიფოების, ტაივანისა და სამხრეთ კორეის, პოლიტიკურმა სისტემებმაც უდიდესი ცვლილებები განიცადა.[6] ტაივანში, მაგალითად, მმართველი გომინდანის პარტიის ცენტრალური კომიტეტის წევრთაგან 45%-ს აქვს დამთავრებული უმაღლესი, მათგან ბევრს

შეერთებულ შტატებში.[7] უმაღლესი განათლება აქვთ ზოგადად მთელი ტაივანელების 45%-ს, ხოლო სამხრეთ კორეელების 37%-ს. შედარებისათვის, ამერიკელთა შემთხვევაში ეს ციფრი 60%-ს, ხოლო ბრიტანელთა შემთხვევაში 22%-ს უტოლდება. და მართლაც, სწორედ ტაივანის პარლამენტის შედარებით ახალგაზრდა, განათლებულმა წევრებმა აქციეს დღეს ეს ორგანო გაცილებით უფრო წარმომადგენლობით ინსტიტუტად. რაც შეეხება ავსტრალიასა და ახალ ზელანდიას, ამ ევროპულ ახალშენებს აზიაში, ისინი მეორე მსოფლიო ომამდე კარგა ხნით ადრე დაადგნენ ეკონომიკური მოდერნიზაციისა და დემოკრატიის გზას.

სამხრეთ აფრიკაში, აპარტეიდი დაკანონებულ იქნა 1948 წელს, დ. ფ. მალანის ნაციონალური პარტიის გამარჯვების შემდეგ. იმ ხანად აფრიკანერთა თემი, რომლის ინტერესებსაც გამოხატავდა ხსენებული პარტია, თანადროულ ევროპულ საზოგადოებებთან შედარებით უაღრესად ჩამორჩებოდა სოციო-ეკონომიკური თვალსაზრისით. მაშინდელი აფრიკანერები, ძირითადად, ღარიბი, გაუნათლებელი ფერმერები იყვნენ, გვალვასა და გაჭირვებას გამოქცეულები და ქალაქში ახლად დასახლებულნი.[8] ხელისუფლების სათავეში მოსვლა მათ საკუთარი სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად გამოიყენეს, უპირველეს ყოვლისა, სახელმწიფო სექტორის საქმიანობის მეშვეობით. 1948-1988 წლებს შორის აფრიკანერებმა საოცარი მეტამორფოზა განიცადეს და ურბანისტულ, განათლებულ, პრაქტიკულ, დახვეწილ საზოგადოებად ჩამოყალიბდნენ.[9] განათლების დონის ამაღლებას მოჰყვა ცივილიზებული სამყაროს ნორმებთან და ტენდენციებთან კონტაქტი, რომელზე უარის თქმაც აფრიკანერებს უკვე აღარ შეეძლოთ და აღარც სურდათ. 70-იანი წლების ბოლოს, როცა ხელახლა დაკანონდა შავკანიანთა პროფკავშირები და შედარებით შემსუბუქდა აკრძალავი კანონები, დაიწყო სამხრეთ აფრიკის საზოგადოების ლიბერალიზაცია. იმ დროისათვის, როდესაც 1990 წლის თებერვალში ფ. ვ. დე კლერკმა აფრიკის ნაციონალური კონგრესის უფლებამოსილებანი აღიარა, ხელისუფლება, მრავალი თვალსაზრისით, უკვე საკუთარი თეთრი ელექტორატის შეხედულებათა კარნახით მოქმედებდა, თავის მხრივ, ეს ელექტორატი კი განათლებისა და პროფესიონალური მიღწევების დონით ცოტათი თუღა განსხვავდებოდა ევროპელი და ამერიკელი თანამოძმეებისაგან.

მნიშვნელოვანი სოციალური ცვლილებები განიცადა საბჭოთა კავშირმაც, თუმცა გაცილებით უფრო ნელა, აზიის ქვეყნებთან შედარებით. საბჭოთა კავშირიც გადაიქცა ურბანისტულ საზოგადოებად, აქაც ამაღლდა საყოველთაო თუ სპეციალური განათლების დონე და თუ ეს ცვლილებები ცივი ომის მსვლელობისას ნაკლებად შესამჩნევი იყო, შემდგომში სწორედ მათ შეუწყვეს ხელი დემოკრატიისაკენ სერიოზული ნაბიჯების გადადგმას.

მსოფლიოს თვალს თუ გადავავლებთ, დავრწმუნდებით, რომ ჯერ კიდევ ძალიან ძლიერი ურთიერთდამოკიდებულება არსებობს მოწინავე სოციო-ეკონომიკურ მოდერნიზაციასა და ახალი დემოკრატიების წარმოშობას შორის. ტრადიციულად, ეკონომიკურად ყველაზე უფრო განვითარებული რეგიონები, დასავლეთი ევროპა და ჩრდილოეთი ამერიკა, ამავე დროს ჩვენი სამყაროს უძველეს და ყველაზე მყარ ლიბერალურ დემოკრატიებსაც წარმოადგენენ. მათ კვალდაკვალ სამხრეთი ევრო-

პა მიჰყვებოდა, რომელმაც მყარ დემოკრატიას 70-იან წლებში მიაღწია. ეკონომიკურად ევროპას უმუალოდ მოსდევს აზია; აზიური სახელმწიფოები დემოკრატიულნი გახდნენ (ან ამჟამად განიცდიან დემოკრატიზაციას) ინდუსტრიული განვითარების პირდაპირპროპორციულად. აღმოსავლეთი ევროპის ყოფილი კომუნისტური ქვეყნებიდან ეკონომიკურად ყველაზე დაწინაურებულები – აღმოსავლეთ გერმანია, უნგრეთი, ჩეხოსლოვაკია და მათთან ერთად ალბათ პოლონეთიც – შედარებით სწრაფად დაადგნენ სრული დემოკრატიზაციის გზას, ნაკლებად განვითარებულ ბულგარეთში, რუმინეთში, სერბიასა და ალბანეთში 1990-91 წლებში ისევ რეფორმისტი კომუნისტები აირჩიეს ქვეყნის სათავეში. საბჭოთა კავშირი, ცოტა უხეშად თუ შევადარებთ, განვითარების თვალსაზრისით ლათინური ამერიკის ყველაზე დიდი სახელმწიფოების დონეზე დგას და არგენტინის, ბრაზილიის, ჩილესა და მექსიკის მსგავსად, ვერც მან მოახერხა საბოლოოდ მიეღწია მყარი დემოკრატიული წესრიგისათვის. რაც შეეხება აფრიკას, მსოფლიოს ამ ყველაზე ნაკლებად განვითარებულ რეგიონს, აქ მხოლოდ რამდენიმე, თითზე ჩამოსათვლელი დემოკრატია არსებობს და ისინიც გაურკვეველი სტაბილურობით ხასიათდებიან.

ერთადერთი აშკარა რეგიონალური ანომალია ახლო აღმოსავლეთია, სადაც საერთოდ არ არსებობს მყარი დემოკრატია, და მაინც, რამდენიმე სახელმწიფო ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის დონით ევროპასა თუ აზიას უტოლდება. მაგრამ ეს ფაქტი საკმაოდ იოლი ასახსნელია: უბრალოდ, ნავთობის ექსპორტი შესაძლებლობას აძლევს საუდის არაბეთის, ერაყის, ირანისა და არაბთა გაერთიანებული ემირატების მსგავს ქვეყნებს თანამედროვე საქონელი – ავტომობილები, ვიდეომაგნიტოფონები, მირაჟის ტიპის ბომბდამშენები და სხვა და სხვა – სხვაგან შეიძინოს და ასე აირიდოს თავიდან საკუთარი საზოგადოებების ტრანსფორმაცია, რაც გარდაუვალი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, როცა მსგავსი სიმდიდრე ადგილობრივი მოსახლეობის შრომით იქმნება.

იმის ასახსნელად, თუ რატომ უნდა განაპირობოს განვითარებულმა ინდუსტრიალიზაციამ ლიბერალური დემოკრატიაც, სამი ტიპის არგუმენტს უსვამენ ხოლმე ხაზს. თუმცა, ყოველი მათგანი, გარკვეული ხარისხით, სერიოზული ნაკლოვანებებით გამოირჩევა. პირველი, ფუნქციური არგუმენტი გახლავთ. იგი გულისხმობს, რომ მხოლოდ დემოკრატიას ძალუძს მართოს თანამედროვე ეკონომიკის მიერ შექმნილი კონფლიქტური ინტერესების რთული ქსელი. ამ თვალსაზრისს ყველაზე ჯიუტად იცავდა თელკოტ პარსონსი, ვისაც დემკრატია ნებისმიერი საზოგადოებისათვის აუცილებელ, „ევოლუციურად საყოველთაო“ ფენომენად მიაჩნდა:

„დემოკრატიული ურთიერთობების უნივერსალურად მისაჩნევად ერთი ძირითადი არგუმენტია ყურადსაღები... რაც უფრო ფართოვდება და რთულდება საზოგადოების სტრუქტურა, მით უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭება ეფექტურ პოლიტიკურ ორგანიზაციას, და არა მარტო მისი ადმინისტრაციული უნარის, არამედ, და შეიძლება უფრო მეტადაც, მის მიერ საყოველთაო კანონიერი წესრიგის ხელშეწყობის თვალსაზრისითაც... დემოკრატიული ურთიერთობებისაგან საფუძვლიანად განსხვავებულ არც ერთ ინსტიტუციონალურ ფორმას არ შეუძლია... დაამყაროს თანხმობა კერძო პირებსა თუ ჯგუფებს შორის ძალაუფლებისა და ავტორიტე-

ტისათვის დავის საქმეში და შუამდგომლობა გასწიოს კომპრომისული პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებისას.“[10]

თუკი პარსონსის ამ თვალსაზრისს უფრო გავავრცობთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დემოკრატიებს ყველაზე უკეთესი შანსი გააჩნიათ საერთო ენა გამონახონ ინდუსტრიალიზაციის პროცესში სოკოებივით მომრავლებულ, სხვადასხვა ინტერესის მქონე ჯგუფებთან. მოდით, თვალი გადავავლოთ, რამდენი სრულიად ახალი მოქმედი პირი გამოდის სცენაზე ქვეყნის ინდუსტრიალიზაციის შედეგად: ჯერ ერთი, ახალ-ახალი პროფესიებისა და სპეციალობების ათვისების გამო სულ უფრო და უფრო დიფერენცირებული მუშათა კლასი; ახალ-ახალი კადრები საწარმოთა მმართველ პერსონალში, ვისი ინტერესებიც აუცილებლობით არ ემთხვევა მეპატრონეთა ინტერესებს; მთავრობის ბიუროკრატები სახელმწიფო, რეგიონალურ და ადგილობრივ დონეზე; და ბოლოს, ემიგრანტთა ტალღები უცხოეთიდან, ანუ სახელმწიფოში ლეგალურად თუ არალეგალურად შემოსული ხალხი, რომელიც ცდილობს განვითარებულ ქვეყნებში მუშა ხელის ღია ბაზრების ყველა უპირატესობა გამოიყენოს. იმავე თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ასეთ პირობებში სწორედ დემოკრატიაა ყველაზე ქმედითი იარაღი, რადგან მას შეგუების მეტი უნარი გააჩნია. პოლიტიკურ სისტემაში მონაწილეობისათვის ყველასთვის ერთნაირი და აშკარა ნორმების დადგენა, ახალ-ახალი ინტერესების გამომხატველ სოციალურ ჯგუფებს სრული თვითგამოხატვისა და ერთიან პოლიტიკურ ანსამბლში ჩართვის უფლებას აძლევს. სოციალურ ცვლილებებთან „მორგების“ უნარი დიქტატურებსაც აქვთ, ზოგ შემთხვევაში მათ უფრო სწრაფად მოქმედებაც შეუძლიათ, ვიდრე დემოკრატიებს, ამის საბუთად მეიძის იაპონიის მაგალითიც გამოდგება, მაგრამ ისტორია სხვაგვარ შემთხვევებსაც უხვად გვთავაზობს, როცა კარჩაკეტილი მმართველი ელიტები აინუნშიც არ აგდებდნენ ეკონომიკური განვითარების შედეგად მათ ცხვირწინ მიმდინარე სოციალურ ცვლილებებს – გავიხსენოთ თუნდაც პრუსიელი იუნკერები და არგენტინელი მიწათმფლობელები.

ამდაგვარი საბუთებიდან გამომდინარე, დემოკრატია იმიტომაა დიქტატურაზე უფრო ქმედითუნარიანი, რომ ახლადწარმოქმნილ სოციალურ ჯგუფებს შორის დაწყებული ბევრი კონფლიქტი ან საკანონმდებლო სისტემაში უნდა გადაწყდეს, ან, ბოლოს და ბოლოს – პოლიტიკურში.[11] მხოლოდ ბაზარი ვერ განსაზღვრავს და ვერ განაპირობებს ვერც საზოგადოებრივი ინფრასტრუქტურის ინვესტირების მისაღებ დონესა და მიმართულებას, ვერც შრომითი უთანხმოების გადაჭრის წესებს, ვერც საჰაერო რეისებისა თუ გადაზიდვების რეგულირების საკითხებს და ვერც ჯანმრთელობის დაზღვევის სტანდარტებს. ნებისმიერი ამ პრობლემათაგანი, საბოლოო ჯამში, სახელმწიფოებრივად მნიშვნელოვანია და ამდენად პოლიტიკურ სისტემას უნდა მიეკუთვნოს. და თუკი ეს სისტემა აპირებს კონფლიქტები სამართლიანად, ყველა დაინტერესებული მხარის ეკონომიკური ინტერესების გათვალისწინებით გადაწყვიტოს, მაშინ ის დემოკრატიული უნდა იყოს. ამგვარი კონფლიქტები დიქტატურასაც შეიძლებოდა გადაეჭრა ეკონომიკური სამართლიანობის სახელით, მაგრამ თანამედროვე ეკონომიკის საათივით აწყობილი მოქმედება დამოკიდებულია მისი ურთიერთგადაჯაჭვული, მრავალი სოციალური კომპონენტის ნებაყოფლობითი თანამ-

შრომლობის სურვილზე. ხოლო თუკი მათ არ სჯერათ პრობლემის მომგვარებლის კანონიერება, თუკი არ არსებობს სისტემის ნდობა, არ იქნება არც არანაირი აქტიური და მოწადინებული თანამშრომლობა აუცილებელი სისტემის, როგორ ასეთის, აწყობილი მუშაობისათვის.

იმ ვითარების საილუსტრაციოდ, როცა დემოკრატიას პრინციპში შეეძლო ყველაზე უფრო ფუნქციური მექანიზმი ყოფილიყო განვითარებული ქვეყნებისათვის, ალბათ ჩვენი დროის ცენტრალური პრობლემა, გარემოს დაცვის საკითხი, გამოდგებოდა. დაწინაურებული ინდუსტრიალიზაციის თვალშისაცემი მავნე შედეგი მართლაც გარემოს სერიოზული დაბინძურება და დაზიანებაა. ეს, თავის მხრივ, იწვევს ე. წ. ექსტერნალურ ხარჯებს, ანუ, ზედმეტ გადასახადებს აკისრებს მესამე მხარეებს, რომელთაც უშუალოდ კავშირი არ გააჩნიათ გარემოს დამაზარალებელ საწარმოებთან. სხვადასხვა თეორიის მიუხედავად, ალბათ მაინც შეცდომაა ეკოლოგიურ ზარალში ზოგადად კაპიტალიზმის, ან ზოგადად სოციალიზმის დადანაშაულება, რადგან, როგორც გამოცდილებამ აჩვენა, გარემოსათვის მაინცდამაინც სასიკეთო არც ერთი ეკონომიკური სისტემა არ არის. კერძო საწარმოები იქნება თუ სოციალისტური ფაბრიკა-ქარხნები, სულერთია, ყოველი მათგანის ფოკუსი მაინც შრომის ნაყოფიერების ზრდაზე და წარმოების გაფართოებაზეა მიმართული, რაც შეიძლება მეტი მოგების ნახვაზე და, შესაბამისად, ხსენებული ექსტერნალური გადასახადების როგორმე თავიდან აცილებაზე.[12] მაგრამ, რამდენადაც ადამიანებისათვის სისხლხორცეულად მნიშვნელოვანია არა მარტო ეკონომიკური ზრდა-განვითარება, არამედ თავიანთთვის და თავიანთი ბავშვებისათვის უსაფრთხო გარემოს შექმნაც, ამ ორ პრობლემას შორის თანაფარდობის დამყარება და მათი დაბალანსება უკვე სახელმწიფოს ფუნქცია ხდება; მან ისე უნდა გადაანაწილოს ეკოლოგიური დაცვისათვის აუცილებელი გადასახადები, რომ ამ ტვირთის სიმძიმე უსამართლოდ არც ერთ სექტორს არ დააწვეს მხრებზე.

კომუნისტური სამყაროს სინამდვილეში მომხდარი, მართლაც უპრეცედენტო ეკოლოგიური კატასტროფები გვაფიქრებინებს, რომ გარემოს დაცვისათვის ყველაზე ეფექტური საშუალება არის არა კაპიტალიზმი ან სოციალიზმი, არამედ დემოკრატია, დემოკრატია როგორც ასეთი, ზოგადად; მართლაც, სწორედ დემოკრატიულმა პოლიტიკურმა სისტემებმა მოახდინა ყველაზე უფრო სწრაფი რეაგირება საზოგადოებათა ეკოლოგიური შეგნების ზრდაზე 60-იან, 70-იან წლებში და არა, ვთქვათ, დიქტატურებმა. თუკი არ არსებობს ასეთი პოლიტიკური სისტემა, რომელიც ნებას აძლევს ლოკალურ საზოგადოებას პროტესტი გამოთქვას საცხოვრებელ ადგილებთან ახლოს მაღალტოქსიკური ქიმიური ქარხნის აშენების გამო, ფხიზლად ადევნოს თვალყური კომპანიებისა და საწარმოების ქმედებას, და, რომელიც მზადაა მნიშვნელოვანი სახელმწიფო თანხები გაიღოს გარემოს დასაცავად, მაშინ შედეგად მივიღებთ ან ჩერნობილის მსგავს ტრაგედიას, ან არალის ზღვის დაშრობის მაგვარ კატასტროფას, ან კიდევ, ჩვილ ბავშვთა სიკვდილიანობის ისეთ მაღალ დონეს, როგორიცაა კრაკოვში ან მკვდრადშობადობის 70%-ს, როგორც ეს დასავლეთ ბოჰემიაში მოხდა...[13] დემოკრატიის არსი თავისთავად გულისხმობს თანამონაწილეობას და ამდენად, უკუკავშირსაც, ხოლო უკუკავშირის

არარსებობის პირობებში მთავრობები მუდამ გამოამჟღავნებენ მიდრეკილებას, მხარი დაუჭირონ დიდ, სახელმწიფოსათვის ეკონომიკურად მომგებიან და მნიშვნელოვან საწარმოებს ცალკეული მოქალაქეების დაფანტული ჯგუფების სასიცოცხლო ინტერესების ხარჯზე.

მეორე მიმართულება ჩვენი მტკიცებისა, თუ რატომ უნდა განაპირობოს ეკონომიკურმა განვითარებამ დემოკრატია, უკავშირდება დიქტატორთა და ერთპარტიულ მმართველობათა მიდრეკილებას, დროთა განმავლობაში დაკნინდნენ და „გადაგვარდნენ“ კიდეც, თანაც მით უფრო სწრაფად, რაც უფრო ტექნოლოგიურად დაწინაურებული საზოგადოებების სათავეში დგანან. რევოლუციურმა რეჟიმებმა შეიძლება მართონ ქვეყნები მხოლოდ ადრეულ წლებში, პირველ ეტაპზე, და მართონ იმ ძალის წყალობით, რასაც მაქს ვებერი ქარიზმატულ ავტორიტეტს უწოდებდა. მაგრამ, როგორც კი რეჟიმების დამაარსებელი პიროვნებები ისტორიის კუთვნილებად იქცევიან, უკვე აღარ არსებობს არანაირი გარანტია, ავტორიტეტის მსგავსი ხარისხით მათმა მემკვიდრეებმაც ისარგებლონ, ან ქვეყნის გაძღოლის თუნდაც მინიმალური უნარი მაინც იქონიონ. ხანგრძლივ დიქტატურებს მხოლოდ გროტესკული, პიროვნული ექსცესების შექმნის უნარი აქვთ, მაგალითად, რუმინეთის ყოფილ მმართველს, ნიკოლაუ ჩაუშესკუს 40 000 ვატიანი ჭაღი ეკიდა, მაშინ როცა მის ქვეყანაში რეგულარული ჩაბნელებები იყო კანონით გათვალისწინებული. რეჟიმის დამაარსებელთა მემკვიდრეებს შორის, როგორც წესი ძალაუფლებისათვის თვითგამანადგურებელი ბრძოლა იწყება ხოლმე და ამ ბრძოლაში წარმატების ერთადერთი საზომიც ურთიერთგლეჯის და არა ქვეყნის ეფექტურად მართვის უნარი გახლავთ. ძალაუფლებისათვის და დესპოტური დიქტატურისათვის უსასრულო ბრძოლების ალტერნატივა ერთადერთია – სულ უფრო და უფრო რუტინიზებული და ინსტიტუციონიზირებული პროცედურები ახალ-ახალი ლიდერების არჩევისა და პოლიტიკის წამდაუწუმ გადასინჯვა. ლიდერთა ამგვარი ცვლის პროცედურები მხოლოდ ცუდი პოლიტიკის ავტორთა შეცვლას იწვევს და არამც და არამც მთელი სისტემის დამხობას.[14]

არსებობს ამ თეზისის სხვა ვერსიაც, რომელიც უკავშირდება მემარჯვენე ავტორიტარული რეჟიმების გადასვლას დემოკრატიაზე. ასეთ დროს დემოკრატია ჩნდება როგორც არმიის, ტექნოკრატების, ინდუსტრიული ბურჟუაზიის ელიტარული ჯგუფების შეთანხმების ან ურთიერთდათმობების შედეგი; დაჭანცული, გამოფიტული თუ საკუთარი ამბიციებით ერთნაირად გაკადნიერებული ეს ჯგუფები თანხმდებიან და დებენ ხელშეკრულებებს ძალაუფლების ერთმანეთში გაყოფის თაობაზე, რადგან სწორედ ამაში ხედავენ შექმნილი ჩიხიდან ნაკლებ საზიანო გამოსავალს.[15] ამ არგუმენტის როგორც მემარცხენე-კომუნისტური, ისე მემარჯვენე-ავტორიტარული ვერსიით, დემოკრატია ჩნდება არა ვინმეს აუცილებელი სურვილის გამო, არამედ, უფრო როგორც ელიტარული ბრძოლის თანამდევი შედეგი.

ლიბერალურ დემოკრატიასთან ეკონომიკური განვითარების დამაკავშირებელი მტკიცების საბოლოო და ყველაზე ძლიერი მომენტი გახლავთ ის, რომ წარმატებული ინდუსტრიალიზაციის შედეგად ყალიბდება საშუალო კლასიანი საზოგადოებები და ამ საზოგადოებებისათვის უკვე აუცილებელი პირობაა მმართველობაში

სრული პოლიტიკური თანამონაწილეობა და უფლებათა თანასწორობა. ინდუსტრიალიზაციის ადრეულ ეტაპებზე ხშირად შემოსავლის განაწილების უთანაბრობის მიუხედავად, საბოლოო ჯამში, ეკონომიკურ განვითარებას მაინც ახასიათებს პირობების ფართო საერთო თანასწორობის უზრუნველყოფა, რადგან მისთვის, უპირველეს ყოვლისა, დამახასიათებელია განსაკუთრებული მოთხოვნილება მრავალრიცხოვან, განათლებულ მუშა-ხელზე. ხოლო როცა არსებობს პირობების ამგვარი ფართო თანასწორობის პრეცედენტები, ბუნებრივია, ხალხს გაუჩნდეს ისეთ პოლიტიკურ სისტემებთან დაპირისპირების მიდრეკილება, რომელნიც პატივს არ სცემენ თანასწორობის პრინციპებსა და ზღუდავენ მოქალაქეთა საზოგადოებრივ აქტივობას სწორედ თანასწორი თანამონაწილეობის საფუძველზე.

სამუალო კლასიანი საზოგადოების ჩამოყალიბებას საყოველთაო განათლება უწყობს ხელს. ხშირად შეუნიშნავთ აუცილებელი კავშირი განათლების დონესა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის და ალბათ ეს კავშირი მართლაც უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია.[16] ინდუსტრიულ საზოგადოებას სჭირდება მაღალპროფესიული და განათლებული მუშა-ხელის, მენეჯერების, ტექნიკოსების და ინტელექტუალების დიდი რაოდენობა; ამდენად, უკიდურესად დიქტატორულ სახელმწიფოსაც კი, თუკი სურს ეკონომიკურად დაწინაურდეს, არ შეუძლია უარი თქვას მასიური განათლების მოთხოვნებზე, უფრო მეტიც, არ შეუძლია ხელი არ შეუწყოს ხალხის ლტოლვას უმაღლესი და სპეციალიზებული განათლებისკენ. ფართო საგანმანათლებლო ქსელის გარეშე დღეს წარმოუდგენელია ნორმალური საზოგადოების არსებობა. მართლაც, განვითარებულ სამყაროში ადამიანის სოციალურ სტატუსს უკვე მისი განათლების დონე განსაზღვრავს.[17] მაგალითად, კლასობრივი განსხვავებანი თანამედროვე ამერიკის შეერთებულ შტატებში, უპირატესად გამოწვეულია განათლების დონეთა შორის განსხვავებით. თუ კაცს კარგი განათლება აქვს მიღებული, მისი დაწინაურებისათვის თითქმის არ არსებობს არავითარი სერიოზული წინაღობა. უთანაბრობას საზოგადოებაში იწვევს ის, რომ, უბრალოდ, ყველას ერთნაირად არ ხელეწიფება კარგი განათლების მიღება, გაუნათლებლობა კი ნამდვილად ნიშნავს სამუდამოდ „მეორეხარისხოვან“ მოქალაქედ დარჩენას.

მთლად გარკვეული არ არის განათლების ზეგავლენა პოლიტიკურ შეხედულებებზე, მაგრამ არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ის, ყოველ შემთხვევაში, გარკვეულ პირობებს ქმნის დემოკრატიული საზოგადოების ჩამოსაყალიბებლად. თანამედროვე განათლების დაუფარავი მიზანი ხალხის ცრურწმენებისა და თაყვანისცემის ტრადიციული ფორმებისაგან განთავისუფლებაა“. როგორც ამბობენ, განათლებული ადამიანები ბრმად არ მორჩილებენ ავტორიტეტებს, ისინი დამოუკიდებლად აზროვნებას სწავლობენ. გინდაც ეს მასიურ საფუძველზე არ ხდებოდეს, კაცს მაინც შეიძლება შეასწავლო საკუთარი ინტერესების ნათლად დანახვა შორსმიმავალ პერსპექტივაში. განათლება ასევე უბიძგებს ადამიანს მოითხოვოს უფრო მეტი საკუთარი თავისგანაც და საკუთარი თავისთვისაც; სხვა სიტყვებით, მას უჩნდება ღირსების გარკვეული გრძნობა და მოთხოვნილებაც, ეს გრძნობა სათანადოდ იქნას დაფასებული როგორც თანამოქალაქეების, ისე სახელმწიფოს მხრიდანაც. ტრადიციულ გლეხურ საზოგადოებაში, ადგილობრივმა მიწათმფლო-

ბელმა (ანდა, სხვა კონკრეტულ შემთხვევაში, კომუნისტმა კომისარმა) შეიძლება გლეხებს მიწაც ჩამოართვას, ანდა მეზობლების დასახოცადაც დარაზმოს, და ამის მიზეზი იქნება არა პირადი ინტერესი, არამედ ავტორიტეტისადმი ძვალ-რბილში გამჯდარი მორჩილება. მეორე მხრივ, განვითარებულ ქვეყანაში ქალაქელმა პროფესიონალებმა შეიძლება ათასი სულელური მიზეზის გამო ერთად მოიყაროონ თავი, ვთქვათ, უალკოჰოლო დღის აღსანიშნავად ან მარათონის გასარბენად, მაგრამ არავითარი სურვილი არ გააჩნდეთ მოხალისეთა კერძო არმიებში ან სიკვდილის ესკადრონებში დარაზმვისა იმ მიზეზის გამო, ვიღაც ფორმიანი ძია რომ ეტყვით, ასე უნდა მოიქცეთო.

ამ არგუმენტის ერთგვარი ვარიაცია ამაგრებს აზრს, რომლის თანახმადაც თანამედროვე ინდუსტრიული ეკონომიკის სამართავად აუცილებელ მეცნიერულ-ტექნიკურ ელიტას, საბოლოო ჯამში, უნდა გამოეწვია უფრო დიდი პოლიტიკური ლიბერალიზაცია, რადაგანც მეცნიერული კვლევა მხოლოდ თავისუფლებისა და იდეათა ღია გაცვლა-გამოცვლის ატმოსფეროშია შესაძლებელი. ჩვენ უკვე ვთქვით, დიდი ტექნოკრატიული ელიტის გაჩენამ სსრკ-სა და ჩინეთში როგორ დაბადა მიდრეკილება ბაზრებისა და ეკონომიკური ლიბერალიზმისაკენ, მით უმეტეს, უკვე ეჭვს აღარავისთვის იწვევდა მათი უფრო დიდი შესაბამისობა ეკონომიკური რაციონალურობის კრიტერიუმებთან. მაგრამ ახლა არგუმენტის ლოგიკა პოლიტიკურ არეალსაც სწვდება: მეცნიერული წინსვლა დამოკიდებულია არა მარტო მეცნიერული კვლევის თავისუფლებაზე, არამედ იმ საზოგადოებასა და იმ პოლიტიკურ სისტემაზე, რომელიც მთლიანობაში ღიაა თავისუფალი კამათისა და თანამონაწილეობისათვის.[18]

აქედან გამომდინარე, ამ არგუმენტთა მეშვეობით მართლაც შეიძლება ურთიერთს დავუკავშიროთ ეკონომიკური განვითარების მაღალი დონე და ლიბერალური დემოკრატია. ყოველ შემთხვევაში ამ ორს შორის ემპირიული კავშირის არსებობა უეჭველია. ოღონდ, მოყვანილ თეორიათაგან არც ერთი არ გახლავთ საკმარისი მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებლობის დასადგენად.

მოსაზრება, რომელსაც ჩვენ თელკოტ პარსონსის სახელს ვუკავშირებთ, და რომლის მიხედვითაც ლიბერალურ დემოკრატიას ყველაზე უკეთ შეუძლია თანამედროვე, რთულ საზოგადოებაში წამოჭრილი კონფლიქტების მოგვარება, მხოლოდ გარკვეულ ჩარჩოებშია სწორი და მართებული. უნივერსალიზმი და ფორმალურობა, რაც ახასიათებს კანონის უზენაესობას ლიბერალურ დემოკრატიაში, ქმნის ასპარეზს, სადაც ადამიანებს შეუძლიათ ერთმანეთს შეეჯიბრონ, შექმნან გაერთიანებები და, ბოლოს, წავიდნენ კომპრომისებზე. მაგრამ, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ლიბერალური დემოკრატია არის სოციალური კონფლიქტების გადასაჭრელად თავისთავად ყველაზე უკეთ მისადაგებული პოლიტიკური სისტემა. დემოკრატიის უნარი, მშვიდობიანად მოაგვაროს კონფლიქტები განსაკუთრებით ქმედითია მაშინ, როცა კონფლიქტები იმ ეგრეთ წოდებულ „დაინტერესებულ ჯგუფებს“ შორის იჩენს თავს, რომლებიც, პრინციპში, ერთნაირად იზიარებენ უფრო მაღალ, ძირითად ფასეულობებსაც და თამაშის წესებსაც და თან როცა კონფლიქტები უპირატესად ეკონომიკური ბუნებისაა. არადა, არსებობს კიდევ სხვა, არა-ეკონომიკუ-

რი კონფლიქტებიც, გაცილებით ძნელად მოსაგვარებელი და იმგვარ პრობლემებთან დაკავშირებული, როგორიცაა, ვთქვათ, მემკვიდრეობით მიღებული სოციალური სტატუსი და ეროვნება, და მათი გადაჭრის საქმეში დემოკრატია მაინცდამაინც დიდი წარმატებებით ვერ დაიკვეხნის.

ამერიკული დემოკრატიის სასიკეთო მაგალითი, უმტკივნეულოდ მოაგვაროს თავის ჰრელ და დინამიურ მოსახლეობაში სხვადასხვა დაინტერესებულ ჯგუფთა კონფლიქტები, სრულებითაც არ გულისხმობს იმას, თითქოს დემოკრატია სხვა საზოგადოებებშიც მსგავსი წარმატებით იმოქმედებს. ამერიკული გამოცდილება, პრინციპში, უნიკალურია, რამდენადაც ამერიკელები, თუკი ტოკვილის ფრაზას მოვიშველიებთ, „თანასწორნი დაიბადნენ“[19]. ფესვების, რასების, წარმომავლობის სხვადასხვაობის მიუხედავად, ახალ გარემოში დაფუძნების შემდეგ ამერიკელებმა, როგორც წესი, უარი თქვეს უწინდელ „მეობაზე“ და გაითქვიფნენ ახალ საზოგადოებაში, სადაც უკვე აღარ არსებობდა ძველი ეთნიკური და ეროვნული დაყოფა. ამერიკის სოციალური თუ ეთნიკური სტრუქტურა ხელსაყრელად ცვალებადი გახლდათ საიმისოდ, რათა თავიდან ყოფილიყო აცილებული მყარი სოციალური კლასების, სერიოზული ქვენაციონალიზმისა თუ ენობრივ უმცირესობათა გაჩენა.[20] ამდენად, ამერიკული დემოკრატიაც იშვიათად აწყდებოდა სხვა, უფრო ძველი საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელ ბევრ, ძნელად გადასაჭრელ სოციალურ პრობლემას.

თუმცა, ამერიკულ დემოკრატიასაც კი ძალიან გაუჭირდა თავისთვის მარადიული ეთნიკური საკითხის, კერძოდ, ამერიკელი შავკანიანების პრობლემის, წარმატებით მოგვარება. მონობა იყო უმთავრესი გამონაკლისი ხსენებული დებულებიდან, თითქოს „ამერიკელები თანასწორნი დაიბადნენ“ და, სინამდვილეში, ამერიკულ დემოკრატიას არც შეეძლო მონობის პრობლემის დემოკრატიული საშუალებებით გადაჭრა. მონობის გაუქმებიდან დიდი ხნის შემდეგაც, მას მერეც, როცა ამერიკელმა შავკანიანებმა უკვე კანონის წინაშე სრულ თანასწორობას მიაღწიეს, ბევრი მაინც სრულიად გაუცხოებული დარჩა ამერიკული კულტურის ძირითადი მდინარების მიმართ. პრობლემის მთლიანად კულტურული ბუნებით ახსნისას, როგორც შავკანიანების, ისე თეთრკანიანების მხრიდანაც ნათელი არ არის, მართლა შესწევს თუ არა ამერიკულ დემოკრატიას იმის გაკეთების უნარი, რაც აუცილებელი იქნებოდა შავკანიანთა სრული ასიმილაციისათვის და სერიოზული ნაბიჯის გადადგმისათვის – შესაძლებლობების ფორმალური თანასწორობიდან სოციალური პირობების უფრო ფართო თანასწორობისაკენ.

ლიბერალური დემოკრატია შეიძლება უფრო ქმედითუნარიანი იყოს საზოგადოებებისათვის, რომელთაც უკვე მიაღწიეს სოციალური თანასწორობის და გარკვეულ ძირითად ფასეულობებთან დაკავშირებით თანხმობის მაღალ დონეს. მაგრამ იმ საზოგადოებებისათვის, სადაც უაღრესად პოლარიზებულია სოციალური კლასები, ეროვნებები თუ რელიგიები, დემოკრატია, პირიქით, შეიძლება ჩიხისა და სტაგნაციის პირობადაც იქცეს. პოლარიზაციის ყველაზე ტიპიური ფორმა კლასობრივი კონფლიქტია იმ ქვეყნებში, რომლებშიც შემორჩენილია ფეოდალური სოციალური წყობისთვის დამახასიათებელი, ძალზედ დაშრევებული და არათა-

ნასწორი კლასობრივი სტრუქტურა. ასეთი სიტუაცია იყო, მაგალითად, რევოლუციის დროინდელ საფრანგეთში და ასე გრძელდება დღემდე მესამე სამყაროს ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა: ფილიპინები და პერუ. აქ საზოგადოებაში ბატონობენ ტრადიციული ელიტის წარმომადგენლები, უფრო ხშირად დიდი მიწათმფლობელები, ვისაც არ ახასიათებთ არანაირი ტოლერანტობა სხვა კლასებისადმი და ვინც ნამდვილად ვერ ჩაითვლებიან ეფექტურ მწარმოებლებად. ასეთ ქვეყანაში ფორმალური დემოკრატიის დამყარება ნიღბავს ძალიან დიდ უთანაბრობას სიმდიდრის, პრესტიჟის, სტატუსისა და ძალაუფლების თვალსაზრისით, რაც ელიტებს დემოკრატიული პროცესის გასაკონტროლებლად შეუძლიათ გამოიყენონ. ყოველივე ამას კი უკვე ნაცნობი სოციალური პათოლოგია მოსდევს: ძველი სოციალური კლასების ბატონობა იწვევს შეურიგებელი მემარცხენე ოპოზიციის გაჩენას, რომელსაც დემოკრატიული სისტემა თავისთავად, საფუძველშივე კორუმპირებულად მიაჩნია და სურს მისი აღგვა პირისაგან მიწისა, დემოკრატიის მიერ დაცულ სოციალურ ჯგუფებთან ერთად. დემოკრატია, თუკი იგი არაეფექტური, უმაქნისი მიწათმფლობელების კლასის ინტერესებს იცავს და სოციალური სამოქალაქო ომის წინაპირობებს ქმნის, ნამდვილად არ შეიძლება ეკონომიკური თვალსაზრისით „ქმედითუნარიანად“ ჩაითვალოს.[21]

დემოკრატიას ასევე ძალიან უჭირს სხვადასხვა ეთნიკურ თუ ეროვნულ ჯგუფებს შორის წარმოშობილი უთანხმოებების მოგვარებაც, ეროვნული დამოუკიდებლობის საკითხი ნიშანდობლივად შეურიგებელია; აქ ყველას თავისი სიმართლე აქვს, სომეხსაც და აზერბაიჯანელსაც, ლიტველსაც და რუსსაც, და როცა მათ შორის კონფლიქტი იწყება, იშვიათად თუ გამოჩნდება ხოლმე ამ კონფლიქტის მშვიდობიანი დემოკრატიული კომპრომისებით ჩახშობის გზა, განსხვავებით, ვთქვათ, ეკონომიკური დისპუტების შემთხვევებისაგან. საბჭოთა კავშირი ვერასოდეს გადემოკრატიულდებოდა, თუკი იმავე დროს კვლავ უნიტარულ ზესახელმწიფოდ დარჩებოდა, რადგანაც საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში შემავალ ეროვნებათა შორის არ არსებობდა არავითარი კონსენსუსი, რის საფუძველზეც ისინი საერთო მოქალაქეობას დათანხმდებოდნენ. დემოკრატია უნდა წარმოქმნილიყო მხოლოდ ქვეყნის უფრო პატარა ეროვნულ ერთობებად დაშლის შემდეგ. სხვათა შორის, ამერიკულმა დემოკრატიამ საოცრად კარგად გაართვა თავი ეთნიკური მრავალფეროვნების პრობლემას, ოღონდ ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს მრავალფეროვნება გარკვეულ ფარგლებში იყო მოქცეული: არც ერთი ამერიკული ეთნიკური ჯგუფი არ წარმოადგენს ტრადიციულ მიწაზე მცხოვრებ და საკუთარ ენაზე მოლაპარაკე, ძველი ეროვნულობისა და დამოუკიდებლობის ხსოვნით გამსჭვალულ ისტორიულ ერთობას.

პრინციპში, შეიძლება მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარი დიქტატურები დემოკრატებთან შედარებით უფრო ეფექტური მმართველობის ფორმები აღმოჩნდნენ ისეთი სოციალური პირობების შესაქმნელად, როცა კაპიტალისტური ზრდა-განვითარებაც დასაშვებია და, დროთა განმავლობაში, მყარი დემოკრატიის ჩამოყალიბებაც. ავიღოთ, თუნდაც ფილიპინების მაგალითი. იქაური საზოგადოება დღემდე ხასიათდება სოფლად ძალიან მაღალი სოციალური უთანასწორობით, ქვეყნის სა-

სოფლო-სამეურნეო სავარგულების უდიდეს ნაწილს კვლავაც ტრადიციულ მიწათმფლობელთა მცირერიცხოვანი ოჯახები აკონტროლებენ. სხვა მიწათმფლობელთა კლასებისა არ იყოს, არც ფილიპინურ კლასს ახასიათებს დიდი დინამიზმი და ეფექტურობა. მიუხედავად ამისა, საკუთარი სოციალური მდგომარეობის მეშვეობით, ფილიპინების მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ქვეყნის პოლიტიკაზე მათ თითქმის სრული ზეგავლენა შეინარჩუნეს. ამ სოციალური ჯგუფის უწყვეტმა ბატონობამ კი, თავის მხრივ, გააქტიურების საბაბი მისცა სამხრეთ აღმოსავლეთ აზიაში შემორჩენილ, მაოისტურ პარტიზანულ მოძრაობათაგან ერთ-ერთს, ფილიპინების კომუნისტურ პარტიასა და მის შეიარაღებულ ფრთას – ახალ სახალხო არმიას. მარკოსის დიქტატურის დამხობამ და ქვეყნის სათავეში კორასონ აკინოს მოსვლამ 1986 წელს, ვერაფერი უწყამლა ვერც მიწის დანაწილების და ვერც მეამბოხეების პრობლემას, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ თავად ქალბატონ აკინოს ოჯახიც ყველაზე დიდ ფილიპინელ მიწათმფლობელთა რიცხვს განეკუთვნებოდა. აკინოს არჩევის შემდეგ მიწის სერიოზული რეფორმის გატარების ყველა მცდელობა ჩაიშალა საკანონმდებლო ხელისუფლების წინააღმდეგობის გამო, რადგან ამ ხელისუფლებაში ძირითადად ის ხალხი იყო თავმოყრილი, ვინც, წესით, ამგვარი რეფორმის სამიზნე უნდა გამხდარიყო. ამჟამად დემოკრატია იძულებულია შექმნას ერთგვარი ეგალიტარული სოციალური წესრიგი, აუცილებელი როგორც საფუძვლიანი კაპიტალისტური ზრდა-განვითარებისათვის, ისე თავად დემოკრატიის შორსგამიზნული სტაბილურობისათვის. ამგვარ პირობებში დიქტატურა შეიძლება პოტენციურად მართლაც ბევრად უფრო ქმედითუნარიანი გამომდგარიყო თანამედროვე ტიპის საზოგადოების ჩამოსაყალიბებლად, როგორც ეს მოხდა იაპონიაში ამერიკელთა ოკუპაციის დროს – მაშინ სწორედ დიქტატორული ძალაუფლება იქნა გამოყენებული ქვეყანაში მიწის რეფორმის ჩასატარებლად.[22]

რეფორმების მსგავსი მცდელობა იყო 1968-დან 1980 წლამდე პერუს მმართველი მემარცხენე სამხედრო ოფიცრების მხრიდანაც. სამხედრო გადატრიალებამდე პერუს მიწების 50%-ს ჰასიენდათა 700 მეპატრონე ფლობდა და ქვეყნის პოლიტიკასაც ძირითადად სწორედ ისინი აკონტროლებდნენ. პერუელმა სამხედროებმა, კუბის შემდეგ ალბათ ყველაზე მკაცრი მიწის რეფორმა გაატარეს ლათინურ ამერიკაში, ძველი, აგრარული ოლიგარქები ახალი, უფრო თანამედროვე ინდუსტრიალისტებისა და ტექნობიუროკრატების ელიტით შეცვალეს და განათლების სისტემის რიგ გაუმჯობესებათა მეშვეობით დიდად შეუწყვეს ხელი საშუალო კლასის დაწინაურებას.[23] ამ დიქტატორულმა ინტერლუდიამ, მართალია, პერუში კიდევ უფრო დიდი და არაეფექტური სახელმწიფო სექტორი კი შექმნა,[24] მაგრამ, ამავე დროს, მოსპო ბევრი ყველაზე უფრო დრომოჭმული და თვალშისაცემი სოციალური უთანასწორობა და, ამდენად, ერთგვარი შორსმიმავალი პერსპექტივა დასახა ეკონომიკურად თანამედროვე სექტორის განვითარებისათვის მას შემდეგ, რაც 1980 წ. იგივე სამხედროები თავიანთ ყაზარმებს დაუბრუნდნენ.

დიქტატორული სახელმწიფო ძალაუფლების გამოყენება ტრადიციული სოციალური ჯგუფების მარწუხების დასამსხვრევად მხოლოდ ლენინური ტიპის მემარცხენეობისათვის როდია დამახასიათებელი; ამ ძალაუფლების გამოყენებამ მემრჯვენე

რეჟიმების მიერ შეიძლება გზა გაუკაფოს ეკონომიკას და, ამდენად, ინდუსტრიალიზაციის ყველაზე მოწინავე დონის მიღწევასაც შეუწყოს ხელი. კაპიტალიზმი ხომ იმ დინამიურ და თანასწორ საზოგადოებაში „ყვავის“, სადაც მწარმოებელმა საშუალო კლასმა გვერდზე მოისროლა ტრადიციული მიწათმფლობელები და სხვა პრივილეგირებული, მაგრამ ეკონომიკურად არაეფექტური სოციალური ჯგუფები; და თუკი მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარი დიქტატურა იძულებით მეთოდებს მიმართავს ამ პროცესის დასაჩქარებლად, ამავე დროს თან არც ცდუნებას აჰყვება და არაეფექტური ტრადიციული მიწათმფლობელთა კლასის რესურსებსა და ძალაუფლებას არ გადასცემს ასევე არაეფექტურ სახელმწიფო სექტორს, მაშინ ნამდვილად არ არსებობს მიზეზი მისი ეკონომიკური შეუთავსებლობისა „პოსტ-ინდუსტრიული“ ეკონომიკური ორგანიზაციის ყველაზე უფრო თანამედროვე ფორმებთან. სწორედ ამ ყაიდის ლოგიკამ უბიძგა ანდრანიკ მიგრანიანს და სხვა საბჭოთა ინტელექტუალებს სსრკ-ში საბაზრო ეკონომიკაზე „ავტორიტარული გადასვლის“ მოწოდებისაკენ დიქტატორული ძალაუფლებით აღჭურვილი პრეზიდენტის სახელმწიფო ინსტიტუტის შექმნის გზით.[25]

კლასობრივ, ეროვნულ, ეთნიკურ თუ რელიგიურ ნიადაგზე გაჩენილი სერიოზული სოციალური ნაპრალები შეიძლება თავად კაპიტალისტური ეკონომიკური განვითარების პროცესშიც „ამოივსოს“, თუკი დროთა განმავლობაში რეალურად გამოიკვეთება დემოკრატიული კონსენსუსის პერსპექტივები. თუმცა, არ არსებობს არავითარი გარანტია, რომ ქვეყნის ეკონომიკურად მომძლავრების შემდეგაც არ დარჩება მსგავსი განსხვავებანი, ანდა სოციალური დაპირისპირებანი სხვა, უფრო რადიკალური სახით არ იჩენენ ისევ თავს. ეკონომიკურმა განვითარებამ, მაგალითად, ოდნავადაც ვერ შეასუსტა კვებეკელი ფრანგი კანადელების ეროვნული მეობის განცდა; მართლაც, შიშმა, არ გათქვეფილიყვნენ გაბატონებულ ანგლოფონურ კულტურაში, მათ კიდევ უფრო გაუმძაფრა საკუთარი განსაკუთრებულობის დაცვის სურვილი. როცა ვამტკიცებთ, ამერიკის შეერთებული შტატების მსგავს „თანასწორად დაბადებულთა“ საზოგადოებებისათვის დემოკრატია ყველაზე უფრო ქმედითუნარიანიაო, იმ კითხვასაც უნდა გავცეთ პასუხი, უპირველეს ყოვლისა, როგორ იქცა ესა თუ ის ერი ამ საზოგადოების წევრად. დემოკრატია აუცილებლად როდი ხდება ქმედითუნარიანი სამუშაოლება საზოგადოების სტრუქტურის გართულებისა და გამრავალფეროვანების შესაბამისად. პირიქით, სინამდვილეში ის სრულ მარცხს განიცდის, როცა საზოგადოების მრავალფეროვნება გარკვეულ ზღვარს სცილდება.

ზემოთმოყვანილ არგუმენტთაგან მეორე – დემოკრატია საბოლოოდ ჩნდება როგორც მემარჯვენე თუ მემარცხენე არადემოკრატიული ელიტების ძალაუფლებისათის ბრძოლის თანამდევი შედეგი – ასევე არ გამოდგება იმის დამაკმაყოფილებელ ახსნად, თუ რატომ უნდა არსებობდეს უნივერსალური ევოლუცია ლიბერალური დემოკრატიის მიმართულებით, რადგან ამ შემთხვევაში, დემოკრატია არ არის არჩეული შედეგი ქვეყანაში პირველობისათვის მებრძოლი არც ერთი ჯგუფისათვის. დემოკრატია ასეთ დროს უფრო ერთგვარი დროებითი ზავია მეომარ ფრაქციათა შორის და იქნებ საბედისწერო მომენტიც ძალთა ბალანსის შეცვლის თვალსაზრი-

სით, რასაც შედეგად შეიძლება ისევ ერთი კერძო ჯგუფის ან ელიტის შეუზღუდავი ბატონობა მოჰყვეს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუკი საბჭოთა კავშირში დემოკრატია ჩნდება მხოლოდ იმიტომ, გორბაჩოვისა და ელცინის მსგავს პატივმოყვარე ფიგურებს დემაგოგიური საფრთხობელა რომ სჭირდებათ აღზევებული პარტიული აპარატის დასაშინებლად, მაშინ ერთ-ერთის გამარჯვებამ აუცილებლად უნდა გამოიწვიოს დემოკრატიულ მონაპოვართა სრული გაუფასურება. ამ არგუმენტისავე ლოგიკით, ლათინურ ამერიკაში დემოკრატია უბრალო კომპრომისია ავტორიტარულ მემარჯვენეობასა და ავტორიტარულ მემარცხენეობას შორის, ანდა მხოლოდ იმ ძლიერ ჯგუფებს შორის მემარჯვენე ფრთაზე, რომელთაგან ნებისმიერს აქვს თავისებური, პრიორიტეტული ხედვა საზოგადოებრივი სტრუქტურის იმდაგვარი მოდელისა, რასაც ძალაუფლების ხელში ჩაგდების შემდეგ დააკანონებს. შეიძლება, ეს მართლაც იმ პროცესის სწორი აღწერა იყოს, რაც გარკვეულ, სპეციფიკურ ქვეყნებში დემოკრატიას უსწრებს წინ. მაგრამ თუკი დემოკრატია არავის უპირველესი არჩევანი არ არის, ძნელად რომ, საბოლოო ჯამში, მყარი აღმოჩნდეს. მსგავსი ახსნა არ გამოდგება დემოკრატიის მიმართულებით უნივერსალური ევოლუციის მოლოდინის საფუძვლად.[26]

ბოლო არგუმენტიც, დაწინაურებული ინდუსტრიალიზაცია ხელს უწყობს განათლებული, საშუალო კლასიანი საზოგადოების ჩამოყალიბებას, რომლისთვისაც ბუნებრივად აუცილებელია ლიბერალური უფლებები და მმართველობაში დემოკრატიული თანამონაწილეობაო, ასევე მხოლოდ ნაწილობრივაა სწორი. უკამათოდაც ცხადია, განათლება წარმოადგენს აბსოლუტურად აუცილებელ წინაპირობას თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, დემოკრატიის უაღრესად სასურველ დანამატს მაინც. ძნელი წარმოსადგენია გამართულად მომუშავე დემოკრატია უწიგნურ საზოგადოებაში, სადაც ხალხს არ შეუძლია ისარგებლოს ინფორმაციის ყველა სიკეთით მისთვის ხელმისაწვდომ არჩევანთა შესახებ. მაგრამ, სულ სხვა საქმეა იმის მტკიცებაც, თითქოს განათლებას უცილობლად მივყავართ დემოკრატიული ნორმების გათავისებამდე და ურყევ ნდობამდე. ცხადია, განათლების დონის ზრდა ბევრ ქვეყანაში, საბჭოთა კავშირიდან და ჩინეთიდან მოყოლებული, სამხრეთ კორეამდე, ტაივანამდე და ბრაზილიამდე, მჭიდროდ უკავშირდებოდა დემოკრატიული ნორმების გავრცელებას, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ამჟამად მსოფლიოს საგანმანათლებლო ცენტრებში სწორედ დემოკრატიული და არა სხვა იდეები აღმოჩნდა: არ არის გასაკვირი, თუკი ტაივანელი სტუდენტი, რომელმაც ინჟინრის დიპლომი ლოს ანჯელესის უნივერსიტეტში მიიღო, შინ დარწმუნებული დაბრუნდება – თანამედროვე ქვეყნებისათვის პოლიტიკური ორგანიზაციის უმაღლეს ფორმას ლიბერალური დემოკრატია წარმოადგენსო. თუმცა, ამგვარი რწმენა ძალიან შორსაა მტკიცებისაგან, თითქოს არსებობს რაიმე აუცილებელი კავშირი ტაივანისათვის ეკონომიკურად უთუოდ მნიშვნელოვან, ამ პიროვნების საინჟინრო განათლებასა და ლიბერალური დემოკრატიისადმი მის ამ ახლადგაჩენილ რწმენას შორის. მართლაც, იმის ფიქრი, რომ განათლებას ავტომატურად მივყავართ დემოკრატიული ფასეულობების აღიარებამდე, დემოკრატი ადამიანის საგულისხმო თავდაჯერებაზე მეტყველებს. ისტორიის სხვა პერიოდებში, როცა დემოკრატიუ-

ლი იდეები ასე ფართოდ მიღებული არ იყო, დასავლეთში სასწავლებლად წასული ახალგაზრდები ასევე ხშირად ბრუნდებოდნენ ხოლმე შინ დარწმუნებულები – თანამედროვე საზოგადოებათა ნათელი მომავალი მხოლოდ კომუნიზმს, ან მხოლოდ ფაშიზმს უკავშირდებაო. განათლების უფრო მაღალი დონე შეერთებულ შტატებსა თუ დასავლეთის სხვა ქვეყნებში დღეს ხელს უწყობს ახალგაზრდებში მეოცე საუკუნის აზროვნების ისტორიული და რელატივისტური პერსპექტივის ფართოდ დანერგვას. ეს ამზადებს მათ ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფოს მოქალაქეობისათვის, აჩვევს გარკვეულ შემწყნარებლობას განსხვავებული შეხედულებისადმი, მაგრამ ამავე დროს ასწავლის კიდეც, რომ არ არსებობს რაღაც უზენაესი საფუძველი მმართველობის სხვა ფორმებთან შედარებით ლიბერალური დემოკრატიის უპირატესობის ბრმა რწმენისათვის.

ყველაზე უფრო დაწინაურებულ, ინდუსტრიულ ქვეყნებში, განათლებული, საშუალო კლასის ხალხი ავტორიტარიზმის სხვადასხვა ფორმას ლიბერალურ დემოკრატიას ამჯობინებს. ეს უდავო ფაქტია, მაგრამ რატომ ხდება ასე? სრულიად აშკარაა, რომ დემოკრატიისათვის უპირატესობის მინიჭება თავად ინდუსტრიალიზაციის პროცესის ლოგიკით არ არის ნაკარნახევი. მართლაც, ამ პროცესის ლოგიკას სრულიად საპირისპირო მიმართულებით უნდა მიენიშნებინა, რადგან, თუკი ქვეყნის მიზანი, უპირველეს ყოვლისა, ეკონომიკური ზრდაა, მაშინ ყველაზე მომგებიანი ვარიანტი ამ მიზნის მისაღწევად არც ლიბერალური დემოკრატია უნდა ყოფილიყო და არც სოციალიზმი, გინდაც ლენინური და გინდაც დემოკრატიული ყაიდისა, არამედ ლიბერალური ეკონომიკისა და ავტორიტარული პოლიტიკის კომბინაცია, რაც ზოგიერთმა მკვლევარმა „ბიუროკრატიულ-ავტორიტარულ სახელმწიფოდ“ მონათლა, ჩვენ კი მისთვის შეგვეძლო სახელად „საბაზრო ორიენტაციის მქონე ავტორიტარიზმი“ გვეწოდებინა.

არსებობს სერიოზული ემპირიული საბუთი, რომელიც მიანიშნებს, რომ საბაზრო ორიენტაციის და მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარი ავტორიტარიზმები ეკონომიკურად უკეთეს დღეშია, ვიდრე მათი დემოკრატიული ორეულები. ისტორიულად, ეკონომიკური ზრდის ყველაზე შთამბეჭდავი რეკორდები სწორედ ამ ტიპის სახელმწიფოთა მიერ იყო დამყარებული – გავიხსენოთ იმპერიალისტური გერმანია, მეიძის იაპონია, ვიტესა და სტოლიპინის დროინდელი რუსეთი, უფრო გვიან კი – ბრაზილია 1964 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ, პინოჩეტის ჩილე და, რაღა თქმა უნდა, აზიის ახლად ინდუსტრიალიზებული ქვეყნები.[27] 1961-დან 1968 წლის ჩათვლით, განვითარებადი სამყაროს დემოკრატიულ სახელმწიფოებში – ინდოეთში, ცეილონში, ფილიპინებზე, კონსერვატიული ავტორიტარული რეჟიმების პირობებში (ესპანეთში, პორტუგალიაში, ირანში, ტაივანში, სამხრეთ კორეაში, ტაილანდში, პაკისტანში) იგივე მაჩვენებელი 5.2%-ს შეადგენდა.[28]

იმის მიზეზები, თუ როგორ შეიძლება საბაზრო ორიენტაციის მქონე ავტორიტარიზმმა დემოკრატიასთან შედარებით მეტ ეკონომიკურ წარმატებას მიაღწიოს, ნათლადაა დასაბუთებული და აღწერილი ეკონომისტ ჯოზეფ შუმპიტერის წიგნში „კაპიტალიზმი, სოციალიზმი და დემოკრატია“. დემოკრატიულ ქვეყნებში ამომრჩევლები აბსტრაქტულად კი ადასტურებენ ერთგულებას თავისუფალი ბაზრის პრინ-

ციპებისადმი, მაგრამ ისინი მზად არიან სწრაფად შეიცვალონ შეხედულება, თუკი მათ უშუალო, პირად ეკონომიკურ ინტერესებს საფრთხე დაემუქრება. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, არ არსებობს არავითარი წინასწარი საბუთი, რომ დემოკრატიული საზოგადოებები ეკონომიკურად გონივრულ არჩევანს გააკეთებენ, ანდა ეკონომიკურად წაგებული მხარეები საკუთარი პოზიციების გასამყარებლად არ გამოიყენებენ პოლიტიკურ ძალას. დემოკრატიულ რეჟიმებს, რომელნიც თავიანთ საზოგადოებებში ირეკლავენ სხვადასხვა დაინტერესებულ ჯგუფთა ინტერესებსა თუ მოთხოვნებს, მიდრეკილება აქვთ მთლიანობაში მეტი დახარჯონ კეთილდღეობაზე, შექმნან გარკვეული სტიმულები წარმოებისათვის ხელფასების მარეგულირებელი საგადასახადო პოლიტიკის მეშვეობით, დაიცვან წამგებიანი და არაკონკურენტუნარიანი ინდუსტრიები და ამით გამოიწვიონ უფრო დიდი დეფიციტი ბიუჯეტში და ინფლაციის უფრო მაღალი დონე. გავიხსენოთ ერთი შინაური მაგალითი. 80-იანი წლებში შეერთებულმა შტატებმა დახარჯა ბევრად მეტი, ვიდრე აწარმოა, რისი მიზეზიც იყო ბიუჯეტის სერიოზული დეფიციტის პერიოდები და შემდგომი ეკონომიკური ზრდის ხელოვნური შეკავება იმჟამინდელი მოხმარების მაღალი დონის შესანარჩუნებლად. მიუხედავად ფართოდ გავრცელებული შეხედულებისა, რომ ამგვარი რამ, საბოლოო ჯამში, პოლიტიკურადაც და ეკონომიკურადაც გაუმართლებელი იქნებოდა, ამერიკულ დემოკრატიულ სისტემას არ შეეძლო პრობლემის სერიოზულად მოგვარება, რადგან ვერ გადაეწყვიტა, სამართლიანად როგორ დაებალანსებინა ბიუჯეტის შეკვეცისა და გადასახადების ზრდის მტკივნეული შედეგები. ამდენად, იმ წლებში დემოკრატიულმა ამერიკამ ვერ გამოამჟღავნა მაღალი ეკონომიკური ქმედითუნარიანობა.

მეორე მხრივ, ავტორიტარულ რეჟიმებს, პრინციპში უკეთ შეუძლიათ მისდიონ ზრდის შემაფერხებელი ხელახალი გადანაწილების მიზნებით დაუმახინჯებელ, მართლა ლიბერალურ ეკონომიკურ პოლიტიკას. მათ არ უწევთ პასუხისმგებლობა დაკნინებული ინდუსტრიების მუშათა წინაშე, ანდა არაეფექტური სექტორების სუბსიდირება მხოლოდ იმიტომ, რომ ამ უკანასკნელ ნაბიჯს შეიძლება პოლიტიკური შედეგი მოყვეს. მათ მართლა შეუძლიათ, შორსგამიზნული ეკონომიკური ზრდის ინტერესებიდან გამომდინარე, გამოიყენონ სახელმწიფოს ძალაუფლება ხარჯების შესამცირებლად. 60-იან წლებში, უაღრესად მაღალი ეკონომიკური ზრდის პერიოდში, სამხრეთ კორეის მთავრობა დაუნდობლად აწმობდა მუშათა მხრიდან ხელფასის გაზრდის ნებისმიერ მოთხოვნას, ამ საკითხზე ის საერთოდ კრძალავდა კრინტის დაძვრასაც კი. ამ აკრძალვათა საპასუხოდ, 1987 წელს სამხრეთ კორეის დემოკრატიაზე გადასვლამ მასიური გაფიცვების ტალღა ააგორა სწორედ ხელფასების მომატების მოთხოვნით, რაც ახალი, დემოკრატიული რეჟიმისათვის ძალიან სერიოზულ და მტკივნეულ პრობლემად იქცა. პრობლემის გადაჭრა მოხერხდა მხოლოდ ხელფასების უპრეცედენტოდ გაზრდით კონკურენტუნარიანობის შემცირების ხარჯზე. ასე, კომუნისტურ რეჟიმებსაც შესწევდათ უნარი, მომხმარებლის დანაზოგებისა და კაპიტალდაბანდებების დაუნდობელი შეკვეცით განვითარების უაღრესად მაღალი დონისათვის მიეღწიათ, მაგრამ მათ ხანგრძლივ ეკონომიკურ ზრდასა და მოდერნიზაციის შესაძლებლობას სწორედ კონკურენციის არარსებობა უკვე-

ცავდა ფრთებს. ბაზარზე ორიენტირებულ ავტორიტარიზმს კი ორმაგად უკეთესი პოზიცია აქვს: მას შეუძლია საკუთარ მოსახლეობას ძალით მოახვიოს თავზე სოციალური დისციპლინის შედარებით მაღალი დონე და თან დაუშვას თავისუფლების შესაბამისი ხარისხი სიახლეთა წასახალისებლად და ყველაზე უფრო თანამედროვე ტექნოლოგიების დასანერგად.

დემოკრატიის ეკონომიკური ეფექტურობის წინააღმდეგ ერთი არგუმენტი თუ ისაა, რომ დემოკრატია ზედმეტად ერევა ბაზარში გადანაწილებისა და მიმდინარე ხარჯების ინტერესებიდან გამომდინარე, მეორე არგუმენტის თანახმად, პირიქით, ეს ჩარევა არასაკმარისია. ბაზარზე ორიენტირებული ავტორიტარული რეჟიმები, მრავალი თვალსაზრისით, უფრო მეტად ერევა ბაზრების ეკონომიკურ პოლიტიკაში, ვიდრე ჩრდილო ამერიკისა და დასავლეთი ევროპის განვითარებული დემოკრატიები, მაგრამ ეს ჩარევა გულწრფელადაა გამოწვეული მაღალი ეკონომიკური ზრდის ინტერესებით და არა ისეთი მიზნებით, როგორიცაა გადანაწილება და სოციალური სამართლიანობა. გადაჭრით ძნელია თქმა, ე. წ. „ინდუსტრიული პოლიტიკა“, რომლის დროსაც სახელმწიფო აფინანსებს და ეხმარება გარკვეულ ეკონომიკურ სექტორებს სხვების ხარჯზე, საბოლოო ჯამში, უფრო ხელის შემშლა იყო, თუ რეალური დახმარების გაწევა იაპონიის და სხვა აზიური ახლად ინდუსტრირებული ქვეყნების ეკონომიკებისათვის. ასეა თუ ისე, სახელმწიფოს „შეჭრა“ ბაზარზე, საქმის ცოდნითა და ბაზრის კონკურენტუნარიანობის გარკვეული პარამეტრების დაცვით, სრულ შესაბამისობას ავლენდა ეკონომიკური ზრდის ძალიან მაღალ დონესთან. 70-იანი წლების ბოლოს და 80-იანი წლების დასაწყისში ტაივანელმა მგეგმავებმა საინვესტიციო რესურსები მსუბუქი მრეწველობიდან ისეთ, შედარებით უფრო დაწინაურებულ დარგებში გადაანაცვლეს, როგორებიცაა ელექტრონიკა და ნახევარგამტარების წარმოება, თუმცა კი, ეს არ მომხდარა გარკვეული სიძნელეებისა და უმუშევრობის ზრდის გარეშე მსუბუქი მრეწველობის სექტორში. და მაინც, ტაივანში ინდუსტრიულმა პოლიტიკამ მხოლოდ იმიტომ იმუშავა, რომ სახელმწიფოს შესწევდა ძალა დაეცვა თავისი მგეგმავი ტექნოკრატები პოლიტიკური ზეწოლისაგან, შეეძლო განემტკიცებინა ბაზარი და მიეღო გადაწყვეტილებანი ეკონომიკური ეფექტურობის საზომების მიხედვით – ანუ, სხვა სიტყვებით, იმიტომ, რომ ტაივანი არ იმართებოდა დემოკრატიულად. ამერიკული ინდუსტრიული პოლიტიკა, ეტყობა, უფრო ნაკლებად მოახერხებს თავისი ეკონომიკური კონკურენტუნარიანობის სრულყოფას; ამის უპირველესი მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ ამერიკა უფრო დემოკრატიულია, ვიდრე ტაივანი ან სხვა აზიური ახლად ინდუსტრირებული ქვეყნები. დაგეგმვის პროცესი ამერიკაში ძალიან სწრაფად ემსხვრეპლებოდა კონგრესის მხრიდან დაწოლას – ან არაეფექტური, ანდა ისეთი ინდუსტრიების დაცვის მოთხოვნით, რომელნიც გარკვეულ (ოღონდ არაეკონომიკურ) ინტერესთა გამო არიან პატივში.

ეკონომიკურ განვითარებასა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის უეჭველი ურთიერთობა არსებობს, რისი შემჩნევაც ძალზე იოლია, თუ უბრალოდ თვალს გადაავლებ დღევანდელი მსოფლიოს რეალიებს. მაგრამ ამ ურთიერთობის ჭეშმარიტი ბუნება უფრო რთული დასადგენია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. იგი არ აიხსნება ბოლომდე არც ერთი აქამდე წარმოდგენილი თეორიით. თანამედროვე სა-

ბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა და მისგან ხელდასხმული ინდუსტრიალიზაციის ლოგიკა, მაინცდამაინც ერთი, გარკვეული მიმართულებით არ მიგვანიშნებს პოლიტიკის სფეროში, ისე როგორც ეს ეკონომიკის სფეროში ხდება. ლიბერალური დემოკრატია კარგად მიესადაგება ინდუსტრიულ ნაყოფიერებას და მას უპირატესობასაც ანიჭებენ ბევრი, ინდუსტრიულად დაწინაურებული ქვეყნის მოქალაქეები, მაგრამ ამ ორს შორის უცილობელი კავშირი მაინც არ ჩანს. მექანიზმს, რაც საფუძვლად უდევს ჩვენს მიზანმიმართულ ისტორიას, ერთნაირად კარგად შეუძლია წაგვიყვანოს როგორც ბიუროკრატიულ-ავტორიტარული, ისე ლიბერალური მომავლისკენაც. ამდენად, ჩვენც მოგვიწევს სხვაგან ვაწარმოოთ ჩვენი კვლევა-ძიება, რათა ვცადოთ და გავიგოთ ავტორიტარიზმის მიმდინარე კრიზისისა და მსოფლიო დემოკრატიული რევოლუციის მიზეზები.

11

წინარე შეკითხვის პასუხი

კანტის შეკითხვაზე – შესაძლებელია თუ არა უნივერსალური ისტორიის დაწერა კოსმოპოლიტური თვალსაზრისით? – ჩვენი წინასწარი პასუხი დადებითი იქნება.

თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებამ აღგვჭურვა იმ მექანიზმით, რომლის განვითარებაც ერთდროულად მიზანმიმართულობასაც და თანმიმდევრულობასაც ანიჭებს საკაცობრიო ისტორიას ბოლო რამდენიმე საუკუნის მანძილზე. ეპოქაში, როცა ჩვენ უკვე ვეღარ ვაიგივებთ ევროპისა და ჩრდილოეთი ამერიკის გამოცდილებას საერთოდ კაცობრიობის გამოცდილებასთან მთლიანობაში, ეს მექანიზმი, მართლაც რომ, უნივერსალურ ხასიათს იძენს. იმ ტომების გარდა, რომლებიც სწრაფად ქრებიან ბრაზილიის ჯუნგლებსა თუ პაპუა ახალ გვინეაში, დღეს აღარ არსებობს კაცობრიობის აღარც ერთი განშტოება, ეს მექანიზმი რომ არ შეხებოდეს და არ იყოს დაკავშირებული დანარჩენ კაცობრიობასთან თანამედროვე მომხმარებლობის უნივერსალური ეკონომიკური კავშირებით. პროვინციალიზმის კი არა, სწორედ კოსმოპოლიტიზმის ნიშანია იმის აღიარება, რომ ბოლო რამდენიმე საუკუნეში მართლაც გლობალურმა კულტურამ იჩინა თავი, რომელსაც განაპირობებს და უზრუნველყოფს ტექნოლოგიურად მართული ეკონომიკური ზრდა და კაპიტალისტური სოციალური ურთიერთობები. საზოგადოებები, რომელნიც ცდილობდნენ თავი დაეცვათ ამგვარი უნიფიცირებისაგან – ტოკუგავას იაპონიიდან და ოტომანთა პორტადან მოყოლებული საბჭოთა კავშირის, ჩინეთის, ბირმისა და ირანის ჩათვლით, ახერხებდნენ არიერგარდული ბრძოლების წარმოებას, მაგრამ სულ რაღაც ორი, ან სამი ათწლეულის განმავლობაში. საბოლოოდ კი ყველა, ვინც, უპირველეს ყოვლისა, სამხედრო ტექნოლოგიების მეშვეობით არ იქნა დამარცხებული, მაინც აცდუნა მატერიალური, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ შექმნილი სამყაროს ბრწყინვალებამ. თუკი ყოველ ქვეყანას არ ძალუძს უახლოეს მომავალში იქცეს სამომხმარებლო საზოგადოებად, მაინც ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი, მსგავს მიზანს რომ არ ისახავდეს სამომავლოდ.

თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ბატონობის პირობებში, ძნელია, გაიზიარო ისტორიის ციკლურობის იდეა. ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, თითქოს ისტორია არ მეორდებოდეს. ვისაც თუკიდიდე წაუკითხავს, იოლად შეამჩნევს პარალელებს, ერთი მხრივ, ათენისა და სპარტას მეტოქეობას და, მეორე მხრივ, შეერთებული შტატებისა და საბჭოთა კავშირის ცივი ომის დროინდელი კონფლიქ-

ტებს შორის. ისინი, ვისაც თვალი გაუდევნებია ანტიკურობის დიდი სახელმწიფოების პერიოდული აღზევებისა და დაცემისათვის და ეს მოვლენები თანამედროვეობისათვის შეუდარებია, არ ცდებიან, როდესაც მსგავსებას ხედავენ. განსაზღვრული ძველი ისტორიული სქემების დროში განმეორება, სრულებითაც არ არის შეუთავსებელი მიზანმიმართულ, დიალექტიკურ ისტორიასთან, რამდენადაც კარგადაა ცნობილი – განმეორებათა შორის არსებობს ხსოვნა და მოძრაობა. ათენის დემოკრატია არ გახლავთ თანამედროვე დემოკრატია, და ვერც სპარტას მოეძებნება თანამედროვე ორეული, მიუხედავად საბჭოთა კავშირთან გარკვეული, შესაძლო მსგავსებებისა. ჭეშმარიტად ციკლურ ისტორიას, ისეთს, როგორადაც მას პლატონი თუ არისტოტელე ხედავდნენ, ისეთი მასშტაბის გლობალური კატაკლიზმი სჭირდება, რომელიც მთლიანად წაშლის უწინდელი დროის ხსოვნას. არადა, იმ ძალის კატაკლიზმი, რაც ძირფესვიანად დაამსხვრევდა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების იდეას, ატომური იარაღისა და გლობალური დათბობის ეპოქაშიც კი ძნელი სავარაუდოა. ხოლო ვიდრე ამ ვამპირის გულში სარი არ ჩაჭედილა, ის ყოველთვის ხელახლა შექმნის საკუთარ თავს – მთელი თავისი სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური თანამგზავრებით – სულ რაღაც რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში. უკუსვლა, ნებისმიერი ფუნდამენტური თვალსაზრისით, უნდა გაიგივდეს თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა და მის მიერ შექმნილი ეკონომიკური სამყაროსაგან აბსოლუტურ გათიშვასთან. ძალიან მცირე პერსპექტივა ჩანს საიმისოდ, რომელიმე თანამედროვე საზოგადოებამ ნებაყოფლობით მოინდომოს ამის გაკეთება, ის კი არა, სამხედრო შეჯიბრის პირობებშიც ამ სამყაროს წევრობა თავდაცვის ყველაზე ქმედით საშუალებად გამოდგება.

მეოცე საუკუნის ბოლოს, ჰიტლერიცა და სტალინიც ისტორიის პირდაპირი გზიდან გახვევად, ჩიხად გამოიყურებიან და არა კაცობრიობის სოციალური ორგანიზაციის რეალურ ალტერნატივად. მართალია, მათი ზეობისას გაღებული ადამიანური მსხვერპლი აურაცხელია, მაგრამ მაინც შეიძლება ითქვას, რომ ორივე ამ ტოტალიტარიზმმა – ჰიტლერიზმმაც და სტალინიზმმაც – „სიცოცხლეშივე“ ამოჭამეს თავი – წმინდა ფორმით ერთი 1945, ხოლო მეორე 1956 წელს უკვე აღარ არსებობდა. ტოტალიტარიზმი, ამა თუ იმ სახით, ბევრმა სხვა ქვეყანამაც გაიმეორა: 1949 წლის ჩინეთის რევოლუციიდან მოყოლებული 70-იანი წლების შუა ხანებამდე, როცა კამბოჯაში წითელი ქხმერების მოწყობილი გენოციდი მძვინვარებდა; ამ ორ მოვლენას შორის კი უთვალავი, პატარ-პატარა, მახინჯი დიქტატურებიც წამოყოფდნენ ხოლმე აქა-იქ თავს – ჩრდილო კორეაში, სამხრეთ იემენში, ეთიოპიაში, კუბაზე, ავღანეთში – მემარცხენე ტიპისა და მემარჯვენე – ირანში, ერაყში თუ სირიაში.[1] მაგრამ ყველა ამ ბოლოდროინდელ, „ძალად“ ტოტალიტარიზმს ერთი მახასიათებელი აქვს – მათ მესამე სამყაროს შედარებით ჩამორჩენილ, გაღატაკებულ ქვეყნებში იხარეს.[2] კომუნიზმის მუდმივი უძლურება, სათავეში ჩასდგომოდა განვითარებულ სამყაროს, მისი გავრცელება მხოლოდ იმ ქვეყნებში, რომელნიც ის-ის იყო ინდუსტრიალიზაციის პირველ საფეხურზე დგამდნენ ფეხს, გვაფიქრებინებს, რომ „ტოტალიტარული ცდუნება“, როგორც უოლტ როსთოუ ამბობს – უპირატესად „გარდამავალი პერიოდის ავადმყოფობა“ გახლდათ,

პათოლოგიური მდგომარეობა, შექმნილი განსაკუთრებული პოლიტიკური და სოციალური მოთხოვნებით, სოციო-ეკონომიკური განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მდგომ ქვეყნებში.[3]

მაგრამ, რა ვუყოთ მაშინ ფაშიზმს, რომელიც მაღალგანვითარებულ ქვეყანაში დაიბადა? როგორ შეიძლება მივაწეროთ გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი „ისტორიის საფეხურს“ და არ დავინახოთ მასში თავად თანამედროვეობის სპეციფიკური გამოგონება? 30-იან წლებში მცხოვრები თაობა, ვინ იცის, იქნება სულაც ცივილიზაციის „მეტისმეტი“ პროგრესით გაჩენილი სიძულვილის აფეთქებების შოკური ეფექტით იქნა გამოყვანილი საკუთარი გულარხეინობიდან, და მაშინ ვის შეუძლია გარანტია მოგვცეს, ჩვენც რომ არ გვემუქრება ასეთი აფეთქება ახალი, აქამდე შეუცნობელი მხრით?

პასუხი ერთია – რა თქმა უნდა, არავითარი გარანტია არ გაგვაჩნია და ვერც მომავალ თაობებს დავარწმუნებთ, თითქოს კიდევ არ დაიბადებიან ჰიტლერები და პოლ პოტები. დღეს, ჰეგელის მავანი თანამედროვე მიმდევარი თუ დაიწყებდა იმის მტკიცებას, გერმანიაში 1945 წლის შემდეგ დემოკრატიის გამარჯვებისათვის ჰიტლერი აუცილებელი იყოო, უთუოდ დაცინვას დაიმსახურებდა. მეორე მხრივ, უნივერსალურ ისტორიასაც არ სჭირდება ყველა ტირანული რეჟიმისა და ყველა ომისათვის გამართლების ძიება, რათა კაცობრიობის ევოლუციაში რაღაც მნიშვნელოვანი და უფრო მრავალმხრივი სქემა გამოააშკარავოს. ამ ევოლუციური პროცესის ძალა და დროით გამოცდილი სისწორე არ შემცირდება, თუ ვაღიარებთ, რომ ადგილი ჰქონდა დიდ და ბევრწილად აუხსნელ ჩავარდნებსაც. მართლაც, ევოლუციის ბიოლოგიურ თეორიას ძირს ხომ არ უთხრის იმ ფაქტის აღიარება, დინოზავრები უეცრად რომ გადაშენდნენ.

სწორი არ იქნება ახსენო მეორე მსოფლიო ომის სასაკლაო, მერე კი დაჯდე და ელოდო, როდის მოთავდება მსჯელობა კაცობრიობის ისტორიაში პროგრესისა თუ რაციონალურობის საკითხზე. ეს შემზარავი მოვლენა ნამდვილად ღირს სერიოზულ დაფიქრებად. არსებობს გარკვეული ტენდენცია, როგორღაც თავი აარიდონ სასაკლაოს ისტორიული მიზეზების რაციონალურ განსჯას, რაც მრავალი თვალსაზრისით მაგონებს ბირთვული იარაღის მოწინააღმდეგე აქტივისტების პოზიციას, რომელთაც არ სურთ გონივრული მსჯელობა ბირთვული იარაღის შემაკავებელი როლის თაობაზე. ორივე შემთხვევაში, ასეთი მიდგომის საფუძველში დევს კონცეფცია – „რაციონალიზაცია“ გენოციდთან შეგუებას ნიშნავსო. იმათთვის, ვინც მეორე მსოფლიო ომის სასაკალაოში, გარკვეული თვალსაზრისით, თანამედროვეობის კარდინალურ მოვლენას ხედავს, ჩვეულებრივი ამბავია მტკიცება, თითქოს ეს მოვლენა ერთდროულად ისტორიულად უნიკალური ბოროტებაცაა და თან ნებისმიერი სოზოგადოების ზედაპირქვეშ დამალული, პოტენციურად საყოველთაო ბოროტების გამოვლინებაც. მაგრამ, ორივე ერთად არ შეიძლება: თუკი სასაკლაო უნიკალური ბოროტებაა, რასაც ისტორიული პრეცედენტი არ მოეპოვება, მაშინ მისი გამომწვევი მიზეზებიც ასევე უნიკალური უნდა იყოს, მსგავს მიზეზებს სხვა ქვეყნებში და სხვა დროში ტყუილად დავუწყებთ ძებნას. მეორე მხრივ, თუკი იგი უნივერსალური ბოროტების გამოხატულებაა, მაშინ სასაკლაო უბრალოდ იქცევა უკიდურეს ვარი-

ანტად ძალზე ნაცნობი ფენომენისა, კერძოდ – ნაციონალისტური თავშეუკავებლობისა, რამაც შეიძლება შეაფერხოს ისტორიის ლოკომოტივის წინსვლა, მაგრამ ლიანდაგიდან ნამდვილად ვერ გადაიყვანს.

მე უფრო იმ აზრისაკენ ვიხრები, რომ მეორე მსოფლიო ომის სასაკლაო უნიკალური ბოროტებაც იყო და ისტორიულად უნიკალური გარემოებების ნაყოფიც. 20-იანი და 30-იანი წლების გერმანიაში არსებული ვითარების ანალოგი არა მარტო არ მოიძიება განვითარებული საზოგადოებების უმრავლესობის ისტორიაში, არამედ ამ ვითარების გამეორებაც ძალზე ძნელი (თუმცა, არა შეუძლებელი) იქნებოდა მომავალში სხვა საზოგადოების მიერ. ბევრი მომენტი, ვთქვათ, დამარცხება გრძელ და სასტიკ ომში, ეკონომიკური დეპრესია და სხვა, კარგად ნაცნობი და პოტენციურად თავისუფლად შესაძლებელია სხვა ქვეყნებშიაც. მაგრამ სხვა მომენტები უკვე უკავშირდება უშუალოდ გერმანიის ინტელექტუალურ და კულტურულ ტრადიციებს, ანტი-მატერიალიზმსა და ბრძოლასა თუ თვითშეწირვაზე გადატანილ აქცენტს, რაც ძალიან განასხვავებდა ამ ქვეყანას, თუნდაც იმდროინდელი ლიბერალური საფრანგეთისა და ინგლისისაგან. ამ ტრადიციებს, რომლებიც არამც და არამც არ შეიძლებოდა „თანამედროვედ“ ჩათვლილიყო, მოუწიათ გამოცდა დამაკნინებელი სოციალური განხეთქილებებით, რაც, თავის მხრივ, განაპირობა იმპერიულ გერმანიაში დაწყებულმა „სათბურულმა“ ინდუსტრიალიზაციამ ფრანკო-პრუსიულ ომამდეც და ამ ომის შემდეგაც. ნაციზმი შეიძლება გავიგოთ როგორც კიდევ ერთი, თუმცა კი უკიდურესი ვარიანტი „გარდამავალი პერიოდის ავადმყოფობისა“, როგორც მოდერნიზაციის პროცესის თანამდევი პროდუქტი, რომელიც თავად არანაირად არ იყო თანამედროვეობის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი.[4] ჩემი ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს დღეს შეუძლებელია ნაციზმის მაგვარი ფენომენის წარმოშობა, რამდენადაც სოციალურად უფრო მაღალ საფეხურზე შევდგით ფეხი. და მაინც, ალბათ თავისთავად იგულისხმება, რომ ფაშიზმი პათოლოგიური და უკიდურესი მდგომარეობაა და მის მიხედვით მთლიანად თანამედროვეობაზე მსჯელობა შეუძლებელია.

განცხადება, სტალინიზმი თუ ნაციზმი სოციალური განვითარების ავადმყოფობებიაო, არც მათ მიერ ჩადენილ დანაშაულებზე თვალის დახუჭვას ნიშნავს და არც მათ მსხვერპლთა თანაგრძნობაზე უარის თქმას. როგორც ჟან-ფრანსუა რაველმა შენიშნა, 80-იან წლებში ზოგიერთ ქვეყანაში ლიბერალური დემოკრატიის გამარჯვება არაფერს ნიშნავს კაცობრიობის უმრავლესობისათვის, ვისი სიცოცხლეც გასულ ასწლეულში ტოტალიტარიზმმა შეიწირა.

მეორე მხრივ, არც იმ ფაქტმა უნდა აგვაღებინოს განზრახვაზე ხელი, ამდენი ადამიანის სიცოცხლე რომ შეწყდა და ამდენი ტკივილი დარჩა დაუმებელი, და მაინც უნდა ვცადოდთ შეკითხვის დასმა – შეინიშნება თუ არა რაიმე გონივრული სქემა ისტორიიის მსვლელობაში? ბევრი მოელის, რომ უნივერსალური ისტორია, თუკი ასეთს მოვესწრებით, რაღაც საერო თეოდიციის მაგვარ როლს შეასრულებს, ანუ ახნას მოუძებნის ყოველივე არსებულს, ისტორიის საბოლოო მიზნის თვალსაზრისით. მაგრამ ეს სრული უაზრობაა; ვერავითარი უნივერსალური ისტორია ვერ გაამართლებს ასეთ მოლოდინს. უპირველეს ყოვლისა, მსგავსი ინტელექტუალური

სქემა წარმოადგენს საოცარ აბსტრაგირებას ისტორიული ფაქტებისა და ზოგადად ისტორიის სტრუქტურისაგან და თითქმის აუცილებლად მთავრდება „პრეისტორიის“ შემადგენელი მთელი ხალხებისა და ეპოქების უგულებელყოფით. ნებისმიერი უნივერსალური ისტორია, როგორიც კი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, უთუოდ უძლურია რაიმე გონივრული განმარტება მოუძებნოს ბევრ ისეთ მოვლენას, რაც ამ მოვლენათა საკუთარ ტყავზე გადამტანი ხალხისათვის მეტისმეტად რეალურია. უნივერსალური ისტორია უბრალოდ ინტელექტუალური იარაღია; მას არ შეუძლია იცისროს ღმერთის ფუნქცია ისტორიის ყოველი მსხვერპლის პიროვნული მონანიებისა თუ ხსნის საქმეში.

და ვერც ჩავარდნები ისტორიული განვითარების პროცესში – თუნდაც სასაკლაოს მაგვარი შემზარავი ფაქტები – ვერ გააბათილებს იმ აშკარა ჭეშმარიტებას, რომ თანამედროვება ლოგიკურად ურთიერთდაკავშირებული და უაღრესად ძლიერი ერთი მთლიანობაა. ჩავარდნების არსებობა ნაკლებად რეალურად ვერ გადააქცევს თვალშისაცემ მსგავსებას იმ ხალხთა გამოცდილებებს შორის, რომელნიც მოდერნიზაციის პროცესში ცხოვრობდნენ. ვერც ერთი პიროვნება ვერ უარყოფს, რაოდენ ძლიერ განსხვავდება მეოცე საუკუნის ცხოვრება ყველა ადრინდელი ეპოქის ცხოვრებისაგან და განვითარებული დემოკრატიების უზრუნველყოფილ მცხოვრებთაგან, რომლებიც აბსტრაქტულად დასცინიან ისტორიული პროგრესის იდეას, ცოტას თუ მოუნდებოდა ეცხოვრა მესამე სამყაროს ჩამორჩენილ ქვეყანაში, ანუ, რეალურად, კაცობრიობის უფრო ადრეულ ხანაში დაბრუნებულიყო. მავანმა იქნებ ამტკიცოს კიდეც, რომ თანამედროვეობამ ადამიანური ბოროტების სულ ახალ-ახალი გამოვლინებები გახადა შესაძლებელი, მან შეიძლება კითხვის ნიშნის ქვეშაც დააყენოს კაცობრიობის ზნეობრივი პროგრესი, მაგრამ მაინც სჯეროდეს მიზანმიმართული და თანმიმდევრული ისტორიული პროცესის არსებობა.

12

უდემოკრატებოდ არ არსებობს დემოკრატიაც

ალბათ უკვე ცხადი უნდა გამხდარიყო, რომ ჩვენ მიერ წარმოჩენილი მექანიზმი, არსებითად, ისტორიის ეკონომიკური ინტერპრეტაციაა. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ლოგიკას არავითარი თავისთავადი ძალა არ გააჩნია იმ ადამიანთა გარეშე, ვისაც სურს მეცნიერება ბუნების დასამორჩილებლად გამოიყენოს და ასე დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებები, ან საფრთხისაგან დაიცვას თავი. თავისთავად მეცნიერება (სულერთია, მანქანების წარმოებისა თუ შრომის რაციონალური ორგანიზების ფორმით), მხოლოდ და მხოლოდ ბუნების ძირითადი კანონებით განპირობებული ტექნოლოგიური შესაძლებლობების ჰორიზონტს გვისახავს. ამ შესაძლებლობების გამოყენებისაკენ ადამიანს საკუთარი სურვილი უბიძგებს: ოღონდ, არა „ბუნებრივი“ მოთხოვნილებების შეზღუდული სპექტრის დაკმაყოფილების სურვილი, არამედ სხვა, უაღრესად მოქნილი და ელასტიკური, რომლის შესაძლებლობების ჰორიზონტიც მუდამ ცვალებადია.

სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, მექანიზმი ისტორიის ერთგვარი მარქსისტული ინტერპრეტაციაა, რასაც ძირეულად არამარქსისტულ დასკვნამდე მივყავართ. ესაა „ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური სახეობის“, სურვილი აწარმოოს და მოიხმაროს, რაც უბიძგებს კიდეც მას მიატოვოს სოფელი და დასახლდეს ქალაქში, იმუშაოს დიდ ქარხანაში ანდა დიდ დაწესებულებაში და არა წინაპარივით – მიწაზე, მიჰყიდოს თავისი შრომა ყველაზე უკეთეს მუშტარს, მიიღოს განათლება და დაემორჩილოს საათის დისციპლინას.

მაგრამ, მარქსის მოძღვრების მიუხედავად, იმ ყაიდის საზოგადოება, რომელიც ადამიანებს ნებასაც და საშუალებასაც აძლევს აწარმოონ და მოიხმარონ ყველაზე დიდი რაოდენობით პროდუქტი ყველაზე უფრო თანასწორ საფუძველზე, არის არა კომუნისტური, არამედ სწორედ კაპიტალისტური საზოგადოება. „კაპიტალის“ მესამე ტომში, მარქსი აღწერს თავისუფლების სამყაროს, რომელიც დედამიწაზე კომუნიზმის გამარჯვების შედეგად შეიქმნება და ამ სამყაროს ძირითად წინაპირობად სამუშაო დღის შემოკლებას სახავს.

მართლაც, მარქსისეული თავისუფლების სამყარო ოთხსაათიანი სამუშაო დღეა, ანუ, ისეთი ნაყოფიერი საზოგადობა, როცა ადამიანის მხოლოდ დილაობით შრომას, შეუძლია მთლიანად დააკმაყოფილოს მისი და მისიანების ყველა ბუნებრივი მოთხოვნილება, საშუალება მისცეს შუადღე და საღამო ნადირობისთვის, ლექსების წერისათვის, ანდა კრიტიკოსობისათვის გამოიყენოს. კაცმა რომ თქვას, რეალურად არსებული კომუნისტური საზოგადოებები, ვთქვათ, საბჭოთა

კავშირი და გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკა, ნამდვილად „მოესწრნენ“ ამგვარ ვითარებას, რამდენადაც ამ ქვეყნებში ძალიან ცოტანი თუ მუშაობდნენ პატიოსნად დღეში ოთხ საათზე მეტს. მაგარმ მათი დანარჩენი დრო იშვიათად იხარჯებოდა ლექსების წერასა თუ კრიტიკოსობაზე, ამ საქმიანობას ხომ პირდაპირ ციხის კარებამდე შეეძლო მიეყვანა კაცი; დრო ძირითადად იფლანგებოდა რიგში დგომაზე, სმასა და ჩალიჩზე, როგორმე ხელში ჩაეგდოთ საგზური და სადმე, დაბინძურებულ სანაპიროზე გადაჭედილ სანატორიუმში „დაესვენათ“. არადა, თუკი ძირითადი ფიზიკური მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად „აუცილებელი სამუშაო დრო“ მუშებისათვის საშუალოდ ოთხ საათს შეადგენდა სოციალისტურ საზოგადოებებში, კაპიტალისტურ სინამდვილეში იგი შესაბამისად ერთი ან ორი საათით განისაზღვრებოდა, ხოლო დარჩენილი სამუშაო დღის ექვსი თუ შვიდი „ზედმეტი“ საათის ნაშრომი მხოლოდ კაპიტალისტის ჯიბეში კი არ მიდიოდა, არამედ შესაძლებლობას აძლევდა მუშას ეყიდა ავტომობილი და სარეცხი მანქანა, სუკის ნაჭერიცა და კოტეჯიც. იყო თუ არა ეს „თავისუფლების სამყარო“ რაიმე სერიოზული თვალსაზრისით, სხვა საკითხია, მაგრამ ამერიკელი მუშა ნამდვილად ბევრად უფრო განთავისუფლებული ჩანდა „აუცილებლობის სამყაროს“ ხუნდებისაგან, ვიდრე მისი საბჭოთა კოლეგები.

რა თქმა უნდა, ნაყოფიერების ერთ მუშაზე გადაანგარიშების სტატისტიკას არანაირი აუცილებელი კავშირი არ გააჩნია ბედნიერებასთან. როგორც თავის დროზე მარქსმაც ახსნა, მოთხოვნილებანი იზრდება მწარმოებლობის ზრდასთან ერთად და ადამიანს სჭირდება იმის ცოდნა, რომელი საზოგადოება აწონასწორებს უფრო უკეთ მოთხოვნილებებსა და საწარმოო შესაძლებლობებს, რათა გაიგოს, სად იქნება მშრომელთა დაკმაყოფილების უფრო მაღალი დონე. ირონია ისაა, რომ კომუნისტურ საზოგადოებებს, ასე ვთქვათ, ცხვირწინ ჰქონდათ დასავლური სამომხმარებლო საზოგადოების მიერ შექმნილი მარადმზარდი მოთხოვნილებების გამაღიზიანებელი მაგალითი, თავად კი ამ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად აუცილებელი საშუალებები არ გააჩნდათ. ერიხ ჰონეკერი კი აცხადებდა ხოლმე, გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში ცხოვრების დონე „ბევრად მაღალია, ვიდრე კაიზერის დროსო“ და ეს დონე მართლაც ბევრად სჭარბობდა კაცობრიობის ისტორიაში არსებული ბევრი საზოგადოების ცხოვრების დონეს, აკმაყოფილებდა ადამიანის ბევრ „ბუნებრივ“ მოთხოვნილებას, მაგრამ თავისთავად ამგვარი განცხადება ერთობ აბსურდულია. აღმოსავლელი გერმანელები საკუთარ თავს კაიზერის დროს მცხოვრებ ხალხს კი არ ადარებდნენ, არამედ მეზობელ დასავლელ გერმანელებს და სოციალისტური საზოგადოების ყველა ნაკლოვანებასაც ნათლად ხედავდნენ.

თუკი ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, ეკონომიკური არსებაა, რომელსაც მხოლოდ სურვილი და გონება ამოძრავებს, მაშინ ისტორიული ევოლუციის დიალექტიკური პროცესიც მსგავსი უნდა ყოფილიყო განსხვავებული ადამიანური საზოგადოებებისა და კულტურებისათვის. ამგვარი გახლდათ „მოდერნიზაციის თეორიის“ დასკვნაც, რომელმაც მარქსიზმიდან ისესხა არსებითად ეკონომიკური თვალსაზრისი ისტორიულ ცვლილებათა განმსაზღვრელ ძალებთან დაკავშირებით. მოდერნიზაციის თეორია გაცილებით უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება დღეს, 1990 წელს, ვიდ-

რე 15 ან 20 წლის წინათ, როცა მას სერიოზულად შეუტიეს აკადემიურ წრეებში. თითქმის ყველა ქვეყანა, რომელმაც წარმატებით მიაღწია ეკონომიკური განვითარების მაღალ დონეს, სინამდვილეში, სულ უფრო და უფრო ემსგავსება ერთმანეთს. მართალია, არსებობს სხვადასხვა გეზი, რაც ქვეყნებს შეუძლიათ აირჩიონ ისტორიის დასასრულამდე მისასვლელად, მაგრამ თანამედროვეობაში, კაპიტალისტური ლიბერალური დემოკრატიის გარდა მაინც ძალიან ცოტა ვარიანტია, რომლის არჩევასაც ეს ქვეყნები მოისურვებდნენ.[1] მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარი ქვეყნები, ესპანეთიდან და პორტუგალიიდან, საბჭოთა კავშირამდე და ჩინეთამდე, ყველა ამ მიმართულებით დაიძრნენ.

მაგრამ, ისტორიის ნებისმიერი ეკონომიკური თეორიის მსგავსად, მოდერნიზაციის თეორიაც ერთგვარად არადამაკმაყოფილებელია. ამ თეორიის ამოსავალ პოსტულატს წარმოადგენს მტკიცება, რომ ადამიანი ეკონომიკური არსებაა და უმთავრესად ეკონომიკური ზრდა-განვითარებისა და ინდუსტრიული რაციონალურობის იმპერატივები ამოძრავებს. ამ თეორიის უეჭველი ძალა მომდინარეობს ემპირიული ფაქტიდან – ადამიანები, განსაკუთრებით გაერთიანებულები, სინამდვილეში, მართლაც, ამგვარი მოტივების კარნახით მოქმედებენ თითქმის მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. მაგრამ არსებობს ადამიანურ მოტივაციათა სხვა ასპექტებიც, რომელთაც საერთო არაფერი აქვთ ეკონომიკასთან და ისტორიის „ჩავარდნების“ – სისხლისმღვრელი ომების, იდეოლოგიური თუ ნაციონალური ვნებების უეცარი აფეთქებების, ჰიტლერებისა და ჰომეინების გაჩენის ახსნაც სწორედ ამ ასპექტების საფუძვლებშია საძიებელი. კაცობრიობის ჰეშმარიტ უნივერსალურ ისტორიას უნდა განემარტა არა მარტო ზოგადი და მზარდი ევოლუციური ტენდენციები, არამედ საერთო მდინარებიდან ამოვარდნებიცა და მოულოდნელობებიც.

ამ მსჯელობიდან ალბათ უკვე ნათელია, ჩვენ უძლურნი ვართ დამაჯერებლად ავხსნათ დემოკრატიის ფენომენი, თუკი მას მხოლოდ ეკონომიკური თვალსაზრისით მივუდგებით. ისტორიის ეკონომიკურ ახსნას მხოლოდ ლიბერალური დემოკრატიის აღთქმული ქვეყნის კარიბჭემდე მივყავართ, მაგრამ უფრო იქით – აღარ. ეკონომიკური მოდერნიზაციის პროცესმა შეიძლება გარკვეული, ფართომასშტაბიანი სოციალური ცვლილებები გამოიწვიოს, ვთქვათ, ტომური და სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოებების შეცვლა ურბანისტული, განათლებული, საშუალო კლასის საზოგადოებებით, რაც თავისთავად ქმნის ერთგვარ მატერიალურ წინაპირობებს დემოკრატიისათვის, მაგრამ ეს პროცესი ვერ ხსნის თავად დემოკრატიის გაჩენის მიზეზებს, რადგანაც თუკი მას ღრმად ჩავუკვირდებით, ვნახავთ, რომ დემოკრატია, როგორც მმართველობის ფორმა, თითქმის არასოდესაა არჩეული ეკონომიკურ მიზეზთა გამო. პირველი, ყველაზე დიდი დემოკრატიული რევოლუციები, კერძოდ, შეერთებული შტატებისა და საფრანგეთისა, მოხდა მაშინ, როცა ინგლისში ჯერაც იწყებოდა ინდუსტრიული რევოლუცია, ანუ მანამდე, სანამ ამერიკა და საფრანგეთი ეკონომიკურად „გამოდერნიზებულდებოდნენ“ ამ ცნების ჩვენი დღევანდელი გაგებით. ამდენად მათი არჩევანი, ყველაფერზე წინ პიროვნების უფლებები დაეყენებინათ, არ შეიძლებოდა განპირობებული ყოფილიყო ინდუსტრიალიზაციის პროცესით. ამერიკელ ფუძემდებელ მამებს იქნებ ძალიანაც აბრაზებდათ ბრიტა-

ნეთის ტახტის მცდელობები, დაებეგრათ ამერიკელები და თან პარლამენტში წარმომადგენლობის უფლებაც არ მიეცათ, მაგრამ მათი გადაწყვეტილება, გამოეცხადებინათ დამოუკიდებლობა და ებრძოლათ ახალი დემოკრატიული წესრიგის დასამყარებლად, ძნელად თუ ჩაითვლება ეკონომიკური ეფექტიანობის საკითხად. მაშინაც, ისევე როგორც მსოფლიო ისტორიის ბევრ სხვა, მომდევნო მომენტში, არსებობდა მატერიალური კეთილდღეობის ალტერნატივა პოლიტიკური თავისუფლების გარეშე – გავიხსენოთ თუნდაც თორი პლანტატორები, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ შეერთებული შტატების დამოუკიდებლობის დეკლარაციას, გერმანიისა და იაპონიის მეცხრამეტე საუკუნის მოდერნიზატორები ანდა თანამედროვე ისეთი ლიდერები, როგორებიც არიან დენ სიაო პინი თუ სინგაპურელი ლი კვანიუ – პირველი თავის ქვეყანას სათავაზობდა ეკონომიკურ ლიბერალიზაციასა და მოდერნიზაციას დიქტატორული კომუნისტური პარტიის უწინდელი ფხიზელი მეთვალყურეობის ქვეშ, მეორე კი ამტკიცებდა, დემოკრატია სერიოზული წინაღობა იქნება სინგაპურის აყვავებული ეკონომიკის ეფექტიანობისათვისო. და მაინც, ყველა დროსა და ყველა ეპოქაში ხალხი სწორედ არაეკონომიკურ ნაბიჯს გადადგამდა ხოლმე, საფრთხეში აგდებდა საკუთარ სიცოცხლეს და ქონებას, რათა დემოკრატიული უფლებებისათვის ებრძოლა. დემოკრატია არ არსებობს დემოკრატთა გარეშე, ანუ იმ სპეციფიკურად დემოკრატიული ხალხის გარეშე, რომელნიც ისევე ესწრაფვიან და ქმნიან დემოკრატიას, როგორც თავად არიან „შექმნილნი“ დემოკრატიის მიერ.

თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესულ განვითარებაზე დაფუძნებულ უნივერსალურ ისტორიაზე სერიოზული ლაპარაკი, კაცობრიობის ისტორიის მხოლოდ ბოლო ოთხასი, ან ცოტა უფრო მეტი წლის გათვალისწინებით შეიძლება, ანუ იმ დროიდან, როცა მეთქვსმეტე-მეჩვიდმეტე საუკუნეებში მეცნიერული მეთოდი იქნა აღმოჩენილი. თუმცა, არც მეცნიერული მეთოდის აღმოჩენა და არც ადამიანის სურვილის გათავისუფლება, რამაც წარმართა კიდეც ადამიანთა მიზნების დასაკმაყოფილებლად ბუნების დაპყრობისა და დამორჩილების შემდგომი მცდელობანი, არ მომხდარა ex nihilo, დეკარტესა და ბეკონის კალმის ერთი მოსმით. უფრო სრული უნივერსალური ისტორია, ისიც კი, რომელიც, ძირითადად, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას დაემყარება, აუცილებლად უნდა ჩასწვდეს მეცნიერების თანამედროვეობამდელ საწყისებს და ეკონომიკური ადამიანის სურვილთა გარდა არსებული სხვა სურვილების ბუნებასაც.

სწორედ ასეთი მოსაზრებები გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენ ჯერ მაინცდამაინც ჯიუტად არ ვცდილვართ ღრმად ჩავწვდომოდით არც მიმდინარე მსოფლიო ლიბერალური რევოლუციის და არც ნებისმიერი უნივერსალური ისტორიის საფუძვლებს, რასაც შეიძლება იგი ემყარებოდეს. თანამედროვე ეკონომიკური სამყარო მასიური და შთამბეჭდავი სტრუქტურაა, რომელსაც ჩვენი ცხოვრების მეტი ნაწილი რკინის მარწუხებით უპყრია ხელთ, მაგრამ თავისთავად ამ სტრუქტურის შექმნის პროცესი არც ისტორიასთან თანხვედრილია და არც საკმარისი საბუთია იმის სათქმელად, მივაღწიეთ თუ არა ისტორიის დასასრულს. ამდენად, უკეთესი იქნებოდა, თუკი მარქსსა და ისტორიაზე ეკონომიკურად გააზრებული შეხედულებებიდან აღმოცე-

ნებულ სოციალური მეცნიერების ტრადიციას კი არ დავეყრდნობით, არამედ ჰეგელს, მარქსის „იდეალისტ“ წინამორბედს, პირველ ფილოსოფოსს, ვინც გამოეხმაურა კანტის გამოწვევას უნივერსალური ისტორიის დაწერის თაობაზე. მართლაც, ისტორიული პროცესის საფუძველში ჩადებული მექანიზმის ჰეგელისეული გაგება შეუდარებლად უფრო ღრმაა, ვიდრე მარქსისა ან ნებისმიერი თანამედროვე სოციალური მეცნიერისა. ჰეგელისათვის საკაცობრიო ისტორიის უპირველესი მამოძრავებელი ძალა არის არა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, ანდა სურვილთა და მოთხოვნილებათა მარად მზარდი თვალსაწიერი, არამედ მთლიანად არაეკონომიკური ფენომენი – აღიარებისათვის ბრძოლა. ჰეგელი გვთავაზობს ადამიანის – „როგორც ასეთის“ – უფრო ფართო გაგებას და შესაძლებლობას გვაძლევს უკეთ გავიგოთ იმ ჩავარდნების, ომებისა და ეკონომიკური განვითარების იდილიიდან ირაციონალიზმის უეცარი ამოფრქვევების მიზეზები, რაც რეალურ საკაცობრიო ისტორიას ახასიათებდა.

ჰეგელისკენ მიბრუნება იმიტომაცაა მნიშვნელოვანი, რომ მისი ნააზრევი გვაპოვნინებს პასუხს შეკითხვაზე – შეიძლება თუ არა ველოდოთ კაცობრიობის ისტორიული პროცესის უსასრულოდ გაგრძელებას, თუ, სინამდვილეში, უკვე ისტორიის დასასრულს მივაღწიეთ. მოდით, დავიწყოთ ჰეგელიანურ-მარქსისტული თეზისით, რომ წარსული ისტორია დიალექტიკურად, ანუ – წინააღმდეგობათა პროცესის გავლით ვითარდებოდა, და დროებით გვერდზე გადავდოთ ის საკითხი, იდეალისტური ბაზისი ჰქონდა თავად დიალექტიკას თუ მატერიალისტური. სოციო-პოლიტიკური ორგანიზაციის რაღაც გარკვეული ფორმა ჩნდება სამყაროს ამა თუ იმ ნაწილში და მას ახასიათებს გარკვეული შიდა დაპირისპირება, რაც დროთა განმავლობაში იწვევს მის მსხვრევას და შეცვლას განსხვავებული, უფრო დაწინაურებული ფორმით. აქედან გამომდინარე, ისტორიის დასასრულის პრობლემაც შემდეგნაირად შეიძლება დაისვას: არსებობს თუ არა ჩვენს თანამედროვე, ლიბერალურ-დემოკრატიულ სოციალურ წესრიგში ისეთი „დაპირისპირებანი“, რაც გვავარაუდებინებდა ისტორიული პროცესის შემდგომ გაგრძელებას და ახალი, უკეთესი წესრიგის დამყარების შესაძლებლობას? „დაპირისპირების“ ამოსაცნობად საჭიროა ნათლად გვქონდეს გათვითცნობიერებული, რამდენად რადიკალურია სოციალური უკმაყოფილების წყარო საიმისოდ, რათა, საბოლოო ჯამში, ლიბერალურ-დემოკრატიული საზოგადოების, 60-იანი წლების ენაზე თუ ვიტყვით, მთლიანად „სისტემის“ დაცემა გამოიწვიოს. თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიების პრობლემებზე მინიშნება საკმარისი არ არის, თუნდაც პრობლემები ისეთი სერიოზულიც იყოს, როგორიცაა: ბიუჯეტის დეფიციტი, ინფლაცია, დანაშაული ან ნარკოტიკები. „პრობლემა“ მხოლოდ მაშინ იქცევა „დაპირისპირებად“, როცა არა მარტო აღარ შეიძლება მისი მოგვარება სისტემის ფარგლებშივე, არამედ, როცა ის უკვე ბოლომდე ხრწნის თავად სისტემის კანონიერების საფუძვლებს და ისიც საკუთარი სიმძიმით ქვემ ემხობა. მაგალითად, პროლეტარიატის მუდმივი სიღატაკე კაპიტალისტურ საზოგადოებებში მარქსისათვის იყო არა უბრალოდ „პრობლემა“, არამედ „დაპირისპირება“, რადგანაც მას უნდა გამოეწვია კაპიტალისტური საზოგადოების მთელი სისტემის დამამხობელი რევოლუციური სიტუაცია და კაპიტალისტური წყობა ახა-

ლი, განსხვავებული ფორმაციით შეეცვალა. შესაბამისად, ჩვენც შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ისტორია დასასრულს მიუახლოვდა – თუკი სოციალური და პოლიტიკური ორგანიზაციის ამჟამინდელი ფორმა მართლაც მთლიანად დამაკმაყოფილებელია ადამიანთათვის.

მაგრამ, როგორ გავიგოთ უეჭველად, დარჩენილია თუ არა რაიმე დაპირისპირებანი ჩვენს ამჟამინდელ წესრიგში? არსებითად, ამ პრობლემას ორნაირად შეგვიძლია მივუდგეთ. ჯერ ერთი, დავაკვირდეთ ისტორიის რეალურ მსვლელობას და ვცადოთ დავინახოთ, არსებობს თუ არა თვალნათელი სქემა ისტორიისათვის, რაც საზოგადოების ერთი რომელიმე ფორმის უპირატესობაზე მიუთითებს. სწორედ ისევე, როგორც თანამედროვე ეკონომისტი არ ცდილობს განყენებულად განსაზღვროს საქონლის თავისთავადი „სარგებლიანობა“ ან ღირებულება, არამედ ითვალისწინებს ფასში გამოხატულ მის საბაზრო ღირებულებას, ჩვენც უნდა ვცადოთ და დავადგინოთ მსოფლიო ისტორიის „საბაზრო“ ფასი. კაცობრიობის ისტორია შეიძლება გავიაზროთ როგორც დიალოგი ან შეჯიბრი სხვადასხვა რეჟიმსა თუ სოციალური ორგანიზაციის ფორმებს შორის. საზოგადოებები ამ დიალოგში ერთმანეთს ამარცხებენ ან ძალით, ან გამძლეობითა და სიმტკიცით – ზოგჯერ სამხედრო დაპყრობის, ზოგჯერ ეკონომიკური სისტემის უპირატესობის, ზოგჯერ კი უფრო დიდი შინაგანი პოლიტიკური სიმტკიცისა და დარაზმულობის მეშვეობით.[2] და თუკი ადამიანთა საზოგადოებები საუკუნეთა განმავლობაში ვითარდებოდნენ და მიილტვოდნენ, საბოლოო ჯამში, მართლაც სოციო-პოლიტიკური ორგანიზაციის ისეთი ფორმისაკენ, როგორიც ლიბერალური დემოკრატიაა, თუკი მართლა არ ჩანს სიცოცხლისუნარიანი ალტერნატივა ლიბერალური დემოკრატიისა და, თუკი ლიბერალური დემოკრატიის პირობებში მცხოვრები ხალხიც არავითარ უკიდურეს უკმაყოფილებას არ გამოხატავს საკუთარი ცხოვრების წესის გამო, მაშინ ჩვენც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დიალოგი საბოლოო და მყაფიო დასკვნით დასრულდა. ისტორიცისტი ფილოსოფოსი იძულებული იქნებოდა ეღიარებინა თავად ლიბერალური დემოკრატიის პრეტენზიების სამართლიანობა, დაედასტურებინა მისი უპირატესობა და საბოლოობა. Die Weltgeschte ist das Weltgericht: მსოფლიო ისტორია სიმართლის უზენაესი მსაჯულია.[3]

მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ამგვარი მიდგომის მომხრეებმა ძალაუფლება და წარმატება უნდა გააღმერთონ ცნობილი გამონათქვამის გავლენით – „ძალა ქმნის უფლებასო“. აღტაცებას და აღიარებას იმსახურებს არა მავანი ტირანი თუ იმპერიის დამაარსებელი, ვინც ერთი წამით ამაყად შემოაბიჯებს ისტორიის სცენაზე, არამედ მხოლოდ ის ერთადერთი რეჟიმი და სისტემა, რომელიც მსოფლიო ისტორიის მთელი პროცესის გამოცდას უძლებს. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ადამიანის დაკმაყოფილების პრობლემის გადაჭრის უნარი, რაც დასაბამიდან თან სდევდა კაცობრიობის ისტორიას, და კაცობრიობის მარადცვალებად გარემოსთან მორგებისა და შეგუების ნიჭია[4].

ამგვარი „ისტორიცისტული“ მიდგომა, სულერთია, რაოდენ დახვეწილიც უნდა იყოს, მაინც მოიკოჭლებს ერთი პრობლემის გამო: რა ვიცით ჩვენ, რომ სერიოზულ „დაპირისპირებათა“ არარსებობა სხვებთან შედარებით აღზევებულ სოცია-

ლურ სისტემაში – ამ შემთხვევაში, ლიბერალურ დემოკრატიაში – მოჩვენებითი არ არის და დროთა განმავლობაში არ გამოჩნდება ახალი დაპირისპირებები, რომელთა გადაჭრასაც აუცილებლად დასჭირდება კაცობრიობის ისტორიული ევოლუციის შემდგომ საფეხურზე შედგომა? თუ ხელთ არ გვექნა საფუძვლიანი კონცეფცია ადამიანის ბუნების შესახებ, რამაც ჩამოაყალიბა კიდეც ზოგადად ადამიანურ არსებით და არაარსებით მახასიათებელთა იერარქია, ვერაფრით ვერ ვიტყვით დაბეჯითებით, შედარებით სოციალური მშვიდობა მართლა ადამიანურ სურვილთა და მისწრაფებათა დაკმაყოფილების გამოხატულებაა, უაღრესად ეფექტური პოლიტიკური აპარატის მუშაობის შედეგი თუ, უბრალოდ, რევოლუციური ქარიშხლის წინ დასადგურებული სიწყნარე. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ საფრანგეთის რევოლუციის წინა ხანებში, ბევრ დამკვირვებელს ევროპა იდილიური სოციალური წესრიგის განსახიერებად ეჩვენებოდა; სხვათა შორის, ასეთივე შთაბეჭდილებას ტოვებდა ამ საუკუნის 70-იანი წლებში ირანიც და 80-იანში – აღმოსავლეთი ევროპა. ანდა, ავიღოთ სხვა მაგალითი: ზოგიერთი თანამედროვე ფემინისტი ამტკიცებს, უწინდელი ისტორიის უდიდესი ნაწილი „პატრიარქალურ“ საზოგადოებათა შორის კონფლიქტებზე მოდის და ამდენად, უფრო შეხმატკბილებული, კეთილმოსურნე, მშვიდობისმყვარე „მატრიარქალური“ საზოგადოებები რეალურ, სიცოცხლისუნარიან ალტერნატივას წარმოადგენსო. ამ მტკიცების დადასტურება ემპირიული ფაქტებით შეუძლებელია, რამდენადაც მატრიარქალური საზოგადოების არც ერთი მაგალითი არ არსებობს.[5] და მაინც, ამგვარი საზოგადოების არსებობა მომავალში არ შეიძლება გამოირიცხოს, თუკი ადამიანის პიროვნების მდედრობითი მხარის შესაძლებლობათა გამოთავისუფლების ფემინისტური გაგება, სწორი აღმოჩნდება. აი, მხოლოდ მაშინ ვიტყვით დაბეჯითებით, რომ ჩვენ ნამდვილად არ მიგვიღწევია ჯერ ისტორიის დასასრულისათვის...

ალტერნატიულ განსაზღვრას, მივაღწიეთ თუ არა ისტორიის დასასრულს, შეიძლება „ტრანსისტორიული“ მიდგომა ეწოდოს, ანდა მიდგომა ბუნების შესახებ კონცეფციის საფუძველზე. ჩვენ უნდა განვსაჯოთ, რამდენად ადეკვატურია არსებული ლიბერალური დემოკრატიები ადამიანის ტრანსისტორიული კონცეფციის თვალსაზრისით. ჩვენ უნდა დავეყრდნოთ არა უბრალოდ სახალხო უკმაყოფილების ემპირიულ გამოვლინებებს რეალურ საზოგადოებებში, ვთქვათ, ბრიტანეთში ან შეერთებულ შტატებში, არამედ უფრო მეტად ჩავეძიოთ ადამიანის ბუნებას, ადამიანის, როგორც ასეთის, მუდმივ, თუმცა არა ყოველთვის ხილულ ნიშან-თვისებებს და სწორედ ამ საზომით მივუდგეთ თანამედროვე დემოკრატიების ადეკვატურობა-არაადეკვატურობის საკითხს. ამგვარი მიდგომა აწმყოს ტირანიისაგანაც გაგვათავისუფლებს, ანუ იმ ნორმებისა და კლიშეებისაგან, რასაც ქმნის თავად ის საზოგადოება, რომლის შეფასებასაც ჩვენ ვცდილობთ.[6]

უბრალო ფაქტის აღიარება, რომ ადამიანის ბუნება ერთხელ და სამუდამოდ კი არ არის შექმნილი, არამედ მუდმივად ქმნის საკუთარ თავს ისტორიული დროის მსვლელობაში სრულებითაც არ გულისხმობს ხელის აღებას აუცილებელ საუბარზე ადამიანის ბუნების შესახებ – ერთდროულად როგორც ამ სტრუქტურაზე, რომლის ფარგლებშიაც ხდება პიროვნების თვით-ჩამოყალიბება, ისე საბოლოო მიზანსა

თუ telos-სზე, საითკენაც, როგორც ჩანს, კაცობრიობის ისტორიული განვითარება მიემართება.[7] ასე მაგალითად, თუკი კანტის მოსაზრებისამებრ, ადამიანის გონი მართლაც არ შეიძლება სრულად განვითარდეს სხვაგვარად, თუ არა როგორც შედეგი ხანგრძლივი და კუმულატიური სოციალური პროცესისა, ეს მაინც არ აქცევს გონს ადამიანის უფრო ნაკლებად „ბუნებრივ“ ასპექტად.[8]

და ბოლოს, შეუძლებელი იქნებოდა „ისტორიაზე“, მითუმეტეს, „უნივერსალურ ისტორიაზე“ საუბარი, მუდმივი, ტრანსისტორიული სტანდარტის, ე. ი. ბუნების გათვალისწინების გარეშე. „ისტორია“ ხომ გარკვეული მოცემულობა არ არის, არ არის უბრალო ჩამონათვალი ყველაფრისა, რაც წარსულში მოხდა; ისტორია აბსტრაგირების წინასწარგანზრახული მცდელობაა, როცა ჩვენ მნიშვნელოვან მოვლენებს უმნიშვნელოთაგან გამოვყოფთ და ვაცალკევებთ. სტანდარტები, რასაც ამგვარი აბსტრაგირება ემყარება, ცვალებადია. მაგალითად, გასული ორმოცდაათიოდე წლის განმავლობაში მოხდა აქცენტების გადანაცვლება დიპლომატიისა თუ სამხედრო ისტორიიდან – სოციალური, ქალთა, სხვადასხვა უმცირესობებისა თუ „ყოველდღიური ცხოვრების“ ისტორიებისაკენ. ისტორიული ყურადღების გადანაცვლება დიადი და ძლევამოსილი ობიექტებიდან სოციალური შკალის უფრო ქვედა ნიშნულებისაკენ არ გულისხმობს ისტორიული სელექციის სტანდარტებზე უარის თქმას, უბრალოდ, ეს ნიშნავს სტანდარტების ცვლას უფრო ახალი და უფრო ეგალიტარული ცნობიერების შესაბამისად. მაგრამ, არც დიპლომატიისა და არც სოციალურ ისტორიკოსს არ შეუძლიათ გვერდი აუარონ არჩევანის აუცილებლობას მნიშვნელოვანსა და უმნიშვნელოს შორის და ამდენად, არ გამოიყენონ სადღაც, ისტორიის სფეროს „მიღმა“ არსებული ზოგადი სტანდარტი. ყოველივე ეს განსაკუთრებით მართებულია უნივერსალურ ისტორიასთან მიმართებაში, რადგან მას კიდევ უფრო მაღალ ხარისხში აჰყავს აბსტრაგირების დონე, უნივერსალური ისტორიკოსი მზად უნდა იყოს „ხაზი გადაუსავს“ მთელ ხალხებსა და ეპოქებს, როგორც არსებითად პრე – ან არაისტორიულებს, რამდენადაც ისინი ვერ სხდებიან მისი მონათხრობის „სიუჟეტურ“ ხაზში.

უკვე აშკარაა, თუკი სერიოზულად გვაინტერესებს ისტორიის დასასრულის საკითხი, ისტორიაზე მსჯელობა, ბუნებაზე მსჯელობით უნდა შევცვალოთ. ჩვენ არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ლიბერალური დემოკრატიის შორსმიმავალ პერსპექტივებზე – მის მომხიბლაობაზე იმათთვის, ვისაც ამ წყობის სიკეთეები არ განუცდია და მის მყარ ზემოქმედებაზე იმ ხალხის ცხოვრებაში, ვინც უკვე, დიდი ხანია, შეეჩვია ლიბერალური დემოკრატიის წესებს – თუკი მხოლოდ თანამედროვე სამყაროს მიერ შემოთავაზებულ „ემპირიულ“ საბუთებზე გავამახვილებთ ყურადღებას. პირიქით, ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოვიშველიოთ ტრანსისტორიული სტანდარტების ბუნება, რათა ნებისმიერი რეჟიმისა თუ სოციალური სისტემის ავ-კარგის შეფასება მოვახერხოთ. კოჟევი ამტკიცებს, უკვე მივაღწიეთ ისტორიის დასასრულს, რამდენადაც უნივერსალურ და ერთგვაროვან სახელმწიფოში ცხოვრება სავსებით დამაკმაყოფილებელია მისი მოქალაქეებისათვისო. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სამყარო თავისუფალია დაპირისპირებებისაგან. ამგვარი მტკიცების შეფასებისას, მოდით ყურადღებას ნუ გავამახვილებთ

კოჟევის მსჯელობის არასწორად გაგების შედეგად გაჩენილ ცალკეულ შენიშვნებზე – ამა თუ იმ ჯგუფისა თუ პიროვნების მაგალითის მოშველიებაზე, რომელნიც აშკარად უკმაყოფილონი არიან, რადგან ხელმოკლეობის, რასობრივი მომენტისა თუ სხვადასხვა მიზეზთა გამო არ შეუძლიათ თანასწორად ისარგებლონ საზოგადოების მიერ შექმნილი ყველა სიკეთით. უფრო პრინციპული სხვა საკითხში ჩაღრმავებაა, სულ სხვა რამის გარკვევა – კერძოდ, ჩვენი საზოგადოების მიერ შექმნილი „სიკეთეები“ მართლაც კარგი რამაა და სავსებით აკმაყოფილებს „ადამიანს, როგორც ასეთს“, თუ არსებობს დაკმაყოფილების რაღაც უფრო მაღალი ფორმა, რასაც განსხვავებული ტიპის რეჟიმი ან სოციალური ორგანიზაცია შემოგვთავაზებდა. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, იმის გასაგებად, ჩვენი ეპოქა მართლაც „კაცობრიობის სიბერეა“ თუ არა, ისევ უკან მოგვიწევს დაბრუნება და მზერის მიპყრობა ბუნებრივი, ისტორიული პროცესის დაწყებამდე არსებული, ანუ „პირველი“ ადამიანისაკენ.

ნაწილი III

ბრძოლა ადიარებისათვის

13

დასაბამიდან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა, უბრალოდ ისე, პრესტიჟისათვის

,,... ხოლო თავისუფლება მხოლოდ და მხოლოდ სიცოცხლის რისკის ფასად მიიღწევა; მხოლოდ ასე დასტურდება და მტკიცდება, რომ თვითშეგნების ჭეშმარიტი ბუნება არ არის უბრალოდ არსებობა, არ არის მხოლოდ უშუალო ფორმა, რითაც ის თავდაპირველად მოგვევლინება. ინდივიდი, ვისაც სიცოცხლე არასოდეს ჩაუგდია საფრთხეში, რა თქმა უნდა, შეიძლება პიროვნებად იქნას მიჩნეული; მაგრამ მას არ დაუდასტურებია მისი მეობის, როგორც დამოუკიდებელი თვითშეგნების, აღიარების სამართლიანობა.''

გ.ვ.ფ. ჰეგელი, „გონის ფენომენოლოგია“.

მთელი ადამიანური, ანთროპოგენეტიკური სურვილი – რაც თვითშეგნებას, ადამიანთა რეალობას წარმოშობს – საბოლოო ჯამში, ,,აღიარების'' სურვილის ქმედებაა; და სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებაც, რითაც ,,მჟღავნდება'' ეს რეალობა, ამგვარი სურვილის გამო გაწეული რისკია. ამიტომ, თვითშეგნების საწყისებზე სალაპარაკოდ აუცილებელია ,,აღიარებისათვის'' სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაზეც ვილაპარაკოთ.

ალექსანდრ კოჟევი, „წარდგინება ჰეგელის წასაკითხად“.

რა ამოძრავებს იმ ხალხს, სულ ერთია, ესპანელები არიან ისინი, არგენტინელები, უნგრელები თუ პოლონელები, ვინც დიქტატურას ამხობს და ლიბერალურ დემოკრატიას ამყარებს? დამხობილი პოლიტიკური რეჟიმის შეცდომებისა და უსამართლობების გათვალისწინებით ამ კითხვაზე პასუხი, გარკვეული თვალსაზრისით, შეიძლება ნიჰილისტურიც იყოს: მათ სურთ განთავისუფლდნენ მჩაგვრელი, საძულველი პოლკოვნიკებისა თუ პარტიული ბოსებისაგან და იცხოვრონ ადამიანურად, აღარ ჰქონდეთ ყოველ წამს სრულიად უმიზეზოდ დაპატიმრების შიში. აღმოსავლეთი ევროპისა და საბჭოთა კავშირის ხალხებს ჰგონიათ, ან იმედი აქვთ, რომ მალე ელირსებიან კაპიტალისტურ კეთილდღეობას, რადგანაც კაპიტალიზმი და დემოკრატია, ბევრის აზრით, ძალიან მჭიდროდაა ერთიმეორეზე გადაჯაჭვული. მაგრამ როგორც უკვე დავრწმუნდით, ასევე სავსებით შესაძლებელია მატერიალური კეთილ-

დღეობა თავისუფლების გარეშე – ასე იყო ესპანეთში, სამხრეთ კორეასა თუ ტაივანში ავტორიტარული მმართველობის დროს. ხსენებული ქვეყნებიდან ნებისმიერში კეთილდღეობა არ წარმოადგენდა საკმარის პირობას ადამიანთა კმაყოფილებისათვის. მეოცე საუკუნის მიწურულის, ან თუნდაც მეთვრამეტე საუკუნის ფრანგული და ამერიკული რევოლუციების შემდგომი სხვა რომელიმე ლიბერალური რევოლუციის ძირითად ადამიანურ იმპულსად რომ უბრალოდ ეკონომიკური მომენტი წარმოვიდგინოთ, უაღრესად არასწორი იქნება. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ შექმნილი მექანიზმი ისტორიული პროცესის ცალმხრივ და, საბოლოო ჯამში, არადამაკმაყოფილებელ ახსნად რჩება. თანდათანობით, თავისუფალი მმართველობის ფორმა სულ უფრო ჯიუტად და მასშტაბურად ავლენს საკუთარ უპირატესობებს: როცა შეერთებული შტატებისა თუ საფრანგეთის პრეზიდენტი აღმატებულ ხარისხში ლაპარაკობს თავისუფლებისა და დემოკრატიის სიკეთეებზე, დღეს ეს უკვე აღიქმება დროით გამოცდილი, თავისთავად დადებითი მუხტის მატარებელი ცნებების ქებად და, რაც მთავარია, ამგვარი ქება, ეტყობა, მსოფლიოს ყველა კუთხეში მცხოვრებ ხალხშიც პოულობს გამოძახილს.

ხოლო იმის გასაგებად, თუ რატომ ხდება ასე, კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ ჰეგელს, ფილოსოფოსს, ვინც პირველი გამოეხმაურა კანტის მოწოდებას და დაწერა ნაშრომი, რომელიც მრავალი თვალსაზრისით, დღევანდლამდე ყველაზე უფრო საყურადღებო „უნივერსალურ ისტორიად“ რჩება. ალექსანდრ კოჟევის ინტერპრეტაციას თუ მოვიშველიებთ, ჰეგელი გვთავაზობს ალტერნატიულ თეორიას, დაფუძნებულს აღიარებისთვის ბრძოლაზე და – ფაქტიურად – გასაღებს ისტორიული პროცესის ასახსნელად. რა თქმა უნდა, ჩვენ უარი არ უნდა ვთქვათ არც ისტორიის ჩვენებურ, ეკონომიკურ ახსნასა და გააზრებაზე, მაგრამ „აღიარების თეორია“ მაინც მეტ სამუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ აბსოლუტურად არამატერიალისტური ისტორიული დიალექტიკა – ბევრად უფრო მდიდარი და მრავალმხრივი ადამიანურ მოტივაციათა თვალსაზრისით, ვიდრე მარქსისტული, ანდა მარქსისაგან მომდინარე სოციოლოგიური ტრადიციის ნებისმიერი სხვა ვარიანტი.

რასაკვირველია, იბადება კანონიერი შეკითხვაც – კერძოდ, რამდენია დარჩენილი ჰეგელის კოჟევისეულ ინტერპრეტაციაში თავად ჰეგელისგან, იქნებ ჩვენს მიერ დამოწმებული მსჯელობანი არსებითად „კოჟევისეულ“ იდეათა მინარევსაც შეიცავს? კოჟევი, მართლაც, ამოსავლად იღებს ჰეგელის სწავლების გარკვეულ ელემენტებს, ისეთებს, როგორებიცაა აღიარებისათვის ბრძოლა და ისტორიის დასასრული, და მათ ამ სწავლების ქვაკუთხედად აქცევს, რაც იქნებ ჰეგელის უმთავრეს მიზანს არც შეადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ „მომდინარე კამათისათვის“ თავისთავად მნიშვნელოვანი საქმეა ორიგინალური ჰეგელის გაშიფვრაც, ჩვენ მაინც არა იმდენად per se ჰეგელი გვაინტერესებს, რამდენადაც სწორედ ჰეგელი, კოჟევის ინტერპრეტაციით, – შეიძლებოდა გვეთქვა, ახალი, სინთეზური ფილოსოფოსი, ვინმე ჰეგელ-კოჟევი. ჰეგელის შემდგომი დამოწმებებისასაც, სინამდვილეში, სწორედ ამ ჰეგელ-კოჟევს ვიგულისხმებთ ხოლმე და უფრო მეტ ინტერესს საკუთრივ იდეებისადმი გამოვიჩენთ, ვიდრე ფილოსოფოსებისადმი, ვინც ეს იდეები პირველმა გამოთქვა.[1]

შეიძლება გაჩნდეს სხვა აზრიც, რომ ლიბერალიზმის ჭეშმარიტი მნიშვნელობის ნათელსაყოფად დროში კიდევ უფრო უკან დახევაა საჭირო და ჰობსისა და ლოკის, იმ ფილოსოფოსთა ნააზრევის გახსენება, ვინც ლიბერალიზმის სათავესთან იდგნენ. მართლაც, ანგლოსაქსური ტრადიციიდან ამოზრდილ ინგლისის, შეერთებული შტატებისა და კანადის ყველაზე უფრო ძველ და განსაკუთრებით მტკიცე ლიბერალურ საზოგადოებებს, ტიპიურად ლოკის „ენაზე“ ესმით საკუთარი არსის რაობა. ამიტომ, ჰობსს და ლოკს აუცილებლად დავუბრუნდებით, მაგრამ ჯერჯერობით ჰეგელი გაცილებით უფრო საინტერესოა ჩვენთვის ორი მიზეზის გამო: ჯერ ერთი, ის გვთავაზობს ლიბერალიზმის უფრო დიდებულ და ღირსეულ გააზრებას, ვიდრე ჰობსი ან ლოკი: თითქმის ლოკისეული ლიბერალიზმის იდეის განცხადებისთანავე, გაჩნდა საკმაოდ ძლიერი უხერხულობის განცდა ამ იდეის საფუძველზე წარმოქმნილ საზოგადოებასა და ამგვარი საზოგადოების პროტოტიპურ ნაყოფთან, ბურჟუაზიასთან, დაკავშირებით. საბოლოო ჯამში, უხერხულობის სათავის მიგნება ძნელი არ არის გარკვეული მაღალზნეობრივი ფაქტორების გათვალისწინების შემთხვევაში: ბურჟუაზია ხომ, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი მატერიალური კეთილდღეობითაა დაკავებული, ის არც უმწიკვლოა, არც პატრიოტული სულისკვეთებით გამოირჩევა მაინცდამაინც და არც უანგაროდ ზრუნავს მის ირგვლივ არსებულ საზოგადოებაზე ფართო გაგებით. მოკლედ, ბურჟუაზია ეგოისტურია; და სწორედ კერძო ინდივიდის ეს ეგოიზმი იქცა ლიბერალური საზოგადოების კრიტიკის ძირითად პათოსად როგორც მარქსისტული მემარცხენეობის, ისე არისტოკრატიულ-რესპუბლიკური მემარჯვენეობის მხრიდან. ჰეგელი კი, ჰობსისა და ლოკისაგან განსხვავებით, გვთავაზობს ლიბერალური საზოგადოების თავისებურ გაგებას, რაც ემყარება მსჯელობას ადამიანის პიროვნულობის არაეგოისტურ მხარეზე და ცდილობს დაიცვას და შეინარჩუნოს სწორედ ეს მხარე, როგორც თანამედროვე პოლიტიკური სქემის უმთავრესი ღერძი. საბოლოოდ რამდენად აღწევს წარმატებას ამ საქმეში, შემდგომში გამოჩნდება, რადგან ჩვენი წიგნის უკანასკნელი ნაწილი, სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ეთმობა.

ჰეგელთან დაბრუნების მეორე მიზეზი კი ის გახლავთ, რომ ისტორიის, როგორც „აღიარებისათვის ბრძოლის“ გაგება, მართლაც უაღრესად სასარგებლო მრავლისმომცემი საშუალებაა თანამედროვე სამყაროს რეალური სურათის აღსაქმელად. ჩვენ, ლიბერალურ-დემოკრატიულ ქვეყნებში მცხოვრებნი, უკვე ისე მივეჩვიეთ მიმდინარე მოვლენების მხოლოდ ეკონომიკურ მიზეზებამდე დაყვანის ახსნას, უკვე იმდენად გაგვიბურჟუაზიულდა შემეცნება, ხშირად გვიკვირს კიდეც იმის აღმოჩენა, რა საოცრად არაეკონომიკურია პოლიტიკური ცხოვრების მეტი წილი. მართლაც, თითქოს სიტყვებიც კი აღარ გვყოფნის ადამიანის ბუნების ამაყ და შეუპოვარ მხარეზე სალაპარაკოდ, არადა, სწრედ ესაა ის მხარე, რომელიც ძირითადად „პასუხს აგებს“ ომებისა და პოლიტიკური კონფლიქტების უმეტესობაზე. „აღიარებისათვის ბრძოლა“ პოლიტიკურ ფილოსოფიასავით ძველი კონცეფციაა და თავად პოლიტიკური ცხოვრების თანმხვედრ ფენომენთა რიგს განეკუთვნება. დღეს ერთგვარად უცნაურ და უცხო ტერმინად მხოლოდ და მხოლოდ ბოლო ოთხასი წლის მანძილზე გამოვლენილი ჩვენი აზროვნების უკიდურესი „ეკონომიზაციის“ გამო გვეჩვენება. არადა, „აღიარებისათვის

ბრძოლა“ ჩვენს ირგვლივ ყველგან მიმდინარეობს და საფუძვლადაც უდევს თანამედროვე სწრაფვას ლიბერალური უფლებებისათვის, სულერთია, იქნება ეს საბჭოთა კავშირში, აღმოსავლეთ ევროპაში, სამხრეთ აფრიკაში, აზიაში, ლათინურ ამერიკაში თუ თავად ამერიკის შეერთებულ შტატებში.

„აღიარებისათვის ბრძოლის“ მთელი მნიშვნელობის გასაგებად აუცილებელია ადამიანის, ან სხვაგვარად, ადამიანის ბუნების შესახებ ჰეგელისეული კონცეფციის არსის ამოცნობა.[2] ჰეგელის წინამორბედი, თანამედროვე ლიბერალიზმის ადრეული თეორეტიკოსები, ადამიანის ბუნებაზე მსჯელობისას პირველყოფილი, იმავე „ბუნებრივ მდგომარეობაში“ მყოფი ადამიანის დახატვით იფარგლებოდნენ. მაგრამ ჰობსიც, ლოკიცა და რუსოც ბუნებრივ მდგომარეობაზე ლაპარაკისას არა იმდენად პრიმიტიული ადამიანის ემპირიული ან ისტორიული პორტრეტის შექმნას გულისხმობდნენ, რამდენადაც ერთგვარ გონებისმიერ ექსპერიმენტს, რომლის შედეგადაც ადამიანის პიროვნებას უნდა ჩამოსცილებოდა ყველა იმ პირობითობათა შედეგად შეძენილი ასპექტები, რის გამოცაა მავანი, ვთქვათ, იტალიელი, ან არისტოკრატი, ან ბუდისტი, და გამოაშკარავებულიყო ადამიანისათვის – როგორც ასეთისათვის – დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები.

ჰეგელი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ პირადად მას არ გააჩნდა არანაირი დოქტრინა ბუნებრივი მდგომარეობის თაობაზე და რეალურად ალბათ ადამიანის მუდმივი და უცვლელი ბუნების კონცეფციასაც მიუღებლად თვლიდა. ადამიანს ის მიიჩნევდა თავისუფლად, არადეტერმინირებულად და ამდენად – საკუთარი ბუნების შემქმნელად და ჩამომყალიბებლად ისტორიის ჟამთასვლაში. და მაინც, ისტორიული თვითშექმნისა თუ თვითჩამოყალიბების ამ პროცესსაც ჰქონდა საწყისი წერტილი, რაც მრავალი თვალსაზრისით ჩამოჰგავდა და ემთხვეოდა მოძღვრებას ბუნებრივ მდგომარეობაზე. „გონის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელის მიერ აღწერილი პრიმიტიული, ისტორიის გარიჟრაჟზე მცხოვრები „პირველი ადამიანის“ ფილოსოფიური ფუნქცია ბევრად არ განსხვავდებოდა ჰობსის, ლოკის და რუსოს „ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანისაგან“. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ეს „პირველი ადამიანი“ პროტოტიპური იყო და სამოქალაქო საზოგადოებისა და ისტორიული პროცესის შექმნამდე არსებული ძირითადი ადამიანური ატრიბუტები ახასიათებდა.

ჰეგელის „პირველ ადამიანს“, ზუსტად ისევე, როგორც ცხოველებს, უმთავრესი ბუნებრივი მოთხოვნილებები ამოძრავებს – მას აუცილებლად სჭირდება საკვები, ძილი, თავშესაფარი და, რაც ყველაზე მთავარია, მას აქვს საკუთარი სიცოცხლის დაცვის მოთხოვნილება. ამ თვალსაზრისით, ის ბუნებრივი, ან ფიზიკური სამყაროს ორგანული ნაწილია. მაგრამ ჰეგელის „პირველი ადამიანი“ თან უკიდურესად განსხვავებულიცაა ცხოველისაგან იმით, რომ სურს არა მარტო რეალური, „პოზიტიური“ ობიექტები – ჯოხი, ან ბეწვის ქურქი გასათბობად, ან თავშესაფარი – არამედ ასევე მთლიანად – არამატერიალური ობიექტებიც. ყველაზე მეტად კი მას სურს სხვა ადამიანის სურვილი, ანუ ის, რომ სხვებსაც სჭირდებოდეთ, ანდა სხვაგვარად – სხვებიც აღიარებდნენ მას. მართლაც, ჰეგელისათვის წარმოუდგენელია ინდივიდუალური თვითშემეცნება, ანუ საკუთარი თავის გააზრება ცალკეულ პიროვნებად აღიარების გარეშე სხვა ადამიანთა მხრიდან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანი

თავიდანვე სოციალური არსება იყო: საკუთარი ფასეულობისა და მეობის მისი განცდა ღრმად უკავშირდება ღირებულებას, რასაც სხვები ანიჭებენ. ადამიანი, თუკი დევიდ რიზმანის ფრაზას გავიმეორებთ, თავიდან ბოლომდე „სხვაზე ორიენტირებულია“.[3] გინდაც დავუშვათ, თითქოს ცხოველებსაც ახასიათებთ რაიმე სოციალური ქცევის მაგვარი, მაინც უნდა ვაღიაროთ ამ ქცევის აბსოლუტური ინსტინქტურობა და ზოგადად ბუნებრივ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებით განპირობებულობა. დელფინს ან მაიმუნს უნდა თევზი ან ბანანი, მაგრამ არაფრად არგია და არც სურს სხვა დელფინისა და სხვა მაიმუნის სურვილები. როგორც კოჟევი განმარტავს, მხოლოდ ადამიანს შეიძლება მოუნდეს „ბიოლოგიური თვალსაზრისით აბსოლუტურად უსარგებლო საგანი (ვთქვათ, მედალი ან მტრის დროშა);“ თანაც, მას სურს ამგვარი საგნები არა საგნების თავისთავადობის გამო, არამედ იმიტომ, სხვა ადამიანებსაც რომ გააჩნიათ მათი მოპოვების სურვილი.

ოღონდ ჰეგელის „პირველი ადამიანი“ ცხოველებისგან მეორე და გაცილებით უფრო ფუნდამენტური ნიშნითაც განსხვავდება. მას არა მარტო სურს, სხვებმაც აღიარონ, არამედ სურს აღიარებულ იქნას სწორედ როგორც ადამიანი. ადამიანის – როგორც ასეთის – მეობის ძირითადი განმსაზღვრელი, ადამიანის უმთავრესი და უნიკალური ნიშან-თვისება კი გახლავთ მისი უნარი, შეგნებულად ჩააგდოს საფრთხეში საკუთარი სიცოცხლე. ამრიგად, „პირველი ადამიანის“ შეჯახება სხვა ადამიანებთან, იწვევს სასტიკ ორთაბრძოლას, რომელშიც ორივე დაპირისპირებული მხარე მეტოქისაგან „აღიარებას“ ესწრაფვის და ამის მისაღწევად მზადაა, სასწორზე ყოფნა-არყოფნაც კი შეაგდოს. ადამიანი ძირფესვიანად სხვაზე ორიენტირებული და სოციალური ცხოველია, მაგრამ სოციალურობა უბიძგებს არა მშვიდობიანი სამოქალაქო საზოგადოებისაკენ, არამედ სასტიკი, სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლისაკენ მხოლოდ და მხოლოდ პრესტიჟისათვის. ამ „სისხლიან შეტაკებას“ სამი შესაძლო შედეგიდან ერთ-ერთი მოჰყვება ხოლმე: ან ორივე მეტოქის სიკვდილი, როცა მთავრდება თავად სიცოცხლე, ადამიანურიცა და ბუნებრივიც. ან ერთ-ერთი მათგანის დაღუპვა, რაც გადარჩენილს უტოვებს დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას, რამდენადაც აღარ არსებობს მეორე ადამიანური ცნობიერება გამარჯვებულის „ასაღიარებლად“. და ბოლოს, ბრძოლის შედეგი შეიძლება იყოს ბატონ-ყმის ურთიერთობის ჩამოყალიბება, ეს იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთ-ერთი მხარე თანხმდება და ეგუება მონობაში სიცოცხლეს, რათა თავიდან აიცილოს სიკვდილის საფრთხე. ასეთ დროს ბატონი კმაყოფილია, მან საფრთხეში ჩაიგდო თავი და ამის ფასად მოიპოვა მეორე ადამიანისგან აღიარება. ეს შეტაკება ჰეგელისეულ „პირველ ადამიანებს“ შორის, ზუსტად ისეთივე სისასტიკით გამოიჩრეოდა, როგორც ჰობსის „ბუნებრივი მდგომარეობა“ თუ ლოკის „ომის მდგომარეობა“, მაგრამ მათგან განსხვავებით, შემდეგ იყო არა სოციალური თანხმობა, ან მშვიდობიანი სამოქალაქო საზოგადოების რაიმე სხვა ფორმა, არამედ ბატონისა და ყმის უაღრესად უთანასწორო ურთიერთობა.[4]

ჰეგელს, ისევე როგორც მარქსს, პრიმიტიული საზოგადოება სოციალურ კლასებად დაყოფილად მიაჩნდა. მაგრამ მარსქისგან განსხვავებით, ჰეგელის აზრით, უმნიშვნელოვანესი კლასობრივი განსხვავება ეფუძნებოდა არა ეკონომიკური საქმიანობის რაობას, არა იმას, მავანი მიწათმფლობელი იყო თუ უბრალო გლეხი, არამედ – ადა-

მიანის დამოკიდებულებას სიკვდილისადმი. საზოგადოება იყოფოდა ბატონებად, ვინც არ ერიდებოდა სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებას, და მონებად – ვისაც უმთავრესად საკუთარი უსაფრთხოება აინტერესებდა. ადრინდელი კლასობრივი დაშრევების ჰეგელისეული გაგება, ისტორიულად ალბათ უფრო ზუსტია, ვიდრე მარქსისა. ბევრი ტრადიციული არისტოკრატიული საზოგადოება აღმოცენდა იმ მომთაბარე ტომების „მეომრის ეთოსიდან", რომლებმაც უპირატესად საკუთარი დაუნდობლობის, სისასტიკისა და სიმამაცის წყალობით დაიპყრეს ერთ ადგილს „მიჯაჭვული" ხალხები. პირველ დამპყრობელ ბატონთა შთამომავლები მერე უკვე მამულებში დაბინავდნენ და როგორც მიწათმფლობელებმა დამორჩილებულ „მონათა" უდიდესი მასისაგან ბეგარისა და ღალის აღებით გამოხატული ახალი ეკონომიკური ურთიერთობანი დაამყარეს. თუმცა, მეომრის ეთოსი– თავგანწირვის მზადყოფნაზე დაფუძნებული თანდაყოლილი უპირატესობის განცდა – მაინც არისტოკრატიული საზოგადოებების კულტურის ძირითად ბირთვად დარჩა მსოფლიო მასშტაბით და მხოლოდ დიდი ხნის შემდეგ, მშვიდობიანობისა და მცონარობის წლებმა გადააგვარა ეს არისტოკრატია ნებიერ და ქალაჩუნა კარისკაცებად.

თანამედროვე სმენას ალბათ ძალიან უცნაურად მოხვდება ბევრი რამ, რასაც ადრინდელი ადამიანის ჰეგელისეული გაგება გულისხმობს; განსაკუთრებით კი, უძირითადეს ადამიანურ ნიშან-თვისებად მხოლოდ და მხოლოდ პრესტიჟისათვის ბრძოლაში თავის გაწირვის სურვილის მიჩნევა. მართლაც, განა სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების სურვილი პრიმიტიული სოციალური ჩვევა არ არის, რამაც დუელივით თუ სისხლის აღების ადათივით, დიდი ხანია, მოჭამა თავისი დრო?[5] ჩვენს დღევანდელ სამყაროშიც ჯერ კიდევ არსებობს ხალხი, ვინც ყოველ წამს ბეწვის ხიდზე დადის, მონაწილეობს სისხლიან ბრძოლებში სახელის, დრომის ან, თუნდაც უბრალოდ შესამოსელის გამო, მაგრამ ეს ხალხი ძირითადში ან ისეთი ბანდების წევრები არიან, რომელთაც სახელად „სისხლი" თუ „ეშმაკის მოციქულები" ჰქვიათ და ფფულს ნარკოტიკების გასაღებით შოულობენ, ანდა – ავღანეთის მსგავს ქვეყნებში ცხოვრობენ. რა თვალსაზრისით შეიძლება უფრო მეტად „ადამიანურად" ჩაითვალოს კაცი, რომელიც სახელივით ან აღიარებასავით წმინდად სიმბოლური ფასეულობის გამო მზადაა მოკლას ან მოკვდეს, იმასთან შედარებით, ვინც ნებისმიერ გამოწვევას გონივრულად იცილებს თავიდან და დავის მშვიდობიანად გადაწყვეტის საქმეს არბიტრაჟსა თუ სასამართლოს ანდობს?

სახელისა თუ პრესტიჟისათვის ბრძოლაში თავგანწირვისთვის მზადყოფნის მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნას გაგებული, თუკი უფრო ღრმად ჩავუკვირდებით ჰეგელის თვალსაზრისს ადამიანის თავისუფლების მნიშვნელობაზე. ჩვენთვის ნაცნობ ანგლოსაქსურ ლიბერალურ ტრადიციაში არსებობს თავისუფლების საღ აზრზე დამყარებული გაგება, რომლის თანახმადაც თავისუფლება, უბრალოდ, ყოველგვარი შეზღუდვის არარსებობაა. თომას ჰობსს თუ დავიმოწმებთ, „თავისუფლება, ან შეუზღუდავობა, სწორედაც რომ წინააღმდეგობის არარსებობას ნიშნავს – წინააღმდეგობაში მე ვგულისხმობ მოძრაობისათვის გარეგან დაბრკოლებებს – და ეს თანაბრად ვრცელდება როგორც ირაციონალურ და ინერტულ ქმნილებებზე, ისე რაციონალურზეც".[6] ამ განსაზღვრებით, მთიდან დაგორებული ქვაც და მში-

ერი დათვიც, რომელიც ტყეში დაძრწის, ორივე „თავისუფლად“ უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ სინამდვილეში, ჩვენ ვიცით – ქვის ვარდნა მიზიდულობის კანონთა და ფერდობის დაქანებით, ხოლო დათვის ქცევა კი სხვადასხვა ბუნებრივი მოთხოვნილების, ინსტინქტის და საჭიროების რთული ურთიერთქმედებითაა განპირობებული. მშიერი დათვი, საკვების საძებნელად აქეთ-იქით რომ აწყდება ტყეში, მხოლოდ ფორმალური გაგებითაა „თავისუფალი“. მას სხვა არჩევანი არ გააჩნია, გარდა საკუთარი შიმშილისა და ინსტინქტების აყოლისა. დათვები, როგორც წესი, შიმშილობის აქციებს რაღაც მაღალ მიზანთა მისაღწევად არ მიმართავენ ხოლმე. ქვისა და დათვის მოქმედებანი განპირობებულია მათივე ფიზიკური ბუნებით და ირგვლივ არსებული ბუნებრივი გარემოცვით. ამ გაგებით, ისინი ჰგვანან გარკვეული წესების კარნახით სამოქმედოდ დაპროგრამებულ მანქანებს, უმთავრესი და საბოლოო წესი კი – ფიზიკის ფუნდამენტური კანონების ლოგიკაა.

ჰობსის განმარტებით, ნებისმიერი ადამიანი, ვისაც რაღაცის გაკეთებაში ფიზიკურად არ უშლიან ხელს, „თავისუფლად“ უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ადამიანს აქვს ფიზიკური, გნებავთ, ცხოველური ბუნება, ის ასევე შეიძლებოდა ჩათვლილიყო უბრალო ჯამად იმ მოთხოვნილებებისა, ინსტინქტებისა, სურვილებისა და ვნებებისა, რომელთა რთული, თუმცა, საბოლოოდ მექანიკური ურთიერთქმედებაც განაპირობებს პიროვნების ქცევას. ამრიგად, მშიერი და შეციებული კაცი, ვინც თავისი ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ესწრაფვის, ეძებს საჭმელს, სითბოსა თუ თავშესაფარს, სრულებითაც არ არის დათვზე, გინდაც ქვაზე თავისუფალი: უბრალოდ, ის უფრო რთული მანქანაა და მოქმედებს უფრო რთული კანონების ერთიანობის კარნახით, თავისთავად ის ფაქტი, რომ არავითარ ფიზიკურ წინააღმდეგობას არ აწყდება საჭმლისა და თავშესაფრის ძიებისას, ქმნის თავისუფლების მხოლოდ ილუზიას და არამც და არამც – რეალობას.

ჰობსის დიდი პოლიტიკური ნაშრომი, „ლევიათანი“, იწყება სწორედ ადამიანის, როგორც უაღრესად რთული მანქანის წარმოდგენით. ჰობსი ადამიანის ბუნებას აქუცმაცებს და დაჰყავს ძირითად ვნებებამდე – მხიარულებამდე, ტკივილამდე, შიშამდე, იმედამდე, გულისწყრომამდე, პატივმოყვარეობამდე – და ამ ვნებათა სხვადასხვა კომბინაციაში ხედავს ნებისმიერი ადამიანური საქციელის მოტივაციის სავსებით საკმარის ახსნას. ამდენად, საბოლოო ჯამში, ჰობსს არ სჯერა, რომ მორალური არჩევანის გაკეთების უნარის თვალსაზრისით, ადამიანი თავისუფალია. მისი ქცევა მეტ-ნაკლებად გონივრული შეიძლება იყოს, მაგრამ ეს გონიერებაც, უბრალოდ, ბუნებისაგან დადგენილ, თვითგადარჩენის მიზანს ემსახურება. ბუნება კი, თავის მხრივ, თავიდან ბოლომდე შეიძლება აიხსნას იმხანად სერ ისააკ ნიუტონის მიერ ახლად აღმოჩენილი, მოძრავი მატერიის კანონებით.

ჰეგელი, პირიქით, ამოდის ადამიანის სრულიად სხვაგვარი გაგებიდან. იგი არათუ განპირობებული არ არის მისი ფიზიკური თუ ცხოველური ბუნებით, არამედ თავად ადამიანის „ადამიანურობა“ ატარებს ცხოველური ბუნების დაძლევისა თუ უარყოფის უნარს. ის არამარტო ჰობსისეული, ფორმალური გაგებით თავისუფალია ფიზიკური შეზღუდვებისაგან, არამედ თავისუფალია მეტაფიზიკური თვალსაზრისითაც, როგორც ბუნებისაგან – იგულისხმება მისი საკუთარი ბუნებაც, მის ირ-

გვლივ არსებული ბუნებრივი გარემოც და ბუნების კანონებიც – უკიდურესად განუპირობებელი არსება. მოკლედ, მას შესწევს უნარი გააკეთოს ჭეშმარიტი ზნეობრივი არჩევანი, ანუ სამოქმედო ორი გზიდან აირჩიოს ერთ-ერთი არა მეტ-ნაკლები სარგებლიანობის აწონ-დაწონის საფუძველზე, არა უბრალოდ ერთი რიგის ვნებებისა და ინსტინქტების სხვებზე გამარჯვების ხარჯზე, არამედ იმიტომ, რომ ახასიათებს ნიშანდობლივი თავისუფლება, თვითონ დაადგინოს საკუთარი წესები და მიჰყვეს კიდეც ამ წესებს. ადამიანის დამახასიათებელი ღირსება გამოიხატება არა პრაგმატული ანგარიშის უპირატეს ნიჭში – ეს მას უბრალოდ დაბალ ევოლუციურ საფეხურზე მდგომ ცხოველებთან შედარებით უფრო ჰკვიან მანქანად აქცევდა – არამედ სწორედ თავისუფალი ზნეობრივი არჩევანის უნარში.

მაგრამ რა ვიცით, რა გვაძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ ადამიანი მართლა თავისუფალია ამგვარი აბსოლუტური თვალსაზრისით? ადამიანის არჩევანის ბევრ მომენტს ხომ სინამდვილეში მართლაც პირადი ინტერესების უბრალო ანგარიში განსაზღვრავს, რაც ცხოველური სურვილებისა და ვნებების დაკმაყოფილებას ემსახურება და სხვას არაფერს. მაგალითად, კაცმა შეიძლება თავი შეიკავოს მეზობლის ბაღიდან ვაშლის მოპარვისაგან, ოღონდ არა რაიმე ზნეობრივი მოსაზრებით, არამედ იმის შიშით, რომ ამ საქციელს ახლანდელ შიმშილზე უარესი სასჯელი მოჰყვება, ან იმიტომ, რომ იცის, მეზობელი მალე სამოგზაუროდ წავა და ვაშლებსაც სულ უმტკივნეულოდ ჩაიგდებს ხელში... მიუხედავად მსგავსი ყოყმანისა და ანგარიშისა, ასეთ შემთხვევაში მაინც ვერ ვიტყვით, თითქოს ადამიანის ქმედება ნაკლებად იყოს განპირობებული ბუნებრივი ინსტინქტებით – კერძოდ შიმშილით – ვიდრე ცხოველისა, რომელიც ადგებოდა და დაუფიქრებლად სტაცებდა ვაშლს ხელს.

ჰეგელი არ უარყოფდა ადამიანში ცხოველურ მხარეს, არც ადამიანის სასრულ და განპირობებულ ბუნებას: ბოლოს და ბოლოს, მას ჭამა და ძილი სჭირდება. მაგრამ, ამავე დროს, ადამიანს თან აშკარად ძალუძს იმოქმედოს ისეთნაირადაც, როგორი მომქედებაც თავიდან ბოლომდე ეწინააღმდეგება მის ბუნებრივ ინსტინქტებს, და ეწინააღმდეგება არა უფრო მაღალი ან ძლიერი ინსტინქტების, არამედ, გარკვეულწილად, უბრალოდ წმინდა წინააღმდეგობის გამო. აი, რატომ თამაშობს ისტორიის ჰეგელისეულ გაგებაში მხოლოდ პრესტიჟისათვის ბრძოლაში თავგანწირვის მზადყოფნა ესოდენ მნიშვნელოვან როლს. სიცოცხლის სარფრთხეში ჩაგდებით, ადამიანი ხომ ადასტურებს, რომ შეუძლია თვითგადარჩენის, ამ უძლიერესი და უძირითადესი ინსტინქტის კარნახის საპირისპიროდაც იმოქმედოს. როგორც კოჟევი ამბობს, აღიარების ადამიანურმა სურვილმა უნდა დაამარცხოს თვითგადარჩენის ცხოველური სურვილი. აი, რატომაა მნიშვნელოვანი, ისტორიის გარიჟრაჟზე პირველყოფილი ბრძოლა მაინცდამაინც პრესტიჟისათვის გაიმართოს, ან თუნდაც შედარებით ისეთი უაზრო რამის გამო, როგორიც მედალი თუ დროშაა – რეალურად კი, აღიარების გამოხატულება. მე ვიბრძვი იმისათვის, რათა მეორე ადამიანი მიხვდეს – არ მაშინებს სიკვდილის საფრთხე, ამდენად, ვარ თავისუფალი, ვარ ჭეშმარიტად ადამიანი. თუკი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა რაღაც მიზეზის (ჩვენ, ჰობსსა და ლოკზე აღზრდილი თანამედროვე ბურჟუები ვიტყოდით „რაციონალური“ მიზეზის) გამო გაიმართებოდა – ვთქვათ, ჩვენი ოჯახის დასაცავად, ან ჩვენი მოწინააღმ-

დეგის მიწისა თუ ქონების ხელში ჩასაგდებად, – მაშინ ეს ბრძოლა, უბრალოდ, გარკვეული ცხოველური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებად ჩაითვლებოდა. მართლაც, ბევრ დაბალგანვითარებულ ცხოველსაც კი ახასიათებს თავგანწირვა, როცა საქმე შთამომავლობის ან საარსებოდ აუცილებელი ტერიტორიის დაცვას ეხება. ასეთ დროს ქცევა მუდამ ინსტინქტითაა განპირობებული და გვართა გადარჩენის ევოლუციურ მიზანს ემსახურება. მხოლოდ ადამიანს შესწევს უნარი ჩაებას სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ერთადერთი მიზეზით – დაადასტუროს, რომ არ დაჰკანკალებს საკუთარ სიცოცხლეს, უფრო მეტია, ვიდრე რთული მანქანა ანდა „საკუთარი ჟინის მონა“,[7] მოკლედ, გააჩნია მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელი ღირსება, რადგან თავისუფალია.

ვინმემ შეიძლება განაცხადოს, „ინსტინქტის წინააღმდეგ“ ქცევა, კონკრეტულად კი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდება პრესტიჟისათვის ბრძოლაში, უბრალოდ კიდევ სხვა, უფრო ღრმა და ატავისტური, ჰეგელისათვის უცნობი ინსტინქტითაა განპირობებული. მართლაც, თანამედროვე ბიოლოგია არა მარტო ადამიანებს, არამედ ცხოველთა შორისაც ვარაუდობს „პრესტიჟისათვის“ ბრძოლის შესაძლებლობას, თუმცა, რასაკვირველია, ბრძოლის ზნეობრივ საფუძვლებზე სერიოზულად არავინ ლაპარაკობს. თუკი ღრმად ჩავუკვირდებით თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მოძღვრებას, დავრწმუნდებით, რომ ამ მოძღვრების თანახმად ადამიანური სამყარო მთლიანადაა დაქვემდებარებული ბუნებრივ სამყაროს და შესაბამისად, ბუნების კანონებითაა განპირობებული. ადამიანის ქცევა, საბოლოო ჯამში, შეიძლება აიხსნას ქვეცნობიერით, ფსიქოლოგიითა და ანთროპოლოგიით, რაც, თავის მხრივ, ბიოლოგიასა და ქიმიას ემყარება, უფრო ზოგადად კი – ბუნების ფუნდამენტური ძალების გამოვლინებას. ჰეგელიცა და მისი წინამორბედი იმანუელ კანტიც, კარგად გრძნობდნენ საფრთხეს, რასაც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების საფუძვლები უქადდა ადამიანის თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას. კანტის დიადი „წმინდა გონების კრიტიკის“ საბოლოო მიზანი გახლდათ მექანიკური, ბუნებრივი მიზეზ-შედეგობრიობის შუაგულში იმ „კუნძულის“ შემოსაზღვრა, სადაც ფილოსოფიურად მართებული სახით შესაძლებელი გახდებოდა მართლაც თავისუფალი, ადამიანური ზნეობრივი არჩევანის თანაარსებობა თანამედროვე ფიზიკასთან. ამგვარი „კუნძულის“ აუცილებლობა ჰეგელმაც აღიარა, ოღონდ უფრო დიდისა და მრავლისშემძლესი, ვიდრე კანტი ვარაუდობდა. ორივე ამ ფილოსოფოსს სწამდა, რომ გარკვეული თვალსაზრისით, ადამიანები არ ემორჩილებოდნენ ფიზიკის კანონების ზემოქმედებას. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, თითქოს ვინმეს შეეძლო სინათლის სიჩქარეზე სწრაფად ემოძრავა, ანდა მიზიდულობის კანონებს გაქცეოდა. უბრალოდ, ზნეობრივი ფენომენები არ უნდა შემოფარგლულიყო მხოლოდ მოძრავი მატერიის მექანიკით.

არც ჩვენს ამჟამინდელ მიზანს შეადგენს, და არც უნარი გაგვაჩნია გავაანალიზოთ, რამდენად მართებულია გერმანული იდეალიზმის მიერ შემოთავაზებული „კუნძულის“ გაგება; ადამიანის თავისუფალი არჩევანის მეტაფიზიკური საკითხი, როგორც რუსომ თქვა, არის „l'abyme de la philosofhic“[8]. მაგრამ, გინდაც დროებით თავი დავანებოთ ამ მართლაც მრავალტანჯულ პრობლემას, მაინც უნდა შევნიშ-

ნოთ, როგორც ფსიქოლოგიური ფენომენი, ჰეგელისეული აქცენტი სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებაზე, რაღაც უაღრესად ნამდვილსა და საგულისხმოზე მიუთითებს. სულერთია, რეალურად მართლა არსებობს თუ არა ჭეშმარიტად თავისუფალი ნება – პრაქტიკულად, ყველა ადამიანი მაინც ისე იქცევა, თითქოს ის არსებობდეს, და ერთმანეთსაც იმის მიხედვით ვაფასებთ, რამდენად გვაქვს ჭეშმარიტად ზნეობრივი (ჩვენი თვალსაზრისით) არჩევანის უნარი. მართალია, ადამიანის ქმედებათა მეტი წილი ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისკენაა მიმართული, მაგრამ დროის უმეტესობა უფრო ეფემერული, მოუხელთებელი მიზნების დევნაში გვეხარჯება. ადამიანები ესწრაფვიან არა უბრალოდ და არა მხოლოდ მატერიალურ კეთილდღეობასა და კომფორტს, არამედ პატივისცემასა თუ აღიარებას; რაც მთავარია, სჯერათ რომ ღირსნი არიან პატივისცემისა, რადგან გააჩნიათ გარკვეული ფასეულობა თუ ღირსება. ფსიქოლოგია ან პოლიტიკური მეცნიერება, რომელიც არ ითვალისწინებს აღიარების ადამიანურ სურვილს, ადამიანის იქნებ იშვიათ, თუმცა ბევრჯერ საკმაოდ ამკარა მზადყოფნას მოიქცეს თვით ყველაზე ძლიერ ბუნებრივ ინსტინქტთა საწინააღმდეგოდაც კი, ვერასოდეს გაიგებს სწორად ადამიანური ქცევის ძალიან მნიშვნელოვან ასპექტებს.

ჰეგელისათვის თავისუფლება წარმოადგენდა არა უბრალოდ ფსიქოლოგიურ ფენომენს, არამედ ადამიანის განსხვავებულობისა და განსაკუთრებულობის არსს. ამ თვალსაზრისით, თავისუფლება და ბუნება დიამეტრულად დაპირისპირებული ცნებებია. თავისუფლება არ ნიშნავს ცხოვრებას ბუნებაში ანდა ბუნების კარნახის თანახმად; პირიქით, თავისუფლება მხოლოდ იქ იწყება, სადაც თავდება ბუნება. ადამიანური თავისუფლება იბადება მაშინ, როცა ადამიანს უჩნდება უნარი გადალახოს საკუთარი ბუნებრივი, ცხოველური არსი და თავისთვის შექმნას ახალი „მზე“, ამ თვითშექმნის სიმბოლური საწყისი წერტილი კი არის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მხოლოდ და მხოლოდ პრესტიჟისათივს.

მაგრამ, თუკი აღიარებისათვის ეს ბრძოლა პირველი, უეჭველად ადამიანური აქტია, ის არამც და არამც, არ გახლავთ უკანასკნელი. სისხლიანი ბრძოლა „პირველ ადამიანებს“ შორის, ჰეგელისეული დიალექტიკის მხოლოდ საწყისია, აქედან ჯერ კიდევ ძალზე შორსაა თანამედროვე ლიბერალურ დემოკრატიამდე. გარკვეული თვალსაზრისით, კაცობრიობის ისტორიის პრობლემა შეიძლება დაყვანილ იქნას იმ გზის ძიებამდე, რომელიც საერთო და თანასწორ საფუძველზე დააკმაყოფილებს ორივეს, როგორც ბატონის, ისე ყმის, აღიარების სურვილს; ისტორიაც სწორედ იმ სოციალური წესრიგის გამარჯვებით მთავრდება, რომელიც ასეთ გზას იპოვის.

თუმცა, ვიდრე დიალექტიკის ევოლუციის შემდგომ საფეხურებზე ვისაუბრებთ, კარგი იქნება, თუ ერთმანეთს დავუპირისპირებთ ბუნებრივ სამყაროში მყოფი „პირველი ადამიანის“ ჰეგელისეულ გაგებასა და, ტრადიციულად, თანამედროვე ლიბერალიზმის დამაარსებლების, ჰობსის და ლოკის, კონცეფციებს. მართალია, ჰეგელისეული საწყისი და ბოლო წერტილები საკმაოდ ემთხვევა ინგლისელ მოაზროვნეთა ანალოგებს, მაგრამ მისი მოძღვრება ადამიანის თაობაზე უაღრესად განსხვავებულია და, ამდენად, ჩვენც განგვაწყობს სულ სხვა თვალით დავინახოთ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატია.

14

პირველი ადამიანი

ყოველი ადამიანი მოყვასისაგან იმავე საზომით შეფასებას მოელის, რითაც თვითონ აფასებს საკუთარ თავს; ხოლო უპატივცემულობისა თუ შეუფასებლობის ნებისმიერი გამოვლინებისთანავე ბუნებრივად ცდილობს... მეტი დაფასება წაგლიჯოს აბუჩად ამგდებთ, ზოგს იძულებით და სხვებს კი ამ იძულების მაგალითის ჩვენებით.

თომას ჰობსი, „ლევიათანი“[1]

თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიები ტრადიციის შავი ბურუსიდან არ აღმოცენებულა. კომუნისტური საზოგადოების მსგავსად, ისინიც წინასწარი განზრახვით შექმნეს კონკრეტულმა პიროვნებებმა დროის გარკვეულ მონაკვეთში ადამიანის და იმ ხელსაყრელი პოლიტიკური ინსტიტუტების თეორიული გაგების საფუძველზე, რასაც უნდა ემართა კიდეც ადამიანთა საზოგადოება. თუმცა, კომუნისტური მოძღვრებისაგან განსხვავებით, ლიბერლიზმის თეორიულ საწყისებთან მარქსივით ერთი ავტორი ნამდვილად არ მდგარა; ლიბერალიზმი განსაკუთრებულ რაციონალურ პრინციპებს ემყარება და ამ პრინციპთა მდიდარი ინტელექტუალური წანამძღვრებისათვის თვალის გადევნება საკმაოდ იოლი საქმეა. დამოუკიდებლობის დეკლარაციასა და კონსტიტუციაში დაკანონებული, ამერიკული დემოკრატიის ძირითადი სახელმძღვანელო პრინციპები სათავეს ჯეფერსონის, მედისონის, ჰემილტონისა და სხვა ამერიკელი ფუძემდებელი მამების ნაშრომებში იღებს, ისინი კი, თავის მხრივ, ბევრ იდეას თომას ჰობსისა და ჯონ ლოკისაგან მომდინარე ინგლისურ ლიბერალურ ტრადიციას დაესესხნენ. თუ გვინდა ბოლომდე გავერკვეთ, როგორ ესმოდა საკუთარი არსი მსოფლიოში უძველეს ლიბერალურ დემოკრატიას – სხვათა შორის, ამგვარი მიზანი ბევრმა დემოკრატიულმა საზოგადოებამ დაისახა ჩრდილო ამერიკის ფარგლებს გარეთაც – აუცილებლად გვმართებს ჰობსისა და ლოკის თხზულებებთან მიბრუნება. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ნააზრევში თითქოს წინასწარაა განჭვრეტილი მრავალი ჰეგელისეული მოსაზრება „პირველი ადამიანის“ ბუნებასთან დაკავშირებით, ჰობსიცა და ლოკიც, ისევე, როგორც მათგან წამოსული ანგლოსაქსური ლიბერალური ტრადიცია მთლიანობაში, „აღიარების სურვილის“ პრობლემასთან მაინც ძირფესვიანად განსხვავებულ მიდგომას ამჟღავნებენ.

თომას ჰობსი დღეს უმთავრესად ორი რამითაა ცნობილი: ჯერ ერთი, მან ბუნებრივი სამყარო დაახასიათა როგორც „მწირი, ღატაკი, მახინჯი, სასტიკი და დღე-

მოკლე“, და მეორეც, წამოაყენა დოქტრინა მონარქიზმის აბსოლუტური უზენაესობის თაობაზე, რის განქიქებასაც ხშირად ცდილობენ ხოლმე ლოკის უფრო „ლიბერალური“ დოქტრინის დამოწმებით ტირანიის წინააღმდეგ რევოლუციის უფლებამოსილების შესახებ. არადა, დღევანდელი გაგებით უთუოდ დემოკრატი ჰობსი, ამავე დროს აშკარა ლიბერალიც გახლდათ და სწორედ მისი ფილოსოფია წარმოადგენდა იმ პირველწყაროს, საიდანაც თანამედროვე ლიბერალიზმი იღებს სათავეს. სწორედ ჰობსმა დაამკვიდრა პირველმა პრინციპი, რომ მმართველთა კანონიერება, უპირველეს ყოვლისა, გამომდინარეობს მართულთა უფლებებიდან და არა მეფეთა ღვთაებრივი ხელდასხმიდან თუ მმართველთა ბუნებრივი უპირატესობიდან. ამ თვალსაზრისით, განსხვავება, ერთი მხრივ, ჰობსს, ხოლო მეორე მხრივ, ლოკსა და ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაციის ავტორთა შორის, უაღრესად უმნიშვნელოა იმ უფსკრულთან შედარებით, რაც ჰყოფს ჰობსსა და დროის მიხედვით მასთან უფრო ახლოს მდგომ ისეთ მოაზროვნეებს, როგორებიც იყვნენ ფილმერი და ჰუკერი.

ჰობსს უფლებისა და სამართლიანობის თავისი პრინციპები გამოყავს ბუნებრივ სამყაროში მყოფი ადამიანის თავისივე დახასიათებიდან. ჰობსისეული ბუნებრივი სამყარო არის „ვნებათაღელვიდან გამომდინარე“, რომელიც შეიძლება არც არასოდეს ყოფილა კაცობრიობის ისტორიის საფეხური, მაგრამ შენიღბულად ყველგან არსებობს და სამოქალაქო საზოგადოების მსხვრევისას სამზეოზეც გამოდის, – ვთქვათ, ლიბანის მსგავს ადგილებში, მას შემდეგ, რაც 70-იანი წლების შუა ხანებში ეს ქვეყანა სამოქალაქო ომის ჭაობში ჩაეფლო. ისევე, როგორც ჰეგელისეული სისხლიანი ბრძოლა, ჰობსის ბუნებრივი სამყაროც გულისხმობს ადამიანის ისეთი მდგომარეობის დაფიქსირებას, რა მდგომარეობაშიც ის მუდმივი და უძირითადესი ვნებების ურთიერთქმედებათა შედეგად ვარდება.[2]

მართლაც გასაოცარია მსგავსება ჰობსის „ბუნებრივ მდგომარეობასა“ და ჰეგელის სისხლიან ბრძოლას შორის. უპირველეს ყოვლისა, ორივე მათგანს უკიდურესი ძალადობა ახასიათებს: საზოგადოების უმთავრეს რეალიას წარმოადგენს არა სიყვარული, ან თუნდაც თანხმობა, არამედ „ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ“. და თუმცა ჰობსი არ ხმარობს ტერმინს „აღიარებისათვის ბრძოლა“, „ყველა ყველას წინააღმდეგ“ომის საფასური არსებითად იგივეა, რაც ჰეგელისეული სისხლიანი ბრძოლისა.

ჰობსის თანახმად, ადამიანმა შეიძლება აუცილებლობის გამო იომოს, მაგრამ უფრო ხშირად, ის მაინც „წვრილმანებისათვის“, სხვა სიტყვებით – აღიარებისთვის იბრძვის. ჰობსი, ეს უდიდესი მატერიალისტი, „პირველი ადამიანის“ ბუნებას იმგვარი ტერმინებით აღწერს, რომლებიც ბევრით არაფრით განსხვავდება იდეალისტი ჰეგელის ტერმინებისაგან. ჟინი, რაც, უპირველეს ყოვლისა, და უმთავრესად უბიძგებს ადამიანებს ყველას წინააღმდეგ ომისაკენ, არის არა მატერიალური სიხარბე და მომხვეჭელობა, არამედ მცირერიცხოვან, ამბიციურ ადამიანთა სიამაყისა და პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილების მოთხოვნილება. ჰეგელისეული „სურვილი სურვილისათვის“ ანდა „აღიარებისაკენ“ მისწრაფებაც ხომ თავისუფლად შეიძლება გაგებული იქნას სწორედ როგორც ის ადამიანური ჟინი, რასაც

(დადებით კონტექსტში) „სიამაყესა“ თუ „საკუთარი თავის პატივისცემას“, ანდა (უარყოფითში) – „ამაოებას“, „ამპარტავნობას“ და „amour propre“-ს ვუწოდებთ ხოლმე.[3]

ამასთანავე, ორივე ფილოსოფოსს მშვენივრად ესმის, რომ გარკვეული თვალსაზრისით, ბუნებრივ მოთხოვნილებათა შორის უძლიერესი და ყველაზე ფართოდ გავრცელებული – თვითგადარჩენის ინსტინქტია. ჰობსისათვის ეს ინსტინქტი „მშვიდი ცხოვრებისათვის აუცილებელ სხვა პირობებთან ერთად“ ყველაზე ძლიერად უბიძგებს ადამიანს მშვიდობისაკენ. ჰეგელიცა და ჰობსიც პირველყოფილ ბრძოლაში ხედავენ ფუნდამენტურ დაპირისპირებას, როცა სასწორის ერთ მხარეს დევს ადამიანის სიამაყე თუ აღიარების სურვილი (რაც აქეზებს, სასიკვდილო საფრთხის მიუხედავად, მაინც ჩაებას სახელებისათვის ბრძოლაში), მეორე მხარეს კი – სწორედ სიკვდილის შიში, რაც აიძულებს დათმოს, უკან დაიხიოს და მშვიდობისა და უსაფრთხოების სანაცვლოდ, მონობაში სიცოცხლეს დაყაბულდეს. და ბოლოს, ჰობსი ალბათ გაიზიარებდა ჰეგელის იმ დებულებასაც, რომ სისხლიან ბრძოლას, ისტორიულად, ბატონყმური ურთიერთობისაკენ მივყავართ, რამდენადაც ერთი მებრძოლი სიკვდილის შიშის გამო მეორეს ნებდებაო. თავად ბატონობის ცნება ჰობსისათვის დესპოტიზმთან იგივდება, ისეთ ქმედებასთან, რასაც ადამიანი ბუნებრივი მდგომარეობიდან არ გამოჰყავს, რადგან მონები ბატონებს მხოლოდ შიშის გამო მორჩილებენ და ემსახურებიან.[4]

უმთავრესი საკითხი, რაშიც ჰობსი და ჰეგელი ძირფესვიანად განსხვავდებიან (და რაშიც, სხვათა შორის, მჟღავნდება ლიბერალიზმის ანგლოსაქსური ტრადიციის ნიშანდობლივი სიახლე), გახლავთ ის ზნეობრივი ელფერი, რასაც ეს ფილოსოფოსები აძლევენ, ერთი მხრივ – სიამაყესა თუ ამაოებას (ე. ი. „აღიარებას“), ხოლო მეორე მხრივ – შიშსა და ძალადობას. ჰეგელს, როგორც ვნახეთ, მტკიცედ სწამს – მხოლოდ სახელისათვის ბრძოლაში თავგანწირვისათვის მზადყოფნაა ის ფენომენი, რაც, გარკვეული თვალსაზრისით, ადამიანს ადამიანად აქცევს, რაც თავად ადამიანური თავისუფლების საყრდენია. ჰეგელი, საბოლოო ჯამში, არ „იწონებს“ ბატონისა და მონის უაღრესად უთანასწორო ურთიერთობას, მშვენივრად ესმის ამგვარი ურთიერთობის პრიმიტიულობაც და სიმკაცრეც; თუმცა, ამავე დროს, მაინც კაცობრიობის ისტორიის აუცილებელ საფეხურად მიიჩნევს, რომელზედაც კლასობრივი ანტაგონისტები, ბატონებიცა და მონებიც, ინარჩუნებენ რაღაც უაღრესად „ადამიანურს“. გარკვეული თვალსაზრისით, ჰეგელისათვის ბატონის ცნობიერება უფრო მაღლაც დგას და უფრო ადამიანურიცაა, ვიდრე მონისა, რამდენადაც სიკვდილის შიშის გამო მონა ვერ ახერხებს ამაღლდეს საკუთარ ცხოველურ ბუნებაზე და ამიტომ ბატონზე უფრო ნაკლებადაა თავისუფალი. სხვა სიტყვებით, ჰეგელი რაღაც ზნეობრივად საქებარს ხედავს არისტოკრატი-მეომრის სიამაყეში, ვინც მზადაა თავი გაწიროს, და რაღაც სულმდაბალს – მონურ ცნობიერებაში, რისთვისაც უმთავრესი და განმსაზღვრელი თვითგადარჩენის ინსტინქტია.

ჰობსი, მეორე მხრივ, ვერ პოულობს ვერავითარ მსგავს მორალურ კომპენსაციას არისტოკრატი ბატონის სიამაყეში (ან, უფრო სწორად, პატივმოყვარეობაში); მისი აზრით, ბუნებრივ სამყაროში არსებული ძალადობისა და ადამიანური უბე-

დურების წყარო, სწორედ ეს აღიარების სურვილია, მზადყოფნა მედლისა თუ დროშის მაგვარი „წვრილმანებისათვის“ საბრძოლველად. ჰობსისათვის, უძლიერესი ადამიანური იმპულსი სიკვდილის შიშია, ხოლო უზენაესი ზნეობრივი იმპერატივი – „ბუნების კანონი“ – ფიზიკური არსებობის შენარჩუნება. თვითგადარჩენა ფუნდამენტური ზნეობრივი ფაქტია: სამართლისა და უფლების ნებისმიერი გაგება ჰობსისათვის თვითგადარჩენისაკენ რაციონალურ ლტოლვას ემყარება, არასწორად და უსამართლოდ კი ყველაფერი ის მიაჩნია, რასაც ძალადობის, ომისა და სიკვდილისაკენ მივყავართ.[5]

სიკვდილის შიშისათვის ცენტრალური ფუნქციის მინიჭებას ჰობსი თანამედროვე ლიბერალურ სახელმწიფომდე მიჰყავს. ბუნებრივ სამყაროში, იქამდე, ვიდრე პოზიტიური კანონი და მმართველობა შეიქმნება, ყოველი ადამიანისათვის დადგენილი „ბუნების წესი“ – დაიცვას საკუთარი არსებობა, ანიჭებს ადამიანს უფლებას ნებისმიერი, აუცილებლად მიჩნეული საშუალება გამოიყენოს ამ მიზნის მისაღწევად, თვით ძალისმიერი საშუალებების ჩათვლითაც კი. იქ, სადაც ადამიანებს არა ჰყავთ ერთი საერთო მმართველი, ანარქიული ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ, გარდაუვალი ხდება. ანარქიის წამალი მხოლოდ და მხოლოდ სოციალური თანხმობის საფუძველზე დამყარებული მმართველობაა, რომლის არსებობის პირობებშიც ყოველი ადამიანი მზადაა ნებაყოფლობით უარი თქვას, უპირველეს ყოვლისა, ამ უფლებაზე და სხვა ადამიანებთან ურთიერთობისას დასჯერდეს იმდენ თავისუფლებას, რამდენის უფლებასაც სხვებს მისცემდა მასთან ურთიერთობაში. სახელმწიფოს კანონიერების ერთადერთი წყარო არის იმ უფლებათა დაცვისა და შენარჩუნების უნარი, რაც გააჩნიათ ცალკეულ ინდივიდებს, როგორც ადამიანებს. ჰობსისათვის, ფუნდამენტური ადამიანური უფლება სიცოცხლის, ანუ ყოველი ადამიანის ფიზიკური არსებობის დაცვის უფლება გახლდათ, ხოლო ერთადერთ კანონიერ მმართველობად მმართველობის ის ფორმა მიაჩნდა, რომელსაც სხვებზე უკეთ შეეძლო სიცოცხლის დაცვა და ყველას ყველასთან ომისაკენ მიბრუნების თავიდან აცილება.[6]

თუმცა, მშვიდობა და სიცოცხლის უფლების უზრუნველყოფა უსასყიდლოდ არ მოდის. ჰობსის სოციალური თანხმობის უძირითადესი მომენტია ერთსულოვნება იმასთან დაკავშირებით, რომ ფიზიკური არსებობის დაცვის სანაცვლოდ, ადამიანებმა უარი უნდა თქვან უსამართლო სიამაყესა და პატივმოყვარეობაზე. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ჰობსი მოითხოვს ადამიანებმა ერთხელ და სამუდამოდ უარყონ აღიარებისათვის ბრძოლა, სწრაფვა სხვებთან შედარებით უპირატესად აღიარებისაკენ მარტო იმ საფუძველზე, რომ მზად არიან თავი გაწირონ სახელისათვის ბრძოლაში. ადამიანის პიროვნულობის ის მხარე, რომელიც სხვებთან საკუთარი უპირატესობის გამომჟღავნებას, სხვებზე გაბატონებას ესწრაფვის ძალის მეშვეობით, „ადამიანური, მეტისმეტად ადამიანური“ შეზღუდვების წინააღმდეგ ამხედრებული არისტოკრატიული ბუნება, საბოლოო ჯამში, უნდა დარწმუნდეს თავისი სიამაყის უგუნურებაში. ამდენად, ჰობსიდან მომდინარე ლიბერალური ტრადიცია სამიზნედ ირჩევს იმ მცირერიცხოვან ინდივიდებს, ვინც „ცხოველუური“ ბუნების დაძლევას ლამობენ და არჯულებს მათ ზოგადად ადამიანთათვის იმ

უმცირესი საერთო მნიშვნელის სახელით, რასაც თვითგადარჩენის ინსტინქტი ჰქვია. მითუმეტეს, ეს მნიშვნელი საერთოა არა მარტო ადამიანთათვის, არამედ „დაბალ-განვითარებული“ ცხოველებისთვისაც. ჰეგელისაგან განსხვავებით, ჰობსი ღრმადაა დარწმუნებული– აღიარების სურვილიცა და კეთილშობილი ზიზღიც „უბრალო“ სიცოცხლისადმი ადამიანის თავისუფლების საწყისი კი არ არის, არამედ წყარო ყველა მისი უბედურებისა.[7] აქედანაა ჰობსის ცნობილი წიგნის სათაურიც: ის გვიხსნის, რომ „ღმერთმა მიანიჭა უდიდესი ძალა ლევიათანს, უწოდა რა მას ამაყთა მეფე“. ჰობსი თავისი წარმოსახვით შექმნილ სახელმწიფოს სწორედ ლევიათანს ადარებს, „სიამაყის ყველა შვილის მეუფეს“, რომელიც ამ სიამაყეს კი არ იკმაყოფილებს, არამედ იხმობს მას.

მანძილი ჰობსიდან „1776 წლის სულისკვეთებამდე“ და თანამედროვე ლიბერალურ დემოკრატიამდე ძალზე მცირეა. ჰობსს სჯეროდა აბსოლუტური მონარქიული ხელისუფლებისა არა მეფეთა რაიმე ხელშეუვალი უფლების გამო, არამედ იმიტომ, რომ მისი აზრით მონარქი შეიძლებოდა აღჭურვილი ყოფილიყო რაღაც ისეთით, რაც ყველაზე მეტად მიუახლოვდებოდა სახალხო თანხმობას. მართულთა თანხმობა, ასე სწამდა ჰობსს, მიიღწევა არა მარტო თავისუფალი, ფარული, მრავალპარტიული არჩევნებით საყოველთაო საარჩევნო ხმის უფლების საფუძველზე, ანუ, როგორც დღეს ხდება ჩვენთან, არამედ ერთგვარი ჩუმი თანხმობის მეშვეობითაც, რაც გამოიხატება მოქალაქის მზადყოფნაში იცხოვროს გარკვეული მმართველობის პირობებში და დაემორჩილოს მის კანონებს.[8] ჰობსისათვის ძალზე აშკარა გახლდათ სხვაობა დესპოტიზმსა და კანონიერ მმართველობას შორის, გინდაც ისინი გარეგნულად ძალიან ჰგვანებოდნენ ერთმანეთს (ანუ – ერთსაც და მეორესაც აბსოლუტური მონარქიის ფორმა შეეძინა): კანონიერი მმართველი მართავდა სახალხო თანხმობის საფუძველზე, დესპოტი კი არა. როცა ჰობსი პარლამენტურ თუ დემოკრატიულ წყობასთან შედარებით ერთი კაცის მმართველობას ანიჭებდა უპირატესობას, ამაში ვლინდებოდა მისი რწმენა ძლიერი მმართველობის აუცილებლობისა ამაყთა ჩასახშობად და არა რაიმე კრიტიკა ან დაპირისპირება ზოგადად სახალხო ხელისუფლების, როგორც ასეთის, პრინციპებთან.

მაგრამ, ჰობსის არგუმენტაციას ის ფაქტი ასუსტებს, რომ კანონიერ მონარქებს ხშირად ახასიათებთ ტენდენცია წყნარად და თანდათანობით დესპოტებად გარდაისახონ; სახალხო თანხმობის გამოსავლენად აუცილებელი ისეთი ინსტიტუციონალური მექანიზმების გარეშე, როგორიცაა არჩევნები, ძალიან ხშირად შეუძლებელი იქნებოდა ზუსტად დადგენა, ემყარება თუ არა ამა თუ იმ მონარქის ხელისუფლება ამგვარ თანხმობას. ამდენად, ჯონ ლოკისთვისაც შედარებით იოლი საქმე გახლდათ გარდაექმნა მონარქიზმის უზენაესობის დოქტრინა და წინა პლანზე წამოეწია უმრავლესობის მმართველობაზე დაფუძნებული, პარლამენტური ან საკანონმდებლო ხელისუფლების იდეა. ლოკი სავსებით ეთანხმებოდა ჰობსს და ყველაზე ფუნდამენტურ მოთხოვნილებად მასაც თვითგადარჩენა მიაჩნდა, ყველაზე ფუნდამენტურ უფლებად კი, საიდანაც ყველა დანარჩენი ამოიზრდება, სიცოცხლის უფლება. მართალია, ბუნებრივი სამყაროს მისეული ხედვა უფრო ზომიერია, ვიდრე ჰობსისა, მაგრამ ლოკიც არ უარყოფს ამ სამყაროსათვის დამახასიათებელ ტენდენციას, დამა-

ხინჯდეს, გადაიქცეს ომისა და ანარქიის ასპარეზად; შესაბამისად, ისიც იზიარებს ჰობსის აზრს, რომ კანონიერი მმართველობა იბადება აუცილებლობიდან, დაიცვას ადამიანი მისმიერივე ძალადობისაგან. თუმცა, ლოკის თანახმად, აბსოლუტურ მონარქებს ძალზე იოლად შეეძლოთ ფეხქვეშ გაეთელათ თვითგადარჩენის ადამიანური უფლება, მაგალითად, იმ შემთხვევებში, როცა მეფე თვითნებურად წყვეტდა ქვეშევრდომის არა მარტო ქონებრივ საკითხებს, არამედ მის საიკვდილ-სიცოცხლისაც. ასეთი ვითარებიდან გამოსავალი ლოკისთვის აბსოლუტური მონარქია კი არ იყო, არამედ სწორედ შეზღუდული მმართველობა, კონსტიტუციური რეჟიმი, რაც თან მოიტანდა მოქალქის ფუნდამენტური ადამიანური უფლებების დამცავ მექანიზმებს და ამავე დროს მსგავსი რეჟიმის ავტორიტეტი განპირობებული იქნებოდა მართულთა ნებაყოფლობითი თანხმობით. ლოკის თვალსაზრისით, თვითგადარჩენის ჰობსისეული ბუნებრივი უფლება გულისხმობდა რევოლუციის უფლებასაც იმ ტირანის წინააღმდეგ, რომელიც თავის მდგომარეობას უსამართლოდ გამოიყენებდა საკუთარი ხალხის ინტერესების წინააღმდეგ. სწორედ ამ უფლებას ეხება დამოუკიდებლობის დეკლარაციის პირველი პარაგრაფი, სადაც ლაპარაკია აუცილებლობაზე ,,ერთი ხალხისა, გაწყვიტოს მეორესთან დამაკავშირებელი პოლიტიკური ბორკილები".

ლოკი ალბათ დაპირისპირებული ცნებების, აღიარებისა და თვითგადარჩენის, მორალური ღირსებების ჰობსისეულ შედარებით შეფასებასაც გაიზიარებდა: პირველი უნდა შეწირვოდა მეორეს, სწორედ ეს გახლდათ ფუნდამენტური ბუნებრივი უფლება, საიდანაც ყველა სხვა ამოიზარდა. მაგრამ ჰობსისგან განსხვავებით, ლოკი ამტკიცებს, რომ ადამიანს აქვს არა უბრალოდ ფიზიკური, არამედ კომფორტული და პოტენციურად მდიდრული არსებობის უფლებაც; სამოქალაქო საზოგადოების მიზანი არა მარტო სოციალური მშვიდობის, არამედ იმ ,,გამრჯე და გონიერ" ინდივიდთა უფლებების დაცვაცაა, ვინც უნდა შექმნას საყოველთაო კეთილდღეობა და დოვლათი კერძო საკუთრების ინსტიტუტის მეშვეობით. ბუნებრივ სიღარიბეს, სოციალური სიუხვე ცვლის, ასე რომ ,,ვრცელი და ნაყოფიერი ტერიტორიების პატრონი (ამერიკაში) უარესად იკვებება, ცხოვრობს და იცვამს, ვიდრე დღიური მუშა – ინგლისში".[9]

ლოკის პირველი ადამიანი ჰობსისას ჰგავს, თუმცა უკიდურესად განსხვავდება ჰეგელისეული პირველი ადამიანისაგან: ბუნებრივ სამყაროში ის აღიარებისთვის კი იბრძვის, მაგრამ აუცილებლად უნდა ისწავლოს აღიარების სურვილის დაქვემდებარება საკუთარი სიცოცხლის დაცვის და ამ სიცოცხლის მატერიალური კეთილდღეობით უზრუნველყოფის სურვილისადმი. ჰეგელის პირველ ადამიანს სურს არა მატერიალური ქონება, არამედ სხვა რამ – სხვებისაგან მისი თავისუფლებისა და კაცურობის აღიარება; აღიარების ძიებაში კი სრულ გულგრილობას ამჟღავნებს ყოველივე ,,ამქვეყნიური სიკეთისადმი", დაწყებული კერძო საკუთრებიდან, და საკუთარი სიცოცხლით დამთავრებული. ლოკის პირველი ადამიანი, პირიქით, სამოქალაქო საზოგადოების წევრი ხდება არა უბრალოდ იმ მატერიალური ქონების დაცვის მიზნით, რასაც ბუნებრივ სამყაროში ფლობდა, არამედ დაუსაზღვრავად მეტის შეძენის უფლებისათვის.

ზოგიერთი ბოლოდროინდელი მეცნიერის მცდელობის მიუხედავად, ამერიკული რეჟიმის ფესვები კლასიკურ რესპუბლიკანიზმში დაენახათ, ამ რეჟიმის საფუძვლები ძირითადად, თუ მთლიანად არა, მაინც ჯონ ლოკის იდეებით იყო გაჟღენთილი.[10], თომას ჯეფერსონის „თავისთავად ცხადი“ ჰეშმარიტებანი სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერებისაკენ ლტოლვის ადამიანურ უფლებათა შესახებ, არსებითად არაფრით განსხვავდება ლოკისეული სიცოცხლისა და საკუთრების ბუნებრივი უფლებებისაგან. ფუძემდებელ მამებს მიაჩნდათ, რომ ამერიკელებს, როგორც ადამიანებს, ეს უფლებები მანამდეც ჰქონდათ, ვიდრე მათ მიწაზე ესა თუ ის პოლიტიკური ხელისუფლება დამყარდებოდა და რომ მმართველობის უპირველეს მიზანსაც სწორედ ამ უფლებათა დაცვა წარმოადგენდა. ამერიკელთა რწმენით, ბუნების მიერ მონიჭებულ უფლებათა რიცხვი გაიზარდა და გასცდა სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერებისაკენ ლტოლვის უფლებებს, მოიცვა არა მარტო უფლებათა ბილში ჩამოთვლილები, არამედ სხვებიც, როგორიცაა, ვთქვათ, უფრო გვიანდელი გამონაგონი – „კერძო საკუთრების უფლება“. თუმცა, რა განსაკუთრებულ სისტემაშიც უნდა მოექცეს ჩამოთვლილი უფლებები, ამერიკული ლიბერალიზმიც და ზოგადად ამ პრინციპზე აღმოცენებული სხვა კონსტიტუციური რესპუბლიკებიც იზიარებენ საერთო გაგებას, რომ ხსენებული უფლებები შემოსაზღვრავენ ინდივიდუალური არჩევანის იმ სფეროს, სადაც სახელმწიფოს ძალაუფლება მკაცრად შეზღუდულია.

ჰობსის, ლოკის, ჯეფერსონის და სხვა ამერიკელ ფუძემდებელ მამათა ნააზრევზე აღზრდილი ამერიკელისათვის, ჰეგელის მიერ იმ არისტოკრატი ბატონის ესოდენი პატივისდება, ვინც სასწორზე აგდებს სიცოცხლეს სახელისათვის ბრძოლაში, ალბათ უაღრესად ტევტონური და მიუღებელი ელფერის მატარებელია. საქმე ის არაა, თითქოსდა ვერც ერთმა ამ ანგლო-საქსმა მოაზროვნემ სათანადოდ ვერ შეაფასა ჰეგელისეული პირველი ადამიანი, როგორც აუთენტური ადამიანური ტიპი. უბრალოდ, მათ უფრო პოლიტიკის პრობლემად ჩათვალეს გარკვეული მცდელობისათვის მიემართათ მომავალი ბატონის დასარწმუნებლად, იმავე მონურ ცხოვრებას შეგუებოდა ერთგვარ უკლასო, მონათა საზოგადოებაში. ამასაც თავისი მიზეზი ჰქონდა – ისინი აღიარების შედეგად მიღწეულ დაკმაყოფილებას ბევრად უფრო ნაკლებად აფასებდნენ, ვიდრე ჰეგელი, კერძოდ, იმ შემთხვევაში, როცა სასწორზე, ერთი მხრივ, აღიარება, მეორე მხრივ კი „კაცის მარადიული ბატონი და მეუფე“, ანუ სიკვდილი იდო. მათ მართლაც სჯეროდათ, რომ სიკვდილის შიში და თვითგადარჩენის სურვილი იმდენად იმძლავრებდა, საკუთარი ინტერესების კარნახით აღზრდილი ნებისმიერი საღად მოაზროვნე კაცის გონებაში მთლიანად ჩაკლავდა აღიარებისაკენ სწრაფვას. სწორედ აქედან იღებს სათავეს ჩვენი ლამის ისნტინქტური უკურეაქცია და რწმენა, ჰეგელისეული პრესტიჟისათვის ბრძოლა ირაციონალური ცნებააო.

სინამდვილეში, არა ბატონის, არამედ მონური ცხოვრების ნებაყოფლობითი არჩევანი სრულებითაც არ არის საკითხის რაციონალური გადაწყვეტა, თუკი, რა თქმა უნდა, თხემიდან ტერფამდე გაჟღენთილი არა ხარ ანგლოსაქსური ტრადიციით და თვითგადარჩენას ზნეობრივი თვალსაზრისითაც უფრო მაღლა არ აყენებ, ვიდრე

აღიარებას. არადა, ჰობსის და ლოკის ნააზრევში თვითგადარჩენის, გნებავთ, უპირობლემო თვითგადარჩენისათვის მინიჭებული ზნეობრივი უპირატესობა გვიჩენს სწორედ დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას. საყოველთაო თვითგადარჩენის დადგენილი ზოგადი წესების მიღმა, ლიბერალური საზოგადოებები უკვე აღარ ცდილობენ რაიმე დადებითი მიზანი დაუსახონ თავიანთ მოქალაქეებს, ანდა შექმნან სხვასთან შედარებით უპირატესი, თუნდაც არსებულისგან განსხვავებით უფრო სასურველი ცხოვრების ყაიდა. რა დადებითი არსიც უნდა ჰქონდეს ცხოვრებას, ეს ცხოვრება მაინც თავად ინდივიდის მიერ უნდა შეივსოს. დადებით არსში შეიძლება იგულისხმებოდეს როგორც პატრიოტიზმის ამაღლებული გრძნობა თუ პიროვნული კეთილშობილება, ისე ქვენა ეგოისტური სიამოვნებაცა და სულმდაბლობის კერძო გამოვლინებაც. ეს ინდივიდის პიროვნული შეფასების საქმეა და სახელმწიფო, როგორც ასეთი, ამ შემთხვევაში ინდიფერენტულია. მართლაც, ხელისუფლება ვალდებულია მოითმინოს „ცხოვრების განსხვავებული ნირი“ იქამდე, სანამ მავანის უფლებათა გამოყენება სხვების უფლებებს არ ბღალავს. კეთილშობილი, „უფრო მაღალი“ მიზნების არარსებობისას ლოკისეული ლიბერალიზმის ბირთვში ამ ვაკუუმს, ჩვეულებრივ, უკვე საარსებო აუცილებლობისა და უკმარისობის ტრადიციული იძულებისაგან განთავისუფლებული, მატერიალური კეთილდღეობის უსასრულოდ დევნა ავსებს.[11]

ადამიანის შესახებ ლიბერალური თვალსაზრისის შეზღუდულობა უფრო აშკარა ხდება მაშინ, თუკი განვიხილავთ ლიბერალური საზოგადოების ყველაზე ტიპურ ნაყოფს, ინდივიდის ახალ სახეობას, რომელსაც შემდგომში დამამცირებელი სახელი, ბურჟუა ეწოდა: ადამიანს, თავფეხიანად ჩაფლულს მხოლოდ საკუთარი, უშუალო თვითგადარჩენისა და მატერიალური კეთილდღეობის მიღწევის პრობლემებში, მის გარშემო არსებული საზოგადოებით მხოლოდ იმდენად დაინტერესებულს, რამდენადაც ეს საზოგადოება ხელს უწყობს საკუთარი, პირადი კეთილდღეობის მიღწევას, ანდა ამ კეთილდღეობის მიღწევის საშუალებას წარმოადგენს. ლოკისეულ ადამიანს არაფერში სჭირდებოდა ყოფილიყო საქვეყნო საქმის გულშემატკივარი, პატრიოტი, ანდა ირგვლივ მყოფთა ბედზე მზრუნველი; როგორც კანტი ამბობდა, ლიბერალური საზოგადოება შესაძლოა ეშმებისაგან ყოფილიყო შემდგარი, ოღონდ, უცილობლად რაციონალურად მოაზროვნეებისაგან. სრულებითაც არ იყო ნათელი, ლიბერალური სახელმწიფოს მოქალაქეს, განსაკუთრებით, ამ სახელმწიფოს ჰობსისეული ვარიანტის მოქალაქეს, რატომ უნდა ემსახურა ჯარში, რატომ უნდა გაეწირა სიცოცხლე სამშობლოსათვის ომის დროს. მართლაც, თუკი ძირითად ბუნებრივ უფლებად ინდივიდის თვითგადარჩენის უფლება უნდა ჩაითვალოს, რა საფუძველზე აღიქმება ან ინდივიდისათვის უფრო გონივრულად სამშობლოსათვის სიკვდილი, და არა, ვთქვათ, ქონებიანად და ცოლშვილიანად გაქცევისა და თავის გადარჩენის მცდელობა? უფრო მეტიც, ჰობსისა თუ ლოკისეული ლიბერალიზმი არ გვთავაზობს არანაირ მიზეზს, რატომ უნდა აირჩიონ თუნდაც საზოგადოების საუკეთესო ადამიანებმა, თუნდაც მშვიდობიანობის დროს, სამოღვაწეოდ საზოგადოებრივი ასპარეზი ან სახელმწიფო მოხელეობა, და არ იზრუნონ მხოლოდ კერძო ინტერესებსა და ფულის კეთებაზე. მართლაც, ნათელი არ არის, ლოკისეული ადა-

მიანი რატომ უნდა იქცეს თავისი საზოგადოების ცხოვრების აქტიურ წევრად, რატომ უნდა გამოიჩინოს დიდსულოვნება ღარიბებთან ურთიერთობაში ან, თუნდაც, საკუთარი ოჯახის სარჩენად აუცილებელი მსხვერპლი რატომ უნდა გაიღოს.[12]

იმ პრაქტიკული შეკითხვის მიღმა, შეუძლია თუ არა ადამიანს შექმნას სიცოცხლისუნარიანი საზოგადოება, სადაც საზოგადო საქმისადმი არანაირი ინტერესი არ არსებობს. სხვა, უფრო მნიშვნელოვანი კითხვებიც წამოიჭრება – ატარებს თუ არა რაღაც უაღრესად საძულველ ნიშან-თვისებას ადამიანი, ვისაც არ შეუძლია საკუთარ ვიწრო, კერძო ინტერესებზე და ფიზიკურ მოთხოვნილებებზე მაღლა აღაპყროს მზერა? ჰეგელისეული არისტოკრატი ბატონი, ვინც საფრთხეში აგდებს სიცოცხლეს სახელისათვის ბრძოლაში, მართლა მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესი მაგალითია იმ ადამიანური იმპულსისა, რომელიც კაცს უბიძგებს ამაღლდეს უბრალოდ ბუნებრივ თუ ფიზიკურ მოთხოვნილებებზე? ან, იქნებ, აღიარებისათვის ბრძოლაში ირეკლება საკუთარი „მეს“ გადალახვის სურვილი, რაც არა მარტო ბუნებრივი სამყაროს სისასტიკისა და მონობის, არამედ პატრიოტიზმის, სიმამაცის, სიქველისა და საქვეყნო საქმის კეთების კეთილშობილი მისწრაფებების საფუძველიცაა? განა აღიარება როგორღაც არ უკავშირდება ადამიანის ბუნების ზოგადად ზნეობრივ მხარეს, პიროვნების იმ შემადგენელ ნაწილს, რაც კმაყოფილებას პოულობს სხეულის შეზღუდული მოთხოვნილებების შეწირვაში სხეულს „გარეთ“ მყოფი საგნებისა თუ პრინციპებისათვის? როცა ბატონობის პერსპექტივას არ უარყოფს მონური პერსპექტივის სანცვლოდ, როცა აღიარებისათვის ბატონის ბრძოლას გარკვეულწილად აიგივებს რაღაც ძირეულად „ადამიანურთან“, ჰეგელი ცდილობს პატივი მიაგოს და შეინარჩუნოს ადამიანის ცხოვრების ის ზნეობრივი განზომილება, რაც მთლიანად დაკარგულია ჰობსის და ლოკის მიერ დახატულ საზოგადოებაში. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ჰეგელს ადამიანი ესმის როგორც ზნეობრივი ფაქტორი, ვისი განსაკუთრებული ღირსებაც ფიზიკური თუ ბუნებრივი დეტერმინანტებისაგან შინაგან თავისუფლებას უკავშირდება. და ეს ზნეობრივი განზომილება, ანუ აღიარებისთვის გაწეული ბრძოლაა სწორედ ისტორიის დიალექტიკური პროცესის მამოძრავებელი ძალა.

მაგრამ, როგორღა უკავშირდება აღიარებისათვის ბრძოლა და სიკვდილის საფრთხე ჩვენთვის უფრო ნაცნობ ზნეობრივ ფენომენებს? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად უფრო მრავალმხრივ უნდა განვიხილოთ „აღიარების“ ცნება და ვცადოთ, გავერკვეთ ადამიანის პიროვნების იმ მხარეში, საიდანაც იგი წარმოიშვება.

15

საგზური ბულგარეთში

მაშინ ყოველივე ამდაგგვარს მოვსპობთ (სამართლის ქალაქში), – ვთქვი მე, – უპირველეს ყოვლისა კი, აი, ამ ლექსს:

მერჩივნა ამ მიწაზე სხვისი მონა ვყოფილიყავი, ვინმესი ჩემზე უსახსრო და უპოვარის და არა ბატონი დაღუპულთა თუ დახოცილთა...

სოკრატე, პლატონის „რესპუბლიკა“, წიგნი III[1]

„აღიარების სურვილი“, იქნებ უცნაურ და ერთგვარად ხელოვნურ კონცეფციადაც ჟღერდეს, მით უფრო მაშინ, როცა მას კაცობრიობის ისტორიის უმთავრეს მამოძრავებელ ძალად ვასახელებთ. სიტყვა „აღიარება“ დროდადრო, არცთუ ხშირად შემოდის ჩვენს ლექსიკონში, ვთქვათ, თუ კოლეგას ვაცილებთ პენსიაზე და მაჯის საათს ვჩუქნით წარწერით – „მრავალწლიანი კეთილსინდისიერი შრომის აღიარების ნიშნად“. ოღონდ პოლიტიკურ ცხოვრებას კი „აღიარებისათვის ბრძოლად“, რა თქმა უნდა, არ აღვიქვამთ ხოლმე. პოლიტიკაზე ზოგადი თვალსაზრისის თანახმად, ამ სფეროს უფრო ეკონომიკური ინტერესთა შეჯახებად, ქონებისა თუ სხვა ცხოვრებისეულ სიამეთა გაყოფისათვის ბრძოლის ასპარეზად მივიჩნევთ.

მაგრამ „აღიარების“ განმსაზღვრელი კონცეფცია ჰეგელს არ მოუგონია. ის ისევე ძველია, როგორც თავად დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფია, და ადამიანის პიროვნების უაღრესად ნაცნობ ნაწილსაც უკავშირდება. ეგაა, ათასწლეულთა მანძილზე არ ასებობდა „აღიარების სურვილის“ ფსიქოლოგიური ფენომენის ადეკვატურად გამომხატველი არავითარი სათანადო სიტყვა: პლატონი, მაგალითად, ლაპარაკობდა თიმოსზე, ანუ „გაბედულებაზე“, მაკიაველი – დიდების წყურვილზე, ჰობსი – სიამაყესა თუ ამაობაზე, რუსო თავის amour-propre-ზე და ელეგზანდერ ჰემილტონი – სახელის მოხვეჭის სურვილზე; ჯეიმზ მედისონი პატივმოყვარეობას გულისხმობდა, ჰეგელი – აღიარებას, ხოლო ნიცშე კი სულაც „წითელლოყება მხეცს“ უწოდებდა ადამიანს. ყოველი ეს ტერმინი კი პიროვნების იმ ნაწილს უკავშირდება, რომელიც განიცდის მოთხოვნილებას ღირებულება მიანიჭოს საგნებს – რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავს, მაგრამ ასევე სხვა ადამიანებს, ქმედებებს, გარეშემო არსებულ ობიექტებს. სწორედ პიროვნების ეს ნაწილია სიამაყის, სიბრაზისა თუ სირცხვილის ემოციათა ძირითადი წყარო და იგი, ერთი მხრივ, არ დაიყვანება მხოლოდ სურვილამდე და მეორე მხრივ – მხოლოდ გონამდე. აღიარების სურვილი პიროვნების ყველაზე უფრო ნიშანდობ-

ლივად პოლიტიკური ნაწილია, რამდენადაც ის უღვივებს კაცს სხვა ადამიანთა გარემოცვაში საკუთარი მეობის დაცვის ჟინს და ამდენად უბიძგებს მას კანტისეული „ასოციალური სოციალურობის“ მდგომარეობისაკენ. ალბათ აღარც უნდა გვიკვირდეს, როცა უამრავი პოლიტიკური ფილოსოფოსი პოლიტიკის ცენტრალურ პრობლემას ხედავდა და ახლაც ხედავს აღიარების სურვილის იმდენად მოთოკვასა თუ დამორჩილებაში რამდენადაც ეს სურვილი ზოგადად პოლიტიკური ერთობის სამსახურში შეიძლება იქნას ჩაყენებული. მართლაც, აღიარების სურვილის მოთოკვის გეგმა ისეთი წარმატებით განხორციელდა თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ხელში, ჩვენ, თანამედროვე ეგალიტარული დემოკრატიების მოქალაქეებს, უკვე ძალიან ხშირად გვიჭირს კიდეც საკუთარ თავში შევამჩნიოთ აღიარების სურვილის ესა თუ ის გამოვლინება.[2]

დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში აღიარების სურვილის ფენომენის პირველი ვრცელი ანალიზი საკმაოდ აშკარად ჩანს იმ წიგნში, რომელიც საერთოდ ამ ტრადიციის სათავესთან დგას, კერძოდ – პლატონის „რესპუბლიკაში“. წიგნში გადმოცემულია ფილოსოფოს სოკრატეს და ორი ახალგაზრდა ათენელი არისტოკრატის, გლაუკონისა და ადეიმანტუსის, საუბარი, რომლებიც ცდილობენ, „განასიტყვონ“ თუ როგორ ესახებათ სამართლიანი ქალაქის რაობა. ამგვარ ქალაქსაც, ნებისმიერი „არსებული“ ქალაქის მსგავსად, გარეშე მტერთაგან დასაცავად მეომართა, დამცველთა კლასი სჭირდება. სოკრატეს თქმით, ამ დამცველთა მთავარი დამახასიათებელი თვისებაა სწორედ თიმოსი. ეს ბერძნული სიტყვა, მეტად მიახლოებით შეიძლება ითარგმნოს როგორც გაბედულება.[3] სოკრატე თიმოსის მქონე ადამიანს ადარებს წმინდა სისხლის ნაგაზს, დიდი თავდადებითა და გააფთრებით რომ ებრძვის მომხდურს საკუთარი კარ-მიდამოს დასაცავად. თავიდან სოკრატე თიმოსის მხოლოდ გარეგნულ მხარეს აღწერს: ამ ფენომენის შესახებ ჩვენ ვგებულობთ მხოლოდ იმას, რომ იგი დაკავშირებულია სიმამაცესთან – ანუ, სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების მზადყოფნასთან და – ამავე დროს, სიბრაზის, გნებავთ, გულისწყრომის განცდასთან.

თიმოსის უფრო დაწვრილებით ანალიზს სოკრატე შემდგომშიც, მეოთხე წიგნშიც უბრუნდება, ცნობილ პასაჟში სულის სამ ნაწილად დაყოფის შესახებ.[4] სოკრატეს აზრით, ადამიანის სულს აქვს მოსურნე ნაწილი, შედგენილი ბევრი სხვადასხვა სურვილისაგან, რომელთაგან სხვებზე აშკარად გამოკვეთილი შიმშილი და წყურვილია. ყველა სურვილი ერთნაირ, იმ რაღაცისაკენ ბიძგის ფორმას იძენს, რაც ადამიანის „გარეთ“ იმყოფება – იქნება ეს საკვები თუ სასმელი. მაგრამ, შენიშნავს სოკრატე, არის შემთხვევები, როცა მწყურვალი კაციც კი იკავებს დალევისაგან თავს. სოკრატე და ადეიმანტუსი იოლად თანხმდებიან, რომ არსებობს სულის ცალკე ნაწილიც, გონიერი თუ ანგარიშიანი, რომლის კარნახითაც ადამიანმა შეიძლება სურვილის წინააღმდეგ იმოქმედოს – მაგალითად, წყურვილი ახრჩობდეს და მაინც არ დალიოს მოწამლული ან წაბილწული წყალი. მაგრამ, განა მხოლოდ სურვილი და გონია სულის ის შემადგენელი ნაწილები, რაც ადამიანურ ქმედებათა ასახსნელად საკმარისია? შეუძლია, მაგალითად, ვინმეს თავშეკავების ნებისმიერი შემთხვევა ახსნას როგორც გონების მიერ ერთი სურვილის მეორესთან შეჯახება – ვთქვათ, სი-

ძუნწისა – ხელგაშლილობასთან, ან შორსგამიზნული უსაფრთხოებისა – წამიერ სიამოვნებასთან?

ადეიმანტუსი უკვე მზადაა დაეთანხმოს სოკრატეს, რომ თიმოსი მართლაც სურვილის კიდევ ერთი სახესხვაობაა, როცა სოკრატე იწყებს ვინმე ლეონტიუსის ამბის მოყოლას, ვინც მოედანზე დგას და ძალიან უნდა ჯალათის გარშემო დახვავებულ გვამებს შეხედოს:

„სურვილი კლავდა, მაგრამ თან ზიზღსაც გრძნობდა და დიდი ძალდატანების ფასად, თავი გვერდზე მიატრიალა; მკირე ხანს იწვალა, სახეზე ხელებიც აიფარა, თუმცა ბოლოს, სურვილს აყოლილმა, თვალები მაინც გაახილა, გვამებისაკენ გაიქცა და აყვირდა: აჰა, შეხედეთ, წყეულო არამზადებო, იხილეთ თქვენი წილი სამართალიო“[5].

ვინმეს შეიძლებოდა ლეონტიუსის შინაგანი ბრძოლა აეხსნა როგორც მხოლოდ და მხოლოდ ორი სურვილის – გვამებისათვის შეხედვისა და ბუნებრივი ზიზღის ურთიერთშეჯახება. ამგვარი ახსნა უთუოდ შეეხმიანებოდა ჰობსის ერთგვარად მექანიცისტურ ფსიქოლოგიას: ის ხომ ნებას უბრალოდ „ყოყმანის საბოლოო შედეგად“ და, აქედან გამომდინარე, ყველაზე უფრო ძლიერი და მტკიცე სურვილის სხვებზე გამარჯვებად მიიჩნევს. მაგრამ, ლეონტიუსის საქციელში მხოლოდ სურვილთა შეჯახების დანახვა ვერ აგვიხსნის საკუთარი თავის მიმართ მისი სიბრაზის მიზეზს.[6] ლეონტიუსი ალბათ სულაც არ გაბრაზდებოდა, თუკი მოახერხებდა და ბოლომდე მოთოკავდა თავს; პირიქით, მაშინ ის განსხვავებულ, თუმცა მონათესავე ემოციას – სიამაყეს განიცდიდა.[7] თუკი ფსიქოლოგიურად გავაანალიზებთ ლეონტიუსის იმწამიერ ქცევას, ვნახავთ, რომ სიბრაზე არ შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო სულის არც მოსურნე და არც განმსჯელი ნაწილიდან, რადგან ლეონტიუსი გულგრილად არ ელოდა საკუთარი შინაგანი ბრძოლის საბოლოო შედეგს; ამდენად, სიბრაზე უნდა გაჩენილიყო სწორედ მესამე, თანაც განსხვავებული ნაწილიდან სულისა, რასაც სოკრატე თიმოსს უწოდებს. თიმოსიდან გაჩენილი სიბრაზე, როგორც სოკრატე შენიშნავს, არის გონების პოტენციური მოკავშირე მცდარი თუ სულელური სურვილების ჩახშობის საქმეში, თუმცა, მიუხედავად ამისა, მაინც გონებისაგან გამოცალკევებული და განსხვავებული.

თიმოსი „რესპუბლიაში“ ჩნდება როგორც გარკვეულწილად იმ ღირებულებასთან დაკავშირებული ცნება, რასაც ადამიანი საკუთარ თავს ანიჭებს და რასაც დღეს ჩვენ შეიძლება „საკუთარი თავის პატივისცემა“ ვუწოდოთ. ლეონტიუსს თავი ღირსეულ და თავშეკავებულ კაცად მიაჩნდა, და როცა ისე ვერ მოიქცა, როგორც ამას საკუთარი თავისადმი პატივისცემის გრძნობა ავალდებულებდა, სწორედ საკუთარ თავზე გაბრაზდა. სოკრატე ვარაუდობს გარკვეული ურთიერთობის არსებობას სიბრაზესა და „საკუთარი თავის პატივისცემას“ შორის, მისი განმარტებით, რაც უფრო კეთილშობილია კაცი – ანუ, რაც უფრო მეტად აფასებს საკუთარ ღირსებებს – მით უფრო მეტად ბრაზდება, როცა არასწორად, უსამართლოდ მოექცევიან: ასეთ დროს მისი სული „დუღს და უხეშდება, მოკავშირედ იხდის ყველა ძალას, რაც თვითონ სამართლიანად მიაჩნია, საომრად ემზადება და უკვე აღარ ახსოვს არც შიმშილი, არც სიცივე და არც აღარაფერი ამდაგვარი“.[8] თიმოსი ჰგავს ადამი-

ანის თანდაყოლილ სამართლიანობის გრძნობას: ადამიანს სჯერა, რომ აქვს გარკვეული ღირებულება; როცა სხვები ამას ვერ ან არ ამჩნევენ, როცა არ აღიარებენ ამ ღირებულებას, არ აფასებენ ჭეშმარიტი საფასურით – მაშინ ადამიანს სიბრაზე იპყრობს. სხვათა შორის, უხილავი კავშირი საკუთარი თავის პატივისცემასა და სიბრაზეს შორის, შეიძლება შეინიშნოს ინგლისურ სიტყვაში „indignation“ (აღშფოთება), რაც ამავე დროს სიბრაზის სინონიმიცაა. „Dignity“ (ღირსება) უკავშირდება საკუთარი ღირებულების პიროვნულ განცდას; „in-dignation“ ჩნდება მაშინ, როცა რაღაც ბღალავს ამ განცდას. და პირიქით, როცა სხვები ამჩნევენ, რომ ჩვენ ჩვენი ცხოვრების წესით ვერ ვამართლებთ საკუთარი თავისადმი ჩვენს პატივისცემას, ამ დროს სირცხვილის გრძნობა გვიპყრობს; ხოლო, როდესაც სამართლიანად გვაფასებენ (ანუ, ჩვენი აზრით, ჩვენი ჭეშმარიტი ღირებულების შესაბამისად), ვამაყობთ ხოლმე.

როგორც სოკრატე შენიშნავს, სიბრაზე პოტენციურად ყველაზე ძლიერი ემოციაა, რასაც ძალა შესწევს ჩააწმოს ისეთი ბუნებრივი ინსტინქტები, როგორებიცაა შიმშილი, წყურვილი და თვითგადარჩენის ინსტინქტიც კი. მაგრამ ის არ არის „მე“-ს გარეთ არსებული რაიმე მატერიალური საგნის სურვილი; თუკი საერთოდ შეიძლება ვილაპარაკოთ მასზე როგორც სურვილზე, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ესაა სურვილი სურვილისათვის, ანუ სურვილი, რომ პიროვნებამ, ვინც სათანადოდ არ გვაფასებს, აზრი შეიცვალოს და ჩვენი ღირსების ჩვენეული განცდისდა შესაბამისად გვაღიაროს. ამრიგად, პლატონის თიმოსი სხვა არაფერია, თუ არა ჰეგელისეული აღიარების სურვილის ფსიქოლოგიური საფუძველი: ვინაიდან სისხლისმღვრელ ბრძოლაში არისტოკრატ ბატონს სწორედ ეს სურვილი ამოძრავებს: სხვებმაც შეაფასონ ღირსების მისეული თვითგანცდა ადეკვატურად. სხვაგვარი დამოკიდებულება კი გააფთრებას იწვევს. ამავე დროს, თიმოსი და „აღიარების სურვილი“ გარკვეულწილად განსხვავდებიან კიდეც ერთმანეთისაგან, რამდენადაც პირველი სულის იმ ნაწილს განეკუთვნება, რომელიც საგნებს ფასეულობას ანიჭებს, მეორე კი თავად თიმოსის ქმედება, შეიძლება ითქვას – სხვა ცნობიერებისაგან იმავე ფასეულობების გაზიარების მოთხოვნაა. შესაძლებელია, მავანი თიმოტურ სიამაყეს განიცდიდეს და არ ჰქონდეს აღიარების მოთხოვნილება; მაგრამ პატივისცემა არ არის ისეთივე „საგანი“, როგორც ვაშლი ან „პორშე“: ის ცნობიერების მდგომარეობაა და თუკი ადამიანს სუბიექტურად უნდა დარწმუნდეს, რამდენად მართებულია ფასეულობის მისი განცდა, ის უცილობლად უნდა აღიაროს მეორე ცნობიერებამ. ამდენად, თიმოსი ჩვეულებრივ, მაგრამ არა აუცილებლად, უბიძგებს ადამიანს აღიარების ძიებისაკენ.

მოდით, ახლა განვიხილოთ თანამედროვე სამყაროში თიმოსის გამოვლინების პატარა, თუმცა კი მრავლისმეტყველი მაგალითი. ვიდრე 1989 წლის ბოლოს ჩეხოსლოვაკიის პრეზიდენტი გახდებოდა, ვაცლავ ჰაველმა დიდი ხანი დაყო ციხეებში დისიდენტური აქტიურობისა და ადამიანის უფლებათა დამცველი ორგანიზაციის, „ქარტია 77“-ის, დაარსების გამო. ხანგრძლივმა პატიმრობამ ნამდვილად მისცა დრო, კომუნისტური სისტემის რაობასა და ამ სისტემის არსში ჩადებული ბოროტების ჭეშმარიტ ბუნებაზე საფიქრებლად. 80-იანი წლების დასაწყისში, იქამდე, სა-

ნამ აღმოსავლეთი ევროპის რევოლუციები სისხლს გაუშრობდნენ გორბაჩოვს, ჰაველმა დაწერა ესსე „ძალა უძალოთა“, სადაც ერთი მემწვანილის ამბავს ჰყვება:

„ხილ-ბოსტნეულის ვიტრინაში, ხახვებსა და სტაფილოებს შორის, მაღაზიის გამგე ათავსებს ლოზუნგს: „პროლეტარებო, ყველა ქვეყნისა, შეერთდით!“ ამას რატომ ჩადის? რა სურს მსოფლიოს ამით გაგებინოს? გულალალი ენთუზიასტია მსოფლიოს მშრომელთა ერთიანობის იდეისა? განა ეს ენთუზიაზმი ისე მოსძალებია, რომ ვეღარ მოუთოკავს იმპულსი – ამცნოს ქვეყნიერებას თავისი იდეალების შესახებ? წუთით კი ჩაფიქრებულა, როგორ უნდა მოხდეს ასეთი გაერთიანება და რას შეიძლება ნიშნავდეს იგი?

ცხადია, ხსენებული მაღაზიის მუშაკი გამოფენილი ლოზუნგის სემანტიკური შინაარსისადმი გულგრილია. ვიტრინაში იგი პირადი სურვილით არ გამოუკიდია მასში გამოთქმული იდეალის ხალხისათვის საუწყებლად. მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავს, თითქოს ამ საქციელს არ გააჩნდეს მოტივი ან მნიშვნელობა, ანდა ეს ლოზუნგი თითქოს არავის არაფერს ამცნობდეს. ლოზუნგი ნამდვილად ნიშანია და როგორც ასეთი შეიცავს შეფარულ, მაგრამ მაინც ადვილად გასაგებ ცნობას. სიტყვიერად იგი ამგვარად შეიძლება გამოიხატოს: „მე, ხილ-ბოსტნეულით მოვაჭრე xy, ვიქცევი ისე, როგორც სურთ, რომ ვიქცეოდე. მე დაქვემდებარებული პირი ვარ და გაკიცხვას ვერიდები. ვარ მორჩილი, ამიტომ უფლება მაქვს, მშვიდად ვიცხოვრო“. ამ შეტყობინებას, რა თქმა უნდა, ჰყავს ადრესატი: იგი ეგზავნება ზედა ინსტანციებს. ამავე დროს იგი ფარია, რომელიც მოვაჭრეს იცავს შესაძლო დამბეზღებლებისაგან. ლოზუნგს აქვს რეალური მნიშვნელობა, ამიტომ იგი მყარადაა ჩაფესვებული გამყიდველის არსებობაში. იგი მის სასიცოცხლო ინტერესებს გამოხატავს, მაგრამ როგორია ეს სასიცოცხლო ინტერესები?

მოდით გავერკვათ. ვთქვათ, ხილ-ბოსტნეულით მოვაჭრეს მიუთითეს, გამოფინოს ლოზუნგი, „მეშინია და ამიტომ უდრტვინველად გემორჩილებით“, მაშინ ამგვარი შინაარსისადმი იგი განურჩეველი ვეღარ დარჩებოდა, თუმცა ნათქვამი სიმართლე იქნებოდა. მას ეუხერხულებოდა და შერცხვებოდა, მაღაზიის ვიტრინაში საკუთარი დაცემის ასეთი ცალსახა განცხადება გაეკეთებინა. ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგან ადამიანია და საკუთარი ღირსების გრძნობა გააჩნია. ამ სირთულეს რომ გაერიდოს, ლოიალობის მისეულმა გამოხატვამ უნდა მიიღოს ისეთი ნიშნის ფორმა, რომელიც სიტყვიერ ზედაპირზე მაინც დაუინტერესებელი შეხედულების დონეზე მიუთითებდა. იგი უფლებას აძლევს, თქვას: „რა არის იმაში ცუდი, რომ მსოფლიოს მშრომელები გაერთიანდნენ?“ ეს ნიშანი მაღაზიის გამგეს ეხმარება, საკუთარ თავს თავისი საქციელის ქვენა მოტივი დაუმალოს, ამავე დროს შენიღბოს ძალაუფლების ქვენა საფუძვლები. ყოველივე ამას იგი რაღაც ამაღლებული ფასადის მიღმა მალავს. და ეს რაღაც არის იდეოლოგია.“[9]

ნაწყვეტის კითხვისას, კაცს მაშინვე გეცემა თვალში ჰაველის მიერ ნახმარი სიტყვა „ღირსება“. მართალია, ჰაველი ერთ ჩვეულებრივ, რიგით კაცს ხატავს, ვინც არც დიდი განათლებით გამოირჩევა და არც განსაკუთრებული საზოგადოებრივი მდგომარეობით, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც განიცდის სირცხვილს ისეთი აბრის გამოფენის გამო, რომელზედაც ეწერება – მეშინიაო. როგორია ამ ღირსების, ანუ ადამიანის თავშეკავე-

ბის ამგვარი წყაროს, ბუნება? ჰაველი შენიშნავს, მსგავსი აბრის გამოფენა უფრო პატიოსანი საქციელი იქნებოდა, ვიდრე კომუნისტური ლოზუნგისო. უფრო მეტიც, კომუნისტურ ჩეხოსლოვაკიაში ყველას მშვენივრად მოეხსენებოდა, რომ მავანი და მავანი იძულებული იყო შიშის გამო ისეთი რამეები ეკეთებინა, რისი არავითარი სურვილიც არ გააჩნდა. თავად შიში, თვითგადარჩენის ინსტინქტი, ბუნებრივი ინსტინქტია, ერთნაირად ახასიათებს ყველა ადამიანს: მაშ, რაღა უშლის ხელს მემწვანილეს აღიაროს – მეც ადამიანი ვარ და აქედან გამომდინარე – მეშინია კიდეცო?

საბოლოო ჯამში, უმთავრესი მიზეზი ერთია – უბრალოდ, მემწვანილეს სჯერა, როგორც ადამიანი, ის გარკვეული ღირებულების მატარებელია. ეს ღირებულება კი დაკავშირებულია რწმენასთან, რომ ის რაღაც უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ მშიშარა და ხარბი ცხოველი, რომელიც შეიძლება თავისივე შიშებმა და მოთხოვნილებებმა მართონ. მემწვანილე დარწმუნებულია, სულერთია, გინდაც ამ რწმენის გამოხატვას ვერ ახერხებდეს, რომ ის ზნეობრივი არსებაა, არჩევანის გაკეთების უნარი შესწევს და პრინციპების გამო შეუძლია წინააღმდეგობაც გაუწიოს ბუნებრივ მოთხოვნილებებს.

რა თქმა უნდა, როგორც ჰაველიც შენიშნავს, მემწვანილეს საშუალება აქვს აირიდოს ამგვარი შინაგანი გაორება, უბრალოდ, გამოფინოს მგზნებარე კომუნისტური ლოზუნგი და თავი მოიტყუოს, პრინციპული ვარ და არა მშიშარა ან სულმდაბალიო. გარკვეული თვალსაზრისით, მისი მდგომარეობა სოკრატეს პერსონაჟის ლეონტიუსის მდგომარეობას ჰგავს, ვინც სიკვდილით დასჯილთა გვამების შეხედვის სურვილს ემორჩილება. ორივეს, მემწვანილესაც და ლეონტიუსსაც სჯეროდათ, თითქოს რაღაც, საკუთარი არჩევანის უნარიდან გამომდინარე ღირებულების მატარებლები იყვნენ და ბუნებრივ შიშებზე და სურვილებზე მაღლაც იდგნენ. საბოლოოდ კი ორივე სწორედ ბუნებრივმა შიშმა, თუ სურვილმა დაამარცხა. ერთადერთი განსხვავება ისაა, რომ ლეონტიუსი გულწრფელად აღიარებდა სისუსტეს და ამის გამო თავსაც სწყევლიდა, მემწვანილემ კი ვერ მოახერხა წინააღმდეგობა გაეწია საკუთარი დაცემისათვის, რადგან მის ნაცვლად, მისი საქციელის გამართლებაზე იდეოლოგია ზრუნავდა. ჰაველის მონათხრობი ორ რამეს გვასწავლის: ჯერ ერთი, ღირსების ან საკუთარი ღირებულების განცდა, თიმოსის საწყისი და საფუძველი, დაკავშირებულია ადამიანის რწმენასთან, რომ იგი ზნეობრივი არსებაა და ჭეშმარიტი არჩევანის გაკეთება შეუძლია; და მეორეც – ამგვარი თვითაღქმა თანდაყოლილი თუ დამახასიათებელია ყველა ადამიანისათვის, სულერთია, დიდი და ამაყი დამპყრობელია, თუ უბრალო მემწვანილე. როგორც ჰაველი ამბობს, ,,ყველა პიროვნებას ბუნებრივად გააჩნია სიცოცხლის აუცილებელი მიზანი; ყველა ესწრაფვის შინაგანად ადამიანურ, კუთვნილ პატივს, ზნეობრივ სიმტკიცეს, თვითგამოხატვის თავისუფლებას და ყოველდღიურ, მიწიერ ყოფაზე ამაღლებას“.[10]

თუმცა, მეორე მხრივ, ჰაველი იმასაც შენიშნავს, რომ ,,მეტ-ნაკლებად ყველას შეუძლია მოერგოს სიცრუეში ცხოვრების პირობებს“. როდესაც ჰაველს მსჯავრი გამოაქვს პოსტტოტალიტარული კომუნისტური სახელმწიფოსათვის, უმთავრეს ბრალდებად ადამიანთა ზნეობის შერყვნას უყენებს: მისი აზრით, კომუნიზმმა ადამიანებს შეურყია საკუთარი უნარის რწმენა, მოიქცნენ ისე როგორც ეს ზნეობრივ

არსებებს შეეფერება – ამიტომ უქრება ღირსების გრძნობა მემწვანილეს და უკვე მორჩილად თანხმდება, გამოფინოს აბრა წარწერით – პროლეტარებო, ყველა ქვეყნისა, შეერთდით! ღირსება, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ – დამცირება, ჰაველის მიერ კომუნისტური ჩეხოსლოვაკიის აღწერისას ყველაზე უფრო ხშირად ხმარებული სიტყვებია. კომუნიზმი ამცირებს ჩვეულებრივ ადამიანებს, როცა აიძულებს მოუყრუონ თავიანთი „უკეთესი“ ბუნების კარნახს და წავიდნენ უამრავ პატარა, ზოგჯერ კი არც მთლად პატარა ზნეობრივ კომპრომისზე. ეს ხან ვიღაცის ვიტრინაში ლოზუნგის გამოკიდებაა, ხან სახელმწიფოს მიერ დევნილი კოლეგის მამხილებელ წერილზე ხელის მოწერა, ხან კი, უბრალოდ გაჩუმება, როცა ამ კოლეგას უსამართლოდ სჯიან. ბრეჟნევის ეპოქის მავნებლური პოსტტოტალიტარული სახელმწიფოები, ცდილობდნენ ყველა მოქალაქე თავიანთ ზნეობრივ თანამონაწილედ ექციათ, ოღონდ არა დაშინების გზით, არამედ – ესაა სწორედ ღიმილისმომგვრელი – მათ ცხვირწინ, გასაღიზიანებლად, თანამედროვე სამომხმარებლო კულტურის სხვადასხვა სიკეთეების ფრიალ-ფრიალით. რა თქმა უნდა, ლაპარაკია არა ფუფუნების ისეთ საგნებზე, რაზეც, ვთქვათ, 90-იანი წლების ამერიკელი ბანკირიც იოცნებებდა, არამედ პატარა-პატარა, უმნიშვნელო წყალობებზე, როგრიცაა მაცივარი, შედარებით დიდი ბინა, ანდა საგზური ბულგარეთში. თუმცა, ხელმოკლე ხალხისათვის არც ეს ნიშნავდა ცოტას. კომუნიზმმა, გაცილებით უფრო ჯიქურად ვიდრე „ბურჟუაზიულმა“ ლიბერალიზმმა, გააძლიერა სულის მოსურნე ნაწილი და დათრგუნა თიმოტური. ჰაველი საერთოდ არაფერს ლაპარაკობს იმის შესახებ, როგორ ვერ შეასრულა კომუნიზმმა დანაპირები, როგორ ვერ უზრუნველყო ინდუსტრიულ ეფექტიანობაზე დაფუძნებული კეთილდღეობა, როგორ გაუცრუა იმედები მუშათა კლასს უკეთეს ცხოვრებასთან დაკავშირებით. მისთვის მთავარი სულ სხვა რამაა, კერძოდ, ის ფაუსტური გარიგება, რომლის პირობითაც ხელისუფლება მოქალაქეებს პატარა-პატარა წყალობებს ჰპირდებოდა ზნეობრივი კომპრომისების სანაცვლოდ. ამ გარიგების შედეგად, სისტემის მსხვერპლნი უკვე თავად ამ სისტემის არსებობის გამახანგრძლივებლებად იქცნენ – სისტემამ თვითობრივი სიცოცხლე შეიძინა, თუმცა მასში მონაწილეობის სურვილი ხალხს აღარ გააჩნდა.

რა თქმა უნდა ის, რასაც ჰაველი უწოდებს „სამომხმარებლო ორიენტაციის მქონე ხალხის ზოგად უხალისობას, თავიანთივე სულიერი და ზნეობრივი სიწმინდის გამო მატერიალური ინტერესები გაიღონ მსხვერპლად“, ძნელად ჩაითვლება უნიკალურ, მხოლოდ კომუნისტური საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელ ფენომენად. მომხმარებლობა დასავლეთშიც აქეზებს ხალხს, ყოველდღიურად წავიდნენ ზნეობრივ კომპრომისზე საკუთარ თავთან, ოღონდ ისინი სოციალიზმის კი არა, ისეთი იდეების სახელით იტყუებენ თავს, როგორებიცაა „თვითრეალიზება“ თუ „პიროვნული ზრდა“. და მაინც, არსებობს მნიშვნელოვანი სხვაობა: კომუნისტურ საზოგადოებებში თითქმის შეუძლებელი იყო ნორმალური ცხოვრებით ცხოვრება და „წარმატების“ მიღწევა, თუკი ადამიანი მეტ-ნაკლები ხარისხით არ ჩაიწმობდა თიმოსს. მავანი ვერ იმუშავებდა უბრალო დურგლად, ელექტრიკოსად, ან ექიმად, თუკი რაღაც სახით მაინც არ აუწყობდა ნაბიჯს საერთო ფერხულს; ვერ გახდებოდა სახელიანი მწერალი, ან პროფესორი, ან ტელეჟურნალისტი სისტემის ეშმაკობებში მე-

ტი ხარისხით ინტეგრირების გარეშე.[11] ბოლომდე პატიოსნად დასარჩენად, შინაგანად საკუთარი პატივსცემის გრძნობის შესანარჩუნებლად, სინამდვილეში, ერთადერთი ალტერნატივა არსებობდა (რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში არ ვგულისხმობ იმ პიროვნებათა სულ უფრო და უფრო მცირერიცხოვან წრეს, ვისაც უწინდებურად გულწრფელად სწამდა მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგია) – საერთოდ ყოველგვარი გამიჯვნა სისტემისაგან და ბუკოვსკივით, სახაროვივით, სოლჟენიცინივით თუ თავად ჰაველივით პროფესიონალ დისიდენტად გადაქცევა. მაგრამ ეს უკვე სიცოცხლის მოსურნე მხარესთან კავშირის გაწყვეტასაც ნიშნავდა, ანუ ისეთი უბრალო და ჩვეულებრივი მატერიალური სიკეთეების, როგორიცაა, ვთქვათ, მუდმივი სამსახური და საცხოვრებელი ბინა, – გაცვლას ასკეტურ ყოფაზე ან ციხეზე, საგიჟეთზე ან გადასახლებაზე. ადამიანთა უდიდესი მასისათვის, ვისი თიმოტური საწყისებიც ესოდენ ძლიერი არ იყო, ნორმალური ცხოვრება თავისთავად გულისხმობდა პატარა-პატარა, ყოველდღიურ ზნეობრივ დაცემაზე შინაგან თანხმობას.

პლატონის მონათხრობში ლეონტიუსზე და ჰაველის იგავში მემწვანილის შესახებ – ასე ვთქვათ, დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფური ტრადიციის თავსა და ბოლოში, – ჩვენ ნათლად ვხედავთ, თიმოსის მარტივი ფორმა როგორ იქცევა პოლიტიკური ცხოვრების ცენტრალურ ფაქტორად. თიმოსი, გარკვეული თვალსაზრისით, უკავშირდება სასურველ პოლიტიკურ წესრიგს, რადგან სიმამაცის, საზოგადოებრივი აქტივობის და ზნეობრივ კომპრომისებზე უარის თქმის წყაროს წარმოადგენს. სასურველი პოლიტიკური წესრიგი, თავის მხრივ, უფრო მეტს საჭიროებს, ვიდრე უბრალოდ ადამიანთა ურთიერთთავდაუსხმელობის პაქტს, ასეთია როგორც პლატონის, ისე ჰაველის თვალსაზრისიც. ამგვარი წესრიგი, სხვა ყველაფერთან ერთად, ადამიანის ღირსებისა თუ ღირებულების აღიარების სამართლიან სურვილსაც უნდა აკმაყოფილებდეს.

მაგრამ თიმოსი და აღიარების სურვილი გაცილებით უფრო მრავალმხრივი ფენომენებია, ვიდრე ამ ორი მაგალითით იგულისხმება. შეფასებისა და თვითდაფასების პროცესი ყოველდღიური ცხოვრების ბევრ ისეთ მხარესაც მოიცავს, რასაც ჩვენ, ჩვეულებრივ, ეკონომიკურ ასპექტად მივიჩნევთ: ადამიანი, მართლაც, მხოლოდ და მხოლოდ „წითელლოყება მხეცია“.

12°. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

16

წითელლოყება მხეცი

დიახ, თუ უფალს ნებავს [ეს ომი] იქამდე გაგრძელდეს, ვიდრე მონების 250 წლიანი, განუწყვეტელი ჰაპანწყვეტით დაგროვილი სიმდიდრე მთლიანად განადგურდება, ვიდრე მათრახით გამოდენილი სისხლის ყოველი წვეთი ახლა ხმლით დაღვრილი სისხლით არ იზღვება, ჩვენ მაინც უნდა ვთქვათ ივივე, რაც სამი ათასი წლის წინათ ითქვა – ,,უფალო, მსჯავრი შენი ჭეშმარიტია და სამართლიანი''.

აბრამ ლინკოლნი, მეორე ინაუგურაციისას წარმოთქმული სიტყვა, მარტი, 1865.[1]

თიმოსი, რა სახითაც იგი „რესპუბლიკაში" თუ მემწვანილის შესახებ ჰაველის მონათხრობში იჩენს თავს, წარმოადგენს რაღაც, ადამიანის თანდაყოლილი სამართლიანობის გრძნობის მაგვარს, და როგორც ასეთი, ყველა კეთილშობილური თვისების – კაცთმოყვარეობის, იდეალიზმის, ზნეობრიობის, თავგანწირვის, სიმამაცისა და პატიოსნების ფსიქოლოგიური საფუძველია. თიმოსი განსაკუთრებით ძლიერ ემოციურ დახმარებას უწევს დაფასებისა და შეფასების პროცესს და შესაძლებლობას აძლევს ადამიანებს, დაძლიონ თავიანთი უძირითადესი ბუნებრივი ინსტინქტები ყოველივე იმის სახელით, რაც სწორად და სამართლიანად მიაჩნიათ. ადამიანი აფასებს და ღირებულებას ანიჭებს, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავს, გულისწყრომასაც თავის სახელით განიცდის. მაგრამ, ამავე დროს, მას შეუძლია ღირებულება მიანიჭოს სხვა ადამიანებსაც, გაბრაზდეს სხვების სახელითაც. ამგვარი ვითარება, უფრო ხშირად მაშინ იქმნება, როდესაც ესა თუ ის ინდივიდი ადამიანთა იმ კლასის წევრია, რომელიც უსამართლოდ დაჩაგრულად თვლის თავს. მაგალითად, ფემინისტი, როგორც წესი, ყველა ქალის, ხოლო ნაციონალისტი – საკუთარი ეთნიკური ჯგუფის სახელით ლაპარაკობს ხოლმე. ასეთ დროს, პიროვნული გულისწყრომა უკვე მთელი კლასის მასშტაბამდე იზრდება და სოლიდარობის გრძნობას ბადებს. ხშირად მავანი და მავანი იმ კლასის თუ სოციალური ჯგუფის სახელითაც განიცდის სიბრაზესა თუ აღშფოთებას, რომელსაც თვითონ არ მიეკუთვნება. რადიკალი თეთრკანიანი აბოლიციონისტის სამართლიანი აღშფოთებაც მონობის წინააღმდეგ, და გულისწყრომაც, რასაც ადამიანები მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გამოთქვამდნენ სამხრეთაფრიკული აპარტეიდის სისტემის გამო, ორივე თიმოსის გამოხატულებაა. ამ შემთხვევაში გულისწყრომას ერთი მიზეზი აქვს – რასიზმის მსხვერპლს არ ექცეოდნენ იმ ღირებულების შესაბამისად, რაც, გულისწყრომით შეპყრობილი

პროვნების ღრმა რწმენით, მას, როგორც ადამიანს, უთუოდ და უპირობოდ გააჩნდა, ანუ, რასიზმის მსხვერპლს არ აღიარებდნენ ჯეროვნად.

თიმოსიდან აღმოცენებული აღიარების სურვილი უაღრესად პარადოქსული ფენომენია, ვინაიდან თიმოსი სამართლიანობისა და უანგარობის ფსიქოლოგიურ საფუძველს კი წარმოადგენს, მაგრამ, ამავე დროს, ეგოიზმსაც მჭიდროდ უკავშირდება. თიმოტური მე მოითხოვს საკუთარი თავის, გარეშე საგნებისა თუ სხვა ადამიანებს ღირებულების მაინცდამაინც მისეული აღქმის აღიარებას. აღიარების სურვილი გაიაზრება თვითდამკვიდრების ფორმად. მავანის ღირებულებათა სისტემის პროეცირებად გარე სამყაროზე და ბადებს სიბრაზეს, როცა ღირებულებათა ამ სისტემას სხვებიც ადეკვატურად არ აღიარებენ. მაგრამ, არ არსებობს არავითარი გარანტია, რომ ერთი რომელიმე თიმოტური მე-სათვის დამახასიათებელი სამართლიანობის განცდა, სხვა მე-თა განცდას ემთხვეოდეს: ის რაც სამართლიანია აპარტეიდის მოწინააღმდეგე აქტივისტისათვის, აბსოლუტურად უსამართლოა აპარატეიდის მომხრე აფრიკანერის თვალსაზრისით, და ამგვარი დამოკიდებულება გამომდინარეობს ზოგადად შავკანიანთა ღირსების განსხვავებული შეფასებიდან. რეალურად, რამდენადაც შეფასების მომენტი თიმოტური მე-სათვის, ჩვეულებრივ, საკუთარი თავიდან იწყება, არსებობს ალბათობა შეფასება გადაჭარბებული იყოს: როგორც ლოკი ამბობს, არც ერთი ადამიანი არ გამოდგება თავისი თავის მსაჯულად.

თიმოსის თვითდამამკვიდრებელი ბუნება, როგორც წესი, თიმოსისა და სურვილის აღრევას იწვევს ხოლმე. სინამდვილეში კი, თიმოსიდან ამოზრდილი თვითდამკვიდრება და სურვილის ეგოიზმი, ძალზედ განსხვავებული ფენომენებია.[2] ავიღოთ საავტომობილო ქარხანაში ადმინისტრაციასა და პროფკავშირის წევრებს შორის ანაზღაურების გამო ამტყდარი დავის მაგალითი. თანამედროვე პოლიტიკურ მეცნიერთა უმრავლესობა, თანახმად ჰობსისეული ფსიქოლოგიისა, რასაც ნება მხოლოდ სურვილებამდე და გონამდე დაჰყავს, ამგვარ დავას ახსნიდა როგორც კონფლიქტს ,,დაინტერესებულ ჯგუფთა“ შორის, ანუ დაპირისპირებას, ერთი მხრივ, მენეჯერთა, ხოლო მეორე მხრივ, მუშათა სურვილს შორის, ხელში ჩაიგდონ ეკონომიკური ნაზუქის რაც შეიძლება დიდი ნაჭერი. თუკი მსგავსი ყაიდის პოლიტიკურ მეცნიერთა მტკიცებებს ვირწმუნებთ, სწორედ გონი კარნახობს ორივე დაინტერესებულ მხარეს, აირჩიოს მისთვის მაქსიმალურად მომგებიანი ,,ვაჭრობის“ სტრატეგია, გაფიცვის შემთხვევაში კი ეცადოს მინიმუმამდე შეამციროს დანახარჯები და ასეთი სტრატეგიით იმოქმედოს მანამ, ვიდრე ერთ-ერთი მხარე გადამწყვეტ უპირატესობას არ მოიპოვებს და არ შექმნის კომპრომისული შედეგის მიღწევის შესაძლებლობას.

მაგრამ, სინამდვილეში, მსგავსი მსჯელობა დაპირისპირებულ მხარეთა შინაგანი ფსიქოლოგიური პროცესის უკიდურესი გამარტივებაა. გაფიცული მუშა არ მიდიმოდის პლაკატით – ,,ხარბი ვარ, გაუმაძღარი და რაც შეიძლება მეტი ფული მინდა გამოვძალო უფროსობას!“ – სწორედ ისევე, როგორც ჰაველის მემწვანილეს არ სურს გამოფინოს აბრა წარწერით – მეშინიაო. პირიქით, გაფიცული აცხადებს (და თავისთვის ფიქრობს), მე ძალიან კარგი მუშა ვარ; ჩემს პატრონს გაცილებით მეტის გადახდა მართებს, ვიდრე მიხდის; თუ გავითვალისწინებთ, რა მოგება ნახა ჩემი წყა-

ლობით, ანდა რამდენს უხდიან ჩემნაირ მუშებს სხვა საწარმოებში, ნამდვილად უსამართლოდ მომექცნენ და დამამცირეს, ამას წყალი არ გაუვაო... მოკლედ, მუშის უკმაყოფილების მოტივი, მისი ადამიანური ღირსების შელახვაა. მასაც, მემწვანილისა არ იყოს, სჯერა საკუთარი, გარკვეული ღირებულებისა. მას, რა თქმა უნდა, სჭირდება მაღალი ანაზღაურება მატერიალური თვალსაზრისითაც, რადგან ხელფასით იხდის დაზღვევის ფულს, ყიდულობს საჭმელს-სასმელს შვილებისათვის და ასე შემდეგ; მაგრამ მაღალ ანაზღაურებას ითხოვს საკუთარი ღირებულების დადასტურების ნიშნადაც. შრომითი დავის დროს გაჩენილი სიბრაზე იშვიათადაა დაკავშირებული ხელფასების აბსოლუტურ დონესთან; ძირითადად, სიბრაზეს იწვევს ხოლმე ის ფაქტი, რომ დაწესებული ხელფასი სათანადოდ ვერ „აღიარებს“ მუშის ღირსებას. ამითვე აიხსნება, რატომ განიცდიან გაფიცულები უფრო მეტ აღშფოთებას შტრაიკბრეხერებისადმი, ვიდრე უფროსობის მიმართ. მართალია, შტრაიკბრეხერი მხოლოდ და მხოლოდ ბრმა იარაღია სწორედ ამ უფროსობის ხელში, მაგრამ ის მაინც იმსახურებს ზიზღსა და სიძულვილს, როგორც სულმდაბალი არსება, ვისი ღირსების გრძნობაც მსხვერპლად ეწირება ამწამიერი ეკონომიკური სარგებელის ნახვის სურვილს. სხვა გაფიცულებისაგან განსხვავებით, შტრაიკბრეხერის სურვილი, ამარცხებს მისივე თიმოსს.

ჩვენ არ გვიჭირს ეკონომიკური პირადი ინტერესის გაგება, თუმცა ხშირად ვერ ვამჩნევთ, რა ფარული ძაფებითაა ის დაკავშირებული თიმოტურ თვითდამკვიდრებასთან. უფრო მაღალი ხელფასი აკმაყოფილებს როგორც სულის მოსურნე ნაწილის ლტოლვას მატერიალური საგნებისადმი, ისე თიმოტური ნაწილის აღიარების სურვილსაც. პოლიტიკურ ცხოვრებაში ეკონომიკური პრეტენზიები იშვიათად ვლინდება როგორც, უბრალოდ, მეტის მოთხოვნა; პრეტენზიები, ჩვეულებრივ, გამოხატულია ხოლმე „ეკონომიკური სამართლიანობის“ მსგავსი ტერმინებით. ეკონომიკური მოთხოვნის სამართლიანობის სამოსში გახვევა ვინმეს შეიძლება ცინიკურ აქტადაც მოეჩვენოს, მაგრამ როგორც წესი, ამგვარი პრეტენზია მაინც ნამდვილად გამოხატავს იმ ხალხის თიმოტური სიბრაზის ჰეშმარიტ ძალას, ვისაც გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად სჯერა, ფულის გამო კამათის დროს, საბოლოო ჯამში, სასწორზე ჩვენი ღირსება იდებაო. მართლაც, ბევრი რამ, რასაც, ჩვეულებრივ, ეკონომიკური მოტივაცის სახელს არქმევენ, რეალურად ძალიან ძნელი გამოსაცალკევებელია აღიარების თიმოტური სურვილისაგან. ეს ყველაზე სწორად პოლიტიკური ეკონომიის მამამ, ადამ სმიტმა, გაიგო. „ზნეობრივი განცდების თეორიაში“, სმიტი ამტკიცებს, რომ იმ მიზეზს, რა მიზეზითაც ადამიანები სიმდიდრეს ესწრაფვიან და სიღარიბეს გაურბიან, ძალზე ცოტა რამ აქვს საერთო ფიზიკურ აუცილებლობასთან. მისი აზრით, უვარგისი მუშის ხელფასსაც კი შეუძლია დააკმაყოფილოს ბუნებრივი მოთხოვნილებები, უზრუნველყოს იგი საჭმლითა და ტანსაცმელით, ჭერით და ოჯახური სიმყუდროვით; ხოლო თვით ღარიბი ხალხის შემოსავლის მეტი წილიც კი, ისეთ საგნებზე იხარჯება, რაც, უხეშად რომ ვთქვათ, კომფორტია და ზედმეტობად შეიძლება ჩაითვალოს; მაშ, რატომღა ცდილობს ადამიანი ყველანაირად მდგომარეობის გაუმჯობესებას, ეკონომიკური ცხოვრების ორომტრიალში ჩაფლული, რატომღა იწყვეტს წელს? პასუხი ასეთია:

„მთელი ამ გაწამაწიის შედეგად, ერთადერთი უპირატესობის იმედი შეიძლება გვქონდეს – ჩვენც შეგვამჩნევენ, ყურადღებას მოგვაქცევენ, სიმპათიითა და მოწონებით შემოგვხედავენ. ჩვენ ხომ ამაოება გვაინტერესებს, და არა შვება თუ სიამოვნება. მაგრამ, ამაოება მუდამ ემყარება რწმენას, რომ ჩვენ ვიღაცის ყურადღებისა და მოწონების საგანი ვართ. მდიდარი კაცი სხივოსნდება თავის სიმდიდრეში, რადგან გრძნობს, ბუნებრივად როგორ იზიდავს ეს სიმდიდრე მისკენ სამყაროს ყურადღებას, კაცობრიობა მზადაა შეუსრულოს მას ნებისმიერი სურვილი, რასაც კი საკუთარი მდგომარეობის უპირატესობანი შთააგონებენ. ღარიბ კაცს, პირიქით, რცხვენია თავისი სიღარიბისა; გრძნობს, სიღარიბის გამო ან საერთოდ ამოვარდნილია კაცობრიობის თვალთახედვიდან, ანდა, თუკი ამჩნევენ, მაინც არავითარ თანაგრძნობას არ ავლენენ მისი უბედურებისა და გაჭირვებისადმი...[3]

არსებობს სიღატაკის რაღაც დონე, როცა ეკონომიკურ საქმიანობას მხოლოდ და მხოლოდ ბუნებრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება განაპირობებს, როგორც, მაგალითად, აფრიკის საჰელში 80-იანი წლების გვალვების დროს. მაგრამ, მსოფლიოს სხვა რეგიონთა უმრავლესობაში, სიღარიბე და ჩამორჩენილობა არა აბსოლუტური, არამედ ურო შედარებითი საზომებია შექმნილი ფულის, როგორც ღირებულების სიმბოლოს, მნიშვნელობის გაანზრებიდან.[4] ოფიციალური „სიღატაკის ზღვარი“ შეერთებულ შტატებში, რეალურად ცხოვრების გაცილებით უფრო მაღალ დონეს ასახავს, ვიდრე შეძლებული ხალხის ცხოვრების დონეა მესამე სამყაროს ბევრ ქვეყანაში. თუმცა, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ამერიკელი ღარიბები უფრო კმაყოფილები არიან, ვიდრე მდიდრები აფრიკული თუ სამხრეთაზიური გაგებით, რამდენადაც მათი ღირსების გრძნობა ყოველდღიურად ბევრად უფრო მეტად ილახება. ლოკის დაკვირვება, ვრცელი მიწების პატრონი ამერიკაში ინგლისელ დღიურ მუშაზე უარესად ჭამს, სვამს და იცვამსო, საერთოდ უარყოფს თიმოსს და ამდენად, ძალიან შორსაა საკითხის ჭეშმარიტი არსის გარკვევისაგან. ამერიკელ მიწათმფლობელს აქვს ღირსების ის გრძნობა, რაც ინგლისელი დღიური მუშისათვის წარმოუდგენელია, ამ გრძნობას მისი თავისუფლება აჩენს, საკუთარი თავის პატრონობა, ის პატივისცემა და აღიარება, რასაც ირგვლივ არსებული საზოგადოების მხრიდან ხედავს. დღიური მუშა შეიძლება უკეთესად იცვებებოდეს, მაგრამ ამავე დროს მთლიანადაა დამოკიდებული დამქირავებელზე, ვისთვისაც ის, როგორც ადამიანი, პრაქტიკულად უჩინარი რჩება.

ერთი შეხედვით, მხოლოდ ეკონომიკურ მოტივაციებში თიმოტური საწყისის შემჩნევის უუნარობა, როგორც წესი, პოლიტიკური და ისტორიული ცვლილებების უაღრესად არასწორ ახსნას იწვევს. მაგალითად, უკვე ჩვეულებრივი ამბავია იმის მტკიცება, თითქოს რევოლუციებს სიღატაკე და უუფლებობა განაპირობებს, იმ რწმენასაც ღრმადა აქვს ფესვი გადგმული, ვითომდა მეტი სიღატაკე და მეტი უუფლებობა რევოლუციური პოტენციალის ზრდას უწყობს ხელს. არადა, ტოკვილის ცნობილი გამოკვლევა საფრანგეთის რევოლუციის შესახებ სწორედ საპირისპიროს ადასტურებს: რევოლუციამდე 30 თუ 40 წლით ადრე საფრანგეთში შეინიშნებოდა უპრეცედენტო ეკონომიკური ზრდა, რასაც ერთვოდა ლიბერალიზაციის მიზნით მონარქიის მხრიდან გატარებული სასიკეთო, თუმცა, ცუდად მოფიქრებული რე-

ფორმების მთელი სერია. საფრანგეთის გლეხობა რევოლუციის წინ, გაცილებით უფრო შეძლებული და დამოუკიდებელი იყო, ვიდრე სილეზიელი თუ აღმოსავლეთ-პრუსიელი გლეხები, იმავეს თქმა შეიძლება საშუალო ფენასთან დაკავშირებითაც. არადა, სწორედ გლეხობა და საშუალო ფენა იქცა რევოლუციის „საწვავად“, რადგან მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოსათვის დაწყებულმა პოლიტიკური ცხოვრების ლიბერალიზაციამ საშუალება მისცა ბევრად უფრო მძაფრად ეგრძნოთ შედარებითი დაჩაგრულობა, ვიდრე ამას მათი პრუსიელი თანამოძმენი გრძნობდნენ, და მერე უკვე საკუთარი სიბრაზეც გამოეხატათ.[5] თანამედროვე სამყაროში მხოლოდ ყველაზე ღარიბ და ყველაზე მდიდარ ქვეყნებს ახასიათებთ სტაბილურობის ტენენცია. ეკონომიკური მოდერნიზაციის პროცესში მყოფ ქვეყნებში კი ყველაზე ნაკლები სტაბილურობაა პოლიტიკური თვალსაზრისით, ვინაიდან ქვეყნის განვითარება თავისთავად აჩენს ახალ მოლოდინსაც და ახალ მოთხოვნებსაც. ხალხი საკუთარ ყოფას უკვე ტრადიციული საზოგადოებების ყოფას კი აღარ ადარებს, არამედ მდიდარი ქვეყნებისას და, როგორც წესი, შედეგად სიბრაზე იპყრობს. საყოველთაოდ აღიარებული „მზარდი მოლოდინის რევოლუცია“, მარტო სურვილიდან კი არ ჩნდება, ის, ამავე დროს, ძლიერი თიმოტური ფენომენია.[6]

არსებობს სხვა შემთხვევებიც, როცა თიმოსისა და სურვილის აღრევა ხდება. ისტორიკოსებმა, რომელნიც ცდილობენ გამოიკვლიონ ამერიკის სამოქალაქო ომის მიზეზები, აუცილებლად უნდა გაითვალისწინონ, რა განაპირობებდა ამერიკელთა მზადყოფნას მოეთმინათ იმ ომის საშინელებანი, რომელმაც 31 მილიონიდან 600 ათასი კაცის, ანუ, მთელი მოსახლეობის თითქმის ორი პროცენტის სიცოცხლე შეიწირა. ვისაც აქცენტი ეკონომიკურ ფაქტორებზე გადააქვს, ცდილობს ომი ახსნას როგორც დაპირისპირება ინდუსტრიულ, კაპიტალისტურ ჩრდილოეთსა და ტრადიციულ, პლანტატორულ სამხრეთს შორის. მაგრამ ამგვარი ახსნა ცოტა არ იყოს, არადამაკმაყოფილებელია. ომის დასაწყისში მოწინააღმდეგე მხარეებს არანაირი ეკონომიკური მიზნები არ ამოძრავებდათ, ჩრდილოეთს მხოლოდ კავშირის შენარჩუნება სურდა, ხოლო სამხრეთს – თავისი „განსაკუთრებული წყობისა“ და ცხოვრების წესისა. მაგრამ არსებობდა სხვა სადავო საკითხიც, რაზეც მიუთითა აბრამ ლინკოლნმა, გაცილებით უფრო ბრძენმა, ვიდრე მისი ბევრი გვიანდელი ინტერპრეტატორია, როცა თქვა, „ყველამ იცოდა, რომ კონფლიქტის მიზეზი მაინც მონობა იყო“. რა თქმა უნდა, ემანსიპაციის წინააღმდეგი ბევრი ჩრდილოელიც იყო და იმედიც ჰქონდათ, დავა ომის დასაწყისშივე მოთავდებოდა გარკვეული კომპრომისების გზით. არადა, ლინკოლნის განზრახვა, ბოლომდე მიეყვანა საქმე, თავისთავად ცხადია მისი მკაცრი განცხადებიდან – შუა გზაში არ გავჩერდები, გინდაც ამან მთლიანად მოსპოს მონათა 250 წლიანი ჭაპანწყვეტის ნაყოფიო, – ეკონომიკური თვალსაზრისით იქნებ გაუგებარი, სრულიად გასაგები ხდება, როცა სულის თიმოტურ ნაწილს მივიღებთ მხედველობაში.[7]

არსებობს აღიარების სურვილის გამოვლენის უამრავი მაგალითი თანამედროვე ამერიკულ პოლიტიკაში. მაგალითად, გასული რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე, ამერიკული სოციალური ცხოვრების დღის წესრიგში ერთ-ერთი ყველაზე მტკივნეული საკითხი აბორტის პრობლემა იყო. არადა, ამ პრობლემას თითქმის არავითარი

ეკონომიკური შინაარსი არ გააჩნდა.[8] კამათის არსი, ერთი შეხედვით, დაიყვანება ჯერ დაუბადებელი ბავშვისა და ქალის უფლებების განსაზღვრაზე, მაგრამ, სინამდვილეში, ეს კამათი უფრო სერიოზულ უთანხმოებას ასახავს: აქ სასწორის ერთ მხარეს დევს ტრადიციული ოჯახისა და ამ ოჯახის დიასახლისის, ხოლო მეორე მხარეს – საკუთარი თავის უზრუნველმყოფელი, მოსამსახურე ქალის შედარებითი ღირსებები. მოკამათე მხარეები, როგორც წესი, აღშფოთებას გამოთქვამენ ან მოკვდინებული ჩანასახის, ანდა უვიცი აბორტმახერების ხელით დაღუპული ქალების სახელით; მაგრამ ისინი თან საკუთარი სახელითაც გამოხატავენ გულისწყრომას: ტრადიციის ერთგული დედა იმიტომ, რომ აბორტი დედობის ცნების, დედისადმი პატივისცემის შებღალვად მიაჩნია, მოსამსახურე ქალი კი იმიტომ, რომ აბორტის აკრძალვა ამცირებს მისი, როგორც მამაკაცის თანასწორი პიროვნების, ღირსებებს. რასიზმით გამოწვეული აღშფოთების მიზეზი, იმდენად ფიზიკური ჩაგვრა და უუფლებობა არ არის, რამდენადაც იმ ფაქტის მტკივნეული განცდა, რომ ბევრი თეთრკანიანის თვალში ზანგი (რალფ ელისონის ფრაზაა) „უჩინარი კაცია“, არა აქტიურად საძულველი, მაგრამ თან არც შენნაირი ადამიანი. სიღატაკე უბრალოდ ემატება ამ „უჩინარობას“. სინამდვილეში, სამოქალაქო თავისუფლებებიცა და სამოქალაქო უფლებათა კოდექსებიც, მიუხედავად მათი გარკვეული ეკონომიკური შემადგენელი ნაწილებისა, მაინც უფრო აღიარების გამო თიმოტური ბრძოლაა, სამართლიანობისა და ადამიანური ღირსების დაპირისპირებულ გაგებათა შორის.

თიმოტური ასპექტები ახასიათებს ბევრ სხვა ქმედებასაც, რასაც, ჩვეულებრივ, ბუნებრივი სურვილის გამოხატულებად მიიჩნევენ ხოლმე. ასე მაგალითად, სექსუალური „დაუფლება“ როგორც წესი, მხოლოდ ფიზიკური სიამოვნების განცდამდე არ დაიყვანება – ამ განცდისათვის მავანს ყოველთვის როდი სჭირდება პარტნიორი – ეს აქტი ამავდროულად გამოხატავს ერთი ადამიანის მოთხოვნილებას, მეორე ადამიანმა „აღიაროს“ მისი სასურველობა. აუცილებელი არაა, აღიარებული მე იგივე იყოს, რაც ჰეგელის არისტოკრატი ბატონის, თუ ჰაველის მემწვანილეს მორალური „მეა“, მაგრამ ეროტიკული სიყვარულის ყველაზე ღრმა ფორმები უდავოდ გულისხმობს საყვარლის მიერ რაღაც უფრო მეტის აღიარების სურვილს, ვიდრე მავანის ფიზიკური მონაცემებია, საბოლოო ჯამში კი – ისევ და ისევ მავანის ღირებულების აღიარების სურვილს.

თიმოსის ამგვარი მაგალითების მოშველიება სრულებითაც არ ნიშნავს იმის მტკიცებას, თითქოს მთელი ეკონომიკური აქტივობა, მთელი ეროტიკული სიყვარული და მთელი პოლიტიკა შეიძლება აღიარების სურვილამდე იქნას დაყვანილი. გონი და სურვილი კვლავინდებურად სულის თიმოსისაგან გამოცალკევებულ ნაწილებად რჩება. მრავალი თვალსაზრისით, თანამედროვე ლიბერალური ადამიანისათვის ისინი სულის გაბატონებულ ნაწილებსაც კი წარმოადგენს. ადამიანებს უნდათ ფული, რამდენადაც მათ სურთ საგნები და არა მხოლოდ აღიარება; თანამედროვეობის გარიჟრაჟზე ადამიანის მომხვეჭელობის გათავისუფლების შემდეგ ხომ მართლაც ათასმა და ათასნაირმა ახალმა მატერიალურმა სურვილმა ამოხეთქა. ადამიანები ჰყვებიან სქესის მოთხოვნებს იმიტომ, რომ ის სიამოვნების მომნიჭებელია. უბრალოდ, მე იმიტომ გავამახვილე ყურადღება სიხარბისა და ჟინის თიმოტურ გან-

ზომილებებზე, რომ თანამედროვე სამყაროში სურვილისა და გონის პრიმატი ამჟღავნებს ტენდენციას დააკნინოს ის როლი, რასაც თიმოსი თუ აღიარება თამაშობს ყოველდღიურ ცხოვრებაში. თიმოსი ხშირად სურვილის მოკავშირედ გვევლინება – როცა, მაგალითად, მუშა „ეკონომიკურ სამართლიანობას“ მოითხოვს – და ამდენად, შეიძლება იოლად აგვერიოს სურვილში.

აღიარების სურვილმა, ასევე გადამწყვეტი როლი ითამაშა ანტიკომუნიზმის გააქტიურებაში, იქნებოდა ეს საბჭოთა კავშირში, აღმოსავლეთ ევროპაში, თუ ჩინეთში. მართალია, ბევრი აღმოსავლეთევროპელი მოუთმენლად ელოდა კომუნიზმის აღსასრულს, ძირითადად, ეკონომიკური მოსაზრებების გამო, იმედი ჰქონდა, ასე მიაღწევდა დასავლეთი გერმანიის ცხოვრების დონეს; მართალია, საბჭოთა კავშირსა და ჩინეთში გატარებული რეფორმების უმთავრესი იმპულსი, გარკვეული თვალსაზრისით, ეკონომიკური იყო და იმ ფაქტის გააზრებას ემყარებოდა, რომ ეკონომიკის ცენტრალიზებული მართვა ვერასდიდებით ვერ უპასუხებდა „პოსტინდუსტრიული“ საზოგადოების მოთხოვნებს; მაგრამ, ყოველივე ამის მიუხედავად, ეკონომიკური კეთილდღეობისაკენ სწრაფვას, უთუოდ ახლდა დემოკრატიული თავისუფლებისა და მმართველობაში პოლიტიკური თანამონაწილეობის სურვილიც, როგორც თავისთავადი მიზანი. სხვა სიტყვებით, ტოტალიტარული სახელმწიფოების მოქალაქეები შინაგანად გრძნობდნენ ისეთი სისტემის მოთხოვნილებას, სადაც უზრუნველყოფილი იქნებოდა მათი აღიარება მკაცრად განსაზღვრულ და საყოველთაო საფუძველზე. 1991 წლის აგვისტოს პუტჩის უნიათო ორგანიზატორებმა თავი მოიტყუეს, თითქოს რუსი ხალხი, როგორც პარლამენტის ერთ-ერთმა დამცველმა თქვა, „ერთ ნაჭერ ძეხვზე გაყიდდა თავის თავისუფლებას“.

ჩვენ ვერ ავხსნით რევოლუციური ფენომენის ტოტალურობას, თუკი არ გავიცნობიერეთ თიმოტური სიბრაზისა და აღიარების მოთხოვნის მექანიზმთა ის დინამიკა, რაც მუდამ თან სდევდა კომუნისტური სამყაროს ეკონომიკურ კრიზისს. რევოლუციურ სიტუაციას ერთი უცნაურობა ახასიათებს: სინამდვილეში, ხალხს არსებული ხელისუფლების დამხობისა და უდიდეს რისკზე წასვლისაკენ, იშვიათად უბიძგებს ესა თუ ის სერიოზული მოვლენა, რომელთაც შემდგომში ისტორიკოსები ფუნდამენტურ მიზეზებად ნათლავენ; რევოლუციურ აფეთქებას, როგორც წესი, რეალურად უფრო უმნიშვნელო და ამჯარად შემთხვევითი ფაქტი იწვევს ხოლმე. ასე მაგალითად, ჩეხოსლოვაკიაში სამოქალაქო ფორუმის ოპოზიციური ჯგუფის შექმნა განაპირობა სახალხო გულისწყრომამ ჰაველის დაპატიმრების გამო, არადა, მანამდე კომუნისტური რეჟიმი ქვეყნის ლიბერალიზაციის პირობას იძლეოდა. 1989 წლის ნოემბერში, პრაღის ქუჩებში ხალხის მასიური გამოსვლის თავდაპირველი მიზეზი კი აგორებული ჭორი გახლდათ – თითქოს საიდუმლო პოლიციამ ვიღაც სტუდენტი მოკლა, მაგრამ ეს ბოლოს ტყუილი აღმოჩნდა. ჩაუშესკუს დამამხობელი მოვლენები რუმინეთში 1989 წლის დეკემბერში დაიწყო საპროტესტო აქციებით ქალაქ ტიმიშოარაში იქაური უნგრული თემის უფლებების აქტიური დამცველის, წარმოშობით უნგრელი სასულიერო პირის, მამა ტოკეშის დაპატიმრების წინააღმდეგ.[9] პოლონეთში, საბჭოელებისა და მათი პოლონელი კომუნისტური მოკავშირეებისადმი მტრული განწყობა ათწლეულების მანძილზე საზრდოობდა მოსკოვის მტკიცე უარით, ეღიარებინა საკუთარი პასუხისმ-

გებლობა 1940 წელს კატინის ტყეში „ენკავედეს“ მიერ პოლონელი ოფიცრების დახვრეტის გამო. როცა მრგვალი მაგიდის შეთანხმების შედეგად, 1989 წლის გაზაფხულზე ხელისუფლებაში „სოლიდარობა“ მოვიდა, მისი ერთ-ერთი უპირველესი ნაბიჯი სწორედ საბჭოელთაგან კატინის სასაკლაოს შესახებ სრული დოკუმენტაციის მოთხოვნა გახლდათ. მსგავსი პროცესი მიმდინარეობდა თავად საბჭოთა კავშირშიც, სადაც სტალინური წლების ბევრი მსხვერპლი მოითხოვდა პასუხს დამნაშავეთაგან და საკუთარ რეაბილიტაციას. „პერესტროიკა“ და პოლიტიკური რეფორმა არ შეიძლება გაგებულ იქნას წარსულის შესახებ, უბრალოდ, სიმართლის თქმისა და გულაგში უგზოუკვლოდ დაკარგულთა ღირსების აღდგენის სურვილისაგან გამოცალკევებულად. მასიური აღშფოთება, რამაც 1990-91 წლებში უამრავი ადგილობრივი პარტიული ხელმძღვანელის კარიერა შეიწირა, გამოწვეული იყო არა მარტო სისტემის ეკონომიკური სიმახინჯეებით, არამედ კორუფციისა და ქედმაღლობის კონკრეტული ფაქტებითაც, მაგალითად, როგორც ვოლგოგრადის პარტიის პირველი მდივნის შემთხვევაში, რომელიც კინწისკვრით გამოაგდეს კაბინეტიდან პარტიული სახსრებით საკუთარი „ვოლვოს“ ყიდვის გამო.

აღმოსავლეთ გერმანიაში ჰონეკერის რეჟიმს საბოლოოდ მოურყია საფუძველი 1989 წლის მოვლენებმა: ასი ათასობით ადამიანის მასიურმა გაქცევამ დასავლეთ გერმანიაში, საბჭოთა კავშირის მხარდაჭერის დაკარგვამ და ბოლოს, ბერლინის კედლის დანგრევამ. თუმცა, ამ დროსაც არ იყო ჯერ ნათელი, მართლა დასამარდა სოციალიზმი აღმოსავლეთ გერმანიაში თუ არა; გაერთიანებული სოციალისტური პარტიის ხელისუფლების საბოლოო კრახი და მისი ახალი ლიდერების, კრენცისა და მოდროვის, დისკრედიტაცია გარეუბან ვანდლიცში ჰონეკერის პირადი რეზიდენციის სიმდიდრის საჯარო დემონსტრირებამ გამოიწვია.[10] დღევანდელი გადასახედიდან, ბოლომდე გულწრფელები თუ ვიქნებით, ამ ფაქტის გამოაშკარავებით მოგვრილი სიბრაზე და აღშფოთება შეიძლება ერთგვარად ირაციონალურადაც კი მივიჩნიოთ. კომუნისტური აღმოსავლეთი გერმანიისათვის უამისოდაც უამრავი პრეტენზიის წაყენების საფუძველი არსებობდა, უპირველეს ყოვლისა, ქვეყანაში პოლიტიკური თავისუფლების არარსებობა და ცხოვრების შეუდარებლად დაბალი დონე დასავლეთ გერმანიასთან შედარებით. ჰონეკერის საცხოვრებელი ნამდვილად არ ჰგავდა ვერსალის თანამედროვე ვარიანტს; მისი ბინა უფრო ჰამბურგელი თუ ბრემენელი ბიურგერის ბინისათვის შეიძლებოდა შეგვედარებინა. არადა, კომუნისტური სისტემით ყველასთვის ცნობილ და ხანგრძლივ უკმაყოფილებას აღმოსავლეთ გერმანიაში არასოდეს მიუღწევია საშუალო ფენის თიმოტური სიბრაზის იმ დონისათვის, რამაც სწორედ მაშინ იჩინა თავი, როცა გერმანელებმა საკუთარი თვალით იხილეს ტელეეკრანებზე ჰონეკერის რეზიდენცია. იმ რეჟიმის ფარისევლობამ, რომელიც თითქოსდა გულწრფელად ემსახურებოდა ადამიანთა თანასწორობის საქმეს, ღრმად შეურაცხყო ხალხის სამართლიანობის გრძნობა და ეს საკმარისი აღმოჩნდა მათ გამოსაყვანად ქუჩაში, კომუნისტური პარტიის მბრძანებლობისათვის ერთხელ და სამუდამოდ წერტილის დასმის მოთხოვნით.

და ბოლოს, ჩინეთის მაგალითი დენ სიაოპინის ეკონომიკურმა რეფორმამ ეკონომიკური შესაძლებლობების სრულიად ახალი ჰორიზონტი დაუსახა ახალგაზრდა

ჩინელთა იმ თაობას, რომელმაც 80-იან წლებში მიაღწია სრულწლოვანებას, რომელსაც, პირველად რევოლუციის შემდეგ, უკვე შეეძლო საკუთარი ბიზნესის დაწყება, უცხოური გაზეთების წაკითხვა და განათლების მიღება შეერთებულ შტატებსა თუ დასავლეთის სხვა ქვეყნებში. რა თქმა უნდა, ეკონომიკური თავისუფლების ამ ატმოსფეროში აღზრდილ სტუდენტებს, მაინც ჰქონდათ გარკვეული ეკონომიკური პრეტენზიები, კერძოდ, 80-იანი წლების მიწურულის მზარდ ინფლაციასთან დაკავშირებით, რაც თანმიმდევრულად აქვეითებდა ქალაქის მოსახლეობის მსყიდველობით უნარს; მაგრამ რეფორმირებული ჩინეთი, რა თქმა უნდა, შეუდარებლად უფრო დიდი დინამიზმისა და შესაძლებლობების ქვეყნად იქცა, ვიდრე მაოს დროს იყო, განსაკუთრებით, პრივილეგირებული ელიტის წარმომადგენელთა შვილებისათვის, ვინც პეკინის, სიანის, კანტონისა და შანჰაის უნივერსიტეტებში იღებდნენ განათლებას. და მაინც, ამის მიუხედავადაც, სწორედ ამ სტუდენტებმა გამართეს დემონსტრაციები მეტი დემოკრატიის მოთხოვნით, ჯერ 1986-ში, შემდეგ კი, ისევ 1989 წლის გაზაფხულზეც ჰუ იაობანის სიკვდილის წლისათზე. საპროტესტო გამოსვლების გაგრძელებასთან ერთად იზრდებოდა მათი სიბრაზეც და ახლა უკვე საარჩევნო ხმის უფლების არქონის გამო, იმის გამო, რომ პარტია და მთავრობა არ აღიარებდა არც მათ და არც მათი მთხოვნების სამართლიანობას. სტუდენტებს სურდათ პირადად შეხვედროდნენ დენ სიაოპინს, ჟაო ძიანსა თუ სხვა უმაღლეს ხელისუფალთ და, საბოლოო ჯამში, მოითხოვდნენ პოლიტიკურ ცხოვრებაში მათი მონაწილეობის ინსტიტუციონალიზაციას. არ იყო ნათელი, ყველა მათგანს უნდოდა თუ არა, ამ ინსტიტუციონალიზაციას წარმომადგენლობითი დემოკრატიის ფორმა მიეღო, მაგრამ ძირითადი მოთხოვნა მაინც ერთი გახლდათ – შეეხედათ მათთვის სერიოზულად, როგორც ზრდასრული ხალხისათვის, ვისი შეხედულებებიც პატივისცემასა და მოსმენას იმსახურებს.

კომუნისტური სამყაროდან მოხმობილი ყველა ეს შემთხვევა, ასე თუ ისე, ნათელყოფს აღიარების სურვილის მექანიზმის „მუშაობას“. რეფორმებისა და რევოლუციებიც გამოიწვია ისეთნაირი პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბების მოთხოვნამ, რომელსაც საყოველთაო აღიარების ინსტიტუციონალიზაცია უნდა მოეხდინა. მაგრამ, უფრო შორს თუ წავალთ, რევოლუციური მოვლენების დაჩქარებაში გადამწყვეტი როლი სწორედ თიმოტურმა სიბრაზემ ითამაშა. ლაიპციგის, პრაღის, ტიმიშოარას, პეკინისა თუ მოსკოვის ქუჩებში ხალხი იმისათვის არ გამოსულა, ხელისუფლებისაგან „პოსტინდუსტრიული ეკონომიკა“ თუ სურსათით სავსე სუპერმარკეტები მოეთხოვა. მათი გაუნელებელი ბრაზი გამოწვეული იყო უსამართლობის ისეთი შედარებით უმნიშვნელო გამოვლინებებით, როგორიცაა, ვთქვათ, მღვდლის დაპატიმრება, ანდა მოთხოვნათა ნუსხის განხილვაზე უარის თქმა ძლიერთა ამა ქვეყნისათა მხრიდან.

მოგვიანებით ისტორიკოსებმა ამგვარი მოვლენები დაახასიათეს როგორც მეორადი, უშუალოდ აფეთქების გამომწვევი შემთხვევები და სწორიცაა, თუმცა, მათი, როგორც საბოლოო რევოლუციური ჯაჭვური რეაქციის კატალიზატორის, ფუნქცია ამით ოდნავადაც არ კნინდება. რევოლუციური სიუტაცია ვერ მომწიფდება, თუკი ხალხის გარკვეული ნაწილი მაინც არ იქნა მზად სასწორზე შეაგდოს სიცოც-

ხლეცა და კეთილდღეობაც დასახული მიზნის გამო. ხოლო საამისო სიმამაცე არ შეიძლება მომდინარეობდეს სულის მოსურნე ნაწილიდან, სიმამაცე თიმოსმა უნდა შვას. სურვილს აყოლილი კაცი, ეკონომიკური ადამიანი, ჭეშმარიტი ბურჟუა, თავისთვის გონებაში აუცილებლად დააბალანსებს „შემოსავალ-გასავალს“, რაც ყოველთვის გამოანახინებს საბაბს, ჩაერთოს „სისტემაში“ და მისთვის იმუშაოს. მხოლოდ თიმოტური, გაბრაზებული კაცი, ვინც უფრთხილდება როგორც საკუთარ, ისე თანამოქალაქეების ღირსებას, ვინც გრძნობს, რომ მისი პიროვნული ღირებულება რაღაც უფრო მეტისგან შედგება, ვიდრე ფიზიკური არსებობის განმსაზღვრელი სურვილების გარკვეული ერთიანობაა – მხოლოდ ასეთი კაცი გადაეღობება ჯარისკაცების მწკრივს, ანდა ტანკის წინ გაწვება. ძალიან ხშირად, სიმამაცის ამგვარი პატარა-პატარა გამოვლინებების გარეშე (უსამართლობის პატარა-პატარა აქტების საპასუხოდ), უბრალოდ წარმოუდგენელიც კია პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სტრუქტურებში ფუნდამენტური ცვლილებების გამომწვევი, უფრო დიდი და სერიოზული მოვლენების ჯაჭვის გამოჩენა.

17

თიმოსის აღზევება და დაცემა

როცა ბედნიერებას ეღირსება, ადამიანი მშვიდდება; მარტო ინგლისელი არ იქცევა ასე.

ნიცშე, „კერპთა მიმწუხრი“.[1]

აქამდე, ადამიანის თვითღირებულების განცდა და აღიარების ჟინი ჩვენ წარმოვაჩინეთ როგორც კეთილშობილურ თვისებათა – სიმამაცის, დიდსულოვნების, სიქველის – წყარო, როგორც ტირანიისადმი წინააღმდეგობის საფუძველი და მმართველობის ფორმად ლიბერალური დემოკრატიის არჩევის მიზეზი. მაგრამ არსებობს აღიარების სურვილის ბნელი მხარეც, რომელზე დაკვირვებამაც ბევრ ფილოსოფოსს ათქმევინა, რომ ადამიანური ბოროტების უმთავრესი წყაროც სწორედ თიმოსია.

თავდაპირველად, თიმოსი ჩვენს წარმოდგენაში გაიგივდა ადამიანის თვითღირებულების შეფასებასთან. მემწვანილის ჰაველისეული მაგალითის მიხედვით, ღირებულების ეს განცდა ხშირად უკავშირდება იმ შინაგან რწმენას, რომ მავანი უფრო „მეტია“, ვიდრე მისი ბუნებრივი სურვილების ჯამი, ზნეობრივი არსებაა და თავისუფალი არჩევანის უნარიც აქვს. თიმოსის ეს, შედარებით უპრეტენზიო ფორმა, შეიძლება გავიაზროთ როგორც საკუთარი თავის პატივისცემის გრძნობა, ანდა თუკი დღევანდელ, უფრო მოდურ ენაზე ვიტყვით, „თვითრწმენა“. ამგვარი გრძნობა თუ რწმენა, მეტ-ნაკლები ხარისხით, პრაქტიკულად ყველა ადამიანს ახასიათებს. როგორც ჩანს, საკუთარი თავის პატივისცემის ზომიერი გრძნობა ერთნაირად მნიშვნელოვანი ფაქტორია ნებისმიერი ადამიანისათვის, მისი უნარისათვის იარსებოს და იშრომოს ჩვენს სამყაროში და კმაყოფილება განიცადოს ცხოვრებით. ჯოან დიდიონის თანახმად, სწორედ ეს გრძნობა გვაძლევს შესაძლებლობას, სინდისის ქენჯნის გარეშე ვუთხრათ სხვებს რაიმეზე უარი.[2]

თუმცა, ადამიანის პიროვნებაში ზნეობრივი განზომილების არსებობა, რის მიხედვითაც მუდმივად ხდება როგორც საკუთარი, ისე სხვათა „მე“-ს შეფასება, სულაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მიიღწევა რაიმე შეთანხმება ზოგადად ზნეობრიობის თავისთავად არსთან დაკავშირებით. თიმოტური ზნეობრივი „მეების“ სამყაროში, ყველა ამ ცალკეულ „მე“-ს შორის მუდმივად იარსებებს უთანხმოება, კამათი და ურთიერთსიბრაზე უამრავი, დიდი თუ მცირე საკითხის გამო. აქედან გამომდინარე, თიმოსი, თვით ყველაზე მარტივი და უპრეტენზიო გამოვლინებები-

თაც კი, მაინც შეგვიძლია ადამიანური კონფლიქტების საწყის წერტილად მივიჩნიოთ.

უფრო მეტიც, არ არსებობს არავითარი გარანტია, რომ ადამიანის მიერ საკუთარი ღირებულების შეფასება ამ „ზნეობრივი“ მე-ს ფარგლებში დარჩება. ჰაველს მიაჩნია, რომ ყველა ადამიანს ახასიათებს ზნეობრივი განსჯის ჩანასახი და „სისწორის“ გრძნობა; მაგრამ გინდაც ამ განზოგადებას დავეთანხმოთ, მაინც უნდა ვაღიაროთ – ამგვარი გრძნობა ზოგ ადამიანში გაცილებით უფრო ნაკლებადაა განვითარებული, ვიდრე სხვებში. მავანმა შეიძლება არა მხოლოდ მისი ზნეობრივი ღირებულების აღიარება მოითხოვოს, არამედ ქონებისაც, ძალაუფლებისაც, წარმოიდგინეთ, გარეგნობისაც კი.

ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ არ არსებობს არავითარი საფუძველი ვივარაუდოთ, თითქოს ყველა ადამიანი შეაფასებს საკუთარ თავს, როგორც სხვებთან თანასწორს. პირიქით, ბევრმა შეიძლება სხვებზე მეტად ისურვოს აღიარება, უკეთეს შემთხვევაში ჭეშმარიტი შინაგანი ღირებულების საფუძველზე, მაგრამ უფრო სავარაუდოა, საკუთარ პიროვნებაზე პატივმოყვარული და გაზვიადებული შეხედულების გამო. აქედან გამომდინარე, სხვებთან შედარებით მეტად აღიარების სურვილს შეიძლება ბერძნული წარმომავლობის ახალი სახელი, მეგალოთიმია ვუწოდოთ. მეგალოთიმია შეიძლება გამოამჟღავნოს როგორც ტირანმა, ვინც იმ მიზნით იპყრობს და იმონებს მეზობელ ხალხებს, რათა მათ მისი ძალაუფლება აღიარონ, ისე პიანისტ-შემსრულებელმაც, რომელსაც სურს, ბეთჰოვენის საუკეთესო ინტერპრეტატორად იწოდებოდეს. მეგალოთიმიის საპირისპირო მოვლენაა იზოთიმია, ანუ, სხვა ადამიანებთან თანასწორად აღიარების სურვილი. მეგალოთიმია და იზოთიმია ერთად, შეადგენს აღიარების სურვილის იმ ორ გამოვლენას, რომლის გათვალისწინებითაც უნდა აიხსნას და გაგებული იქნას თანამედროვეობაზე ისტორიული გადასვლის პროცესი.

ცხადია, მეგალოთიმია უაღრესად პრობლემატურ ჟინს წარმოადგენს პოლიტიკური ცხოვრებისათვის, რადგან თუკი მეორე პიროვნების მიერ მავანის უპირატესობის აღიარება მის კმაყოფილებას იწვევს, ლოგიკურად უნდა დავუშვათ, რომ ამ უპირატესობის აღიარება ყველა ადამიანის მხრიდან კიდევ უფრო დამაკმაყოფილებელი იქნება. ამრიგად, თიმოსი, რომელიც პირველად სამზეოზე გამოვიდა როგორც საკუთარი თავის პატივისცემის უბრალო სახესხვაობა, შეიძლება ასევე მჭლავნდებოდეს როგორც ბატონობის სურვილი. თიმოსის ეს უკანასკნელი, ბნელი მხარე, რაც თქმა უნდა, თავიდანვე მოიაზრებოდა სისხლიანი ორთაბრძოლის ჰეგელისეულ აღწერაში, ვინაიდან აღიარების სურვილით ნაკარნახევი ეს ოდინდელი დაპირისპირება, საბოლოო ჯამში, ბატონის მონაზე აღზევებას განაპირობებდა. ხოლო თუ კიდევ უფრო შორს გავყვებით ზოგადად აღიარების ფენომენის ლოგიკას, მაშინ ის უკვე საყოველთაო აღიარების სურვილამდე, ანუ იმპერიალიზმამდეც, მიგვიყვანს.

თიმოსი, გნებავთ, მემწუხანილის ღირსების გრძნობის მარტივი ფორმით, გნებავთ, კეისრისა თუ სტალინის ტირანული პატივმოყვარეობის მეგალოთიმიური სახით – დასავლური პოლიტიკური ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხი იყო, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ყოველი კონკრეტული მოაზროვნე ამ ფენომენს სხვადასხვა სახე-

ლით მოიხსენიებდა. პრაქტიკულად ყველას, ვინც სერიოზულად ფიქრობდა პოლიტიკაზე და სამართლიანი პოლიტიკური წესრიგის პრობლემებზე, თიმოსის ზნეობრივ ორჭოფობასთან უწევდა შეჯახება და ცდილობდა, ერთი მხრივ, მისი დადებითი მხარეები გამოეყენებინა, მეორე მხრივ კი, ეძებნა გზები მისი ბნელი მხარის გასაუვნებელყოფად.

„რესპუბლიკაში“ სოკრატე ბევრს და დიდხანს მსჯელობს თიმოსზე, რადგანაც სულის თიმოტურ ნაწილს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მისი „სამართლიანი ქალაქის“ შექმნის საქმეში.[3] ამ ქალაქსაც, ნებისმიერი სხვა ქალაქის მსგავსად, ჰყავს გარეშე მტრები და ესაჭიროება თავდასხმისაგან დაცვა. ამდენად, მას სჭირდება დამცველების კლასი, მამაცი და პატრიოტი ხალხი, ვინც მზად იქნება მსხვერპლად გაიღოს მატერიალური სურვილები და მოთხოვნილებები საზოგადო კეთილდღეობის სახელით. სოკრატეს არ სჯერა, თითქოს სიმამაცე და პატრიოტული გრძნობა შეიძლება გააზრებული პირადი ინტერესის შედეგად გაჩნდეს. ამ გრძნობებს ფესვი სწორედ თიმოსში უნდა ჰქონდეთ გადგმული, მათ უნდა ასაზრდოებდეს დამცველთა კლასის სამართლიანი სიამაყე საკუთარი თავითაც და მშობლიური ქალაქითაც, და მათი პოტენციურად ირაციონალური სიბრაზე მომხდურთა მიმართ.[4] ამრიგად, სოკრატესათვის თიმოსი არის ნებისმიერი პოლიტიკური ერთობის გადასარჩენად აუცილებელი, თანდაყოლილი პოლიტიკური ღირსება, ვინაიდან სწორედ მას გამოყავს კერძო პირი სურვილის ეგოისტური ნაჭუჭიდან და აიძულებს საზოგადო სიკეთეზე იზრუნოს. მაგრამ, ამავე დროს, სოკრატეს ღრმა რწმენით, თიმოსს პოლიტიკური ერთობის არა მარტო განმტკიცების და შედუღაბების, არამედ დანგრევის უნარიც გააჩნია. „რესპუბლიკაში“ ის გაკვრით იხსენიებს მსგავს შემთხვევებს, მაგალითად, როცა ქალაქის თიმოტურ დამცველს ადარებს ავ ნაგაზს, რომელმაც, თუკი სწორად არ იქნა გაწვრთნილი, არა მარტო უცხო შეიძლება დაკბინოს, არამედ საკუთარი პატრონიც. ამდენად, სამართლიანი პოლიტიკური წესრიგის დამყარებას სჭირდება როგორც თიმოსის წვრთნა, ისე მოთოკვაც, და „რესპუბლიკის“ პირველი ექვსი წიგნის მეტი ნაწილიც, სწორედ, დამცველი კლასის სწორ თიმოტურ აღზრდას ეძღვნება.

მეგალოთიმია პოტენციური ბატონებისა, ვისაც სურს იმპერიალიზმის მეშვეობით მართოს სხვა ხალხები, საკმაოდ დიდხანს გახლდათ როგორც შუა საუკუნეების, ისე ადრეული ხანის თანამედროვე პოლიტიკური აზროვნების თემა. და იგი უკავშირდებოდა ისეთი ფენომენის კვლევას, როგორიცაა დიდების წყურვილი. პატივმოყვარე გვირგვინოსანთა ბრძოლა აღიარებისათვის, მიიჩნეოდა როგორც საერთოდ ადამიანის ბუნების, ისე პოლიტიკის დამახასიათებელ თვისებად. მას სრულებითაც არ დაჰკრავდა ტირანიისა თუ უსამართლობის ელფერი, განსაკუთრებით იმ ეპოქაში, როცა იმპერიალიზმის კანონიერება ხშირად თავისთავად იგულისხმებოდა.[5] ასე მაგალითად, ნეტარი ავგუსტინე დიდების წყურვილს ნაკლთა შორის კი იხსენიებს, მაგრამ ეს ნაკლი ერთ-ერთ ყველაზე უვნებელ ნაკლად ესახება, უფრო მეტიც, მასში ხედავს ადამიანის სიდიადის პოტენციურ წყაროს.

დიდების წყურვილთან გაიგივებული მეგალოთიმია ნიკოლო მაკიაველის, ადრეული თანამედროვეობის იმ პირველი მოაზროვნის, განსჯის ძირითადი საგანია,

ვინც შეგნებულად გაემიჯნა შუა საუკუნეების ქრისტიანული პოლიტიკური ფილოსოფიის არისტოტელესეულ ტრადიციას. დღეს მაკიაველი უმთავრესად ცნობილია როგორც ავტორი არაერთი გამაოგნებლად გულწრფელი მაქსიმისა პოლიტიკის დაუნდობელი ბუნების შესახებ. მაგალითად, ის ამბობდა, რომ უკეთესია შენი ეშინოდეთ, ვიდრე უყვარდეთ; კაცმა სიტყვა მხოლოდ მაშინ უნდა შეასრულოს, როცა ეს მის ინტერესებშია და ა. შ. მაკიაველი თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ფუძემდებელი იყო და, მისი აზრით, ადამიანს შეეძლო გამხდარიყო თავისი მიწიერი სახლის სრული ბატონ-პატრონი, თუკი იმ მითითებებით კი არ იხელმძღვანელებდა, როგორც უნდა იცხოვრონ ადამიანებმა დედამიწაზე, არამედ ნათლად გაიაზრებდა, როგორც ცხოვრობდნენ ისინი სინამდვილეში. პლატონისეული სწავლებისაგან განსხვავებით, მაკიაველი ადამიანთა განათლების მეშვეობით გაუმჯობესებას კი არ ცდილობდა, ადამიანის სიგლახიდან კარგი პოლიტიკური წესრიგის შექმნას ესწრაფვოდა: ეს სიგლახე, შესაფერისი ინსტიტუტების კალაპოტში მოქცეული, სავსებით შეიძლებოდა კეთილი მიზნების სამსახურში ჩამდგარიყო.[6]

მაკიაველი მშვენივრად ხედავდა, გვირგვინოსანთა პატივმოყვარეობის საფუძველი, ფსიქოლოგიური მამოძრავებელი ძალა სწორედ დიდების წყურვილის ფორმით გამოვლენილი მეგალოთიმია იყო. სახელმწიფოებმა დროდადრო შეიძლება დაიპყრონ მეზობლები, აუცილებლობის, თავდაცვის, ანდა მომავალში, მოსახლეობის რიცხვისა და რესურსების გაზრდის მიზნით; მაგრამ, ამგვარ მოსაზრებათა მიღმა და მათზე მაღლა დგას ადამიანის აღიარების სურვილი – სიამოვნება, რასაც რომაელი მხედართმთავარი განიცდიდა ტრიუმფის დროს, როცა აღტაცებული ბრბოს ღრიანცელში მის მოწინააღმდეგეს ბორკილდადებულს ჩაატარებდნენ ქუჩებში. მაკიაველისათვის დიდების წყურვილი არ იყო მხოლოდ გვირგვინოსნებისა თუ არისტოკრატი მმართველობის დამახასიათებელი თვისება. ამ თვისებას რესპუბლიკებიც იძენდნენ, როგორც, მაგალითად, ათენისა თუ რომის იმპერიის შემთხვევებში, სადაც მმართველობაში დემოკრატიული თანამონაწილეობა ზრდიდა სახელმწიფოს ამბიციებს და დაპყრობებისათვის უფრო ქმედითუნარიან სამხედრო ინსტრუმენტებსაც ქმნიდა.

რამდენადაც დიდების წყურვილი ადამიანის საყოველთაო მახასიათებელია, მაკივაველმა მასში სპეციფიკური პრობლემა დაინახა: ამ თვისებას პატივმოყვარე ადამიანები ტირანობისაკენ, დანარჩენები კი – მონობისაკენ მიჰყავდა. პრობლემის მისეული გადაწყვეტა განსხვავდებოდა პლატონისეული გადაწყვეტისაგან და შემდგომში იგი რესპუბლიკური კონსტიტუციონალიზმის დამახასიათებელ ასპექტადაც იქცა. მაკაიაველის მიხედვით, თიმოტური გვირგვინოსნებისა თუ ქალაქის დამცველების წვრთნასა და აღზრდა-განათლებას, რაზეც პლატონი ლაპარაკობდა, ბევრად სჯობს ერთი თიმოსის თიმოსითვე გაწონასწორება. შერეულ რესპუბლიკებს, სადაც გვირგვინოსანთა და არისტოკრატიულ უმცირესობათა თიმოტური ამბიციები გაწონასწორდებოდა ხალხის მხრიდან დამოუკიდებლობის შენარჩუნების თიმოტური სურვილით, შეიძლებოდა უზრუნველეყოთ თავისუფლების გარკვეული ხარისხი. ამდენად, მაკიაველისეული შერეული რესპუბლიკა წარმოადგენდა ჩვენთვის უკვე ამერიკული კონსტიტუციიდან ნაცნობ, ძალაუფლებათა გამიჯვნის ადრეულ ვერსიას.[7]

მაკიაველის შემდგომ ეპოქაში გაჩნდა ახალი, იქნებ უფრო ამბიციური, ჩვენ მიერ უკვე ხსენებული შეხედულებები. ჰობსი და ლოკი, თანამედროვე ლიბერალიზმის ფუძემდებლები, ყველა ღონეს ხმარობდნენ საერთოდ ამოეძირკვათ თიმოსი პოლიტიკური ცხოვრებიდან და შეეცვალათ იგი სურვილისა და გონის ნაზავით. ადრეული თანამედროვეობის ეპოქის ეს ინგლისელი ლიბერალები გვირგვინოსანთა ჟინიანი და ჯიუტი სიამაყისა თუ შეურიგებელი ღვთისმსახურების არაამქვეყნიური ფანატიზმის ფორმით გამოვლენილ მეგალოთიმიაში ომის მთავარ გამომწვევ მიზეზს ხედავდნენ და თანდათანობით სიამაყის საერთოდ ყველა ფორმა ამოიღეს მიზანში. არისტოკრატიული სიამაყის წინააღმდეგ ლაშქრობა შემდგომშიც გააგრძელა ბევრმა განმანათლებელმა, ადამ ფერგიუსონის, ჯეიმზ სტიუარტის, დეივიდ ჰიუმისა და მონტესკიეს ჩათვლით. ჰობსის, ლოკის და თანამედროვეობის ადრეული ეპოქის სხვა ლიბერალი მოაზროვნეების მიერ წარმოსახულ სამოქალაქო საზოგადოებაში ადამიანს სჭირდება მხოლოდ სურვილი და გონი. ბურჟუაზია თავიდან ბოლომდე მათ მიერ წინასწარ შექმნილი ფენომენი გახლდათ, სოციალური ინჟინერიის მცდელობა, რაც მიზნად ისახავდა სამოქალაქო მშვიდობა თავად ადამიანის ბუნების შეცვლის გზით დაემყარებინა. მაკიაველის მიერ ნავარაუდევი, უმცირესობის მეგალოთიმიის უმრავლესობის მეგალოთიმიასთან შეჯახების ნაცვლად, თანამედროვე ლიბერალიზმის ფუძემდებლები იმედოვნებდნენ მთლიანად დაემსხვრიათ მეგალოთიმია ადამიანის ბუნების მოსურნე ნაწილის შეჯახებით თიმოტური ნაწილის ჟინთან.[8]

მეგალოთიმიის სოციალური განსახიერება, სოციალური კლასი, რომლის წინააღმდეგაც თანამედროვე ლიბერალიზმმა ომი გამოაცხადა, ტრადიციული არისტოკრატია იყო. არისტოკრატი მეომარი არ ქმნიდა დოვლათს, ის დოვლათს სხვისგან იტაცებდა, კერძოდ – გლეხობისაგან, ვის ჭარბ პროდუქციასაც თვითონ ითვისებდა. მისი ქმედებანი არ ემყარებოდა ეკონომიკური მიზანშეწონილობის საფუძვლებს, ის არ ყიდდა თავის შრომას და არ ეძებდა საამისოდ ყველაზე უფრო სარფიან მუშტარს: პრინციპში, ის არც შრომობდა, უქმად ყოფნა მისი ცხოვრების წესად მიიჩნეოდა. მის ქცევას წარმართავდა მხოლოდ სიამაყისა და ღირსების კოდექსის პარაგრაფები, ეს კი უფლებას არ აძლევდა ჩაედინა ისეთი რამ, რაც ამ კოდექსით არ იქნებოდა გათვალისწინებული – ვთქვათ, ჩაბმულიყო კომერციაში. მიუხედავად მრავალი არისტოკრატიული საზოგადოების დაკნინებისა, უნდა ითქვას, რომ არისტოკრატის ბუნების არსი, ისევე როგორც ჰეგელისეული ოდინდელი ბატონისა, მდგომარეობდა მის მზადყოფნაში, სისხლისმღვრელ ბრძოლაში სასწორზე შეეგდო საკუთარი სიცოცხლე. ამდენად, ომი რჩებოდა არისტოკრატიული ცხოვრების წესის მთავარ განმსაზღვრელად; ხოლო რამდენადაც ომი, როგორც ჩვენთვის კარგადაა ცნობილი, „ეკონომიკურად სუბოპტიმალურია“, ამიტომ ბევრად უკეთესია დავარწმუნოთ არისტოკრატი მეომარი მისი ამბიციების ამაოებაში და გარდავქმნათ იგი მშვიდობიან ბიზნესმენად, ვისი საქმიანობაც გაამდიდრებს არა მარტო მას, არამედ მის ირგვლივ მყოფთა გამდიდრებასაც შეუწყობს ხელს.[9]

თანამედროვე სოციალური მეცნიერების მიერ აღწერილი „მოდერნიზაციის“ პროცესი შეიძლება გავიგოთ როგორც გონების მიერ მართული, სულის მოსურ-

ნე ნაწილის თანდათანობითი გამარჯვება თიმოტურ ნაწილზე, და ეს პროცესი განხორციელდა მსოფლიოს მასშტაბით: არისტოკრატიული საზოგადოებების არსებობა უნივერსალური მოვლენა იყო სხვადასხვა საკაცობრიო კულტურებში, ევროპიდან ახლო აღმოსავლეთამდე, აფრიკამდე და სამხრეთ თუ აღმოსავლეთ აზიამდე. ეკონომიკურმა მოდერნიზაციამ მოითხოვა არა უბრალოდ თანამედროვე სოციალური სტრუქტურების შექმნა, როგორებიცაა ქალაქები და რაციონალური ბიუროკრატია, არამედ – არისტოკრატიის თიმოტურ ცხოვრების წესზე ცხოვრების ბურჟუაზიული წესის ეთიკური გამარჯვებაც. სხვადასხვა საზოგადოებას, ერთი მეორის მიყოლებით, მოუწიათ დათანხმებოდნენ არისტოკრატთა ძველი კლასისათვის ჰობსის მიერ შეთავაზებულ პირობებს: კერძოდ, საკუთარი თიმოტური სიამაყე გამოეყენებინათ უსასრულო მატერიალური დაგროვების, მშვიდობიანი ყოფის საკეთილდღეოდ. ზოგიერთ ქვეყანაში, ვთქვათ, იაპონიაში, ამგვარი გარიგება აშკარად მოხდა: მოდერნიზაციის გზაზე დამდგარმა სახელმწიფომ, ყოფილი სამურაები, ანუ მეომართა კლასის წევრები, ბიზნესმენებად გარდაქმნა, რომელთა სამეწარმეო საქმიანობა ბოლოს მეოცე საუკუნის ძაიბაცუებად[10] ჩამოყალიბდა. ისეთ ქვეყნებში კი, როგორიცაა საფრანგეთი, არისტოკრატიის დიდმა ნაწილმა ყოველგვარ გარიგებაზე უარი თქვა და დიდხანს უიმედო არიერგარდულ ბრძოლებსაც აწარმოებდა საკუთარი თიმოტური ეთიკური წესრიგის შესანარჩუნებლად. მსგავსი ბრძოლა დღესაც გრძელდება მესამე სამყაროს ბევრ ქვეყანაში, სადაც მეომართა შთამომავალნი იმავე არჩევანის წინაშე დგანან – დაკიდონ თუ არა ხმლები კედელზე, როგორც საოჯახო რელიქვიები, ნაცვლად კი კომპიუტერებით აღიჭურვონ და ოფისებს მიაშურონ.

იმ მომენტისათვის, როცა შტატების დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრიობას ეყრებოდა საფუძველი, ჩრდილოეთ ამერიკაში ლოკისეული პრინციპების, და ამდენად, თიმოტურზე სულის მოსურნე ნაწილის გამარჯვება თითქმის აღარავითარ ეჭვს აღარ იწვევდა. დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში „ბედნიერებისაკენ ლტოლვის“ უფლება, ძირითადად, ქონების შეძენასთან და დაგროვებასთან დაკავშირებული ტერმინების სახით იყო ჩამოყალიბებული. სწორედ ლოკიანიზმის ჩარჩოებში მოიაზრება „ფედერალისტის ჩანაწერები“, ელიგზანდერ ჰემილტონის, ჯეიმზ მედისონისა და ჯონ ჯეის მიერ ამერიკული კონსტიტუციის დაცვის მიზნით შექმნილი ეს დიდებული ნაშრომი. მაგალითად, ამ წიგნის ცნობილ წერილში, სადაც ლაპარაკია წარმომადგენლობით მმართველობაზე, როგორც უებარ საშუალებაზე ფრაქციულ ავადმყოფობასთან საბრძოლველად, ჯეიმზ მედისონი ამტკიცებს, რომ „მთავრობის უპირველესი საზრუნავი“ არის ადამიანთა განსხვავებული შესაძლებლობების, კერძოდ კი, „ქონების დაგროვების სხვადასხვაგვარი და არათანაბარი შესაძლებლობების“ დაცვა.[11]

მართალია, ამერიკული კონსტიტუციის ლოკისეული მემკვიდრეობითობა უეჭველია, მაგრამ „ფედერალისტის“ ავტორთა ნააზრევში მაინც გამოჭვივის ის შეგნება, რომ აღიარების სურვილი ასე უბრალოდ და ხელაღებით არ შეიძლება განიდევნოს პოლიტიკური ცხოვრებიდან. მათ სიამაყიდან ამოზრდილი თვითდამკვიდრება ესმოდათ როგორც პოლიტიკური ცხოვრების ერთი მიზანთაგანი, ერთი მოტივთა-

განი, და რიგიან მთავრობას მოეთხოვებოდა, შესატყვისი გასაჭანი მიეცა მისთვის. ისინი ცდილობდნენ აღიარების სურვილი მიემართათ დადებით, ან, ყოველ შემთხვევაში, უვნებელ კალაპოტში მაინც, ანუ თითქმის იმავე მიზანს ისახავდნენ, რასაც მაკიაველი. როცა ხსენებულ მეათე წერილში, მედისონი ეკონომიკურ „ინტერესებზე“ დაფუძნებულ ფრაქციებს ახსენებდა, ამავე დროს ის მათ სხვაგვარი, ჟინის (უფრო ზუსტად, მართალსა და მტყუანზე ადამიანთა ჟინიდან მომდინარე შეხედულებების) კარნახით შექმნილი ფრაქციებისაგან მკვეთრად ასხვავებდა. ამგვარი „ჟინის“ გამოვლინებად თვლიდა მედისონი „თავგადადებას რელიგიასთან, მთავრობასთან და მრავალ სხვა საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული შეხედულებების წარმოსაჩენად და თავგამოდებას საკუთარი ლიდერისადმი ლოიალობის დასადასტურებლად“. პოლიტიკური შეხედულებანი გამოხატავდნენ ადამიანის სიყვარულს საკუთარი თავის მიმართ და, ამდენად, მჭიდროდ იხლართებოდნენ პიროვნების მიერ საკუთარი თავისა და ღირებულების შეფასებასთან: „ვიდრე არსებობს კავშირი მის გონებასა და საკუთარი თავისადმი მის სიყვარულს შორის, [ადამიანის] შეხედულებანი და განცდები შესატყვის გავლენას იქონიებენ ერთმანეთზე; და პირველნი „აიყოლიებენ“ უკანასკნელთ“.[12] ამრიგად, ფრაქციები გვევლინება არა მხოლოდ სხვადასხვა ადამიანის სულთა მოსურნე ნაწილების (ანუ, ეკონომიკური ინტერესების) შეჯახების შედეგად, არამედ – მათი თიმოტური ნაწილების შეჯახებისაც. ასე რომ, მედისონის დროს ამერიკის პოლიტიკაზე ისევე ახდენდა გავლენას განსხვავებული შეხედულებანი, ვთქვათ, სასმელისგან თავშეკავებაზე, რელიგიასა თუ მონობაზე, როგორც დღევანდელზე ახდენს დავა აბორტის, სკოლებში ლოცვისა და სიტყვის თავისუფლების შესახებ.

უამრავ იმ ჟინიან შეხედულებასთან ერთად, რასაც მრავალი და მრავალი შედარებით სუსტი ინდივიდი გამოხატავს, „ფედერალისტის“ ავტორთა აზრით, პოლიტიკურმა ცხოვრებამ უნდა გაითვალისწინოს „სახელის სიყვარულიც“, ანუ, ჰემილტონის სიტყვებით, „უკეთილშობილეს გონებათა წარმმართველი განცდა“[13] – ე. ი. ძლიერი და პატივმოყვარე ადამიანების მიერ დიდების სურვილი. მეგალოთიმია, ისევე როგორც იზოთიმია, პრობლემად რჩებოდა ამერიკელ ფუძემდებელ მამათათვის. მედისონსა და ჰემილტონს ამერიკული კონსტიტუცია ესახებოდათ არა თიმოსის ამ განსხვავებული გამოხატულებების ჩახშობის, არამედ სწორედ უხიფათო, მართლაც ნაყოფიერი მიმართულებით მართვის ინსტიტუციონალურ საშუალებად. ასე მაგალითად, სახალხო მმართველობაში – როცა კაცს შეუძლია არჩევნებზე წამოაყენოს საკუთარი კანდიდატურა, წარმოთქვას პოლიტიკური სიტყვა, მონაწილეობა მიიღოს კამათში, დაწეროს სტატიები, ხმა მისცეს არჩევნებში და ასე შემდეგ – მედისონი ხედავდა უაღრესად სასარგებლო გზას ადამიანის ბუნებრივი სიამაყისა და თიმოტური თვითგამოხატვისკენ მიდრეკილების წასახალისებლად, იმ პირობით, თუკი ამგვარი მმართველობა ტერიტორიულად შედარებით დიდ რესპუბლიკაზე გავრცელდებოდა. დემოკრატიული პოლიტიკური პროცესი მნიშვნელოვანი იყო არა მხოლოდ როგორც გადაწყვეტილებათა მიღებისა თუ „ინტერესთა შეჯერების“ საშუალება, არამედ როგორც პროცესი თავისთავად, ანუ როგორც თიმოსის გამოხატვის ასპარეზი, სადაც ადამიანებს შეეძლებოდათ საკუთარი შეხედულებების აღი-

არებისაკენ სწრაფვა. ხოლო რაც შეეხება უფრომაღალ და პოტენციურად უფრო სახიფათო დონეს, დიდი და პატივმოყვარე ადამიანების მეგალოთიმიას, – კონსტიტუციური მმართველობის მიზანი თავისთავად გულისხმობდა სწორედ იმ მექანიზმის შექმნას, რომელიც პატივმოყვარეობას „პატივმოყვარეობასვე დაუპირისპირებდა“. ამგვარი მმართველობის სხვადასხვა განშტოება გაიაზრებოდა ძლიერი ამბიციების დაწინაურების ხელშემწყობ გზებად, ოღონდ, შემოწმებისა და გაწონასწორების სისტემა თან იმასაც უზრუნველყოფდა, რომ ამ ამბიციებს ერთმანეთი გაენეიტრალებინათ და თავიდან აეცილებინათ ტირანიის აღმოცენება. ამერიკელ პოლიტიკოსს შეიძლებოდა გასჩენოდა კეისრობის ან ნაპოლეონობის ჟინი, მაგრამ სისტემა არ მისცემდა მას საშუალებას ყოფილიყო ჯიმი კარტერზე ან რონალდ რეიგანზე მეტი – სისტემა საიმედო მუხრუჭებსაც მოიშველიებდა, ყოველი მხრიდან პოლიტიკური ძალები ყურადღებასაც არ მოაკლებდა და ამბიციების რეალიზებას აიძულებდა როგორც ხალხის „მსახურს“ და არა როგორც ბატონს.

ჰობსისა და ლოკის ტრადიციის გავლენით წარმოებულმა ლიბერალური პოლიტიკის მცდელობამ, პოლიტიკადან განედევნათ აღიარების სურვილი, ანდა მხოლოდ ფრთამოკვეცილი და დაუძლურებული დაეტოვებინა, ბევრი ჩააგდო საგონებელში. ამ მცდელობის მიზანი იყო, თანამედროვე საზოგადოება შეეკოწიწებინა – კ. ს. ლუისის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, „ნაკლული ადამიანებისაგან“: იმ ხალხისაგან, ვინც მთლიანად სურვილისა და გონისაგან შედგებოდა და აკლდა თვითდამკვიდრების ის ამაყი ჟინი, რაც გარკვეულწილად ადამიანის კაცურობის არსს გამოხატავს ადრეულ ეპოქებში. სწორედ ეს ჟინია, რაც ადამიანს ადამიანად აქცევს, რადგან – „ინტელექტის თვალსაზრისით, ის უბრალოდ სულია, მადის თვალსაზრისით კი – უბრალოდ ცხოველი.“[14] თანამედროვე ეპოქაში, თიმოსის ყველაზე დიდი და აშკარა ქომაგი, მისი „უფლებების“ აღდგენის წინასწარმეტყველი ფრიდრიხ ნიცშე იყო, დღევანდელი რელატივიზმისა და ნიჰილიზმის ნათლია. ერთხელ ერთმა მისმა თანამედროვემ ნიცშეს „არისტოკრატიული რადიკალი“ უწოდა და მას ამგვარი დახასიათება საკამათოდ არ გაუხდია. ნიცშეს მთელი ნამოღვაწარის მეტი წილი, გარკვეული თვალსაზრისით, შეიძლება მიჩნეულ იქნას რეაქციად იმ მოვლენაზე, რასაც თვითონ „ნაკლული ადამიანების“ ერთი ახალი, დიდი ცივილიზაციის აღზევებად, ბურჟუათა საზოგადოების გამარჯვებად თვლიდა, ამ საზოგადოებას კი სხვა არავითარი ინტერესი არ გააჩნდა, გარდა საკუთარი კომფორტული თვითმშენარჩუნებისა. ნიცშესათვის, ადამიანის არსთა არსი არც სურვილი იყო, არც გონი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ თიმოსი: თავისი ბუნებით, ყველაზე მეტად ადამიანი შემფასებელ არსებად უნდა ჩათვლილიყო, იმ „წითელლოყება მხეცად“, რომელიც სიცოცხლის ძარღვს პოულობდა სიტყვების – „კეთილისა“ და „ბოროტის“ – ხმამაღლა წარმოთქმის უნარში. როგორც მისი პერსონაჟი ზარათუშტრა ამბობს,

„ჭეშმარიტად, ადამიანებმა თვითონ მიანიჭეს საკუთარ თავს თავიანთი კეთილიცა და ბოროტიც. ჭეშმარიტად, მათ ეს არავისაგან და არსაიდან არ აუღიათ, არ უპოვიათ, არც ზეციურ ხმად ჩასმენიათ. მხოლოდ ადამიანი ადებს ფასს საგნებს თავის გადასარჩენად. მხოლოდ მან დაადგინა მნიშვნელობა საგნებისათვის, ადამიანური მნიშვნელობა. ამიტომაც უწოდებს თავს „ადამიანს“ – ანუ: შემფასებელს.

შეფასება ნიშნავს შექმნას: გაიგეთ, თქვენ შემომქმედნო! საკუთარი თავის შეფასება, ყველა შეფასებულ საგანთა შორის უძვირფასესი განძია – მხოლოდ შეფასების გზით ჩნდება ღირებულება: შეფასების გარეშე კი არსებობის თხილიც ფუყეა. გესმათ, შემომქმედნო!“[15]

ნიცშესათვის მთავარი საკითხი არ იყო, რა ღირებულებებს ქმნიდნენ ადამიანები, რამდენადაც არსებობდა ის „ათას ერთი მიზანი“, რასაც კაცი ელტვოდა: ყველა ხალხს დედამიწაზე, „ავისა და კარგის“ საკუთარი ენა ჰქონდა, რომელიც მათ მეზობლებს შეიძლება ვერ გაეგოთ. ადამიანის არსის გამოხატულება გახლდათ მხოლოდ თვითშეფასების, საკუთარი თავისთვის ღირებულების მინიჭების, ამ ღირებულების აღიარების მოთხოვნის აქტი.[16] შეფასების ეს აქტი კი იმთავითვე უთანასწორობას გულისხმობდა, ვინაიდან მოითხოვდა გარჩევას უკეთესსა და უარესს შორის. ამდენად, ნიცშეს აინტერესებდა მხოლოდ და მხოლოდ თიმოსის ის გამოვლენა, რაც ადამიანს ათქმევინებდა, სხვებზე უკეთესი ვარ, ანუ – მეგალოთიმია. თანამედროვეობისათვის უთუოდ უარყოფითი შედეგი გამოიღო ამ თანამედროვეობის „არქიტექტორთა“, ჰობსის და ლოკის, მცდელობამ, დაეკარგვინებინათ ადამიანისათვის მისი შემფასებლური ძალა და უნარი – ფიზიკური უსაფრთხოებისა და მატერიალური კეთილდღეობის სახელით. ნიცშეს ცნობილი დებულება, „ძალაუფლების ნების“ შესახებ, შეიძლება გავიგოთ როგორც სურვილთან და გონთან თიმოსის უპირატესობის ხელახლა დადასტურებისა და იმ ვნების გამოსწორების მცდელობა, რაც თანამედროვე ლიბერალიზმა მიაყენა ადამიანის სიამაყეს და თვითდამკვიდრებისაკენ სწრაფვას. ნიცშეს ნაშრომები აღიქმება როგორც ჰეგელისეული არისტოკრატი ბატონის, სახელისათვის მისი სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლის განდიდება და თანამედროვეობისაკენ მიმართული წყევლა-კრულვა, რადგან ამ თანამედროვეობამ ერთბაშად და უყოყმანოდ აიტაცა მონის ზნეობრიობა, თანაც ისე, არც კი გაუაზრებია, მსგავსი არჩევანი თუ გააკეთა.

მიუხედავად თიმოსის, გნებავთ, აღიარების სურვილის ფენომენის აღსანიშნავად ხმარებული უამრავი სხვადასხვა ტერმინისა, მაინც სრულიად აშკარაა, რომ სულის ეს „მესამე ნაწილი“ გახლდათ ფილოსოფიური ტრადიციის უმთავრესი საკითხი პლატონიდან ნიცშემდე. ამ ფენომენის გააზრება გულისხმობს ისტორიის პროცესის წაკითხვის უაღრესად განსხვავებულ გზას: მისი გათვალისწინებით, ისტორია უკვე წარმოგვიდგება არა მონათხრობად თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ანდა ეკონომიკური განვითარების ლოგიკის გავრცობა-გაფართოების შესახებ, არამედ – მეგალოთიმიის წარმოშობის, ზრდისა და საბოლოო დაკნინების პროცესად. მართლაც, თანამედროვე ეკონომიკური სამყარო შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო მხოლოდ სურვილის გათავისუფლების შემდეგ, ასე ვთქვათ, თიმოსის ხარჯზე. ისტორიულ პროცესს, რომელსაც სათავე დაედო ბატონის სისხლისმღვრელი ომით, გარკვეული თვალსაზრისით, ამთავრებს დღევანდელი ბურჟუა, მცხოვრები თანამედროვე ლიბერალურ დემოკრატიულ სახელმწიფოში, ვინც მხოლოდ შეძენას და არა დიდებას ელტვის.

დღეს განათლებულობის აუცილებელ მაჩვენებლად აღარ ითვლება თიმოსის სისტემური შესწავლა და „არც“ აღიარებისათვის ბრძოლაა“ ჩვენი თანამედროვე

პოლიტიკური ლექსიკონის შემადგენელი ნაწილი. დიდების წყურვილი, ადამიანის ხასიათის ესოდენ ნორმალური თვისება მაკიაველის თვალსაზრისით, ანუ სხვაზე უკეთესობის მოჭარბებული ჟინი, სურვილი, რაც შეიძლება ბევრმა ადამიანმა აღიაროს მავანის უპირატესობა – დღეს უკვე აღარ ითვლება კარგ ტონად, როცა პიროვნების კერძო ინტერესებზე და მიზნებზე ვლაპარაკობთ. რეალურად, ამ თვისებებს უკვე იმათ მივაწერთ ხოლმე, ვინც არ მოგვწონს, ასეთნაირად ჩვენს გვერდით საიდანღაც გაჩენილ ტირანებს, ჰიტლერს, სტალინს თუ სადამ ჰუსეინს, ვახასიათებთ. არადა, მეგალოთიმია – სხვებზე აღმატებულად აღიარების სურვილი – მაინც აგრძელებს სხვადასხვა ნიღბით არსებობას ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, და, როგორც წიგნის მეხუთე ნაწილში დავინახავთ, ბევრი რამ, რაც ჩვენს ამჟამინდელ ყოფაში დამაკმაყოფილებლად მიგვაჩნია, მის გარეშე წარმოუდგენელიც კი იქნებოდა. თუმცა, უნდა ვაღიაროთ, იმ ცნებებთან მიმართებაში, რა ცნებებსაც ყოველი ჩვენთაგანი საკუთარ პიროვნებას უსადაგებს, თანამედროვე სამყაროში ის მაინც დამარცხდა – თუნდაც, ეთიკური თვალსაზრისით.

მეგალოთიმიაზე თავდასხმა და მისი სრული უპატივცემულობა დღევანდელ სამყაროში, ძალაუნებურად გვაიძულებს დავეთანხმოთ ნიცშეს და ვაღიაროთ, თანამედროვეობის ადრეული პერიოდის იმ ფილოსოფოსებმა, რომელთაც სურდათ სრულიად ამოეძირკვათ თიმოსის ყველაზე შესამჩნევი ფორმები სამოქალაქო საზოგადოებიდან, საკმაო წარმატებას მიაღწიეს. მეგალოთიმიის ადგილი ახლა ორი მოვლენის ნაზავმა დაიკავა: პირველი გახლავთ სულის მოსურნე ნაწილის გალაღება, გამოხატული ცხოვრების ჯიქურ ეკონომიზაციაში. ეს ეკონომიზაცია ვრცელდება უმაღლესი საფეხურიდან უმდაბლესისაკენ, ვთქვათ, ევროპის სახელმწიფოებიდან, რომლებიც არა თავიანთი საზღვრების გაფართოებას ან იმპერიებად ჩამოყალიბებას, არამედ უფრო და უფრო მეტ ინტეგრირებას ესწრაფვიან, – კოლეჯის კურსდამთავრებულამდე, ვინც განუწყვეტლივ წონის და აანალიზებს გონებაში სამომავლო კარიერის დადებითსა და უარყოფით მხარეებს.

მეორე მოვლენა, რაც მეგალოთიმიის ადგილს იკავებს, არის იზოთიმია, ანუ სურვილი სხვა დანარჩენ ადამიანებთან თანასწორად აღიარებისა. ამ მოვლენის სხვადასხვა გამოვლენა მოიცავს ჰაველის მემწვანილის, აბორტის მოწინააღმდეგის თუ, გნებავთ, ცხოველთა უფლებების დამცველის თიმოსს. მართალია, პირადი მიზნების შესახებ ლაპარაკისას, ჩვენ არ ვამბობთ სიტყვებს „აღიარება“ და „თიმოსი“, მაგრამ ხშირად ვხმარობთ ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა: „ღირსება“, „პატივი“, „საკუთარი თავის პატივისცემა“ თუ „თვითრწმენა“. და ეს არამატერიალური ცნებები მომავალ კარიერაზე დაფიქრებული, კოლეჯის ტიპიური კურსდამთავრებულის ცნობიერებაზეც კი ზემოქმედებს. მსგავსი ფაქტორები ერთვება ჩვენს პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც და მათი გათვალისწინება აუცილებელი ხდება მეოცე საუკუნის ბოლოს მთელს მსოფლიოში დაწყებული დემოკრატიული გარდაქმნების გასაგებად.

ამრიგად, გარკვეულ წინააღმდეგობაში ვვარდებით. თანამედროვე ლიბერალიზმის ანგლოსაქსური ტრადიციის ფუძემდებლები ცდილობდნენ გაედევნათ თიმოსი პოლიტიკური ცხოვრებიდან, და მაინც, აღიარების სურვილი ყველგან ვლინდება

ჩვენს გარშემო იზოთიმიის ფორმით. რა არის ეს, გაუთვალისწინებელი მოვლენაა, ადამიანის ბუნებაში ჩაუხშობლის ჩახშობის მცდელოის სრული კრახი, თუ არსებობს თანამედროვე ლიბერალიზმის რაღაც უფრო ამაღლებული გაგება, რომელიც ცდილობს შეინარჩუნოს ადამიანის პიროვნების თიმოტური მხარე და არ დაუშვას მისი განდევნა პოლიტიკის სფეროდან?

სინამდვილეში, რა თქმა უნდა, არსებობს ასეთი გაგება და მის არსში გასარკვევად კვლავ ჰეგელს უნდა დავუბრუნდეთ, განვაახლოთ შეწყვეტილი თხრობა მისი ისტორიული დიალექტიკის შესახებ, სადაც სწორედ აღიარებისათვის ბრძოლა თამაშობს გადამწყვეტ როლს.

18

ბატონი და მონა

სრულყოფილი, აბსოლუტურად თავისუფალი ადამიანი, ბოლომდე და მთლიანად დაკმაყოფილებული იმით, რაც არის, ამ კმაყოფილებაში და ამ კმაყოფილებით გამორჩეული და სრულქმნილი, იქნება საკუთარი მონობის ,,მძლეველი'' მონა. თუკი უსაქმური ბატონობა ჩიხია, პირიქით, მუყაითი მონობაა სწორედ მთელი საკაცობრიო სოციალური, ისტორიული პროგრესის წყარო. ისტორია – ესაა მშრომელი მონის ამბავი''.

ალექსანდრ კოჟევი, „ჰეგელის წაკითხვის შესავალი".[1]

ჩვენ ძალიან სწრაფად შევწყვიტეთ თხრობა ჰეგელის დიალექტიკის შესახებ, ვილაპარაკეთ მხოლოდ ისტორიული პროცესის ძალიან ადრეულ პერიოდზე და იმ დასკვნამდე მივედით, რომ, სინამდვილეში, კაცობრიობის ისტორიას სათავე მაშინ დაედო, როცა ადამიანმა მხოლოდ და მხოლოდ პრესტიჟისათვის ბრძოლაში პირველად შეაგდო სასწორზე საკუთარი სიცოცხლე. ომის მდგომარეობას, რასაც უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია ჰეგელის „ბუნებრივ მდგომარეობაში" (ოღონდ არ დაგვავიწყდეს, თავად ჰეგელს ამგვარი ტერმინი არასოდეს უხმარია), პირდაპირი გზით არ მივყავართ სოციალურ თანხმობაზე დამყარებული სამოქალაქო საზოგადოების შექმნამდე, როგორც ეს ლოკს ჰქონდა წარმოდგენილი. პირიქით, იგი იწვევდა ბატონისა და მონის ურთიერთობის ჩამოყალიბებას, ვინაიდან ოდინდელ მოწინააღმდეგეთაგან ერთ-ერთი სიკვდილის შიშის გამო მეორეს „აღიარებდა" და მის მონობას თანხმდებოდა. თუმცა, დროის თვალსაზრისით, ბატონობისა და მონობის სოციალური ურთიერთობა, საბოლოო ჯამში, მყარი არ გამოდგა, რამდენადაც მთლიანობაში ვერ დააკმაყოფილა ვერც ბატონისა და ვერც მონის აღიარების სურვილი.[2] ეს „დაუკმაყოფილებლობა" წარმოადგენდა სწორედ მონათმფლობელური საზოაგადოების უმთავრეს წინააღმდეგობას და ბიძგს აძლევდა შემდგომ ისტორიულ პროგრესს. ადამიანის პირველ ადამიანურ ქმედებად მართლაც შეიძლება ჩაითვალოს მისი მზადყოფნა, საფრთხეში ჩააგდოს სიცოცხლე სისხლიმღვრელ ბრძოლაში, მაგრამ ამის შედეგად ის არ გამხდარა მთლიანად თავისუფალი და ამდენად – კმაყოფილი. ყოველივე ამის მიღწევა მხოლოდ შემდგომი ისტორიული ევოლუციის განმავლობაში შეიძლებოდა.[3]

ბატონი და მონა სხვადასხვა მიზეზის გამო რჩებიან დაუკმაყოფილებელნი. ბატონი, გარკვეული თვალსაზრისით, უფრო ადამიანურია, ვიდრე მონა, რადგან მზა-

დაა დაძლიოს საკუთარი ბიოლოგიური ბუნება არაბიოლოგიური მიზნის – აღიარების გამო აღიარების სახელით. სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებით ის საკუთარ თავისუფლებას ადასტურებს. მონა, პირიქით, ჰობსის რჩევას იზიარებს და სიკვდილის შიშს ემორჩილება. ასე რჩება ბოლომდე მოსურნე და მშიშარა მხეცად, რომელიც უძლურია დაძლიოს თავისი ბიოლოგიური თუ ბუნებრივი განპირობებულობა. მაგრამ მონის „არათავისუფლება“, მისი არასრული ადამიანურობა, ბატონის დილემის მიზეზია. ბატონს ხომ სურს აღიარება იმ მეორე ადამიანის მიერ, ანუ, აღიარება საკუთარი ფასეულობისა და ადამიანური ღირსებისა ისეთი პიროვნების მხრიდან, ვინც თვითონაცაა დაჯილდოებული გარკვეული ღირსებით, თვითონაც წარმოადგენს გარკვეულ ღირებულებას. სახელისთვის ბრძოლაში გამარჯვებით კი ის იმსახურებს იმ არსების აღიარებას, ვინც მონად გადაიქცა, ვისი ადამიანურობის „რეალიზება“ ვერ მოხერხდა სიკვდილის ბუნებრივი შიშის გამო. ამდენად, ბატონის ფასეულობას აღიარებს არსება, რომელიც მთლად ადამიანად ვერც ჩაითვლება.[4]

ყოველივე ზემოთქმული ეხმიანება ჩვენსავე საკუთარ პრაქტიკულ გამოცდილებას აღიარებასთან დაკავშირებით: ჩვენთვის ბევრად უფრო ფასეულია აღიარება იმ ხალხის მხრიდან, ვისაც პატივს ვცემთ, ვისი აზრისაც გვჯერა, და რაც მთავარია, როცა ეს აღიარება ნებაყოფლობითია და არა იძულებითი. გარკვეული თვალსაზრისით, ჩვენი ფინიაც „გვაღიარებს“, როცა შინ დაბრუნებულს კუდის ქიცინით გვეგებება ხოლმე; მაგრამ ასე, ფინია ყველას აღიარებს – ფოსტალიონსაც და ქურდსაც – რადგან ძაღლს ინსტინქტურად ახასიათებს ამგვარი მიდრეკილება. ანდა, ავიღოთ პოლიტიკური მაგალითი: სტალინისა თუ სადამ ჰუსეინის კმაყოფილება, როდესაც სტადიონზე თუ მოედანზე ძალით შეყრილი პირმოთნე ბრბო სიკვდილის შიშის გამო გულმხურვალედ ესალმება ბელადს, გაცილებით ნაკლებია დემოკრატიული ლიდერების, ვთქვათ ვაშინგტონისა თუ ლინკოლნის, მიერ განცდილ კმაყოფილებაზე, რომელნიც საკუთარი თვალით ხედავენ თავისუფალი ხალხის ჭეშმარიტი პატივისცემის გამოხატულებას.

სწორედ ესაა ბატონის ტრაგედიის მიზეზი: ის საფრთხეში იგდებს თავს მონის მხრიდან აღიარების გამო, არადა, მერე ეს აღიარება უკვე აღარაფრად უღირს. არანაირ კმაყოფილებაზე აღარაა ლაპარაკი. უფრო მეტიც, ბატონის ამგვარი მდგომარეობა და საერთოდ მისი ყოფა დროთა განმავლობაში აბსოლუტურად უცვლელი რჩება. მას არ სჭირდება შრომა, რადგან მონა ჰყავს და ის მუშაობს მისთვის, იოლად მიუწვდება ხელი ყველაფერზე, რაც არსებობის შესანარჩუნებლადაა აუცილებელი. ამდენად, მისი ცხოვრება იქცევა სტატიკურ და ერთფეროვან უსაქმურობად და მოხმარებად; ბატონი, როგორც კოჟევი შენიშნავს, შეიძლება მოკლა, მაგრამ შეუძლებელია მისი განათლება. რა თქმა უნდა, ბატონმა შეიძლება კვლავ და კვლავ საფრთხეში ჩაიგდოს სიცოცხლე, სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაეტაკოს სხვა ბატონებს ტერიტორიებისა თუ ტახტის ხელში ჩასაგდებად, მაგრამ სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდების აქტი, თუნდაც უაღრესად ადამიანური, მარად უცვლელი და საკუთარი თავის უსასრულოდ გამმეორებელი ქმედებაა და სხვა არაფერი. პროვინციების უსასრულოდ დაპყრობა თუ „განთავისუფლდება“ არ ცვლის ადამიანის თვისებრივ ურ-

თიერთობას სხვა ადამიანებთან, მის ბუნებრივ გარემოცვასთან და, ამდენად, ვერც ისტორიული პროცესის მამოძრავებელ ძალად იქცევა.

ასევე დაუკმაყოფილებელია მონაც. თუმცა, ბატონისაგან განსხვავებით, მისი უკმაყოფილება მომაკვდინებელ უძრაობას კი არ იწვევს, არამედ ქმედით და კეთილისმყოფელ ცვლილებას; პირიქით, მას ექცევიან როგორც საგანს, ბატონის სურვილთა დამაკმაყოფილებელ იარაღს. აღიარება მთლიანად ცალმხრივია, ოღონდ აღიარების ეს სრული უარყოფაა სწორედ ის, რაც მონას ცვლილებების სურვილს უღვივებს.

სიკვდილის შიშის გამო დაკარგულ თავის ადამიანობას, მონა შრომის გზით იბრუნებს.[5] თავიდან ბატონისათვის შრომასაც ისევ უწინდებურად სიკვდილის შიში განაპირობებს, მაგრამ თანდათანობით მისთვის შრომის მოტივაცია იცვლება: დაუყოვნებელი სასჯელის შიშით შრომის ნაცვლად, იწყება შრომა უკვე მოვალეობის გრძნობისა და თვითდისციპლინის კარნახით; ამ დროს მონა ახერხებს ცხოველური სურვილების ჩახშობას შრომის სასარგებლოდ.[6] სხვა სიტყვებით, იძენს რაღაც შრომის ეთიკის მაგვარს. უფრო მნიშვნელოვანი ის ფაქტია, რომ შრომის მეშვეობით მონა ნელ-ნელა იაზრებს – როგორც ადამიანს, მას შეუძლია შეცვალოს ბუნება, აიღოს ბუნებრივი მასალა და თავისუფლად, თავისი ნებასურვილისამებრ გარდაქმნას წინასწარ შემუშავებული აზრისა თუ განზრახვის შესაბამისად. მონა იყენებს შრომის იარაღებს; მას შეუძლია გამოიყენოს იარაღები იარაღისავე გასაკეთებლად და, ამდენად, ქმნის ახალ ტექნოლოგიას: თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება არ არის უსაქმური ბატონების გამონაგონი – იმათი, ვისაც ყველაფერი აქვს, ეს თავიდან ბოლომდე იმ მონების გარჯის ნაყოფია, ვინც იძულებულია იმუშაოს და ვისაც, ამასთანავე არ მოსწონს თავისი ამჟამინდელი ყოფა. მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის მეშვეობით მონა აღმოაჩენს, რომ თურმე შესძლებია სახე უცვალოს ბუნებას – არა მარტო ფიზიკურ გარემოს, სადაც დაიბადა, არამედ – ასევე საკუთარ ბუნებასაც.[7]

ჰეგელისათვის, ლოკისგან განსხვავებით, შრომა მთლიანად გამოთავისუფლებულია ბუნებისაგან. შრომის აზრი არც იყო ბუნებრივი მოთხოვნილებების ან, თუნდაც, ახლად გაჩენილი სურვილების უბრალოდ დაკმაყოფილება. შრომა თავისთავად გამოხატავდა თავისუფლებას, რადგან ნათელყოფდა ადამიანის უნარს, დაეძლია ბუნებრივი განპირობებულობა, შრომის პროცესის მეშვეობით ქცეულიყო შემოქმედად. არ არსებობდა ისეთი ცნება, როგორიცაა შრომა „ბუნებასთან თანხმობით“ – ჭეშმარიტი ადამიანური შრომა მხოლოდ მაშინ დაიწყო, როცა ადამიანმა ბუნებაზე ბატონობის უნარი გამოავლინა. ჰეგელსა და ლოკს ასევე ძალიან სხვადასხვაგვარად ესმოდათ კერძო საკუთრების მნიშვნელობაც. ლოკისეული ადამიანი ქონებას იძენდა საკუთარი სურვილების დასაკმაყოფილებლად; ჰეგელისეული ადამიანი კი ქონებას აღიქვამს როგორც საკუთარი თავის ერთგვარ „განსხეულებას“ საგანში – მაგალითად, შენობაში, მანქანაში, მიწის ნაკვეთში. საკუთრება არ არის საგნების ნიშანდობლივი, შინაგანი მახასიათებელი; ის არსებობს მხოლოდ როგორც სოციალური გარიგება, როცა ადამიანები თანხმდებიან პატივი სცენ ურთიერთის ქონებრივ უფლებებს. ადამიანი განიცდის კმაყოფილებას საკუთრების ფლობით არა

მარტო იმიტომ, რომ ეს საკუთრება მოთხოვნილებებს უკმაყოფილებს, არამედ იმიტომაც, რომ ამ საკუთრებას სხვა ადამიანებიც აღიარებენ. ჰეგელისათვის კერძო საკუთრების დაცვა სამოქალაქო საზოგადოების კანონიერი მიზანია, ისევე როგორც ლოკისთვისაც და მედისონისთვისაც; ოღონდ ჰეგელი საკუთრებაში ხედავს აღიარებისათვის ისტორიული ბრძოლის საფეხურსა და ასპექტს, რაღაც ისეთს, რაც ერთნაირად აკმაყოფილებს როგორც სურვილს, ისევე თიმოსს.[8]

ბატონი ადასტურებს საკუთარ თავისუფლებას სისხლიან ორთაბრძოლაში თავგანწირვით; ამდენად, ხაზს უსვამს ბუნებრივი განპირობებულობისაგან თავის დამოუკიდებლობას. მონას – პირიქით, თავისუფლების იდეა ესმის როგორც ბატონისათვის შრომა და დროთა ვითარებაში რწმუნდება, როგორც ადამიანს, მას თურმე თავისუფალი და შემოქმედებითი შრომის უნარი შესწევს. მონის ბატონობა ბუნებაზე არის ის გასაღები, რაც მას საშუალებას აძლევს tout court ახსნას საერთოდ ბატონობის არსი. ისტორიულად, მონის პოტენციური თავისუფლება ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ბატონის ჰეშმარიტი თავისუფლება. ბატონი არის თავისუფალი, ის უშუალოდ, დაუფიქრებლად ტკბება ამ თავისუფლებით, რადგან აკეთებს რაც მოეგუნებება და ხარჯავს როგორც უნდა. მეორე მხრივ, მონა მხოლოდ იაზრებს თავისუფლების იდეას, რაც მისთვის იბადება როგორც მისი შრომის შედეგი. თუმცა, მონა სიცოცხლეში არ არის თავისუფალი: არსებობს წინააღმდეგობა თავისუფლების მის იდეასა და რეალურ ყოფას შორის. ამდენად, მონა უფრო ფილოსოფიურია, მან უნდა გაიაზროს თავისუფლება აბტსტრაქტულად, სანამ სინამდვილეში გამოცდიდეს მის სიკეთეს, იქამდე უნდა გამოიგონოს თავისთვის თავისუფალი საზოგადოების პრინციპები, ვიდრე ასეთ საზოგადოებაში ცხოვრება ეღირსება. შესაბამისად, მონის ცნობიერება ბატონის ცნობიერებაზე უფრო მაღალია, ის უფრო საღად აზროვნებს, ანუ მეტს ფიქრობს საკუთარ თავზე და საკუთარ მდგომარეობაზე.

თავისუფლებისა და თანასწორობის 1776 თუ 1789 წლის პრინციპები სტიქიურად არ ჩამოყალიბებულა მონათა გონებაში. მონა ქმედებას იმით არ იწყებს, რომ ბატონს უპირისპირდება, ის გადის თვითგანათლების გრძელ და მტკივნეულ პროცესს, ასწავლის საკუთარ თავს სიკვდილის შიშის დაძლევას და უნერგავს კუთვნილი თავისუფლების ხმამაღლა მოთხოვნის უნარს. მონა, რომელიც თავის მდგომარეობაზე და თავისუფლების აბტსრაქტულ იდეაზე ფიქრობს, თავისუფლების მოპოვების მრავალ წინასწარ ვერსიაზე ამბობს უარს, სანამ ერთ, ყველაზე სწორზე არ შეჩერდება. ჰეგელისათვის, ისევე როგორც მარქსისათვის, ეს წინასწარი ვერსიები იდეოლოგიებია, ანუ, არა თავისთავად ჰეშმარიტი, არამედ ბატონობისა და ყმობის ძირითადი საფუძვლების იდეის ჩანასახს კი ატარებენ, მაგრამ ეს იდეოლოგიები მაინც სინამდვილესთან, თავისუფლების არქონასთან მონის შეგუების საქმეს ემსახურება. „ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი რამდენიმე ასეთ მონურ იდეოლოგიას ასახელებს ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებების ჩათვლით, როგორებიცაა სტოიციზმი და სკეპტიციზმი. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მონური იდეოლოგია სწორედ ისაა, რომელიც ყველაზე პირდაპირი გზით მიდის აქ, დედამიწაზე, თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებზე დამყარებული საზოგადოების განხორციელებისაკენ. „აბსოლუტური რელიგია“ – ქრისტიანობაა.

ჰეგელი რაიმე ვიწრო ეთნოცენტრიზმის კარნახით არ ლაპარაკობს ქრისტიანობაზე, როგორც „აბსოლუტურ რელიგიაზე“. ის იმ ობიექტურ ისტორიულ ურთიერთობას ითვალისწინებს, რაც არსებობდა ქრისტიანულ მოძღვრებასა და დასავლეთ ევროპაში ლიბერალური დემოკრატიული საზოგადოებების წარმოქმნას შორის, და რაც, თავის მხრივ, შემდგომი პერიოდის მრავალმა მოაზროვნემაც აღიარა, ვებერისა და ნიცშეს ჩათვლით. ჰეგელის თანახმად, თავისუფლების იდეამ თავისი უკანასკნელისწინა ფორმა სწორედ ქრისტიანობაში შეიძინა, რადგან ესაა პირველი რელიგია, რომელიც ამკვიდრებს ზნეობრივი არჩევანისა თუ რწმენის საფუძველზე ღვთის წინაშე ყველა ადამიანის საყოველთაო თანასწორობის პრინციპს. ანუ, ქრისტიანობა ამტკიცებს, რომ ადამიანი თავისუფალია: არა ფიზიკური ძალდატანებისაგან თავისუფლების ფორმალური, ჰობსისეული გაგებით, არამედ ბოროტსა და კეთილს შორის არჩევანის გასაკეთებლად ზნეობრივად თავისუფალი. ადამიანი დაცემული, შიშველი და ხარბი მხეცია, მაგრამ ამავე დროს, მას სულიერი აღორძინებაც ძალუძს არჩევანისა და რწმენის უნარის მეშვეობით. ქრისტიანული თავისუფლება, ესაა სულის შინაგანი და არა სხეულის გარეგანი მდგომარეობა. სოკრატეს ლეონტიუსისა თუ ჰაველის მემწვანილის მიერ საკუთარი ღირებულების თვითგანცდას, რაღაც საერთო აქვს ქრისტიანი მორწმუნის შინაგან ღირსებასა და თავისუფლებასთან.

თავისუფლების ქრისტიანული გაგება გულისხმობს ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობას, ოღონდ, ჰობსისა და ლოკის მიმდევარი ლიბერალების თვალსაზრისისაგან სრულიად განსხვავებულ მიზეზთა გამო. ამერიკის დამოუკიდებლობის დეკლარაცია აცხადებს: „ყველა ადამიანი თანასწორადაა შექმნილი“ – შესაძლოა იმიტომ, რომ მათ შემომქმედისაგან მინიჭებული აქვთ გარკვეული თანდაყოლილი უფლებები. ჰობსი და ლოკი, ადამიანთა თანასწორობის თავიანთ რწმენას აფუძნებდნენ ბუნებრივი მონაცემების თანასწორობაზე: პირველი აცხადებდა, ადამიანები თანასწორი არიან, რადგან ერთნაირად შეუძლიათ ერთმანეთის ხოცვაო, ხოლო მეორე მიანიშნებდა მათი შესაძლებლობების თანასწორობაზე. თუმცა, ლოკი იმასაც ამბობდა, ბავშვები მშობლების თანასწორნი არ არიანო და მედისონივით მასაც სწამდა, თითქოს ადამიანებს ქონების შეძენის თანაბარი შესაძლებლობები არ გააჩნდათ. ამდენად, თანასწორობა ლოკისეულ სახელმწიფოში გარკვეული ხელსაყრელი შემთხვევების თანასწორობას ნიშნავს.

ქრისტიანული თანასწორობა, პირიქით, მომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ყველა ადამიანი თანაბრადაა დაჯილდოებული ერთი, გამორჩეული უნარით – გააკეთოს ზნეობრივი არჩევანი: ყველა ადამიანს შეუძლია აღიაროს ან უარყოს ღმერთი, ქმნას სიკეთე ან ჩაიდინოს ბოროტება. თანასწორობის ქრისტიანული გაგება მჟღავნდება დოქტორ მარტინ ლუთერ კინგის სიტყვაში „მე ვოცნებობ“, რომელიც მან 1964 წელს წარმოთქვა ლინკოლნის მემორიალის კიბეებზე. მაშინ კინგმა ერთი ღირსსახსოვარი ფრაზა თქვა – ვოცნებობ, დადგეს დრო, როცა ჩემი ოთხი პატარა ბავშვი ისეთ სახელმწიფოში იცხოვრებს, სადაც კანის ფერის კი არა, მათი ადამიანური ბუნების მიხედვით განსჯიან და შეაფასებენო. მიაქციეთ ყურადღება, კინგი არ ამბობს, ნიჭისა თუ ღვაწლის მიხედვით შეაფასონო, არ ოცნებობს არც იმაზე, მისი

შვილები მომავალში მაქსიმალურად დაწინაურდნენ თავიანთი ჭკუა-გონებისა თუ პრაქტიკული უნარის გამოყენებით; კინგისათვის, ამ ქრისტიანი მოძღვარისათვის, ადამიანური ღირსება არ გაიაზრება მისი გონიერებისა თუ ნიჭიერების მიხედვით, მისთვის უმთავრესი ადამიანური ხასიათია, ზნეობრივი ბუნება, სიკეთისა და ბოროტების გარჩევის უნარი. სილამაზის, ნიჭის, ინტელექტისა თუ მოხერხების თვალსაზრისით სხვებთან შედარებით აშკარად უთანასწორო ადამიანები მაინც თანასწორნი ხდებიან როგორც ზნეობრივი ფენომენები. შეიძლება, უფლის საზომით, ყველაზე შეუხედავ და მიუსაფარ ობოლს უფრო მშვენიერი სული ჰქონდეს, ვიდრე – უნიჭიერეს პიანისტსა თუ უსახელგანთქმულეს ფიზიკოსს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ისტორიულ პროცესში ქრისტიანობის მიერ შეტანილ უდიდეს ღვაწლად ის ფაქტი უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ რელიგიამ აშკარად და თვალნათლივ დაანახა მონას ადამიანური თავისუფლების სრულიად ახლებური გააზრება და განუსაზღვრა კიდეც, რა ასპექტში შეიძლებოდა ლაპარაკი ნებისმიერი ადამიანის ღირსებაზე. ქრისტიანული ღმერთი აღიარებს ზოგადად ყველა ადამიანს, მათ პიროვნულ, ადამიანურ ღირებულებას და ღირსებას. სხვა სიტყვებით, ცათა სასუფეველი იმ სამყაროს სურათს წარმოადგენს, სადაც ყოველი ადამიანის იზოთიმია – და არამც და არამც პატივმოყვარეთა მეგალოთიმია – იქნება დაკმაყოფილებელი.

თუმცა ქრისტიანობის პრობლემა ისაა, რომ მაინც კიდევ ერთ მონურ იდეოლოგიად რჩება, ანუ, გარკვეული საკვანძო ასპექტების თვალსაზრისით, არარეალურია. ქრისტანობა გულისხმობს ადამიანური თავისუფლების განხორციელებას არა აქ, დედამიწაზე, არამედ მხოლოდ ცათა სასუფეველში. სხვა სიტყვებით, ქრისტიანობას ახასიათებდა თავისუფლების სწორი გაგება, მაგრამ, საბოლოოდ, მან მხოლოდ შეაგუა და შეარიგა მონები თავიანთ მიწიერ ყოფას, თავისუფლების არქონას, პირდაპირ განუცხადა – მიწიერ ცხოვრებაში განთავისუფლებას ნუ ელითო. ჰეგელის თანახმად, ქრისტიანს არ ესმოდა, რომ ადამიანი ღმერთს არ შეუქმნია, პირიქით, ადამიანმა შექმნა ღმერთი. მან შექმნა ღმერთი, როგორც თავისუფლების იდეის ერთგვარი გამოხატულება, რადგანაც ქრისტიანულ ღმერთში ჩვენ ვხედავთ არსს, რომელიც როგორც საკუთარი თავის, ისე ბუნების სრულყოფილი მეუფეა. მაგრამ შემდგომში, ქრისტიანი თავისივე შექმნილ ღმერთს დაემონა, შეურიგდა დედამიწაზე მონურ ცხოვრებას იმ რწმენით, რომ ღმერთი ყველაფერს დაუფასებდა და ღირსეულად მიაგებდა ჭირთა თმენისთვის, არადა, სინამდვილეში მას შეეძლო თვითონვე გამხდარიყო საკუთარი თავის მხსნელი. ამდენად, ქრისტიანობა იყო გაუცხოების ფორმა, ანუ ახალი ფორმა მონობისა, როცა ადამიანი ემონებოდა რაღაც მის მიერვე შექმნილს და ემიჯნებოდა საკუთარ თავს.

ოღონდ ეგაა, უკანასკნელმა დიდმა მონურმა იდეოლოგიამ, ქრისტანობამ, ნათლად უჩვენა მონას, როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო ადამიანური თავისუფლება. იმის მიუხედავადაც კი, რომ ვერ დაუსახა კაცს მონობიდან გამოსვლის პრაქტიკული გზა, ქრისტიანობამ მაინც მისცა ადამიანს შესაძლებლობა მკაფიოდ დაენახა საბოლოო მიზანი: თავისუფალი და დამოუკიდებელი პიროვნება, აღიარებული სწორედ მისი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის გამო და თანაც, საყოველთაო,

ადამიანთა ურთიერთზიარი აღიარების საფუძველზე. მონა საკუთარი შრომის მეშვეობით მისი განთავისუფლებისათვის აუცილებელი საქმის უმეტეს წილს ასრულებდა: იმორჩილებდა ბუნებას და სახეს უცვლიდა მას საკუთარი იდეების შესატყვისად, საბოლოო ჯამში კი, თავისუფლების შესაძლებლობის თვითრწმენამდეც მივიდა. მაშასადამე, ჰეგელის თვალსაზრისით, ისტორიის პროცესის დასრულებისათვის, უბრალოდ, საჭირო იყო ქრისტიანობის სეკულარიზაცია, ანუ, თავისუფლების ქრისტიანული იდეის „თარგმნა“ მიწიერ და ამჟამინდელ ენაზე. საჭირო იყო კიდევ ერთი სისხლიანი ბრძოლა, რომლის შედეგადაც მონა ბატონობისაგან გაითავისუფლებდა თავს. ჰეგელი საკუთარ ფილოსოფიას ქრისტიანული მოძღვრების ტრანსფორმირებად მიიჩნევდა, მისთვის საყრდენი და საფუძველი უნდა ყოფილიყო არა მითი და ბიბლიური ავტორიტეტი, არამედ მონის მიერ აბსოლუტური ცოდნისა და თვითშემეცნების მიღწევა.

კაცობრიობის ისტორიული პროცესი დაიწყო მხოლოდ და მხოლოდ პრესტიჟისათვის ბრძოლით – არისტოკრატი ბატონი ამ ბრძოლაში თავგანწირვისთვის საკუთარი მზადყოფნის აღიარებას ესწრაფვოდა; როცა მოახერხა და საკუთარი ბუნება დაძლია, ბატონმა ამით დაადასტურა სხვასთან შედარებით მეტი საკუთარი თავისუფლება და უფრო ჭეშმარიტი ადამიანობა. მაგრამ ისტორიული პროცესის მამოძრავებელი ძალა იყო სწორედ მონა და მისი შრომა, და არა ბატონი და მისი ბრძოლა. მონამ სიკვდილის შიშის გამო თავიდან აღიარა თავისი მონობა, ოღონდ ჰობსის გონიერი ადამიანისაგან განსხვავებით, ვისთვისაც უმთავრესი თვითგადარჩენა იყო, ჰეგელის მონა არასოდეს ყოფილა კმაყოფილი საკუთარი თავით. ანუ, ის კვლავაც ინარჩუნებდა თიმოსს, საკუთარი ღირებულებისა და ღირებულებისა და ღირსების განცდას და სურვილს, არა მონური, არამედ რაღაც განსხვავებული ცხოვრებით ეცხოვრა. მისი თიმოსი მჟღავნდებოდა იმ სიამაყეში, რასაც საკუთარი შრომა განაცდევინებდა, საკუთარი უნარი, აეღო ბუნების „ლამის უსარგებლო მასალა“ და ეს მასალა რაღაც სხვად, საჭიროდ, მისი კვალის მატარებლად გარდაექმნა. იგივე თიმოსი მჟღავნდებოდა მონის იდეაში თავისუფლების შესახებ: სწორედ თიმოსი უბიძგებდა წარმოედგინა ღირებულებისა და ღირსების მქონე, თავისუფალი არსების ჩამოყალიბების აბსტრაქტული შესაძლებლობა დიდი ხნით ადრე, ვიდრე მის საკუთარ ღირებულებასა და ღირსებას აღიარებდა ვინმე სხვა. ჰობსის რაციონალური ადამიანისაგან განსხვავებით, ის არ ცდილობდა ჩაეწმო სიამაყე, პირიქით, ის ვერ გრძნობდა თავს სრულყოფილ ადამიანად, სანამ აღიარებას არ მიაღწევდა. სწორედ მონის მარადიული სწრაფვა აღიარებისაკენ და არა ბატონის უქმი თვითკმაყოფილება და უცვლელი მეობა იყო ის მამოძრავებელი ძალა, რასაც წინ მიჰყავდა ისტორია.

19

უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო

ღვთის ნება დედამიწაზე სახელმწიფოა.

გ.ვ.ფ. ჰეგელი, „სამართლის ფილოსოფია“.[1]

ჰეგელისათვის საფრანგეთის რევოლუცია იყო მოვლენა, რომელმაც გაიზიარა თავისუფალი და თანასწორი საზოგადოების ქრისტიანული გაგება და აქ, დედამიწაზე, შექმნა ამგვარი საზოგადოება. რევოლუციის დროს ყოფილი მონები საფრთხეში აგდებდნენ თავიანთ სიცოცხლეს და ასე ადასტურებდნენ სიკვდილის შიშის დაძლევის ფაქტს, იმ შიშის, რის გამოც ოდესღაც მონებად იქცნენ. შემდგომში ნაპოლეონის ძლევამოსილმა არმიებმა თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპები დანარჩენ ევროპაშიც გაავრცელეს. საფრანგეთის რევოლუციის შედეგად ჩამოყალიბებული თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფო, უბრალოდ, იყო თავისუფლების და საყოველთაო, საკაცობრიო თანასწორობის ქრისტიანული იდეალის განხორციელება „აქ და ახლავე“. ეს არ გახლდათ სახელმწიფოს გაღმერთების, ან მისთვის იმ „მეტაფიზიკური“ მნიშვნელობის მინიჭების მცდელობა, რაც არ ახასიათებდა ანგლოსაქსურ ლიბერალიზმს. ეს იყო უფრო იმის აღიარება, რომ სწორედ ადამიანმა შექმნა ქრისტიანული ღმერთი და, ამდენად, ადამიანსავე ძალუძდა ჩამოეყვანა იგი დედამიწაზე და ადგილი მიეჩინა მისთვის თანამედროვე სახელმწიფოს პარლამენტის შენობაში, პრეზიდენტის სასახლეში თუ ბიუროკრატიაში.

ჰეგელი შესაძლებლობას გვაძლევს, ჰობსისა თუ ლოკისაგან მომდინარე, ლიბერალიზმის ანგლოსაქსური ტრადიციისაგან საკმაოდ განსხვავებული, ახლებური ცნებებით ავხსნათ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატია. ლიბერალიზმის ჰეგელისეული გაგება, ამავე დროს, უფრო ამაღლებული და კეთილშობილური ხედვაა ყოველივე იმისა, რასაც ზოგადად ლიბერალიზმი წარმოადგენს, უფრო ზუსტი დაფიქსირება, თუ რას გულისხმობენ ადამიანები მსოფლიოს ყველა კუთხეში, როცა ამბობენ, დემოკრატიულ ქვეყანაში გვინდა ცხოვრებაო. ჰობსის, ლოკისა და მათი იმ მიმდევრებისათვის, ვინც ამერიკულ კონსტიტუციასა და დამოუკიდებლობის დეკლარაციას წერდნენ, ლიბერალური საზოგადოება წარმოადგენდა ერთგვარ სოციალურ გარიგებას გარკვეული, ბუნებრივი უფლებების მქონე ინდივიდთა შორის; ამ უფლებათაგან უმთავრესი გახლდათ სიცოცხლის – ანუ თვითგადარჩენის უფლება, და ბედნიერებისაკენ ლტოლვის უფლება, რაც თითქმის ყველას კერძო საკუთრების უფ-

ლებასთან ჰქონდა გაიგივებული. ამრიგად, ლიბერალური საზოგადოება შეიძლება მივიჩნიოთ თანასწორობის საფუძველზე მოქალაქეთა ურთიერთშეთანხმება, არ მიაყენონ ვნება ერთმანეთის სიცოცხლესა და ქონებას.

ჰეგელისათვის, პირიქით, ლიბერალური საზოგადოება არის თანასწორობის საფუძველზე მოქალაქეთა ურთიერთშეთანხმება, ერთნაირად და თანაბრად აღიარონ ერთმანეთი. თუკი ჰობსის თუ ლოკისეული ლიბერალიზმი შეიძლება აიხსნას როგორც ზრუნვა რაციონალურ კერძო ინტერესზე, ჰეგელისეულ „ლიბერალიზმში“ უნდა დავინახოთ სწრაფვა რაციონალური აღიარებისაკენ, ანუ აღიარებისაკენ უნივერსალურ საფუძველზე, როცა ყოველი ცალკეული პიროვნების, როგორც თავისუფალი და დამოუკიდებელი ადამიანის, ღირსებას ყველა დანარჩენი აღიარებს. ჩვენ მარტო იმიტომ როდი გვირჩევნია ლიბერალურ დემოკრატიულ ქვეყანაში ცხოვრება, ფულის თავისუფლად კეთებისა და სულის მოსურნე ნაწილების დაკმაყოფილების უფლება რომ გვეძლევა. უფრო მნიშვნელოვანი და, საბოლოო ჯამში, უფრო დამაკმაყოფილებელი სულ სხვა რამაა – უბრალოდ, სწორედ ეს წყობა უზრუნველყოფს მაქსიმალურად ჩვენი ღირსების აღიარებას. ლიბერალური დემოკრატიის პირობებში ცხოვრება პოტენციურად არის გზა დიდი მატერიალური სიუხვისაკენ, მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენს თვალწინ იშლება სხვა პერსპექტივაც, ჩნდება მთლიანად არამატერიალური მიზნისკენ – ჩვენი თავისუფლების აღიარებისაკენ – მომავალი გზაც. ლიბერალური დემოკრატიული სახელმწიფო გვაფასებს მოქალაქეებს ჩვენი თვითღირებულების განცდის შესაბამისად, ამდენად, ჩვენი სულის ორივე ნაწილი – თიმოტურიცა და მოსურნეც, სავსებით დაკმაყოფილებულია.

საყოველთაო აღიარება ასწორებს იმ მახინჯ ხარვეზს, რაც, აღიარების თვალსაზრისით, ზოგადად ახასიათებდა ნებისმიერ მონათმფლობელურ საზოგადოებას. საფრანგეთის რევოლუციამდე ყველა საზოგადოება ან მონარქია იყო, ანდა არისტოკრატია და ამ საზოგადოებებში აღიარებით სარგებლობდა ან ერთი პიროვნება (მეფე), ანდა პიროვნებათა მცირე ჯგუფი („მმართველი კლასი“ თუ ელიტა). „აღიარებულთა“ კმაყოფილება მიიღწეოდა ადამიანთა იმ უდიდესი მასის თავმოყვარეობის შელახვის ფასად, ვისაც ლამის ადამიანებადაც კი არ თვლიდნენ. აღიარების რაციონალიზება შეიძლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი საყოველთაო და თანასწორ საფუძველს დაემყარებოდა. ბატონისა და მონის ურთიერთობის შინაგანი „წინააღმდეგობის“ დაძლევა მოხერხდა იმ სახელმწიფოში, რომელმაც წარმატებით შეუხამა ერთმანეთს ბატონისა და მონის ზნეობა; მოისპო თავად დაყოფა ბატონებად და მონებად, ყოფილი მონები იქცნენ ახალ ბატონებად – არა სხვა მონების, არამედ მხოლოდ საკუთარი თავის. ეს იყო „1776 წლის სულისკვეთების“ დედააზრი – არა ბატონების კიდევ ერთი ჯგუფის გამარჯვება, არა ახალი მონური ცნობიერების აღზევება, არამედ თვითმმართველობის მიღწევა დემოკრატიული სახელმწიფოს ფორმით. ამ ახალ სინთეზში შენარჩუნებული იყო რაღაც ელემენტები როგორც ბატონობის, ისე მონობისაც: ბატონისათვის – აღიარებით დაკმაყოფილების, ხოლო მონისათვის – შრომის შესაძლებლობები.

ჩვენ უკეთ მივხვდებით, რაოდენ რაციონალურია საყოველთაო აღიარება, თუკი მას აღიარების სხვა, არარაციონალურ ფორმებს შევადარებთ. მაგალითად, ნა-

ციონალისტური სახელმწიფო, ანუ სახელმწიფო, სადაც მოქალაქეობა შეზღუდულია გარკვეული ეროვნული, ეთნიკური თუ რასობრივი ჯგუფების წევრებისათვის, ირაციონალური აღიარების გამოვლენის ფორმას წარმოადგენს. ნაციონალიზმი უაღრესად აშკარა გამოხატულებაა თიმოსიდან წარმოქმნილი აღიარების სურვილისა. ნაციონალისტს უპირატესად ამოძრავებს არა ეკონომიკური, მატერიალური ინტერესები, არამედ აღიარება და ღირსების გრძნობა.[2] ესა თუ ის ნაციონალობა არ არის ბუნებრივი ნიშან-თვისება; მავანს გააჩნია ნაციონალობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი სხვა ადამიანებიც აღიარებენ ამა თუ იმ ნაციონალობისადმი მისი კუთვნილების ფაქტს.[3] თუმცა, ასეთ დროს ინდივიდი პიროვნულ აღიარებას კი არ ესწრაფვის, არამედ აღიარებას იმ ჯგუფისა, რომლის წევრადაც თვლის საკუთარ თავს. გარკვეული თვალსაზრისით, ნაციონალიზმი ესაა ადრეულ ეპოქათა მეგალოთიმიის გარდაქმნა უფრო თანამედროვე და დემოკრატიულ ფორმად. პირადი დიდებისათვის მებრძოლ ცალკეულ გვირგვინოსანთა ნაცვლად ასპარეზზე გამოდიან მთელი ერები, რომელნიც მათი ეროვნულობის აღიარებას მოითხოვენ. არისტოკრატი ბატონის მსგავსად, ამ ერებმაც გამოამჟღავნეს მზადყოფნა, სასიკვდილოდაც კი გადაეღოთ თავი აღიარების, „მზის ქვეშ ადგილის“ მოპოვების გამო.

თუმცა, ეროვნებასა თუ რასაზე დამყარებული აღიარების სურვილი რაციონალურად არ ჩაითვლება, ხოლო განსხვავება ყოველივე ადამიანურსა და არაადამიანურს შორის თავიდან ბოლომდე რაციონალურია: მხოლოდ ადამიანები არიან თავისუფლები, ანუ, მხოლოდ მათ ახასიათებთ სახელისათვის სისხლისმღვრელი ბრძოლა. ეს განსხვავება ბუნებიდან მომდინარეობს, უფრო სწორად კი, უკიდურესი გათიშულობიდან ბუნების სფეროსა და თავისუფლების სფეროს შორის. მეორე მხრივ, განსხვავება ადამიანთა ამა თუ იმ ჯგუფს შორის კაცობრიობის ისტორიის შემთხვევითი და არაძირითადი შედეგია. ეროვნული ჯგუფების დაპირისპირებას და ბრძოლას მათი ეროვნული ღირსების აღიარებისათვის, უკვე საერთაშორისო მასშტაბით, მივყავართ იმ ჩიხისაკენ, საითაც არისტოკრატი ბატონები მიჰყავდა სახელისათვის ბრძოლას: ერთი ერი, ასე ვთქვათ, ბატონი ხდება, სხვა კი მონა. სასურველ აღიარებას ერთისთვისაც და მეორისთვისაც იგივე მიზეზები უშლის ხელს, რა მიზეზებითაც იწვევდა უკმაყოფილებას ოდინდელი, პიროვნული ურთიერთობა ბატონისა და მონისა.

მეორე მხრივ, ლიბერალური სახელმწიფო რაციონალურია, რადგან სწორედ ის ათანხმებს ერთმანეთში აღიარების ამ დაპირისპირებულ მოთხოვნებს, თანაც ყველასათვის მისაღებ უნიკალურ ბაზისზე, – ინდივიდის მიერ საკუთარი ადამიანური მეობის განცდის საფუძველზე. ლიბერალური სახელმწიფო უნდა იყოს უნივერსალური, კერძოდ, აღიაროს ყველა მოქალაქე იმიტომ, რომ ისინი ადამიანები არიან და არა იმიტომ, ამა თუ იმ ეროვნულ, ეთნიკურ თუ რასობრივ ჯგუფს რომ მიეკუთვნებიან. ამავე დროს, ის ერთგვაროვანიც უნდა იყოს, რამდენადაც უკლასო, ბატონებსა და მონებს შორის განსხვავებების მოსპობაზე დამყარებულ საზოგადოებას აყალიბებს. ამ უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს რაციონალურობა კიდევ უფრო აშკარა გახდება, როცა გავიხსენებთ, რომ ის შეგნებულად და წინასწარი განზრახვით შეიქმნა საჯაროდ და დაუფარავად გამოთქმული

პრინციპების საფუძველზე, კონსტიტუციის ავ-კარგის თაობაზე გამართული იმ დებატების დროს, რომელნიც წინ უსწრებდნენ ამერიკის რესპუბლიკის დაარსებას. მოკლედ თუ ვიტყვით, სახელმწიფოს ავტორიტეტი არ ამოიზრდება ძველთაძველი ტრადიციებიდან თუ რელიგიური რწმენის თვალჩაუწვდენელი სიღრმეებიდან, ავტორიტეტი ჩნდება საჯარო კამათის შედეგად, როცა სახელმწიფოს მოქალაქეები ერთმანეთში შეთანხმდებიან ხოლმე თამაშის იმ პატიოსან პირობებზე, რა პირობებითაც მოუწევთ თანაცხოვრება. ესეც რაციონალური თვითშეგნების ფორმაა, რამდენადაც საზოგადოებად გაერთიანებული ადამიანები პირველად იაზრებენ საკუთარ ჭეშმარიტ ბუნებას და ახალ პოლიტიკურ ერთობას ამ ბუნების შესატყვისად აყალიბებენ.

მაგრამ, რა თვალსაზრისით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ, რომ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატია უნივერსალურად „აღიარებს“ ყველა ადამიანს?

იგი ამას აკეთებს ადამიანთათვის უფლებათა მინიჭებისა და ამ უფლებათა დაცვის გზით. შეერთებული შტატების, საფრანგეთის თუ ბევრი სხვა ლიბერალური სახელმწიფოს ტერიტორიაზე დაბადებულ ნებისმიერ ბავშვს, უკვე თავად დაბადების ამ აქტის საფუძველზე ენიჭება მოქალაქეობის განსაზღვრული უფლებები. სულერთია, მდიდარია ეს ბავშვი თუ ღარიბი, შავკანიანი თუ თეთრკანიანი, მისი უფლებების დამრღვევი, მისთვის რაიმე ვნებისა და ზიანის მიმყენებელი პიროვნება, მაინც ერთნაირად მკაცრად დაისჯება სისხლის სამართლის სისტემის მიერ. თავის დროზე ეს ბავშვი მიიღებს საკუთრების უფლებასაც, რასაც პატივი უნდა სცენ როგორც სახელმწიფომ, ისე მისმა თანამოქალაქეებმა. ამ ბავშვს ექნება უფლება, გააკეთოს თიმოტური არჩევანი (ე. ი. გააჩნდეს საკუთარი შეხედულება სხვადასხვა ფასეულობებთან და ღირებულებებთან დაკავშირებით) და საჯაროდ გამოთქვას თუ გამოაქვეყნოს თავისი შეხედულებანი. ამ თიმოტურმა შეხედულებებმა შეიძლება რელიგიური რწმენის ფორმაც შეიძინონ, და ვერც ამ რწმენის თავისუფლად გამოხატვაში შეუშლის ვინმე ხელს. და ბოლოს, როცა ეს ბავშვი სრულწლოვანებას მიაღწევს, მას ექნება უფლება თავად ამ უფლებათა განმსაზღვრელ ხელისუფლებაშიც მიიღოს მონაწილეობა, თავისი წვლილი შეიტანოს გადაწყვეტილებათა მიღებაში სახელმწიფო პოლიტიკის უმთავრეს და უმნიშვნელოვანეს საკითხებთან დაკავშირებით. სახელმწიფოს მმართველობაში ეს თანამონაწილეობა შეიძლება გამოიხატოს ხმის მიცემით პერიოდულ არჩევნებში, მაგრამ შეიძლება პიროვნება უფრო აქტიურად, უშუალოდაც ჩაერთოს პოლიტიკურ პროცესში – წამოაყენოს არჩევნებზე საკუთარი კანდიდატურა, პრესაში გამოთქვას აზრი ამა თუ იმ პიროვნებისა თუ პოზიციის მხარდასაჭერად, ანდა სახელმწიფო სექტორის აპარატში დაიწყოს მუშაობა. სახალხო თვითმმართველობა სპობს განსხვავებას ბატონებსა და მონებს შორის, ნებისმიერ პიროვნებას, ყოველ შემთხვევაში რაღაც გარკვეული დოზით მაინც, აქვს უფლება მოირგოს ბატონის როლი. ბატონობა უკვე იძენს დემოკრატიულად დადგენილი კანონების, ანუ იმ საყოველთაო წესების სისტემის საჯაროდ გაცხადების ფორმას, რომელთა კარნახითაც ადამიანი შეგნებულად ბატონობს საკუთარ თავზე. აღიარება ხდება ყოველმხრივი, სახელმწიფოცა და ხალხიც აღიარებენ ერთმანეთს, ანუ სახელმწიფო ანიჭებს მოქალაქეებს უფლებებს, ხოლო მოქალაქენი აცხადებენ

თანხმობას, სახელმწიფოს მიერ დადგენილ კანონებს დაემორჩილონ. ამ უფლებების შეზღუდვა ერთადერთ შემთხვევაში ხდება, როდესაც უფლებები შინაგანად ურთიერთ გამომრიცხავნი ხდებიან, სხვა სიტყვებით, როცა ერთი უფლების მოქმედება მეორის მოქმედების სფეროში იჭრება.

ჰეგელისეული სახელმწიფოს ეს აღწერა, თითქმის ზუსტად ემთხვევა ლოკისეული ლიბერალური სახელმწიფოს პრინციპებს, სახელმწიფოს ლოკისეული მოდელიც ასევე განისაზღვრება როგორც პიროვნული უფლებების ერთობლიობის დაცვის სისტემა. ჰეგელის სპეციალისტი ალბათ დაუყოვნებლივ შეგვეკამათება და იტყვის, ჰეგელი კრიტიკულად იყო განწყობილი ლოკისეული თუ ანგლოსაქსური ლიბერალიზმის მიმართო და არც იმ მოსაზრებას გაიზიარებს, ლოკისეული ამერიკის შეერთებული შტატები თუ ინგლისი, ისტორიის საბოლოო საფეხურს წარმოადგენო. რა თქმა უნდა, გარკვეული თვალსაზრისით მართალიც იქნება: ჰეგელი ნამდვილად ვერასოდეს დაეთანხმებოდა დღეს ძირითადად ლიბერტარიანულ მემარჯვენე ფრთაზე შემორჩენილი, იმ ყაიდის ანგლო-საქსი ლიბერალების მტკიცებას, ვინც დარწმუნებულია, თითქოს მთავრობის ერთადერთი მიზანია, ხელი არ შეუშალოს ცალკეულ ინდივიდებს, და თითქოს ამ უკანასკნელთა თავისუფლებაც, იზრუნონ თავიანთ პიროვნულ, კერძო ინტერესებზე, აბსოლუტურია. ჰეგელი მთლიანად უარყოფდა ლიბერალიზმის იმ ვერსიას, რომელიც პოლიტიკურ უფლებებში ხედავდა მხოლოდ საშუალებებს, რითაც ადამიანებს საკუთარი სიცოცხლისა და ქონების დაცვა შეეძლოთ, უფრო თანამედროვე ენით თუ ვიტყვით, პიროვნული „ცხოვრების სტილის“ დაცვა.

მეორე მხრივ, კოჟევმა უაღრესად მნიშვნელოვანი სიმართლე დაადასტურა, როცა განაცხადა, ომისშემდგომი ამერიკა თუ ევროპული გაერთიანების ქვეყნები, უნივერსალურ აღიარებაზე დამყარებული, ჰეგელისეული სახელმწიფოს განხორციელებას წარმოადგენენო. ანგლოსაქსური დემოკრატიები შეიძლება მართლაც აღმოცენებულიყვნენ ლოკის პრინციპების საფუძველზე, მაგარმ საკუთარი არსის მათი გაგება არასოდეს ყოფილა წმინდად ლოკისეული. ასე მაგალითად, ჩვენ ვნახეთ, როგორ გაითვალისწინეს „ფედერალისტში“ მედისონმაც და ჰემილტონმაც ადამიანის ბუნების თიმოტური მხარე, როგორ სჯეროდა მედისონს, წარმომადგენლობითი მმართველობის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი ადამიანის თიმოტური შეხედულებებისათვის გასაქანის მიცემაო. თანამედროვე ამერიკაში, საკუთარ საზოგადოებასა და მმართველობის ფორმაზე ადამიანები უფრო ხშირად ჰეგელის, და არა ლოკის „ენაზე“ საუბრობენ ხოლმე. ასე მაგალითად, სამოქალაქო უფლებებზე მსჯელობის ეპოქაში, სავსებით ნორმალურ მოვლენად ითვლებოდა, როცა ხალხი ამბობდა – სამოქალაქო უფლებათა კანონმდებლობის გარკვეული ნაწილის მიზანს შავკანიანთა ღირსების აღიარება უნდა შეადგენდესო; ანდა, დამოუკიდებლობის დეკლარაციასა და კონსტიტუციაში გაცხადებული პირობა უნდა შესრულდეს და ყველა ამერიკელს მიეცეს საშუალება, ღირსეულად და თავისუფლად იცხოვროსო. სრულებითაც არ არის საჭირო, იყო ჰეგელის პროფესიონალი მკვლევარი, რათა მიხვდე ამ არგუმენტთა ძალას; ასე ლაპარაკობდნენ ყველაზე ნაკლებად განათლებული და ყველაზე უბრალო მოქალაქეები (სხვათა შორის, გერმანიის ფედერაციული რეს-

პუბლიკის კონსტიტუციაში პირდაპირაა ნახსენები ადამიანის ღირსება). შეერთებულ შტატებსა და სხვა დემოკრატიულ ქვეყნებში, საარჩევნო ხმის უფლების მინიჭება თავიდან იმ ხალხისათვის, ვინც ვერ პასუხობდა ქონებრივ მოთხოვნებს, მერე კი შავკანიანებისათვის, სხვა ეთნიკური თუ რასობრივი უმცირესობებისა და ქალებისათვის, არასოდეს ყოფილა მიჩნეული გამორჩეულად ეკონომიკურ მოვლენად (ანუ – ხმის უფლება არ ნიშნავდა ამ ჯგუფებისათვის საკუთარი ეკონომიკური ინტერესების დაცვის გარანტიას), ამ უფლებას, ზოგადად ყველა აღიქვამდა როგორც პირადი ღირებულებისა და სხვებთან თანასწორობის სიმბოლოს და მასში თვითმიზანს ხედავდა. მართალია, ამერიკელი ფუძემდებელი მამები არ ხმარობდნენ ტერმინებს – „აღიარება“ და „ღირსება“, მაგრამ ამის მიუხედავად, უფლებების ლოკისეული ლექსიკონი უნებურად და შეუმჩნევლად თანდათან მაინც შეცვალა აღიარების ჰეგელისეულმა ლექსიკონმა.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიის დასასრულს ჩამოყალიბებული უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო ორ სვეტზე – ეკონომიკასა და აღიარებაზე – დგას. ამგვარი სახელმწიფოსაკენ მიმავალ საკაცობრიო ისტორიის პროცესს თანაბრად წარმართავდა როგორც თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესული განვითარება, ისე აღიარებისთვის ბრძოლაც. პირველი სათავეს იღებს სულის მოსურნე ნაწილიდან, რომელიც თანამედროვეობის ადრეულ ეპოქაში განთავისუფლდა და, ასე ვთქვათ, ქონების უსასრულო ხვეჭის გზას დაადგა. ეს უსასრულო ხვეჭა – დაგროვება შესაძლებელი გახადა სურვილისა და გონების ალიანსმა: კაპიტალიზმი ათასი ძაფითაა გადახლართული თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებასთან. მეორე მხრივ, აღიარებისთვის ბრძოლა სულის თიმოტური ნაწილიდან მომდინარეობს: ამ ბრძოლას სტიმულს აძლევდა მონური რეალობა, რომელიც აბსოლუტურად არ მიესადაგებოდა მონის შეხედულებას ბატონობაზე იმ სამყაროში, სადაც ყველა ადამიანი ღვთის წინაშე თავისუფალი და თანასწორი იყო. მთელი ისტორიული პროცესის – ჭეშმარიტად უნივერსალური ისტორიის – სრულყოფილად წარმოჩენა შეუძლებელია ამ ორივე საყრდენის გათვალისწინების გარეშე, სწორედ ისევე, როგორც ადამიანის პიროვნებას ვერ აღწერ სრულყოფილად, თუკი არ გაითვალისწინებ ერთდროულად სურვილსაც, გონებასაც და თიმოსსაც. მარქსიზმი, „მოდერნიზაციის თეორია“ თუ ნებისმიერი სხვა სწავლება ისტორიის შესახებ, დამყარებული ძირითადად ეკონომიკაზე, უკიდურესად ნაკლოვანი იქნება, თუკი სულის თიმოტურ ნაწილს და აღიარებისათვის ბრძოლას, როგორც ისტორიის მთავარ მამოძრავებელ ძალას არ მიიღებს მხედველობაში.

ახლა ჩვენ მივადექით იმ მიჯნას, როცა უკვე უფრო სრულად უნდა განვმარტოთ შინაგანი ურთიერთკავშირი ლიბერალურ ეკონომიკასა და ლიბერალურ პოლიტიკას შორის; ვილაპარაკოთ განვითარებული ინდუსტრიალიზაციისა და ლიბერალური დემოკრატიის სერიოზულ თანაფარდობაზე. როგორც ადრეც შევნიშნეთ, არ არსებობს არავითარი ეკონომიკური ლოგიკური დასაბუთება დემოკრატიის სასარგებლოდ; საქმე საქმეზე თუ მიდგა, დემოკრატიული პოლიტიკა მუხრუჭიც კია ეკონომიკური ეფექტიანობისათის. დემოკრატია ავტონომიური, დამოუკიდებელი არჩევანია, გაკეთებული აღიარების და არა სურვილის წადილით.

მაგრამ, ეკონომიკური განვითარება, თავის მხრივ, ქმნის გარკვეულ პირობებს, რაც აიოლებს ამ დამოუკიდებელ არჩევანს. ამას ორი მიზეზი აქვს. უპირველეს ყოვლისა, ეკონომიკური განვითარება ზოგად წარმოდგენას უქმნის მონას ბატონობის ცნებაზე, რამდენადაც მონისათვის ნათელი ხდება – ტექნოლოგიის მეშვეობით მასშეუძლია იბატონოს ბუნებაზე, ხოლო შრომის დისციპლინისა და განათლების წყალობით თავად გახდეს საკუთარი თავის ბატონ-პატრონი. საზოგადოების განათლების დონის ამაღლებასთან ერთად, მონებს ეძლევათ შანსი უკეთ შეიმეცნონ საკუთარი მონობის ფაქტი და ბატონებად ქცევის სურვილი, შეითვისონ სხვა მონათა იდეები, ვინც უფრო სერიოზულად დაფიქრებულა საკუთარ მდგომარეობაზე. სწორედ განათლება აგებინებს მათ, რომ ღირსების მქონე ადამიანები არიან და ვალდებულნი არიან იბრძოლონ ამ ღირსების აღიარებისათვის. თანამედროვე განათლების სისტემის მიერ თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეების ქადაგება სრულებითაც არ არის შემთხვევითი; ესაა იდეოლოგიები, ამოფრქვეულნი რეაქციის შედეგად იმ რეალურ მდგომარეობაზე, რა მდგომარეობაშიც აღმოჩნდნენ მონები. ქრისტიანობაცა და კომუნიზმიც, ორივე მონური იდეოლოგია იყო (თუმცა მეორე – ჰეგელის მიერ გაუთვალისწინებელი), რომელნიც ჭეშმარიტების რაღაც ნაწილს ეზიარნენ. მაგრამ დროთა ვითარებაში გამოვლინდა ორივე მათგანის ირაციონალურობა და შინაგანი წინააღმდეგობრიობა: კერძოდ, კომუნისტური საზოგადოებები, მიუხედავად თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებისადმი ერთგულებაზე გაუთავებელი ლაპარაკისა, რეალურად, მონათმფლობელობის თანამედროვე ვარიანტებად მოგვევლინენ და ამ საზოგადოებებში ადამიანთა უდიდესი მასების ღირსების აღიარებაზე სიტყვის დაძვრა ალბათ მხოლოდ ირონიულ ღიმილს თუ გამოიწვევს. 80-იანი წლების ბოლოს მარქსისტული იდეოლოგიის კრახი, გარკვეული თვალსაზრისით, გამოხატავდა კომუნისტური სამყაროს მოქალაქეების მიერ რაციონალურობის უფრო მაღალი დონის მიღწევას, მათ საბოლოო თვალის ახელას – რაციონალური საყოველთაო აღიარება შესაძლებელია მხოლოდ ლიბერალური სოციალური წესრიგის პირობებში.

მეორე მიზეზი, რატომაც უწყობს ეკონომიკური განვითარება ხელს ლიბერალური დემოკრატიის დამყარებას, ის გახლავთ, რომ ამგვარი განვითარებისათვის ნიშანდობლივად აუცილებელი, საყოველთაო განათლება უდიდეს გამათანაბრებელ ზემოქმედებას ახდენს საზოგადოების სტრუქტურაზე. ძველი კლასობრივი წინააღმდეგობები იმსხვრევა, როგორც კი დღის წესრიგში ადამიანთა შესაძლებლობების თანასწორობის მოთხოვნა დგება. ეკონომიკური სტატუსისა თუ განათლების დონის საფუძველზე ახალი კლასების გაჩენა ავტომატურად ანიჭებს საზოგადოებას მეტ მობილურობას და ხელს უწყობს ეგალიტარული იდეების გავრცელებას. მოკლედ, ეკონომიკა de facto ამყარებს გარკვეულ თანასწორობას იქამდე, ვიდრე ეს თანასწორობა de jure-ც დამყარდებოდეს.

ადამიანი რომ მხოლოდ სურვილი და გონი იყოს, სავსებით კმაყოფილი მშვიდად იცხოვრებდა სამხრეთ კორეის სამხედრო დიქტატურის, ფრანკისტული ესპანეთის განათლებული ტექნოკრატიული ადმინისტრაციისა თუ გომინდანური ტაივანის რეჟიმის პირობებში და სწრაფი ეკონომიკური ზრდა-განვითარების მეტი არა-

ფერი ააღელვებდა. არადა, ხსენებული ქვეყნების მოქალაქეებს, ნამდვილად რაღაც უფრო მეტი ახასიათებთ, ვიდრე წმინდა სურვილი და გონი: მათ აქვთ თიმოტური სიამაყე, საკუთარი ღირსების რწმენა და სურთ, ეს ღირსება აღიარებულ იქნას – უპირველეს ყოვლისა, სწორედ საკუთარი ქვეყნების მთავრობათა მხრიდან.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ამოვარდნილი რგოლი ლიბერალური ეკონომიკისა და ლიბერალური პოლიტიკის დამაკავშირებელ ჯაჭვში აღიარების სურვილია. ჩვენ უკვე ვნახეთ, დაწინაურებული ინდუსტრიალიზაცია როგორ უწყობს ხელს ურბანისტული, მობილური, უფრო და უფრო განათლებული, გავლენის ისეთი ტრადიციული ფორმებისაგან თავისუფალი საზოგადოების ჩამოყალიბებას. დავინახეთ, ემპირიული ურთიერთკავშირის როგორი მაღალი დონე ახასიათებდა ამგვარ საზოგადოებებსა და ლიბერალურ დემოკრატიას, ოღონდ არ გვქონდა შესაძლებლობა ბოლომდე აგვეხსნა მსგავსი ურთიერთკავშირის მიზეზი. ჩვენი განმარტებების სისუსტეს ის ფაქტი განაპირობებდა, რომ, სინამდვილეში, ლიბერალური დემოკრატიის არჩევანის ახსნას ეკონომიკური ფაქტორებით ვცდილობდით, ანუ მიზეზებს სულის მოსურნე ნაწილში ვეძებდით. არადა, თურმე, თიმოტური ნაწილისათვის უნდა დაგვეთმო მეტი ყურადღება, აღიარებისაკენ სულის სწრაფვისათვის, ვინაიდან ის სოციალური ცვლილებები, რაც თან ახლავს დაწინაურებულ ინდუსტრიალიზაციას, კერძოდ, განათლების დონის ამაღლება, ეტყობა, „ათავისუფლებს“ აღიარების გარკვეულ მოთხოვნილებას, რომელიც უფრო ღარიბ და ნაკლებად განათლებულ ხალხში არ არსებობს. რაც უფრო მდიდარი, კოსმოპოლიტური და განათლებული ხდება ხალხი, მით უფრო აქტიურად მოითხოვს არა მხოლოდ სიმდიდრეს, არამედ საკუთარი სტატუსის აღიარებასაც. სწორედ ამ მთლიანად არაეკონომიკურ, არამატერიალურ მამოძრავებელ ძალას და სტიმულს შეუძლია აგვიხსნას, რატომ მოისურვა ასე ერთსულოვნად ხალხმა ტაივანსა და ჩინეთში არა, უბრალოდ, საბაზრო ეკონომიკაზე გადასვლა, არამედ თავისუფალი სახალხო მმართველობის დამყარებაც.

ალექსანდრ კოჟევი ჰეგელის ინტერპრეტირებისას ამტკიცებდა – უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო კაცობრიობის ისტორიაში უკანასკნელი საფეხური უნდა იყოს, რადგან იგი სრულად დამაკმაყოფილებელია ადამიანისთვისო. ამგვარი განცხადება, საბოლოო ჯამში, ემყარებოდა თიმოსის, ანუ აღიარების სურვილის, როგორც ყველაზე უფრო ღრმად გამჯდარი და ძირეული ადამიანური წადილის, პირველადობის რწმენას. როცა აღიარების მეტაფიზიკურ, ისევე როგორც ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობაზე მიუთითებენ, ჰეგელი და კოჟევი ალბათ უფრო ღრმად იხედებიან ადამიანის პიროვნების ბუნებაში, ვიდრე ლოკისა თუ მარქსის ყაიდის ფილოსოფოსები, ვისთვისაც უმნიშვნელოვანეს ფაქტორებს სურვილი და გონი წარმოადგენს. მიუხედავად კოჟევის განცხადებისა, არ გამაჩნია არავითარი ტრანსისტორიული სტანდარტი, რითაც ადამიანურ ინსტიტუტთა ადეკვატურობას შევაფასებდიო, სინამდვილეში, როგორც ჩანს, ამგვარი სტანდარტი სწორედ აღიარების სურვილი გახლავთ. საბოლოო ჯამში, ადამიანის ბუნების მარადიული, უცვლელი შემადგენელი ნაწილი, კოჟევის აზრითაც, სწორედ თიმოსი იყო. თიმოსიდან მომდინარე ბრძოლას აღიარებისათვის, საბოლოო მიზნის მისაღწევად, შეიძ-

ლება ისტორიული ჟამთასვლის ათი ათასობით და მეტი წელიც დასჭირებოდა, მაგრამ მას კოჟევიც სულის ზუსტად ისეთივე მნიშვნელობის მქონე შემადგენელ ნაწილად თვლიდა, როგორც პლატონი.

კოჟევის განცხადების მართებულობა თუ სიმცდარე მტკიცდება იმ რეალური ვითარების გათვალისწინებით, რამდენად საკმარისად აკმაყოფილებს ადამიანის აღიარების სურვილს თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფოს მიერ განპირობებული აღიარების მექანიზმი. კოჟევს ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატია წარმატებით უთავსებდა ერთმანეთს ბატონისა და მონის ზნეობრიობას, ახერხებდა მათ შორის სხვაობის გაბათილებას და ამავე დროს, ორივეს არსებობის ფორმის რაღაც ელემენტების შენარჩუნებასაც. მაგრამ, განა მართლა ასეა საქმე? კერძოდ, ბატონის მეგალოთიმია ვითომ მართლა წარმატებით იქნა ჩანაცვლებული და მოთვინიერებული თანამედროვე პოლიტიკური ინსტიტუტების მიერ და დღევანდელი პოლიტიკისათვის უკვე აღარავითარ პრობლემას წარმოადგენს? მართლა სამუდამოდ დაკმაყოფილდება ყველა სხვა ადამინის თანასწორად აღიარებული ადამიანი, ანუ, მართლა არ მოითხოვს მეტს დროთა განმავლობაში? და, თუკი მეგალოთიმია მართლაც ასე საბოლოოდ იქნა ჩანაცვლებული თუ მოთვინიერებული თანამედროვე პოლიტიკის მიერ, უნდა დავეთანხმოთ თუ არა ნიცშეს, რომ ეს ადამიანისთვის უდიდესი წუხილისა და სინანულის საბაბია და არა სიხარულისა და ზეიმის?

ამ უაღრესად შორსგამიზნულ საკითხებზე მსჯელობას წიგნის მეხუთე ნაწილში კიდევ დავუბრუნდებით, ჯერჯეროით კი ვეცდებით უფრო ყურადღებით შევისწავლოთ ცნობიერების მდგომარეობა, როდესაც იგი ლიბერალური დემოკრატიის მიმართულებით იღებს გეზს. ვიდრე უნივერსალურ და თანასწორ აღიარებად გარდაიქმნება, აღიარების სურვილმა მრავალნაირი ირაციონალური ფორმა შეიძლება შეიძინოს ზოგადად რელიგიისა თუ ნაციონალიზმის ცნებათა ფართო სპექტრში. ირაციონალურებიდან უფრო მაღალი ფორმებისაკენ აღმასვლა ყოველთვის მტკივნეულია და ხშირად აღმოჩნდება ხოლმე, რომ რეალურად არსებულ საზოგადოებათა დიდ უმრავლესობაში, რაციონალური და ირაციონალური აღიარების ფორმები მშვენივრად თანაარსებობს. უფრო მეტიც: ეტყობა, რაციონალური აღიარების აღმსარებელი საზოგადოებების ჩამოყალიბებისა და მათი სიცოცხლისუნარიანობის ერთგვარი პირობაცაა აღიარების გარკვეული ირაციონალური ფორმების გამძლეობა და სიცოცხლისუნარიანობა. ეს პარადოქსი კოჟევს რატომღაც მხედველობიდან გამორჩა.

„სამართლის ფილოსოფიის“ შესავალში ჰეგელი განმარტავს – ფილოსოფია „აზრში მომწყვდეული თანადროულობაა“ – ანუ, ფილოსოფოსს ისევე არ შეუძლია გასცდეს თავის დროს და იწინასწარმეტყველოს მომავალი, როგორც ადამიანს არ ძალუძს როდოსის კუნძულზე ერთ დროს მდგარ, გიგანტურ ქანდაკებაზე გადახტომაო. და მაინც, ამ გაფრთხილების მიუხედავად, ჩვენ მომავლისკენ გვიჭირავს თვალი და შევეცდებით განვჭვრიტოთ როგორც მიმდინარე მსოფლიო ლიბერალური რევოლუციის შესაძლებლობანი და საზღვრები, ისე შემდგომ საერთაშორისო ურთიერთობებზე მისი შესაძლო ზეგავლენაც.

ნ ა წ ი ლ ი IV

ნახტომი როდოსზე

Hic Rhodus, hic saltus

20

გულცივ ურჩხულთაგან უგულცივესი

იქ, სადღაც, ჯერ კიდევ სახლობენ ტომნი და ხალხნი, ოღონდ არა ჩვენთან, ძმანო: ჩვენთან სახელმწიფოებია. და რაა სახელმწიფო? გეტყვით, დამიგდეთ ყური და მე გიამბობთ ხალხთა აღსასრულზე.

სახელმწიფო ჰქვია სახელად ცივ ურჩხულთაგან უცივესს, და გულცივადვე ცრუობს; აი, ასეთი რამ მოჟონავს მის ბაგეთაგან: ,,მე, სახელმწიფო, წარმოვადგენ ხალხს!'' რა სიცრუეა! ხალხები შემოქმედთა შექმნეს, მიანიჭეს მათ რწმენა და სიყვარული: ასე იმსახურებდნენ ისინი სიცოცხლეს.

დამანგრეველებმა კი მრავალთ დაუგეს მახე და ამ მახეებს უწოდეს ,,სახელმწიფო'': ხმალი და ასობით სურვილი შეაჩეჩეს მათ ძალად...

მე გაძლევთ ნიშანს: ყოველი ხალხი ბოროტისა და კეთილის საკუთარ ენაზე ლაპარაკობს, რაც მის მეზობელს არ ესმის; ყოველმა ხალხმა ადათების და უფლებების თავისი ენა მოიგონა, სახელმწიფო კი ბოროტისა და კეთილის ყველა ენაზე ერთდროულად ცრუობს. რაც არ უნდა თქვას, სიცრუეა – და რასაცა ფლობს, ყოველივე მიტაცებული.

ნიცშე, „ასე ამბობდა ზარათუშტრა"[1].

ისტორიის დასასრულს ლიბერალურ დემოკრატიას არანაირი სერიოზული იდეოლოგიური მოქიშპე აღარ რჩება. წარსულში ბევრი უარყოფდა ლიბერალურ დემოკრატიას, ბევრს მიაჩნდა იგი უფრო დაბლა მდგომ მმართველობის ფორმად, ვიდრე მონარქია, არისტოკრატია, თეოკრატია, ფაშიზმი, კომუნისტური ტოტალიტარიზმი თუ სხვა და სხვა იდეოლოგია, რასაც კი ჟამი-ჟამ ირწმუნებდნენ ხოლმე. მაგრამ დღეს, თუკი ისლამური სამყაროს არეალს არ ჩავთვლით, ეტყობა, უკვე არსებობს საყოველთაო თანხმობა, რომ ლიბერალური დემოკრატიის პრეტენზიები – იწოდებოდეს მმართველობის ყველაზე უფრო რაციონალურ ფორმად, ანუ სახელმწიფოდ, სადაც ყველაზე უკეთაა რეალიზებული, გნებავთ, რაციონალური სურვილი, და გნებავთ, რაციონალური აღიარება – სავსებით სამართლიანია. და თუკი ეს ასეა, მაშ, ისლამური სამყაროს ფარგლებს გარეთ, რატომ არ არის ყველა ქვეყანა რეალურად დემოკრატიული? რატომაა დემოკრატიაზე გადასვლა კვლავინდებურად ასე რთული ბევრი იმ სახელმწიფოსათვის, რომლის ხალხმაც და ხელისუფლებამ დემოკრატიული პრინციპები აბსტრაქტულად მაინც უკვე გაიზიარა? მსოფლიოს ამა თუ იმ კუთხეში ბევრი რეჟიმი აცხადებს ამაყად დემოკრატიული პრინციპების ერ-

თგულებას; მათგან არაერთი, მართლაც ძნელია, კაცმა რამე სხვად ჩათვალო, გარდა სტაბილური დემოკრატიული სახელმწიფოსი, მაგრამ, ამავე დროს, ბევრის დემოკრატიულობა სერიოზულ ეჭვსაც იწვევს. რატომ? გულის სიღრმეში რატომ გვგონია, რომ ლიბერალიზმისაკენ ამჟამინდელი მასიური მიდრეკილება დროთა განმავლობაში მაინც შენელდება?

ლიბერალური დემოკრატიის დამყარებაში იგულისხმება უაღრესად რაციონალური პოლიტიკური ქმედება, როცა მთელი საზოგადოება მსჯელობს კონსტიტუციისა და იმ ძირითადი კანონების კრებულის ავკარგიანობაზე, რომელთა კარნახითაც უნდა წარიმართოს სახელმწიფოებრივი ცხოვრება. მაგრამ, ძალიან ხშირად გამოგნებელია როგორც საღი აზრის, ისე პოლიტიკის სისუსტე დასახული მიზნის მიღწევის საქმეში, ადამიანთა უუნარობა, ,,კონტროლი გაუწიონ" საკუთარ ცხოვრებას, როგორც პიროვნულ, ასევე პოლიტიკურ დონეზეც. ასე მაგალითად, მეცხრამეტე საუკუნეში ესპანეთისა თუ პორტუგალიის კოლონიალიზმისაგან განთავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ლათინური ამერიკის ბევრი ქვეყანა ძალიან სწრაფად ჩამოყალიბდა ლიბერალურ-დემოკრატიულ სახელმწიფოებად და მათი კონსტიტუციებიც შეერთებული შტატებისა თუ რესპუბლიკური საფრანგეთის მოდელზე დაიწერა. და მაინც, ვერც ერთმა მათგანმა ვერ მოახერხა დღემდე შეენარჩუნებინა უწყვეტი დემოკრატიული ტრადიცია. თეორიულ დონეზე, ლიბერალური დემოკრატიისადმი დაპირისპირება ლათინურ ამერიკაში არასოდეს ყოფილა ძლიერი, თუ არ ჩავთვლით აქა-იქ ფაშიზმისა და კომუნიზმის პერიოდულ, ხანმოკლე აფეთქებებს, არადა, ლიბერალურ დემოკრატიებს სასტიკი და რთული ბრძოლა მოუხდათ გამარჯვებისათვის და ხელისუფლების შენარჩუნებისათვის. არსებობს რამდენიმე სახელმწიფო, მათ შორის რუსეთიც, რომელთაც გამოსცადეს მმართველობის სხვადასხვაგვარი ავტორიტარული ფორმები, დემოკრატიას კი სულ ახლახან ეზიარნენ პირველად. სხვა სახელმწიფოებს, ვთქვათ, გერმანიას, დასავლეთ ევროპულ ტრადიციაში ღრმად გადგმული ფესვების მიუხედავად, უკიდურესად გაუჭირდათ დემოკრატიის მიღწევა, იმ დროს როცა საფრანგეთში 1789 წლიდან ხუთი სხვადასხვა დემოკრატიული რესპუბლიკა შეიცვალა. ყოველი ხსენებული მაგალითი, მკვეთრად უპირისპირდება ანგლოსაქსური წარმოშობის დემოკრატიათა უმრავლესობის გამოცდილებას, იმ ქვეყნების პოლიტიკურ რეალობას, სადაც დემოკრატიული ინსტიტუტების სტაბილურობას შედარებით იოლად და უმტკივნეულოდ მიაღწიეს.

იმის მიზეზი, თუ რატომ ვერ გავრცელდა ლიბერალური დემოკრატია საყოველთაოდ, ანდა რატომ ვერ შეინარჩუნა სიმტკიცე ხელისუფლების მოპოვების შემდეგ, საბოლოო ჯამში, ხალხსა და სახელმწიფოებს შორის არასაკმარის შესაბამისობაშია საძიებელი. სახელმწიფო წინდაწინ გამიზნული პოლიტიკური ქმნილებაა, მაშინ როცა ხალხი – წინარეარსებული ზნეობრივი ერთობაა; ანუ, სხვაგვარად, ხალხი არის სიკეთისა და ბოროტების, წმინდასა და ცოდვილის ბუნების შესახებ იმ საერთო რწმენის საფუძველზე შექმნილი ერთობა, რომელიც შორეულ წარსულში შეიძლებოდა გარკვეული მიზნით გაჩენილიყო, მაგრამ დღეს უკვე საყოველთაოდ შენარჩუნებულია როგორც ტრადიცია. როგორც ნიცშე ამბობს, ,,ყოველი ხალხი ბო-

როტისა და კეთილის საკუთარ ენაზე ლაპარაკობს,“ და „ყოველმა ხალხმა ადათების და უფლებების თავისი ენა მოიგონა“, რაც ასახულია არა მარტო კონსტიტუციასა და კანონებში, არამედ ოჯახშიც, რელიგიაშიც, კლასობრივ სტრუქტურაშიც, ყოველდღიურ ჩვევებშიც და აღიარებულ ცხოვრების წესშიც. სახელმწიფოს სფერო – პოლიტიკის სფეროა, მმართველობის სწორი მეთოდის შესახებ გაცნობიერებული არჩევანის. ხალხის სფერო – სუბპოლიტიკურია: სამფლობელო კულტურისა და საზოგადოებისა, რომლის წესებიც იშვიათადაა მკაფიოდ განსაზღვრული ან გაცნობიერებულად აღიარებული თავად ამ საზოგადოების წევრების მიერაც კი. როდესაც ტოკვილი ლაპარაკობს კონტროლისა და დაბალანსების ამერიკის კონსტიტუციურ სისტემაზე, ანდა პასუხისმგებლობის გადანაწილებაზე ფედერალურ და შტატის ხელისუფალთა შორის, მას მხედველობაში აქვს სახელმწიფო; მაგრამ, როცა ახსენებს ამერიკელთა ზოგჯერ ფანატიურ სპირიტუალიზმს, მათ ლტოლვას თანასწოროობისაკენ, ანდა მათ მიდრეკილებას უფრო პრაქტიკული, ვიდრე თეორიული მეცნიერებისადმი, ის აღწერს ხალხს.

სახელმწიფო სათავეში ექცევა და გარკვეულ ვალდებულებებს აკისრებს, ხოლო ზოგ შემთხვევაში, აყალიბებს კიდეც ხალხის სახეს, როგორც, მაგალითად, ლიკურგესა და რომულუსის კანონებმა ჩამოაყალიბეს, შესაბამისად, სპარტისა და რომის მოქალაქეთა ეთოსი, ანდა, როგორც თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებმა – იმ სხვადასხვა, ემიგრანტი ხალხის დემოკრატიული ცნობიერება, ვინც ამერიკის შეერთებულ შტატებს უყრიდა საფუძველს. მაგრამ ხშირად საქმე იქამდეც მიდის, სახელმწიფო და ხალხი სამკვდრო-სასიცოცხლოდაც უპირისპირდება ერთმანეთს – როგორც, ვთქვათ, ჩინეთსა და რუსეთში, როცა იქაურმა კომუნისტებმა მოიწადინეს ძალით მოეხვიათ თავს მოსახლეობებისათვის მარქსისტული იდეალები. ამდენად, ლიბერალური დემოკრატიის წარმატებაცა და სიმყარეც არასოდესაა დამოკიდებული გარკვეული საყოველთაო პრინციპების სისტემებისა და კანონების დანერგვაზე, საჭიროა ასევე თანხმობის საკმაოდ მაღალი ხარისხი ხალხებსა და სახელმწიფოებს შორის.

თუკი, ნიცშეს თანახმად, ხალხს ჩვენც განვსაზღვრავთ როგორც სიკეთისა და ბოროტების საერთო იდეების გამზიარებელ ზნეობრივ ერთობას, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ხალხების და მათ მიერ შექმნილი კულტურების სათავეები სულის თიმოტური ნაწილიდან მომდინარეობს. შეიძლება ითქვას, კულტურა ჩნდება შეფასების უნარიდან, იმ უნარიდან, რომელიც საშუალებს გვაძლევს ვთქვათ, რომ უფროსების პატივისმცემელი პიროვნება ღირსეულია, უწმინდური ცხოველების მჭამელი ადამიანი კი – არა. აქედან გამომდინარე, თიმოსი ან აღიარების სურვილი გახლავთ იმის ასპარეზი, რასაც სოციალური მეცნიერები „ფასეულობებს“ უწოდებენ. როგორც უკვე ვნახეთ, სწორედ აღიარებისთვის ბრძოლამ მოიტანა ბატონისა და მონის ურთიერთობა მისი მრავალგვარი გამოვლინებით და ამ ურთიერთობიდან გამომდინარე ზნეობრივი ნორმებიც: ვასალის პატივისცემა მონარქისადმი, გლეხისა – მემამულისადმი, არისტოკრატთა ქედმაღლური უპირატესობა და ასე შემდეგ.

ამავე დროს, აღიარების სურვილი ორი უაღრესად ძლიერი ადამიანური განცდის – რელიგიური რწმენისა და ნაციონალიზმის – ფსიქოლოგიური ასპარეზი-

ცაა. იმის თქმა არ მსურს, თითქოს რელიგია და ნაციონალიზმი ზოგადად, შეიძლება აღიარების სურვილამდე იქნას დაყვანილი; მაგრამ რამდენადაც ორივე ამ განცდას ფესვი თიმოსში აქვს გადგმული, საკუთარ უდიდეს ძალას სწორედ ამ ფაქტს უნდა უმადლოდნენ. ღრმად მორწმუნე ადამიანი ღირებულებას ანიჭებს ყველაფერს, რასაც მისი რელიგია თვლის წმინდად – ზნეობრივ კანონთა ერთობლიობას, ცხოვრების წესს, მოწიწების კერძო საგნებს და ბრაზდება, თუკი მისთვის წმინდა რამ იბღალება; ნაციონალისტს სწამს მისი ეროვნული თუ ეთნიკური ჯგუფის ღირსება და ამდენად, საკუთარიც, როგორც ამ ჯგუფის ერთ-ერთი წევრისა. იგი ესწრაფვის ამ ღირსების აღიარებას სხვათა მიერაც და, რელიგიური მორწმუნის მსგავსად, ბრაზდება თუკი ღირსება უგულებელყოფილად მიიჩნია.[2] სწორედ თიმოტურმა ჟინმა, არისტოკრატი ბატონის აღიარების სურვილმა, დაუდო დასაბამი ისტორიულ პროცესს და სწორედ რელიგიური ფანატიზმისა და ნაციონალიზმის თიმოტურმა ვნებებმა წარმართა იგი წინ, გამოატარა მრავალსაუკუნოვან ომებსა და კონფლიქტებში. რელიგიისა და ნაციონალიზმის თიმოტური საწყისები ნათელყოფენ, თუ რატომაა „ფასეულობათა“ გამო ატეხილი კონფლიქტები პოტენციურად ბევრად უფრო ულმობელი, ვიდრე დაპირისპირებანი მატერიალური ქონებისა თუ სიმდიდრის ნიადაგზე.[3] ფულისგან განსხვავებით, რომელიც შეიძლება უბრალოდ გაიყოს, ღირსება ნიშანდობლივად უკომპრომისო ცნებაა: შენ ან აღიარებ ჩემს და ჩემთვის წმინდათაწმინდა ფასეულობათა ღირსებას, ან არა. მხოლოდ „სამართლიანობის“ მაძიებელ თიმოსს შესწევს ჰეშმარიტი ფანატიზმის, სიმტკიცისა თუ სიძულვილის უნარი.

ლიბერალური დემოკრატია, კონკრეტულად კი მისი ანგლოსაქსური ვარიანტი, მაქსიმალურად უწყობს ხელს ერთგვარ ცივ „ანგარიშს“, უწინდელი ზნეობრივი და კულტურული თვალსაზრისების მივიწყების ხარჯზე. რაციონალურმა სურვილმა უნდა ძლიოს აღიარების ირაციონალურ სურვილს, კერძოდ, ამაყი ბატონების მეგალოთიმიას, რომელნიც საკუთარი უპირატესობისა და უზენაესობის აღიარებას ესწრაფვიან. ჰობსისა და ლოკის ტრადიციიდან ამოზრდილი ლიბერალური სახელმწიფო მუდამ საკუთარ ხალხთან გაჭიანურებულ ბრძოლაშია ჩაბმული. ის ცდილობს გააერთგვაროვნოს ამ ხალხის სხვადასხვაგვარი ტრადიციული კულტურები და მხოლოდ შორს გამიზნული, პირადი მატერიალური ინტერესების „დაბალანსება“ ასწავლოს. „სიკეთისა და ბოროტების“ საკუთარი ენის მქონე ძველ, ზნეობრივ ერთობას ახალ რეალობასთან უწევს შეჯახება და დემოკრატიული ფასეულობების ახალი სისტემის ათვისებაც უხდება: მან უნდა ისწავლოს, როგორ გახდეს „თანამონაწილე“, „რაციონალური“, „საერო“, „მობილური“, „თანამგრძნობი“ და „ტოლერანტული“.[4] ადრე, ძველთაგანვე, ეს ახალი დემოკრატიული ფასეულობანი სულაც არ წარმოადგენდნენ ფასეულობებს ადამიანის უმაღლესი ღირსებისა თუ სიკეთის განსაზღვრის თვალსაზრისით. მათ მხოლოდ და მხოლოდ სამუალებებად მიიჩნევდნენ, ჩვევებად, რაც კაცს უნდა შეეძინა, თუკი სურდა ნორმალურად ეცხოვრა მშვიდობიან და აყვავებულ საზოგადოებაში. სწორედ ამ მიზეზის გამო უწოდებდა ნიცშე სახელმწიფოს „ცივ ურჩხულთა შორის უცივესს“, ამიტომ სდებდა ბრალად ხალხებისა და მათი კულ-

ტურების მოსპობას, ამიტომ ადანაშაულებდა ხალხისათვის „ათასი სურვილის“ ძალად თავსმოხვევაში.

თუმცა, დემოკრატიამ თავის ამოცანას წარმატებით რომ გაართვას თავი, დემოკრატიული სახელმწიფოების მოქალაქეებმა უნდა დაივიწყონ, რა ფუნქციას ატარებდა ადრე მათი დღევანდელი ფასეულობები და ისწავლონ ირაციონალურად, თიმოტურად როგორ იამაყონ საკუთარი პოლიტიკური სისტემითა და ცხოვრების წესით. ანუ, მათ უნდა შეიყვარონ დემოკრატია არა იმიტომ, ეს წყობა სხვა ალტერნატივებს აუცილებლად რომ სჯობია, არამედ იმიტომ, რომ ეს მათი წყობაა. უფრო მეტიც, ძალაც უნდა დაატანონ თავს და სცადონ, ვთქვათ, „ტოლერანტობაში“ დაინახონ უფრო მეტი, ვიდრე უბრალოდ მიზნის მიღწევის საშუალება; დემოკრატიულ საზოგადოებებში ტოლერანტობა უკვე განმსაზღვრელი ღირსება ხდება.[5] დემოკრატიულ სისტემაში მსგავსი სიამაყის განვითარება, გნებავთ, დემოკრატიული ფასეულობებისა და მოქალაქის მეობის განცდის ურთიერთშეთავსება, სწორედ ის სასიკეთო შედეგია, რაც „დემოკრატიულ“ ან სხვაგვარად „სამოქალაქო კულტურაში“ იგულისხმება. ამგვარი კულტურაა გადამწყვეტი ფაქტორი დემოკრატიათა სიჯანსაღისა და სტაბილურობისათვის, რამდენადაც არც ერთ რეალურ, მიწიერ საზოგადოებას არ ძალუძს ხანგრძლივი არსებობა მხოლოდ რაციონალური „ანგარიშისა“ და სურვილის საფუძველზე.

მაგრამ კულტურას – გარკვეული ტრადიციული ფასეულობების დემოკრატიულ ფასეულობებად გარდაქმნისათვის წინააღმდეგობის გაწევის სახით – შეუძლია დემოკრატიზაციის გზაზე აღმართულ წინაღობად იქცეს. ამგვარი ფაქტორები რამდენიმე კატეგორიად იყოფა.[6]

პირველი ქვეყნის ეროვნული, ეთნიკური და რასობრივი ცნობიერების ხარისხსა და ხასიათს უკავშირდება. ნაციონალიზმსა და ლიბერალიზმს შორის აშკარა შეუთავსებლობა არ არსებობს; პირიქით, ეს ორი ფენომენი სინამდვილეში ძალიან მჭიდროდაც კი იყო გადახლართული, როცა მეცხრამეტე საუკუნეში გერმანიასა და იტალიაში ეროვნული გაერთიანებისათვის ბრძოლა მიმდინარეობდა. მსგავსი ვითარება იყო 80-იანი წლების პოლონეთშიც, ქვეყნის ეროვნული აღორძინების მცდელობისას, და ანალოგიური მდგომარეობაა დღევანდელ საბჭოთა კავშირში, სადაც ბალტიისპირეთის რესპუბლიკები სრული და საბოლოო დამოუკიდებლობისათვის იბრძვიან. ეროვნული დამოუკიდებლობის მოპოვება და სუვერენიტეტის მიღწევა, შეიძლება განხილულ იქნას როგორც თვითგამორკვევისა და თავისუფლების სურვილის ერთი შესაძლო გამოხატულება, ოღონდ იმ პირობით, თუკი ეროვნება, რასა თუ ეთნიკური კუთვნილება არ გახდება მოქალაქეობისა და სამოქალაქო უფლებების განსაკუთრებული საფუძველი. დამოუკიდებელი ლიტვა მხოლოდ მაშინ ჩაითვლება მთლიანად ლიბერალურ სახელმწიფოდ, როცა იქ მცხოვრები ნებისმიერი მოქალაქის, რუსული უმცირესობის ჩათვლით, უფლებების დაცვას უზრუნველყოფს.

მეორე მხრივ, ეტყობა დემოკრატია ვერ იხარებს ისეთ ქვეყანაში, სადაც მოსახლეობის შემადგენელი ჯგუფების ეროვნულობა თუ ეთნიკური კუთვნილება იმდენად გამძაფრებულია, რომ ამ ჯგუფებს ვერ აერთიანებს ერთი ერის შვილობის გან-

ცდა და არც ერთმანეთის უფლებებს აღიარებენ. ეროვნული ერთიანობის ძლიერი გრძნობა აუცილებელი წინაპირობაა მყარი დემოკრატიისათვის – ასე იყო ბრიტანეთში, შეერთებულ შტატებში, საფრანგეთში, იტალიასა და გერმანიაში. ამგვარი გრძნობის არარსებობაც შეიძლება ჩაითვალოს იმის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზად, თუ რატომ იყო შეუძლებელი საბჭოთა კაშვირში მყარი დემოკრატიის მიღწევა, ვიდრე ქვეყანა უფრო პატარა-პატარა ეროვნულ ერთიანობებად არ დაიშლებოდა.[7] პერუს მოსახლეობის მხოლოდ 11%-ს შეადგენენ თეთრკანიანები, ესპანელ დამპყრობელთა შთამომავლები; დანარჩენი მოსახლეობა ინდიელებია – გეოგრაფიული, ეკონომიკური და სულიერი თვალსაზრისით უაღრესად გამიჯნული დანარჩენი ქვეყნისგან. ამგვარი გამიჯვნა კიდევ დიდხანს იქნება პერუში სერიოზული დაბრკოლება მყარი დემოკრატიისაკენ მიმავალ გზაზე. იმავეს თქმა შეიძლება სამხრეთ აფრიკაზეც: იქ არა მარტო შავკანიანებსა და თეთრკანიანებს შორისაა ღრმა უფსკრული, არამედ თავად შავკანიანები არიან დაყოფილი მტრობის ხანგრძლივი ისტორიის მქონე სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფად.

დემოკრატიისათვის მეორე კულტურული წინაღობა რელიგიას უკავშირდება. ნაციონალიზმის მსგავსად, არც რელიგიასა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის არსებობს რაიმე ნიშანდობლივი წინააღმდეგობა, იმ შემთხვევათა გარდა, როცა რელიგია ტოლერანტობისა და ეგალიტარულობის ჩარჩოებიდან გამოდის. ადრეც აღვნიშნეთ, რა ღრმად იყო ჰეგელი დარწმუნებული, რომ საფრანგეთის რევოლუციას ქრისტიანობამ გაუკაფა გზა ზნეობრივი არჩევანის უნარის საფუძველზე ყველა ადამიანის თანასწორობის პრინციპის დამკვიდრებით. დღევანდელი დემოკრატიების უდიდესი უმრავლესობა, რელიგიური თვალსაზრისით, ქრისტიანული წარმომავლობისაა და როგორც სემუელ ჰანთინგტონმაც მიუთითა, ახალი, 1970 წლის შემდგომი დემოკრატიების მეტი წილიც, სწორედ კათოლიკური ქვეყნებზე მოდის[8]. შესაბამისად, შეიძლებოდა გვეთქვა რომ რელიგია წინაღობა კი არა, პირიქით, სტიმულია დემოკრატიზაციისათვის.

მაგრამ რელიგია per se, მაინც არ გახლავთ უცილობელი პირობა თავისუფალი საზოგადოების შესაქმნელად; ლიბერალიზმისათვის ნოყიერი ნიადაგის მოსამზადებლად ქრისტიანობამ, გარკვეული თვალსაზრისით, „თვითგაუქმება“ უნდა მოახერხოს საკუთარი მიზნებისა და ამოცანების სეკულარიზაციის გზით. ამგვარი სეკულარიზაციის ფენომენად დასავლეთში ზოგადად პროტესტანტიზმი მიიჩნეოდა. როდესაც რელიგია ქრისტიანსა და მის ღმერთს შორის კერძო, პირადი ურთიერთობის დონეზე დაიყვანა, ამით პროტესტანტიზმმა გააუქმა ღვთისმსახურთა ცალკე კლასის აუცილებლობა და უფრო ზოგადად, ბოლო მოუღო რელიგიის ჩარევას პოლიტიკაში. მსოფლიოს სხვა რელიგიებიც მეტ-ნაკლებად ჩაერთნენ სეკულარიზაციის მსგავს პროცესში: ასე მაგალითად, ბუდიზმი და სინტოიზმი შემოიფარგლნენ ღვთაებისადმი პირადი თაყვანისცემით უპირატესად ოჯახის დონეზე. ინდუიზმისა და კონფუციანიზმის მემკვიდრეობა უფრო სინთეზურია: მართალია, ორივე შედარებით უფრო ნებადამრთველი მოძღვრებაა, ვიდრე ამკრძალავი, მისი შეთავსება არცთუ ისე ძნელია საერო საქმიანობის ფაროთ სპექტრთან, მაგრამ ამ მოძღვრებათა არსი მაინც იერარარქიული და არაეგალიტარულია. რაც შეეხება ორთოდოქსულ იუ-

დაიზმსა და ფუნდამენტალისტურ ისლამს, ისინი პირიქით, უაღრესად ტოტალისტური რელიგიებია, რომლებიც ესწრაფვიან არეგულირონ ადამიანის ცხოვრების ყოველი ასპექტი, როგორც საზოგადოებრივი, ისე პირადი, თავად პოლიტიკის სფეროს ჩათვლითაც კი. ასე თუ ისე, იუდაიზმისა და ისლამის შეთასება მაინც შეიძლება დემოკრატიასთან – კერძოდ, ისლამი ხომ ქრისტიანობაზე არა ნაკლებად ამყვიდრებს საყოველთაო ადამიანური თანასწორობის პრინციპს – მაგრამ ძალიან ძნელი, თითქმის შეუძლებელია მათი შეხამება ლიბერალიზმთან, საყოველთაო უფლებების აღიარებასთან, განსაკუთრებით კი აზრისა და რწმენის თავისუფლების პრინციპებთან. ამიტომ, ალბათ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ დღევანდელ მუსულმანურ სამყაროში ლიბერალური დემოკრატიის ერთადერთი გამზიარებელი თურქეთია, ქვეყანა, რომელმაც იშვიათი შეუპოვრობითა და გულწრფელობით მოახერხა უარეყო საკუთარი ისლამური წარმომავლობა საერო საზოგადოების სასარგებლოდ მეოცე საუკუნის დასაწყისში.[9]

მესამე ხელისშემშლელი პირობა მყარი დემოკრატიისათვის არათანაბარი სოციალური სტრუქტურა და მისგან გამომდინარე აზროვნების წყობაა. ტოკვილის თანახმად, ამერიკული დემოკრატიის სიძლიერე და სტაბილურობა განაპირობა ამერიკული საზოგადოების ასბოლუტურმა ეგალიტარულობამ და დემოკრატიულობამ დამოუკიდებლობის დეკლარაციის მიღებასა და კონსტიტუციის დაწერამდე დიდი ხნით ადრეც; ამერიკელები „თანასწორნი დაიბადნენ“, ანუ, ჩრდილოეთ ამერიკაში დანერგილი წარმმართველი კულტურული ტრადიციები მომდინარეობდა ლიბერალური ინგლისიდან და ჰოლანდიიდან და არა, ვთქვათ, მეჩვიდმეტე საუკუნის აბსოლუტისტური პორტუგალიიდან თუ ესპანეთიდან. ბრაზილიამ და პერუმ, პირიქით, მემკვიდრეობით სწორედ უაღრესად დამრევებული კლასობრივი სტრუქტურები მიიღეს და, ამ სტრუქტურათა შემადგენელი კლასები, ერთნაირად ეგოისტურნი, ერთმანეთისადმი ოდინდელი მტრობით იყვნენ დაპირისპირებულნი.

სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, ბატონები და მონები თავ-თავიანთ მენტალიტეტს ზოგიერთ ქვეყანაში უფრო გაშიშვლებული და წარსულში უფრო ღრმად ფესვგადგმული ფორმებით ინარჩუნებდნენ, ვიდრე სხვაგან. ლათინური ამერიკის ბევრ ნაწილში, ისევე როგორც შეერთებული შტატების სამხრეთში სამოქალაქო ომამდე, მონობა აშკარად არსებობდა, ყოველ შემთხვევაში, არსებობდა რაღაც ფორმები ფართომასშტაბიანი ჰასიენდური სოფლის მეურნეობისა, რომელნიც განაპირობებდნენ გლეხების ლამის მართლაც მონურ დამოკიდებულებას მიწათმფლობელთა კლასზე. ყალიბდებოდა ზუსტად ისეთივე ურთიერთობა, როგორსაც ჰეგელი უძველესი პერიოდის ბატონობისა და მონობის დამახასიათებელ ნიშნად სახავდა: ერთი მხრივ, მოძალადე და უქნარა ბატონები, მეორე მხრივ კი მათზე თავიდან ბოლომდე დამოკიდებული, დაშინებული მონების კლასი, რომელსაც თითქმის არანაირი წარმოდგენა არ გააჩნდა საკუთარ თავისუფლებაზე. აი, მაგალითად, კოსტა რიკაში, ესპანეთის იმპერიის იზოლირებულ და მივიწყებულ კუთხეში, სადაც ამის შედეგად მთელი მოსახლეობა ერთნაირად ღატაკი იყო და არავითარი ჰასიენდური ტიპის მიწათმოქმედებაც არ არსებობდა, დემოკრატიამ შედარებით მეტ წარმატებას მიაღწია და ამის ერთადერთი ახსნაც, სწორედ ხსენებული მიზეზებია.[10]

უკანასკნელი კულტურული ფაქტორი, რაც ზემოქმედებას ახდენს მყარი დემოკრატიის პერსპექტივებზე, უკავშირდება საზოგადოების უნარს, ავტონომიურად შექმნას ჯანსაღი სამოქალაქო საზოგადოება – ის სფერო, სადაც ადამიანებს სახელმწიფოზე დაყრდნობის გარეშე შეუძლიათ რეალურად დაეუფლონ ტოკვილისეულ „ურთიერთობის ხელოვნებას“. ტოკვილი ამტკიცებდა, დემოკრატია ყველაზე უკეთ მაშინ „მუშაობს“, როცა ზემოდან ქვემოთ კი არა, ქვემოდან ზემოთ ვრცელდებაო, როცა ცენტრალიზებული სახელმწიფო ბუნებრივად ყალიბდება უამრავი ადგილობრივი მმართველობის ორგანოებიდან თუ კერძო ასოციაციებიდან, რომელთა ფუნქციონირებაც თავისუფლებისა და თვითმმართველობის გარკვეული სკოლააო. დემოკრატია, ბოლოს და ბოლოს, სწორედ თვითმმართველობამდე დაიყვანება, და თუკი ადამიანებს შესწევთ უნარი ქალაქებში, კორპორაციებში, პროფესიულ გაერთიანებებში თუ უნივერსიტეტებში „მიხედონ თავს“, საფიქრებელია, სახელმწიფო დონეზეც წარმატებით მოახერხებენ იმავეს.

თავის მხრივ, ეს უნარი ხშირად უკავშირდება პრემოდერნული საზოგადოების ხასიათს, საიდანაც ამა თუ იმ ქვეყნის დემოკრატია ამოიზარდა. ბევრი ამტკიცებდა, რომ ისეთი პრემოდერნული საზოგადოებები, რომელთა სათავეშიც ძლიერი, ცენტრალიზებული სახელმწიფოები იდგა და სისტემურად ანადგურებდა ძალაუფლების ყველა შუალედურ წყაროს – იქნებოდა ეს ფეოდალური არისტოკრატია თუ ადგილობრივი, რეგიონური მხედართმთავრების დიქტატი, მოდერნიზების შემდეგ გაცილებით უფრო ძლიერ მიდრეკილებას ამჟღავნებდნენ ავტორიტარული მმართველობისადმი, ვიდრე ის ფეოდალური საზოგადოებები, სადაც ძალაუფლება დაყოფილი იყო მეფესა და რამდენიმე ძლიერ, ფეოდალურ მთავარს შორის.[11] რუსეთი და ჩინეთი – უდიდესი, ცენტრალიზებული ბიუროკრატიული იმპერიები რევოლუციამდელ ეპოქაში – კომუნისტურ, ტოტალიტარულ სახელმწიფოებად გარდაიქმნენ, ხოლო ინგლისი და იაპონია, სადაც გამოკვეთილი ფეოდალური სტრუქტურა არსებობდა, მყარ დემოკრატიებად ჩამოყალიბდნენ.[12] ამ მიზეზებით შეიძლება აიხსნას ის სიძნელეებიც, რაც საფრანგეთისა და ესპანეთის ტიპის დასავლეთ ევროპულ ქვეყნებს შეხვდათ მყარი დემოკრატიის შექმნის გზაზე. ორივე შემთხვევაში ფეოდალიზმი მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნეებში „დაანგრია“ ცენტრალიზაციის, მოდერნიზაციისაკენ მიმავალმა მონარქიამ, რის შემდეგაც ამ ქვეყნებს მემკვიდრეობად ერგოთ ძლიერი სახელმწიფო ძალაუფლება და სუსტი, დათრგუნული, სახელმწიფოს გავლენაზე დამოკიდებული სამოქალაქო საზოგადოება. ცენტრალიზაციის გზაზე დამდგარი ეს მონარქიები ამკვიდრებდნენ აზროვნების გარკვეულ სტილს, რისი კარნახითაც ადამიანებმა თანდათან დაკარგეს პიროვნულად თუ სპონტანურად თვითორგანიზების, ადგილობრივ დონეზე ერთად მუშაობის უნარი და საკუთარ სიცოცხლეზე პასუხისმგებლობის განცდა. ცენტრალიზაციის ტრადიცია საფრანგეთში, სადაც, როგორც წესი, პარიზიდან ნებართვის გარეშე არც ერთი გზა არ გაჰყავდათ, არც ერთ ხიდს არ ამენებდნენ პროვინციულ, პატარა მდინარეზეც კი, უწყვეტ ხაზად გაგრძელდა ლუი მეცამეტედან ნაპოლეონამდე და ამჟამინდელ მეხუთე რესპუბლიკამდეც, გამოხატული Conscil d'etat-ის სახით.[13] მსგავსი მემკვიდრეობა ესპანეთმაც უანდერძა ლათინური ამერიკის ბევრ სახელმწიფოს.

„დემოკრატიული“ კულტურის სიძლიერე ხშირად დიდადაა დამოკიდებული იმ თანმიმდევრობაზე, რითაც ლიბერალური დემოკრატიის შემადგენელი ელემენტები გამოდიან სამზეოზე. ასე მაგალითად, ბრიტანეთი და შეერთებული შტატები იმიტომაა თანამედროვეობის ყველაზე აყვავებული ლიბერალური დემოკრატიები, ამ ქვეყნებში ლიბერალიზმი რომ უსწრებდა წინ დემოკრატიას, ანუ, თავისუფლება უსწრებდა წინ თანასწორობას. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, სანამ მოსახლეობის სხვა ფენებშიც გავრცელდებოდა სიტყვის თავისუფლების, თავისუფალი ურთიერთობის, მმართველობაში პოლიტიკური თანამონაწილეობის ლიბერალური უფლებები ჯერ მცირერიცხოვან, როგორც წესი, მამრობითი სქესის, თეთრკანიან და მიწის მფლობელ ელიტაში ხორციელდებოდა.[14] დემოკრატიული კამათისა და კომპრომისის ჩვევები, როდესაც დამარცხებულთა უფლებები ყოველმხრივაა დაცული და უზრუნველყოფილი, უფრო იოლად შეითვისეს ერთნაირი სოციალური წარსულისა და მიდრეკილებების მქონე პატარა-პატარა, ელიტურმა ჯგუფებმა, ვიდრე მრავალრიცხოვანი და არაერთგვაროვანი, ტომობრივი თუ ეთნიკური სიძულვილით გაჟღენთილი საზოგადოების ფართო ფენებმა. ამგვარმა თანმიმდევრობამ შესაძლებლობა მისცა ლიბერალურ დემოკრატიულ პრაქტიკას ღრმად გაედგა ფესვი და მჭიდროდ გადახლართვოდა ყველაზე უძველეს ეროვნულ ტრადიციებს. ლიბერალური დემოკრატიის გაიგივება პატრიოტიზმთან, აძლიერებს მის თიმოტურ მიმზიდველობას ახლად უფლებამოპოვებული ჯგუფების თვალში და ამ ჯგუფებს, დროთა განმავლობაში უფრო მეტად აკავშირებს დემოკრატიულ ინსტიტუტებთან.

ყველა ეს ფაქტორი – ეროვნული ერთიანობის განცდა, რელიგია, სოციალური თანასწორობა, სამოქალაქო საზოგადოებისაკენ მისწრაფება და ლიბერალური ინსტიტუტების ისტორიული გამოცდილება – მთლიანობაში ხალხის კულტურას შეადგენს. სწორედ ხსენებული ფაქტორების თვალსაზრისით, ხალხებს შორის არსებული განსხვავებანი განმარტავს იმ ფაქტს, ერთნაირი ლიბერალურ-დემოკრატიულ კონსტიტუციები რატომ მოქმედებს ზოგი ხალხის პრაქტიკაში საათივით აწყობილად, სხვა გარემოში კი ვერა, ანდა რატომ უარყოფს ერთი და იგივე ხალხი დემოკრატიას ერთ ეპოქაში, სხვა ეპოქაში კი უყოყმანოდ ირჩევს ამ გზას. ნებისმიერი სახელმწიფო მოღვაწე, ვინც ცდილობს განავრცოს თავისუფლების სფერო და მაქსიმალურად გააძლიეროს მისი ყველა უპირატესობა, წინასწარ უნდა ჰქვრეტდეს ამ ხასიათის სუბპოლიტიკურ წინააღმდეგობებს სახელმწიფოთა უნარისათვის, წარმატებით მიაღწიონ ისტორიის დასასრულს.

და მაინც, არის რამდენიმე მცდარი მოსაზრება კულტურასა და დემოკრატიასთან დაკავშირებით, რისი გაზიარებაც, არამც და არამც, არ შეიძლება. პირველი გახლავთ განცხადება, კულტურული ფაქტორები საკმარისი პირობაა დემოკრატიის დამყარებისთვისო. ასე მაგალითად, ერთი კარგად ცნობილი სოვეტოლოგი თავს ირწმუნებდა, თითქოს ბრეჟნევის ეპოქის საბჭოთა კავშირში არსებობდა პლურალიზმის ეფექტური ფორმა და საკუთარი აზრის დასაბუთებას მხოლოდ იმით ცდილობდა, რომ საბჭოთა კავშირმა მიაღწია ურბანიზაციის, განათლების, ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის, სეკულარიზაციის გარკვეულ დონეს. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, ნაცისტური გერმანიაც პასუხობდა, პრაქტიკულად, ყველა, მყარი დე-

15°. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

მოკრატიისათვის ხაზგასმულად აუცილებელ კულტურულ წინაპირობას: იყო ნაციონალურად ერთიანი, ეკონომიკურად განვითარებული, ძირითადად, პროტესტანტული ქვეყანა, ჰყავდა ჯანსაღი სამოქალაქო საზოგადოება და სოციალური არაეგალიტარულობითაც არ გამოირჩეოდა დასავლეთ ევროპის სხვა სახელმწიფოებისაგან. და მაინც, თიმოტური თვითდამკვიდრებისა და სიბრაზის ამ უდიდესმა აფეთქებამ, რაც გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმის არსს შეადგენდა, შეძლო მთლიანად წაელეკა და მოესპო რაციონალური ურთიერთაღიარების სურვილი.

დემოკრატია ვერასოდეს შემოვა უკანა კარიდან; გარკვეულ დროს, ის უნდა გაჩნდეს როგორც სწორედ დემოკრატიის დამყარების თაობაზე მიღებული, აწონილ-დაწონილი პოლიტიკური გადაწყვეტილების შედეგი. პოლიტიკური სფერო დამოუკიდებელი რჩება კულტურისაგან, და როგორც სურვილის, თიმოსისა და გონის გადაკვეთის წერტილს, საკუთარი, განსაკუთრებული ღირსება აქვს. მყარი ლიბერალური დემოკრატია წარმოუდგენელია ქმედითუნარიანი სახელმწიფო მოღვაწეების გარეშე, ვინც ფლობს პოლიტიკის ხელოვნებას და ძალაც შესწევს, ადამიანთა ძირითადი მიდრეკილებები სიცოცხლისუნარიანი პოლიტიკური ინსტიტუტების ჩარჩოებში მოაქციოს. როცა დაკვირვებით ვსწავლობთ ამა თუ იმ ქვეყნის დემოკრატიაზე წარმატებით გადასვლის შემთხვევებს, აშკარა ხდება რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთ ზედმიწევნით პოლიტიკურ ფაქტორებს, როგორებიცაა ახალი დემოკრატიული ხელმძღვანელობის უნარი, გაანეიტრალოს შეიარაღებული ძალები, ვიდრე ძველი შეცოდებებისა და დანაშაულებების გამოძიებას დაიწყებდეს, შეინარჩუნოს სიმბოლური უწყვეტობა წარსულთან (დროშები, ჰიმნები და სხვა ასეთი), გაითვალისწინოს უკვე ჩამოყალიბებული პარტიული სისტემის ბუნება და განსაზღვროს, საპრეზიდენტო იყოს დემოკრატიული მმართველობა თუ საპარლამენტო.[15] შესაბამისად, დემოკრატიათა მარცხის შესწავლაც ადასტურებს, რომ ამგვარი შედეგი არ იყო გარდაუვალი შექმნილი კულტურული თუ ეკონომიკური გარემოს გამო, ხშირ შემთხვევაში მარცხს ცალკეული, კონკრეტული პოლიტიკოსების უვარგისი გადაწყვეტილებები განაპირობებდა.[16] ლათინური ამერიკის სახელმწიფოები სულაც არ გამხდარან იძულებულნი, მაინცდამაინც პროტექციონიზმის და იმპორტის ჩანაცვლების პოლიტიკა აერჩიათ 30-იანი წლების მსოფლიო დეპრესიის დროს, არადა, სწორედ ამ პოლიტიკამ მრავალი წლით დაასამარა მათი იმედები მყარ დემოკრატიასთან დაკავშირებით.

მეორე, და ალბათ უფრო ფართოდ გავრცელებული შეცდომა გახლავთ კულტურული ფაქტორების მიჩნევა აუცილებელ პირობად დემოკრატიის დასამყარებლად. მაქს ვებერი დაწვრილებით აღწერს თანამედროვე დემოკრატიის ისტორიულ ფესვებს, რომელიც პრინციპში, დასავლური ტიპის ქალაქის გარკვეული, ძალზე სპეციფიკური სოციალური პირობებიდან აღმოცენებულად მიაჩნია.[17] დემოკრატიის ვებერისეული განმარტება, როგორც ყოველთვის, ისტორიულად მდიდარი და ღრმაა, ოღონდ მისი დახასიათებიდან გამომდინარე, დემოკრატია შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ დასავლური ცივილიზაციის ერთი პატარა კუთხის სპეციფიკურ კულტურულ და სოციალურ გარემოში. ის ფაქტი, რომ დემოკრატია გავრცელდა როგორც ყველაზე რაციონალური დასაშვები პოლიტიკური სისტემა და სხვა

სისტემებთან შედარებით უფრო „მოერგო“ ზოგადად ადამიანური პიროვნების ბუნებას მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურათა მასშტაბით, საერთოდ არც არის სერიოზულად განხილული.

არსებობს მრავალი მაგალითი, როცა ქვეყნებმა, რომლებშიც ვერ პასუხობდნენ დემოკრატიის ბევრ, ეგრეთ წოდებულ კულტურულ „წინაპირობას“, მაინც მოახერხეს დემოკრატიული სტაბილურობის საოცრად მაღალი დონისათვის მიეღწიათ. საილუსტრაციოდ ყველაზე კარგად ინდოეთის სინამდვილე გამოდგება: ეს ქვეყანა არც მდიდარია, არც მაღალი ინდუსტრიული დონით გამოირჩევა (თუმცა, მისი ეკონომიკის გარკვეული უბნები ტექნოლოგიურად მეტად დაწინაურებულია), არც ნაციონალურადაა ერთიანი, არც პროტესტანტულია და, ყოველივე ამის მიუხედავად, 1947 წელს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ მაინც შეინარჩუნა ეფექტურად მოქმედი დემოკრატია. სხვათა შორის ადრეც, წარსულშიც „ჩამოწერდნენ“ ხოლმე მთელ ხალხებს, როგორც კულტურულად შეუსაბამოებს მყარი დემოკრატიისათვის: ამბობდნენ, გერმანელებს და იაპონელებს მათი ავტორიტარული ტრადიციები უბორკავს ხელ-ფეხსო; კათოლიციზმი ითვლებოდა დაუძლეველ წინააღმდეგობად დემოკრატიისათვის ესპანეთში, პორტუგალიაში და ლათინური ამერიკის ბევრ ქვეყანაში, ისევე როგორც მართლმადიდებლობა – საბერძნეთსა და რუსეთში. მიაჩნდათ, რომ აღმოსავლეთი ევროპის ხალხებს ან საერთოდ არ შეეძლოთ, ანდა არავითარი ინტერესი არ გააჩნდათ ზიარებოდნენ დასავლეთი ევროპის ლიბერალურ-დემოკრატიულ ტრადიციებს. რამდენადაც გორბაჩოვისეულ „პერესტროიკას“ არანაირი აშკარა და გამოკვეთილ რეფორმის გატარება არ მოჰყვა შედეგად, ბევრმა, როგორც საბჭოთა კავშირში, ისე მის ფარგლებს გარეთ, დაასკვნა – რუსი ხალხი კულტურულად უძლურია დემოკრატიის შესანარჩუნებლად, მას არასოდეს არანაირი დემოკრატიული ტრადიცია თუ სამოქალაქო საზოგადოება არ გამოუცდია და სამუდამოდ ტირანიისათვისაა განწირულიო. არადა, დროთა ვითარებაში, ყველა ხსენებულ ქვეყანაში ჩამოყალიბდა დემოკრატიული ინსტიტუტები. საბჭოთა კავშირში, რუსეთის პარლამენტი ბორის ელცინის ხელმძღვანელობით ისე ფუნქციონირებდა, თითქოს ამ კანონმდებელ ორგანოს დიდი ხნის ისტორია ჰქონოდა, 1990-91 წლებში სპონტანურად აღმოცენებულმა, ენერგიულმა სამოქალაქო საზოგადოებამ თანდათანობით სულ უფრო და უფრო მეტი ძალა მოიკრიბა. 1991 წლის აგვისტოს პუტჩის მცდელობისას, მოსახლეობის ფართო ფენების ლამის საყოველთაო წინააღმდეგობამ გამოააშკარავა, რა ღრმად ჰქონდა თურმე გადგმული ფესვი დემოკრტიულ იდეებს.[18]

ძალიან ხშირად გაისმის არგუმენტი, ესა თუ ის ქვეყანა ვერ გადემოკრატიულდება, რადგან აქამდე დემოკრატიული ტრადიცია არ ჰქონიაო. ეს ტრადიცია აუცილებელი პირობა რომ იყოს, მაშინ ვერც ერთი ქვეყანა ვერ გახდებოდა დემოკრატიული, რამდენადაც არ არსებობს ხალხი თუ კულტურა (დასავლეთი ევროპის ჩათვლით), რომელსაც არ დაეწყოს ძლიერი ავტორიტარული ტრადიციით ან დროთა განმავლობაში ამგვარ ტრადიციამდე არ მისულიყოს.

შემდგომში მსჯელობა ალბათ დაგვანახებს, რომ გამყოფი ხაზი კულტურასა და პოლიტიკას, ხალხებსა და სახელმწიფოებს შორის არცთუ ისე მკაფიოა, როგორც

ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. სახელმწიფოებს შეუძლიათ ძალიან მნიშვნელოვანი როლი ითამაშონ ხალხების „ფორმირებაში“, ანუ, „ბოროტისა და კეთილის“ მათი ენის ჩამოყალიბებაში და ახალი ადათების, ჩვევებისა და კულტურების denovo შექმნაში. ამერიკელები არა უბრალოდ „თანასწორები დაიბადნენ“, არამედ „გათანასწორდნენ“ ჯერ კიდევ შეერთებული შტატების შექმნამდე, შტატისა თუ ადგილობრივ დონეზე თვითმმართველობის გამოცდილებით იმ წლებში, როცა ბრიტანეთისაგან დამოუკიდებლობის მოპოვებას ცდილობდნენ. ამერიკული საფუძვლების აშკარად დემოკრატიულმა ბუნებამ ხელი შეუწყო უფრო გვიანდელი პერიოდის დემოკრატიული ამერიკელის, იმ ტიპის ადამიანის ჩამოყალიბებას, რომელიც მანამდე არსად და არასოდეს არსებობდა ისტორიის მანძილზე (სხვათა შორის, სწორედ ეს ტიპი მშვენივრად აღწერა ტოკვილმა). კულტურა ბუნების კანონებივით სტატიკური ფენომენი არ არის; ის ადამიანის „ნამოქმედარია“ და ევოლუციის უწყვეტ პროცესსაც განიცდის. კულტურამ შეიძლება სახეცვლილება განიცადოს ეკონომიკური განვითარების, ომებისა თუ სხვა ეროვნული მასშტაბის ძვრების გავლენით, ემიგრაციისა თუ გაცნობიერებული არჩევანის შედეგად, და აქედან გამომდინარე, დემოკრატიის კულტურული „მსაზღვრელები“ თუმცა უდავოდ მნიშვნელოვანი კია, მაგრამ მათდამი გარკვეული სკეპტიციზმი ნამდვილად არ უნდა ჩაითვალოს ზედმეტად.

მეორე მხრივ, ხალხებისა და მათი კულტურების მნიშვნელობა აღნიშნავს ლიბერალური რაციონალიზმის საზღვრებს, ანდა სხვაგვარად თუ ვიტყვით, განსაზღვრავს ირაციონალურ თიმოსზე რაციონალური ლიბერალური ინსტიტუტების დამოკიდებულების დონეს. რაციონალური ლიბერალური სახელმწიფო ვერ აშენდება მხოლოდ არჩევნების გზით, და ვერც სიცოცხლისუნარიანი გამოდგება ქვეყნის ირაციონალური სიყვარულისა თუ ტოლერანტობის მსგავსი ფასეულობებისადმი ინსტინქტური მიდრეკილების გარეშე. თუკი თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის სიჯანსაღე სამოქალაქო საზოგადოების სიჯანსაღეს ემყარება, ხოლო ეს უკანასკნელი დამოკიდებულია ადამიანთა ურთიერთობის სპონტანურ უნარზე, მაშინ ნათელია, რომ წარმატების მოსაპოვებლად ლიბერალიზმი უნდა გასცდეს საკუთარი პრინციპების ფარგლებს. ტოკვილის მიერ ნახსენები სამოქალაქო კავშირები თუ გაერთიანებები ხშირად ეფუძნებოდნენ არა ლიბერალურ პრინციპებს, არამედ რელიგიას, ეთნიკურობასა თუ სხვა, ირაციონალურ ბაზისს. ამდენად, წარმატებული პოლიტიკური მოდერნიზაციისთვის აუცილებელია რაღაც პრემოდერნულის შენარჩუნება უფლებებისა და კონსტიტუციური გადაწყვეტილებების მისეულ სისტემაში, ანუ აუცილებელი ხდება ხალხთა გადარჩენაცა და სახელმწიფოთა არასრული გამარჯვებაც.

21

შრომის თიმოტური საწყისები

ჰეგელს... სწამდა, რომ შრომა იყო არსი, ჭეშმარიტი არსი ადამიანისა.

კარლ მარქსი[1]

როცა ვიცით ძლიერი ურთიერთკავშირის შესახებ დაწინაურებულ ინდუსტრიალიზაციასა და დემოკრატიას შორის, ალბათ ბუნებრივი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ამა თუ იმ ქვეყნის დროთა განმავლობაში ეკონომიკურად განვითარების უნარი, შესაბამისად, უაღრესად მნიშვნელოვანი ხელშემწყობი ფაქტორია ამ ქვეყანაში თავისუფალი საზოგადოების ჩამოყალიბებისა და შენარჩუნებისათვის. და მაინც, მართალია, ყველაზე წარმატებულ თანამედროვე ეკონომიკებად სწორედ კაპიტალისტური უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ყველა კაპიტალისტურ ეკონომიკას ერთნაირი წარმატებისათვის ნამდვილად არ მიუღწევია. ისევე, როგორც ფორმალურად დემოკრატიულ ქვეყნებს ამ დემოკრატიის დაცვისა და შენარჩუნების მკვეთრად განსხვავებული უნარი გააჩნიათ, ფორმალურად კაპიტალისტური ეკონომიკებიც ზრდა-განვითარების ამკარად განსხვავებულ ტემპებსა და შესაძლებლობებს ამჟღავნებენ.

ადამ სმიტს მიაჩნდა, რომ სახელმწიფოთა განსხვავებული სიმდიდრის უმთავრესი მიზეზი მხოლოდ ამა თუ იმ მთავრობის პოლიტიკის სიბრძნე ან სიბეცე იყო, და ადამიანის ეკონომიკური ქცევაც, ერთხელ და სამუდამოდ განთავისუფლებული მავნე პოლიტიკის მარწუხებისგან, მეტ-ნაკლებად უნივერსალურ ხასიათს იძენდა. თუკი კაპიტალისტურ ეკონომიკათა შორის სხვაობის კვალს გავყვებით, საბოლოო ჯამში, ამ კვალმა შეიძლება მთავრობათა პოლიტიკურ ხაზთა შორის განსხვავებამდე მიგვიყვანოს. როგორც ადრევე შევნიშნეთ,[2] ლათინური ამერიკის არაერთი ქვეყნის ვითომ კაპიტალისტური ეკონომიკა, რეალურად ის მერკანტილური ურჩხულია, რომელმაც სახელმწიფოს მრავალწლიანი ჩარევის დახმარებით უკიდურესად შეამცირა შრომის ნაყოფიერება და ჩაკლა მეწარმეობა. დროის გადასახედიდან, აღმოსავლეთი აზიის ომისშემდგომი ეკონომიკური წარმატება, ძირითადად, შეიძლება აიხსნას რეგიონის მიერ გონივრული ეკონომიკური პოლიტიკის არჩევით, ვთქვათ, მხარდაჭერით კონკურენტუნარიანი შიდა ბაზრებისათვის. სრულიად საპირისპირო მაგალითების გათვალისწინებით, როცა ერთი მხრივ, ესპანეთი, სამხრეთ კორეა თუ მექსიკა უარს ამბობენ კარჩაკეტილ ეკონომიკაზე და მართლაც სენსაციურ წარმატებებს აღწევენ, მეორე მხრივ კი – არგენტინა წარმოების ნაციონალიზაციას გა-

დაწყვეტს და სრულ კრახს განიცდის, მთავრობის სწორი პოლიტიკის მნიშვნელობა თავისთავად აშკარა ხდება.

და მაინც, ჩნდება ერთგვარი განცდა, რომ პოლიტიკის სხვადასხვაობა მხოლოდ მეორეხარისხოვანი ამბავია, ეკონომიკურ ქცევაზე ერთგვარ გადამწყვეტ ზემოქმედებას კულტურა ახდენს, სწორედ ისევე, როგორც ხალხის უნარზე შეინარჩუნოს მყარი დემოკრატია. ყველაზე უფრო თვალსაჩინო ეს შრომისადმი დამოკიდებულებაშია. შრომა, ჰეგელის თანახმად, არის ადამიანის არსი: მშრომელი მონა ქმნის სწორედ კაცობრიობის ისტორიას, როდესაც ბუნების სამყაროს ადამიანთა საცხოვრებელ სამყაროდ გარდაქმნის. მცირერიცხოვან უსაქმურ ბატონთა გარდა, ყველა ადამიანი შრომობს; და მაინც, მათი შრომის წესსა და ხარისხს შორის უზარმაზარი სხვაობა არსებობს. ტრადიციულად, ამ სხვაობებზე მსჯელობა „შრომის ეთიკის“ თემამდე დაიყვანება ხოლმე.

თანამედროვე სამყაროში მაინცდამაინც მისაღებად არ მიიჩნევა „ეროვნულ ხასიათზე“ ლაპარაკი: ხალხების ეთიკური ჩვევათა მსგავსი განზოგადოებანი „მეცნიერულად“ გაუმართლებადაა მიჩნეული, მათ უხეში სტერეოტიპიზაციისა და ფაქტობრივი დამახინჯებისაკენ მიდრეკილება ახასიათებთ, რამდენადაც, როგორც წესი, უბრალო ანეკდოტურ გამონათქვამს ემყარებიან. ეროვნული ხასიათის თაობაზე განზოგადოებანი, ასევე უპირისპირდება ჩვენი დროის რელატივისტურ და ეგალიტარულ განწყობილებებს, რადგან თითქმის ყოველთვის შეიცავს ანგარიშმიუცემელ განჯა-შეფასებას ამა თუ იმ კულტურის შედარებითი ღირებულების შესახებ. ცხადია, არავის სიამოვნებს, როცა ეუბნებიან, შენი კულტურა სიზარმაცეს და ეშმაკობას უწყობს ხელსო; და მართლაც, ამგვარ მსჯელობაში არის რაღაც მახინჯი და არაჯანსაღი.

მიუხედავად ამისა, ნებისმიერი ადამიანი, ვისაც გარკვეული დროის მანძილზე უმოგზაურია ან უცხოვრია საზღვარგარეთ, აუცილებლად შეამჩნევდა, რაოდენ გადამწყვეტ ზეგავლენას ახდენს ეროვნული კულტურა შრომისადმი დამოკიდებულებაზე. გარკვეულწილად, მსგავსი კულტურული სხვაობანი ემპირიულადაც შეიძლება შემოწმდეს სხვადასხვა ჯგუფის ეკონომიკური საქმიანობის შედარებით ეთნიკურად ჰრეელ საზოგადოებებში, მაგალითად, როგორიცაა: მალაიზია, ინდოეთი თუ შეერთებული შტატები. გარკვეული ეთნიკური ჯგუფების ძირითადი ეკონომიკური საქმიანობა, ვთქვათ, ებრაელებისა – ევროპაში, ბერძნებისა და სომხების – ახლო აღმოსავლეთში, ანდა ჩინელებისა სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში, საკმაოდ ცნობილია და ამ ფაქტზე ზედმეტად აღარ გავამახვილებთ ყურადღებას. ტომას სოუელმა სხვა ფაქტზე მიანიშნა, კერძოდ, შეერთებულ შტატებში მკვეთრი განსხვავება არსებობს მატერიალური მდგომარეობისა და განათლების დონის მხრივ ვესტინდოეთიდან ნებაყოფლობით გადმოსახლებულ და თავის დროზე პირდაპირ აფრიკიდან ძალით, მონებად ჩამოყვანილ შავკანიანთა შთამომავლებს შორის.[3] ასეთ განსხვავებანი გვაფიქრებინებს, რომ ეკონომიკური საქმიანობის ხასიათი დაკავშირებულია არა იმდენად გარემო პირობებთან, როგორებიცაა ეკონომიკური შესაძლებლობების არსებობა თუ არარსებობა, არამედ უფრო მეტად თავად ეთნიკურ ჯგუფთა კულტურებს შორის სხვაობასთან.

არსებობს ეკონომიკური აქტივობის ინტენსიურობის ზოგადი მახასიათებლები, როგორიცაა, ვთქვათ, ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის დონე, მაგრამ მათ გარდა, არსებობს აგრეთვე მრავალი უჩინარი სხვაობა განსხვავებული კულტურების შრომისადმი მიდგომაში. ამის ერთ თვალსაჩინო მაგალითად რ. ვ. ჯოუნსმა, მეორე მსოფლიო ომის დროს ბრიტანეთის სამეცნიერო დაზვერვის ერთ-ერთმა დამაარსებელმა, მოიტანა ის ფაქტი, თუ როგორ ჩაიგდეს ხელში ბრიტანელებმა მთელი გერმანული სარადარო სისტემა და საღსალამათი ჩაიტანეს ინგლისში; რადარი სწორედ ბრიტანელებმა გამოიგონეს ომის პირველ წლებში და ტექნოლოგიის მხრივ თითქოს ბევრად წინაც იყვნენ გერმანელებზე, არადა, ეს გერმანული მანქანა საოცარად კარგი გამოდგა, რადგან ანტენა ინგლისელთათვის წარმოუდგენელ დასაშვებ გადახრაზე იყო გათვალისწინებული.[4] გერმანელთა ხანგრლივი უპირატესობა ევროპელ მეზობლებთან შედარებით, ტრადიციული, უაღრესად მაღალი ინდუსტრიული ოსტატობით, დღესაც ასე აშკარა საავტომობილო წარმოებასა და მანქანათმშენებლობაში, ერთი იმ ფენომენთაგანია, რაც „მაკრო“ ეკონომიკური პოლიტიკის ცნებებით ახსნას არ ექვემდებარება. ამის მიზეზი, უთუოდ, კულტურის სფეროში უნდა იყოს საძიებელი.

ტრადიციული ლიბერალური ეკონომიკური თეორია, ადამ სმიტიდან მოყოლებული ამტკიცებს, რომ შრომა არსებითად არასასიამოვნო ქმედებაა,[5] მხოლოდ და მხოლოდ შრომის შედეგად შექმნილი საგნებით სარგებლობისათვის გაწეული[6]. ამ სარგებლობით „ტკბობა“, უმთავრესად მოცალეობის ჟამს შეიძლება; ადამიანის მუშაობის მიზანი, გარკვეული თვალსაზრისით, არის არა შრომა თავისთავად, არამედ შემდგომი მოცალეობით ტკბობა. ადამიანი იშრომებს იმ კონკრეტულ მომენტამდე, ვიდრე მუშაობის უკიდურესი უსარგებლობა – ანუ, სამსახურში გვიანობამდე დარჩენითა თუ შაბათობით მუშაობით მოგვრილი უსიამოვნება – არ გადაწონის შრომის შედეგად მიღებული მატერიალური ინტერესის სარგებლიანობას. ადამიანები განსხვავდებიან როგორც შრომის ნაყოფიერების მხრივ, ასევე მუშაობის სარგებლიანობა-უსარგებლობის სუბიექტური შეფასების მხრივაც, მაგრამ ნებისმიერი მათგანის „შრომის ხარისხი“ ძირთადში მაინც რაციონალური ანგარიშის შედეგია, აწონ-დაწონისა და შრომით მოგვრილი უსიამოვნების შედარებისა – შრომის ნაყოფით გამოწვეულ სიამოვნებასთან. უფრო მძიმე შრომის წასახალისებლად არსებობს უფრო დიდი მატერიალური დაინტერესება: რა თქმა უნდა, კაცი უფრო მეტი ხალისით დარჩება სამსახურში გვიანობამდე, თუკი დამქირავებელი შესთავაზებს – ზედმეტ დროს ორმაგად აგინაზღაურებო. ამდენად, ტრადიციული ლიბერალური ეკონომიკური თეორიის თანახმად, სურვილი და გონი სავსებით საკმარისი საბუთებია შრომისადმი განსხვავებული მიდრეკილების ასახსნელად.

თავად ტერმინი „შრომის ეთიკა“ გულისხმობს, რომ სხვაობა ადამიანთა შრომის მანერასა თუ ხარისხში, პირიქით, კულტურითა და ადათებითაა განპირობებული და, ამდენად, თიმოსს უკავშირდება. და მართლაც ძალიან ძნელია, ამა თუ იმ პიროვნებისა თუ ხალხის ძლიერი შრომითი ეთიკა დამაჯერებლად ახსნა ტრადიციული ლიბერალური ეკონომიკის მკაცრად უტილიტარული ცნებებით. ავიღოთ, მა-

გალითად, თანამედროვე „ტიპიური“ პიროვნება – საქმით დატვირთული იურისტი ან კორპორაციის თანამშრომელი, გნებავთ, კონკურენტუნარიანი, მრავალეროვანი იაპონური გაერთიანების მიერ დაქირავებული იაპონელი მოხელე. ასეთ ადამიანებს იოლად შეუძლიათ კვირაში 70, 80 საათი იმუშაონ, იშვიათი, ან მეტად ხანმოკლე შვებულებებით ისარგებლონ, რადგან ისინი კარიერის კიბეს ადგანან, რა თქმა უნდა, მათ ალბათ უფრო მეტს უხდიან იმათან შედარებით, ვინც ნაკლებად დაძაბულად მუშაობს, მაგრამ მათი შრომის ხარისხი მაინც არ არის პირდაპირპროპორციულად დაკავშირებული ანაზღაურებასთან. სინამდვილეში, მკაცრად უტილიტარული თვალსაზრისით, ამ ტიპის ადამიანთა საქციელი ირაციონალურია: ისინი ისე დაძაბულად შრომობენ, შრომის საფასურად აღებულ ფულსაც კი ვერ იყენებენ; ისინი ვერ „ტკბებიან“ მოცალეობით, რადგან მოცალეობის ცნება საერთოდ უცხოა მათთვის; დროთა განმავლობაში იუარესებენ ჯანმრთელობას და მშვიდ პენსიაზე ოცნებასაც ბოლო ეღება, რადგან საფიქრებელია, საერთოდ ვერ მიაღწიონ საპენსიო ასაკს. მავანმა შეიძლება ამტკიცოს, საკუთარი ოჯახების, შთამომავლების გამო მუშაობენ ასე თავდაუზოგავადო, და ეს ალბათ ნამდვილად გამოდგება ერთგვარ მოტივად, ოღონდ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ „შრომის გიჟების“ უმეტესობა, თითქმის საერთოდ ვერც ხედავს თავიანთ შვილებს; იმდენად არიან ხოლმე გადაგებული კარიერაზე, მათი ოჯახური ცხოვრება ძალიან წმირად სერიოზულად ზარალდება. მსგავსი კატეგორიის ხალხის ასეთი თავაუღებელი შრომის მიზეზი მხოლოდ ნაწილობრივ უკავშირდება ფულად ანაზღაურებას: მათ აშკარად თავად შრომის პროცესი ანიჭებთ კმაყოფილებას, ანდა ის საზოგადოებრივი მდგომარეობა და აღიარება, რასაც შრომა განაპირობებს. მათთვის, საკუთარი ღირებულების განცდა უკავშირდება იმ ფაქტს, რამდენად დაძაბულად და უნარიანად მუშაობენ, და პატივისცემას, რასაც სხვა ადამიანები გამოხატავენ მათ მიმართ. მატერიალური ქონებაც კი, უფრო რეპუტაციის, და არა ამ ქონებით სარგებლობის გამო ჰგვრით კმაყოფილებას, რამდენადაც სარგებლობის დრო უკიდურესად შეზღუდულია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შრომა უფრო თიმოსის დასაკმაყოფილებლადაა გაწეული, ვიდრე სურვილის.

მართლაც, შრომის ეთიკის არაერთი ემპირიული გამოკვლევა მიიჩნევდა ამ ფენომენის საწყისებს აბსოლუტურად არაუტილიტარულად. ამ გამოკვლევათაგან უთუოდ ყველაზე ცნობილია მაქს ვებერის „პროტესტანტიზმის ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ (1904-05). ვებერი ნამდვილად არ იყო პირველი, ვინც ყურადღება მიაქცია ურთიერთობას პროტესტანტიზმს, კერძოდ, მის კალვინისტურ თუ პურიტანულ სახესხვაობასა და კაპიტალისტურ ეკონომიკურ განვითარებას შორის. მართლაც, მისი დაკვირვების შედეგები ბანალურიც კი ჩანდა იმ დროს, როცა ვებერი წიგნზე მუშაობდა, და თვითონვე იგრძნო, რომ მათი მცდარობის დამტკიცების ძნელი საქმე, ახლა სხვების გასაკეთებელი იქნებოდა.[7] ვებერის თეზისი გამოქვეყნებისთანავე უსასრულო დებატების საგნად იქცა. მართალია, ბევრი ეჭვის თვალით უყურებდა განსაკუთრებულ, მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობას, რასაც ვებერი რელიგიისა და ეკონომიკური ქცევის დამაკმაყოფილებელ რგოლად სახავდა, მაგრამ, ამავე დროს, ცოტას თუ შეეძლო ამ ორს – რელიგიასა და ეკონომიკურ ქცევას შორის

– ძლიერი ურთიერთკაშირის უარყოფაც.[8] სხვათა შორის, ეს ურთიერთობა პროტესტანტიზმსა და ეკონომიკურ განვითარებას შორის დღესაც თვალნათლივ გრძელდება ლათინურ ამერიკაში, სადაც პროტესტანტულ რწმენაზე მასიურ მოქცევას (ჩვეულებრივ, ევანგელიკური ჩრდილო ამერიკული სექტების მიერ), მოჰყვა ადამიანთა შემოსავლების თვალშისაცემი ზრდა, კრიმინალური დანაშაულის კლება, ნარკოტიკებზე უარის თქმა და ასე შემდეგ.[9]

ვებერი თავგამოდებით ცდილობდა აეხსნა ერთი მოვლენა – რა იყო იმის მიზეზი, რომ ადრეული ეპოქის ბევრ კაპიტალისტ მეწარმეს, ვისაც ქონების უსასრულო მოხვეჭისათვის გადაედო თავი, ამ ქონების მოხმარების მაინცდამაინც დიდი ინტერესი აღარ გააჩნდა. მათი მომჭირნეობა, თვით-დისციპლინა, პატიოსნება, და ამქვეყნურ პატარა-პატარა სიამოვნებებზე უარის თქმა წარმოადგენდა სწორედ „ამქვეყნიურ ასკეტიზმს“, რაც ვებერს ბედის წინასწარგანსაზღვრულობის შესახებ კალვინის მოძღვრების სახესხვაობად მიაჩნდა. შრომა არ იყო სარგებელის ან მოხმარების გამო გაწეული უსიამოვნო ქმედება; იგი აღიქმებოდა უფრო როგორც „მოწოდება“, რასაც, მორწუნის აზრით, უნდა ნათელეყო, დალოცვილი იქნებოდა ეს მორწმუნე, თუ დაწყევლილი. ეს ხალხი შრომობდა მთლიანად არამატერიალური და „ირაციონალური“ მიზნის გამო, ანუ იმის დასამტკიცებლად, რომ მავანი „რჩეული“ იყო. თავგანწირვა და დისციპლინა, რაც ახასიათებდა მორწმუნის შრომას, ვერ აიხსნებოდა სიამოვნებისა და უსიამოვნების ვერანაირი მიწიერი, რაციონალური ანგარიშით. ვებერის თვალსაზრისით, კაპიტალიზმის საფუძველში ჩადებული თავდაპირველი სულიერი ბიძგი, შემდგომში ატროფირდა და კაპიტალიზმის კვინტესენციადაც მატერიალური კეთილდღეობის გამო შრომა იქცა. და მაინც, მიუხედავად ამისა, „მოწოდების კარნახით ვალდებულების იდეა“ თანამედროვე სამყაროშიც აგრძელებდა სიცოცხლეს „როგორც მკვდარი რელიგიური რწმენების გამოძახილი“ და დღევანდელი ევროპის შრომის ეთიკასაც საფუძვლიანად და ყოველმხრივ ვერ ავხსნით რელიგიური საწყისების გაუთვალისწინებლად.

ეკონომიკური წარმატების ასახსნელად სხვა კულტურებშიც დაიძებნება „პროტესტანტული ეთიკის“ ანალოგები.[10] ასე მაგალითად, რობერტ ბელაჰი თანამედროვე იაპონური შრომის ეთიკის ფესვებს ხედავს გარკვეულ იაპონურ რელიგიურ სწავლებებში, რომლებიც კალვინიზმის ფუნქციურ ექვივალენტად გამოდგება. ჯოდო სინშუს, ანუ „წმინდა მიწის“ ბუდისტური სექტა, აქცენტს აკეთებდა ზომიერებაზე, მომჭირნეობაზე, პატიოსნებაზე, მუყაით შრომაზე, მომხმარებლობისამდი ასკეტურ დამოკიდებულებასა და, ამავე დროს, განსხვავებით იაპონიის ადრეული კონფუციანური ტრადიციისაგან, თან მოგებასაც აკანონებდა.[11] იშიდა ბაიგანის მოძრაობა შინგაკუ, მართალია, ჯოდო სინშუზე ნაკლებად გავლენიანი, ასევე ქადაგებდა „ამქვეყნიურ მისტიციზმს“, განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ეკონომიასა და შრომისმოყვარეობაზე და ალმაცერად უცქერდა მოხმარებას და ხარჯვას.[12] ეს რელიგიური მოძრაობები დაემთხვა სამურაების კლასის ეთიკას – ბუშიდოს, ანუ არისტოკრატი მეომრის იდეოლოგიას, რომელიც უდიდეს სიქველედ თვლიდა თავგანწირვას, მაგრამ ამავე დროს უსაქმურ ბატონობას კი არ უწყობდა ხელს, არამედ ასკეტიზმს, ეკონომიას და განსაკუთრებით, სწავლა-განათლების აუცილებლობის იდე-

ას ამკვიდრებდა. მოკლედ, „კაპიტალიზმის სული“, მისი ასკეტური შრომის ეთიკითა და რაციონალიზმით, იაპონიაში არავის არსაიდან შემოუტანია საზღვაო ტექნოლოგიისა თუ პრუსიული კონსტიტუციასავით; ის თავიდანვე არსებობდა იაპონიის რელიგიურ და კულტურულ ტრადიციებში.

ამ ცალკეული მაგალითებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ადასტურებენ, რელიგიური რწმენა როგორი უწყობდა ხელს, როგორ ხდიდა შესაძლებელს ქვეყნის ეკონომიკურ წინსვლას, არის უთვალავი სხვა შემთხვევაც, როცა რელიგია და კულტურა უკვე, პირიქით, ხელისშემშლელ პირობებად გვევლინებიან. ასე მაგალითად, ინდუიზმი ერთ-ერთი უდიდესი მსოფლიო რელიგიათაგანია, რომელიც არ ემყარება ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობის მოძღვრებას. ის კი არა, ინდუიზმის დოქტრინა ადამიანებს მათი უფლებების, უპირატესობების და ცხოვრების წესის განმსაზღვრელი კასტების რთულ იერარქიებად ყოფს. უცნაური პარადოქსია, მაგრამ ინდუიზმს თითქმის არავითარი წინააღმდეგობა არ შეუქმნია ინდოეთში ლიბერალური პოლიტიკის გატარებისათვის – არადა, რელიგიური შეუწყნარებლობის დონე ამგვარ შესაძლებლობას სრულებითაც არ გამორიცხავდა – აი, ეკონომიკური ზრდა-განვითარებისათვის კი მართლაც ლამის გადაულახავ დაბრკოლებად იქცა. ჩვეულებრივ, ამ ფაქტს უკავშირებენ ინდუიზმისთვის დამახასიათებელ ტენდენციას, წმინდად ჩათვალოს სიღატაკე და უმდაბლესი კასტების სოციალური უძრაობა: როცა ინდუიზმი ამ კასტის ხალხს ჰპირდება, შემდგომ სიცოცხლეში, ხელახლა, უფრო მაღალ რანგში დაიბადებითო, ამით იგი ცდილობს უპრობლემოდ შეაგუოს ისინი ამქვეყნიურ და ამჟამინდელ მდგომარეობას. სიღარიბის ეს ტრადიციული ინდუისტური კანონიზაცია უფრო გაამძაფრა და გარკვეულად გაათანამედროვა კიდეც დღევანდელი ინდოეთის სულიერმა მამამ, განდიმ, რომელიც უბრალო, გლეხური ყოფის ღირსებებს ქადაგებდა და ამ ყოფაში ხედავდა სულიერი სრულყოფილების მიღწევის გზას. საშინელ სიღატაკეში მცხოვრები ინდოელებისათვის ინდუიზმს შეიძლება მართლაც გაეადვილებინა ცხოვრების ყოველდღიური ტვირთის ზიდვა; ისიც საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რაოდენ მიმზიდველი აღმოჩნდა ამ რელიგიის „სულიერება“ დასავლური საშუალო კლასის ახალგაზრდობისათვის; მაგარმ ინდუიზმი მორწმუნეებს აშკარად უბიძგებს ერთგვარი „ამქვეყნიური“ გარინდებისა და უმოქმედობისაკენ, რაც მრავალი თვალსაზრისით ეწინააღმდეგება კაპიტალიზმის სულისკვეთებას. არსებობს არაერთი უაღრესად იღბლიანი ინდოელი მეწარმე, მაგრამ, ეტყობა, მათი მოღვაწეობა (ისევე, როგორც მათი მეზობელი ჩინელი მეწარმეებისა) უფრო ნაყოფიერი ინდური კულტურის არეალს მიღმაა ხოლმე. რომანისტი ვ. ს. ნაიპოლი შენიშნავდა, ძალიან ბევრი დიდი ინდოელი მეცნიერი საზღვარგარეთ საქმიანობდაო, და ასკვნიდა:

„ინდური სიღატაკე ადამიანს ადამიანურ სახეს აკარგვინებს; ჭანჭიკებად ქცეულები, ისინი დჰარმას იდეის სასტიკ ტყვეობას არიან დამორჩილებულნი. სამშობლოში დაბრუნებული ინდოელი მეცნიერი, უცებ კარგავს საზღვარგარეთ შეძენილ ინდივიდუალობას; კვლავ უბრუნდება კასტური კუთვნილებით მოგვრილი უსაფრთხოების განცდა და სამყაროც ერთხელ კიდევ უკიდურესობამდე მარტივდება. მისთვის ახლა მხოლოდ ზუსტად განსაზღვრული, ჭრილობაზე დადებული

სახვევივით დამამშვიდებელი წესებიღა არსებობს. პიროვნული აღქმა თუ განსჯა, რაც ერთ დროს სტიმულს აძლევდა მის შემოქმედებით უნარს, ზედმეტი ბარგივითაა მოშორებული... ინდური კასტის მავნებლობა არის არა მარტო სიბინძურის ხელშეუხებლობა და, აქედან გამომდინარე, მისი კულტად ქცევა, – მავნებლობაა, და თანაც სულ უფრო მზარდი მავნებლობაც, ძალდატანებით დანერგილი საერთო მორჩილება, სტანდარტული კმაყოფილებანი, გაბედულების, ახლის ძიების სურვილის გაქრობა, ინდივიდუალობის მქონე ადამიანთა მოკვეთა და აღმატებულზე უარის თქმა“.[13]

გუნარ მირდალი, დიდებული გამოკვლევის ავტორი სამხრეთაზიური სიღატაკის შესახებ, იძულებული გახდა დაესკვნა, რომ ინდური რელიგია ზოგადად წარმოადგენდა „სოციალური უძრაობის უდიდეს ხელისშემწყობ პირობას“ და განსხვავებით კალვინიზმისა თუ ჯოდო სინშუასაგან, ვერანაირი თვალსაზრისით ვერ ჩაითვლებოდა თუნდაც ნებისმიერი ცვლილების გამომწვევ დადებით ფენომენად.[14]

როდესაც ამგვარ მაგალითებზე ფიქრობდნენ (იგულისხმება ინდუიზმის მიერ სიღატაკის კანონიზირება), სოციალურ მეცნიერთა უმრავლესობა მიდიოდა დასკვნამდე, რომ რელიგია იყო „ტრადიციული კულტურის“ ერთ-ერთი ის ასპექტი, რომელიც ინდუსტრიალიზაციის ზემოქმედების შედეგად უნდა დაკნინებულიყო. რელიგიური რწმენა, როგორც მთლიანად ირაციონალური მოვლენა, საბოლოო ჯამში, აუცილებლად დათმობდა პოზიციებს რაციონალური მომხვეჭელობის, თანამედროვე კაპიტალიზმის ამ ქვაკუთხედის წინაშე. მაგრამ, თუკი ვებერი და ბელაჰი მართლები არიან, მაშინ არ ასრებობს არავითარი ძირეული დაპირისპირება რელიგიური რწმენის გარკვეულ ფორმებსა და კაპიტალიზმს შორის: მართლაც, კაპიტალიზმის, როგორც ევროპული, ისე იაპონური სახესხვაობის, წარმატება ბევრწილად გააადვილა იმ რელიგიურმა მოძღვრებებმა, რომელნიც ხელს უწყობდნენ და აქეზებდნენ შრომას „მოწოდების კარანახით“, ანუ – შრომას შრომის, და არა ხარჯვა-მოხმარების სახელით. შიშველი ეკონომიკური ლიბერალიზმის – მოძღვრება, რომელიც მოუწოდებს ადამიანებს, გონების გამოყენებით გადაჭრან საკუთრების შეძენის სურვილის დაკმაყოფილების ყველა პრობლემა – შეიძლება საკმარისი იყოს კაპიტალისტური საზოგადოებების უმრავლესობის ფუნქციონირების ასახსნელად, მაგრამ მათ შორის ყველაზე კონკურენტუნარიანებისა და დინამიურების ბუნებას ნამდვილად ვერ ამოხსნის ბოლომდე. ყველაზე წარმატებული კაპიტალისტური საზოგადოებები იმიტომ მოექცნენ სხვებს სათავეში, რომ აღმოაჩნდათ ძირფესვიანად ირაციონალური და „პრემოდერნული“ შრომის ეთიკა; ეს ეთიკა ჩააგონებს ადამიანებს იცხოვრონ ასკეტურად და ამ ეთიკასვე მიჰყავს ისინი ნაადრევი სიკვდილისაკენ, რადგან შრომა თავისთავადაა მიჩნეული ხსნად. ზემოთქმულიდან ალბათ უნდა იგულისხმებოდეს, რომ ისტორიის დასასრულსაც კი, ირაციონალური თიმოსის რაღაც ფორმა ჯერ კიდევ აუცილებელია, რათა ჩვენმა რაციონალურმა, ლიბერალურმა ეკონომიკურმა სამყარომ წინსვლა გააგრძელოს, ანდა, ყოველ შემთხვევაში, მოწინავე პოზიცია შეინარჩუნოს.

ვინმემ შეიძლება თქვას, როგორც არ უნდა იყოს შრომის ეთიკის რელიგიური საწყისები ევროპასა და იაპონიაში, დღეს ეს რეგიონები საბოლოოდ მოწყვეტილნი

არიან სულიერ ფესვებს თანამედროვე საზოგადოებების საყოველთაო სეკულარიზაციის გამო და აღარავის სჯერა, თითქოს „მოწოდების კარნახით“ შრომობს, არამედ ხალხი მუშაობს სწორედ კაპიტალიზმის კანონების შესაბამისად და მხოლოდ საკუთარი კერძო ინტერესი ამოძრავებსო.

კაპიტალისტური შრომის ეთიკის მისი სულიერი ფესვებიდან მოწყვეტამ, კულტურის მიერ აქცენტის თანდათანობით და სულ უფრო და უფრო მეტად მოხმარების კანონზომიერებასა და სასურველობაზე გადატანამ ბევრ მკვლევარს აწინასწარმეტყველებინა ზოგადად შრომის ეთიკის ფაქტორის და, ამდენად, თავად კაპიტალიზმის საფუძვლების მორყევა.[15] „გამდიდრების გზაზე მდგომ საზოგადოებას“ უნდა მოესპო ბუნებრივი აუცილებლობის ყველა პრობლემა და ადამიანთა მისწრაფების საგნად არა შრომით დაკმაყოფილება, არამედ უქმად ყოფნით სიამოვნების მიღება ექცია. წინასწარმეტყველებს შრომის ეთიკის როლის გაუფასურების თაობაზე, როგორც ჩანს, საკმაოდ გაუმაგრა ზურგი 70-იანი წლების გამოკვლევებმა, რომელნიც ასახავდნენ ამერიკელი მენეჯერების ზოგად შეხედულებას – მუშების პროფესიონალიზმის, თვითდისციპლინისა და შრომის ნაყოფიერების დონე თვალშისაცემად დაქვეითდაო[16]. დღევანდელი კორპორაციების მენეჯერთაგანაც ძალიან ცოტა თუ გამოდგებოდა ვებერის მიერ აღწერილი ასკეტური მომჭირნეობის ნიმუშად. საზოგადო რწმენის თანახმად, შრომის ეთიკას საკუთარი თავი უნდა ამოეწურა არა მასზე პირდაპირი შეტევის, არამედ ამქვეყნიურ ასკეტიზმთან შეუთავსებელი ისეთი ფასეულობების წინ წამოწევით, როგორებიცაა „თვითრეალიზაცია“, ანდა არა უბრალოდ სამუშაოს, არამედ „აზრიანი სამუშაოს“ შოვნის სურვილი. მართალია, იაპონიაში შრომის ეთიკა ძალზე ძლიერ ფენომენად რჩება, მაგრამ სავარაუდოა, შრომის ტრადიციული ღირებულებების გაუფასურების პროცესი იქაც პრობლემად იქცეს მომავალში, ვინაიდან დღევანდელი იაპონელი ადმინისტრატორები და მენეჯერებიც ზუსტად ისევე „გამიწიერდნენ“ და დაშორდნენ საკუთარი კულტურის სულიერ ფესვებს, როგორც მათი ამერიკელი თუ ევროპელი კოლეგები.

მხოლოდ მომავალში გამოჩნდება, რამდენად გამართლდება წინასწარმეტყველებანი შრომის ეთიკის როლის გაუფასურების თაობაზე შეერთებულ შტატებში. დღევანდელი მდგომარეობით კი, შრომის ეთიკის შესუსტების ტენდენცია, გამოვლენილი და შენიშნული 70-იან წლებში, თითქოს კლებისკენ მიდის – ყოველ შემთხვევაში, პროფესიონალ სპეციალისტთა და მენეჯერთა ფენაში მაინც.[17] მიზეზი, როგორც ჩანს, უფრო ეკონომიკური ხასიათისაა, ვიდრე კულტურულის. მოსახლეობის მრავალი კატეგორიისათვის 80-იან წლებში ცხოვრების რეალური დონე დაეცა და გაიზარდა სამსახურის დაკარგვის ალბათობა; აქედან გამომდინარე, ხალხი მაშინვე მიხვდა, თუნდაც მიღწეულის შესანარჩუნებლად, უფრო ბევრითი და მუყაითი შრომა იყო საჭირო. იმათაც კი, ვისი მატერიალური კეთილდღეობის დონე ამ პერიოდში კიდევ უფრო ამაღლდა, რაციონალური პირადი ინტერესი მაინც უბიძგებდათ ემუშავათ კიდევ უფრო გულმოდგინედ და მეტხანს. ისინი, ვისაც აშინებდა მომხმარებლობის მავნე შედეგები შრომის ეთიკისათვის, მარქსის მსგავსად, არ ითვალისწინებდნენ ადამიანის სურვილისა და საკუთარ უსაფრთხოებაზე ზრუნვის უსას-

რულოდ მოქნილ ბუნებას, არადა, ეს ფენომენი დღესაც აიძულებს ადამიანს იშრომოს თავდაუზოგავად, ფიზიკური შესაძლებლობების ზღვარზეც კი. შრომის ეთიკის სიმყლირებისათვის რაციონალური პირადი ინტერესის მნიშვნელობა აშკარაა, როცა ერთმანეთს ვადარებთ აღმოსავლეთ და დასავლეთ გერმანიის მშრომელთა შრომის ნაყოფიერებას. მართალია, მათ საერთო კულტურული ფესვები აქვთ, მაგრამ უაღრესად განსხვავედებიან არსებული მატერიალური წამახალისებლების მხრივ. ძლიერი შრომის ეთიკის სიცოცხლისუნარიანობა კაპიტალისტურ დასავლეთში შეიძლება იმდენად ვებერის მიერ ხსენებული „მკვდარი რელიგიური რწმენების გამოძახილის“ მნიშვნელობას არ ადასტურებდეს, რამდენადაც გონთან გადაჯაჭვული სურვილის ძალას.

და მაინც, არსებობს შრომისადმი მიდრეკილებაში სერიოზული განსხვავებანი იმ ქვეყნებს შორის, რომლებიც სიტყვით ერთნაირად აღიარებენ ეკონომიკურ ლიბერალიზმს და რაციონალური პირადი ინტერესის არსებობაც თავისთავად ნაგულისხმევ ფაქტად მიაჩნიათ. ეტყობა, ზოგიერთ ქვეყანაში თიმოსმა რელიგიის გარდა სხვა ობიექტებიც იპოვა და მოკავშირედ გაიხადა თანამედროვე სამყაროში.

ასე მაგალითად, იაპონური კულტურა (აღმოსავლეთი აზიის ბევრი სხვა კულტურის მსგავსად) გაცილებით უფრო მეტადაა ორიენტირებული ჯგუფზე, ვიდრე ინდივიდზე. უმცირესი და უახლოესი ჯგუფი, ერთგვარი „ათვლის წერტილი“ – ოჯახია; შემდეგ, მათი რაოდენობა და რიცხობრიობა იზდება ადამიანის ზრდა-განვითარების განმავლობაში ჩამოყალიბებული სხვადასხვაგვარი პატრონ-კლიენტური ურთიერთობების მეშვეობით, შეიცავს იმ დაწესებულებას, სადაც ეს კონკრეტული ადამიანი მუშაობს, ხოლო იაპონური კულტურისათვის ნებისმიერი გაგებით უდიდეს ჯგუფს უკვე სახელმწიფო წარმოადგენს. პიროვნების მეობა თითქმის მთლიანადაა „გათქვეფილი“ ჯგუფის მეობაში: კაცი იმდენად საკუთარი, კერძო სარგებლისათვის არ შრომობს, რამდენადაც იმ უფრო დიდი ჯგუფისა თუ ჯგუფების კეთილდღეობისათვის, რომელთა წევრადაც თვლის თავს. მისი მდგომარეობა უფრო ნაკლებადაა განპირობებული მისი, როგორც ინდივიდის, საქმიანობით, ვიდრე მთელი ჯგუფის მოღვაწეობით. ამდენად, ჯგუფისადმი კუთვნილებას უაღრესად თიმოტური ხასიათი აქვს: კაცი მუშაობს იმ აღიარებისათვის, რასაც ჯგუფი გამოხატავს მის მიმართ, აგრეთვე საკუთარი ჯგუფის აღიარებისათვის სხვა ჯგუფების მხრიდან და ხელფასით გამოხატული მატერიალური სარგებელი, სინამდვილეში, მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას იძენს. როცა ჯგუფი, რომლის აღიარებასაც ესწრაფვის კონკრეტული ადამიანი, მთელი ერია, შედეგად ეკონომიკურ ნაციონალიზმს ვიღებთ. და მართლაც, იაპონია აშკარად უფრო დიდ ეკონომიკურ ნაციონალიზმს ამჟღავნებს, ვიდრე შეერთებული შტატები. ეს ნაციონალიზმი გამოხატულია არა თვალშისაცემი პროტექციონიზმით, არამედ უფრო ნაკლებ შესამჩნევი ფორმებით, როგორიცაა იაპონელი მეწარმეების მიერ დაჭირავებული, ტრადიციული შინაური მომმარაგებლების ფართო ქსელი, მათი დიდი სურვილი და მზადყოფნა მეტი გადაიხადონ, ოღონდ მაინცდამაინც იაპონური პროდუქცია შეიძინონ.

სწორედ ჯგუფური მეობა განაპირობებს მთელი რიგი იაპონური კორპორაციების მიერ დანერგილი ისეთი პრაქტიკის ეფექტურობას, როგორიცაა თანამშრომ-

ლის მუდმივი დაქირავება მთელი მისი სიცოცხლის მანძილზე. დასავლური ეკონომიკური ლიბერალიზმის პოსტულატების თანახმად, მუდმივმა სამსახურმა ერთსა და იმავე ადგილას, წესით, უარყოფითად უნდა იმოქმედოს ეკონომიკურ ეფექტურობაზე, რადგან ეს ფაქტი კაცს უაღრესად თვითდაჯერებულად აქცევს, როგორც, მაგალითად, უნივერსიტეტის პროფესორებს, რომლებიც თანამდებობის მიღების შემდეგ, როგორც წესი, აქტიურ სამეცნიერო კვლევაზე უარს ამბობენ ხოლმე. ამ თვალსაზრისს ადასტურებს კომუნისტური სამყაროს გამოცდილებაც, სადაც, კაცმა რომ თქვას, ყველა სიცოცხლის ბოლომდე იყო უზრუნველყოფილი სამუშაო ადგილით. გამორჩეულად ნიჭიერ ადამიანს, სამუშაოც და ანაზღაურებაც ნიჭის შესაბამისი უნდა ჰქონდეს; ამდენად, კომპანიებისათვის აუცილებელია „ტყის გამოხშირვის“ პრინციპი. კლასიკური ლიბერალური ეკონომიკის თვალსაზრისით, პატრონ-კლიენტის ურთიერთერთგულება ადამბლავებს ბაზარს და აფერხებს ეკონომიკურ სიმძლავრეს. და მაინც, კომპანიის მიერ თავისი თანამშრომლებისადმი გამოვლენილი მამობრივი ზრუნვა, თანამშრმელთა თავგამოდების უაღრესად მაღალი დონითაა უკუგებული, ისინი უკვე მხოლოდ თავისთვის კი აღარ მუშაობენ, არამედ დიდი ორგანიზაციის სახელისა და დიდებისათვის. ეს დიდი ორგანიზაცია უბრალოდ ხელფასის ყოველკვირეული ქვითრის გამომწერი კი არ არის, არამედ აღიარების წყარო და მისი წევრი ადამიანის ოჯახისა და მახლობლების საიმედო ქომაგი. იაპონელთა მაღალგანვითარებული ეროვნული თვითშეგნება უზრუნველყოფს მეობისა და მოტივაციის სხვა წყაროთა აღმოჩენას ოჯახისა თუ კომპანიის ფარგლებს გარეთ. ამრიგად, იმ ეპოქაშიც კი, როცა რელიგიური სულიერება თითქმის მთლიანად გაქრა, შრომის ეთიკას სიცოცხლეს უნარჩუნებს შრომით მოგვრილი სიამაყე, დაფუძნებული მზარდი სოციალური ერთობების ურთიერთგადამფარავი სისტემის მხრიდან აღიარებაზე.

ეს მაღალგანვითარებული ჯგუფური ცნობიერება, ტიპიური აზიის სხვა რეგიონებშიც, აშკარად ნაკლებად შესამჩნევია ევროპაში და თითქმის საერთოდ არ არსებობს შეერთებულ შტატებში, სადაც მთელი ცხოვრება ერთი და იმავე კორპორაციის ერთგულების იდეა, ხშირ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარი აღმოჩნდებოდა. თუმცა, ჯგუფური ცნობიერების გარკვეული ფორმები აზიის ფარგლებს გარეთაც შეინიშნება და იქაც ძლიერ უწყობს ხელს შრომის ეთიკის სიცოცხლისუნარიანობას. ეკონომიკური ნაციონალიზმი, გამოხატული ადმინისტრაციისა და მუშა-ხელის ერთობლივ სურვილში, გააფართოვონ ექსპორტის ბაზრები საკუთარი პროდუქციისათვის, საკმაოდ განვითარებულია ევროპულ ქვეყნებშიც, მაგალითად, შვედეთსა და გერმანიაში. ჯგუფური მეობის კიდევ ერთ ტრადიციულ წყაროს წარმოადგენს ამჟრული გილდიები: თავისი საქმის დიდოსტატი მექანიკოსი, უბრალოდ, ვალის მოსახდელად კი არ შრომობს, არამედ ამაყობს კიდეც თავისი შრომის შედეგით. იგივე შეიძლება ითქვას თავისუფალ პროფესიებზე, რომელთა კვალიფიკაციის შედარებით მაღალი მოთხოვნები ხელს უწყობს თიმოსის დაკმაყოფილებას.

კომუნიზმის ეკონომიკური კრახი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ჯგუფური ცნობიერების გარკვეული ფორმები ბევრად ჩამორჩება ინდივიდუალურ პირად ინტერესს შრომის ეთიკის სტიმულირების მხრივ. აღმოსავლეთგერმანელი თუ საბჭოთა მუშა,

იძულებული ადგილობრივი პარტიული ფუნქციონერის მიერ, ემუშავა სოციალიზმის აშენების სახელით, ანდა უარი ეთქვა უქმე დღეს დასვენებაზე, რათა ასე გამოეხატა სოლიდარობა ვიეტნამელი თუ კუბელი ხალხისადმი, შრომას მხოლოდ და მხოლოდ მძიმე ტვირთად თვლიდა და ნებისმიერ ხელსაყრელ საშუალებას იყენებდა, საქმისთვის როგორმე აერიდებინა თავი. სახელმწიფოს კმაყოფაზე ყოფნის ათწლეულების შემდეგ, დემოკრატიის გზაზე დამდგარი ყველა აღმოსავლეთევროპული ქვეყანა წააწყდა პირადი კერძო ინტერესის საფუძველზე დამყარებული შრომის ეთიკის რეკონსტრუირების პრობლემას.

მაგრამ ზოგიერთი დაწინაურებული ეკონომიკის გამოცდილებაც გვაფიქრებინებს, რომ კაპიტალისტური ეკონომიკური პრინციპების თანახმად მცხოვრები იმ ქვეყნებისთვისაც კი, სადაც პიროვნული სტიმულების ფართო ქსელი არსებობს, დასავლური ეკონომიკური თეორიის საფუძველში ჩადებული ინდივიდუალური კერძო ინტერესი მაინც შეიძლება ჯგუფური ინტერესების გარკვეული ფორმებისადმი დაქვემდებარებული მოტივაცია აღმოჩნდეს. დასავლეთში, დიდი ხანია, აღიარებულია, რომ ადამიანი თავისი ოჯახისათვის უფრო მუყაითად შრომობს, ვიდრე მხოლოდ საკუთარი თავისათვის, ხოლო ომისა თუ კრიზისის დროს, სახელმწიფო ინტერესებიდან გამომდინარე, ყველაფერზე მაღლა ქვეყნისა და ერის ინტერესებს აყენებს. მეორე მხრივ, შეერთებული შტატებისა თუ ბრიტანეთის უაღრესად ატომისტური, დაჭუცმაცებული ეკონომიკური ლიბერალიზმი, დამყარებული მხოლოდ რაციონალურ სურვილზე, გარკვეულ მომენტში ეკონომიკურად კონტრპროდუქტიული ხდება. ეს მაშინ, როდესაც შრომაში მშრომელი უკვე ვეღარ განიცდის სიამაყეს, შრომას, მხოლოდ გასაყიდ საქონლად მიიჩნევს, ან როცა მუშები და მენეჯერები ერთმანეთში მეტოქეებს ხედავენ რაღაც უაზრო თამაშში, და არა პოტენციურ პარტნიორებს სხვა ქვეყნის მშრომელებთან და მენეჯერებთან შეჯიბრში.[18]

კულტურა ზემოქმედებს არა მარტო ქვეყნის უნარზე, დაამყაროს და შეინარჩუნოს პოლიტიკური ლიბერალიზმი, არამედ ქვეყნის შესაძლებლობაზე, ეფექტურად აამოქმედოს ეკონომიკური ლიბერალიზმი. აქაც, როგორც პოლიტიკური დემოკრატიის შემთხვევაში, კაპიტალიზმის წარმატება თანამედროვე ეპოქაში პრე-მოდერნული კულტურული ტრადიციების მეტ-ნაკლებ სიცოცხლისუნარიანობაზეა დამოკიდებული. პოლიტიკური ლიბერალიზმის მსგავსად, ვერც ეკონომიკური ლიბერალიზმი იარსებებს „თავის თავის ამარა“, მას გარკვეული ხარისხით, ირაციონალური თიმოსი ესაჭიროება.

როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური ლიბერალიზმის ფართო აღიარება უამრავი სახელმწიფოს მიერ, ვერ გააბათილებს მათ შორის კულტურაზე დამყარებულ განსხვავებებს, პირიქით, როგორც კი იდეოლოგიური დაპირისპირება შესუსტდება, უეჭველად უფრო ამკარად გამოიკვეთება განსხვავებები. უკვე დღეს ბევრი ამერიკელისათვის იაპონიასთან სავაჭრო დავა უფრო სერიოზული საფიქრალია, ვიდრე ზოგადად თავისუფლების პრობლემა მსოფლიოში; არადა, ფორმალურად, იაპონიაცა და შეერთებული შტატებიც ერთი პოლიტიკური და ეკონომიკური სისტემის წევრები არიან. ამ შემთხვევაში იაპონიის საგრძნობი და აშკარად მყარი სავაჭრო უპირატესობა შეერთებულ შტატებთან, უფრო მეტად კულ-

ტურული ფაქტორების ნაყოფია – ვთქვათ, მომჭირნეობის უფრო მაღალი დონის ანდა იაპონიის მომარაგების მექანიზმის ჩაკეტილი ბუნების, ვიდრე რაიმე სახით დაკანონებული პროტექციონიზმის. იდეოლოგიური კონფლიქტები ცივი ომის დროს შეიძლებოდა მოგვარებულიყო, როცა ერთი ან მეორე დაპირისპირებული მხარე დათმობდა გარკვეულ პოლიტიკურ საკითხში, მაგალითად, ბერლინის კედელთან დაკავშირებით, ანდა საერთოდ უარს იტყოდა საკუთარ იდეოლოგიაზე, მაგრამ მყარი კულტურული განსხვავებანი თითქოსდა ერთნაირად ლიბერალურ-დემოკრატიულ კაპიტალისტურ სახელმწიფოთა შორის მომავალში გაცილებით უფრო ძნელი დასაძლევი აღმოჩნდება.

შრომისადმი მიმართებაში იაპონიასა და შეერთებულ შტატებს შორის განსხვავებანი უთუოდ უმნიშვნელოდ მოგვეჩვენება, თუკი მათ შევადარებთ იმ კულტურულ უფსკრულს, რაც ყოფს, ერთი მხრივ, იაპონიასა და შეერთებულ შტატებს, და მეორე მხრივ – მესამე სამყაროს იმ უამრავ ქვეყანას, რომელთაც ბევრად ნაკლებ წარმატებას მიაღწიეს კაპიტალიზმის რეალურად ამოქმედების საქმეში. ეკონომიკური ლიბერალიზმი კეთილდღეობისაკენ ოპტიმალურ გზას სთავაზობს ნებისმიერ ხალხს, ვისაც მისი უპირატესობებით სარგებლობა სურს. ბევრი ქვეყნისათვის, უბრალოდ პრობლემაა, სწორი საბაზრო ორიენტაციის პოლიტიკის აღიარება და გათავისება, მაგრამ ეს პოლიტიკა მხოლოდ აუცილებელი წინაპირობაა ზრდა-განვითარების მაღალი ტემპისათვის. თიმოსის ირაციონალური ფორმები – რელიგია, ნაციონალიზმი, ხელოსნობის დარგებისა და პროფესიების ათვისების უნარი, შრომის კრიტერიუმები და შრომით სიამაყე – კვლავაც უამრავი სხვადასხვა გზით ზემოქმედებს ეკონომიკურ ქცევაზე და განაპირობებს კიდეც ამა თუ იმ ერის სიმდიდრესა თუ სიღარიბეს. ამ განსხვავებათა სიმტკიცე-სიმყარიდან გამომდინარე, შეიძლება საერთაშორისო ცხოვრებაც თანდათან აღქმულ იქნას არა როგორც მეტოქე იდეოლოგიათა შეჯიბრი – რამდენადაც ეკონომიკურად დაწინაურებული სახელმწიფოების უმრავლესობა აწი „ერთ თარგზე მოიჭრება“ –, არამედ – შეჯიბრი განსხვავებულ კულტურათა შორის.

22

გრძნობათა იმპერია – დამყოლნი და უარმყოფელნი

კულტურის ზემოქმედება ეკონომიკურ განვითარებაზე – სულერთია, სტიმულისა თუ დაბრკოლების სახით – იმ პოტენციურ წინააღმდეგობებზე მიანიშნებს, რაც ამ წიგნის მეორე ნაწილში აღწერილ უნივერსალური ისტორიის მსვლელობას ემუქრება. თანამედროვე ეკონომიკა – თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მიერ განპირობებული ინდუსტრიალიზაციის პროცესი – ხელოვნურად აჩქარებს კაცობრიობის გაერთგვაროვნებას და ტრადიციული კულტურების მრავალფეროვნებას ანადგურებს. მაგრამ, მან ყველა ბრძოლა შეიძლება ვერ მოიგოს და ისიც აღმოაჩინოს, რომ თურმე გარკვეული კულტურები და თიმოსის გარკვეული გამოვლინებანი საკმაოდ ძნელი მოსათვინიერებელია. და თუკი ეკონომიკური გაერთგვაროვნების პროცესი შეფერხდა, შესაბამისად, საკმაოდ ბუნდოვანი გახდება დემოკრატიზაციის პროცესის მომავალიც. რაც უნდა, ბევრ ხალხს სჯეროდეს მთელს მსოფლიოში, თითქოს გულით სურთ კაპიტალისტური აყვავება და კეთილდღობა, და თითქოს ესწრაფვიან კიდეც ლიბერალურ დემოკრატიას ინტელექტუალურ დონეზე, ამ მიზნებს მაინც ყველა როდი მიაღწევს.

მიუხედავად ლიბერალური დემოკრატიისათვის ამჟამად აშკარა სისტემური ალტერნატივის არარსებობისა, გამორიცხული არ არის, მომავალში თავი იჩინოს ისეთმა ახალმა ავტორიტარულმა ალეტრნატივებმა, რომელთაც აქამდე ისტორიაში ანალოგი არა ჰქონიათ. და თუ ასე მოხდა, ამგვარ ალტერნატივებს შექმნის ხალხის ორი განსხვავებული ჯგუფი: ისინი, ვინც ეკონომიკური ლიბერალიზმის „ამუშავების“ მცდელობის მიუხედავად, მუდმივად ეკონომიკურ მარცხს განიცდიან კულტურულ მიზეზთა გამო, და ისინი, ვინც მეტისმეტად დიდ წარმატებას მიაღწია კაპიტალისტურ თამაშში.

პირველი ფენომენი, არალიბერალური მოძღვრებების გაჩენა ეკონომიკური მარცხის შედეგად, წარსულიდან უკვე ნაცნობია. ხოლო ისლამური ფუნდამენტალიზმის ამჟამინდელი აღორძინება, რამაც მსოფლიოს პრაქტიკულად ყველა ქვეყანა მოიცვა, სადაც ჭარბადაა მუსულმანური მოსახლეობა, შეიძლება გავიაზროთ როგორც ზოგადად მუსულმანური საზოგადოებების საპასუხო რეაქცია საკუთარ უუნაროებაზე, დაეცვათ ღირსება არამუსულმანურ დასავლეთთან დაპირისპირებებისას. ამ თავსმოხვეული შეჯიბრის პირობებში სამხედრო უპირატესობის მქონე ევროპის მხრიდან მეცხრამეტე საუკუნეში და მეოცის დასაწყისში რიგმა ისლამურმა ქვეყნებმა წარუმატებლად სცადეს მოდერნიზაციის წამოწყება დასავლური პრაქტიკის დასანერგად, რაც აუცილებლად მიაჩნდათ კონკურენტუნარიანობის შენარჩუნების

16ა. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

თვალსაზრისით. მეიძის იაპონიის მსგავსად, მოდერნიზაციის ეს პროგრამებიც გულისხმობდა იძულებით მცდელობებს, დაენერგათ დასავლური რაციონალიზმის პრინციპები ცხოვრების ყველა სფეროში, ეკონომიკიდან, ბიუროკრატიიდან და სამხედრო სფეროდან დაწყებული, განათლებითა და სოციალური პოლიტიკით დამთავრებული. ამ მიმართულებით, ყველაზე თანმიმდევრული თურქეთი გამოდგა: მეცხრამეტე საუკუნის ოტომანთა რეფორმებს, მეოცე საუკუნეში დღევანდელი თურქული სახელმწიფოს დამფუძნებლის, ქემალ ათათურქის რეფორმებიც მოჰყვა, თურქულ ნაციონალიზმზე დამყარებული საერო საზოგადოების შექმნის შორსმიმავალი მიზნით. ყველაზე ბოლო, სერიოზული ინტელექტუალური იმპორტი დასავლეთიდან ისლამურ სამყაროში, საერო ნაციონალიზმი გახლდათ, ეგვიპტის პრეზიდენტ ნასერის და სირიის, ლიბანისა და ერაყის ბაათის პარტიების დიდი პანარაბული ნაციონალისტური მოძრაობების სახით.

თუმცა, მეიძის იაპონიისაგან განსხვავებით, რომელმაც დასავლური ტექნოლოგია გამოიყენა ჯერ 1905 წელს რუსეთის დასამარცხებლად, ხოლო 1941-ში ამერიკასთან დასაპირისპირებლად, ისლამური სამყაროს მეტმა ნაწილმა ვერც ვერასოდეს გაითავისა რიგიანად ეს დასავლური იმპორტი და ვერც რაიმე პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ წარმატებას მიაღწია, რისი დიდი იმედიც ჰქონდათ მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის დასაწყისის მოდერნიზატორებს. 60-70-იან წლებში, ნავთობის უმდიდრესი საბადოების აღმოჩენამდე, არც ერთ ისლამურ საზოგადოებას არ შეეძლო დასავლეთთან რეალური დაპირისპირება სამხედრო თუ ეკონომიკური თვალსაზრისით. ბევრი მართლაც კოლონიის მდგომარეობაში რჩებოდა მეორე მსოფლიო ომის განმავლობაშიც და საერთო პანარაბული გაერთიანების გეგმაც მხოლოდ 1967 წელს ისრაელის მიერ ეგვიპტის სამარცხვინო დამარცხების შემდეგ დადგა დღის წესრიგში. ისლამური ფუნდამენტალიზმის აღორძინება, ასე თვალნათელი 1978-79 წლების ირანული რევოლუციის შემდგომ პერიოდში, არ გახლდათ თანამედროვე ეპოქაში „ტრადიციული ღირებულებების“ სიცოცხლისუნარიანობის გახანგრძლივების მცდელობა. ამ შერყვნილმა ღირებულებებმა სერიოზული მარცხი განიცადეს წინა ასი წლის განმავლობაში. ისლამური აღორძინება შეიძლება მივიჩნიოთ იმ უფრო ძველი, უფრო მარტივი და შეურყვნელი ღირებულებების სისტემის ხელახლა დამკვიდრების ნოსტალგიურ სურვილად, რომელიც, გადმოცემით, შორეულ წარსულში არსებობდა და არაფერი ჰქონდა საერთო არც უახლოესი წარსულის სახელგატეხილ „ტრადიციულ ღირებულებებთან“ და არც ახლო აღმოსავლეთში ასე მწირად დანერგილ დასავლურ ფასეულობებთან. ამ თვალსაზრისით, ისლამური ფუნდამენტალიზმი, ერთი შეხედვით, ევროპულ ფაშიზმთან ავლენს მსგავსებას. ისევე, როგორც ევროპული ფაშიზმის შემთხვევაში, ფუნდამენტალიზმთან დაკავშირებითაც არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუკი მან აღორძინებისათვის ყველაზე ნოყიერი ნიადაგი აშკარად სხვებზე მეტად თანამედროვე ქვეყნებში პოვა, რადგან სწორედ ამ ქვეყნების ტრადიციულ კულტურებს დაემუქრა ყველაზე სერიოზულად დასავლური ღირებულებების იმპორტის საფრთხე. ისლამური აღორძინების ჭეშმარიტი ძალის გაგება მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ გავიაზრებთ, რა ღრმა ჭრილობა მიაყენა ისლამური საზოგადოებების ღირსებას ორმაგმა მარცხმა – მან ხომ ვერც

ტრადიციული საზოგადოების მთლიანობა შეინარჩუნა და ვერც დასავლური ტექნიკა და ფასეულობები გაითავისა.

თვით შეერთებულ შტატებშიც კი იოლი შესამჩნევია ახალი, არალიბერალური იდეოლოგიების ჩანასახები, გაჩენილნი ეკონომიკური საქმიანობისადმი განსხვავებული კულტურული მიდგომის შედეგად. სამოქალაქო უფლებებისათვის მოძრაობის აღმავლობის დროს ამერიკელ შავკანიანთა უმრავლესობა ესწრაფვოდა თეთრკანიანთა საზოგადოებაში სრულ ინტეგრაციას, ამაში იგულისხმებოდა მათი მზადყოფნაც, ეცნოთ და ეღიარებინათ ამერიკულ საზოგადოებაში გაბატონებული კულტურული ფასეულობანი. ერთი შეხედვით, პრობლემის თავი და თავი მათთვის გახლდათ არა ფასეულობებთან მიმართება, არამედ თეთრი საზოგადოების ყოყმანი, ეცნო თუ არა იმ შავკანიანთა ღირსება, ვინც თავის მხრივ, ზოგადამერიკული ფასეულობები აღიარა. არადა, მიუხედავად თანასწორობის მანამდე ლეგალური ბარიერების გაუქმებისა 60-იან წლებში, მიუხედავად სხვადასხვა სამოქმედო პროგრამისა, რაც შავკანიანებს უპირატესობებსაც კი ანიჭებდა, მათმა საგრძნობმა ნაწილმა არა თუ ეკონომიკურად დაწინაურება ვერ მოახერხა, პირიქით, საერთოდ გამოეცალა საყრდენი.

ასეა თუ ისე, მუდმივი ეკონომიკური წარუმატებლობის ერთი პოლიტიკური შედეგი გახლავთ დღეს ძალზე პოპულარული მტკიცება, რომ ეკონომიკური წარმატების ტრადიციული საზომები – შრომა, განათლება, დასაქმების პრობლემის მოგვარება – არა საყოველთაო, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ „თეთრი“ ფასეულებებია. კანის ფერისადმი გულგრილ საზოგადოებაში ინტეგრირებისაკენ სწრაფვის ნაცვლად ზოგიერთმა შავკანიანმა ლიდერმა განსაკუთრებით გაამახვილა ყურადღება სიამაყის აუცილებლობაზე კონკრეტული აფრო-ამერიკული კულტურით, რომელსაც საკუთარი გმირები ჰყავდა და თეთრი საზოგადოების კულტურის თანასწორ, ამავე დროს მისგან სრულიად გამოცალკევებულ ფენომენს წარმოადგენდა. ამგვარი შეხედულება ზოგიერთ შემთხვევაში ემთხვევა „აფრო-ცენტრიზმის“ პოზიციებს, რომელიც მკვიდრი აფრიკული კულტურის უპირატესობას ამტკიცებს ისეთ „ევროპულ“ იდეებთან შედარებით, როგორებიცაა: სოციალიზმი და კაპიტალიზმი. ბევრი შავკანიანისათვის უფრო მნიშვნელოვან საქმედ იქცა ამ გამოცალკევებული კულტურის ღირსების აღიარება განათლების სისტემის, სამუშაოზე დამქირავებლის თუ თავად სახელმწიფოს მიერ, ვიდრე მათი არადიფერენცირებული ადამიანური ღირსების აღიარების სურვილი, ვთქვათ, პიროვნების, როგორც ზნეობრივი ფენომენის ქრისტიანული ღირსებისა, რაზეც ადრე მარტინ ლუთურ კინგი ლაპარაკობდა. სწორედ ამგვარი აზროვნების შედეგი იყო შავკანიანთა თვითსეგრეგაცია – დღეს ასე აშკარა ამერიკის კოლეჯთა უმრავლესობის საერთო საცხოვრებლებში – მახვილის გადატანა უფრო ჯგუფური ღირსების პოლიტიკაზე, ვიდრე ინდივიდუალურ მიღწევებზე თუ ეკონომიკურ საქმიანობაზე, როგორც სოციალური განვითარებისაკენ მიმავალ უმთავრეს გზაზე.

მაგრამ თუკი ახალი, არალიბერალური იდეოლოგიები შეიძლება მომდინარეობდეს იმათგან, ვისაც, კულტურული ფაქტორების გამო, თავი დაჩაგრულად მიაჩნია ეკონომიკურ შეჯიბრში, ავტორიტარული იდეების სხვა პოტენციური წყარო

ისინიც შეიძლება აღმოჩნდნენ, ვინც ჩვეულებრივზე მეტ წარმატებას მიაღწია ეკონომიკური თვალსაზრისით. ამერიკული და ფრანგული რევოლუციების ლიბერალურ უნივერსალიზმს ყველაზე სერიოზული მუქარა დღეს კომუნისტური სამყაროს მხრიდან კი არ მოელის, რომლის ეკონომიკური მარცხიც ყველასათვის აშკარაა, არამედ – აზიის იმ საზოგადოებებისაგან, რომლებიც თავის თავში ითავსებენ ლიბერალურ ეკონომიკასაც და გარკვეულ პატერნალისტურ ავტორიტარიზმსაც. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მრავალი წლის განმავლობაში, იაპონია და სხვა აზიური საზოგადოებები შეერთებულ შტატებსა და ევროპას უცქერდნენ როგორც თავიდან ბოლომდე მოდერნიზებული საზოგადოებების მოდელებს და სჯეროდათ, რომ კონკურენტუნარიანობის შესანარჩუნებლად მათგან აუცილებლად უნდა ესესხათ ყველაფერი – დაწყებული ტექნოლოგიებიდან და დასავლური მენეჯმენტის ტექნიკით და დამთავრებული დასავლური პოლიტიკური სისტემებით. მაგრამ მერე, თანდათან, აზიის უდიდესმა ეკონომიკურმა წარმატებამ სხვა აზრიც გააღვივა – ეს საოცრება განპირობებული იყო არა მხოლოდ დასავლური პრაქტიკის სარფიანი „სესხებით“, არამედ იმ ფაქტითაც, რომ აზიურმა საზოგადოებებმა შეინარჩუნეს საკუთარი კულტურების გარკვეული ტრადიციული ნიშან-თვისებები – ვთქვათ, ძლიერი შრომის ეთიკა – და თანამედროვე გარემოში გადმონერგეს.

პოლიტიკურ ძალასა და ავტორიტეტს ბევრ აზიურ ქვეყანაში სრულიად განსაკუთრებული წყაროები აქვთ, ვიდრე ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში; და სხვათა შორის, აქ ლიბერალური დემოკრატიაც უფრო სხვაგვარად ესმით, ვიდრე მის „მშობელ“ ქვეყნებში.[1] ის ჯგუფები, რომლებიც შრომის ეთიკის შენარჩუნების განხრით ესოდენ დიდ როლს ასრულებენ ყველა კონფუციანურ საზოგადოებაში, ასევე გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენენ როგორც პოლიტიკური ავტორიტეტის საფუძვლები. ინდივიდი სტატუსს იძენს არა მისი პიროვნული უნარისა თუ ღირსების მიხედვით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იქიდან გამომდინარე, რომ მრავალი, ურთიერთდამოკიდებული ჯგუფიდან ერთ-ერთის წევრია. მართალია, იაპონიის კონსტიტუციაც და საკანონმდებლო სისტემაც ისევე აღიარებენ ინდივიდუალურ უფლებებს, როგორც ეს შეერთებულ შტატებში ხდება, მაგრამ იაპონურ საზოგადოებას მაინც ახასიათებს მიდრეკილება, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ჯგუფები აღიაროს. ასეთ საზოგადოებაში ინდივიდს იმდენად აქვს ღირსება, რამდენადაც არის ამა თუ იმ ჩამოყალიბებული ჯგუფის წევრი და პასუხობს მის წესებსა და მოთხოვნებს. ხოლო როგორც კი ეცდება დაამტკიცოს საკუთარი პიროვნული ღირსება და უფლებები ჯგუფის ინტერესების საწინააღმდეგოდ, მაშინვე სოციალური დევნის ობიექტი ხდება და სტატუსის დაკარგვის საფრთხე ემუქრება, არანაკლებ გამანადგურებელი, ვიდრე ტრადიციული დესპოტიების დაუფარავი ტირანია. ამგვარი საოცარი ზეწოლა პირდაპირ უბიძგებს ადამიანს კონფორმიზმისაკენ, რასაც, სხვათა შორის, მსგავს კულტურებში აღზრდილი ბავშვები ძალიან ადრეულ ასაკშივე ითავისებენ. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, აზიურ საზოგადოებებში ინდივიდები ტოკვილისეული „უმრავლესობის ტირანიის“ მსხვერპლი ხდებიან – უფრო სწორად კი, იმ დიდი თუ მცირე სოციალური ჯგუფების უმრავლესობების ტირანიისა, რომლებთანაც კაცს ცხოვრების მანძილზე აქვს შეხება.

ეს ტირანია ნათლად ჩანს იაპონური საზოგადოების ცხოვრების რამდენიმე მაგალითიდან, რასაც აღმოსავლეთი აზიის სხვა კულტურებშიც მოეძებნება პარალელები. უპირველესი ჯგუფი, რომლის პატივისცემაც მართებს იაპონიაში ინდივიდს, ოჯახია, ხოლო მამის გავლენა შვილებზე, წარმოადგენდა საერთოდ იერარქიული ურთიერთობების თავდაპირველ მოდელს მთელი საზოგადოების მასშტაბით.[2] (მამობრივი ავტორიტეტი, თავის დროზე, ევროპაშიც იყო პოლიტიკური ავტორიტეტის მოდელი, მაგრამ თანამედროვე ლიბერალიზმი აშკარად გაემიჯნა ამ ტრადიციას).[3] მშობლების ავტორიტეტის პატივისცემას, რა თქმა უნდა, შეერთებულ შტატებშიც თავისთავად ნაგულისხმევ მოვლენად თვლიან, მაგრამ ბავშვის ზრდასთან ერთად, ის საკუთარი მეობის დამტკიცებას მშობლებთან წინააღმდეგობით იწყებს. მოზარდის ჯანყის აქტი, როცა ის ღიად უარყოფს მშობლის ფასეულობებს და სურვილებს, ზრდასრული ადამიანის პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესის ლამის აუცილებელი ელემენტია,[4] რამდენადაც მხოლოდ ამ აქტის მეშვეობით იძენს იგი საკუთარი თავის პატრონობისა და დამოუკიდებლობისთვის საჭირო ფსიქოლოგიურ რესურსებს და მშობლის კალთას მოწყვეტის უნარზე დაფუძნებულ, პიროვნული თვითღირებულების თიმოტურ განცდას, რაც პიროვნებას, როგორც ზრდასრულ ადამიანს, მომავალში გაუწევს დახმარებას. მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ეს ჯანყი თავს ამოწურავს, ბავშვი კვლავ უბრუნდება მშობლებთან ურთიერთპატივისცემაზე დამყარებულ ურთიერთობას, ოღონდ, ამჯერად უკვე არა როგორც მათზე დამოკიდებული, არამედ როგორც თანასწორი. იაპონიაში, პირიქით, მოზარდის ჯანყის სფერო უკიდურესად შეზღუდულია. უფროსებისადმი სულ ადრეულ ასაკში გამოვლენილი პატივისცემა, ასევე უცვლელი სახით უნდა გაგრძელდეს მთელი ცხოვრების მანძილზე. მავანის თიმოსი დაკავშირებულია არა იმდენად ინდივიდუალურ „მე“-სთან, არა პიროვნული თვისებებით სიამაყესთან, არამედ ოჯახთან და ყველა სხვა ჯგუფთან, რომელთა რეპუტაციაც ნებისმიერი მათი წევრის რეპუტაციაზე მაღლა დგას.[5] სიბრაზე ჩნდება არა მაშინ, როცა სხვა ადამიანები არ ან ვერ აღიარებენ ვისიმე პიროვნულ ღირსებას, არამედ, როცა უგულებელყოფილია ესა თუ ის ჯგუფი; კაცი უდიდეს სირცხვილსაც განიცდის არა პიროვნული მარცხის შედეგად, არამედ ჯგუფისათვის სახელის გატეხის გამო.[6] ამდენად, იაპონიაში მშობლები შვილების ისეთ მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებებზეც კი ახდენენ ზეგავლენას, როგორიცაა თუნდაც ცხოვრების თანამგზავრის არჩევა, რასაც არც ერთი საკუთარი თავის პატივისცემელი ამერიკელი ახალგაზრდა არ დაუშვებს.

იაპონიაში ჯგუფური ცნობიერების მეორე გამოხატულებაა უხმაურო დემოკრატიული „პოლიტიკა“, ამ სიტყვის საყოველთაოდ მიღებული დასავლური გაგებით. თუ დასავლური დემოკრატია აგებულია ავისა და კარგის სხვადასხვაგვარი თიმოტური შეხედულებების დაპირისპირებაზე, რაც, თავის მხრივ, აისახება პრესის ფურცლებზე და, საბოლოო ჯამში, სხვადასხვა დონის არჩევნებში, რაც იწვევს ხელისუფლებაში სხვადასხვა ინტერესისა თუ თიმოტური თვალსაზრისის მატარებელი პოლიტიკური პარტიების ურთიერთმონაცვლეობას და ამგვარი სიტუაცია ბუნებრივ, აუცილებელ შემადგენელ ნაწილად ითვლება დემოკრატიის ნორმალური ფუნქციონირებისათვის, იაპონიაში, პირიქით, საზოგადოებას მთლიანობაში ახასიათებს მიდ-

რეკილება, საკუთარი თავი მიიჩნიოს ერთ, განუყოფელ, დიდ ჯგუფად, რომელსაც ძალაუფლების ერთი, მყარი წყარო აქვს. ჯგუფური ჰარმონიის აქცენტირება იწვევს ღია დაპირისპირებების გადანაცვლებას პოლიტიკის „გარეუბნებში“; არ არსებობს ამა თუ იმ „საკითხთა“ გამო დავა-კამათზე დაფუძნებული, ხელისუფლებაში მყოფი პარტიების ურთიერთმონაცვლეობა. რეალურად, ქვეყანას ათწლეულთა მანძილზე სათავეში უდგას ერთი, ლიბერალურ-დემოკრატიული პარტია (ლდპ). რა თქმა უნდა, არსებობს აშკარა შეხლა-შემოხლა ლდპ-სა და სოციალისტურ თუ კომუნისტურ ოპოზიციურ პარტიათა შორის, მაგრამ, თავიანთი ექსტრემიზმიდან გამომდინარე, ამ უკანასკნელებმა რეალურად „თამაშგარეთ“ დატოვეს საკუთარი თავი. იაპონიაში სერიოზული პოლიტიკა, როგორც წესი, საზოგადოების თვალთახედვის მიღმა „კეთდება“, ან ცენტრალურ ბიუროკრატიაში, ანდა ლდპ-ს კულისებში. თავად ლდპ-ს ფარგლებშიც პოლიტიკური ცხოვრება წრიულად ბრუნავს პიროვნულ, პატრონ-კლიენტურ ურთიერთობებზე დამყარებული ფრაქციების მუდმივ მანევრირებათა ირგვლივ, რაც ძალზე შორსაა პოლიტიკის ჭეშმარიტი არსისაგან ზოგადი დასავლური თვალსაზრისით.

იაპონიაში, ჯგუფურ თანხმობაზე გადატანილ აქცენტს, ნაწილობრივ აწონასწორებს პატივისცემა იმ ინდივიდთა მიმართ, ვინც დინების საწინააღმდეგოდ ცურვას ცდილობს, ვთქვათ, აწ გარდაცვლილი რომანისტის, იუკიო მიშიმას მსგავსად. ოღონდ, ბევრ სხვა აზიურ საზოგადოებაში, პატივისცემის რა მოგახსენოთ და, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ გაკვირვებას თუ გამოიწვევდა, ვთქვათ, სოლჟენიცინის თუ სახაროვის პრინციპული ინდივიდუალიზმი, ანუ მარტოხელა, ცალკე პიროვნების დაპირისპირება მის ირგვლივ არსებული საზოგადოების უსამართლობისადმი. ფრენკ კაპრას ფილმში, „მისტერ სმიტი ვაშინგტონს მიდის“, ჯიმი სტიუარტი ერთ პროვინციელ დოყლაპიას თამაშობს, რომელსაც ადრე არჩეული სენატორის სიკდვილის შემდეგ პოლიტიკური ბოსები შტატის წარმომადგენლად განამწესებენ. ვაშინგტონში ჩასული სტიუარტი აუჯანყდება იქ ნანახ კორუფციას და მისი მანიპულატორების გულის გასახეთქად მარტოდმარტო უპირისპირდება სენატს – უპრინციპო გადაწყვეტილებების დასაბლოკად. გარკვეული თვალსაზრისით, სტიუარტის გმირი არქეტიპული ამერიკული ხასიათია. ბევრ აზიურ საზოგადოებაში კი პირიქით, საყოველთაო თანხმობის ამგვარი სრული უარყოფა მარტოხელა ინდივიდის მიერ არანორმალურობად ჩაითვლებოდა.

ამერიკული თუ ევროპული სტანდარტების მიხედვით, იაპონური დემოკრატია ცოტა არ იყოს ავტორიტარულად გამოიყურება. ამ ქვეყანაში ყველაზე გავლენიანი ადამიანები ან უმაღლესი რანგის ბიუროკრატები არიან, ან ლდპ-ს ფრაქციათა ლიდერები, ვინც ასეთ მდგომარეობას სახალხო არჩევანის შედეგად კი არ მიაღწია, არამედ ან საკუთარი უნარის, ანდა ვიღაცის ძლიერი მფარველობის წყალობით. ეს ადამიანები იღებენ საზოგადოების კეთილდღეობის განმსაზღვრელ უმთავრეს გადაწყვეტილებებს, რაზეც მაინცდამაინც დიდ ზეგავლენას არ ახდენს ამომრჩეველთა უკუკავშირი თუ სახალო ზემოქმედების სხვა ფორმები. სისტემა ფუნდამენტურად დემოკრატიული მხოლოდ იმიტომ რჩება, რომ ის ფორმულარად დემოკრატიულია, ანუ, პასუხობს ლიბერალური დემოკრატიის კრიტერიუმებს – ატარებს

პერიოდულ, მრავალპარტიულ არჩევნებს და უზრუნველყოფს ძირითადი უფლებების დაცვას. საყოველთაო პიროვნული უფლებების დასავლური კონცეფციები, აღიარებული და შეთვისებული იქნა იაპონური საზოგადოების დიდი ნაწილის მიერ. მეორე მხრივ, არსებობს ისეთი შემთხვევებიც, რაც საფუძველს იძლევა იმის სათქმელად, რომ იაპონიას კეთილისმყოფელი ერთპარტიული დიქტატურა მართავს, არა იმიტომ, რომ ეს პარტია ძალადობის გზით მოექცა სათავეში, არამედ იმიტომ, რომ თავად იაპონელმა ხალხმა აირჩია მმართველობის ეს სახეობა. ამჟამინდელი იაპონური მმართველოის სისტემა ირეკლავს ფართომასშტაბიან სოციალურ თანხმობას, რასაც ფესვი აქვს გადგმული ჯგუფური ორიენტაციის კულტურაში; ეს კულტურა კი, თავის მხრივ, ბევრ უხერხულობას წააწყდებოდა მმართველი პარტიების უფრო „ღია“ პაექრობისა თუ მონაცვლეობის პირობებში.

თუმცა, მიუხედავად არსებული საყოველთაო თანხმობისა, რაც უმეტეს ჯიუტ საზოაგდოებებში დომინირებს ჯგუფური ჰარმონიის სასურველობასთან დაკავშირებით, არც ისაა გასაკვირი, თუ ამ რეგიონ'ში უფრო აშკარად გამოკვეთილ ავტორიტარიზმთა სახესხვაობანიც ფართოდაა გავრცელებული. მოსალოდნელიც იყო და სინგაპურის ყოფილი პრემიერ-მინისტრის, ლი კვან იუს, მიერ მოშველებულიც ასეთი ცნობილი არგუმენტი – ჯიის კონფუციანურ ტრადიციებს პატერნალისტური ავტორიტარიზმის ფორმა უფრო მიესადაგება, სწორედ ეს ფორმა უფრო უწყობს ხელს ეკონომიკური ზრდის მაღალი დონის მყარად შენარჩუნებას, ვიდრე ლიბერალური დემოკრატიაო. დემოკრატია განვითარების მუხრუჭიაო, – ამტკიცებდა ლი, – რადგან ის უპირისპირდება რაციონალურ ეკონომიკურ დაგეგმვას და სტიმულს აძლევს ერთგვარ ეგალიტარულ შეღავათებს, როცა უამრავი კერძო ინტერესი აცხადებს პრეტენზიას, ზოგადად საზოგადოების, როგორც ასეთის, ინტერესების შებღალვის ხარჯზეო. სხვათა შორის, თავად სინგაპური ბოლო წლებში ცნობილი გახდა მცდელობებით, ჩაეხშო კრიტიკა პრესის მხრიდან და რეჟიმის პოლიტიკური ოპონენტების ადამიანური უფლებებიც შეელახა. ამასთან, სინგაპურის ხელისუფლება სისტემატურად ერევა მოქალაქეების პირად ცხოვრებაში, თან ისეთი ინტენსივობთი, რაც დასავლეთში სრულიად მიუღებელი იქნებოდა; ასე მაგალითად, სახელმწიფო ადგენს, რამდენზე შეიძლება მოუშვან ბიჭებმა თმა, კანონგარეშე აცხადებს ვიდეო სალონებს და მაღალ ჯარიმებს აწესებს ისეთი უმნიშვნელო დანაშაულისათვის, როგორიცაა ქუჩის დანაგვიანება თუ საზოგადოებრივ ტუალეტში წყლის არჩამოშვება. მეოცე საუკუნის ცნობილი საზომებით, რა თქმა უნდა, სინგაპურის ავტორიტარიზმი საკმაოდ რბილია, მაგრამ ის მაინც განსაკუთრებულია ორი თვალსაზრისით: პირველ რიგში, მას თან ახლდა არაჩვეულებრივი ეკონომიკური წარმატება, და მეორეც – ის უყოყმანოდ იქნა გამართლებული არა მარტო როგორც გარდამავალი ღონისძიება, არამედ ლიბერალურ დემოკრატიასთან შედარებით უკეთესი და უპირატესი სისტემაც.

ჯიური საზოგადოებები ბევრს კარგავენ თავიანთი ჯგუფური ორიენტაციის გამო. ისინი ხელს უწყობენ ამ საზოგადოებების წევრთა კონფორმიზმის გამძაფრებას და ინდივიდუალური თვითგამოხატვის ყველაზე უპრეტენზიო ფორმებსაც კი აბრკოლებენ. ამგვარი ტიპის საზოგადოების შეზღუდვათა კვალი, ყველაზე ნათლად ჩანს

ქალაქის ყოფაში, ტრადიციულ პატრიარქალურ ოჯახზე გადატანილმა აქცენტმა, უაღრესად დაავიწროვა მათთვის ოჯახს გარეთ საქმიანობის არეალი. მომხმარებლებს ძალიან მცირე უფლებები აქვთ და იძულებულნი არიან მიიღონ ის ეკონომიკური პოლიტიკა, რაშიც თავად ცოტა რამ თუ ეკითხებათ. ჯგუფურობაზე დამყარებული აღიარება, საბოლოოდ ჯამში, ირაციონალურია: თუკი უკიდურესობაში გადავარდა, იგი შეიძლება შოვინიზმისა და ომის წყაროც გახდეს, როგორც ეს 30-იან წლებში მოხდა. ხოლო თუ ომი არ გაჩაღდა, ჯგუფზე ორიენტირებული აღიარება უაღრესად არაფუნქციონალური შეიძლება გამოდგეს. ასე მაგალითად, დღეს ყველა განვითარებულ ქვეყანაში მოზღვავებაა უფრო ღარიბი და ნაკლებად სტაბილური ქვეყნებიდან დაძრული ხალხისა, რომელთაც სამუშაო და უსაფრთხოება იზიდავს. იაპონიას, არანაკლებ ვიდრე შეერთებულ შტატებს, სჭირდება იაფი მუშახელი გარკვეული საქმიანობებისათვის, მაგრამ ალბათ ყველაზე ნაკლებად შესწევს უნარი იგუოს ემიგრანტები, მისი საზოგადოების შემადგენელი ჯგუფების აბსოლუტურად არატოლერანტული ბუნების გამო. შეერთებული შტატების ატომისტური ლიბერალიზმი, პირიქით, ერთადერთი ლოგიკური საფუძველია, სადაც დიდი რაოდენობით ემიგრანტები წარმატებით შეიძლება ასიმილირდნენ.

მაგრამ ტრადიციული აზიური ფასეულობების დიდი ხნის წინ ნაწინასწარმეტყველები მარცხი, თანამედროვე მომხმარებლობის ზეგავლენით, სინამდვილეში ძალიან ნელა ხორციელდება. ეს ალბათ იმიტომ, რომ აზიურ საზოგადოებებს აქვთ გარკვეული შინაგანი ძალა, რასაც მისი წევრები იოლად ვერ შეელევიან, მითუმეტეს, როცა თვალნათლივ ხედავენ არააზიურ ალტერნატივებს. მართალია, ამერიკელ მუშებს აზრად არ მოუვათ დილის გამამხნევებელი ჯგუფური ვარჯიშისას საკუთარი კომპანიის ჰიმნი იმღერონ, მაგრამ, ამავე დროს, თანამედროვე ამერიკული ცხოვრების ხასიათის გამო ერთ-ერთი უმთავრესი უკმაყოფილება, მაინც სწორედ ერთობის, ერთიანობის განცდის ნაკლებობაა. ერთობლივი ცხოვრების მსხვრევა, შეერთებულ შტატებში ოჯახის დონიდან იწყება, რომელიც თანდათან დაიბზარა და დაქუცმაცდა ბოლო რამდენიმე თაობის განმავლობაში. ეს პროცესი ყველა ამერიკელისათვის ძალიან კარგადაა ნაცნობი. მაგრამ იგი ასევე აშკარად ვლინდება ბევრი ამერიკელის სრულ გულგრილობაში ამა თუ იმ ლოკალურ გარემოსთან დამაკავშირებელი „ფესვებისადმი", ოჯახის ვიწრო წრის გარეთ „გულის მოოხების", ურთიერთობის წყურვილის მოკვლის საშუალების არარსებობაში. აზიური საზოგადოებები კი სწორედ ერთიანობის განცდის შესაძლებლობას გვთავაზობენ, და ამ კულტურაში აღზრდილი ხალხის დიდი უმრავლესობისათვის სოციალური კონფორმიზმიცა და ინდივიდუალიზმის დამუხრუჭებაც, ეტყობა, ძალზე მცირე საზღაურია ამ განცდისათვის.

ამგვარი მოსაზრებების შუქზე შეიძლება მოგვჩვენებოდა, რომ აზია და, კერძოდ, იაპონია, მსოფლიო ისტორიის გათვალისწინებით, უაღრესად მნიშვნელოვან გზაგასაყართან დგანან. შემდგომი ეკონომიკური ზრდა-განვითარების პირობებში, აზია შეიძლება ორი სრულიად განსხვავებული მიმართულებით დაიძრას მომდევნო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში. ერთი მხრივ, აზიის სულ უფრო და უფრო კოსმოპოლიტურმა ხალხებმა შეიძლება კვლავინდებურად შეიწოვონ საყოველთაო

ურთიერთაღიარების დასავლური იდეები, რაც გამოიწვევს ფორმალური ლიბერალური დემოკრატიის შემდგომ გავრცელებას. ჯგუფების, როგორც თიმოტური თვითგამოხატვის წყაროს მნიშვნელობა – შესუსტდება; აზიელები უფრო მეტ ყურადღებას მიაქცევენ პიროვნულ ღირსებას, ქალების უფლებებს, კერძო მომხმარებლობას და დანერგავენ ადამიანის საყოველთაო უფლებების პრინციპებს. ეს ის პროცესია, რაც გასულ ორ-სამ ათწლეულში ხდებოდა სამხრეთ კორეასა და ტაივანში და რამაც შედეგად ფორმალური დემოკრატია მოიტანა. ამ გზაზე იაპონიამაც გაიარა საკმაო მანძილი და პატრიარქალური ინსტიტუტების გავლენისაგან გათავისუფლების თვალსაზრისით, ის ბევრად უფრო „თანამედროვე“ ქვეყანაა დღეს, ვიდრე, ვთქვათ, სინგაპური.

მეორე მხრივ, თუკი აზიელები დარწმუნდებიან, რომ მათი წარმატება განპირობებული იყო უფრო მეტად მათივე საკუთარი, და არა ნასესხები კულტურებით, თუკი ამერიკასა და ევროპაში, შორეულ აღმოსავლეთთან შედარებით, შეფერხდება ეკონომიკური განვითარების ტემპები, თუკი დასავლურ საზოგადოებებში გაგრძელდება ისეთი ძირითადი სოციალური ინსტიტუტების მსხვრევა, როგორიცაა ოჯახი და თუკი ისინი, თავის მხრივ, აზიასთან ურთიერთობისას გამოავლენენ ეჭვსა და მტრობას, მაშინ სისტემურმა არალიბერალურმა და არადემოკრატიულმა ალტერნატივამ, ტექნოკრატიული ეკონომიკური რაციონალიზმისა და პატერნალისტური ავტორიტარიზმის გაერთიანების ფორმით, შეიძლება ნოყიერი ნიადაგი პოვოს შორეულ აღმოსავლეთში. დღემდე ბევრმა აზიურმა საზოგადოებამ, თუნდაც არა ბოლომდე გულწრფელად, მაგრამ მაინც გადაუშალა გული ლიბერალური დემოკრატიის დასავლურ პრინციპებს, აღიარა ფორმა, თუმცა კი აზიურ კულტურულ ტრადიციებთან შესაგუებლად არსის მოდიფიცირება მოახდინა. მაგრამ დემოკრატიასთან უკვე აშკარა განხეთქილებამაც შეიძლება იჩინოს თავი, როცა უკვე თავად ფორმაც უარყოფილი იქნება, როგორც დასავლეთის მხრიდან იძულებით თავსმოხვეული და ისევე შეუთავსებელი აზიური საზოგადოებების წარმატებული ფუნქციონირებისათვის, როგორი შეუთავსებელიც დასავლური მენეჯმენტის ტექნიკაა მათი ეკონომიკებისათვის. აზიაში ლიბერალური დემოკრატიის სისტემური უარყოფის საწყისები შეიძლება შეინიშნოს ლი კვან იუს ზეპირ განცხადებებშიც და ზოგიერთი იაპონელის, მაგალითად, შინტარო იშიჰარას ნაშრომებშიც. თუკი მომავალში მსგავსი ალტერნატივა მართლაც გამოჩნდება, გადამწყვეტ როლს იაპონია ითამაშებს, რადგან ამ ქვეყანამ უკვე დღეს შეცვალა შეერთებული შტატები, როგორც მოდერნიზაციის მისაბაძი ნიმუში, აზიის ბევრ ნაწილში.[7]

ახალი აზიური ავტორიტარიზმი, ალბათ ნამდვილად არ იქნება ჟანრში ტოტალიტარული პოლიციური სახელმწიფო – ტირანია დაფუძნებული იქნება პატივისცემაზე, ადამიანთა ნებაყოფლობით მორჩილებაზე მაღალი ავტორიტეტისადმი და მათივე თანხმობით შემოღებულ, სოციალური ნორმების მკაცრ სისტემაზე. ძალიან საეჭვოა, ამგვარი სისტემა ექსპორტირებული იყოს სხვა კულტურებშიც, რომელთათვისაც უცხოა აზიის კონფუციანური მემკვიდრეობა, სწორედ ისევე, როგორც ისლამური ფუნდამენტალიზმი ვერ გავრცელდა მსოფლიოს არაისლამურ რეგიონებში. პატივისცემაზე დაფუძნებულმა ამგვარმა იმპერიამ შეიძლება უპრეცედენ-

ტო სიმდიდრე დააგროვოს, მაგარამ ამავე დროს მისი წარმოქმნა ნიშნავს მოქალაქეთა უმრავლესობის ბავშვობის გახანგრძლივებას და ამდენად – არასრულად დაკმაყოფილებულ თიმოსს.

თანამედროვე მსოფლიოში უცნაურ, „ორსახოვან“ ფენომენს ვხედავთ: როგორც უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს გამარჯვებას, ისე ხალხების მედეგობას. ერთი მხრივ, არსებობს თანამედროვე ეკონომიკითა და ტექნოლოგიით მოტანილი კაცობრიობის სულ უფრო და უფრო მზარდი ჰომოგენიზაცია, რაციონალური აღიარების, როგორც მმართველობისათვის ერთადერთი კანონიერი ბაზისის, იდეის გავრცელება მთელ მსოფლიოში. მეორე მხრივ, ამ ჰომოგენიზაციისადმი ყველგან აშკარაა წინააღმდეგობა და ძირითადად სუბპოლიტიკურ დონეზე, გარკვეული კულტურული მეობისა, რაც უფრო ამტკიცებს ბარიერებს ხალხებსა და სახელმწიფოებს შორის. ცივთაგან უცივეს ურჩხულთა ტრიუმფი საბოლოო არ აღმოჩნდა. მაშინ, როცა ეკონომიკური და პოლიტიკური მოწყობის მისაღები ფორმების რაოდენობა ბოლო ასი წლის განმავლობაში განუხრელად მცირდებოდა, დარჩენილი ფორმების, კერძოდ, კაპიტალიზმისა და ლიბერალური დემოკრატიის, შესაძლო ინტერპრეტაციები კვლავაც მრავალგვარია. ეს ამტკიცებს, რომ სახელმწიფოთა შორის იდეოლოგიურ განსხვავებათა გაქრობისა თუ მივიწყების მიუხედავად, სხვა მნიშვნელოვანი განსხვავებანი კი არ მოისპობა, უბრალოდ, კულტურისა და ეკონომიკის სფეროებში გადაინაცვლებს. ეს განსხვავებანი იმაზეც მიუთითებს, რომ უახლოეს მომავალში არსებული სახელმწიფო სისტემა ვერ შეიცვლება უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოთი, ამ ცნების სრული მნიშვნელობით.[8] ეროვნული სახელმწიფო კვლავ დარჩება მეობის უმთავრეს ნიშანსვეტად, გინდაც დროთა ვითარებაში სულ უფრო და უფრო მეტმა სახელმწიფომ აიტაცოს მოწყობის ერთი და იგივე ეკონომიკური და პოლიტიკური ფორმა.

აქედან გამომდინარე, უნდა დავფიქრდეთ, რაგვარი იქნება ურთიერთობა ასეთ სახელმწიფოთა შორის და როგორ შეიცვლება ჩვენთვის უკვე ნაცნობი საერთაშორისო წესრიგი.

23

„რეალიზმის“ არარეალურობა

რადგან ღმერთები, რომელნიც ჩვენ გვწამს, და ადამიანები, ვისაც ვიცნობთ, მათი ბუნების აუცილებლობიდან გამომდინარე, ყოველთვის, როცა კი საამისო ძალა შესწევთ, ბატონობენ. ასეა ჩვენს შემთხვევაშიც, რადგან ეს კანონი არც ჩვენ დაგვიწერია და არც დაწერის მერე პირველებს გამოგვიყენებია, ის ჩვენამდეც არსებობდა და ჩვენი ღრმა რწმენით, მუდამ იარსებებს კიდეც, ამიტომ ვიყენებთ და კარგად გვესმის, რომ თვქენც და სხვებიც, იმავე ძალაუფლებით აღჭურვილნი, რაიც ჩვენ გაგვაჩნია, იმავეს გააკეთებდით.

– ათენელთა მიმართვა მელიელთადმი, თუკიდიდე,
„პელოპონესის ომის ისტორია“.[1]

მიზანმიმართული ისტორიის არსებობას მნიშვნელოვანი შედეგი უნდა ჰქონდეს საერთაშორისო ურთიერთობებისათვის. თუკი უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს შექმნა ნიშნავს რაციონალური აღიარების გამარჯვებას ერთ საზოგადოებაში მცხოვრებ ინდივიდთა დონეზე, მათ შორის ბატონისა და მონის ურთიერთობის გაუქმებას, მაშინ ამ ტიპის სახელმწიფოს გავრცელება სახელმწიფოთა საერთაშორისო სისტემის მასშტაბით, უნდა გულისხმობდეს ბატონისა და მონის ურთიერთობის დასასრულს სახელმწიფოთა შორისაც – ანუ, იმპერიალიზმის დასასრულს და, ამასთან, იმპერიალიზმიდან გამომდინარე ომების ალბათობის შემცირებასაც.

მაგრამ მეოცე საუკუნის მოვლენებმა ღრმა პესიმიზმი გამოიწვია არა მარტო უნივერსალურ ისტორიასა და ქვეყანათა შიგნით პროგრესულ ცვლილებათა შესაძლებლობასთან დაკავშირებით, არამედ ხელი შეუწყო პესიმიზმის დანერგვას ქვეყანათა შორის ურთიერთობების თაობაზე. პესიმიზმის ეს უკანასკნელი სახესხვაობა, გარკვეულწილად, უფრო რადიკალურია, ვიდრე სამინაო პოლიტიკასთან დაკავშირებული პესიმიზმი, რადგან, თუკი ეკონომიკისა და სოციოლოგიის ძირითადი მიმდინარეობანი გასული საუკუნის მანძილზე ისტორიისა და ისტორიული ცვლილებების პრობლემას უტრიალებდნენ, საერთაშორისო ურთიერთობათა თეორეტიკოსები ისე ლაპარაკობენ, თითქოს ისტორია საერთოდ არც არსებობდა: თითქოს ომი და იმპერიალიზმი ადამიანის გონებრივი ჰორიზონტის მუდმივი ასპექტები იყო და მათი მიზეზებიც დღეს არაფრით განსხვავდება თუკიდიდეს დროინდელი მიზეზებისაგან. ადამიანის სოციალური გარემოს ყველა სხვა ასპექტი – რელიგია, ოჯახი,

ეკონომიკური წყობა, პოლიტიკური ლეგიტიმურობის საზომები – ყველაფერი ისტორიულ ევოლუციას ექვემდებარება; საერთაშორისო ურთიერთობები კი თავის თავში ჩაკეტილი სამარადჟამო იგივეობაა: „ომი მარადიულია.“[2]

საერთაშორისო ურთიერთობებზე ამგვარ პესიმისტურ თვალსაზრისს სისტემური ფორმულირება მიეცა, რაც სხვადასხვა სახელწოდებებით ვარირებს ხოლმე – „რეალიზმი“, realpolitik თუ „ძალისმიერი პოლიტიკა“. რეალიზმი, სულერთია, რამდენად გაცნობიერებულადაა ეს სახელი შერჩეული, არის ის მთავარი ჩარჩო, რომელშიც მოიაზრება საერთაშორისო ურთიერთობები და განსაზღვრავს საგარეო პოლიტიკის, პრაქტიკულად, ყველა დღევანდელი პროფესიონალის აზროვნებას როგორც შეერთებულ შტატებში, ისე დანარჩენი მსოფლიოს უმეტეს ნაწილში. იმისათვის, რომ გავიგოთ საერთაშორისო პოლიტიკაზე გეოგრაფიულად სულ უფრო და უფრო გავრცელებული დემოკრატიის გავლენის მნიშვნელობა, უნდა გავაანალიზოთ ინტერპრეტირების ამ გაბატონებული, რეალისტური სკოლის სისუსტე.

რეალიზმის ჭეშმარიტი მამამთავარი მაკიაველი იყო, რომელიც თვლიდა, რომ ადამიანებს ორიენტირად უნდა აეღოთ არა ფილოსოფოსთა მიერ წარმოდგენილი ცხოვრების ყაიდა, არამედ ის ყოფა, რაშიც სინამდვილეში ცხოვრობდნენ და საუკეთესო სახელმწიფოებსაც ზოგჯერ ყველაზე ცუდი სახელმწიფოების პოლიტიკისათვის უნდა მიებაძათ, თუკი სიცოცხლისუნარიანობის შენარჩუნებას ისახავდნენ მიზნად. თუმცა, როგორც თანამედროვე პოლიტიკის პრობლემებთან მისადაგებული დოქტრინა, რეალიზმი სცენაზე მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გამოვიდა. მას მერე მან მრავალნაირი ფორმა შეიძინა. თავდაპირველი ფორმულირება ეკუთვნოდათ ომამდელ და ომისშემდგომი პირველი წლების ისეთ ავტორებს, როგორებიც იყვნენ თეოლოგი რაინჰოლდ ნიბური, დიპლომატი ჯორჯ ქენანი და პროფესორი ჰანს მორგენტაუ; სწორედ ამ უკანასკნელის სახელმძღვანელომ საერთაშორისო ურთიერთობების თემაზე ალბათ ყველაზე დიდი ზეგავლენა იქონია ამერიკელთა აზროვნებაზე ცივი ომის პერიოდში საგარეო ურთიერთობებთან დაკავშირებით.[3] მოგვიანებით შეიქმნა ამ თეორიის სხვადასხვა აკადემიური ვარიანტი, ვთქვათ „ნეო“ – ანდა „სტრუქტურული“ რეალიზმი, მაგრამ რეალიზმის ყველაზე აშკარა ქომაგად გასული ორი ათწლეულის მანძილზე ჰენრი კისინჯერი მოგვევლინა. როგორც სახელმწიფო მდივანს, კისინჯერს, თავის საბოლოო მიზნად მიაჩნდა ამერიკული საზოგადოების „განხიბვლა“ ტრადიციული, ვილსონიანური ლიბერალიზმისგან და მისი შემობრუნება საგარეო პოლიტიკის უფრო „რეალისტური“ გაგებისაკენ. რეალიზმი ახასიათებს კისინჯერის ბევრი სტუდენტისა და პროტეჟეს აზროვნებას და მერე, როცა კისინჯერის ძველი თანამდებობა უკვე აღარ ეკავა, სწორედ ისინი განსაზღვრავდნენ ამერიკის საგარეო პოლიტიკის კურსს.

ყველა რეალისტური თეორია ერთი ვარაუდით იწყება – საშიშროება საყოველთაო და მუდმივი თვისებაა საერთაშორისო წესრიგისა ამ უკანასკნელის უცვლელი ანარქიული ხასიათის გამოისობით.[4] უზენაესი საერთაშორისო სუვერენის არარსებობის პირობებში ყველა სახელმწიფოს პოტენციურად ემუქრება ყველა დანარჩენი და უსაფრთხოების ეს განცდა, გარკვეული თვალსაზრისით, გარდაუვალია, რადგან ყველა კონკრეტული სახელმწიფო სხვათა „თავდაცვით“ მოქმედებებს მცდა-

რად გაიგებს, აღიქვამს როგორც მუქარას მის მიმართ, და შესაბამისად გაატარებს თავდაცვით ზომებს, რომლებიც კვლავ მცდარად, თავდასხმისთვის მზადებად იქნება აღქმული. ამდენად, მუქარა ხდება წინასწარმეტყველება, რომელიც მუდამ ამართლებს საკუთარ თავს. ასეთ სიტუაციას შედეგად მოაქვს ყოველი ცალკეული სახელმწიფოს მცდელობა, მაქსიმალურად გაძლიერდეს სხვებთან შედარებით. შეჯიბრი და ომი, საერთაშორისო სისტემის აუცილებელი ნაყოფია, ოღონდ არა თავად სახელმწიფოთა ბუნების გამო, არამედ ზოგადად სახელმწიფოთა სისტემის ანარქიული ხასიათიდან გამომდინარე.[5]

გაძლიერებისაკენ ლტოლვა არ არის დამოკიდებული სახელმწიფოთა შიდა მახასიათებლებზე – არა აქვს მნიშვნელობა, ქვეყანა თეოკრატიულია, მონათმფლობელური არისტოკრატიაა, ფაშისტური პოლიციური სახელმწიფო, კომუნისტური დიქტატურა თუ ლიბერალური დემოკრატია. მორგენტაუმ ასე აგვიხსნა – „თავად პოლიტიკის ბუნება გულისხმობს პოლიტიკურ სცენაზე მსახიობის გამოწვევას და მის მიერ იდეოლოგიის გამოყენებას ქმედებათა ჰეშმარიტი მიზნის შესანიღბად“. მიზანი კი ყოველთვის ერთია – ძალაუფლება.[6] მაგალითად, რუსეთმა საზღვრები გაიფართოვა როგორც ცარისტული მმართველობის, ისე ბოლშევიკების დროსაც; მუდმივი და უცვლელი იყო ექსპანსია და არა მმართველობის ესა თუ ის ფორმა. მოსალოდნელია, რუსეთის მომავალი ხელისუფლებაც, უკვე მარქსიზმ-ლენინიზმის ტყავგამოცვლილი, ისევ ექსპანსიონისტად დარჩეს, რადგან ექსპანსიონიზმი წარმოადგენს რუსი ხალხის ძალაუფლების სურვილის გამოხატულებას.[7] 30-იანი წლებისაგან განსხვავებით, იაპონია დღეს უფრო ლიბერალური დემოკრატიაა, ვიდრე სამხედრო დიქტატურა, მაგრამ ის, უპირველეს ყოვლისა, იაპონიად რჩება და აზიაში ახლა იენით ბატონობს და არა ტყვიის ძალით.

თუკი ძალაუფლებისაკენ სწრაფვა ყველა სახელმწიფოს ერთნაირად ახასიათებს, მაშინ ომის ალბათობის განმსაზღვრელი რეალური ფაქტორი არა ცალკეული სახელმწიფოების აგრესიული ქცევაა, არამედ გაწონასწორებულია თუ არა ძალაუფლება თავად სახელმწიფოთა სისტემის ფარგლებში. თუკი ეს ასეა, მაშინ აგრესია არ არის მოსალოდნელი, თუ არა და, სახელმწიფოები მუდამ იდგებიან ცდუნების წინაშე, უპირატესობა მოიპოვონ მეზობლებთან შედარებით. როგორც რეალისტები ამტკიცებენ, სწორედ ძალაუფლების გადანაწილებაა ომისა თუ მშვიდობის ერთადერთი მნიშვნელოვანი განმსაზღვრელი. ძალაუფლება შეიძლება განაწილდეს „ბიპოლარულად“, როცა სისტემაში ორი სახელმწიფო ბატონობს ყველა დანარჩენზე, ასე იყო, მაგალითად, ათენისა და სპარტის შემთხვევაში პელეპონესის ომის დროს, რომისა და კართაგენისა – რამდენიმე საუკუნის შემდეგ და აგერ, გუშინ, როცა ძალაუფლება შეერთებულმა შტატებმა და საბჭოთა კავშირმა „გადაინაწილეს“ ცივი ომის პერიოდში. „ბიპოლარულის“ ალტერნატივა „მრავალპოლარული“ სისტემაა, ამ დროს ძალაუფლებას უფრო მეტი სახელმწიფო ინაწილებს ერთმანეთში, როგორც ევროპაში მოხდა მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეებში. რეალისტები დიდხანს კამათობდნენ, ბიპოლარულობა უფრო უწყობდა ხელს ხანრძლივ საერთაშორისო სტაბილურობას, თუ მრავალპოლარულობა. უმრავლესობამ დაასკვნა, რომ ბიპოლარული სისტემა ალბათ მაინც უფრო მყარია,

თუმცა საამისო მიზეზები, როგორც ჩანს, ისტორიულად შემთხვევით ფაქტორებს უკავშირდება, კერძოდ – თანამედროვე სახელმწიფოთა მოუქნელობას ალიანსების შეკვრის საკითხში.[8] ბევრნი სწორედ ბიპოლარული სისტემის ეფექტურობით ხსნიან უპრეცედენტოდ ხანგრძლივ, ნახევარსაუკუნოვან მშვიდობას ევროპაში 1945 წლის შემდეგ.

უკიდურესი ფორმით გამოვლენილი რეალიზმი, სახელმწიფოებს ბილიარდის ბურთებად აღიქვამს, რომელთა შიგთავსსაც, დამალულს გაუმჭვირვალე გარსში, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მათი შემდგომი „ქცევის“ განსაჭვრეტად. მთავარია, ჩასწვდე ბურთების ურთიერთქმედების წარმმართველ, ფიზიკის მექანიკურ კანონებს: გამოიცნო, რა კუთხით და როგორი რიკოშეტით აირეკლება მაგიდის ერთ კედელს მიჯახებული ბურთი, ანდა ერთი ბურთის ენერგია როგორ ნაწილდება და გადაეცემა ორ სხვას, რომელთაც ერთდროულად დაეჯახება. აქედან გამომდინარე, საერთაშორისო პოლიტიკას არაფერი აქვს საერთო ადამიანთა რთული და ისტორიულად განვითარებადი საზოგადოებების ურთიერთქმედებებთან, ხოლო ომებს – ფასეულობათა ურთიერთშეჯახებასთან. „საბილიარდო“ მიდგომის შუქზე ზედაპირული ცოდნა იმის შესახებ, საერთაშორისო სისტემა ბიპოლარულია თუ მრავალპოლარული, სავსებით საკმარისია რომ გავარკვიოთ, ომი იქნება თუ მშვიდობა.

რეალიზმი ორგვარი ფორმით ვლინდება – ის აღწერს საერთაშორისო პოლიტიკის ვითარებას და მერე გამოწერს რეცეპტს, თუ როგორ უნდა წარმართონ სახელმწიფოებმა თავიანთი საგარეო პოლიტიკა. რეალიზმის ამ მეორე ფორმის ღირსება-ნაკლოვანება დამოკიდებულია იმაზე, რამდენად ზუსტადაა აღწერილი შექმნილი მდგომარეობა. ალბათ, არც ერთი წესიერი ადამიანი არ ისურვებდა ემოქმედა რეალიზმის ცინიკური დოგმებით, თუკი, როგორც მაკიაველი ამბობს, ამას „მრავალ უკეთურთა“ საქციელი არ აიძულებდა. „რეცეპტის გამომწერი“ რეალიზმი, საბოლოო ჯამში, დაიყვანება, ასე ვთქვათ, რამდენიმე ნაცნობ საგზაო წესამდე, რის მიხედვითაც უნდა იმართებოდეს პოლიტიკა.

პირველი წესის თანახმად, საერთაშორისო დაძაბულობის პრობლემის საბოლოო გადაჭრა დამოკიდებულია ამა თუ იმ ქვეყნის უნარზე, შეინარჩუნოს ძალთა თანაფარდობა პოტენციურ მოწინააღმდეგეთა მიმართ. რამდენადაც სახელმწიფოთა შორის დავაში უზენაესი მსაჯული ომია, სახელმწიფოებს უნდა გააჩნდეთ საკმარისი ძალა თავის დასაცავად. ისინი მხოლოდ საერთაშორისო ხელშეკრულებებს ვერ დაეყრდნობიან, ვერ იქნებიან მხოლოდ საერთაშორისო ორგანიზაციების იმედად, რადგან ამ ორგანიზაციებს, თუნდაც გაეროს, არ მოეპოვება იძულებისა თუ დასჯის არავითარი რეალური ძალა. რაინჰოლდ ნიბური, იშველიებდა რა ერთა ლიგის მარცხის მაგალითს, რომელმაც ვერ აღკვეთა იაპონიის შეჭრა მანჯურიაში, ამტკიცებდა – „საერთაშორისო თანამეგობრობის პრესტიჟი საკმარისად მაღალი არ არის... მას არ ამოძრავებს ერთიანი სულისკვეთება ურჩი სახელმწიფოების ჭკუაზე მოსაყვანად.“[9] საერთაშორისო პოლიტიკაში ჭეშმარიტი ფასეულობა სამხედრო ძლიერებაა. სახელმწიფოს სიძლიერის სხვა ფორმები, ბუნებრივი რესურსები თუ ინდუსტრიული შესაძლებლობები, მნიშვნელოვანია, მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, მაინც როგორც თავდაცვისათვის სამხედრო პოტენციალის შექმნის სამუალებანი.

რეალიზმის მეორე რეცეპტი ის გახლავთ, რომ მეგობრებიცა და მტრებიც უნდა შეირჩნენ უპირატესად მათი ძლიერების, და არა იდეოლოგიისა თუ რეჟიმის შინაგანი ხასიათის საფუძველზე. მსოფლიო პოლიტიკაში აურაცხელი ასეთი მაგალითი არსებობს, ვთქვათ აშშ-საბჭოთა კავშირის ალიანსი ჰიტლერის დასამარცხებლად, ანდა ბუშის ადმინისტრაციის კავშირი სირიასთან ერაყის წინააღმდეგ. ნაპოლეონის დამარცხების შემდეგ ანტიფრანგულმა კოალიციამ ავსტრიის საგარეო საქმეთა მინისტრის, მეტერნიხის, მეთაურობით, უარი თქვა დაენაწევრებინა საფრანგეთი, ანდა, დასჯის მიზნით, სხვაგვარად დაეთმობინებინა მისთვის რამე, იმ მოსაზრებით, რომ საფრანგეთი გახდებოდა აუცილებელი გამაწონასწორებელი ძალა ევროპული მშვიდობისათვის ახალი და მოულოდნელი მხრიდან გაჩენილი მომავალი მუქარის შემთხვევაში. და მართლაც, შემდგომ წლებში, უკვე არა საფრანგეთი, არამედ რუსეთი და გერმანია ცდილობდნენ დაერღვიათ ევროპული სტატუს კვო. ეს მიუკერძოებელი ძალთა გაწონასწორების პრინციპი, თავისუფალი იდეოლოგიური თუ რევანშისტული მოსაზრებებისაგან, გახლდათ კისინჯერის პირველი წიგნის საგანი და იგი დღემდე რჩება პრაქტიკაში რეალიზმის განხორციელების კლასიკურ მაგალითად.[10]

მესამე ისაა, რომ საგარეო მუქარის შეფასებისას, სახელმწიფო მოღვაწეებს მართებთ უფრო ყურაღდებით განიხილონ მოწინააღმდეგეთა სამხედრო შესაძლებლობები, ვიდრე განზრახვები. რეალიზმი თავისთავად გულისხმობს, რომ განზრახვა, გარკვეული თვალსაზრისით, მუდამ არსებობს; გინდაც, ქვეყანა დღეს მეგობრული და კეთილგანწყობილი ჩანდეს, ხვალ მისი გუნება-განწყობილება შეიძლება რადიკალურად შეიცვალოს. სამხედრო შესაძლებლობები – ტანკების, თვითმფრინავებისა და ლულების რაოდენობა – რა თქმა უნდა, ასე ცვალებადი არ არის, მაგრამ გარკვეულ ზრახვათა მაჩვენებელს კი უთუოდ შეიძლება წარმოადგენდეს.

ბოლო რეცეპტი, ანდა, უფრო სწორად, რეალისტური თეორიის რეცეპტების მთელი სერია, საგარეო პოლიტიკის სფეროდან მორალიზმის გამორიცხვის აუცილებლობას ეხება. მორგენტაუ თავს ესხმოდა ერთა შორის ფართოდ გავრცელებულ ტენდენციას „გაეიგივებინათ ცალკეული ერის მორალური მისწრაფებანი, სამყაროს მმართველ მორალურ კანონებთან“. მისი აზრით, ეს იყო სიამაყისა და თავისმოტყუების წყარო, მაშინ როცა „ძალის თვალსაზრისით განსაზღვრული ინტერესის გაგება, გადაგვარჩენს როგორც მორალური გადაჭარბების, ისე პოლიტიკური უგუნერებისაგან.“[11] თითქმის იმავეს ამტკიცებდა კისინჯერიც, რომელიც ლაპარაკობდა სახელმწიფოთა სისტემების ორი, „ლეგიტიმური“ და „რევოლუციური“ ტიპის შესახებ. პირველ შემთხვევაში სისტემის ყველა წევრი სახელმწიფო აღიარებს ერთმანეთის ფუნდამენტურ კანონიერებას, არ ცდილობს ამ კანონიერებისათვის ძირის გამოთხრას და არც სხვაგვარად უქმნის საფრთხეს სხვათა არსებობის უფლებას. მეორე მხრივ, რევოლუციური სახელმწიფოების სისტემები, მუდამ სერიოზულ კონფლიქტებში იყვნენ ჩაბმულნი, რადგან მათ ცალკეულ წევრებს არ სურდათ ეღიარებინათ სტატუს კვო. რევოლუციური სახელმწიფოს აშკარა მაგალითს წარმოადგენდა საბჭოთა კავშირი, რომელიც დასაბამიდანვე „იბრძოდა“ მსოფლიო რევოლუციისა და სოციალიზმის გლობალური გამარჯვებისათვის. მაგრამ, ზოგჯერ

შეერთებული შტატების მსგავსი ლიბერალური დემოკრატიებიც რევოლუციური სახელმწიფოებივით იქცეოდნენ, როცა ცდილობდნენ მმართველობის საკუთარი ფორმა დაენერგათ ისეთ განსხვავებულ რეგიონებში, როგორებიცაა ვიეტნამი და პანამა. რევოლუციურ სახელმწიფო სისტემებს, განსხვავებით ლეგიტიმურისაგან, შინაგანად უფრო კონფლიქტურობა ახასიათებს: მათი წევრები არ არიან კმაყოფილნი თანაარსებობით და ყოველ კონფლიქტსაც მანიქეველურ ბრძოლად მიიჩნევენ უზენაესი პრინციპებისათვის. მაგრამ, რამდენადაც მშვიდობა, განსაკუთრებით ატომურ ხანაში, ყველაზე მნიშვნელოვანი და უპირველესი საზრუნავია, ცხადია, ლეგიტიმურ სახელმწიფოთა სისტემებს, რევოლუციურებთან შედარებით, ბევრად მეტი უპირატესობა უნდა მიენიჭოს.

ეს ყოველივე კი ძლიერ წინააღმდეგობას ბადებს საგარეო პოლიტიკაში მორალიზმის დამკვიდრებისადმი. ნიბურის თანახმად,

„... მორალისტი ისეთივე საშიში მეგზური შეიძლება აღმოჩნდეს, როგორც პოლიტიკური რეალისტი. ჩვეულებრივ, ის ვერ ამჩნევს უსამართლობისა და ძალადობის ელემენტებს, რაც იმალება ნებისმიერი თანამედროვე სოციალური სიმშვიდის მიღმა... თანამშრომლობისა და ურთიერთდახმარების მეტისმეტად უკრიტიკო განდიდებას შედეგად მოაქვს ტრადიციული უსამართლობების აღიარება და უპირატესობის მინიჭება ძალადობის შეფარული ფორმებისადმი, უფრო თვალშისაცემ ფორმებთან შედარებით“.[12]

იქმნება ერთგვარი პარადოქსული სიტუაცია: რეალისტები, ვინც განუწყვეტლივ ცდილობენ სამხედრო ძლიერებაზე დაფუძნებული ძალაუფლების ბალანსის შენარჩუნებას, ამავე დროს ძლიერ მტერთან შეთანხმებას და საერთო ენის გამონახვას ესწრაფვიან. მაგრამ ეს პარადოქსიც ბუნებრივად გამომდინარებს ზოგადად რეალისტური პოზიციის რაობიდან. თუკი შეჯიბრი სახელმწიფოთა შორის, გარკვეული თვალსაზრისით, მუდმივია და საყოველთაო, მაშინ მტრული სახელმწიფოს იდეოლოგიისა თუ მმართველობის შეცვლა, ძირფესვიანად მაინც ვერ გადაჭრის საერთაშორისო უსაფრთხოების დილემას და ვერც მდგომარეობას გააუმჯობესებს. უსაფრთხოების პრობლემის წამლის პოვნის მცდელობა რევოლუციური საშუალებებით – მაგალითად, ადამიანის უფლებათა დარღვევის კრიტიკის მოტივით თავდასხმები მოწინააღმდეგე სახელმწიფოს ლეგიტიმურობაზე – ერთსა და იმავე დროს მცდარიცაა და სახიფათოც.

ამიტომ, შემთხვევითი აღარაა, რომ ადრეული პერიოდის მეტერნიხის მსგავსი რეალისტები, უფრო დიპლომატები იყვნენ, ვიდრე მეომრები, ხოლო რეალისტი კისინჯერიც, მიუხედავად გაეროსადმი მისი ქედმაღლური დამოკიდებულებისა, 70-იანი წლების დასაწყისში აშშ-საბჭოთა კავშირს, ანუ, ლიბერალურ დემოკრატიასა და მთლიანად უცვლელ, ნებისმიერი რეფორმისათვის შეუვალ კომუნისტურ რეჟიმს შორის დაძაბულობის შენელების არქიტექტორად მოგვევლინა. თავის დროზე კისინჯერი ცდილობდა განემარტა, რომ საბჭოთა კომუნისტური სახელმწიფო საერთაშორისო სინამდვილის მუდმივი ასპექტი იყო, რომელსაც ვისიმე სურვილის გამო ვერც გააუქმებდი, ვერც ძირფესვიანად შეცვლიდი და ამიტომ, ამერიკელებიც უნდა მიჩვეოდნენ უფრო მასთან შეგუებაზე, ვიდრე კონფრონტაციაზე ფიქრს.

შეერთებულ შტატებსა და საბჭოთა კავშირს ჰქონდათ საერთო ინტერესი – ბირთვული ომის თავიდან აცილება, და კისინჯერიც უმთავრეს მნიშვნელობას სწორედ ამ საერთო ინტერესს ანიჭებდა, როცა ყველანაირად ცდილობდა ორი ქვეყნის ურთიერთობაში წინა პლანზე არ წამოეწია ადამიანის უფლებების, ვთქვათ, საბჭოთა ებრაელების ემიგრაციის, საკითხი.

რეალიზმმა მნიშვნელოვანი და კეთილისმყოფელი გავლენა იქონია საგარეო პოლიტიკაზე ამერიკელთა თვალსაზრისის ჩამოყალიბების საკითხში მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ. უპირველეს ყოვლისა, შეერთებულმა შტატებმა მოიშორა ძველი მიდრეკილება, უსაფრთხოება ეძებნა ლიბერალური ინტერნაციონალიზმის მართლაც რომ მიამიტურ ფორმაში, და უკვე უსაფრთხოების უზრუნველსაყოფად გაეროს იმედად ყოფნის პრაქტიკაზეც აიღო ხელი. ამ პერიოდში რეალიზმი სავსებით ხელსაყრელი და შესაფერისი ჩარჩო აღმოჩნდა საერთაშორისო პოლიტიკის აღსაქმელად, რადგან უკვე მსოფლიოც სწორედ რეალისტური წინაპირობებით ხელმძღვანელობდა. ასე იმიტომ კი არ მოხდა, თითქოს რეალისტური პრინციპები მარადიულ ჭეშმარიტებებს გამოხატავდნენ, არამედ იმიტომ, რომ მსოფლიო მკვეთრად იყო გამიჯნული უაღრესად განსხვავებულ სახელმწიფოებად და ურთიერთმტრულ იდეოლოგიებად. ამ საუკუნის პირველ ნახევარში, მსოფლიო პოლიტიკაში დომინირებდა ჯერ აგრესიული ევროპული ნაციონალიზმი – ყველაზე მეტად, გერმანული – ხოლო მერე, ურთიერთშეჯახება ფაშიზმს, კომუნიზმსა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის. ფაშიზმმა არაორაზროვნად აიტაცა მორგენტაუს თეზისი იმის შესახებ, რომ მთელი პოლიტიკური ცხოვრება დაიყვანებოდა ძალაუფლებისაკენ დაუოკებელ სწრაფვამდე, ხოლო ლიბერალიზმი და კომუნიზმი ერთნაირად ქადაგებდნენ თავიანთ ოფიციალურ განცხადებებში უნივერსალიზმს, რაც საბოლოოდ მათ შორის აშკარა კონფლიქტში გადაიზარდა მსოფლიოს თითქმის ყველა რეგიონში. ამ იდეოლოგიათა ულმობელი მტრობის ფონზე ლიბერალური ინტერნაციონალიზმის სქემა, თავიდან ჩაფიქრებული ლიბერალურ სახელმწიფოთა სისტემის ფარგლებში ურთიერთქმედებათა დასარეგულირებლად, ან საერთოდ უგულებელყოფილი უნდა ყოფილიყო, ანდა გამოყენებული აგრესიული ნაციონალისტური მიზნების მისაღწევად. იაპონიამ, გერმანიამ და იტალიამ ორ მსოფლიო ომს შორის პერიოდში, სინამდვილეში, მასხრად აიგდეს ერთა ლიგის რეზოლუციები, ხოლო საბჭოთა კავშირის ვეტო გაეროს უსაფრთხოების საბჭოში, საკმარისი აღმოჩნდა ამ ორგანიზაციის დასაჭურისებლად 1946 წლის შემდეგ.[13] ასეთ სამყაროში საერთაშორისო სამართალი ილუზია ხდება და უსაფრთხოების პრობლემის გადაჭრის ერთადერთი საშუალებაც სამხედრო ძალაა. ამდენად, სწორედ რეალიზმის პრიზმიდან აღიქმებოდა ამ ეტაპზე მსოფლიოს ჭეშმარიტი სურათი და რეალიზმივე წარმოადგენდა აუცილებელ ინტელექტუალურ საფუძველს მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ნატო-სა და სხვა სამხედრო ალაინების შესაქმნელად დასავლეთ ევროპისა და იაპონიის მონაწილეობით.

პესიმისტური საუკუნისათვის რეალიზმი სავსებით ხელსაყრელი თვალსაზრისია საერთაშორისო პოლიტიკასთან დაკავშირებით; და საერთოდ, იგი ბუნებრივად მომდინარეობს ბევრი მისი მთავარი პრაქტიკოსის პირადი ცხოვრებისეული ისტო-

რიიდან. მაგალითად ჰენრი კისინჯერმა, რომელიც სულ პატარა ბიჭი იყო, როცა ნაცისტური გერმანიიდან მოუწია გამოქცევა, საკუთარი თვალით ნახა, როგორ იქცა ცივილიზებული ცხოვრება ძალაუფლებისათვის დაუნდობელ ბრძოლად. ჰარვარდის უნივესიტეტის უკანასკნელ კურსზე კანტის შესახებ ბრწყინვალედ დაცულ დისერტაციაში კისინჯერი აკრიტიკებდა კანტის შეხედულებას ისტორიული პროგრესის თაობაზე და ასაბუთებდა თვალსაზრისს – რომ არ არსებობს არც ღმერთი და არც ჰეგელის უნივერსალური ისტორიის მაგვარი არავითარი მექანიზმი, რაც მოვლენათა მსვლელობას აზრს მიანიჭებდაო. კისინჯერს ისტორია ესახებოდა ერთა შორის ბრძოლების ქაოტურ და უსასრულო მონაცვლეობად, და ამ მონაცვლეობაში ლიბერალიზმს სულაც არ ეკავა რაიმე პრივილეგირებული მდგომარეობა.[14]

თუმცა, ამერიკულ საგარეო პოლიტიკაში რეალიზმის მიერ შეტანილმა ადრეულმა წვლილმა მაინც არ უნდა გვაიძულოს თვალი მოვუხუჭოთ სერიოზულ სისუსტეებს, რაც ახასიათებს საერთაშორისო ურთიერთობების რეალისტური პრიზმიდან ჭვრეტას, როგორც სინამდვილის აღწერის, ისე პოლიტიკური რეცეპტების გმოწერის თვალსაზრისით. რეალიზმი, მართლაც, ერთგვარ ფეტიშად იქცა საგარეო პოლიტიკის „სოფისტიკოსთა“ შორის, ვინც ხშირად რეალიზმის რეცეპტებს უკრიტიკოდ, იმის გაუთვალისწინებლად იზიარებენ, რამდენად მოერგებიან ისინი დღევანდელ მსოფლიოს. ინერციით შემორჩენილი თვალსაზრისი განაპირობებს არაერთ, დღეს უკვე საკმაოდ უცნაურ წინადადებას, თუ როგორ უნდა ვიფიქროთ და ვიმოქმედოთ ცივი ომის შემდგომ სამყაროში. ასე მაგალითად, ბევრი ამტკიცებდა, თითქოს დასავლეთი ყოველნაირად უნდა ცდილიყო და სიცოცხლე გაეხანგრძლივებინა ვარშავის ხელშეკრულებისათვის, რადგან ევროპის ბიპოლარული დაყოფა იყო იმ მშვიდობის გარანტი, რაც ამ კონტინენტზე სუფევდა 1945 წლიდან;[15] ალტერნატივის სახით ფიგურირებდა სხვა მოსაზრებაც – თითქოსდა, ევროპის დაყოფის დასასრული რეგიონში უფრო დიდ არასტაბილურობასა და საფრთხეს შექმნიდა, ვიდრე ცივი ომის დროს არსებობდა, და ამიტომ გამოსავალი გერმანიის ტერიტორიაზე ბირთვული იარაღის გავრცელებაში უნდა ეძებნათ.[16]

ორივე ეს მოსაზრება კაცს იმ ექიმს მოგაგონებს ძალაუნებურად, რომელიც დიდხანს და მტანჯველად მკურნალობდა კიბოთი დაავადებულ ავადმყოფს ქიმიოთერაპიით, მკურნალობამ შედეგი გამოიღო, კიბომ უკან დაიხია, მაგრამ ის მაინც ცდილობს პაციენტის დარწმუნებას გააგრძელოს ქიმიოთერაპია იმ მოტივით, მკურნალობის ეს მეთოდი წარმატებული რომ გამოდგა. რეალისტებიც ჯანსაღ პაციენტებს დამარცხებული ავადმყოფობის ძვირ და სახიფათო მკურნალობას სთავაზობენ. მაგრამ იმისათვის, რათა დავრწმუნდეთ, რატომ მიგვაჩნია პაციენტი არსებითად ჯანმრთელად, კვლავაც უნდა განვიხილოთ რეალისტური სავარაუდო შეხედულებანი ავადმყოფობის, ანუ, სახელმწიფოთა შორის ომის გამომწვევ მიზეზთა შესახებ.

24

ძალა უძალოთა

რეალიზმი, როგორც თეორია, ამტკიცებს, რომ სახელმწიფოთა სისტემაში საშიშროების, აგრესიისა და ომის შესაძლებლობა მუდმივად არსებობს, ეს კი, თავისთავად, ადამიანური, ანუ ისეთი მდგომარეობაა, რაც ადამიანთა საზოგადოებათა განსაკუთრებული ფორმებისა და ტიპების გაჩენითაც არ შეიცვლება, რადგან ღრმად აქვს ფესვი გადგმული ადამიანის უცვლელ ბუნებაში. ამ მოსაზრების დასაცავად, რეალისტები მიუთითებენ ომების სიმრავლეზე მთელი საკაცობრიო ისტორიის მანძილზე – ბიბლიაში აღწერილი პირველი სისხლიანი ბრძოლებიდან ჩვენი საუკუნის მსოფლიო ომებამდე.

ინტუიტიურად, ყოველივე ეს დამაჯერებლად ჟღერს, მაგრამ რეალიზმი ორ, უაღრესად არამყარ საყრდენს ეფუძნება: დაუშვებელ რედუქციონიზმს ადამიანთა საზოგადოებების მოტივაციებთან და ქცევებთან დაკავშირებით, და სრულ უუნარობას, პასუხი გასცეს ისტორიის ძირეულ შეკითხვას.

თავისი წმინდა ფორმით, რეალიზმი ცდილობს ყური მოუყრუოს ყოველგვარ მსჯელობას საშინაო პოლიტიკის თემაზე და ომის შესაძლებლობა მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოთა სისტემის სტრუქტურიდან გამომდინარე ივარაუდოს. ერთი რეალისტის თქმით, „სახელმწიფოთა შორის კონფლიქტი ჩვეულებრივი ამბავია, რადგან საერთაშორისო სისტემა ქმნის ძლიერ სტიმულებს აგრესიისათვის... ანარქიის პირობებში, სახელმწიფოები ცდილობენ გაძლებას თავიანთი სიძლიერის მაქსიმალური გაზრდის მეშვეობით...“[1] მაგრამ, რეალიზმის ეს წმინდა ფორმა შეფარვით ისევ გვთავაზობს გარკვეულ, ძალზედ რედუქციონისტულ ვარაუდებს ადამიანთა იმ საზოგადოებების ბუნების შესახებ, რომელნიც ქმნიან სისტემას, და შეცდომით მიაწერენ მათ სწორედ „სისტემას“ და არა იმ ერთობებს, რისგანაც სისტემა იქმნება. ასე მაგალითად, აბსოლუტურად არავითარი მიზეზი არ არსებობს იმის საფიქრებლად, თითქოს ანარქიულ საერთაშორისო სინამდვილეში, რომელიმე სახელმწიფო აუცილებლად უნდა გრძნობდეს მუქარას სხვა სახელმწიფოს მხრიდან, თუკი, რა თქმა უნდა, მავანი და მავანი წინდაწინვე არ დაიჩემებს, ადამიანური საზოგადოებები ოდითგანვე აგრესიულნი იყვნენო. რეალისტების მიერ აღწერილი საერთაშორისო წესრიგი ძალიან ჰგავს ჰობსისეულ ბუნებრივ მდგომარეობას, როცა ყველა ადამიანი ყველასთან ომობს. მაგრამ, ჰობსის ომის მდგომარეობა, იქმნება არა თვითგადარჩენის უბრალო სურვილის გამო, არამედ იმიტომ, რომ თვითგადარჩენის ინსტინქტი თანაარსებობს აღიარების სურვილთან. თუ არ იქნებოდნენ გარკვეული ყაიდის ადამიანები, ვისაც სურდა საკუთარი თვალსაზრისი სხვებისთვისაც მო-

ეხვია თავს, განსაკუთრებით კი, რელიგიური ფანატიზმის სულისკვეთებით გაჟღენთილი პიროვნებები, მაშინ თავად ჰობსი პირველი დაიწყებდა მტკიცებას, თავდაპირველი ომის მდგომარეობა ვერასოდეს შეიქმნებოდაო. მხოლოდ თვითგადარჩენის ფაქტორი სრულებითაც არ არის საკმარისი ყველას ყველას წინააღმდეგ ომის მიზეზების ასახსნელად.

მშვიდობიანი ბუნებრივი მდგომარეობა ზუსტად ისაა, რასაც რუსო გულისხმობდა: იგი უარყოფს, რომ ამაოება, ან amour-propre, ბუნებრივი თვისებაა ადამიანისათვის და ამტკიცებს, ბუნებრივი ადამიანი, შიშით შეპყრობილი და მარტოსული, არსებითად მშვიდობიანი და უწყინარია, რადგან მისი მცირეოდენი ეგოისტური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ძალზე იოლად შეიძლებაო. შიში და დაუცველობა იწვევს არა ძალაუფლების უსასრულო ძიებას, არამედ განმარტოებისა და სიმშვიდის სურვილს. ბუნებრივი მდგომარეობა ის გარემოა, სადაც მცონარა ინდივიდები სახლობენ, ცხოვრებით კმაყოფილნი სხვასაც აძლევენ ცხოვრების საშუალებას და საკუთარი არსებობის განსაცდელად, აბსოლუტურად არ არიან სხვებზე არაფრით დამოკიდებულნი. ამდენად, თავდაპირველი ანარქია ამყარებს სრულ მშვიდობას. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, მხოლოდ საკუთარ ბუნებრივ არსებობაზე მზრუნველი მონების სამყარო კონფლიქტებისაგან სრულიად თავისუფალი უნდა იყოს, რადგან სისხლიანი ბრძოლისაკენ მარტო ბატონებს მიუწევთ გული. სავსებით შესაძლებელია თეორიულად წარმოვიდგინოთ ანარქიული სახელმწიფო სისტემები, რომელნიც, ანარქიულობის მიუხედავად, მშვიდობიანობას ინარჩუნებენ; მათთან დაკავშირებით სრულიად უადგილოა ბიპოლარულობაზე თუ მრავალპოლარულობაზე საუბარი, ოღონდ, იმ პირობით, თუკი ამგვარ სისტემათა შემადგენელი ადამიანური საზოგადოებები იცხოვრებდნენ რუსოს ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანივით ან ჰეგელის მონასავით, ანუ, თუკი მათი ერთადერთი საზრუნავი თვითგადარჩენა იქნებოდა. რეალისტთა მტკიცებაც, სახელმწიფოები ერთიმეორეს მუქარის წყაროდ აღიქვამენ და შესაბამისად იარაღდებიან კიდეცო, იმდენად სისტემის ავ-კარგიდან არ მომდინარეობს, რამდენადაც შეფარული ვარაუდიდან, რომ ადამიანური საზოგადოებები საერთაშორისო ასპარეზზე თავიანთი ქმედებებით უფრო ჰეგელის აღიარების მოსურნე ბატონთან, ანდა ჰობსის პატივმოყვარე პირველ ადამიანთან ამჟღავნებენ მსგავსებას, ვიდრე რუსოს გაუბედავ მარტოსულთან.

მშვიდობა სახელმწიფოთა ისტორიულ სისტემებში, მართლაც, ძნელი მისაღწევი იყო, რაც საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ გარკვეული სახელმწიფოები მეტს ესწრაფვიან, ვიდრე უბრალოდ თვითგადარჩენაა. ბუმბერაზი თიმოტური ინდივიდებისა არ იყოს, საკუთარი ღირებულებისა თუ ღირსების დადასტურებას ისინიც რელიგიურ, ეროვნულ თუ იდეოლოგიურ ნიადაგზე ცდილობენ და ამ პროცესში სხვა სახელმწიფოებსაც აიძულებენ ეომონ ან დამორჩილდნენ. ამდენად, სახელმწიფოთა შორის ომის საბოლოო მიზეზი უფრო თიმოსია, ვიდრე თვითგადარჩენა. სწორედ ისევე, როგორც კაცობრიობის ისტორია მხოლოდ და მხოლოდ სახელისათვის სისხლიანი ბრძოლით დაიწყო, საერთაშორისო კონფლიქტიც აღიარებისთვის ბრძოლით იწყება სახელმწიფოთა შორის, რაც წარმოადგენს კიდეც იმპერია-

ლიზმის თავდაპირველ წყაროს. ამდენად, სახელმწიფო სისტემათა შორის ძალის განაწილების შიშველ ფაქტებზე დაყრდნობით რეალისტი საერთოდ ვერავითარ დასკვნას ვერ გამოიტანს. მსგავსი ინფორმაცია მნიშვნელოვანი ხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მავანი და მავანი გარკვეულ ვარაუდს შეიმუშავებს სისტემის შემადგენელი საზოგადოებების ბუნების თაობაზე, სახელდობრ, დაუშვებს, რომ ყოველ შემთხვევაში ზოგიერთი მათგანი მაინც, უფრო აღიარებას ესწრაფვის და არა უბრალო თვითგადარჩენას.

რეალისტთა ადრეული თაობა, მორგენტაუ, ქენანი, ნიბური და კისინჯერი, დასაშვებად თვლიდნენ ანალიზისას სახელმწიფოთა შინაგან ხასიათზე გარკვეულ მსჯელობას და, ამდენად, შეეძლოთ უკეთ აეხსნათ საერთაშორისო კონფლიქტის მიზეზები, ვიდრე სტრუქტურული რეალისტების უფრო გვიანდელ, „აკადემიურ“ სკოლას. პირველნი, სხვა თუ არაფერი, ხვდებოდნენ, რომ კონფლიქტი, ეტყობა, მართული უნდა ყოფილიყო ბატონობის ადამიანური სურვილით და არა ბილიარდის ბურთების სისტემის მექანიკური ურთიერთქმედებით. და მაინც, მიუხედავად ამისა, საშინაო პოლიტიკაზე საუბრისას, ნებისმიერი ჯურის რეალისტი ამჟღავნებს მიდრეკილებას, სახელმწიფოს ქცევის უაღრესად რედუქციონისტული ახსნით იხელმძღვანელოს.

მაგალითად, ძნელი გასაგებია, როგორ შეუძლია მორგენტაუს მსგავს რეალისტს ემპირიულად დაამტკიცოს, რომ ძალაუფლებისათვის ბრძოლა, როგორც თვითონ ამბობს, „საყოველთაოა სივრცესა და დროში“, რადგან არსებობს უამრავი შემთხვევა, როცა, გნებავთ, სახელმწიფო, გნებავთ, ინდივიდი, სულ სხვა მოტივებით მოქმედებს, ვიდრე შედარებითი ძალაუფლების მაქსიმალურად გაზრდის სურვილია. ვერც ბერძენი პოლკოვნიკების, ვინც 1974 წელს სამოქალაქო ხელისუფლების სასარგებლოდ ჩამოსცილდნენ პოლიტიკას, და ვერც არგენტინის ხუნტის საქციელს, რომელიც ხელისუფლებაში ყოფნის დროს ჩადენილი დანაშაულებებისათვის მოსალოდნელი სასჯელის მიუხედავად, 1983 წელს მაინც გადადგა, ლოგიკურად ვერ დაასაბუთებ როგორც „ძალაუფლების მაქსიმალურად გაზრდის“ სურვილს. ბრიტანეთმა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედში თავისი ნაციონალური ენერგიის უდიდესი ნაწილი ახალი კოლონიების მოპოვებას შეალია, განსაკუთებით – აფრიკაში, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კი ლამის ასეთივე ძალისხმევა საკუთარი იმპერიის დასაშლელად დასჭირდა. პირველ მსოფლიო ომამდე თურქეთი ოცნებობდა პანთურქულ, ან პანთურანულ – ადრიატიკიდან შორს, რუსეთის შუა აზიამდე გადაჭიმულ იმპერიაზე, მაგრამ მოგვიანებით, ათათურქის დროს, უარყო ამგვარი იმპერიალისტური ზრახვები და კომპაქტური ეროვნული სახელმწიფოს საზღვრებით დაკმაყოფილდა. ნუთუ ის შემთხვევებიც, როცა ქვეყნები დაპატარავებას ცდილობენ, ძალაუფლებისათვის ბრძოლის ისეთივე გამოვლინებებია, როგორც დაპყრობებისა და სამხედრო აღმშენებლობის გზით ტერიტორიული ზრდისაკენ მისწრაფება?

მორგენტაუ ალბათ მტკიცებას დაიწყებდა, ასეთი შემთხვევებიც ნამდვილად ძალაუფლებისთვის ბრძოლის გამოხატულებაა, რადგან არსებობს ძალაუფლების სხვადასხვა ფორმა და მისი ზრდის სხვადასხვაგვარი გზა. ზოგიერთი სახელმწიფო

ცდილობს შეინარჩუნოს ის ძალაუფლება, რაც გააჩნია, სტატუს კვოს პოლიტიკის წყალობით; სხვები მის გაზრდას ლამობენ იმპერიალიზმის პოლიტიკით; არიან ისეთებიც, რომლებიც საკუთარ ძლიერებას პრესტიჟის პოლიტიკით აპირებენ. დეკოლონიზაციის გზაზე დამდგარი ბრიტანეთიც და ქემალისტური თურქეთიც თანაბრად არიან ძალაუფლების მაქსიმალურად გაზრდის მსურველნი, უბრალოდ, ისინი იძულებულნი გახდნენ „შემჭიდროვებულიყვნენ“ და ასე გაეზარდათ საკუთარი სიმძლავრე.[2] აუცილებელი არაა, სახელმწიფომ თავისი ძალა კიდევ უფრო განამტკიცოს სამხედრო თუ ტერიტორიული ექსპანსიის ტრადიციული არხებით: იმავეს მოხერხება ეკონომიკური ზრდა-განვითარების, ანდა თავისუფლებისა და დემოკრატიისათვის ბრძოლის მედროშეობის მეშვეობითაც შეიძლება.

თუმცა, შემდგომი მსჯელობისას უკვე აშკარა ხდება, „ძალაუფლების“ გაგება იმდენად ფართოა, რომ ის მოიცავს „დაპატარავების“ მოსურნე სახელმწიფოების მიზნებსაც და იმ სახელმწიფოების ზრახვებსაც, რომლებიც საკუთარი ტერიტორიული სამფლობელოების გასაფართოებლად ძალადობას და აგრესიას მიმართავენ; ამდენად, მას აღწერითი თუ ანალიტიკური ღირებულება ეკარგება. ასეთი ფართო გაგება ვერ გვეხმარება გავერკვეთ, თუ რატომ იწყებენ სახელმწიფოები ომს. მართლაც ხომ აშკარაა, „ძალაუფლებისათვის ბრძოლის“ ზოგიერთი გამოვლინება არა თუ მუქარას არ უქმნის სხვებს, არამედ უაღრესად სასარგებლოცაა. მაგალითად, თუ ჩვენ სამხრეთ კორეისა და იაპონიის მცდელობას, გაიფართოვონ ექსპორტის ბაზრები, ძალაუფლებისთვის ბრძოლის გამოხატულებად მივიჩნევთ, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ამგვარი „ბრძოლა“ ორივე ამ ქვეყანამ უსასრულოდ შეიძლება გააგრძელოს მათი საერთო კეთილდღეობისათვის, რაც, თავის მხრივ, მთლიანად რეგიონის კეთილდღეობასაც განაპირობებს, რადგან იქ სულ უფრო და უფრო ხელმისაწვდომი გახდება გაიაფებული პროდუქცია.

სრულიად აშკარაა, ყველა სახელმწიფო უნდა ესწრაფვოდეს ძლიერებას, რათა განახორციელოს საკუთარი ნაციონალური მიზნები, გინდაც ეს მიზნები მხოლოდ არსებობის გახანგრძლივებამდე და სიცოცხლისუნარიანობის შენარჩუნებამდე დაიყვანებოდეს. ამ თვალსაზრისით, ძლიერებისკენ სწრაფვა მართლაც უნივერსალური ხასიათისაა, მაგრამ მისი მნიშვნელობა უკვე ტრივიალური ხდება. სულ სხვაა, როცა ვამბობთ – ყველა სახელმწიფოს სურს მაქსიმალურად გაზარდოს საკუთარი ძალაუფლება, კერძოდ კი, სამხედრო პოტენციალიო. რას მოგვცემს მაგალითად, იმის მტკიცება – თანამედროვე კანადა, ესპანეთი, ჰოლანდია თუ მექსიკა მაქსიმალურად ცდილობენ საკუთარი ძალაუფლების გაზრდა-გავრცელებას? ყოველი მათგანი, მართლაც, ყოველნაირად ესწრაფვის მეტ სიმდიდრეს, მაგრამ სიმდიდრე სჭირდება შიდა მოხმარების საკეთილდღეოდ და არა, უბრალოდ, სახელმწიფოს ძლიერი პოზიციის კიდევ უფრო გასამტკიცებლად – მეზობლების ხარჯზე. სინამდვილეში, ეს ქვეყნები პირიქით, ხელსაც კი შეუწყობენ მეზობლების ეკონომიკურ ზრდა-განვითარებას, რადგან მათივე პირადი კეთილდღეობაც ამაზეა უხილავად გადაჯაჭვული.[3]

აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოები, უბრალოდ, ძალაუფლებას როდი ესწრაფვიან; ისინი, ლეგიტიმურობის კონცეფციებიდან გამომდინარე, ბევრ სხვადასხვა მიზანს ისახავენ.[4] ამგვარი კონცეფციები მუხრუჭების ფუნქციას ასრულებს ძა-

ლაუფლებისაკენ თვითმიზნური ლტოლვისას, და ის სახელმწიფოები, რომლებიც გულგრილნი არიან ლეგიტიმურობის მნიშვნელობისადმი, სერიოზულ საფრთხეში იგდებენ თავს. როცა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ბრიტანეთმა ინდოეთი და იმპერიის სხვა შემადგენელი ნაწილები დათმო, ამის მიზეზი ბევრწილად გამარჯვებულის დაჭანცულობაც იყოო; მაგარამ არსებობდა სხვა მიზეზებიც – კერძოდ, ბევრმა ბრიტანელმა ირწმუნა კოლონიალიზმის შეუთავსებლობა ატლანტიკურ ქარტიასა და ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციასთან – ფაქტიურად, იმ პრინციპებთან, რომელთა გათვალისწინებითაც გამოცხადდა დამთავრებულად გერმანიასთან ომი. და თუკი ბრიტანეთის მთავარ მიზანს მისი ძლიერი მდგომარეობის მაქსიმალურად გაძლიერება შეადგენდა, მას თამამად შეეძლო საფრანგეთივით მოქცეულიყო და ომის შემდეგაც არ შელეოდა კოლონიებს, ანდა, მოგვიანებით კვლავ დაებრუნებინა უკან, როცა სახელწიფო ეკონომიკურად გაჯანსაღდებოდა და მომძლავრდებოდა. მაგრამ ამგვარი კურსის აღება ბრიტანეთისათვის წარმოუდგენელი იყო, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ აღიარა თანამედროვე მსოფლიოს ვერდიქტი და კოლონიალიზმი ბატონობის არალეგიტიმურ ფორმად მიიჩნია.

შინაგანი კავშირი ძალაუფლებასა და ლეგიტიმურობის კონცეფციებს შორის არსად ისე აშკარად არ არის გამოხატული, როგორც აღმოსავლეთ ევროპაში. ალბათ არასოდეს ჰქონია ადგილი ძალთა თანაფაროდობის ისეთ გრანდიოზულ რღვევას მშვიდობიან პერიოდში, როგორც ეს 1989-90 წლებში მოხდა, როცა დაიშალა ვარშავის ბლოკი და ევროპის ცენტრში კვლავ ერთიანი გერმანია გაჩნდა. მატერიალური თვალსაზრისით, ძალთა თანაფარდობაში არავითარი ცვლილება არ დაფიქსირებულა: არათუ ბრძოლაში არ განადგურებულა თუნდაც ერთი ტანკი, შეიარაღებაზე კონტროლის შეთანხმების საფუძველზე არც ერთ მათგანს ადგილიც კი არ შეუცვლია. თანაფარდობის რღვევა მთლიანად ლეგიტიმურობის კონცეფციათა შეცვლის შედეგი გახლდათ: კომუნისტური ხელისუფლების დისკრედიტაციის ჯაჭვურმა რეაქციამ აღმოსავლეთი ევროპის ქვეყნებში და საბჭოთა კავშირის მიერ იმპერიის ძალით აღდგენისთვის აუცილებელი თვითდაჯერების დაკარგვამ იმაზე ბევრად უფრო იოლად და სწრაფად შეიწირა ვარშავის ხელშეკრულების ერთობა, ვიდრე ეს რეალური ომის ქარცეცხლში მოხდებოდა. არა აქვს მნიშვნელობა, რამდენი ტანკი და თვითმფრინავი ჰყავს ქვეყანას, თუკი მის ჯარისკაცებს არ სურთ ამ ტანკებსა და თვითმფრინავებში ჩასხდომა სახელმწიფოს მიერ გამოგონილ მტრებთან საბრძოლველად, თუკი არ სურთ ესროლონ საპროტესტო დემონსტრაციაში მონაწილე სამოქალაქო პირებს და ასე დაიცვან რეჟიმი, რომელსაც ვითომ ემსახურებიან და ერთგულებენ. ვაცლავ ჰაველის ფრაზას თუ მოვიშველიებთ, ლეგიტიმურობა წარმოადგენდა „უძალოთა ძალას“. რეალისტები – ისინი, ვინც მხოლოდ შესაძლებლობებს ჭვრეტენ და არა განზრახვებს – ძალიან იბნევიან ხოლმე, როცა განზრახვები ასე უცებ და უკიდურესად იცვლება.

დროთა განმავლობაში ლეგიტიმურობის კონცეფციების ასეთი სერიოზული სახეცვლილება რეალიზმის მეორე მთავარ სისუსტეზე მიანიშნებს: იგი არ ითვალისწინებს ისტორიას.[5] საერთაშორისო ურთიერთობებს, განსხვავებით ადამიანთა პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების ყველა სხვა ასპექტისაგან, რეალიზმი წარ-

მოიდგენს როგორც უდროო ვაკუუმში იზოლირებულსა და ირგვლივ მიმდინარე ევოლუციური პროცესებისათვის სრულიად შეუვალს. არადა, ეს აშკარა უწყვეტობა მსოფლიო პოლიტიკაში თუკიდიდედან ცივ ომამდე, სინამდვილეში, მხოლოდ ნიღბავს ძალიან სერიოზულ განსხვავებებს იმ ხერხებსა და საშუალებებს შორის, რითაც საზოგადოებებში ესწრაფვიან, ინარჩუნებენ და იყენებენ ძალაუფლებას.

იმპერიალიზმი – ერთი საზოგადოების ბატონობა მეორეზე ძალის მეშვეობით – პირდაპირ მომდინარეობს არისტოკრატი ბატონის სურვილიდან, სხვებზე აღმატებულად აღიარონ, ანუ, მისი მეგალოთიმიიდან. იგივე თიმოტური ბიძგი, რასაც ბატონი მონის დამორჩილებისაკენ მიჰყავდა, აუცილებლად იწვევს მის სურვილს, მოიპოვოს აღიარება უკვე ყველა ადამიანის მხრიდან და ამიტომ იგი თავის საზოგადოებას სხვა საზოგადოებასთან სისხლიან ბრძოლაში მიუძღვის წინ. ამ პროცესს არა აქვს არანაირი ლოგიკური ბოლო, სანამ ბატონი ან მსოფლიო იმპერიას არ შექმნის, ან არ მოკვდება. ომის თავდაპირველი მიზეზთა მიზეზი, ბატონების აღიარების სურვილია და არა სახელმწიფოთა სისტემის ესა თუ ის სტრუქტურა. ამდენად, იმპერიალიზმი და ომი დაკავშირებულია გარკვეულ სოციალურ, კერძოდ, ბატონობის კლასთან, სხვაგვარად – არისტოკრატიასთან, რომელმაც, გარდასულ დროში სტატუსი შეიძინა სრული მზადყოფნის წყალობით, სასწორზე შეეგდო საკუთარი სიცოცხლე. არისტოკრატიულ საზოგადოებებში (ანუ, თითქმის ყველა ისტორიულ ადამიანურ საზოგადოებაში ბოლო ორასი წლის გამოკლებით) გვირგვინოსანთა სწრაფვა უნივერსალური, მაგრამ არათანასწორი აღიარებისაკენ, ზოგადი თვალსაზრისით, კანონიერად ითვლებოდა; ბატონობის მარად დაუკმაყოფილებელი ჟინის გამო წამოწყებული დაპყრობითი ომებიც ნორმალურ ადამიანურ ქმედებად განიხილებოდა, სულერთია, გინდაც მათი დამანგრეველი შედეგები მავან მორალისტებსა თუ მწერლებს დაეგმოთ და გაეკიცხათ.

ბატონის თიმოტურ სწრაფვას აღიარებისაკენ სხვა, ვთქვათ, რელიგიური ფორმებიც შეიძლებოდა მიეღო. გამორიცხული არ არის, რელიგიური ბატონობის სურვილი – ანუ, ღმერთებისა თუ კერპების სხვათაგან აღიარების სურვილი – დამთხვეოდა პიროვნული ბატონობის ჟინს: ასე იყო, მაგალითად, კორტესისა და პისაროს შემთხვევაში, ანდა „ჩანაცვლებოდა“ საერო მოტივებს, როგორც მეთექვსმეტე-მეჩვიდმეტე საუკუნეების არაერთ რელიგიურ ომში. დინასტიური და რელიგიური ექსპანსიონიზმისათვის საერთო საფუძველი არადიფერენცირებული ბრძოლა კი არაა ძალაუფლებისათვის, როგორც ამას რეალისტები იტყოდნენ, არამედ აღიარებისათვის ბრძოლა.

მაგრამ თიმოსის ეს გამოვლენები ბევრწილად თანამედროვეობის ადრეულ პერიოდშივე შეიცვალა აღიარების სულ უფრო მზარდი, რაციონალური ფორმებით, რომელთა საბოლოო შედეგიც თანამედროვე ლიბერალური სახელმწიფო გახლდათ. ჰობსისა და ლოკის მიერ ნაწინასწარმეტყველები ბურჟუაზიული რევოლუცია მიზნად ისახავდა, მონის სიკვდილის შიში ზნეობრივად უფრო მაღლა დაეყენებინა ბატონის არიტოკრატიულ ღირსებაზე, და ამის საშუალებით თიმოსის ირაციონალური გამოვლინებანი – გვირგვინოსნის ამბიციურობა თუ რელიგიური ფანატიზმი – ქონების უსასრულო დაგროვებად გარდაესახა. იქ, სადაც ერთ

დროს სამოქალაქო კონფლიქტი მძივნვარებდა დინასტიურ თუ რელიგიურ ნიადაგზე, ახლა ლიბერალურმა ეროვნულმა სახელმწიფომ მშვიდობის ზონები შექმნა. ინგლისში პოლიტიკურმა ლიბერალიზმმა ბოლო მოუღო რელიგიურ ომებს პროტესტანტებსა და კათოლიკებს შორის, რამაც ლამის დაანგრია ქვეყანა მეჩვიდმეტე საუკუნეში: ლიბერალიზმის გაჩენის შედეგად, რელიგია „განიარაღდა“ და ტოლერანტული გახდა.

ლიბერალიზმის მოტანილი სამოქალაქო მშვიდობა ლოგიკურად უნდა არეკლილიყო სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებზეც. იმპერიალიზმი და ომი ისტორიულად არისტოკრატიული საზოგადოებების ნაყოფი იყო. თუკი ლიბერალურმა დემოკრატიამ მოსპო კლასობრივი განსხვავება ბატონებსა და მონებს შორის, გადააქცია რა მონები საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად, მაშინ, საბოლოო ჯამში, მას ასევე უნდა მოესპო იმპერიალიზმიც. ეს თეზისი, ოდნავ განსხვავებული ფორმით, წამოაყენა ეკონომისტმა ჯოზეფ შუმპიტერმაც, ვინც ამტკიცებდა, რომ დემოკრატიულ კაპიტალისტურ საზოგადოებებს იმთავითვე აშკარად არამეომრული და ანტიიმპერიალისტური ბუნება ახასიათებდათ, რადგან უზრუნველყოფდნენ სხვაგვარ გამოსავალს ომების გამომწვევი ენერგიისათვის:

„კონკურენციაზე აგებული სისტემა ადამიანთა უმრავლესობის მთელ ენერგიას იწოვს ეკონომიკის ყველა დონეზე. ამ სისტემაში გაძლების პირობები სიბეჯითე, ყურადღება და ენერგიის სრული დაძაბვაა, განსაკუთრებით, სპეციფიკურად ეკონომიურ პროფესიებში, მაგრამ არა მარტო... აქ ბევრად ნაკლები ჭარბი ენერგია რჩება ომსა თუ დაპყრობებში დასახარჯად, ვიდრე ნებისმიერ კაპიტალიზმამდელ საზოგადოებაში. და საერთოდ, თუკი რჩება კიდეც რაიმე ჭარბი ენერგიის მსგავსი, ისიც უმთავრესად თავად ინდუსტრიაში მიედინება... დანარჩენი კი ხელოვნებაზე, მეცნიერებასა და სოციალურ ბრძოლაზე იხარჯება... ამდენად, წმინდა წყლის კაპიტალისტური სამყარო ვერ შემოგვთავაზებს ნოყიერ ნიადაგს იმპერიალისტური იმპულსებისათვის... უბრალოდ, ამ სამყაროში მცხოვრებნი, ეტყობა, არსებითად მშვიდობისმოყვარენი ხდებიან“.[6]

შუმპიტერმა იმპერიალიზმი დაახასიათა როგორც „სახელმწიფოთა უმიზნო ლტოლვა ძალისმიერი ექსპანსიისაკენ“.[7] მაგრამ, დაპყრობისაკენ ეს ზღვარგადასული სწრაფვა ყველა ადამიანური საზოგადოების საზოგადო მახასიათებელი არ ყოფილა და, რა თქმა უნდა, იგი არც მონური საზოგადოებების მიერ უსაფრთხოების აბსტრაქტულ ძიებას გამოუწვევია. პირიქით, ამგვარი სწრაფვა გაჩნდა სავსებით გარკვეულ დროსა და გარკვეულ ადგილებში, როგორც, მაგალითად, ეგვიპტეში, ჰიქსოსთა (ძვ. წ. მეთვრამეტედან მეთექვსმეტე საუკუნემდე ეგვიპტის მმართველი სემიტური დინასტიის) განდევნის შემდეგ; ანდა მას მერე, რაც არაბებმა ისლამი აღიარეს და შექმნეს არისტოკრატიული წყობა, რომლის ზნეობრივი საფუძველიც ომზე იყო ორიენტირებული.

თანამედროვე ლიბერალური საზოგადოებების გენეალოგია საძიებელია უფრო მონის, ვიდრე ბატონის ცნობიერებაში და მათზე უკანასკნელი დიდი მონური იდეოლოგიის, ქრისტიანობის გავლენაც, დღეს გამოხატულია როგორც თანაგრძნობის ფართოდ გავრცელებაში, ისე ძალადობის, სიკვდილისა და ტანჯვის სულ უფრო და

უფრო მეტ შეუწყნარებლობაში ადამიანთა მხრიდან. ამის ნათელი დადასტურებაა, მაგალითად, განვითარებულ ქვეყნებში სიკვდილით დასჯის თანდათანობითი გაქრობაცა და მზარდი პროტესტიც ომის სამინელებებისადმი.[8] ამერიკის სამოქალაქო ომის დროს ჯარისკაცებს წამდაუწუმ ხვრეტდნენ დეზერტირობისათვის; მეორე მსოფლიო ომში ამ დანაშაულისათვის სიკვდილით მხოლოდ ერთი ჯარისკაცი დასაჯეს და მისმა ცოლმაც, მოგვიანებით, სასამართლოში აღძრა საქმე აშშ-ის მთავრობის წინააღმდეგ. ბრიტანეთის სამეფო ფლოტში ჩვეულებრივ ამბად ითვლებოდა დაბალი სოციალური ფენებიდან გამოსული ხალხის ძალად ჩაწერა მეზღვაურებად, რაც ხშირად მთელი სიცოცხლის მანძილზე საკუთარი ნების წინააღმდეგ სამსახურს ნიშნავდა; დღეს კაცი მეზღვაურობაზე რომ დაიყოლიო, ძალიან მაღალი, სამოქალაქო სექტორში დადგენილი ხელფასის ადეკვატური ანაზღაურებით უნდა მოხიბლო და გემზე ყოფნის განმავლობაშიც ლამის შინაურული კომფორტი უნდა შეუქმნა. მეჩვიდმეტე თუ მეთვრამეტე საუკუნეებში გვირვგინოსნებს არად მიაჩნდათ ათი ათასობით გლეხი ჯარისკაცის სასიკვდილოდ გაგზავნა თავიანთი პირადი განდიდების წყურვილის დასაკმაყოფილებლად. დღეს არც ერთი დემოკრატიული ქვეყნის ლიდერი არ გაუძღვება ქვეყანას საომრად არავითარი სხვა მიზეზით, გარდა სერიოზული სახელმწიფოებრივი ინტერესისა და ჯერ კარგად დაფიქრდება, ვიდრე ასეთ მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებას მიიღებს: მან ხომ მშვენივრად იცის, თავისთავად სახელმწიფოებრივი წყობა არ მისცემს ნებას უგუნურად მოიქცეს. ხოლო თუკი მაინც ასე მოიქცა (გავიხსენოთ ამერიკის მაგალითი ვიეტნამში) მკაცრადაც ისჯება.[9] როცა ტოკვილი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 30-იანი წლებში, „დემოკრატიული ამერიკის“ წერის დროს, თანაგრძნობის როლის ზრდაზე მიუთითებდა, იმოწმებდა 1675 წელს მადამ დე სევინის მიერ ქალიშვილისადმი მიწერილ წერილს. წერილში მადამ დესევინი მშვიდად აღწერს, როგორ დაესწრო მავანი ყალთაბანდის სიკვდილით დასჯას, რომელმაც რაღაც დოკუმენტები მოიპარა. დამნაშავე ჯერ დაბორბლეს, მერე ხელ-ფეხი და თავი მოკვეთეს და „მისი კიდურები ქალაქის ოთხ კუთხეში გამოფინეს“.[10] ტოკვილი, გაოცებული იმით, რომ ეს ღირსეული ქალბატონი ამ ამბავზე ისე მშვიდად და მსუბუქად ლაპარაკობს, თითქოს ამინდის ავკარგიანობაზე მოუთხრობს შვილსო, ამ ეპოქის შემდგომ პერიოდში ადათების საგრძნობ შერბილებას, ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობის ზრდის ფაქტორით ხსნის. დემოკრატია ანგრევს ადრე სოციალური კლასების გამმიჯნავ კედლებს, იმ წინაღობებს, რაც მადამ დე სევინისნაირ განათლებულ და მგრძნობიარე ადამიანებსაც კი უშლიდა ხელს, ვიღაც მდაბიო ყალთაბანდში თანამოძმე დაენახათ. დღეს ჩვენი თანაგრძნობა არა მარტო ადამიანთა დაბალ სოციალურ კლასებზე ვრცელდება, არამედ ცხოველებზედაც კი.[11]

სოციალური თანასწორობის გავრცელებასთან ერთად, მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა ომის ეკონომიკაშიც. ინდუსტრიულ რევოლუციამდე სახელმწიფოს ხაზინის შევსების ძირითად წყაროს გლეხთა მასების უმნიშვნელო ჭარბი პროდუქციის შემოსავალი წარმოადგენდა. რამდენადაც ლამის საყოველთაოდ სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოებებში გლეხები ისედაც საარსებო მინიმუმის დონეზე ცხოვრობდნენ, ზოგ შემთხვევაში – იქნებ ოდნავ უფრო უკეთ. ამიტომაც, პატივმოყვარე

არისტოკრატს სიმდიდრის მოხვეჭის გზად მხოლოდ ვიღაც სხვისი მიწებისა და ყმების მიტაცება რჩებოდა, ანდა ისეთი ძვირფასი რესურსების ხელში ჩაგდება, როგორებიც იყო ახალი სამყაროს ოქრო და ვერცხლი. ინდუსტრიული რევოლუციის შემდეგ კი მიწის, ყმა გლეხებისა და ბუნებრივი რესურსების, როგორც სიმდიდრის წყაროს, მნიშვნელობა მკვეთრად შემცირდა ტექნოლოგიასთან, განათლებასთან და შრომის რაციონალურ ორგანიზებასთან შედარებით. შრომის ნაყოფიერების ამ უკანასკნელი ფაქტორებით განპირობებული გასაოცარი ზრდა გაცილებით უფრო ღირსშესანიშნავი და სტაბილური მოვლენა იყო, ვიდრე ნებისმიერი ეკონომიკური მონაპოვარი ტერიტორიალური დაპყრობის გზით. იაპონიის, სინგაპურისა და ჰონკ კონგის ტიპის ქვეყნები, რომლებსაც მიწაც მცირე ჰქონდათ, არც მაინცდამაინც მრავალრიცხოვანი მოსახლეობით გამოირჩეოდნენ და ვერც განსაკუთრებული ბუნებრივი რესურსების იმედად იქნებოდნენ, ისე აღმოჩნდნენ ეკონომიკურად შესაშურ მდგომარეობაში, რომ თავიანთი სიმდიდრის გასაზრდელად იმპერიალიზმის გზაზე დადგომა არ დასჭირვებიათ. როგორც კუვეიტში ერაყის შეჭრის მცდელობა ადასტურებს, რა თქმა უნდა, გარკვეული, ვთქვათ, ნავთობის მაგვარ ბუნებრივ რესურსებზე კონტროლის აღება პოტენციურად დიდ ეკონომიკურ სარგებელს იძლევა, მაგრამ შედეგები, რაც ამ თავდასხმას მოჰყვა, ეტყობა, ბუნებრივი სიმდიდრის ხელში ჩაგდების ამ მეთოდს მომავალში ძალიან დაუკარგავს მომხიბვლელობას. იმავე რესურსებისაკენ მიმავალი უფრო იოლი გზა შეიძლება მშვიდობიანად იქნას მოძებნილი თავისუფალი ვაჭრობის გლობალური სისტემის მეშვეობით, და ამ ფაქტის გათვალისწინება ომს გაცილებით უფრო უაზროდ აქცევს ეკონომიკური თვალსაზრისით, ვიდრე ეს თუნდაც ორი-სამი ასეული წლის წინათ იყო.[12]

ამავე დროს, ომის ეკონომიკური საზღაური, ტექნოლოგიური მიღწევებისდა კვალად, თვალშისაცემად გაიზარდა. უკვე პირველი მსოფლიო ომის დროისათვის მაშინდელმა ტექნოლოგიამ ომი ისეთ ძვირ „სიამოვნებად“ აქცია, ომში მონაწილეობას, გინდაც გამარჯვებულ მხარეს ყოფნას, მთელი საზოგადოებებისათვის შეიძლებოდა ძირი გამოეთხარა. ატომურმა იარაღმა, რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო და მრავალგზის გაზარდა ომის პოტენციური სოციალური საზღაური. ატომური იარაღის როლი მშვიდობის შენარჩუნების საქმეში ცივი ომის დროსაც ფართოდ იყო აღიარებული. ევროპაში 1945 წლის შემდეგ დამყარებული მშვიდობის ასახსნელად ძალიან ძნელია, ატომური იარაღის გავლენა გამიჯნო სხვა ისეთი ფაქტორებისაგან, როგორიცაა თუნდაც ბიპოლარულობა. დროის გადასახედიდან, იმის ფიქრიც დასაშვებია, რომ ცივი ომის პერიოდის ესა თუ ის კრიზისი – ბერლინის, კუბისა თუ ახლო აღმოსავლეთისა – თავისუფლად შეიძლებოდა ნამდვილ ომში გადაზრდილიყო, ორ ზესახელმწიფოს ნათლად რომ არ ჰქონოდა გააზრებული კონფლიქტის საზარელი პოტენციური შედეგი.[13]

ლიბერალური საზოგადოებების ძირფესვიანად არამეომრული ხასიათი აშკარად ჩანს მათ არაჩვეულებრივ მშვიდობიან ურთიერთობებში ერთმანეთთან. დღეისათვის დაგროვდა ზღვა ლიტერატურა, რაც ნათელყოფს რაოდენ მცირე იყო ერთი ლიბერალური დემოკრატიის მეორესთან ომის შემთხვევები[14]. ის კი არა, პოლიტიკური მეცნიერი მაიკლ დოილი დაბეჯითებით ამტკიცებს, დაახლოებით ორასი

წლის მანძილზე, რაც საერთოდ არსებობს თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიები, მსგავს ფაქტს ადგილი არ ჰქონიაო.[15] ლიბერალურ დემოკრატიებს, რა თქმა უნდა, შეუძლიათ ებრძოლონ არალიბერალურ დემოკრატიებს, მაგალითად, როგორც შეერთებული შტატები იბრძოდა ორ მსოფლიო ომში, ვიეტნამში, სულ ახლახანს კი სპარსეთის ყურეში. მისი თავგამოდება შეიძლება ჰარბობდეს კიდეც ტრადიციული მონარქიებისა თუ დესპოტიზმების თავგამოდებას, მაგრამ ურთიერთშორის ლიბერალური დემოკრატიები ძალიან ცოტა უნდობლობასა და ერთმანეთზე გაბატონების ძალიან მცირე სურვილს ამჟღავნებენ. მათ გააჩნიათ საყოველთაო თანასწორობისა და უფლებების საზიარო პრინციპები და, ამდენად, არა აქვთ არანაირი საფუძველი, სადავო გახადონ ერთმანეთის ლეგიტიმურობა. ამგვარ სახელმწიფოებში მეგალოთიმიამ უკვე სხვა გამოსავალიც მოძებნა, ანდა, შეიძლება ითქვას, იმდენად გამოიფიტა, მისი ძალა აღარ კმარა სისხლიანი ბრძოლის თანამედროვე ვარიანტის წამოსაწყებად. საქმე იმდენად ის კი აღარაა, რომ ლიბერალური დემოკრატია აგრესიისა და ძალადობის ბუნებრივ ადამიანურ ინსტინქტებს აკავებს, არამედ ძირფესვიანად რომ უცვლის სახეს თავად ინსტინქტებს და ამდენად, იმპერიალიზმის მოტივაციაც ნულამდე დაჰყავს.

საგარეო პოლიტიკაზე ლიბერალური იდეების მშვიდობისმყოფელი გავლენა თვალსაჩინოა იმ ცვლილებათა ფონზეც, რაც 80-იანი წლების შუახანებიდან საბჭოთა კავშირსა და აღმოსავლეთ ევროპაში მოხდა. რეალისტური თეორიის თანახმად, სსრკ-ის დემოკრატიზაციას არავითარი განსხვავება არ უნდა გამოეწვია მისი სტრატეგიული მდგომარეობის თვალსაზრისით; მართლაც, რეალისტური სკოლის ტრადიციებზე აღზრდილი ბევრი დამკვირვებელი საკმაოდ არაორაზროვნად წინასწარმეტყველებდა, გორბაჩოვი არასოდეს დაუშვებს არც ბერლინის კედლის დანგრევას და არც აღმოსავლეთ ევროპაში საბჭოურ „სანგრებს“ მიატოვებსო. და მაინც, 1985 და 1989 წლებს შორის საბჭოთა საგარეო პოლიტიკაში სწორედ ამდაგვარი გასაოცარი ცვლილებები მოხდა, არა საბჭოთა საერთაშორისო პოზიციის რაიმე მატერიალური მეტამორფოზის შედეგად, არამედ იმის გამო და იმის გავლენით, რასაც გორბაჩოვმა „ახლებური აზროვნება“ უწოდა. საბჭოთა „ნაციონალური ინტერესი“ არ იყო მოცემულობა, მოხდა მისი რეინტერპრირება გორბაჩოვისა და ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრის, ედუარდ შევარდნაძის მიერ უაღრესად შემჭიდროებულ ვადებში.[16] „ახალი აზროვნება“ საბჭოთა კავშირისადმი საგარეო მუქარის ფაქტის გადაფასებით დაიწყო. სსრკ-ის დემოკრატიზაცია პირდაპირპროპორციულად იწვევდა ქვეყნის საგარეო პოლიტიკაში ადრე გაბატონებული მთავარი თემების შემცირებას, აშკარად კლებულობდა ლაპარაკი „კაპიტალისტური გარემოცვის“ საფრთხისა თუ ნატო-ს, როგორც „აგრესიული, რევანშისტული“ ორგანიზაციის თაობაზე. პირიქით, საბჭოთა კომუნისტური პარტიის თეორეტიკოსმა ჟურნალმა „კომუნისტმა“, 1988 წლის დასაწყისში თავის მკითხველს განუმარტა, რომ „არც დასავლეთ ევროპასა და არც აშშ-ში არ არსებობენ არავითარი პოლიტიკურად მართული ძალები“, რომლებიც ფიქრობენ „სოციალიზმის წინააღმდეგ სამხედრო აგრესიაზე“; და რომ „ბურჟუაზიული დემოკრატიის ქმედება გარკვეული წინაღობის შექმნის ცდაა ამგვარი ომისაკენ მიმავალ გზაზე“.[17]

საგარეო მუქარის აღქმა „ობიექტურად“ არ არის განპირობებული სახელმწიფოს პოზიციით სახელმწიფოთა სისტემაში, ამ აღქმაზე უაღრესად დიდ ზეგავლენას იდეოლოგია ახდენს. როგორც კი შეიცვალა საგარეო მუქარისადმი დამოკიდებულება, საბჭოთა კავშირმა უკვე მასიურად და ცალმხრივადაც შეამცირა ჩვეულებრივი ტიპის შეირაღება. აღმოსავლეთ ევროპაში კომუნიზმის კრახმა ანალოგიური ნაბიჯები გადააგდგმევინა ჩეხოსლოვაკიასაც, უნგრეთსაც, პოლონეთსაც და სხვა, დემოკრატიზაციის გზაზე დამდგარ სახელმწიფოებს. ყოველივე ეს შესაძლებელი გახდა იმიტომ, რომ ახალ დემოკრატიულ ძალებს საბჭოთა კავშირსა და აღმოსავლეთ ევროპაში, დასავლელ რეალისტებზე უკეთ ესმოდათ – რეალურად დემოკრატიები ერთმანეთს არ ემუქრებიან.

ზოგიერთი რეალისტი შეგნებულად შეეცადა თვალი დაეხუჭა ლიბერალურ დემოკრატიათა შორის ომების სიმცირის აშკარა ემპირიულ ფაქტებზე და ემტკიცებინა, ჯერ ერთი, ლიბერალური დემოკრატიები ან უშუალოდ არ ემეზობლებიან ერთმანეთს (და ერთმანეთთან უშუალოდ ბრძოლა იმიტომ არ შეუძლიათო), ანდა, იძულებულნი იყვნენ ეთანამშრომლათ არალიბერალური დემოკრატიების მხრიდან ძლიერი, ყველასათვის საერთო მუქარის გამო. სხვა სიტყვებით, მშვიდობიანი ურთიერთობა 1945 წლის შემდეგ ისეთ ტრადიციულ ანტაგონისტებს შორის, როგორებიც ბრიტანეთი, საფრანგეთი და გერმანიაა, აიხსნება არა მათი საერთო ვალდებულებებით ლიბერალური დემოკრატიის წინაშე, არამედ, და უფრო მეტად, მათი საერთო შიშით საბჭოთა კავშირისადმი, რომელმაც ძალით შერეკა ისინი ნატო-სა თუ ევროგაერთიანებაში.[18]

ამგვარი დასკვნა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ კაცი ჯიუტად მოითხოვს, ცალკეული ქვეყნები აღვიქვათ ბილიარდის ბურთებად და ჯიუტად არიდებს თვალს ყველაფერს, რაც ამ ქვეყნებში ხდება. მართლაც, არსებობს ქვეყნები, რომელთა მშვიდობიანი ურთიერთობაც უპირატესად შეიძლება აიხსნას როგორც უფრო დიდი, საერთო მუქარის შედეგი, და რომლებიც მუქარის გაჭრობის შემთხვევაში კვლავაც დაუბრუნდებიან მტრობას. მაგალითად, სირია და ერაყი ისრაელთან კონფლიქტების დროს მუდამ მხარდამხარ ომობდნენ, მაგრამ სხვა შემთხვევებში, თითქმის მუდამ კბილებით ებრძოდნენ ერთიმეორეს. სხვათა შორის, ამგვარი მოკავშირეების ურთიერთმტრობა „მშვიდობიანობის“ პერიოდებშიც ყველასათვის აშკარაა ხოლმე, ვისაც ამის დანახვა უნდა. მაგრამ არავითარი მსგავსი მტრობა არ არსებობს დემოკრატიათა შორის, რომელნიც ცივი ომის ხანაში საბჭოთა კავშირის წინააღმდეგ გაერთიანდნენ. ვინ ელოდება დღევანდელ საფრანგეთსა თუ გერმანიაში ხელსაყრელ შემთხვევას, გადალახოს რაინი ახალი ტერიტორიის მისატაცებლად ანდა ძველი შეურაცხყოფისათვის სამაგიეროს გადასახდელად? ჯონ მიოლერის ფრაზას თუ მოვიშველიებთ, ომი თანამედროვე დემოკრატიებს, ვთქვათ – ჰოლანდიასა და დანიას შორის – „სუბრაციონალურ დონეზეც კი წარმოუდგენელია.“ კანადის მხრიდან ძალის ვაკუუმის მიუხედავად, შეერთებულ შტატებსა და ამ ქვეყანას შორის, თითქმის მთელი საუკუნეა, კონტინენტის სიგანე დაუცველი საზღვარი არსებობს. ბოლომდე თანმიმდევრულები თუ უნდათ დარჩნენ, რეალისტები ალბათ გაამართლებდნენ ამერიკის მიერ კანადის დაპყრობას იმ შესაძლებლობების პი-

18. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

რობებში, რასაც ცივი ომის დამთავრება იძლევა (ვგულისხმობ, რასაკვირველია, ამერიკელ რეალისტებს). იმის ვარაუდი, თითქოს ცივი ომის შემდგომი ევროპული წესრიგი რაიმე თვალსაზრისით გამოიწვევს ზესახელმწიფოთა მეცხრამეტე საუკუნისდროინდელ ურთიერთშეჯიბრისაკენ დაბრუნებას, დღევანდელ ევროპაში ცხოვრების აბსოლუტურად ბურჟუაზიული ხასიათის სრულ გაუგებრობას ნიშნავს. ლიბერალური ევროპის ანარქიული სახელმწიფოთა სისტემა არ უწყობს ხელს უნდობლობისა და საშიშროების შექმნას, რადგან უმრავლეს ევროპულ სახელმწიფოს ერთმანეთისა ძალიან კარგა ესმის. ყველამ იცის, რამდენად უყვარს მის მეზობელს თავი, რამდენად მომხმარებლურია მისი ბუნება საიმისოდ, საფრთხეში ჩაიგდოს სიცოცხლე; მათ ჭარბად ჰყავთ მეწარმეებიცა და მენეჯერებიც, მაგრამ არ ჰყოფნით ის თავადები თუ დემაგოგები, რომელთა ამბიციაც აუცილებელი წინაპირობაა ომების წამოსაწყებად.

და მაინც, სწორედ ამ ბურჟუაზიულ ევროპას გადაუარა საზარელმა ომმა, რომლის ძალიან ბევრი უშუალო მომსწრე და მონაწილე ჯერაც ცოცხალია. ბურჟუაზიული საზოგადოების ჩამოყალიბებით იმპერიალიზმსა და ომს წერტილი არ დასმია; ის კი არა, ისტორიაში ყველაზე დამანგრეველი ომები რეალურად სწორედ ბურჟუაზიული რევოლუციის შემდეგ მოხდა. როგორ ავხსნათ ეს? შუმპიტერის განმარტებით, იმპერიალიზმი ერთგვარი ატავიზმია, ადამიანთა სოციალური ევოლუციის ადრეული საფეხურის გადმონაშთი: „ელემენტი, რომელიც წარმოიქმნება არა აწმყოს რეალური პირობებით, არამედ წარსულის, – ანუ, ისტორიის ეკონომიკური ინტერპრეტაციის ტერმინოლოგიას თუ მოვიშველიებთ, – უფრო წარსული, ვიდრე ახლანდელი საწარმოო ურთიერთობებით.[19] მართალია, ევროპამ რამდენიმე ბურჟუაზიული რევოლუცია გადაიტანა, მაგრამ მისი მმართველი კლასების რიგები, პირველი მსოფლიო ომის ბოლოსათვის, ჯერ ისევ არისტოკრატიული წრიდან ივსებოდა იმ ხალხით, ვისთვისაც ეროვნული სიამაყისა და სიდიადის ცნებები კომერციას არ შეეცვალა. არისტოკრატიული საზოგადოებების მეომრული ეთოსი შეიძლებოდა მათ დემოკრატიულ შთამომავლებსაც გადასცემოდა და კრიზისისა თუ ენთუზიაზმის მომენტებში, ზედაპირზეც ამოეხეთქა.

შუმპიტერის განმარტებას, იმპერიალიზმისა და ომის, როგორც არისტოკრატიული საზოგადოებების ატავისტური გადმონაშთის მედეგობის თაობაზე, ჩვენ ჩვენი მხრიდან სხვასაც დავუმატებდით, რაც უშუალოდ თიმოსის ისტორიიდან მომდინარეობს. დინასტიური და რელიგიური ამბიციებით გამოხატულ, აღიარების უფრო ძველ სახეობებსა და აღიარების პრობლემის მთლიანად თანამედროვე, უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს მიერ მონახული გადაწყვეტის დაპირისპირებისას, გამორიცხული არ არის, თიმოსმა ნაციონალიზმის ფორმა შეიძინოს. მეოცე საუკუნის ომებში, ნაციონალიზმს, რასაკვირველია, აშკარად ურევია ხელი, და მისი კვლავ აღზევება აღმოსავლეთ ევროპასა და საბჭოთა კავშირში, სერიოზული მუქარაა პოსტკომუნისტური ევროპის მშვიდობისათვის. მოდით, ახლა ამ საკითხზეც გავამახვილოთ ყურადღება.

25

ნაციონალური ინტერესები

ნაციონალიზმი სპეციფიკურად თანამედროვე ფენომენია; იგი ბატონისა და მონის ურთიერთობას, საერთო და თანასწორი აღიარებით კი ცვლის, მაგრამ მთლიანად რაციონალურადაც ვერ ჩაითვლება, რამდენადაც ხსენებული აღიარება მხოლოდ მოცემული ერისა თუ ეთნიკური ჯგუფის წევრებზე ვრცელდება. ნაციონალიზმი ლეგიტიმურობის უფრო დემოკრატიული და ეგალიტარული ფორმაა ვიდრე, ვთქვათ, დინასტიური მონარქია, სადაც მთელი ხალხები შეიძლება ჩაითვალონ მემკვიდრეობით მიღებული ქონების ნაწილად. ამდენად, გასაკვირი აღარაა, თუ საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ ნაციონალისტურ მოძრაობებს მუდამ დემოკრატიულ მოძრაობებთან აკავშირებდნენ, ოღონდ ღირსება, რომლის აღიარებასაც ნაციონალისტი ესწრაფვის, არა საყოველთაო ადამიანური, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მისი ჯგუფის ღირსებაა. ამგვარი ხასიათის აღიარების მოთხოვნა პოტენციურად იწვევს კონფლიქტს სხვა ჯგუფებთან, რომელნიც თავის მხრივ უკვე მხოლოდ საკუთარი ღირსების აღიარებაზე ზრუნავენ. ამდენად, ნაციონალიზმს შეუძლია მთლიანად შეცვალოს დინასტიური და რელიგიური ამბიცია, ასე ვთქვათ, ნიადაგი შეამზადოს იმპერიალიზმისაკენ მისწრაფებისათვის; სხვათა შორის, სწორედ ასე მოხდა გერმანიაში.

აქედან გამომდინარე, იმპერიალიზმისა და მისი თანამდევი ომების „გამძლეობა“ მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეების დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციების შემდეგ, არა მარტო ატავისტური მეომრული ეთოსის სიცოცხლისუნარიანობას, არამედ იმ ფაქტსაც უნდა უმადლოდეს, რომ ბატონის მეგალოთიმია არ იყო სრულად სუბლიმირებული ეკონომიკური საქმიანობით. ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე სახელმწიფოთა სისტემა, ლიბერალური და არალიბერალური საზოგადოებების ნაზავისაგან შედგებოდა. არალიბერალურ საზოგადოებებში კი თიმოსის არარაციონალურ ფორმებს ხშირად ფართო გასაქანი ჰქონდა და ყველა მათგანი მეტნაკლებად უხდიდა ხარკს ნაციონალიზმს. ევროპის ეროვნებები მჭიდროდ იყვნენ ერთმანეთთან გადახლართული, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპაში, და მათი ეროვნულ სახელმწიფოებად დაცალკევება მუდამ კონფლიქტის სერიოზულ წყაროს წარმოადგენდა; ბევრგან დღესაც ასეა. ლიბერალური საზოგადოებები ომში ებმებოდნენ არალიბერალური სახელმწიფოების შემოტევებისაგან თავის დასაცავად, ან თვითონაც ესხმოდნენ ხოლმე თავს და იმორჩილებდნენ არაევროპულ საზოგადოებებს. ბევრმა ვითომდა ლიბერალურმა საზოგადოებამ

ვერ მოახერხა უნივერსალურად ექცია უფლებების საკუთარი კონცეფცია, რადგან, სინამდვილეში, მოქალაქეობა რასობრივ თუ ეთნიკურ წარმომავლობაზე დაეფუძნებია. „ლიბერალურმა“ ინგლისმა და საფრანგეთმა მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო ათწლეულებში ვრცელი კოლონიური იმპერიები შექმნა აფრიკასა და აზიაში, რომელთაც უფრო ძალით მართავდნენ, ვიდრე მოსახლეობის თანხმობით, რადგან ინდოელების, ალჟირელების, ვიეტნამელების და სხვებისა და სხვების ღირსებას, საკუთარზე ბევრად დაბლა აყენებდნენ. ისტორიკოს უილიამ ლანგერის თქმით: „იმპერიალიზმი ასევე იყო ნაციონალიზმის გადატანა ევროპის საზღვრებს გარეთ; ძალაუფლებისათვის და ძალთა გაწონასწორებისათვის საუკუნეობრივი ბრძოლის მსოფლიო მასშტაბით გავრცელება იმ საზით, რა საზითაც ეს ბრძოლა ასწლეულთა მანძილზე მიმდინარეობდა კონტინენტზე.“[1]

თანამედროვე ეროვნული სახელმწიფოს აღზევებას საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ მთელი რიგი მნიშვნელოვანი შედეგები მოჰყვა, რამაც ძირფესვიანად შეცვალა საერთაშორისო პოლიტიკის ხასიათი: დინასტიური ომები, როცა მთავარი სხვადასხვა ეროვნების გლეხების მასას ქალაქის ან პროვინციის ხელში ჩასაგდებად მიუძღოდა, უკვე შეუძლებელი შეიქნა. უკვე აღარ შეიძლებოდა ნიდერლანდები ესპანეთის, პიემონტი კი ავსტრიის „საკუთრებად“ დარჩენილიყო მხოლოდ იმ მოტივით, რომ წინა თაობებში ვიღაცამ ვიღაცაზე იქორწინა, ანდა ერთმა მეორე დაიპყრო. ჰაფსბურგებისა და ოტომანების მრავალეროვანმა იმპერიებმა ნაციონალიზმის შემოტევებს ვეღარ გაუძლო. იმდროინდელი სამხედრო ძალა, ისევე როგორც თანადროული პოლიტიკა, ბევრად უფრო დემოკრატიული გახდა და მთელი მოსახლეობების დონეზე „გადანაწილდა“. ამდენად, ომში მასების მონაწილეობისათვის საჭირო გახდა ომის მიზნებს, ასე თუ ისე, მაინც დაეკმაყოფილებინა ერი მთლიანობაში, და არა მარტო კერძო ამბიციური მმართველი. სახელმწიფოთა შორის კავშირებიცა და საზღვრებიც ბევრად უფრო გამყარდა, რადგან უკვე აღარ შეიძლებოდა ერებითა და ხალხებით მანიპულირება, როგორც ჰაბრაკის ფიგურებით. ყოველივე ეს ეხება არა მარტო ფორმალურ დემოკრატიებს, არამედ ბისმარკის გერმანიის მსგავს ეროვნულ სახელმწიფოებსაც, რომელნიც, მიუხედავად სახალხო ხელისუფლების არარსებობისა, მაინც იძულებულნი იყვნენ ეროვნული მეობის მოთხოვნებისათვის გაეწიათ ანგარიში. უფრო მეტიც, როცა მოსახლეობას მასიურად უჩნდებოდა ნაციონალიზმის ნიადაგზე ომის მოტივი, ხშირად თიმოტური გააფთრება ისეთ სიმაღლესა და ძალას აღწევდა, რაც დინასტიურ კონფლიქტებშიც კი არასოდეს გამომჟღავნებულა და ეს აბსოლუტურად უბორკავდა ლიდერებს ხელ-ფეხს, კომპრომისების გზით მოეგვარებინათ საქმე მოწინააღმდეგესთან. ამის უმთავრესი მაგალითი გახლდათ ვერსალის საზავო ხელშეკრულება, რითიც დამთავრდა პირველი მსოფლიო ომი: ვენის კონგრესისაგან განსხვავებით, ვერსალის შეთანხმებამ ვერ აღადგინა რეალური ძალთა თანაფარდობა ევროპაში – ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ახალი საზღვრების გავლებისას იძულებული იყო გაეთვალისწინებინა ეროვნული სუვერენიტეტის პრინციპი ყოფილი გერმანული და ავსტრო-უნგრული იმპერიების ადგილას, და მეორეც, საფრანგეთის საზოგადოების მხრიდან გერმანიის დასჯის მოთხოვნის გამო.

თუმცა, მიუხედავად ბოლო ორი საუკუნის მოვლენებზე ნაციონალიზმის ძალიან დიდი ძალის აღიარებისა, აუცილებელია ამ ფენომენის მართებული პერსპექტივით განხილვა: ჟურნალისტებს, სახელმწიფო მოღვაწეებსა და მეცნიერებსაც კი, თითქმის ერთნაირად ახასიათებს ნაციონალიზმში ადამიანის ბუნების იდუმალი და ძლიერი მისწრაფების ანარეკლის დანახვა, თითქოსდა „ერები“, რომელთაც ნაციონალიზმი დაეფუძნა, მარადიული სოციალური ერთობები იყვნენ, ისეთივე ძველი, როგორც სახელმწიფო ან ოჯახი. დიდი სიბრძნე არ სჭირდება იმის მიხვედრას, ერთხელ გამოღვიძებული ნაციონალიზმი რა სტიქიურ ძალას წარმოადგენს ისტორიაში, მისი შეჩერება არ შეუძლიათ არც რელიგიას და არც იდეოლოგიას და მას უნარი შესწევს საბოლოოდ მოსპოს და დაამსხვრიოს ისეთი მყიფე ფენომენები, როგორებიცაა კომუნიზმი თუ ლიბერალიზმი.[2] ბოლო დროს ამ შეხედულებას აშკარად უმაგრებს ზურგს მთელ აღმოსავლეთ ევროპასა და საბჭოთა კავშირში გამოცოცხლებული ნაციონალური გრძნობების ემპირიული მაგალითიც, და ეს მოვლენა იმდენად ფართომასშტაბიანია, ზოგიერთი დამკვირვებელი წინასწარმეტყველებს კიდეც, ცივი ომის შემდგომი პერიოდი ნაციონალიზმის ისეთივე აღზევების ეპოქა იქნება, როგორიც მეცხრამეტე საუკუნე იყოო.[3] საბჭოთა კომუნიზმის პროპაგანდის თანახმად, ეროვნული საკითხი უფრო ღრმა, კლასობრივი საკითხის უბრალო დანამატი გახლდათ, კომუნიზმი თავსაც კი იწონებდა და ამტკიცებდა, უკლასო საზოგადოებაზე გადასვლა ერთხელ და სამუდამოდ მოაგვარებს ეროვნულ საკითხსაცო. მაგრამ როცა საბჭოთა რესპუბლიკებში, ერთი მეორის მიყოლებით, ნაციონალისტები კაბინეტებიდან ერეკებიან კომუნისტებს, როცა ყოფილ კომუნისტურ აღმოსავლეთ ევროპაშიც მეორდება იგივე – აშკარა ხდება ამგვარი თავმომწონეობის სრული უნიადაგობა და ბევრი უკვე ეჭვის თვალით უყურებს საერთოდ ყველა უნივერსალისტური იდეოლოგიის განცხადებას ნაციონალიზმის აღმოფხვრის თაობაზე.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, სრულებითაც არ უარვყოფთ ნაციონალიზმის ზეგავლენას ცივი ომის შემდგომი მსოფლიოს ძალიან ბევრ ნაწილში, მაგრამ ამ ფენომენის მიჩნევა მუდმივად და ყოვლისმომცველად, მაინც ერთგვარი შეზღუდული შეხედულებაა და არც მთლად მართებული. უპირველეს ყოვლისა, ამგვარი წარმოდგენა მიუთითებს იმის უცოდინარობაზე, თუ რაოდენ ახალი და არაკანონზომიერი მოვლენაა ნაციონალიზმი. ერნესტ გელნერის თქმით, „ნაციონალიზმს არ გააჩნია არანაირი ღრმა ფესვები ადამიანის სულში“.[4] ადამიანებს დიდი სოციალური ჯგუფებისადმი პატრიოტული ერთგულება იმდენი ხანია ახასიათებთ, რამდენი ხანიც ეს ჯგუფები არსებობენ, მაგრამ მხოლოდ ინდუსტრიული რევოლუციის შემდეგ განისაზღვრენ ეს ჯგუფები ენობრივად და კუტურულად ერთგვაროვან ერთობებად. პრეინდუსტრიულ საზოგადოებებში კლასობრივი განსხვავებანი ერთი ეროვნების ადამიანთა შორის ყოვლისმომცველი იყო და გადაულახავ წინაღობად იდგა მათი ერთიანობისაკენ მიმავალ გზაზე. რუს დიდებულს გაცილებით მეტი საერთო ჰქონდა ფრანგ დიდებულთან, ვიდრე მისივე მამულში მცხოვრებ გლეხთან. არა მარტო მისი და ფრანგი დიდებულის სოციალური მდგომარეობა იყო იგივე, ისინი ერთ ენაზეც ლაპარაკობდნენ, ხოლო რუს გლეხს, ბატონი ხშირად ვერაფერს აგებინებდა ხოლმე.[5] პო-

ლიტიკური ერთობისათვის ეროვნებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს: ჰაბსბურგთა იმპერატორ კარლოს მეხუთეს შეეძლო ერთდროულად ემართა გერმანიის, ესპანეთისა და ნიდერლანდების ტერიტორიათა გარკვეული ნაწილები, თურქი ოტომანები კი მბრძანებლობდნენ არა მარტო თურქებზე, არამედ არაბებზეც, ბერბერებზეც და ევროპელ ქრისტიანებზეც.

თუმცა, ამ წიგნის მეორე ნაწილში უკვე ხსენებულმა, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ეკონომიკურმა ლოგიკამ აიძულა ყველა საზოგადოება, რომელიც კი მას ეზიარა, რადიკალურად უფრო ეგალიტარული, ერთგვაროვანი და გათვითცნობიერებული გამხდარიყო. მმართველებსაც და მართულებსაც უკვე ერთსა და იმავე ენაზე უნდა ელაპარაკათ, რადგან მათი ინტერესები ერთმანეთს გადაეხლართა ეროვნულ ეკონომიკაში; სოფლებიდან დაძრულ გლეხებს უნდა ესწავლათ ამ ენაზე წერა-კითხვა და, საერთოდ, საკმარისი განათლება მიეღოთ საიმისოდ, რათა სამომავლოდ შესძლებოდათ ქარხნებსა და, საბოლოო ჯამში, დაწესეუბლებებში მუშაობა. ძველი სოციალური დაყოფა კლასის, გვარის ტომის და სექტის მიხედვით გაქრა მუშახელის მობილურობის მოთხოვნათა უწყვეტი კარნახით და ხალხს სოციალური კავშირის უმთავრეს ფორმად მხოლოდ საერთო ენა და საერთო ენობრივი კულტურა დარჩა. ამდენად, ნაციონალიზმი ბევრწილად შეიძლება ჩაითვალოს ინდუსტრიალიზაციისა და იმ დემოკრატიული, ეგალიტარული იდეოლოგიების ნაყოფად, რაც ინდუსტრიალიზაციის პროცესს თან ახლდა.[6]

თანამედროვე ნაციონალიზმის შედეგად შექმნილი ერები, ძირითადში, ადრე არსებულ „ბუნებრივ“ ლინგვისტურ დაყოფას ემყარებიან. მაგრამ, ამავე დროს, ეს ერები წარმოადგენენ იმ ნაციონალისტთა წინასწარგანზრახულ „შემოქმედებასაც“, ვინც თავისუფლების გარკვეული ხარისხით სარგებლობდა იმის განსაზღვრისას, ვინ ან რა შეადგენდა ერსა თუ ენას.[7] მაგალითად, საბჭოთა შუა აზიის ამჟამად „გამოღვიძებული“ ერები ბოლშევიკურ რევოლუციამდე არ არსებობდნენ როგორც თვითშემეცნებადი ლინგვისტური ერთობები; დღეს უზბეკი და ყაზახი ნაციონალისტები ბიბლიოთეკებში ეძებენ თავიანთ ისტორიულ ენებსა და კულტურებს, რაც ბევრი მათგანისათვის მთლიანად ახალი მონაპოვარია. ერნესტ გელნერი შენიშნავს, რომ დედამიწაზე არსებობს 8000-ზე მეტი „ბუნებრივი“ ენა, მათ შორის 700 მთავარი, ერი კი 200-ზე ნაკლები. ბევრი უფრო ძველი ეროვნული სახელმწიფო, რომელშიც ორი ან მეტი ენობრივი ჯგუფი ერთიანდება, როგორც, ვთქვათ, ესპანეთი თავისი ბასკური უმცირესობით, დღეს ზეწოლას განიცდის, რათა ყოველი ცალკეული ჯგუფის მეობა აღიაროს. ეს ყოველივე იმაზე მიუთითებს, რომ ერები არ არიან ადამიანთა კუთვნილებისა თუ ერთგულების მუდმივი ან „ბუნებრივი“ წყაროები საუკუნეთა მანძილზე. ასიმილაციაცა თუ ეროვნული მეობის ხელახალი განსაზღვრაც შესაძლებელი და მართლაც ჩვეულებრივი ამბავია.[8]

ცხადია, ნაციონალიზმს თავისი გარკვეული ისტორია აქვს. ისტორიული განვითარების ცალკეულ საფეხურეზე, ვთქვათ, აგრარულ საზოგადოებებში, ის საერთოდ არ არსებობდა. ნაციონალიზმი უფრო ინტენიური ხდება ინდუსტრიულ საზოგადოებაზე გადასვლის დროს, ან ამ გადასვლიდან მცირე ხნის შემდეგ, და განსაკუთრებით მწვავდება, როცა ხალხი, რომელიც ეკონომიკური მოდერნიზაციის პირ-

ველ ფაზებს გაივლის, ვერ მოიპოვებს ვერც ეროვნულ მეობას და ვერც პოლიტიკურ თავისუფლებას. ამდენად, გასაკვირი არ არის, თუკი ფაშისტური ულტრანაციონალიზმის მშობელი დასავლეთევროპული ის ორი ქვეყანა, იტალია და გერმანია, გახდა, რომლებიც უკანასკნელნი დაადგნენ ინდუსტრიალიზაციის გზას და პოლიტიკურადაც სხვებზე გვიან გაერთიანდნენ; ასევე იოლი ასახსნელია, უშუალოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ რატომ იფეთქა ნაციონალიზმმა ყველაზე ძლიერად სწორედ ევროპის ყოფილ კოლონიებში, მესამე სამყაროში. ძველი გამოცდილების გათვალისწინებით, ასევე არ უნდა გაგვკვირვებოდა, რომ დღევანდელი ნაციონალიზმის უმთავრეს მედროშეებად საბჭოთა კავშირი და აღმოსავლეთი ევროპა მოგვევლინნენ, ამ რეგიონებში ხომ შედარებით გვიან დაიწყო ინდუსტრიალიზაცია და ეროვნული მეობაც დიდხანს იყო ჩაკლული კომუნისტების მიერ.

იმ ნაციონალური ჯგუფებისათვის, ვისი მეობაც უფრო დაცულია და, დიდი ხანია, ჩამოყალიბებულიცაა და დადგენილიც, ერის, როგორც თიმოტური თვითგამორკვევის წყაროს, გაგება თანდათანობით, ეტყობა, ძალას კარგავს. ნაციონალიზმის თავდაპირველი, ყველაზე მძაფრი პერიოდის დასასრული განსაკუთრებით თვალნათელია იმ რეგიონში, რომელიც სხვებზე მეტად დაზარალდა ნაციონალისტური ვნებათაღელვებით – კერძოდ, ევროპაში. ორმა მსოფლიო ომმა ამ კონტინენტზე დიდად შეუწყო ხელი ნაციონალიზმის გადაფასებას და უფრო ტოლერანტული თვალსაზრისების გაბატონებას. რაკი საკუთარ თავზე გამოცადა აღიარების ნაციონალისტურ ფორმაში ჩაბუდებული დამანგრეველი არარაციონალურობა, ევროპის მოსახლეობამ თანდათანობით ცნო უნივერსალური და თანასწორი აღიარება, როგორც ნაციონალიზმის ალტერნატივა. შედეგად მივიღეთ ამ ომებს გადარჩენილთა შეგნებული მცდელობა, მოეხდინათ საზღვრების დემონტაჟი და ხალხთა ვნებათაღელვაც ეროვნული თვითდამკვიდრების კალაპოტიდან ეკონომიკურ საქმიანობაში გადაეტანათ. კაცმა რომ თქვას, ამან განაპირობა ევროპული გაერთიანების შექმნაც. ევროგაერთიანებას აშკარად არ მოუსპია ეროვნული განსხვავებანი და ორგანიზაციას გარკვეული სირთულეები აქვს ზეხელისუფლების ატრიბუტების შექმნის თვალსაზრისით, მაგრამ ის ერთგვარი ნაციონალიზმი, რაც ევროგაერთიანებაშიც ვლინდება სასოფლო-სამეურნეო პოლიტიკისა თუ ერთიანი ფულადი სისტემის საკითხებთან დაკავშირებით, უკვე მაინც უაღრესად „მოშინაურებული“ ვერსიაა ნაციონალიზმისა და აღარაფერი ეტყობა იმ ძალის, რომელმაც ორ მსოფლიო ომს მისცა ბიძგი.

ისინი, ვინც აცხადებენ, ნაციონალიზმი მეტისმეტად ძლიერი სტიქიური ძალაა და მას ეკონომიკურ პირად ინტერესთან შეწყვილებული ლიბერალიზმი ვერ მოერევაო, მინდა შევახსენო, რა ბედი ეწია ორგანიზებულ რელიგიას, აღიარების იმ ძირითად ფორმას, რომელიც უშუალოდ უსწრებდა წინ ნაციონალიზმს. იყო დრო, როცა რელიგია უმთავრეს როლს თამაშობდა ევროპულ პოლიტიკაში, როცა პროტესტანტები და კათოლიკეები პოლიტიკურ ფრაქციებში ირაზმებოდნენ და სექტანტურ ომებში აჩანაგებდნენ ევროპის სიმდიდრეს. როგორც ადრეც ვთქვით, ინგლისური ლიბერალიზმი იყო პირდაპირი რეაქცია ინგლისის სამოქალაქო ომის რელიგიურ ფანატიზმზე. იმათ წინასწარმეტყველებათა საპირისპიროდ, ვისაც მაშინ სჯე-

როდა, თითქოს რელიგია პოლიტიკური სპექტრის აუცილებელ და მუდმივ მახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა, ევროპაში ლიბერალიზმმა დაამარცხა რელიგია. ლიბერალიზმთან საუკუნეთა მანძილზე დაპირისპირების შემდეგ, რელიგია იძულებული გახდა შემწყნარებლობის ხელოვნებას დაუფლებოდა. მეთექვსმეტე საუკუნეში ევროპელთა უმრავლესობას უცნაურად მოეჩვენებოდა საკუთარ რწმენაზე სხვათა მოსაქცევად პოლიტიკური ძალის გამოყენებაზე შეგნებული უარის თქმა. დღეს ის აზრი, თითქოს სხვა რელიგიების არსებობამ შეიძლება საფრთხე შეუქმნას ვინმეს რწმენას საკუთარი ღმერთისადმი, თვით ყველაზე ღვთისმოსავ კლერიკალსაც კი ახიარებულად მოეჩვენებოდა. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიამ პირადი ცხოვრების სფეროში გადაინაცვლა, კაცს შეიძლება ისიც კი მოგეჩვენოს, რომ საერთოდ გაემიჯნა კიდეც, მეტ-ნაკლები თანმიმდევრულობით, ევროპის პოლიტიკურ ცხოვრებას (თუ ისეთ შედარებით წვრილმან საკითხებს არ ჩავთვლით, როგორიც, ვთქვათ, აბორტის პრობლემაა).[9]

რამდენადაც მოხერხდება ნაციონალიზმისათვის „ბრჭყალების მომტვრევა“ და მისი მოდერნიზება რელიგიის მსგავსად, ანუ ცალკეული ნაციონალიზმებისათვის თავთავისი, მაგრამ სხვების თანასწორი სტატუსის მიღწევა, სწორედ იმდენადვე შესუსტდება ნაციონალისტური ნიადაგი იმპერიალისტური მისწრაფებებისა და ომებისათვის. ბევრს სჯერა, თითქოს ევროპული ინტეგრაციისაკენ ამჟამად აღებული გეზი მხოლოდ მეორე მსოფლიო და ცივი ომების გამოცდილებით გამოწვეული გადახრაა, სინამდვილეში კი, თანამედროვე ევროპულ ისტორიას, ზოგადად მაინც, ნაციონალიზმისაკენ მიდრეკილება ახასიათებს. მაგრამ შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ თურმე ნაციონალიზმთან მიმართებაში ორმა მსოფლიო ომმა იგივე როლი შეასრულა, რაც მეთექვსმეტე და მეჩვიდმეტე საუკუნის რელიგიურმა ომებმა – რელიგიასთან დაკავშირებით, რომ ამ ომებმა ზეგავლენა არა მარტო უშუალოდ მომდევნო, არამედ ყველა შემდგომ თაობებზეც მოახდინა.

ნაციონალიზმს, როგორც პოლიტიკურ ძალას, მხოლოდ იმ შემთხვევაში უწერია გაჭრობა, თუკი ის, რელიგიის უფრო ადრინდელი გამოცდილების გათვალისწინებით, მთლიანად შემწყნარებლური გახდება. ნაციონალურმა ჯგუფებმა შეიძლება დაიცვან საკუთარი ენებიცა და მეობის განცდაც, ოღონდ ეს მეობა უნდა გამოიხატებოდეს უპირატესად კულტურის და არა პოლიტიკის სფეროში. ფრანგებმა, რა თქმა უნდა, კვლავინდებურად შეიძლება მოიწონონ თავი ღვინოებით, გერმანელებმა – ძეხვეულით, მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ პირადი ცხოვრების დონეზე. ბოლო რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე ამგვარი ევოლუცია უკვე მიმდინარეობდა ევროპის ყველაზე უფრო დაწინაურებულ ლიბერალურ-დემოკრატიულ ქვეყნებში. მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელი ევროპული საზოგადოებების ნაციონალიზმი კვლავაც საკმაოდ მკვეთრადაა გამოხატული, ხასიათი ძალიან განსხვავდება წინა საუკუნის ნაციონალიზმისაგან, როცა „ხალხებისა“ და ეროვნული მეობის კონცეფცია შედარებით ახალი ხილი იყო. ჰიტლერის დამხობის შემდეგ, არც ერთ დასავლეთევროპულ ერს არ მიუჩნევია სხვა ერებზე გაბატონება საკუთარი მეობის გამოხატვისა თუ დამკვიდრების საშუალებად. სწორედ პირიქით: თანამედროვე ნაციონალიზმების უმრავლესობა ათათურქის გზას დაადგა, სა-

კუთარი მისია ტრადიციული სამშობლოს ფარგლებში ეროვნული მეობის კონსოლიდაციასა და გამოკვეთაში დაინახა. მართლაც, საფუძველს მოკლებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ყველა მომწიფებული ნაციონალიზმი „თურქიფიკაციის“ პროცესს განიცდის. ამგვარ ნაციონალიზმებს არაფერზე ეტყობათ, ახალი იმპერიების შექმნა შეეძლოთ, მათ მხოლოდ არსებული იმპერიების დანაწევრების უნარი შესწევთ. დღეს ყველაზე რადიკალური ნაციონალისტები, ვთქვათ შონჰუბერის რესპუბლიკური პარტია გერმანიაში, ანდა ლე პენის ნაციონალური ფრონტი საფრანგეთში, მიზნად ისახავენ არა უცხოელებზე „ბატონობას“, არამედ მათ განდევნას და, ყბადაღებული ხარბი ბიურგერებივით მშვიდად, თავის გემოზე „სიმარტოვეში“ ტკბობას ამა ცხოვრების ყველა სიკეთით. ყველაზე საოცარი და თვალშისაცემი მაინც ის ფაქტია, რომ რუსული ნაციონალიზმიც, ჩვეულებრივ, ევროპაში ყველაზე რეაქციულად მიჩნეული, სწრაფად განიცდის თურქიფიკაციის პროცესს და უარს ამბობს ყოფილ ექსპანსიონიზმზე, „პატარა რუსეთის“ კონცენფციის სასარგებლოდ.[10] თანამედროვე ევროპა განუხრელად ადგას სუვერენიტეტის გავრცობისა და მშვიდ, კერძო ცხოვრებაში ეროვნული მეობით და კმაყოფილების გზას. რელიგიისა არ იყოს, არც ნაციონალიზმს ემუქრება გაჭრობის საფრთხე, მაგრამ ასევე რელიგიის მსგავსად, მან, ეტყობა, უკვე დაკარგა მეტი წილი თავისი უნარისა, უბიძგოს ევროპელებს სარფთხეში ჩააგდონ მათი კომფორტული ცხოვრება დიდი იმპერიალისტური ვნებათაღელვის გამო.

რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს ევროპას მომავალშიც არ ემუქრება ნაციონალისტური კონფლიქტები. ეს განსაკუთრებით ეხება აღმოსავლეთი ევროპისა თუ საბჭოთა კავშირის იმ ახლად გათავისუფლებულ ეროვნებებს, რომლებიც ამდენ ხანს „უქმად და უმოქმედოდ“ იყვნენ კომუნისტური მმართველობის პირობებში. მართლაც ცივი ომის დასრულების შემდეგ ევროპაში ნაციონალისტური კონფლიქტების გამწვავებას უნდა ველოდოთ. ამ შემთხვევაში, ნაციონალიზმი დემოკრატიის გავრცელების აუცილებელი თანამგზავრია, რამდენადაც ეროვნულ და ეთნიკურ ჯგუფებს დიდი ხნის მანძილზე აკრძალული ჰქონდათ კრინტის დაძვრა საკუთარი სუვერენიტეტის და დამოუკიდებელი არსებობის თაობაზე. მაგალითად, იუგოსლავიაში, სამოქალაქო ომისათვის ნიადაგი მომზადდა 1990 წელს სლოვენიაში, ხორვატიასა და სერბიაში ჩატარებული თავისუფალი არჩევნებით, რომელთა შედეგადაც, ხსენებულთაგან ორი ყოფილი რესპუბლიკის ხელისუფლების სათავეში დამოუკიდებლობის მოსურნე, არაკომუნისტური მთავრობები მოვიდნენ. ისეთი პირი უჩანს, ხანგრძლივი ისტორიის მქონე, მრავალეთნიკური სახელმწიფოების რღვევა სასტიკი და სისხლიანი საქმე აღმოჩნდება, მით უფრო თუ გავითვალისწინებთ, რა მჭიდროდ არიან ერთმანეთზე გადაჯაჭვულნი ცალკეული ეროვნული ჯგუფები. საბჭოთა კავშირში თითქმის 60 მილიონი ადამიანი (მათ შორის ნახევარი რუსებია) საკუთარი მშობლიური რესპუბლიკის ფარგლებს გარეთ ცხოვრობს, ხოლო ხორვატიის მოსახლეობის ერთი მერვედი – სერბებია. სსრკ-ში უკვე შეინიშნება ხალხთა დიდი გადანაცვლება და ეს პროცესი კიდევ უფრო ინტენსიური გახდება, როგორც კი სხვადასხვა რესპუბლიკა დამოუკიდებლობის გზას დაადგება. არადა, ახლად გაჩენილი ნაციონალიზმი, განსაკუთრებით იმ

რეგიონებში, სადაც სოციო-ეკონომიკური გავითარების დონე შედარებით დაბალია, წესით, ალბათ საკმაოდ პრიმიტიული უნდა იყოს – ანუ, შეუწყნარებელი, შოვინისტური და უკიდურესად აგრესიული.[11]

კიდევ მეტი – ძველ, დიდი ხნის ეროვნული სახელმწიფოებსაც, ეტყობა, მომავალში დაემუქრება შეტევა ქვემოდან, იმ უფრო მცირე ლინგვისტური ჯგუფებისაგან, რომელნიც ცალკე აღიარებას მოითხოვენ. ასეთ სურვილს უკვე ამჟღავნებენ სლოვაკები და ჩეხებისაგან გამიჯვნას აპირებენ. ლიბერალური კანადის სიმშვიდე და კეთილდღეობა საკმარისი არ არის ბევრი კვებეკელი ფრანგი კანადელისათვის, ვისაც საკუთარი კულტურული თვითმყოფადობის შენარჩუნება სურთ. ახალი ეროვნული სახელმწიფოების შექმნის ალბათობა, სადაც ქურთები, ესტონელები, ოსები, ტიბეტელები, სლოვენები და სხვანი და სხვანი ნაციონალურ ეროვნულ მეობას ეღირსებიან, უსასრულოა.

მაგრამ, ნაციონალიზმის ეს ახალი გამოვლინებანიც მართებული პერსპექტივით უნდა განიჭვრიტოს. ჯერ ერთი, მათგან ყველაზე რადიკალურნი, მომავალში თავს იჩენენ ევროპის ყველაზე ნაკლებად მოდერნიზებულ რეგიონებში, ძირითადად, ბალკანეთში, ან მის მახლობლად, და ყოფილი რუსეთის იმპერიის სამხრეთ ნაწილებში. მაგრამ ამ ნაციონალიზმთა ამოფრქვევა, როგორც ჩანს, გავლენას ვერ მოახდენს ევროპის უფრო ძველი ნაციონალიზმების ხანგრძლივ ევოლუციაზე – ზემოთ უკვე ნავარაუდევი, შედარებით შემწყნარებლური მიმართულებით. ერთი მხრივ, ყოფილი საბჭოთა ტრანსკავკასიის ხალხებმა უკვე გამოავლინეს საშინელი სისასტიკე ერთმანეთთან დაპირისპირებისას, მაგრამ ჯერჯერობით ძალზე ცოტა საბუთი არსებობს იმის სავარაუდოდ, რომ აღმოსავლეთი ევროპის ჩრდილო ნახევრის ნაციონალიზმებიც – ჩეხოსლოვაკიაში, უნგრეთში, პოლონეთსა და ბალტიის ქვეყნებში – ლიბერალიზმთან შეუთავსებელი აგრესიული მიმართულებით განვითარდება. ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს დღეს არსებული სახელმწიფოები, ვთქვათ, ჩეხოსლოვაკია, არ შეიძლება დანაწევრდეს, ან თითქოს პოლონეთსა და ლიტვას არ ექნებათ დავა საზღვრის გამო. მაგრამ არ არის აუცილებელი, მსგავსმა ფაქტებმა სხვა არეალებისათვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ძალადობის ქარიშხალი გამოიწვიოს; სხვა თუ არაფერი, ასეთი ძალადობის გამოვლენა ამ ქვეყნების ეკონომიკური ინტეგრაციის საქმისათვის აღმოჩნდება უდიდესი ხელისშემშლელი პირობა.

მეორეც ერთი, ახალი ნაციონალისტური კონფლიქტები დღეს ბევრად უფრო მცირე გავლენას იქონიებს ზოგადად ევროპის, გნებავთ, მსოფლიოს მშვიდობასა და უსაფრთხოებაზე, ვიდრე 1914 წელს, როცა სერბი ნაციონალისტის ერთმა გასროლამ პირველი მსოფლიო ომი გამოიწვია. მართალია, დღესაც ინგრევა იუგოსლავია და ახლად გათავისუფლებული უნგრელებიცა და რუმინელებიც უსასრულოდ ედავებიან ერთმანეთს ტრანსილვანიაში უნგრული უმცირესობის სტატუსის გამო, მაგრამ უკვე არ არსებობს ევროპაში ისეთი დიდი სახელმწიფო, რომელიც დაინტერესებული იქნებოდა მსგავსი კონფლიქტები საკუთარი სტრატეგიული მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად გამოეყენებინა. პირიქით, ყველაზე განვითარებული ევროპული სახელმწიფოები ყველანაირად ცდილობენ თავიდან აიცილონ ამგვარი დავის შედეგად გაჩენილი არეულობები, მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაერიონ კონფლიქტში,

თუკი შეუწყნარებლად ილახება ადამიანის უფლებები ანდა მათ თანამემამულეებს ემუქრება რაიმე საფრთხე. იუგოსლავია, სერიოზული ომის კერა, სამოქალაქო ომის გზას დაადგა და იშლება როგორც ნაციონალური მთლიანობა, მაგრამ დანარჩენმა ევროპამ, ფაქტიურად, ერთსულოვნება გამოამჟღავნა ამ პრობლემის მოგვარების მექანიზმებთან დაკავშირებით და აუცილებლად მიიჩნია ევროპის უსაფრთხოების უფრო მასშტაბური საკითხებისგან იუგოსლავიის სრული იზოლირება.

და მესამეც – ძალიან სერიოზული მომენტია, რამდენად გავიაზრებთ დღეს წამოწყებული, ახალი ნაციონალისტური ბრძოლების გარდამავალ ბუნებას აღმოსავლეთ ევროპასა და საბჭოთა კავშირში. კომუნისტური იმპერიების დამხობის შემდეგ ხსენებული ბრძოლები ამ რეგიონებში შეიძლება მივიჩნიოთ ერთგვარ „მშობიარობის ტკივილებად“, რაც ახალი და ზოგადად (თუმცა არა საყოველთაოდ) უფრო დემოკრატიული წესრიგის დაბადებას უძღვის წინ. არსებობს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ ამ პროცესის შედეგად ჩამოყალიბებული ბევრი ახალი ეროვნული სახელმწიფო ლიბერალური დემოკრატია იქნება, დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლით ამჟამად გამძაფრებული მათი ნაციონალიზმიც დაღვინდება და, საბოლოო ჯამში, დასავლეთი ევროპის მგსავსად, იმავე „თურქიფიკაციის“ გზას დაადგება.

ეროვნულ მეობაზე დაფუძნებული ლეგიტიმურობის პრინციპმა მესამე სამყაროშიც ძალზე ფართოდ მოიკიდა ფეხი ბოლო მსოფლიო ომის შემდეგ. მართალია, ის აქ უფრო გვიან დამკვიდრდა, ვიდრე ევროპაში, რადგან ასევე გვიან დაიწყო ინდუსტრიალიზაცია და ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა; მაგრამ გავლენა ამ პრინციპს, ძირითადში, ისეთივე ჰქონდა, რაც ევროპაში. მიუხედავად იმისა, რომ 1945 წლის შემდგომ პერიოდში მესამე სამყაროს შედარებით ცოტა ქვეყანა იყო ფორმალური დემოკრატია, ლამის ყოველმა აქაურმა ქვეყანამ მაინც უარი თქვა ლეგიტიმურობის დინასტიურ თუ რელიგიურ უფლებებზე – ეროვნული თვითგამორკვევის პრინციპების სასარგებლოდ. ამ ნაციონალიზმების სიახლე ნიშნავდა მათ გაცილებით მეტ თვითდაჯერებულობას ევროპის უფრო ძველ, ღრმად ფესვგადგმულ და „გამოცდილ“ ნაციონალიზმებთან შედარებით. მაგალითად, პანარაბული ნაციონალიზმი ემყარებოდა ეროვნული ერთიანობისაკენ იმავე მისწრაფებას, რასაც იტალიისა და გერმანიის ნაციონალიზმები გასულ საუკუნეში, მაგრამ ეს ვერ გამოიხატა ერთიანი, პოლიტიკურად ინტეგრირებული არაბული სახელმწიფოს შექმნაში.

ამავე დროს, მესამე სამყაროს ნაციონალიზმის აღზევებამ, გარკვეული თვალსაზრისით, საერთაშორისო კონფლიქტიც შეაკავა. ეროვნული თვითგამორკვევის პრინციპის ფართო აღიარებამ – არა აუცილებლად თავისუფალი არჩევნების გზით ფორმალური თვითგამორკვევისა, არამედ ეროვნული ჯგუფების უფლებისა, ეცხოვრათ დამოუკიდებლად ტრადიციული სამშობლოს ფარგლებში – ყველასათვის ძალიან ძნელი გახადა სამხედრო ინტერვენცია თუ ტერიტორიების მიტაცება. მესამე სამყაროს ნაციონალიზმის ძალამ ლამის ყველგან გამარჯვება იზეიმა, მიუხედავად ცალკეული ქვეყნების განვითარებისა და ტექნოლოგიის დონეების განსხვავებისა: ფრანგები ვიეტნამიდან და ალჟირიდან გამოდევნეს, ამერიკელები ვიეტნამიდან, რუსები ავღანეთიდან, ლიბიელები ჩადიდან, ვიეტნამელები კამბოჯიდან და ასე შემ-

დეგ.[12] 1945 წლის შემდეგ საერთაშორისო საზღვრების მნიშვნელოვან ცვლილებებს იწვევდა ძირითადად ქვეყნების დანაწილება და არა იმპერიალიზმის გზით ახალ-ახალი ტერიტორიების მიერთება – მაგალითისათვის პაკისტანისა და ბანგლადეშის გახლეჩაც გამოდგება 1971 წელს. ბევრი ფაქტორი, რაც ტერიტორიულ დაპყრობას არამომგებიანად აქცევს განვითარებული ქვეყნებისათვის – ომის სულ უფრო და უფრო მზარდი ხარჯები (მტრული მოსახლეობის მართვის ხარჯების ჩათვლით), შიდა ეკონომიკური განვითარების გზით უფრო იოლად და სწრაფად გამდიდრების შესაძლებლობა და სხვა და სხვა – მესამე სამყაროს ქვეყნებს შორის კონფლიქტებსაც შეეხო.[13]

ნაციონალიზმი კვლავინდებურად ყველაზე უფრო ძლიერია მესამე სამყაროში, აღმოსავლეთ ევროპასა და საბჭოთა კავშირში, და ამ რეგიონებში უფრო დიდხანსაც გაძლებს ვიდრე ევროპასა თუ ამერიკაში. ამ ახალი ნაციონალიზმების ენერგიულობამ, ეტყობა, განვითარებულ ლიბერალურ დემოკრატიებში მცხოვრებნი დააარწმუნა, რომ ნაციონალიზმი ჩვენი დროის დამახასიათებელი ნიშანია, თუმცა ისინი რატომღაც ვერ ამჩნევენ, როგორ კნინდება მისი ძალა მათ საკუთარ ქვეყნებში. უცნაურია, რატომ სჯერა ხალხს, თითქოს ნაციონალიზმივით ხანმოკლე ისტორიული წარსულის მქონე ფენომენი, მაინც კაცობრიობის სოციალური ლანდშაფტის მუდმივ შემადგენელ ელემენტად დარჩება. ეკონომიკურმა ძალებმა, როცა კლასობრივი წინაღობები ეროვნულებით შეცვალეს და ამ პროცესში ცენტრალიზებული, ლინგვისტურად ერთგვაროვანი ერთობები შექმნეს, გარკვეულწილად „წაახალისეს“ ნაციონალიზმი; მაგრამ ახლა იგივე ეკონომიკური ძალები ხელს უწყობენ ნაციონალური ბარიერების მსხვრევას ერთიანი, ინტეგრირებული მსოფლიო ბაზრის შექმნის გზით. ის, რომ ნაციონალიზმის საბოლოო პოლიტიკურ გაუვნებელყოფას იქნებ ვერც ეს და ვერც შემდგომი თაობა ვერ მოესწროს, საბოლოო ჯამში, სწორედ ამგვარი პერსპექტივის ალბათობას ოდნავადაც არ გამორიცხავს.

26

უკიდეგანოდ წყნარი კავშირისაკენ

არალიბერალურ დემოკრატიულ სახელმწიფოებს შორის კვლავაც ბატონობს ძალისმიერი პოლიტიკა. მესამე სამყაროში ინდუსტრიალიზაციისა და ნაციონალიზმის შედარებით დაგვიანებული „დანერგვა“ უთუოდ გამოიწვევს მკვეთრ განსხვავებას, ერთი მხრივ, ამ სამყაროს უმეტეს ქვეყანათა ქმედებებსა და მეორე მხრივ – ინდუსტრიულ დემოკრატიებს შორის. პროგნოზირებად მომავალში მსოფლიო დაყოფილი იქნება პოსტისტორიულ და ჯერ კიდევ ისტორიაში ჩარჩენილ ნაწილებად.[1] პოსტისტორიულ სამყაროში სახელმწიფოთა შორის ურთიერთქმედებათა მთავარი ღერძი ეკონომიკა უნდა გახდეს, ძალისმიერი პოლიტიკის ძველმა წესებმაც თანდათან უნდა მოჭამონ თავიანთი დრო. ანუ, შეიძლება წარმოვიდგინოთ დემოკრატიული ევროპის ერთგვარი მოდელი, გერმანიის ეკონომიკური დომინირების ნიშნით აღბეჭდილი მულტიპოლარული სისტემა, სადაც, ამის მიუხედავად, გერმანიის მეზობლებს არ დაემუქრებათ თითქმის არანაირი სამხედრო საფრთხე და არ დასჭირდებათ არავითარი განსაკუთრებული მცდელობის გატარება, გაზარდონ საკუთარი საომარი პოტენციალი. შენარჩუნდება სერიოზული ეკონომიკური შეჯიბრი, მაგრამ მინიმუმამდე შემცირდება სამხედრო ქიშპი. პოსტისტორიული სამყარო ძველებურად ეროვნულ სახელმწიფოებად იქნება დაყოფილი, მაგრამ ცალკეული ეროვნებები გაითავისებენ ლიბერალიზმს და თვითგამოხატვის უმთავრეს ასპარეზად, სულ უფრო და უფრო ხშირ შემთხვევაში, მხოლოდ პირადი ცხოვრების სფეროს აირჩევენ. ამასობაში, ეკონომიკური რაციონალურობაც წარეცხავს სუვერენიტეტის ბევრ ტრადიციულ ნიშან-თვისებას, რამდენადაც ბაზრებსა და წარმოებას გააერთიანებს.

მეორე მხრივ, ისტორიული სამყარო იმისდა შესაბამისად, განვითარების რა დონეს მიაღწევს მასში შემავალი ესა თუ ის ცალკეული ქვეყანა, ისევ სხვადასხვა რელიგიური, ნაციონალური და იდეოლოგიური კონფლიქტით იქნება დაგლეჯილი და ძალისმიერი პოლიტიკის ძველი წესებიც შეინარჩუნებს გავლენასა და მნიშვნელობას. ერაყისა და ლიბიის ტიპის სახელმწიფოები კვლავინდებურად გააგრძელებენ მეზობლების დაპყრობასაც და სისხლისმღვრელ ომებსაც. ისტორიულ სამყაროში პოლიტიკური მეობის უმთავრეს განმსაზღვრელ ნიშნად ძველებურად ეროვნული სახელმწიფო დარჩება.

პოსტისტორიულ და ისტორიულ სამყაროთა შორის სასაზღვრო ზოლი სწრაფად იცვლება და ამდენად, ძნელია მისი დაფიქსირება. საბჭოთა კავშირი ერთი ბანაკიდან მეორეში გადადის; მისი დაშლის შედეგად ზოგიერთი ყოფილი რესპუბლიკა შეიძლება წარმატებით დაადგეს ლიბერალური დემოკრატიის გზას, სხვებს კი ამ

მიზნის მიღწევა ვინძლო გაუჭირდეთ. ტიანანმენის მოვლენათა შემდეგ ჩინეთი შორსაა დემოკრატიის გამარჯვებისაგან, მაგრამ ეკონომიკური რეფორმის დაწყებიდან მისი საგარეო პოლიტიკა, ასე ვთქვათ, სულ უფრო და უფრო ბურჟუაზიული გახდა. როგორც ჩანს, ჩინეთის დღევანდელ ხელმძღვანელობას ესმის, რომ ეკონომიკური რეფორმის საათის ისრებს უკან ვეღარ დაატრიალებს, ჩინეთი კვლავაც ღია უნდა დარჩეს საერთაშორისო ეკონომიკისათვის; ამდენად, გამორიცხულია მაოისტური საგარეო პოლიტიკისაკენ დაბრუნება ნებისმიერი სახით, თუმცა მაინც ცდილობს მაოიზმის ამა თუ იმ ასპექტის რეანიმირებას შინაურ საქმეებში. ლათინური ამერიკის დიდმა სახელმწიფოებმა – მექსიკამ, ბრაზილიამ, არგენტინამ – წინა ათწლეულებშივე გადააბიჯეს ისტორიულად პოსტისტორიულ სამყაროში; მართალია, გამორიცხული არ არის ნებისმიერი მათგანის ისევ უკან მიბრუნება, მაგრამ დღესდღეობით ისინი ეკონომიკური ურთიერთდამოკიდებულების მექანიზმებით მაინც მჭიდროდ არიან გადაბმულნი სხვა ინდუსტრიულ დემოკრატიებზე.

ისტორიული და პოსტისტორიული სამყაროები გააგრძელებენ მრავალი თვალსაზრისით პარალელურ, მაგრამ ცალკ-ცალკე არსებობას, და ერთმანეთთანაც შედარებით მცირე ურთიერთობა ექნებათ. თუმცა, რამდენიმე ფაქტორის გათვალისწინებით, მათი თანხვედრა მაინც გარდაუვალია. პირველი გახლავთ ნავთობის ფაქტორი, კრიზისის ის უხილავი მიზეზი, რაც კუვეიტში ერაყის შეჭრას მოჰყვა. ნავთობის წარმოება უმთავრესად ისტორიულ სამყაროშია კონცენტრირებული, არადა, ამ ნედლეულს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება პოსტისტორიული სამყაროს ეკონომიკური კეთილდღეობისათვის. ფართო მოხმარების საგნების თვალსაზრისით სულ უფრო მზარდი გლობალური ურთიერთდამოკიდებულების მიუხედავად, მაინც სწორედ ნავთობი რჩება დღემდე იმ ერთადერთ ნედლეულად, რომლის წარმოებაც უაღრესად კონცენტრირებულია საიმისოდ, რათა მისი ბაზარი იმართოს ან სულაც მოისპოს პოლიტიკური მიზეზების გამო – ეს კი, რა თქმა უნდა, გამანადგურებელ შედეგს იქონიებს პოსტისტორიული სამყაროს მთელი ეკონომიკისათვის.

თანხვედრის მეორე ფაქტორი დღეს ნაკლებად თვალშისაცემია ვიდრე ნავთობის თემა, მაგრამ დროთა განმავლობაში ალბათ, კიდევ უფრო მეტი თავსატეხის გამჩენი: ესაა ემიგრაცია. ამჟამად უკვე უამრავი ხალხია დაძრული ღარიბი და არასტაბილური ქვეყნებიდან – მდიდარი და დაცული სამყაროსაკენ, ანუ პრაქტიკულად ყველა განვითარებული სახელმწიფოსათვის ნაცნობია ემიგრანტთა პრობლემა. ისტორიულ სამყაროში პოლიტიკური ძვრების შედეგად ბოლო წლებში ისედაც სულ უფრო და უფრო მზარდი მიგრაცია შეიძლება კიდევ უფრო ინტენსიური გახდეს. ისეთი მოვლენები, როგორიცაა საბჭოთა კავშირის დაშლა, სერიოზული ეთნიკური ძალადობის აფეთქება აღმოსავლეთ ევროპაში, თუ ჰონგ კონგის „ჩაყლაპვა“ არარეფორმირებული ჩინეთის მიერ, საკმარისზე მეტი მიზეზი იქნება ხალხის მასიური ლტოლვისათვის ისტორიულიდან პოსტისტორიულ სამყაროში. ეს კი აუცილებლად განაპირობებს ისტორიული სამყაროთი პოსტისტორიული სახელმწიფოების დაინტერესების შენარჩუნებას – მათ ან უნდა სცადონ ამ ნიაღვრის შეჩერება, ანდა ეს ახალი ემიგრანტები ჩაერთვებიან პოლიტიკურ სისტემაში და თავიანთ „მასპინძლებს“ ბევრ თავსატეხსაც გაუჩენენ.

როგორც საქმის ვითარებამ ცხადყო, პოსტისტორიული ქვეყნებისათვის ძალიან ძნელია ემიგრანტებისათვის ჯებირების შექმნა, სულ ცოტა ორი მიზეზის გამო. ჯერ ერთი, უაღრესად ჭირს უცხოელთათვის ქვეყანაში შესვლის ამკრძალავი ნებისმიერი ისეთი სამართლიანი პრინციპის ფორმულირება, რაც რასისტულად ან ნაციონალისტურად არ ჩაითვლებოდა და, ამდენად, არ შეარყვნიდა უფლებათა იმ საყოველთაო პრინციპებს, რომელთა წინაშეც მათ, როგორც ლიბერალურ დემოკრატიებს, სერიოზული ვალდებულებები გააჩნიათ. ამა თუ იმ ეპოქაში თითქმის ყველა განვითარებულმა დემოკრატიამ დააწესა ემიგრაციის შეზღუდვები, მაგრამ ეს, როგორც წესი, მტანჯველ სინდისის ქენჯნას იწვევდა ხოლმე.

ემიგრაციის ზრდის მეორე მიზეზი ეკონომიკურია, ვინაიდან ყველა განვითარებული ქვეყანა განიცდიდა ან განიცდის გარკვეული ტიპის გაუწაფავი, ან სანახევროდ გაწაფული მუშახელის ნაკლებობას, რომლის უსასრულო მარაგიც მოიპოვება მესამე სამყაროში. არ შეიძლება ყველანაირი დაბალანაზღაურებადი სამუშაოს ექსპორტირება. ეკონომიკური კონკურენცია ერთი, გლობალური ბაზრის ფარგლებში ისევე წაახალისებს მუშახელის რეგიონალური ბაზრების შემდგომ ინტეგრაციას, როგორც ადრეულმა კაპიტალიზმმა, ადგილობრივი მუშახელის დინამიურობის წყალობით ხელი შეუწყო ერთიანი ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბებას.

ორ სამყაროს შორის თანხვედრის ბოლო ფაქტორი ე. წ. „მსოფლიო წესრიგის“ საკითხებს უკავშირდება. თუ უფრო დავაკონკრეტებთ, იმ საფრთხის გამო, რაც გარკვეულმა ისტორიულმა ქვეყნებმა შეიძლება შეუქმნან მეზობლებს, ბევრი პოსტისტორიული სახელმწიფო დააფიქსირებს საკუთარ აბსტრაქტულ ინტერესს, შეიზღუდოს მთელი რიგი ტექნოლოგიების მიწოდება ისტორიულ სამყაროში, იმ მოტივით, რომ მას კონფლიქტისა და ძალადობისაკენ განსაკუთრებული მიდრეკილება ახასიათებს. ამჟამად ამგვარი ტექნოლოგიების რიცხვს უკვე მიეკუთვნება ბირთვული, ქიმიური და ბიოლოგიური იარაღი, ბალისტიკური რაკეტები და ასე შემდეგ. მაგრამ მომავალში, მსოფლიო წესრიგის პრობლემები შეიძლება გარემოს დაცვის ინტერესებზედაც გავრცელდეს ტექნოლოგიების უკონტროლო ზრდა-განვითარების გამო. და თუკი პოსტისტორიული სამყაროს ქმედებანი ამდენად განსხვავებული იქნება ისტორიული სამყაროს ქმედებათაგან, მაშინ პოსტისტორიულ დემოკრატიებს გაუჩნდებათ ერთიანი ინტერესი როგორც გარეშე მუქარისაგან თავდაცვის, ისე დემოკრატიის პერსპექტივისათვის მხარდაჭერის თვალსაზრისით იმ ქვეყნებში, სადაც ის ჯერჯერობით არ არსებობს.

როგორც „რეცეპტის გამომწერი“ დოქტრინა, საერთაშორისო ურთიერთობების რეალისტური ხედვა კვლავაც საკმაოდ მართებული რჩება, 70-იანი და 80-იანი წლების დემოკრატიული მონაპოვრების მიუხედავად. მსოფლიოს ისტორიული ნახევარი ჯიუტად აგრძელებს მოქმედებას რეალისტური პრინციპების თანახმად, ამიტომ პოსტ-ისტორიულმა ნახევარმაც უნდა ისარგებლოს რეალისტურივე მეთოდებით, როცა კვლავინდებურად ისტორიაში დარჩენილ სამყაროსთან აქვს საქმე. ურთიერთობა დემოკრატებსა და არადემოკრატებს შორის ძველებურად აღბეჭდილი იქნება ეჭვებითა და შიშით და, მიუხედავად ეკონომიკური ურთიერთდამოკიდებულების მზარდი დონისა, ამ ურთიერთობებში მაინც ძალა აღმოჩნდება თავისებური ultima ratio.

მეორე მხრივ, როგორც აღმწერი მოდელი, თუ როგორ ფუნქციონირებს მსოფლიო, რეალიზმი ძალიან შორსაა სრულყოფილებისაგან. დაუცველობა და ძალის მაქსიმალურ გამოყენებაზე გათვლილი ქცევა, რასაც რეალისტები მიაწერენ ყველა სახელმწიფოს ყველა ეპოქაში მთელი საკაცობრიო ისტორიის მანძილზე, ახლოით განჩხრეკისას ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. კაცობრიობის ისტორიულმა პროცესმა წარმოქმნა ლეგიტიმურობის არაერთი კონცეფცია – დინასტიური, რელიგიური, ნაციონალისტური და იდეოლოგიური – რომელნიც ზუსტად ამდენივე შესაძლო საფუძველს ქმნიდნენ იმპერიალიზმისა და ომისათვის. თანამედროვე ლიბერალიზმამდე არსებული ლეგიტიმურობის ყოველი ეს ფორმა ბატონობისა და მონობის ამა თუ იმ გამოვლინებას ემყარებოდა; ასე რომ, გარკვეული გაგებით, იმპერიალიზმიც სოციალური სისტემით იყო ნაკარნახევი. როგორც ისტორიის მანძილზე შეიცვალა ლეგიტიმურობის კონცეფციები, შეიცვალა საერთაშორისო ურთიერთობებიც; მართალია, კაცს შეიძლება იმპერიალიზმი და ომი მუდმივ ფენომენებად მოეჩვენოს მთელი ისტორიის განმავლობაში, მაგრამ, სინამდვილეში, ყოველ ცალკეულ ეპოქაში ომებს სრულიად განსხვავებული მიზეზები განაპირობებდა. არ არსებობდა არავითარი „ობიექტური“ ნაციონალური ინტერესი, რაც საერთო გეზს მისცემდა სახელმწიფოთა ქცევას სხვადასხვა ეპოქასა და სხვადასხვა ადგილას, არსებობდა მხოლოდ ლეგიტიმურობის მოქმედი პრინციპებით განსაზღვრული ნაციონალური ინტერესების სიმრავლე და ის ხალხი, ვინც მათ ინტერპრეტირებას ახდენდა.

და ალბათ ბუნებრივად უნდა მოგვეჩვენოს, თუკი ლიბერალურ დემოკრატიას, რომელიც ესწრაფვის მოსპოს განსხვავება ბატონებსა და მონებს შორის, აქციოს ადამიანები საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად, საგარეო პოლიტიკის მიზნებიც განსხვავებული ექნება. პოსტისტორიულ სამყაროში მშვიდობის დამყარებას ის ფაქტი როდი უზრუნველყოფს, რომ სახელმწიფოთა დიდი უმრავლესობა ლეგიტიმურობის ერთნაირ პრინციპებს აღიარებს. ამგვარი მდგომარეობა სხვა დროსაც არსებობდა წარსულში, მაგალითად, როცა ევროპის ყველა სახელმწიფო მონარქია ან იმპერია იყო. მშვიდობა აღმოცენდება დემოკრატიული ლეგიტიმურობის სპეციფიკური ბუნებიდან და მისი უნარიდან, დააკმაყოფილოს აღიარებისაკენ ადამიანური ლტოლვა.

განსხვავებანი დემოკრატიულ და არადემოკრატიულ სახელმწიფოთა შორის, მსოფლიოში ლიბერალური დემოკრატიის გავრცელების პროცესის შესაძლებლობა გვაფიქრებინებს, რომ ამერიკული საგარეო პოლიტიკის ტრადიციული მორალიზმი, მისი ზრუნვა ადამიანის უფლებებზე და „დემოკრატიულ ფასეულობებზე“, მთლად უადგილო არ უნდა იყოს.[2] 1970 წელს ჰენრი კისინჯერი ამტკიცებდა, გამომწვევი მოთხოვნები საბჭოთა კავშირისა და ჩინეთის მსგავს კომუნისტურ სახელმწიფოების მიმართ, მორალურად დამაკმაყოფილებელი კია, მაგრამ პრაქტიკულად – უგუნური, რადგან ხელს უშლის „რეალისტურ“ კომპრომისებს ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა შეიარაღებაზე კონტროლი თუ რეგიონალურ დავათა მოგვარებაო. 1987 წელს ყოფილი პრეზიდენტის, რონალდ რეიგანის, მიმართვამ საბჭოთა კავშირისადმი, დაენგრიათ ბერლინის კედელი, მკაცრი კრიტიკა გამოიწვია და, სხვათა შორის, განსაკუთრებით, გერმანიაში, რომელიც დიდი ხნის შეგუებული იყო საბჭო-

თა მმართველობის „რეალობას“. მაგრამ, როდესაც მსოფლიო დემოკრატიისაკენ დაიძრა, აღმოჩნა, რომ თურმე ეს რევოლუციური მიმართვები საბჭოთა კავშირისადმი, მორალურადაც დამაკმაყოფილებელი იყო და პლიტიკურად გონივრულნიც, მით უმეტეს რომ, ეს მიმართვები იმ დროს კომუნისტურ რეჟიმში მცხოვრები ბევრი ადამიანის სანუკვარ მისწრაფებებს ეხმიანებოდა.

რა თქმა უნდა, არავის მოუვა აზრად, პროპაგანდა გაუწიოს მძლავრი, განსაკუთრებით კი ატომური იარაღით აღჭურვილ არადემოკრატიულ ქვეყნებთან სამხედრო ჭიშპობის პოლიტიკას. იმ ყაიდის რევოლუციები, 1989 წელს რომ განხორციელდა ევროპაში, იშვიათი, საერთოდ გაუთვალისწინებელი მოვლენაც კია და დემოკრატიას არ შეუძლია თავისი საგარეო პოლიტიკის სტრატეგია ყოველი, მასთან დაპირისპირებული დიქტატურის სავარაუდო დამხობაზე დააფუძნოს. ოღონდ, ძალთა გათვლისა თუ გაანგარიშებისას, დემოკრატიებს უნდა ახსოვდეთ, რომ ლეგიტიმურობაც ძლიერების ფორმაა და რომ ძლიერი სახელმწიფოების ფასადის მიღმა ხშირად სერიოზული შინაგანი სისუსტეებიც იმალება. ამდენად, დემოკრატიული ქვეყნები, რომლებიც საკუთარი მეგობრებისა თუ მტრების ვინაობას იდეოლოგიური მოსაზრებებით განსაზღვრავენ – ანუ იმ თვალსაზრისით, რამდენად არიან ისინიც დემოკრატიულნი – როგორც ჩანს, საბოლოო ჯამში, უფრო ძლიერ და ერთგულ მოკავშირეებს შეიძენენ. ამავე დროს მათ არ უნდა დაივიწყონ ზნეობრივი განსხვავებანი დაპირისპირებულ საზოგადოებებს შორის და ძლიერ მეტოქეებთან ჰიდილში არც ადამიანის უფლებათა დაცვის საკითხს უნდა მიანიჭონ მეორეხარისხოვანი როლი.[3]

დემოკრატიათა შემდგომ მშვიდობიან „ქცევაში“ უნდა იგულისხმებოდეს, რომ შეერთებულ შტატებსაც და სხვა დემოკრატიულ სახელმწიფოებსაც ერთი, შორსგამიზნული ინტერესი ამოძრავებს – შენარჩუნდეს დემოკრატიის გავლენის სფერო მსოფლიოში და მერე უკვე მაქსიმალურად გაფართოვდეს იქ, სადაც ეს შესაძლებელი და უპრიანი აღმოჩნდება. რამდენადაც დემოკრატიები ერთმანეთს არ ებრძვიან, აქედან გამომდინარე, თანდათანობით მზარდი პოსტისტორიული სამყაროც უფრო და უფრო მშვიდობიანი და აყვავებული იქნება. თუმცა, არც აღმოსავლეთ ევროპასა და საბჭოთა კავშირში კომუნიზმის დამხობის და არც ვარშავის პაქტის მხრიდან სამხედრო მუქარის გაქრობის ფაქტებმა არამც და არამც არ უნდა გვაქციოს ინდიფერენტულებად ამ მოვლენათა შედეგებისადმი, რადგანაც უმთავრესი გარანტია დასავლეთისათვის, რომ მსოფლიო ამ ნაწილის მხრიდან მუქარა აღარ განახლდება, ან მუქარის ახალ წყაროდ არ იქცევა გაერთიანებული გერმანია თუ ეკონომიკურად გაბატონებული იაპონია, საბოლოო ჯამში, ისევ და ისევ ლიბერალური დემოკრატიის განვითარების დონეა ხსენებულ ქვეყნებში.

დემოკრატიისა და საერთაშორისო მშვიდობის დასამყარებლად დემოკრატიული სახელმწიფოების თანამშრომლობა და ერთობლივი ძალისხმევა ლამის ისეთივე ძველი იდეაა, როგორც თავად ლიბერალიზმი. კანონის უზენაესობას დამორჩილებული, დემოკრატიათა საერთაშორისო ლიგის შექმნის საკითხი ჯერ კიდევ იმანუელ კანტმა დააყენა ჯერ ცნობილ ესსეში „მუდმივი მშვიდობა“ და მერე თავის „უნივერსალური ისტორიის მოსაზრებაში“. კანტი ამტკიცებდა, რომ ბუნებრივი მდგომარეობიდან სამოქალაქო საზოგადოებაზე გადასული ადამიანის ყველა მონაპოვარს,

სინამდვილეში, სახელმწიფოთა შორის გაბატონებული ომის მდგომარეობა აჭარწყლებდა: „ერთიმეორის წინააღმდეგ გამოსაყენებლ შეიარაღებაზე სახელმწიფოთა ძალების ფლანგვით, ომით გამოწვეული გაპარტახებით, ყველაზე მეტად კი მარად ომისთვის მზადყოფნის აუცილებლობით, [სახელმწიფოებმა] ადამიანის ბუნების განვითარება შეაფერხეს.[4] კანტის თზზულებები საერთაშორისო ურთიერთობების თემაზე შემდგომში თანამედროვე ლიბერალური ინტერნაციონალიზმის ინტელექტუალურ ბაზისად იქცა. სწორედ კანტისეულმა ლიგამ მისცა ბიძგი ამერიკელთა მცდელობებს, შეექმნათ ჯერ ერთა ლიგა, ხოლო შემდეგ კი გაერო. როგორც ადრეც შევნიშნე, ომის შემდგომი რეალიზმი, მრავალი თვალსაზრისით, სწორედ ამგვარი ხარისხის ლიბერალური ინტერნაციონალიზმის ანტიდოტად მიიჩნეოდა, ივარაუდებოდა, რომ საერთაშორისო უსაფრთხოების ჭეშმარიტი გარანტია იყო არა იმდენად საერთაშორისო სამართალი, რამდენადაც ძალთა თანაფარდობა.

ერთა ლიგისა და გაეროს თვალნათელმა მარცხმა, რომელთაც ვერ უზრუნველყვეს კოლექტიური უსაფრთხოება ვერც მუსოლინის, იაპონელებისა და ჰიტლერის აგრესიის და ვერც საბჭოთა ექსპანსიონიზმის პირობებში, მართლაც გამოიწვია კანტისეული ინტერნაციონალიზმისა და საერთაშორისო სამართლის საყოველთაო დისკრედიტაცია. თუმცა, ბევრს რატომღაც არ ესმოდა, რომ კანტის იდეების ჭეშმარიტი ხორცშესხმა თავიდანვე პრინციპულად შეუძლებელი ჩანდა სწორედ კანტის მითითებების გაუთვალისწინებლობისა და გაუზიარებლობის გამო.[5] მუდმივი მშვიდობის კანტისეული პირველი განმსაზღვრელი პარაგრაფი აცხადებს – სახელმწიფოთა სისტემაში შემავალი სახელმწიფოების კონსტიტუცია რესპუბლიკური უნდა იყოს, ანუ, ისინი ლიბერალური დემოკრატიები უნდა იყვნენო.[6] „მეორე განმსაზღვრელი პარაგრაფის“ თანახმად კი, „სისტემის წევრთა კანონმდებლობა უნდა ეფუძნებოდეს თავისუფალი სახელმწიფოების ფედერაციას“[7] (იგულისხმება სახელმწიფოები, რომლებიც ხელმძღვანელობენ რესპუბლიკური კონსტიტუციებით). კანტის საბუთები სრულიად აშკარა და პირდაპირია: რესპუბლიკურ პრინციპებზე დამყარებულ სახელმწფოებს ნაკლებად ახასიათებთ ერთმანეთთან ბრძოლა, რადგან დესპოტიზმებისაგან განსხვავებით, თვითმმართველი ხალხები ძალზე უხალისოდ თანხმდებიან ომის საზღაურის გაღებას, ხოლო იმისათვის, რათა საერთაშორისო ფედერაციამ ნაყოფიერად იმოქმედოს, მან უფლებათა საერთო, ლიბერალური პრინციპები უნდა გაიზიაროს. მოკლედ, საერთაშორისო სამართალი, ესაა, უბრალოდ, ყოველი ცალკეული სახელმწიფოს საშინაო სამართლის საზოგადოდ გავრცობილი ფორმა.

გაერო თავიდანვე ვერ პასუხობდა ამ მოთხოვნებს. გაერთიანებული ერების ქარტია უგულებელყოფდა „თავისუფალი ერების“ იდეას „მისი ყოველი წევრის თანასწორობის“ უფრო სუსტი პრინციპის სასარგებლოდ.[8] სხვა სიტყვებით, გაეროს კარი ღია იყო ნებისმიერი სახელმწიფოსათვის, რომელიც სუვერენიტეტის გარკვეულ, მინიმალურ ფორმალურ კრიტერიუმებს პასუხობდა, მიუხედავად იმისა, თავისუფლების რა ხარისხით სარგებლობდნენ ამ სახელმწიფოებში მცხოვრები ხალხები. ასე მაგალითად, სტალინური საბჭოთა კავშირი თავიდანვე ამ ორგანიზაციის დამფუძნებელი წევრი გახლდათ, მას ჰქონდა ადგილი უშიშროების საბჭოში და სარგებ-

ლობდა რეზოლუციებზე ვეტოს დადების უფლებით. დეკოლონიზაციის შემდეგ, გენერალური ასამბლეა გაივსო უამრავი ახალი, მესამე სამყაროს სახელმწიფოთი, რომლებიც არ იზიარებდნენ კანტისეულ არც ერთ ლიბერალურ პრინციპს და გაეროში ხედავდნენ მხოლოდ უაღრესად ხელსაყრელ იარაღს არალიბერალური პოლიტიკური დღის წესრიგების დასამტკიცებლად. როდესაც არ არსებობდა არანაირი წინასწარი ერთსულოვნება პოლიტიკური წესრიგის სამართლიანი პრინციპებისა თუ უფლებათა ბუნების თაობაზე, გასაკვირი აღარ უნდა იყოს, რომ გაეროს ვერ მოახერხა მისი დაფუძნების შემდგომ რაიმე რეალურად მნიშვნელოვანი შედეგისათვის მიეღწია კოლექტიური უსაფრთხოების სფეროში. ასევე არ არის გასაკვირი, ყოველთვის ეჭვის თვალით თუ უცქერდნენ ამ ორგანიზაციას ამერიკელები. გაეროს წინამორბედი ერთა ლიგა, მისი წევრების პოლიტიკური რაობის თვალსაზრისით, შედარებით უფრო ერთგვაროვანი ჩანდა, თუმცა 1933 წლიდან საბჭოთა კავშირი მისი წევრიც გახდა. ამავე დროს, ერთა ლიგის უნარი, დაენერგა კოლექტიური უსაფრთხოების პრინციპები, მნიშვნელოვნად შეასუსტა იმ ფაქტმაც, რომ სახელმწიფოთა სისტემის ორი დიდი და გავლენიანი წევრი – იაპონია და გერმანია – არ იყვნენ დემოკრატიები და არც ლიგის წესებით თამაშის რაიმე სურვილს ამჟღავნებდნენ.

ცივი ომის ჩაცხრობისა და საბჭოთა კავშირსა თუ ჩინეთში რეფორმისტული მოძრაობების დაწყების შემდეგ, გაეროს ნაწილობრივ დაძლია თავისი უწინდელი სისუსტე. როცა უშიშროების საბჭომ უპრეცედენტო ეკონომიკური სანქციები გაატარა ერაყის წინააღმდეგ და უფრო მეტიც, კუვეიტის ოკუპაციის შემდეგ ძალის გამოყენებასაც დათანხმდა. ამით მან იმდაგვარი საერთაშორისო ქმედებებისათვის მზადყოფნის უნარი გამოავლინა, რისი მომსწრენიც შეიძლება მომავალშიც არაერთხელ გავხდეთ. მეორე მხრივ, იგივე უშიშროების საბჭო ჯერ ისევ საკმაოდ მოწყვლადი რჩება და ალბათ ვერც იმის გარანტად გამოდგება, რომ არც მთლად ბოლომდე რეფორმირებული ისეთი სახელმწიფოები, როგორებიცაა რუსეთი და ჩინეთი, კვლავინდებურად ძველ გზას არ დაუბრუნდებიან. რაც შეეხება გენერალურ ასამბლეას, აქაც ძველებურად ძალიან ბევრია ისეთი ქვეყანა, რომელსაც ძნელია თავისუფალი უწოდოს კაცმა. ამდენად, შეიძლება ბუნებრივად დაიბადოს კითხვა – მოახერხებს კი გაერო მომდევნო ათწლეულებში მაინც გახდეს „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ ქვაკუთხედი?

თუკი მავანი მოისურვებდა თავად კანტის მითითებათა მიხედვით შეექმნა ადრეული საერთაშორისო ორგანიზაციების ფატალური ნაკლისაგან თავისუფალი ერთა ლიგა, მაშინ მას მისაბაძ ნიმუშად აშკარად ნატო უფრო უნდა დაესახა, ვიდრე გაერო, ანუ, ლიბერალური პრინციპებისადმი საერთო ვალდებულებით შეკავშირებული, მართლაც თავისუფალი სახელმწიფოების გაერთიანება. ამგვარი ლიგა გაცილებით უკეთესად მოახერხებდა თუნდაც ძალისმიერი ქმედებებით დაეცვა კოლექტიური უსაფრთხოება და აღეკვეთა მსოფლიოს არადემოკრატიული ნაწილიდან მომდინარე საფრთხე. სწორედ ასეთი გაერთიანების წევრებს შეეძლებოდათ ეცხოვრათ და ეთანამშრომლათ საერთაშორისო სამართლის ნორმების თანახმად. პრინციპში, მსგავსი კანტიანური ლიბერალური საერთაშორისო წესრიგი დამყარდა კიდეც სპონტანურად ცივი ომის პერიოდში და მას თავისი მფარველი კალთა გადააფარა ისეთმა ორგანიზაციებმა, როგორებიცაა: ნატო, ევროგაერთიანება, ეკონომი-

კური თანამშრომლობისა და განვითარების ორგანიზაცია, შვიდეული, GATT და სხვები და სხვები, რომელთაც გაწევრიანების მსურველ ქვეყნებს აუცილებელ წინაპირობად ლიბერალიზმი დაუსახეს. ინდუსტრიული დემოკრატიები დღეს ეფექტურად არიან ურთიერთგადაჯაჭვულნი კანონიერი შეთანხმებების მთელი სისტემით, რაც მათ ეკონომიკურ ურთიერთობებს არეგულირებს. მართალია, მათ შორისაც შეიძლება ატყდეს დავა თუ პოლიტიკური ბრძოლა საქონლის ხორცის ქვოტების, ევროპის სავალუტო კავშირის სტრუქტურისა თუ ლიბიისა ან არაბულ-ებრაული კონფლიქტების მოგვარების საკითხებთან დაკავშირებით, მაგრამ სადავო საკითხების გადასაჭრელად უმუალოდ დემოკრატიულ სახელმწიფოთა შორის ძალის გამოყენება მთლიანად გამორიცხულია.

შეერთებულ შტატებსა და სხვა ლიბერალურ დემოკრატიებს მოუწევთ იმ ფაქტის გათავისება, რომ კომუნისტური სამყაროს მსხვრევის შემდეგ ის მსოფლიო, სადაც ისინი ცხოვრობენ, სულ უფრო და უფრო ნაკლებად იქნება დამოკიდებული გეოპოლიტიკაზე, ხოლო ისტორიული სამყაროს წესები და კანონები მტკივნეულად დაუპირისპირდება პოსტისტორიული სამყაროს ცხოვრების ყაიდას. მსოფლიოს პოსტისტორიული ნაწილისათვის უმთავრესი პრობლემები ეკონომიკური ხასიათისა იქნება – კონკურენციისათვის ხელის შეწყობა, სიახლეთა დანერგვა, სამინაო და საგარეო დეფიციტების მოგვარება, უმუშევრობის საკითხის გადაჭრა, ერთობლივი ზრუნვა ეკოლოგიურ პობლემებზე და ასე შემდეგ. სხვა სიტყვებით, სწორედ ამ პოსტისტორიულ სამყაროში მცხოვრები ადამიანები იქნებიან ოთხასი წლის წინ დაწყებული ბურჟუაზიული რევოლუციის მემკვიდრენი. სწორედ პოსტისტორიული სამყაროა ის სამყარო, სადაც მხოლოდ და მხოლოდ სახელისათვის ბრძოლაში თავგანწირვის სურვილს, კომფორტული თვითგადარჩენის სურვილმა სძლია და ბატონობისათვის ბრძოლაც საყოველთაო და რაციონალურმა აღიარებამ შეცვალა.

თანამედროვე ადამიანებს ad infinitum შეუძლიათ იკამათონ, უკვე მიაღწიეს თუ არა პოსტისტორიულ სამყაროს, გააჩენს თუ არა საერთაშორისო ცხოვრება, სრულიად მოულოდნელად კიდევ ახალ იმპერიებს, დიქტატორებს, აღიარებისთვის მებრძოლ, დაუკმაყოფილებელ ნაციონალიზმებს თუ ახალ, უდაბნოდან ქარაშოტივით შემოჭრილ რელიგიებს. მაგრამ, გარკვეული თვალსაზრისით, მათ ამავე დროს უნდა უპასუხონ კითხვას – არის კი მათ მიერ თავიანთთვის აშენებული პოსტ-ისტორიული სახლი, მეოცე საუკუნის სასტიკი ქარიშხლებისაგან რომ იცავდათ, ის მყვიდრი შენობა, სადაც კმაყოფილნი და ბედნიერნი იცხოვრებდნენ სამარადისოდ? განვითარებული სამყაროს პრაქტიკულად ყველა წარმომადგენლის თვალსაზრისით, დღეს სრულიად აშკარაა, რაოდენ სჯობს ლიბერალური დემოკრატია ფაშიზმსა თუ კომუნიზმს; მაგრამ საინტერესოა, თავისთავად ლიბერალური დემოკრატია უალტერნატივო არჩევანია? იქნებ ისიც ვერ გვაკმაყოფილებს ბოლომდე და მთლიანად? საინტერესოა, დარჩება თუ არა გარკვეული წინააღმდეგობანი ჩვენი ლიბერალური წესრიგის გულისგულში მას შემდეგაც კი, როცა უკანასკნელი ფაშისტი დიქტატორიც, ამპარტავანი პოლკოვნიკიცა და კომუნისტური პარტიის ლიდერიც აღიგვებიან პირისაგან მიწისა? აი, სწორედ ამ კითხვებს შევეცდებით ვუპასუხოთ ჩვენი წიგნის დასკვნით ნაწილში.

ნაწილი V

უკანასკნელი ადამიანი

19ა. ფ. ფუკუიამა. „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

27

თავისუფლების სფერო

ისტორია, ამ ცნების მკაცრი გაგებით, სადაც ადამიანები („კლასები“) აღიარებისათვის უპირისპირდებიან ერთმანეთს და შრომის მეშვეობით ებრძვიან ბუნებას, მარქსის მიერ „აუცილებლობის სფეროდაა“ სახელდებული; ამ სფეროს მიღმა კიდევ არსებობს „თავისუფლების სფერო“, სადაც ადამიანები უსიტყვოდ აღიარებენ ერთმანეთს, უკვე აღარ იბრძვიან და მხოლოდ მინიმალურად შრომობენ.

ალექსანდრ კოჟევი, „ჰეგელის წაკითხვის შესავალი“.[1]

ადრე, როცა უნივერსალური ისტორიის დაწერის შესაძლებლობაზე ვსაუბრობდით, უკვე შევნიშნეთ, რომ დროებით გვერდზე გადავდებით იმ საკითხს, რამდენად განაპირობებდა მიზანმიმართული ისტორიული ცვლილება პროგრესს. თუკი ისტორიას ამა თუ იმ გზით ლიბერალური დემოკრატიისაკენ მივყავართ, მაშინ ეს საკითხი თავისთავად უკავშირდება ლიბერალური დემოკრატიისა და თავისუფლებისა და თანასწორობის იმ პრინციპების ავკარგიანობას, რომლებსაც იგი ემყარება. ალბათ საღმა აზრმა უნდა მიგვანიშნოს, რაოდენი უპირატესობებით სარგებლობს მეოცე საუკუნეში ლიბერალური დემოკრატია მის უმთავრეს მეტოქეებთან, ფაშიზმთან და კომუნიზმთან შედარებით, ხოლო მემკვიდრეობით მიღებული ჩვენი ფასეულობებისა და ტრადიციების ერთგულებამ, დემოკრატიის წინაშე უპირობო ვალდებულებანი უნდა გვიყარანახოს. თუმცა საეჭვოა, ლიბერალური დემოკრატიის ინტერესების დაცვას ყველაზე უკეთ განუსჯელი ერთგულება და დემოკრატიის ცალკეულ ზადზე შეგნებული თვალის დახუჭვა ემსახურებოდეს. თანაც, სრულიად შეუძლებელია პასუხი გაეცეს კითხვას, მართლა მიაღწია თუ არა დასასრულს ისტორიამ, თუკი დემოკრატიისა და მისი ნაკლოვანებების პრობლემებს უფრო ღრმად არ ჩავუკვირდებით.

ჩვენ ჯერ ისევ გვაეჭვებს დემოკრატიის სიცოცხლისუნარიანობა, როცა საქმე საერთაშორისო პოლიტიკას ეხება. ჟან ფრანსუა რეველის მიმდევართა თვალსაზრისით, დემოკრატიის უდიდესი სისუსტე გახლდათ მისი უუნაროობა, სასტიკი და ძლიერი ტირანიებისაგან დაეცვა თავი. კითხვა, გაჭრა თუ არა, და, თუ გაჭრა, რამდენი ხნით, მუქარა ამ ტირანიათა მხრიდან კვლავაც არ მოგვცემს მოსვენებას იმ სამყაროში, რომელიც ჯერაც სავსეა ატორიტარიზმებით, თეოკრატიებით, შეუწყნარებელი ნაციონალიზმებითა და ასე შემდეგ. მაგრამ, მოდით, დროებით დავუშ-

ვათ, რომ ლიბერალურმა დემოკრატიამ დაამარცხა ყველა მეტოქე და თვალმისაწვდომ მომავალშიც მას არავითარი სერიოზული საგარეო საფრთხე არ ემუქრება. საინტერესოა, „ნებაზე მიშვებულ“ ევროპისა და ამერიკის ამ მყარ, დროით გამოცდილ ლიბერალურ დემოკრატიებს შეუძლიათ თუ არა იყვნენ უსასრულოდ თვითკმარნი, თუ ერთ მშვენიერ დღეს ისინიც დაემხობიან რაიმე შინაგანი სენის გამო, როგორც ეს კომუნიზმს დაემართა? უეჭველია, ლიბერალურ დემოკრატიებს უამრავი პრობლემა ტანჯავს – უმუშევრობაც, გარემოს დაბინძურებაც, ნარკოტიკებიც, დანაშაულიც და სხვა და სხვა – მაგრამ ამ უშუალო საზრუნავის მიღმა დგას ერთი კითხვა – იმალება თუ არა ლიბერალური დემოკრატიის არსში კიდევ სხვა, მანკიერების უფრო სერიოზული წყაროები, არის თუ არა ამ სისტემაში ცხოვრება ნამდვილად დამაკმაყოფილებელი? თუკი არანაირი ამდაგვარი „წინააღმდეგობა“ არ აშკარავდება, მაშინ ჩვენც, ჰეგელისა და კოჟევის კვალად, უნდა ვაღიაროთ – ისტორიის დასასრულს მივაღწიეთო. მაგრამ თუკი ისინი არსებობენ, ამ შემთხვევაში მოგვიწევს ვთქვათ, რომ ისტორია, ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით, კვლავაც გაგრძელდება.

ადრე უკვე ვთქვით, ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საკმარისი არ იქნება გარემომცველ სამყაროში დემოკრატიისადმი მუქარის ემპირიული საბუთების ძიება, რამდენადაც ამგვარი საბუთები მუდამ ბუნდოვანებითა და პოტენციური მცდარობით ხასიათდება. მართლაც, ჩვენ ვერ მივიჩნევთ კომუნიზმის კრახს იმის უტყუარ მტკიცებულებად, თითქოსდა მომავალში შეუძლებელია დემოკრატიისათვის რაიმე მუქარის გამოვლინება, ანდა თითქოს ოდესმე თავად დემოკრატიაც არ გაიზიარებს იმავე ხვედრს. აუცილებელი, ალბათ უფრო ის ტრანსისტორიული საზომია, რომელსაც დემოკრატიულ საზოგადოებას მივუსადაგებდით, ვთქვათ, კონცეფცია „ადამიანის, როგორც ასეთის“ შესახებ, რაც შესაძლებლობას მოგვცემდა ამ საზოგადოების პოტენციური ნაკლოვანებები დაგვენახა. სწორედ ამ მიზეზითვე მივუბრუნდით თავის დროზე ჰობსის, ლოკის, რუსოს და ჰეგელის „პირველ ადამიანს“.

კოჟევის განცხადება, კაცობრიობამ უკვე მიაღწია ისტორიის დასასრულსო, ემყარება მის შეხედულებას, რომლის თანახმადაც აღიარების სურვილი ყველაზე უფრო ძირეული ადამიანური მისწრაფებაა და სწორედ იგი უბიძგებდა ისტორიას წინ პირველი სისხლიანი შეტაკების შემდგომ ისტორია დასრულდა, რადგან საყოველთაო ურთიერთაღიარების დამამკვიდრებელი უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო მთლიანად აკმაყოფილებს ამ მისწრაფებას. აღიარებისათვის ბრძოლაზე კოჟევისეული აქცენტი შეიძლება მართლაც საკმაოდ მისაღებ ჩარჩოდ მოგვჩვენებოდა, რომლის ფარგლებშიც ლიბერალიზმის მომავალ პერსპექტივებს განვიხილავდით, ვინაიდან, როგორც ვნახეთ, ბოლო რამდენიმე საუკუნის უმთავრესი ისტორიული ფენომენების – რელიგიის, ნაციონალიზმის და დემოკრატიის – არსი შეიძლება გაგებულ იქნას სწორედ აღიარებისათვის ბრძოლის სხვადასხვა გამოვლენად; მაგრამ ანალიზი, თუ რა შემთხვევებშია დაკმაყოფილებული ან დაუკმაყოფილებელი თიმოსი თანამედროვე საზოგადოებებში, ეტყობა, უფრო ღრმად ჩაგვახედებს ლიბერალური დემოკრატიის ადეკვატურობის საკითხში, ვიდრე უბრალოდ სურვილის ანალიზი მოახერხებდა ამას.

ამდენად, ისტორიის დასასრულის პრობლემა თიმოსის მომავლის პრობლემას უკავშირდება: ანუ, კოჟევისა არ იყოს, მართლაც საკმარისად აკმაყოფილებს აღიარების სურვილს ლიბერალური დემოკრატია, თუ ეს სურვილი ბოლომდე აღუსრულებელი რჩება და, აქედან გამომდინარე, უნარი შესწევს სრულიად განსხვავებული ფორმითაც გამოვლინდეს შემდგომში. ჩვენი ადრინდელი მცდელობა „აგვეგო“ უნივერსალური ისტორიის მოდელი, ორ პარალელურ ისტორიულ პროცესში გამოიხატა: ერთს მართავდა თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება და სურვილის ლოგიკა, ხოლო მეორეს – აღიარებისათვის ბრძოლა. საბოლოოდ, ორივემ ერთ წერტილში მიაღწია კულმინაციას, ორივე კაპიტალისტური ლიბერალური დემოკრატიით დაგვირგვინდა. მაგრამ განა შესაძლოა სურვილიცა და თიმოსიც ასე უმტკივნეულოდ დაკმაყოფილდეს ერთნაირი და ერთგვარი სოციალური და პოლიტიკური ინსტიტუტებით? განა შეუძლებელია, სურვილისათვის დამაკმაყოფილებელი, სრულიად არადამაკმაყოფილებელი იყოს თიმოსისათვის და პირიქით, საბოლოო ჯამში კი, არც ერთმა ადამიანურმა საზოგადოებამ არ დააკმაყოფილოს ადამიანი, „როგორც ასეთი“?

ლიბერალიზმის კრიტიკოსები, მემარჯვენეებიცა და მემარცხენეებიც, ერთნაირად უსვამენ ხაზს იმ შესაძლებლობას, რომ ლიბერალური საზოგადოება სრულებითაც ვერ აკმაყოფილებს ერთდროულად სურვილსაც და თიმოსსაც, – პირიქით, იგი მათ შორის ღრმა შეუსაბამობას ავლენს. მემარცხენეთა თავდასხმები ემყარება ბრალდებას, რომლის თანახმადაც ლიბერალურ საზოგადოებებში მთლიანად განუხორციელებელი რჩება დაპირება უნივერსალური, ყოველმხრივი აღიარების თაობაზე იმ ერთი ჯიუტი ფაქტიდან გამომდინარე, რომ კაპიტალიზმის მიერ მოტანილი ეკონომიკური უთანასწორობა ipso facto არათანასწორ აღიარებასაც გულისხმობს. მემარჯვენე კრიტიკოსები აცხადებენ, ლიბერალური საზოგადოების პრობლემა აღიარების არაადეკვატური უნივერსალურობა კი არ არის, არამედ – თავისთავად თანასწორი აღიარების მიზნად დასახვა; ეს უკანასკნელი მომენტი უაღრესად პრობლემატურია, რადგან ადამიანები იმთავითვე არათანასწორნი არიანო; ამგვარ კრიტიკოსთა აზრით, ადამიანთა გათანასწორება ადამიანობის დადასტურებას კი არა, უარყოფას ნიშნავს. მოდით, ორივე ეს თვალსაზრისი ცალ-ცალკე განვიხილოთ.

გასული საუკუნის განმავლობაში, ლიბერალური საზოგადოებების კრიტიკა მემარცხენე პოზიციებიდან უფრო ხშირი და გავრცელებული მოვლენა იყო. უთანასწორობის პრობლემები კვლავაც შეაწუხებს ლიბერალურ საზოგადოებებს მომდევნო თაობებშიც, რადგან გარკვეული თვალსაზრისით, ლიბერალიზმის პირობებში მათი მოგვარება შეუძლებელია. და მაინც, ამის მიუხედავადაც, ეს პრობლემები ნაკლებად სერიოზულ „წინააღმდეგობებად“ ჩანან ჩვენი დღევანდელი წესრიგისათვის, ვიდრე „მარჯვნიდან“ მომავალი უკმაყოფილებანი, ანუ, ეჭვები თანასწორი აღიარების, როგორც თავისთავადი საბოლოო მიზნის, სასურველობის თაობაზე.

სოციალური უთანასწორობა ორ კატეგორიად იყოფა, ერთის კვალს ადამიანური ადათებისა და ჩვევებისაკენ მივყავართ, მეორე კი ბუნებას ანდა ბუნებრივ აუცილებლობას შეიძლება მიეწეროს. პირველ კატეგორიაში ერთიანდება თანასწორობის იურიდიული წინაღობები – საზოგადოების დაყოფა ჩაკეტილ წოდებებად,

აპარტეიდი, ანტიზანგური კანონები, ქონებრივი პირობები საარჩევნო ხმის უფლების მოსაპოვებლად და ასე შემდეგ. ამასთანავე, არსებობს კულტურით განპირობებული ისეთი საყოველთაო უთანასწორობანი, როგორიცაა ადრე უკვე განხილული, სხვადასხვა ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების მიმართება ეკონომიკური საქმიანობისადმი. ეს უკანასკნელი არ ჩნდება არც გარკვეული კანონისა თუ პოლიტიკის შედეგად და არც ბუნებისათვის მისი მიწერა შეიძლება.

თანასწორობისათვის ბუნებრივი წინაღობები მოსახლეობაში ბუნებრივი შესაძლებლობებისა თუ თვისებების არათანასწორი განაწილებიდან იღებს სათავეს. ყველას არ შეუძლია იყოს პიანისტი ან „ლეიკერსის“ გუნდის ცენტრი, და არც ყველას გააჩნია, როგორც მედისონი მიუთითებდა, ქონების შეძენის ერთნაირი უნარი. ცხოვრების თანამგზავრის არჩევისას ლამაზი ჭაბუკები და მომხიბვლელი ქალიშვილები, რა თქმა უნდა, უპირატესობით ისარგებლებენ თავიანთ შედარებით შეუხედავ მეგობრებთან შედარებით. არსებობს აგრეთვე უთანასწორობის ფორმები, რომლებიც უშუალოდ კაპიტალისტური ბაზრის ფუნქციონირებას უკავშირდება: შრომის დანაწილება ეკონომიკის ფარგლებში და თავად საბაზრო მოთხოვნილებანი. უთანასწორობის ეს ფორმები სულაც არაა უფრო „ბუნებრივი“, ვიდრე საკუთრივ კაპიტალიზმი, მაგრამ ისინი აუცილებლად იგულისხმებიან კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის არჩევანიდან გამომდინარე. თანამედროვე ეკონომიკის ნაყოფიერება წარმოუდგენელია შრომის რაციონალური განაწილებისა თუ გამარჯვებულებისა და დამარცხებულების გაჩენის გარეშე იმ პროცესში, როცა კაპიტალი ერთი ინდუსტრიიდან, რეგიონიდან თუ ქვეყნიდან მეორეში მოძრაობს.

პრინციპში, ყველა ჭეშმარიტად ლიბერალური საზოგადოება მოწოდებულია მოსპოს უთანასწორობის ჩვეული, „ტრადიციული“ წყაროები. ამასთანავე, კაპიტალისტური ეკონომიკის დინამიზმს ახასიათებს ტენდენცია, დაამსხვრიოს თანასწორობის ბევრი ჩვეული და კულტურული წინაღობა მის მიერ მუშახელის სულ უფრო და უფრო ცვალებადი მოთხოვნის საშუალებით. მარქსისტული აზროვნების ერთმა საუკუნემ მიგვაჩვია ფიქრს, თითქოსდა კაპიტალისტური საზოგადოებები უკიდურესად არაეგალიტარულნი არიან, მაგრამ, სინამდვილეში, სოციალური ქმედებების თვალსაზრისით ისინი გაცილებით მეტ ეგალიტარულობას ავლენენ, ვიდრე წინამორბედი სასოფლო-სამეურნეო საზოგადოებანი.[2] კაპიტალიზმი დინამიური ძალაა, რომელიც გამუდმებით ესხმის თავს წმინდა ტრადიციულ სოციალურ ურთიერთობებს, მემკვიდრეობით პრივილეგიებს უნარსა და განათლებაზე დაფუძნებული ახალი დანაშრევებით ცვლის. საყოველთაო წიგნიერებისა და განათლების, სოციალური მობილურობის მაღალი ხარისხის, უპირველესად ნიჭისა და არა პრივილეგიის დაფასების გარეშე კაპიტალისტური საზოგადოებები ვერ მოახერხებდნენ ფუნქციონირებას – ყოველ შემთხვევაში, ისეთი წარმატებით მაინც, როგორც შეეძლოთ. ესეც არ იყოს, პრაქტიკულად, ყველა თანამედროვე დემოკრატია მართავს და აწესრიგებს ბიზნესს, გადაანაწილებს შემოსავალს მდიდრებიდან ღარიბებზე და ავლენს გარკვეული პასუხისმგებლობის დონეს სოციალურ კეთილდღეობაზე – ვგულისხმობ როგორც სოციალურ უსაფრთხოებასა თუ სამედიცინო დახმარებას შეერთებულ შტატებში, ისე გერმანიისა და შვედეთის

უფრო მრავალისმომცველ სოციალური დახმარების სისტემებსაც. მართალია, დასავლურ დემოკრატიათა შორის, შეერთებული შტატები ჯერაც ალბათ ყველაზე ნაკლებ მიდრეკილებას ამჟღავნებს იცისროს პატერნალისტური როლი, მაგრამ ე. წ. „ახალი შეთანხმების ძირითადი მუხლები სოციალური კეთილმოწყობის თაობაზე უფრო კონსერვატიულად განწყობილმა ხალხმაც კი უყოყმანოდ აღიარა და, როგორც დრომ დაამტკიცა, მდგომარეობა ამ მხრივ თუ არ გაუმჯობესდა, ნამდვილად აღარ უნდა გაუარესდეს.

ყველა ამ გამათანაბრებელი პროცესის შედეგად გაჩენილ ფენომენს, „საშუალო კლასის საზოგადოება“ ეწოდა სახელად. ეს ტერმინი მცდარი კია, რამდენადაც თანამედროვე დემოკრატიათა სოციალური სტრუქტურა კვლავაც უფრო კლასიკურ პირამიდას წააგავს, ვიდრე კომპოზიციის შუაგულში „ჩასმულ“ საშობაო ორნამენტს, მაგრამ ამ პირამიდის ცენტრი საკმაოდ ტევადი რჩება და სოციალური მობილურობის მაღალი დონე თითქმის ყველას აძლევს შესაძლებლობას, საკუთარი სურვილები და მისწრაფებანი საშუალო კლასის სურვილებთან და მისწრაფებებთან გააიგივონ, იფიქრონ, რომ პოტენციურად მაინც, სწორედ ამ კლასის წარმომადგენლები არიან თავად. მრავალი თვალსაზრისით, საშუალო კლასის საზოგადოებები კვლავაც უაღრესად არაეგალიტარულნი იქნებიან მომავალში, თუმცა უთანასწორობის მიზეზები სულ უფრო და უფრო მეტად დაუკავშირდება ნიჭის ბუნებრივ უთანასწორობას, შრომის ეკონომიკურად აუცილებელ დანაწილებას და კულტურას. შეიძლებოდა კოჟევის შენიშვნისათვის – ომისშემდგომმა ამერიკამ, სინამდვილეში, მარქსის „უკლასო საზოგადოებას“ მიაღწიაო – ამგვარი ინტერპრეტაცია მიგვეცა: მართალია, ყოველგვარი სოციალური უთანასწორობა ვერ მოისპო, მაგრამ დარჩენილი წინაღობები, ფაქტიურად, „აუცილებელი და აღმოუფხვრელი“ იყო, გამომდინარე არა იმდენად ადამიანის ნებიდან, რამდენადაც საგანთა ბუნებიდან. ამ ფარგლებში, მსგავს საზოგადოებაზე ნამდვილად შეიძლებოდა თქმულიყო, მარქსისეულ „თავისუფლების სფეროს“ ეზიარაო – ამის საფუძველს იძლევა ბუნებრივ მოთხოვნილებათა ეფექტური დაკმაყოფილებაც და ადამიანებისათვის საშუალების მიცემაც, მოეპოვებინათ ყველაფერი, რაც სურდათ – ნებისმიერი ისტორიული საზომით რომ მივუდგეთ, მინიმალური შრომის საფასურად.[3]

და მაინც, თანასწორობის ამ შედარებით კომპრომისული საზოგადოებითაც კი, არსებულ ლიბერალურ დემოკრატიათა უმრავლესობა ჯერ კიდევ ვერ პასუხობს ყველა მოთხოვნას. უფრო ჩვეულებიდან, ვიდრე ბუნებიდან თუ აუცილებლობიდან მომდინარე უთანასწორობათა შორის, ყველაზე ძნელი აღმოსაფხვრელი ისინია, რომელთაც კულტურა აჩენს. ასეთი სიტუაციაა, მაგალითად, ეგრეთ წოდებულ შავ „ქვეკლასთან“ დაკავშირებით თანამედროვე ამერიკაში. წინაღობები, რასაც დეტროიტში თუ სამხრეთ ბრონქსში გაზრდილი ახალგაზრდა შავკანიანი აწყდება ხოლმე, მხოლოდ იწყება არასტანდარტული, დაბალი ხარისხის სკოლებით, და ამ პრობლემის წამალს, თეორიულად, სახელმწიფო პოლიტიკაში ხედავენ. საზოგადოებაში, სადაც პიროვნების სტატუსი თითქმის მთლიანად განათლების დონითაა განპირობებული, ამ ახალგაზრდების დასახიჩრება სასკოლო ასაკის მიღწევამდეც კი იწყება,

როცა მათ არ გააჩნიათ ისეთი ოჯახური გარემო, სადაც მემკვიდრეობით მიიღებდნენ ხელსაყრელი შემთხვევების წარმატებით გამოსაყენებლად აუცილებელ კულტურულ ფასეულობებს; ეს ახალგაზრდები უკვე ძალიან იოლად ექცევიან „ქუჩის“ გავლენის ქვეშ, ვინაიდან სწორედ ქუჩა სთავაზობს სამუშაო კლასის ამერიკის ცხოვრებასთან შედარებით ბევრად უფრო ნაცნობსა და მომხიბვლელ ცხოვრების სტილს. ამ გარემოებათა გამო, ვერც შავკანიანთა მიერ სრული იურიდიული თანასწორობის მიღწევა და ვერც შეერთებული შტატების ეკონომიკით მინიჭებული შესაძლებლობები, მნიშვნელოვნად და ფუნდამენტურად ვერ შეცვლის ამ ახალგაზრდების ყოფას. ჯერჯერობით არც ჩანს, როგორ უნდა გადაიჭრას კულტურული უთანასწორობის ამდაგვარი პრობლემები; მით უფრო, რომ საკმაოდ საფუძვლიანი საბუთების თანახმად, შავი ქვეკლასის დასახმარებლად ადრე გატარებულმა სოციალურმა პოლიტიკამ გარკვეული ვნებაც კი მიაყენა მას – ვთქვათ, ოჯახზე საზრუნავის შემცირებით გაზარდა სახელმწიფოზე მათი დამოკიდებულება. „კულტურის შექმნის“ – ანუ, შინაურ დონემდე დაყვანილი მორალური ფასეულობების აღორძინების პრობლემა არავის უქცევია სახელმწიფო პოლიტიკის საგნად და არავის უცდია მისი ამ თვალსაზრისით მოგვარება. ამიტომაც, მიუხედავად იმისა, რომ თანასწორობის პრინციპი შეიძლება, მართლაც, 1776 წელს დაინერგა ამერიკაში, მრავალი ამერიკელისათვის მისი სრული განხორციელება ჩვენი საუკუნის 90-იან წლებში ჯერაც მიუღწეველია.

უფრო მეტიც, თუკი კაპიტალიზმს შესწევს უნარი შექმნას დოვლათის უსასრულო რაოდენობა, მას კვლავინდებურად გაუჭირდება დააკმაყოფილოს ადამიანის სწრაფვა თანასწორი აღიარებისაკენ, ანუ იზოთიმია. შრომის დანაწილებას მოაქვს სხვადასხვა საქმიანობათა ღირსებებს შორის განსხვავებაც: მენაგვეებსა თუ ჭურჭლის მრეცხავებს ყოველთვის ნაკლები პატივისცემით მოეპყრობიან, ვიდრე ნეიროქირურგებსა თუ ფეხბურთის ვარსკვლავებს, ხოლო უმუშევრებს კი საერთოდ სალამსაც დაამადლიან. აყვავებულ დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, სიღარიბის ცნებამ ტრანსფორმაცია განიცადა და იმდენად ბუნებრივი მოთხოვნილების პრობლემას აღარ წარმოადგენს, რამდენადაც აღიარებისა. სინამდვილეში, ღარიბ თუ უსახლკარო ადამიანებს უფრო მეტად მათი ღირსების შელახვა შეურაცხყოფს, ვიდრე ფიზიკური გაჭირვება. სიმდიდრისა თუ ქონების არმქონეთ საზოგადოების დარჩენილი ნაწილი საერთოდ არც აღიქვამს სერიოზულად: არც პოლიტიკოსები ცდილობენ მათი კეთილგანწყობის მოპოვებას და არც პოლიცია და სამართალდამცავი სისტემა ზრუნავს მათი უფლებების დაცვაზე ჩვეული ენერგიულობით; მათ არ შეუძლიათ სამუშაოს შოვნა იმ საზოგადოებაში, რომელიც კვლავინდებურად დიდად აფასებს საკუთარი თავისა და უნარის რწმენას; ხოლო თუკი შოულობენ კიდეც, ამ სამუშაოს თვითონვე მიიჩნევენ დამამცირებლად და, რაც მთავარია, მათ შეუდარებლად მცირე შანსი გააჩნიათ განათლების მეშვეობით გაიუმჯობესონ მდგომარეობა და, საერთოდ, რამენაირად მოახერხონ საკუთარი პოტენციალის რეალიზება. სანამ არსებობს დაყოფა მდიდრებსა და ღარიბებს შორის, სანამ ზოგიერთი საქმიანობა პრესტიჟულად ითვლება, ზოგი კი არა – მატერიალური კეთილდღეობის ვერანაირი აბსოლუტური დონე ვერასოდეს ვერ გა-

მოასწორებს ამ სიტუაციას და ვერ უწამლებს იმ ყოველდღიურ შეურაცხყოფას, რასაც შედარებით ხელმოკლეთა და ნაკლებად უზრუნველყოფილთა ღირსება განიცდის. ამდენად, ის, რაც აკმაყოფილებს სურვილს, ამავედროულად სულაც ვერ აკმაყოფილებს თიმოსს.

ფაქტია, რომ უმთავრესი სოციალური უთანასწორობანი თვით ყველაზე უფრო უზადო ლიბერალურ საზოგადოებებშიც კი შენარჩუნდება, ამდენად კვლავაც იარსებებს დაძაბულობა საზოგადოებების საფუძველშივე ჩადებული თავისუფლების და თანასწორობის ტყუპ პრინციპთა შორის. ეს დაძაბულობა, როგორც ხაზგასმით მიუთითა ტოკვილმა,[4] ისეთივე „აუცილებელი და აღმოუფხვრელი“ იქნება, როგორც თავად მისი დამბადებელი უთანასწორობა. ნებისმიერი მცდელობა, დაჩაგრულთ „თანაბარი ღირსება“ მიენიჭოთ, გაიგივდება სხვა ადამიანთა თავისუფლებისა თუ უფლებების შეკვეცასთან, და მით უფრო მეტად, რაც უფრო ღრმად იმალება უთანაბრობის მიზეზები ამა თუ იმ სოციალურ სტრუქტურაში. უმცირესობის კანდიდატისათვის გამოყოფილი ყოველი სამუშაო ადგილი თუ უმაღლესი განათლების მიღების შესაძლებლობა ამა თუ იმ პრივილეგიისა ან გამონაკლისის წესის წყალობით, ვიღაცისთვის ავტომატურად ადგილის დაკარგვასაც ნიშნავს. მთავრობის მიერ დახარჯული ყოველი დოლარი სახელმწიფო სამედიცინო დაზღვევასა თუ სოცუზრუნველყოფაზე გულისხმობს დანაკლისს კერძო ეკონომიკის სფეროში; ყოველი მცდელობა, დაიცვან მუშები უმუშევრობისაგან ან ფირმები გაკოტრებისაგან, თავისთავად შეზღუდავს ეკონომიკურ თავისუფლებას. არ არსებობს არავითარი დაფიქსირებული ანდა ბუნებრივი წერტილი, სადაც ხდება თავისუფლებისა და თანასწორობის სრული დაბალანსება, არც მათი ერთდროულად ოპტიმიზირების რაიმე გზა და საშუალება არსებობს.

მარქსისტული პროექტი ერთსულოვანი მაქსიმალიზმით ისახავდა მიზნად სოციალური თანასწორობის უკიდურესი ფორმა დაენერგა თავისუფლების ხარჯზე, მოესპო ბუნებრივი უთანასწორობანი არა ნიჭის, არამედ მოთხოვნილებათა „დაფასებით“ და საერთოდ გაეუქმებინა შრომის დანაწილების პრინციპი. ყოველმა შემდგომმა ძალისხმევამ, სოციალური თანასწორობის დონე გადააცილოს „საშუალო კლასის საზოგადოების“ ზღვარს, უთუოდ უნდა გაითვალისწინოს მარქსისტული გეგმების მარცხი და რაღაც უკეთესის მოფიქრება ცადოს. ერთი შეხედვით „აუცილებელი და აღმოუფხვრელი“ განსხვავებების აღმოფხვრას მონსტრუოზული სახელმწიფოს შექმნა დასჭირდა; ჩინელი კომუნისტები თუ კამბოჯელი წითელი ქხმერებიც ვერ ეცდებოდნენ მოესპოთ განსხვავება ქალაქსა და სოფელს, ფიზიკურ და ინტელექტუალურ შრომას შორის, თუ, უპირველეს ყოვლისა, ყველა მოქალაქეს არ წაართმევდნენ თვით მინიმალურ უფლებებსაც კი. ასევე, საბჭოელებიც ისახავდნენ მიზნად მოთხოვნილება დაეყენებინათ უფრო წინ, ვიდრე შრომა თუ ნიჭი, მაგრამ შედეგად მიიღეს საზოგადოება, რომელმაც შრომისადმი ყოველგვარი ინტერესი დაკარგა. საბოლოო ჯამში, სწორედ ამ კომუნისტურ საზოგადოებებში შეიქმნა სოციალური უთანასწორობის გასაოცარი დონე და, მილოვან ჯილასის მოსწრებული თქმით, „ახალი კლასი“ – პარტიული ფუნქციონერებისა და ბიუროკრატების ფენა ჩამოუყალიბდა.[5]

კომუნიზმის მსოფლიო მასშტაბით კრახმა წარმოქმნა ნიშანდობლივი სიტუაცია, როცა ლიბერალური საზოგადოებების მემარცხენე კრიტიკოსებს რაღაც ძალიან უჩვეულოდ უჭირთ უთანასწორობის უფრო და უფრო მოურეველი ფორმების დასაძლევად რადიკალური გადაწყვეტილებების შემოთავაზება. დღესდღეობით პიროვნული აღიარების თიმოტური სურვილი არ თმობს საკუთარ პოზიციებს თანასწორობის თიმოტურ სურვილთან დაპირისპირებაში და ძალიან ცოტაღა დარჩა ლიბერალური საზოგადოებების ისეთი კრიტიკოსი, ვისაც დიდი სურვილი გააჩნია ქომაგობა გაუწიოს ლიბერალური პრინციპების სრულ გაუქმებას – სულერთია, პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ სფეროში – როგორც არსებული ეკონომიკური უთანასწორობის დაძლევის საშუალებას.[6] უმთავრესი სადავო საკითხი ახლა უკვე არა თავისთავად ლიბერალური საზოგადოების პრინციპების ავკარგიანობაა, არამედ ის ზუსტი საზომი, რის მიხედვითაც უნდა მოხდეს სამართლიანი „გარიგება“ თავისუფლებასა და თანასწორობას შორის. ყველა საზოგადოება განსხვავებულად დაამყარებს ამ თანაფარდობას, არჩევანი საკმაოდ ფართოა – რეიგანის ამერიკისა თუ თეტჩერის ბრიტანეთის ინდივიდუალიზმიდან, ევროპის კონტინენტის ქრისტიანულ დემოკრატიამდე და სკანდინავიის სოციალ-დემოკრატიამდე. ეს ქვეყნები ერთმანეთისაგან ძალიან განსხვავებულნი იქნებიან სოციალური ქმედებებისა და ცხოვრების ხარისხის თვალსაზრისით, მაგრამ მათ მიერ არჩეული „გარიგებების“ სპეციფიკური ფორმები მაინც ვერანაირად ვერ გასცილდება ზოგადად ლიბერალური დემოკრატიის ჩარჩოებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ხომ თავად ფუძემდებლურ პრინციპებს დაემუქრება სერიოზული საფრთხე. სოციალური დემოკრატიის უფრო მაღალი დონის მიღწევის სურვილი, სულაც არ არის აუცილებელი ფორმალური დემოკრატიის საფასურად გაჩნდეს და, ამდენად, თავის თავში არ უარყოფს ისტორიის დასასრულის შესაძლებლობას.

მიუხედავად იმისა, რომ ამჟამად მემარცხენეთა მხრიდან სულ უფრო და უფრო ნაკლებად ისმის საუბარი ძველი, ეკონომიკური კლასების თეორიის შესახებ, მაინც არ არის ნათელი, საბოლოოდ მოისპო თუ არა ლიბერალური დემოკრატიის სადმი დაპირისპირების ახალი, პოტენციურად უფრო რადიკალური, უთანასწორობის სხვა ფორმებზე დამყარებული საფრთხე. თანამედროვე ამერიკის კოლეჯების საერთო საცხოვრებლებში, მემარცხენეებისათვის ტრადიციული კლასობრივი საკითხი უკვე შეცვალა უთანასწორობის ისეთმა ფორმებმა, როგორებიცაა: რასიზმი, სექსიზმი და ჰომოფობია. როცა უკვე მყარად არსებობს ყოველი პიროვნების ადამიანური ღირსების თანასწორად აღიარების – ანუ, მისი იზოთიმიის დაკმაყოფილების – პრინციპი, არავითარი გარანტია არაა, რომ ადამიანები კვლავინდებურად შეეგუებიან უთანასწორობის ბუნებრივსა თუ სხვა, ჯერ კიდევ შემორჩენილ ფორმებს. ბუნება უნარსა და შესაძლებლობებს უთანასწოროდ ანაწილებს, ანუ სამართლიანი არ არის – შესაბამისად, დღევანდელი ადამიანი ამგვარ უთანასწორობას რომ ეგუება ან როგორც ბუნებრივს, ანდა როგორც აუცილებელს, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს ვითარება მომავალშიც არ შეიცვლება. რომელიმე პოლიტიკურმა მოძრაობამ, ერთ მშვენიერ დღეს, შეიძლება არისტოფანეს მიერ „ქალთა კრებაში“ წარმოდგენილი გეგმა გააცოცხლოს და აიძულოს ლამაზი ბიჭები უშნო

ქალებზე დაქორწინდნენ, ანდა პირიქით... გამორიცხული არც ისაა, მერე გაჩნდეს რაღაც ახალი ტექნოლოგია ბუნების ოდინდელ უსამართლობათა გამოსასწორებლად და ბუნებაში არსებული სიკეთეები, ვთქვათ, სილამაზე თუ გონიერება, უფრო „სამართლიანად“ გადანაწილდეს.[7]

მაგალითისათვის, განვიხილოთ რა სახე მიიღო ჩვენმა დამოკიდებულებამ ხეიბრებისადმი. ჩვეულებრივ, ხალხს მათ მიმართ ისეთი გრძნობა ჰქონდა როგორც, ვთქვათ, დაბადებით ჯუჯებისადმი: ფიქრობდნენ, რომ მათ ბუნებამ დასცინა და ასევე უნდა ეცხოვრათ თავიანთ უძლურებას შეგუებულებს. ახლა თანამედროვე ამერიკული საზოგადოება ცდილობს არა მარტო ფიზიკურ ხეიბრობას, არამედ ღირსებისათვის მიყენებულ ჭრილობებსაც უწამლოს. ეს კია, სახელმწიფო სააგენტოებისა თუ უნივერსიტეტების მიერ დახმარების რეალურად არჩეული გზა, მრავალი თვალსაზრისით, შესაძლოზე ბევრად უფრო ძვირადღირებული აღმოჩნდა. იმის ნაცვლად, ხეიბრებისათვის სპეციალური ტრანსპორტი გამოეყოთ, ბევრმა მუნიციპალიტეტმა საერთოდ მთელი საზოგადოებრივი ტრანსპორტი გადააკეთა და უფრო იოლი მისაწვდომი გახადა. დაწესებულებებში ბორბლებიანი სავარძლებისათვის ცალკე შესასვლელის გაკეთების მაგივრად, სწორედ მთავარი შესასვლელები მიუსადაგეს ამნაირი სავარძლებით თავისუფლად შესვლა-გამოსვლას. ეს ხარჯი და ჯაფა გაიწია არა იმდენად ხეიბართათვის ფიზიკური დისკომფორტის შესამცირებლად – ამას უფრო იაფადაც მოევლებოდა, რამდენადაც მათი ღირსების დასაცავად. უპირველეს ყოვლისა, სწორედ მათ თიმოსზე ზრუნვის გამოხატულებაა ბუნების უსამართლობათა გამოსწორების მცდელობა და ხეიბარი ადამიანისათვის იმის დემონსტრირება, რომ ნებისმიერის მსგავსად, მასაც შეუძლია ავტობუსში ჩვეულებრივად ჩაჯდომა თუ შენობაში მთავარი შესასვლელიდან შესვლა.

თანასწორი აღიარებისაკენ სწრაფვა – იზოთიმია – აუცილებლად როდი სუსტდება უფრო მეტი de facto თანასწორობისა და მატერიალური სიმდიდრის მიღწევასთან ერთად, პირიქით, ყოველივე ამან მისი მეტი სტიმულირებაც კი შეიძლება გამოიწვიოს.

ტოკვილის განმარტებით, როცა სოციალურ კლასთა თუ ჯგუფთა შორის დიდია განსხვავება და თან ამ განსხვავებას ხანგრძლივი ტრადიციაც უმტკიცებს საფუძველს, ხალხი უფრო მორჩილი ხდება და ძალაუნებურად სიტუაციასაც ეგუება; მაგრამ, როდესაც საზოგადოება მობილურია და სხვადასხვა ჯგუფიც ურთიერთდაახლოების ტენდენციას ამჟღავნებს, ხალხი უფრო ნათლად იაზრებს შემორჩენილ განსხვავებათა ავ-კარგიანობასა და პროტესტის სურვილიც უმძაფრდება. დემოკრატიულ ქვეყნებში, თანასწორობის სურვილი უფრო ღრმა და მყარის გრძნობა იყო, ვიდრე თავისუფლების სიყვარული. თავისუფლება შესაძლებელი გახლდათ დემოკრატიის გარეშეც, ოღონდ თანასწორობა კი ნებისმიერი დემოკრატიული ეპოქის განსაკუთრებულ განმსაზღვრელ ნიშან-თვისებას წარმოადგენდა და სწორედ ამ მიზეზის გამო, ადამიანებიც მას უფრო ჯიუტად ებღაუჭებოდნენ. თავისუფლების „სიჭარბე“ სხვადასხვაგვარი გამოვლინებით – ვინმე ლიონა ჰელმსლისა თუ დონალდ თრამპის სკანდალური სითამამე, აივან ბოსკისა თუ მაიკლ მილკენის ჩადენილი და-

ნაშაულებანი, თუ პრადოს ყურესათვის „ექსონ ვალდესის“ მიერ მიყენებული ვნება – გაცილებით უფრო თვალშისაცემია, ვიდრე ისეთი ზღვარგადასული თანასწორობის ბოროტებანი, როგორიცაა შემპარავი გაერთგვაროვნება თუ უმრავლესობის ტირანია. თუკი პოლიტიკური თავისუფლება ეგზალტირებული სიამოვნებებით აჯილდოებს მოქალაქეთა მცირე რაოდენობას, თანასწორობა ხალხის უდიდეს მასებს ანიჭებს პატარა-პატარა სიხარულს.[8]

ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური პრაქტიკა ბოლო ოთხი საუკუნის განმავლობაში დიდი წარმატებით აღმოფხვრიდა პოლიტიკური ცხოვრებიდან მეგალოთიმიის ყველაზე უფრო აშკარა ფორმებს, ჩვენს საზოგადოებას მაინც მოუწევს მომავალში ღირსების გათანაბრების პრობლემაზე ზრუნვა. დღეს, დემოკრატიულ ამერიკაში, უამრავი ვინმეა, ვინც სიცოცხლესაც არ დაიშურებდა უთანასწორობის ნებისმიერი კვალის მთლიანად და საბოლოოდ მოსასპობად – სანამ არ დარწმუნდებოდა, რომ პატარა გოგოს თმის შეჭრაში თანატოლ ბიჭზე მეტს არ გადაახდევინებენ, ბოისკაუტთა არც ერთ რაზმის კარი არ იქნება დაკეტილი ჰომოსექსუალი ხელმძღვანელისათვის და არც ერთი შენობა არ დაპროექტდება ისე, თუკი გათვალისწინებული არ იქნება სპეციალური ბილიკი ბორბლებიანი სავარძლებისათვის. ოღონდ ასეთები ამერიკულ საზოგადოებაში არსებობენ სწორედ აქ შემორჩენილ უთანასწორობათა სიმცირის გამო, და არა ამ უთანასწორობათა მიუხედავად.

ამჟამინდელი ლიბერალიზმის კრიტიკამ მემარცხენეთა მხრიდან მომავალში შეიძლება სულ სხვა, უკვე ნაცნობისაგან საფუძვლიანად განსხვავებული ფორმა შეიძინოს. მუქარა, რასაც თავისუფლებას კომუნიზმი უქმნიდა, იმდენად აშკარა და პირდაპირი იყო, კომუნისტური დოქტრინა კი იმდენად დისკრედიტირებულია დღესდღეისად, რომ მისი ძველი სახით აღორძინება განვითარებულ სამყაროში აბსოლუტურად წარმოუდგენელია. შესაძლოა, ლიბერალური დემოკრატიის მუქარამ მემარცხენეობის მხრიდან მომავალში თავად ლიბერალიზმისავე სამოსელი მოირგოს, შიგნიდან სცადოს მისი მნიშვნელობის შეცვლა და არ წამოიწყოს ფრონტალური შეტევა ძირითადი დემოკრატიული ინსტიტუტებისა და პრინციპების წინააღმდეგ.

ასე მაგალითად, გასული ორ-სამი ათწლეულის განმავლობაში, თითქმის ყველა ლიბერალურ დემოკრატიაში შეინიშნებოდა ახალი „უფლებების“ მასიური რაოდენობრივი ზრდის ტენდენცია: უბრალოდ სიცოცხლის, თავისუფლების და საკუთრების დაცვის საკითხებით აღარ შემოიფარგლნენ და დღის წესრიგში პირადი ცხოვრების ხელშეუხებლობის, თავისუფალი გადაადგილების, სამუშაოთი უზრუნველყოფის, დასვენების, სექსუალური არჩევანის, აბორტის, ბავშვთა და სხვა მრავალი პრობლემა წამოწიეს წინ. თავისთავად ცხადია, სოციალური არსით ამ უფლებათაგან მრავალი უაღრესად ორაზროვანია და ურთიერთწინააღმდეგობრივიც. იოლია ისეთი სიტუაციების განჭვრეტა, როდესაც, ვთქვათ, დამოუკიდებლობის დეკლარაციასა თუ კონსტიტუციაში განსაზღვრული ძირითადი უფლებები სერიოზულად შეიზღუდება ახლად დადგენილებით, რომელნიც საზოგადოების უფრო ძირფესვიან გათანაბრებას ისახავენ მიზნად.

უფლებათა ბუნების შესახებ ამ ჩვენი მსჯელობის არათანამიმდევრულობა ადამიანის რაციონალური გაგების შესაძლებლობასთან დაკავშირებული უფრო სერიოზული ფილოსოფიური კრიზისიდან იღებს სათავეს. უფლებები პირდაპირ მომდინარეობს ადამიანის არსის გაგებიდან, მაგრამ თუკი არ არსებობს არავითარი შეთანხმება ადამიანის ბუნების თაობაზე, ანდა რწმენა, რომ ასეთი გაგება პრინციპში შეუძლებელია, მაშინ უფლებათა განსაზღვრისა თუ ახალი, და შესაძლოა თითიდან გამოწოვილ უფლებათა გაჩენისათვის ხელის შემშლის ნებისმიერი მცდელობა, ამაო გარჯა აღმოჩნდება. საილუსტრაციოდ, განვიხილოთ მომავალში უფლებათა სუპერუნივერსალიზაციის შესაძლებლობა, როცა გამიჯვნა ადამიანურსა და არაადამიანურს შორის, აღარ არსებობს.

კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის თანახმად, ადამიანის ღირსება სადღაც მხეცებსა და ღმერთებს შორის იდგა, ადამიანის ბუნება ნაწილობრივ ცხოველური იყო, მაგრამ გააჩნდა გონი და, ამდენად, სპეციფიკური ადამიანური სიქველე, რასაც სხვა ბიოლოგიური სახეობანი არ იზიარებდნენ. კანტისა და ჰეგელისათვის, ისევე როგორც მათთვის ამოსავალი ქრისტიანული ტრადიციისათვის, დაყოფა ადამიანსა და არაადამიანს შორის აბსოლუტურად გადამწყვეტი გახლდათ. ადამიანებს ჰქონდათ ყველა სხვა ცოცხალ არსებასთან შედარებით აღმატებული ღირსება, რადგანაც მხოლოდ ადამიანი იყო თავისუფალი: ანუ, უმიზეზო შედეგი, განუპირობებელი ბუნებრივი ინსტინქტით და დამოუკიდებელი ზნეობრივი არჩევანის გაკეთების შემძლე.

დღეს, ყველა ლაპარაკობს ადამიანის ღირსების შესახებ, მაგრამ არ ჩანს არანაირი ერთსულოვნება იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ აქვთ ადამიანებს ეს ღირსება. ნამდვილად ცოტას სჯერა, თითქოს ადამიანს ღირსების გრძნობა იმიტომ გააჩნია, ზნეობრივი არჩევანის უნარი რომ შესწევს. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მთელი რწმენა, კანტისა და ჰეგელის შემდგომ, ემყარება დამოუკიდებელი ზნეობრივი არჩევანის უარყოფის შესაძლებლობასა და ადამიანის ქცევის ახსნას თავიდან ბოლომე სუბჰუმანური და სუბრაციონალური იმპულსების თვალსაზრისით ცდილობს. ის, რაც ერთ დროს კანტს თავისუფალ და რაციონალურ არჩევანად მიაჩნდა, მარქსმა ეკონომიკურ ძალთა პროდუქტად, ხოლო ფროიდმა ღრმად ჩამარხულ სექსუალურ სურვილებად ჩათვალა. დარვინს თუ დავუჯერებთ, ადამიანი, უბრალოდ, ადამიანისმაგვართა ევოლუციის შედეგად გაჩნდა; ხოლო მისი არსისა და რაობის გაგება ბიოლოგიისა და ბიოქიმიის სფეროშდე იქნა დაყვანილი. ჩვენი საუკუნის სოციალური თეორიები გვმოძღვრავდნენ, ადამიანი მისი სოციალური და ბიოლოგიური გარემოს პირობების ნაყოფია და ადამიანის ქცევაც, ცხოველების ქცევის არ იყოს, გარკვეულ დეტერმინისტულ კანონებზეა დამოკიდებულიო. ცხოველთა ქცევაზე დაკვირვება მიუთითებს, რომ ისინიც შეიძლება ჩაებნენ პრესტიჟისათვის ბრძოლაში და, ვინ იცის, იქნებ მათთვის უცხო არც სიამაყის გრძნობა და აღიარების სურვილი იყოს. თანამედროვე ადამიანი ხედავს ჯაჭვის უწყვეტობას „ცოცხალი მტვერიდან“ (როგორც ნიცშე იტყოდა) – საკუთარ თავამდე. ადამიანი რაოდენობრივად, მაგრამ არა თვისებრივად განსხვავდებოდა იმ ცხოველური ცხოვრებისაგან, რამაც მას დასაბამი მისცა. დამოუკიდებელი ადამია-

ნი, რომელსაც რაციონალურად შეეძლო ეცხოვრა თავისთვის თავის მიერვე შექმნილი კანონებით, თვითაღტაცების მითამდე იქნა დაყვანილი.

აღმატებული ღირსება ადამიანს უფლებას აძლევს დაიპყროს ბუნება, ანუ, მართოს და მოიხმაროს ბუნება საკუთარი მიზნებისათვის, რაც შესაძლებელი ხდება თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მეშვეობით. მაგრამ თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, ეტყობა, ცდილობს ნათელყოს, რომ არ არსებობს არავითარი არსებითი განსხვავება ადამიანსა და ბუნებას შორის; ადამიანი, უბრალოდ, მტვერის უფრო ორგანიზებული და რაციონალური ფორმაა. და თუკი არ მოიპოვება არანაირი საფუძველი ბუნებასთან შედარებით ადამიანის ღირსების აღმატებულებაზე სალაპარაკოდ, მაშინ თავისთავად გაუმართლებელი ხდება ბუნებაზე ადამიანის ბატონობაც. ეგალიტარული სწრაფვა, უარყოფილ იქნას მნიშვნელოვანი განსხვავებების არსებობა ადამიანთა შორის, შეიძლება ადამიანთა და მაღალგანვითარებულ ცხოველთა შორის სერიოზულ განსხვავებათა უარყოფამდეც გადაიზარდოს. ცხოველთა უფლებების დაცვის მოძრაობა ამტკიცებს, რომ მაიმუნები, ვირთხები თუ სიასამურები ისევე იტანჯებიან როგორც ადამიანები, ხოლო დელფინებს კი, როგორც ჩანს, უფრო მაღალი გონებრივი შესაძლებლობებიც გააჩნიათ; მაშ, რატომაა ადამიანის მოკვლა უკანონობა, ამ არსებათა ხოცვა კი არა?

თუმცა, კამათი არც ამ საკითხზე წყდება. როგორ უნდა გაარჩიო კაცმა, რომელი ცხოველია მაღალგანვითარებული და რომელი არა? ვინ განსაზღვრავს ბუნების რომელი ქმნილება განიცდის ტანჯვას? მართლაც, ტკივილის განცდის უნარი თუ უფრო მაღალი გონებრივი შესაძლებლობანი რატომ უნდა იქცეს მეტად დაფასების გარანტიად? და ბოლოს, რატომ აქვს ადამიანს უფრო მეტი ღირსება, ვიდრე ბუნებრივი სამყაროს ნებისმიერ სხვა შემადგენელ ნაწილს, დაწყებული უმცირესი კენჭიდან და უმორესი ვარსკვლავით დამთავრებული? რატომ არ უნდა გააჩნდეთ მწერებს, ბაქტერიებს, ნაწლავების პარაზიტებსა და შიდს-ის ვირუსს ადამიანთა თანასწორი უფლებები?

თანამედროვე გარემოს დამცველთა უმრავლესობას მაინცადამაინც არ სჯერა საკუთარი საქმიანობის სარგებლობისა თუ წარმატების და ეს ფაქტი თავისთავად მიუთითებს, რომ გულისგულში მათ ჯერ ისევ სწამთ ადამიანის აღმატებული ღირსების კონცეფციისა. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, მათ სურთ დაიცვან და გადაარჩინონ სელაპები და ლოკოკინები, რადგან ჩვენ, ადამიანებს, გვსიამოვნებს ჩვენს ირგვლივ მათი არსებობა. მაგრამ ეს უბრალოდ ფარისევლობაა მათი მხრიდან: თუკი არ გაგვაჩნია არავითარი რაციონალური ბაზისი იმის სათქმელად, ადამიანებს ბუნებაში ყველაზე მეტი ღირსება აქვთო, მაშინ არ არსებობს არც იმის რაციონალური ბაზისი ვამტკიცოთ, თითქოს ბუნების ქმნილებათა ერთი ნაწილის, ვთქვათ, სელაპების ღირსება აღემატება მეორე ნაწილის, ვთქვათ, შიდს-ის ვირუსის ღირსებას. დღეს-დღეობით არსებობს გარემოს დამცველთა ერთი ნაწილი, რომელიც ამ თვალსაზრისით დიდ თანმიმდევრულობას ავლენს – დარწმუნებულია, რომ ბუნებას, როგორც ასეთს – არა მარტო მგრძნობელობის მქონე თუ გონიერ ცხოველებს, არამედ ბუნების ნებისმიერ ქმნილებას – ადამიანის თანაბარი უფლებები აქვს. ამ რწმენიდან გამომდინარე შედეგი კი გახლავთ გულგრილობა მასიური შიმშილობისადმი

ეთიოპიის მსგავს ქვეყნებში, რამდენადაც შიმშილობა ითვლება, უბრალოდ, ბუნების მიერ ადამიანისათვის სამაგიეროს გადახდის მაგალითად მისი უფლებების გადამეტებისათვის და რწმენა, რომ კაცობრიობა უნდა დაუბრუნდეს „ბუნებრივ“ რაოდენობას (რაც დაახლოებით ასი მილიონით განისაზღვრება, ნაცვლად დღევანდელი ხუთი მილიარდისა), და აღარ დაარღვიოს ეკოლოგიური ბალანსი, რასაც განუწყვეტლივ აკეთებდა ინდუსტრიული რევოლუციის შემდგომ.

ლაპარაკი თანასწორობის პრინციპის გავრცობასა და მის მისადაგებაზე არა მარტო ადამიანებისათვის, არამედ ყველა სხვა ქმნილებისათვისაც, დღეს შეიძლება უაღრესად უცნაურად ჟღერდეს, მაგრამ ეს ლაპარაკი აუცილებლად იგულისხმება იმ ჩიხის პირობებში, რასაც ამჟამად მივადექით ადამიანის რაობაზე ფიქრისას. თუკი მართლა გვჯერა, თითქოს ადამიანს არ ძალუძს გააკეთოს ზნეობრივი არჩევანი ანდა დამოუკიდებლად მოიხმაროს გონება, თუკი მისი შეცნობა შეიძლება მაღალგანვითარებული ცხოველების დონეზე, მაშინ არა მარტო შესაძლებელი, არამედ გარდუვალიცაა, რომ უფლებები თანდათანობით ცხოველებსაც და სხვა ბუნებრივ არსებებსაც მიენიჭოთ. სპეციფიკური ადამიანური ღირსების მქონე, თანასწორი და უნივერსალური კაცობრიობის ლიბერალურ კონცეფციას შეუტევენ ზემოდანაც და ქვემოდანაც: ისინი, ვინც ამტკიცებს გარკვეული ჯგუფური მეობის უპირატესობას ადამიანად ყოფნის ხარისხთან შედარებით, და ისინიც, ვისაც ჰგონია, რომ ადამიანად ყოფნა არ გულისხმობს არაფერს არაადამიანად ყოფნისაგან განსხვავებულს. ინტელექტუალური ჩიხი, სადაც თანამედროვე რელატივიზმმა მოგვაქცია, ნებას არ გვაძლევს არაორაზროვნად გავუმკლავდეთ ამ შემოტევებს და ამდენად, არ გვიტოვებს შესაძლებლობას დავიცვათ ლიბერალური უფლებები, ამ ცნების ტრადიციული გაგებით.

უნივერსალურ და ერთგვაროვან სახელმწიფოში პოტენციურად განხორციელებული ყოველმხრივი ურთიერთაღიარება ვერ ახერხებს მთლიანად დააკმაყოფილოს ბევრი ადამიანი, რადგანაც მდიდრები, ადამ სმიტის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, კვლავინდებურად თავიანთ სიმდიდრეში განმდიდრდებიან, ხოლო ღარიბებს ისევ რცხვენიათ საკუთარი სიღარიბისა და გარიყულებად გრძნობენ თავს. კომუნიზმის ამჟამინდელი კრახის მიუხედავად, აღიარების არასრულყოფილი ყოველმხრივობა იქცევა მემარცხენე ბანაკიდან ლიბერალური დემოკრატიისა და კაპიტალიზმის შემდგომი ალტერნატივების პოვნის მცდელობათა წყაროდ.

მაგრამ, თუკი თანასწორთა არათანასწორად აღიარება ლიბერალური დემოკრატიისათვის წაყენებული ყველაზე ნაცნობი ბრალდებაა, არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ უფრო დიდი და, საბოლოო ჯამში, უფრო სერიოზული საფრთხე მას მარჯვნიდან დაემუქრება, ანუ, საფრთხე დაემუქრება ლიბერალური დემოკრატიის ტენდენციას, თანასწორად აღიაროს არათანასწორი ადამიანები. მოდით, ახლა ამ საკითხზე ვისაუბროთ.

28

ფუტურო ადამიანები

თანამედროვეობის საყოველთაოდ დამახასიათებელი ნიშანი: ადამიანმა სრულიად დაკარგა ღირსება საკუთარ თვალში. ჟამთა მანძილზე სამყაროს ცენტრმა და ტრაგიკულმა გმირმა შემდგომში მოინდომა საკუთარი თავი გამოეცალინა არსებობის უმთავრეს და არსებითად ფასეულ მხარესთან მჭიდრო კავშირში – მსგავსად ყველა მეტაფიზიკოსისა, ვისაც სწამს, რომ უმთავრესი ფასეულობები ზნეობრივი ფასეულობებისა და ადამიანის ღირსებას ებღაუჭება. ის, ერთ დროს ვინც ზურგი აქცია ღმერთს, ახლა დაუსაზღვრავი ზნეობის რწმენას ერთგულებს.

ნიცშე, „ძალაუფლების ჟინი“.[1]

შეუძლებელია ჩვენი ამჟამინდელი მსჯელობა დავასრულოთ, თუკი არ ვახსენებთ არსებას, რომელიც, გადმოცემის თანახმად, ისტორიის დასასრულს ჩნდება, კერძოდ – უკანასკნელ ადამიანს.

ჰეგელის თანახმად, უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო მთლიანად აგვარებს ბატონისა და მონის ურთიერთობისას არსებულ წინააღმდეგობას, რამდენადაც საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად აქცევს ყოფილ მონებს. ბატონებს უკვე მხოლოდ ისინი აღარ აღიარებენ, ვისაც გარკვეულწილად ადამიანებადაც არ თვლიან, და აღარც მონების ადამიანურობის აღიარებას აყენებს ვინმე კითხვის ნიშნის ქვეშ. ყოველი ინდივიდი, თავისუფალი და საკუთარი პიროვნული ღირებულების გამაცნობიერებელი, ყოველ სხვა ინდივიდსაც იმავე ნიშნით აღიარებს. ოღონდ, ბატონისა და მონის დაპირისპირების მოსპობისას მაინც შენარჩუნებულ იქნა როგორც ბატონის თავისუფლება, ისევე მონის შრომაც.

კარლ მარქსისათვის, ჰეგელის კრიტიკის ერთი უმთავრესი არგუმენტი აღიარების უნივერსალურობის უარყოფა იყო; ამ უნივერსალურობას, მისი აზრით, ეკონომიკურ კლასთა არსებობა უშლიდა ხელს. თუმცა კრიტიკის სხვა, და უფრო ღრმა არგუმენტს, ჰეგელთან კამათისას ნიცშე იშველიებდა. რამდენადაც მარქსიზმისაგან განსხვავებით ნიცშეს ნააზრევი არასოდეს ქცეულა ამა თუ იმ მასიურ მოძრაობათა თუ პოლიტიკურ პარტიათა საფანელად, კაცობრიობის ისტორიული პროცესის მიმართულების შესახებ მის მიერ წამოჭრილი საკითხიც გადაუჭრელი რჩება და არც მისი ემპირიულად გადაჭრის პერსპექტივა ჩანს – უკანასკნელი მარქსისტული რეჟიმის დაქცევის გამო.

ნიცშესათვის მაინცდამაინც დიდი განსხვავება არ არსებობდა ჰეგელსა და მარქსს შორის, რადგან მიზანი ერთნაირი ჰქონდათ – უნივერსალური აღიარების განმახორციელებელი საზოგადოება. ნიცშე, ფაქტიურად, ასეთ კითხვას სვამდა: ღირს კი ყველაფრის თავად და თავად იმ აღიარების მიჩნევა, რისი გაუნივერსალურებაც შესაძლებელია? განა აღიარების ხარისხი მის საყოველთაობაზე უფრო მნიშვნელოვანი არაა? და იქნებ გაუნივერსალურების მიზანი საერთოდ აუფასურებს და ტრივიალურსაც ხდის თავად ამ აღიარების ფაქტს?

ნიცშესეული უკანასკნელი ადამიანი, თავისი არსით, გამარჯვებული მონაა. ის მთლიანად ეთანხმებოდა ჰეგელს, რომ ქრისტიანობა მონურ იდეოლოგიას წარმოადგენდა, დემოკრატია კი ქრისტიანობის საეროდ ქცეულ ფორმას. კანონის წინაშე ყველა ადამიანის თანასწორობა ნიცშეს ცათა სასუფეველში ყველა მორწმუნის თანასწორობის ქრისტიანული იდეალის რეალიზებად მიაჩნდა; ოღონდ ღვთის წინაშე ადამიანთა თანასწორობის ქრისტიანული რწმენა ცრუმორწმუნეობა იყო და სხვა არაფერი, ხოლო ამ ცრუმორწმუნეობას ბადებდა სუსტთა აღშფოთება მათზე ძლიერთა წინააღმდეგ. ქრისტიანულ რელიგიას სათავე დაუდო იმის გააზრებამ, რომ სუსტებს შეეძლოთ ეძლიათ ძლიერები, თუკი ერთ ფარად შეიკრიბებოდნენ და ცოდვას და სინდისს აისხამდნენ იარაღად. თანამედროვე ეპოქაში ეს ცრურწმენა ფართოდ გავრცელდა და უაღრესად გაძლიერდა კიდეც, ოღონდ არა იმიტომ, თითქოს საკუთარი ჭეშმარიტება დაადასტურა – უბრალოდ, სუსტების რაოდენობა გაიზარდა უწინდელთან შედარებით.[2]

ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფო არ წარმოადგენდა ბატონის ზნეობრიობისა და მონის ზნეობრიობის სინთეზს, როგორც ამას ჰეგელი ამბობდა. ნიცშესათვის, იგი გამოხატავდა მონის უპირობო გამარჯვებას.[3] აღარსად ჩანდა ბატონის თავისუფლება და კმაყოფილება, რადგან დემოკრატიულ საზოგადოებაში რეალურად აღარავინ იყო მმართველი. ლიბერალური დემოკრატიის ტიპიური მოქალაქე ჰობსსა და ლოკზე აღზრდილი ინდივიდი გახლდათ, ვინც საკუთარი აღმატებული ფასეულობის ამაყი რწმენა უარყო კომფორტული თვითგადარჩენის სასარგებლოდ. ნიცშესათვის დემოკრატიული ადამიანი მთლიანად სურვილისა და გონისაგან შედგებოდა, ის შორსმიმავალი კერძო ინტერესის გაანგარიშებით პოულობდა უამრავი პატარ-პატარა სურვილის დაკმაყოფილების ახალ გზებს, აღარ გააჩნდა არანაირი მეგალოთიმია, კმაყოფილდებოდა ბედნიერებით, ხოლო ამ პატარ-პატარა სურვილებზე ამაღლების უუნარობა აბსოლუტურად არ უჩენდა სირცხვილის გრძნობას.

ჰეგელი, რა თქმა უნდა ითვალისწინებდა, რომ თანამედროვე ადამიანი ისევე იბრძოლებდა აღიარებისათვის, როგორც სურვილის დაკმაყოფილებისათვის და მიაღწევდა კიდეც მიზანს, თუკი უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო მას ამის უფლებებს მისცემდა. დღეს უკვე სრული ჭეშმარიტებაა უუფლებო ადამიანთა ბრძოლა ამ უფლებების მოსაპოვებლად – ასე ხდებოდა აღმოსავლეთ ევროპაში, ჩინეთში და საბჭოთა კავშირში. მაგრამ სხვა საკითხია, რამდენად აკმაყოფილებს მათ უფლებათა მინიჭების ფორმალური აქტი. ძალაუნებურად გრუჩო მარქსის ხუმრობა გაგახსენდება: არავითარ შემთხვევაში არ ვისურვებდი იმ კლუბში

გაწევრიანებას, რომელიც წევრად მიმიღებდაო – განა რა ფასი აქვს აღიარებას, თუკი იგი მხოლოდ და მხოლოდ იმ ერთადერთი ღირსების საზღაურია, ადამიანად რომ დაიბადე და თანაც, ყველაზე ერთნაირად ვრცელდება? იმდაგვარი წარმატებული ლიბერალური რევოლუციის შემდეგ, რაც 1989 წელს აღმოსავლეთ გერმანიაში მოხდა, განურჩევლად ყოველი ადამიანი ერთნაირად სარგებლობს უფლებათა ახალი სისტემის სიკეთეებით – არა აქვს მნიშვნელობა, მავანი თავისუფლებისათვის იბრძოდა, ძველი რეჟიმის პირობებში მშვიდად ეგუებოდა მონურ ყოფას თუ საერთოდ, საიდუმლო პოლიციაში მსახურობდა. საზოგადოება, რომელიც ამგვარ აღიარებას განიჭებს, შეიძლება თიმოსის დაკმაყოფილების საწყისადაც იქცეს და აშკარად სჯობდეს ნებისმიერი მოქალაქის ადამიანურობის უარმყოფელ საზოგადოებას; მაგრამ, თავისთავად ლიბერალური უფლებების მინიჭება რამდენად გულისხმობს იმ დიადი სურვილის აღსრულებას, რაც არისტოკრატ ბატონს სიცოცხლის გაწირვისაკენ უბიძგებდა? და გინდაც აღიარების ეს მოკრძალებული ფორმა ბევრ ადამიანს აკმაყოფილებდეს, განა ის იმ უმცირესობისთვისაც დამაკმაყოფილებელი იქნება, ვისაც შეუდარებლად პატივმოყვარე ბუნება გააჩნია? თუკი ყველას სრულად დამაკმაყოფილებელი მოეჩვენებოდა, უბრალოდ, დემოკრატიულ საზოგადოებაში გარკვეული უფლებებით სარგებლობა და მოქალაქეობის გარდა სხვა აღარავითარი მისწრაფება არ შერჩებოდა, განა ასეთი ადამიანები ჩაითვლებოდნენ პატივისცემის ღირსად? ხოლო მეორე მხრივ, თუკი უნივერსალური და ურთიერთთანასწორი აღიარებაც ვერ მოახერხებდა თიმოსის არსებითად სრულ თვითრეალიზებას, განა ეს დემოკრატიული საზოგადოებების ძალიან სერიოზული სისუსტის მაჩვენებელი არაა?[4]

უნივერსალური აღიარების კონცეფციის თანდაყოლილი წინააღმდეგობრიობა კარგად გამოჩნდება, თუკი ბოლო წლებში შეერთებულ შტატებში გავრცელებულ „თვითდაფასების“ მოძრაობას ჩავუკვირდებით, რომლის მაგალითიც 1987 წელს კალიფორნიის შტატში ჩამოყალიბებული საგანგებო კომისიაა.[5] მოძრაობას საფუძვლად დაედო სავსებით სწორი ფსიქოლოგიური დაკვირვება, რომ ცხოვრებაში წარმატების მიღწევა საკუთარი ღირებულების განცდითაა განპირობებული და თუკი ადამიანებს ეს განცდა წართმეული აქვთ, მაშინ უმაქნისობისა თუ უვარგისობის რწმენა მათთვის შეიძლება სამუდამო წყევლად იქცეს. ერთდროულად კანტიანური და ქრისტიანული საწყისი პოსტულატის თანახმად (თუმცა, შეიძლება მოძრაობის მოთავეებს ხშირად წარმოდგენაც არ ჰქონდეთ თავიანთივე მოძღვრების ინტელექტუალურ ფესვებზე) ყველა ადამიანია და, ამდენად, გარკვეული ღირსება გააჩნია. ქრისტიანული ტრადიციიდან გამომდინარე, კანტი იტყოდა – ყველა ადამიანს ერთნაირად შესწევს უნარი გადაწყვიტოს, იცხოვროს ზნეობრივი კანონებით თუ არაო. მაგრამ ეს უნივერსალური ღირსება დამოკიდებულია ადამიანის უნარზე, გარკვეული ქმედებანი ზნეობრივ კანონთან დაპირისპირებულად მიიჩნიოს და, აქედან გამომდინარე, უარყოფითად შეაფასოს. კაცმა ჭეშმარიტი პატივისცემა რომ დაიმსახუროს, მას უნდა შეეძლოს განიცადოს სირცხვილი ან უკმაყოფილო დარჩეს საკუთარი თავით, თუკი გარკვეულ ზნეობრივ ნორმებსა და საზომებს ვერ უპასუხებს.

მაგრამ დღესდღეისად ხსენებული მოძრაობის უმთავრესი პრობლემა გახლავთ ის, რომ დემოკრატიულ და ეგალიტარულ საზოგადოებაში მცხოვრებ მის წევრებს ძალიან ხშირად არ გააჩნიათ სურვილი განსაზღვრონ და აარჩიონ, რას უნდა სცენ პატივი. მათ უნდათ ქუჩებში გამოეფინონ, ყველას ერთნაირად გადაეხვიონ და მიეალერსონ, დაამშვიდონ და უთხრან, არა უშავს, რაოდენ დანგრეული და მოუწყობელიც უნდა იყოს თქვენი ყოფა, თქვენ მაინც გაგაჩნიათ პიროვნული ღირებულება, მაინც პიროვნებები ხართო. მათ დაუშვებლად მიაჩნიათ ზურგი შეაქციონ ვინმეს ანდა უარყონ რაიმე ქმედება, როგორც უვარგისი და უღირსი. როგორც ერთგვარი ტაქტიკა, შეიძლება გამართლებულიც იყოს ბედისაგან დაჩაგრული და განადგურებული ადამიანისთვის კრიტიკულ მომენტში თანადგომის გამოჩენა ვიღაცის მიერ, აშკარა ზრუნვა ამ ადამიანის ღირსებასა თუ „პიროვნულობაზე“. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, დედას მაინც ყოველთვის ეცოდინება, რომ შვილი უყურადღებოდ მიაგდო, მამას – რომ ისევ დაიწყო ლოთობა, და ქალიშვილს, რომ ტყუილი თქვა, რადგან „სხვისი გაცურება არაფერს ნიშნავს იმ ძალიან კარგად განათებულ ხეივნის ბოლოში, სადაც მავანი მავანს უნიშნავს პაემანს.“ საკუთარი ღირსების გრძნობა აუცილებლად დაკავშირებული უნდა იყოს გარკვეულ, სულერთია, რაოდენ უმნიშვნელო, მაგრამ მაინც რაღაც მიღწევასთან; და რაც უფრო მეტია ეს მიღწევა, მით მეტია საკუთარი თავის პატივისცემა: ის, ვინც საზღვაო ქვეითის წვრთნის სრული კურსი გაიარა, მეტად ამაყობს, ვიდრე ის, ვინც, ვთქვათ, უფასო წვნიანის რიგში იდგა. მაგრამ დემოკრატიული ქვეყნის სინამდვილეში ჩვენ საფუძველშივე უარვყოფთ ნებისმიერ საუბარს იმის თაობაზე, რომ გარკვეული პიროვნება, ცხოვრების წესი ან საქმიანობა უკეთესი და უფრო ფასეულია სხვასთან შედარებით.

არის კიდევ სხვა პრობლემა უნივერსალურ აღიარებასთან დაკავშირებით, რაც შეიძლება ერთი კითხვით გამოიხატოს – „ვინ გცემს პატივს?“ მართლაც, განა აღიარებით მოგვრილი კმაყოფილება დამოკიდებული არ არის იმაზე, ვინ, როგორი პიროვნება გაფასებს და გცემს პატივს? განა კმაყოფილება შეუდარებლად დიდი არ იქნება, თუკი ვიღაც ისეთმა გაღიარა, ვის აზრსაც აფასებ, განა ეს არ გადაწონის უამრავი საქმეში ჩაუხედავი ადამიანის ქებას? და განა აღიარების უმაღლესი და, აქედან გამომდინარე, ყველაზე დამაკმაყოფილებელი ფორმები აუცილებლად ადამიანთა მცირერიცხოვანი ჯგუფების მხრიდან არ მომდინარეობს, რამდენადაც ყველაზე მაღალ მიღწევებსაც სწორედ თავად დახელოვნებული და გათვითცნობიერებული ადამიანები აფასებენ? მაგალითად, თუკი მავანი თეორიული ფიზიკის მცოდნეა, მას გაცილებით მეტად სიამოვნებს კოლეგების აღიარება, ვიდრე, ვთქვათ, ჟურნალ „თაიმისა“. და გინდაც საქმე მოღვაწეობის ასეთ საპატიო და გამორჩეულ სფეროებს არ ეხებოდეს, აღიარების ხარისხის საკითხი მაინც გადამწყვეტი რჩება. კვლავ მაგალითი მოვიშველიოთ: ვითომ მოქალაქეობის უფლება დიდ, თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოში, აუცილებლად უფრო დამაკმაყოფილებელ აღიარებას ნიშნავს ადამიანისათვის, ვიდრე ის აღიარება, რასაც ადრე გრძნობდნენ ერთმანეთისგან პატარა, ერთ მუშტად შეკრული, პრეინდუსტრიული სასოფლო სამეურნეო თემის წევრები? მართალია, ამ უკანასკნელთ არ ჰქონდათ არავითარი პოლი-

ტიკური უფლებები ამ ცნების თანამედროვე გაგებით, მაგრამ ისინი ერთი სისხლით, საერთო შრომით და რელიგიით შეკავშირებული მცირე, მყარი სოციალური ჯგუფების წევრები იყვნენ და ერთნაირად „აღიარებდნენ“ და პატივს მიაგებდნენ ერთმანეთს, თუმცა კი ხშირად განიცდიდნენ ჩაგვრასა და დამცირებას თავიანთი ფეოდალი ბატონების მხრიდან. დიდი, მრავალსართულიანი სახლების თანამედროვე ბინადარნი კი დღევანდელ ქალაქებში, პირიქით, შეიძლება აღიარებულნი იყვნენ სახელმწიფოს მიერ, მაგრამ აბსოლუტურად უცხონი რჩებოდნენ თანამშრომლებისა თუ მეზობლებისათვის.

ნიცშეს რწმენით, ჭეშმარიტი ადამიანური სრულყოფილება, დიდებულება და კეთილშობილება შეუძლებელი იყო ყველგან, არისტოკრატიული საზოგადოებების გარდა.[6] სხვა სიტყვებით, ჭეშმარიტი თავისუფლება თუ შემოქმედება მხოლოდ მეგალოთიმიიდან იბადებოდა, ანუ, სხვებზე უკეთესად აღიარების სურვილიდან. გინდაც ადამიანები მართლა თანასწორებად იბადებოდნენ, ისინი მაინც ვერასოდეს მიაღწევდნენ თავიანთი პოტენციური შესაძლებლობების მაქსიმუმს, თუკი მხოლოდ სხვებთან ერთნაირობის სურვილით შემოიფარგლებოდნენ, რადგანაც სხვებზე მეტად და უკეთესად აღიარების სურვილი აუცილებელია, რათა კაცმა თავი ბოლომდე გამოავლინოს, ასე ვთქვათ, „თავსაც აჯობოს“. და ეს სურვილი სრულებითაც არ არის მხოლოდ და მხოლოდ დაპყრობისა თუ იმპერიალიზმის წყარო, ის ამავე დროს ცხოვრებაში ყოველივე ფასეულის შექმნის წინაპირობაცაა – იქნება ეს დიადი სიმფონია, ტილო, რომანი, ზნეობრივი კოდექსი თუ პოლიტიკური სისტემა. ნიცშე მიუთითებდა, რომ ჭეშმარიტი სრულყოფილების ნებისმიერი ფორმა თავდაპირველად უკმაყოფილებიდან უნდა დაიბადოს, პიროვნული მე-ს გახლეჩიდან და, საბოლოო ჯამში, სწორედ ამ მე-სთან ბრძოლასა და აქედან გამომდინარე ტანჯვა-წამების გათვალისწინებით: „შენში ჯერაც ისევ ქაოსი უნდა ბუდობდეს, ვარსკვლავი რომ შვა“. თიმოსი ადამიანის ის შემადგენელია, რომელიც შეგნებულად ესწრაფვის ბრძოლასა და თავგანწირვას, ცდილობს დაამტკიცოს, რომ პიროვნული მე რაღაც უფრო უკეთესი და ამაღლებულია, ვიდრე მშიშარა, ხარბი, ინსტინქტებს აყოლილი, ფიზიკურად განპირობებული ცხოველი. ყველა ადამიანს არ ამოძრავებს მსგავსი ჟინი, მაგრამ ვისაც ის აქვს, მის თიმოსს ვერ დააკმაყოფილებს საზრისი – ყველა ადამიანს ერთნაირი ღირებულება გააჩნიაო.

უთანასწორობისაკენ სწრაფვა ცხოვრების ყოველ ასპექტში ვლინდება, თვით ბოლშევიკური რევოლუციის მსგავს მოვლენებშიც კი, რომელიც ვითომდა ადამიანთა სრულ თანასწორობაზე დამყარებული საზოგადოების შექმნას ისახავდა მიზნად. ლენინი, ტროცკი და სტალინი, რა თქმა უნდა, არ განეკუთვნებოდნენ ისეთ ადამიანთა რიგს, ვინც პიროვნულად სხვა ადამიანებთან უბრალო თანასწორობას შეეგუებოდა: ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ ლენინი არასოდეს მოიცვლიდა ფეხს სამარადან და სტალინიც თბილისის სემინარის სტუდენტად დარჩებოდა. რევოლუციასა და ძირფესვიანად ახალი საზოგადოების შექმნის მცდელობასაც კი გამორჩეული ინდივიდები სჭირდება – პიროვნებები, ვისაც ჩვეულებრივზე მეტი სიმტკიცე, წარმოსახვა, დაუნდობლობა და ნასწავლობა აქვს; სწორედ ეს თვისებები ახასიათებდა ამ პირველ ბოლშევიკებს და თანაც საკმაოდ ჭარბად. და მიუხედავად ამისა,

თავად საზოგადოების ის ტიპი, რომლის დამკვიდრებასაც ისინი ცდილობდნენ, სწორედ ამ, მათთვის პირადად დამახასიათებელი ამბიციებისა და ნიშან-თვისებების მოსპობას გულისხმობდა. ალბათ ამიტომ უწევდა, საბოლოო ჯამში, ყველა მემარცხენე მოძრაობას, ბოლშევიკებიდან და ჩინელი კომუნისტებიდან დაწყებული, გერმანელი მწვანეების ჩათვლით, მათი ლიდერების „პიროვნების კულტის“ პრობლემასთან შეჯახება – დაძაბულობა და დაპირისპირება გარდაუვალია ეგალიტარული საზოგადოების იზოთიმოტურ იდეალებსა და ამგვარი საზოგადოების შესაქმნელად აუცილებელ მეგალოთიმოტურ ტიპებს შორის.

რაღაც უფრო წმინდისა და ამაღლებულისათვის „მებრძოლი“, ლენინისა თუ ტროცკის მსგავსი ინდივიდები, ყველაფრის მიუხედავად, რეალურად მაინც უფრო იმ საზოგადოებებში იბადებიან, რომელნიც სწორედ იმ აზრს ამკვიდრებენ, რომ ყველა ადამიანი არ არის თანასწორი. განსხვავებული აზრის დამამკვიდრებელ დემოკრატიულ საზოგადოებებს კი ნებისმიერი ცხოვრების სტილისა და ღირებულების თანასწორობის რწმენის დადასტურება ახასიათებს. ეს საზოგადოებები არ უქადაგებენ საკუთარ მოქალაქეებს როგორ უნდა იცხოვრონ, ან რა მოუტანს მათ ბედნიერებას, წარმატებასა თუ სახელს. ამის ნაცვლად, ისინი ყოველმხრივ ხელს უწყობენ შემწყნარებლობის უნარის გაღვივებას და სწორედ ეს უნარი იქცევა კიდეც უმთავრეს ღირსებად დემოკრატიულ საზოგადოებებში. და თუკი ადამიანებს არ შეუძლიათ დაადასტურონ, რომ ნებისმიერი ცალკეული ცხოვრების წესი სხვასთან შედარებით უპირატესია, მაშინ ისინი კვლავინდებურად დაუბრუნდებიან თავად სიცოცხლის, ანუ, სხეულის მოთხოვნილებებისა და შიშების დადასტურების მცდელობას. მართალია, ყოველი სული ერთნაირად ღირსეული თუ შემკული შეიძლება ვერ იყოს, მაგრამ ყველა სხეული კი ერთნაირად იტანჯება; აქედან გამომდინარე, დემოკრატიულ საზოგადოებებს ექნებათ ტენდენცია, იყვნენ თანამგრძნობნი და ყველაფერზე წინ ტანჯვისაგან სხეულის დაცვის საკითხი დააყენონ. შემთხვევითი არ არის, რომ ადამიანები დემოკრატიულ საზოგადოებებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ მატერიალურ კეთილდღეობას და უთვალავი პატარა მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად მოწყობილ ეკონომიკურ სამყაროში ცხოვრობენ. ნიცშეს თანახმად, უკანასკნელმა ადამიანმა „დატოვა ის მხარე, სადაც ცხოვრება ჭირდა, რადგან მას სითბო სჭირდება“.

„მართალია, ჯერ კიდევ შრომობს, რაკიღა შრომაც გართობის ფორმაა, მაგრამ ფრთხილობს, ამ გართობამ მეტისმეტად არ გადაღალოს; აღარც ღარიბდება და აღარც მდიდრდება: ერთიც და მეორეც დიდ ძალისხმევას ითხოვს. ცდილობს კი ვინმე უწინდებურად ბატონობას? ან მორჩილებას? არა, ესეც ზედმეტი დავიდარაბაა.

აღარა მწყემსი, მხოლოდ ფარაღა დარჩა! ყველას ერთი და იგივე სურს, ყველა ერთნაირია: და თუ ვინმე სხვაგვარად ფიქრობს ან განიცდის, თავისი ნებით მიდის საგიჟეთში“.[7]

დემოკრატიული მმართველობის პირობებში, საზოგადოებრივი ცხოვრების ასპარეზზე ადამიანებისთვის განსაკუთრებით ძნელი ხდება სერიოზულად მიუდგნენ ჭეშმარიტად ზნეობრივი შინაარსით დატვირთულ საკითხებს. ზნეობრიობა მო-

ითხოვს გამიჯვნას უკეთესსა და უარესს, კარგსა და ცუდს შორის, რაც, ერთი შეხედვით, შემწყნარებლობის დემოკრატიულ პრინციპს ბღალავს. ამ მიზეზის გამოა სწორედ, რომ უკანასკნელი ადამიანი ყველაზე მეტად საკუთარი პირადი ჯანმრთელობითა და უსაფრთხოებითაა დაინტერესებული, როგორც ეჭვშეუტანელი ფასეულობებით. დღეს, ამერიკაში, ჩვენ ოდნავადაც არ გვაეჭვებს ჩვენი უფლება, თამბაქოს წევის გამო გავაკრიტიკოთ მავანი პიროვნება, მაშინ როცა რელიგიური რწმენა თუ ზნეობრივი საქციელი იმ ხელშეუვალ სფეროდ მიგვაჩნია, სადაც არავისა აქვს ჩარევის ნება. ამერიკელთათვის, მათი სხეულის სიჯანსაღე – კვების რაციონი, ფიზიკური ვარჯიში, გარეგნობა გაცილებით უფრო დიდ საზრუნავად და აკვიატებულ იდეად იქცა, ვიდრე ის ზნეობრივი პრობლემები, რაც მათ წინაპრებს არ აძლევდა მოსვენებას.

როცა საკუთარ უსაფრთხოებაზე ზრუნვა ყველაფრის ქვაკუთხედად აქცია, ამით უკანასკნელი ადამიანი საოცრად დაემსგავსა დასაბამისდროინდელ, ჰეგელისეულ მონას. თუმცა, უკანასკნელი ადამიანი გარკვეულწილად უარეს მდგომარეობაში აღმოჩნდა მას შემდეგ განვითარებული მთელი ისტორიული პროცესის, ადამიანთა საზოგადოების დემოკრატიზაციისაკენ რთული და ერთობლივი ევოლუციის შედეგად. როგორც ნიცშე ამბობს, ცოცხალი არსება ჯანმრთელი, ძლიერი და ნაყოფიერი ვერ იქნება, თუკი ის გარკვეული ჰორიზონტის ფარგლებში არ ცხოვრობს, ანუ, აბსოლუტურად და უკრიტიკოდ აღიარებულ ფასეულობათა სისტემაში არაა ჩართული. „ვერა მხატვარი ვერ დახატავს თავის ტილოს, ვერა სარდალი ვერ მოიგებს ომს, ვერა ერი ვერ მიაღწევს თავისუფლებას,“ – ამგვარი ჰორიზონტის, საკუთარი საქმის გაცილებით იმაზე დიდი სიყვარულის გარეშე, „ვიდრე თავად ეს საქმე იმსახურებს“.[8]

არადა, სწორედ ისტორიის ჩვენეული ცოდნა აქცევს ამ სიყვარულს შეუძლებლად. სწორედ ისტორია გვასწავლის, რომ წარსულში უთვალავი ასეთი ჰორიზონტი არსებობდა – მრავალი სხვადასხვა ცივილიზაცია, რელიგია, ეთიკური კოდექსი, „ფასეულობათა სისტემა“. ამ ჰორიზონტთა ფარგლებში მცხოვრებ და ისტორიის ჩვენსავით გააზრების უნარს მოკლებულ ადამიანებს სწამდათ ყოველი ცალკეული, მხოლოდ მათი ჰორიზონტის ერთადერთობა. ისინი კი, ვინც ზოგადსაკაცობრიო პროცესში უფრო გვიან ჩაერთვნენ, ვისაც გაჩენა კაცობრიობის სიბერის ჟამს მოუწია, ასე უკრიტიკონი ვერ იქნებიან. თანამედროვე განათლება, უნივერსალური ნასწავლობა, რომელსაც აბსოლუტურად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დღევანდელ ეკონომიკურ სამყაროსთან შესაგუებლად საზოგადოებათა მომზადების თვალსაზრისით, ათავისუფლებს ადამიანებს ტრადიციასა და ავტორიტეტთან მათი დამაკავშირებელი ჯაჭვებისაგან. ისინი ხვდებიან, რომ მათი „წილი“ ჰორიზონტი, უბრალოდ კიდევ ერთია სხვა მრავალთა შორის, არა მყარი მიწა, არამედ მირაჟი, რომელიც მიახლოებისთანავე ქრება და მერე, წინ, უკვე ახალ ჰორიზონტს აჩენს. აი, რატომაა თანამედროვე ადამიანი უკანასკნელი ადამიანი: ის დაჭანცა ისტორიის გამოცდილებამ, გაუქრო ფასეულობათა მუდმივობისა თუ სიმყარის ილუზია.

სხვა სიტყვებით, თანამედროვე განათლება ბიძგს აძლევს გარკვეულ მიდრეკილებას რელატივიზმისაკენ, საფუძველს უმაგრებს დოქტრინას, რომ ყველა ჰორი-

ზონტი და ფასეულობათა ყველა სისტემა მათ დროსა და ადგილთან შედარებითაა გასათვალისწინებელი, არც ერთი არ არის ჭეშმარიტი და ნებისმიერი მათგანი ირეკლავს მათი ქომაგების ცრურწმენებსა თუ ინტერესებს. ყოველგვარი პრივილეგირებული სამომავლო პერსპექტივის უარმყოფელი დოქტრინა, მშვენივრად უთავსდება დემოკრატიული ადამიანის სურვილს ირწმუნოს, რომ მისი ცხოვრების წესიც ისეთივე კარგია, როგორც ყველა სხვა. ამ კონტექსტში რელატივიზმს დიდებულთა და ძლიერთა კი არა, იმ „საშუალოთა“ განთავისუფლებისაკენ მივყავართ, ვისაც უკვე აშკარად უქადაგებენ, არაფერი გჭირთ სასირცხვილოო.[9] ისტორიის გარიჟრაჟზე მონა სისხლიან ორთაბრძოლაში თავგანწირვისაგან თავისი ინსტინქტური სიმხდალის გამო იკავებდა თავს; ისტორიის დასასრულს კი უკანასკნელმა ადამიანმა უკვე გააზრებულად იცის, რომ არავითარი მიზეზით არ უნდა გასწიოს რისკი, ისტორია ასწავლის მას, რამდენი უაზრო სისხლი დაიღვარა იმის გამო, ქრისტიანი ყოფილიყო კაცი თუ მაჰმადიანი, პროტესტანტი თუ კათოლიკე, გერმანელი თუ ფრანგი. შემდგომმა ისტორიამ დაამტკიცა, რომ ერთგულება, რაც ადამიანებს სიმამაცისა და თავგანწირვის სასოწარკვეთილი ნაბიჯებისაკენ უბიძგებდა თურმე სულელური ცრუმორწმუნეობა ყოფილა. ადამიანებს, ვინც თანამედროვე განათლება მიიღეს, სავსებით აკმაყოფილებთ შინ მშვიდად ჯდომა, საკუთარი ფართო განსწავლულობით თავმოწონება და გულდამშვიდება ფანატიზმზე ერთხელ და სამუდამოდ უარის თქმის გამოისობით, როგორც ნიცშეს ზარათუშტრა ეუბნება მათ, „ასე ამბობთ: მხოლოდ ჩვენა ვართ ნამდვილნი, აღარც რწმენა და აღარც ცრუ რწმენა გაგვაჩნიაო; მხრებში ამაყად იშლებით და ფილტვებს ბერავთ, მაგრამ ვაი, რომ გულისგულში ფუტურონი ხართ!“

თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებებში ბევრი ისეთი ადამიანიცაა, განსაკუთრებით ახალგაზრდებს შორის, ვინც არ ყაბულდება განსწავლულობით თავმოწონებას და ვინც სიამოვნებით იცხოვრებდა „ჰორიზონტის ფარგლებში“ – ანუ, მათ სურთ აირჩიონ საკუთრივ ლიბერალიზმზე უფრო ღრმა და სერიოზული, ტრადიციული რელიგიების მიერ შემოთავაზებული რწმენა და „ფასეულობებსაც“ მეტი პასუხისმგებლობით მოეკიდონ. მაგრამ მათ წინაშე თითქმის გადაუჭრელი პრობლემა დგება. რწმენის არჩევანისას მათ გაცილებით მეტი თავისუფლება აქვთ, ვიდრე ეს ნებისმიერ სხვა საზოგადოებაში იყო შესაძლებელი მთელი ისტორიის მანძილზე: უნდათ მაჰმადიანები გახდებიან, უნდათ ბუდისტები, თეოსოფისტები, კრიშნაიტები თუ ლინდონ ლარუშის მიმდევრები, აღარაფერს ვამბობ ისეთ ტრადიციულ ალტერნატივებზე, როგორიცაა არჩევანი კათოლიკობასა და ბაპტისტობას შორის. ოღონდ, თავად არჩევანთა სიმრავლე დიდ შინაგან დაბნეულობას იწვევს და ამა თუ იმ ბილიკზე ერთხელ დამდგარმაც იცის ამ ბილიკის გარდა სხვა უამრავის არსებობის შესახებ. ასეთი ადამიანები ვუდი ალენის პერსონაჟ მიკი ზახს ჰგვანან, რომელმაც, როცა გაიგო კიბო მჭირს და ჩემი დღეები დათვლილიაო, სასოწარკვეთილმა გადაწყვიტა „მსოფლიო რელიგიების სუპერმარკეტში“ სავაჭროდ წასვლა. არადა, ცხოვრებასთან მას ასევე სრულიად შემთხვევითი რამ არიგებს: ლუი არმსტრონგის „კარტოფილის ბლუზს“ მოუსმენს და დაასკვნის, ყველაფრის მიუხედავად, ამქვეყნად ფასეულიც ბევრი რამ არსებობსო.

როცა თემსა თუ ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფს შორეული წინაპრებისგან თაობიდან თაობისათვის გადმოცემული ერთი რწმენა აკავშირებდა, ამ რწმენის ავტორიტეტი უეჭველად მიიჩნეოდა და პიროვნების ზნეობრივი ხასიათის შემადგენელ ელემენტადაც იქცეოდა. რწმენა აკავშირებდა ადამიანს საკუთარ ოჯახთან და, საერთოდ, საზოგადოების სხვა წევრებთანაც. რა თქმა უნდა, მსგავსი არჩევანი დღეს დემოკრატიულ საზოგადოებაში არც დიდ მსხვერპლს მოითხოვს და არც რაიმე გართულება მოჰყვება, მაგრამ ნაკლებ კმაყოფილებას კი გამოიწვევს. რწმენას ახასიათებს ტენდენცია, უფრო გათიშოს, ვიდრე შეაკავშიროს ადამიანები, რადგანაც ამდენი ალტერნატივა არსებობს. რა თქმა უნდა, მავანი შეიძლება შეუერთდეს მორწმუნეთა ერთ-ერთ პატარა ჯგუფს, მაგრამ ძნელი საფიქრებელია, ეს ჯგუფი მისი თანამშრომლებისა თუ მეზობლების ჯგუფსაც გაუიგივდეს. ხოლო როცა რწმენა უსიამოვნებისა თუ შინაგანი დისკომფორტის მიზეზი ხდება – ვთქვათ, მისი მიზეზით კაცს მშობლები მემკვიდრეობას არ უტოვებენ, ანდა შეიტყობს, რომ მის გურუს თურმე ბნელ საქმეში ურევია ხელი – რწმენა, ჩვეულებრივ, ნელდება და მერე, ბავშვობაში მოხდილი სახადივით ეძლევა დავიწყებას.

ნიცშეს განსაკუთრებული ინტერესი უკანასკნელი ადამიანისადმი გამოძახილს პოულობს თანამედროვეობის იმ უამრავი მოაზროვნის მხრიდან, ვინც სერიოზულად უკვირდებოდა დემოკრატიული საზოგადოებების ბუნებას.[10] ასე მაგალითად, ტოკვილი წინასწარ ჰვრეტს ნიცშეს თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ ბატონის ცხოვრების წესი არ ისპობა დედამიწაზე დემოკრატიის მოსვლასთან ერთად. ბატონი, რომელიც კანონს უდგენდა საკუთარ თავსაც და სხვასაც, და არავის ნების პასიური მორჩილი არ იყო, ამავე დროს კეთილშობილებითაც ჩრდილავდა მონას და მასთან შედარებით მეტ კმაყოფილებასაც განიცდიდა. ამდენად, ტოკვილს უაღრესად სერიოზულ პრობლემად ესახებოდა ცხოვრების სულ უფრო და უფრო პირადული ხასიათი დემოკრატიულ ამერიკაში – მისი აზრით, ცხოვრების ამგვარი სტილი გამოიწვევდა იმ ზნეობრივი კავშირების ატროფიას, რაც ადამიანებს პრე-დემოკრატიულ საზოგადოებებში აერთიანებდა. ისევე როგორც შემდგომში ნიცშე, ტოკვილიც თვლიდა, რომ ფორმალური ურთიერთობის მოსპობა ბატონებსა და მონებს შორის ამ უკანასკნელებს საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად კი არ აქცევდა, არამედ კიდევ უარეს მონობაში ჩააგდებდა.

„ვცდილობ აღმოვაჩინო ის ახალი ნიშან-თვისებები, რითაც შეიძლება დესპოტიზმი გამოვლინდეს ჩვენს სამყაროში. პირველი, რაც თვალში გეცემა კაცს, აბსოლუტურად ერთნაირი და ერთმანეთის მსგავსი ადამიანების საოცარი სიმრავლეა, ისინი შეუპოვრად ესწრაფვიან პატარა-პატარა და უმნიშვნელო სიამოვნებებს და ასე ავსებენ საკუთარ ცხოვრებას. ყოველი მათგანი, მცხოვრები კარჩაკეტილად, ყველა დანარჩენის ბედ-იღბლისადმი გულგრილია; მისთვის მთელ კაცობრიობას მისი შვილები და უახლოესი მეგობრები ასახიერებენ. რაც შეეხება დანარჩენ თანამოქალაქეებს, მათ გვერდით კი ტრიალებს, მაგრამ ვერ ამჩნევს; ეხება, მაგრამ ვერ შეიგრძნობს; არსებობს მხოლოდ საკუთარ თავში და მხოლოდ საკუთარი თავისათვის; და თუკი ჯერ კიდევ აგრძელებს ურთიერთობას ნათესაობასთან, მაინც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ საკუთარ ქვეყანასთან კავშირი გაწყვეტილი აქვს.

ადამიანთა ამ მოდგმას თავზე უსაზღვრო და მზრუნველი ძალაუფლების აჩრდილი ადგას, მხოლოდ ისაა პასუხისმგებელი მათ კეთილდღეობასა და ბედ-იღბალზე. ეს ძალაუფლება აბსოლუტურია, ფხიზელი, მუდმივი, წინდახედული და ზომიერად მკაცრი. იგი მშობლის ავტორიტეტს ემგვანებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი ამ ავტორიტეტის მსგავსად, მისი მიზანიც ვაჟიშვილის კაცობისათვის მომზადება იქნებოდა; მაგრამ ის, პირიქით, ცდილობს შვილებს სამუდამოდ ბავშვობა გაუხანგრძლივოს; მან მშვენივრად უწყის, ადამიანი უნდა ერთობოდეს და მხიარულებდეს – თუკი, რა თქმა უნდა, სხვაზე არაფერზე ფიქრობს.“[11]

ისეთ დიდ ქვეყანაში, როგორიც ამერიკაა, მოქალაქეობრივი ვალდებულებები მინიმალურია და ინდივიდის სიპატარავე ქვეყნის სიდიადესთან შედარებისას, ამ ინდივიდს საკუთარი თავის ბატონ-პატრონობის განცდას კი არ უჩენს, არამედ – დამცრობისა და უძლურებისას იმ მოვლენათა წინაშე, რომელთა მართვაც მას არ ძალუძს. მაშ, თუკი უაღრესად აბსტრაქტულ და თეორიულ დონეებზე არ ავმაღლდებით, რეალურად რა გვაძლევს საფუძველს განვაცხადოთ, ადამიანები საკუთარი თავის ბატონ-პატრონებად იქცნენო?

ტოკვილმა ნიცშეზე ადრე გაიაზრა სავსებით ნათლად, რა დაკარგა კაცობრიობამ, როცა საზოგადოებებმა არისტოკრატიიდან დემოკრატისაკენ აიღეს გეზი. როგორც თავად შენიშნავდა, ეს უკანასკნელი, განსხვავებით არისტოკრატიული საზოგადოებებისაგან, ქმნიდა გაცილებით ნაკლებ მშვენიერ, მაგრამ უსარგებლო საგნებს – იქნებოდა ეს ლექსები და მეტაფიზიკოსთა თეორიები თუ ფაბერჟეს კვერცხები; მეორე მხრივ, დემოკრატიული საზოგადოებები აწარმოებდნენ შეუდარებლად მეტი რაოდენობით სასარგებლო, თუმცა კი მახინჯ პროდუქციას: მანქანა-იარაღებს, გზატკეცილებს, „ტოიოტას“ მარკის ავტომობილებსა და ასაწყობ სახლებს (დღევანდელმა ამერიკამ მოახერხა იმდენად წინ წასულიო ამ საქმეში, რომ მისი უჭკვიანესი და ყველაზე პრივილეგირებული ახალგაზრდობა უკვე ისეთ „პროდუქციასაც“ ქმნის, არც მშვენიერი შეიძლება დაერქვას და არც სასარგებლო – ვთქვათ, ადვოკატთა მიერ ყოველწლიურად განხილული, ტონობით სასამართლო საქმეების ტომები). მაგრამ ნატიფი ხელოვნების დაკარგვა უბრალო ამბავია ზნეობრივ თუ თეორიულ სფეროში გარკვეული ადამიანური შესაძლებლობების დაკარგვასთან შედარებით, იმ შესაძლებლობებისა, რომელთაც არისტოკრატიული საზოგადოებების უქმი და შეგნებულად ანტიუტილიტარული ეთოსი ასაზრდოებდა. ცნობილ ნაწყვეტში პასკალის შესახებ ტოკვილი ამბობს:

„პასკალს რომ მხოლოდ დიდ მოგებაზე ეფიქრა, ან თუნდაც მხოლოდ დიდების წყურვილით ეხელმძღვანელა, ვერ წარმომიდგენია, მაშინაც ასე სრულად გამოეყენებინა საკუთარი გონების მთელი შესაძლებლობანი შემოქმედის მიერ ყველაზე უფრო დაფარულის უკეთ ნათელსაყოფად. როცა ვფიქრობ, როგორ გაითავისუფლა სული ყოველგვარი ცხოვრებისეული საზრუნავისაგან, რათა მთლიანად მიეძღვნა იგი ამ კვლევა-ძიებისათვის; დროზე ადრე როგორ გაწყვიტა სიცოცხლესთან სხეულის დამაკავშირებელი ჯაჭვი და ორმოცი წლის ასაკში ღრმად მოხუცებული მოკვდა, გაოცება მიპყრობს და ვხვდები, ვერანაირი ჩვეულებრივი მიზეზი ვერ დაბადებს ასეთ წარმოუდგენელ ძალისხმევას“.[12]

პასკალი, რომელმაც ბავშვობაში დამოუკიდებლად აღმოაჩინა ევკლიდეს თეორემა, ოცდათერთმეტი წლისა მონასტერში განმარტოვდა. სკამზე ლურსმნებიანი ქამარი ჰქონდა მიმაგრებული და თუ შეატყობდა, რომ მასთან რჩევის საკითხავად მისულ ხალხთან საუბარი სიამოვნებას ანიჭებდა, მაშინვე ამ სკამზე დაჯდებოდა ხოლმე, რათა ხორცი მოეკვდინა.[13] პასკალი, ისევე როგორც ნიცშე, თითქმის მთელი ცხოვრება მძიმე ავადმყოფი იყო, ბოლო ოთხი წლის განმავლობაში კი სრულიად მოკლებული ადამიანებთან ურთიერთობის უნარს. ის ძილის წინ არ დარბოდა და არც იმაზე წუხდა, სხვის მიერ მოწეული სიგარეტი როგორ იმოქმედებდა მის ჯანმრთელობაზე, და მაინც, მოახერხა სიკვდილამდე რამდენიმე წლით ადრე მთელს დასავლურ ტრადიციაში უმაგალითო სულიერი მედიტაციისათვის მიეღწია. ერთ ამერიკელ ბიოგრაფს პირდაპირ აცოფებდა მათემატიკის ესოდენ სასარგებლო სფეროში ფანტასტიკური კარიერის მსხვერპლად შეწირვა რელიგიური მჭვრეტელობისათვის და წერდა კიდეც, პასკალს თავისთვის ცოტა მოშვების და განთავისუფლების ნება რომ მიეცა, უფრო დიდხანს იცოცხლებდა და მეტსაც მიაღწევდა. რა ძალა ადგა, უაზრო მისტიციზმსა და ადამიანის ტანჯვასა თუ ღირსებაზე ყავლგასულ ფიქრს რომ შეეწირაო.[14]

„ადრე, ერთ დროს, მთელი სამყარო შეშლილი იყოო", – ამბობენ უკანასკნელ ადამიანთა შორის ყველაზე ეშმაკნი და დაკვირვებულნი.

თუკი ნიცშეს ყველაზე უფრო მეტად „ამერიკული ცხოვრების წესის" საბოლოო გამარჯვება აშინებდა, ტოკვილი შეგუებული იყო მის გარდუვალობას და არც ცხოვრების ასეთი წესის სხვაგან ფართოდ გავრცელება აშფოთებდა. ნიცშესგან განსხვავებით, ის სრული გაგებით ეკიდებოდა ადამიანთა ფართო მასების ცხოვრების პატარა-პატარა გაუმჯობესებებს დემოკრატიის პირობებში და იმდენად შეუქცევადად მიაჩნდა დემოკრატიის ძლევამოსილი წინსვლა, ნებისმიერ შემთხვევაში უიმედო და საპირისპირო შედეგების მომტან საქმედ ესახებოდა ამ წინსვლისათივს წინააღმდეგობის გაწევა. ერთადერთი, რისი იმედიც შეიძლება ჰქონოდა კაცს, ეს იყო დემოკრატიის მგზნებარე ქომაგებისათვის დემოკრატიის სერიოზული ალტერნატივების რეალურად წარმოსახვა და მათი დარწმუნება, ამ ალტერნატივების მხრიდან მომავალი საფრთხის თავიდან აცილება მხოლოდ და მხოლოდ თვით დემოკრატიის ზომიერების ფარგლებში შენარჩუნებით რომ მოხერხდებოდა.

დემოკრატიის გარდუვალობასთან დაკავშირებით ტოკვილის რწმენას ალექსანდრ კოჟევიც იზიარებდა, თუმცა, ტოკვილივით, მასაც ძალიან კარგად ესმოდა, რა ფასად დაუჯდებოდა ეს კაცობრიობას. მართლაც, თუკი ადამიანი განისაზღვრება მისი სურვილით – იბრძოლოს აღიარებისათვის და ასევე, ბუნებაზე გასაბატონებლად მის მიერ გაწეული შრომით, და თუკი ისტორიის დასასრულს ის მიაღწევს საკუთარი ადამიანობის აღიარებასაც და მატერიალურ უზრუნველყოფასაც, მაშინ „ადამიანი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით" შეწყვეტს არსებობას, რადგან აღარც შრომა მოუწევს და აღარც ბრძოლა.

„თუმცა, ისტორიის მიწურულს ადამიანის გაჭრობა სულაც არ არის რაღაც კოსმიური კატასტროფა. მატერიალური სამყარო მაინც იგივე დარჩება, რაც ოდით-

განვე ყოფილა. ეს არც ბიოლოგიური კატასტროფაა: ადამიანი ცოცხალი რჩება როგორც ბუნებასთან თუ მოცემულ არსებობასთან ჰარმონიაში მყოფი ცხოველი. ქრება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით – ანუ, მოცემულობის უარმყოფელი ქმედება, შეცდომა, უფრო ზოგადად – ობიექტთან დაპირისპირებული სუბიექტი..“[15]

ისტორიის დასასრული ომებისა და სისხლიანი რევოლუციების დასასრულსაც ნიშნავს: საბოლოო მიზნებზე შეთანხმებულ ადამიანებს აღარ უნდა გააჩნდეთ არავითარი სერიოზული საბაბი ბრძოლისათვის. მათ უნდა დაიკმაყოფილონ მოთხოვნილებები ეკონომიკური საქმიანობის მეშვეობით, და სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდება აღარ უნდა დასჭირდეთ. სხვა სიტყვებით, ისინი კვლავ ცხოველებად უნდა იქცნენ, დაუბრუნდნენ იმ მდგომარეობას, რა მდგომარეობაშიც ისტორიისათვის ბიძგის მიმცემი სისხლიანი ბრძოლის დაწყებამდე იმყოფებოდნენ. თუ არ შია, ძაღლს მშვიდად და უდრტვინელად სძინავს მზის გულზე, რადგან სრულებით არ განიცდის უკმაყოფილებას იმის გამო, რაც არის. მას არც სხვა ძაღლების უკეთესი სვე-ბედი ადარდებს, არც საკუთარი ყოფის ერთფეროვნება და არც სხვა ძაღლების ჩაგვრა მსოფლიოს სხვა, შორეულ ნაწილში. თუკი ადამიანი შექმნის საზოგადოებას, სადაც უსამართლობის მთლიანად მოსპობა მოხერხდება, მაშინ მისი ცხოვრებაც ძაღლის ცხოვრებას დაემსგავსება.[16] აქედან გამომდინარე, კაცობრიობის ცხოვრება უცნაურ პარადოქსს გულისხმობს: ეტყობა, მას უსამართლობა სჭირდება, რამდენადაც სწორედ უსამართლობასთან ბრძოლა ანიჭებს აზრსა და ფუნქციას ყოველივე იმას, რაც კი ამაღლებულია ადამიანში.

ნიცშესაგან განსხვავებით, კოჟევს არ აშმაგებდა ისტორიის დასასრულს კვლავ ცხოველობისაკენ დაბრუნების პერსპექტივა; პირიქით, კმაყოფილიც იყო დარჩენილი სიცოცხლე წყნარად გაეტარებინა იმ ბიუროკრატიულ სტრუქტურაში, რომელიც მიზნად ისახავდა უკანასკნელი ადამიანის საბოლოო ბინის, ევროპული კომისიის, შექმნას. ჰეგელის შესახებ ლექციების ირონიულ შენიშვნებში, კოჟევი მიუთითებდა, რომ ისტორიის დასასრული თავისთავად ნიშნავდა როგორც ხელოვნების, ისე ფილოსოფიის და აქედან გამომდინარე, მთელი მისი ცხოვრების საქმის დასასრულსაც. უკვე აღარ იქნებოდა შესაძლებელი ჰომეროსის „ილიადას“, და ვინჩისა და მიქელანჯელოს მადონების თუ კამაკურას გიგანტური ბუდას მსგავსი, ეპოქის უმაღლეს მისწრაფებათა გამომხატველი დიადი ნაწარმოებების შექმნა, რამდენადაც აღარ იარსებებდა არავითარი ახალი ეპოქები და არავითარი ადამიანური სულის გამორჩეულობა, რის დაფიქსირებასა და ასახვასაც ხელოვანი მოინდომებდა. შეიძლებოდა დაწერილიყო უამრავი ლექსი გაზაფხულის სიმშვენიერეზე თუ ქალიშვილის მკერდის ნაზ თრთოლვაზე, მაგრამ შეუძლებელი – რაიმე ძირფესვიანად ახლის თქმა ადამიანის მდგომარეობის შესახებ. ფილოსოფიასაც გაუვიდოდა ყავლი, ვინაიდან ჰეგელის სისტემამ მას ჭეშარიტების სტატუსი დაუმკვიდრა. მომავლის „ფილოსოფოსები“, თუკი იტყოდნენ კიდეც ჰეგელისაგან რაიმე განსხვავებულს, ეს მაინც ისევ უმეცრების ძველი ფორმების განმეორება იქნებოდა და არა რაღაც ახალი.[17] უფრო მეტიც, კოჟევის აზრით, „გაქრება... არა მარტო ფილოსოფია თუ სიბრძნის დისკურსიული ძიება, არამედ თავად ეს სიბრძნეც. რამდენადაც ამ პოსტის-

ტორიულ ცხოველებში უკვე აღარც სამყაროს (დისკურსიული) გაგება იარსებებს და აღარც საკუთარი მე-სი“.[18]

რევოლუციონერები, ვინც რუმინეთში ჩაუშესკუს სეკურიტატეს ებრძოდნენ, მამაცი ჩინელი სტუდენტები, რომლებიც ტიანანმენის მოედანზე ტანკებს გადაუდგნენ წინ, ეროვნული დამოუკიდებლობის მოსურნე, მოსკოვთან დაპირისპირებული ლიტველები თუ ის რუსები, თავიანთ პარლამენტსა და პრეზიდენტს რომ იცავდნენ, ყველაზე თავისუფალი, და აქედან გამომდინარე, ყველაზე ადამიანური ადამიანები იყვნენ, ყოფილი მონები – ვინც დაადასტურა საკუთარი სურვილი, სასწორზე შეეგდოთ სიცოცხლე სისხლიან ორთაბრძოლაში თავისუფლების მოპოვების მიზნით. მაგრამ როდესაც მათი ბრძოლა და ძალისხმევა წარმატებით დაგვირგვინდება, ეს კი აუცილებლად ასე უნდა მოხდეს, ისინი თავიანთთვის შექმნიან მყარ დემოკრატიულ საზოგადოებას, სადაც ბრძოლა და შრომა ამ ცნებების ძველი გაგებით, უსარგებლო ხდება, და სადაც შესაძლებლობა, კვლავ ისეთივე თავისუფლები და ადამიანურნი იყვნენ, როგორც რევოლუციური ბრძოლების დროს, მთლიანადაა მოსპობილი.[18] დღეს მათ ისე წარმოუდგენიათ, თითქოს ამ აღთქმულ მიწაზე ფეხის შედგმისთანავე გახდებიან ბედნიერნი, რადგან მხოლოდ მაშინ დაკმაყოფილდება ამჟამინდელ რუმინეთსა თუ ჩინეთში დაუკმაყოფილებელი ბევრი მოთხოვნილება და ასრულდება ბევრი სურვილი. ერთ მშვენიერ დღეს, მათაც ყველას ექნებათ სარეცხი მანქანები, ვიდეოები და საკუთარი ავტომობილები. მაგრამ, ექნებათ კი ყველაფერ ამასთან ერთად საკუთარი თავით კმაყოფილების გრძნობაც? ხომ არ აღმოჩნდება, რომ ადამიანის კმაყოფილება, როგორც მისი ბედნიერების ანტიპოდი, მომდინარეობს არა თავისთავად მიზნიდან, არამედ ბრძოლიდან და შრომიდან ამ მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე?

როცა ნიცშეს ზარათუშტრამ ბრბოს უკანასკნელი ადამიანის შესახებ მოუთხრო, ყვირილი ატყდა – „მოგვეც ეს უკანასკნელი ადამიანი, ზარათუშტრა!“ „უკანასკნელ ადამიანებად გვაქციე!“ – აყვირდა ხალხი. უკანასკნელი ადამიანის სიცოცხლე ფიზიკურ უსაფრთხოებასა და მატერიალურ კეთილდღეობას ნიშნავს, ანუ სწორედ იმას, რასაც დასავლელი პოლიტიკოსები გულმხურვალედ პირდებიან თავიანთ ამომრჩევლებს. მართლა მხოლოდ „ამაზე იყო“ კაცობრიობის ისტორია მომართული ამ ბოლო რამდენიმე ათასწლეულის განმავლობაში? ნუთუ უნდა გვეშინოდეს, რომ ჩვენი მდგომარეობით ერთდროულად ბედნიერნი და კმაყოფილნი, უკვე ადამიანები კი არა, homo sapiens-ის გვარის ცხოველებიღა ვიქნებით? თუ არსებობს იმის საფრთხე, ერთ გარკვეულ დონეზე ბედნიერებს, სხვა დონეზე ისევ რომ შეგვაწუხებს საკუთარი მე-თი უკმაყოფილება და ამდენად, არაფერი შეგვიშლის ხელს კვლავ უკან, ისტორიაში ისევ მთელი ამ ომების, უსამართლობისა და რევოლუციების ხანაში შევაბრუნოთ სამყარო.

29

უთანასწორო და თავისუფალი

მათთვის, ვისაც ლიბერალური დემოკრატიისა გვჯერა, ძნელია, ნიცშეს დიდხანს მივყვეთ ამ მის მიერ არჩეულ გზაზე – ის რაციონალიზმისა და ამ რაციონალიზმზე დამყარებული დემოკრატიის აშკარა ოპონენტი იყო. ნიცშეს ახალი ზნეობრიობის გაჩენის იმედი ჰქონდა, რაც უპირატესობას მიანიჭებდა ძლიერებს სუსტებთან შედარებით, გაზრდიდა სოციალურ უთანასწორობას და გარკვეული სახის სისასტიკესაც კი შეუწყობდა ხელს. მის ჭეშმარიტ მიმდევრებად თუ გვინდა ვიქცეთ, სხეულიცა და სულიც უნდა გავიუხეშოთ. ნიცშე – ვისაც ზამთრობით თითები ულურჯდებოდა სიცივისაგან, რადგანაც თავისი ოთახის გათბობაზე უარს ამბობდა, ვისაც გაგიჟებამდე, წლების მანძილზე ლამის ყოველ დღე სტანჯავდა საშინელი თავის ტკივილი – ცხოვრების ისეთ წესს ქადაგებს, რასაც არ უნდა ამსუბუქებდეს არც კომფორტი და არც სიმშვიდე.

მეორე მხრივ, ჩვენ შეგვიძლია იოლად გავიზიაროთ ნიცშეს ბევრი ზუსტი ფსიქოლოგიური დაკვირვება, თუნდაც მის ზნეობრივ პრინციპებს უარვყოფდეთ. მის მიერ ხაზგასმული ისეთი მომენტები, როგორიცაა, ვთქვათ, სამართლიანობისა და სასჯელის სურვილის უაღრესად ხშირი კავშირი სუსტის აღშფოთებასთან ძლიერთა მიმართ, თანაგრძნობისა და თანასწორობის პოტენციურად დამაუძლურებელი სულიერი აფექტები, გარკვეულ ინდივიდთა შეგნებული შინაგანი პროტესტი კომფორტისა და უსაფრთხოებისადმი, მათი უკმაყოფილება ანგლოსაქსური უტილიტარული ტრადიციის მიხედვით გაგებული ბედნიერებით, ის ფაქტი, რომ ბრძოლა და რისკი ადამიანის სულის უცილობელი შემადგენელი ნაწილებია და არსებობს აშკარა ურთიერთკავშირი სხვებზე უკეთესად აღიარების სურვილსა და პიროვნული სრულყოფისა თუ ბოლომდე თვითრეალიზების შესაძლებლობას შორის – ყველაფერი ეს უნდა ჩაითვალოს ადამიანური ბუნების თვალნათელი გამოვლენის მართლაც ზუსტ ფიქსირებად და ამ გამოვლენათა ჭეშმარიტების აღიარებაც თამამად შეგვიძლია ჩვენი ცხოვრების განმსაზღვრელ, ქრისტიანულ-ლიბერალურ ტრადიციებთან კავშირის გაუწყვეტლად.

ნიცშეს ფსიქოლოგიური დაკვირვებები, მართლაც ნაცნობია ჩვენთვის, რადგან იგი პრინციპში აღიარების სურვილზე ლაპარაკობს. სინამდვილეში, ნიცშეს ინტერესების უმთავრეს საგნად შეიძლება მიჩნეული იქნას თიმოსის მომავალი – ანუ ადამიანის უნარი, ფასი დაადოს საგნებსა და საკუთარ თავს – ამ მომავალს კი, მისი აზრით, საფრთხე ემუქრება ადამიანის მიერ ისტორიის განცდისა და დემოკრატიის

გავრცელების გამო. სწორედ ისევე, როგორც ნიცშეს ფილოსოფია ზოგადად ჰეგელის ისტორიციზმის რადიკალიზაციად შეიძლება ჩაითვალოს, მის ფსიქოლოგიაშიც შეიძლება დავინახოთ აღიარებაზე ჰეგელისეული აქცენტის რადიკალიზაციის მცდელობა.

მართალია, ჯერჯერობით ჩვენ არაფერი გვრჯის გავიზიაროთ ნიცშეს სიძულვილი ლიბერალური დემოკრატიისადმი, მაგრამ მისი დაკვირვებები დემოკრატიისა და აღიარების სურვილის რთულ ურთიერთობაზე მაინც აუცილებლად გასათვალისწინებელია და შეიძლება არცთუ უსარგებლო გამოდგეს. ფაქტიურად, ჩვენ იმ შემთხვევაში ვიქცევით უკანასკნელ ადამიანებად, თუკი ლიბერალური დემოკრატია წარმატებით მოახერხებს ცხოვრებიდან მეგალოთიმიის განდევნას და მის ჩანაცვლებას რაციონალური მოხმარებით. მაგრამ თავისთავად ეს იდეაც კი ადამიანების აღშფოთებას გამოიწვევს. ანუ, ისინი შინაგანად აუჯანყდებიან უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს არადიფერენცირებულ წევრებად გადაქცევის, სრული გაერთიანების პერსპექტივას იმის მიუხედავად, დედამიწის რომელ ნაწილში ცხოვრობენ. მათ ექნებათ სურვილი იყვნენ მოქალაქეები და არა, უბრალოდ, ბურჟუები, ხოლო უბატონო მონის ცხოვრება – ცხოვრება მარტოოდენ რაციონალური მოხმარების კანონების კარნახით – საბოლოო ჯამში, მოსაბეზრებლად მოეჩვენებათ. უმთავრეს მისწრაფებათა აქ, დედამიწაზე, არსებითი რეალიზების შემთხვევაშიც კი ენდომებათ იდეალები, რომელთა გამოც ელირება სიცოცხლეც და სიკვდილიც, და არც თავის საფრთხეში ჩაგდების სურვილი გაუქრებათ, გინდაც სახელმწიფოთა საერთაშორისო სისტემამ შეძლოს და ომის აღბათობა მთლიანად მოსპოს. სწორედ ესაა ის „წინააღმდეგობა“, ლიბერალურ დემოკრატიას ჯერაც რომ ვერ გადაუჭრია.

ვარაუდის სახით, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ, საბოლოო ჯამში, ლიბერალურ დემოკრატიას შინაგანად დაანგრევდა ან მეგალოთიმიის სიჭარბე, ან იზოთიმიისა – ანუ, თანასწორი აღიარების ფანატიური სურვილი. ჩემი ინტუიციის თანახმად, ბოლოს და ბოლოს, დემოკრატიას უფრო დიდ საფრთხეს სწორედ ამ ორიდან პირველი მოვლენა შეუქმნის. ცივილიზაცია, რომელიც ხელს უწყობს უსაზღვრო იზოთიმიას, ცხადია, ასევე ფანატიურად ესწრაფვის უთანასწორო აღიარების ნებისმიერი გამოვლენის აღკვეთას და ძალიან სწრაფად მოემწყვდევა თავად ბუნების მიერ დადგენილ ფარგლებში. ჩვენ მომსწრენი ვართ იმ პერიოდის დასასრულისა, როცა კომუნიზმმა სცადა სახელმწიფოს ძალაუფლების გამოყენებით ეკონომიკური უთანასწორობა მოესპო და ამით საერთოდ გამოუთხარა ძირი თანამედროვე ეკონომიკური ცხოვრების პრინციპებს. თუკი ხვალინდელი იზოთიმიური მისწრაფებანი შეეცდებიან „კანონგარეშე გამოაცხადონ“ განსხვავებანი მახინჯსა და მშვენიერს შორის, ანდა ფარისევლურად მოჰყვებიან მტკიცებას, თითქოს უფეხებოდ დარჩენილი ადამიანი არა მარტო სულიერად, არამედ ფიზიკურადაც ჯანმრთელის თანასწორია, მაშინ, დროის გადასახედიდან ამგვარი მისწრაფებანი და მტკიცებანიც ისეთივე თვითმკვლელური აღმოჩნდება, როგორც კომუნიზმი. თუმცა, ამან მაინცდამაინც არ უნდა განგვაწყოს თვითდამშვიდებისათვის, რამდენდაც მარქსიზმ-ლენინიზმის იზოთიმიური პოსტულატების არარეალურობის საბოლოო დადასტურებას საუკუნენა-

ხევარი დასჭირდა. ოღონდ ამ შემთხვევაში ბუნება მოკავშირეა და, გინდა არ გინდა, თავისას მაინც გაიტანს.

მეორე მხრივ, ბუნება იმაზეც იზრუნებს, რათა მეგალოთიმია მნიშვნელოვანი ხარისხით შენარჩუნდეს ჩვენს ეგალიტარულ, დემოკრატიულ სამყაროშიც კი. აბსოლუტურად სწორი იყო ნიცშე, როცა სჯეროდა – მეგალოთიმიის გარკვეული დოზა თავად სიცოცხლის აუცილებელი წინაპირობააო. ცივილიზაცია, სადაც არ არსებობენ ისეთი ადამიანები, რომელთაც სურთ სხვებზე უკეთესებად იქნენ აღიარებულნი, თუკი ეს ცივილიზაცია როგორღაც მაინც არ ადასტურებს ამგვარი სურვილის არსებით სიჯანსაღეს და სიკეთეს, მაშინ მას არ ექნება არანაირი ხელოვნება და ლიტერატურა, მუსიკა თუ ინტელექტუალური ცხოვრება. მისი მართვის სადავეები არაკომპეტენტური ხალხის ხელში აღმოჩნდება, რამდენადაც ღირსეულთაგან ძალიან ცოტა თუ აირჩევს სამოქმედოდ საზოგადოებრივ ასპარეზს. ასეთ ცივილიზაციას ეკონომიკური დინამიზმიც მოაკლდება; მეწარმეობა და ინდუსტრია ერთ დონეზე გაიყინება, ველარ განვითარდება და ტექნოლოგიაც თანდათანობით მოძველდება. და, რაც ალბათ ყველაზე მნიშვნელოვანია, მას არ ექნება იმ ცივილიზაციათაგან თავდაცვის უნარი, რომლებსაც მეგალოთიმიის უფრო ძლიერი სულისკვეთება ასაზრდოებს, რომელთა მოქალაქეებიც მზად არიან უარი თქვან კომფორტსა და უსაფრთხოებაზე და არ ეშინიათ საფრთხეში ჩააგდონ საკუთარი სიცოცხლე გაბატონებული მდგომარეობის მისაღწევად. მეგალოთიმია ახლაც, ისევე როგორც ყოველთვის, ზნეობრივი თვალსაზრისით ორაზროვანი ფენომენია: მისგან მომდინარეობს ცხოვრების სიკეთენიცა და სიავენიც, ერთდროულად და უცილობლად. და თუკი ის ოდესმე დაამხობს ლიბერალურ დემოკრატიას, მხოლოდ და მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ ლიბერალურ დემოკრატიას სჭირდება მეგალოთიმია – არ შეუძლია უიმისოდ, მარტოოდენ უნივერსალური და თანასწორი აღიარების საფუძველზე გაძლება.

ამდენად, საკვირველი აღარაა, თუკი თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული სახელმწიფო, ვთქვათ, შეერთებული შტატები, დასამშვიდებად თვლის გარკვეული ფარგლებისა და საზღვრების არსებობას მათთვის, ვისაც სურს სხვაზე მეტად აღიარებული იყოს. დემოკრატიის მცდელობა, ამოეძირკვა მეგალოთიმია, ანდა მისთვის იზოთიმიის სახე მიეცა, უკეთეს შემთხვევაში, ბოლომდე ვერ იქნა მიყვანილი. მართლაც, დემოკრატიის ხანგრძლივი სიჯანსაღე და სტაბილურობა მოიაზრება მეგალოთიმიისათვის იმ „გამოსავალთა“ ხასიათისა და რაოდენობის საფუძველზე, რასაც იგი თავისი მოქალაქეებისათვის გახდის ხელმისაწვდომს. ამგვარი „გამოსავლები“ არა მარტო ათავისუფლებს თიმოსში ჩაბუდებულ ენერგიას და ნაყოფიერი მიზნებისაკენ მიმართავს მას, არამედ იმ არხების ფუნქციასაც ასრულებს, სადაც იწრიტება ჭარბი ენერგია – ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში საზოგადოების, ადამიანთა ერთობის გახლეჩას და დანაწევრებას რომ მოემსახურებოდა.

პირველი და ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ გამოსავალთაგან ლიბერალურ საზოგადოებაში მეწარმეობა და ეკონომიკური საქმიანობის სხვა ფორმებია. უმეტესწილად შრომა ემსახურება „მოთხოვნილებათა სისტემის“ ანუ უფრო სურვილის, ვიდრე თიმოსის დაკმაყოფილებას. მაგრამ, როგორც ადრეც ვნახეთ, ის სწრაფად იქცე-

ვა ასევე თიმოტურ ძალისხმევათა ასპარეზადაც: ძნელია, ფაბრიკანტთა თუ მეწარმეთა ქცევა გაიგო და ახსნა უბრალოდ როგორც პირადი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ფაქტი. კაპიტალიზმი არა მხოლოდ უშვებს, არამედ უპირობოდ მოითხოვს კიდეც მოწესრიგებული და დადებითი მუხტის მატარებელი მეგალოთიმიის ფორმას, როცა ბიზნესის ამა თუ იმ სფეროში მეტოქეებთან უპირატესობის მოპოვებას ეხება საქმე. როცა ჰენრი ფორდის, ენდრიუ კარნეგის თუ ტედ თერნერის დონის მეწარმეების საქმიანობაზე ვლაპარაკობთ, მათი მოღვაწეობის მოტივის ასახსნელად მომხმარებლური მოტივების მოშველიება სრული უაზრობა იქნებოდა: კაცს შეიძლება იმდენი სახლი თუ მანქანა ჰქონდეს და იმდენი ცოლი გამოიცვალოს, რამდენიც მის გულს გაუხარდება. ასეთი ადამიანები, რა თქმა უნდა, „ხარბები“ არიან და სულ უფრო და უფრო მეტი ფულის შოვნაც სურთ, მაგრამ მათთვის ფული უფრო საკუთარი სამეწარმეო უნარის სიმბოლო ან ნიშანია, ვიდრე პირადი კეთილდღეობის უზრუნველყოფის საშუალება. ისინი საფრთხეში არ აგდებენ სიცოცხლეს, მაგრამ მუდმივად სასწორზე კი დებენ ქონებას, მდგომარეობას და რეპუტაციას გარკვეული სახის დიდების გამო; ისინი უაღრესად დაძაბულად შრომობენ და იოლად თმობენ პატარა სიამოვნებებს უფრო დიდ, არამატერიალურ და ხელშეუვლებ მოსაზრებათა გამო. მათი შრომის შედეგი ხშირად ისეთი ნაწარმი და მანქანებია, რომელნიც ნათელყოფენ ბატონთაგან უმკაცრესის, ბუნების, სულისშემძვრელ ბატონობას; და გინდაც ამ ყაიდის ადამიანები საზოგადო მოღვაწეებად არც ჩაითვალონ ამ სიტყვის კლასიკური გაგებით, ისინი მაინც აუცილებლად მონაწილეობენ სამოქალაქო საზოგადოების მიერ დამკვიდრებული სოციალური სამყაროს ცხოვრებაში. ამდენად, ჯოზეფ შუმპიტერის აღწერილი კლასიკური კაპიტალისტი-მეწარმე არაა ნიცშეს უკანასკნელი ადამიანი.

შეერთებული შტატების მსგავსი დემოკრატიული კაპიტალისტური ქვეყნები უკვე იღეაშივე გულისხმობენ ყველაზე უფრო ნიჭიერი და ამბიციური პიროვნებების მიდრეკილებას უფრო ბიზნესის, ვიდრე პოლიტიკის, სამხედრო, საუნივერსიტეტო თუ საეკლესიო სფეროებისადმი. და ალბათ არც მთლად ცუდი უნდა იყოს დემოკრატიული პოლიტიკის ხანგრძლივი სტაბილურობისათვის, თუკი მსგავსი ამბიციური ადამიანების მთელი სასიცოცხლო ენერგია ძირითადად, მართლაც, ეკონომიკურ საქმიანობას მოხმარდება. არა მხოლოდ იმიტომ, ასეთი ადამიანები იმ სიმდიდრეს რომ ქმნიან, რაც ზოგადად მთელი ეკონომიკის ფარგლებში ტრიალებს და ნაწილდება, არამედ იმ მიზეზის გამოც, პოლიტიკისა და სამხედრო ასპარეზისაგან განზე რომ რჩებიან. ხსენებულ სფეროებში მათი მოღვაწეობა, მათივე მოუსვენრობიდან გამომდინარე, უთუოდ უბიძგებდა ამ ხალხს შინ სიახლეთა დანერგვის, გარეთ კი თავგადასავლების ძიებისაკენ, რასაც, შესაძლოა, სახელმწიფოსთვის გამოუსწორებელი შედეგებიც მოჰყოლოდა. რა თქმა უნდა, ესეც ლიბერალიზმის ადრეული ფუძემდებლების მიერ გათვლილი შედეგი გახლდათ, ვინც იმედოვნებდა ჟინისა და ვნების განელებას და გაწონასწორებას ინტერესების მეშვეობით. სპარტის, ათენისა და რომის ტიპის უძველეს რესპუბლიკებს ლამის საყოველთაოდ აქებ-ადიდებენ იქ დანერგილი პატრიოტიზმის გრძნობისა და საზოგადო საქმისათვის ერთგულების გამო: ისინი მოქალაქეებს ზრდიდნენ და არა ბურჟუებს. მაგრამ შემდგომ-

ში, ინდუსტრიული რევოლუციის ეპოქის დადგომადმე, სწორედ მოქალაქეებს ძალზედ მცირე არჩევანი ჰქონდათ: ვაჭრის ცხოვრება არავითარ დიდებას არ გულისხობდა – არ ხასიათდებოდა არც დინამიურობით, არც სიახლით, არც სრულყოფილებით; კაცი, უბრალოდ, მამა-პაპის დაწყებულ საქმეს აგრძელებდა და იმავე ჭაპანს ეზიდებოდა. ამიტომ გასაკვირი არაა, პატივმოყვარე ალკიბიადემ პოლიტიკური კარიერა თუ აირჩია, კეთილგონიერი ნიკიასის რჩევას ყური არ ათხოვა, სიცილია დაიპყრო და ნგრევა და უბედურება მოუტანა ათენის სახელმწიფოს. თანამედროვე ლიბერალიზმის ფუძემდებლებს მშვენივრად მოეხსნებოდათ – ალკიბიადეს აღიარების სურვილის მიმართვა გაცილებით უკეთესი იქნებოდა პირველი ორთქლის ძრავისა თუ მიკროპროცესორის შექმნისაკენ.

ეკონომიკური ცხოვრების თიმოტური შესაძლებლობანი ვიწროდ არ უნდა გავიგოთ. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მეშვეობით ბუნების დაპყრობის პერსპექტივა, რაც თავიდანვე მჭიდროდ უკავშირდებოდა კაპიტალისტურ ეკონომიკურ ყოფას, უკვე საკუთარი არსით უაღრესად თიმოტური ქმედებაა. ის გულისხმობს „თითქმის უსარგებლო ბუნებრივ მასალაზე“ ბატონობის სურვილს და სხვა, მეტოქე მეცნიერებთან თუ ინჟინრებთან შედარებით უკეთესად და უფრო დიდად აღიარებისაკენ სწრაფვას. თანაც მეცნიერება, როგორც მოღვაწეობის სფერო, სრულიადაც არ გახლავთ ურისკო, არც პიროვნულად მეცნიერთათვის და არც საზოგადოებისათვის, ვინაიდან ბუნებას შესანიშნავად შეუძლია „ხურდის დაბრუნება“ ბირთვული იარაღისა თუ შიდს-ის ვირუსის სახით.

პატივმოყვარე ბუნების ადამიანთათვის ერთგვარ გამოსავალს დემოკრატიული პოლიტიკური ინსტიტუტებიც იძლევა: არჩევნებში მონაწილეობა თიმოტური საქმიანობაა, რამდენადაც ადამიანი ამ დროს სხვას ეჯიბრება საზოგადოებრივი აღიარების მოპოვებაში სწორისა და არასწორის, სამართლიანისა და უსამართლოს სხვადასხვაგვარი გაგების საფუძველზე. მაგრამ, თანამედროვე დემოკრატიული კონსტიტუციების ავტორებს, როგორებიც იყვნენ ჰემილტონი და მედისონი, გაცნობიერებული ჰქონდათ მეგალოთიმიის პოტენციური საფრთხე პოლიტიკისათვის და მშვენივრად იცოდნენ, როგორ დაამხო ტირანულმა ამბიციებმა ანტიკური დემოკრატიები. ამიტომაც, უკვე თანამედროვე დემოკრატიათა ლიდერებს მათ წინდაწინვე შეუქმნეს ძალაუფლების მაკონტროლებელი რთული ინსტიტუციური სისტემა. პირველი და უმნიშვნელოვანესი, რა თქმა უნდა, სახალხო თვითმმართველობაა: აღმასრულებელი ხელისუფლების თანამედროვე ხელმძღვანელს საკუთარი თავი პრემიერ მინისტრად, ანუ ხალხის მსახურთა შორის უპირველესად მიაჩნია და არა ამ ხალხის ბატონად.[1] მან აუცილებლად უნდა „ითამაშოს“ ხალხის გრძნობებზე, სულერთია, მდაბალსა თუ კეთილშობილურზე, გაუაზრებელსა თუ გააზრებულზე, და ხშირად დამამცირებელი ნაბიჯებიც გადადგას, რათა ჯერ ერთხელ და მერე ხელახლაც აირჩიონ. ამის შედეგი კი ის გახლავთ, რომ თანამედროვე ლიდერები იშვიათად მართავენ: ისინი რეაგირებენ, ხელმძღვანელობენ და კურსს განსაზღვრავენ. მაგრამ მათი მოქმედების არეალი იმდენადაა შემოსაზღვრული ინსტიტუციურად, ძალზე ძნელია საკუთარი პიროვნულობის ნიშნით აღბეჭდონ იმ ხალხის ცხოვრება, ვის სათავეშიც დგანან. რაც მთავარია, ყველაზე უფრო დაწინაურებულ დემოკრატიულ

სახელმწიფოებში, საზოგადოების მართვასთან დაკავშირებული უმთავრესი სადავო საკითხები უკვე გადაჭრილია, რაც ნათლად აისახა კიდეც ცალკეულ პარტიათა შორის ისედაც მცირე პოლიტიკური განსხვავებების სულ უფრო და უფრო განუხრელ შემცირებაში – ასე ხდება შეერთებულ შტატებში და სხვაგანაც. ამდენად, საეჭვოა, იმგვარმა ამბიციურმა პიროვნებებმა, ვისაც ადრეულ ეპოქებში უთუოდ მბრძანებლობა ანუ სახელმწიფო მოღვაწეობა ენდომებოდა, დღესაც დაუფიქრებლად აირჩიონ დემოკრატიული პოლიტიკის ასპარეზი.

ამჟამად დემოკრატმა პოლიტიკოსმა, ძირითადად, მხოლოდ საგარეო პოლიტიკის სფეროში თუ შეიძლება კვლავინდებურად მიაღწიოს აღიარების იმ დონეს, რაც პრაქტიკულად შეუძლებელია ნებისმიერ სხვა სფეროში. საგარეო პოლიტიკა ხომ ტრადიციულად ყოველთვის წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს გადაწყვეტილებათა და იდეათა შეჯახების არეალს, გინდაც დღეს ამ შეჯახებათა ამპლიტუდა შეზღუდული იყოს დემოკრატიის გამარჯვების შედეგად. უინსტონ ჩერჩილმა, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის წლებში მართავდა თავის ქვეყანას, ძალაუფლების ლამის ისეთივე უნარი და დონე გამოამჟღავნა, რაც პრე-დემოკრატიული ეპოქების სახელმწიფო მოღვაწეებს ახასიათებდა და ამის საპასუხოდ, მართლაც მსოფლიო მასშტაბით აღიარებას მიაღწია. ამერიკის ომიც 1991 წელს სპარსეთის ყურეში იმაზე მიუთითებს, რომ ჯორჯ ბუშის მსგავს პოლიტიკოსსაც, საშინაო საკითხებში არათანამიმდევრულსა და მერყევს, მაინც შეუძლია მსოფლიო ისტორიის სცენაზე ახალი რეალობების შექმნა, როცა მაქსიმალურად გონივრულად გამოიყენებს სახელმწიფოს მეთაურისა და მთავარსარდლის კონსტიტუციით მინიჭებულ უფლებებს. მართალია, ბოლო ათწლეულებში რამდენიმე პრეზიდენტის წარუმატებელმა კარიერამ გარკვეული ხიბლი კი მოაკლო თეთრ სახლს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ისეთ წარმატებას, როგორიცაა ომში გამარჯვება, ძალიან სწრაფად შეუძლია კვლავ მოუპოვოს ქვეყნის პირველ პირს იმგვარი საჯარო აღიარება, რაც აბსოლუტურად წარმოუდგენელი და მიუღწეველია, თუნდაც, ყველაზე უფრო იღბლიანი კაპიტალისტისა თუ მეწარმისათვის. ამდენად, დემოკრატიული პოლიტიკა ალბათ შემდგომშიც დარჩება მიმზიდველ საცდურად იმ ამბიციური პიროვნებებისათვის, ვისაც დიდებისა და სხვებთან შედარებით უპირატესად აღიარების ჟინი ამოძრავებს.

პოსტისტორიულის გვერდით ვრცელი ისტორიული სამყაროს არსებობის ფაქტი ნიშნავს იმას, რომ გარკვეული ინდივიდების ყურადღება კვლავინდებურად იქნება მისკენ მიპყრობილი, რამდენადაც ისტორიული სამყარო ჯერ ისევ ბრძოლის, ომის, უსამართლობისა და სიღატაკის სფეროდ რჩება. ორ მსოფლიო ომს შორის პერიოდში, ორდ უინგეითი ბრიტანეთში თავს გარიყულად და უფუნქციოდ გრძნობდა, გასაჭანს ვერ პოულობდა საკუთარი მეამბოხე ბუნებისათვის, და მხოლოდ მაშინ პოვა სულის სიმშვიდე, როცა ჯერ პალესტინელ ებრაელებს ეხმარებოდა არმიის შექმნაში, მერე კი ეთიოპიელებს ედგა მხარში იტალიელთა წინააღმდეგ; იგი 1943 წელს დაიღუპა ავიაკატასტროფაში სადღაც, ბირმის ჯუნგლებში, როცა უკვე იაპონელებს ეომებოდა. რეჟი დებრემ აყვავებულ და საშუალო კლასის საფრანგეთში უკვე ლამის ატროფირებული თავისი თიმოტური მისწრაფებების გასაქანი ბოლივიის ჯუნ-

გლებში ჩე გევარასთან ერთად ბრძოლაში ნახა. ალბათ ლიბერალური დემოკრატიების ჯანმრთელობისათვის მართლაც სასარგებლოა მესამე სამყაროს არსებობა, რომელიც ამ ყაიდის ადამიანების ენერგიასა და ამბიციებს ისრუტავს და შთანთქავს; სხვა საკითხია, რა ხეირს ნახავს აქედან თავად მესამე სამყარო.

ეკონომიკური სფეროსა და პოლიტიკური ცხოვრების გარდა, მეგალოთიმია სულ უფრო და უფრო მეტ გამოსავალს პოულობს ისეთ წმინდა ფორმალური სახის ქმედებებში, როგორიცაა ალპინიზმი, ავტორბოლა და საერთოდ, ზოგადად სპორტი. სპორტულ შეჯიბრებას ერთადერთი „აზრი“ თუ საგანი გააჩნია – ვიღაც გამარჯვებული უნდა დარჩეს, ვიღაც კი – დამარცხებული: სხვა სიტყვებით, ყველაზე უკეთესად აღიარების სურვილი უნდა დაკმაყოფილდეს. შეჯიბრების დონე თუ ტიპი მთლიანად პირობითია, ისევე როგორც სპორტის ნებისმიერი სახეობის წესები. ავიღოთ მაგალითად ალპინიზმი, რომელსაც ძირითადად მდიდარი, პოსტისტორიული ქვეყნების შვილები მისდევენ. ფიზიკური ფორმის მისაღწევად, მათ განუწყვეტლივ უნდა ივარჯიშონ; ჰიმალაიში მწვერვალთა დასაპყრობად ჩასულ სპორტსმენებს, ჯერ კიდევ ნეპალის სოფლებში დაბანაკებულებს, ლამჭრობის დაწყებამდე ემუქრება არაერთი საფრთხე და უსიამოვნება, ქარბუქი იქნება ეს თუ დიზინტერია. რაც შეეხება თავად სპორტულ მხარეს, ოთხი ათას მეტრზე მაღალ მთებზე ასვლისას ძალიან მაღალია უბედურ შემთხვევათ პროცენტი; ყოველწლიურად ათეულობით ალპინისტი იღუპება ისეთ მწვერვალებზე, როგორებიცაა მონბლანი თუ მატერჰორნი. მოკლედ, მთასვლელებმა თავიანთთვის ისტორიული ბრძოლის პირობების რეანიმირება მოახერხეს – მათთვის არც საფრთხე, არც ავადმყოფობა, არც მძიმე შრომა და, ბოლოს, არც სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდება არ არის უცხო. ოღონდ, ყოველივე ამის საგანი ისტორიულად აღარ ითვლება, ახლა ის წმინდა ფორმალური ხასიათისაა: ვთქვათ, გახდება თუ არა მავანი პირველი ამერიკელი ან გერმანელი, ვინც K-2 თუ ნანგა პარბატი დაიპყრო, ხოლო როცა ამ მიზანს მიაღწევს, მერე იმავე მწვერვალების უჟანგბადოდ დაპყრობას ისახავს მიზნად და ა. შ.

პოსტისტორიული ევროპის მეტი ნაწილისათვის, სამხედრო ქიშპი მსოფლიო ჩემპიონატებმა შეცვალა, როგორც პირველობისაკენ ნაციონალისტური მისწრაფებების გამოხატულებამ. როგორც ერთხელ კოჟევმა თქვა, მისი ოცნება რომის იმპერიის აღდგენა იყო, ოღონდ ამჯერად ფეხბურთის მრავალეროვანი გუნდის სახით. ალბათ შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ შეერთებული შტატების ყველაზე უფრო პოსტისტორიულ ნაწილში, კერძოდ, კალიფორნიაში, „გართობისა და დასვენების“ ყველაზე გავრცელებული სახეობებია კლდეზე ცოცვა, საპლანერო თუ საპარაშუტო სპორტი, სირბილი მარათონულ დისტანციებზე, მოტორბოლები და ასე შემდეგ – მოკლედ, ისეთი ქმედებანი, კომფორტული ყოფის რუტინის დაძლევის გარდა სხვა მიზანი რომ არ გააჩნია. ის მსგავსი ტრადიციული ფორმები ბრძოლისა გამორიცხულია, სადაც საყოველთაო მატერიალური კეთილდღეობა უსარგებლოდ აქცევს ეკონომიკურ ქიშპს, თიმოტური ინდივიდები იწყებენ სხვა, ისეთი უაზრო საქმიანობის ძებნას, რამაც შეიძლება მათ აღიარება მოუპოვოს.

ჰეგელის შესახებ თავისი ლექციების კიდევ ერთ ირონიულ შენიშვნაში კოჟევი ამბობს, იძულებული გავხდი გადამესინჯა ჩემი ადრეული შეხედულება იმის თაობა-

ზე, რომ ადამიანი ადამიანობას დაკარგავდა და კვლავ ცხოველურ მდგომარეობას დაუბრუნდებოდა, მას შემდეგ რაც 1958 წელს იაპონიაში ვიმოგზაურე და იქ სასიყვარულო თავგადასავალიც მქონდაო. მისი მტკიცებით, როცა მეთხუთმეტე საუკუნეში დიდი შოგანი ჰიდეიში აღზევდა, იაპონიაში რამდენიმე ასწლეულის მანძილზე ისეთი საშინაო და საგარეო მშვიდობა დამყარდა, რაც მეტისმეტად ჰგავდა ჰეგელის მიერ განცხადებულ ისტორიის დასასრულს. დაბალი და მაღალი კლასები ერთმანეთში აღარ იბრძოდნენ, და აღარც მეტისმეტად დაძაბული შრომა სჭირდებოდათ. მაგრამ, მხოლოდ სიყვარულზე ფიქრისა თუ ლეკვებივით ინსტინქტურად თამაშის ნაცვლად – სხვა სიტყვებით, ნაცვლად უკანასკნელ ადამიანთა საზოგადოებად გადაქცევისა – იაპონელებმა დაადასტურეს, რომ შესაძლებელია ადამიანად დარჩენა არაერთი სრულიად უაზრო ფორმალური ხელოვნების გამოგონების გზით – ნოს თეატრი იქნება ეს, ჩაის სმის ცერემონია, თაიგულების შეკვრა თუ სხვა რამ.[2] ჩაის სმის ცერემონია არ ემსახურება არავითარ აშკარა პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ მიზანს; დროთა განმავლობაში იმისი სიმბოლური მნიშვნელობაც კი დაიკარგა. და მაინც, ესაა ასპარეზი მეგალოთიმიისათვის წმინდა სნობიზმის სახით: არსებობს მეტოქე სკოლები, რომელნიც ასწავლიან ჩაის სმის ცერემონიასა და თაიგულების შეკვრას და თითოეულ მათგანს ჰყავს თავისი ოსტატები, შეგირდები, აქვს ტრადიციები და უკეთესისა და უარესის კრიტერიუმები. ამგვარი საქმიანობის სწორედ ფორმალურმა ხასიათმა – სპორტისა არ იყოს, ამ შემთხვევაშიც ნებისმიერი უტილიტარული მიზნისაგან თავისუფალი ახალი წესებისა და ფასეულობების შექმნამ – ავარაუდებინა კოჟევს სპეციფიკურად ადამიანური მოღვაწეობის შესაძლებლობა ისტორიის დასრულების შემდეგაც კი.

კოჟევი მხიარულად შენიშნავდა, იაპონიის ვესტერნიზაციის ნაცვლად, უმალ დასავლეთის (რუსეთის ჩათვლით) იაპონიზაციაა მოსალოდნელიო (სხვათა შორის, ეს პროცესი უკვე კარგა ხნის დაწყებულიცაა, ოღონდ არა კოჟევის მიერ ნაგულისხმევი თვალსაზრისით). სხვა სიტყვებით, სამყაროში, სადაც ძირითადად გადაწყდება დავა ყველა მნიშვნელოვანი საკითხის ირგვლივ, მეგალოთიმიის, სხვებზე უკეთესად აღიარების სურვილის გამოხატვის უმთავრეს ფორმად წმინდა ფორმალური სნობიზმი იქცევა.[3] შეერთებულ შტატებში, ჩვენი უტილიტარული ტრადიცია ძალიან ართულებს თუნდაც ხელოვნების წმინდა ფორმალურ ფენომენად გადაქცევას, შემოქმედ ხალხს უყვარს საკუთარი თავის დაჯერება – ესთეტიკური ფასეულობების შექმნის გარდა, სოციალური პასუხისმგებლობაც გვაკისრიაო. მაგრამ ისტორიის დასასრული, ამავე დროს, ბევრ სხვა რამესთან ერთად მთელი იმ ხელოვნების დასასრულის მაუწყებელიც იქნება, რომელიც სოციალური თვალსაზრისით სასარგებლოდ შეიძლება ჩაითვალოს და, ამდენად, შემოქმედებითი საქმიანობაც ტრადიციული იაპონური ხელოვნების სუფთა ფორმალიზმამდე დაიყვანება.

აი, ამგვარი სახით ვლინდება მეგალოთიმია დღევანდელ ლიბერალურ დემოკრატიებში. რა თქმა უნდა, უდიდესად და უპირატესად აღიარებისაკენ მისწრაფება არ გამქრალა ადამიანური ცხოვრების ასპარეზიდან, მაგრამ მისი გამოხატვის საშუალებები და საზღვრები კი შეიცვალა. სხვა ხალხებისა თუ ქვეყნების დაპყრობის ნაცვლად, მეგალოთიმოტური ინდივიდები აღიარების ჟინის მოკვლას ანაპურნას

დაპყრობით, „შიდსთან“ ბრძოლით თუ რენტგენული, ლითოგრაფიის ტექნოლოგიის დაუფლებით ცდილობენ. რეალურად, თანამედროვე დემოკრატიებში აკრძალულია მეგალოთიმიის მხოლოდ და მხოლოდ ის ფორმები, რომელთაც პოლიტიკური ტირანიისაკენ მივყავართ. განსხვავება ამ და მათ წინამორბედ არისტოკრატიულ საზოგადოებებს შორის ის კი არაა, თითქოს დემოკრატიამ საერთოდ აკრძალა და მოსპო მეგალოთიმია, არამედ, ასე ვთქვათ, იატაკქვეშეთში უკრა თავი. დემოკრატიული საზოგადოებები ემყარებიან რწმენას, რომ ყველა ადამიანი თანასწორადაა შექმნილი და მათი უმთავრესი განმსაზღვრელი ეთოსიც თანასწორობაა. მართალია, აშკარად, კანონის საფუძველზე არავის უშლიან ყველაზე აღმატებულად აღიარების სურვილს, მაგრამ არც არავინ ახალისებს და უწყობს ხელს ამგვარი სურვილების გაძლიერებას. ამდენად, მეგალოთიმიის ის გამოვლინებანი, რომელნიც სიცოცხლისუნარიანნი აღმოჩნდნენ თანამედროვე დემოკრატიის პირობებშიც, მაინც გარკვეულ წინააღმდეგობაში მოდიან საზოგადოების საჯაროდ დადგენილ იდეალებთან.

30

სრული უფლებები და კნინი მოვალეობანი

პრეზიდენტობა თუ ევერესტის დაპყრობა, რა თქმა უნდა, მიმზიდველი პერსპექტივაა გარკვეული ამბიციური პიროვნებებისათვის, მაგრამ თანამედროვე სინამდვილე ფართო არეალს გვთავაზობს აღიარების სურვილის უფრო ჩვეულებრივი გზით დასაკმაყოფილებლად. ეს გახლავთ საზოგადოებრივი, ანუ ასოციაციური ცხოვრება ერთან შედარებით უფრო დაბალ დონეზე.

ტოკვილიცა და ჰეგელიც ხაზს უსვამდნენ ასოციაციური ცხოვრების, როგორც თანამედროვე სახელმწიფოში პატრიოტიზმის უმთავრესი წყაროს, მნიშვნელობას. დღესდღეობით, დიდ ეროვნულ სახელმწიფოში ხალხის უდიდესი მასისათვის მოქალაქეობრიობა დაყვანილია ამა თუ იმ პიროვნებისათვის ხმის მიცემამდე რამდენიმე წელიწადში ერთხელ. მთავრობა რაღაც შორეული და აბსტრაქტული ცნება ხდება იმ სისტემაში, სადაც პოლიტიკურ პროცესში უშუალო მონაწილეების რიცხვი შეზღუდულია სახელმწიფო თანამდებობებზე ასარჩევი კანდიდატებით, უკეთეს შემთხვევაში, მათი საარჩევნო გუნდებით და იმ ჟურნალისტებით, ვისაც პოლიტიკა საკუთარი პროფესიული საქმიანობის სფეროდ გაუხდია. ამგვარი ვითარება აშკარად ეწინააღმდეგება ანტიკურობის პატარა რესპუბლიკების გამოცდილებას, როცა აუცილებელ პირობად ითვლებოდა, პრაქტიკულად, ყველა მოქალაქის აქტიური მონაწილეობა საზოგადოების ცხოვრებაში, პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებიდან დაწყებული და სამხედრო სამსახურით დამთავრებული.

თანამედროვე ეპოქაში, ადამიანის მოქალაქეობა ყველაზე უკეთ მჟღავნდება ეგრეთ წოდებული „შუალედური ინსტიტუტების“ – პოლიტიკური პარტიების, კერძო კორპორაციების, შრომითი კავშირების, სამოქალაქო ასოციაციების, პროფესიული ორგანიზაციების, ეკლესიების, მშობელთა და მასწავლებელთა გაერთიანებების, სასკოლო საბჭოების, ლიტერატურული საზოგადოებებისა და სხვა ასეთების მეშვეობით. სწორედ მსგავსი სამოქალაქო ერთობები უწყობს ხელს ადამიანის გამოხსნას საკუთარი მე-სა და პირადი ეგოისტური ინტერესების ტყვეობიდან. ჩვეულებრივ, ტოკვილის ნათქვამს ჩვენ ისე ვიგებთ ხოლმე, თითქოს ის სამოქალაქო საზოგადოებაში ასოციაციურ ცხოვრებას მხოლოდ იმდენად მიიჩნევდა სასარგებლოდ, რამდენადაც ეს ცხოვრება წარმოადგენდა სკოლას თვით დემოკრატიული პოლიტიკისათის. არადა, მას ეს თვისებრივად სასიკეთო მოვლენად ესახებოდა, რაც დემოკრატიულ ადამიანს უბრალო ბურჟუად გადაქცევისაგან გადაარჩენდა. კერძო ასოციაცია, სულერთია, რაოდენ პატარა და მცირერიცხოვანი, მაინც გარკვეული

საზოგადოებრივი ერთობის გამოვლინებაა და როგორც ასეთი, იმ უფრო მასშტაბური პერსპექტივის იდეალის როლს ასრულებს, რასაც ინდივიდმა შეიძლება მიუძღვნას თავისი შრომა ან თავისი პიროვნული სურვილები და მოთხოვნილებები შესწიროს. მართალია, ამერიკული ასოციაციური ცხოვრება დღეს არ გულისხმობს პლუტარქეს მიერ ხოტბაშესხმულ სიქველის დიად გამოვლინებებს და თავგანწირვის დიდებულ აქტებს, მაგრამ მისი შედეგი მაინც „ყოველდღიური მცირედი თავდადება“ გახლავთ – რაც, პრინციპში, ადამიანთა უფრო დიდ რაოდენობას ხელეწიფება.[1]

კერძო ასოციაციური ცხოვრება კმაყოფილების გაცილებით უფრო უშუალო წყაროა, ვიდრე დიდი, თანამედროვე დემოკრატიული ქვეყნის უბრალო მოქალაქეობა. აღიარება სახელმწიფოს მხრიდან, ასე ვთქვათ, განუპიროვნებელია; საზოგადოებრივი თანაცხოვრება, პირიქით, გულისხმობს აღიარების ბევრად უფრო ინდივიდუალურ ფორმას იმ ხალხის მხრიდან, ვინც მავანის ინტერესებს, ფასეულობებს, რელიგიურ რწმენას, ეთნიკურობას იზიარებს. ცალკეული ტიპის გაერთიანებების წევრს „მისიანები“ არა მარტო უნივერსალური „პიროვნულობის“, არამედ ყველა იმ დამახასიათებელი ნიშან-თვისებების საფუძველზე აღიარებენ, რაც მის განსაკუთრებულ მეობას შეადგენს და აყალიბებს. ადამიანი ყოველდღიურად შეიძლება განიცდიდეს სიამაყეს გარკვეული სამხედრო შენაერთის, მრევლის, სიფხიზლის დაცვის ლიგის, ქალთა უფლებების ორგანიზაციის თუ კიბოს წინააღმდეგ მებრძოლი ასოციაციის წევრობით, რადგან ყოველი ეს ერთობა პიროვნული სახით „აღიარებს“ მის რიგებში მყოფ ადამიანებს.[2]

მართალია, როგორც ამას ტოკვილიც ვარაუდობდა, ძლიერი საზოგადოებრივი ცხოვრება დემოკრატიისათვის საუკეთესო გარანტიაა, რომ მისი მოქალაქეები არ გადაიქცევიან უკანასკნელ ადამიანებად, მაგრამ მას მაინც გამუდმებით ემუქრება საფრთხე თანამედროვე საზოგადოებებში. ოღონდ, შინაარსიანი თანაცხოვრებისა თუ თანაარსებობის შესაძლებლობას ემუქრება არა თავად საზოგადოებისათვის რაღაც გარეშე ძალა, არამედ სწორედ თავისუფლებისა და თანასწორობის ფუძემდებლური პრინციპები, დღეს ესოდენ უნივერსალურად ქცეულნი მსოფლიო მასშტაბით.

ლიბერალური თეორიის ანგლოსაქსური ვარიანტის მიხედვით, რასაც ემყარება კიდეც შეერთებული შტატები შექმნის დღიდან, ადამიანებს აქვთ იდეალური უფლებები, მაგრამ მათი მოვალეობანი ამა თუ იმ საზოგადოებრივი გაერთიანების წინაშე იდეალურისაგან ერთობ შორსაა. ამის მიზეზი კი გახლავთ მოვალეობათა განპირობებულობა უფლებებით: საზოგადოება, ნებისმიერი ფორმით, მხოლოდ ამ უფლებათა დასაცავად არსებობს. ამდენად, მორალური პასუხიმგებლობაც მთლიანად ურთიერთშეთანხმების საკითხი ხდება. იგი ღმერთს, მავანის საიქიო ცხოვრებაზე ზრუნვას თუ კოსმოსის ბუნებრივ წესრიგს კი არ ემორჩილება, არამედ „შეთანხმების“ მონაწილეთა პირად ინტერესს, მათ სურვილს და ძალისხმევას, ყველა მხარემ დაიცვას და შეასრულოს დადებული პირობა.

საბოლოო ჯამში, საზოგადოებრივი თანაცხოვრების შესაძლებლობებს ასევე ასუსტებს თანასწორობის დემოკრატიული პრინციპიც. თუკი ადამიანთა ყოველგ-

ვარ ძლიერ ერთობებს გარკვეული ზნეობრივი კანონები ადუღაბებს, თუკი ეს კანონები უდგენს ამ ერთობათა წერვებს, რაა კარგი და რა – ცუდი, ხსენებულ ერთობებში წევრების ყოფნა-არყოფნასაც იგივე ზნეობრივი კანონები განსაზღვრავს. როცა მავანს ყოფნის ძალა და სიმტკიცე, არ მიიღოს, არ გაიზიაროს გარკვეული შინაარსით დატვირთული ეს კანონები, შედეგად ის გარიყული რჩება და უკვე ამ ერთობის წევრებისაგან განსხვავებულ ფასეულობას და მორალურ სტატუსს იძენს. მაგრამ, საქმე ისაა, რომ დემოკრატიულ საზოგადოებებს ახასიათებს მუდმივი ტენდენცია, ცხოვრების ნებისმიერი ალტერნატიული ყაიდისადმი უბრალო შემწყნარებლობიდან ყველა ყაიდის არსებითი ერთნაირობისა და თანასწორობის მტკიცებისაკენ გადაიხაროს. ისინი ეწინააღმდეგებიან ნებისმიერ მორალიზმს, რაც მსჯელობის საგნად ამა თუ იმ ალტერნატივის ღირებულებასა თუ კანონიერებას იხდის და, ამდენად, თუნდაც ძლიერი და მტკიცე საზოგადოებების მიერ შექმნილი განსაკუთრებულობის იდეასაც უპირისპირდებიან.

ცხადია, მხოლოდ გათვითცნობიერებული კერძო ინტერესის ნიადაგზე შექმნილი ერთობები გარკვეული სისუსტით ხასიათდება აბსოლუტური პასუხისმგებლობით შეკავშირებულებთან შედარებით. ოჯახი ასოციაციური ცხოვრების ყველაზე პირველად, მაგრამ მრავალი თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვან დონესაც წარმოადგენს. ტოკვილი, ჩანს, მაინცდამაინც დიდ წინაღობად არ თვლიდა ოჯახს დემოკრატიული საზოგადოებების ტენდენციისათვის სოციალური დაქუცმაცებულობისაკენ ალბათ იმიტომ, ოჯახი „მე“-ს გავრცობა-გაგრძელებად და ზოგადად ყველა საზოგადოებისათვის ბუნებრივ მახასიათებლად რომ მიაჩნდა. მაგრამ ბევრი ამერიკელისათვის ოჯახი, ახლა უკვე სრულიად „გაუვრცობელ-გაუგრძელებელი“ და მუშტად შეკრული, მათთვის ნაცნობი ასოციაციური ცხოვრებისა თუ საზოგადოების ერთადერთ ფორმას წარმოადგენს. ჩვენი საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში ესოდენ განქიქებული, გარეუბანში მცხოვრები ამერიკული ოჯახი, სინამდვილეში გარკვეული ზნეობრივი ცხოვრების ადგილსამყოფელი იყო. მართლაც, თუკი ამერიკელები არ იბრძვიან, თავს არ სწირავენ და გაჭირვებას არ ითმენენ თავიანთი ქვეყნის ინტერესებისა თუ რაღაც მასშტაბური საერთაშორისო მიზეზების გამო, ძალიან ხშირად ასეთ და უფრო დიდ მსხვერპლზეც მიდიან, როცა საქმე მათი შვილების კეთილდღეობას ეხება.

მაგრამ ლიბერალურ პრინციპებზე დაფუძნებული ოჯახები, ბოლომდე ვერ პასუხობენ ამ ცნებაში ჩადებულ ჭეშმარიტ არსს, რამდენადაც მათი წევრები საკუთარ ოჯახებს ისე უყურებენ, როგორც უტილიტარული თვალსაზრისით ჩამოყალიბებულ სააქციო საზოგადოებას და არა მოვალეობითა და სიყვარულით შეკავშირებულ ერთობას. ბავშვების გაზრდა თუ მთელი ცხოვრება ცოლქმრული უღლის ერთგულად ზიდვა მოითხოვს პიროვნულ თავგანწირვას, რაც, თუკი მხოლოდ შემოსავალ-გასავლის მერკანტილური კუთხით შევხედავთ, ირაციონალური ქმედებაა. რამდენადაც მტკიცე ოჯახური ცხოვრებით „მოწეულ“ მოსავალს ძალიან ხშირად ის კი არ „იმკის“, ვისაც ყველაზე მეტი ჯაფა ადგას და ყველაზე მეტი პასუხისმგებლობა აკისრია, არამედ მომდევნო თაობები. თანამედროვე ამერიკული ოჯახის ბევრი პრობლემა – განქორწინებათა მაღალი პროცენტი, მშობლის ავტორიტე-

ტის შესუსტება, ბავშვების გაუცხოება და ასე შემდეგ – სწორედ იმ ფაქტიდან იღებს სათავეს, რომ ოჯახის წევრები ოჯახს სწორედ ზედმიწევნით ლიბერალურ საფუძველზე განიხილავენ; ანუ სხვაგვარად თუ ვიტყვით, როცა ოჯახის წინაშე ვალდებულებანი სცილდება მეუღლეთა შორის თავდაპირველად დადებული „ხელშეკრულების“ ფარგლებს, ქმარი ან ცოლი უკვე ამ ხელშეკრულების პირობების გაუქმებას ცდილობს.

ყველაზე დიდი ასოციაციის – თავად ქვეყნის დონეზე, ლიბერალურმა პრინციპებმა შეიძლება დამანგრეველი ზეგავლენა იქონიოს პატრიოტიზმის იმ უმაღლეს ფორმებზე, რომელნიც სასიცოცხლოდ აუცილებელია საზოგადოების არსებობისათვის. ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისის თანახმად, ანგლოსაქსურ ლიბერალურ თეორიას ერთი სერიოზული ზადი გააჩნია: კერძოდ, ამ თეორიიდან გამომდინარე, ადამიანი არ უნდა მოკვდეს თავისი ქვეყნისათვის, ვინაიდან ეს რაციონალურ თვითგადარჩენის პრინციპს ეწინააღმდეგება. საბოლოო ჯამში, ძალას კარგას ის არგუმენტიც, რომ ადამიანებმა საფრთხეში უნდა ჩაიგდონ თავი საკუთარი ქონებისა თუ ოჯახის დასაცავად, რადგან ლიბერალური თეორიის თანახმად, ქონება მხოლოდ თავის გადასარჩენად არსებობს და არა – პირიქით. ყოველთვის გამოჩნდება შესაძლებლობა, ოჯახთან და ფულთან ერთად გააღწიო ქვეყნიდან, ანდა ჯარში გაწვევას აარიდო თავი. და თუკი ლიბერალური ქვეყნების ყველა მოქალაქე არ ცდილობს გაექცეს სამხედრო სამსახურს, მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ ისეთი ფაქტორები ამოძრავებთ, როგორებიცაა სიამაყე და ღირსება; სიამაყე კი, როგორც ვნახეთ, ის დამახახასიათებელი ნიშან-თვისებაა, რაც ლიბერალური სახელმწიფოს მიერ შექმნილმა ლევიათანმა უნდა დაამარცხოს.

ძლიერი საზოგადოებრივი ცხოვრების შესაძლებლობას კაპიტალისტური ბაზრის პრესიც ემუქრება. ლიბერალური ეკონომიკური პრინციპები არ გულისხმობს არავითარ შემწეობას ტრადიციული ერთობებისათვის; პირიქით, ეს პრინციპები ხალხის დაქუცმაცების და დაცალკევების ტენდენციას ამჟღავნებენ. განათლებისა და მუშახელის მობილურობის მოთხოვნები განაპირობებს თანამედროვე საზოგადოების წევრთა სულ უფრო და უფრო მასიურ მოწყვეტას იმ გარემოსაგან, სადაც გაიზარდნენ, სადაც ადრე მათი ოჯახები ცხოვრობდნენ. მათი ყოფაცა და სოციალური კავშირებიც შედარებით არამყარია, ვინაიდან თავისთავად კაპიტალისტური ეკონომიკის დინამიზმი ნიშნავს ადგილსამყოფელის, წარმოების პროდუქტის და, ამდენად, შრომის ხასიათის მუდმივ ცვალებადობას. ამ პირობათა გავლენით ადამიანებისთვის ძნელი ხდება ერთ ადგილას ფესვის გადგმა, მუდმივი და მჭიდრო კავშირის დამყარება თანამშრომლებთან თუ მეზობლებთან. ცალკეულმა პიროვნებებმა განუწყვეტლივ უნდა ეძიონ ახალ-ახალი ასპარეზი ახალ-ახალ ქალაქებში. რეგიონალიზმისა და ლოკალიზმის მიერ გაჩენილი იგივეობის განცდა ქრება და ადამიანიც ოჯახის მიკროსკოპულ სამყაროში იკეტება, რომელსაც ისე დაათრევს თან ერთი ადგილიდან მეორეზე, როგორც ლოკოკინა თავის ნიჟარას.[3]

ლიბერალური საზოგადოებების საპირისპიროდ, „კარგისა და ცუდის ერთ ენაზე“ მოლაპარაკე ადამიანთა ერთობები, როგორც ჩანს, უბრალოდ, ზიარ კერძო ინტერესზე უფრო მტკიცე ძაფებით არიან შეკრულნი. ის ჯგუფები და ერთობები აზი-

ურ ქვეყნებში, რომელთაც ამხელა მნიშვნელობა შეიძინეს ხსენებული ქვეყნების შინაგანი თვითდისციპლინისა და ეკონომიკური წარმატების თვლსაზრისით, კერძო ინტერესების მქონე მხარეთა შორის დადებულ ხელშეკრულებას არ ემყარებიან. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ აზიურ კულტურათა დამახასიათებელ ჯგუფურ ორიენტაციას ფესვი რელიგიაში, ანდა კონფუციანიზმის მსგავს ისეთ მოძღვრებებში აქვს გადგმული, რომელთაც საუკუნოვანი ტრადიციის შედეგად, მართლაც, რელიგიის სტატუსი შეიძინეს. სწორედ ასევე, შეერთებულ შტატებშიც ერთობლივი, ასე ვთქვათ, თემური ცხოვრების ყველაზე მტკიცე ფორმებს სათავე უფრო მეტად საერთო რელიგიურმა ფასეულობებმა დაუდო, ვიდრე რაციონალურმა კერძო ინტერესმა. ახალ ინგლისში დასახლებულ ინგლისელ კოლონისტებსა და სხვა პურიტანულ თემებს, ყველას ერთი, საერთო ინტერესი აკავშირებდა, ოღონდ არა მათი პირადი მატერიალური კეთილდღეობა, არამედ ღვთის განდიდება. ამერიკელებს უყვართ საკუთარი თავისუფლებისმოყვარეობის „წელთაღრიცხვის“ დაწყება ამ არაკონფორმისტი, მეჩვიდმეტე საუკუნის ევროპის რელიგიურ დევნას გამოქცეული სექტებიდან. თუმცა, მართალია ეს რელიგიური თემები უაღრესად თავშეკავებული, შინაგანად თავისუფალი და დამოუკიდებელი ადამიანებისაგან კი შედგებოდა, მაგრამ მათ არამც და არამც არ ეთქმოდათ ლიბერალები იმ გაგებით, რასაც ამ ცნებაში რევოლუციის წამომწყებ ამერიკელთა თაობა დებდა. ისინი თავისუფლებას მათი საკუთარი რელიგიის აღმსარებლობისათვის ესწრაფვოდნენ და არა რელიგიის თავისუფლებისათვის per se. ჩვენ თამამად შეგვიძლია ეს ხალხი დღეს შეუწყნარებელი და შეზღუდული ფანატიკოსების ჯგუფებად მოვნათლოთ და, სხვათა შორის, ხშირად ასეც ვიქცევით ხოლმე.[4] იმ პერიოდისათვის, როცა გასული საუკუნის ოცდაათიან წლებში ტოკვილი შეერთებულ შტატებში ჩავიდა, ქვეყნის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში უკვე განუხრელად ბატონობდა ლოკისეული ლიბერალიზმი, მაგრამ იმ სამოქალაქო ასოციაციათა უდიდესი უმრავლესობა, რომლებზე დაკვირვების საშუალებაც მას მიეცა, მაინც ან თავისი წარმომავლობით რელიგიური ხასიათისა რჩებოდა, ანდა რელიგიურ მიზნებს ისახავდა.

ჯეფერსონიც და ფრანკლინიც, ლოკის მიმდევარი ეს ლიბერალები, რომლებმაც ამერიკული რევოლუცია მოახდინეს, ისე, როგორც თავის მხრივ თავისუფლებისა და თანასწორობის გულმხურვალე დამცველი, აბრამ ლინკოლნი, უყოყმანოდ აღიარებდნენ – ღვთის რწმენის გარეშე თავისუფლება არ არსებობსო. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, სოციალური კონტაქტი რაციონალური კერძო ინტერესების მქონე ინდივიდთა შორის მათ არ მიაჩნდათ თვითკმარ ფენომენად; ამგვარი კონტრაქტისათვის აუცილებელი იყო ღვთაებრივი ჯილდოსა და სასჯელის დამატებითი რწმენაც. დღეს ჩვენ ლიბერალიზმის, ასე ვთქვათ, უფრო წმინდა ფორმას მივაღწიეთ: უზენაესი სასამართლოს გადაწყვეტილებით ამერიკის უფასო საშუალო სკოლებში დაუშვებელია ყოველგვარი, თვით სექტანტური მოსაზრებებისაგან თავისუფალი ქადაგებაც კი „ღვთის რწმენის“ თაობაზე, რადგან ამგვარი ქადაგება ათეისტებმა შეიძლება პირად შეურაცხყოფად აღიქვან. ისეთ სიტუაციაში, როცა ნებისმიერ მორალიზმსა და რელიგიურ ფანატიზმს ათასნაირი წინაღობა ექმნება შემწყნარებლობის ინტერესებიდან გამომდინარე, როცა ფსიქოლოგიური კლიმატის გამო სუსტ-

დება ამა თუ იმ კერძო მოძღვრების რწმენის შესაძლებლობა, რათა ადამიანს ხელი არ შეეშალოს თვითონ გააკეთოს არჩევანი მსოფლიოში არსებულ ყველა რწმენასა და „ფასეულობათა სისტემათა“ შორის, ალბათ აღარ უნდა გაგვიკირდეს, თუკი ამერიკაში საზოგადოებრივი, ერთობლივი ცხოვრების ტენდენციაც საგრძნობლად შესუსტდა. მაგრამ ამგვარმა შესუსტებამ თავი იჩინა არა ლიბერალური პრინციპების მიუხედავად, არამედ სწორედ მათ გამო. აქედან გამომდინარე, შეიძლება თამამად ითქვას – საზოგადოებრივი, ერთობლივი ცხოვრების ვერანაირი გაძლიერება ვერ მოხერხდება, თუ ცალკეული ინდივიდები თავიანთი გარკვეული უფლებების ნაწილს კვლავ არ „გადასცემენ“ ერთობებს და საპასუხოდ, შეუწყნარებლობის ზოგიერთ ისტორიულ ფორმას არ დაიბრუნებენ.[5]

სხვა სიტყვებით, ლიბერალური დემოკრატიები არ შეიძლება ჩაითვალოს აბსოლუტურად, ობიექტურად თვითმყარ მოვლენად: საბოლოო ჯამში, საზოგადო, ერთობლივი ცხოვრების წესი, რასაც ისინი ემყარებიან, თავად ლიბერალიზმისაგან განსხვავებული წყაროდან უნდა მომდინარეობდეს.[6] პიონერები, ვინც შეერთებული შტატების შექმნისას საფუძველს უყრიდნენ ამერიკულ საზოგადოებას, მხოლოდ საკუთარ კერძო ინტერესზე მზრუნველი, დაცალკევებული, რაციონალური ინდივიდები არ ყოფილან. პირიქით, უპირველეს ყოვლისა, ისინი ერთი ზნეობრივი კოდექსითა და საერთო ღმერთის რწმენით შეკავშირებული რელიგიური თემების წევრები იყვნენ. რაციონალური ლიბერალიზმი კი, რომლის აღიარებაც მათ, საბოლოო ჯამში, ხვდათ წილად, ადრე არსებული კულტურის ანარეკლი კი არ გახლდათ, არამედ, გარკვეული თვალსაზრისით, ერთგვარი დაპირისპირებაც ამ კულტურასთან. „სწორად გაგებულმა კერძო ინტერესმა“ დროთა განმავლობაში ჩამოაყალიბა თითქმის საყოველთაოდ მისაღები ის პრინციპი, რამაც შეერთებულ შტატებში იქნებ ცოტა პრიმიტიული და „მდაბიური“, მაგრამ მყარი საფუძველი შეუქმნა საზოგადოებრივ ზნეობას – მრავალი თვალსაზრისით ბევრად უფრო ურყევი, ვიდრე ეს მხოლოდ რელიგიური და პრემოდერნული ფასეულობებისადმი განუხრელი ერთგულებით მოხერხდებოდა. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ ლიბერალურმა პრინციპებმა მავნე ზეგავლენაც იქონია ლიბერალიზმამდე არსებულ, ძლიერი ერთობების სიცოცხლისუნარიანობისათვის აუცილებელ ფასეულობებზე და, ამდენად, საფუძველი მოუშალა ლიბერალურ საზოგადოებას, თვითმყარი ფენომენი გამხდარიყო.

31

განწვალვა სულისა

საზოგადოებრივი ცხოვრების დაქვეითება იმასაც გულისხმობს, რომ მომავალში საფრთხე გვემუქრება, ყოველმხრივ დაცულ და ეგოცენტრულ უკანასკნელ ადამიანებად გადავიქცეთ, კერძო, პიროვნულ კომფორტს შევწიროთ ჩვენი თიმოტური სწრაფვა უფრო მაღალი მიზნებისაკენ. თუმცა, არსებობს საპირისპირო ხასიათის საშიშროებაც, კერძოდ – კვლავ გადაქცევა პირველ ადამიანებად, ისევე სისხლიანი და უაზრო ბრძოლის წამოწყება პრესტიჟისათვის, ოღონდ, ამჯერად უკვე თანამედროვე იარაღებით. ეს ორი პრობლემა, მართლაც, ურთიერთდაკავშირებულია, რამდენადაც მეგალოთიმიისათვის მუდმივი და კონსტრუქციული „გამოსავლების“ მოსპობის შემთხვევაში, ეს უკანასკნელი შემდგომში შეიძლება უბრალოდ უკიდურესი და პათოლოგიური ფორმით აღორძინდეს.

საფუძველს მოკლებული არ გახლავთ იმაზე დაფიქრება, რამდენად ირწმუნებს ყველა ადამიანი, თითქოს თვითკმაყოფილ და აყვავებულ ლიბერალურ დემოკრატიებში დასაშვები ბრძოლისა თუ თავგანწირვის სახეობანი საკმარისი იყოს ადამიანში ყველაზე ამაღლებულის გამოსავლენად და სააშკარაოზე გამოსატანად. მართლაც, ხომ არსებობს იდელიზმის ამოუწურავი – მე ვიტყოდი, ხელუხლებელი – მარაგი იმ შემთხვევებშიც კი, როცა მავანი და მავანი დონალდ თრამპის დონის მაგნატი, რაინჰოლდ მესნერის დონის მთასვლელი ან ჯორჯ ბუშის დონის პოლიტიკოსი ხდება? ამ დონის მიღწევა, რა თქმა უნდა, მრავალი თვალსაზრისით ძალზე ძნელია და მაინც, მიუხედავად აღიარებისა, რითაც ხსენებული პიროვნებები სარგებლობენ, მათი ცხოვრება არც ყველაზე რთულია და არც ის მიზნებია ყველაზე მნიშვნელოვანი თუ უცილობელი, რომელთაც ისინი ემსახურებიან; ხოლო რაკი ასეა, მათ მიერ განსაზღვრული ადამიანური შესაძლებლობების თვალსაწიერი, უფრო თიმოტური ბუნების ხალხისათვის ნამდვილად ვერ ჩაითვლება მთლიანად დამაკმაყოფილებლად.

კონკრეტულად თუ ვილაპარაკებთ, შეუძლებელია ლიბერალური დემოკრატიის პირობებში სრული გამოხატულება პოვოს ომის დროს და ომის წყალობით გაჩენილმა სიქველეებმა თუ ამბიციებმა. ცხადია, ლიბერალური დემოკრატიას სინამდვილეშიც იქნება არაერთი მეტაფორული ომი– მეტოქეების ჩაძირვაში დახელოვნებული კორპორაციის ადვოკატები თავიანთ თავს მაგარ ბიჭებად ჩათვლიან და მევახშეებსაც ექნებათ ილუზია, როგორც, მაგალითად, ტომ ვულფის რომანში „ამაოების მაშხალები,“ სამყაროს ბატონ-პატრონები ვართო. მაგრამ, როგორც კი თავიანთი „მერსედესების“ ტყავის სავარძლებში მოკალათდებიან, ყველა მათგანს, სად-

ღაც, გულისგულში მაინც ეცოდინება, რომ ამქვეყნად მართლა არსებობდნენ ნამდვილი „მაგარი“ ბიჭებიცა და სამყაროს ბატონ-პატრონებიც, ვისთვისაც სამარცხვინო იქნებოდა ის პატარა-პატარა ღირსებები, რაც დღევანდელ ამერიკაში სიმდიდრისა თუ სახელის მოხვეჭას სჭირდება. ახლა ძნელია გადაჭრით უპასუხო კითხვას, რამდენ ხანს დააკმაყოფილებს მეგალოთიმიას მეტაფორული ომები და სიმბოლური გამარჯვებები. არსებობს ეჭვი, რომლის თანახმადაც ადამიანთა გარკვეული კატეგორია მანამდე არ დაკმაყოფილდება, სანამ საკუთარ თავს არ გამოცდის სწორედ იმ ქმედების მეშვეობით, რამაც ისტორიის გარიჟრაჟზე ჩაუყარა საფუძველი მათ ადამიანობას: მათ უთუოდ გაუჩნდებათ სურვილი, ჩაებან სასტიკ ბრძოლაში და საფრთხეში ჩააგდონ თავიანთი სიცოცხლე, რათა ამ გზით, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავს და მერე მათ ირგვლივ მყოფთ დაუმტკიცონ უეჭველად, რომ თავისუფლები არიან. ისინი შეგნებულად აირჩევენ ეკლიან გზას და თავგანწირვას, რადგან მხოლოდ ტკივილის გზა იქნება ის ერთადერთი საშუალება, რითაც აშკარად და ნათლად დადასტურდება: მათ შეუძლიათ იამაყონ საკუთარი თავით, მათ შეინარჩუნეს ადამიანობა.

ჰეგელს – ამ შემთხვევაში, მისი ინტერპრეტატორის, კოჟევისაგან განსხვავებით – ესმოდა, რომ მავანი ადამიანის მოთხოვნილება, სიამაყე განეცადა საკუთარი ადამიანობით, თავისუფლად შეიძლებოდა ვერ დაკმაყოფილებულიყო ისტორიის დასასრულის „მშვიდობითა და კეთილდღეობით“. სწორედ ისტორიის დასასრულს დაემუქრებოდა ადამიანებს მუდმივი საფრთხე მოქალაქეებიდან უბრალო ბურჟუებად დეგრადირებისა და ამ პროცესის შემხედვარეთ, იქნებ უსიამო გრძნობაც დაუფლებოდათ. ამდენად, საბოლოო ჯამში, მოქალაქეობრიობა ყველაზე მკაცრად გამოიცდებოდა საკუთარი ქვეყნისათვის სიკვდილის მზადყოფნით: სახელმწიფოს თავისი მოქალაქეებისაგან სამხედრო სამსახური უნდა მოეთხოვა და არც ომების წარმოებაზე ეთქვა უარი.[1]

სწორედ ჰეგელის აზროვნების ამ ასპექტმა განაპირობა მისი მილიტარისტობაში დადანაშაულება. მაგრამ ჰეგელს არასოდეს განუდიდებია ომი და არც ადამიანის უმთავრეს მიზნად დაუსახავს. ომი მნიშვნელოვანი იყო პიროვნებისა და საზოგადოების ხასიათზე მისი მეორადი გავლენის თვალსაზრისით. ჰეგელს სჯეროდა, რომ ომისა და ომში აუცილებელი თავგანწირვის შესაძლებლობის გარეშე, ადამიანები შინაგანად დაჯნინდებოდნენ და ეგოცენტრულნი გახდებოდნენ; საზოგადოება თავკერძა ჰედონიზმის ჭაობში ჩაეფლობოდა და დროთა განმავლობაში მთლიანად მოიშლებოდა. ერთადერთი ქმედითი ძალა, რომელსაც შეეძლო კაცი მისი ეგოს მარწუხებიდან დაეხსნა, შეეხსენებინა მისთვის, ყველასა და ყველაფრისაგან მოწყვეტილი ატომი კი არა, ზიარი იდეალების გარშემო შეკავშირებული ერთობის ნაწილი ხარო, იყო ადამიანის „მბრძანებლისა და ბატონის სიკვდილის“ შიში. ამდენად, ის ლიბერალური დემოკრატიაც, რომელსაც შესაძლებლობა მიეცემოდა თუნდაც ხანმოკლე ბრძოლა ეწარმოებინა დაახლოებით ყოველ ორ-სამ ათწლეულში ერთხელ საკუთარი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის დასაცავად, გაცილებით უფრო ჯანსაღი და კმაყოფილი იქნებოდა იმ სახელმწიფოსთან შედარებით, სადაც მარადიული მშვიდობა დაისადგურებდა.

ჰეგელის წარმოდგენა ომზე ირეკლავს საომარი მოქმედებების ზოგად ცხოვრებისეულ გამოცდილებას: მართალია, ბრძოლაში ადამიანები საშინლად იტანჯებიან, არასოდეს არიან ისეთი შეშინებულები და საცოდავები, როგორც ბრძოლის დროს, მაგრამ თუკი ცოცხლები გადარჩნენ, როგორც წესი, სხვა ყველაფერს უკვე ახლებური, განსაკუთრებული თვალით უცქერენ ხოლმე. ის, რასაც სამოქალაქო ცხოვრებაში გმირობასა და თავგანწირვას უწოდებენ, ამკარად უმნიშვნელო ეჩვენებათ, მეგობრობა და ვაჟკაცობა ახალ და უფრო მძაფრ მნიშვნელობას იძენს, და საერთოდ, მთელი მათი ცხოვრება იცვლება რაღაც უაღრესად დიდსა და მნიშვნელოვან მოვლენაში მონაწილეობის მოგონებათა გავლენით. როგორც შენიშნა ერთმა ავტორმა, რომელიც ამერიკის სამოქალაქო ომის თემაზე წერდა – ეს ომი კი თანამედროვეობის მართლაც, ერთ-ერთი ყველაზე სისხლიანი და საზარელი კონფლიქტი გახლდათ – „შერმანის არმიის ვეტერანმა თავისდა გასაოცრად აღმოაჩინა, რომ, როცა ჯარისკაცები ისევ ჩვეულებრივ ყოფას დაუბრუნდნენ, სამოქალაქო მოსახლეობასთან საერთო ენის გამონახვა გაუჭირდათ. თვითონ სადღა არ ეხეტიალა, რა არ ენახა, რაღა არ გადაეტანა, არადა, ცხოვრების გზის მეტი წილი ჯერაც წინ ედო... ახლა, მშვიდობიან დღეებში, რაღაც ჩვეულებრივი სამომავლო მიზნის პოვნას იოლად ვეღარ მოახერხებდა.“[2]

მაგრამ, მოდით, წარმოვიდგინოთ, თითქოს მთელი მსოფლიო, ასე ვთქვათ, „სავსეა“ მხოლოდ ლიბერალური დემოკრატიებით, აღარ არსებობს არანაირი ტირანია და ჩაგვრა, რის წინააღმდეგაც ბრძოლა ეღირებოდა. როგორც გამოცდილება გვკარნახობს, თუკი ადამიანებს აღარ შეუძლიათ იბრძოლონ სამართლიანი მიზნისათვის, რამდენადაც ეს მიზანი უფრო ადრე უკვე განხორციელდა, მაშინ ისინი ამ მიზნის წინააღმდეგ იწყებენ ბრძოლას. ისინი ამას თვითმიზნად იხდიან, ასე ვთქვათ, მოწყენილობისგან თავდასაღწევად, რადგან ვერ წარმოუდგენიათ ცხოვრება ისეთ სამყაროში, სადაც საბრძოლო არაფერია. ამიტომ, თუკი მათი სამყაროს მეტი წილი მშვიდობიანი და აყვავებული ლიბერალური დემოკრატიების განსახიერება იქნა, მაშინ ისინი ბრძოლას მშვიდობასა და კეთილდღეობას, იმავე დემოკრატიას გამოუცხადებენ.

ამგვარი ფსიქოლოგიის მოქმედების კვალი შეინიშნებოდა 1968 წლის ფრანგული მოვლენების მიღმა. იმ სტუდენტებს, რომლებმაც დროებით დაიპყრეს პარიზი და დაამხეს გენერალი დე გოლი, აჯანყებისათვის არავითარი „რაციონალური“ მიზეზი არ გააჩნდათ, რამდენადაც, უმეტესწილად, ისინი დედამიწაზე ერთ-ერთი ყველაზე უფრო თავისუფალი და აყვავებული საზოგადოების განებივრებული შვილები იყვნენ. სწორედ ბრძოლისა და თავგანწირვის არარსებობამ საშუალო კლასის ცხოვრებაში, აიძულა ახალგაზრდობა ქუჩაში გამოსულიყო და პოლიციას დაპირისპირებოდა. მართალია, ბევრ მათგანს ტვინი ჰქონდა არეული მაოიზმის მსგავსი მკვდარადშობილი იდეების ფრაგმენტებით, მაგრამ რეალურად ვერავინ იაზრებდა, კერძოდ, რა ტიპის უკეთესი საზოგადოების დამყარებას ისახავდა მიზნად. მოკლედ, მათი პროტესტის არსი ერთგვარი ინდიფერენტიზმიდან იღებდა სათავეს; უბრალოდ, ისინი გააფთრებით უარყოფდნენ ისეთ საზოგადოებაში ცხოვრებას, სადაც იდეალები, ზოგადად, ხავსმოკიდებულ ცნებებად იქცა.

მშვიდობისა და კეთილდღეობის მოყირჭებამ წარსულში ბევრად უფრო სერიოზული და ტრაგიკული შედეგები მოიტანა. მაგალითისათვის, ავიღოთ თუნდაც პირველი მსოფლიო ომი. ამ კონფლიქტის მიზეზები დღემდე უაღრესად აბურდული, ბოლომდე ამოუხსნელი და წინააღმდეგობრივი რჩება. ნებისმიერი ინტერპრეტაცია – იქნება ეს ომის გამომწვევი მიზეზის ძიება გერმანულ მილიტარიზსა და ნაციონალიზმში, ძალთა ევროპული თანაფარდობის რღვევაში, ალიანსთა სისტემის მზარდ მოუქნელობაში, ადრეული ომების შედეგთა გადასინჯვის სურვილში, იდეოლოგიათა დაპირისპირებაში თუ ტექნოლოგიურ უპირატესობებში – სიმართლის ელემენტებს კი შეიცავს, ოღონდ ყოველივე ამასთან ერთად არსებობდა კიდევ ერთი ძნელად ხელჩასავლები, თუმცა კი გადამწყვეტი ფაქტორი, რამაც უშუალოდ მსოფლიო ომის დაწყება გამოიწვია: ევროპის ბევრ ხალხს, უბრალოდ, იმიტომ სურდა ომი, რომ მობეზრდა სამოქალაქო ცხოვრების ერთფეროვნება და კარჩაკეტილობა. როცა ამა თუ იმ სახელმწიფოს ომში ჩართვის გარემოებებს იკვლევენ ხოლმე, ყურადღებას ძირითადად რაციონალურ სტრატეგიულ მოსაზრებებზე ამახვილებენ და არ ითვალისწინებენ ლამის საერთო სახალხო ენთუზიაზმს, რომლის გავლენითაც ყველა ქვეყანამ, საბოლოო ჯამში, მობილიზაცია გამოაცხადა. ავსტრო-უნგრეთის მკაცრ ულტიმატუმს სერბიისადმი, რაც სარაევოში ერცჰერცოგ ფრანც ფერდინანდის მკვლელობას მოჰყვა შედეგად, ბერლინის მოსახლეობა აღფრთოვანებით შეხვდა, გაიმართა დიდი სახალო დემონსტრაცია ავსტრო-უნგრეთის მხარდასაჭერად, არადა, გერმანიას ამ დაპირისპირებაში არანაირი უშალო ინტერესი არ გააჩნდა. შვიდი დაძაბული დღის განმავლობაში 1914 წლის ივლისის ბოლოსა და აგვისტოს დასაწყისში, საგარეო საქმეთა სამინისტროსა და კაიზერის რეზიდენციის წინ მუდმივად მიმდინარეობდა ხალხმრავალი ნაციონალისტური დემონსტრაციები, ხოლო, როცა 31 ივლისს კაიზერი პოტსდამიდან ბერლინში დაბრუნდა, მისი კორტეჟი ლამის წვალეკა ზღვა ხალხმა, რომელიც ომში გერმანიის ჩაბმას მოითხოვდა. სწორედ ამგვარ ატმოსფეროში იქნა მიღებული უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილება ომში ჩართვის თაობაზე.[3] მსგავსი სცენები მეორდებოდა იმ კვირის მანძილზე პარიზშიც, პეტროგრადშიც, ლონდონშიც და ვენაშიც. ქუჩაში გამოსული ხალხის რაოდენობა პირდაპირ მიანიშნებდა იმაზე, რომ ომი ნიშნავდა ეროვნულ ერთიანობას და, საბოლოო ჯამში, მოქალაქეობრივი გრძნობის გამოღვიძებას, გულისხმობდა სამოქალაქო საზოგადოებრივი გრძნობის გამოღვიძებას, გულისხმობდა სამოქალაქო საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი დაყოფის მოსპობას კაპიტალისტებად და პროლეტარებად, პროტესტანტებად და კათოლიკეებად, ფერმერებად და მუშებად. ერთმა თვითმხილველმა ასე აღწერა ბერლინის ქუჩებში გამოფენილი ბრბოს გრძნობები – „არავინ იცნობს ერთმანეთს პირადად, მაგრამ ყველა ერთ ჟინს აუტაცია: ომი, ომი, და ერთად, მხარდამხარ დგომის განცდა“.[4]

1914 წელს ევროპაში ასწლიანი მშვიდობა სუფევდა მას შემდეგ, რაც ბოლო დიდ, კონტინენტის მასშტაბის კონფლიქტს ვენის კონგრესმა დაუსვა წერტილი; და ეს ასი წელიწადი აღბეჭდილი იყო ინდუსტრიალიზაციის გზაზე დამდგარი ევროპის თანამედროვე ტექნოლოგიური ცივილიზაციის აყვავებით, ამის შედეგად გაჩენილი

არაჩვეულებრივი მატერიალური კეთილდღეობით და საშუალო კლასის საზოგადოების ჩამოყალიბებით. 1914 წლის აგვისტოში ევროპის სხვადასხვა დედაქალაქში ომისადმი მხარდამჭერ დემონსტრაციებშიც, გარკვეული თვალსაზრისით, შეიძლება სწორედ ამ საშუალო კლასის ცივილიზაციის წინააღმდეგ ამბოხებაც დავინახოთ, ჯანყი ამ ცივილიზაციის უშფოთველობის, კეთილდღეობის, ერთადერთობის წინააღმდეგ. ხალხს ყოველდღიური ცხოვრების მზარდი იზოთიმია უკვე აღარ ეჩვენებოდა საკმარისად. მასების მასშტაბით კვლავ იჩინა თავი მეგალოთიმიამ: ოღონდ უკვე არა ცალკეული მონარჩების, არამედ მთელი ერების მეგალოთიმიამ, რომელნიც საკუთარი ღირებულებისა და ღირსების აღიარებას ესწრაფვოდნენ.

სხვა მიზეზებს გარდა, გერმანიაში ომს ბევრი იაზრებდა როგორც საფრანგეთისა და ბრიტანეთის, ბურჟუაზიული საზოგადოებების ამ არქეტიპის მიერ შექმნილი კომერციული სამყაროს მატერიალიზმთან დაპირისპირებას. რა თქმა უნდა, გერმანიას ბევრი რამ არ მოსწონდა და არ აკმაყოფილებდა იმდროინდელ ევროპაში დამყარებული ვითარების თვალსაზრისით, კოლონიალური და საზღვაო პოლიტიკიდან დაწყებული, რუსეთის ეკონომიკური ექსპანსიის საფრთხით დამთავრებული, მაგრამ როდესაც კითხულობ, როგორ ხსნიან და ამართლებენ ომში ჩაბმის მიზეზებს თავად გერმანელები, აუცილებლად თვალში გეცემა, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ისინი საკუთრივ ბრძოლის ფაქტს, თუნდაც უსაგნო ბრძოლას, რომელსაც უთუოდ გამაკეთილშობილებელი ზნეობრივი გავლენა უნდა მოეხდინა მთელ ერზე, მიუხედავად იმისა, დაიპყრობდა თუ არა გერმანია ახალ კოლონიებს და მოიპოვებდა თუ ვერა თავისუფალი ზღვაოსნობის უფლებას. ამ მხრივ, მართლაც ტიპიურია 1914 წლის სექტემბერში ფრონტზე მიმავალი იურიდიული ფაკულტეტის გერმანელი სტუდენტის ჩანაწერები: მართალია, ის ომის „საზარელ, ადამიანისათვის სამარცხვინო, უაზრო, ყავლგასულ და ნებისმიერი თვალსაზრისით დამანგრეველ“ მოვლენად მიიჩნევს, მაგრამ, საბოლოო ჯამში, მაინც ნიცშეანურ დასკვნას აკეთებს და ამბობს, „გადამწყვეტი მნიშვნელობა საკუთრივ თავგანწირვისათვის მზადყოფნის ფაქტს ენიჭება და არა თავგანწირვის მიზეზს.“[5] pfiicht, ანუ მოვალეობა, არ გაიაზრებოდა როგორც გათვლილი პირადი ინტერესისა თუ ხელშეკრულებით გათვალისწინებული ვალდებულების საგანი; ის აბსოლუტური ზნეობრივი ფასეულობა იყო, რომელიც გამოხატავდა ადამიანის შინაგან ძალას, მის უპირატესობას მატერიალიზმთან და ბუნებრივ განპირობებულობასთან შედარებით – ანუ თავისუფლებისა და შემოქმედების საწყისს.

თანამედროვე აზროვნება არავითარ წინაღობებს არ უქმნის მომავალ ნიჰილისტურ ომს ლიბერლურ დემოკრატიასთან, რაც მისივე წიაღში შობილმა მიმდინარეობებმა შეიძლება წამოიწყონ. ასე მაგალითად, რელატივიზმი – მოძღვრება, რომელიც ყველა ფასეულობის შედარების ხასიათს ქადაგებს და თავს ესხმის ყოველგვარ „პრივილეგირებულ შესაძლებლობას“ – საბოლოო ჯამში, თვით დემოკრატიული და ტოლერანტული ფასეულობების მსხვრევასაც განაპირობებს. რელატივიზმი ის იარაღი არ გახლავთ, რომელსაც შენ ნებაზე დაუმიზნებ არჩეულ მტერს. მისგან ნასროლი ტყვია განურჩევლად ხვდება როგორც ყველა ჯურის „აბსოლუტიზმს“, დოგმას, თუ დასავლური ტრადიციის თავდაჯერებულობას, ისე ამ ტრადიციით ნა-

საზრდოებ შემწყნარებლობას, მრავალფეროვნებასა და თავისუფალ აზროვნებასაც. მართლაც, თუკი არაფერი შეიძლება იყოს აბსოლუტურად ჭეშმარიტი, თუკი ყველა ფასეულობა კულტურულად განპირობებულია, მაშინ ადრე თუ გვიან ისეთმა ნაქებმა პრინციპებმაც, როგორიცაა, ვთქვათ, ადამიანთა თანასწორობა, თავისი დრო უნდა მოჭამოს და დავიწყებას მიეცეს.

ზემოთ ნათქვამის დასადასტურებლად ძნელია უკეთესი მაგალითის მოხმობა, ვიდრე თავად ნიცშეს ნაზრევია: იმის ცოდნა რომ არაფერია ჭეშმარიტი, ადამიანისთვის არა მარტო წყევლა იქნებოდა, არამედ მადლიც. თუკი, როგორც ადრეც ითქვა, ეს ადამიანს გარკვეული „ჰორიზონტის ფარგლებში ცხოვრების“ შესაძლებლობას მოუსპობდა, მეორე მხრივ, საშუალებას მისცემდა განთავისუფლებულიყო ყოველგვარი უწინდელი ზნეობრივი ბორკილებისაგან. ნიცშესათვის ადამიანური შემოქმედების უმაღლესი ფორმა იყო არა ხელოვნება, არამედ უმაღლესი, ახალი ფასეულობების დამკვიდრება. რაკიღა თავი დაიხსნა უფრო ადრეული ფილოსოფიის ხუნდებისაგან და უარყო კიდეც აბსოლუტური ჭეშმარიტებისა თუ სამართლიანობის შესაძლებლობის რწმენა, ის მიზნად ისახავდა „ფასეულობათა გადაფასებას“ და ამას ქრისტიანული ფასეულობებით იწყებდა; შეგნებულად ესწრაფვოდა ძირი გამოეთხარა ადამიანთა თანასწორობის თვით იდეისთვისაც კი და ამ იდეას ქრისტიანობის მიერ ჩვენთვის ჩანერგილ უბრალო ცრურწმენად თვლიდა. იმედი ჰქონდა, რომ ერთ მშვენიერ დღეს თანასწორობის პრინციპი ადგილს დაუთმობდა სუსტზე ძლიერის ბატონობის გამამართლებელ ზნეობას და, საბოლოო ჯამში, საერთოდ სისასტიკის დოქტრინის მჭიდაგებლად იქცა. მას სძულდა მრავალფეროვანი, მრავალშრიანი, ტოლერანტული საზოგადოებები და მათთან შედარებით უპირატესობას შეუწყნარებელ, ინსტიქტურ და სინდისის ქენჯნისაგან სრულიად თავისუფალ საზოგადოებებს ანიჭებდა – ინდურ ჩანდალას კასტას, რომელიც ცდილობდა აღეზარდა ადამიანთა გარკვეული ტიპის მოდგმა, „ფერმკრთალი მტაცებლები“, რომლებიც „უყოყმანოდ ჩაასობდნენ კლანჭებს მდაბიოთა ბრბოს“.[6] ბევრს ლაპარაკობდნენ გერმანულ ფაშიზმზე ნიცშეს ზემოქმედების შესახებ, და თუმცა კაცმა მას თამამად შეიძლება ააცილოს ნაციონალ-სოციალიზმის პრიმიტიული დოქტრინების მამამთავრობის წვრილმანი ბრალდება, გარკვეული ურთიერთმიმართება მის ნაზრევსა და ნაციზმს შორის მაინც არ არის შემთხვევითი. ისევე, როგორც მისი მიმდევრის, მარტინ ჰაიდეგერის შემთხვევაში, ნიცშეს რელატივიზმმაც მოარყია ყველა ის ბურჯი, რასაც დასავლური ლიბერალური დემოკრატია ეფუძნებოდა და მათ ნაცვლად ძალისა და ბატონობის დოქტრინა წამოწია წინა პლანზე. ნიცშეს სჯეროდა, ევროპული ნიჰილიზმის ერა, რომლისთვის დასაბამის მიცემასაც თვითონ მთელი არსებით ცდილობდა, უთუოდ გამოიწვევდა სულის „დიად ბრძოლებს“, მხოლოდ ერთადერთი, საკუთრივ ომის ფენომენის უფლებამოსილების დამტკიცების მიზნით.[7]

თანამედროვე ლიბერალიზმი იმთავითვე ცდილობდა ადამიანთა საზოგადოებების საფუძველი თიმოსიდან სურვილის უფრო უსაფრთხო ნიადაგზე გადაეტანა. მეგალოთიმიის პრობლემა ლიბერალურმა დემოკრატიამ ამ უკანასკნელის მოთოკვითა და იმგვარი ინსტიტუციონალური ზომების რთული სისტემების შემოღების

გზით „გადაჭრა“, როგორებიცაა: სახალხო თვითმმართველობის პრინციპი, უფლებათა დაცვა, კანონის უზენაესობა, ხელისუფლების გაცალკევება და ა. შ. ლიბერალიზმმა ასევე შესაძლებელი გახადა თანამედროვე ეკონომიკური სამყაროს შექმნა, როდესაც სურვილი სრულიად გაათავისუფლა მეტის და მეტის მოხვეჭის ყოველგვარი აკრძალვებისაგან და თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ფორმით იგი უმშუალოდ გონს დაუკავშირა. უეცრად ადამიანის წინაშე გადაიშალა სრულიად ახალი, დინამიური, მოქმედებისთვის უსასრულოდ მდიდარი ასპარეზი. ლიბერალიზმის ანგლოსაქსური თეორეტიკოსების თანახმად, შესაძლებელი გახდა უსაქმური ბატონების დარწმუნება, უარი ეთქვათ საკუთარ ამაო პატივმოყვარეობაზე და თავი უკვე სწორედ ამ, ეკონომიკურ სამყაროში გამოეცადათ. თიმოსი დაემორჩილა სურვილსა და გონს, ანუ, გონის მიერ მართულ სურვილს.

ჰეგელსაც ესმოდა, რომ თანამედროვე ცხოვრებაში მომხდარი უმთავრესი მეტამორფოზა ბატონის მოთვინიერება, მისი ეკონომიკურ ადამიანად გადაქცევა იყო. თუმცა, ჰეგელის აზრით, ეს არ ნიშნავდა თიმოსის იმ დონეზე უარყოფას, როცა იგი რაღაც სრულიად ახალი და, როგორც ჰეგელის სჯეროდა, უფრო მაღალი ფორმით შეიცვლებოდა. მცირეთა მეგალოთიმიას მრავალთა იზოთიმიისათვის უნდა დაეთმო ადგილი. რა თქმა უნდა, ადამიანები არ დაკარგავდნენ ღირსებასა თუ ვაჟკაცობას, მაგრამ ვაჟკაცობის საზომი უკვე აღარ იქნებოდა მხოლოდ ეს ზღვარგადასული სიამაყე. სხვათა შორის, ძველი, პრედემოკრატიული სამყარო კაცობრიობის უდიდეს უმრავლესობას შინაგანად დაუკმაყოფილებელს ტოვებდა; საყოველთაო აღიარების თანამედროვე სამყაროში, დაუკმაყოფილებლად დარჩენილთა რიცხვი შეუდარებლად მცირეა. აქედან – თვალშისაცემი სტაბილურობა და დემოკრატიის სიძლიერე დღევანდელ მსოფლიოში.

გარკვეული თვალსაზრისით, ნიცშეს მთელი ცხოვრების საქმედ შეიძლება მივიჩნიოთ მისი მცდელობა, აქცენტი კვლავ რადიკალურად მეგალოთიმიის მიმართულებით გადაენაცვლებინა. აღარ უნდა ყოფილიყო საჭირო პლატონისეული ქალაქის დამცველების სიბრაზის მოთოკვა საყოველთაო სიკეთის ამა თუ იმ კონცეფციის სახელით, რამდენადაც არ იქნებოდა არავითარი საყოველთაო სიკეთე: ამგვარი სიკეთის განსაზღვრის ნებისმიერი ცდა, უბრალოდ, განმსაზღვრელთა სიძლიერეს ასახავდა. მართლაც, უკანასკნელი ადამიანის თვითკმაყოფილების უზრუნველმყოფელი საყოველთაო სიკეთე ყოველგვარ ძალას და მნიშვნელობას კარგავდა. რჩებოდნენ უკვე არა მეტად თუ ნაკლებად გაწვრთნილი ქალაქის დამცველები, არამედ მხოლოდ მეტ-ნაკლებად გაბრაზებულები. ამდენად, ისინი ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავებულიყვნენ, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ თავიანთი სიბრაზის ძალით – ანუ, თავიანთი „ფასეულობების“ სხვებისთვის თავსმოხვევის უნარით. განსხვავებით პლატონისაგან, რომელსაც თიმოსი ადამიანის სამიდან ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად მიაჩნდა, ნიცშესთან იგი, ფაქტიურად, ადამიანთან მთლიანობაში გაიგივდა.

როცა უკან ვიხედებით, ჩვენ, კაცობრიობის სიბერის ჟამს მცხოვრებთ, შეიძლებოდა შემდეგი დასკვნა გაგვეკეთებინა: არც ერთ რეჟიმს, არც ერთ „სოციოეკონომიკურ სისტემას“ არ შესწევს უნარი ყველგან და ყველა ადამიანი დააკმაყოფილოს. ეს ლიბერალურ დემოკრატიასაც ეხება – არა იმიტომ, თითქოს დემოკრატი-

ული რევოლუცია ბოლომდე და სრულად ვერ განხორციელდა, ანუ, თავისუფლებისა და თანასწორობის სიკეთეები ყველა ხალხს ვერ გასწვდა: პირიქით, უკმაყოფილება სწორედ იქ იჩენს განსაკუთრებული ძალით თავს, სადაც დემოკრატიამ ყველაზე დამაჯერებელი გამარჯვებები იზეიმა: ესაა უკმაყოფილება თავისუფლებითა და თანასწორობით. აქედან გამომდინარე, დაუკმაყოფილებლად დარჩენილებს ყოველთვის ექნებათ პოტენციური ბიძგი, კვლავ თავიდან დაიწყონ ისტორია.

უფრო მეტიც, საქმის რეალური ვითარება გვაფიქრებინებს, რომ რაციონალური აღიარება არ არის თვითკმარი ფენომენი; ეტყობა, სწორი ფუნქციონირებისათვის, ის აუცილებლად უნდა დაეყრდნოს აღიარების თანამედროვეობამდელ, არაუნივერსალურ ფორმებს. მყარ დემოკრატიას უთუოდ სჭირდება ზოგჯერ ირაციონალური დემოკრატიული კულტურაც და ლიბერალიზმამდელი ტრადიციებიდან ამოზრდილი სპონტანური სამოქალაქო საზოგადოებაც. კაპიტალისტურ კეთილდღეობას ყველაზე უკეთ ძლიერი შრომის ეთიკა უწყობს ხელს, რაც თავის მხრივ მკვდარი რელიგიური რწმენების აჩრდილებს ეყრდნობა (თუ თავად ამ რწმენებს არა), ანუ სხვაგვარად – ერისა თუ რასისადმი ირაციონალურ ვალდებულებას. უნივერსალურზე მეტად, ჯგუფური აღიარება შეიძლება გამოდგეს როგორც ეკონომიკური საქმიანობის, ისე საზოგადოებრივად ცხოვრების საუკეთესო დამცველად და, გინდაც ამგვარი აღიარება, საბოლოო ჯამში, არაციონალურად ჩაითვალოს, მას მაინც შეუძლია ძალიან დიდი ხნის განმავლობაში იარსებოს მანამდე, ვიდრე ამგვარი პრინციპით მცხოვრები საზოგადოებების საფუძვლებს მოარყევდეს. მოკლედ, არა მარტო უნივერსალური აღიარება არ არის საყოველთაოდ დამაკმაყოფილებელი, არამედ, გარკვეულ ეჭვს იწვევს თვით ლიბერალური დემოკრატიული საზოგადოებების უნარი, აღმოცენდნენ და დროის ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე შეინარჩუნონ სიცოცხლისუნარიანობა მხოლოდ რაციონალურ საფუძველზე.

არისტოტელეს სჯეროდა, რომ ისტორია უფრო ციკლური ხასიათისა უნდა ყოფილიყო, ვიდრე მარადიული, რამდენადაც, ამა თუ იმ თვალსაზრისით, ყოველ რეჟიმს ახასიათებს ნაკლოვანებები და სწორედ მათი აღმოფხვრის სურვილი უბიძგებს ხოლმე ადამიანებს არსებული წესრიგის რაღაც ახლითა და განსხვავებულით შეცვლისაკენ. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია თუ არა იგივე თანამედროვე დემოკრატიის შესახებაც გავიმეოროთ? არისტოტელეს თუ ვერწმუნებით, ალბათ უნდა დაგვესკვნა, რომ მთლიანად სურვილისა და გონისაგან „შემდგარი“ უკანასკნელი ადამიანების საზოგადოებას შემდგომში ადგილი უნდა დაეთმო კვლავ სასტიკი და დაუნდობელი, მხოლოდ აღიარების მოსურნე პირველი ადამიანებისათვის, მერე ყველაფერი კვლავ იმავე თანამიმდევრობით განმეორებულიყო და ასე შემდეგ, დაუსრულებლად.

და მაინც, ძნელია, ამ წყვილის ორივე წევრი თანასწორად მიიჩნიო. ნიცშესეული ალტერნატივა, გვაიძულებს მთლიანად უარვყოთ სულის მოსურნე ნაწილი. ამ საუკუნემ უკვე ნათლად დაგვანახა, რა საზარელი შედეგებიც მოსდევს მოუთოკავი მეგალოთიმიის აღდგენის ნებისმიერ მცდელობას, რამდენადაც, გარკვეული თვალსაზრისით, სწორედ მეოცე საუკუნეში გამოცადა კაცობრიობამ ნიცშეს მიერ ნაწინასწარმეტყველები „დიადი ბრძოლების“ მთელი სიმწარე. ომის ჟინით შეპყრობი-

ლი ხალხის მასებმა 1914 წლის აგვისტოში, გაცილებით იმაზე მეტი თავგანწირვა და საფრთხე ნახეს, ვიდრე სურდათ. დიდი ომის შემდგომმა ისტორიულმა ვითარებამ ყველას დაანახა, რომ იმ მეორადი კეთილისმყოფელი ზეგავლენის მიუხედავად, რასაც ომი პიროვნებისა თუ საზოგადოების ხასიათის ჩამოყალიბებაზე ახდენს, არაფრით არ შეიძლება გამართლდეს ის სისხლი და ნგრევა, რაც მისი უპირველესი და უმთავრესი მახასიათებელია. XX საუკუნის მიწურულს სისხლიან ბრძოლაში თავის გაწირვის საფრთხე ზედმიწევნით და მთლიანად გადემოკრატიულდა: ის ახლა არა მავანის განსაკუთრებული ხასიათის მაჩვენებლად, არამედ მასებისათვის ძალით თავსმოხვეულ გამოცდილებად იქცა და შედეგად მოსდევდა არა აღიარების სურვილის დაკმაყოფილება, არამედ უსახელო და უმიზნო სიკვდილი. თანამედროვე ომი არათუ ღირსებისა და შემოქმედებითი უნარის განვითარებას უწყობდა ხელს, არამედ ძირს უთხრიდა ადამიანთა რწმენას ისეთი ცნებებისადმი, როგორიცაა სიმამაცე და გმირობა; გაუცხოებისა და anomie-ს გრძნობას აღვივებდა განურჩევლად ყველაში, ვისაც კი საკუთარ ტყავზე უწვნევია ამ ომის საშინელება. თუკი მომავლის ადამიანებს მობეზრდებათ მშვიდობა და კეთილდღეობა, თუ კვლავ ახალი თიმოტური ბრძოლებისა და დაპირისპირებების ჟინს აჰყვებიან, რა თქმა უნდა, ამას კიდევ უფრო საზარელი შედეგები შეიძლება მოჰყვეს, რამდენადაც ჩვენ ახლა მასიური განადგურების ბირთვული თუ სხვა უამრავი იარაღი – მილიონების უეცრად და უსახელოდ მოსპობის მრავალი საშუალება – მოგვეპოვება.

ისტორიის აღორძინებისა და ისევე პირველი ადამიანისაკენ დაბრუნების წინაშე ერთადერთი ბარიერია – ამ წიგნის მეორე ნაწილში აღწერილი, თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მექანიზმი, რომელსაც უსაზღვრო სურვილი ამოძრავებს, გონი კი – მართავს. თანამედროვე მსოფლიოში მეგალოთიმიის გაცოცხლება აუცილებლად იგულისხმებდა და გამოიწვევია კიდეც კავშირის წყვეტას ძლიერ და დინამიურ ეკონომიკურ სამყაროსთან: ეს იქნებოდა მცდელობა, ძირფესვიანად დამსხვრეულიყო ტექნოლოგიური განვითარების ლოგიკა. ამგვარი მსხვრევის შესაძლებლობა, პრინციპში, რეალურად უკვე დადასტურდა გარკვეულ პერიოდებსა და გარკვეულ ადგილებში – როცა, მაგალითად, გერმანიისა თუ იაპონიის მსგავსი ქვეყნები „მსხვერპლად ეწირებოდნენ“ ეროვნული აღიარების სურვილს – მაგრამ ძალზე სათუოა მსოფლიომ მთლიანობაში ასეთივე გზა აირჩიოს და თანაც მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი დროით. მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის ომების დროს, გერმანიასაც და იაპონიასაც მათი უპირატესობის აღიარების ჟინი ამოძრავებდათ, მაგრამ, ამავე დროს, სჯეროდათ კიდეც, რომ არჩეული პოლიტიკის წყალობით საკუთარ ეკონომიკურ მომავალსაც იცავდნენ, იფართოვებდნენ ნეომერკანტილისტურ Lebensraum-ს, ანუ „კეთილდღეობის სფეროს“. შემდგომმა გამოცდილებამ ნათელყო – ორივე ხსენებული ქვეყნისათვის გაცილებით იოლი იქნებოდა ეკონომიკური უსაფრთხოების უზრუნველყოფა არა ომის, არამედ ლიბერალური თავისუფალი ვაჭრობის გზით, ხოლო სამხედრო დაპყრობის პოლიტიკა, საბოლოო ჯამში, ეკონომიკური ფასეულობებისათვისაც დამანგრეველი აღმოჩნდა.

როცა დღევანდელ ამერიკას ვაკვირდები, სულაც არ მეჩვენება, თითქოს მეგალოთიმიის მოჭარბების პრობლემის წინაშე ვიდგეთ, ახალგაზრდებს, მასიურად რომ

ეტანებიან იურიდიულ თუ ბიზნესის სკოლებს, ბევრითად ადგენენ კონსპექტებს და იმედი აქვთ წარმატებას მიაღწიონ იმ ასპარეზზე, რაც საკუთარ მოწოდებად მიაჩნიათ, ჩემი აზრით, უკანასკნელ ადამიანებად გადაქცევის საფრთხე უფრო ემუქრებათ, ვიდრე კვლავ პირველი ადამიანის ვნებების აყოლისა. ეტყობა, მათთვის სავსებით მისაღები და დამაკმაყოფილებელია მატერიალური შეძენისა და უხიფათო, „მოზომილი“ ამბიციების ლიბერალური პერსპექტივა. ძალზე ძნელია, დღევანდელ იურიდიული ფაკულტეტის რიგით კურსდამთავრებულში რაღაც განსაკუთრებული, განუხორციელებელი მისწრაფებები თუ ირაციონალური ვნებათაღელვები დაინახო კაცმა.

იმავეს თქმა შეიძლება პოსტისტორიული სამყაროს სხვა რეგიონებთან დაკავშირებითაც. 80-იან წლებში, დასავლეთი ევროპის უმეტეს სახელმწიფოთა ლიდერები მაინცდამაინც არ ამჟღავნებდნენ დიდი ბრძოლისა თუ თავგანწირვის სურვილს, როცა საქმე ისეთ საკითხებს ეხებოდა, როგორიცაა: ცივი ომი, შიმშილობა მესამე სამყაროში თუ ტერორიზმის წინააღმდეგ სამხედრო ქმედებები. ახალგაზრდობაში არსებობდა ფანატიკოსთა გარკვეული ჯგუფები, ვთქვათ, გერმანიის წითელი არმია, ანდა წითელი ბრიგადები იტალიაში, მაგრამ მათი რიცხვი ძალზე მცირე გახლდათ, ხოლო სიცოცხლისუნარიანობა – მხოლოდ და მხოლოდ საბჭოთა ბლოკის მხრიდან დახმარებაზე იყო დამოკიდებული. 1989 წლის მიწურულის დიდი მოვლენების შემდეგ გერმანელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ეჭვობდა, რამდენად გონივრული იქნებოდა ქვეყნის გაერთიანება, მეტისმეტად დიდი ხომ არ იქნებოდა მატერიალური დანახარჯი. ცხადია, ამგვარი ფაქტები არ შეიძლება ჩაითვალოს იმ ცივილიზაციის მახასიათებლად, რომელიც ზამბარასავითაა შეკუმშული და მხოლოდ პატარა ბიძგს ელის, რათა ახალ და გაუთვალისწინებელ ფანატიზმში გადაეშვას თავფეხიანად – პირიქით, ყველაფერი იმაზე მიუთითებს, რომ ამჟამინდელი ცივილიზაცია სავსებით კმაყოფილია არსებულითაც და მომავლითაც.

პლატონს თიმოსი ღირსებათა საფუძვლად მიაჩნდა, ოღონდ, თავისთავად ის არც კარგი იყო და არც ცუდი, მას გარკვეული წვრთნა ესაჭიროებოდა, საყოველთაო სიკეთის სამსახურში რომ ჩამდგარიყო. სხვა სიტყვებით, თიმოსი გონს უნდა ემართა, სურვილი კი მის მოკავშირედ ქცეულიყო. სამართლიან ქალაქად მხოლოდ ის ქალაქი ჩაითვლებოდა, სადაც სულის სამივე შემადგენელი დაკმაყოფილებული იქნებოდა, გონის მეთვალყურეობით გაწონასწორებული.[8] საუკეთესო წყობის დამყარება სწორედ იმის გამო ჩანდა უკიდურესად ძნელი, რომ ამ წყობას ერთდროულად უნდა დაეკმაყოფილებინა ადამიანი მთლიანობაში – მისი გონიც, სურვილიცა და თიმოსიც. და გინდაც რეალურად არსებული რეჟიმებისათვის შეუძლებელი ყოფილიყო სრულად დაეკმაყოფილებინათ ადამიანი, საუკეთესო რეჟიმის იდეა მაინც იძლეოდა იმ საზომს, რითაც მათი ავკარგიანობის შეფასება მოხერხდებოდა. საუკეთესოდ ის რეჟიმი უნდა ჩათვლილიყო, რომელიც ყველაზე უკეთ დააკმაყოფილებდა სულის სამივე ნაწილს ერთდროულად.

ამ საზომით კი, თუ ჩვენთვის ცნობილ ყველა ისტორიულ ალტერნატივასაც გავითვალისწინებთ, ლიბერალური დემოკრატიის უპირატესობა ეჭვგარეშეა. და თუკი ის „თეორიულად“ ყველაზე სამართლიან წყობად ვერ ჩაითვლება, „პრაქტიკუ-

ლად“ ალბათ მაინც გვევლინება ასეთად. როგორც ჰეგელი გვასწავლის, თანამედროვე ლიბერალიზმი არა იმდენად აღიარების სურვილის მოსპობას, რამდენადაც მის უფრო რაციონალურ ფორმად ტრანსფორმირებას ემყარება. თიმოსი შეიძლება უკვე მთლიანად უწინდელი გამოვლინებების სახით აღარაა შენარჩუნებული, მაგრამ არც ბოლომდე უარყოფილია; უფრო მეტიც, არც ერთი არსებული ლიბერალური საზოგადოება არ ემყარება მხოლოდ და მხოლოდ იზოთიმიას; ყოველმა მათგანმა რაღაც დონით უნდა დაუშვას უსაფრთხო და მოთვინიერებული მეგალოთიმიაც, გინდაც ამგვარი ქმედება ამ საზოგადოებისათვის რწმენის რანგში აყვანილ პრინციპებს ეწინააღმდეგებოდეს.

თუკი მართალია, რომ ისტორიული პროცესი რაციონალური სურვილისა და რაციონალური აღიარების ტყუპ საყრდენებს ემყარება და თუკი თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიაც მათი საუკეთესოდ გამაწონასწორებელი და დამაკმაყოფილებელი პოლიტიკური სისტემაა, მაშინ ყველაზე სერიოზული საფრთხე დემოკრატიისათვის ალბათ ისევ ჩვენივე გაურკვევლობა უნდა იყოს იმის თაობაზე, სასწორზე რა დევს. თანამედროვე საზოგადოებებმა დემოკრატისაკენ ევოლუციის გზა კი გაიარეს, მაგრამ თანამედროვე აზროვნება მაინც ერთგვარ ჩიხს მიადგა: სინამდვილეში, შეუძლებელი გახდა საერთო აზრის გამონახვა, თუ რა არის ადამიანი, რა შეადგენს მის სპეციფიკურ ღირსებას, და აქედან გამომდინარე, უაღრესად გართულდა ადამიანის უფლებათა განსაზღვრაც. სწორედ ამის გამო გაჩნდა, ერთი მხრივ, თანასწორი უფლებების აღიარების, ხოლო მეორე მხრივ – მეგალოთიმიის ხელახალი გამოთავისუფლების უკიდურესობამდე გამძაფრებული მოთხოვნა.[9] აზროვნების ამგვარი დაბნეულობა თავს იჩენს იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ისტორიას ერთი ლოგიკური მიმართულებით ამოძრავებს რაციონალური სურვილი და რაციონალური აღიარება, და ასევე, იმის მიუხედავად, რომ, რეალურად, ადამიანურ პრობლემათა საუკეთესო გადაწყვეტის საშუალება მაინც ლიბერალური დემოკრატიაა.

მოვლენათა იმგვარივე განვითარების შემთხვევაში, როგორც ისინი ბოლო რამდენიმე ათწლეულის მანძილზე ვითარებოდნენ, შესაძლებელია ლიბერალურ დემოკრატიამდე მიმავალი უნივერსალური და მიზანმიმართული ისტორიის იდეა უფრო სარწმუნო გახდეს ადამიანებისათვის და თანამედროვე აზროვნების რელატივისტურმა რეციდივებმაც, გარკვეულწილად, თავადვე ამოჭამონ თავი. კულტურული რელატივიზმი (წმინდა ევროპული გამონაგონი) ჩვენს საუკუნეს ხომ მხოლოდ იმიტომ მიაჩნდა სარწმუნოდ, რომ ევროპა, კოლონიალიზმისა და დეკოლონიზაციის გამოცდილებიდან გამომდინარე, პირველად აღმოჩნდა იძულებული, სერიოზულად დაპირისპირებოდა არაევროპულ კულტურებს. გასული საუკუნის ბევრ მოვლენას – ევროპული ცივილიზაციის მორალური თავდაჯერებულობის შესუსტებას, მესამე სამყაროს აღმავლობას, ახალი იდეოლოგიების შექმნას – რელატივიზმის რწმენის გაძლიერების ტენდენცია ახასიათებდა. მაგრამ თუკი დროთა განმავლობაში სხვადასხვა კულტურისა და ისტორიის მქონე სულ უფრო და უფრო მეტი საზოგადოება აირჩევს განვითარების ერთნაირ შორსმიმავალ გზას, თუკი კვლავაც შენარჩუნდება ყველაზე უფრო დაწინაურებული საზოგადოების მმართველობითი ინსტიტუტების მსგავსება და თუკი ისევ გაგრძელდება კაცობრიობის გაერთგვაროვნების პროცე-

სი, როგორც ეკონომიკური განვითარების შედეგი, მაშინ რელატივიზმის იდეაც, დღევანდელთან შედარებით, შეიძლება ბევრად უფრო უცნაურად მოგვეჩვენოს: აშკარა განსხვავებანი სხვადასხვა ხალხის „ბოროტისა და კეთილის ენას“ შორის, საბოლოოდ, მაინც მათი კერძო, კონკრეტული ისტორიული განვითარების საფეხურის ნაშთი აღმოჩნდება.

კაცობრიობა მე უფრო გზაზე დამდგარი ოთხთვალა ფორნების გრძელ ქარავნად მესახება, ვიდრე ათასობით ტოტის მქონე, უამრავ სხვადასხვაგვარ და სხვადასხვა ფერის ყვავილებად აფეთქებულ ხედ. ამ ფორნებიდან ზოგი სწრაფად და დაუბრკოლებლად შევა ქალაქში, ზოგს უდაბნოში მოუწევს დაბანაკება, სხვებს კი უღელტეხილის გადალახვა გაუძნელდება და გზაში შეფერხდება. ვინ იცის, მომთაბარეთა თავდასხმების შედეგად, არაერთი მათგანი დაიწვას და იქვე დარჩეს კიდეც. ზოგიერთი ფორნის პატრონს, გზითა და ბრძოლით ღონემიხდილს, შეიძლება მხარი ეკვეს და მცდარ გეზს დაადგეს, ვიღაცას უსასრულო მგზავრობა დაჭანცავს და სამუდამოდ დასახლდება სადმე, შუა გზაში, ერთხელ და სამუდამოდ აიღებს ხელს ქალაქში ჩაღწევის ოცნებაზე; გამოჩნდებიან ისეთებიც, ვინც ძირითადი გეზიდან განსხვავებულ, შემოვლით გზებს დაუწყებენ ძებნას, თუმცა საბოლოოდ მაინც დარწმუნდებიან, ბოლო უღელტეხილის გადასავლელად მხოლოდ ერთი, ერთადერთი ბილიკი გამოდგებაო. მოკლედ, მგზავრობა რთული იქნება, მაგარმ გზაზე დამდგართა უდიდესი უმრავლესობა, ადრე თუ გვიან, მაინც შევა ნანატრ ქალაქში. ყველა ეს ფორანი, მართალია, სხვადასხვა ფერისა და სხვადასხვა მასალისაგანაა გაკეთებული, მაინც ერთმანეთს ჰგავს, ყველას ოთხ-ოთხი ბორბალი აქვს და ყველაში ცხენებია შებმული, ყველა მათგანში ოჯახი ზის და ყველა ოჯახი ერთნაირად ლოცულობს და იმედოვნებს, რომ მგზავრობა უხიფათო იქნება. ზოგს მეტი ბარგი უდევს ფორანზე, ზოგს ნაკლები, მაგრამ ეს მათი, როგორც ადამიანების განსხვავებაზე კი არ მიუთითებს, არამედ მხოლოდ მათ მიერ გამოვლილი გზის სიგრძესა და სირთულეზე.

ალექსანდრე კოჟევს სწამდა – საბოლოო ჯამში, ისტორია თავადვე დაამტკიცებდა საკუთარ გონივრულობას. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ქალაქში საიმისოდ საკმარისმა ფორნებმა უნდა ჩააღწიონ, ნებისმიერმა გონიერმა ადამიანმა რომ აღიაროს – არსებობდა მხოლოდ ერთი გზა და დანიშნულების ერთი ადგილიო. ჯერ საეჭვოა, რამდენად გვაქვს ჩვენ ამგვარი განცხადების უფლება ან საშუალება, რადგან ცოტა ხნის წინანდელი სრულმასშტაბიანი ლიბერალური რევოლუციის მიუხედავად, ბოლომდე მკაფიოდ გამოკვეთილი მაინც არ ჩანს, მოხეტიალე ფორნებს მართლა ერთსა და იმავე ადგილამდე უნდათ თუ არა მიღწევა. ესეც არ იყოს, გინდაც დავუშვათ და ჩავთვალოთ, თითქოს, საბოლოო ჯამში, ყველამ მართლაც ერთსა და იმავე ქალაქში ამოყო თავი, დაბეჯითებით მაინც ვერ ვიტყვით, ახალი გარემოს დაზვერვისა და შეფასების მერე ყველა ერთნაირად კმაყოფილი თუ დარჩება ნანახით და ახალი, უფრო შორეული მგზავრობის სურვილი არ გაუჩნდება...

შენიშვნები

წინათქმის მაგიერ

1. "The End of History?" *The National Interest* 16 (Summer 1989): 3-18
2. მათდა საპასუხოდ, იხ. ჩემი სტატია "Reply to My Critics", *The National Interest* 18 (Winter 1989-90): 21-28.
3. ლოკიცა და, განსაკუთრებით, მედისონი მშვენივრად იაზრებდნენ, რომ რესპუბლიკური მმართველობის ერთი მიზანთაგანი სწორედ საკუთარ მოქალაქეთათვის თვითდამკვიდრების საშუალების მიცემა იყო.

თავი 1. *ჩვენი პესიმიზმი*

1. Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: New York University Press, 1970), pp. 5-6.
2. Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century – A History;* იხ: R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), p.146.
3. *Encyclopaedia Britannica*, eleventh edition (London, 1911), vol. 27, p.72.
4. Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage* (London: Heinemann, 1914).
5. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975).
6. სწორედ ამ თვალსაზრისს ადგას მოდრის ეკსტაინსი; იხ. Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), pp. 176-191; იხ. აგრეთვე Fussell (1975), pp. 18-27.
7. ეს აზრი აქვს გატარებული ჟან-ფრანსუა რეველს (Jean-Francois Revel, "But We Follow the Worse…" *The National Interest* 18 [Winter 1989-90]: 99-103.
8. ამასთან დაკავშირებით იხ. გამოძახილები ჩემს პირველად სტატიაზე "ისტორიის დასასრული?" მაგ: Gertrude Himmelfarb – in *The National Interest* 16 (Summer 1989): 25-26. იხ. აგრეთვე Leszek Kolakowsky, "Uncertainties of a Democratic Age, "Journal of Democracy I no.1 (1990): 47-50.

9. Henry Kissinger, "The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union," წიგნში: Kissinger, *American Foreign Policy,* third edition (New York: Norton, 1977), p. 302.
10. თუნდაც ჩემი საკუთარი გამონათქვამი: "ამერიკელ მიმომხილველებს ლამის წესად ჰქონდათ გაეზვიადებინათ საბჭოთა სისტემის პრობლემები და დაეკნინებინათ მისი ეფექტურობა და დინამიზმი". იხ. Review of Robert Byrnes, ed., *After Brezhnev* in *The American Spectator* 17, no.4 (April 1984): 35-37.
11. იხ. Jean-François Revel, *How Democracies Perish* (New York: Harper and Row, 1983), p. 3.
12. იხ. Jeanne Kirkpatric, "Dictatorship and Double Standards," *Commentary* 68 (November 1979): 34-45.
13. რეველის საფუძვლიანი კრიტიკა იხ. Stephen Sestanovich, "Anxiety and Ideology", *University of Chicago Law Review* 52, no.2 (Spring 1985): 3-16.
14. იხ. Revel (1983), p.17. თუმცა, არცთუ მთლად ნათელია, რა დონეზე იაზრებდა თავად რეველი საკუთარ უფრო მკაცრ ფორმულირებებს დემოკრატიისა და ტოტალიტარიზმის შედარებით ძალასა და სისუსტეებზე. მისი ქილიკობა შეიძლება ერთგვარ რიტორიკულ გამოხდომებადაც კი მივიჩნიოთ – ასე ვთქვათ, უფრო გულარხეინი დემოკრატებისათვის საბჭოთა მუქარის აქტუალობაზე მისათითებლად; მას რომ მართლა ასე უნიათოდ მიეჩნია დემოკრატიული წყობა, აღარც თავისი წიგნის – "როგორ ქრება დემოკრატიები" – დაწერით შეიწუხებდა თავს.
15. იხ. Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1977), p.8. ჰიუ შემდგომ იმასაც კი აცხადებს, რომ "ზოგ სწავლულს თუ ვერწმუნებით, საბჭოთა კავშირში [ხალხის] პოლიტიკური თანამონაწილეობა საერთოდ არარეალურია, ხოლო თავად ცნება "პლურალიზმის" ხმარება საბჭოთა სინამდვილეში – ყოველგვარ აზრს მოკლებული... ამგვარ მტკიცებათა განსჯა თუ უარყოფა მე ახლა დროის უბრალო კარგვად მეჩვენება".
16. იხ. James McAdams, "Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction," *Comparative Politics* 20, no.1 (October 1987): 107-118.
17. საბჭოური ყაიდის *სოციალური კონტრაქტის* თაობაზე იხ. Peter Hauslohner, "Gorbachev's Social Contract," *Soviet Economy* 3 (1987): 54-89.
18. გავიხსენოთ, მაგალითად, ასეთი არგუმენტი – *კომუნისტური ქვეყნების მიერ ლეგიტიმურობის მიღწევა "რაციონალური მიზნის მოპოვების" საფუძველზე მოხდაო.* იხ: "Introduction: Political

Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems," in T.H. Rigby and Ferenc Feher, eds., *Political Legitimation in Communist States* (New York: St. Martin's Press, 1982).

19. იხ. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), p.1. იხ. აგრეთვე დასკვნები წიგნში Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union,* revised and expanded edition (New York: Council on Foreign Relations, 1986), pp. 119-122.
20. ზოგადი დახასიათებისათვის იხ: Dankwart A. Rustow, "Democracy: A Global Revolution?" *Foreign Affairs* 69, no.4 (Fall 1990): 75-90.

თავი 2. *ძალისმიერ სახელწიფოთა სისუსტე – I*

***** აფრიკანერებს (ბურებს) სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში ევროპიდან xviii ს. ჩამოსახლებულ მოახალშენეთა შთამომავლებს ეძახიან (რედ.)

1. ლეგიტიმურობის კონცეფცია, ძირითადში მაინც, მაქს ვებერის შემუშავებულია; ხელისუფლების ცნობილი სამსახოვანი დაყოფა მასთან ასე გამოიყურება: ტრადიციული, რაციონალური და ქარიზმატული. მერე კი დიდი დავა გაიმართა, თუ მათგან რომელი უფრო მიესადაგებოდა ნაცისტური გერმანიისა თუ საბჭოთა კავშირის ტიპის ტოტალიტარულ სახელმწიფოებს (იხ. მაგ. ზემოხსენებული კრებული – Rigby and Feher, eds., (1982). თავად ვებერის მსჯელობა ხელისუფლების სახეობებზე იხ. *The Theory of Social and Economic Organization,* ed. by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 324-423. ტოტალიტარულ ფორმათა ვებერის მიერ შემოთავაზებულ კატეგორიებში ჩაჯენის სიძნელე უკვე თავისთავად მიუთითებს მისეული დაყოფის ხელოვნურობასა და დასაზღვრულობაზე.
2. სწორედ ამას გულისხმობს კოჟევი თავის პასუხში შტრაუსისადმი – იხ. "Tyranny and Wisdom", in Leo Strauss, *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963), pp. 152-153.
3. განხეთქილება ჰიტლერის ბანაკში 1944 წლის შეთქმულებით გამოიხატა და III რაიხს რომ კიდევ რამდენიმე ათწლეული გაეძლო, მასაც შესაძლოა ისეთივე გავლენა ჰქონოდა ფაშისტურ რეჟიმზე, როგორიც ამას საბჭოთა კავშირში სტალინური რეჟიმის რევიზიის შედეგად ჰქონდა.
4. ამასთან დაკავშირებით იხ. Guillermo O'Donnell and Philippe Schmitter, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986d), p.15.

5. კლასიკური გამოკვლევა ამ საკითხზე იხ. Juan Linz, ed., *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
6. მავანი შვედი ჟურნალისტის გამონათქვამი – იხ. Philippe C. Schmitter, "Liberation by *Golpe:* Retrospective Thoughts on the demise of Authoritarianism in Portugal," *Armed forces and Society* 2, no.1 (November 1975): 5-33.
7. იხ. იქვე; აგრეთვე Thomas C. Bruneau, "Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974," in Geoffrey Pridham, ed., *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal* (London: Frank Cass, 1984).
8. იხ. Kenneth Maxwell, "Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal," in Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, and Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule; Southern Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986c), p.136.
9. იხ. Kenneth Medhurst, "Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy", in Pridham (1984), pp. 31-32; აგრეთვე, Jose Casanova, "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy," *Social Research* 50 (Winter 1983): 929-973.
10. იხ. José Maria Maravall and Julian Santamaria, "Political Change in Spain and the Prospects for Democracy," in O'Donnell and Schmitter (1986c) p.81. აგრეთვე, John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), p.17.
11. თავგადაკლული ფრანკისტების ოპოზიციის მიუხედავად, 1976 წლის რეფერენდუმში ხმის მიცემის უფლების მქონე მოსახლეობის 77.7%-მა მიიღო მონაწილეობა და მათგან ხმების 94.2% დადებითი იყო. იხ. Coverdale (1979), p.53.
12. იხ. P. Nikiforos Diamandouros, "Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983," in O'Donnell, Schmitter, and Whitehead, (1986c), p.148.
13. იხ. Carlos Waisman, "Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy," in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, ads., *Democracy in Developing Countries*, vol.4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988b), p.85.
14. იხ. Cynthia McClintock, "Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic," in Diamond et al. (1988b), p. 350. ისიც ითქვას, მწვავე დაპირისპირება პერუს ტრადიციულ ოლიგარქიასა და რეფორმისტთა პარტიას შორის (APRA) იმდენად შერბილდა, 1985 წლის არჩევნებში უკვე ამ პარტიის ლიდერი მოვიდა ხელისუფლების სათავეში.
15. ბრაზილიის ისტორიის ამ პერიოდის თაობაზე იხ. Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985* (New York: Oxford University Press, 1988), pp.210-255.

16. იხ. Charles Guy Gillespie and Luis Eduardo Gonzalez, "Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions," in Diamond et al. (1988b), pp. 223-226.
17. ეს განცხადება გაკეთდა 1987 წლის საარჩევნო კამპანიის დროს; იხ. John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution* (Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1990), p.60.
18. გაფიცვებმა და საერთოდ, პროტესტის გამოხატვის სხვადასხვა ფორმამ გარკვეულად იმოქმედა ავტორიტარული რეჟიმების გადადგომაზე საბერძნეთში, ბრაზილიაში, პერუში, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკასა და ბევრ სხვაგან, თუმცა, რიგ შემთხვევებში, როგორც ვნახეთ, ხელისუფლების ცვლა გარეშე კრიზისმა გამოიწვია; ოღონდ იმის მტკიცებას არ მოვყვებით, თითქოს რომელიმე ამ ფაქტორთაგანს შეეძლო ძველი რეჟიმები <u>აეძულებინა</u> ასეთ დათმობაზე წასულიყო, თუკი თავად ბოლომდე მტკიცედ ისურვებდნენ ძალაუფლების შენარჩუნებას.

თავი 3. *ძალისმიერ სახელმწიფოთა სისუსტე - II, ანუ მთვარე და ანანასები*

1. იხ. Юрий Афанасъев (ред.) *Иного не дано (Москва: Прогресс, 1989),стр.510.*
2. ტოტალიტარიზმის საზოგადოდ გაზიარებული განსაზღვრება იხ. Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* second edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965).
3. იხ. Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988), p.30.
4. The Marquis de Custine, *Journey for Our Time* (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951), p.323.
5. სამხრეთ-აღმოსავლეთი ევროპის ყველა ამ ქვეყანამ მეტ-ნაკლებად მსგავსი სახეცვლილება განიცადა 1989 წლის მერე. ძველ, კომუნისტურ რეჟიმთა მეტი წილი უცებ "სოციალისტურებად" გადაკეთდა და უმრავლესობის ხმებიც მიიღო საყოველთაო არჩევნებში, მაგრამ მერე პოზიციების დათმობა მოუხდა, როცა მოსახლეობა ყველგან უფრო რადიკალური გახდა დემოკრატიული მოთხოვნების მხრივ. ამან საერთოდ დასცა ბულგარეთის ხელისუფლება და მნიშვნელოვნად შეასუსტა ყველა სხვა "სახეცვლილი" რეჟიმები – გარდა მილოშევიჩისა სერბიაში.
6. იხ. Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1988), p.38.
7. ციფრები მოტანილია სელიუნინის, ხანინისა და აბელ აგანბეგიანის მონაცემებზე დაყრდნობით. იხ. Anders Aslund, *Gorbachev's*

Struggle for Economic Reform (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), p.15. თუმცა, ასლუნდი იმაზეც მიუთითებს, რომ საბჭოთა თავდაცვის ხარჯები ომისშემდგომ პერიოდში (საერთო ეროვნული შემოსავლის პროცენტზე გათვლით) 25-30%-ს უფრო უწევს, ვიდრე ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველოს მიერ ნავარაუდევ 15-17%-ს. სხვათა შორის, 1990 წლიდან ე.შევარდნაძეც საერთო შემოსავლიდან სამხედრო ხარჯების გასავლად უკვე 25%-ს ასახელებდა.

8. Ibid.
9. საბჭოთა ეკონომისტთა შორის აზრთა სხვადასხვაობის თაობაზე იხ. Aslund(1989), pp.3-8; Hewett (1988), pp.274-302. აგრეთვე, საბჭოთა ეკონომისტთაგან ცენტრალური დაგეგმვის პრინციპის კრიტიკა იხ. გავრილ პოპოვის წერილში "Реструктуризация управления экономикой" — ზემოხსენებული კრებულიდან *"Иного не дано" (1989),стр.621—633.*
10. ცენტრალიზებული ეკონომიკის მართვის თითქმის ყველა ის პათოლოგია, რაც *პერესტროიკის* ჟამს გამომზეურდა, უკვე 50-იან წ.წ. იყო დოკუმენტირებული. იხ თუნდაც Joseph Berliner, *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957). რაღა თქმა უნდა, КГБ—ს სავსებით ძალუძდა ასეთივე ანალიზი მიეწოდებინა საბჭოთა ლიდერებისათვის.
11. ხრუშჩოვის მსგავსად, გორბაჩოვი 1987წ. ჯერ კიდევ სავსებით ეთანხმებოდა სტალინის 30-იანი წ.წ. ქმედებებს კოლექტივიზაციის განხრით. ეს მხოლოდ 1988 წ. იყო, ბუხარინისა და ლენინის მიერ 20-იან წლებში "ახალი ეკონომიკური პოლიტიკის" სახით გარკვეული ლიბერალიზაციის კურსის გატარება რომ მოიწონა. იხ. მისი სეფე-სიტყვა *დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის* 70 წლისთავზე (7 ნოემბერი, 1987).
12. თუმცა, არიან კიდევ ალექსანდრ პროხანოვის მსგავსი თანმიმდევრული ანტიკაპიტალისტური, ანტიდემოკრატიული იდეოლოგიის მქონე მემარცხენე რუსი ნაციონალისტები, რომლებიც ამავე დროს სულაც არ არიან მარქსისტები. ალექსანდრ სოლჟენიცინსაც ჰქონდა მსგავსი ბრალდებები წაყენებული, მაგრამ საბოლოოდ, ის მაინც უფრო დემოკრატიის კრიტიკულად განწყობილი მიმდევარია. იხ. მისი "Как нам обустроитъ Россию", Лит. Газета (Сентябръ 18, 1990): 3—6.
13. აკადემიური ყაიდის სოვეტოლოგები კარგა ხანს დავობდნენ ტოტალიტარული იდეის საბოლოო წარმატების შესაძლებლობათა და პოსტსტალინისტური საბჭოთა თუ აღმოსავლეთი ევროპის სხვა სატელიტური რეჟიმების სწორედ ამ ტერმინით განსაზღვრის მართებულობაზე.

14. იხ. მაგ. ვაცლავ ჰაველი, "ძალა უძალოთა" (მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტის გამოცემა; თბილისი, 1995წ.) გვ. 23.
იმავე ტერმინს ხმარობს ხუან ლინცი ბრეჟნევის ხანის კომუნისტური რეჟიმებისათვის.
15. ჰუ იაობანი, დენ სიაოპინის ყოფილი თანამდგომი, სტუდენტების მიერ თავად პარტიაში რეფორმების მხარდამჭერად იქნა შერაცხული. მოვლენათა თანმიმდევრობის გასააზრებლად, იხ. Lucian W. Pye, "Tiananmen and Chinese Political Culture", *Asian Survey* 30, no.4 (April 1990b): 331-347.
16. ეს აზრი კისინჯერმა გამოთქვა თავის სტატიაში "Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair," *Washington Post* (August 1, 1989), p.A21.
17. იხ: Ian Wilson and You Ji, "Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession," *Problems of Communism* 39, no.1 (January-February 1990): 28-44.
18. ეს საზოგადოებები ერთურთისაგან იმდენად განსხვავებულად მიიჩნეოდა, რომ სხვადასხვა შემსწავლელ დისციპლინებს განაკუთვნებდნენ: "სოვეტოლოგია", "კრემლინოლოგია" და ა.შ. ეს დარგები კი, ფაქტიურად, სამოქალაქო საზოგადოების ფართო წრეს არას დაგიდევდათ და მხოლოდ პოლიტიკით, ანდა სულაც მისი წარმმართველი 10-12 კაციანი ჯგუფის ქმედებათა ანალიზით ისაზღვრებოდა.

თავი 4. ***მსოფლიო ლიბერალური რევოლუცია.***

1. იხ: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister (Stuttgart, 1936), p.352.
2. ამ ცვლილებათა თაობაზე იხ: Sylvia Nasar, "Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth," *New York Times* (July 8, 1991) p. A1.
3. იხ: James Bryce, *Modern Democracies*, vol. I (New York: Macmillan, 1931), pp.53-54.
4. თუ დემოკრატიის ცნების წინა საუკუნეში გავრცელებული გაგების შუმპიტერისეულ ახსნას დავჯერდებით, შეგვიძლია დავეთანხმოთ, რომ ესაა " სავარაუდო ლიდერთა შორის თავისუფალი კონკურენცია ამომრჩეველთა ხმების მოსაპოვებლად" იხ: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950), p.284. იხ. იგივე დემოკრატიის ცნების განსაზღვრასთან დაკავშირებული მსჯელობა ჰანთინგტონთან: Samuel Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, no.2 (Summer 1984): 193-218.

5. ხმის მიცემის უფლებების გაფართოება ეტაპობრივი პროცესი იყო ინგლისისა და ამერიკის შეერთებული შტატების დემოკრატიებშიც კი; ბევრმა თანამედროვე დემოკრატიამ სულაც ახლახანს მიაღწია ყველა ასაკრულთა მიერ ხმის მიცემის უფლების დანერგვას და მიუხედავად ამისა, მანამდეც სრულად დემოკრატიულ ქვეყნებად მიიჩნეოდნენ. იხ. მაგ.: Bryce, vol. I (1931), pp.20-23.
6. აღმოსავლეთ ევროპაში 1989 წლის შემდგომი დიდი ძვრების გავლენით წინა აზიის ქვეყნებშიც (ეგვიპტე, იორდანია) იმატა დემოკრატიულმა მოთხოვნებმა, მაგრამ ამას წინ დაუძლეველ ზღუდედ ისლამი ექცა. როგორც ალჟირში 1990 წელს, ისე ირანში ერთი ათწლეულით ადრე ჩატარებულმა არჩევნებმა ცხადყო, თავად დემოკრატიზაციის პროცესს ყოველთვის სულაც არ მივყავართ ლიბერალიზაციის ხარისხობრივ ზრდისაკენ, რადგან ამან შესაძლოა ხელისუფლებაში მოიყვანოს სხვადასხვა სახის ფუნდამენტალისტები, რომლებიც, თავის მხრივ, შემდგომ ე.წ. "სახალხო თეოკრატიის" დამყარებას ეცდებიან.
7. თუმცა ერაყი ისლამური ქვეყანაა, სადამ ჰუსეინის მხარდამჭერი ბაათისტთა პარტია გამორჩეულად საერო არაბული ნაციონალისტური ორგანიზაციაა და თავად ჰუსეინის მცდელობაც, კუვეიტში შეჭრის დროს ისლამის აპოლოგეტად წარმოეჩინა თავი, ცოტა უცნაურიც კია, თუ გავიხსენებთ მის აგიტაციებს "ისლამური ფანატიზმით დაავადებული ირანისაგან" სამოქალაქო ფასეულობათა დაცვის აუცილებლობის თაობაზე.
8. რა თქმა უნდა, მათ კიდევ შეუძლიათ ლიბერალურ დემოკრატიას ტერორიზმით, აფეთქებებითა და ტყვიებით დაუპირისპირდნენ – და ეს თუმცა კი ანგარიშგასაწევი, მაგრამ მაინც არა საციცოცხლო მნიშვნელობის გამოწვევაა.
9. ის, რაც ჩემს პირველად სტატიაში ვივარაუდე – ანუ ლიბერალური დემოკრატიისათვის რაიმე რეალური ალტერნატივის არარსებობა – განაწყენებულ გამოძახილთა მთელი ტალღა გამოიწვია: მიუთითებდნენ როგორც ისლამურ ფუნდამენტალიზმზე, ასევე ნაციონალიზმზე, ფაშიზმსა და კიდევ ბევრ სხვა "იზმზე", ოღონდ არც ერთ პუბლიკაციაში, რომელზეც კი ხელი მიმიწვდებოდა, არ ჩანს რომ ვინმეს მართლა სჯერა, თუ რომელიმე ამათგანი, თავისთავად, ლიბერალურ დემოკრატიას *აღემატება*; შესაბამისად, არავის წარმოუდგენია სოციალური ორგანიზაციის რაიმე ფორმა, ლიბერალურ დემოკრატიაზე *უკეთესად* რომ მიიჩნეოდეს.
10. მრავალი ასეთი განსხვავება წარმოჩენილია რ. ფიშმენის მიერ. იხ: Robert M. Fishman, "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy," *World Politics* 42, no.3 (April 1990): 422-440.

11. ლიბერალური დემოკრატიების სია ისტორიის ჭრილში:

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
აშშ	x	x	x	x	x	x	x	x
კანადა			x	x	x	x	x	x
შვეიცარია	x	x	x	x	x	x	x	x
დიდი ბრიტანეთი		x	x	x	x	x	x	x
საფრანგეთი	x		x	x		x	x	x
ბელგია		x	x	x		x	x	x
ნიდერლანდები		x	x	x		x	x	x
დანია			x	x		x	x	x
პიემონტი/იტალია			x	x		x	x	x
ესპანეთი								x
პორტუგალია								x
შვედეთი			x	x	x	x	x	x
ნორვეგია				x		x	x	x
საბერძნეთი			x			x		x
ავსტრია				x		x	x	x
გერმანია/დას.				x		x	x	x
გერმანია/აღმ.				x				x
პოლონეთი				x				x
ჩეხოსლოვაკია				x				x
უნგრეთი								x
ბულგარეთი								x
რუმინეთი								x
თურქეთი						x	x	x
ლატვია								x
ლიტვა								x
ესტონეთი				x				x
ფინეთი				x	x	x	x	x
ირლანდია					x	x	x	x
ავსტრალია				x	x	x	x	x
ახალი ზელანდია				x	x	x	x	x
ჩილე			x	x		x		x
არგენტინა			x	x				x
ბრაზილია						x		x
ურუგვაი				x	x	x		x
პარაგვაი								x
მექსიკა					x	x	x	x

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
კოლუმბია				x	x	x	x	x
კოსტა რიკა				x	x	x	x	x
ბოლივია						x		x
ვენესუელა						x	x	x
პერუ						x		x
ეკვადორი						x		x
ელ სალვადორი						x		x
ნიკარაგუა								x
ჰონდურასი								x
იამაიკა							x	x
დომინიკის რესპ.								x
ტრინიდადი							x	x
იაპონია						x	x	x
ინდოეთი						x	x	x
შრი ლანკა						x	x	x
სინგაპური							x	x
სამხრეთ კორეა								x
ტაილანდი								x
ფილიპინები						x		x
მავრიკია								x
სენეგალი							x	x
ბოტსვანა								x
ნამიბია								x
პაპუა ახალი გვინეა							x	
ისრაელი						x	x	x
ლიბანი								x
ჯამში	**3**	**5**	**13**	**25**	**13**	**36**	**30**	**61**

ეს ცხრილი, მცირეოდენი ცვლილებებით, ნასესხებია მაიკლ დოილის ნაშრომიდან: იხ. Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs," *Philosophy and Public Affairs* 12 (Summer 1983a): 205-235. ლიბერალური დემოკრატიის წყობის მქონე ქვეყნად მისაჩნევად, დოილი ითვალისწინებს საბაზრო ეკონომიკის, წარმომადგენლობითი ხელისუფლების, საგარეო სუვერენიტეტისა და სამართალდაცვის პირობებს. მილიონიან მოსახლეობაზე მცირე ქვეყნები აქ არ განიხილება.

თუმცა, ამათგანაც ზოგიერთის ლიბერალურ დემოკრატიებისათვის მიკუთვნება, ცოტა არ იყოს, საკამათოა. ვთქვათ, ბულგარეთი, კოლუმბია, სალვადორი, ნიკარაგუა, მექსიკა, პერუ, ფილიპინები, სინგაპური, შრი ლანკა და თურქეთი *ფრიდომ ჰაუს ინტერნე-*

შენელის მიერ კლასიფიცირებულია მხოლოდ როგორც "ნაწილობრივ თავისუფალი" – ან ბოლო არჩევნების საეჭვო პირობებში ჩატარების, ან მათ მიერ პიროვნების უფლებათა დაუცველობის გამო. ზოგან გარკვეული უკუსვლაც შეინიშნებოდა: 1990 წლიდან ტაილანდი უკვე აშკარად აღარ იყო დემოკრატიული, ქვეყანა; და პირიქით – 1991 წლის შემდგომ რიგი ქვეყნები, რომლებიც ამ ცხრილში ვერ მოხვდნენ, ან უკვე მიესადაგებიან დემოკრატიის მოთხოვნებს, ან იძულებულნი არიან უახლეს მომავალში მაინც ჩაატარონ დემოკრატიული მოთხოვნები. იხ. Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (January-February 1990).

12. ასე რომ, ათენის დემოკრატიას შეეძლო თავისი ყველაზე სახელგანთქმული მოქალაქის, სოკრატეს, დასჯა სიტყვის თავისუფლების ბოროტად გამოყენებისა და ახალგაზრდობის აზროვნების შერყვნის ბრალდებით.
13. იხ. მაგ: Howard Wiarda, "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition," *World Politics* 25 (January 1973): 106-135.
    იხ. Howard Wiarda, "The Ethnocentricism of the Social Science (*sic*): Implications for Research and Policy," *Review of Politics* 43, no.2 (April 1981): 163-197.

თავი 5. *უნივერსალური ისტორიის საზრისი.*

1. "ისტორიის მამად" ხსენებულმა ჰეროდოტემ, ფაქტიურად, დაგვიტოვა კიდეც ელინთა და ბარბაროსთა საზოგადოებების სწორედ ამგვარი ენციკლოპედიური აღწერა, ოღონდ უცებთათვის არცთუ ისე იოლად აღსაქმელი ურთიერთკავშირებით.
2. იხ. *რესპუბლიკა,* წიგნი VII, 543-559c, და *პოლიტიკა*, წიგნი VIII, 1301a-1316b.
3. ამასთან დაკავშირებით, იხ. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), p.299.
4. წარსულში უნივერსალური ისტორიის დაწერის მცდელობათა სრულიად სხვადასხვა გააზრება იხ. J.B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan, 1932); და ასევე, Robert Nisbet, *Social Change and History* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
5. ქრისტემდე და ქრისტესშემდგომ წელთა ახლანდელი, უკვე ლამის საყოველთაოდ გაზიარებული დანომვრა მე-8 ს. ერთი ვინმე ქრიტიანი ისტორიკოსის, ისიდორე სევილიელის, ნაშრომიდან იღებს სათავეს. იხ. R.G. Collingwood, *The Idea of History,* (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 49, 51.
6. უნივერსალური ისტორიის დაწერის სხვა ადრეულ ცდებს შეგ-

ვიძლია მივაკუთვნოთ აგრეთვე: Jean Bodin, Louis Le Roy – *De la vicissitude ou varieté des choses en l'univers*; და, საუკუნის შემდგომ, Bossuet – *Discours sur l'histoire universelle* (Paris: F.Didot, 1852). იხ. Bury, pp. 37-47.

7. იხ. Nisbet (1969), p.104.
8. Ibid., pp. 120-121.
9. კანტის ამ ესსეის განსჯა იხ. Collingwood, pp. 98-103; აგრეთვე William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp.205-268.
10. იხ. "უნივერსალური ისტორიის საზრისი კოსმოპოლიტის თვალთახედვით", წიგნში Immanuel Kant, *on History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 11-13.
11. Ibid., p 16.
12. იხ. კანტი, "საზრისი" (1963), გვ. 23-26.
13. ემპირისტთა თუ პოზიტივისტთა მხრივ ჰეგელის ზედაპირული წაკითხვის შედეგად გამოტანილი ვაი-დასკვნების სახელი ლეგიონია. ორი მაგ:

> რაც შეეხება ჰეგელს, მას ნიჭიერი კაციც არ ეთქმის...ჯერ ხომ საერთოდ არ წაიკითხება - მისი თავგადადებული თაყვანისმცემლებიც კი აღიარებენ, "მეტისმეტად დაუხვეწავიაო", ხოლო შინაარსს რაც შეეხება, ერთი რამაა უდავო: მისი სრული უუნარობა, ერთი თვითმყოფადი აზრი მაინც გამოთქვას სადმე. მთელი ეს ნასესხები იდეები და მეთოდები ერთადერთ მიზანს ემსახურება - ღია საზოგადოებასთან ბრძოლას ავტორის ჭეშმარიტი მეპატრონის, ფრიდრიხ ვილჰელმ პრუსიელის, სასამბლად. ზოგადად ჰეგელიანობაც ბედვნად არ ეღირებოდა, თუ არა ეს ჭკუისსასწავლებელი მაგალითი - როგორ შეიძლება კარის მასხარა ისტორიულ პიროვნებად იქცეს.
>
> (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1950], p.227).

> მთელი მისი მეტაფიზიკიდან ერთადერთი რამ გამომდინარეობს: ჭეშმარიტი თავისუფლება - ვიღაც საეჭვო ავტორიტეტის მორჩილებაა, სიტყვის თავისუფლება - დიდი ბოროტება, აბსოლუტური მონარქია - უზენაესი წყალობა და პრუსია - საუკეთესო იმ დროისათვის არსებულ ყველა სახელმწიფოთა შორის; ყოველგვარი ომი კეთილად ეთნება უფალს და შესაბამისად, კონფლიქტების მშვიდობიანი გზით გადასაწყვეტად საერთაშორისო ორგანიზაციის შექმნა - უდიდესი შეცდომა იქნებოდა...
>
> (Bertrand Russell, *Unpopular Essays* [New York: Simon & Schuster, 1951], p.22.

ჰეგელის ლიბერალურობაზე თავდასხმების ტრადიცია არც ჩვენს დროში შეწყვეტილა:

> "სამართლის ფილოსოფიის" თვით ყველაზე ზერელე მკითხველსაც კი გაუჭირდება მისთვის ლიბერალის იარლიყის მიკვრა. ჰეგელის პოლიტოლოგია ერთი უბრალო პრუსიელი კონსერვატორის შეხედულებაა 1806 წ. იენასთან ბრძოლაში განცდილი მარცხის შედეგად წამოწყებულ და სადავეებმიშვებულ რეფორმებზე.
>
> (Paul Hirst, "Endism," *London Review of Books* [November 23, 1989].

14. ამის თაობაზე იხ: Galston (1975), p.261.

15. ციტატა აღებულია ჰეგელის ლექციების ჩანაწერიდან, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია საერთო სათაურით "ისტორიის ფილოსოფია". იხ: The Philosophy of History, trans. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), pp. 17-18.
16. იხ. ჰეგელი, (1956), გვ.19.
17. ჰეგელის როგორც ავტორიტარის თაობაზე ცოტა უფრო სწორად გააზრებისათვის იხ. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Steven B. Smith, "What Is Right in Hegel's *Philosophy of Right?"*, American Political Science Review 83, no. 1 (1989a): 3-18. თუ რამდენად მცდარადაა ხოლმე ჰეგელი გაგებული, საკმარისია გავიხსენოთ მისი კონცეფცია მონარქიის თაობაზე იმავე *სამართლის ფილოსოფიიდან* (275-286 პარ.), სადაც უზენაესი ხელისუფალი მას, ფაქტიურად, თანამედროვე სახელმწიფოს მეთაურად ესახება და უფრო ახლანდელ კონსტიტუციურ მონარქს გვაგონებს; ის არც თანადროულ პრუსიულ სამეფო ინსტიტუტს განადიდებს და, სწორი წაკითხვის შემთხვევაში, მის კრიტიკამდეც მივყავართ. მართალია, ჰეგელი პირდაპირი არჩევნების წინააღმდეგი იყო, მაგრამ ეს სულაც არ გულისხმობს მის წინააღმდეგობას სახალხო ხელისუფლების მიმართ, ასე ვთქვათ, per se. მის კორპორატიზმსაც შესაძლოა ტოკვილის "ერთადმყოფობის ხელოვნებასთან" მეტი ჰქონდეს საერთო: დიდ თანამედროვე სახელმწიფოში პოლიტიკური თანამონაწილეობა, სწორედაც რომ, მთელი წყობა უფრო მცირე და სამოქმედოდ გამიზნული კავშირების მეშვეობით ხორციელდება; ხოლო ამ კავშირებისა თუ ამქრების წევრობა უკვე წარმოშობასა თუ მემკვიდრეობაზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ ყველასათვის ღიაა და, სინამდვილეში, წევრის საქმიანობით განისაზღვრება. რაც შეეხება ჰეგელის მიერ ომიანობის ვითომდა განდიდებას, ამაზე წინამდებარე წიგნის V ნაწილში კიდევ გვექნება საუბარი.
18. ჰეგელის მოძღვრების არადეტერმინისტულ ასპექტებთან დაკავშირებით იხ. Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).
19. იხ. Hegel, (1956), pp. 318-323.
20. ამ გაგებით "ისტორიციზმი" უნდა განვასხვავოთ ამ ცნების კარლ პოპერისეული ხმარებისაგან, ვთქვათ, მის ნაშრომში "ისტორიციზმის სიღატაკე" თუ სხვ. მისთვის სრულიად ჩვეული ზერელე შეფასებით, პოპერი ისტორიციზმს წარსულზე დაყრდნობით მომავლის წინასწარმეტყველების პრეტენზიასთან აიგივებს; ასეთი მიდგომით, პლატონის მსგავსი ფილოსოფოსი, რომელსაც ადამიანის შინაგანი ბუნების უცვლელობისა სწამდა, ისეთივე "ისტორიცისტია", როგორც ჰეგელი.

21. გამონაკლისი რუსო გახლავთ – ის ადამიანს მის ისტორიულ ჭრილში განიხილავს, ანუ არსებას, ვისი ბუნებაცა და სურვილებიც ჟამთა სვლაში სრულიად იცვლება.
22. ეს იმასაც გულისხმობდა, რომ ადამიანი როგორც არსება სრულად მაინც არ მორჩილებს იმ ფიზიკურ კანონებს, რომლებიც დანარჩენ ბუნებას მართავს. ამის საწინააღმდეგოდ, თანამედროვე სოციოლოგიის დიდი წილი იმ დებულებას ეფუძნება, რომ ადამიანის შესწავლა არაფრით განსხვავდება საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათაგან, ვინაიდან თავად ადამიანის არსი ბუნებასთანაა წილნაყარი. იქნებ და სწორედ ამ საზრისის ბრალიც იყოს, რომ თავად სოციოლოგიას დღემდე ვერ მიუღწევია "ნამდვილ მეცნიერებად" დამკვიდრების საყოველთაო აღიარებისათვის.
23. ჰეგელის მოსაზრებანი *სურვილის* ცვალებადი ბუნების თაობაზე იხ. "სამართლის ფილოსოფია", პარაგრ. 190-195.
24. ჰეგელი მომხმარებლობის შესახებ: "რასაც ინგლისელები "კომფორტს" უწოდებენ, დაუსაზღვრავია და უძირო. სინამდვილეში ესაა სწორედ *დისკომფორტის* წყარო – რაკიღა მეტი კომფორტისაკენ მისწრაფება სულაც არაა უშუალოდ შინაგანი სურვილით განპირობებული; ამისკენ ისინი გიბიძგებენ, ვინც ცდილობს სარგებელი ნახოს აქედან". (*სამართლის ფილოსოფია*, დამატება 191-ე პარაგრაფისთვის).
25. მარქსის ასეთი ინტერპრეტაცია მოდაში შემოვიდა მხოლოდ გეორგ ლუკაშის წყალობით. იხ. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*.
26. ამ საკითხებთან დაკავშირებით, იხ. Slomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
27. კოჟევის ლექციების ციკლი ინგლისურად იხ. *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James Nichols (New York: Basic Books,1969). მის სტუდენტთაგან შემდგომ მრავალმა გაითქვა სახელი: ინტელექტუალთა ამ თაობაზე იხ. Michael S. Roth, *Knowing and History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 225-227. თავად კოჟევის შესახებ იხ. (Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianizm* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).
28. იხ. Raymond Aron, Memoirs (New York and London: Holmes and Meier, 1990), pp. 65-66.
29. სიტყვა-სიტყვით: "ამ თარიღის [1806] მერე განა რა შეიცვალა? არც არაფერი – პროვინციების *წამოწევის* გარდა. ჩინეთის რევოლუცია ქვეყანაში ნაპოლეონისეულ კანონთა კოდექსის დამკვიდრებაა და სხვა არაფერი". (1968 წ. ინტერვიუდან; ციტაცია იხ. Roth, 1988, p.83).

30. იხ. Kojève (1947), p. 436.
31. გასაგები მიზეზების გამო, თავად კოჟევის მიმართაც ცნება "ლიბერალის" ხმარება ცოტა არ იყოს, ჭირს – მას არც არასოდეს დაუმალავს სტალინის პიროვნების მიმართ საკუთარი აღტაცება და 50-იანი წლების შეერთებულ შტატებსა, ჩინეთსა და საბჭოთა კავშირს შორის არავითარ პრინციპულ ზღვარს არ ავლებდა: ჩინელებიცა და რუსებიც იგივე ღარიბი ამერიკელები არიან, მაგრამ ეგენიც მალე გამდიდრდებიანო. იხ. Kojève, (1947), p. 436.
32. იხ. Max Beloff, "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier," *Encounter* 74 (1990):51-54.
33. მიჭირს დავასახელო თუნდაც ერთი ნაშრომი, სადაც მოდერნიზაციის თეორია საბოლოოდ და შეუვალად იყოს ჩამოყალიბებული, და რაც დრო გადის, საწყის იდეაზე დაყრდნობით სულ სხვადასხვა სახეცვლილება ჩნდება. ლერნერის გარდა (Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), ამ თეორიამ თავი იჩინა ასევე პარსონის მრავალ პუბლიკაციაში; იხ. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937); ასევე, იხ. Samuel Huntington and Gabriel Almond in Myron Weiner and Samuel Huntington, eds., *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987), და Leonard Binder "The Natural History of Development Theory," *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986): 3-33.
34. იხ. კაპიტალი, ტ. 1, გვ. 8.
35. იხ მაგ. იგივე Lerner (1958), p. 46.
36. მაშინ როცა ეკონომიკური განვითარების კონცეფცია საკმაოდ ინტუიტიურია თავისი ხასიათით, იგივე ნაკლებად შეიძლება ითქვას "პოლიტიკური განვითარების" ცნებაზე: ამერიკელ სოციოლოგთა უმრავლესობისათვის, ის, უბრალოდ, ლიბერალური დემოკრატიით მთავრდება.
37. მაგ: ამერიკელი სტუდენტებისათვის განკუთვნილ სტანდარტულ სახელმძღვანელო ტექსტში ვკითხულობთ: "ლიტერატურა პოლიტიკურ წყობათა განვითარების თაობაზე ხაზს უსვავს დემოკრატიული პლურალიზმის სტაბილურობაზე აქცენტირებას და მის მისწრაფებას თანამიმდევრული ცვლილებებისკენ . . . ამერიკული სოციალური მეცნიერებანი ჯერ-ჯერობით უუნარონი არიან კონცეპტუალურად დაუპირისპირდნენ რადიკალური ცვლილებებისა და სისტემის ძირეული ტრანსფორმაციის მოთხოვნებს". იხ: James A. Bill and Robert L. Hardgrave, Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory* (Lanham, Md.: University Press of America, 1973), p. 75.
38. იხ. Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology," *World Politics* 26, no. 1 (October 1973): 139-154;

აგრეთვე Howard Wiarda, "The Ethnocentrism of the Social Science [sic]: Implications for Research and Policy," *Review of Politics* 43, no. 2 (April 1981): 163-197.

39. ბევრ სხვა კრიტიკულად განწყობილთა შორის შეგვიძლია დავასახელოთ Joel Migdal, "Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art," in Ada Finifter, ed., *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D.C.: American Political Science Association, 1983), pp. 309-321; აგრეთვე Nisbet (1969).
40. ამიტომაც გებრიელ ალმონდი, ეთნოცენტრიზმში მის მიმართ წაყენებულ ბრალდებებს რომ უარყოფს, ლუსიენ პაის იმოწმებს: "თაობების მანძილზე კულტურული რელატივიზმის ქადაგებამ თავისი გაიტანა და ახლა სოციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლებს ლამისაა ჯაგარი აეშალოთ "პროგრესისა" თუ "ცივილიზაციათა აღმავალი საფეხურების" ნებისმიერი კონცეფციის ხსენებაზე. იხ. Weiner and Huntington (1987), p. 447.

თავი 6. *სურვილის მექანიზმი.*

1. ციკლურ თეორიას ახლაც ჰყავს მომხრეები; იხ. მაგ. Irving Kristol's response to the "End of History?" article, *The National Interest* 16 (Summer 1989): 26-28.
2. თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა კუმულატიური და განვითარებადი ხასიათი ეჭვქვეშ დააყენა ტომას კუნმა, რომელმაც ნებისმიერ მეცნიერებაში ცვლილებების ფეთქებად ეფექტზე მიუთითა. მის ყველაზე უფრო რადიკალურ მტკიცებებში ის საერთოდ უარყოფდა ბუნების წვდომის რაიმე "მეცნიერულ" ცოდნას, რადგან მეცნიერთა მხრივ ბუნების გაგების ნებისმიერი "პარადიგმა", უბრალოდ, მარცხისთვისაა განწირულიო. ვთქვათ, ფარდობითობის თეორია კი არ მატებს რაიმეს ნიუტონისეული მექანიკის ჩვენეულ გააზრებას, არამედ მთელს ნიუტონისეულ მექანიკას უკვე ძირეულად უმართებულოდ მიიჩნევს.
   მაგრამ კუნის სკეპტიციზმი სრულიად უადგილოა ჩვენს მსჯელობასთან დაკავშირებით: მეცნიერება, უბრალოდ, პოულობს ბუნებრივ ფენომენებს და შემდგომ ადამიანს საშუალებას აძლევს ისინი საკუთარ საჭიროებებს მიუსადაგოს. თავად ის ფაქტი, რომ ნიუტონისეული მექანიკის კანონები ვერ იძლევა სინათლის სიჩქარის განვითარების საშუალებას ან არ გვაძლევს მონაცემთა ბაზისს ატომური თუ წყალბადის ბომბის შესაქმნელად, სულაც არ ნიშნავს რომ ისინი არაადეკვატურია ბუნების სხვა ასპექტებთან მიმართებით – ვთქვათ, ნავიგაციის წესების, ორთქლის მანქანების ან, თუნდაც, შაშხანის შესაქმნელად. მეტიც,

არსებობს გარკვეული თანამიმდევრობა, რაც სწორედ ბუნების კანონებით უფროა განპირობებული, ვიდრე ადამიანის ქმედებებით: ალბათობის თეორია ვერ გაჩნდებოდა ნიუტონის კანონთა აღმოჩენამდე. სწორედ პარადიგმათა *ეს* იერარქია მიგვანიშნებს მეცნიერული ცოდნის გააზრებად და ერთმიმართულებად ზასიათზე. ყველაფერ ამასთან დაკავშირებით, იხ. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* second edition (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 95-110, 139-143, 170-173; თავად კუნის მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ, იხ. Terence Ball, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science," *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (February 1976): 151-177.

3. არცთუ ისე იშვიათი შემთხვევაა, როცა ტექნოლოგიურად ნაკლებად განვითარებული ძალა "ამარცხებს" აღმატებულს – ვთქვათ, ვიეტნამ-აშშ-ისა და ავღანეთ-საბჭოთა კავშირის მაგალითი; მაგრამ მიზეზები აქ ორ მხარეს შორის სრულიად განსხვავებულ, ასე ვთქვათ, პოლიტიკურ "ნაძლევზე" იყო დამოკიდებული.
4. იხ. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), pp. 154-156. იგივე მოსაზრება იხ. Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 26-27, 56.
5. იხ. Huntington (1968), pp. 122-123.
6. თურქეთისა და იაპონიის მოდერნიზაციის პროცესთა შედარება იხ. Robert Ward and Dankwart Rustow, eds., *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).
7. პრუსიული რეფორმის თაობაზე იხ. Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1955), pp. 35-53; Hajo Holborn, "Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School," in Edward Earle, ed., *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948), pp. 172-173.
8. იხ. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 17. ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ინტერესებიდან გამომდინარე ასეთი "რეფორმა ზემოდან" გარკვეულ საფრთხესაც შეიცავს: ტრადიციული თუ ფეოდალური ინსტიტუტების დაშლისას ის, ამავე დროს, ბიუროკრატიული დესპოტიზმის ახალ, უფრო "თანამედროვე" ფორმებს ქმნის. პეტრე დიდის მაგალითზე, გერშენკრონი მიუთითებს, რომ მისმა რეფორმებმა, ძირითადად, რუს გლეხობას წაუჭირა ხელი ყელში.
9. ამგვარი სამხედრო ზეწოლის შედეგად გატარებული მოდერნიზაციების მაგალითები უამრავია – ცნობილი "ასი დღე" ჩინეთში, რაც 1895 წ. იაპონელთაგან მარცხმა გამოიწვია, ან, ვთქვათ, რეზა

შაჰის რეფორმები ამ საუკუნის 20-იან წლებში – რაც საბჭოთა და ბრიტანეთის ჯარების შეჭრამ გამოიწვია 1917-18 წ.წ.

10. საბჭოთა ბობოლა სამხედროები, როგორც მაგალითად, გენშტაბის ყოფილი თავი, მარშალი ოგარკოვი, ეკონომიკურ რეფორმასა და დემოკრატიზაციის პროცესს სულაც არ მიიჩნევდნენ სამხედრო რეფორმისათვის აუცილებელ ფაქტორად. ამასთან დაკავშირებით იხ. Jeremi Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976-1986* (Santa Monica, Calif.: The RAND Corporation, 1987), pp.15-21.
11. იხ. Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, Jr., "Science, Technology, and the Western Miracle," *Scientific American* 263, no. 5 (November 1990): 42-54; მე-19 საუკუნეში ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლის თაობაზე იხ. David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York: Cambridge University Press, 1969), p. 13.
12. ტექნოლოგიის განვითარება და ბუნების კანონები, რასაც ეს პროცესი ეყრდნობა, გარკვეულად განაპირობებენ კიდეც ცვლილებების რეგულარულობას, მაგრამ არა ეკონომიკური განვითარების ხასიათს ისეთი მექანიკური სახით, როგორც ეს მარქსსა და ენგელსს წარმოედგინათ. მაგალითად, შრომის ორგანიზების ამერიკული ფორმა, რომელიც, წინა საუკუნიდან მოყოლებული, მასიური პროდუქციის სტანდარტირებულ გამოშვებაზე იყო გამიზნული, სულაც არ გადაუღიათ ბრმად ისეთი განსხვავებული ეროვნული ტრადიციების მქონე ქვეყნებს, როგორიც გერმანია თუ იაპონიაა. იხ. Michael Piore and Charles Sabel, *The Second Industrial Divide* (N.Y.: Basic Books, 1984), pp.133-164.
13. ცნება "შრომის ორგანიზაცია" იმით განსხვავდება "შრომის დანაწილებისაგან", რომ ეს უკანასკნელი გულისხმობს ხელით მუშაობის გამოთაყვანებამდე მზარდ გამარტივებას; ხოლო პირველი – იმავე ინდუსტრიალიზაციის პროცესში ჩადებულ ტენდენციას, ტექნოლოგიების განვითარების ხარჯზე ხელით შრომა უფრო გონებისმიერი და რთული მანიპულაციებით შეცვალოს. ასე რომ, მარქსის წინასწარმეტყველება ინდუსტრიულ სამყაროში ადამიანის მანქანის დანამატად გადაქცევის თაობაზე პოსტინდუსტრიულ დროს ვერ გადასწვდა.
14. თავის მხრივ, მზარდი სპეციალიზება წარმოების პროცესში ტექნოლოგიისადმი სრულიად ახალ დამოკიდებულებას აჩენს: თავის დროზე ადამ სმიტიც მიუთითებდა, რომ ერთ, კონკრეტულ ოპერაციაზე კონცენტრირება ხშირად მანქანური წარმოებისათვის ახალ შესაძლებლობებს აჩენს, მაშინ როდესაც ხელოსნის სხვადასხვა ოპერაციებზე გაფანტული ყურადღება ასეთ შესაძლე-

ბლობებს ვეღარ იაზრებს; ასე რომ, შრომის დანაწილებასაც ხშირად ახალი ტექნოლოგიის შექმნამდე მივყავართ, და პირუკუ. იხ. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1 (Oxford University Press, 1976), pp. 19-20.

15. ჩარლზ ლინდბლომის მტკიცებით, 70-იან წლებში ამერიკის მოსახლეობის ნახევარი კერძო სექტორის ბიუროკრატიას წარმოადგენდა, ხოლო კიდევ 13 მილიონს ფედერალური, შტატისა თუ ადგილობრივი მმართველობის ბიუროკრატიაში ეკავა სკამი. იხ. Ch. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (N.Y.: Basic Books, 1977), pp. 27-28.
16. მარქსი ეთანხმებოდა ადამ სმიტს იმაში, რომ მანქანური წარმოება შრომის დანაწილებას ექვემდებარებოდა, მაგრამ ეს მხოლოდ მანუფაქტურული წარმოების დროს, სადღაც მე-18 საუკუნის ბოლომდე, როცა მანქანები მხოლოდ კანტი-კუნტად გამოიყენებოდა.
17. ძნელი დასაჯერებელი კია, რომ "გერმანული იდეოლოგიიდან" აღებული ეს მოსაზრება სერიოზულად იყო გამოთქმული. შრომის დანაწილების სრული გაქრობიდან გამომდინარე ეკონომიკურ შედეგებზე რომ არაფერი ვთქვათ, წარმოუდგენელია ასეთი დილეტანტიზმი კაცობრიობისათვის როდისმე მართლა დამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდეს.
18. შრომის დანაწილების კონცეფციას დიდი გასავალი ჰქონდა მეცნიერების სხვა დარგებშიც, ხოლო ყველაზე ეფექტურ მაგალითად კი ქალსა და მამაკაცს შორის ბავშვის გაჩენის პროცესში "შრომის დანაწილება" ესახებოდათ. ამის თაობაზე იხ. Durkheim, *The Division of Labor in Society* (N.Y.: Free Press, 1964), pp. 39-41, 56-61; აგრეთვე კარლ მარქსის მსჯელობა შრომის დანაწილების თაობაზე (ტ. 1).
19. გაბერილი ცენტრალური ბიუროკრატიები საერთოდ ახასიათებდათ ადრეული ხანის იმპერიებს – ვთქვათ, ჩინეთსა თუ თურქეთს; ოღონდ ეს ბიუროკრატიული აპარატები ორგანიზებული იყო არა ეკონომიკური მიზანდასახულობით, არამედ სტაგნაციაში მყოფი, ტრადიციული საზოგადოებების საჭიროებისათვის.
20. რაღა თქმა უნდა, იგივე შესაძლოა მიწის გააზრებულმა რეფორმამაც გამოიწვიოს.
21. იხ. Juan Linz, "Europe's Southern Frontier: Evolving Trends toward What?" *Daedalus* 108, no. 1 (Winter 1979): 175-209.

თავი 7. *ისევ ბარბაროსები კარიბჭესთან?*

1. ჰობსისა და ლოკისაგან განსხვავებით, რუსო ამბობს რომ აგრესია არ ძევს ადამიანის ბუნებაში და არც მისი ჩვეული განწყობაა.;

მაგრამ რაკიღა რუსოს ბუნებისმიერ ადამიანს მცირე სურვილები აქვს, და რაც აქვს, იმათი დაკმაყოფილებაც ძნელი არაა, მისთვის არავითარი აზრი აღარა აქვს ან დააყაჩაღოს, ან მოკლას ვინმე – ფაქტიურად, მას აღარც ცივილიზებულ საზოგადოებაში ცხოვრების საზრისი უნდა ჰქონდეს. იხ. *Discours sur L'Origine, et les Fondamens de l'inégalité parmi les Hommes,* in *Oeuvres Complétes* vol. 3 (Paris: Éditions Gallimard, 1964), p. 136.

2. ამ "ბუნებრივი მთლიანობისა" და რუსოსეული sentiment de l'existence-ის გასააზრებლად, იხ. Arthur Mellzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp.69-85.
3. ბევრი წუწუნებს, რომ თანამედროვე ადამიანი თავის ბუნებრივ გარემოს სპობს ანდა თავის სასარგებლოდ ასხვაფერებს. სწორია, რა თქმა უნდა, მაგრამ ეს ფენომენი სულ უმცირესი, ოთხი ასწლეულის წინ მაინც იშვა: პრიმიტიული თემური საზოგადოებებიც კი სახეს უცვლიდნენ თავიანთ ბუნებრივ სამყოფელს; განსხვავება მათსა და თანამედროვე ტექნოლოგიურ საზოგადოებებს შორის მხოლოდ რაოდენობრივია.
4. ახლა ნუ შევუდგებით აქ ეკონომიკურ განვითარებაზე თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა კეთილისმყოფელი გავლენის, ან ამის შედეგად გლობალური კატაკლიზმების შესაძლებლობათა განხილვას. ბოლოსდაბოლოს, ეს აზრი ჯერ კიდევ პლატონსა და არისტოტელესაგან მომდინარეობს – ყოველივე ხელთქმნილი იღუპება, როცა კაცობრიობა განვითარების ერთი ციკლიდან მეორეში გადადისო. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჯობს იხ. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe,Ill.: Free Press, 1958), pp. 298-299.
5. შტრაუსის მიხედვით, "მაკიაველის მხრივ კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის კრიტიკას ერთი მყარი საყრდენი აქვს – მასაც სულაც არ უჭირს დაეთანხმოს იმ დებულებას, თითქოს ყოველგვარი გამოგონება, რაც კი ომის ხელოვნებას წაადგება, მოსაწონია". იხ. Strauss, p. 299.
6. ერთის შეხედვით, ალტერნატივა შეიძლება ერთგვარი *მსოფლიო ხელისუფლების* ჩამოყალიბება იყოს, რომელიც ყოველგვარ სახიფათო ტექნოლოგიებს აკრძალავდა, მაგრამ ეს მაინც ვერ იქნებოდა პრობლემის გადაწყვეტის გარანტი. თავად მეცნიერული მეთოდი ხომ ისევ იარსებებდა და ახლა კრიმინალური ჯგუფები, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ორგანიზაციები თუ სხვა დისიდენტური მოძრაობები მას იატაკქვეშა ტექნოლოგიური კონკურენციის სახეს მისცემდნენ.

თავი 8. *მოსახვეჭელის დაუსრულებელი ხვეჭა.*

1. მათზე, ვისაც მართლა სჯეროდა რომ სოციალიზმის ბაზაზე მოხდებოდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გამთლიანება, იხ. Alfred G. Meyer, "Theories of Convergence," in Chalmers Johnson, ed., *Change in Communist Systems* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970), pp.321ff.
2. გამოთქმა "მასობრივი მოხმარების მაღალი დონე" ხმარებაში შემოიტანეს უოლტ როსტოუმ, ზბიგნევ ბზეჟინსკიმ და დენიელ ბელმა. იხ. ამ უკანასკნელის "Notes on the Post-Industrial Society" I, II, *The Public Interest* 6-7 (Winter 1967a): 24-35 (Spring 1967); 102-108; და ასევე, "პოსტინდუსტრიული საზოგადოების" კონცეფციის მისეული აღწერა იხ. *The Coming of Post-Industrial Society* (N.Y.: Basic Books, 1973), pp. 33-40.
3. იხ. Bell (1967), p. 25
4. სწორედ ამ ციფრს ასახელებს ლუსიენ პაი თავის ნაშრომში "Political Science and the Crisis of Authoritarianism," *American Political Science Review* 84, no. 1 (March 1990): 3-17.
5. მონაცემები აღებულია Hewett (1988), p. 192.
6. არონის ეს ციტატა იხ. Jeremy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), p.4. იმავე მიზნით, ჯერემი აზრაელი რიგ სხვა ავტორთა ციტაციასაც ახდენს (Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski, Adam Ulam).
7. როგორ და რანაირად მიუსადაგა თავი საბჭოთა კავშირმა ინდუსტრიის გაზრდილ მოთხოვნებს, იხ. Richard Lowenthal, "The Ruling Party in a Mature Society", in Mark G. Field, ed., *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
8. იხ. Azrael (1966), pp. 173-180.
9. ეს თვალსაზრისი ჩინეთთან მიმართებით გამოთქმული აქვს ფრიდმენს: Edward Friedman, "Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China," *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2-3 (Summer-Autumn 1989): 251-264.

თავი 9. *ვიდეოს ზეობა.*

1. ციტირებულია ლუსიენ პაის მიხ. (Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), p. 4.
2. იხ. V.I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (N.Y.: International Publishers, 1939).

3. ამის თაობაზე იხ. Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981); James A. Caporaso, "Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies," *International Organization* 34 (1980): 605-628; J. Samuel Valenzuela and Arturo Valenzuela, "Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment," *Comparative Politics* 10 (July 1978): 535-557.
4. იხ. Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present* (N.Y.: Oxford University Press, 1990), pp. 403-407.
5. ციტ. Valenzuela and Valenzuela (1978), p. 544.
6. "დამოკიდებულების თეორიის" ზოგიერთმა თანამედროვე მიმდევარმა, რაკი დაინახა რომ მანუფაქტურული ინდუსტრია სულ უფრო ფართოვდებოდა ლათინურ ამერიკაში, ახლა პირდაპირ სადემარკაციო ხაზი გაავლო დასავლურ მულტინაციონალურ კორპორაციებზე მიბმულ მცირე, განცალკევებით მდგარ სექტორსა და ტრადიციულ სექტორს შორის, რომლის განვითარების შესაძლებლობებს თურმე ის პირველი უთხრიდა ძირს. იხ. მაგ. Tony Smith, "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependancy Theory," *World Politics* 31, no. 2 (July 1979): 247-285; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979); Fernando H. Cardoso and Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979).
7. თუმცა არა ყველა: მაგალითად, ფერნანდო კარდოზო ამტკიცებდა, რომ მეწარმეები "ისევე მიესალმებოდნენ *დემოკრატიულ ლიბერალიზმს*, როგორც სხვა სოციუმის წარმომადგენლები", და რომ არიან "სწორედ ფართო ინდუსტრიული საზოგადოების წარმომადგენლები, ისეთ სოციალურ მოდელს რომ ეძიებენ, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოების ფასეულობებს სახელმწიფოს ინტერესებზე მაღლა აყენებს". იხ. Fernando Kardoso, "Entrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case," in O'Donnell and Schmitter (1986b), p. 140.
8. თვით შეერთებულ შტატებშიც კი დამოკიდებულების პერსპექტივის შიში მოდერნიზაციის თეორიაზე თავდასხმების ლამის უშრეტ წყაროდ იქცა. ერთი კრიტიკოსის თქმით, "ჩვენს საზოგადოებათმცოდნეობაში გაბატონებული თეორიები სულაც არაა უნივერსალურად ფასეული; ისინი ლათინური ამერიკის მიმართ შტატების მეტად სპეციფიკურ ინტერესებს ემსახურება და უფრო იდეოლოგიას ჰგავს, ვიდრე მეცნიერული აზრის საყრდენს". საერთოდ, თავად ის აზრი, რომ გინდა პოლიტიკური, გინდაც ეკონომიკური ლიბერალიზმი განვითარებად სამყაროში ისტო-

რიული განვითარების დასასრულს მოასწავებს, ლამის "კულტურულ იმპერიალიზმად" მონათლეს, რომელიც "ამერიკულ, უფრო ფართოდ კი დასავლურ კულტურულ ღირებულებებს ახვევს თავს სხვა საზოგადოებებს" იხ. Susanne J. Bodenheimer, "The Ideology of Developmentalism: American Political Science's Paradigm-Surrogate for Latin American Studies," *Berkeley Journal of Sociology* 15 (1970): 95-137; Dean C. Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective," *Comparative Studies of Society and History* 15 (March 1973): 199-226.

9. იხ: Pye (1985), p. 4.
10. იქვე, გვ. 5.
11. Ibid.
12. მონაცემები ამოღებულია: "Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity," *Economist* 316, no. 7663 (July 14), 1990): 19-22.
13. ფართო, ერუდირებული საშუალო ფენის ერთი საზომთაგანი გაზეთის კითხვადობაა – ანუ რაც, ჰეგელის წინასწარმეტყველების მიხედვით, ისტორიის დასასრულს ყოველდღიურ ლოცვას შეუცვლიდა სწორედ ამ საშუალო ფენით გაჯერებულ საზოგადოებას. დღესდღეობით ეს მაჩვენებელი ისევე მაღალია ტაივანსა თუ სამხრეთ კორეაში, როგორც შეერთებულ შტატებში. იხ. Pye, (1990a), p.9.
14. Ibid.
15. იაპონური ინდუსტრიის სექტორთა კონკურენტული ბუნების თაობაზე იხ. Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (N.Y.: Free Press, 1990), pp.117-122.
16. ეს არგუმენტი მოაქვს ლ. ჰარისონს (Lawrence Harrison in *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*; N.Y.: Madison Books, 1985).
17. იხ. Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development,* (N.Y.: Praeger, !989), pp.238-239.
18. ციფრი აღებულია ბერანსონის გამოკვლევიდან. იხ. Werner Baer, "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations," *Latin American Research Review* 7, no.1, 1972. pp.95-122.
19. ამასთან დაკავშირებით იხ. Albert O. Hirschman, "The Turn to Authoritarianism in Latin America…" in David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton University Press, 1979), p.85.
20. ბრაზილიის სახელმწიფო სექტორის თაობაზე იხ. Baer (1989), pp. 238-273.
21. იხ. Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (N.Y.: Harper and Row, 1989), p.134.

22. ზემოხსენებული ნაშრომის წინათქმა, გვ.14.
23. ციტირება – Hirschman (1979), p.65.
24. იხ. Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth,” *New York Times* (July 8, 1990), pp. A1, D3.

თავი 10. *განათლების ქვეყანა.*

1. იხ. S. M. Lipset, “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,” *American Political Science Review* 53 (1959): 69-105. იხ. აგრეთვე თავი “ეკონომიკური განვითარება და დემოკრატია” წიგნში S.M. Lipset, *Political Man: Where, How, and Why Democracy Works in the Modern World* (N.Y.: Doubleday, 1960), pp. 45-76; ასევე, Deane E. Neubauer, “Some Conditions of Democracy,” *American Political Science Review* 61 (1967): 1002-1009.
2. იხ. R. Hudson and J.R. Lewis, “Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?” in Allan Williams, ed., *Southern Europe Transformed* (London: Harper and Row, 1984) p. 182.
3. იხ. John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain after Franco (N.Y.: Praeger, 1979) p.3.
4. Linz (1979) p. 176.
5. Coverdale (1979), p. 1.
6. “Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity”, *Economist* 316 (July 14, 1990), p. 19.
7. Pye (1990a), p.8.
8. ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, აფრიკანერთა მეხუთედი იმ დროს “ღარიბ თეთრ მოსახლეობას” განეკუთვნებოდა; რაც განიმარტებოდა როგორც “პირი, რომელიც მორალური, ეკონომიკური თუ ფიზიკური მიზეზებით იმდენადაა დამოკიდებული სხვაზე, რომ დაუხმარებლად აღარ შეუძლია ცხოვრების სახსარის გამოძებნა... ” იხ. Davenport (1987), p. 319.
9. 1936 წელს, აფრიკანერთა 41% სოფლის მოსახლეობა იყო, 1977 წლისათვის ეს ციფრი 8-მდე დაეცა; აქედან 27% არაშავი სამუშაოთი იყო დაკავებული (ე.წ. *ლურჯხალათიანთა* კასტა), ხოლო 65% - “თეთრსაყელოიან” მენეჯერებსა თუ სხვა სახის პროფესიონალებს წარმოადგენდნენ. იხ. H. Giliomee and L. Schlemmer, From Apartheid to Nation-Building (Johannesburg: Oxford University Press, 1990), p. 120.
10. Parsons (1964), pp. 355-356.
11. აქ ერთი არგუმენტთაგანიც ისაა, რომ ლიბერალური დემოკრატია აუცილებელი პირობაა ბაზრის სწორად წასამართავად. ავტორიტარული რეჟიმები იშვიათად თუ შეეშვებიან ხოლმე მისი

კორექციის მცდელობებს – "უკეთ მუშაობის", "სამართლიანობის", "ეროვნული ინტერესებისა" თუ ათასი სხვა მიზეზით. მხოლოდ პოლიტიკურად წელგამართულ, მყარსაფუძვლიან საბაზრო ურთიერთობებს შეუძლია წინაღუდგეს სახელმწიფოს მხრიდან ამ ყოვლად უაზრო ჩარევებს. იხ. მარიო ვარგას ლიოსას წინათქმა ზემონახსენებ წიგნში: de Soto (1989), pp. XVIII-XIX.

12. გარემოს დაზიანებაზე უშუალოდ კაპიტალისტური წყობის დადანაშაულების არგუმენტები იხ. Marsaall Goldman, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972). გარემოს დაცვის პრობლემებზე საბჭოთა კავშირსა და არმოსავლეთ ევროპაში იხ. Joan Debardleben, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experiences* (Boulder, Colo.: Westview, 1985).
13. იხ. "Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is 'Ecologically Devastated'," *Christian Science Monitor* June 21, 1990), p.5.
14. ამ ტიპის არგუმენტები იხ. Richard Lowenthal " The Ruling Party in a Mature Society," in Field (1976), p. 107.
15. ეს აზრი ბევრ ნაშრომშია გატარებული. იხ. O'Donnell, Schmitter, and Przeworski to the *Transitions from Authoritarian Rule* volumes, O'Donnell and Schmitter eds. (1986a, 1986b, 1986c, 1986d).
16. ოღონდ, ამ ტიპის ლიტერატურის უმრავლესობა უფრო მსჯელობს იმაზე, თუ სწავლა რაგვარად წვრთნის ხალხს დემოკრატიისათვის და რამდენადაა იგი შემაკავშირებელი საშუალება, ვიდრე ხსნის, თუ მასებს საერთოდ რატომ აქნევინებს პირს დემოკრატიისაკენ. იხ. მაგ. Bryce (1931), pp. 70-79.
17. განვითარებულ ქვეყნებშიც იპოვით, ვთქვათ, დაუსაქმებელ ფილოსოფიის დოქტორს, რომელიც ნაკლებს შოულობს ვიდრე მავანი საშუალო სკოლადამთავრებული მაკლერი, მაგრამ როგორც წესი, შემოსავალსა და განათლებას შორის უშუალო კავშირია.
18. იხ. David Apter, *The Politics Of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965).
19. Huntington (1968), pp. 134-137.
20. გამონაკლისი ამერიკის სამხრეთ-დასავლეთ შტატებში გაჩენილი ესპანურენოვანი მოსახლეობაა, რომელიც ძირძველ ეთნიკური ჯგუფებიდან ენობრივი ასიმილაციის დაბალი ხარისხით გამოირჩევა.
21. ანალოგიური ვითარებაა საბჭოთა კავშირში, ოღონდ ფეოდალიზმიდან გადმოსული ძველი სოციალური ფენის მაგივრად იქ პარტიული ბიუროკრატიისა და ნომენკლატურული მუშაკების ახალი კლასი გაჩნდა, საკუთარი უფლებებითა და პრივილეგიე-

ბით. ეს მძიმე სოციალური ბარიერია გინდაც კაპიტალიზმისა და გინდაც დემოკრატიის ჩასახვისათვის – ამ კედლის დანგრევის გარეშე მათზე ფიქრიც არ შეიძლება.

22. დიქტატურა თავისთავად სრულიად არაა საკმარისი ეგალიტარული სოციალური რეფორმის ჩასატარებლად. ფერდინანდ მარკოსი სახელმწიფო ძალაუფლებას საკუთარი და საკუთარი მეგობრების სასარგებლოდ იყენებდა და ამით კიდევ უფრო აღრმავებდა ქვეყანაში არსებულ სოციალურ უთანხმოებას. მაგრამ თეორიულად, ეკონომიკური რეფორმების ინტერესის მქონე დიქტატურა იმავე ფილიპინებზე საზოგადოების სახეცვლილებას ბევრად უფრო მოკლე დროში მოახერხებდა, ვიდრე ნებისმიერი დემოკრატია.
23. იხ. Cynthia McClintok, "Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic," in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, *Democracy in Devoling Countries*, vol. 4, *Latin America* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988b). pp. 353-358.
24. ნაწილობრივ, ამის მიზეზი ისიც იყო, რომ ოლიგარქებისაგან ექსპროპრირებული წარმოებების უმრავლესობა ყოვლად უუნარო სახელმწიფო სექტორმა იგდო ხელთ.
25. იხ. ინტერვიუ ანდრანიკ მიგრანიანსა და იგორ კლიამკინთან, *ლიტერატურნაია გაზეტა* (აგვისტოს 16, 1989).
26. იმავე აზრისაა დენიელ ლევაინი. მართლაც ძნელია წარმოიდგინო სადმე ნებისმიერი სახის დემოკრატია – მით უმეტეს მყარი და ხალხის გამაერთიანებელი – თუკი თავად დემოკრატიის ლეგიტიმურობისა იქ არავის სჯერა. იხ. Daniel H. Levine, "Paradigm Lost: dependence to Democracy," *World Politics* 40, no. 3 (April 1988): 337-394.
27. ავტორიტარული რეჟიმების უპირატესობაზე ინდუსტრიალიზაციის პროცესის დასაწყებად იხ. Gerschenkron (1962); კავშირისათვის აბსოლუტიზმსა და იაპონიის 1868 წლის შემდგომ ეკონომიკურ განვითარებას შორის იხ. Koji Taira, "Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism," in Japan Examined: *Perspectives on Modern Japanese History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 34-41.
28. მონაცემები იხ. Samuel p. Huntington and Jorge I. Dominguez, "Political Development" in Handbook of Political Science, vol. 3 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1975), p. 61.

თავი 11. *წინარე შეკითხვის პასუხი.*

1. სირიაცა და ერაყიც თავს "სოციალისტურ" ქვეყნებად ასაღებენ, მაგრამ ეს უფრო იმ დროის საერთაშორისო პოლიტიკის მოდას

ასახავს, როცა მათი ახლანდელი ხელისუფლება მოვიდა ქვეყნის სათავეში.

2. ისედაც ბევრჯერ აღინიშნა, რომ კომუნიზმმა, მარქსის წინასწარმეტყველების მიუხედავად, ისეთ განვითარებულ, ინდუსტრიულ, პროლეტარიატის ფართო მასების მქონე ქვეყანაში კი არ გაიმარჯვა, როგორიც ვთქვათ, გერმანია იყო, არამედ ნახევრად ინდუსტრიულ, ვითომდა დასავლურ რუსეთში, და მერე – უმთავრესად სოფლის მეურნეობაზე ორიენტირებულ და გლეხობით დასახლებულ ჩინეთში.
3. იხ. Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 162-163.
4. იხ. მაგ. ისეთი პირველხარისხოვანი შრომები, როგორიცაა Ralf Dahrendorf's *Society and Democracy in Germany* (Garden City, N.Y.: Doubleday,1969); Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1961).

თავი 12. *უდემოკრატებოდ არ არსებობს დემოკრატიაც.*

1. ორი გამონაკლისია – საბაზრო ეკონომიკაზე ორიენტირებული აზიური ავტორიტარიზმი, რასაც ჩვენ წიგნის IV ნაწილში მივუბრუნდებით, და ისლამური ფუნდამენტალიზმი.
2. ისტორიული თვალსაზრისით, არ არსებობს არავითარი საფუძველი ვამტკიცოთ, რომ საზოგადოება, რომელიც უმჯობესი ეკონომიკური წყობის საშუალებით გადარჩა, უფრო მეტად "ლეგიტიმურია" ვიდრე ის, რომელიც სამხედრო ძლიერებას ეფუძნებოდა.
3. მსოფლიო ისტორიის დიალოგთან შედარება კოჟევს ეკუთვნის.
4. ამასთან დაკავშირებით, იხ. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*: *Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 225.
5. ამტკიცებენ, რომ ერთ დროს მატრიარქატული საზოგადოებები ხმელთაშუაზღვის რეგიონში არსებობდა. იხ. მაგ. Maija Gimbutas, Language of the Goddess (N.Y.: Harper and Row, 1989).
6. თუმცა, ასეთ მიდგომასაც თავისი პრობლემები ახლავს: პირველი და უმთავრესი ისაა, თავად ადამიანის ტრანსისტორიული გაგება საიდან მოდის. თუკი ამოსავალ წერტილად მაინცადამაინც რელიგიურ გაცხადებებს არ მივიჩნევთ, მაშინ ეს კერძო ფილოსოფიურ გააზრებას უნდა ემყარებოდეს; ოღონდ, მათემატიკის სფეროსა და ნაკლებად, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, კერძო რეფლექსიებმა შესაძლოა ჭეშმარიტების ბუნების რაობაზე გარკვეულ შეთანხმებამდეც მიგვიყვანოს – დეკარტესებური "ცხადი და ნათელი აზრების" სახით, მაგრამ ცხოვრები-

სეულ რეალობაში ამგვარი არაფერი არსებობს, არც ადამიანის ბუნების რაობაზეა მიღწეული რაიმე თანხმობა, არც სამართალზე და, აქედან გამომდინარე, არც ხელისუფლების საუკეთესო სახეობაზე. კაცს შეიძლება სწამდეს, რომ მას "ცხადი და ნათელი" მოსაზრებანი გააჩნია ყველა ამაზე, მაგრამ იმავეს იტყვიან შერეკილებიცა და შეშლილებიც. . . ის ამბავი, რომ მავანმა კერძო ფილოსოფოსმა თავისი მიმდევრები დაარწმუნა საკუთარ შეხედულებათა "სიცხადეში" – არაფერს ნიშნავს გარდა იმისა, რომ თავად ეს ფილოსოფოსი გიჟი არაა, მაგრამ ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იძლევა იმის გარანტიას, რომ მის მიმდევართა ჯგუფი გარკვეულ idea fix-ს არაა აყოლილი. იხ. Alexandre Kojève, "Tyranny and Wisdom", in Strauss (1963), pp.164-165.

7. ლეო შტრაუსი მიუთითებს, რომ თავად კოჟევის ჰეგელიანურ სისტემაშიც ბუნების ფილოსოფია მაინც "უცილობელია": "უამისოდ როგორღა უნდა აიხსნას თავად ისტორიული პროცესის უნიკალობა? ის კი *უნდა* იყოს ასეთი, თუ მხოლოდ ერთი *დედამიწაა* – სასრული ხანიერებით, დროით უსასრულობაში... რითია დაუჯერებელი, რომ დედამიწა ყოველ 100 000 000 წლის განმავლობაში, კატაკლიზმების შედეგად, ისტორიული პროცესის სრულ ან ნაწილობრივ განმეორებას უბრუნდება? აქ ბუნების მხოლოდ ტელეოლოგიური კონცეფცია თუ გვიშველის..." იხ. Leo Strauss, On Tyranny, (N.Y.: Free Press, 1991), p. 237.
8. იხ. Kant (1963), pp. 13-17.

თავი 13. *დასაბამიდან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა იყო, უბრალოდ ისე, პრესტიჟისათვის...*

1. კოჟევის ჰეგელთან მიმართების თაობაზე იხ. Michael S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the end of History", *History and Theory* 24, no.3 (1985): 293-306.
2. *აღიარებისათვის ბრძოლის* საკითხზე ჰეგელის კოჟევისეული ინტერპრეტაციისათვის იხ. Roth (1988), pp. 98-99; Smith (1989), pp. 116-117.
3. დევიდ რისმანს (David Riesman, *The Lonely Crowd*, 1950) შემოაქვს ტერმინი "გარეგან მომართული", რათა აღნიშნოს, მისი აზრით, ომისშემდგომ ამერიკულ საზოგადოებაში შემოჭრილი კონფორმიზმი და მე-19 ს. ამერიკელთა "შინაგან მომართულ" ხასიათს დაუპირისპიროს.
4. იხ. აგრეთვე ფ. ნიცშე, *ზნეობის წარმომავლობის თაობაზე*, 2:16.
5. იმის სამაგალითოდ, თუ რამდენად მცდარად ესმით თანამედროვეებს დუელის აქტის ადამიანური საწყისიდან გამომდინარე ხასია-

თი, იხ. John Mueller, Retreat from Doomsday: (N.Y.: Basic Books, 1989), pp.9-11.

6. ეს განსაზღვრა რუსოს "საზოგადოებრივი ხელშეკრულებიდან" მოდის; იხ. *Oeuvres complètes*, vol.3 (Paris: Gallimard, 1964), p.365.
7. იხ. Rousseau (1964), vol.3, p. 296.

თავი 14. *პირველი ადამიანი.*

1. იხ. Hobbes (1958), p. 106.
2. ჰობსის ბუნებრივი მდგომარეობის საწინააღმდეგოდ, ჰეგელის სისხლიანი ბრძოლა ჩაფიქრებული იყო როგორც, გარკვეულწილად, ისტორიის საწყის ეტაპზე ურთიერთობათა მდგომარეობის დამახასიათებელი მოვლენა.
3. იხ. კოუევის წერილი ლეო შტრაუსისადმი, 2 ნოემბერი, 1936 წ. (Leo Strauss, *On Tyranny*, 1991, p.233).
4. ჰობსისა და ჰეგელის შედარება იხ. Leo Strauss, *The Political Philosophy of* Hobbes, (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 57-58.
5. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 187-188.
6. ჰობსი ერთი პირველთაგანი იყო, ვინც ადამიანთა საერთო თანასწორობის დებულება არაქრისტიანულ საწყისზე დააფუძნა. მის მიხედვით, ადამიანები თანასწორნი არიან საკუთარი უნარის მხრივ სიცოცხლე მოუსწრაფონ ერთმანეთს: იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მავანი სუსტია, მას ყოველთვის შეუძლია მახე დაუგოს მოწინააღმდეგეს, ან სხვებთან შეკავშირებით მიაღწიოს უპირატესობას. თანამედროვე ლიბერალური სახელმწიფოსა და ადამიანთა უფლებების უნივერსალიზმიც თავის ძირისძირში სწორედ ძალადობის შიშითაა განპირობებული.
7. თუმცა, შტრაუსი აღნიშნავს, რომ თავდაპირველად ჰობსი ძალიანაც აფასებდა არისტოკრატიულ ღირსებებს და მის მიერ შთამომავლობითი სიამაყის, როგორც უმთავრესი ზნეობრივი ფაქტორის – ძალადობით მოწევნადი სიკვდილის შიშით ჩანაცვლება მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა. იხ. Strauss (1952), chap. 4.
8. მყარი და ძირძველი ლიბერალური დემოკრატიის მატარებელ სახელმწიფოთა მოქალაქენი ირჩევენ ლიდერებს, მაგრამ როგორც წესი, ისინი მონაწილეობას არ იღებენ ქვეყნის ძირეულ კონსტიტუციურ ღონისძიებებში. საიდანდა ვიცით, რომ ისინი მათ იწონებენ? ალბათ იქიდან, რომ ისინი საკუთარი ნებით აგრძელებენ იმავე ქვეყანაში ცხოვრებას, და მონაწილეობენ (ან, ყოველ შემთხვევაში, არ ეწინააღმდეგებიან მაინც) არსებულ პოლიტიკურ პროცესს.

9. ჰობსისეულ თვითგადარჩენის უფლებას ლოკი ადამიანთა კიდევ ერთ ძირეულ უფლებას ამატებს – მესაკუთრეობის უფლებას; ანუ, მეორე უშუალოდ პირველისაგან მომდინარეობს: თუ ადამიანს აქვს სიცოცხლის შენარჩუნების უფლება, მას უნდა ჰქონდეს არსებობის წყაროს შენარჩუნების უფლებაც – საკვების, ჩასაცმელ-დასახურის, სახლის და ა.შ. სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბება არა მარტო ზღვარს უდებს ერთმანეთის მოკვდინების უფლებით სიამაყეს, ის ნებას აძლევს კაცს დაიცვას უშუალო ქონება და არაძალისმიერი მეთოდებით განიმრავლოს კიდეც. უშუალო ქონების გაშუალებულად გადაქცევა, ანუ ისეთად, რაც მეპატრონეთა შორის საზოგადოებრივი შეთანხმებითაა სანქციონირებული, ძირეულ ცვლილებებს იწვევს: სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებამდე, ლოკის მიხედვით, ადამიანი საკუთარი შრომით იხვეჭდა იმდენს, რაც მხოლოდ სასიცოცხლოდ სჭირდებოდა, და გასაფუჭებლად ვერაფერს გაიმეტებდა; მაგრამ სამოქალაქო საზოგადოება უკვე პირობებს ქმნის იმისთვის, რომ კაცმა არა მარტო საჭიროზე იზრუნოს, არამედ სასურველზეც – ყოველგვარი დასაზღვრის გარეშე. მაგრამ თუკი, ბუნებრივ მდგომარეობაში, სავსებით შესაძლებელი იყო სხვის ხარჯზე გამდიდრება, სამოქალაქო საზოგადოებაში მოსახვეჭელის დაუსრულებელი ხვეჭა შესაძლებელია და ნებადართულიც, ვინაიდან შრომის პროდუქტიულობას საყოველთაო კეთილდღეობისაკენ მივყავართ; ოღონდ ეს იმ შემთხვევაში, როცა სამოქალაქო საზოგადოება "გამრჯესა და ინიციატივიანს" "კონფლიქტურისა და თავნებასაგან" იცავს. იხ. Locke, *Second Treatise of Government* (Indianipolis: Bobbs-Merrill, 1952), pp. 16-30. Abram N. Shulsky, The concept of Property in the History of Political conomy," in J. Nichols and C. Wright, eds., *From Political Economy to Economics. . . and Back?* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press, 1990), pp. 15-34.
10. კლასიკური რესპუბლიკანიზმის კრიტიკის მიმოხილვა იხ. Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 28-39.
11. ნათან ტარკოვი მიუთითებს, რომ ლოკი, თავის ნაშრომში "ზოგიერთი მოსაზრება სწავლების თაობაზე" იმ აზრს ატარებს, რომ სიცოცხლე და თავისუფლება თავისთავადი მიზნებია, რისთვისაც კაცმა შეიძლება თავიც გასწიროს, და არა მხოლოდ საკუთრების დაცვის საშუალება. ამიტომაც თავისუფალი ადამიანის პატრიოტიზმი თავისუფალ ქვეყანაში სავსებით შეიძლება თანაარსებობდეს უშფოთველი ცხოვრების სურვილთან – რაც სავსებით მისაღებია შეერთებული შტატების მოქალაქეთა მაგალითზეც. იხ. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago:

University of Chicago Press, 1984), pp. 5-8; 209-211. ასევე Tarcov, "The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy," in Zuckert (1988), pp. 136-148.

12. კაპიტალიზმისა და წყნარი ოჯახური ცხოვრების პოტენციურ შეუთავსებლობაზე იხ. Joseph Schumpeter's *Capitalism, Socialism and Democracy* (N.Y.: Harper Brothers, 1950), pp. 157-160.

თავი 15. *საგზური ბულგარეთში.*

1. *რესპუბლიკა*, 386c, ციტაცია ჰომეროსის *ოდისეადან*, XI, 489-491.

2. დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში მეტად მცირეა *თიმოსის* ფენომენისა თუ მისი ადიარების თაობაზე სისტემური შესწავლის მცდელობები – თავად ამ ტრადიციაში მისი მნიშვნელობისდა მიუხედავად. დავასახელებ ზოგიერთს: Catherine Zuckert, ed., *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzche* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988). აგრეთვე, ალენ ბლუმის კომენტარები პლატონის *რესპუბლიკის* მისეული თარგმანისათვის (N.Y.: Basic Books, 1968).

3. *თიმოსი* ასევე შეიძლება ითარგმნოს როგორც "გულისგული" ან "გულიანობა".

4. სულის სამ წილზე მსჯელობა გვხვდება *რესპუბლიკაში* (435c-440c). ადამიანური ბუნების მრავალწილიანობის ამ დახასიათებას პლატონის შემდეგ პირველად რუსო მიუდგა სერიოზულად.

5. იხ. *რესპუბლიკა*, 439e-440a.

6. ჰობსის მიერ *თიმოსის*, ასე ვთქვათ, შეუფასებლობა კარგად ჩანს მის მიერ *ბრაზის* ნაკლებდამაჯერებელ განსაზღვრაში. მისი განმარტებით, ესაა "უცაბედი გაბედულება", ხოლო თავად ეს უკანასკნელი "იგივეა რაც იმედი წინააღმდეგობის შემთხვევაში ტკივილის მოუწევნობისა" და თავის მხრივ, შიშთან მიმართებაში "ობიექტისაგან მოწევნადი ტკივილის შესაძლებლობის უარყოფას" წარმოადგენს. ჰობსის საწინააღმდეგოდ, საფიქრებელია რომ გაბედულება სიბრაზესთანაა წილნაყარი, და თავად სიბრაზე იმედისა და შიშის მექანიზმისაგან სრულიად დამოუკიდებელი გრძნობაა.

7. საკუთარ თავზე გაბრაზება ძალიან ახლო დგას სირცხვილის გრძნობასთან, და ლეონტიუსის მოქმედება სავსებით შეიძლება გავიაზროთ როგორც სირცხვილის გრძნობით შეპყრობილის მდგომარეობა.

8. "რესპუბლიკა" 440c-440d.

9. ვაცლავ ჰაველი, "ძალა უძალოთა", თბილისი, 1995 წ., გვ. 12-13.

10. იხ. აგრეთვე ჰაველის პირველი საახალწლო მიმართვა ერისადმი: "... ვინც თავს მუშა ხალხის სახელმწიფოს ეძახის, ის ამით

ხალხს *შეურაცხყოფს...* კომუნისტურ რეჟიმს ადამიანი მხოლოდ მწარმოებელ ძალად მიაჩნდა და ბუნება – წარმოების იარაღად... ახლა კი უკვირთ, რომ დამცირებულ, რწმენადაკარგულ ჩეხოსლოვაკებს შესძლებიათ დროის უმცირეს მონაკვეთში გადაეგდოთ ტოტალიტარიზმის უღელი – თანაც სრულიად ღირსეული და მშვიდობიანი გზით". იხ. *Foreign Broadcast Information Service* FBIS-EEU_90-001, 2 January 1990, pp. 9-10.

11. ცნობილი საბჭოთა ტელეჟურნალისტი, ვლადიმირ პოზნერი, ავტობიოგრაფიაში საკუთარი ზნეობრივი არჩევანის გამართლებას ცდილობს – როგორ და რანაირად მიაღწია ასეთ წინწაწევას ბრეჟნევის ხანაში. სწორედ ეს ზნეობრივი კატეგორიების დაკნინებაა, რაზეც ჰაველი მიუთითებს როგორც *თიმოტური* არსის უცილობელ დეგრადირებაზე პოსტტოტალიტარულ კომუნისტურ სამყაროში.

თავი 16. *წითელლოყება მხეცი.*

1. იხ. Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (N.Y.: Modern Library, 1940), p. 842.
2. კაცმა რომ თქვას, აღიარების სურვილი ისეთივე გრძნობად შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც შიმშილი ან წყურვილია, ოღონდ აქ იდეალურ და არა მატერიალურ ობიექტთან გვაქვს საქმე. *თიმოსსა* და სურვილს შორის კავშირი ცხადდება ასევე ბერძნული სიტყვის ჟღერადობაში – epithymia (*წადილი).*
3. იხ. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianopolis: Liberty Classics, 1982), pp. 50-51; Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), pp. 107-108.
4. ამაზე რუსოც დაეთანხმებოდა, განსხვავება მხოლოდ მათ შეფასებაში იქნებოდა იმასთან დაკავშირებით, თუ ზნეობრივად რამდენად მისაღებია ის, რასაც სმიტი "პირობების გაუმჯობესებას" უწოდებს.
5. იხ. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955).
6. ამ მოვლენის ემპირიული დასაბუთებისათვის იხ. Huntington (1968), pp. 40-47.
7. ოღონდ ლინკოლნის გამონათქვამი, რომ მას სამართლიანი ღმერთისა სწამს, ახალ შეკითხვას წამოჭრის – რამდენად საჭიროებს თიმოტური თვითგადალახვის თუნდაც უდიადესი მაგალითები ღვთის რწმენის საყრდენს.
8. რაღა თქმა უნდა, ამას ეკონომიკური და სოციალური კონტექსტიც ახლავს; რადგან მომხრეებიცა და მოწინააღმდეგენიც უფრო

თავიანთი განათლების, შემოსავლის დონის, ქალაქისა თუ სოფლად მაცხოვრებელთა ნიშნის მიხედვით ჯგუფდებიან; ოღონდ თავად საკითხი უფლებების სფეროში ძევს და არა ეკონომიკის.

9. რუმინეთის შემთხვევაში ცოტა უფრო რთულადაა საქმე, რადგან ტიმიშოარაში დემონსტრაციები არც იმდენად სპონტანური და ბევრი რამ წინასწარ დაგეგმილი იყო სამხედროების მიერ.
10. იხ. მაგ. "East German VIPs Now under Attack for Living High Off Party Privileges," *Wall Street Journal* (November 22, 1989), p. A6.

თავი 17. *თიმოსის აღზევება და დაცემა.*

1. იხ. Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Antichrist* (London: Penguin Books, 1986a), p. 23.
2. ამ საკითხის თაობაზე იხ. ჯოან დიდიონის შესანიშნავი ესსე კრებულში: Joan Didion, *Slouching Towards Bethelem* (N.Y.: Dell, 1968), pp. 142-148.
3. არისტოტელე *თიმოსის* თაობაზე მსჯელობს თავში "სულის სიდიადე" (megalopsychia) ანუ დიდსულოვნება, რაც მისთვის უმთავრესია ადამიანურ სათნოებათა შორის. სულდიდი ქმნილება "ბევრს ითხოვს და ბევრიც მიეგება" პატივის მხრივ, მაგრამ სჭვრეტს ამაობას (ბევრის მოთხოვნა და მცირედის მიგება) და სიმწირეს სულისა (მცირედის თხოვნა და ბევრის მიგება). სულის სიდიადე განზე სდებს სათნოების ყველა სხვა სახეს (გამბედაობა, სამართლიანობა, თავმდაბლობა, სხვ.) და ზნეობრივ კეთილშობილებას (kalokagathia) ითხოვს. დიდბუნებოვანი ადამიანი, ასე ვთქვათ, უდიდეს აღიარებას მოითხოვს, რაკიდა თავად უდიდესი სათნოების მატარებელია.
   აღიარების სურვილის მირქმა ერთი ძირეულ განსხვავებათაგანია ბერძნულსა და ქრისტიანულ ზნეობრიობას შორის.
4. სოკრატეს მიხედვით, *თიმოსი* სულაც არაა საკმარისი მართალი ქალაქის დასასრულებლად; ის სულის მესამე წილით – გონით ანუ სიბრძნით უნდა შეივსოს, ანუ – მეფე-ფილოსოფოსით.
5. *მეგალოთიმიის* დროში ფრიად განსხვავებულ ეთიკურ კონოტაციათა გასააზრებლად ეს ერთი პასაჟიც გამოდგებოდა:

   ყოველ ვნებათა შორის, რომელნიც კი ადამიანს საბრძოლველად აღაგზნებენ, უნდა გაღიაროთ, არც ერთი არაა ისე ძალუმი და მდგრადი, როგორც სახელისა და დიდების წადილი. გერმანული ენა ყოველად უმართებულოდ სახღვრავს მათ ვითარცა Ehrgeiz (პატივის წყურვილი) და Ruhmsucht (ლტოლვა სახელოვნებისაკენ). და თუმც ამ კეთილშობილ მისწრაფებათა გაუკუღმართება, ხშირად მართლაც რომ ამაზრზენი შედეგები მოუტანია კაცობრიობისათვის, წუარო მათი ღირსია ადამიანთა მოდგმის უამაღლებულეს გრძნობათა შორის მოვიხსენიოთ. ომში სწორედ ისინი შთაბერავენ ხოლმე სულს თავისთავად ინერტულ მასას და თუ სხვანი უფრო ჩვეულნია და მისაღებნიც – პატრიოტ-

იზმი, იდეალიზმი, შურისგება – ისინი ვერანაირად ვერ მიესადაგებიან დიდებისა და პატივის წყურვილს.

(Carl von Clausewitz, On War, *Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 105).*

6. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ მხრივ "თავადის" XV თავი.
7. იხ. Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli and the Modern Executive," 1988), p. 107.
8. ამის თაობაზე იხ. Hirschman (1977), რომლის აზრით, თანამედროვენი *თიმოსის* გაგებას მიზანდასახულად აკნინებდნენ.
9. აღიარების სურვილს ჟან-ჟაკ რუსოს ნააზრევშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, და ერთი პირველთაგანი დაესხა თავს ჰობსისა და ლოკის დებულებებს. ის მკვეთრად ემიჯნებოდა სამოქალაქო საზოგადოების მათეულ გაგებას, მაგრამ ეთანხმებოდა რომ აღიარების სურვილი ბოროტების უმთავრესი მიზეზი იყო ადამიანთა სოციუმში. პიროვნების შეფასება მისი სხვასთან შედარების გზით რუსოს მათი უთანასწორობისა და საერთოდ, ცივილიზებული ადამიანის სისუსტისა და უბედურების წყაროდ ესახებოდა; და ასევე, პირადი საკუთრებისა და ყოველგვარი სოციალური უსამართლობის, რაიც კი ამ უკანასკნელისაგან გამომდინარეობდა. იხ. Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes,* vol. 3 (Paris: Gallimard, 1964), pp. 364-365.
10. რაღა თქმა უნდა, ეთიკის საკითხები ასე იოლად არ გადამწყდარა იაპონიაში, სადაც არისტოკრატული ეთოსი მაინც შენარჩუნებული იყო სამხედროთა შორის. იაპონიის იმპერიალისტური ამოფეთქება, რამაც სამხედრო მოქმედების დაწყება გამოიწვია შეერთებული შტატების წინააღმდეგ წყნარი ოკეანის რეგიონში, ტრადიციული, *თიმოსის* მატარებელი კლასის ბოლო გაბრძოლებად შეიძლება მივიჩნიოთ.
11. იხ. *The Federalist Papers* (N.Y.: New American Library, 1961), p. 78.
12. იქვე, გვ. 78-79.
13. იქვე, გვ. 437.
14. იხ. C.S. Lewis, *The Abolition of Man, or, Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools (*London: Collins, 1978), pp. 7-20.
15. "ასე ამბობდა ზარათუშტრა," წიგნი 1, *ათას ერთი მიზნის თაობაზე.*
16. იხ. ნიცშე, *ზნეობრიობის ძირების თაობაზე,* 2:8.

თავი 18. *ბატონი და მონა.*

1. Kojève (1947), p. 26.
2. *საბოლოო ჯამში,* იგულისხმება ის საუკუნეები, რომელთა განმავლობაშიც მოქმედებდა ბატონ-ყმის სოციალური ინსტიტუტი

– ფაქტიურად, საფრანგეთის რევოლუციამდე. ამიტომაც, როცა კოჟევი (ანდა ჰეგელი) მონაზე ლაპარაკობს, ის გულისხმობს ყველა იმ ხალხს, ვისი ღირსებაც არ იყო "აღიარებული": თუნდაც, ოფიციალურად თავისუფალი გლეხობა რევოლუციამდელ საფრანგეთში.

3. ჰეგელის "ფენომენოლოგიის" მიხედვით ისტორიული პროცესის ქვემორე გააზრება ისევ ვინმე "სინთეზურ" ჰეგელ-კოჟევს უნდა მივაკუთვნოთ. იხ. Roth, (1988), pp. 110-115; Smith (1989a), pp. 119-121.
4. ბატონს, რაღა თქმა უნდა, მხოლოდ სხვა ბატონისაგან სურს იქნას აღიარებული, მაგრამ ამ უწყვეტ *ბრძოლაში პრესტიჟისათვის*, ცდილობს იმავე ყმად გაიხადოს - ე.ი. ამ სახის აღიარება, საბოლოოდ, ყმათაგან მიიღწევა.
5. კოჟევი კი ამტკიცებს, რომ სიკვდილის შიში მეტაფიზიკურად უცილობელია ყმისთვის, რადგან იგი აცხადებს მის არსებით *არარაობას*, რაც დროთა განმავლობაში უნდა შეიცვალოს. იხ. Kojève, (1947), p. 175.
6. კოჟევი განასხვავებს ყმას ბურჟუასაგან, ვინც მხოლოდ საკუთარი თავისათვის შრომობს.
7. ამ მხრივ გარკვეული თანხვედრა შეინიშნება ჰეგელისა და ლოკის შეხედულებებში. ორივესათვის შრომა *ფასეულობათა* საფუძველი იყო, ანუ ის, და არა "ბუნების უსარგებლო მასალა" ქმნიდა *სიმდიდრეს*; ადამიანის მოთხოვნილებანი კი შედარებით მცირედ უჩნდათ და იოლად დასაკმაყოფილებელი – ე.ი. შეძლებული კაცი, ვინც დაუსაზღვრავად იხვეჭდა სიმდიდრეს, ამ მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებლად კი არ შრომობდა, არამედ ახალ მოთხოვნათა მუდმივად ცვლადი მიზნისაკენ მიისწრაფოდა. ამ გაგებით ადამიანის შრომა შემოქმედებითი იყო, რაკიღა ახალ-ახალი, სულ უფრო მეტად ამბიციური პრობლემების გადაჭრა უხდებოდა. შემოქმედებითი უნარიც მეტად ფართოვდებოდა, რაც მეტად იცვლებოდა მოთხოვნები. ჰეგელისა და ლოკის დოქტრინებს, კაცმა რომ თქვას, თანაბრად შეუძლიათ გაუმაგრონ ზურგი კაპიტალიზმის მოთხოვნებს – იმ სამყაროს, რომლის შექმნაც მხოლოდდამხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიღწევების ფონზე გახდა შესაძლებელი.

   მაგრამ ლოკი და ჰეგელი მაინც ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს – ერთი შეხედვით მცირე, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვან საკითხში: ლოკის მიხედვით, შრომის მიზანი სურვილის დაკმაყოფილებაა; თავად სურვილი კი არაა ერთსახოვანი – იგი მუდმივად იზრდება, სახეს იცვლის, ოღონდ მისი მუდმივი მახასიათებელი დაკმაყოფილების მოთხოვნაა. ლოკისათვის, შრომა უამური საქმიან-

ობაა – მხოლოდ საკუთრივ შექმნილ ფასეულობათა გულისთვის გაწეული, მაგრამ შრომა და ქონების ხვეჭა კიდევ ერთ, მთავარ ბუნებრივ მიზანს ემსახურება – სიკვდილის შიშის დათრგუნვას და მდიდარი კაციც, ვისაც იმაზე ბევრად მეტი აქვს, ვიდრე მის ბუნებრივ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლადაა საჭირო, დაუსრულებლად აგრძელებს ხვეჭას შავ-ბნელ დროთა შესაძლო დაბრუნებისაგან თავდასაცავად.

8. ამასთან დაკავშირებით, იხ. Smith (1989a), p. 120; Avineri (1972), pp. 88-89.

თავი 19. *უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფო.*

1. იხ. "სამართლის ფილოსოფია", 258-ე პარაგრაფის დამატება.
2. შდრ. ნაციონალიზმის ერნესტ გელნერისეულ დეფინიციას: "ნაციონალიზმი, როგორც გრძნობა თუ როგორც ქმედება, შეიძლება განვსაზღვროთ იმ პრინციპის მიხედვით, რომ პოლიტიკური და ნაციონალური ერთობა ურთიერთთანხვედრი უნდა იყოს. ეროვნული გრძნობა წარმოდგება ამ პრინციპზე ძალადობის გამო გაგულისების, ან მისი აღსრულებით კმაყოფილების შეგრძნებისაგან. ეროვნული მოძრაობაც მხოლოდ ამ გრძნობათა გამოვლინებაა. იხ. Ernest Gelner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), p. 1.
3. ეს მოსაზრებაც გელნერს ეკუთვნის (იქვე).

თავი 20. *გულცივ ურჩხულთაგან უგულცივესი.*

1. *The Portable Nietzsche* (N.Y.: Viking, 1954), pp. 160-161.
2. რაღა თქმა უნდა, როგორც კოჟევიც მიუთითებს, მარადიული სასუფევლის ქრისტიანულ რწმენაშიც სჩანს *სურვილის* ელემენტი, ხოლო ღვთისწყალობის მოთხოვნილებაში აშკარად გამოსჭვივის საკუთარი თავის გადარჩენის ბუნებრივი ინსტინქტი.
3. როგორც ადრევე აღვნიშნეთ, კონფლიქტთა უმრავლესობა – რომელიმე პროვინციისა თუ რაიმე ეროვნული საგანძურის გამო, ფაქტიურად, დამპყრობლის მხრიდან იმავე აღიარების სურვილს ნიღბავს.
4. ეს ყოველი თანამედროვე საზოგადოებათმცოდნეობიდან მოდის, როცა ცდილობენ განსაზღვრონ ის "ფასეულობები", რაც ქმნის კიდეც ლიბერალურ დემოკრატიას. ცნება "სამოქალაქო კულტურა" მაგალითად, პირველად ედვარდ შილზმა იხმარა და განიმარტებოდა როგორც "მესამე სახის კულტურა", არც ტრადიციული და არც თანამედროვე, მაგრამ ორივესთან წილნაყარი; პლუ-

რალისტური კულტურა, დაფუძნებული კონტაქტების შესაძლებლობასა და დარწმუნების უნარზე, კონსენსუსის მიღწევის სურვილსა და აზრთა ნაირფეროვნებაზე – კულტურა, რომელიც ცვლილებებსაც იღებს და ამავე დროს, სწორ გეზსაც აძლევს მათ. იხ. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963), p. 8.

5. შემწყნარებლობისადმი მიდრეკილება რომ ლამის რაღაც აღმატებული სათნოების რანგში აყავთ თანამედროვე ამერიკაში, ამის თაობაზე იხ. Allan Bloom in *The Closing of the American Mind* (N.Y.: Simon and Schuster, 1988). შეუწყნარებლობა კი უფრო მეტად მიუღებლად ეჩვენებათ, ვინემ ტრადიციული ბიწიერებანი – ვთქვათ, პატივმოყვარეობა, სიხარბე თუ ავხორცობა.
6. დემოკრატიის უცილობელ წინაპირობებზე იხ. Diamond-Linz-Lipset series *Democracy in Developing Countries* (Boulder, Col.: Lynne Rienner, 1988a); volume 4 on Latin America (1988b), pp. 2-52. ასევე, Huntington, (1984), pp. 198-209.
7. რასტოუს მიხედვით, ეროვნული ერთიანობა ერთადერთი უცილობელი წინაპირობაა დემოკრატიისათვის. იხ. Dankwart Rustow, "Transitions to Democracy," *Comparative Politics* 2 (April 1970): 337-363.
8. სემუელ ჰანთინგტონის მოსაზრებით, დემოკრატიზაციის ამ "მესამე ტალღის" მომცველი ქვეყნები ძირითადად კათოლიკურია, რაც კათოლიკური ცნობიერების დემოკრატიზაციამ და ახალმა ეგალიტარულმა მიმართულებამ განაპირობა 60-იან წ.წ. მაგრამ საკითხავია, თავად კათოლიკური ცნობიერების შეცვლა რაღამ გამოიწვია? თავისთავად, მის დოქტრინაში ისეთი არაფერია ჩადებული, დემოკრატიის გზით განვითარებისაკენ რომ უბიძგებდეს; უბრალოდ, ა) საზოგადოდ დემოკრატიული იდეების ლეგიტიმაცია, რამაც საერთო კათოლიკურ აზროვნებაზეც იქონია ზეგავლენა ბ) 60-იან წ.წ. საზოგადოებრივ-ეკონომიკური დონის ამაღლება უმეტეს კათოლიკურ ქვეყნებში და გ) თავად კათოლიკური ეკლესიის სეკულარიზაცია, რომელიც ოთხი საუკუნის მერე მარტინ ლუთერის კვალს მიჰყვა. ყოველი ამის თაობაზე იხ. Samuel Huntington, "Religion and the Third Wave," *The National Interest* no. 24 (Summer 1991) 29-42.
9. თურქეთსაც თავისი პრობლემები ჰქონდა დემოკრატიის სიმყარის თვალსაზრისით, მას შემდეგ რაც სამოქალაქო სახელმწიფოდ გამოაცხადა თავი. საერთოდ კი, *ფრიდომ ჰაუსმა* 1984 წლისათვის 36 მაჰმადიანურ სახელმწიფოდან 21 "არათავისუფალად" მიიჩნია, 15 – "ნაწილობრივ თავისუფალად" და არც ერთი არ მიიჩნია "სრულად თავისუფალად".

10. კოსტა-რიკის თაობაზე იხ. Harrison (1985), pp. 48-54.
11. საკითხის უკეთ დასაბუთებისათვის იხ. Barrington Moore in *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966).
12. ამ მოსაზრებას ბევრი წინააღმდეგობაც ახლავს: მაგალითად, რიგი მონარქიული სახელმწიფოები (ვთქვათ, შვედეთი) ბოლო ხანს ლიბერალური დემოკრატიის სრულიად სტაბილურ ქვეყნებად ჩამოყალიბდნენ.
13. ფრანგებმა ბევრგზის სცადეს ცენტრალიზმის პრინციპზე ეთქვათ უარი, მაგ. განათლების საკითხები ადგილობრივად არჩეულ კომიტეტებისათვის გადაეცათ. ეს მცდელობები როგორც კონსერვატორების, ისე სოციალისტური ხელისუფლების მხრიდანაც მოდიოდა, მაგრამ საბოლოო შედეგს მაინც მომავლისთვის უნდა ველოდოთ.
14. მსგავსი არგუმენტი თანამიმდევრობის თაობაზე – ჯერ ეროვნული თვითგამორკვევა, შემდეგ ქმედითი დემოკრატიული ინსტიტუტები და ბოლოს, ფართო თანამონაწილეობა – იხ. Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New haven: Yale University Press, 1971), p. 36; Leonard Binder, et al. *Crisis and Sequences in Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1971).
15. ჩილეს დემოკრატიული წყობის მარცხი 1970-იან წლებში შესაძლოა თავიდან აცილებულიყო, იქ რომ პარლამენტური და არა საპრეზიდენტო მმართველობა ჰქონოდათ. ამ ტიპის ხელისუფლებათა ურთიერთდაპირისპირების თაობაზე იხ. Juan Linz, "The Perils of Presidentialism," *Journal of Democracy* 1, no. 1 (Winter 1990): 51-69.
16. ეს საკითხი უფრო ვრცლად იხ. Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibriation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
17. ვებერის მიხედვით, თავისუფლების დასავლური სისტემა იმ თავისუფალი ქალაქის პრინციპიდან აღმოცენდა, რომელსაც თავდაცვის ორგანიზაცია დამოუკიდებელ მეომართა ყოლაზე ჰქონდა დაფუძნებული; სპეციფიკურად შუასაუკუნეობრივი ინოვაციები, ისეთი, როგორიცაა გილდიების სისტემა, გარკვეულწილად გვიხსნის, თუ როგორ გაჩნდა თავისუფალი და შედარებით ეგალიტარული სოციალური ურთიერთკავშირები იმ დროის ქალაქებში. იხ. Weber, *General Economic History* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981, pp. 315-337.
18. კაცმა რომ თქვას, რაც შეეხება განათლების დონეს, ურბანიზაციას, ეკონომიკურ განვითარებასა და სხვ., რუსეთს უპირატესობაც კი აქვს მესამე სამყაროს ქვეყნებთან – ვთქვათ, ინდოეთთან ან კოსტა-რიკასთან შედარებით, რომლებიც წარმატებით დაადგნენ დემოკრატიზაციის გზას. ის უცნაური რწმენა, რომ გარკვეულ

ხალხებს არ ძალუძთ – ეთნოკულტურული მიზეზების გამო – დემოკრატიზაციის პროცესს შეეგუონ, თავად ხდება სერიოზული წინაღობა ამ პროცესისათვის. თვით რუსულ ელიტაში არსებული რუსოფობია და პესიმიზმი, რომ ყოფილ საბჭოთა ხალხს არ შეუძლია მართოს საკუთარი ქვეყანა, რაღაცნაირი ფატალიზმი – ძლიერი ხელის უცილობლობის თაობაზე – უკვე ისეთ წინასწარმეტყველების სახეს იღებს, რომელიც აქტიურ ზეგავლენას ახდენს მოვლენათა მსვლელობაზე.

თავი 21. *შრომის თიმოტური საწყისები.*

1. იხ კოჟევი, (1947), გვ. 9.
2. იხ. წინამდებარე შრომის II ნაწილი, თავი "ვიდეოს ზეობა".
3. იხ. Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (N.Y.: Quill,1983).
4. R.V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945* (N.Y.: Coward, McCann, and Geoghan, 1978), pp. 199, 229-230.
5. შრომის, თავისთავად როგორც უამურ გარჯად აღქმის ღრმა ფესვები აქვს იუდეურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში. შრომის აუცილებლობა სასჯელია ღვთიური მადლის დაკარგვის გამო. მარადისობაში გადასვლაც მარად მოსასვენებელს გულისხმობს და არა შრომას. იხ. Jaroslav Pelikan, "Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition," in Pelikan et al., *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1985), pp. 9, 19.
6. ამას ლოკიც დაეთანხმებოდა, ვისი აზრითაც შრომა მხოლოდ მოსახმარად საჭირო ნაწარმის შესაქმნელადაა გამიზნული.
7. როგორც თავად ვებერი აღნიშნავს, ეს უშუალო კავშირი პროტესტანტიზმსა და კაპიტალიზმს შორის სხვებსაც შეუნიშნავთ: ემილ დე ლეველიეს, მეთიუ არნოლდს, რუს ნიკოლაი მელგუნოვს, ჯონ კიტსს, ჰ. ტ. ბაკლისა და მრავალ სხვას. ვებერის თეზისის დამამტკიცებელი მრავალი მაგალითი იხ. Reinhold Bendix, "The Protestant Ethic – Revisited," *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (April 1967): 266-273.
8. ვებერის საწინააღმდეგო მოსაზრებანი შეგიძლიათ იხილოთ: R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (N.Y.: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism," *Harvard Theological Review* 21 (1929) 163-191; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (N.Y.: Macmillan, 1950); აგრეთვე, Strauss (1953), footnote 22, pp. 60-61. შტრაუსი იმასაც აღნიშნავს, რომ რეფორმაციას წინ უძღოდა მთელი გადატრიალება რაციონალურ

აზროვნებაში, რაც მატერიალურ ფასეულობათა უსასრულოდ ხვეჭის იდეას და კაპიტალიზმის თავისებურ საყოველთაო ლეგიტიმაციას უმაგრებდა ზურგს.

9. იხ. Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile," in S. N. Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* (N.Y.: Basic Books, 1968), pp. 184-208; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).
10. თავად ვებერმაც რამდენიმე შრომა მიუძღვნა ჩინეთისა და ინდოეთის რელიგიების შესწავლას – უფრო იმ მიზნით, რომ აეხსნა, თუ კაპიტალიზმის სული რატომ ვერ აღმოცენდა ამ კულტურებში. თუმცა ეს არ იძლევა პასუხს შეკითხვაზე, თუ იმავე კულტურებმა რატომ მიიღეს და ცდილობენ გაითავისონ "იმპორტირებული" კაპიტალიზმი. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. David Gellner, "Max Weber, Capitalism and the Religion of India", *Sociology* 16, no.4 (November 1982): 526-543.
11. იხ. Robert Bellah, *Tokugava Religion* Boston: Beacon Press, 1957), pp. 117-126.
12. Ibid., pp. 133-161.
13. *India: A Wounded Civilization* (N.Y.: Vintage Books, 1978), pp. 187-188.
14. გარდა ჰინდუიზმის გავლენით ინსპირირებული ფსიქოლოგიური წინაღობებისა, მირდალი იმასაც აღნიშნავს, რომ ძროხების დაკვლის აკრძალვა თავისთავად იყო ძირგამომთხრელი ქვეყნის ეკონომიკური წინსვლისათვის – წარმოიდგინეთ, ბერწი ძროხების რაოდენობა ლამის უნახევრდებოდა ინდოეთის თავისთავად ჭარბი მოსახლეობის რაოდენობას! იხ. Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* N.Y.: Twentieth Century Fund, 1968), vol. 1, pp. 89-96, 95-96, 103.
15. იხ. Daniel Bell in *The Cultural Contradictions of Capitalism* (N.Y.: Basic Books, 1976), p. 21.
16. იხ. Rose (1985), გვ. 66, David Cherrington *Reworking the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics* (N.Y.: Schocken Books, 1985), pp. 53-68.
17. შრომის სტატისტიკის ბიუროს მონაცემებით, სრული დროით (სრულ განაკვეთზე) მომუშავე ამერიკელთა თითქმის 24% კვირაში 49 საათს მუშაობდა 1989 წელს, და სულ რაღაც 18% ათი წლით ადრე. ასევე, თავისუფალი დრო 26,2 საათიდან 16,6 სთმდე შემცირდა 1987 წელს – 1973 წელთან შედარებით. იხ. Peter T. Kilborn, "Tales from the Digital Treadmill," *New York Times* (June 3, 1990), Section 4, pp. 1, 3.
18. ბრიტანელ და იაპონელ მუშათა შორის ტიპოლოგიური განსხვავების თაობაზე იხ. Rose (1985), pp. 84-85.

1. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Roderick McFarquhar, "The Post-Confucian Challenge," *Economist* (February 9, 1980): 67-72;
2. იაპონიაში, უმთავრესი სოციალური ურთიერთობები ხორციელდება არა თანატოლთა თუ თანასწორთა შორის, არამედ ვერტიკალურ იერარქიადაა დალაგებული – *სემპაისა* და *კოჰაის,* ანუ აღმატებულსა და დაქვემდებარებულს შორის. ასეა ოჯახში, უნივერსიტეტში, ფირმასა თუ კომპანიაში. იხ. Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970), pp. 26ff.
3. მაგალითად, ლოკის პირველი ტრაქტატი მთავრობის შესახებ რობერტ ფიდლერზე თავდასხმით იწყება, რომელიც პატრიარქალური პოლიტიკური ავტორიტეტის გამართლებას ოჯახის მოდელის საფუძველზე ცდილობდა. ამის თაობაზე იხ. Tarcov (1984), pp. 9-22.
4. ეს სულაც არაა შემთხვევითი: ლოკი ბავშვების უფლებებს იცავდა მშობელთა ავტორიტარიზმისაგან თავის *მეორე ტრაქტატში.*
5. ლუსიენ პაი მიუთითებს, იაპონური ოჯახი იმით განსხვავდება ჩინურისაგან, რომ ოჯახისადმი ლოიალურობასთან ერთად აქცენტირებული იყო პიროვნული ღირსებაც, რაც საშუალებას იძლეოდა უფრო იოლად შეწყობილიყო გარე სამყაროს. იხ. Pye (1985), p. 72.
6. ოჯახი, თავისთავად, სულაც არაა ეკონომიკური რაციონალურობის წამახალისებელი მოვლენა. ვთქვათ, პაკისტანსა და შუა აზიის ზოგ ქვეყანაში ოჯახური კავშირები ისეთივე ძლიერია როგორც შორეულ აღმოსავლეთში, მაგრამ ხშირად იქცევა ეკონომიკური რაციონალიზაციის საწინააღმდეგო ბარიერად, რადგან ნეპოტიზმსა და გვაროვნულ ურთიერთობებს აძლევს უპირატესობას.
7. სამხრეთ კორეელებმა, მაგალითად, მმართველი პარტიის ჩამოყალიბებისას ამერიკელ რესპუბლიკელთა თუ დემოკრატთა მაგალითს კი არ მიბაძეს, არამედ იაპონელთა **ლდპ**-ს.
8. მთლად ცხადი არაა, კოჟევს თუ მართლა სჯეროდა, რომ ისტორიის დასასრული პირდაპირი მნიშვნელობით უნივერსალურ და ერთგვაროვან სახელმწიფოს არსებობას მოითხოვდა. ერთი მხრივ, ის ამბობდა რომ ისტორია 1806 წ. დასრულდა, როცა სახელმწიფოთა სისტემა ჯერ კიდევ ურღვევი იყო; მეორე მხრივ, ძნელი წარმოსადგენია სრულად რაციონალური სახელმწიფოს არსებობა, სანამ ყველა ფსიქოლოგიურად მნიშვნელოვანი ეროვნული განსხვავებანი არაა მოსპობილი. თავად მისი ნაშრომი ევროგაერთიანების თაობაზე იმ აზრს ატარებს, რომ

არსებული ნაციონალური საზღვრების მოხსნა ისტორიული აუცილებლობაა.

თავი 23. *"რეალიზმის" არარეალურობა.*

1. III 105. 2. შდრ. I 37, 40-41.
2. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ერთი პასაჟი წიგნიდან Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (N.Y.: Random House, 1979), გვ. 65-66: "…ვინც თუნდაც აპოკრიფულ პირველ მაკაბელთა წიგნს გადაავლებს თვალს, და თან პირველ მსოფლიო ომის დროინდელ და მის შემდგომ მოვლენებსაც გაიხსენებს, ისეთი განცდა გაუჩნდება, რომ საერთაშორისო პოლიტიკა რაღაც მემკვიდრეობითობით ხასიათდება. გინდაც II საუკუნეში ქრისტემდე და გინდაც მე-20 ს. ქრისტეს შემდგომ, არაბები და ებრაელები ერთმანეთს ჟუჟავდნენ, როცა სხვები ხან პასიურად თვალს ადევნებდნენ, ხანაც აქტიურად ერთვოდნენ კონფლიქტში. ვგონებ, ეს იგივეა, რასაც ჰობსი ამბობდა თუკიდიდეს თანადროულობის თაობაზე; ან, თუნდაც, ლუის ჰალეს გამონათქვამი იმავე თუკიდიდეს ფარდობითობაზე ატომური იარაღისა და ზესახელმწიფოთა ხანაში.
3. საერთაშორისო ურთიერთობათა თაობაზე რაინჰოლდ ნიბურის მოსაზრებანი იხ. წიგნში Reinhold Niebuhr, *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* N.Y.: Scribner's, 1932); ხოლო მორგენტაუს ნაშრომმა Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (N.Y.: Knopf, 1985), მის სიცოცხლეში 5 გამოცემას გაუძლო, მეექვსე კი კენეთ ტომპსონმა გამოცა უკვე მორგენტაუს გარდაცვალების შემდგომ.
4. ამ შემთხვევაში უოლცი ძირეულად განასხვავებს, როცა საქმე ეხება სახელმწიფოებს თავისთავად, და როცა – სახელმწიფო სისტემას. იხ. Waltz, *Man, the State, and War* (N.Y.: Columbia University Press, 1959).
5. რეალისტები ლიბერალურ ინტერნაციონალისტებს ენათესავებიან იმ აზრით, რომ ისინიც ომის მიზეზად საყოველთაოდ აღიარებულ უზენაეს საერთაშორისო კანონების არარსებობას ასახელებენ. როგორც ქვევით ვნახავთ, ეს სულაც არაა გადამწყვეტი ფაქტორი ომის თავიდან ასაცილებლად.
6. იმავე არგუმენტის სახესხვაობაა თრასიმახუსის მიერ სამართლის განსაზღვრა როგორც "ძლიერის უპირატესობისა" პლატონის *რესპუბლიკაში,* წიგნი I, 338c-347a.
7. იხ. აგრეთვე Samuel Huntington, "No Exit: The Errors of Endism," *The National Interest* 17 (Fall 1989): 3-11.
8. ამის თაობაზე იხ. Waltz (1979), pp. 70-71, 161-193. თეორიულად, ევროპული ქვეყნების კლასიკურ მულტიპოლარულობას გარ-

კვეული უპირატესობა უნდა ჰქონდეს ბიპოლარულთან შედარებით, ვინაიდან სისტემასთან დაპირისპირება შეიძლება განეიტრალდეს ახალ-ახალი სამოკავშირეო ხელშეკრულებებით; მაგრამ ეს პრინციპი კარგად მოქმედებს დინასტიურ სამყაროში, სადაც სახელმწიფოებს ადვილად შეუძლიათ შეელიონ ერთ მოკავშირეს და გაურიგდნენ ახალს; ოღონდ სამყაროში სადაც ნაციონალიზმი და იდეოლოგია საზღვრავს სახელმწიფოს შესაძლებლობებს მოკავშირეების არჩევანში, მრავალპოლარულობა უკვე წამგებიანი ხდება. ისიც საკითხავია, პირველი მსოფლიო ომი ძალთა მრავალპოლარულობის შედეგი იყო თუ უკვე *ძალაგამოცლილი* მრავალპოლარულობის, რაც, ფაქტიურად, ბიპოლარულობას უფრო ჰგავს: გერმანია და ავსტრია-უნგრეთი, ერთდროულად ნაციონალისტური და იდეოლოგიური მიზეზით, უწყვეტი ალიანსისათვის იყვნენ განწირულნი და დანარჩენი ევროპის ქვეყნებს აიძულებდნენ ასეთივე უდრეკი კავშირი შეეკრათ ერთმანეთთან. შემდგომ უკვე სერბული ნაციონალიზმის მხრიდან ავსტრიის იმპერიას დაშლის საფრთხე დაემუქრა და ამ მყიფე ბიპოლარულ სისტემას ომის დაწყებისაკენ უბიძგა.

9. იხ. Neibuhr, (1932), p. 110.
10. Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (Boston: Houghton Miffin, 1973),pp. 312-332.
11. Morgenthau (1985), p.13.
12. Neibuhr (1932), p. 233.
13. ერთადერთი გამონაკლისი იყო სამხედრო მოქმედებები ჩრდილო კორეის გამოხდომაზე პასუხად, რისი მიზეზიც, ფაქტიურად, საბჭოთა კავშირის მიერ *გაეროს* ბოიკოტი აღმოჩნდა.
14. კისინჯერის დებულებათა თაობაზე იხ. Peter Dickinson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
15. იხ. John Gaddis, "One Germany – In Both Alliances" *New York Times* (March 21, 1990), p. A27.
16. John J. Mearsheimer, "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War," *International Security* 15, no. 1 (Summer 1990): 5-56.

თავი 24. *ძალა უძალოთა.*

1. Mearshheimer (1990), p. 12.
2. ამასთან დაკავშირებით, ინტერესმოკლებული არაა შედარება თუკიდიდეს "პელოპონესის ომის ისტორიაში" (I, 76) ათენელთა რეაქციასთან და ასევე, იხ. წინამდებარე ნაშრომი, XV თავის ეპიგრაფი.

3. რა თქმა უნდა, ჩნდება გარკვეული პრობლემები, როცა მეზობელი სახელმწიფო არაპროპორციულად სწრაფად იზრდება, მაგრამ ასეთ დროს თანამედროვე კაპიტალისტური ქვეყნები კი არ ცდილობენ ძირი გამოუთხარონ მის წარმატებას, არამედ მიბაძონ მას.
4. ძალაუფლებისა და ლეგიტიმურობის ურთიერთკავშირის, ასევე "ძალის პოლიტიკის" გამარტივებული გაგების თაობაზე იხ. Max Weber (1946), "Politics as a Vocation," pp. 78-79.
5. ამასთან დაკავშირებით იხ. George Modelski, "Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no. 1 (Winter 1990), 1-24.
6. Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (N.Y.: Meridian Books, 1955), p. 69.
7. Ibid., p. 5.
8. საბჭოთა კავშირშიც, ავღანეთის ომის დანაკარგები პოლიტიკურად ბევრად უფრო თვალშისაცემი იყო, თუნდაც იმავე ბრეჟნევის ხანაში, ვიდრე ეს უცხოელ ექსპერტებს ეგონათ.
9. ოღონდ ამ მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ არც თანამედროვე ამერიკის დიდ ქალაქებში ძალადობის მაღალი პროცენტი გამოდგება და არც საზოგადოდ მას-კულტურაში ძალადობის აქტების ჩვენების სიხშირე; ჩრდილო ამერიკის, ევროპისა თუ თუნდაც აზიის საშუალო ფენის წარმომადგენლებისავის ძალადობასთან პირადი შეხება იმდენად მცირეა გასულ საუკუნეებთან შედარებით, რომ ვთქვათ, ფილმებში მისი უხვად დემონსტრირება სწორედ იმაზე მიუთითებს, თუ რამდენად უცხო ხილია ის მათთვის.
10. იხ. ტოკვილი (1945), ტ. 2. გვ. 174-175.
11. ზოგიერთი ამგვარი მოსაზრება იხ. John Mueller, *Retreat from Doomsday: The Obsolence of Major War* (N.Y.: Basic Books, 1989). მიულერის აზრით, მონობისა და დუელის გაქრობა მოვლენათა იმ რიგს განეკუთვნება, რომელიც საერთოდ დამახასიათებელია თანამედროვე მსოფლიოსათვის და ვარაუდობს, რომ განვითარებულ ქვეყნებს შორის ფართომასშტაბიანი ომიც მალე შეუძლებელი გახდება. ეს ყველაფერი კარგი, მაგრამ ამ მოვლენათა ბოლო რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში ადამიანის სოციალური ევოლუციის საერთო კონტექსტიდან გამოცალკევება მაინც გაუმართლებელია. მონობისა და დუელის გაქრობას იგივე ძირები აქვს, რაც ბატონ-ყმური ურთიერთობის მოსპობას საფრანგეთის რევოლუციის მიერ და ბატონის ადიარების სურვილის უნივერსალური და ერთგვაროვანი სახელმწიფოს რაციონალური ადიარების სურვილით ჩანაცვლებას. დუელი თანამედროვე სამყაროში ბატონის მორალის არტეფაქტია, მისი სურვილის გამოხატულე-

ბა – თავი გასწიროს სამკვდრო-სააცოცხლო ბრძოლაში პრესტიჟისათვის.

12. იხ. Carl Kaysen, "Is War Obsolete?" *International Security* 14, no. 4 (Spring 1990): 42-64.
13. რა თქმა უნდა, ბირთვული იარაღის საკითხმა გამოიწვია აშშ – საბჭოთა კავშირის ყველაზე მწვავე კონფრონტაცია ცივი ომის პერიოდში – ე.წ. "კუბის სარაკეტო კრიზისი", მაგრამ სწორედ ატომური ომის შუქარამ არ მისცა საშუალება პოლიტიკური კონფლიქტი სამხედრო კონფლიქტში გადაზრდილიყო.
14. იხ. მაგ. Dean V. Babst, "A Force for Peace," *Industrial Research* 14 (April 1972): 55-58; R.J. Rummel, "Libertarianism and International Violence," *Journal of Conflict Resolution* 27 (March 1983): 27-71.
15. ეს დასკვნა, გარკვეულწილად, ლიბერალური დემოკრატიის დოილისეულ დეფინიციაზეა დამოკიდებული. ინგლისსა და შტატებს შორის შეტაკება 1812 წელს მოხდა, როცა ბრიტანეთის კონსტიტუციას უკვე საკმაოდ ლიბერალური იერ-სახე ჰქონდა; დოილი ამ საკითხს, უბრალოდ, გვერდს უვლის და ბრიტანეთის ლიბერალურ დემოკრატიად გარდაქმნას 1831 წლის რეფორმათა ბილის გატარებით ათარიღებს, ეს კი ცოტა საკამათოა: საარჩევნო უფლებები ინგლისში მეოცე საუკუნემდე გარკვეულად შეზღუდული იყო, ხოლო 1831 წელს ლიბერალური კანონები კოლონიებზე არ გავრცელებულა. მიუხედავად ამისა, დოილის მოსაზრებები მაინც მეტად საყურადღებოა და გასათვალისწინებელიც. იხ. Doyle, "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review* 80, no. 4 (December 1986): 1151-1169.
16. "ნაციონალური ინტერესების" საბჭოური განსაზღვრის მუდმივ ცვალებადობაში გასარკვევად იხ. Stephen Sestanovich, "Inventing the Soviet National Interest," *The National Interest* no. 20 (Summer 1990): 3-16.
17. V. Khukin, S. Karaganov, and A. Kortunov, "The Challenge of Security: Old and New," *Kommunist* (January 1, 1988), p. 45.
18. რაღა თქმა უნდა, ამერიკა-კანადიდან მოყოლებული, ლიბერალურ დემოკრატიებს შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის მაგალითები ბევრად მეტია, ვიდრე მხოლოდ ბრიტანეთ-აშშ და ბრიტანეთ-საფრანგეთს შორის. იხ. Huntington (1989), pp.6-7.
19. იხ. Schumpeter (1955), p.65.

თავი 25. *ნაციონალური ინტერესები.*

1. იხ. William L. langer, "A Critique of Imperialism," in *The New Imperialism: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion*, second edition (Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1976), p. 98.

2. ამის თაობაზე იხ. Ernest Gellner in *Nations and Nationalism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983).
3. იხ. მაგ. John Gray, "The end of History – or of Liberalism?" *The National Review* (October 27, 1989): 33-35.
4. Gellner (1983), p. 34.
5. რუსული არისტოკრატიის ფრანკოფილობა იქნებ მართლაც მეტისმეტი იყო, მაგრამ საერთოდ, ყველა ქვეყანაში არისტოკრატიისა და გლეხობის ენა თვისებრივად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან.
6. ნაციონალიზმის ასეთი ეკონომიკური საფუძვლით ახსნა ცოტა საფრთხილოა. თუ თავისთავად როგორც მოვლენა შეიძლება ინდუსტრიალიზაციის შედეგად მივიჩნიოთ, ნაციონალისტური იდეოლოგია შესაძლოა დამოუკიდებლად ვითარდებოდეს, ქვეყნის ეკონომიკური მდგომარეობის მიუხედავად.
7. მაგალითად, ათათურქი თავისი კარიერის ბოლო ხანს დიდ დროს უთმობდა ისტორიულ და ლინგვისტურ "გამოკვლევებს", რამაც შედეგად თანამედროვე თურქეთის ეროვნული ცნობიერებისათვის საფუძველის შექმნას შეუწყო ხელი.
8. Gellner (1983), pp. 44-45.
9. რა თქმა უნდა, ევროპაში საკმარისად არიან ძლიერი ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიები, მაგრამ ის, რომ ისინი ჯერ დემოკრატები არიან და მერე ქრისტიანები, და თავად ქრისტიანობის მათებური საერო ინტერპრეტაცია – ყველაფერი ეს ლიბერალიზმის რელიგიაზე გამარჯვებას მიანიშნებს. შეუწყნარებელი, ანტიდემოკრატიული აღმსარებლობა ფრანკოს სიკვდილთან ერთად გაქრა ევროპულ პოლიტიკაში.
10. თავისთავად, არსებობს რუს ნაციონალისტთა ფრთა, რომელიც შოვინისტურიცაა და იმპერიალისტურიც; საერთოდ, იმპერიალისტური ნაციონალიზმის კვალი ევრაზიის ნაკლებგანვითარებულ ქვეყნებში უფრო ჩანს – თუნდაც, სლობოდან მილოშევიჩის შოვინისტური სერბული ნაციონალიზმი.
11. როდესაც ზვიად გამსახურდიას დამოუკიდებლობის მქადაგებელი "მრგვალი მაგიდა" მოვიდა ხელისუფლებაში, ერთ-ერთი პირველი ნაბიჯი ის იყო, რომ ოსურ ეთნიკურ უმცირესობას უარი უთხრა ეროვნულ უმცირესობად აღიარებასა და შესაბამის უფლებებზე. ამის საწინააღმდეგოდ, ბორის ელცინმა პრეზიდენტობისთანავე, 1990 წ. განუცხადა რუსეთის რესპუბლიკებში შემავალ ეროვნებებს, რომ მათი წევრობა სრულიად ნებაყოფლობითი იქნებოდა.
12. საინტერესოა, რომ ბევრი ისეთი ეროვნული ერთობები ცდილობენ დამოუკიდებლობის მიღწევას, რომელთაც ამისთვის არც სიდიდე და არც გეოგრაფიული მდებარეობა აძლევთ ხელს – ყოველ

შემთხვევაში, სამხედრო თვალსაზრისით მაინც. ეს იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფო სისტემა აღარ აღიქმება ისეთი უცილობელი მუქარის შემცველად, როგორც ეს ადრე იყო.

13. თუმცა არსებობს ისეთი გამონაკლისები, როგორიცაა ჩინეთის მიერ ტიბეტის ოკუპაცია, იზრაელის მიერ ღაზის დაკავება და ინდოეთის მიერ გოას მიერთება.
14. ბევრჯერ აღინიშნა, რომ აფრიკაში არსებული სახელმწიფო საზღვრების ირაციონალურობის მიუხედავად, რომლებიც ისე იყო გავლებული, თემურ და ეთნიკურ მონაცემებს არად დაგიდევდათ, წარმატებით ვერც ერთი ვერ შეიცვალა დამოუკიდებლობის გამოცხადების მერეც. იხ. Yehoshafat Harkabi, "Directions of Change in the World Strategic Order, in *The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988*, Part II, Adelphi Paper No. 237 (London: International Institute for Strategic Studies, 1989), pp. 21-25.

თავი 26. *უკიდეგანოდ წყნარი კავშირისაკენ.*

1. ეს დაყოფა უშუალოდ უკავშირდება ჩრდილოეთისა და სამხრეთის, ან განვითარებად და განვითარებულ ქვეყნებად სამყაროს დაყოფას; მაგრამ ეს მთლად სწორი არ არის, რადგან არსებობენ ისეთი ქვეყნები, როგორიც კოსტა-რიკა თუ ინდოეთია, რომელნიც ლიბერალური დემოკრატიის პრაქტიკას მისდევენ, მაშინ როდესაც განვითარებული ნაცისტური გერმანია ტირანიას განასახიერებდა.
2. არარეალისტური საგარეო პოლიტიკის თაობაზე იხ. Stanley Kober, *"Idealpolitik," Foreign Policy* no. 79 (Summer, 1990): 3-24.
3. ცივი ომის პერიოდში ბევრი აკნინებდა იდეოლოგიურ ბრძოლაში ისეთი ორგანიზაციების როლს, როგორიც იყო "რადიო თავისუფლება", "რადიო თავისუფალი ევროპა", "ამერიკის ხმა" და სხვ., მაგრამ აღმოჩნდა, რომ სატანკო დივიზიებსა და ბირთვულ ქობინთა გარდა ისინიც საჭირონი ყოფილან – თუნდაც დემოკრატიის თავად იდეის შესანარჩუნებლად აღმოსავლეთ ევროპასა თუ საბჭოთა კავშირში.
4. იხ. კანტი, *უნივერსალური ისტორიის იდეის* მეშვიდე დებულება.
5. მოსაზრება, რომ თავად კანტი "მუდმივ მშვიდობას" პრაქტიკაში განსახორციელებელ პროექტად არც აღიქვავდა, იხ. Kenneth Waltz, "Kant, Liberalism, and War," *American Political Science Review* 56 (June 1962): 331-340.
6. Kant, (1963), *Perpetual Peace*, p. 94.
7. Ibid., p. 98.
8. Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), p.45.

9. ეს ორგანიზაცია არც მოითხოვს თავის წევრთაგან დემოკრატიის იდეალების მიღწევას, მაგრამ ეკონომიკური პოლიტიკის ლიბერალური მოთხოვნებისადმი დამორჩილებას კი აიძულებს.

თავი 27. ***თავისუფლების სფერო.***

1. Kojève (1947), p. 435.
2. ამასთან დაკავშირებით იხ. Gellner (1983), pp. 32-34, 36.
3. ერთი კი უნდა გავითვალისწინოთ: კოჟევის მიერ "უკლასო საზოგადოების" ცნების ხმარება – ომისშემდგომი ამერიკის დასახასიათებლად – შეიძლება ითქვას, დემონსტრაციულად არამარქსისტულია.
4. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 99-103.
5. იხ. Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System* (N.Y.: Praeger, 1957).
6. ყველა ისინი, ვინც ჩემს პირველად სტატიას აკრიტიკებდა მემარცხენე პოზიციებიდან, არ ავიწყდებოდათ არც ერთ იმ ეკონომიკურ თუ სოციალურ პრობლემათა ჩამოთვლა, თანამედროვე ლიბერალურ საზოგადოებებს რომ ახასიათებდათ, მაგრამ მარქსისა და ლენინის მსგავსად საზოგადოდ ლიბერალურ პრინციპთა უარყოფა არც ერთს თავშიც არ მოსვლია.
7. სამართლის ჯონ რაულსისეული თეორიისათვის იხ. Allan Bloom, "Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy," in Bloom, *Giants and Dwarfs: Essays* (N.Y.: Simon and Schuster, 1990), p. 329.
8. Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 100-101.

თავი 28. ***ფუტურო ადამიანები.***

1. იხ. Nietzsche, *The Will to Power* I:18 (N.Y.: Vintage Books, 1968b), p. 16.
2. იხ. მისივე "ზნეობის გენეალოგია" – 2:11, 2:20, 3:18 და "სიკეთისა და ბოროტების მიღმა", აფორიზმები 46,50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.
3. იხ. "სიკეთისა და ბოროტების მიღმა", 260; ასევე აფორიზმი 260 ამაოებასა და "რიგითი ადამიანის" აღიარების თაობაზე დემოკრატიულ საზოგადოებაში.
4. იხ. Strauss, *On Tyranny* (1963), p. 222. სადაც ლეო შტრაუსი კოჟევს ეპასუხება აღიარების თაობაზე; აგრეთვე მისი წერილი კოჟევის მიმართ (22 აგვისტო, 1948), სადაც ამტკიცებს, რომ თავად ჰეგელის რწმენით, სიბრძნე და არა მარტოოდენ აღიარებაა ადამიანისათვის დაკმაყოფილების წყარო.
5. თვითშეფასების კალიფორნიული პროგრამის გამტარებლები ასე საზღვრავენ ამ ცნებას: "საკუთარი მნიშვნელობისა და ფასის

აღიარება; უნარი, პასუხი ვაგო საკუთარი თავის წინაშე და პასუხისმგებლობის გრძნობით ვიქცეოდე სხვების მიმართ". როგორც ამ პროგრამის ერთმა გამკრიტიკებელმა აღნიშნა, "როცა ეს მოძრაობა სკოლებსაც მოედო, მასწავლებლებს პრობლემა გაუჩნდათ – ბავშვების დადებითი თვითშეფასების მისაღწევად ისინი იძულებულნი იყვნენ ყოველგვარ უარყოფით შენიშვნებზე აეღოთ ხელი და აღარ მიეცათ არანაირი დავალება, თუკი აბსოლუტურად დარწმუნებულნი არ იყვნენ მათ წარმატებაში". იხ. Beth Ann Krier, "California's Newest Export," *Los Angeles Times* (june 5, 1990), p.E1.

6. იხ. "სიკეთისა და ბოროტების მიღმა", 257, 259.
7. იხ. The Portable Nietzsche (1954), p. 130.
8. Nietzsche, *The Use and Abuse of History* (1957), p. 9.
9. თუ როგორ იქცა ნიცშეანური ნიჰილიზმი ჩვენი კულტურის ნაწილად, შესანიშნავად აქვს დაფიქსირებული ალან ბლუმს თავის წიგნში *The Closing of American Mind* (N.Y.: Simon and Schuster, 1988), pp. 141-240.
10. ამის კიდევ ერთი მაგალითი მაქს ვებერია, რომელიც მუდამ წუხს, რომ ბიუროკრატიამ და რაციონალიზაციამ ჩვენს სამყაროს ყოველგვარი ხიბლი მოუსპო და სულიერებამ გზა დაუთმო "უსულო სპეციალისტებსა და უგულო სენსუალისტებს". იხ. "Science as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology* (N.Y.: Oxford University Press, 1946), p. 143.
11. Tocqueville, (1945), vol. 2, p. 336.
12. Ibid., p. 45.
13. იხ. Mme. Périer, "La vie de M. Pascal," in Blaise Pascal, *Penseés* (Paris: Garnier, 1964), pp. 12-13.
14. Eric Temple Bell, *Men of Mathematics* (N.Y.: Simon & Schuster, 1937), pp. 73,82.
15. Kojève, (1947), pp. 434-435.
16. კოჟევის მიხედვით, "თუ ადამიანი ისევ ცხოველად იქცა, მისი ხელოვნება, სიყვარულიც და თამაშიც ისევ წმინდად ბუნებრივი გახდება. ასე რომ, ისტორიის დასასრულის შემდგომ, იგი ისევე განაგრძობს აღმშენებლობას, როგორც ჩიტები აშენებენ ბუდეებს, ან ობობები ქსოვენ აბლაბუდებს,; მუსიკობა ვასაკებისა და ჭრიჭინობლების მსგავსი იქნება, თამაშობანი – ახალგაზრდა მხეცების მსგავსი, და სიყვარულის აქტიც ზრდასრული ცხოველების ქცევას ემგვანება. კოჟევი (1947), პ. 436.
17. კოჟევი თავის ბოლო, დაუმთავრებელ ნაშრომში იმედოვნებდა ადამიანის რაციონალური აზროვნების სრული ციკლი აღეწერა: წინარესოკრატულიდან მოყოლებული, ჰეგელის ჩათვლით, წარ-

სულის უკლებლივ ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა და მომავლის ყველა შესაძლო – ერთად უნდა ყოფილიყო თავმოყრილი. იხ. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Paris: Gallimard, 1968).

18. ხაზგასმა დედნისეულია. იხ. Kojève, (1947), p. 436.
19. შტრაუსის მიხედვით, "მდგომარეობა, როცა ადამიანი დაკმაყოფილებულია, მისი ადამიანურობაც დაკნინების, ან სრულიად გაქრობის საფუძველს ქმნის. ესაა ის, რასაც ნიცშე *უკანასკნელ ადამიანს* არქმევდა". იხ. Strauss (1963), p. 223.

თავი 29. *უთანასწორო და თავისუფალი.*

1. იხ. Harvey Mansfield , *Taming the Prince* (1989), pp. 1-2.
2. Kojève (1947), p. 437.
3. იხ. John Adams Wettergreen, Jr., "Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity," *Western Political Quarterly* 26, no. I (March 1973): 109-129.

თავი 30. *სრული უფლებები და კნინი მოვალეობანი.*

1. იხ. Tocqueville (1945), vol. 2, p. 131.
2. ტოკვილის მსგავსად, ჰეგელიც თავის "სამართლის ფილოსოფიაში" ამდაგვარი "საშუამავლო ინსტიტუტების" მომხრეა. მისი აზრით, თანამედროვე სახელმწიფო მეტისმეტად დიდია და იმპერსონალური, პიროვნული იდენტიფიკაციისათვის რომ გამოდგეს; ამიტომაც საზოგადოების კორპორაციულად დაყოფა სურდა – ე.წ. Stände, კლასებად, ფენებად – გლეხობა, საშუალო კლასი, ბიუროკრატია. ეს "კორპორაციები" არც ჩაკეტილი შუასაუკუნეობრივი გილდიები იქნებოდა და არც ფაშისტური სახელმწიფოს სამობილიზაციო იარაღი, არამედ თავად სამოქალაქო საზოგადოების მიერ შექმნილი ასოციაციები. ამ მხრივ ჰეგელი საკმაოდ განსხვავებულად მოჩანს კოჟევის მიერ წარმოდგენილი ინტერპრეტაციისაგან, ხოლო თავად კოჟევის უნივერსალურ და ერთგვაროვან სახელმწიფოში კი ადგილი არც რჩება ასეთი კორპორაციებისა თუ Stände-ს მსგავსი "საშუამავლო" სტრუქტურებისათვის. ამ მხრივ მას უფრო მარქსისტული ხედვა აქვს, რომლის მიხედვითაც თავისუფალ, თანასწორ, ატომიზირებულ ინდივიდუუმებსა და სახელმწიფოს შორის აღარაფერი დგას. იხ. აგრეთვე Smith (1989), pp. 140-145.
3. ეს უხერხულობანი გარკვეულწილად ნეიტრალდება კავშირების გაუმჯობესებით, რაც ახალ-ახალი ასოციაციების შექმნის საშ-

უალებას იძლევა – წევრთა საერთო ინტერესებისა და მიზნებიდან გამომდინარე.

4. ამასთან დაკავშირებით, იხ. Thomas Pangle, "The Constitution's Human Vision," *The Public Interest* 86 (Winter 1987): 77-90.
5. როგორც ადრევე აღვნიშნეთ, აზიაში ძლიერი სათვისტომოები ინდივიდუალურ უფლებათა და შემწყნარებლობის გამოვლენათა ხარჯზე იქმნება: ვთქვათ, ოჯახის ინსტიტუტის სიძლიერე გარკვეულწილად იმ ოსტრაკიზმითაცაა განპირობებული, რაც უშვილძირო პირთა მიმართ ჩნდება. ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საზოგადოების მიმართ კონფორმიზმს ჩაცმა-დახურვის, აღრზდა-განათლების, სექსუალური არჩევანისა თუ სამუშაოდ დაქირავების დროს.

თავი 31. *განწვალვა სულისა.*

1. ჰეგელი თავის "სამართლის ფილოსოფიაში" ცხადად ამბობს, რომ ისტორიის ბოლოსაც ომები გარდაუვალი იქნება. მეორე მხრივ, კოჟევი ამტკიცებს, რომ ისტორიის დასასრული მასშტაბიან შეხლათა დასასრულსაც მოასწავებს, რაკიდა თავად ბრძოლის საჭიროება აღარ იქნება. რატომ ირჩევს კოჟევი ასეთ არაჰეგელიანურ პოზიციას, ჩვენთვის გაუგებარია. ამასთან დაკავშირებით, იხ. Smith (1989a), p. 164.
2. Bruce Catton, *Grant Takes Command* (Boston: Little, Brown, 1968), pp. 491-492.
3. ომისწინა ევროპაში საზოგადოებრივი აზრის განწყობაზე იხ. Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1989), pp. 55-64.
4. Ibid., p. 57.
5. Ibid., p. 196.
6. იხ. *Twilight of the Idols* (1968a), pp. 56-58; *Beyond Good and Evil* (1966), p. 86; and *Thus Spoke Zarathustra* in *The Portable Nietzsche* (1954), pp. 149-151.
7. ნიცშეს დამოკიდებულებაზე გერმანული ფაშიზმის მიმართ იხ. შესავალი წერილი წიგნში Werner Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974).
8. იხ. *რესპუბლიკა,* წიგნი IV, 440b-440e.
9. ენრი ჰიგუერას მადლობელი ვარ - საკითხის ამგვარად ფორმულირების შემოთავაზებისათვის.

1. შარლ ლუი მონტესკიე – *„კანონთა გონი“*
2. ჟან ჟაკ რუსო – *„საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“*
3. *„რუსი ფილოსოფოსები დემოკრატიასა და რევოლუციაზე“*
   (ს. ფრანკი, ნ. ბერდიაევი, ს. ბულგაკოვი)
4. მოშე დაიანი – *„ცხოვრება ბიბლიით“*
5. *„საზოგადოება და პოლიტიკა“* (სოციალური და პოლიტიკური კვლევების ალმანახი)
6. *„ჭკუა გაისაგან“* (სოციალური და პოლიტიკური კვლევების ალმანახი)
7. გია ნოდია – *„სათ?“* (პოლიტიკური პუბლიცისტიკა)
8. იოჰან ჰაიზინგა – *„HOMO LUDENS“* (ნაშრომი კულტუროლოგიაში)
9. *„დემოკრატიის კლასიკური დოკუმენტები“*
10. **Мераб Мамардашвили – “*Классичесий и неклассический идеалы рациональности*”**
11. ვაცლავ ჰაველი – *„ძალა უძალოთა“*
12. მერაბ მამარდაშვილი – *„ლექციები ფსიქოანალიზის შესახებ“*
13. *„საქართველოს პოლიტიკური სისტემა“* (ცნობარი)
14. ფრენსის ფუკუიამა – *„ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“*
15. **“*ГРУЗИЯ – данные о вооруженных силах*” (Материалы русской разведки 1921 г.)**
16. გია ნოდია – *„აფხაზეთის კონფლიქტი: ძირები და ხედვები“*