ამირან ბერძენიშვილი

კლასიკური სოციოლოგიური თეორიები

(სოციოლოგიური თეორიების განვითარების ადრეული წლები)

გამომცემლობა „მერიდიანი“
თბილისი 2013

უაკ (UDC) 316.01
ბ-571

ანოტაცია

სალექციო კურსი მოიცავს კლასიკური სოციოლოგიის განვითარების ადრეული წლების ისეთ დამფუძნებელთა და კლასიკოსთა კონცეფციებს, როგორებიცაა: ოგიუსტ კონტი, თავისი სოციალური სტატიკითა და სოციალური დინამიკით, ჰერბერტ სპენსერი, სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების დაფუძნების ანგარიშ გასაწევი მცდელობით და სტრუქტურულ - ფუნქციონალური მიდგომის ძირითადი ასპექტების გამოვლენით, კარლ მარქსი ისტორიის მატერიალისტური გაგებითა და სოციალური სისტემების თეორიით, ემილ დიურკემი სოციალური სოლიდარობის, ანომიის, სოციოლოგიური კვლევის მეთოდების, საკრალურისა და პროფანულის კატეგორიებით; მაქს ვებერი სოციალური მოქმედების ტიპოლოგიით, verstehen-ითა და რაციონალობის „რკინის გალიით", გეორგ ზიმელი ადამიანთაშორისი ურთიერთობების, ინტერაქციების, „სოციაციის" ფორმებითა და კულტურის ტრაგედიით, ვილფრედო პარეტო „ნაშთების (residui) და წარმოებულების (derivacioni) კლასიფიკაციით, ლოგიკურ - ექსპერიმენტალური მეთოდითა და ელიტათა წრებრუნვის კონცეფციით, დაბოლოს ფერდინანდ ტიონისი თავისი არსობრივი (Wesenvile) და თავისუფალ - არჩევითი (Wilkühr) ნებით, ერთობითა (Gemainschaft) და საზოგადოებით (Geselschaft). სალექციო კურსი ეყრდნობა, როგორც კლასიკოსთა ფუნდამენტურ, ისე კლასიკური სოციოლოგიური კონცეფციების ისტორიის ქართველ და უცხოელ მკვლევართა შრომებს.

ვიმედოვნებთ, რომ წინამდებარე სალექციო კურსი გარკვეულ წვლილს შეიტანს ქართველი პროფესიონალი სოციოლოგების მომზადებაში და არც საზოგადოების სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ კულტურული პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველს დატოვებს გულგრილს.

სალექციო კურსი თანამედროვე სახელმძღვანელოებისთვის აუცილებელი (დამახასიათებელი) მეთოდიკითაა შესრულებული.

სამეცნიერო რედაქტორი:
სოციოლოგიის დოქტორი, **ფლორა ესებუა**

რეცენზენტები:
ვალერიან რამიშვილი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი
ლია წულაძე, სოციოლოგიის დოქტორი

© ამირან ბერძენიშვილი

© გამომცემლობა „მერიდიანი", 2013

ISBN 978-9941-10-691-0

სარჩევი

შესავალი 7

ლექცია პირველი 13
სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობა 13
1. სოციოლოგიის წარმოშობის სოციალური წანამძღვრები 13
2. ინტელექტუალური ძალების გავლენა სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაში. 15

ლექცია მეორე 19
ოგიუსტ კონტი და მეცნიერული სოციოლოგიის წარმოშობა. 19
1. ო. კონტი: ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები 19
2. მეცნიერებათა კლასიფიკაცია 22
3. სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები 25
4. სოციოლოგიის მეთოდები 27
5. სოციალური სტატიკა. 30
6. სოციალური დინამიკა 33
7. პოზიტიური პოლიტიკა. 36
8. კონტის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში. 38
მოკლე შინაარსი: 42
კითხვები: 50

ლექცია მესამე 51
ჰერბერტ სპენსერი სოციოლოგია. 51
1. ჰერბერტ სპენსერი: ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები; 51
2. სოციოლოგია როგორც მეცნიერება - სოციოლოგიის საგანი. 53
3. საზოგადოების სპენსერისეული გაგება - ორგანიციზმი და ევოლუციონიზმი 59
4. საზოგადოების სპენსერული ტიპოლოგია 66
5. სპენსერის პოლიტიკური შეხედულებები 69
მოკლე შინაარსი: 76
კითხვები: 80

ლექცია მეოთხე 81
კარლ მარქსის სოციოლოგია. 81
1. კარლ მარქსი, პიროვნება, მეცნიერი და
რევოლუციონერი 81
2. მარქსიზმი, მარქსიზმები და მარქსის სოციოლოგია 87
3. იდეურ - თეორიული წყაროები 89
4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანი და
საზოგადოება 93
5. ისტორიის მატერიალისტური გაგება 96
6. მეთოდოლოგია. 99
7. სოციალურ სისტემათა თეორია 104
8. სოციალური განვითარების თეორია. სოციალური
რევოლუცია 109
9. კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თეორია 114
10. შემეცნების სოციოლოგია 119
მოკლე შინაარსი: 121
კითხვები: 128

ლექცია მეხუთე 129
ემილ დიურკემის სოციოლოგია 129
1. ემილ დიურკემი: ცხოვრებისა და შემოქმედების წლები. . . .129
2. სოციოლოგიის საგანი და მისი ადგილი სხვა
საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სისტემაში. 132
3. „სოციოლოგიზმი" როგორც საზოგადოების თეორია 139
4. სოციოლოგიური მეთოდის წესები 142
5. საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის
დანაწილება 148
6. „სოციოლოგიზმის" პრინციპების გამოყენება
თვითმკვლელობის მიზეზთა საკვლევად. 160
7. მორალის სოციოლოგიური კონცეფცია. 169
8. რელიგიის სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები. 173
9. დიურკემის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში. 181
მოკლე შინაარსი: 183
კითხვები: 189

ლექცია მეექვსე 190
მაქს ვებერის სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები 190
1. მაქს ვებერი: პიროვნება და მეცნიერი (ფრენკ პარკინის
და ჯორჯ რიტცერის მიხედვით). 190

2. კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა
მეთოდოლოგიური პრობლემები. 195
3. იდეალური ტიპი როგორც ლოგიკური კონსტრუქცია 200
4. გაგების პრობლემა და „სოციალური მოქმედების"
კატეგორია Verstehen 208
5. სოციალური მოქმედება და „განწყობა სხვაზე"
"მოლოდინი". 215
6. სოციალური მოქმედების სახეები. 221
7. ფორმალური რაციონალურობა როგორც ვებერისეული
სოციოლოგიის კატეგორია 224
8. ვებერის მოძღვრება ბატონობის ტიპების შესახებ 232
10. „პროტესტანტული ეთიკის" თემები: კაპიტალიზმი,
სოციალური მოქმედება და რწმენა 238
11. რელიგიის სოციოლოგია 248
მოკლე შინაარსი: 259
კითხვები: 266

ლექცია მეშვიდე 268
გეორგ ზიმელის სოციოლოგია. 268
ფორმალური სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები 268
1. გეორგ ზიმელი: პიროვნება და მეცნიერი 269
2. საზოგადოება როგორც ურთიერთქმედებათა
(ინტერაქციათა) ერთობლიობა: ინტერაქციის ფორმები 272
3. ინტერაქციის ფორმათა (სოციაციის) სამ ჯგუფად
კლასიფიცირების მცდელობა 278
4. ფილოსოფიური სოციოლოგია და გაგების მეთოდი 295
5. სოციალური ფილოსოფია და კულტურის
სოციოლოგია. ობიექტური კულტურა 297
6. კულტურის ტრაგედია. 299
7. ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და
ობიექტური კულტურა. 302
8. სოციალური გეომეტრია.. 304
9. „ფულის ფილოსოფია", ფული და ღირებულება, ფული,
მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია. 310
10. საიდუმლო, სოციოლოგიური კვლევა ზიმელის
მოძღვრებაში 313
11. საიდუმლოობა და სოციალური ურთიერთობები 315
მოკლე შინაარსი 318
კითხვები 325

ლექცია მერვე 326
ვილფრედო პარეტოს სოციოლოგიური კონცეფცია 326
1. ვილფრედო პარეტო: ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა. 326
2. იდეური წყაროები და მსოფლმხედველობის თავისებურება. 330
3. მეთოდოლოგია: ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეთოდი. . .333
4. ლოგიკური და არალოგიკური ქცევები (ქმედებები) 339
5. ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმი 345
6. წარმოებულები (derivacioni) - იდეოლოგიის კონცეფცია 355
7. საზოგადოება, როგორც ინდივიდთა ურთიერთქმედების სისტემა - სოციოლოგიური სინთეზი.. 359
8. ელიტათა წრებრუნვის კონცეფცია 362
მოკლე შინაარსი: 373
კითხვები: 378

ლექცია მეცხრე 379
ფერდინანდ ტიონისის სოციოლოგიური კონცეფცია 379
1. ფერდინად ტიონისი: ცხოვრება და მოღვაწეობა 379
2. სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემა 380
3. ერთობა (თემი) (gemeinschaft) და საზოგადოება (gesellschaft). . .382
4. ფორმათა სოციოლოგია 384
5. ფორმალიზმი და ისტორიზმი 387
6. სოციოლოგია და პოლიტიკა. 389
7. ტიონისის სისტემის კრიტიკა.. 392
8. ტიონისის სოციოლოგიის მეცნიერული მნიშვნელობა.. . . .395
მოკლე შინაარსი: 398
კითხვები: 401
გამოყენებული და ციტირებული ლიტერატურა:. 402

„სოციოლოგია - ძალიან ახალგაზრდა მეცნიერებაა შესწავლის ძალიან ძველ საგანზე."

რობერტ მერტონი

შესავალი

რა პირობებში გახდა შესაძლებელი სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობა, რა სოციალურმა და ინტელექტუალურმა ხდომილებებმა შეუწყვეს ხელი სოციოლოგიური აზროვნებისა და შესაბამისად სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობასა და განვითარებას? რასაკვირველია, საზოგადოების შესახებ წარმოდგენები ჯერ კიდევ უძველეს დროში გაჩნდა და სერიოზული მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური მნიშვნელობაც ჰქონდათ საზოგადოებრივი თუ სოციალური პრობლემების გადაჭრისა და დარეგულირების შემთხვევებში; მაგრამ ეს იყო გენიალური მიგნებები, რომლებიც სისტემური და მკაცრად მეცნიერული ფორმით არ იყვნენ მოცემულნი. სოციალურ მეცნიერებათა ისტორიის უბრალო თვალის გადავლებაც კი საკმარისია ნათლად დავინახოთ, რომ ყოველი დიდი ფილოსოფოსი თუ მოაზროვნე თავიანთ მოძღვრებებში ცდილობდა საზოგადოებრივი განვითარების გზები და კანონები ეკვლია, სოციალურ სისტემაში ადამიანის ადგილი და როლი დაედგინა - საზოგადოებრივი ყოფიერების მთლიანი სურათი ეჩვენებინა. ასეთი მიგნებები და მოძღვრებები, ჩვენ უკვე „წინასოციოლოგიურ თეორიებში" შევისწავლეთ.

უნდა მომხდარიყო რადიკალური ცვლილებები, როგორც სოციალური ცხოვრების, ისე ინტელექტუალური განვითარების სფეროებში, შეცვლილიყო საზოგადოებრივი ცხოვრების დინამიკა, ინდივიდთა ქმედებანი კი ნაკლებ წინასწარგანჭვრეტადნი გამხდარიყო, რომ მაშინვე დღის წესრიგში საზოგადოებრივი, კოლექტიური და ინდივიდუალური ქმედებების რეგლამენტაციის ახალი წესებისა თუ ნორმების შემუშავებისა და მოძიების პრობლემები დამდგარიყო. როდესაც ტრადიციები, ძველი კოლექტიური წარმოდგენები, ღირებულებები, ნორმები, რიტუალები და ტაბუთა სისტემები მარეგლამენტირებელ და ამხსნელ ძალას კარგავს, მაშინ მეცნიერული აზროვნება იძულებულია ძველ სოციალურ წესრიგს, დადგენილ რუტინას,ძალაუფლებისა და ხელისუფლების ტიპს, „საკრალურს'', ყოველივე წმინდას, რაც ტრადიციული საზოგადოების სოციალურ საფუძველს შეადგენდა, გამოწვევა ესროლოს.

ახალ დროში, განსაკუთრებით XVIII-ე საუკუნეში, დასავლეთ ევროპის ქვეყნების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ისეთი ფუნდამენტური ცვლილებები ხდება, რომლებიც აიძულებს აქტორებს თავიანთი ცხოვრების საფუძვლების ურყეობაში დაეჭვდნენ, საზოგადოებრივი განვითარების

პრინციპულად ახალი ფაქტორები, ადამიანურ ქმედებათა ახალი ინტერპრეტაციები ეძიონ; ისტორიული ცვლილებების შედეგად ახალი რეალობა გაჩნდა, ძველი სოციალური ღირებულებები, ნორმები თუ წესები მერყევნი და საფუძველგამოცლილნი აღმოჩნდნენ, განიძარცვნენ სინამდვილისაგან, ახალი რეალობა კი შემეცნებისა და ანალიზის ახალ მიდგომებს ითხოვს; ახალ რეალიებთან ერთად მენტალობაც იცვლება. საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური პირობების შემეცნების განსაკუთრებული მოთხოვნილება სწორედ XVIII-ე საუკუნის გონებაჭვრეტითი/რაციონალური/თეორიების კრახის შემდეგ გაჩნდა, რომელიც ფრანგული რევოლუციის ტრაგიკულმა ხდომილებებმა და შედეგებმა მოიტანა. სწორედ ამ დროს გაჩნდა საზოგადოების შესახებ მოძღვრების ზოგადი რეფორმის და საზოგადოებრივი ცხოვრების შესწავლის ახალი მეთოდების ძიების აუცილებლობა. პირველი, ვინც გააცნობიერა ბუნების მეცნიერული პრინციპების პრიმატის როლი საზოგადოებრივი ცხოვრების შესწავლაში ფრანგი ფილოსოფოსი და „უტოპიური სოციალიზმის" ერთერთი ფუძემდებელი კლოდ ანრი დე სენ-სიმონი [1768-1825] იყო. სწორედ მასთან მუშაობდა 1817-1824 წლებში ო.კონტი, რომელიც შემდგომ სოციოლოგიის დამფუძნებლად და თავად ტერმინ „სოციოლოგიის" შემომღებად მოგვევლინა.

ო. კონტი სოციოლოგიის მხოლოდ „ნათლია" კი არ არის, რომელმაც მხოლოდ სახელი შეურჩია საზოგადოების შემსწავლელ ახალ დისციპლინას, არამედ ფუძემდებელიცაა, რამეთუ, პირველად სოციოლოგიის ისტორიაში მან შემოსაზღვრა სოციალური პრობლემების ის არეალი [სოციალური წესრიგი, სოციალური პროგრესი], რომლებიც დღესაც სოციოლოგიის ძირეულ საკითხებად რჩება; მანვე დაადგინა, რომ სოციალური მოვლენები ანალიტიკური ამოცანის თვალსაზრისით თვისებრივად ბუნებრივი პროცესების იგივეობრივია; რომ ბუნებისმეცნიერებებში გამოყენებული ანალიზის მეთოდები სოციოლოგიურ გამოკვლევებში სავსებით მისაღები და გამოსადეგია; რომ სოციოლოგიის უმაღლესი მიზანი ისეთი ზოგადი, ემპირიულად დაფუძნებული თეორიული დებულებების სისტემის შემუშავებაა, რომელიც სოციალური მოვლენების პროგნოზირების საშუალებას მოგვცემს.

პირველი სოციოლოგები - ო.კონტი და სპენსერი - ცდილობდნენ შეექმნათ საზოგადოების შესახებ ისეთი მეცნიერება, რომელიც ფიზიკის ან ბიოლოგიის მსგავსად საზოგადოებრივი განვითარების კანონების აღმოჩენას და დაფუძნებას შეძლებდა. ამ კანონების საფუძველზე კი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჰარმონიზაცია შესაძლებელი გახდებოდა, რამეთუ სწორედ ამ კანონების ცოდნა აძლევს მმართველებსა და მმართულებს იმის ჭეშმარიტ ორიენტირებს, თუ როგორ უნდა იმოქმედონ ადამიანებმა, რათა საზოგადოებაში წესრიგი და კეთილდღეობა დამყარდეს.

მართალია, სოციოლოგიის როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების ფუძემდებლად ფრანგი ო. კონტი და ინგლისელი ჰ. სპენსერი ითვლებიან, მაგრამ არსებობს საკმაოდ არგუმენტირებული აზრი იმის თაობაზე, რომ ისინი უფრო პროტოსოციოლოგები არიან, რომლებმაც არა მხოლოდ სახელი დაარქვეს ახალ დისციპლინას, არამედ მისი კვლევის არეალიც მოხაზეს, მაგრამ დამოუკიდებელი და ავტონომიური მეცნიერების შემქმნელებად ვერ ჩაითვლებიან. სოციოლოგია როგორც დამოუკიდებელი, ავტონომიური მეცნიერება, რომელსაც ნათლად მოხაზული კვლევის ობიექტი, საგანი და კვლევის საკუთარი მეთოდები აქვს, მხოლოდ ე. დიურკემის, მ. ვებერის, გ.ზიმელის და სხვათა ძალისხმევით ჩამოყალიბდა. მართალია, ო. კონტმა, ჰ. სპენსერმა და განსაკუთრებით კ. მარქსმა სოციუმის სპეციფიკურად სოციოლოგიური სფერო გამოყვეს და მისი კვლევის მეცნიერული მეთოდების შესახებაც მიუთითეს, ხოლო მათმა გამოკვლევებმა დიდად განსაზღვრეს სოციოლოგიის მომავალი განვითარება, მიუხედავად ამისა, ისინი მაინც სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების შესასვლელ კარიბჭესთან დგანან. მაშასადამე, ისინი სოციალური ფილოსოფოსები უფრო იყვნენ, ვიდრე საკუთრივ სოციოლოგები.

ო. კონტი პოზიტივიზმის მიმდევარი იყო ფილოსოფიაში და მეცნიერულ აზროვნებას, ცდისეულ ცოდნას დიდ და უპირატეს მნიშვნელობას ანიჭებდა. ამიტომ იგი ცდილობდა საზოგადოებრივი, განსაკუთრებით სოციალურ წესრიგთან და სოციალურ პროგრესთან დაკავშირებული, პრობლემები მეცნიერულად ე.ი. საყოველთაობითა და ობიექტურობით ეკვლია. მისი აზრით, სოციოლოგია ზუსტ, ბუნებისმეცნიერების მსგავს მეცნიერებად უნდა იქცეს, დაეყრდნოს ისეთ მეთოდებს, რომლებიც ერთ მკვლევარს საშუალებას მისცემს შეამოწმოს, დაადასტუროს ან უარყოს მეორე მკვლევარის მიერ კვლევის შედეგად მიღებული რეზულტატები, როგორც ეს ბუნებისმეცნიერებებშია.

ამიტომ, არ არის გასაკვირი, რომ სოციალური პრობლემების კვლევისას, მან უწინარეს ყოვლისა, ბუნებისმეცნიერებებისათვის დამახასიათებელ ემპირიულ მეთოდებს: დაკვირვებას, ექსპერიმენტს და შედარებას მიმართა. კონტის პოზიტივისტური სოციოლოგია, გვევლინება როგორც ემპირიული კვლევისა და მისი თეორიული განზოგადების სინთეზი. ცდისეული, ემპირიული კვლევა და თეორეტიზირება (თეორიული ანალიზი) სოციალური სამყაროს შემეცნების ორი წესი და საშუალებაა. თუმცა, კონტიც სხვა თანამოაზრეების მსგავსად უპირატესობას ემპირიულ კვლევასთან შედარებით თეორიულ ანალიზს ანიჭებს. მისი აზრით, ფიზიკის მსგავსად, რომელიც მატერიის, ბუნების მოძრაობის კანონებს აღმოაჩენს და იკვლევს, სოციოლოგიაც მოწოდებულია სოციალურ ცვლილებათა კანონები აღმოაჩინოს. სწორედ, საზოგადოების ობიექტური, აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე

კანონების აღმოჩენაში ხედავდნენ სოციოლოგიის ფუძემდებლები: ო.კონტი, კ.მარქსი და ჰ.სპენსერი თავიანთ მოწოდებას. სამივე თვლიდა, რომ ამ კანონების აღმოჩენა შეძლეს.

სოციოლოგიის, როგორც საზოგადოებისა და მასში მცხოვრებ (მოსაქმე) ადამიანთა შესახებ მეცნიერების ამოცანებია:

1. მოცემული საზოგადოების ნიშნების აღწერა;
2. სოციალური პროგრესის ან სოციალური სტაგნაციის მიზეზთა დადგენა და გამოსავლის პოვნა;
3. სოციუმის შემადგენელ აქტორთა მოქმედებების ანალიზი;
4. ინდივიდთა და სოციალურ ჯგუფთა მოქმედებების საზოგადოებრივ სტრუქტურებთან მიმართებაში დაყენება და განხილვა.

ასეთი ზოგადი ანალიზით სოციოლოგიური თეორიაა დაინტერესებული. მისი მიზანი საზოგადოების მდგომარეობისა და განვითარების შესახებ ზოგადი დებულებების შეიმუშავებაა. ამასთანაა აგრეთვე სამუშაო მეთოდურ ცნება - ინსტრუმენტთა განვითარებაც დაკავშირებული. გამოყენებითი დამოკიდებულება, რომელიც მრავალ ე.წ. სპეციალურ ან დარგობრივ სოციოლოგიებში წინა პლანზე დგას, აქ უკანა პლანზე ინაცვლებს. სოციოლოგიური თეორიები საფუძველმდებელ პრინციპებზეა ორიენტირებული, მაგრამ ამავე დროს მუდმივად იმ ისტორიულ მომენტსა და ეროვნულ კონტექსტზეა დამოკიდებული, რომელშიც იგი წარმოიქმნა. თანამედროვე საზოგადოების პრობლემები და განვითარება პირველ რიგში ახალ ცნებებს, კატეგორიებს, ინსტრუმენტებს და თეორიებს მოითხოვს. ამიტომ სოციოლოგიის კლასიკოსთა თეორიები თანამედროვე საზოგადოების ანალიზისათვის მხოლოდ პირობითად თუ შეიძლება გამოვიყენოთ. როდესაც კ.მარქსი თავის ''კაპიტალს" XIX - ის 50-60-იან წლეებში წერდა, ინგლისური მეურნეობის და სოციალური სისტემის, ინდუსტრიული გადატრიალებების, აგრეთვე მუშათა კლასის პაუპერიზაციის შთაბეჭდილებების ქვეშ იყო. მაგრამ 150 წლის შემდეგ დასავლურმა საზოგადოებებმა - და არა მხოლოდ მათ - ტექნიკური, პოლიტიკური რევოლუციები და გადატრიალებები განიცადა. მსოფლიო საზოგადოება და მსოფლიოს საზოგადოებები შემდგომ დიფერენციაციას განიცდიან, მაგრამ ერთმანეთის მსგავსებასაც ინარჩუნებენ. ამიტომ, სოციოლოგიური თეორიები, იმდენად არიან სოციოლოგიური, რამდენადაც აქტუალურ სოციალური ცვლილებების ობიექტურ კვლევაზე აცხადებენ პრეტენზიას.

მაგრამ ზემოთაღნიშნული იმას არ ნიშნავს, რომ კლასიკოსთა თეორიები როგორც თანამედროვე სიტუაციისათვის გამოუსადეგი და შეუფერებელი განვიხილოთ. მეცნიერების ჭეშმარიტ და მოქმედ პრინციპებს - იგივე მეცნიერულ პროდუქციას სოციოლოგიისათვის სპეციალური და განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს: სოციოლოგები სამუშაოს იწყებენ არა ნულიდან, არამედ მუდამ რომელიღაც ტრადი-

ციაზე დგანან და იცავენ - ხშირად შეგნებულად, როდესაც რომელიმე კლასიკოსიდან ამოდიან და ხშირად შეუგნებლად და გაუცნობიერებლად, როდესაც არგუმენტები და მეთოდოლოგიური პრინციპები მათს გონებასა და აზროვნებაში ავტომატურად იჭრებიან.

კლასიკურ და თანამედროვე სოციოლოგიის სახელწოდებით ცნობილი სოციოლოგიის წყალგამყოფი 1968 წელია. თანამედროვე სოციოლოგიის პერიოდი 1967 წლიდან დღემდე არსებულ მონაკვეთს მოიცავს; ხოლო მონაკვეთი, რომელიც სოციოლოგიის როგორც ავტონომიური მეცნიერების კონტისეული დაფუძნებიდან 1968 წლის სტუდენტურ მოძრაობამდე პერიოდს მოიცავს - და რომელიც დაახლოებით 140 წელს შეადგენს - შეიძლება სოციოლოგიის განვითარების კლასიკურ პერიოდად იწოდოს. თუ ისტორიული თვალსაზრისით შევხედავთ, მაშინ დროის ეს მონაკვეთი მართლაც რომ მოკლეა, მაგრამ იმის საკმაო საფუძველს გვაძლევს, რათა გადავწყვიტოთ თუ რომელმა სოციოლოგებმა იქონიეს გავლენა სოციოლოგიური ცოდნის განვითარებაზე და რომელი სოციოლოგები „კლასიკოსებად" და რომელი თანამედროვე სოციოლოგიური აზროვნების „მეტრებად" მივიჩნიოთ. სოციოლოგიაში როგორც აკადემიურ დისციპლინაში არსებობს თანხმობა იმის თაობაზე თუ ვინ „მიეკუთვნება" სოციოლოგიის ისტორიას და ვისი თეორიები და კონცეფციები უნდა შევისწავლოთ. ასეთ კლასიკოსთა რიცხვს პირველ რიგში განეკუთვნებიან: კარლ მარქსი, ემილ დიურკემი, მაქს ვებერი, გეორგ ზიმელი, ვილფრედო პარეტო, ფერდინანდ ტიონისი, პიტირიმ სოროკინი, ტოლკოტ პარსონსი, რობერტ მერტონი, კარლ მანჰაიმი და სხვები. ამიტომ უპრიანი იქნება თუ კლასიკური სოციოლოგიის თეორიების გადმოცემასა და ანალიზს ოგიუსტ კონტის, ჰერბერტ სპენსერის და კარლ მარქსის სოციოლოგიური სისტემის დალაგებით დავიწყებთ, მანამდე კი იმ სოციალურ და ინტელექტუალურ ფაქტორებს გავაანალიზებთ, რომლებმაც სოციოლოგიის მეცნიერებად ჩამოყალიბებაში გზამკვლევის როლი შეასრულეს.

ამგვარად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ XVIII-ე საუკუნის დასასრულისა და XIX-ე საუკუნის დასაწყისის დასავლეთ ევროპის ქვეყნების სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და ინტელექტუალურ ცხოვრებაში მომხდარმა ცვლილებებმა საზოგადოებრივი ცხოვრების მეცნიერულ შესწავლასთან მიგვიყვანა, რაც საბოლოოდ XIX-ე საუკუნის დასასრულს სოციოლოგიის როგორც მეცნიერული დისციპლინის ჩამოყალიბებით დაგვირგვინდა. ჯ. რიტცერის სწორი შენიშვნით: „ნებისმიერი ინტელექტუალური სფერო სოციალური გარემოს გავლენით ყალიბდება; ეს განსაკუთრებით სწორია სოციოლოგიის მიმართ, რომელიც არა მხოლოდ იშვა სოციალური გარემოდან, არამედ ამ სოციალურ გარემოს თავისი კვლევის ძირითად ობიექტად ირჩევს". [53, გვ. 19].

მკვლევართა უმრავლესობა სოციოლოგიის წარმოშობაზე გავლენის

მქონე ისეთ სოციალურ ფაქტორებს და ინტელექტუალურ ძალებს უსვამს ხაზს როგორებიცაა: პოლიტიკური რევოლუციები, სამრეწველო გადატრიალებები, სოციალიზმის აღმასვლა, ფემინიზმი, ურბანიზაცია, ცვლილებები რელიგიასა და მეცნიერებაში; ინტელექტუალური ძალებიდან, განსაკუთრებით განმნათლებლობის გავლენას აღნიშნავენ, რომელმაც სოციოლოგიური თეორიები ინტელექტუალური საფუძვლით უზრუნველყო. სწორედ, განმანათლებლობაა ის ძალა, რომელმაც ყველაზე დიდი გავლენა იქონია სოციოლოგიური თეორიის განვითარებაზე საფრანგეთში.

ამიტომ სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობასა და განვითარებაში მათი როლის გაანალიზება აუცილებელია.

ლექცია პირველი

სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობა

1. სოციოლოგიის წარმოშობის სოციალური წანამძღვრები
2. ინტელექტუალური ძალების გავლენა სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაში.

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:
პოლიტიკური რევოლუცია, სამრეწველო რევოლუციები და კაპიტალიზმის აღმასვლა, სოციალიზმი და სოციალური თეორიები, ფემინიზმი, ურბანიზაცია, ცვლილებები რელიგიაში, მეცნიერების როლის ზრდა, ინტელექტუალური ძალების გავლენა, განმანათლებლობა, კონსერვატიული რეაქცია.

1. სოციოლოგიის წარმოშობის სოციალური წანამძღვრები

ა) პოლიტიკური რევოლუციები. XVIII-ე და XIX-ე საუკუნეებში მომხდარმა რევოლუციურმა გადატრიალებებმა, რომლებმაც დიდი ძვრები და ცვლილებები მოიტანეს დასავლურ საზოგადოებებში, განსაკუთრებული დაინტერესება გამოიწვია სოციალურ მოაზროვნეებს შორის. ამ რევოლუციებს დადებით ცვლილებებთან ერთად ბევრი უარყოფითიც მოჰყვა საზოგადოებაში. მოაზროვნეები გააოგნა რევოლუციების მიერ დატრიალებულმა უწესრიგობებმა და ქაოსმა. ყველა მათგანი საზოგადოებაში წესრიგის და სტაბილურობის აღდგენისა და განმტკიცების სურვილმა გააერთიანა. ზოგი წარსულისაკენ (შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი წესრიგისადმი ნოსტალგია) იხედება და მისი ღირებულებების და ფასეულობების აღდგენაზე ოცნებობს; ზოგი კი აცნობიერებს, რომ მომხდარი ცვლილებები ასეთ დაბრუნებას შეუძლებელს ხდის და ცდილობენ საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალი საფუძვლები მოიძიონ. სწორედ სტაბილურობის, სოციალური წესრიგისა და პროგრესის იდეები გახდა კიდეც კლასიკოს სოციოლოგთა კვლევისა და ძიების ძირითადი საგანი.

ბ) სამრეწველო რევოლუციები და კაპიტალიზმის აღმასვლა. სამრეწველო გადატრიალებებმა დასავლური საზოგადოებების აგრარული - სასოფლო მეურნეობიდან უპირატესად ინდუსტრიულ სისტემაზე გადასვლა გამოიწვია. ახალმა სისტემამ ადამიანთა სოფლიდან ქალაქად მიგრაცია, ქარხნებსა და ფაბრიკებში ტექნოლოგიური სრულყოფის მთელი სერიები და კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის დამკვიდრება მოიტანა, ხოლო ამ სისტემის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილე-

ბამ კი მართვის ახალი სისტემა - ბიუროკრატია, კაპიტალიზმზე რეაქციამ კი მუშათა მოძრაობები წარმოშვა, რომლებიც უკვე კაპიტალიზმის დამხობაზე ფიქრობდნენ. სწორედ სამრეწველო გადატრიალებებმა, კაპიტალიზმმა და მის წინააღმდეგ რეაქციამ დასავლური საზოგადოების წყობაში

კოლოსალური გადატრიალება გამოიწვია, რამაც თავის მხრივ სერიოზული გავლენა სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების წარმოშობასა და განვითარებაზე იქონია. ჯ. რიტცერის სწორი შენიშვნით, „სოციოლოგიური თეორიის განვითარების გარიჟრაჟზე ისეთი გამოჩენილი მოღვაწეები, როგორებიც კ. მარქსი, მ. ვებერი, ე. დიურკემი და გ.ზიმელი იყვნენ,, აქტიურად სწავლობდნენ ცვლილებების მონაცემებს, ასევე ამ ცვლილებების მიერ საზოგადოებაში გამოწვეულ პრობლემებს. ეს მოაზროვნეები მთელი ცხოვრების მანძილზე დაკავებულნი იყვნენ სოციალური პრობლემებით და ბევრ შემთხვევაში ცდილობდნენ მათი გადაჭრის გზები შეემუშავებინათ" (53 გვ. 20).

გ) სოციალიზმი და სოციალური თეორიები. თუმცა ზოგიერთი სოციოლოგი ქება - დიდებას სოციალიზმს, როგორც ინდუსტრიული პრობლემების გადაჭრის საშუალებას ასხამდა, მაგრამ მათი უმრავლესობა მას,როგორც მეცნიერული, ისე ადამიანურ - ჰუმანური თვალსაზრისით უპირისპირდებოდა. ერთის მხრივ, კ. მარქსი აქტიურად გამოდის კაპიტალისტური სისტემის დამხობისა და მისი სოციალიზმის შეცვლის იდეით. მეორეს მხრივ, ადრინდელი სოციოლოგების უმრავლესობა: მ. ვებერი, ე. დიურკემი, სოციალიზმის მოწინააღმდეგეები იყვნენ. კაპიტალისტური სისტემის შიგნით პრობლემების არსებობის აღიარებისას, ისინი უპირატესობას სოციალურ რეფორმებს და არა რევოლუციას ანიჭებდნენ, რომლისკენაც კ. მარქსი მოუწოდებდა. საზოგადოების ინტელექტუალურ ძალებს „სოციალიზმის უფრო ეშინოდათ,ვიდრე კაპიტალიზმისა. ამ შიშმა მეტი გავლენა იქონია სოციოლოგიის თეორიის განვითარებაზე... შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოციოლოგიური თეორია, როგორც მარქსიზმის საწინააღმდეგო რეაქცია ჩამოყალიბდა" (53, გვ. 20).

დ) ფემინიზმი და სოციოლოგიური თეორია. სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაზე გავლენა აგრეთვე ფემინისტურმა მოძრაობამაც იქონია, რომელმაც ორგანიზებული ხასიათი XIX საუკუნის 50 - იან წლეებში მიიღო. ფემინიზმმა იმით, რომ ქალებისათვის საყოველთაო საარჩევნო უფლებების მოსაპოვებლად და XX - ის დასაწყისში სამოქალაქო და სამრეწველო კანონმდებლობის შესაცვლელად მასობრივი მობილიზაცია შეძლო, სოციოლოგებს საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალი პლასტების და ურთიერთობების გამოვლენასა და შესწავლაში შეუწყო ხელი.

ე) ურბანიზაცია და სოციოლოგიური თეორია. სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაზე სერიოზული და მნიშვნელოვანი გავლენა ურბანიზაციულმა პროცესებმა და მასთან დაკავშირებული პრობლემების ანალიზისა და გადაჭრის აუცილებლობამაც იქონია.

ვ) ცვლილებები რელიგიაში და სოციოლოგიური თეორია. ცვლილებებმა რელიგიურ სფეროში, თავად მოსახლეობის რელიგიურობის ხასიათის შეცვლამ, რომლებიც ღრმა სოციალური ცვლილებებით იყო გამოწვეული, სოციოლოგიური მიდგომის განვითარებას მძლავრი სტიმული მისცა. თითქმის ყველა სოციოლოგიური თეორია ატარებდა რელიგიურობის ბეჭედს,ზოგისთვის კი თავად სოციოლოგია იქცა რელიგიად (ო. კონტი).

ზ) მეცნიერების როლის ზრდა და სოციოლოგიური თეორია. XVIII-ე საუკუნის დასასრულს მეცნიერების როლის ზრდამ არა მხოლოდ კოლეჯებსა და უნივერსიტეტებში, არამედ მთლიანად საზოგადოებაში, მეცნიერულ - ტექნიკური შრომის პროდუქტების შეღწევამ ცხოვრების ყველა სფეროში, მეცნიერების პრესტიჟი გაზარდა. სოციოლოგთა უმრავლესობა დაინტერესებულნი იყვნენ მეცნიერებით და სოციოლოგიის მოდელირებაც ბუნებისმეცნიერების ანალოგიით უნდოდათ. თუმცა, არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჯერ კიდევ მ. ვებერი აღნიშნავდა, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების განსხვავებული მახასიათებლები მეცნიერული მოდელებისადმი ბრმად მიბაძვის საშუალებას არ იძლევიან.

2. ინტელექტუალური ძალების გავლენა სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაში.

ინტელექტუალური ძალებიდან, რომლებმაც სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაში ცენტრალური როლი ითამაშეს, აღსანიშნავია ორი: განმანათლებლობა და კონსერვატიული რეაქცია განმანათლებლობაზე; როგორც მკვლევარები აღნიშნავენ, განმანათლებლობა მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ზრდისა და ფილოსოფიური აზრის ცვლილებების პერიოდი იყო. განმანათლებლობის დროს დიდი რაოდენობის უძველესი იდეები და შეხედულებები, რომელთა შორის ბევრი სოციალურ ცხოვრება ეხებოდა, უარყოფილი იქნა და ახლით შეიცვალა. მაგრამ განმანათლებლობის გავლენა სოციოლოგიურ თეორიებზე უფრო ირიბი და ნეგატიური იყო, ვიდრე პირდაპირი და პოზიტიური. ადრინდელი სოციოლოგია ვითარდებოდა როგორც განმანათლებლობის იდეებისადმი დაპირისპირება.

განმანათლებლობის მოაზროვნეები (შ. მონტესკიე, ჟან - ჟაკ რუსო და სხვები) ცდილობდნენ თავიანთი იდეები, თუნდაც ნაწილობრივ, რეალური სამყაროდან აეღოთ,ისინი ასევე მიისწრაფვოდნენ, რომ ეს იდეები სოციალური სამყაროს სამსახურში ჩაეყენებინათ და მის კრი-

ტიკულ ანალიზში დახმარებოდნენ.

გარდა ამისა, განმანათლებლობას ახასიათებს რწმენა, რომ ადამიანებს სამყაროს არსის გაგება და ემპირიული გამოკვლევებისა და გონების საფუძველზე მისი მართვა ძალუძთ. სხვა სიტყვებით, რადგან ფიზიკურ სამყაროს მართავს ბუნების კანონები, მაშინ, სავარაუდოა, რომ სოციალურ სამყაროსაც მისივე კანონები მართავდეს. ამგვარად, შემეცნების ამოცანაა გონებითა და ემპირიული გამოკვლევებით სოციალური სამყაროს კანონები დაადგინოს; სოციალური სამყაროს კანონების დადგენის საფუძველზე განმანათლებლები სავსებით პრაქტიკულ მიზნებს ისახავენ - „უკეთესი", უფრო რაციონალური სამყარო შექმნან. გონების როლის აღნიშვნისას, განმანათლებლებს ტრადიციულ ძალაუფლებაში ეჭვი შეჰქონდათ. იკვლევდნენ ტრადიციულ ღირებულებებსა და ინსტიტუტებს, რომლებიც ადამიანის ზრდასა განვითარებას ამუხრუჭებდნენ „თავიანთი იდეების პრაქტიკულ განხორციელებასა და საზოგადოების რეალურ ცვლილებებზე ორიენტირებული განმანათლებლობის ფილოსოფოსები, თავის მისიას ამ არაგონივრული სისტემების გარდაქმნაში ხედავდნენ" (53 გვ. 24).

განმანათლებლობამ ყველაზე დიდი გავლენა ფრანგულ სოციოლოგიასა და მარქსის შეხედულებებზე მოახდინა. ფრანგული სოციოლოგია რაციონალური, ემპირიული, მეცნიერული და ცვლილებებზე ორიენტირებული გახდა. მაგრამ სოციოლოგიური თეორიების განვითარებაზე განმანათლებლობის საწინააღმდეგო იდეებმაც არანაკლებ იმოქმედა, რომლებიც ფრანგული კათოლიკური კონტრევოლუციური ფილოსოფოსების: ლუი დე ბონალდისა (1794-1840) და ჟოზეფ დე მესტრის (1753-1821) შეხედულებებით იყო წარმოდგენილი. ისინი არა მხოლოდ განმანათლებლობას, არამედ ფრანგულ რევოლუციასაც ეწინააღმდეგებოდნენ, რომელიც ნაწილობრივ განმანათლებლობისათვის დამახასიათებელი აზროვნების წესის შედეგად მიაჩნდათ.

ბონალდი შეძრწუნებული იყო რევოლუციური ცვლილებებით და შუასაუკუნეების მშვიდი ჰარმონიული სინამდვილისაკენ დაბრუნება სწყუროდა. მისი აზრით, საზოგადოება ღვთიური წარმოშობისაა, მაშასადამე, გონება ტრადიციულ რელიგიურ წარმოდგენებსაა დაქვემდებარებული. უფრო მეტიც, თვლიდა რამდენადაც საზოგადოება შექმნა ღმერთმა, ადამიანები არ უნდა ჩაერიონ არსებულ წესრიგში და ღვთიურ ქმნილებებში ცვლილებების შეტანას არ უნდა შეეცადონ. ამავე დროს, ბონალდი ეწინააღმდეგება ისეთი ტრადიციული ინსტიტუტების ნგრევას, როგორებიცაა: პატრიარქატი, მონოგამიური ქორწინება, მონარქია, კათოლიკური ეკლესია.

კონსერვატიულმა მოაზროვნეებმა განმანათლებლობის „გულუბრყვილო" რაციონალიზმს უარი უთხრეს. ისინი არა მხოლოდ აღიარებენ სოციალური ცხოვრების ირაციონალურ ასპექტებს, არამედ მათ დადებით საზრისაც კი მიაწერენ. ისეთ ფენომენებს, როგორებიცაა ტრადიცია, ამაღლებული ემოციურობა, წარმოსახვა და რელიგია, რო-

გორც საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის სასარგებლო და აუცილებელ კომპონენტებს განიხილავდნენ. ისინი უარყოფენ რევოლუციურ გადატრიალებებს და ისწრაფვიან შეინარჩუნონ არსებული წესრიგი, კიცხავენ განვითარების ისეთ ფორმებს, როგორებიცაა ფრანგული რევოლუცია, სამრეწველო გადატრიალება, და მათ გამანადგურებელ ძალებთან აიგივებენ. კონსერვატიული მოაზროვნეებისათვის დამახასიათებელია საზოგადოებრივი წესრიგის ხაზგასმა. ეს კი თეორეტიკოს სოციოლოგთა შრომებში წამყვანი თემაა.

მკვლევარები (ცეიტლინი, ჯ.რიტცერი და სხვები) გამოყოფენ ათ ძირითად დებულებას, რომელიც კონსერვატიულ მოაზროვნეთა შეხედულებებიდან გამომდინარეობს და ფრანგული და არა მხოლოდ ფრანგული, არამედ კლასიკური სოციოლოგიის თეორიულ საფუძველს შეადგენენ.

1. მაშინ როდესაც განმანათლებლობის მოაზროვნეები ხაზს ინდივიდუალურობის მნიშვნელობას უსვამდნენ, კონსერვატიული რეაქციონერების ინტერესები უფრო სოციალურ ხასიათს ატარებდა: აქცენტი საზოგადოებისა და სხვა უფრო მაშტაბური ფენომენების როლზე კეთდებოდა. საზოგადოება განიხილებოდა, როგორც ინდივიდთა უბრალო ერთობაზე უფრო მეტი რამ. ითვლებოდა, რომ საზოგადოებას განვითარების საკუთარი კანონები აქვს, როლებიც სათავეს შორეულ წარსულში იღებენ.

2. საზოგადოება ანალიზის მთავარ ერთეულად გადაიქცა; ის განიხილებოდა, როგორც უფრო მნიშვნელოვანი ვიდრე ინდივიდი. სწორედ საზოგადოება ქმნის ინდივიდს, უპირატესად სოციალიზაციის პროცესში.

3. ინდივიდუმი თვით საზოგადოების შიგნითაც არ განიხილება როგორც ძირითადი ელემენტი. საზოგადოების შემადგენელ კომპონენტებად როლი, სტატუსი(მდგომარეობა), სტრუქტურა და ინსტიტუტები ითვლებოდა. ინდივიდის როლი ოდნავ უფრო მეტია ვიდრე ამ კომპონენტების უჯრედების უბრალოდ შევსება.

4. საზოგადოების ნაწილები ურთიერთკავშირსა და ურთიერთდა-

მოკიდებულებაში არსებობენ. რა თქმა უნდა ეს ურთიერთდამოკიდებულება საზოგადოების საფუძველია. ამ თვალსაზრისს კონსერვატიულ პოლიტიკურ ორიენტაციამდე მივყავართ. რადგან საზოგადოების ყველა ნაწილი ურთიერთდამოკიდებულია, თითოეული მათგანის დასუსტება მეორეზე და საბოლოოდ მთელ სისტემაზე ზემოქმედებს. ეს კი ნიშნავს, რომ სოციალური სისტემის ყველა ცვლილება უდიდესი სიფრთხილით უნდა ტარდებოდეს.

5. ცვლილებები განიხილებოდა როგორც საშიშროება არა მხოლოდ საზოგადოებისა და მისი კომპონენტებისათვის, არამედ აქ მყოფი ინდივიდუმებისათვისაც. საზოგადოების სხვადასხვა კომპონენტები ადამიანების მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად იყვნენ მოწოდებულნი. ვარაუდობდნენ, რომ ინსტიტუტების ნგრევა ადამიანებს ტანჯვას

მიაყენებს, რაც თავის მხრივ, სოციალურ უწესრიგობას გამოიწვევს.

6. ზოგადი ტენდენციის თანახმად საზოგადოების მსხვილი შემადგენელი ნაწილები სასარგებლოა ინდივიდუმებისა და საზოგადოებისათვის. შედეგად არსებული სოციალური ინსტიტუტების საქმიანობის ნეგატიური შეფასებების არავითარი მოტივაცია არ არსებობდა.

7. შედარებით ნვრილი კომპონენტები, როგორებიცაა ოჯახი, მეზობლობა, რელიგიური ან დასაქმების მიხედვით შედგენილი ჯგუფები, ასევე ითვლებოდა სასარგებლოდ საზოგადოებისა და ინდივიდებისათვის, რადგან აქ ახლო და თბილი ატმოსფერო იქმნებოდა, რაც თანამედროვე საზოგადოებაში თავის შესანარჩუნებლად ძალიან საჭიროა.

8. მიიჩნევდნენ, რომ თანამედროვე საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ცვლილებები, როგორებიცაა ინდუსტრიალიზაცია, ურბანიზაცია და ბიუროკრატიზაცია სოციალურ უწესრიგობას იწვევენ. მათ შიშით და განგაშით შეჰყურებდნენ, მათი დამანგრეველი ძალების ნეიტრალიზების მიზნით ღონისძიებების გატარების აუცილებლობაზე მიუთითებდნენ.

9. მაშინ, როდესაც ამ შიშისმომგვრელ ცვლილებებს საზოგადოება უფრო რაციონალური წყობისაკენ მიყავდა, კონსერვატიული ოპოზიცია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ირაციონალური ფაქტორების (მაგალითად, რიტუალებს, ცერემონიებს, ღვთისმსახურებას) მნიშვნელობას უსვამდა ხაზს.

10. და ბოლოს, კონსერვატორები იცავდნენ საზოგადოების იერარქიულ სისტემას, საზოგადოებრივი მდგომარეობისა და წახალისების დიფერენცირებული სისტემის არსებობას მნიშვნელოვნად მიიჩნევდნენ. (უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხილე: ჯორჯ რიტცერის შრომა „ თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიები", რუსულ ენაზე 2002 წ.)

ამგვარად, პირველი სოციოლოგები - ო. კონტი და ჰ. სპენსერი - ცდილობდნენ შეექმნათ საზოგადოების შესახებ ისეთი მეცნიერება, რომელიც ფიზიკის ან ბიოლოგიის მსგავსად საზოგადოებრივი განვითარების კანონების აღმოჩენას და დაფუძნებას შეძლებდა. ამ კანონების საფუძველზე კი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჰარმონიზაცია შესაძლებელი გახდებოდა, რამეთუ სწორედ ამ კანონების ცოდნა აძლევს მმართველებსა და მმართულებს იმის ჭეშმარიტ ორიენტირებს, თუ როგორ უნდა იმოქმედონ ადამიანებმა, რათა საზოგადოებაში წესრიგი და კეთილდღეობა დამყარდეს.სოციოლოგიის მეცნიერებად ჩამოყალიბების პროცესი ო. კონტიდან და ჰ. სპენსერიდან იწყება და კ. მარქსის გავლით ე. დიურკემთან, მ. ვებერთან, გ. ზიმელთან და ვ. პარეტოსთან სრულყოფილ სოციალური ტიპის მეცნიერებად გვევლინება, რომელსაც მყარად განსაზღვრული კვლევის ობიექტი და მისი შემეცნების ჭეშმარიტი - ვალიდური მეთოდოლოგია და მეცნიერული ანალიზის მეთოდები აქვს.

ლექცია მეორე

ოგიუსტ კონტი და მეცნიერული სოციოლოგიის წარმოშობა

1. ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები;
2. მეცნიერებათა კლასიფიკაცია;
3. სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები;
4. სოციოლოგიის მეთოდები;
5. სოციალური სტატიკა;
6. სოციალური დინამიკა;
7. პოზიტიური პოლიტიკა;
8. კონტის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში.



საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:
პოზიტიური, პოზიტივიზმი, მეცნიერებათა კლასიფიკაცია, სოციალური ორგანიზმი, სოციალური სისტემა, სოციალური წესრიგი და პროგრესი, სოციალური სტატიკა, სოციალური დინამიკა, სამი სტადიის კანონი, კაცობრიობის რელიგია, სოციოკრატია - სოციოლატრია (სოციუმისადმი თაყვანისცემა).

1. ო. კონტი: ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები;

ოგიუსტ კონტი საფრანგეთში, ქ.მონპელიეში. 1798 წლის 19 იანვარს, საშუალო კლასის ოჯახში დაიბადა. მამამ ადგილობრივი გადასახადების ამკრეფის ოფიციალურ პოსტს მიაღწია. კონტი ადრე გახდა სტუდენტი, მაგრამ კოლეჯის დამთავრების დიპლომი ვერ მიიღო, რადგან ის და მთელი მისი კლასი პოლიტექნიკური სკოლიდან პოლიტიკური შეხედულებებისა და მეამბოხური ქცევების გამო გარიცხულ იქნენ. ამ ფაქტმა უარყოფითად იმოქმედა კონტის მეცნიერულ კარიერაზე. 1817 წელს ის გახდა ანრი კლოდ სენ-სიმონის მდივანი, რომელმაც ის „იშვილა", კონტი მასზე 40 წლით უმცროსი იყო. წლების განმავლობაში ისინი წარმატებით მუშაობდნენ ერთად და კონტი აღნიშნავდა კიდეც, თუ რა დიდადაა ის დავალებული სენ-სიმონისაგან: „მე, უდავოა, ინტელექტუალურად ძალიან ვარ დავალებული; ის ძლიერ მეხმარებოდა ჩემს ფილოსოფიურ წინსვლაში, რომელიც მე ავირჩიე და მთელი სიცოცხლე არ ვუღალატებ," მაგრამ 1824 წელს მათ შორის მოხდა განხეთქილება, როდესაც გაიგო, რომ სენ-სიმონი კონტის სახელის ამოღებას რომელიღაც სტატიიდან აპირებდა. მოგვიანებით კონტი თავის ურთიერთობას

სენ-სიმონთან, როგორც „კატასტროფულს", მას, როგორც „გაფუჭებულ მატყუარას" ახასიათებს. 1852 წელს კონტი სენ-სიმონზე იტყვის: „მე ამ პერსონისაგან არაფრით არ ვარ დავალებული".

ჰაილბრონი გვაძლევს კონტის დახასიათებას - მაღალი არაა, ალბათ 5 ფუტი და 2 დუიმი (1 ფუტი - 30,48 სმ; 1 დუიმი - 2,54 სმ), ოდნავ ელამი და ურთიერთობებში, განსაკუთრებით ქალებთან ძალზე გაუბედავი, საზოგადოებისაგან მთლიანად გაუცხოებული. ეს ფაქტები დაგვეხმარება გავიგოთ კონტის დაქორწინება კაროლინა მასანზე (გაგრძელდა 1825 - 1842). კაროლინა არაკანონიერი შვილი იყო, მოგვიანებით კონტი მას მეძავს უწოდებს, თუმცა ეს დარქმევა ამ ცოტა ხნის წინათ ეჭვქვეშ იქნა დაყენებული. კონტის საკუთარ თავში დაუჯერებლობა საკუთარი ინტელექტუალური შესაძლებლობების რწმენასთან აბსოლუტურ წინააღმდეგობაშია, და, როგორც ჩანს, ასეთი თვითშეფასება საფუძველს არაა მოკლებული.

კარგადაა ცნობილი კონტის ბრწყინვალე მეხსიერება. ფოტოგრაფიული მეხსიერებით დაჯილდოებულს თავისუფლად შეეძლო ერთხელ წაკითხული ნებისმიერი გვერდის ციტირება. კონცენტრაციის ასეთი უნარი საშუალებას აძლევდა მთელი წიგნი ზეპირად გადმოეცა. ლექციებზე კონსპექტებს არ იყენებდა. წიგნის წერის დროს მხოლოდ მეხსიერებას ეყრდნობოდა. 1826 წ. კონტმა საკუთარ ფილოსოფიურ იდეებზე 72 საჯარო ლექციის საკუთარ ბინაში ჩატარება განიზრახა. კურსმა მნიშვნელოვანი აუდიტორია მიიზიდა, მაგრამ სამი ლექციის შემდეგ შეწყდა, რადგან კონტს ნერვული შეტევა დაემართა. ფსიქიკური მოშლილობა შემდეგაც ტანჯავს და ერთხელ 1827 წელს თავის მოკვლას შეეცადა, მდინარე სენაში გადახტა (საბედნიეროდ წარუმატებლად).

კონტს პოლიტექნიკურ სკოლაში მუდმივი თანამდებობის დაკავება არ შეეძლო, მაგრამ 1832 წელს ასისტენტის უმნიშვნელო თანამდებობა მაინც მიიღო. 1837 წელს მისაღები გამოცდების ეგზამენატორის დამატებითი თანამდებობა მიიღო და პირველ ხანებში გარკვეული შემოსავალი ქონდა (აქამდე მატერიალურად ოჯახი ეხმარებოდა). ამ პერიოდში კონტმა შექმნა შრომები, რომლებმაც მას უზარმაზარი ავტორიტეტი და პოპულარობა შესძინა - „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსის" ექვსტომეული, დაიბეჭდა 1830-1842 წწ. აქ მან ხაზგასმით აღნიშნა, რომ სოციოლოგია მთავარ მეცნიერებად უნდა აღიარონ. კონტი აქვე აკრიტიკებდა პოლიტექნიკურ სკოლას, რამაც შედეგად მისი ასისტენტობიდან განთავისუფლება გამოიღო. 1851 წ. მან „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემის" ოთხტომეული დაასრულა, რომელსაც უფრო პრაქტიკული მიზნები ქონდა, ვინაიდან საზოგადოების გლობალური რეორგანიზაციის გეგმას სთავაზობდა.

ჰაილბრონი ამტკიცებს, რომ 1838 წელს კონტმა ძლიერი დარტყმა მიიღო, სწორედ მაშინ დაკარგა მან იმედი, რომ ვინმე, როდისმე მის ნაშ-

რომებს მთლიანად მეცნიერებისა და კერძოდ სოციოლოგიის შესახებ, სერიოზულად აღიქვამდა. ამ პერიოდში მან გონის ჰიგიენის შესახებ განაცხადა. მან სხვა ავტორების კითხვას თავი აარიდა და კავშირი ეპოქის ინტელექტუალურ ცვლილებებთან მთლიანად გაწყვიტა. 1838 წლის შემდეგ კონტი საზოგადოების რეფორმის შესახებ თავის იდეას ანვითარებს, რაც „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემაში" გამოიხატა. კონტი იქამდე მივიდა, რომ საკუთარი თავი კაცობრიობის ახალი რელიგიის მოძღვრად წარმოიდგინა: მას სჯეროდა სამყაროსი, რომელსაც ბოლოს და ბოლოს მოძღვარი - სოციოლოგი ჩაუდგება სათავეში (კონტზე მისმა კათოლიკურმა ფესვებმა ძლიერ იმოქმედა). საინტერესოა, რომ მისი სკანდალური იდეების მიუხედავად, კონტმა, საბოლოო ჯამში, მიმდევრების მნიშვნელოვანი რაოდენობა, როგორც საფრანგეთში ასევე სხვა ქვეყნებში შეიძინა. ო.კონტი 1857 წლის 5 სექტემბერს გარდაიცვალა.

თავის თეორიაში კონტი აქცენტს ინტელექტუალურ ფაქტორებზე აკეთებს. ის ამტკიცებდა, რომ სოციალური უწესრიგობის მიზეზი ინტელექტუალური უწესრიგობაა. ამ უწესრიგობის წყარო ადრინდელი ეპოქების (თეოლოგიური ან მეტაფიზიკური) იდეებია, რომლებიც პოზიტიურ (მეცნიერულ) ეპოქაშიც აგრძელებენ არსებობას. მხოლოდ მაშინ, როდესაც პოზიტივიზმი მთლიანად აიღებს კონტროლს საკუთარ ხელში, სოციალური გადატრიალებები და რევოლუციები შეწყდება კიდეც. რამდენადაც ეს პროცესი ევოლუციურია, აღარ იარსებებს გადატრიალებებისა და რევოლუციების აუცილებლობა. მაგრამ შესაძლებელია პოზიტივიზმის ერა არც ისე მალე დადგეს, როგორც ეს ზოგიერთებს სურს. აქ სოციალური რეფორმიზმი და კონტის სოციოლოგია ურთიერთთანხმდებიან. სოციოლოგიას შეეძლო დაეჩქარებინა პოზიტივიზმის გაბატონება და, მაშასადამე, სოციალურ სამყაროში წესრიგი შეეტანა. უპირველეს ყოვლისა, კონტს არ სურს ის რევოლუციის მომხრედ ჩათვალონ. მისი აზრით, სამყაროში უკვე საკმაოდ იყო უწესრიგობა. ნებისმიერ შემთხვევაში, კონტის აზრით, ინტელექტუალური ცვლილებები აუცილებელი იყო, ასე, რომ სოციალური და პოლიტიკური რევოლუციებისათვის საბაბი ცოტაა.

ჩვენ უკვე შეგვხვდა კონტის ზოგიერთი მოსაზრებები, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა ქონდა კლასიკური სოციოლოგიის განვითარებისათვის: მისი საბაზო კონსერვატიზმი, რეფორმიზმი და სციენტიზმი, ასევე მისი ევოლუციური შეხედულებები სამყაროზე. არის კიდევ მისი შემოქმედების სხვა ასპექტებიც, რომლებიც იმსახურებენ გახსენებას, იმიტომ, რომ მოწოდებულნი იყვნენ შეესრულებინათ მნიშვნელოვანი როლი სოციოლოგიური თეორიის განვითარებაში. მაგალითად, მისი სოციოლოგია არ ფოკუსირდება პიროვნებაზე, ანალიზის საწყის ერთეულად უფრო მსხვილ ორგანიზმებს იღებს, ისეთებს, როგორიცაა, მაგალითად, ოჯახი. კონტი ასევე მოითხოვდა ყურადღება, როგორც

სოციალურ სტრუქტურაზე, ასევე სოციალურ დინამიზმზე მიექციათ. შემდგომი დროის სოციოლოგიური თეორიის განვითარებაზე, განსაკუთებით სპენსერისა და პარსონსის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი როლი საზოგადოების აგებისას სისტემურობის აუცილებლობაზე, მის სხვადასხვა კომპონენტებს შორის კავშირზე კონტის აქცენტმა შეასრულა. მან ასევე დიდი მნიშვნელობა საზოგადოებრივი თანხმობის როლს მიანიჭა. კონტს უნაყოფოდ მიაჩნდა მუშებისა და კაპიტალისტებს შორის კონფლიქტის აუცილებლობის იდეა. გარდა ამისა, ის ხაზს უსვამს, რომ აუცილებელია აბსტრაქტული თეორიების თხზვა და სოციოლოგიური გამოკვლევების ჩატარება. ის არწმუნებდა სოციოლოგებს გამოეყენებინათ ისეთი მეთოდები, როგორებიცაა დაკვირვება, ექსპერიმენტი, შედარებითი ისტორიული ანალიზი და ბოლოს, კონტი დარწმუნებულია, რომ სოციოლოგია საზოგადოების შიდა პრობლემების გადასაჭრელად სოციალური კანონების დადგენის და რეფორმრების შემუშავების უნარით საზოგადოებისათვის მნიშვნელოვანი მეცნიერული ძალა გახდება.

კონტი პოზიტიური სოციოლოგიის განვითარების წინა ხაზზე იდგა. ჯონათან ტერნერის მიხედვით კონტის პოზიტივიზმი ხაზს უსვამდა, რომ „სოციალური სამყარო ვალდებულია განავითაროს აბსტრაქტული კანონები, რომელთა შემოწმება შესაძლებელია მონაცემთა მონდომებული შეკრებით" და „ეს აბსტრაქტული კანონები სოციალური სამყაროს მთავარ და განსაკუთრებით მნიშვნელოვან თვისებებზე მიგვანიშნებენ და ისინი მათ „ბუნებრივ კავშირებს" ზუსტად განსაზღვრავენ. შემდეგ დავინახავთ, რომ ზოგიერთი კლასიკოსი (განსაკუთრებით სპენსერი და დიურკემი) სოციალური ცხოვრების კანონების დადგენისადმი კონტისეულ ინტერესს იზიარებენ. პოზიტივიზმი თანამედროვე სოციოლოგიაშიც ინარჩუნებს მნიშვნელობას და ამავე დროს მას სხვადასხვა პოზიციებიდან ესხმიან თავს.

თავისი სოციოლოგიური თეორიის სკოლის დასაფუძნებლად კონტს არ ჰქონდა საკმაოდ ძლიერი აკადემიური ბაზა, მაგრამ მან სოციოლოგიური თეორიის მნიშვნელოვან მიმართულებას ჩაუყარა საფუძველი. კონტის როლი მომავალი თაობებისათვის ფრანგული სოციოლოგიის მისმა მიმდევარმა და მისი შემოქმედებითი იდეების ერთ-ერთმა მემკვიდრემ-ემილ დიურკემმა დააკნინა.

2. მეცნიერებათა კლასიფიკაცია

თეოლოგიისა და მეტაფიზიკისგან მეცნიერების გამოყოფა კონტის პოზიტიური მეთოდის ძირითადი იდეა იყო. იგი გვიხსნის, რომ ტერმინ „პოზიტიურს მრავალი მნიშვნელობა აქვს: 1. რეალური ქიმერულის საპირისპიროდ; 2. სასარგებლო - უსარგებლოს საწინააღმდეგოდ; 3. ნამდვილი, უეჭველი საეჭვოს საპირისპიროდ; 4. ზუსტი ბუნდოვანის

საწინააღმდეგოდ; 5. დადებითი - უარყოფითის საწინააღმდეგოდ. ამ შემთხვევაში იგი მიუთითებს ახალი ფილოსოფიის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან თვისებაზე რომელიც წარმოადგენს მას როგორც თავისი ბუნებით მოწოდებულს არა ნგრევისადმი, არამედ უპირატესად ორგანიზებისადმი". ტერმინი 'პოზიტიური", „ორგანულის, განსაზღვრულის, ზუსტის" მნიშვნელობით შემოტანილ იქნა სენ-სიმონის მიერ და გვხვდება მის ქმნილებებში. მისი აზრით, ჭეშმარიტი მეცნიერება ხასიათდება იმით, რომ უარს ამბობს „გადაუჭრელ საკითხებზე" ე.ი. ისეთი საკითხების გადაჭრაზე, რომელთა არც დამტკიცება და არც უარყოფა არ შეიძლება, დაკვირვებით დადგენილ ფაქტებზე დაყრდნობით, ასეთ „მეტაფიზიკურ", არამეცნიერულ საკითხებად კონტი თვლიდა საკითხებს ნივთთა არსებისა და მათი წარმოშობის მიზეზების შესახებ". (34, გვ. 27) მისი აზრით, მეცნიერების ამოცანაა კანონების აღმოჩენა, კანონებისა, რომლებიც გაგებულია, როგორც მოვლენებს შორის მყარი და განმეორებადი კავშირი. მეცნიერებათა ამოცანების ასეთი შეზღუდვა გამართლებული იყო ზუსტი, განსაზღვრული ცოდნის მიღწევის სურვილით, რომელსაც მომავლის წინასწარხედვისათვის საკმაო საფუძველი შეეძლებოდა შეექმნა.

კონტი ფილოსოფიის ტრადიციული გაგების გამაუქმებლად გვევლინება, ფილოსოფიას არა აქვს არც თავისი განსაკუთრებული საგანი, არც თავისი მეთოდი, რომელიც მეცნიერებათა მეთოდებისაგან განსხვავებული იქნებოდა. პოზიტიური ფილოსოფია, საჭიროა გადმოვცეთ როგორც მეცნიერებათა ყოვლის მომცველი სისტემა, რომელიც ამავე დროს მათი საგნების, მეთოდების, კანონების, მსგავსება-განსხვავების ანალიზს მოიცავს.

მეცნიერებათა კლასიფიკაციის დამუშავებისას, კონტი მათ ობიექტურ ნიშნებსა და მახასიათებლებს ეყრდნობოდა. უპირველეს ყოვლისა, მან მეცნიერებები აბსტრაქტულ და კონკრეტული სახის მეცნიერებებად დაყო, პირველნიმოვლენათა განსაზღვრული კატეგორიების კანონებს სწავლობენ, მეორენი კი ამ კანონებს კერძო სფეროებში იყენებენ. ანუ კერძო სფეროებს მიუყენებენ ამ კანონებს. მაგ: ბიოლოგია არის ზოგადი, აბსტრაქტული მეცნიერება სიცოცხლის შესახებ. მედიცინა კი - კონკრეტული მეცნიერებაა რომელიც იყენებს ბიოლოგიის ზოგად კანონებს. კონტი გამოყოფს ხუთ აბსტრაქტულ-თეორიულ მეცნიერებას: ასტრონომიას, ფიზიკას, ქიმიას, ბიოლოგიას და სოციოლოგიას. ბუნებისეული მოვლენების - ასტრონომიულის, ფიზიკურის, ქიმიურის და ბიოლოგიურის - ძირითად კატეგორიებს მან საზოგადოებრივ მოვლენათა კატეგორები დაუმატა, რითაც მეცნიერებათა თავის კლასიფიკაციას „საბოლოო კონსტრუირებისა და აგებისათვის საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათი" მისცა. კონტის მეცნიერებათა „ენციკლოპედიური კიბე" შესაბამისი მეცნიერებების მიერ შესასწავლი

მოვლენების სირთულის ზრდის პრინციპის მიხედვით შეიქმნა. სოციალური მოვლენები სხვებისაგან ყველაზე დიდი სირთულით განსხვავდებიან და ამავე დროს ყველა დანარჩენზე არიან დამოკიდებულნი, რაც სოციოლოგიის ყველაზე გვიანდელ წარმოშობას გვიხსნის. მიუხედავად ამისა, ესენია - ბუნებრივი მოვლენები, რომლებიც მოცემული სფეროსათვის სპეციფიკურ ბუნებრივ კანონებს ექვემდებარებიან. საზოგადოების შესახებ პოზიტიურ მეცნიერებას კონტმა თავდაპირველად სოციალური ფიზიკა, ხოლო მოგვიანებით სოციოლოგია უწოდა. ახალი ტერმინის შემოტანას არა ნეოლოგიზმებისადმი მიდრეკილებით, არამედ სპეციალური დისციპლინის შექმნის აუცილებლობით გვიხსნის, რომელიც საზოგადოებრივი ფენომენებისადმი დამახასიათებელი ფუნდამენტური კანონების პოზიტიურ გამოკვლევებს მიეძღვნებოდა. იგი ხაზს უსვამდა, რომ სოციოლოგია ა. კეტლეს აღწერითი „სოციალური ფიზიკისაგან" განსხვავებით თეორიული დისციპლინა უნდა იყოს. სოციოლოგიის პოზიტიურ მეცნიერებად ქცევა პოზიტიური ფილოსოფიის სისტემას ასრულებს, რითაც ადამიანური გონებისა და ადამიანური საზოგადოების განვითარების პოზიტიური სტადიის დადგომას გვაუწყებს. ეს იქნებოდა კონტის აზრით, ნამდვილი „პოზიტიური რევოლუცია", მეცნიერების გამარჯვება წარსულ საუკუნეთა სქოლასტიკაზე". (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კონტმა თავის კლასიფიკაციაში ვერ მონახა ადგილი ფსიქოლოგიისათვის, რითაც მილის კრიტიკა დაიმსახურა).

კონტისეული მეცნიერებათა კლასიფიკაციისათვის აზროვნების მეტაფიზიკური მეთოდის გამოყენებაა დამახასიათებელი, რაც განპირობებულია იმით, რომ კონტი მეცნიერებათა როგორც თანაბარი მნიშვნელობის მქონე, ერთი-მეორის გვერდით მყოფი მოვლენების კლასიფიკაციას ახდენს ისე, რომ ერთი მეცნიერების მეორისაგან წარმოშობას ადგილი არ აქვს. კონტმა მეცნიერებებს შორის მხოლოდ სტრუქტურული და არა გენეტიკური კავშირები აღმოაჩინა. მეცნიერებათა კლასიფიკაციის საფუძველი კოორდინაციის და არა სუბორდინაციის პრინციპია.

ერთმანეთისაგან იზოლირებული ცალკეული ფუნქციების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფისას იგი მათი ურთიერთკავშირების კვლევის აუცილებლობაზე მიუთითებდა და მათი ფუნქციონირების შესწავლას იმ დიდი მთლიანობებისა და ერთიანობების ჩარჩოებში მოითხოვდა, რა ჩარჩოებშიც ისინი შედიან. მაგ: ცალკეულ ორგანოთა მოქმედების კვლევისას, საჭიროა მხედველობაში მთლიანი ორგანიზმის აგებულება და თვისებრიობა გვქონდეს, ხოლო საზოგადოებრივი ცხოვრების თითოეული მოვლენის შესწავლისას იგი ისეთ მთლიანობებს შევუფარდოთ, როგორებიცაა ეპოქა, ცივილიზაცია, კაცობრიობა.

მთლიანობითი მიდგომა კონტის ძირითადი მეთოდოლოგიური პოსტულატი იყო, რომლის პოზიციიდანაც იგი მის თანამედროვე ფსიქოლო-

გიასა და პოლიტიკურ ეკონომიას აკრიტიკებდა. კონტს მიაჩნდა, რომ მთლიანობა (ორგანიზმი, საზოგადოება) უფრო მეტად ექვემდებარება უშუალო კვლევას, ვიდრე მასში ფუნქციონირებადი მოვლენები. ამასთანავე თუ ბუნების შემსწავლელ მეცნიერებებში, რომლებიც ძირითადად არაცოცხალ ბუნებას სწავლობენ, შემეცნება მუდამ შეფარდებითია და შეუძლებელია იყოს სრული, მაშინ ბიოლოგიურ და საზოგადოებრივ მეცნიერებებში იგი შეიძლება უფრო სრულყოფილი იყოს, რამეთუ შემეცნება აქ ზოგიერთ შესასწავლად მისადგომ მთლიანობას ეხება. ისეთი მთლიანობა, როგორიცაა კაცობრიობა, ყველაზე მეტად ადამიანს ეხება, მისი შემეცნება ყველაზე უფრო მისთვისაა მისადგომი და მისაღწევი, ამიტომ აღწევს იგი ყველაზე სრულ ლოგიკურ სისრულეს და აბსოლუტური ხდება.

კონტისეული მეთოდოლოგია სხვადასხვა ტენდენციებს აერთიანებდა. მართალია, თავის დროზე მან გარკვეული პროგრესული როლი ითამაშა, მაგრამ შემდეგში ის უკვე მეცნიერების განვითარების დამამუხრუჭებელ ძალად იქცა, რამდენადაც მეცნიერების არასწორ ისტორიულად შეზღუდულ გაგებაზე იყო დაფუძნებული, მეცნიერების ფრანგი ისტორიკოსის ა.კრესსონის აზრით, როგორ ჩანს „მეცნიერება ყველგან ადასტურებდა: კონტმა ძლიერად დააჭრა მას ფრთები; მას (მეცნიერებას) შეუძლია მეტი, ვიდრე ამას იგი ფიქრობდა და ამბობდა". (ციტ: 34, გვ. 30)

3. სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები

კონტი სოციოლოგიას, როგორც პოზიტიურ მეცნიერებას საზოგადოებისა და ადამიანის შესახებ თეოლოგიურ და მეტაფიზიკურ სპეკულაციებს უპირისპირებდა. ერთის მხრივ, იგი აკრიტიკებდა თეოლოგებს, რომლებიც ადამიანს განიხილავდნენ როგორც არსებას, რომელიც ცხოველისგან პრინციპულად განსხვავდება, და მას ღმერთის ან განგების ქმნილებად თვლიდნენ. მეორე მხრივ, მის წინამორბედ „მეტაფიზიკოსს" ფილოსოფოსებს აკრიტიკებდა , იგი მათ საყვედურობდა იმას, რომ მათ საზოგადოება როგორც ადამიანური გონების ქმნილება, როგორც ინდივიდთა გონიერი ნების პროდუქტი ესმით. სოციოლოგია კონტის მიხედვით - ერთადერთი მეცნიერებაა, რომელიც შეისწავლის იმას თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების გავლენით ადამიანის გონება და მისი ფსიქიკა სრულყოფილი როგორ ხდება. ეს აზრი კონტთან მთლიან კონცეფციად ყალიბდება, რომლის თანახმადაც ინდივიდი წარმოადგენს აბსტრაქციას, ხოლო საზოგადოება - სინამდვილეს, რომელიც ბუნებრივ კანონებს ექვემდებარება. განსხვავებით ბიოლოგიურისაგან საზოგადოებრივი მოვლენები მუდამ ცვალებადობის მდგომარეობაში, გარდაქმნის ვითარებაში იმყოფებიან, ვითარდებიან დროში, მათი არსე-

ბა - ისტორიულობაა, ამიტომ კონტი განსაკუთრებული პატივისცემით ეკიდებოდა კონდორსეს, რომელიც საზოგადოებას ისტორიული თვალსაზრისით განიხილავდა.

საზოგადოებრივი მოვლენების ბუნებრივი კანონზომიერი ხასიათის დაფიქსირებისას კონტი ვოლუნტარიზმისა და „დიდი გამოჩენილი ადამიანების" როლის გადაჭარბებით შეფასების წინააღმდეგ გამოდიოდა და პოლიტიკური რეჟიმის ცივილიზაციის განვითარების დონესთან შესატყვისობაზე მიუთითებდა. მართალია, ეკონომიკური ფაქტორის როლს არ უარყოფდა, მაგრამ იგი უწინარეს ყოვლისა, ცივილიზაციას მაინც გონით - ფსიქოლოგიურ ერთობად, იდეათა ერთობად თვლიდა. „იდეები, წერდა იგი, მართავენ და ატრიალებენ სამყაროს... ბოლოს და ბოლოს მთელი სოციალური მექანიზმი შეხედულებებს - აზრებს ეყრდნობა". განვითარების საზოგადოებრივი პროცესის მთავარი შინაარსი მეცნიერული აზრის, „მეცნიერული სულის - გონის" პროგრესია, ამის შესატყვისად იგება საზოგადოების ისტორიის განვითარების სურათი.

კონტის განაზრებანი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, მისი საგნის და პრობლემათა წრის შესახებ აბსტრაქტული ხასიათისანი არიან. სოციოლოგიური გამოკვლევების სფერო კონტის მიერ ძალიან ფართოდ და განუსაზღვრელად არის მოხაზული. იგი ყველა იმ გამოკვლევებს მოიცავს, რომლებიც მეცნიერებათა მის კლასიფიკაციაში მოცემულ სხვადასხვა მეცნიერებათა კომპეტენციის ფარგლებს სცილდებიან. ძირითადი და პირველადი სინამდვილე, რომლიდანაც უნდა ამოვიდეს სოციოლოგი, არის საზოგადოება, აღებული მის მთლიანობაში. კონტს ამის ქვეშ მთელი კაცობრიობის ან რომელიმე მისი დიდი ნაწილის ორგანული ერთიანობა ესმოდა, რომელიც „საყოველთაო თანხმობით" (consensus omnium) დაკავშირებულია და რომელსაც მისი სტრუქტურული ელემენტების ჰარმონიული ფუნქციონირება ახასიათებს. საზოგადოების მეტისმეტი სირთულე აიხსნება იმით, რომ მასში მოქმედი თანამედროვე ფაქტორები ისტორიულს ერწყმიან, წარსული თაობები თანამედროვე თაობებზე ახდენენ გავლენას. საზოგადოება, ანუ როგორც მას კონტი უწოდებს კაცობრიობა - ესაა უმაღლესი სინამდვილე (sui generis), უმაღლესი არსებაა. თუმცა კონტი ემიჯნება სოციოლოგიურ რეალიზმს, მიაჩნია, რომ შუა საუკუნეებში რეალისტებსა და ნომინალისტებს შორის არსებული კამათი ანაქრონიზმია და კვლავ წამოყენების ღირსი არაა. რეალისტების თვალსაზრისს იგი ემპირიულად დაუსაბუთებელ რაიმედ თვლიდა და მასა და საზოგადოებისადმი მისეულ მთლიანობით მიდგომას შორის ვერავითარ საერთოს ვერ ხედავდა.

კონტის შეხედულებებში შეიძლება იმის ჩანასახი დავინახოთ, რაც შემდეგში საზოგადოებრივი მოვლენებისადმი - ცხოვრებისადმი სისტემური მიდგომის სახელით მოინათლა. მაგრამ კონტმა სოციალური

ელემენტებისა და სტრუქტურების ნამდვილი ურთიერთდამოკიდებულება ვერ გაიგო და სოციალური ცხოვრების ელემენტებს, როგორც მარტივ, მარადიულ და უცვლელ, ხოლო საზოგადოებრივ განვითარებას, როგორც ერთი და იმავე ელემენტების სხვადასხვა კომბინაციების რეზულტატს განიხილავდა. ადამიანური საქმიანობის ობიექტივირებული პროდუქტების შესახებ ნაყოფიერი აზრები, რომლებიც შეიძლება სოციოლოგიის შესწავლის საგნად იქცნენ, მასთან კაცობრიობის, როგორც უმაღლესი, დიდი არსების შესახებ მსჯელობებში ინთქმება, კონტის სოციოლოგია მჭიდროდაა დაკავშირებული ისტორიის იდეალისტურ ფილოსოფიასთან და მრავალ მეტაფიზიკურ და სპეკულატიურ ელემენტებს შეიცავს. (34, გვ, 31)

4. სოციოლოგიის მეთოდები

კონტის სოციოლოგიის არსებითი ნაწილი ერთის მხრივ გონებაჭვრეტითობის, ხოლო მეორეს მხრივ ემპირიზმის უკიდურესობათა წინაღმდეგ ბრძოლის ფონზე საზოგადოების კვლევაში გამოყენებულ მეთოდთა შესწავლა - დამუშავებაა. კონტი ასაბუთებს დაკვირვების, აგრეთვე ექსპერიმენტული, შედარებითი და ისტორიული მეთოდების გამოსადეგობას სოციოლოგიაში. (თვლიდა რა მათემატიკას მეცნიერებათა ლოგიკად, კონტი ამავე დროს წინააღმდეგი იყო მათემატიკურ მეთოდთა მეტისმეტ და ყველაფერში გამოყენებისა. მისი აზრით, მათემატიკა არის მხოლოდ ერრთ - ერთი საშუალება კვლევისა სხვა მრავალ მეთოდთა შორის და თუმცა, ყველა მოვლენა შეიძლება იქცეს პრინციპში მათემატიკური ანალიზის ობიექტად, მაგრამ (ქიმიის, ბიოლოგიის, სოციოლოგიის) ფენომენებისადმი, რომლებიც გამოირჩევიან დიდი სირთულით, მათემატიკური მიდგომა მიუღებელია.

დაკვირვება, ამტკიცებს კონტი, წარმოადგენს კველევის ძირითად მეთოდს სოციოლოგიაში, იგი უკუაგდებს ეჭვებს იმის შესახებ, თითქოს სოციოლოგიაში ამ მეთოდით შეუძლებელია ზუსტი მონაცემების მიღება ისტორიულ ხდომილება - მოვლენათა დამკვირვებელთა მიერ მოწოდებულ ცნობათა აშკარა უზუსტობის გამო. ყველა სხვა მეცნიერებათა გამოცდილება, რომლებიც სარგებლობენ უცხო დაკვირვებებით ანუ სხვათა დაკვირვებით, ლაპარაკობს ძნელად შესამოწმებელი და მიახლოებითი ცნობებისა და მონაცემების გამოყენების შესაძლებლობის შესახებ. მაგრამ კონტმა ვერ შეძლო, განესაზღვრა ის, თუ როგორ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს სოციალური დაკვირვება, რათა მისი უეჭველ და ზუსტ რაიმედ ჩათვლა შეიძლებოდეს. სოციალური ფაქტთა დაკვირვებამ სოციოლოგია მეცნიერების რანგში უნდა აიყვანოს, ხოლო მასალას, რომლითაც ოპერირებს სოციოლოგი, ობიექტური ხასიათი მისცეს. ემპირიული მასალის დაკვირვება თეორიის ხელმძ-

ღვანელობით უნდა მოხდეს, სხვაგვარად სოციოლოგი ვერ მიაღწევს ვერაფერს, გარდა შემთხვევითი და იზოლირებული ფაქტების თავმოყრას, რომელიც თავისთავად არაფერს გვეუბნება. „ცხადია რომ ყოველი სოციალური დაკვირვება, სტატისტიკური იქნება ის თუ დინამიკური, ფუნდამენტურ თეორიათა მუდმივ გამოყენებას უნდა გულისხმობდეს". (ციტ: 34, გვ 32)

სწორედ პოზიტიური თეორიის არარსებობა, რომელზე დაყრდნობითაც ფაქტების შეკრება და განზოგადება შესაძლებელი იქნებოდა, კონტის აზრით, სოციოლოგიის ძირითად სიძნელეს წარმოადგენს, რომელიც ბიწიერ წრეში ვარდება, რამდენადაც დაკვირვების ჩასატარებლად საჭიროა თეორია, ხოლო თეორიის შესაქმნელად კი დაკვირვებები.

დაკვირვებასთან დაკავშირებულ უფრო ნაკლები მნიშვნელობის სიძნელედ კონტი აუცილებელი მეცნიერული მომზადების სირთულეს მიიჩნევს, რომელმაც მკვლევარის არამეცნიერული ხასიათის - ცრურწმენების, გავრცელებული შეხედულებების - დაბრკოლებებისაგან განთავისუფლება უნდა უზრუნველყოს. აქაც ნამდვილი მეცნიერული თეორია უნდა დაგვეხმაროს, რომელიც სპეკულაციებს თავიდან აგვაცილებდა და მკვლევარს აუცილებელი ცნებებით უზრუნველყოფდა.

კონტი არა მხოლოდ უშუალო დაკვირვებათა, არამედ არაპირდაპირი ცნობების, მონაცემების მნიშვნელობასაც აღნიშნავდა. მაგ: ისტორიული და კულტურული ძეგლების შესწავლას, ჩვეულებების - წესების გაგებას, ენათა ანალიზს და შედარებას „შეუძლია სოციოლოგიას პოზიტიური კვლევისათვის მუდმივი სასარგებლო საშუალებები მისცეს."

სოციოლოგიის მნიშვნელობით მეორე მეთოდად კონტი ექსპერიმენტს თვლიდა. სოციოლოგიაში უშუალო ექსპერიმენტი კვლევის მიზნებისათვის სპეციალურად შექმნილი პირობების საკვლევი მოვლენის ცვალებადობაზე დაკვირვებაში მდგომარეობს. არაპირდაპირი გაშუალებული ექსპერიმენტი კონტს ესმოდა როგორც საზოგადოებაში არსებულ პათოლოგიურ გადახრათა კვლევა, რომელი გადახრებიც საზოგადოებრივ შერყევათა, ძირითადად რევოლუციური ხასიათის რყევათა გავლენით იყო გამოწვეული. საზოგადოებრივი წესრიგის არევ - დარევა, პერტურბაციები, რომლებიც სოციალური ორგანიზმს არყევენ, კონტის აზრით, ინდივიდუალური ორგანიზმის ავადმყოფობათა ანალოგიას წარმოადგენენ. მათში ნათლად ვლინდება საზოგადოებრივი ორგანიზმის ძირითადი კანონები რამდენადაც ავადმყოფობა საშუალებას გვაძლევს უკეთ შევიცნოთ ნორმა.

პოზიტიურ მეცნიერებათა მესამე მეთოდი რომელსაც სოციოლოგია იყენებს ესაა შედარებითი მეთოდი, რომლის დახმარებითაც ერთმანეთს უდარებენ ხალხთა ცხოვრებას, რომლებიც ერთდროულად ცხოვრობენ

დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში რათა საზოგადოებათა არსებობის და განვითარების ზოგადი კანონები დაადგინონ.

კონტის აზრით, მეცნიერებისათვის ასევე სასარგებლო შეიძლება ცხოველთა გაერთიანებების ადამიანთა საზოგადოებასთან შედარება იყოს, რათა ვაჩვენოთ მათი მსგავსება და განსხვავება. ბოლოს შეიძლება ერთმანეთს ერთი და იმავე საზოგადოების სხვადასხვა კლასთა საზოგადოებრივი მდგომარეობა შევადაროთ, მაგრამ მათზე ცივილიზაციის განვითარების ძირითადი ფაზების გავლენის ხარისხის შესახებ დასკვნას ეპოქის საერთო-ზოგადი სულის გავლენა აბნელებს და ზღუდავს, რომელიც განსხვავებებს შლის და ასწორებს.

შედარებითი მეთოდის სისუსტე კონტის აზრით, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი სოციალური მდგომარეობა - ვითარებათა თანმიმდევრულობას კი არ გვიჩვენებს, არამედ მათ როგორც თანაარსებულს წარმოგვიდგენს. ამან შეიძლება ევოლუციის სტადიაზე არასწორი წარმოდგენა მოგვცეს. ამიტომ შედარებითი მეთოდით წარმატებით სარგებლობა შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით თუ იგი კაცობრიობის განვითარების განსაზღვრულ თეორიას დაექვემდებარება.

სოციალური მოვლენებისადმი ყველაზე შესატყვის, სოციოლოგიის სპეციფიკურ მეთოდად კონტი ისტორიულ მეთოდს - „კაცობრიობის განსხვავებულ თანმიმდევრულ მდგომარეობა - ვითარებათა ისტორიული შედარების" - მეთოდს თვლის. მხოლოდ სოციალური მოვლენების მთელი სერიების შეპირისპირებისას, როდესაც სოციალური მოვლენები მათ თანმიმდევრულობაშია აღებული, მეცნიერს შეუძლია რომელიმე ფიზიკური, ინტელექტუალური, მორალური ან პოლიტიკური ნიშან - თვისების ან ტენდენციის წარმოშობა და საპირისპირო ტენდენციის შესაბამისი შესუსტება შენიშნოს და ამ საფუძველზე საბოლოო რეზულტატი მეცნიერულად ინინასწარმეტყველოს. „თუკი იგი ადამიანთა განვითარების ზოგად კანონთა სისტემას სავსებით შეესატყვისება". (ციტ: 34, გვ 33)

კონტი ხაზს უსვამს, რომ ისტორიული მეთოდით მიღებული ყველა ინდუქციური დასკვნა"ადამიანის ბიოლოგიური თეორიის ცნებების" შუქზე უნდა აიწონოს და შემოწმდეს. ამგვარად, სოციოლოგია კონტის მიხედვით არის მეცნიერება, რომელიც ბიოლოგიაზეა დამოკიდებული, თუმცა ისიც მართალია, რომ იგი გადაჭრით ილაშქრებს იმის წინააღმდეგ, რათა სოციოლოგია"ადამიანის შესახებ მეცნიერების უბრალო განყოფილებად ჩაითვალოს, რომელიც ისტორიულ დაკვირვებებს მხედველობაში არ იღებს". (იქვე)

ისტორიულ მეთოდში ყველაზე უფრო გამოხატულია სოციოლოგიის ისეთი თავისებურება, როგორიცაა „მთელისაგან ნაწილისკენ აღმავლის აუცილებლობა". კონტის თანახმად ისტორიასა და სოციოლოგიას რომელსაც იგი ზოგჯერ „პოლიტიკურ მეცნიერებასაც" კი უწოდებს, განსხვავება არ არსებობს. საერთოდ ისტორიული თვალსაზრისის

ბატონობას კონტი თავისი ეპოქის - ნიშნად - პოზიტივიზმის უმნიშვნელოვანეს ნიშნად და ამავე დროულად მის ძირითად შედეგად თვლიდა.

სოციოლოგიის მეთოდთა შესახებ ბჭობა კონტის სისტემის ყველაზე რაციონალურ ნაწილს ეხება. კონტი საზოგადოებრივი ცხოვრების ბუნებრივი კანონების არსებობის ვარაუდიდან ამოდის, რომელთა აღმოჩენამაც საზოგადოების შესახებ მეცნიერების შექმნის შესაძლებლობა უნდა უზრუნველყოს. ამასთანავე კონტს ბუნებასთან შედარებით საზოგადოების თავისებურება არ უარყვია და მისი კვლევის სპეციფიკურ მეთოდებსაც ეძებდა. საზოგადოებრივ კანონზომიერებათა ბუნებრივ - ისტორიული ხასიათის შესახებ აზრის ნაყოფიერება განსაკუთრებით ცხადი გახდება თუ გავიხსენებთ, რომ იმ დროს თეოლოგიური და სპირიტუალისტური კონცეფციები იყო გაბატონებული, რომლებიც საზოგადოების მეცნიერული შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდნენ;სოციოლოგიური გამოკვლევების ჩატარებისას მყარ თეორიულ ფუნდამენტზე დაყრდნობის აუცილებლობის შესახებ საკითხის დაყენება ასევე მნიშვნელოვანი იყო. კონტის უბედურება იყო ის, რომ მას არ შეეძლო ამგვარი ფუნდამენტის სახით სხვა რამ გარდა სოციალური სტატიკის და სოციალური დინამიკის თავისი თეორიები მოეცა, რომელთა კანონებიც გონებაჭვრეტით სპეკულაციურ ხასიათს ატარებდნენ, და მისივე საკუთარ ამოსავალ განწყობებსა და დებულებებს სავსებით შეესაბამისებოდნენ.

5. სოციალური სტატიკა

კონტმა სოციოლოგია ორ დიდ განყოფილებად: სოციალურ სტატიკად და სოციალურ დინამიკად გაყო. პირველი საზოგადოებრივი სისტემის ფუნქციონირების კანონებსა და არსებობის პირობებს, მეორე კი - სოციალურ სისტემათა ცვალებადობის და განვითარების კანონებს შეისწავლის. სოციალური სტატიკა - ესაა საზოგადოებრივი წესრიგის, ორგანიზაციის, ჰარმონიის თეორია. საზოგადოებას კონტი განიხილავს როგორც ორგანულ მთლიანობას, რომლის ნაწილები ურთიერდაკავშირებულია და შეიძლება გაგებულ მხოლოდ ერთიანობაში იქნეს. ეს კონცეფცია პირდაპირ ინდივიდუალისტური თეორიების, საზოგადოების როგორც ინდივიდთა შორის დადებულ ხელშეკრულებათა პროდუქტის გაგების მცდელობათა წინააღმდეგაა მიმართული. საზოგადოების სტრუქტურის განმსაზღვრელი, ჰარმონიისა და წესრიგის უზრუნველმყოფელი პრინციპების კვლევა კონტის მიერ მჭიდროდაა დაკავშირებული სოციალური პოლიტიკასთან, რომელმაც ამ პრინციპების რეალიზება უნდა მოახდინოს. იგი პირველ რიგში ძირითად საზოგადოებრივ ინსტიტუტებს - ოჯახს, სახელმწიფოს, რელიგიას მათი საზოგადოებრივი ფუნქციების და სოციალური ინტეგრაციის საქმეში

როლის თვალსაზრისით განიხილავს; ამავე დროს კონტის განაზრებანი კონსერვატიულად იდეალიზებული წარსულის ფერებითაა შეფერადებული.

ოჯახურ ურთიერთობებს კონტი განსაზღვრავს როგორც ზნეობრივ - ემოციონალურ კავშირს, რომელიც ურთიერთსიმპათიასა და სიყვარულზეა (ერთგულებაზეა) დაფუძნებული. ოჯახის როლი ინდივიდსა და გვარს (მოდგმას) შორის შუამავლის როლის შესრულებაში მდგომარეობს. მისი ძირითადი ფუნქციაა აღზარდოს ახალგაზრდობა ალტრუიზმის სულით, ასწავლოს თანდაყოლილი ეგოიზმის გადალახვა. ოჯახი, კონტთან გვევლინება „ხან როგორც ჩვენი მორალური აღზრდის სპონტანურ წყაროდ, ხან როგორც ჩვენი პოლიტიკური ორგანიზაციის ბუნებრივ ბაზად. თავისი პირველი ასპექტით ყოველი თანამედროვე ოჯახი ამზადებს მომავლის საზოგადოებას, თავისი მეორე ასპექტით ყოველი ახალი ოჯახი აგრძელებს არსებული საზოგადოების ცხოვრებას". (34, გვ. 34)

სქესთა და თაობათა შორის ძირითადი ოჯახური ურთიერთობების განხილვისას კონტი არ უარყოფს ოჯახის ისტორიულ ცვალებადობას, მაგრამ იგი არსებითად მისი თანამედროვე ბურჟუაზიული ოჯახის შესახებ ბჭობს და აიდეალებს ისე, რომ მის ანალიზს საკუთრების, მემკვიდრეობის, ფულის და ა.შ. პრობლემებს არ უკავშირებს.

კონტი პატრიარქალური პოზიციებიდან ქალთა და მამაკაცთა თანასწორობის წინააღმდეგია და მამაკაცის - მამისა და ქმრის ძალაუფლებისა და ავტორიტეტის განმტკიცების აუცილებლობას უსვამს ხაზს. ქალი, მისი აზრით როგორც ინტელექტუალურ მიმართებაში, ისე ნებისყოფის ძალის გამოვლენაში მამაკაცზე დაბლა დგას. ქალის საზოგადოებრივი როლი მისი მორალურ-ემოციონალური თვისებებით - ადამიანთა დარაზმვის, შეკავშირების და მათი ზნეობრივი განათლების უნარით განისაზღვრება. ქალების ამოცანაა - უხეში მამაკაცური ნატურები გააკეთილშობილოს, მათში სოლიდარობაზე დაფუძნებული საზოგადოებრივი გრძნობები გააღვივოს. აქედან „ოჯახის პოზიტიური თეორია და ბოლოს და ბოლოს მამაკაცურ აქტივობაზე ქალურ გრძნობათა სპონტანური ზეგავლენის სისტემატიზაციაზე დაიყვანება". (იქვე)

ასევე დიდია ქალთა როლი ახალი თაობის აღზრდაში. ოჯახი - ესაა წარსულ თაობათა გამოცდილების, ტრადიციების გადამცემი და მცველი, მათი შემანარჩუნებელი. ოჯახში ინდივიდი სოციალიზირდება, იძენს თვისებებს, რომლებიც კაცობრიობისადმი წარმატებული სამსახურისათვის აუცილებელია, ძლევს ბუნებრივ ინდივიდუალიზმს, სწავლობს „სხვებისთვის ცხოვრებას." თაობათა შორის კეთილი ურთიერთობანი საზოგადოებრივ წონასწორობას, ტრადიციებსა და სიახლებს შორის ბალანსს ხელს უწყობენ, რომელთა მატარებელნი მოხუცები და ახალგაზრდები არიან.

ოჯახური ურთიერთობების უფრო ფართო საზოგადოებრივი პლანის ანალოგია კოოპერაციაა, რომელიც შრომის დანაწილებაზეა დაფუძნებული. თითოეული აქ იმას აკეთებს, რისი კეთების ნიჭიც ყველაზე მეტად აქვს მომადლებული. ყველა დაინტერესებულია ერთმანეთით. ასე წარმოიშობა „საყოველთაო თანხმობა" (consesus omnium) და ინდივიდთა სპონტანური ურთიერთზემოქმედება.

ემოციონალური და მორალური კავშირებისადმი ხაზგასმისას „თანხმობა - შეთანხმების" მომენტზე აქცენტირებით, კონტმა უკანა პლანზე გადასწია ეკონომიკური ურთიერთობები და კავშირები, თუმცა მათი მნიშვნელობა არ უარყვია. იგი თავისუფალი მეწარმეობის პრინციპს ისეთ რაიმედ თვლიდა, რომელიც ადამიანური ნატურის ყველაზე ცუდი, ეგოისტური მხარეების გამოვლენას უწყობს ხელს. საზოგადოებრივი ჰარმონია შეუძლებელია დამყარდეს იქ, სადაც კონკურენცია და ექსპლოატაცია ბატონობს.

კონტმა აგრეთვე შრომის დანაწილების უარყოფითი მხარეებიც დაინახა, მართალია, იგი თითოეული უნარის განვითარებას ხელს უწყობს, მაგრამ საერთო

- ზოგად მიდრეკილებებს და ნიჭს ახშობს. სპეციალიზაცია ადამიანის თვალსაწიერს, თვალთახედვის ჰორიზონტს ავიწროვებს. სოციალური გრძნობები მხოლოდ ერთნაირი პროფესიის მქონე პირებს აერთიანებენ,სხვა პროფესიებისადმი კი მტრობას ბადებენ და ა.შ. შრომის მეტისმეტ დანაწილებას შეიძლება საზოგადოების ცალკეულ კორპორაციებად დაშლა მოყვეს, მისი ერთიანობის დარღვევას მოყვეს კონკურენცია, რომელიც თვით ყველაზე მდაბალ ინსტიქტებს აღვივებს ადამიანებში.

იმის დადგენისაგან, რომ საზოგადოების დაშლის, მისი ორგანული ერთიანობის რღვევის ტენდენცია არსებობს, კონტმა მთავრობის როგორც „საერთო გონის - სულის" გამომხატველი პოლიტიკური ძალაუფლების აუცილებლობა გამოიყვანა. მთავრობის სოციალური დანიშნულება, კონტის მიხედვით ისაა, რომ თავიდან აგვაცილოს „იდეებში გრძნობებსა და ინტერესებში ძირეული განსხვავებულობისადმი ეს ფატალური მიდრეკილება, რომელსაც, წარმოადგენს რა ადამიანური განვითარების პრინციპის გარდუვალ შედეგს, შეეძლება, თუ თავის გზაზე დაბრკოლებები არ შეხვდება, სოციალური პროგრესის გაჩერებასთან მიგვიყვანოს". (ციტ: 34, გვ. 36) ამგვარად სახელმწიფო ეს არის სოლიდარობის ორგანო, ხოლო მისდამი დაქვემდებარება კი ინდივიდის წმიდათა წმინდა მოვალეობაა. საზოგადოებრივი წესრიგის დამცველი - სახელმწიფო - ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და მორალურ ფუნქციებს ასრულებს, რომელთაგან ძირითად ფუნქციებად, კონტი, ბოლო ორს მიიჩნევს. მორალური და პოლიტიკური ძალაუფლების გაყოფის აუცილებლობის დასაბუთებისას, ინტელექტუალური და მორალური ტერორის

თავიდან აცილების მიზნით, რომელსაც შეუძლია აზრის განვითარება დაამუხრუჭოს და იგი მმართველთა ვიწრო პრაქტიკულ ინტერესებს დაუქვემდებაროს, კონტი მაღალ შეფასებას აძლევს შუასაუკუნეებს იმისათვის, რომ იქ სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ძალაუფლების დაყოფა არსებობდა. შუასაუკუნეებში ეკლესიის მიერ განხორციელებული სულიერი დიქტატურის ღირსებების ქება - დიდებისას, კონტი მასში პოზიტივიზმის - როგორც იდეების, პრინციპებისა და კონცეფციების ანალოგიას ხედავს, რომელსაც თავისებური კულტი - სამოქალაქო წეს - ჩვეულებების სერია აქვს დამატებული და, რომელიც მოწოდებულია ძველი, ტრადიციული, ეკლესიური წეს - ჩვეულებები შეცვალოს.

კონტის სულიერი ცხოვრების დამუშავებამ, „იცხოვრე სხვებისათვის" ლოზუნგმა, მოვალეობათა ეთიკამ მრავალი მომხრე ვერ მიიზიდა. კონტმა ვერ შეძლო სწორად დაესვა და მით უფრო გადაეჭრა მნიშვნელოვანი სოციალური პრობლემები. იგი ვერ ხედავს ეკონომიკური ფაქტორების როლს და გადაჭარბებით აფასებს სოციალურ ფაქტორთა როლს. შრომას, განათლებას იგი არა იმდენად როგორც ეკონომიკურ ინსტიტუტს, არამედ როგორც მორალურ ფსიქოლოგიური კავშირის სახეს განიხილავს, არ უფარდებს რა მას საწარმოო ძალთა განვითარების განსაზღვრულ დონეს და მით უფრო წარმოებითი ურთიერთობების ხასიათს. სოციალური ჯგუფების, უწინარეს ყოვლისა პროფესიონალურის წარმოქმნას იგი აბსტრაქტულად განიხილავს, და საკუთრების ურთიერთობებისაგან არ გამოჰყავს. აქედან კი არსებული სოციალური სტრუქტურის აუცილებლობის გამართლება და აღიარება ლოგიკურად გამოდის. (34, გვ. 36)

6. სოციალური დინამიკა

„საზოგადოებრივი პროგრესის პოზიტიურ თეორიას" კონტმა სოციალური დინამიკა უწოდა, ეს იყო „აბსტრაქტული ისტორია", ისტორია სახელთა, პიროვნებათა და თვით ხალხთა სახელწოდებების გარეშე". ისტორიული განვითარების კონკრეტული ფორმების მრავალგვაროვნების გააზრებული და გაცნობიერებული უგულველყოფის და განყენების ფონზე, კონტმა „ყველაზე ცივილიზებული ევროპული" ხალხების ისტორიიდან აღებულ მაგალითებზე დაყრდნობით საზოგადოების განვითარების სქემა შექმნა.

პროგრესი კონტის მიხედვით ნიშნავს განვითარებას აღმავალი ხაზით, თუმცა პროგრესის ცნების „მეტაფიზიკურ" ღირებულებებთან კავშირისაგან გაათავისუფლებისას, კონტი ხაზს უსვამს, რომ ამ ცნებაში უბრალოდ განვითარებას - ყოველგვარი სრულყოფილების ელფერის - იერის გარეშე - დებს. მეცნიერებას, წერდა იგი არ შეუძლია გადაჭრას საკითხი იმის შესახებ წარმოადგენს თუ არა საზოგადოებრივი პროგრესი აგრეთვე მორალურ პროგრესს, თუმცა თვითონ დარწმუნებული იყო

რომ ეს ასეა. რომ საზოგადოებრივი პროგრესი ამავე დროს მორალური პროგრესია.

საზოგადოებრივ განვითარებაზე ზემოქმედ სხვადასხვა ფაქტორების ანალიზისას, კონტი, მათ პირველად და მეორად ფაქტორებად ყოფს. პირველადი, გადამწყვეტი ფაქტორია სულიერი, გონებრივი განვითარება, მეორადია კლიმატი, რასა, ადამიანთა სიცოცხლის საშუალო ხანგრძლივობა, მოსახლეობის ზრდა, რომელიც შრომის დანაწილებას, ადამიანის ინტელექტუალური და მორალური თვისებების განვითარებას განაპირობებს. მეორად ფაქტორებს შეუძლიათ მხოლოდ შეანელონ ან დააჩქარონ საზოგადოების პროგრესი, რომელიც კანონზომიერად მიმდინარეობს და რომლის სტადიებიც შეუძლებელია შეცვლილ იქნეს.

პროგრესის მატერიალურ (ცხოვრების გარეგანი პირობების გაუმჯობესება), ფიზიკურ (ადამიანური ბუნების სრულყოფა), ინტელექტუალური (ინტელექტის განვითარება), რელიგიურ (თეოლოგიური და მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობიდან პოზიტიურზე გადასვლა) და მორალურ (კოლექტიურობისა და ზნეობრივი გრძნობების განვითარება) ქვეგანყოფილებად დაყოფისას, კონტი ძირითად მნიშვნელობას ორ უკანასკნელ სფეროს ანიჭებს. იგი წერდა, რომ სოციალური ორგანიზმი შეხედულებათა, „აზრთა" ერთობლიობას ეფუძნება, რომლებიც თანდათანობით ცვალებადობისას საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სხვა დანარჩენ მხარეებზე ახდენენ ზეგავლენას. ხოლო რადგან ეს ასეა - მაშინ სოციალური დინამიკის საფუძველში ადამიანური გონის ისტორია უნდა იქნეს ჩადებული.

გონების განვითარების უმნიშვნელოვანესი მაჩვენებელი, კონტის აზრით, ყველაზე ზოგადი, აბსტრაქტული ცნებების არსებობაა. ამიტომ საზოგადოების განვითარების დონისა ხარისხის შესახებ შეიძლება შესატყვისი ფილოსოფიური სისტემების მიხედვით ვიმსჯელოთ. ადამიანური გონების განვითარების ყოველ ეტაპს რომელიც კანონზომიერად გაივლის სამ ძირითად სტადიას თეოლოგიურს, მეტაფიზიკურს და პოზიტიურს ხელოვნების, მეურნეობის, პოლიტიკის და საზოგადოებრივი წყობის განსაზღვრული ფორმები შეესატყვისებიან.

კონტის სოციოლოგიის ქვაკუთხედი - განვითარების სამი სტადიის კანონი - ერთდროულად ისტორიულ და ლოგიკურ კანონს წარმოადგენს. ადამიანური გონების განვითარების სამი სტადიას ისტორიის განვითარების სამი ანალოგიური სტადია შეესატყვისება.

თეოლოგიურ ანუ ფიქციურ სტადიას, რომელიც ძველ სამყაროსა და ადრეულ შუასაუკუნეებს მოიცავს, კონტი სამ პერიოდად: ფეტიშიზმად, პოლითეიზმად და მონოთეიზმად ყოფს. ფეტიშიზმის დროს ადამიანები სიცოცხლეს მიაწერდნენ გარეგან საგნებს და მათში ღმერთებს ხედავდნენ, პოლითეიზმის დროს, რომელმაც დიდი გავრცელება ძველ საბერძნეთსა და რომში ჰპოვა, სიცოცხლეს ანიჭებდნენ „ფიქციურ

არსებებს", რომელთა ჩარევითაც ხსნიდნენ ყველა მოვლენას, შეიქმნა ამ პერიოდში „პოეტური მსოფლმხედველობა", რომელიც მხატვრული შემოქმედების განვითარებას ხელს უწყობდა, მაგრამ უნარი არ შესწევდა პრაქტიკის სახელმძღვანელოდ გამომდგარიყო, არ შეეძლო პრაქტიკული საქმიანობის ხელმძღვანელობა გაეწია. ამაში კონტი სამყაროში მატერიალური კულტურის სუსტი განვითარების მიზეზს ხედავდა.

მონოთეიზმის ეპოქა - ესაა ქრისტიანობის ეპოქა, ერთი ღმერთის რელიგია ცვლის სამყაროს სახეს, პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, ჩვეულებებსა და მორალს გარდაქმნის. კონტი ფართოდ აღწერს იმ არაჩვეულებრივ ჰარმონიას, რომელიც თითქოსდა შუასაუკუნეებრივ სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის არსებობდა და კათოლიციზმს „ადამიანური სიბრძნის დღემდე არსებული პოლიტიკური შედევრის" შემოქმედად თვლის. სწორედ შუასაუკუნეებში უნდა ვეძიოთ ზოგიერთი სოციალური დაწესებულების ნიმუშები.

მეტაფიზიკური სტადია, რომელიც 1300-1800 წლებს მოიცავს კონტს გარდამავალ პერიოდად მიაჩნდა, რომლისთვისაც ძველი რწმენების - საზოგადოებრივი წესრიგის ფუნდამენტის - დაშლა და გაუფასურებაა, დამახასიათებელი. რეფორმაცია, განმანათლებლობის ფილოსოფია, რევოლუცია („მეტაფიზიკოსებისა და სამართალმცოდნეების პოლიტიკური ტრიუმფი") - ასეთია ამ ეპოქის უმნიშვნელოვანესი ხდომილებანი. „ნეგატიურმა", კრიტიკულმა ფილოსოფიამ ყველა ავტორიტეტის, გაბატონებული კლასების ძალაუფლების, რელიგიის დაცემა გამოიწვია, მაგრამ მოახდინა რა პიროვნების და დაჩაგრული კლასების ემანსიპაცია, რევოლუციამ კონტის აზრით, ვერ შექმნა დოქტრინა, რომელიც ადამიანების გონებას გააერთიანებდა. ფრანგ რევოლუციონერთა კონცეფციები, კონტის აზრით,ისტორიისა და მისი კანონების არ ცოდნაზე იყო დაფუძნებული. ისწრაფვოდე რევოლუციური ცვლილებებისა და გარდაქმნებისაკენ, ნიშნავს მიდიოდე ისტორიის კანონების წინააღმდეგ, უგულვებელყოფდე მის კანონზომიერ მსვლელობას, საზოგადოებას ავადმყოფურ მდგომარეობაში აგდებდე და ა.შ. ამ ეპოქაში დაბადებულმა „მეტაფიზიკურმა გონმა" ფილოსოფიურ ეჭვებს, მორალურ სიმახინჯეს და პოლიტიკურ არეულობასა და უწესრიგობას სანქციები მისცა. თანამედროვე საზოგადოება, რომელიც ჩაძირულია ანარქიაში, ახალი იდეოლოგიის მოთხოვნილებას განიცდის, რომელიც ყალბ, ფიქტიურ დოქტრინებს შეცვლის და მაინტრიგებელ საზოგადოებრივ როლს შეასრულებს.

იმის დასტურად, რომ საზოგადოება თანდათანობით უკანასკნელ პოზიტიურ ეპოქაში შედის, მეცნიერებათა ფართოდ გავრცელება, მათი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის ზრდა და პოზიტივიზმის თეორიის შექმნა გვევლინება. სამრეწველო წყობა სამხედრო წყობას ცვლის, რომელიც თეოლოგიური ეპოქისათვის იყო დამახასიათებელი,

ცხოვრებისა და სიცოცხლის ყველა ელემენტის ჰარმონიული და თანაბარი განვითარება გარანტიას იძლევა, რომ მეცნიერული აღმოჩენები მთელი კაცობრიობის საკეთილდღეოდ იქნება გამოყენებული. პოზიტიური ეპოქის დამახასიათებელი ნიშნებია: ეგოიზმზე ალტრუიზმის გამარჯვება, სოციალურ გრძნობათა ზრდა, მატერიალური კულტურის სწრაფი ზრდა, რომელიც ყველაზე უფრო იოლ და სასიამოვნო ცხოვრებას, სამართლიანობას და მშვიდობას უზრუნველყოფს.

მის წინამორბედ სოციალურ თეორიებთან შედარებით კონტის სოციალური დინამიკა გარკვეულ ღირსებებს არ არის მოკლებული. იგი ცდილობდა სოციალური ევოლუციის კანონზომიერება აღმოეჩინა, რომელსაც ვოლუნტარისტი ისტორიკოსები ვერ ამჩნევდნენ. ბუნებრივი სამართლისა და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიებს მან ისტორიული მიდგომა, ხოლო ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს - საზოგადოების, როგორც მთელის თვალსაზრისი დაუპირისპირა. რელიგიისადმი მისი ისტორიულ - ევოლუციური მიდგომაც ნაყოფიერი იყო. რელიგიისადმი, რომლის განვითარებასაც კონტი სოციალ - პოლიტიკურ ურთიერთობათა ფართო წრესთან აკავშირებდა, თუმცა საზოგადოების ერთიანობა, რელიგიის განსაზღვრულ ფორმებსა და სოციალ - პოლიტიკურ ორგანიზაციებს შორის კავშირი მას არა ეკონომიკური სტრუქტურიდან, არამედ იდეური ერთობისაგან გამოყავდა.

დაუდო რა თავის სოციალურ დინამიკას საფუძვლად სამი სტადიის კანონი, კონტმა უარი თქვა ხალხთა ისტორიული განვითარების კონკრეტულ ფორმათა მრავალსახეობის ანალიზზე, ილუსტრაციის სახით მოყავდა მხოლოდ ის ფაქტები, რომლებიც მის მიერვე შექმნილ სქემას ადასტურებდნენ. საზოგადოებრივი განვითარების თეორია კი სხვა არაფერი იყო თუ არა მეტასფიზიკური, გონებაჭვრეტითი სქემა, მან ვერ შესძლო განესაზღვრა საზოგადოებრივი ცხოვრების ჭეშმარიტი სპეციფიკა, ისტორიის მამოძრავებელი ძალებიც ვერ განსაზღვრა და მითუმეტეს ვერ მოგვცა საზოგადოების მომავალი განვითარების მიმართულება.

7. პოზიტიური პოლიტიკა

კონტის თეორიის პრინციპული სისუსტე განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება, როდესაც იგი სოციალური დინამიკის ზოგადი ღირებულებებიდან თავისი დადებითი პროგრამის „სოციალური პოლიტიკის" დასაბუთებაზე გადადის. თავისის შრომის ამ ნაწილს კონტი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ობიექტური მეთოდისაგან განსხვავებით, რომელიც მიმართულია ჭეშმარიტების აღმოჩენაზე, პოზიტიური პოლიტიკის ღერძი უნდა იყოს სუბიექტური ღირებულებები, ადამიანური ინტერესები და იდეები. ამის შესაბამისად კონტი ქადაგებს სუბიექტურ

მეთოდს პოლიტიკაში." ერთმა შრომამ („პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი") მეცნიერება ფილოსოფიიდან გამოიყვანა, მეორემ („პოზიტიური პოლიტიკა") კი ფილოსოფია გადააქცია საბოლოო და სრულყოფილ რელიგიად".

ღმერთის ადგილს ამ ახალ რელიგიაში საზოგადოება იჭერს, რომელსაც ინდივიდი პატივს უნდა სცემდეს როგორც უმაღლეს არსებას, რომლისგანაცაა იგი ყველაფერში დავალებული და შესაბამისად ყველაფერში მოვალეა.

პოზიტივიზმი, როგორც „კაცობრიობის რელიგია" ქადაგებდა საზოგადოებაში პიროვნების სრულ გათქვეფას, საყოველთაო სიყვარულსა და ძმობას. გრძნობებსა და გონების ერთიანობის იდეისაგან კონტს გამოყავდა მეცნიერთა და ხელოვანთა დიდი საზოგადოებრივი როლი, რომლებიც ახალი რელიგიური კულტის მსახურნი, პოზიტივისტური დოგმებისა და კულტების მცველნი ხდებიან. მან დაამუშავა წეს - ჩვეულებათა მთელი სისტემა, რომლებიც აშუქებდნენ მამობას, ძმობას, დაქორწინებას და ადამიანის სიცოცხლის სხვა მნიშვნელოვან ხდომილებებს, თვითონ ნათლავდა და აქორწინებდა თავის მოწაფეებს. კონტისათვის არ იყო აგრეთვე უცხო პოზიტივისტური ეკლესიის იდეა, რომლის მიზანი ჯერ ერთმორწმუნეთა, ხოლო შემდეგ მთელი მსოფლიოს ხალხების გაერთიანებაა. ხალხთა პოზიტივისტური ფედერაცია შტაბით პარიზში მოწოდებული იყო უზრუნველეყო მარადიული მშვიდობა დედამიწაზე.

ამ პროგრამის განხორციელებაში კონტი გადამწყვეტ მნიშვნელობას პროლეტარიატს ანიჭებდა. „მხოლოდ ჩვენი პროლეტარები შეიძლება ახალი ფილოსოფიის ნამდვილ დამხმარეებად იქცნენ". მაგრამ პროლეტარიატი მთლიანად უნდა გათავისუფლდეს სოციალისტური მოძღვრებებისაგან, რომლებიც საკუთრების ინსტიტუტს ხელყოფენ, რომელსაც თავად პოზიტივისტები ხელშეუხებელ ინსტიტუტად მიიჩნევენ. კონტი კომუნიზმის იდეასა და თეზისს იმის შესახებ, რომ „საკუთრების ფორმაზეა დამოკიდებული ადამიანური საქმიანობის რეგულაცია" მკაცრად აკრიტიკებდა. პოზიტივისტურ საზოგადოებში საკუთრება როგორც საზოგადოებრივი სიმდიდრის აკუმულაცია უნდა განიხილებოდეს, ხოლო ადამიანები, რომლებმაც საკუთრების შექმნა და გამრავლება შეძლეს -კაცობრიობის მსახურებად უნდა მივიჩნიოთ. „პოზიტივიზმის მთლიანობის შესახებ განაზრებებში" კონტმა სამრეწველო პატრიციატის შესახებ იდეა წამოაყენა, რომელიც მრეწველობისა და ტექნიკური დარგის სპეციალისტებისაგან შედგება და რომელთაგან სამი დიქტატორი (ტრიუმვირატი) უნდა იქნეს არჩეული, რომლებიც მრეწველობის, სოფლის მეურნეობისა და ფინანსების საქმეებს წარმართავენ და ამავე დროს თავიანთ ხელში საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ძალაუფლების მთელ სისრულეს აკუმულირებას უკეთებენ. მორალური ძა-

ლაუფლება კი სამეურნეო და პოლიტიკური მმართველობისაგან უნდა გამოიყოს და სპეციალურად მისი განხორციელებისათვის დანიშნულ ადამიანების - ფილოსოფოსებისა და ხელოვანთა ხელში უნდა იმყოფებოდეს. კონტი მუშათა „სპონტანურ სოციალიზმს" თავის „სისტემურ სოციალიზმს" უპირისპირებდა, რომელიც გარკვეული სახის უტოპია თავად იყო. მის მიერ შემუშავებული გარდაქმნების პროგრამა ადამიანთა შორის არსებული ურთიერთობების შეცვლაზე, ცნობიერების ინტელექტუალურ - ემოციონალური რეფორმის ჩატარებაზე იყო მიმართული.

8. კონტის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში.

მეცნიერულ სიტყვათხმარებაში ტერმინი „სოციოლოგია" პირველად კონტმა 1838 წელს შემოიტანა, რითაც ისტორიის ტრადიციული ფილოსოფიის გონებაჭვრეტითი კონსტრუქციებისაგან განსხვავებით საზოგადოებრივი ცხოვრების დიაქრონულ (დროში თანამიმდევრობა) და სინქრონულ (სტატისტიკური, ერთდროული მდგომარეობა) ასპექტში მეცნიერულ შესწავლას გაუსვა ხაზი. მე-17 საუკუნიდან მომდინარე და განსაკუთრებით მე-19 საუკუნის დასაწყისში სენ -სიმონის მიერ ხაზგასმული „სოციალური ფიზიკის" იდეა მთელი სისრულით, სისტემურობითა და არგუმენტირებულად ო. კონტის მიერ იქნა განვითარებული. მისი აზრით „სოციალური ფიზიკა" ანუ სოციოლოგია საზოგადოებრივი მოვლენების ფიზიკურზე დაყვანას არ გულისხმობს. სოციალურის სპეციფიკას იგი „პოზიტიური სინთეზის" ჩარჩოებში - მეცნიერული ცოდნის თავისებურ ენციკლოპედიაში ითვალისწინებს, რომლის საფუძველში მეცნიერებათა გულდასმით დამუშავებული კლასიფიკაცია ძევს, და რომელსაც გარკვეული მნიშვნელობა დღესაც კი აქვს შენარჩუნებული.

მეცნიერებათა სისტემა, კონტის მიხედვით, წარმოადგენს იერარქიას, რომელიც ცოდნის მარტივიდან რთულისკენ, დაბლიდან მაღლისკენ, ზოგადიდან სპეციფიკურისკენ განვითარების ისტორიულ პროცესს ლოგიკურ ფორმაში გამოხატავს. ცოდნის - მეცნიერების განვითარებაში ყოველი მომდევნო, უფრო მაღალი საფეხური - წინა, დაბალ საფეხურს როგორც თავის აუცილებელ წანამძღვარს გულისხმობს, მაგრამ იგი უფრო მაღალი რანგის მეცნიერების სპეციფიკური შინაარსის ასახსნელად საკმარისი არ არის. ძირითადად მეცნიერებათა იერარქია ასე გამოიყურება: მათემატიკა - ასტრონომია - ფიზიკა - ქიმია - ბიოლოგია (ეს ტერმინიც მისი შემოტანილია) - სოციოლოგია. ზოგადი სქემიდან გამოდის, რომ სოციოლოგია ბიოლოგიის კანონებს ეფუძნება და მათ გარეშე შეუძლებელია, მაგრამ სოციოლოგიას მათ ზევით აქვს რაღაც თავისებურება, რომელიც ინდივიდთა ურთიერთქმედებისგან გამომ-

დინარეობს და ამ კანონთა გავლენას სახეს უცვლის. „ეს ურთიერთქმედება ადამიანურ გვარში ყოველი თაობის მიერ მის მომდევნო თაობაზე ზემოქმედების შედეგად განსაკუთრებით რთულდება „. საკითხის ასე დაყენება ისევე როგორც სოციოლოგიისადმი წაყენებული მოთხოვნა შეისწავლოს დაკვირვებად მოვლენათა კანონები და ნუ ეცდება ტრანსცენდენტური (ცდის მიღმა არსებული, მიღმური) მიზეზების ძიებას,თავისი დასკვნების უეჭველობა დააფუძნოს არა ისტორიის საზრისის ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციაზე, არამედ ფაქტებზე და ფაქტთა შორის კავშირებზე, ნოვატორული იყო. მაშასადამე საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებისადმი სოციოლოგიური მიდგომის სპეციფიკა ისაა, რომ იგი სოციალური მოვლენების კანონებს ზოგადმეცნიერული მეთოდის და არა ფილოსოფიური რეფლექსიის დახმარებით იკვლევს. კონტის აზრით, საზოგადოებრივი მოვლენები ერთობლიობაში ორგანიზმს ქმნიან. კონტის ეს იდეა სტრუქტურულ - ფუნქციონალური ანალიზის მეთოდოლოგიურ მითითებებსა და ნორმებს წინ უსწრებს. პიროვნების პრობლემის გადაჭრისას, კონტი, ადამიანში „ეგოისტურ-პირადულის" გვერდით აგრეთვე „სოციალური" ინსტიქტის არსებობას უსვამს ხაზს და თვლის, რომ ოჯახი და არა ინდივიდი შეადგენს იმ უმარტივეს მთლიანობას რომელთა ჯამიც საზოგადოებას ქმნის, რამეთუ მის წარმოქმნაში მთვარ როლს მატერიალური აუცილებლობა თამაშობს, რომელიც ისეთ ინსტიტუტებში ხორციელდება, როგორიცაა: მრეწველობა, ვაჭრობა, არმია და ა.შ. ოჯახურ და სოციალურ კავშირებს შორის განსხვავებაში ფ. ტიონისის „ერთობისა" და „საზოგადოების", „ორგანული და მექანიკური სოლიდარობის" (დიურკემის) გვიანდელი დიხოტომია (ორად გაყოფა) შეიმჩნევა. სოციალური კავშირების ბუნება არის სწორედ „სოციალური სტატიკის" ძირითადი საკითხი, „სოციალური სტატიკისა", რომლის საგანი სოციალური ორგანიზმის ელემენტთა ის ურთიერთობანია, რომლებიც ყველა ისტორიულ პირობებში არსებობენ (ინარჩუნებენ არსებობას) ე.ი. ის ურთიერთობანი, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელი ცვალებადობის მანძილზე მუდამ ერთი და იგივენი რჩებიან. აქ კონტი წინა პლანზე „სისტემის" ცნებას წამოწევს, რომელიც სოციოლოგიაში დღემდე ერთ - ერთ ცენტრალურ პრობლემად რჩება. ევოლუციის იდეასთან იგი ორგანულად არის დაკავშირებული. კონტი პრეტენზიას აცხადებდა იმაზე, რომ „ორმაგი ევოლუციის", ერთდროულად სოციალური და ინტელექტუალური ევოლუციის თეორიული კანონი აღმოაჩინა. ბჭობა ე.წ. „სამი სტადიის კანონს" ეხება, რომლის თანახმადაც: "ყველა ჩვენი აზრი სამ ერთმანეთის შემცველ მდგომარეობას აუცილებლობით გადის: თავიდან თეოლოგიურს, სადაც სპონტანურად წარმოქმნილი ფიქციები ბატონობს, რომელთაც დამამტკიცებელი საბუთები (არგუმენტები) არ აქვთ. შემდეგ მეტაფიზიკური მდგომარეობა მისთვის ჩვეული აბსტრაქციების

და არსებების სიჭარბით, რომლებსაც რეალობად მიიჩნევენ და ბოლოს პოზიტიური მდგომარეობა, რომელიც გარეგანი რეალობის ზუსტ შეფასებას უცვლელად ეფუძნება." თითოეული ამ სამი მდგომარეობიდან ქმნის საფუძველს და საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარეს გამსჭვალავს, ასე მაგალითად: გონების თეოლოგიურ მდგომარეობას სამხედრო-ავტორიტარულ რეჟიმთან მივყავართ, რამდენადაც ღმერთების შესახებ წარმოდგენა ასოციაციის მეშვეობით იმ გმირების შესახებ წარმოადგენებს ბადებს, რომელთაგანაც გვაროვნულ-ტომობრივი ბელადები, ხოლო შემდეგ არისტოკრატიაც მომდინარეობს. თეოლოგიური სტადია თავის დასრულებას „კათოლიკურ და ფეოდალურ" რეჟიმში პოვებს. თვლის რა ბიოლოგიას სოციოლოგიის ფუნდამენტად, კონტი შემდეგ ინსტიქტებს: „საომარ - სამხედროს","მწარმოებლურს", „გამომგონებლურს" და ა.შ. ასახელებს და მათ „ჰარმონიზაციას" უსვამს ხაზს, რათა სოციალური სისტემა არ დაიშალოს. სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებდა კიდეც საზოგადოების ისტორიაში „თეოლოგიური სინთეზი: რომლის უკანასკნელი ისტორიული ფორმა ქრისტიანული მონოთეიზმი იყო. მაგრამ როგორიც არ უნდა იყოს ნივთთა თეოლოგიური წესრიგის სიმყარე მას მაინც შეუბრალებლად არყევს სოციალური პროგრესი, სადაც ადამიანის ინტელექტის განვითარება ხელოსნობის, ვაჭრობისა და ზღვაოსნობის ტექნიკურ სრულყოფის ზრდას ფეხდაფეხ მიყვება.

ინტელექტის განვითარების კვალობაზე იღვიძებს კრიტიციზმი, რომელიც რელიგიურ რწმენასა და შეხედულებებს ძირს უთხრის, რომლებიც თავის მხრივ მთელი სოციალური წესრიგის სასიცოცხლო ნერვს ქმნიან. რწმენის დაცემასთან ერთად სოციალური კავშირების დაშლაც იწყება. ეს დაშლა თავის აპოგეას რევოლუციური კრიზისების ეპოქაში აღწევს, რომელთაც კონტი საზოგადოების განვითარებისთვის სავსებით აუცილებლად მიიჩნევს. მაშინ იწყება კიდეც „მეტაფიზიკური ეპოქა", რომლისთვისაც დამახასიათებელია დამანგრეველ შეხედულებათა ბატონობა, ვინაიდან მეტაფიზიკური გონების აბსტრაქტები ისტორიულად ჩამოყალიბებულ რეალობას უპირისპირდებიან და არსებული სოციალური წესრიგის მიმართ ადამიანთა აღშფოთებას იწვევენ.

რევოლუცის მემკვიდრეობას „გონების ანარქია" წარმოადგენს, რომელიც მეცნიერული ცოდნის „პოზიტიურმა სინთეზმა" უნდა აღმოფხვრას. ამ სინთეზის შუაგულს კი სოციოლოგია წარმოადგენს. იგი თეორიულად ასაბუთებს „წესრიგსა" და „პროგრესის" ორგანულ კავშირს და ამით"ანარქისტთა" უნაყოფო კინკლაობასა და დავას ბოლოს უღებს, რომლებიც წესრიგს და პროგრესის უარმყოფელ „რეტროგრადებს" არ აღიარებენ. ამ მიმართულებით მიდის ისტორიული ევოლუციის მთელი მსვლელობა მე-13 საუკუნიდან (კონტს მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ ევროპის წამყვანი ხალხები, რომელთაც იგი „კაცობრიობის

ელიტას" უწოდებდა). ამ ევოლუციის მიმართულება განისაზღვრება ახალი „სამრეწველო და მშვიდობის მოყვარული საზოგადოების" ელემენტთა განუხრელი ზრდა-მატებით. კონტი თავისი ეპოქის ყველაზე დამახასიათებელ ნიშან-თვისებად ყველა საზოგადოებრივ პროცესზე მრეწველობის უპირატეს გავლენას მიიჩნევს. კონტის ამ დებულებაში ჩანს ტიურგოს, კონდორსეს, სენ-სიმონის იდეების სისტემატიზაცია და ახალი ფაქტობრივი მასალით მისი გამდიდრება. 40-იანი წლების შუაში, კონტის შეხედულებებში გარდატეხა ხდება, იგი გადაწყვეტს გააფართოვოს სოციოლოგია „სუბიექტური მეთოდის ხარჯზე და სოციოლოგია „სოციოლატრიის" (საზოგადოების თაყვანისცემის) საფუძველზე საზოგადოების გარდაქმნის „პრაქტიკულ მეცნიერებად" აქციოს. რომელიც კაცობრიობის როგორც ერთიანი დიდებული არსების კულტს. კონტი ამტკიცებს, რომ თავისთავად აღებული ადამიანი - მხოლოდ „ზოოლოგიური სახეა", მისი ჭეშმარიტი ბუნება მხოლოდ კაცობრიობის როგორც წარსულ, აწმყო და მომავალ თაობათა ერთობლიობისაგან შემდგარ უზარმაზარ ორგანიზმში იხსნება. „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემის ანუ ტრაქტატი კაცობრიობის რელიგიის დამდგენი სოციოლოგიის შესახებ", გამოსვლამ მრავალი შოკში ჩააგდო და კონტის მიმდევრების გათიშვა გამოიწვია. პოზიტიური რელიგის შექმნის მცდელობა კონტის განმანათლებლური ილუზიების კრახს მოწმობს, რომელმაც სოციალური გარდაქმნების განსახორციელებლად რეალური ძალა ვერ იპოვა. კონტის აზრით: „მეცნიერებათა სისტემის" თვით ყველაზე სრულყოფილ გადმოცემასაც კი არ შეუძლია რაიმე შეცვალოს რეალურ ცხოვრებაში, ვინაიდან ხალხი მხოლოდ მეცნიერებებისაგან არ შედგება და თვით მეცნიერთაც არ ძალუძთ მივიდნენ ასეთ აზრთან და გაერთიანდნენ, ამიტომ „მეორე თეოლოგიური სინთეზის" როგორც ახალი საზოგადოების სულიერი საყრდენის გაკეთება აუცილებელია. სოციალური აზრის შემდგომმა განვითარებამ ცხადყო, რომ ახალი რელიგიის, ღვთიური მშენებლობის ეპიზოდი არ იყო შემთხვევითი კონტთან. მისი „მეორე სოციოლოგია" ახლა დასავლეთში პოპულარული... ფენომენოლოგიური ტიპის ე.წ. „ჰუმანისტური სოციოლოგიის" პირველ სახედ და პროტოტიპად შეიძლება ჩავთვალოთ.

კონტის სიცოცხლეში მისი სოციალ - ფილოსოფიური იდეების გავლენა სუსტი იყო, მაგრამ მე-19 საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული პოზიტივიზმის როგორც ფილოსოფიური დოქტრინისადმი ინტერესი გაიზარდა, განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ პოზიტივიზმი სპეკულაციურ - მეტაფიზიკური სახის ცოდნასთან შედარებით მკაცრი, დადებითი, ემპირიული სახის ცოდნის პრიორიტეტს იცავდა, ეს კი მეცნიერების განვითარების შინაგან მოთხოვნილებებს პასუხობდა. პ. ბოკლი, ი. ტენი, ე. რენანი და სხვები თავს პოზიტივისტებად აცხადებდნენ.

კონტის როლი სოციოლოგიის ისტორიაში ფრიად წინააღმდეგობრივია. მან თავისი დროის საზოგადოებათმცოდნეობის მრავალი ძირითადი იდეა თითქმის მთლიანად გააერთიანა, და ის საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი სპეკულატურ - გონებაჭვრეტითი მიდგომებისა და თეოლოგიური კონცეფციების წინააღმდეგ წარმართა. დადებითი ცოდნის აპელაციამ, ისტორიული პროცესის კანონზომიერების აღიარებამ, საზოგადოების სტრუქტურისა და სოციალური ინსტიტუტებისადმი ყურადღებამ - თავის დროზე საზოგადოებათმცოდნეობის განვითარებაზე ძალიან დიდი ზეგავლენა იქონია. მშვიდობის მსოფლიო საბჭოს გადაწყვეტილებით კონტის გარდაცვალების 100 წლის თავი აღინიშნა. სოციოლოგიის ისტორიკოსები კონტის შემოქმედებით გონებას, მის ენციკლოპედიურობას აღნიშნავენ, ზოგიერთი ავტორი მასსა და ჰეგელს შორის პარალელსაც კი ატარებს. ერთ - ერთი თანამედროვე ფრანგი მკვლევარის აზრით „კონტის თხზულებების კითხვა ჩვენი თანამედროვის კითხვის შთაბეჭდილებას ტოვებს.... მისი ნაწარმოებები დღესაც აქტუალურნი არიან". და ნამდვილადაც კონტის მიერ წამოყენებული მრავალი იდეა და ცნება სოციოლოგიური აზრის ისტორიაში მყარად დამკვიდრდა. ასეთ იდეებს განეკუთვნება მისი შეხედულებები საზოგადოებაზე როგორც ორგანულ მთელზე, რომელიც შემდგომ ორგანიცისტულ თეორიებში, დიურკემის კოლექტივისტურ თეორიებში და ტ. პარსონსის სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმში განვითარდა. საზოგადოების განვითარებისა და ფუნქციონირების კანონთა გამოჯვნა, იმ ფაქტორთა ძიება, რომლებიც ისტორიულ განვითარებას, სოციალურ ინტეგრაციას და სოციალურ სისტემათა სტაბილურობას განსაზღვრავენ, ნაყოფიერი აღმოჩნდა. ეს თემა სოციოლოგიის ფრანგულ სკოლაში წამყვანი გახდა. აგრეთვე კონტის იდეამ სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების ობიექტურობის შესახებ, რომელიც ბუნებისმეცნიერული ცოდნის პრინციპების მიხედვით ვითარდება, დიდი გავლენა იქონია.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კონტის მიერ წამოყენებული მრავალი დებულება უკვე სენ - სიმონთან გვხვდება. გარდა ამისა, მისი სისტემისთვის: იდეალისტურობა და მეტაფიზიკურობა - ანტიდიალექტიკურობაა დამახასიათებელი, რაც მისი თეორიის გონებაჭვრეტითობაში ვლინდება. მისი თეორია სავსეა შინაგანი წინააღმდეგობებით. მიუხედავად იმისა, რომ, საზოგადოების პოზიტიურ ცოდნაზე დამყარებულ რეფორმებს მოითხოვს, იგი ამავე დროს ისტორიულ პროცესში ჩარევის შესაძლებლობას ფაქტობრივად უარყოფს.

მოკლე შინაარსი:

1. ო. კონტი და მისი წინამორბედები.

საზოგადოების მექანისტური თეორიის წინააღმდეგ რეაქცია

ყველაზე ადრე ინგლისში დაიწყო, სადაც საზოგადოების გაგებაში ახალი ტენდენციების გამომხატველად XVIII-ე საუკუნეში ადამ ფერგიუსონი მოგვევლინა, რომელმაც სახელმწიფოს წარმოშობის ჰობსისეული და რუსოსეული ხელშეკრულებითი თეორია საფუძვლიანად გააკრიტიკა. ფერგიუსონი ამტკიცებს, რომ ადამიანი თავიდანვე თავისი ბუნებით სოციალური - საზოგადოებრივი არსებაა, ამიტომ „კაცობრიობა უნდა განიხილებოდეს ჯგუფების სახით, რომლებშიც იგი მთელი თავისი არსებობის მანძილზე არსებობდა. ცალკეული ადამიანის ისტორია, - ამ ადამიანის გვართან კავშირურთიერთობის პროცესში შეძენილი გრძნობებისა და აზრების მხოლოდ ერთეული გამოვლენაა და ამ საგნის - კაცობრიობის ყოველი გამოვლენა უნდა ამოდიოდეს საზოგადოებისა და არა ერთეული ადამიანებისაგან". კონტი უფრო აღრმავებს ამ აზრს და ამოსავალ პრინციპად საზოგადოებას როგორც ორგანულ მთლიანობას იღებს.

2. ო. კონტი მეცნიერებათა კლასიფიკაციის შესახებ.

სანამ კონტის სოციოლოგიის პრინციპებს განვიხილავდეთ, აუცილებელია მეცნიერებათა კლასიფიკაციის გაგება გავაანალიზოთ. არისტოტელეს შემდეგ კონტი პირველია, ვინც შეეცადა ამ გრანდიოზული ამოცანის გადაწყვეტას. იგი ცდილობს მეცნიერება გამოყოს თეოლოგიისა და მეტაფიზიკისაგან. მეცნიერების ამოცანა კანონების აღმოჩენაა, რომლებიც გაგებულია როგორც მოვლენებს შორის მყარი და განმეორებადი კავშირი. კონტი გვევლინება ფილოსოფიის ტრადიციული გაგების გამაუქმებლად, მისი აზრით ფილოსოფიას არ აქვს არც განსაკუთრებული საგანი და არც კვლევის მეთოდი, რომელიც განსხვავებული იქნებოდა მეცნიერებათა მეთოდებისაგან. თუ ფილოსოფიას სურს დარჩეს მეცნიერებად, მაშინ იგი უნდა ჩაერთოს მეცნიერებათა რიგში და ყოველ მეცნიერებათა გამაერთიანებელ პოზიციური ფილოსოფიის სისტემად უნდა იქცეს. კონტმა მეცნიერებები დაყო აბსტრაქტული და კონკრეტული სახის მეცნიერებებად. პირველნი სწავლობენ მოვლენათა განსაზღვრული კატეგორიების კანონებს. მაგალითად, ბიოლოგია არის ზოგადი, აბსტრაქტული თეორიული მეცნიერება სიცოცხლის შესახებ. მედიცინა კი კონკრეტული მეცნიერებაა, რომელიც ბიოლოგიის ზოგად კანონებს იყენებს. კონტი გამოყოფს ხუთ აბსტრაქტულ - თეორიულ მეცნიერებას: ასტრონომიას, ფიზიკას, ქიმიას, ბიოლოგიას და სოციოლოგიას. მეცნიერებათა კლასიფიკაციას ასევე საფუძვლად უდევს შესასწავლი მოვლენების სირთულის ზრდის პრინციპი. სოციალური მოვლენები ხასიათდებიან დიდი სირთულით და ამავე დროს დამოკიდებულნი არიან ყველა დანარჩენზე, რაც სოციოლოგიის ყველაზე გვიანდელ წარმოშობას გვიხსნის. სწორედ სოციოლოგია ასრულებს ამ პოზიტიური ფილოსოფიის სისტემას, რაც მოასწავებს საზოგადოების განვითარებაში პოზიტიური სტადიის დადგომას. მეცნიერული მიდგომის მთავარი მახასიათებელია მთლიანობითი, ანუ ჰოლისტური ხედვა,

იმისათვის, რომ ვიცოდეთ რაიმე ნაწილი, აუცილებელია მთელის ცოდნა, ადამიანების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ კაცობრიობასთან, ეპოქასთან მიმართებაში. სოციოლოგია იმიტომ ხდება აბსოლუტური და ლოგიკურად სრული, რომ მისი შესასწავლი საგანი კაცობრიობა, ყველაზე მეტად ეხება ადამიანს და მისი შემეცნებაც მისთვის უფრო მისადგომია.

3. სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები.

სოციოლოგია ერთის მხრივ უპირისპირდება თეოლოგიურ შეხედულებებს, მეორეს მხრივ მეტაფიზიკურ შეხედულებებს, რომელთა მიხედვით საზოგადოება ადამიანთა გონიერი ნების პროდუქტია. სოციოლოგია კი არის ის ერთადერთი მეცნიერება, რომელიც სწავლობს იმას, თუ როგორ ხდება ადამიანის გონება და ფსიქიკა სრულყოფილი საზოგადოებრივი ცხოვრების გავლენით. ინდივიდი აბსტრაქციაა, საზოგადოება კი სინამდვილი, რომელიც კანონებს ექვემდებარება. ბიოლოგიურისაგან განსხვავებით სიტუაციური მოვლენები მუდმივ განვითარებაში იმყოფებიან - ამიტომ მათი არსება ისტორიულობაში გამოიხატება. საზოგადოებრივი განვითარების მთავარი შინაარსი მეცნიერული გონის პროგრესია. ამის შესატყვისად მიმდინარეობს კიდეც საზოგადოების ისტორიის განვითარების პროცესი. ძირითადი და პირველადი სინამდვილე, რომლისაგანაც უნდა ამოვიდეს სოციოლგი, არის საზოგადოება მთლიანობაში. ესაა მთელი კაცობრიობის ან მისი რომელიმე დიდი ნაწილის ორგანული ერთიანობა, რომელიც დაკავშირებულია „საყოველთაო თანხმობით" (consensus omnium). და რომელსაც ახასიათებს მისი სტრუქტურული ელემენტების ჰარმონიული ფუნქციონირება. საზოგადოების სირთულე აიხსნება იმით, რომ მასში მოქმედი თანამედროვე ფაქტორები ერწყმიან ისტორიულს, წარსული თაობები გავლენას ახდენენ თანამედროვე თაობებზე. საზოგადოება - კაცობრიობა უმაღლესი სინამდვილეა. ერთგვარი უმაღლესი არსებაა. ისაა თავისებური რეალობის მქონე sui generis, მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისი არ არის სოციალური რეალიზმი, რომელიც სოციალურ მოვლენებს აფეტიშებს და რეიფიკაციას უკეთებს.

4. სოციოლოგიის მეთოდები.

კონტი როგორც გონებაჭვრეტითი სპეკულაციების, ისე ემპირიზმის უკიდურესობების წინააღმდეგია: იგი დაკვირვების, ექსპერიმენტის, შედარებითი და ისტორიული მეთოდების გამოსადეგობას ასაბუთებს სოციოლოგიაში. თუმცა მათემატიკის გამოყენების წინააღმდეგია. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიულ ხდომილებების დაკვირვებათა ცნობები სიზუსტეს მოკლებულია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ პრინციპულად შეუძლებელი იყოს მისი გამოყენება; ვინაიდან სხვა მეცნიერებებიც იყენებენ სხვათა მიერ მოცემულ ძნელად შესამოწმებელ დაკვირვებების მასალებს, მაგრამ ამის გამო ის არავის უკუუგდია.. უნდა მოინახოს ის

კრიტერიუმები, რომლის მიხედვითაც სოციალური დაკვირვება ზუსტ და სანდო რაიმედ ჩაითვლება. სოციალურ ფაქტებზე დაკვირვებამ უნდა აიყვანოს სოციოლოგია მეცნიერების რანგში, სოციალური დაკვირვებების მასალას, რომ ობიექტური ხასიათი მიეცეს, ამისათვის კი აუცილებელია თეორია - სწორედ პოზიტიური თეორიის არარსებობა, რომლის საფუძველზეც შევძლებდით სოციალური ფაქტების მოკრებასა, ანალიზსა და განზოგადებას - არის სოციოლოგიის ძირითადი სიძნელე. დაკვირვებისათვის საჭიროა თეორია, ხოლო თეორიისათვის - საჭიროა დაკვირვებები. ნაკლები სიძნელის მქონეა მეცნიერი სოციოლოგიის მომზადება, რომელიც განთავისუფლებული იქნება ცრურწმენისაგან, აქაც საჭიროა პოზიტიური თეორია. ასევე სოციოლოგიისათვის არაპირდაპირი ცნობები და მონაცემებიც აუცილებელია. ისტორიული და კულტურული ძეგლების შესწავლა, ადათებისა და ჩვეულებების გაგება, ენათა ანალიზი და შედარება.

ექსპერიმენტი: უშუალო ექსპერიმენტი მდგომარეობს კვლევის მიზნებისათვის სპეციალურად შექმნილი პირობების მიერ საკვლევი მოვლენებით გამოწვეულ ცვალებადობაზე დაკვირვებაში. გაშუალებული ექსპერიმენტი კონტს ესმის როგორც საზოგადოებაში არსებულ პათოლოგიურ გადახრათა კვლევა - როგორც ინდივიდის ავადმყოფობის კვლევის ანალოგია - საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევები, რომელიც ანგრევს სოციალურ ორგანიზმს, ნათლად ავლენენ, საზოგადოებრივი ორგანიზმის ძირითად კანონებს, რამეთუ ავადმყოფობა - პათოლოგია საშუალებას გვაძლევს უკეთ შევიცნოთ ნორმა.

შედარებითი მეთოდი: ამ მეთოდის მეშვეობით ადარებენ ერთდროულად მცხოვრებ ხალხთა ცხოვრებას დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში, რათა დაადგინონ ზოგადი კანონები. ასევე უპრიანია ცხოველთა და ადამიანთა საზოგადოების შედარება. საზოგადოებრივ კლასთა შედარება. შედარებითი მეთოდის სისუსტეა ის, რომ იგი ვერ გვიჩვენებს სოციალურ მდგომარეობათა თანმიმდევრულობას, წარმოგვიდგენს მათ როგორც თანაარსებულს. ამ მეთოდით წარმატებით სარგებლობა შეიძლება მხოლოდ მაშინ, თუ იგი კაცობრიობის განვითარების განსაზღვრულ თეორიას იქნება იქნება დაქვემდებარებული.

ისტორიული მეთოდი. ესაა კაცობრიობის განსხვავებულ თანმიმდევრულ მდგომარეობათა ისტორიული შედარების მეთოდი. განიხილავს რა ისტორიულ მოვლენებს თანმიმდევრობაში, მეცნიერს შეუძლია შენიშნოს რომელიმე ფიზიკური, ინტელექტუალური, მორალური, პოლიტიკური ნიშნის ან ტენდენციის წარმოშობა და საპირისპირო ტენდეციის შესაბამისი შესუსტება და მის საფუძველზე საბოლოო რეზულტატის მეცნიერული წინასწარმეტყველება, თუკი იგი ადამიანის განვითარების ზოგად კანონთა სისტემას სავსებით შეესაბამება.

ისტორიული მეთოდით მიღებული ყველა ინდუქციური დასკვნა

„ადამიანის ბიოლოგიური თეორიის ცნებების შუქზე" უნდა აიწონოს. სოციოლოგია ბიოლოგიაზეა დამოკიდებული. ისტორიას და სოციოლოგიას შორის დიდი განსხვავება არ არსებობს. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო კონტის მიერ გამოთქმული აზრი სოციოლოგიური გამოკვლევების ჩატარებისას მყარ თეორიულ ფუნდამენტზე დაყრდნობის აუცილებლობის შესახებ. ასეთ თეორიად კი მან სოციალური სტატიკა და სოციალური დინამიკა, როგორც სოციოლოგიის ძირითადი განყოფილებები მოგვაწოდა.

5. სოციალური სტატიკა

სოციალური სტატიკა - შეისწავლის საზოგადოებრივი სისტემის ფუნქციონირების კანონებს და არსებობის პირობებს. სოციალური სტატიკა - ესაა საზოგადოებრივი წესრიგის, ორგანიზაციის, ჰარმონიის თეორია. საზოგადოება ორგანული მთელია, რომლის ნაწილები ურთიერთდაკავშირებულია და შეიძლება გაგებული იქნეს მხოლოდ ერთიანობაში - მთლიანობაში. ეს დებულება პირდაპირ მიმართულია საზოგადოების ხელშეკრულებითი თეორიის წინააღმდეგ. სოციალურ სტატიკაში იგი ძირითად საზოგადოებრივ ინსტიტუტებს - ოჯახს, სახელმწიფოს, რელიგიას განიხილავს მათი საზოგადოებრივი ფუნქციების და სოციალური ინტეგრაციის საქმეში როლის თვალსაზრისით.

ოჯახი - ზნეობრივ - ემოციური კავშირია, რომელიც დამყარებულია ურთიერთსიმპათიასა და სიყვარულზე - ერთგულებაზე. ოჯახის, როგორც ინდივიდსა და გვარს (მოდგმას) შორის შუამავლის მთავარი ფუნქციაა აღზარდოს ახალგაზრდობა ალეტრუიზმის სულისკვეთებით - ასწავლოს თანდაყოლილი ეგოიზმის გადალახვა. ოჯახი ერთი მხრივ ამზადებს მომავლის საზოგადოებას, მეორეს მხრივ ყოველი ახალი ოჯახი აგრძელებს არსებული საზოგადოების ცხოვრებას. ოჯახი ისტორიულად კი იცვლება, მაგრამ ეს ცვალებადობა არანაირ კავშირში არაა კერძო საკუთრებასთან, მემკვიდრეობასთან, ფულთან. კონტი წინააღმდეგია ქალთა და მამაკაცთა თანასწორობისა. ქალი მამაკაცზე დაბლა დგას, როგორც ინტელექტუალურად, ისე ნებისყოფის გამოვლენის თვალსაზრისით. ქალის საზოგადოებრივი როლი განისაზღვრება მორალურ - ემოციური თვისებებით - ადამიანთა შეკავშირებისა და მათი ზნეობრივი განათლების უნარით. ქალების ამოცანაა გააკეთილშობილოს მამაკაცთა უხეში ნატურები, გააღვიძოს მათში სოლიდარობაზე დაფუძნებული საზოგადოებრივი გრძნობები. ოჯახის კონტისეული თეორია მამაკაცურ აქტივობაზე ქალურ გრძნობათა სპონტანური ზეგავლენის სისტემატიზაციაზე დაიყვანება. დიდია ქალთა როლი ახალი თაობის აღზრდაში. - ოჯახი, ეს ხომ წარსულ თაობათა გამოცდილების, ტრადიციების გადამცემი და მცველია, მათი შემნარჩუნებელია. ოჯახი ადამიანი სოციალიზირდება, იძენს საზოგადოებისათვის წარმატებული სამსახურის გაწევის აუცილებელ თვისებებს, ძლევს ბუნებრივ ინდი-

ვიდუალიზმსა და ეგოიზმს, სწავლობს „სხვებისთვის ცხოვრებას". თაობათა შორის კეთილი ურთიერთობანი ხელს უწყობენ საზოგადოებრივ წონასწორობას, ტრადიციებსა და ინოვაციებს (სიახლეებს) შორის ბალანსს, რომელთა მატარებელია მოხუცები და ახალგაზრდები.

კოოპერაცია - იგი ემყარება შრომის დანაწილებას, და ოჯახური ურთიერთობების უფრო საზოგადოებრივი პლანის ანალოგია. აქ ყველა იმას აკეთებს, რისი ნიჭიც აქვს ყველაზე მეტად მომადლებული. ყველა დაინტერესებულია ერთმანეთით, ასე წარმოიშობა „საყოველთაო თანხმობა" და ინდივიდთა სპონტანური ურთიერთობები. კონტი საზოგადოების სტრუქტურებში უპირატესობას არა ეკონომიკურ, არამედ ემოციურ, მორალურ „თანხმობით" კავშირებს ანიჭებს. აკრიტიკებს თავისუფალი მეწარმეობის პრინციპს. დაინახა აგრეთვე შრომის დანაწილების უარყოფიტი მხარეებიც. შრომის მეტისმეტ დანაწილებას შეიძლება მოყვეს საზოგადოების დაშლა ცალკეულ კორპორაციებად, მისი ერთიანობის დაშლა. ეს რომ არ მოხდეს, ამისათვის აუცილებელია სახელმწიფოს, როგორც „საერთო გონის" გამომხატველი პოლიტიკური ძალაუფლების არსებობა. სახელმწიფო, ეს არის საზოგადოებრივი წესრიგის დამცველი ორგანო, სოციალური სოლიდარობის ორგანო, ხოლო მისდამი დაქვემდებარება ინდივიდთა წმიდათა წმიდა მოვალეობაა. სახელმწიფო ასრულებს ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და მორალურ ფუნქციებს. აქედან ბოლო ორია ძირითადი. ინტელექტუალური და მორალური ტერორის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა პოლიტიკური და მორალური ძალაუფლების გაყოფა ისე, როგორც ეს არსებობდა შუასაუკუნეებში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. კონტი ვერ ხედავს ეკონომიკურ ფაქტორთა როლს და გადაჭარბებით აფსებს სულიერ-გონით ფაქტორთა როლს საზოგადოების განვითარებაში.

6. სოციალური დინამიკა

სოციალური დინამიკა - ესაა სოციალურ სისტემათა ცვალებადობისა და განვითარების კანონების შემსწავლელი დისციპლინა. იგი არის „საზოგადოებრივი პროცესის პოზიციური თეორია", აბსტრაქტული ისტორია, „სახელთა, პიროვნებათა და თვით ხალხთა დასახელებების გარეშე". პროგრესი კონტის აზრით, ესაა განვითარება აღმავალი ხაზით, ყოველგვარი სრულყოფილების გარეშე.

ა) საზოგადოებრივ განვითარებაზე მოქმედი ფაქტორებია: პირველადი - სულიერ - გონითი განვითარება, მეორადი - კლიმატი, რასა, ადამიანთა სიცოცხლის საშუალო ხანგრძლიობა, მოსახლეობის ნამატი;

ბ) პროგრესი იყოფა: მატერიალურ (სიცოცხლის გარეგანი პირობების გაუმჯობესება), ფიზიკურ (ადამიანის ბუნების სრულყოფა), ინტელექტუალურ (ინტელექტის განვითარება რეგულარული და მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობიდან პოზიტიურზე გადასვლა), მორალურ (კოლექტიურობისა და ზნეობრივ გრძნობათა განვითარება) პროცესებად.

გ) სოციალური ორგანიზმი ეფუძნება შეხედულებათა ერთობლიობას, რომლებიც თანდათანობითი ცვლილებებისას გავლენას ახდენენ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სხვა მხარეებზე. ამიტომ სოციალური დინამიკის საფუძველში უნდა იდოს ადამიანური გონის ისტორია.

დ) სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ქვაკუთხედია სამსტადიური განვითარების კანონი. იგი ერთდროულად წარმოადგენს ისტორიულ და ლოგიკურ კანონს. ადამიანური გონების განვითარების სამი სტადია შეესატყვისება სოციალური ისტორიის განვითარების სამ ანალოგიურ სტადიას.

კონტის ყველაზე ცნობილი კანონია - კანონი სამი საფეხურის შესახებ. კონტმა განსაზღვრა სამი ძირითადი საფეხური, რომლის მიხედვითაც ადამიანის გონება, ადამიანები მომწიფების პერიოდში, ცოდნის ყველა მიმართულება და მსოფლიო ისტორია, ყველა წარმატებით გადის ამ სამივე საფეხურს. ყველა საფეხური გულისხმობს ადამიანთა მიერ მათ გარშემო არსებული საგნების ახსნის ძიებას.

1. თეოლოგიურ, ანუ ფიქციურ სტადიას, რომელიც მოიცავს ძველ სამყაროს და შუასაუკუნეებს, კონტი სამ პერიოდად: ფეტიშიზმად, პოლითეიზმად და მონოთეიზმად ყოფს. ფეტიშიზმის დროს ადამიანები სიცოცხლეს მიაწერდნენ გარეგან საგნებს და მათში ხედავდნენ სულებს, ღმერთებს, პოლითეიზმის დროს, რომელმაც დიდი გავრცელება ჰპოვა ძველ საბერძნეთსა და რომში, სიცოცხლეს ანიჭებდნენ „ფიქტიურ არსებებს", რომელთა ჩარევითაც ხსნიდნენ ყველა მოვლენას, შეიქმნა „პოეტური მსოფლმხედველობა", რომელიც ხელს უწყობდა მხატვრული შემოქმედების განვითარებას, მაგრამ უნარი არ შესწევდა პრაქტიკის სახელმძღვანელოდ; ამაში ხედავდა კონტი სამყაროში მატერიალური კულტურის სუსტი განვითარების მიზეზს.

მონოთეიზმის ეპოქა - ესაა ქრისტიანობის ეპოქა, ერთი ღმერთის რელიგია ცვლის - გარდაქმნის სამყაროს სახეს, პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, ჩვეულებებსა და მორალს: კონტი ფართოდ აღწერს იმ არაჩვეულებრივ ჰარმონიას, რომელიც თითქოსდა არსებობდა შუასაუკუნეებრივ სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის და კათოლიციზმს თვლის „ადამიანური სიბრძნის დღემდე არსებული პოლიტიკური შედევრის" შემოქმედად. სწორედ შუასაუკუნეებში უნდა ვეძიოთ ზოგიერთი სოციალური დაწესებულების ნიმუშები.

ამგვარად, თეოლოგიური საფეხური - ეს არის საფეხური სადაც ადამიანის გონება ეძებს საგნების ბუნებრივად არსებულ სახეს, მათ საფუძვლებს (საიდან მოდიან) და მათ მიზეზებს (რატომ არსებობენ?). ეს საფეხური მოიცავს ფეტიშიზმს(საგნების გაღმერთება) პოლიეთიზმი (მრავალ ღმერთ-თაყვანისმცემლობა) და ბოლო ყველაზე მაღალი განვითარების საფეხური მონოეთიზმი (ერთღმერთიანობა, ან ერთის რამის თაყვანისცემა რომელიც ყველაფერს ხსნის).

2. მეტაფიზიკური სტადია, რომელიც მოიცავს 1300-1800 წლებს გარდამავალი ეპოქაა, მას ახასიათებს მსხვრევა - ესაა მეტაფიზიკოსთა და სამართლისმცოდნეთა პოლიტიკური ტრიუმფი". რეფორმაცია განმანათლებლობის ფილოსოფია რევოლუცია, ასეთია ამ ეპოქის უმნიშვნელოვანესი ხდომილებანი. კრიტიკულმა ფილოსოფიამ გამოიწვია ყველა ავტორიტეტის, გაბატონებული კლასების ძალაუფლების საფუძვლის - რელიგიის დაცემა, მაგრამ მოახდინა პიროვნებისა და დაჩაგრული კლასების ემანსიპაცია.

მეტაფიზიკური საფეხური - ეს არის გარდამავალი საფეხური თეოლოგიურ საფეხურსა და პოზიტიურ ერას შორის. იგი არსებობს მხოლოდ იმიტომ რომ, კონტის თანახმად, პირდაპირი ნახტომი თეოლოგიურიდან პოზიტიურამდე ძალიან მკვეთრი იქნებოდა იმისათვიის რომ ხალხს გამკლავება შესძლებოდათ. ამ საფეხურზე აბსტრაქტული ძალები ცვლიან ზებუნებრივ არსებებს და მათ მაგივრად სამყაროში არსებული საგნების გამომწვევ მიზეზებსა და მიზნებს ხსნიან. მაგალითად მისტიური ძალა როგორიც „ბუნებაა" მოწოდებულია იმისათვის, რომ ახსნას რატომ არიან საგნები ისეთი როგორც არიან.

3. პოზიტიური სტადია - ეს რა თქმა უნდა არის საბოლოო და ყველაზე მნიშვნელოვანი საფეხური კონტის სისტემაში. ამ საფეხურზე ადამიანები უკვე პირველადი მიზეზებისა და მიზნების ძიებას თავს ანებებენ. ყველაფერი რაც ჩვენ ვიცით არიან მოვლენები და მათ შორის ურთიერთკავშირები და არა მათი არსება ან საბოლოო მიზეზები. ისინი უცვლელ ბუნებრივ კანონებს ეძებენ, რომლებიც მთელ მოვლენებს მართავენ. ძიება როგორც ემპირიულ კვლევას ისე თეორიასაც მოიცავს, კონტმა განასხვავა კონკრეტული და აბსტრაქტული კანონები. კონკრეტული კანონები მიიღება ინდუქციურად, ემპირიული კვლევების შედეგად, მაშინ როდესაც აბსტრაქტული კანონები თეორიიდან დედუქციური წესით უნდა გამოდიოდნენ. კონტმა შემოგვთავაზა სამი საფეხურის კანონი რამოდენიმე განსხვავებულ სფეროში, მან ადამიანის განვითარებაც ზუსტად ამ საფეხურებში(სტადიებში) დაინახა ანუ ბავშვობა როგორც თეოლოგიის საფეხური, მოზარდი როგორც მეტაფიზიკური და ზრდასრული პიროვნება როგორც პოზიტიური საფეხური.

კითხვები:

1. რა ფაქტორებმა განაპირობეს ო.კონტის მიერ სოციალურ მეცნიერებაში უკვე არსებული „სოციალური ფიზიკის" ტერმინის ნაცვლად „სოციოლოგიის" სახელწოდების დამკვიდრება?
2. ო. კონტის წინამორბედებიდან ყველაზე უკეთ, რომელმა მოაზროვნემ დაინახა საზოგადოების მექანისტურ - ხელშეკრულებითი თეორიების მეტაფიზიკური და წინააღმდეგობრივი ხასიათი?
3. ჩამოთვალეთ და გაანალიზეთ მეცნიერებათა კონტისეული კლასიფიკაციის ძირითადი პრინციპები.
4. განმარტეთ სოციოლოგიის საგნის კონტისეული დეფინიციის არსი და მნიშვნელობა სოციოლოგიის განვითარებაში.
5. გაანალიზეთ სოციოლოგიური კვლევის მეთოდების როლის კონტისეული გაგების ძლიერი და სუსტი მხარეები.
6. რას შეისწავლის სოციალური სტატიკა?
7. ჩამოთვალეთ ის ძირითადი სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც საზოგადოებაში ინტეგრაციის ფუნქციებს ასრულებენ.
8. რას შეისწავლის სოციალური დინამიკა?
9. რა მატერიალური და იდეალური ფაქტორები მოქმედებენ, კონტის აზრით, საზოგადოების განვითარებაზე?
10. დაახასიათეთ საზოგადოების სამსტადიური განვითარების სტადიები, გამოყავით მისი ძლიერი და სუსტი მხარეები.
11. დაახასიათეთ მეცნიერული რელიგიის შექმნის კონტისეული მცდელობის ძლიერი და სუსტი მხარეები.
12. რით არის თანამედროვეობისათვის კონტის ნააზრევი საინტერესო და მნიშვნელოვანი?

ლექცია მესამე

ჰერბერტ სპენსერი სოციოლოგია



1. ჰერბერტ სპენსერი: ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები;
2. სოციოლოგია როგორც მეცნიერება - სოციოლოგიის საგანი
3. საზოგადოების სპენსერისეული გაგება - ორგანიციზმი და ევოლუციონიზმი
4. საზოგადოების სპენსერული ტიპოლოგია
5. სპენსერის პოლიტიკური შეხედულებები

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:

საზოგადოება, სოციალური ზრდა, სოციალური სტრუქტურა, სოციალური ფუნქცია, ორგანიციზმი და ევოლუციონიზმი, სოციალური სისტემა, წონასწორობა, ინტეგრაცია, დიფერნციაცია, ჰომოგენობა და ჰეტეროგენობა, სოციალიზმი, ლიბერალიზმი და ნეოლიბერალიზმი, სამხედრო და სამრეწველო საზოგადოება, „ არა ინდივიდები არსებობენ საზოგადოებისათვის, არამედ საზოგადოება არსებობს ინდივიდებისათვის", „თუ საზოგადოების მომავალი სოციალიზმია, მაშინ მომავალი მონობად უნდა ითვლებოდეს, იმიტომ, რომ ყოველ სოციალიზმში მონობა იგულისხმება".

1. ჰერბერტ სპენსერი: ცხოვრებისა და შემოქმედების ეტაპები;

ჰერბერტ სპენსერი ინგლისში, ქალაქ დერბიში 1820 წლის 27 აპრილს დაიბადა. მას ხელოვნებისა და ჰუმანიტარული მეცნიერების სფეროში ისეთივე განათლება არ მიუღია, როგორსაც იგი ტექნიკური და გამოყენებითი საგნების შესწავლისას დაეუფლა.

1837 წელს მან მუშაობა რკინიგზაზე ინჟინრად დაიწყო, რაც 1846 წლამდე გაგრძელდა. ამ პერიოდის განმავლობაში ის თვითგანათლებას ეწევა და მეცნიერული პოლიტიკური ხასიათის შრომების გამოქვეყნებას იწყებს.

1848 წელს სპენსერი ჟურნალ „ეკონომისტის" რედაქტორი ხდება, მისი ინტელექტუალური შეხედულებები კი მეტ სიღრმეს იძენს.

1850 წელს მან თვისი მთავარი შრომა „სოციალური სტატიკა" დაასრულა. ამ შრომის წერისას სპენსერს უძილობა დასჩემდა, შესაბამისად მისი ფიზიკური და გონებრივი პრობლემები სულ უფრო მრავლდებოდა და მძიმდებოდა. მომდევნო წლების მანძილზე მან რამდენიმე ნერვული შეტევა გადაიტანა.

1853 წელს სპენსერმა მემკვიდრეობა მიიღო, რამაც მას საშუალება

მისცა მუშაობისთვის თავი დაენებებინა და სიცოცხლის ბოლომდე თავისუფალი მეცნიერის ცხოვრებით ეცხოვრა. მას არასდროს ჰქონია უნივერსიტეტის ხარისხი და არც რაიმე მეცნიერული თუ აკადემიური პოსტიც არ დაუკავებია. მიუხედავად იმისა, რომ სპენსერის ცხოვრება სულ უფრო იზოლირებული, ხოლო ფიზიკური და გონებრივი უძლურება საგრძნობი ხდებოდა, მისი როგორც მეცნიერის ნაყოფიერება, პირიქით, იზრდებოდა. საბოლოოდ მან სახელი და დიდება არა მხოლოდ ინგლისში, არამედ მთელ ინტელექტუალურ მსოფლიოში მოიპოვა. როგორც მისი ბიოგრაფები აღნიშნავენ: „სამოქალაქო ომის შემდეგ თითქმის სამი ათეული წლის განმავლობაში, რომელიმე ინტელექტუალურ სფეროში აქტიური მუშაობა სპენსერის შემოქმედების შესწავლის გარეშე შეუძლებელი იყო" (65, გვ.56). ერთ - ერთი მისი მიმდევარი მრეწველი ენდრიუ კარნეგი იყო, რომელმაც უკვე სასიკვდილო სარეცელზე მყოფ სპენსერს 1903 წელს შემდეგი შინაარსის წერილი მისწერა: „ძვირფასო ბატონო მასწავლებელო!... თქვენ ყოველდღე ჩნდებით ჩემს წარმოსახვებსა და აზრებში, და აკვიატებით იჭრება ჩემს აზრებში მარადიული „რატომ", - რატომ წევს ის? მე კი რატომ უნდა ვიარებოდე?... მსოფლიო ისე მიდის წინ, რომ ვერ აცნობიერებს თუ ვინაა მისი უდიდესი გონება... მაგრამ ერთხელაც მსოფლიო მიუბრუნდება მის მოძღვრებას, და სპენსერი უდიდეს მეცნიერთა შორის თავის ადგილს დაიკავებს" (ციტ: 65, გვ. 56). მაგრამ სპენსერს სხვა მომავალი ელოდა; სპენსერის ინტელექტუალური მარცხის მიზეზი მისივე ერთ - ერთი საინტერესო და ახირებული თვისება გახდა, არ გასცნობოდა და ბოლომდე არ წაეკითხა სხვათა, თუნდაც საინტერესო და საყოველთაოდ აღიარებული შრომები. ამით იგი ძალიან ჰგავს ადრეული სოციოლოგიის ბუმბერაზ მოაზროვნე ო. კონტს, რომელიც მეცნიერულ კვლევით პრაქტიკაში „ტვინის ჰიგიენას" იცავდა. სხვისი შრომების კითხვის აუცილებლობის შესახებ სპენსერი ამბობდა: „მთელი ჩემი სიცოცხლის მანძილზე მე მოაზროვნე და მკითხველი ვიყავი, და შემიძლია ჰობსთან ერთად ვთქვა „მე, რომ ისე ბევრი მეკითხა, როგორც ამას სხვები აკეთებენ, მეც მათსავით ცოტა მეცოდინებოდა". სპენსერმა ერთ - ერთი მეგობრის კითხვას თუ რას ფიქრობდა იგი მავანის წიგნზე, ასე უპასუხა, გადახედა თუ არა წიგნს, დაინახა, რომ მისი ძირითადიდებულება და მტკიცება მცდარია, ამიტომ მისი წაკითხვით თავი აღარ შეუწუხებია. ერთ - ერთი ბიოგრაფი კი წერდა, რომ სპენსერი შეუცნობადი წესით თითქოს კანით იწოვდა და ისრუტავდა ცოდნას... როგორც ჩანს იგი არასდროს კითხულობდა წიგნებს.

თუ ის სხვა მეცნიერთა შრომებს არ კითხულობდა, მაშინ საიდან გაჩნდა მისი იდეები და აზროვნების გამჭრიახობა? სპენსერის თანახმად, ისინი მისი გონებიდან არათვითნებურად და ინტუიციურად გაჩნდნენ. ის ამბობდა, რომ მისი იდეები ყოველგვარი ცნობიერი განზრახვის ან საგრძნობი ძალისხმევის გარეშე იბადებოდნენ. სპენსერი ასეთ ინტუიციას გაცილებით უფრო ეფექტურ რაიმედ მიიჩნევდა, ვიდრე გულმოდგინე შესწავლასა და აზროვნებას: „აღწერილი გზით მიღებული გადაწყვეტილება, გაცილებით უფრო სწორია, ვიდრე განსაზღვრული

ძალისხმევის შედეგად, რომელიც აზროვნებას ამახინჯებს". როგორც მისი შემოქმედების მკვლევარები დანანებით შენიშნავენ, სპენსერმა როგორც მეცნიერმა ბევრი რამ დაკარგა მისი ახირებული სურვილისა გამო არ ეკითხა სხვისი შრომები. ფაქტობრივად, თუ იგი ვინმეს შრომას წაიკითხავდა, ამას მხოლოდ იმის გამო აკეთებდა, რათა თავისი საკუთარი, დამოუკიდებლად შექმნილი იდეებისადმი მტკიცებულება ეპოვა. ის მისი იდეებისაგან ძალიან განსხვავებულ იდეებს ყურადღებას თითქმის არ აქცევდა. სპენსერის თანამედროვე ჩარლზ დარვინი მასზე ამბობდა: „მას, თუნდაც აზროვნების გარკვეული ძალის დაკარგვის ფასად, რომ მეტი დაკვირვებით ესწავლა, იგი საუცხოო ადამიანი იქნებოდა". (ციტ; 65, გვ. 57) მეცნიერულ წრეებში მიღებული წესების უგულვებელყოფამ სპენსერი სამყაროს ევოლუციის თაობაზე მთელ რიგი დაუსაბუთებელი დებულებებისა და სკანდალური იდეების მთელ რიგთან მიიყვანა. ამ მიზეზების გამო მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის სოციოლოგთა უმრავლესობამ უარი თქვეს სპენსერის იდეებზე და იგი მკაცრი მეცნიერული მეთოდითა და ემპირიული გამოკვლევებით ჩაანაცვლეს. სწორედ მეოცე საუკუნის ოციან - ოცდაათიან წლეებში დაიწერა: „სპენსერი როგორც სოციოლოგი მკვდარია", მაგრამ მეოცე საუკუნის დასასრულს ნეოფუნქციონალისტებმა სპენსერის უკვე მივიწყებული მრავალი იდეა გააცოცხლეს. ჰერბერტ სპენსერი 1903 წლის 8 დეკემბერს გარდაიცვალა.

2. სოციოლოგია როგორც მეცნიერება - სოციოლოგიის საგანი

სოციოლოგიის ისტორიაში სპენსერი შევიდა როგორც ერთ - ერთი ძირითადი მიმართულების ფუძემდებელი; თუმცა ამ მიმართულებამ დროთა სვლას ვერ გაუძლო, ისტორიული გახდა წარსულისადმი კუთვნილების აზრით, სპენსერის სოციოლოგიურ მოძღვრებაში არის ერთი მომენტი, რომელიც ინარჩუნებს თავის ღირებულებას, ესაა სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, დაფუძნების ცდა. „სოციოლოგიის პრობლემები ანტიკურობიდან იდგა. ცალკე მეცნიერებად მისი ფორმულირება მიეწერება კონტს, მაგრამ მას არ უცდია სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების დაფუძნება. ის, რაც კონტმა გააკეთა მათემატიკის, ბუნებისმეცნიერების და მეტაფიზიკის მიმართ, მათი არსებობის უფლების შესახებ საკითხის დასმით, სოციოლოგიის მიმართ პირველად გააკეთა სპენსერმა. მან მოხაზა სოციოლოგიის მეცნიერების სფერო, აჩვენა მისი აუცილებლობა და გაანალიზა სიძნელეები, დაკავშირებული ამ მეცნიერების დაფუძნებასთან. ეს სიძნელეები დღესაც დგას სოციოლოგიის წინაშე. ამიტომ მათი გაცნობიერება არის სპენსერის ნააზრევის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მომენტი სოციოლოგიურ მემკვიდრეობაში"(8, გვ. 137).

სპენსერი, პირველ რიგში, აღნიშნავს სოციალურ მოვლენათა სირთულეს ბუნებრივ მოვლენებთან შედარებით. თუ ბუნებაში მიზეზობრივი კავშირები ნათლად ვლინდება, საზოგადოებაში დახლართული ფორმა აქვს, იმის შედეგად, რომ საზოგადოება სამყაროს ყველაზე რთული ელემენტია. ამას ისიც ემატება, რომ საზოგადოებრივი მოვლენებისადმი დამოკიდებულებაში ნაკლებად ხდება დაკვირვება, შედარება სხვა რეგიონების თუ ეპოქების მოვლენებთან, რომელთა მეშვეობით, ინდუქციით შეგვიძლია გავიგოთ ამა თუ იმ სოციალური მოვლენის ღირებულება. აქ მეცნიერულ მიდგომას საკუთარი წარმოდგენისა და განცდის საფუძველზე შეფასება ცვლის. არ ითვალისწინებენ იმ შედეგებს, რაც ამ მოვლენის დანგრევას შეიძლება მოჰყვეს, ასევე მის კავშირს სხვა მოვლენებთან. განმსაზღვრელი გამოდის საგაზეთო თუ საჟურნალო ინფორმაციები, მოგზაურთა დღიურები, საკუთარი სიმპათიები თუ ანტიპათიები, ამიტომ სოციალური ცხოვრების წარმართვა მეცნიერულ ნიადაგს მოკლებულია. ეს „იმიტომ კი არ ხდება, რომ სოციალური მოვლენები არ ექვემდებარება შემეცნებას, ან რომ მათი შემეცნების წინასწარი განჭვრეტა შეუძლებელია. არა, ყველაფერი ეს შეიძლება უფრო მისაწვდომი იყოს, ვიდრე ბუნების კანონზომიერება და კავშირები, მაგრამ გარკვეული ცრურწმენები ხელს გვიშლის, სოციალურს მივუდგეთ მეცნიერულად. სპენსერი აქ მიზნად ისახავს იდოლების ისეთსავე ანალიზს, როგორიც ბეკონმა გააკეთა. სპენსერის აზრით, ერთ - ერთი ასეთი ცრურწმენათაგანია ის აზრი, თითქოს სოციალურ მოვლენებში ბევრი რამ თავისთავად ცხადია, ანბანური ჭეშმარიტებაა. ჩვენ ამოსავლად ვიხდით აქსიომებად გამოცხადებულ ამ „ანბანურ ჭეშმარიტებებს", რომლებიც ფაქტობრივად არაფრით არაა დასაბუთებული. ასე მაგალითად, დანაშაულის ზრდის შემთხვევაში მატულობს სასჯელის ზომა. რატომ? იმიტომ, რომ ფიქრობენ, თითქოს „დანაშაულთა წარმატებითი აღკვეთა სასჯელის სიმკაცრის პროპორციულია", მაგრამ არის უამრავი მასალა, რომელიც ადასტურებს, რომ სასჯელის შემსუბუქებამ დანაშაულის გაზრდა კი არ გამოიწვია, არამედ შემცირება. აღმოჩნდა, რომ ადამიანს რაც უფრო ენდობიან, მით უფრო კარგად იქცევა. თუ ვფიქრობდით, რომ მხოლოდ დასჯით შეგვიძლია დანაშაულის თავიდან აცილება, სინამდვილემ სხვა გვიჩვენა. კერძოდ, არსებობს მოვალეობისა და პატიოსნების გრძნობა, რომელიც უფრო ქმედითია, ვიდრე სასჯელის შიში."(იქვე, გვ. 138) სპენსერს მოჰყავს მრავალი მაგალითი, რომლებიც გავრცელებული სტერეოტიპების საწინააღმდეგოა, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ არ შეიძლება საზოგადოების შესახებ აპრიორული მსჯელობა. სოციალური სამყარო შესწავლილ უნდა იქნეს ემპირიულად. უნდა დავაკვირდეთ მის ისტორიას და მის საფუძველზე ვიმოქმედოთ. სხვაგვარად ვერ წარვმართავთ სოციალურ ცხოვრებას და ვერ ვწვდებით მის განმსაზღვრელ მიზეზებს.

სოციოლოგია რომ მეცნიერება გახდეს, აუცილებელია, სოციალური მოვლენები წინასწარხედვადი იყოს. ეს კი მათ ყოველმხრივ შემეცნებას მოითხოვს. სოციოლოგიის მოძღვრება მხოლოდ მაშინ შეიძლება მეცნიერული იყოს, როცა თვალს მივადევნებთ კავშირს უახლოეს და შორეულ მიზეზებს შორის, ასევე იმ გზას, რომელიც გადის პირველადი მოქმედებიდან მეორეულისკენ, მეორეულიდან, მესამეულისკენ. ამ გზით გაიფანტება მოარული შეცდომა, რომ არსებობს საზოგადოებრივ დაავადებათა განკურნების რადიკალური საშუალებანი. „სპენსერი ევოლუციონისტია და მისგან რადიკალურ საშუალებათა გამართლებას არ უნდა მოველოდეთ, მაგრამ მისი მოთხოვნა, რომ სოციოლოგია მეცნიერული გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გათვალისწინებული იქნება არა მხოლოდ უახლოესი, არამედ შორეული მიზეზებიც და შედეგებიც, ძალზე მნიშვნელოვანია"(იქვე,გვ.139). სპენსერი სვამს კითხვას: არსებობს თუ არა სოციოლოგია, როგორც მეცნიერება? ეს კითხვა გამოწვეულია იმით, რომ სოციალურ მოვლენებზე მათი შესწავლის, მეცნიერული შემეცნების გარეშე მსჯელობენ. ყოველი პოლიტიკოსი თუ მორალისტი აყენებს საზოგადოების გარდაქმნის თეორიას, მაგრამ არ ეძებს საზოგადოების განმსაზღვრელ კანონებს; კიდევ მეტი, სოციალური მოვლენების მიზეზებისადმი საერთოდ გულგრილობას იჩენენ. ადამიანებს უმთავრესად ბიოგრაფიული და სათავგადასავლო ისტორია აინტერესებთ. სოციალური მოვლენის განვითარებას კი ყურადღების გარეშე ტოვებენ. ამიტომ ისტორიაში ბატონობს მითოლოგია, თქმულებები, რაც შეეხება ცნობებს სოციალურ წყობაზე, ჩვეულებებზე, ზნეობის ცნებებზე, ეს აღიქმება მხოლოდ იმ ზომით, რა ზომითაც გვხვდება ბიოგრაფიებში.

სპენსერის აზრით, ისტორიის დიდი პიროვნებებით განპირობებულობის ახსნის ცდა და მასზე სოციალურის შესახებ ცოდნის დამყარება ვერც ისტორიას და ვერც სოციოლოგიას ვერ გახდის მეცნიერებად. ის ებრძვის არა მარტო კარლეილის გმირებისა და ბრბოს თეორიას, არამედ ყოველ „ისტორიოგრაფიას, რომელიც აგებულია პოლიტიკურ ისტორიაზე და დიდ პიროვნებათა, მეფეთა თუ მხედართმთავართა მატიანეს წარმოადგენს. სპენსერის აზრით, გმირების თეორია შეიძლება აკმაყოფილებდეს ადამიანს, სანამ ის შემოიფარგლება ზოგადი ფრაზებით და არ იჭრება სოციალურის სიღრმეში; როცა მოვითხოვთ საკითხის ჯერარსულ გაშუქებას, გმირების ჰიპოთეზა არასაიმედო ჩანს. მას საფუძველს აცლის საკითხის დასმა იმის შესახებ, საიდან წარმოიშობიან ეს გმირები, სადაა მათი წყარო? აღმოჩნდება, რომ დიდი ადამიანი თვითონაა სოციალურ ვითარებათა შედეგი. დიდ ადამიანს სოციალურში ბევრი რამის შეცვლა შეუძლია, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მის მიერ მოხდენილ ცვლილებებს სხვა ცვლილებები უძღოდა წინ და სანამ თავის საზოგადოებას გადააკეთებს, მანამ ამ საზოგადოებამ

თვითონ ის უნდა შექმნას, ისე, რომ, ცვლილებები, რომელთა ავტორად ის ითვლება, მის წინამორბედ თაობათა მიზეზები უნდა ვეძებოთ იმ პირობებში, რომლებმაც შექმნეს დიდი ადამიანი და შემდგომში მისი ცვლილება. ამიტომ, სპენსერის აზრით, დიდ ადამიანთა თეორიაზე აგებული მოძღვრება ფაქტობრივად სოციალური მეცნიერების უარყოფაა, თუმცა მის ავტორებს ასეთი მიზანი არ ჰქონდათ დასახული" (8, გვ. 140).

სპენსერი განიხილავს სოციოლოგიის უშუალოდ უარმყოფელთა თვალსაზრისსაც. მათი არგუმენტაცია ამოდის იქიდან, რომ მეცნიერება უნდა იყოს მოძღვრება ბუნებრივ მიზეზთა შესახებ, რომელნიც ერთგვარობის პრინციპს ემყარება. თუ ადამიანი თავისუფალი ნებელობის საფუძველზე მოქმედებს, ის არ ყოფილა დეტერმინებული, ამიტომ მის შესახებ მეცნიერებაც არ იქნება, რადგან ვერ განსაზღვრავ წინასწარ, როგორ იმოქმედებს ადამიანი ამა თუ იმ სიტუაციაში. სპენსერი არ ეთანხმება ამ მოსაზრების საფუძველზე სოციოლოგიის მეცნიერების უარყოფის შესაძლებლობას, რადგან ფიქრობს, რომ მეცნიერების ცნება აქ ვიწრო აზრითაა გაგებული. არაა სავალდებულო, მეცნიერება ყველა მოვლენას ერთნაირად განსაზღვრავდეს წინასწარ. მეცნიერების წინასწარხედვის როგორც რაოდენობრივ, ისე თვისებრივ განსაზღვრულობას სხვადასხვა ხარისხი გააჩნია და რადგან მოვლენათა გარკვეული ჯგუფისადმი მხოლოდ მიახლოებითი წინასწარხედვაა შესაძლებელი, არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ მოვლენების შესახებ მეცნიერება არ არსებობს. სპენსერი ასაბუთებს, რომ სოციალურ მოვლენებს, მრავალფეროვნების მიუხედავად, გარკვეული განსაზღვრულობა ახასიათებთ და მათ მიმართ შესაძლებელია მიახლოებითი წინასწარხედვა, რაც სოციალური მეცნიერების არსებობის საფუძველია. შეიძლება სოციოლოგია არ არის ზუსტი მეცნიერება, მაგრამ მისი წინასწარხედვა, რომლის განზოგადება შესაძლებელია, მეცნიერულია, სოციოლოგიაში შეიძლება გამოყვანილ იქნეს საშუალო მაჩვენებლები, რომლებიც განსაზღვრავენ მოვლენათა დიდი ჯგუფის საერთო ტენდენციას. სპენსერი აქ უახლოვდება სოციალურ მოვლენათა სტატისტიკური კანონზომიერების აღიარებას, რაც თანამედროვე სოციოლოგიის ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია. სპენსერის აზრით, მოვლენათა დიდ ჯგუფთათვის საერთო ტენდენციის აღიარება ნიშნავს, სოციალურ მოვლენათა წინასწარხედვა და, მაშასადამე, სოციალური მეცნიერების არსებობის შესაძლებლობაც დასაშვებად მივიჩნიოთ. სპენსერის აზრით ბუნებაშიც არაა შესაძლებელი ყოველი ცალკეული მოვლენის განსაზღვრა. მიზიდულობის კანონი არ ირღვევა იმ შემთხვევაში, თუ აგდებულ სხეულს რაიმე შეაჩერებს და ეს ფაქტი კანონსაწინააღმდეგო კი არ არის, არამედ იმის შედეგია, რომ ვერ ვანგარიშობთ მოვლენის კონკრეტულ კოორდინატებს. თუ ეს ასეა ბუნების მოვლენებში, მითუმეტეს იქნება საზოგადოებაში. ჩვენ არ შეგვიძლია განვსაზღვროთ ახალშობილი ბავშვის მომავალი - როდის,

რისგან და და რა პირობებში მოკვდება, რას მიაღწევს და თუ იცხოვრებს საერთოდ. მაგრამ ზოგიერთი რამ შეგვიძლია დანამდვილებით ვთქვათ, თუნდაც ის, რომ სამი წლის ვერ გახდება მათემატიკოსი, ათი წლისა - ფსიქოლოგი; ვერ ვიტყვით, ცოლს შეირთავს თუ არა, მაგრამ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გარკვეულ ასაკში ექნება ამის მიდრეკილება, ის, რაც ითქმის ინდივიდზე, შეიძლება ვთქვათ საზოგადოებაზეც. მნიშვნელოვანია სპენსერის ბრძოლა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებდა, რომ სოციალური მოვლენები არ მეორდება. ამიტომ სოციოლოგია არ შეიძლება იყოს მეცნიერება. XX საუკუნის მოაზროვნეთა ანალოგიურად, სპენსერი აჩვენებს, რომ „არცერთ კონკრეტულ მეცნიერებაში არ არსებობს უპირობო განმეორებადობა, ხოლო ზოგიერთ კონკრეტულ მეცნიერებაში განმეორება თითქმის ისეთივეა, როგორც სოციოლოგიაში"(ციტ: 8 გვ. 141)

შემდეგ სპენსერი გადადის სიძნელეებზე, რომლებიც არსებობს სოციოლოგიაში. სოციოლოგიის ერთ-ერთ თავისებურებას სპენსერი ხედავს იმაში, რომ „მას სხვა მეცნიერებებთან შედარებით, ყველაზე მეტი სიძნელეები ახასიათებს". ეს სიძნელეები ორი სახისაა: ობიექტური და სუბიექტური. ობიექტური მომდინარეობს სოციალურ მოვლენათა ბუნებიდან, სუბიექტური განპირობებულია შემმეცნებლით. სპენსერი აღნიშნავს, რომ სიძნელეთა ერთი რიგი გამოწვეულია იმით, რომ სოციალური ფაქტები ჩვეულებრივი ხერხით არ გვეძლევა. მათ არ შეიძლება დავაკვირდეთ ასტრონომიულ მოვლენათა მსგავსად ტელესკოპით და საათით. ვერ გავზომავთ დინამომეტრით და თერმომეტრით, როგორც ფიზიკურ მოვლენებს, ვერ შევისწავლით სასწორითა და რეაქტიული ქაღალდით ქიმიურ მოვლენათა მსგავსად, ვერ აღმოვაჩენთ სკალპელითა და მიკროსკოპით ბიოლოგიურის ანალოგიურად, ვერც თვითდაკვირვებით, იმ მოვლენათა მსგავსად, რომელთანაც საქმე აქვს ფსიქოლოგიას.

სპენსერის აზრით, ყოველი მოვლენა, რომელთანაც საქმე აქვს სოციოლოგიას, შეიძლება დადგინდეს მხოლოდ იმ დეტალთა ურთიერთშეპირისპირებით, რომელნიც მეტად რთულია და გაფანტულია დროსა და სივრცეში. ამან განაპირობა ის ფაქტი, რომ შრომის დანაწილების პრინციპის ჭეშმარიტება დიდხანს რჩებოდა უცნობი. ეს ნიშნავს, რომ სოციოლოგიის წინსვლას აფერხებს მისი მასალის ბუნება. სიძნელეთა მეორე ნაკადი მომდინარეობს პიროვნებებიდან, რომლებიც სოციოლოგიაში მუშაობენ. მათ სოციოლოგიაში მოაქვთ ის მეთოდები და მსჯელობები, რომელთაც მიეჩვივნენ და იყენებენ სხვა დარგებში, არ უწევენ ანგარიშს სოციალურ ფაქტთა განსაკუთრებულ ხასიათს. გარდა ამისა სოციოლოგია საჭიროებს სულიერად დამშვიდებულ მკვლევარს, რაც იშვიათია ამ სფეროში. ყველა ცდილობს მონახოს ის დასკვნები და შედეგები, რომლებიც თავიანთ სულიერ ვითარებას შეესაბამებიან და

მხედველობის გარეშე ტოვებენ სხვა შედეგებს, რაც მათი მსჯელობის სხვადასხვა ცრურწმენებით გაყალბებას იწვევს. სოციოლოგიის ერთერთი სპეციფიკა ისაა, რომ ის მკვლევარის პირად ინტერესებს ეხება. ამიტომ, პიროვნული მომენტი მასში სხვაზე მეტად იჩენს თავს. სოციოლოგიის გარდა, არცერთ მეცნიერებაში არა აქვს მკვლევარს საქმე იმ აგრეგატთან, რომელსაც თვითონ ეკუთვნის. მეცნიერება მოითხოვს, ადამიანმა დაივიწყოს მისი ეროვნება, ის, რომ საზოგადოების წევრია, მისი ცრურწმენები და ინტერესები, და სოციალურ მოვლენებს შეხედოს თავის გარემოზე ამაღლებულმა.

სპენსერის მიერ მითითებულ სუბიექტურ სიძნელეებში განსაკუთრებული ლაშქრობაა კვლევისას სუბიექტის ინტერესების, მდგომარეობის, სოციალური ჯგუფისა და ეპოქისადმი კუთვნილების შეტანის წინააღმდეგ. „ ეს ბრძოლა ემყარება იმ პრინციპს, რომ სუბიექტს არ უნდა ჰქონდეს პოზიცია ფაქტების მიმართ. მან არ უნდა შეაფასოს ფაქტები ეპოქისა თუ კლასის ინტერესებით. ესაა XX საუკუნეში ვებერთან და დეიდეოლოგიზაციის წარმომადგენლებთან ჩამოყალიბებული ობიექტურობის მოთხოვნა, მეცნიერება არ მოითხოვს ჩვენგან საკუთარ თავზე ამაღლებას (ეს შეუძლებელია), არ მოითხოვს, ვიყოთ ფაქტების უბრალო რეგისტრატორი. მეცნიერება მოითხოვს, ფაქტები არ დავამახინჯოთ, შევაფასოთ ისინი მათი რეალური მნიშვნელობის შესაბამისად და მივუჩინოთ ადგილი ღირებულებათა სისტემაში: თუ ფაქტები წარსულისაა, - წარსულის ღირებულებებში, თუ თანამედროვეა - თანამედროვე ღირებულებებში. მხოლოდ თანამედროვეობის შუქზე წარსულის დანახვა პრეზენტიზმია, დამახინჯების გზაა, მაგრამ თანამედროვეობის გარეშე წარსულის დანახვის გზაც ტრადიციონალიზმია, პოზიციის უქონლობაა, რაც მემატიანეს უნდა ახასიათებდეს და არა მეცნიერს" (8, გვ.145) ამავე დროს, სპენსერი ხშირად კვლევის იმ შეცდომებს და ილუზიებს ასახელებს, რომლებიც XX საუკუნის თეორიებში საფუძვლიან დახასიათებას მიიღებენ. განსაკუთრებული სიმძაფრით ებრძვის ის დოგმატიზმს, მოითხოვს, რომ სოციოლოგია ემყარებოდეს არა ერთ რომელიმე მეცნიერებას, არამედ ყველას: „სოციოლოგია მეცნიერებაა, რომელიც მოიცავს ყველა სხვა მეცნიერების ობიექტებს. ამიტომ, სწორი დასკვნების გასაკეთებლად სოციოლოგიაში გონება უნდა გაეცნოს ყველა მეცნიერების იდეებს". (59, გვ. 308). სოციოლოგიისთვის მას განსაკუთრებით აუცილებლად მიაჩნია ბიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ცოდნა. როგორც აღვნიშნეთ, სპენსერს მრავალი მართებული დაკვირვება აქვს, რომელთა მნიშვნელობა დღესაც უტყუარია, ხოლო რაშიც ცდება, მისი გამოყენებაც შეიძლება იმის საჩვენებლად, როგორ არ უნდა აიგოს სოციოლოგიური შემეცნება. „ ისე როგორც ვერკორისა და კორონელის რომანში „კვიოტა" კონკურენტი ფირმის მაცივარს გამოფენს წარწერით: „აი, როგორ არ უნდა აკეთო

მაცივარი", სოციოლოგიაშიც შეიძლება გაკეთდეს წარწერა: - „აი, როგორ არ უნდა ააგო სოციოლოგია". ეს იქნება წარსულის შეცდომების შედეგად მიღებული გაკვეთილები"(8, გვ.148)

3. საზოგადოების სპენსერისეული გაგება - ორგანიციზმი და ევოლუციონიზმი

სპენსერი პირველ რიგში სვამს საკითხს - საზოგადოება დამოუკიდებელი მთლიანობაა, თუ მისი შემადგენელი ნაწილების უბრალო კონგლომერატია. სპენსერს ესმის, რომ ეს საკითხი უკავშირდება ნომინალიზმისა და კონცეპტუალიზმის დავას ზოგადის არსებობის საკითხზე და უარყოფს ნომინალიზმის კონცეფციას. მისი აზრით, თუ ნომინალიზმის თვალსაზრისზე დავდგებით, უნდა ვაღიაროთ მხოლოდ ცალკეულ ინდივიდთა არსებობა, საზოგადოება კი ინდივიდუალურის ისეთივე უბრალო თავმოყრად განვიხილოთ, როგორც პროფესორის მოსასმენად თავმოყრილ ადამიანთა აუდიტორია, რომელიც იშლება ლექციის შემდეგ და, მაშასადამე მუდმივი კავშირის ფორმას არ წარმოადგენს. სპენსერი უარყოფს ასეთ შეხედულებას, რადგან, ჯერ ერთი, საზოგადოება არ არის ინდივიდთა დროებითი თავმოყრა, იგი მათი მუდმივი კავშირია, რაც საკმარისია იმისათვის, რომ საზოგადოება გახდეს დამოუკიდებელი მთელი, რადგან ყოველი მთელის ინდივიდუალობა მის ნაწილებს შორის მიმართებათა მუდმივობის შედეგია. და მეორეც, ყოველი მთელი ნაწილებზე დაყოფით კარგავს თავის მთლიანობას, ხოლო ნაწილების დაკავშირებით კვლავ იძენს მას. მაგალითად, აგურებად სახლის დაშლა სპობს სახლს, როგორც მთელს, ისე, როგორც აგურებიდან სახლის აშენება ქმნის ახალ მთელს. ყოველივე ეს იმის მაჩვენებელია, რომ საზოგადოება არის განსაკუთრებული ყოფიერება, რომელიც განსხვავდება მისი შემადგენელი დისკრეტული ნაწილებისაგან. ეს იძლევა საფუძველს, საზოგადოება განხილულ იქნეს, როგორც დამოუკიდებელი ობიექტი და სოციოლოგიის შემეცნების საგანი გახდეს. ამის შემდგომ სპენსერის წინაშე ისმის საკითხი - როგორ უნდა გამოვიკვლიოთ საზოგადოება. ეს საკითხი სოციოლოგიის ობიექტის თავისებურებითაა განსაზღვრული, იმით, რომ სოციოლოგიის ობიექტები, სხვა მეცნიერებების ობიექტთაგან განსხვავებით, „არ შეიძლება იყოს ტელესკოპით დაკვირვების საგანი, არ გაიზომება თერმომეტრით, არ ინონება სასწორით, არ აღმოჩნდება არც მიკროსკოპით, არც თვითდაკვირვებით". (59, გვ. 68). ეს ართულებს საკითხს, თუ რას ნიშნავს, „საზოგადოება არის მთელი", როგორ მთელს შეიძლება ვიწოდოთ საზოგადოება და რა უნდა იყოს მთელის საზოგადოებრიობის მაჩვენებელი?

სპენსერის აზრით, ამ საკითხის დაყენება ბუნებრივია, ვინაიდან საზოგადოება, როგორც მთელი, არაა უშუალოდ აღქმადი ცალკეული

საგნების მსგავსი, მაგრამ ამავე დროს, მისი გაგება შეიძლება იმისაგან, რაც აღქმადია და უშუალოდ მისაწვდომი. აღქმადის გზით არააღქმადის ახსნა მოითხოვს მათ სტრუქტურაში პარალელობის მაჩვენებელი ნიშნების გამონახვას. მაშინ საზოგადოება ისეთივე მთელი იქნება, როგორიცაა მისი პარალელური ან მასთან იგივეობრივი სხეულები, ან მათი ჯგუფები, ყოველივე ამის გასაგებად აუცილებელია ანალოგიის გამოყენება, ე. ი. საზოგადოების შედარება სხვა შესაძლო ობიექტებთან. სპენსერის აზრით, ასეთი ობიექტების ორი კლასი არსებობს: არაორგანულ აგრეგატთა და ორგანულ აგრეგატთა კლასი. სპენსერის აზრით, საზოგადოება არ შეიძლება არაორგანულ აგრეგატებს ჰგავდეს, რადგან იგი ცოცხალი სხეულებისაგან შედგება, ხოლო არაორგანული აგრეგატები - არაცოცხალი სხეულებისაგან. სპენსერის აზრით, ეს იწვევს მეორე განსხვავებასაც, სახელდობრ, ცოცხალ ორგანიზმებს, საზოგადოების ჩათვლით, ახასიათებს ზრდა, არაცოცხალ ორგანიზმებს კი არა. შემდეგი განსხვავება ცოცხალ და არაცოცხალ ორგანიზმებს შორის ისაა, რომ პირველნი, საზოგადოების ჩათვლით, დასასრულამდე დიფერენცირდებიან, ხოლო არაორგანულ აგრეგატებში სტრუქტურული დიფერენციაცია არ ხდება, თუ ხდება, მაშინ ისე უმნიშვნელოდ და ნელა, რომ შეიძლება მხედველობაში არც მივიღოთ. ამგვარად, არაორგანულ სამყაროსთან საზოგადოების ანალოგია შეუძლებელია. დარჩა მეორე შესაძლებლობა: საზოგადოება ცოცხალი სხეულებისაგან შემდგარ აგრეგატებს შეიძლება ჰგავდეს.

ეს მსგავსება შეიძლება ორი მიმართულებით დადასტურდეს. ჯერ ერთი, შეიძლება საზოგადოების, როგორც მთელის, ჩანასახები ვიპოვოთ ადამიანებზე უფრო დაბლა მდგარ ორგანულ სამყაროში - განსაკუთრებით ცხოველებისა და ფრინველების სხვადასხვა ტიპებში და, მეორე მხრით, შეიძლება საზოგადოება შევადაროთ უაღრესად განვითარებულ ორგანიზმებს, რომელთა სტრუქტურა საზოგადოების სტრუქტურის ანალოგიურია.

პირველი გზა, ე.ი. საზოგადოების ჩანასახების ძიება ცხოველთა და ფრინველთა სამყაროში, სპენსერს განხილული აქვს მრავალ მაგალითზე, რომლებშიც იგი გვიჩვენებს საზოგადოებრივი ორგანიზაციის მსგავს ჩანასახოვან ფორმებს მწერებთან, მაგალითად ფუტკრებთან. ზეორგანული განვითარების ნიმუშად სპენსერი ასახელებს შრომის დანაწილების არსებობას ჭიანჭველებში. იგი აღნიშნავს, რომ თეთრ ჭიანჭველებს, დედალ-მამლის გარდა, ჰყავთ მუშები და ჯარისკაცები. მუშები, თავის მხრივ, იყოფიან შიგა და გარე მუშებად. გარდა ამისა, აქ ხდება დამონებაც. მათ ჰყავთ სპეციალური მწერები ნაყოფების მისაღებად. სპენსერი აღნიშნავს, რომ არის ფრინველთა ჯგუფები, რომლებშიც ვხვდებით მმართველობის უხეშ ფორმებსაც კი, მაგალითად ჭილყვავებში, რომლებიც სჯიან დამნაშავეს და გუშაგსაც აყენებენ საკვების მოპ-

ოვების დროს; ასევე ჯოგში ვაცის ბატონობისაკენ სწრაფვა სპენსერს მთავრობის ორგანიზაციის ნიშნად მიაჩნია. ის აგრეთვე მიუთითებს თახვებს შორის თანამშრომლობაზე სახლის აშენების დროს. ყოველივე ეს, სპენსერის აზრით, ჰგავს საზოგადოებრივ ორგანიზაციას, მაგრამ მაინც არ წარმოადგენს საზოგადოებას. ამიტომ მისთვის ასეთ ანალოგიას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა. სპენსერი საზოგადოების გაგების გასაღებს ეძებს ორგანიზმის სტრუქტურაში, მის აგებულებასა და ორგანიზაციის პრინციპებში და მრავალმხრივ ანალოგიებს აკეთებს საზოგადოების ნიშნებსა და ორგანიზმის ნიშნებს შორის.

სპენსერის აზრით, საზოგადოება ცოცხალი ორგანიზმის ანალოგიურია მუდმივი ნიშნებით: ზრდით, აგებულებით, ფუნქციებით, ორგანოთა სისტემით და ყველა ამ ნიშნის ურთიერთკავშირითა და განპირობებულობით. სპენსერი თითოეული ნიშნის ანალიზს ახდენს როგორც ცხოველთა ორგანიზმში, ისე საზოგადოებაშიც.

პირველი ნიშანია ზრდა. იგი ორგანიზმსა და საზოგადოებაში საერთოს ავლენს ორი მიმართულებით: ჯერ ერთი, საზოგადოების ზრდა, ისე როგორც ორგანიზმის ზრდა, იწყება მცირედიდან, ორგანიზმის მცირე მასიდან, საზოგადოების ერთი ტომიდან ან გვარიდან, და მეორეც, ორივეს ზრდა ხდება ან ერთეულთა გამრავლებით, რომელიც ჯგუფის გადიდებას იწვევს, ან ჩამოყალიბებული ჯგუფების ურთიერთშერწმით. აგებულების მხრივ საზოგადოება ორგანიზმს სამი მიმართულებით ემსგავსება: ჯერ ერთი, როგორც საზოგადოების, ისე ორგანიზმის მასის გადიდებას თან სდევს აგებულების სირთულე და დიფერენციაცია. სპენსერს ეს დასაბუთებული აქვს დაბალი განვითარების ორგანიზმებიდან ხერხემლიანთა წარმოშობით და საზოგადოებაში რელიგიური კონტროლის აპარატის განვითარებით.

მეორე მხრივ, ორგანიზმისა და საზოგადოების შინაგანი აგებულება ერთსა და იმავე პრინციპზეა დამყარებული. ორგანიზმებში ყოველ საჭმლის მომნელებელ ორგანოს, მათი განსხვავებულობის მიუხედავად, სამი საერთო ორგანო აქვს: მიმღები, გამტარი და გამომყოფი. ასევეა საზოგადოებაში: ყველა დარგში არსებობს მასალათა მიმწოდებელი, გადამუშავებელი და საზოგადოებაში გამანაწილებელი აპარატები.

სტრუქტურული ანალოგიის მესამე მიმართება მდგომარეობს იმ საფეხურების იგივეობაში, რომელსაც გადის ორგანიზმი და საზოგადოება მათ განვითარებაში. ასეთი საფეხური ორივესთვის სამია: პირველ საფეხურზე ორგანოები არაა დიფერენცირებული, თითოეული უჯრედი ინდივიდუალურად ასრულებს ყველა ფუნქციას, მაგალითად. ღვიძლი კი არ გამოყოფს ნაღველს, არამედ ყველა უჯრედი. ასევეა საზოგადოებაშიც: დასაწყისში ყველა წევრი თვითონვე აწარმოებს და თვითონვე ყიდის მის პროდუქტებს; მეორე საფეხურზე მიიღება ერთიანი მასა, ორგანიზმის რთული წარმონაქმნი; საზოგადოებაში ამას

შეესაბამება ის პერიოდი, როცა მამები შვილებს ზრდიან და ასწავლიან მათ გარკვეულ სპეციალობას; მესამე საფეხურზე ორგანიზმის ჯირკვლების გადიდების შედეგად აუცილებელი ხდება გამომყოფი ორგანოების გადიდებაც, რაც შეუძლებელია. ეს იწვევს ბრმა ნაწლავის წარმოშობას ნაწლავის გაბერვით. ამის ანალოგიურია საზოგადოებაში შინაწარმოების გადაზრდა საფაბრიკოში.

ფუნქციების მხრივ ორგანიზმის განვითარების დაბალი და მაღალი საფეხურების ანალოგიურია საზოგადოების განვითარების დაბალი და მაღალი საფეხურები. რადგან ორგანიზაცია არის მთელი, რომლის ნაწილები ურთიერთს განაპირობებენ, განვითარების დაბალ საფეხურზე ცალკეული ორგანოები უფრო დამოუკიდებელია, მაღალ საფეხურზე კი ამ ნაწილთა დამოუკიდებლობა იკარგება. უმეტესი ცხოველების ნაწილების ჩამოშორება არ იწვევს მათ დაღუპვას. ასევეა დაბალი საზოგადოების განვითარებაშიც: პატარა ტომებს შეუძლიათ გამოეყონ საზოგადოებას, რაც არ გამოიწვევს არც ტომისა და არც საზოგადოების დაღუპვას, ვინაიდან ყოველი მათგანი ქმნის ამ ტომებში მისთვის საჭირო პროდუქტებს. სხვაგვარია ვითარება რთულ ორგანიზმებში: არ შეიძლება გავჭრათ ძუძუმწოვარა და იგი ცოცხალი დარჩეს, ან ქათამს წავაძროთ თავი და ისევ ცოცხალი იყოს; ასევეა რთულ სოციალურ აგრეგატებშიც: ქვანახშირის მრეწველობის გარეშე მოკვდება რკინის მრეწველობა; მკერავები ვერ გააკეთებენ თავიანთ საქმეს მქსოველთა და მრთველთა გარეშე; საზოგადოებისა და ორგანიზმის მსგავსება ამ მხრივ კიდევ უფრო ნათელი გახდება მათი ორგანოთა სისტემისა და მათ შორის ფუნქციათა გადანაწილების განხილვით. თუ მაღალი განვითარების ორგანიზმებს ცხოველებში აქვთ სპეციალური მიმღები ორგანოები, სპეციალური გამომყოფი და გამანაწილებელი, ასევეა საზოგადოებაშიც, მისი განვითარება იწვევს შრომის განაწილებას მის ორგანოთა შორის. ამ მხრივ უპირველესი ანალოგია შეიძლება ვიპოვოთ საკვების ორგანოთა სისტემებში. ცოცხალი ორგანიზმის იმ ორგანოებს, რომელთა ფუნქცია ორგანიზმის გამოკვება, საზოგადოებაში შეესაბამება მწარმოებლები. ორივეს ფუნქციაა აგრეგატის შენახვა და ამიტომ ორივე კვების ორგანოთა სისტემაა. ამ მხრივ ორგანიზმი და საზოგადოება ექვემდებარება სხვადასხვა ნაწილთა ლოკალიზების ერთსა და იმავე კანონს. მცენარეთა ასეთი ლოკალიზაციის ნიმუშია მიწისქვეშა და მიწისზედა ნაწილებს შორის ფუნქციების განაწილება. მიწისქვეშა აწვდის წყალს და მინერალურ ნივთიერებებს, მიწისზედა - წყალბადსა და ნახშირორჟანგს. ასევეა საზოგადოებაშიც.

ასეთივე ანალოგია ორგანიზმისა და საზოგადოებას შორის საკვების განმანაწილებელ სისტემათა მიხედვით. საშუალო საუკუნეთა კარჩაკეტილ საზოგადოებას თავისი ქალაქებითა და ვაჭრებით შეესაბამება დაბალი განვითარების ცხოველის აგებულება, რომლის თითოეულ სეგ-

მენტს საკუთარი საკვები არხი აქვს. საშუალო საუკუნეთა საზოგადოებას ისევე არ შეუძლია მაღალ საზოგადოებაში გადასვლა ვაჭრობისა და მიმოსვლის გზების სრულყოფის გარეშე, როგორც შეუძლებელია დაბალი განვითარების ცხოველის გადაქცევა მაღალ ცხოველას ცენტრალური ნერვიული სისტემის გარეშე. ამის ანალოგიურია საზოგადოების სამიმოსვლო გზების განვითარება ორლიანდაგიან რკინიგზამდე, რომელიც უზრუნველყოფს საქონლის მოწოდებასა და მიღებასაც, მსგავსად სისხლძარღვოვანი სისტემისა, რომელიც ცენტრიდან აწვდის სისხლს და, მეორე მხრივ, ცენტრს ამარაგებს სისხლით. საზოგადოებისა და ორგანიზმის ანალოგია, სპენსერის აზრით, კონკურენციაზეც ვრცელდება. ორგანიზმში ყოველი ცალკეული ორგანოს გადატვირთვა ნიშნავს, რომ იგი მეტ სისხლს ღებულობს, რაც სხვა ორგანოების ხარჯზე ხდება, ეს კი იწვევს მეტოქეობას მათ შორის. საზოგადოებაში კი ყოველი ინდივიდი და ხალხებიც კი, ცდილობს მეტი მიიკუთვნოს, რაც კონკურენციას იწვევს. ორგანიზმისა და საზოგადოების ანალოგია ვლინდება მათს რეგულატორ აპარატთა მსგავსებაშიც. ისე როგორც ნერვიული სისტემა რეაგირებს გარეგან გამღიზიანებლებზე, ასეთივე საზოგადოების სამთავრობო, სამხედრო ორგანიზაციაც. საზოგადოებებს შორის ომები წარმოიშობა და ვითარდება როგორც გარეგან ზემოქმედებაზე რეაქცია. ამ მრავალფეროვან ანალოგიებს შორის, სპენსერის აზრით, ოთხია ძირითადი ანალოგიის მაჩვენებელი, რომელიც ჩვენ საშუალებას გვაძლევს, საზოგადოება გავუიგივოთ ორგანიზმს, არა ორგანიზმის რომელიმე სახეობას, თუნდაც ადამიანის ორგანიზმს, არამედ საერთოდ ორგანიზმს.

"სპენსერი აჯამებს ამ ოთხ ნიშანს სტატიაში - „სოციალური ორგანიზმი" და წერს: ორგანიზმის მსგავსად საზოგადოებასაც ახასიათებს: 1) ნაწილთა უმნიშვნელო რიცხვიდან იმ ზომამდე ზრდა, რომ ზოგიერთი მათგანი 10000 - ჯერ მეტია, ვიდრე მისი საწყისი სიდიდე იყო; 2) მარტივი აგებულებიდან საზოგადოებაშიც ზრდის შემდეგ რთული აგებულების მიღება; 3) საზოგადოების იზოლირებული ნაწილებიდან ურთიერთგანმაპირობებელი ნაწილების მიღება იმ ზომამდე, რომ ყოელი ნაწილის სიოცხლე სხვ ნაწილის სიცოცხლეს განაპირობებს; 4) საზოგადოების სიცოცხლე და განვითარება დამოუკიდებელია მისი რომელიმე ერთეულის სიცოცხლისა და განვითარებისაგან და გაცილებით ხანგრძლივია ამ ერთეულთა არსებობაზე. ცალკეული ერთეულები იბადებიან და კვდებიან, ხოლო პოლიტიკური სხეულები ამისდა მიუხედავად ცოცხლობს და ვითარდება". (8, გვ. 154).

ყველა ეს ანალოგია მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურება, სახელდობრ, იმის დასაბუთებას, რომ საზოგადოება არის ორგანიზმი. სპენსერის აზრით, ეს ანალოგიები იძლევა საფუძველს, ვამტკიცოთ, საზოგადოება ორგანიზმია, თუმცა მსგავსებასთან ერთად საზოგადოებასა და ცხოვე-

ლურ ორგანიზმს შორის განსხვავებაც არსებობს. კონკრეტულად ეს განსხვავება სამგვარია: ორგანიზმის შემადგენელი ნაწილები ქმნიან კონკრეტულ მთელს, რომლის ნაწილები განუყოფლადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, საზოგადოება დისკრეტული მთელია, რომლის ცოცხალი ელემენტები გაფანტულია და მეტ - ნაკლებად ცალ - ცალკეა. ცხოველურ ორგანიზმში ცნობიერება კონცენტრირებულია აგრეგატის ერთ ნაწილში, საზოგადოებაში კი ცნობიერება მთელ აგრეგატშია გაფანტული, ე. ი. ყველა ნაწილს ახასიათებს. აქედან გამომდინარეობს მესამე განსხვავება - ორგანიზმში უჯრედის მიზანია, ხელი შეუწყოს მთელის კეთილდღეობას, მაშინ, როცა საზოგადოებას არა აქვს სხვა მიზანი, გარდა მისი წევრების ბედნიერებისა. საზოგადოება არსებობს მის წევრთა საკეთილდღეოდ და არა წევრები საზოგადოების საკეთილდღეოდ. მაგრამ ეს განსხვავება, სპენსერის აზრით, არ უარყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ საზოგადოებას ვუწოდოთ ორგანიზმი. ეს განსხვავება ნიშნავს განსხვავებას ორ ორგანიზმს და არა ორგანიზმსა და არაორგანიზმს შორის.

საზოგადოებისა და ინდივიდუალური ორგანიზმის სტრუქტურული იგივეობიდან სპენსერს გამოჰყავს მათი შემსწავლელი მეცნიერების ამოცანათა იგივეობაც. ინდივიდუალური ორგანიზმის შემსწავლელი მეცნიერება - ბიოლოგია - ამოცანად ისახავს, აღმოაჩინოს ორგანიზმის განვითარებისა და აგებულების ზოგადი ნიშნები, ამ ნიშანთაგან ერთნი ყველა ორგანიზმს ახასიათებს; მეორენი - ორგანიზმთა დიდ ჯგუფებს, ხოლო მესამენი - ქვეჯგუფებს. სპენსერის აზრით, ასეთივე ამოცანა აქვს სოციოლოგიასაც. „მან უნდა გაიგოს საზოგადოებრივი ორგანიზმის აგებულებისა და მოთხოვნილების კანონები და მისი ის ნიშნები, რომელთაგან ერთნი - საყოველთაო, მეორენი - ჯგუფების დამახასიათებელი და მესამენი კერძო კანონებია" (59, 56).

სპენსერის ორგანიციზმის კრიტიკა

როგორც აღნიშნული იყო, სპენსერი საზოგადოებას ადარებს ორგანიზმს, მაგრამ ის ანალოგიები, რომლებიც მას მოჰყავს, საზოგადოებრივი და ბიოლოგიური მოვლენების გაიგივების საშუალებას სრულებით არ იძლევა. როგორ შეიძლება გავიგოთ რკინიგზების ფუნქციები და დანიშნულება იმის თქმით, რომ იგი ნერვიული სისტემის ანალოგიურია? როგორ შეიძლება რომელიმე საზოგადოების მმართველობის აპარატის დახასიათება იმით, რომ იგი ორგანიზმის ტვინს შეესაბამება? ასეთი შედარება არავითარ მეცნიერულ წარმოდგენას არ იძლევა აღნიშნულ მოვლენებზე.

მოკლედ რომ ვთქვათ, „ სპენსერის ანალოგიებში სოციალური დაყვანილია ბიოლოგიურზე და სოციალური, როგორც ასეთი, უარყოფილია. რასაკვირველია, საზოგადოების, როგორც განსაზღვრული მთელის, მიმართ, სოციალური ორგანიზმის ცნება სავსებით გამოიყენება.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სოციოლოგია აიგივებს ორგანიზმისა და საზოგადოების კანონზომიერებას. ამ მხრივ თანამედროვე სოციოლოგია არსებითად უპირისპირდება ორგანიციზმს. ორგანიციზმს საზოგადოებისათვის ორგანიზმის ნიშნის მიწერა სჭირდება, რათა გაამართლოს ორგანიზმის კანონზომიერებათა გავრცელება საზოგადოებაზე. თანამედროვე სოციოლოგია კი, როდესაც სოციალური ორგანიზმით აღნიშნავს საზოგადოებას, ხაზს უსვამს, - საზოგადოება ისეთივე მთელია და ურთიერთდაკავშირებული ელემენტების მქონე, როგორც ორგანიზმი. მაგრამ ამით მას სრულებით არ სურს ორგანიზმის კანონზომიერების გავრცელება საზოგადოებაზე, პირიქით, თანამედროვე სოციოლოგია ორგანიზმისა და საზოგადოების კანონზომიერებებს განიხილავს როგორც არსებითად განსხვავებულს და ასაბუთებს, რომ ინდივიდიც კი, როგორც ორგანიზმი, ბიოლოგიურ არსებას კი არ წარმოადგენს საზოგადოების ელემენტის სახით, არამედ სოციალურ არსებას, ასე რომ, ინდივიდიც, როგორც სოციალური არსება, ძირითადად განსხვავდება ბიოლოგიური არსებისაგან და მით უმეტეს -საზოგადოება" (8, გვ. 157).

ამრიგად, სპენსერმა საზოგადოება გამოაცხადა სოციოლოგიის საგნად, მაგრამ ვერ შეძლო საზოგადოების სპეციფიკის დადგენა. სოციალურის ბიოლოგიურზე დაყვანით სოციოლოგია დაიყვანება ბიოლოგიაზე. საზოგადოების სპენსერისეულ განსაზღვრებაში ძირითად ნიშანს შეადგენს ადამიანთა კავშირის დროითი ხანგრძლივობა. სინამდვილეში ასეთი განსაზღვრების დროს საზოგადოებად უნდა ჩაითვალოს მრავალი სახის კავშირი, მათ შორის ისეთებიც, რომელთაც თვით სპენსერიც არ თვლიდა საზოგადოებად, რადგან ხანგრძლივი სახის კავშირები ადამიანებს შორის მრავალი ფორმით არსებობს. ზოგჯერ სპენსერი საზოგადოებად მიიჩნევს ყოველგვარ კავშირსაც კი. მაგალითად, მისი ერთ-ერთი განსაზღვრება ამბობს: „ყოველი ორგანიზმი, რომელსაც რაიმე შესამჩნევი მოცულობა აქვს, ეს არის საზოგადოება". (57, 287). საზოგადოების ასეთი განსაზღვრება კიდევ უფრო ფართოსა და ბუნდოვანს ხდის ამ ცნებას, იმ ზომამდე, რომ შეუძლებელი ხდება მისი გამოყოფა ადამიანთა ერთობის ყოველი სხვა კონგლომერატიდან. მიუხედავად იმისა, რომ „ სპენსერი შეეცადა არაორგანული სამყაროს კანონზომიერებით არ აეხსნა ზეორგანული და მით დაეძლია მექანიციზმი, საზოგადოების გაგებაში იგი მაინც ვერ გასცდა მექანიციზმს, ამიტომ მისი სოციოლოგიური თეორია მექანიციზმის ნიადაგზე დარჩა. ამას ასაბუთებს სპენსერის მიერ არაორგანული, ორგანული და ზეორგანული სფეროებისათვის განვითარების ერთი საერთო კანონზომიერების აღიარება. მისი აზრით, მატერიის ინტეგრაცია ხდება არაორგანულ, ორგანულ და ზეორგანულ სამყაროში, ევოლუცია ერთია, ეს არის მატერიისა და მოძრაობის გადანაწილების პროცესი, ეს არის უნი-

ვერსალური მექანიკური კანონზომიერება და საზოგადოება მას ისევე ემორჩილება, როგორც სხვა სხეულები. საზოგადოებას არა აქვს სპეციალური განვითარების კანონზომიერებანი, ამიტომ იგი, სპენსერის მოძღვრების მიხედვით, მთლიანად მექანიკური კანონზომიერებით აიხსნება. ამით სპენსერმა უაზრო გახადა მისი ცდა, მოეძებნა არსებითი განსხვავება არაორგანულ სამყაროსა და საზოგადოებას შორის" (8, გვ.158).

სპენსერის მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა უშუალოდ მის მომდევნო პერიოდის სოციოლოგიაზე. სპენსერის მიმდევრებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ფრანგები - ალბერტ ფულიე და რენე ვორმსი, გერმანელები - შეფლე, ლილიენფელდი, ჰერტვიგი და სხვა.

4. საზოგადოების სპენსერული ტიპოლოგია

სპენსერი კონტთან ერთად ერთ-ერთი პირველი მოაზროვნეა სოციოლოგიის ისტორიაში, რომელმაც განახორციელა საზოგადოების ორ ტიპად დაყოფა, სამხედრო და სამრეწველო საზოგადოებათა სახით. სამხედრო ტიპის საზოგადოებაში „მთავრობის ეთიკა ომის ეთიკის იგივეობრივია". ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოება უიგივდება ჯარს, რომლის ნაწილი მოქმედია და ნაწილი უმოქმედო. მასში „ჯარი მობილიზებული საზოგადოებაა, ხოლო საზოგადოება ჯარია, რომელიც ისვენებს". (54, 129).

სპენსერი აღნიშნულ დებულებას ამატებს სამხედრო საზოგადოების ძირეულ ნიშანს - ძალადობას. ამ საზოგადოებაში ცხოვრება ძალადობაზეა აგებული. „საზოგადოების სამხედრო ტიპის დროს ჯარი მობილიზებული ხალხია, ხოლო ხალხი დასვენებული ჯარი. ამიტომ აქ ჯარს და ხალხს ერთნაირი აგებულება აქვთ. საყოველთაო სამხედრო ნაგებობაზე მიმთითებელი ნიშანია; ერთეულთა განსხვავებულ მოქმედებათა წარმართვა ძალადობის გზით". სამხედრო საზოგადოებათა პოლიტიკას საფუძვლად უდევს მტრობა. თანამედროვე პოლიტოლოგია შმიდტით დანყებული პოლიტიკის კრიტერიუმებად ასახელებს მტრობას და მეგობრობას. სამხედრო საზოგადოება აიგება მტრობის პრინციპით. ასეთია სამხედრო საზოგადოების როგორც საგარეო, ისე საშინაო პოლიტიკის საფუძველი. ორივე სფეროში გამოიყენება ძალადობა. ამას ემსახურება სამხედრო საზოგადოება. სახელმწიფოს აქვს მტრისგან დაცვის ფუნქცია, რადგან სა-

ხელმწიფო შექმნილია ადამიანის მიერ იმისთვის, რომ მშვიდობიანად იცხოვროს, უზრუნველყოფილი იყოს მისი უსაფრთხოება. ეს მოითხოვს ქვეყნის გარეთ მტრებისგან დაცვას და ქვეყნის შიგნით მისი თავისუფლების უზრუნველყოფას. სამხედრო სახელმწიფო კარგად ახორციელებს გარეშე მტრებისგან დაცვის ფუნქციას, მაგრამ ის ცუდად

ასრულებს ქვეყნის შიგნით ადამიანის უფლებათა უზრუნველყოფის ფუნქციას, რადგან თავისუფლება ძალადობით არ მიიღწევა. არადა სამხედრო საზოგადოებაში ყველაფერი იძულებით ხდება: ძალადობითი ურთიერთობაა შრომის მიმცემსა და მშრომელს შორის: იძულება, რომელსაც შრომის მიმცემი მიმართავს, შეიძლება იყოს პოლიტიკური, ეკონომიკური, გარეშე ეკონომიკური. სამხედრო საზოგადოება სტანდარტიზებული და ინდივიდის ბუნების საწინააღმდეგო ურთიერთობებს ქმნის. ამ საზოგადოებაში შრომის სავალდებულოობა ძალით უზრუნველიყოფა, ვინც არ შრომობს, იმას სასტიკად სჯიან, მოითხოვება ხელისუფლებისადმი უსიტყვო მორჩილება, წინააღმდეგობის გაწევა და არაკონფორმისტული ქცევა სასტიკად ისჯება. სამხედრო საზოგადოება წარმოიშვა და განვითრდა კაცობრიობის ისტორიის პირველ ეტაპზე. მაგრამ ის თავს იჩენს ამ ისტორიის ყველა ეტაპზე, როდესაც საზოგადოებას მოეძალა ტოტალიტარიზმი, დიქტატურა, სოციალიზმი და მონობის ყველა სხვა შესაძლო ფორმა. ამ ტიპის საზოგადოება ინდივიდის თავისუფლებას სპობს და მას ცვლის მონობით, აქ ინდივიდი საშუალებაა სახელმწიფოს და საზოგადოების კეთილდღეობისა და მიზნების განხორციელების გზაზე. საზოგადოების მეორე ტიპია სამრეწველო საზოგადოება. იგი სამხედროს საპირისპიროა, რამდენადაც მასში ინდივიდი საშუალება კი არაა სახელმწიფოსა და საზოგადოების ხელში, არამედ მიზანია, ხოლო სახელმწიფო და საზოგადოება საშუალებანია. საზოგადოება და სახელმწიფო არსებობენ ინდივიდის კეთილდღეობისთვის. საზოგადოების ამ ორ ტიპს ყოფიერების საზრისის ორი დაპირისპირებული გაგება ახასიათებს: სამხედრო საზოგადოებაში სიცოცხლე საშუალებაა, საზოგადოება კი მიზანია. მიზანი, რომელსაც ეს საშუალება უზრუნველყოფს. განსხვავება საზოგადოების სამხედრო და სამრეწველო ტიპებს შორის გამოიხატა იმ რწმენის შეცვლაში, რომ ინდივიდები არსებობენ სახელმწიფოს კეთილდღეობისთვის მისი საპირისპიროთი: რომ სახელმწიფო არსებობს ინდივიდთა კეთილდღეობისთვის.

სპენსერი ამ ორი ტიპის საზოგადოებათა განსხვავების უფრო ნათლად წარმოსადგენად ფართო მნიშვნელობით აღებულ „კოოპერაციის" ცნებას გამოიყენებს. „თუ სიტყვა „კოოპერაციას" გამოვიყენებთ ფართო აზრით, მმართველობის რომელიმე სისტემის დროს როგორც ყველა მოქალაქის ერთობლივ მისწრაფებებს, მაშინ ეს რეჟიმები შეიძლება შემდეგნაირად განისაზღვროს: ერთი ძალისმიერი კოოპერაციის, მეორე ნებაყოფლობითი კოოპერაციის სისტემაა". (55, 3-4). პირველი სახის კოოპერაცია სამხედრო ტიპს ჰგავს რეგულარულ ჯარში ინდივიდის ყოფიერებისა, რომელიც ვალდებულია, დაემორჩილოს ყველა ბრძანებას სასჯელის შიშით და მატერიალურად უზრუნველყოფილია. მეორე ტიპი

კოოპერაციისა ჰგავს მწარმოებელთა და მომხმარებელთა ნებაყოფლობით კავშირს, რომელნიც შეთანხმების საფუძველზე და გარკვეული გასამრჯელოს მეშვეობით არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან და თუ არ მოეწონებათ ეს კავშირი, თავისუფლად შეუძლიათ დატოვონ. პირველი სახის კოოპერაცია ძალადობაზეა აგებული, მეორე სახისა - ნებაყოფლობაზე.

"სპენსერის მოძღვრება საზოგადოების შესახებ ემყარება პრინციპს: საზოგადოება შედგება ცალკეულთაგან და საზოგადოების არსებას განსაზღვრავს მის შემადგენელ ერთეულთა ბუნება. როგორი ინდივიდებისაგანაც შედგება, ისეთივეა საზოგადოება. საზოგადოებრივი დაწესებულებანი თუ არაა განპირობებული მის წევრთა მიდრეკილებებით და ბუნებით, ეს დაწესებულებები ვერ მოერგებიან არსებულ საზოგადოებას და იწყება კონფლიქტი სოციალურ ინსტიტუტებსა და საზოგადოების წევრებს შორის. სახელმწიფო როგორც ერთ - ერთი სოციალური ინსტიტუტი, იგივეობრივი უნდა იყოს საზოგადოების წევრთა არსებისა. მიმართებას სახელმწიფოსა და საზოგადოების წევრთა შორის განსაზღვრავს პრინციპი - სახელმწიფო არსებობს მოქალაქეებისთვის და არა მოქალაქეები სახელმწიფოსთვის. ყოველი მთელი სამსახურეობრივი ფუნქციის მქონეა ცალკეულების მიმართ, ამიტომ საზოგადოებაც, როგორც მთელი, არსებობს ინდივიდთა ინტერესებისთვის და არა ინდივიდები საზოგადოების ინტერესებისთვის. აჯანყებულები და რევოლუციონერები უმართებულოდ მოქმედებენ, როდესაც უსამართლო მთავრობას ებრძვიან, რადგან მთავრობა შედეგია და შედეგს კი არ უნდა ებრძოლონ, არამედ მიზეზს. უსამართლო მთავრობის მიზეზი უსამართლო ხალხია, მათში კი ინდივიდებია განმსაზღვრელი. „სიბრძნეს და სიკეთეს მოკლებული ხალხი ვერ აირჩევს ბრძენ და კეთილ მთავრობას. სპენსერი ადასტურებს ჰეგელის მიერ წამოყენებულ პრინციპს: ხალხებს ისეთი მთავრობები ჰყავდათ, როგორსაც იმსახურებდნენ. სპენსერი მოითხოვს, საზოგადოება აგებული იყოს სამართლიანობის პრინციპზე. სამართლიანობაში კი ძირითადი ადამიანთა თავისუფლების უზრუნველყოფაა. რადგან საზოგადოება შედგება არა მხოლოდ ცალკეული, არამედ მრავალი ინდივიდისგან, სამართლიანობა უნდა უზრუნველყოფდეს როგორც ცალკეული ინდივიდის, ისე მათი სიმრავლის თავისუფლებას. ამდენად, სამართლიანობის ორი პრინციპი არსებობს.

1. თითოეული ადამიანის მიმართ უზრუნველყოფილ უნდა იქნეს თავისუფლება.

2. ამ თავისუფლებას გარკვეული შეზღუდვები უნდა ახლდეს, რადგან არსებობს იმავე უფლების მქონე სხვა ადამიანებიც და მათ ანგარიში უნდა გაეწიოთ" (8, გვ. 162).

თავის პირველ ნაშრომში: - „სოციალური სტატისტიკა" - სპენსერი მოითხოვს თითოეულის სრული თავისუფლების აღიარებას, და მის შეზღუდვას მხოლოდ სხვათა ტოლი უფლებებით". საზოგადოების ორგანიზაციის დონე ინდივიდთა კეთილდღეობის უზრუნველყოფის შესაბამისად განისაზღვრება.

5. სპენსერის პოლიტიკური შეხედულებები

სპენსერის იდეალია სამრეწველო საზოგადოების განვითარება, რომლის ცენტრი ცალკეული ინდივიდის თავისუფლების უზრუნველყოფა უნდა იყოს. ყოველგვარი კოლექტიური ინტერესების პრიმატი სპენსერთან გამორიცხულია, მთელი საზოგადოება უნდა იყოს ინდივიდის კეთილდღეობის თუ თავისუფლების განხორციელების არენა. სპენსერი წინააღმდეგია სოციალიზმის და კომუნიზმის, რადგან ისინი არ ითვალისწინებენ ინდივიდის ინტერესებს, და საზოგადოებას ინდივიდის დათრგუნვის პრინციპით აგებენ. „ორივე - სოციალიზმიც და კომუნიზმიც - მონობის ფორმებია. მათი გზით სამრეწველო საზოგადოება ვერ განვითარდება, ისინი სამხედრო საზოგადოების ტიპის აგებას შეძლებენ მხოლოდ. თავის შრომას, მიძღვნილს სოციალიზმის კრიტიკისადმი, სპენსერი შემდეგნაირად ასათაურებს - „თავისუფლებიდან მონობისაკენ დაბრუნება". მართალია, საზოგადოების ისტორიაში მოსალოდნელია გარკვეულ ეტაპზე სოციალიზმის და კომუნიზმის გამარჯვება, მაგრამ ეს იქნება სამრეწველოდან სამხედრო საზოგადოებაზე გადასვლა. თუ ტრადიციულ სამხედრო საზოგადოებაში პიროვნება იმონებდა პიროვნებას, სოციალისტურ საზოგადოებაში პიროვნებას იმონებს სახელმწიფო, ამრიგად, პიროვნებისადმი მონობას სახელმწიფოსადმი მონობა ცვლის. შრომაში - „პიროვნება სახელმწიფოს წინააღმდეგ" - სპენსერი ამტკიცებს, რომ სულ ერთია, ვისი მონა იქნება პიროვნება, პიროვნების თუ სახელმწიფოსი. არც სოციალისტური რევოლუციაა მისთვის მისაღები. ევოლუციონერი სპენსერი თანდათანობითი გარდაქმნის იდეას ქადაგებს, სოციალური რევოლუცია კი მონობას აბრუნებს. ხშირად გაუგებრობას იწვევს ის ფაქტი, რომ ტოტალიზარიზმისა და დიქტატურის, ძალადობისა და მონობის მოწინააღმდეგე სპენსერი უარყოფითად ეკიდებოდა ლიბერალიზმსაც, დემოკრატიისა და თავისუფლების ერთ - ერთ ფორმას, მაგრამ ეს აიხსნება არა იმით, რომ სპენსერი საერთოდ ლიბერალიზმის წინააღმდეგი იყო, არამედ იმით, რომ მას არ აკმაყოფილებდა ლიბერალიზმის გარკვეული ფორმა, რომელიც არსებითად საკუთარი ბუნების საპირისპიროდ გამოდიოდა. კერძოდ სპენსერი ტრადიციულ ლიბერალიზმს კი არ უარყოფდა, არამედ თანამედროვეს. მათ შორის განსხვავებას კი შემდეგში ხედავდა: „მე არ მინდა მიმაკუთვნონ იმათ, ვისაც ლიბერალებს ეძახიან. როცა

ეს სიტყვა შემოვიდა ხმარებაში, მაშინ ლიბერალებს ეძახდნენ იმათ, ვინც იცავდა პიროვნების თავისუფლების გაფართოებას სახელმწიფოს მიმართ. მაშინ, როცა ამჟამად ლიბერალები თანმიმდევრულად აფართოებენ სახელმწიფოს ძალაუფლებას და ზღუდავენ პიროვნების თავისუფლებას, თუმცა მათ მიზნად ხალხის კეთილდღეობის გაუმჯობესება აქვთ". (8, გვ. 127).

სპენსერი ლიბერალიზმის წარმომადგენელია და ბუნებრივად მიმაჩნია, რომ ლიბერალიზმი უზრუნველყოფს პიროვნების თავისუფლებას და სახელმწიფოს მიერ ძალისმიერი მეთოდებით პიროვნების დათრგუნვას ეწინააღმდეგება. სპენსერის ნააზრევში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რგოლია პიროვნებისა და სახელმწიფოს მიმართების საკითხი. სახელმწიფო, როგორი ფორმისაც არ უნდა იყოს, ბოროტებაა, რადგან თავისი ფუნქციებით ზღუდავს პიროვნების სურვილებს. ამიტომ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს სახელმწიფოს ფორმების შეცვლას. იმის გამო, რომ მონარქია შეიცვლება პარლამენტური მმართველობის ფორმით, სახელმწიფო როგორც პიროვნების დამთრგუნველი ძალა, არ იცვლება. ადამიანის მდგომარეობა საზოგადოებაში დამოკიდებულია სოციალურ გარემოზე, რომელშიც განმსაზღვრელი როლი სახელმწიფო ინსტიტუტს ეკუთვნის. ამდენად, შეუძლებელია ინდივიდის თავისუფლების პრობლემის განხილვა სოციალური ერთობებისა და ინსტიტუსტებისადმი მიმართების გარეშე. ამიტომ სპენსერი განსაკუთრებული ყურადღებით აანალიზებს ინდივიდისა და სახელმწიფოს მიმართებას. მისთვის ცენტრალური ადგილი უკავია პიროვნების თავისუფლებას. ამ თვალსაზრისით აფასებს იგი მთელ საზოგადოებრივ ისტორიას, სოციალიზმისა და კომუნიზმის იდეების ჩათვლით, რომელსაც მიიჩნევს მონობის ფორმად. თანამედროვე მოაზროვნის ჰაიეკის მიერ სოციალიზმისა და კომუნიზმის მონობის გზად დასახვა სპენსერისეულ განაზრებათაგანაა აღებული. ისიც აღსანიშნავია, რომ სპენსერი არა მარტო სოციალიზმსა და კომუნიზმს ან ტოტალიტარიზმის სხვა ფორმებს მიიჩნევს მონობის გზად, არამედ ყოველგვარ სახელმწიფო ინსტიტუტს და კაცობრიობის ისტორიასაც როგორც ინდივიდის დამონების ინსტიტუტსა და ფორმას განიხილავს. სპენსერის აზრით, მონარქიაც და რესპუბლიკაც ერთნაირად თრგუნავს პიროვნებას. მართალია, აბსოლუტური მონარქიის დროს ინდივიდს არავინ ეკითხება, ვინ იქნება სახელმწიფოს მმართველი, მაშინ, როდესაც პარლამენტს ეკითხებიან. მაგრამ, სპენსერის აზრით, ამით ვითარება არსებითად არ იცვლება ინდივიდის თავისუფლებასთან მიმართებაში, რადგან ორივე შემთხვევაში მას სახელმწიფო აპარატი ავიწროებს. ერთ შემთხვევაში თავისუფლებას ართმევენ, მეორეში - თვითონ ამბობს უარს თავისუფლების გარკვეულ ნაწილზე. ორივეჯერ ის ერთნაირად გრძნობს იძულებას და მდგომარებას არ უმსუბუქებს ის გარემოება, რომ მან თვითონ აირჩია

მისი შემვიწროებელი და დამთრგუნველი ძალა. თუ ადამიანმა აირჩია მეფე, ამით მან უარი თქვა თავისუფლებაზე და გზა გაუხსნა მის მონობას. „თუ პლებისციტის გზით ხალხი ირჩევს ადამიანს განუსაზღვრელი მეფობისათვის, განა ეს ხალხი დარჩება თავისუფალი იმის გამო, რომ თვითონ შექმნა ეს დესპოტიზმი? განა ამ დესპოტის მიერ გამოცემული მაიძულებელი ბრძანებები კანონიერად უნდა ჩაითვალოს იმის საფუძველზე, რომ ისინი არიან სახალხო ხმის მიცემის პროდუქტები?" სპენსერს მიაჩნია, რომ არა თუ მეფის განუსაზღვრელი უფლებები, არამედ პარლამენტისაც, არ არის ადამიანის თავისუფლებისათვის უკეთესი, რადგან პარლამენტსაც ახასიათებს სწრაფვა, თავისი ძალაუფლება გაავრცელოს ყველა სფეროზე, რითაც ადამიანის თავისუფლებას ბოლო ეღება. ამიტომ „მრავალრიცხოვანი შემზღუდველი აქტები არ შეიძლება გამართლდეს იმის გამო, რომ ისინი გამოცემულია ხალხის არჩეული ინსტიტუტის მიერ. როგორც მონარქის, ასევე არცერთი ინსტიტუტის ძალაუფლება არ უნდა ითვლებოდეს შეუზღუდავად. ისე როგორც წარსულში ჭეშმარიტი ლიბერალიზმი იბრძოდა მონარქიის წინააღმდეგ, რომელსაც სურდა განუსაზღვრელი ძალაუფლება ჰქონოდა, ასევე, დღეს ჭეშმარიტი ლიბერალიზმი იბრძოლებს პარლამენტის წინააღმდეგ, რომელიც შეეცდება ასეთივე ძალაუფლება ხელთ იგდოს". (55, 13). ამრიგად, ჭეშმარიტი ლიბერალიზმის პოზიციებიდან აბსოლუტური განუსაზღვრელობის ყველა მცდელობის წინააღმდეგ ბრძოლა, როგორც ინდივიდის თავისუფლების დაცვის გზა, განსაზღვრავს სპენსერის პოლიტიკურ ორიენტაციას. ის არაა ანარქისტი და არ უარყოფს სახელმწიფოს არსებობის აუცილებლობას, თუმცა სახელმწიფოს შეთანხმების საფუძველზე აგების თეორეტიკოსებს არ ეთანხმება. სახელმწიფო წარმოშობითაც და ფუნქციითაც ძალადობაზე აგებულად მიაჩნია. ამავე დროს, მოითხოვს სახელმწიფო ხელისუფლების, როგორი ფორმისაც არ უნდა იყოს იგი, შეზღუდვას, რათა მონობის გარკვეული სახეობიდან მაინც განთავისუფლდეს ადამიანი და მიეცეს საშუალება, თავისუფლების ნაწილი მაინც რომ შეინარჩუნოს. სპენსერი მოითხოვს, ადამიანის თავისუფლების კრიტერიუმად გამოყენებული იქნეს არა მთავრობის მიერ პიროვნების შემზღუდველ აქტთა რაოდენობა და ზომა. მთავარი ის კი არ არის, მმართველები ხალხის მონაწილეობით იქნებიან თუ არა შერჩეული, არამედ ის, თუ რა უფლებებს დაუტოვებენ ადამიანებს. ლიბერალური ინდივიდუალიზმია სპენსერის პოზიცია. „თავისუფლება, რითაც მოქალაქე სარგებლობს, უნდა გაიზომოს არა მთავრობის მექანიზმის არსებით, იქნება ეს მთავრობა წარმომადგენლობითი თუ არა, არამედ მის მიერ გატარებულ შეზღუდვათა ნაკლები რიცხვით. მთავრობის მექანიზმის მოქმედება იქნება მოქალაქეთა მონაწილეობით თუ მის გარეშე, მას არ ქნება ლიბერალური ხასიათი, თუ ადიდებენ შეზღუდვებს აუცილებელ რაოდენობაზე მეტად, ესე იგი

იმ რაოდენობაზე, რაც აუცილებელია ზიანის თავიდან ასაცილებლად, ანუ ყოველი მოქალაქის სხვათაგან ხელყოფისაგან დასაცავად". (55 14). სპენსერი უნდობლობითა და ეჭვით ეპყრობა იმ დაპირებებს, რომელიც მოდის საზოგადოების მესიანისტურ იდეათა მქადაგებლებისაგან. ისინი საზოგადოებას პირდებიან ყველა ბოროტებისაგან განთავისუფლებას. „ სპენსერი პოლიტიკური მოღვაწისაგან მოითხოვს არა დაპირებებს და ხალხის ცნობიერების გადაყვანას ოცნებათა სამყაროში, არამედ რეალურ მოქმედებას და საქმით იმის ჩვენებას, რისი გაკეთებაც შეუძლიათ. ამისთვის ყოველმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ თავის თავს უნდა დაუსვას კითხვა: „რა სახის სოციალური წყობის გავრცელებას ვცდილობ მე?" სპენსერის აზრით, სამწუხაროდ, ასეთ კითხვას არავინ სვამს. სპენსერი კრიტიკულად ეკიდება იმათაც, ვინც ფიქრობს, რომ განათლებული მთავრობები უკეთ უხელმძღვანელებენ ქვეყანას. მისი აზრით, განათლება საჭიროა, მაგრამ ის თავისთავად ვერ წყვეტს პოლიტიკოსის ავკარგიანობას, რადგან საერთო განათლება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს პოლიტიკურ განათლებას. პოლიტიკოსისათვის ბევრს არაფერს იძლევა ისტორიულ ხდომილებათა ცოდნა. ჰეგელის მსგავსად სპენსერიც ფიქრობს, რომ ისტორიიდან ვერავითარი გაკვეთილი ვერ გამოიტანეს იმათაც კი, ვინც ეს სცადა. განათლება მნიშვნელოვანი იქნებოდა პოლიტიკოსისათვის იმ შემთხვევაში, თუ ის ჭეშმარიტად პოლიტიკური ხასიათის იქნებოდა. თუ მომხმარებელს მისცემდა აუცილებელ პოლიტიკურ ცნებებს" (8, გვ. 166). სპენსერის აზრით, რაც უფრო ძლიერდება ადმინისტრაცია, მით უფრო უძლურია ადამიანები ძალადობის ინსტიტუტის წინაშე, რაც უფრო იზრდება ბიუროკრატია, მით უფრო ხელს უწყობს მმართველი კლასების გაბატონებას და ადამიანთა უფლებების შეზღუდვას, რადგან ამ გზით იზრდება კოლექტიური ძალაუფლება და მცირდება პირადი ინიციატივა, რაც თავისუფლების დაკარგვაა. სპენსერი იცნობს სოციალისტების თეორიებს, რომელნიც სოციალიზმს საზოგადოების ყველა წყლულისაგან განკურნების გზად სახავენ. სპენსერი ფიქრობს, რომ სოციალიზმი არის არა საზოგადოების განკურნების, არამედ მისი საბოლოო დაბეჩავების, მონობის გზა. თუ საზოგადოების მომავალი სოციალიზმია, „მომავალი მონობად უნდა ითვლებოდეს, იმიტომ, რომ ყოველ სოციალიზმში იგულისხმება მონობა".

საზოგადოების უბედურება ისაა, რომ კანონს უზენაეს პრინციპად სახავს, მაგრამ კანონის მიღებას, რომელსაც ის ესოდენ ღვთიურ ძალას აკუთვნებს, სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, არც ცდილობს, კანონმდებლად ჰყავდეს მცოდნე ადამიანები. საქმე ის კი არ არის, რომ ადამიანებს ჰქონდეთ სხვადასხვა სფეროს ცოდნა, ისინი უნდა ერკვეოდნენ პოლიტიკაში და სოციალური ანალიზის გზით შეეძლოთ დაადგინონ, რა შედეგები მოჰყვება მათ მიერ შექმნილ კანონებს. საზოგადოებამ ვერ გააცნობიერა, რომ ყოველგვარი ცოდნა არ უწყობს ხელს კანონმდე-

ბლის ფუნქციობას, არც კარგი ფილოლოგი, არც ისტორიკოსი, არც ფილოსოფოსი არ შეიძლება იყოს იმის გარანტი, რომ კარგი კანონმდებელი გახდება. სპენსერის კრიტიკა შეეხო პლატონსაც, რომელიც ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფოს ფილოსოფოსები უნდა მართავდნენ. არც ტექნიკოსები და ინჟინრები გამოდგებიან კანონმდებლებად. კანონმდებლები უნდა იყვნენ მხოლოდ ისინი, ვისაც შეუძლია საზოგადოებაში გამოვლენილი მიზეზშედეგობრივი კავშირის ანალიზი, ამას კი სჭირდება სპეციალურად გაწვრთნილი გონება, ანუ მეცნიერება, რომელიც საზოგადოებას სწავლობს, - ესაა სოციოლოგია. ამიტომ, სპენსერის აზრით, „პოლიტიკოსი უნდა იყოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალური ანალიზის სპეციალისტი, რომელსაც შეეძლება განსაზღვროს და შეიმეცნოს კავშირი ისეთ დაშორებულ სოციალურ მოვლენებს შორისაც, როგორიცაა შობადობა, ქორწინება და პურის ფასი, ან კიდევ კავშირი დანაშაულთა რიცხვსა და მოსახლეობის რაოდენობას შორის. მას უნდა შეეძლოს, განჭვრიტოს სოციალურ ცხოვრებაში მიმდინარე ხდომილებათა როგორც უახლოესი, ისე შორეული შედეგები, ეს კი ხელეწიფება იმას, ვინც უშუალოდ საზოგადოებას სწავლობს და არა მის ისტორიას, ან ენის კანონზომიერებას. სახელმწიფოს მართვას ისევე სჭირდება სპეციალისტი, როგორც ყველა სხვა სფეროს. ვინც ფიქრობს, რომ დემოკრატია სახელმწიფოს მმართველობაში ყველას შეუძლია მზარეულის ჩათვლითაც, ფაქტობრივად მას აბაიბურებს, რადგან სახელმწიფოს მართვას მიიჩნევს იოლ საქმედ, რაც დილეტანტიზმია" (8, გვ. 169)

სპენსერი ორგანიცისტული სოციოლოგიის ფუძემდებელი და წარმომადგენელია, მაგრამ მისთვის უცხო არ არის ბიოლოგისტური სოციოლოგიის მეორე ნაკადის სოციალ - დარვინიზმის იდეებიც, მისი აზრით, ყოველი საზოგადოება განისაზღვრება გარემოსადმი შეგუების პრინციპით. ისე როგორც არსებობისათვის ბრძოლაში მცენარეები და ცხოველები ვერ გადარჩებიან, თუ არ შეეგუენ გარემოს, ადამიანიც და საზოგადოებაც უნდა შეეგუოს გარემოს და შეძლოს გამონახოს არსებობის საშუალება. არც ადამიანს და არც საზოგადოებას არ უნდა ჰქონდეს სხვა ადამიანთა და საზოგადოებათა იმედი. სპენსერის მტკიცებით, სოციოლოგები ხშირად ურევენ ოჯახისა და სახელმწიფოს ეთიკას, ეს დაუშვებელია. ოჯახში ყველა წევრი ეხმარება ერთმანეთს, მათ შორის არ არის არსებობისათვის ბრძოლა, ძლიერი ცდილობს, სუსტი წევრი შეინარჩუნოს, საზოგადოებაზე ამ პრინციპს ვერ გავავრცელებთ და კომუნისტები, რომლებიც ხალხს ჰპირდებიან, რომ ასეთი პრინციპით იხელმძღვანელებენ, ცრუობენ. „აუცილებელია შევინარჩუნოთ რადიკალური განსხვავება ოჯახისა და სახელმწიფოს მორალთა შორის. პირველის საფუძველია სულგრძელობა, მეორისა - სამართლიანობა". (55, 50). სპენსერის მტკიცებით, ადამიანები ივინ-

ყებენ გარემოსთან შეგუების აუცილებლობას და გარემოს მიერ შემოთავაზებულ სასტიკ პირობებს, როდესაც მოითხოვენ სახელმწიფოსაგან პატერნალისტურ ფუნქციას, მიაჩნიათ, რომ საზოგადოებრივი სიკეთის უზრუნველყოფა მოხდება ოჯახური მორალის სახელმწიფო მორალთან აღრევით. ცხოველთა სამყაროში ხდება შერჩევა, ძლიერნი რჩებიან, სუსტები იხოცებიან, ან მსხვერპლნი ხდებიან. რჩება მხოლოდ ის, ვისაც გარემოსთან შეგუების უნარი აქვს. ამით სახეობა თავს ინარჩუნებს. იგივე უნდა განხორციელდეს ადამიანთა რასაში, ადამიანი ცხოვრობს გარემო პირობებში და ექვემდებარება იმავე წესრიგს, რასაც სხვა არსებები, ბუნების დისციპლინა გარდაუვალია საზოგადოებისთვისაც. „შეგუების კანონი ულმობელი და შეუბრალებელია, მას მივყავართ ბედნიერებამდე, მაგრამ რაიმე შესუსტებას არ დაუშვებს". (55, 51). მართალია, ამ კანონის მოქმედება ბევრ ბოროტებას იწვევს და მრავალი ტანჯვა მოაქვს საზოგადოებისათვის, მაგრამ საზოგადოებამ ის უნდა გადაიტანოს, საზოგადოებას ამ ბოროტებათა და ტანჯვათაგან ვერავითარი კომუნისტური იდეალები და საუკეთესო კანონები ვერ გაათავისუფლებს, სიღატაკე გარემოსთან ადამიანებისა და საზოგადოების შეუგუებლობის შედეგია. სპენსერის აზრით, არავის არა აქვს უფლება, კაცობრიობის საუკეთესო ნაწილის ტანჯვა გაზარდოს, რათა ცუდი ნაწილის უბედურებანი შეამციროს. საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან უნდა გამოირიცხოს ყოველგვარი მფარველობა, პროტექციონიზმი, რადგან ეს არის ძალდატანებითი აქტები ძლიერის მიმართ, სუსტის არსებობის შესანარჩუნებლად. ვისაც საზოგადოების შეცვლა უნდა, ის საზოგადოებას უყურებს, როგორც ცომს, რომლიდანაც მზარეული რაც უნდა იმას გამოაცხობს. ფაქტობრივად საზოგადოება ბუნებრივი ორგანული ერთიანობაა, ბუნებრივი კანონზომიერებით და მისი ყოველი ხელყოფა არეულობას იწვევს. ცდომილებათაგან ყველაზე საშიში ისაა, როცა ფიქრობენ, რომ აუცილებელია, დიდხანს ეუფლებოდე რომელიმე ხელობას, მაგალითად მეწაღისას, მაგრამ ერთადერთი, რომელიც არავითარ სწავლას არ საჭიროებს, ეს არის ერისთვის კანონთა შექმნის უნარი". (55, გვ. 56-57). სოციალურ ორგანიზაციას - საზოგადოება იქნება, თუ სახელმწიფო - ადამიანის ნებელობაზე უფრო ძლიერი კანონები აქვს, ამ კანონთა შესწავლის გარეშე საზოგადოების ევოლუცია მის მთლიანობაში, უნდა გაკეთდეს სოციალური წყობის სხვადასხვა ფორმის შედარებითი ანალიზი და ყოველივე აქედან გამოვიტანოთ დასკვნები, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ, თავიდან ავიცილოთ დაშვებული შეცდომები, საკაცობრიო გამოცდილების გარეშე ადამიანი ვერ იქნება კარგი კანონმდებელი. კანონმდებელს არ ეპატიება, თუ უვიცობით ბოროტების მომტან კანონებს დაადგენს, მაგრამ თუ იგივე კანონმდებელი დაეუფლება იმ ცოდნას, რაც საჭიროა კანონმდებლისათვის, გაითვალისწინებს გამოცდილებას და მიუხედავად ამისა მის მიერ დად-

გენილი კანონი სიკეთეს ვერ მოიტანს, ამის გამო მას ვერ დავადანაშაულებთ.

სპენსერი ებრძვის ცრურწმენას, რომლის მიხედვით საზოგადოებაში სახელმწიფოს მმართველი, მონარქი იქნება თუ პარლამენტარი, ღვთის წარმომადგენლადაა მიჩნეული. „წარსულის დიდი პოლიტიკური ცრურწმენა იყო მონარქის ღვთიური უფლება. ჩვენი დროის დიდი პოლიტიკური ცრურწმენაა პარლამენტთა ღვთიური უფლება". (55, გვ. 58), პარლამენტის ბატონობა ემყარება მტკიცებას, რომ უმრავლესობას განუსაზღვრელი უფლებები აქვს, თუმცა ეს ცხად ჭეშმარიტებად მიაჩნიათ, სინამდვილეში ცრურწმენაა. რეალურად უმრავლესობის უფლება პირობითი და შეზღუდულია. არის ქმედებათა მთელი რიგი, რომელნიც გამართლებას ვერ პოულობენ, მიუხედავად იმისა, რომ უმრავლესობიდან მომდინარეობენ და არის ყველასთვის მისაღები ქმედებანი, რომელნიც ერთი ან ორი ადამიანიდან მომდინარეობენ. ამიტომ უმრავლესობისათვის მისაღები არ ნიშნავს ყველასთვის მისაღებს. ამ საკითხების გასარკვევად უნდა გაეცეს პასუხი რამდენიმე კითხვას: „როგორია ჯგუფისა და მის წევრთა ურთიერთუფლებანი? ყოველთვის დგას თუ არა თემის უფლებანი ინდივიდის უფლებებზე უფრო მაღლა? ან ფლობს თუ არა ინდივიდი უფლებას, რომელიც თემის უფლებაზე მაღლა დგას? ამ საკითხთა გადაწყვეტაზეა დამოკიდებული პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა". (55, გვ. 65). სპენსერს ინდივიდუალური სიცოცხლისთვის აუცილებელ პირობათაგან გამოჰყავს სოციალურისთვის საჭირო პირობები, ფიქრობს, საზოგადოების სიცოცხლე დამოკიდებულია ინდივიდუალურ უფლებათა დაცვაზე. სპენსერი აუცილებლად თვლის პარლამენტის ძალაუფლების შეზღუდვას. საერთოდ, სამრეწველო საზოგადოება ვერ წარმოუდგენია მთავრობის ძალაუფლების შეზღუდვის გარეშე. მთავრობის უსაზღვრო უფლებები და მისდამი უსაზღვრო ნდობა სამხედრო საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი. საზოგადოების ამ ორ ტიპს შორის ძირითადი განსხვავება ისაა, რომ სამრეწველო საზოგადოება ნებაყოფლობითი კოოპერაციაა, სამხედრო საზოგადოება კი ძალადობაზე აგებული. სამრეწველო საზოგადოება სახელმწიფოს შეზღუდულ უფლებებს აღიარებს და ინდივიდის უფლებებს იცავს, სამხედრო საზოგადოება კი სახელმწიფოს განუსაზღვრელ უფლებებს ემყარება და ინდივიდის უფლებებს თრგუნავს.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ჰ. სპენსერი ო. კონტთან ერთად კლასიკური სოციოლოგიის წინამორბედად გვევლინება. მან დიდი როლი ითამაშა სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებული პრობლემების გაცნობიერებისა და გადაჭრის საქმეში. იგი სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის მიმართულების დამფუძნებელია, რომლის იდეებმა, პრობლემების გაცნობიერების კუთხით, ბრიტანული და ადრინდელი ამერიკული სოციოლოგიის განვითარებაზე დიდი გავლენა იქონია.

მოკლე შინაარსი:

1. ჰერბერტ სპენსერი XIX-ის 60-იანი წლებიდან მისი დროის ყველა თეორიული მეცნიერების გამაერთიანებელი ფილოსოფიის შექმნას იწყებს. ფუნდამენტური მნიშვნელობის შრომებია: „ძირითადი საწყისები", „ბიოლოგიის საფუძვლები", „ფსიქოლოგიის საფუძვლები", „სოციოლოგიის საწყისები".

2. იდეური წყაროებია:

- ბუნებისმეცნიერების ის დარგები სადაც მუშავდებოდა განვითარების იდეა,ლამარკი, დარვინი;

- მალთუსისა და ადამ სმიტის შრომები.

- ინგლისელი უტილიტარისტები, ი. ბენტამის ინდივიდუალიზმი. თავისუფალი

მეწარმეობის პრინციპი, ინდივიდუალურ მოქმედებათა თავისუფლება, კონკურენცია, ყველაზე შეგუებულთა გადარჩენა - ძირითადია საზოგადოების განვითარებისათვის.

- კონტისადმი დამოკიდებულება - აღნიშნავს მის პრიორიტეტს სოციოლოგიისა და ბიოლოგიის ურთიერთკავშირის კვლევაში, მაგრამ მისთვის უცხოა კონტის მესიანიზმი, სამი სტადიის კანონი, სულიერი განვითარებიდან სოციალური განვითარების გამოყვანა. სპენსერი პროგრესის სწორხაზობრიობას და ერთიანობას უარყოფს.

3. სოციოლოგიის საგანი - სოციოლოგია როგორც ობიექტური მეცნიერება

შესაძლებელია:

- „ბუნებრივი მიზეზობრიობის" უზოგადესი კანონის არსებობის გამო, რომელიც საზოგადოებაშიც ისე მოქმედებს, როგორც ბუნებაში.

- ყოველი მოვლენის ელემენტებისა და სტრუქტურის კანონზომიერი კავშირის არსებობის გამო. ისტორიისა და ბიოლოგიისაგან განსხვავებით, სოციოლოგია სოციალური ორგანიზმის არსებობისა და განვითარების პირობებს სწავლობს. მისი „სოციოლოგიის საფუძვლები" ეთნოგრაფიულ მასალაზე მთლიანი სოციოლოგიური სისტემის აგების პირველი ცდაა. რუბრიკაში „სოციოლოგიის მონაცემები" - პირველყოფილ ადამიანთა ფიზიკური და ემოციონალური, ინტელექტუალური და რელიგიური ცხოვრების რეკონსტრუქციის, მათი ძირითადი იდეებისა და წარმოდგენების გამორკვევაა ნაცადი. „სოციოლოგიის ინდუქციებში", მოცემულია საზოგადოების ზოგადი თეორია: გაანალიზებულია საზოგადოების, სოციალური ზრდის, სოციალური სტრუქტურის, სოციალური ფუნქციების, საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სისტემათა და ორგანოთა ცნებები. ხოლო „სოციოლოგიის საფუძვლების" მეორე ტომში უზარმაზარ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით განხილულია: ოჯახურ ურთიერთობათა, ადათ-წესების (მათ შორის ჩვეულებების), პოლიტიკური ინსტიტუტების (სახელმწიფო,

სასამართლო, საკუთრება, საზოგადოებათა ტიპები, რელიგიური დაწესებულებების, სამრეწველო ინსტიტუტების) ევოლუცია. სოციოლოგია ანთროპოლოგიას, ეთნოგრაფიას და ისტორიული განვითარების ზოგად თეორიასმოიცავს.

4. საზოგადოების ცნება: ორგანიციზმი და ევოლუციონიზმი. სპენსერის სოციოლოგია ეყრდნობა ორ მთავარ პრინციპს: საზოგადოების როგორც ორგანიზმის გაგებას და სოციალური ევოლუციის იდეას. პირველი დაკავშირებულია სოციალური მთელის ერთიანობის გააზრების აუცილებლობასთან. წარმოადგენს თუ არა საზოგადოება რეალურ „არსებას" თუ იგი მხოლოდ კრებსითი სახელია რამდენიმე ინდივიდის აღსანიშნავად, რომელსაც მხოლოდ ნომინალური არსებობა აქვს? იგი თვლის, რომ საზოგადოებას აქვს განსაკუთრებული სახის ყოფიერება, რომელიც რეალურად არსებობს. მართალია საზოგადოება შედგება ერთეულებისაგან, მთელი თაობებისა და დაჯგუფებებისაგან. მრავალი საუკუნის მანძილზე, ამ ერთეულთა გაერთიანება - დაჯგუფებაში საერთო მსგავსების მუდმივი შენარჩუნება ამ საზოგადოების მიერ დაკავებული ადგილის ფარგლებში მიუთითებს მათ მიერ შედგენილი აგრეგატის გარკვეულ კონკრეტულობაზე. სწორედ ეს თვისება და ნიშანი გვაძლევს იდეას საზოგადოების შესახებ. ჩვენ საზოგადოებას ვუწოდებთ მხოლოდ ისეთ გაერთიანებას, სადაც ბინადარმა ცხოვრებამ მიგვიყვანა საზოგადოების შიგნით მის შემადგენელ ნაწილთა განაწილების მუდმივობასთან". საზოგადოება „რეალური საგანია", მაგრამ არა არაორგანული აგრეგატის, არამედ ორგანული მთელის მსგავსია, რომელიც რთული და დინამიურია. ამიტომ სოციალური აგრეგატის გასაგებად სწორედ რომ ორგანიზმი გამოგვადგება. საზოგადოება არის ორგანიზმი.

5. მსგავსება საზოგადოებასა ანუ სოციალურ ორგანიზმსა და ბიოლოგიურ ორგანიზმს შორის:

- საზოგადოება თავისი არსებობის დიდი ხნის განმავლობაში ისე იზრდება, ფართოვდება როგორც ორგანიზმი.

- საზოგადოების ზრდის კვალობაზე მისი სტრუქტურაც ისევე რთულდება როგორც ბუნებრივი ევოლუციის პროცესში ორგანიზმის სტრუქტურა.

- როგორც ბიოლოგიურ ისე სოციალურ ორგანიზმში სტრუქტურათა დიფერენციაციას თან ყვება ფუნქციათა ანალოგიური დიფერენციაცია.

- ევოლუციის პროცესში ბიოლოგიურ და სოციალურ ორგანიზმების სტრუქტურისა და ფუნქციების დიფერენციაციას მოყვება მათი ურთიერთქმედების განვითარებაც.

- ანალოგია საზოგადოებასა და ორგანიზმს შორის შეიძლება შევაბრუნოთ - ყოველი ორგანიზმი არის საზოგადოება.

6. საზოგადოებაში ისევე როგორც ორგანიზმში, მაშინაც კი როდესაც მისი მთლიანობა დარღვეულია - მკვდარია - მათ შემადგენელ ცალკეულ ნაწილებს შეუძლიათ არსებობის გაგრძელება, გარკვეული დროით მაინც - ამიტომ საზოგადოება შეგვიძლია განვიხილოთ ორგანიზმის ანალოგიურად. მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაცაა:

- ბიოლოგიური ორგანიზმებისაგან -, რომელთა შემადგენელი ნაწილები წარმოქმნიან კონკრეტულ მთელს, რომლის ყველა ელემენტი მჭიდროდ და განუწყვეტლადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, - განსხვავებით საზოგადოება დისკრეტული მთელია, რომლის ელემენტები მეტ-ნაკლებად თავისუფალნი და გაფანტულნი არიან.

- ინდივიდუალურ ორგანიზმში ფუნქციათა დიფერენციაცია ისეთია, რომ გრძნობისა და აზროვნების უნარი თავმოყრილია მხოლოდ მის განსაზღვრულ ნაწილებში, მაშინ როდესაც საზოგადოებაში ცნობიერება მოფრქვეულია მთელ აგრეგატში, ყველა მის ერთეულს შეუძლია განიცადოს განცხრომა და ტანჯვა თუ ერთნაირი ხარისხით არა, მაშინ დაახლოებით ერთნაირად მაინც.

- ცოცხალ ორგანიზმში ელემენტები არსებობენ მთელის გულისათვის, საზოგადოებაში კი პირიქით, საზოგადოება არსებობს თავისი წევრების კეთილდღეობისათვის. კონტისგან განსხვავებით, რომლის აზრითაც ინდივიდი საზოგადოების დამოუკიდებელი უჯრედიც კი არ არის და მასშია გათქვეფილი, სპენსერისათვის პირიქით, საზოგადოება ინდივიდთა მხოლოდ აგრეგატია. მასში ინდივიდის გათქვეფა დაუშვებელია. ამიტომ საზოგადოება „ზეორგანიზმია".

7. ყოველ განვითარებულ საზოგადოებას ორგანოთა სამი სისტემა აქვს:

- მხარდამჭერ-შემნარჩუნებელი - აწარმოებს აუცილებელ საარსებო საშუალებებს.

- გამანაწილებელი - შრომის დანაწილების საფუძველზე უზრუნველყოფს სოციალური ორგანიზმის სხვადასხვა ნაწილთა კავშირს.

- მარეგულირებელი - სახელმწიფოს სახით შემადგენელი ნაწილების მთელისადმი დაქვემდებარებასა და მორჩილებას უზრუნველყოფს.

8. საზოგადოების სპეციფიკური ნაწილებია დაწესებულება - ინსტიტუტები: საოჯახო, ადათობრივი, პოლიტიკური, საეკლესიო, პროფესიონალური და სამრეწველო. თითოეული მათგანი განიცდის ევოლუციას, მაგრამ როგორია ამ ევოლუციის კანონები? არსებობს ერთი ევოლუცია, რომელიც ყველგან ერთნაირად მოქმედებს.

9. განვითარება, ევოლუციის ყველა პროცესი მოიცავს ორ მხარეს: ინტეგრაციას და დიფერენციაციას. იგი იწყება საზოგადოებრივი ორგანიზმის რაოდენობრივი ზრდისაგან, მისი შემადგენელი ელემენტების რაოდენობის ან მოცულობის გაფართოებისაგან. ასეთ ზრდას აუცილებლად მოყვება მთელი სოციალური ორგანიზმის ფუნქციონალური და

სტრუქტურული დიფერენციაციის პროცესი. პრიმიტიულ საზოგადოებაში მათი ნაწილები და ფუნქციები სუსტადაა დიფერენცირებული და ერთმანეთის მსგავსია. აქ ერთსა და იმავე სტრუქტურას შეუძლია რამდენიმე ფუნქცია და რამდენიმე სტრუქტურას კი ერთი ფუნქცია შეასრულოს. საზოგადოების ზრდის კვალობაზე ეს ერთფეროვნება (ჰომოგენობა) მრავალფეროვნებაზე (ჰეტეროგენობაზე) გადადის და რაც უფრო მრავალფეროვანი და დიფერენცირებულია საზოგადოების სტრუქტურები და ფუნქციები, მით უფრო განვითარებულია იგი. ამგვარად, შრომის დანაწილება არის განვითარების საყოველთაო მექანიზმი. ფუნქციათა დიფერენციაცია იწვევს მმართველი მექანიზმის არსებობის აუცილებლობას, რომელსაც უნარი ექნება კერძო სტრუქტურათა შეთანხმებული მოქმედება უზრუნველჰყოს. აქედან კი თვით მართვის პროცესთა გართულება და დიფერენციაცია. მას ემატება რელიგიურ ინსტიტუტთა და ადამიანთა ძალაუფლებაც.

10. საზოგადოების ტიპოლოგიზაცია. სპენსერი კონტთან ერთად ერთ-ერთი პირველი მოაზროვნეა სოციოლოგიის ისტორიაში, რომელმაც საზოგადოების ორ ტიპად დაყოფა განახორციელა: სამხედრო და სამრეწველო საზოგადოებათა სახით.

სამხედრო ტიპის საზოგადოებაში „მთავრობის ეთიკა ომის ეთიკის იგივეობრივია". ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოება უიგივდება ჯარს, რომლის ნაწილი მოქმედია და ნაწილი უმოქმედო. მასში „ჯარი მობილიზებული საზოგადოებაა, ხოლო საზოგადოება ჯარია, რომელიც ისვენებს".

- სამხედრო საზოგადოების ძირეული ნიშანია - ძალადობა. საყოველთაო სამხედრო ნაგებობაზე მიმთითებელი ნიშანია ერთეულთა განსხვავებულ მოქმედებათა წარმართვა ძალადობის გზით. სამხედრო საზოგადოებათა პოლიტიკის საფუძველია მტრობა. როგორც საგარეო ისე საშინაო პოლიტიკის საფუძველია

- ძალადობა. ის კარგად იცავს საგარეო მტრებისაგან საზოგადოებას, მაგრამ ცუდად ასრულებს ქვეყნის შიგნით ადამიანთა უფლებების უზრუნველყოფის ფუნქციას, რადგან თავისუფლება ძალადობით არ მიიღწევა ამ ეტაპის საზოგადოება ინდივიდის თავისუფლებას სპობს და მას ცვლის მონობით, აქ ინდივიდი საშუალებაა სახელმწიფოს და საზოგადოების კეთილდღეობისა და მიზნების განხორციელების გზაზე.

- საზოგადოების მეორე ტიპია სამრეწველო საზოგადოება. იგი სამხედროს საპირისპიროა, რამდენადაც მასში ინდივიდი საშუალებაა არა სახელმწიფოსა და საზოგადოების ხელში, არამედ მიზანია. ხოლო სახელმწიფო და საზოგადოება საშუალებებია. ისინი არსებობენ ინდივიდის კეთილდღეობისათვის. სამხედრო საზოგადოებაში სიცოცხლე საშუალებაა, მიზანია შრომა. სამოქალაქო საზოგადოებაში შრომა საშუალებაა, სიცოცხლე კი მიზანი, რომელსაც ეს საშუალება უზრუნველყოფს.

კითხვები:

1. დაახასიათეთ სპენსერის სოციოლოგიური კონცეფციის იდეური წყაროები, აჩვენეთ მათი როლი სპენსერის სოციოლოგიური დოქტრინის ფორმირებაში;
2. ჩამოთვალეთ სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების შესაძლებლობის განმაპირობებელი სპესერის მიერ მოყვანილი არგუმენტები;
3. გაანალიზეთ ისტორიას, ბიოლოგიას და სოციოლოგიას შორის მსგავსებისა და განსხვავების სპენსერისეული გაგების არსებითი მომენტები;
4. გამოყავით საზოგადოების სპესერისეული გაგების არსებითი მომენტები;
5. შეადარეთ ერთმანეთს ორგანიციზმის დადებითი და უარყოფითი ასპექტები;
6. დაახასიათეთ ევოლუციონიზმის სპენსერისეული გაგების თავისებურება;
7. გაანალიზეთ ევოლუციის ცნება ინტეგრაციისა და დიფერენციაციის მნიშვნელობათა განასერში;
8. განვითარებულ საზოგადოებას ფუნქციონირების ორგანოთა რამდენი სისტემა აქვს? დაახასიათეთ თითოეული მათგანის მიერ შეტანილი წვლილი საზოგადოების ფუნქციონირებაში;
9. დახასიათეთ საზოგადოებათა ტიპოლოგიის სპენსერისეული კრიტერიუმები;
10. რა თავისებურება ახასიათებს სამხედრო ტიპის საზოგადოებას?
11. გამოყავით სამრეწველო საზოგადოების არსებითი ნიშნები;
12. რამდენად გამართლდა სოციალიზმის სპენსერისეული კრიტიკის ძირითადი მომენტები, სოციალისტური საზოგადოებრივი სისტემის ტრიუმფისა და კრახის წლებში?

ლექცია მეოთხე

კარლ მარქსის სოციოლოგია



1. კ. მარქსი: პიროვნება, მეცნიერი და რევოლუციონერი
2. მარქსიზმი, მარქსიზმები და მარქსის სოციოლოგია
3. იდეურ - თეორიული წყაროები
4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანი და საზოგადოება
5. ისტორიის მატერიალისტური გაგება
6. მეთოდოლოგია
7. სოციალურ სისტემათა თეორია
8. სოციალური განვითარების თეორია. სოციალური რევოლუცია
9. კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თეორია
10. შემეცნების სოციოლოგია

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:
შრომა, გაუცხოება, ისტორიის მატერიალისტური გაგება, საზოგადოებრივი ყოფიერება და ცნობიერება, წარმოების წესი, საწარმოო ძალები და წარმოებითი ურთიერთობანი, ბაზისი და ზედნაშენი, საზოგადოებრივი ფორმაციები, სოციალური რევოლუცია, კლასები და კლასობრივი ბრძოლა, იდეოლოგია.

1. კარლ მარქსი, პიროვნება, მეცნიერი და რევოლუციონერი

კარლ მარქსი XIX ს-ის ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი სოციალური მოაზროვნეა. მის იდეებს თითქმის საუკუნე ნახევარი იყენებდნენ და ახლაც იყენებენ ყველაზე განსხვავებულ სოციალურ მოძრაობათა პროგრამებში დედამიწის სხვადასხვა რეგიონებში. ზოგიერთმა ტოტალიტარულმა რეჟიმმა მარქსიზმი ერთადერთ „ჭეშმარიტ" იდეოლოგიად აქცია, რომელსაც არსებობის უფლება აქვს, რითაც იგი სახელმწიფოებრივი რელიგიის სახესხვაობად გადააქციეს.

ო. კონტმა თავი ახალი რელიგიის პირველ მღვდელთმსახურად გამოაცხადა, მაგრამ სინამდვილეში ასეთად ვერ იქცა. მარქსი კი, პირიქით, გამოდიოდა რა რელიგიის, როგორც ასეთის წინააღმდეგ, ახალი საერო კულტის ფუძემდებელი გახდა. ამასთან დაკავშირებით მისი საკუთარი

პიროვნება ხან დადებითი, ხან კი უარყოფითი ნიშნით საკრალიზაციის (წმინდანობის) ობიექტად გადაიქცა. მარქსს ხან როგორც მესიას, ხან კი როგორც ეშმაკის მოციქულს აღიქვამდნენ და აღიქვამენ. ცხადია, ასეთ ვითარებაში მარქსის, როგორც მეცნიერის განხილვა ძალიან ძნელია, მით უფრო, რომ თვითონ იგი საკუთარ საქმიანობას მეცნიერულ და პრაქტიკულ მხარეებად არ ყოფდა. მიუხედავად ამისა, მას სოციალური მეცნიერების ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, ამიტომ ამ მეცნიერებაში მისი წვლილის შესწავლა აუცილებელია, მაგრამ ეს რომ შესაძლებელი გახდეს საჭიროა მარქსი - მეცნიერი, მარქსი - პოლიტიკოსი, წინასწარმეტყველისა და იდეოლოგისგან გამოვყოთ და გამოვაცალკეოთ.

კ. მარქსი 1818 წლის 5 მაისს გერმანიის ქალაქ ტრირში (პრუსიის პროვინციაში), ადვოკატის, რაბინთა შთამომავლის ოჯახში დაიბადა, რომელმაც 1816 წელს პროტესტანტობა მიიღო. კარლის მამა ლიბერალური შეხედულებების ადამიანი და ფრანგ განმანათლებელთა იდეების მიმდევარი იყო. მარქსის პიროვნების ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი გავლენა მისმა მომავალმა სიმამრმა - ლუდვიგ ფონ ვესტფალენმა მოახდინა, რომელიც ასევე განმანათლებლობის იდეების მიმდევარი იყო. ტრირში გიმნაზიის დასრულების შემდეგ 1835 წელს, მარქსი ჯერ ბონის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, შემდეგ ბერლინის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე სწავლობდა, სადაც მან სამართალი, ისტორია და ფილოსოფია შეისწავლა. ამავე დროს იგი ე.წ. „დოქტორთა კლუბის" მონაწილე ხდება, სადაც რადიკალურად განწყობილი ახალგაზრდა ჰეგელიანელები: ძმები ბრუნო და ედგარ ბაუერები, მაქს შტირნერი და სხვები შედიან. ამ წრეში დისკუსიებმა მარქსის აზროვნების შინაარსსა და სტილზე ღრმა გავლენა იქონიეს.

1848 წელს მარქსი ამთავრებს უნივერსიტეტს და შემდეგ იენის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხს იღებს. მისი სადოქტორო დისერტაციის თემაა: „განსხვავება დემოკრიტეს ნატურილოსოფიასა და ეპიკურეს ნატურფილოსოფიას შორის".

თავდაპირველად მარქსს სურდა მეცნიერული საქმიანობისათვის მოეკიდა ხელი. განზრახული ჰქონდა დაეკავებინა ბონის უნივერსიტეტში დოცენტის თანამდებობა, მაგრამ სწრაფადვე გაიგო, რომ მისი განზრახვა განუხორციელებელი იყო: მისი შეხედულებები მაშინდელ პრუსიის ფეოდალურ - რეპრესიულ რეჟიმს უპირისპირდებოდა და კონფლიქტში მოდიოდა მასთან. ამავე დროს მისი პოლიტიკური მებრძოლისა და რომანტიკოსის ტემპერამენტი, რომელიც სინამდვილის პრაქტიკული გარდაქმნისაკენ მიისწრაფვოდა, შეუძლებელია წმინდა აკადემიური საქმიანობის ჩარჩოებით დაკმაყოფილებულიყო. აი, ნაწყვეტი ახალგაზრდა მარქსის ლექსიდან „გრძნობები", რომელიც მოწმობს იმას, რომ უკვე ადრეულ ასაკში იგი თვლიდა, რომ ბედნიერება ბრძოლაშია:

"არ შემიძლია სიცოცხლე სიმშვიდეში,
თუ მთელი სული ცეცხლით იწვის,
არ შემიძლია სიცოცხლე ბრძოლისა
და ქარიშხლის გარეშე ძილ-ღვიძილში.
ჩემი ხვედრია ბრძოლისადმი სწრაფვა,
ჩემში დუღს მარადიული სიცხე და ცეცხლი,
ჩემი სიცოცხლის საზღვრები ვიწროა და
ხელს მიშლის მდინარების მიხედვით ცურვაში".
(ტომი 40, გვ. 372)

მარქსი ხდება ჟურნალისტი, უფრო ზუსტად, პოლიტიკური პუბლიცისტი. მრავალი წლის განმავლობაში იგი ავტორისა და რედაქტორის სახით ევროპისა და აშშ-ს სხვადასხვა გაზეთებსა და ჟურნალებში თანამშრომლობს, მეცნიერულ და პოლიტიკურ - პრაქტიკულ საქმიანობას პუბლიცისტის შრომას წარმატებით უთავსებდა.

1843 წელს მარქსი ქორწინდება თავისი ბავშვობის მეგობარზე ჟენი ფონ ვესტფალენზე, რომელმაც მთელი სიცოცხლე მასთან ერთად გადაიტანა სიძნელეები და გაჭირვება. მარქსის მრავალშვილიანი ოჯახი გამუდმებით სიღარიბესა და გაჭირვებაში ცხოვრობდა. მის ჟურნალისტურ ჰონორარებს და მისი მეგობრისა და თანამოაზრის ენგელსის მიერ გაწეული მატერიალურ დახმარებებს არ შეეძლოთ უზრუნველყოთ მისი ოჯახის ნორმალური არსებობა. სიცოცხლის ბოლო წლებში, ერთ - ერთ წერილში მარქსი აღიარებდა, რომ თუ მას მოუხდებოდა ხელახლა ცხოვრების დაწყება, იგი ხელახლა, კვლავ აირჩევდა თავის ცხოვრებისეულ გზას, რომელიც დაკავშირებული იყო სიღატაკესა და გაჭირვებასთან, მაგრამ არასოდეს არ დაქორწინდებოდა, რათა თავისი ოჯახი სატანჯველად არ გაეწირა. მან მეუღლესთან ერთად 3 მცირეწლოვანი ბავშვის სიკვდილი გადაიტანა. იგი მუდამ ხეტიალობდა, იცვლიდა საცხოვრებელსა და ქვეყნებს. ახალგაზრდობიდანვე მარქსი ცხოვრობდა ემიგრაციაში და მუდამ გაძევება ემუქრებოდა: პრუსიიდან, საფრანგეთიდან, ბელგიიდან, ბოლოს და ბოლოს მისი მეორე სამშობლო გახდა ინგლისი, სადაც იგი 1849 წლიდან სიკვდილამდე ცხოვრობდა. კ. მარქსი გარდაიცვალა 1883 წლის 14 მარტს.

კიდევ უფრო მეტად, ვიდრე კონტი, მარქსი მარგინალური პიროვნება იყო. ირწმუნებოდა რა კაპიტალიზმის გარდაუვალ კრახზე, იგი წინასწარმეტყველებდა და ამზადებდა რევოლუციას იმ საზოგადოებებში, რომლებშიც ცხოვრობდა. ამით იგი მათთვის უცხო ავტომატურად ხდებოდა.

მარქსი ოფიციალური აკადემიური მეცნიერების ზღვარზე იმყოფებოდა: ერთის მხრივ, იგი ასე თუ ისე მასთან დაკავშირებული იყო და ბუნებრივია, არც შეეძლო მთლიანად მისთვის გვერდის ავლა; მეორე მხრივ კი მკაცრად აკრიტიკებდა როგორც „ბურჟუაზიის" ლაქიას და უპირისპირდებოდა მას. „მეცნიერულად" დაასაბუთა რა მომავალი

ოქროს საუკუნის - კომუნიზმის რწმენა, იგი ამავე დროს თავს ღმერთის წინააღმდეგ მებრძოლად, ღვთის მგმობლად აცხადებდა და ყველა არსებულ რელიგიურ რწმენებს უარყოფდა.

„ეთნიკურად, წარმოშობით ებრაელი, მარქსი საკუთარ თავს ებრაელად არ თვლიდა და „ებრაელად თავისი თავის ჩამთვლელი" პიროვნების მოძულე ადამიანთა კატეგორიას განეკუთვნებოდა. თუმცა არ შეიძლება იგი დარწმუნებულ ანტისემიტად ჩავთვალოთ, იგი ზოგჯერ ადამიანებზე, რომლებიც არ მოსწონდა ანტისემიტურ მსჯელობებს გამოთქვამდა. კერძოდ ფ. ლასალის შესახებ. თავის მეგობარ ჰაინრიხ ჰაინესაც იგი როგორც ჩანს ებრაელად არ თვლიდა, როგორც საკუთარ თავს. შრომაში „ებრაელთა საკითხისათვის" (1844), იგი ჰეგელისეული გადმოცემის სტილს ბაძავს, საკმაოდ ბუნდოვანი ფორმით ასაბუთებს ფრიად მარტივ აზრს იმის თაობაზე, რომ ებრაელების არსება - რაობა ვაჭრობასა და ფულის კულტშია, რომელიც გავრცელებულია მთელს საზოგადოებაში.

შესაბამისად ებრაელების პრობლემა, გაუქმდება მაშინ, როდესაც საზოგადოება ებრაელობის ემპირიულ არსებას, ვაჭრობასა და მის წანამძღვრების გაუქმებას შესძლებს.

მარქსი უწინარეს ყოვლისა გერმანელად თვლიდა თავს და დროდადრო ვარდებოდა კიდეც გერმანულ ნაციონალიზმში (თანაც ზოგჯერ არც გერმანელებზე ამბობდა კარგს), მიუხედავად ამისა, მისი დამოკიდებულება სამშობლოსთან ძალიან რთული იყო, რის გამოც იგი იძულებული იყო მის საზღვრებს გარეთ ეცხოვრა.

მარქსი მუდმივ კონფრონტაციაში იყო სხვადასხვა პოლიტიკურ მიმდინარეობებთან, თანაც არა მხოლოდ ბურჟუაზიულთან, არამედ მუშებთან და სოციალისტებთანაც კი. საბოლოოდ, იგი უპირობოდ, აღმოჩნდა მარგინალი კლასობრივი აზრითაც: შეძლებული სოციალური ფენისაგან გამოსული, იგი გაბეულად გამოდიოდა მის წინააღმდეგ და პროლეტარიატის დიქტატურის აუცილებლობას ასაბუთებდა." (22, ლექცია მეოთხე)

მარქსის პოლიტიკური რადიკალიზმი მისი პიროვნების ისეთ თავისებურებებთან, როგორიცაა ძალაუფლების მოყვარეობა, მსჯელობათა უაპელაციო ხასიათი და სხვა შეხდულებების მოუთმენლობა, შეუწყნარებლობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. ანენკოვის სიტყვებით „ამ დემოკრატიული დიქტატურისათვის" პრინციპულად უცხო იყო დიალოგის ჟანრი, იგი მხოლოდ პოლემიკას, კონფრონტაციას, ბრძოლას აღიარებდა. მარქსის მრავალ თხზულებაში პოლემიკა ჩვეულებრივ ლანძღვა-გინებაში, ირონია კი ბოროტ სარკაზმში გადადის. იგი მამხილებელ მოაზროვნეთა კატეგორიას მიეკუთვნება, რომლებიც როგორც სოციალურ ინსტიტუტებს, ისე თავიანთ ოპონენტებსაც ნიღბებს „ხდიან".

როგორც ეს ხშირად ხდება, მეცნიერ კოლეგებთან ურთიერთობაში, ასევე თანამოაზრეებთან ან მოწინააღმდეგეებთან პოლიტიკურ ბრძოლაში ავტორიტარულობა და უკომპრომისობა, მარქსთან მეუღლისა და შვილებისადმი გამოხატულ სინაზეს, სითბოსა და გულკეთილობას ერწყმოდა. მარქსის დამოკიდებულება მის მეგობრებთან და თანამოაზრეებთან ორ ტიპად იყოფა: ესაა ან მასწავლებლისა და მოსწავლეების ურთიერთობა, ან ურთიერთობა ყოფილ თანამოაზრეებისა და მეგობრებისა, რომლებიც მტრად იქცნენ იმის გამო, რომ სხვის მოსწავლეებად გახდომა ან დარჩენა არ მოისურვეს. ამ უკანასკნელთა შორის იყვნენ გამოჩენილი ფიგურებიც, რომლებმაც დიდი გავლენა იქონიეს მარქსზე; ძმები ბაუერები, მ. ჰესი, პ. ჟ. პრუდონი, მ. ბაკუნინი, ფ. ლასალი და სხვები.

შეუწყნარებლობა იმდენად შეერწყა მარქსის ფიგურას და მისი მუშაობის მეთოდს, რომ პიროვნული თვისებებიდან გადაიზარდა მისი მოძღვრების დამახასიათებელ თვისებად. საბოლოოდ ეს თვისება აითვისა ვ. ლენინმა და ბოლშევიკური ინტერპრეტაციით ითვლებოდა „ჭეშმარიტი მარქსიზმის" დამახასიათებელ თვისებად: „ნამდვილი" მარქსისტი, განსხვავებით „ოპორტუნისტისაგან", მუდამ უნდა იყოს შეურიგებელი და უკომპრომისო „უცხო" იდეური მიმდინარეობათა მიმართ.

გამონაკლისი იყო მარქსის მეგობრობა ფრიდრიხ ენგელსთან (1820-1895). ენგელსი იყო მისი „ალტერ ეგო". იგი არასდროს და არაფერში არ უპირისპირდებოდა მას და მუდამ გუწრფელად იყო აღტაცებული მისი გენიალობით. მათი მეგობრობა დაიწყო 1844 წელს და გაგრძელდა მთელი სიცოცხლის მანძილზე. მარქსმა და ენგელსმა ერთად დაწერეს ისეთი ცნობილი ნაწარმოებები, როგორებიცაა „წმინდა ოჯახი, ანუ კრიტიკული კრიტიკის კრიტიკა" ბრუნო ბაუერისა და კომპანიის წინააღმდეგ (1845); „გერმანული იდეოლოგია" (1945-47 წ, ხელნაწერი არ იყო დასრულებული და პირველად გამოქვეყნდა საბჭოთა კავშირში 1932 წ. ორიგინალის ენაზე, ხოლო შემდეგ, 1933 წ. რუსულ ენაზე). „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი" (1848 წ.)

მარქსის სიკვდილის შემდეგ ენგელსმა მოამზადა ზოგიერთი მისი შრომა, რომლებიც მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. არც მეცნიერულ და არც პოლიტიკურ-პრაქტიკულ საკითხებში მეგობრები არაფერში არ წაკამათებულან. გარკვეული აზრით, ენგელსი შეიძლება ჩავთვალოთ მარქსის თეორიის თანაავტორად, მაგრამ მთლიანობაში იგი იყო გამოჩენილი პროპაგანდისტი და პოპულიზატორი. თვითონ იგი უსვამდა ხაზს მარქსის პრიორიტეტს ისტორიის მატერიალისტური გაგების შექმნაში.

თავის პოლიტიკურ ბრძოლებშიც მარქსი ასევე მუდამ გამოდიოდა ენგელსთან ერთად. მარქსმა მიზნად დაისახა პროლეტარიატის შეიარაღება კომუნისტური მოძღვრებით, რამეთუ სწორედ პროლეტარიატში ხედავდა იგი მატერიალურ ძალას, რომელიც მოწოდებულია პრაქტიკუ-

ლი რეალიზება გაუწიოს მის მოძღვრებას. ამიტომ, მისი ორგანიზაციულ - პოლიტიკური საქმიანობა იშლება სწორედ მუშათა მოძღვრების სფეროში. 1847 წელს იგი ენგელსთან ერთად შედის სამართლიანთა კავშირში, რომელიც შემდეგ გარდაიქმნება კომუნისტთა კავშირად იმ პრინციპების შესაბამისად, რომლებიც ფორმირებული იყო „კომუნისტურ მანიფესტში". 1848 წელს მარქსი სათავეში ჩაუდგა კომუნისტთა კავშირის ცენტრალურ კომიტეტს, ხოლო ენგელსი გახდა ამ კომიტეტის წევრი. კავშირის რადიკალიზმმა გამოიწვია ხელისუფლების მხრიდან მუდმივი დევნა და 1852 წელს იგი წყვეტს თავის არსებობას. 1864 წელს მარქსი მონაწილეობს „მშრომელთა საერთაშორისო ამხანაგობის" (პირველი ინტერნაციონალი) შექმნაში და მისი ფაქტობრივი ხელმძღვანელი ხდება. მანვე დაწერა „დამფუძნებელი მანიფესტი", „დროებითი წესდება" და ინტერნაციონალის პროგრამული დოკუმენტების მთელი რიგი. საერთაშორისო ორგანიზაციების შექმნის პარალელურად მარქსი და ენგელსი აქტიურად მონაწილეობენ ნაციონალური კომუნისტური და მუშათა პარტიების შექმნასა და საქმიანობაში, უწინარეს ყოვლისა, გერმანიაში.

„მარქსის მოძღვრება წარმოადგენს ერთიან, დაუნაწევრებულ მთელს, რომლებშიც მეცნიერული და პრაქტიკული საკითხები მჭიდრდ ეჯაჭვებიან ერთმანეთს. კონტისაგან განსხვავებით, რომელთანაც „მეცნიერული" და „პრაქტიკული" მხარეები ძირითადად მოღვაწეობის სხვადასხვა პერიოდებზე მოდის, მარქსთან ისინი მუდამ ერთიანობაში არიან. მარქსი აუცილებლად აცნობიერებდა ჭეშმარიტების მეცნიერული ძიების სპეციფიკას და თავს მეცნიერად თვლიდა, მაგრამ მეცნიერება მისთვის არ ყოფილა თვითმიზანი, არამედ იგი იყო საშუალება სამყაროს პრაქტიკულ რევოლუციური გარდაქმნისათვის. მარქსმა თვითონ ნათლად გამოხატა ეს პოზიცია ყველაზე ცნობილ თეზისში, „თეზისებიდან ფოიერბახის შესახებ": „ფილოსოფოსები მხოლოდ სხვადასხვანაირად ხსნიდნენ სამყაროს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი შევცვალოთ". როგორც ჩანს, წმინდა მეცნიერული მუშაობა მარქსს წარმოდგენილი ჰქონდა დროებით, გარდამავალ საქმედ, რომელიც მომავლის საზოგადოებაში გაქრება შრომის დანაწილებასთან ერთად და შეერწყმის პრაქტიკულ საქმიანობას. იგი უარყოფითად უყურებდა იმ სოციალურ მეცნიერთ, რომლებიც შეზღუდულნი იყვნენ აკადემიური მეცნიერების ჩარჩოებით და აღიარებდნენ არსებულ სოციალურ ინსტიტუტებს. ამ ინსტიტუტთა რევოლუციური განახლების აუცილებლობის აღიარების შიშს და მიუღებლობას იგი თვლიდა არა მხოლოდ ამორალიზმის გამოვლინებად, არამედ მეცნიერული ჭეშმარიტების „ბოლომდე" ძიების მუხრუჭადაც. მაგრამ ბედის ირონიით, იგი მაინც შევიდა მეცნიერების ისტორიაში, სწორედ იმ აკადემიურ, „ბურჟუაზიულ" მეცნიერების ისტორიაში, რომელსაც იგი ვერ იტანდა და ითვალწუნებდა." (22, ლექცია მეოთხე)

2. მარქსიზმი, მარქსიზმები და მარქსის სოციოლოგია

მრავალი იმათთაგანი, ვინც იცნობდა მარქსს, აღნიშნავდნენ მის გენიალურობას, კოლოსალურ ერუდიციას, მისი ცოდნის სიღრმეს ყველაზე განსხვავებულ სფეროებში და აგრეთვე მეცნიერულ საკითხებში საკუთრი თავისადმი მეტისმეტ მომთხოვნელობას. მისი მეცნიერული „სპეციალობის" განსაზღვრა არც თუ ისე ადვილია. ასევე ძნელია მისი მეცნიერული საქმიანობის გამოცალკევება პუბლიცისტური და პოლიტიკურ - პრაქტიკულისაგან. მარქსმა დაამთავრა იურიდიული ფაკულტეტი, დისერტაცია დაწერა ფილოსოფიაში, მრავალი წელი შეალია ეკონომიკას და სხვა მეცნიერებების შესწავლას. მისი შრომები ატარებენ დისციპლინათშორისო ხასიათს, თუმცა რომელ მეცნიერებასაც არ უნდა მიეკუთვნებოდეს მისი ესა თუ ის შრომა, მას ახასიათებს საკვლევი პრობლემის სოციოლოგიური ხედვა. იდეები, ცნებები, პრობლემები, რომელთაც იგი ამუშავებდა თავის ფილოსოფიურ, ისტორიულ, ეკონომიკურ, პუბლიცისტურ შრომებში, არიან თავისი არსით სოციოლოგიურნი და გარკვეული წვლილი შეაქვთ სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების განვითარებაში. ეს ეხება მის ისეთ შრომებს, როგორებიცაა უკვე ნახსენები „გერმანული იდეოლოგია", „ფილოსოფიის სიღატაკე" (1847), „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის" (1859), „კლასობრივი ბრძოლა საფრანგეთში 1848-1850 წლებში" (1850), „ლუი ბონაპარტის თვრამეტი ბრიუმერი" (1852), „კაპიტალი" და ა.შ. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მარქსის მოძღვრების განმარტება ძალიან ადრე დაიწყეს არა მხოლოდ ეკონომიკურად ან პოლიტიკურად, არამედ სოციოლოგიურადაც და ასეთი განმარტებები დღესაც შენარჩუნებულია. მარქსის სოციოლოგიის კვლევას მიეძღვნა შრომების დიდძალი რაოდენობა.

„მაგრამ მარქსის, როგორც სოციოლოგის გაგება დაკავშირებულია სპეციფიკურ სიძნელეებთან, რომლებიც გამომდინარეობენ მისი შემოქმედებიდან. მეცნიერული ძიებების და პრაქტიკული მისწრაფებების ერთიანობა და კავშირი იწვევს მისი თეორიის საკუთრივ მეცნიერულ შინაარსის გამოყოფის აუცილებლობას. მისი შემოქმედების დისციპლინათშორისი ხასიათი აძნელებს მისი მეცნიერული გამოკვლევების საკუთრივ სოციოლოგიური ასპექტების ძიებას.

თვით მარქსი არ იყენებს ტერმინს „სოციოლოგია". ეს არცაა გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ეს ტერმინი მის დროში ჯერ ერთი ვერ დამკვიდრდა მყარად, მეორე იგი ძირითადად დაკავშირებული იყო კონტის დოქტრინასთან, რომელსაც მარქსი მთლიანად უარყოფითად უყურებდა.

მარქსის შემოქმედება ატარებს მნიშვნელოვანი ზომით დაუსრულებელ და მრავალმნიშვნელოვან ხასიათს. მას არ შეუქმნია ნაწარმოები,

რომელშიც სისტემური სახით გადმოცემული იქნებოდა მისი მოძღვრება საზოგადოების შესახებ, მსგავსად იმისა, როგორც ეს გააკეთა კონტმა. მისი სოციოლოგიური იდეები მიმობნეულია თვით ყველაზე განსხვავებულ ნაწარმოებებში, თანაც ეს იდეები ხშირად მოცემულია არა პოზიტიურ, არამედ პოლემიკური სახით." (22, ლექცია მეოთხე)

მარქსის ზოგიერთი ნაწარმოები დარჩა დაუსრულებელი და მის სიცოცხლეში გამოქვეყნებული იყო ნაწილობრივ, სხვებმა კი სინათლე იხილეს მხოლოდ მისი სიკვდილის შემდეგ. ყოველი ახალი პუბლიკაცია ბადებდა მარქსის იდეების ახალ ინტერპრეტაციას. ამ გარემოებას ორი მნიშვნელოვანი შედეგი აქვს. პირველი, მარქსის შეხედულებათა ყოველგვარი ინტერპრეტაცია მუდამ ასე თუ ისე მათი რეკონსტრუქციაა. მეორე, არსებობს მარქსის მემკვიდრეობის ყველაზე განსხვავებული წინააღმდეგობრივი და ურთიერთგამომრიცხველ ინტერპრეტაციათა უზარმაზარი რაოდენობა. ეს მრავალსახიერება ძლიერდება იმით, რომ პოლიტიკურ-იდეოლოგიური სისტემის სახით გავრცელების პროცესში მარქსიზმმა მიიღო განმარტება იმის მიხედვით, თუ როგორ სოციალურ, ნაციონალურ, კულტურულ ნიადაგზე მოხვდა იგი, როგორ გარემოში დაიწყო მან ფუნქციონირება. დღეს მსოფლიოში არსებობს დიდძალი მარქსისტული და მარქსოლოგიური ლიტერატურა, რომელიც მასშტაბებით და სტილით ტექსტების თეოლოგიას გვაგონებს.

ამის შედეგად „მარქსიზმი" გამოეყო თავის შემქმნელს და დაიწყო საკუთარი სიცოცხლით ცხოვრება. ეს დაიწყო ჯერ კიდევ მარქსის სიცოცხლეში. მაგ. თავისი ფრანგი მიმდევრების მიმართ 70-იანი წლების დასასრულს იგი ამბობდა: „მე ვიცი მხოლოდ ერთი, რომ მე მარქსისტი არა ვარ". მისი სიკვდილის შემდეგ ეს პროცესი მნიშვნელოვნად გაძლიერდა. ამის შედეგად დღეს არსებობს მისი მოძღვრების იმდენად განსხვავებული ინტერპრეტაციები და განმარტებები, რომ უფრო უპრიანია და სწორი, თუ ვილაპარაკებთ არა მარქსიზმის, არამედ მარქსიზმების შესახებ.

რასაკვირველია, ამ მარქსიზმებისაგან თითოეულს რაღაც მიმართება აქვს მარქსთან, მაგრამ პირველწყაროსთან სიახლოვის ხარისხის ან ინტერპრეტაციის ჭეშმარიტების განსაზღვრა ყოველთვის შესაძლებელი არაა. „ზოგიერთი ინტერპრეტატორი, მარქსისტი ან მარქსოლოგი, ეძებენ „აუტენტურ" ნამდვილ მარქსს. სხვები იყნებენ რა მისი ნაწარმოების ამა თუ იმ ფრაგმენტს, ასრულებენ თავისებური სახის „ვარიაციებს მარქსის თემაზე", ზოგჯერ ფრიად ფაქიზსა და დახვეწილს, თუმცა თვითნებურთ. შეიძლება დავუშვათ, რომ მარქსს რომ შესძლებოდა ერთის და მეორეს გაცნობა, ბევრი რამ მასში გამოიწვევდა გაკვირვებას და შეიძლება ვერც კი ეცნო საკუთარი თავი ამ გამოსახულებებში." (22, იქვე)

ამრიგად, მარქსი სოციოლოგიის განმარტებისას რეკონსტრუქცია გარდაუვალია და აუცილებელი, მისი შემოქმედების დაუსრულებლობისა და მრავალმნიშვნელობის გამო. მაგრამ, იმისათვის, რათა ეს რეკონსტრუქცია იყოს მეტად თუ ნაკლებად ადექვატური, მნიშვნელოვანია მუდამ განვსაზღვროთ და გავყოთ: 1) მარქსის დოქტრინა ანუ მარქსის მარქსიზმი ერთი მხრივ, და მარქსიზმი, უფრო ზუსტად „მარქსიზმები", მეორე მხრივ; 2) მარქსის შემოქმედების მეცნიერული და არამეცნიერული კომპონენტები; 3) მეცნიერული კომპონენტების შიდასოციოლოგიური და გარესოციოლოგიური, რომლებიც სხვა სოციალურ მეცნიერებებს განეკუთვნებიან; 4) მარქსის სოციოლოგია, ე.ი. ის სოციალური თეორიები, და მიდგომები, რომლებიც წარმოადგენენ მისი იდეების განვითარებას, განმარტებას და გამოყენებას, თვით იმისთვისაც კი, რათა გავიგოთ ამ მხარეთა ურთიერთგავლენა, აუცილებელია მათი გამიჯვნა;

რასაკვირველია, ამ განსხვავებისა და გაყოფის განხორციელება ძნელია და ზოგჯერ შეუძლებელიც კი, მაგრამ ამისაკენ სწრაფვა საჭიროა, თუ ჩვენ გვსურს გავიგოთ სწორედ მარქსის სოციოლოგია (და არა რაღაც სხვა) და მარქსის სოციოლოგია (და არა ვინმე სხვა).

3. იდეურ - თეორიული წყაროები

არსებობს ცნობილი წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ მარქსიზმის წყაროებია: გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, ინგლისური პოლიტიკური ეკონომია და ფრანგული უტოპიური სოციალიზმი, გარდა ამისა, თვითონ მარქსი თავის იდეურ წყაროს აღიარებდა მე-17-18 საუკუნეების ინგლისურ და ფრანგულ მატერიალიზმს. მარქსიზმის ეს გენეალოგია უკამათოა, მაგრამ აუცილებელია მათ დაემატოს ის წყაროები, რომლებიც შედიოდენ, ცოდნის სხვა სფეროებში და აგრეთვე ისინიც, რომელთაც მარქსი თვითონ არ აღიარებდა. გარდა ამისა ეს გენეალოგია საჭიროებს დაზუსტებას.

კერძოდ, როდესაც ბჭობა ეხება გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას, საჭიროა ხაზი გაესვას მისი ორი წარმომადგენლის ჰეგელისა და ფოერბახის გავლენას. ყველაზე მეტი გავლენა მარქსზე ჰეგელმა იქონია, როგორც მეცნიერული მეთოდის სტილზე, ისე სოციოლოგიური აზროვნების სტილზეც, განსაკუთრებით მის წარმოდგენაზე ობიექტური სოციალური კანონების შესახებ, რომლებიც გზას იკვლევს ცალკეულ ადამიანთა სურვილებისა და ინტერესების მეშვეობით. მის იდეაზე პროგრესული განვითარების, როგორც წინააღმდეგობრივი პროცესის შესახებ, რომელი წინააღმდეგობაც იჭრება დიალექტიკურ სინთეზში (ჰეგელიანური ტრიადის „თეზისი - ანტითეზისი - სინთეზი" თანახმად). გარდა ამისა, ჰეგელმა გავლენა იქონია მარქსის პირად ხასიათზე, და ბოლოს, გაუცხოების მარქსისეულ თეორიაზე. ასევე გავლენა

იქონია ფოიერბახმა გაუცხოების პრობლემის დამუშავებაზე იმით, რომ მარქსმა მათგან უკრიტიკოდ აიღო. თავის აზრებს იგი მათთან მუდმივ პოლემიკაში აყალიბებდა.

რაც შეეხება კანტს, მისი რეალური ზემოქმედება მარქსზე საეჭვო და საკამათოა. შემეცნების თეორიის ფუნდამენტალური პრობლემები, რომლებიც კანტმა დააყენა, მარქსის მიერ კი არ გადაიჭრა, არამედ გვერდავლილი იქნა, იმ მატერიალური პოსტულატის დახმარებით, რომლის თანახმადაც ცნობიერება - ესაა უბრალოდ ყოფიერება „გადატანილი" და გარდაქმნილი ადამიანის თავში.

სოციალისტებიდან, რომლებმაც ყველაზე დიდი გავლენა იქონიეს მარქსის, როგორც სოციოლოგიურ, ისე პოლიტიკურ-უტოპიურ შეხედულებებზე, აღსანიშნავია სენ-სიმონი. სოციოლოგიური ასპექტით მან დიდი გავლენა მოახდინა მარქსის მიერ 1) „ინდუსტრიის" (ე.ი. სენ-სიმონის მიხედვით წარმოება ფართო აზრით) როლის შეფასებაზე; 2) საკუთრების ფორმისა და კლასების, განსაკუთრებით პროლეტარიატის მნიშვნელობის შეფასებაზე; 3) რევოლუციურ მოძრაობათა („კრიტიკული ეპოქების" - სენ-სიმონი) მნიშვნელობათა შეფასებაზე. ჯერ კიდევ მარქსამდე დაამუშავა სენ-სიმონმა იდეა იმის შესახებ, რომ თანამედროვე სახელმწიფო მთავარი დაბრკოლებაა ინდუსტრიალური საზოგადოების განვითარების გზაზე. ასევე დიდი იყო სენ-სიმონის გავლენა, გერმანელი მოაზროვნის სოციალისტურ-კომუნისტური იდეალის ფორმირებაზე. კერძოდ, ეს ეხება სენ-სიმონის ისეთ იდეებს, როგორიცაა სავალდებულო მწარმოებლური შრომა, სამრეწველო და სასოფლო-სამეურნეო წარმოების სახელმწიფოებრივი დაგეგმვა. სახელმწიფოს გადაქცევა წარმოების ორგანიზაციის იარაღად: ეროვნული საზღვრების წაშლა და ხალხთა მსოფლიო ასოციაციის ჩამოყალიბება მომავალში.

საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ სენ - სიმონის გავლენა მარქსზე უფრო ადრინდელია, ვიდრე ჰეგელის. სენ - სიმონისტების გავლენა გერმანიაში ძალიან დიდი იყო, კერძოდ, სენ-სიმონიზმის პროპაგანდისტი იყო მარქსის მეგობარი მოზეს ჰესი, რომელსაც უწოდებდნენ „გერმანული სოციალიზმის მამას". (თუმცა საბოლოოდ მარქსს გაუფუჭდა მასთან ურთიერთობა).

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ მარქსის იდეალები ჩამოყალიბდა უფრო ადრე, ვიდრე იგი ყურადღებას გაამახვილებდა მეცნიერულ ძიებებზე. მეცნიერებამ კი არ მიიყვანა იგი კომუნიზმის იდეალთან, არამედ პირიქით, მასში უკვე მტკიცედ ჩამოყალიბებულ და ცნობიერებაში განმტკიცებულ კომუნისტური იდეალისადმი იგი ცდილობდა დაეძებნა მეცნიერული დასაბუთება." (22, ლექცია მეოთხე) არაა შემთხვევითი, რომ „კომპარტიის მანიფესტი" დაიწერა ჯერ კიდევ 1847-48 წლებში, ე.ი. დიდი ხნით ადრე ვიდრე მარქსი თავის ძირითად მეცნიერულ შრომებს

შექმნიდა საზოგადოების თეორიაში, რომელსაც მან დაღუპვა უწინასწარმეტყველა (ეკონომიკურ გამოკვლევებს იგი სერიოზულად 50-იანი წლების დასაწყისში მიუდგა). საინტერესოა, რომ მარქსისაგან განსხვავებით, რწმენის ანალოგიური სიმბოლოები სენ - სიმონს („მრეწველთა კატეხიზისი" 1823-1824 წ.; „ახალია ქრისტიანობა", 1825) და კონტს (პოზიტივისტური კატეხიზისი", 1852) სიცოცხლის ბოლოს გაუჩნდა, როგორც მათი მეცნიერული და არამეცნიერული განაზრებების შედეგი. [(კატეხიზისი-დარიგება, ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მოკლე გადმოცემა კითხვა-პასუხის სახით)].

მოაზეს ჰესის (1812-1875) გავლენა მარქსზე საკმაოდ დიდი იყო და ატარებდა მრავალმხრივ ხასიათს, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ ჰესმა, რომელიც მარქსთან ერთად მონაწილეობდა ახალგაზრდა ჰეგელიანელთა წრეში, მარქსში დაინახა კაცობრიობის უდიდესი ფილოსოფოსი. ჰესმა პირველმა შეაერთა სოციალიზმი ჰეგელის ფიოლოსოფიასთან. ჰესის მიხედვით სოციალიზმის იდეალი ადამიანის სოციალური არსების რეალიზაციაა. ფოიერბახის მიერ შემუშავებული თეორია ადამიანის მიერ თავისი არსების გაუცხოებისა რელიგიაში, მან გააფართოვა და გამოიყენა სხვადასხვა სოციალური მოვლენების საინტერპრეტაციოდ. მან დაასაბუთა, რომ ადამიანზე გაუცხოებული ფორმით ბატონობს მისი საკუთარი ძალები: ღმერთი - რელიგიაში, ფული - ეკონომიკაში, სახელმწიფოებრივი ძალაუფლება - პოლიტიკაში. მომავალი სოციალისტური საზოგადოება გაათავისუფლებს ადამიანს მის მიერ შექმნილი, მაგრამ მისი არსებისაგან გაუცხოებული ძალების ბატონობისაგან. ამ დებულებებში საკმაოდ ადვილად იკითხება მარქსის მიერ ჰესის კვალდაკვალ შემუშავებული გაუცხოების თეორია. ჯერ კიდევ „კომუნისტური პარტიის მანიფესტის" გამოქვეყნებამდე, 1847 წლის ბოლოს ჰესმა, რომელიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა მუშათა მოძრაობაში, გამოაქვეყნა შრომა „პროლეტარიატის რევოლუციის შედეგები", რომელშიც ჩამოაყალიბა დებულებები, რომლებიც შემდეგ მარქსისთვის ძირითად დებულებებად იქცნენ: კაპიტალის კონცენტრაციისა და ცენტრალიზაციის შესახებ თანამედროვე ეპოქაში, პროლეტარიატის მზარდი სიღატაკის შესახებ, ზედმეტი წარმოებისა და მისი პერიოდული კრიზისების შესახებ, კაპიტალიზმის მომავალი - გარდაუვალი დაღუპვის შესახებ.

როგორც ჩანს, ჰესმა, მარქსსა და ენგელსს გააცნო ცნობილი გერმანელი ისტორიკოსისა და სამართალმცოდნის ლორენც ფონ შტაინის წიგნი „სოციალიზმი და კომუნიზმი თანამედროვე საფრანგეთში" (1842). შტაინი კომუნიზმის მოწინააღმდეგე იყო, მაგრამ მან ერთ-ერთმა პირველმა დაადასტურა, რომ ეს „აჩრდილი" დადის ევროპაში. მან იწინასწარმეტყველა მისი შერწყმა მუშათა მოძრაობასთან, მისი საყ-

ოველთაო გავრცელება და შემდგომი კრახი. მანვე მიაქცია ყურადღება სენ-სიმონის მომხრეთა - ფრანგ სოციალისტთა მისწრაფებას, ააგონ თავიანთი იდეები მეცნიერულ ნიადაგზე. ენგელსმა ამ წიგნს „საცოდავი" და „უსუსური"-ც კი უწოდა, მაგრამ ამგვარი შეფასებანი მასთან, ისევე როგორც მარქსთან, ხშირად ნიშნავდა იმას, რომ ამგვარმა შეხედულებებმა ძლიერი ზეგავლენა მოახდინა მათ აზროვნებაზე: უკვე მათი გაღიზიანებაც კი ხშირად ფრიად სიმპტომატურია.

საერთოდ სოციოლოგიის ისტორიაში ერთი მოაზროვნის მეორეზე გავლენის ორი სახე არსებობს. „პირველი შეიძლება „პოზიტიურად", ხოლო მეორე კი „ნეგატიურად" იწოდოს. პირველი მდგომარეობს იმაში, რომ ერთი მოაზროვნის იდეები კვლავ იწარმოებიან, გრძელდებიან, ვითარდებიან ან გამოიყენებიან მეორის გამოკვლევებში. ამ დროს გავლენა შეიძლება აღიარებულ იქნას

„მიმდევრის" მიერ ან არა. ასეთი გავლენები საკმარისად ნათელია.

„ნეგატიური" გავლენების შემჩნევა ძნელია, თუმცა ისინი უფრო ხშირად გვხვდებიან. ეს გავლენები ერთი მოაზროვნის მეორეს მიმართ სისტემატურ ოპოზიციაში ყოფნაში, ერთი შეხედულებების მეორისადმი დაპირისპირებაში. „ნეგატიური" გავლენის დროს „წინამორბედის" განსაზღვრული თეზისები იწვევენ „მიმდევრის" განსაზღვრულ კონტრთეზისებს, ასე, რომ ეს უკანასკნელნი აღმოჩნდებიან სპეციფიკურნი, მაგრამ ზოგჯერ პირველთა ძალიან ზუსტი ასახვაც კი შეიძლება აღმოჩნდნენ. უკვე თვით პოლემიკის ობიექტის არჩევას აქვს დიდი მნიშვნელობა და ადასტურებს იმას, რომ „მიმდევარი" არაა გულგრილი გარკვეული „წინამორბედის" მიმართ და მასთან ერთად ჩართულია ერთი და იგივე პრობლემების განხილვაში. ამ განხილვის პროცესში პირველი ხშირად გაცილებით მეტს სესხულობს უკანასკნელისაგან, ვიდრე ეს თვითონ მას ჰგონია. „ნეგატიური" გავლენანი სოციოლოგიის ისტორიაში ხშირად უფრო ძლიერია, ვიდრე „პოზიტიური", და შეიძლება მით უფრო ძლიერი იყოს, რაც უფრო ენერგიულია დაპირისპირება." (22, ლექცია მეოთხე)

თუ გავითვალისწინებთ მარქსის შრომების პოლემიკურ მეთოდს, მაშინ გასაგები გახდება, რომ იგი „პოზიტიურ" გავლენებთან ერთად „ნეგატიური" გავლენების მთელ რიგს განიცდიდა. თვით მის მიერვე ყველაზე აღიარებულ ავტორიტეტებსაც კი, კერძოდ ჰეგელს და ფოიერბახს პოლემიკურად უდგებოდა. რაც შეეხება ჰესსა და ფონ შტაინს, მათ მარქსზე იქონიეს როგორც „პოზიტიური", ისე „ნეგატიური" გავლენა. ეს ეხება ისეთ მოაზროვნეებსა და პოლიტიკოსებს, როგორებიც იყვნენ მ. ბაკუნინი, ფ. ლასალი და პრუდონი. გარდა ამისა, მარქსის გავლენაც მათზე არანაკლები იყო. ასე, რომ აქ ადგილი უფრო ურთიერთგავლენას აქვს.

მარქსი იცნობდა კონტის იდეებსაც, მაგრამ მთლიანობაში მას

უარყოფითად აფასებდა. „ ...როგორც პარტიული ადამიანი მე ვიკავებ კონტიზმის მიმართ გადაჭრით მტრულ პოზიციას..." - წერდა იგი. პოლიტიკურ მიმართებაში მარქსისთვის უცხო იყო კონტის სოციალური პაციფიზმი, ხოლო მეცნიერულ მიმართებაში კონტისეული თანდათანობითი განვითარების თეორია ძალიან ჩამორჩებოდა ჰეგელისეულს. მიუხედავად ამისა, მარქსისა და კონტის სოციოლოგიური შეხედულებებში ბევრი საერთოა, რაც ნაწილობრივ ორივეზე სენ-სიმონის იდეების მნიშვნელოვანი გავლენით აიხსნება.

სიცოცხლის ბოლო წლებში მარქსმა დაიწყო პირველყოფილ კულტურათა ეთნოგრაფიული გამოკვლევების, კერძოდ ლ. მორგანის შრომების შესწავლა.

აუცილებელია ავღნიშნოთ, ბუნებისმეცნიერებათა გავლენა მარქსის სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაზე. ეს ეხება გეოლოგიას და ბიოლოგიას. გეოლოგიიდან მან აიღო სოციალური სისტემისა და მისი წყობის შესახებ წარმოდგენების საფუძვლად ფორმაციის იდეა. ბიოლოგიიდან მასზე დიდი გავლენა იქონია უჯრედის აღმოჩენამ და ორგანიზმის აგებულების უჯრედული თეორიის შექმნამ. მარქსისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო დარვინის ევოლუციური მოძღვრება, რომელიც გადმოცემული იყო მის ცნობილ წიგნში „სახეთა წარმოშობა" (1859). მარქსმა მასში დაინახა მისი სოციალური თეორიის რაღაც ბიოლოგიური ანალოგი და დაადასტურება, აგრეთვე სტიმული მათი შემდგომი განვითარებისათვის.

4. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანი და საზოგადოება

ყოველი რამდენადმე მასშტაბური მოძღვრება საზოგადოებაზე მუდამ გულისხმობს ადამიანის არსებისა და სამყაროში მისი ადგილის შესახებ თეორიას. სხვა სიტყვებით თეორიულ სოციოლოგიას ყოველთვის ემეზობლება განსაზღვრული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ასე იყო მარქსთანაც. ადამიანის მისეული ხედვა ჩამოყალიბდა განმანათლებელთა, ჰეგელის, ფოიერბახის, აგრეთვე ჰესის გავლენით. მართალია, მარქსს ამოცანად არ დაუსახავს შეექმნა განსაკუთრებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, მთლიანობაში გამოირჩეოდა ღრმა ორიგინალობით.

მარქსის თანახმად, ადამიანი უწინარეს ყოვლისა, Homo Faber-ია, ანუ მწარმოებელი ადამიანია. მწარმოებლური შრომა - აი რა განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან. ადამიანი ცხოველისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი კი არ ეგუება გარემომცველ სამყაროს, არამედ იგუებს მას. ამასთან ერთად, ამ სტიქიათა დაუფლების ზომის შესაბამისად, თვითონ ადამიანების მიერ შექმნილი საწარმოო ძალები და

წარმოებითი ურთიერთობანი, სულ უფრო უპირისპიდებიან მას გარეგანი მტრული ძალების სახით. ხდება ადამიანის გაუცხოება, მის მიერვე შექმნილი არსებებიდან. ადამიანი აღმოჩნდება გაუცხოებული თავისი შრომის რეზულტატისაგან, შრომის პროცესისაგან, საზოგადოებისა და საკუთარი თავისგანაც კი. მხოლოდ მომავალ კომუნისტურ საზოგადოებაში, როდესაც დასრულდება კაცობრიობის „წინაისტორია - პრეისტორია" და დაიწყება მისი „ნამდვილი" ისტორია, როდესაც კაცობრიობა „აუცილებლობის სამეფოდან" გადავა „თავისუფლების სამეფოში". ადამიანი დაუბრუნდება საკუთარ თავს და გაუცხოებაც გადაილახება.

მარქსი ამოდის ადამიანის ბუნებაზე რუსოსეული შეხედულებიდან, რომლის თანახმადაც ადამიანი თავისი ბუნების თანახმად - მთლიანობითი, „გაუუცხოებული", კეთილი არსებაა. ადამიანური ბუნების შეფასებაში იგი ურყევი რაციონალისტია: ადამიანი, მისი გაგებით, თავიდანვე და უპირობოდ გონიერი არსებაა. კონტი კი თავის „ობიექტურ" სოციოლოგიაში, რომ აღარაფერი ვთქვათ „სუბიექტურის" შესახებ, ტოვებს ადგილს გრძნობებისა და რწმენისათვის, როგორც ადამიანური ცხოველქმედების მნიშვნელოვანი ფაქტორებისათვის. მარქსთან კი, ამ ფაქტორებისათვის არსებითად ადგილიც კი არ რჩება, უფრო ზუსტად, ისინი ადამიანში ან იმავე რაციონალური საწყისის ან გაუცხოების გამოხატულებას წარმოადგენენ.

იმისათვის, რათა ადამიანის თავდაპირველი დადებითი გვარეობითი თვისებები გამოვლინდეს, აუცილებელია საზოგადოების ძირ - ფესვიანი გარდაქმნა. მომავალ კომუნისტურ კაცობრიობაში, ადამიანი გადალახავს რა გაუცხოებას, დაუბრუნდება უფრო ახალ, მაღალ საფეხურზე თავის ამოსავალ და ამავე დროს ნამდვილ მდგომარეობას. პირველყოფილისაგან ამ ახალი „ოქროს ხანის" განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ აქ გაუცხოება ეყრდნობა არა საწარმოო ძალათა დაბალ დონეს და ადამიანების ერთმანეთთან და ბუნებასთან შეზღუდულ ურთიერთობებს, არამედ პირიქით, საწარმოო ძალთა უსაზღვრო ზრდას, ადამიანის ყოვლისშემძლეობას და არნახულ სიმდიდრეს.

ადამიანის ეს კონცეფცია, რომელიც უშუალოდ უტოპიაში გადაიზრდება ხოლმე, წარმოადგენს მარქსის მეცნიერული ძიებების თავისებური სახის მუდმივ ფონს. მაგრამ ეს უკანასკნელი, საჭიროებს უფრო ნაკლები აბსტრაქციის მქონე პოსტულატებსა და კატეგორიებს. ამიტომ მარქსი აყალიბებს თეზისს ადამიანის სოციალური არსების შესახებ და მიმართავს მის შესწავლას. ერთ-ერთი ცნობილი თეზისი მისი „თეზისებიდან ფოიერბახის შესახებ" გვაუწყებს: „...ადამიანის არსება არ არის აბსტრაქტი, რომელიც ცალკეულ ადამიანს ახასიათებს. სინამდვილეში იგი არის ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა". (ტ. 3, გვ. 3). მნიშვნელოვანი აქ არის ის, რომ ესაა არა ფსიქოლოგიური, არამედ სწორედ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პოსტულატი. იგი

ეხება არა პიროვნებას, არამედ სწორედ ადამიანის ბუნებას საზოგადოდ, რამდენადაც ბჭობა ეხება ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობას.

ამგვარად, „მარქსს, ისევე, როგორც კონტს, მნიშვნელოვანი წვლილი შესწევთ სოციალური რეალობის აღმოჩენაში და ამით - სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ონტოლოგიურ დაფუძნებაში. მაგრამ ეს რეალობა უფრო სხვანაირად ესმის, ვიდრე კონტს. კონტისაგან განსხვავებით, იგი შეუძლებელია სოციალურ რეალისტად ჩაითვალოს, ისევე როგორც სოციალურ ნომინალისტად. საზოგადოებისა და ინდივიდის ურთიერთობათა მისეული განმარტება ამ არსებათა ურთიერთდამოკიდებულების, ურთიერთდამატებითობის და ურთიერთშეღწევის გაგებას ეყრდნობა." (22, იქვე) მარქსის ინტერპრეტაციით საზოგადოება წარმოადგენს ინდივიდებს შორის კავშირებისა და ურთიერთდამოკიდებულებათა სისტემას, რომელიც ყალიბდება საქმიანობის პროცესში. უწინარეს ყოვლისა კი, შრომითი საქმიანობის პროცესში. „საზოგადოება არ შედგება ინდივიდებისაგან, არამედ გამოხატავს იმ კავშირთა და ურთიერთობათა ჯამს, რომელშიც იმყოფებიან ეს ინდივიდები ერთმანეთთან", - წერდა იგი. მისი გაგებით, საზოგადოება ესაა „ადამიანთა ურთიერთქმედების პროდუქტი", ამავე დროს ადამიანები არ არიან თავისუფალნი ამა თუ იმ საზოგადოებრივი ფორმის არჩევანში.

სოციალურობა, მარქსის მიხედვით, ვლინდება არა მხოლოდ უშუალო „კოლექტიურობის" ფორმით, როდესაც ინდივიდი სხვა ინდივიდებთან პირისპირ ურთიერთქმედებაშია. საზოგადოება არსებობს ადამიანში, მასზე გავლენას ახდენს მაშინაც კი, როდესაც ინდივიდი მარტოა, თავის თავთან იმყოფება.

როგორც ესქილესა და შექსპირის თაყვანისმცემელს, მარქსს ისტორიული პროცესი წარმოდგენილი ჰქონდა დრამის სახით, რომელშიც ადამიანები ერთდროულად არიან, როგორც ამ დრამის ავტორები, ისე შემსრულებლები - მსახიობები. ადამიანები, პრაქტიკულად მოქმედი არსებებია, ამიტომ სწორედ ისინი ქმნიან სოციალურ სისტემებს. მაგრამ ქმნიან ისინი ამ სისტემებს განსაზღვრულ სოციალურ და ბუნებრივ პირობებში, რომლებიც მათ გარეშე წარმოიშვნენ, მათი მონაწილეობის გარეშე წარმოიქმნენ: „ადამიანები თვითონ ქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ ისინი ამას აკეთებენ არა ისე, როგორც მათ მოესურვებათ, არამედ პირობებში, რომლებიც თვითონ მათ არ აურჩევიათ, რომლებიც უშუალოდ და რეალურად არსებობენ, მოცემულია მათთვის და წარსულიდანაა გადმოსულნი" [წერილი ანენკოვს 1846 წ. 28 დეკემბერი. ტ. 8, გვ. 119].

მარქსის მიხედვით, პიროვნება სოციალ - ისტორიული განვითარების ამოსავალი-საწყისი პუნქტი კი არაა, არამედ მისი რეზულტატია. ინდივიდის ცნობიერებისა და ქცევის სოციალური განპირობებულობის

ხაზგასმისას, მარქსი პიროვნების განვითარებას განიხილავს, როგორც საზოგადოებრივი განვითარების უმაღლეს მიზანს, რომელიც მხოლოდ საზოგადოებრივი ურთიერთობების რადიკალური გარდაქმნის შემდეგ მიიღწევა.

5. ისტორიის მატერიალისტური გაგება

ფილოსოფიურ მატერიალიზმს მარქსი თავისი მეცნიერული მსოფლმხედველობის საფუძვლად მიიჩნევდა. ეს მატერიალიზმი უწინარეს ყოვლისა, ჰეგელისა და ახალგაზრდა ჰეგელიანების იდეალიზმზე რეაქცია და „რეალურ", „პრაქტიკულ მატერიალურ" საფუძვლებზე სამყაროს ახსნის დაფუძნების მისწრაფება იყო.

მარქსს არასოდეს გამოუყენებია ტერმინი „ისტორიული მატერიალიზმი", რომლითაც მისი სიკვდილის შემდეგ დაიწყეს საზოგადოების, მისი მეტათეორიის აღნიშვნა. ეს ტერმინი შემოიტანა ენგელსმა. თვითონ მარქსი ამჯობინებდა უფრო ფრთხილი გამოთქმის „ისტორიის მატერიალისტური გაგების" გამოყენებას, ამით იგი თითქოს ხაზს უსვამდა იმას, რომ საქმე არა ფილოსოფიურ სისტემასთან, არამედ განსაზღვრულ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ პოზიციასთან ან განწყობასთან გვაქვს. ამან ხელი ვერ შეუშალა ისტორიულ მატერიალიზმს, ერთ-ერთ თეორიული სისტემად, ყველაზე დოგმატურ, ჩაკეტილ და უნივერსალური ახსნის პრეტენზიის მქონე დოქტრინად ქცეულიყო.

რა არის ისტორიის მატერიალისტური გაგება თვითონ მარქსის განმარტებით? ამ გაგების არსი გადმოცემულია მარქსის ცნობილ წინასიტყვაობაში, რომელიც მან წაუმძღვარა შრომას „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის": „თავიანთი ცხოვრების საზოგადოებრივი წარმოებისას, ადამიანები ერთმანეთთან ამყარებენ, განსაზღვრულ, აუცილებელ, მათი ნებისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობას", - წარმოებით ურთიერთობას, რომელიც მათ მატერიალურ მწარმოებლურ ძალათა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს შეესაბამება. ამ წარმოებით ურთიერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოების ეკონომიურ სტრუქტურას, რეალურ ბაზისს, რომელზედაც იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენი აღიმართება და რომელსაც საზოგადოებრივი ცნობიერერების განსაზღვრული ფორმები შეესაბამება. მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს საერთოდ ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და გონებრივ პროცესს. ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათს ყოფიერებას, არამედ პირიქით, მათი განვითარების გასაზღვრულ საფეხურზე საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათს ცნობიერებას. საზოგადოების მატერიალური ძალები ვარდებიან წინააღმდეგობაში არსებულ წარმოებით ურთიერთობასთან, ანუ რაც მის მხოლოდ იურიდიულ გამოხატულებას წარ-

მოადგენს, -საკუთრების ურთიერთობასან, რომლის შიგნითაც ისინი აქამდე ვითარდებოდნენ. მწარმოებლურ ძალთა განვითარების ფორმიდან ეს ურთიერთობა მათ ბორკილად იქცევა. მაშინ დგება სოციალური რევოლუციის ეპოქა. ეკონომიური საფუძვლის ცვლილებასთან ერთად მთელი უზარმაზარი ზედნაშენიც მეტი თუ ნაკლები სისწრაფით გადატრიალდება. ამგვარ გადატრიალებათა განხილვისას წარმოების ეკონომიკურ პირობებში მომხდარი მატერიალური გადატრიალება, რომლის დადგენაც ბუნებისმეცნიერული სიზუსტით არის შესაძლებელი, ყოველთვის უნდა განვასხვავოთ იმ იურიდიული, პოლიტიკური, რელიგიური, ხელოვნებითი ან ფილოსოფიური, მოკლედ: იდეოლოგიური ფორმებისაგან, რომლებითაც ადამიანები შეიცნობენ ამ კონფლიქტს და იბრძვიან მის გადასაწყვეტად. როგორც არ შეიძლება ამა თუ იმ ინდივიდის შესახებ ვიმსჯელოთ საკუთარი თავის შესახებ წარმოდგენებით, ასევე არ შეიძლება ამგვარი გადატრიალების ეპოქის შესახებ ვიმსჯელოთ მისი ცნობიერების მიხედვით, პირიქით, ეს ცნობიერება უნდა ავხსნათ მატერიალური ცხოვრების წინააღმდეგობით, არსებული კონფლიქტით საზოგადოებრივ მწარმოებლურ ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობათა შორის. არც ერთი საზოგადოებრივი ფორმაცია არ ისპობა მანმადე, ვიდრე არ განვითარებულა ყველა მწარმოებლური ძალა, რომლისთვისაც იგი საკმაო გასაქანს იძლევა და ახალი უმაღლესი წარმოებითი ურთიერთობანი არასოდეს არ იჭერენ იმათ ადგილს, სანამ მათი არსებობის მატერიალური პირობები თვით ძველი საზოგადოების წიაღში არ მომწიფდება". (10, გვ. 11).

,,გერმანულ იდეოლოგიაში" ჩვენ ანალოგიურ თეზისებს ვპოულობთ, კერძოდ: „ცნობიერება არასოდეს არ შეიძლება სხვა იყოს, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება. ადამიანთა ყოფიერება კი მათი ცხოვრების რეალური პროცესია" (ტ. 3 გვ. 25).

რედუქციის პრინციპი, სულიერის მატერიალურზე დაყვანა, მთელი სოციალური ცხოვრების მისი მატერიალური ასპექტებიდან ახსნა, ისტორიულ მატერიალიზმში იმაზე მითითებით ივსება, რომ ყოფიერებაზე ცნობიერების უკუზემოქმედების გათვალისწინებაც აუცილებელია. სიცოცხლის ბოლოს ენგელსი იძულებული გახდა, ხაზი გაესვა, რომ ეკონომიკური ფაქტორები მხოლოდ „საბოლოო ანგარიშით" განსაზღვრავენ სოციალურ ცხოვრებას.

ისტორიის მატერიალისტური გაგების მთავარი პოსტულატები, მიუხედავად გარეგანი სიცხადისა და მთელი რიგი ფორმულების მოჩვენებითი სიცხადისა, მნიშვნელოვნად მეტაფორულნია, მრავალმნიშვნელოვანი და ტავტოლოგიურია. თვით ისეთი ბაზისური ცნებები, როგორიცაა „მატერიალური" და „ყოფიერება", განსაკუთრებით მრავალმნიშვნელოვანი და ბუნდოვანია. მაგ. განვიხილოთ მარქსთან სიტყ-

ვა „მატერიალურის" რამდენიმე მნიშვნელობა.

მატერიალური როგორც ეკონომიკური. ამგვარი სიტყვათა გამოყენება ძირითადად ეხება ცხოვრების აუცილებელი საარსებო საშუალებების წარმოებას. ზოგჯერ მარქსი სვამს ერთმანეთის გვერდით ორ სიტყვას: „მატერიალური, ეკონომიკური", ისე რომ მეორე თითქოს აზუსტებს პირველს. „მატერიალურის ასეთი გაგებისაგან ბუნებრივად ამოიზარდა „მატერიალური დეტერმინიზმი", რომლითაც მარქსისტებს ხშირად უსაყვედურებდნენ ისტორიული მატერიალიზმის ვულგარულობაში.

მატერიალური როგორც ბუნებრივი. ამ შემთხვევაში ეს ცნება შეიცავს ბუნებრივ ფაქტორებს: ბიოლოგიურს, გეოლოგიურს, კლიმატურს და ა.შ. აქ მატერიალისტური ახსნა ერწყმის ნატურალისტურს. ამ უკანასკნელს იცავდნენ ნატურალისტური მიმართულებების სოციოლოგები, რომლებიც ძალიან შორს იყვნენ ისტორიული მატერიალიზმისაგან.

მატერიალური როგორც რეალური. ამ მნშვნელობით სიტყვა ახლოსაა კონტისეულ ტერმინთან „პოზიტიური", როგორც რეალურთან, ქიმერულის საპირისპიროდ. ამგვარი სიტყვათ გამოყენებისას მატერიალისტური ახსნა არ განსხვავდება კონტის ან სპენსერის პოზიტივისტური ახსნებისაგან.

ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა კერძოდ ახასიათებს მარქსისეულ ტერმინს „ყოფიერებას", რომელიც განიხილება როგორც ადამიანთა ცხოვრების „რეალური პროცესი". ამგვარი სიტყვათხმარებისას ძირითადი პოსტულატი „საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას". მაგრამ ასეთ შემთხვევაში რა მივაკუთვნოთ ცნობიერებას და რა ყოფიერებას? საეჭვოა დავუშვათ, რომ „რეალური პროცესი" ესაა ეკონომიკა, ხოლო სამართალი, პოლიტიკა, მორალი და ა.შ. ესაა „ცნობიერება", რომელშიც აისახება ეს „რეალური" პროცესი. ეს იმიტომაა საეჭვო, რომ პირველი, ეკონომიკა არ არსებობს ეკონომიკური ცნობიერების გარეშე, მეორეც, სამართალი, პოლიტიკა, მორალი, მეცნიერება და ა.შ. ადამიანთა ცხოვრების არა ნაკლებ „რეალური" პრაქტიკული პროცესია, ვიდრე ეკონომიკა.

საბოლოო ჯამში თეზისი „ყოფიერება განსაზღვრავს ცნობიერებას", მარქსის სოციალურ ფილოსოფიაში შეიძლება გავიგოთ სამგვარად:

ადამიანთა ცხოვრების ერთი რეალური პროცესი განსაზღვრავს სხვა რეალურ პროცესებს. თეზისი იმდენადვე უეჭველია, რამდენადაც ბანალური.

ადამიანთა ცხოვრების რეალური პროცესები განსაზღვრავენ ქიმერულთ, თეზისი იმდენადვე უეჭველია, რამდენადაც უაზრო.

ბაზისი, წარმოებითი ურთიერთობები განსაზღვრავს „ზედნაშენს",

ე.ი. პოლიტიკას, მორალს, სამართალს და მსგავსთ. თეზისი დასაბუთებადია იმ ზომით, რა ზომითაც დასაბუთებადია საპირისპირო.

თუ ამათ დავუმატებთ ტერმინ „განსაზღვრების" განსაკუთრებულ მრავალმნიშვნელობას, მითითებულ პოსტულატში (განაპირობებს, გავლენას ახდენს, ბადებს, ზემოქმედებს, აყალიბებს, იწვევს და ა.შ.), მაშინ ისტორიის მატერიალისტური გაგების ამოსავალი პოსტულატის მეცნიერული ღირებულება კიდევ უფრო საეჭვო ხდება. ამიტომ არაა შემთხვევითი, რომ მარქსი და ენგელსი იძულებულნი იყვნენ, პირველი, ხაზი გაესვათ სოციალური რეალობის სხვადასხვა სფეროთა შორის ურთიერთქმედების შესწავლის აუცილებლობისათვის, მეორე, მიეთითებინათ, რომ მატერიალისტური გაგება - ესაა ახსნა „საბოლოო ანგარიშით". (დაწვრილებით ამის შესახებ იხილე: 22, ლექცია მეოთხე)

ამასთან ერთად ისტორიის მატერიალისტური გაგება შეიცავდა სოციალური მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვან დებულებას იმის თაობაზე, რომ ჯგუფები და საზოგადოებები არ შეიძლება აეხსნათ იმ წარმოდგენებით, რომელსაც ისინი თვითონ ქმნიან საკუთარ თავზე, რომ სხვადასხვაგვარი იდეოლოგიების უკან აუცილებელია სოციალური რეალობის სიღრმისეული საფუძვლები ვეძებოთ. ამ რეალობის დაყვანა ეკონომიკურ ქვესისტემაზე, ნაღდი შეცდომა იყო. მაგრამ ამ ქვესისტემის ჩართვა სოციალურ სისტემაში, საზოგადოების სხვა ქვესისტემებთან ამ ქვესისტემის ურთიერთკავშირისა და დამოკიდებულების ანალიზი უეჭველად ნაყოფიერი იყო. მთელ რიგ შრომებში მარქსი ბაზისის ზედნაშენზე არა ცალმხრივ ზემოქმედებას, არამედ ეკონომიკური და არაეკონომიკური ინსტიტუტების ურთიერთქმედებას იკვლევდა. მიუხედავად ამისა, ეკონომიკა, აგრეთვე პოლიტიკა მას მუდამ უფრო „რეალურად" (მატერიალურად) წარმოედგინა, ვიდრე მორალი, სამართალი და რელიგია.

6. მეთოდოლოგია

როგორც კონტი, ისე მარქსიც თვლის, რომ სოციალური განვითარება განსაზღვრული კანონებით მიმდინარეობს. კანონი მას ესმის, როგორც მოვლენებს შორის „შინაგანი და აუცილებელი კავშირი". მარქსისთვის კანონები უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე სოციალურ ფაქტებს შორის ზოგიერთი ერთგვარი მარტივი მიმართების არსებობაა, როდესაც განსაზღვრული პირობებისას ფაქტთა ერთი წყება, როგორც ფაქტთა მეორე წყების მიზეზი გვევლინება. ჰეგელისა და კონტის მსგავსად, მასაც სწამს უნივერსალური და უცვლელი ისტორიული კანონების არსებობა, რომელთა მიხედვითაც ვითარდება მთელი კაცობრიობა. მას სწამს ისტორიული აუცილებლობა, რომელიც გზას იკვლევს მრავალრიცხოვან შემთხვევითობათა მეშვეობით. როგორც კონტი, მარქსიც ევოლუციონ-

ისტია. იგი თვლის, რომ ყველა საზოგადოება ადრე თუ გვიან თავიანთი განვითარების მანძილზე ერთსა და იმავე სტადიებს გადიან. სოციალური მეცნიერების ამოცანაა, გამოიკვლიოს საზოგადოება მისი პროგრესული განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე.

მარქსის მიხედვით, ისტორიული განვითარების კანონების ცოდნა, არა მხოლოდ წარსულისა და თანამედროვეობის გაგების, არამედ მომავლის წინასწარმეტყველების შესაძლებლობასაც გვაძლევს. ამიტომაა, რომ მის შრომებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს წინასწარმეტყველებას. ისტორიული აუცილებლობის წინასწარმონახაზთა ცოდნას, რომელიც გვევლინება ღვთაებრივი განგების ნების შემცვლელად, მივყავართ იმასთან, რომ ისტორიული კანონების ან ტენდენციებისადმი მიყოლა უკვე, როგორც მორალური მოვალეობა აღიქმება. რამდენადაც კანონები გზას იკვლევენ ადამიანთა საქმიანობის მეშვეობით, ამდენად ადამიანები - ისტორიული დრამის ავტორები, რომელთაც შეიცნეს ეს კანონები - არ უნდა ელოდნენ იმას, თუ როდის გაკვალავენ გზას ეს კანონები. ადამიანებს ძალუძთ და ვალდებულნიც არიან დააჩქარონ ამ კანონთა მოქმედება, თუ მათ სურთ აუცილებლობის სამეფოდან, თავისუფლების სამეფოში გადავიდნენ. სოციალურ კანონთა ასეთ აქტივისტურ განმარტებას ხშირად ამაგრებდა მარქსისა და მისი მიმდევრების პოლიტიკიური რადიკალიზმი. მარქსის ზოგად დიალექტიკურ ორიენტაციასთან კავშირში უმნიშვნელოვანესი ადგილი მის მეთოდოლოგიაში ყოველგვარი წინააღმდეგობების, დაძაბულობების, კონფლიქტების გამოვლენას უჭირავს. ეს ეხება სოციალური ცხოვრების, საზოგადოების სხვადასხვა სფეროთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებების კვლევას და ა.შ. მარქსი თვლის, რომ დაპირისპირებულ ძალებსა და ტენდენციებს შორის წინააღმდეგობა, ბრძოლა განვითარების წყარო და მამოძრავებელი ძალაა. ეს მეთოდოლოგიური განწყობა კონტისეულის პირდაპირ საპირისპიროა, რომელიც სოციალური რეალობის სხვადასხვა სფეროებში ერთიანობის, სოლიდარობის, თანხმობის აღმოჩენაზე იყო მიმართული.

მარქსთან ჩვენ ვხვდებით ორ დაპირისპირებულ მეთოდოლოგიურ ტენდენციას: ბუნებისმეცნიერულს, რომელიც დამახასიათებელია პოზიტივიზმისათვის, როგორც მეცნიერების იდეოლოგიისათვის და მის საპირისპიროს, რომელიც სოციოლოგიური ცოდნის სპეციფიკას, ბუნებისმეცნიერების მეთოდებისა და რეზულტატებისაგან მის განსხვავებას ხაზს უსვამს. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ XIXს-ის სოციოლოგიური აზრის ორი დაპირისპირებული ტრადიცია: „ბუნებისმეცნიერული" და „ჰუმანისტური", „ამხსნელი" და „გაგებითი" - ორივენი მარქსს, როგორც ერთ - ერთ მათ დამწყებთაგანს მიმართავენ.

ბუნებისმეცნიერული ტენდენცია მარქსთან გამოვლინდა საკმაოდ ადრე და ნაწილობრივ გადაეჯაჭვა მისი აზროვნების მატერიალისტურ განწყობებს. უკვე 1844 წლის „ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში" მან გამოთქვა აზრი, მსჯელობა, რომელსაც თავისუფლად მოაწერდა ხელს კონტი და სხვა მრავალი ნატურალისტური ორიენტაციის სოციოლოგი. „საბოლოოდ ბუნებისმეცნიერება შეიცავს თავის თავში მეცნიერებას ადამიანის შესახებ ისეთივე ზომით, რა ზომითაც ადამიანის შესახებ მეცნიერება მოიცავს თავის თავში ბუნებისმეცნიერებას: ეს იქნება ერთი მეცნიერება, „ ...ბუნებისმეცნიერება გახდება ადამიანური მეცნიერების საფუძველი".

მაგრამ მარქსი არ დალოდებია ამ მომავალ მდგომარეობას და თავის სოციალურ გამოკვლევებში იყენებდა ბუნებისმეცნიერულ და ზოგადმეცნიერულ მეთოდოლოგიურ წარმოდგენებს. ასე მაგალითად, საზოგადოების მიმართ სისტემურ მიდგომაში ნაწილობრივ თავი იჩინა წარმოდგენებმა გეოლოგიური სიტემებისა და ბიოლოგიური ორგანიზმების შესაებ. უჯრედის აღმოჩენამ გავლენა მოახდინა საქონლის, როგორც „უჯრედის", როგორც კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის ელემენტალური, მარტივი ერთეულის ანალიზზე. ამავე დროს მარქსი იყენებს საპირისპირო მეთოდსაც: მოძრაობას რთული ფორმებიდან მარტივისაკენ - ეყრდნობა რა ამ დროს მორფოლოგიურ წარმოდგენებს: „ადამიანის ანატომია - მაიმუნის ანატომიის გასაღებია; დაბალი სახეობის ცხოველებში მინიშნებანი უფრო მაღალზე შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თვით ეს უფრო მაღალი უკვე ცნობილია. ამგვარად, ბურჟუაზიული ეკონომიკა გვაძლევს ჩვენ ანტიკური, ფეოდალურის და ა.შ. გაგების გასაღებს.

ზოგადმეცნიერული მეთოდის სახით მარქსი იყენებს აბსტრაქტულიდან

კონკრეტულისაკენ აღმასვლის მთოდს.ეს მეთოდი შემეცნების სამსაფეხურიანი წესისაგან შედგება:

ობიექტის ემპირიული გამოკვლევა, რომელიც „გრძნობად კონკრეტულს" წარმოადგენს;

"გრძნობად კონკრეტულის" საფუძველზე ობიექტის შესახებ აბსტრაქტული წარმოდგენების შექმნა /თეორიული დონე/;

ობიექტის შესახებ სრული, მთლიანი წარმოდგენების მიღება, რომელსაც „გრძნობად კონკრეტული", გაივლის რა თეორიულ გააზრებას, გადაიქცევა „აზრობრივ კონკრეტულად".

,,როდესაც ამა თუ იმ ქვეყანას პოლიტიკურ-ეკონომიურად განვიხილავთ, ჩვენ ვიწყებთ მისი მოსახლეობიდან, ამ მოსახლეობის კლასებად დაყოფიდან, მისი განაწილებიდან ქალაქსა, სოფელსა, ზღვის სანაპიროებსა და წარმოების სხვადასხვა დარგებს შორის, გაზიდვა-შემოზიდვ-

იდან, ნლიური წარმოებიდან და მოხმარებიდან, საქონლის ფასებიდან და სხვა.

თითქოს უფრო სწორი იქნებოდა დაგვეწყო რეალურიდან და კონკრეტულიდან, ნამდვილი წანამძღვრებიდან, მაშასადამე, მაგალითად, პოლიტიკურ ეკონომიაში მოსახლეობიდან რომელიც წარმოების მთელი საზოგადოებრივი პროცესის საფუძველი და სუბიექტია. მაგრამ ახლო განხილვისას ირკვევა, რომ ეს მცდარია. მოსახლეობა აბსტრაქციაა, თუ მე, მაგალითად, იმ კლასებს, რომლებისგანაც იგი შედგება, განზე ვტოვებ. ეს კლასებიც კვლავ ცარიელი სიტყვაა, თუ მე არ ვიცი ის ელემენტები, რომლებსაც ისინი ემყარებიან, მაგალითად, დაქირავებული შრომა, კაპიტალი და სხვა. ეს უკანასკნელნი გულისხმობენ გაცვლას, შრომის დანაწილებას, ფასებს და სხვა. კაპიტალი, მაგალითად, არაფერია დაქირავებული შრომის, ღირებულების, ფულის, ფასის და სხვ. გარეშე. ამიტომ, თუ მე მოსახლეობიდან დავიწყებდი, ეს იქნებოდა ქაოსური წარმოდგენა მთელზე, და მხოლოდ უფრო დაახლოებული განსაზღვრის გზით მივაღწევდი ანალიტიკურად უფრო და უფრო მარტივ ცნებებს. წარმოდგენაში მოცემული კონკრეტულობიდან უფრო და უფრო მჭლე აბსტრაქციებზე გადავიდოდი, ვიდრე უმარტივეს განსაზღვრებებს არ მივაღწევდი. აქედან კი ისევ უკუსვლა უნდა დამეწყო, ვიდრე, ბოლოს, კვლავ არ მივაღწევდი მოსახლეობას, მაგრამ ამ შემთხვევაში უკვე არა როგორც ქაოსურ წარმოდგენას მთელზე, არამედ - როგორც მრავალი განსაზღვრისა და მიმართების შემცველ მდიდარ ერთობლიობას. პირველი გზა არის ის გზა, რომელსაც პოლიტიკური ეკონომია ისტორიულად გაჰყვა თავის წარმოშობისას. მეჩვიდმეტე საუკუნის ეკონომისტები, მაგალითად, ყოველთვის იწყებენ ცოცხალი მთელიდან, მოსახლეობიდან, ერიდან, სახელმწიფოდან, მრავალ სახელმწიფოდან და სხვა; მაგრამ ისინი ყოველთვის იმით ათავებენ, რომ ანალიზის საშუალებით გამოჰყოფენ ზოგიერთ განმსაზღვრელ, აბსტრაქტულ საყოველთაო ურთიერთობას, როგორიცაა შრომა, შრომის დანაწილება, მოთხოვნილება, საცვლელი ღირებულება, ადიან ზევით სახელმწიფომდე, საერთაშორისო გაცვლამდე და მსოფლიო ბაზრამდე. უკანასკნელი მეთოდი, ცხადია, მეცნიერულად სწორი მეთოდია. კონკრეტული იმიტომაა კონკრეტული, რომ იგი მრავალ განსაზღვრათა შეერთებაა, მაშასადამე, მრავალსახეობის ერთიანობაა. ამიტომ აზროვნებაში იგი გვევლინება როგორც ამოსავალი პუნქტი, თუმცა იგი სინამდვილეში ამოსავალი პუნქტია და, მაშასადამე, ჭვრეტისა და წარმოდგენის ამოსავალი პუნქტიც. როდესაც პირველი გზაა არჩეული, სრული წარმოდგენა აბსტარქტულ განსაზღვრად ორთქლდება; როდესაც მეორეა არჩეული, აბსტრაქტული განსაზღვრებანი იძლევიან კონკრეტულის კვლავწარმოქმნას აზროვნების გზით. ამიტომ ჰეგელი ილუზიაში ვარდება, როდესაც მას რეალური ესმის როგორც შედეგი აზროვნებისა,

რომელიც თავისში მოიცავს თავის თავს (des sich in zusammenfassenden), თავისში ღრმავდება და თავის თავიდან ვითარდება. მაშინ როდესაც აბსტრაქტულიდან კონკრეტულზე ასვლის მეთოდი მხოლოდ წესია, რომლითაც აზროვნება კონკრეტულს შეითვისებს, კვლავ წარმოქმნის მას გონებრივად როგორც კონკრეტულს. მაგრამ იგი არავითარ შემთხვევაში არაა თვით კონკრეტულის წარმოშობის პროცესი. უმარტივესი ეკონომიკური კატეგორია,ვთქვათ, მაგალითად, საცვლელი ღირებულება, გულისხმობს მოსახლეობას, მოსახლეობას, რომელიც, გარკვეულ პირობებში აწარმოებს, გულისხმობს აგრეთვე ოჯახის, თემის, სახელმწიფოსა და სხვათა გარკვეულ ფორმებს. მას არასოდეს არ შეუძლია არსებობა სხვაგვარად, თუ არა უკვე მოცემული კონკრეტული და ცოცხალი მთლიანობის აბსტრაქტული ცალმხრივი მიმართების სახით.

პირიქით, საცვლელ ღირებულებას, როგორც კატეგორიას, წინადილუვიალური (წარღვნამდელი - ა. ბ.) არსებობა აქვს. ამიტომ ცნობიერებისთვის, - ფილოსოფიური ცნობიერება კი იმით განსხვავდება,რომ მისთვის ლოგიკური აზროვნება - ეს ნამდვილი ადამიანია, ხოლო ლოგიკურად შეცნობილი სამყარო როგორც ასეთი - ნამდვილი სამყაროა, - ცნობიერებისთვის კატეგორიების მოძრაობა წარმოადგენს წარმოების ნამდვილ აქტს, რომელიც, სამწუხაროდ, მხოლოდ ბიძგს ღებულობს გარედან და რომლის შედეგიც სამყაროა; და ეს იმდენად არის მართებული, - აქ ჩვენ კვლავ ტავტოლოგია გვაქვს, - რამდენადაც კონკრეტული ერთობლიობა როგორც აზროვნებითი ერთობლიობა, მართლაც აზროვნების, გაგების პროდუქტია; მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არაა პროდუქტი ცნებისა, რომელიც თვალსაჩინო ჭვრეტისა და წარმოდგენის გარეშე აზროვნებს და თავის თავს თვითონ წარმოშობს, არამედ ეს ჭვრეტისა და წარმოდგენათა ცნებებად გადამუშავებაა. მთლიანობა, როგორც იგი გონებაში გვევლინება აზროვნებითი მთლიანობის სახით, პროდუქტია მოაზროვნე გონებისა, რომელიც სამყაროს აითვისებს მისთვის ერთადერთი შესაძლებელი წესით, წესით, რომელიც განსხვავდება ამ სამყაროს ხელოვნებით-რელიგიურ-პრაქტიკულ-გონებრივი ათვისებისაგან. რეალური სუბიქტი უწინდებურად გონების გარეშე რჩება და თავისი დამოუკიდებელი სახით განაგრძობს არსებობას სწორედ მანამდე, ვიდრე გონებას მხოლოდ სპეკულაციურად, მხოლოდ თეორიულად უჭირავს თავი. მის მიმართ ამიტომ [პოლიტიკური ეკონომიის]თეორიული მეთოდის მომარჯვების დროსაც სუბიექტი, ე.ი. საზოგადოება, ჩვენს წარმოდგენას მუდამ თვალწინ უნდა ედგას როგორც წინამძღვარი (10, გვ. 283).

მარქსი ჯერ კიდევ სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის წარმოშობამდე დიდი ხნით ადრე კვლევის სტრუქტურულ-ფუნქციონალური მეთოდის გამოყენებაში პირველ ცდებს აკეთებს, როდესაც სხვადასხვა მოვლენებს განსაზღვრულ სოციალურ სისტემაში, მათი შეტანილი წვლილის თვალსაზრისით განიხილავას. გარდა ამისა, ჩვენ მის შრომებში

ისტორიულ-გენეტურ და შედარებით-ისტორიულ მეთოდებსაც ვპოულობთ.

მარქსი ასევე უთმობდა ყურადღებას, მათემატიკას, რომელსაც თავისუფალ დროს სწავლობდა. იგი თვლიდა, რომ მათემატიკის გამოყენება მეცნიერული დისციპლინის სიმწიფის ნიშანია. რაც შეეხება ანტიპოზიტივისტურ ტენდენციებს მარქსის შემოქმედებაში, იგი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მის პუბლიცისტურ და პოლიტიკურ-რევოლუციურ საქმიანობასთან. მეცნიერული საქმიანობისადმი, როგორც სოციალურ პრაქტიკაში ჩართული საქმიანობისადმი მიდგომამ, დიალექტიკაზე დაყრდნობამ, სოციალურმა კრიტიციზმმა და პოლიტიკურმა რადიკალიზმმა, მარქსი სხვადასხვა ანტიპოზიტივისტური და ანტიაკადემიური მიმდინარეობების: ფენომენოლოგიურის, დიალექტიკურის, მემარცხენე რადიკალიზმის, კერძოდ ფრანკფურტის სკოლის და ა.შ. წინამორბედად აქცია. ამავე ტენდენციამ მარქსი არა მხოლოდ პოზიტივისტური ორიენტაციის საზღვრებიდან, არამედ მეცნიერების, როგორც საქმიანობის სპეციფიკური სახის საზღვრებიდანაც გაიყვანა. ზოგიერთი შრომა შეიძლება თავისუფლად მივაკუთვნოთ პუბლიცისტური სოციოლოგიის ჟანრს. მათში მარქსი ფართოდ იყენებს თავის საყვარელ პოლემიკის მეთოდს, აგრეთვე მხილების, ირონიის, სარკაზმის მეთოდებსაც.

მარქსის სოციოლოგიაში წამყვანი ადგილი უჭირავს თეორიულ ანალიზს. იგი ამ დროს ეყრდნობოდა უზარმაზარ ემპირიულ მასალას, რომელიც ეხებოდა სოციალური ისტორიას, ეკონომიკას, სამართალს და ა.შ. იგი ფლობდა ცალკეულ საზოგადოებათა და ისტორიულ პერიოდთა სპეციფიკის ღრმა და ფაქიზი შეგრძნებით, რომელიც ხშირად წინააღმდეგობაში მოდიოდა მის ზოგად თეორიულ სქემებთან.

მარქსის შრომებში შეიძლება ასევე იმის ელემენტებიც აღმოვაჩინოთ, რამაც საბოლოოდ ემპირიული სოციალური გამოკვლევების სახელწოდება მიიღო. ჯერ კიდევ თავის ადრინდელ პუბლიცისტურ შრომებში 1842 - 43 წლებში, როდესაც იგი მოზელის გლეხობის მდგომარეობას სწავლობდა, იგი ოფიციალური დოკუმენტების, წერილების და გამოკითხვის შედეგების ანალიზს ეყრდნობოდა. სოციალ - ემპირიკოსის თვალსაზრისით, საინტერესოა მის მიერ დამუშავებული „ანკეტა მუშებისათვის", რომელიც გამოქვეყნდა 1880 წლის აპრილში ფრანგულ ჟურნალ „Revue socialiste". იგი მუშათა კლასის შრომის, ყოფისა და პოლიტიკური ბრძოლის პირობებს ეხება. (ტ. 19, გვ. 223-240).

7. სოციალურ სისტემათა თეორია

სოციოლოგიის ისტორიაში მარქსმა ერთ-ერთმა პირველმა დაამუშავა წარმოდგენა საზოგადოების, როგორც სისტემის შესახებ. ეს წარ-

მოდგენა უწინარეს ყოვლისა, საზოგადოებრივი ფორმაციის მისეულ ცნებაშია განხორციელებული.

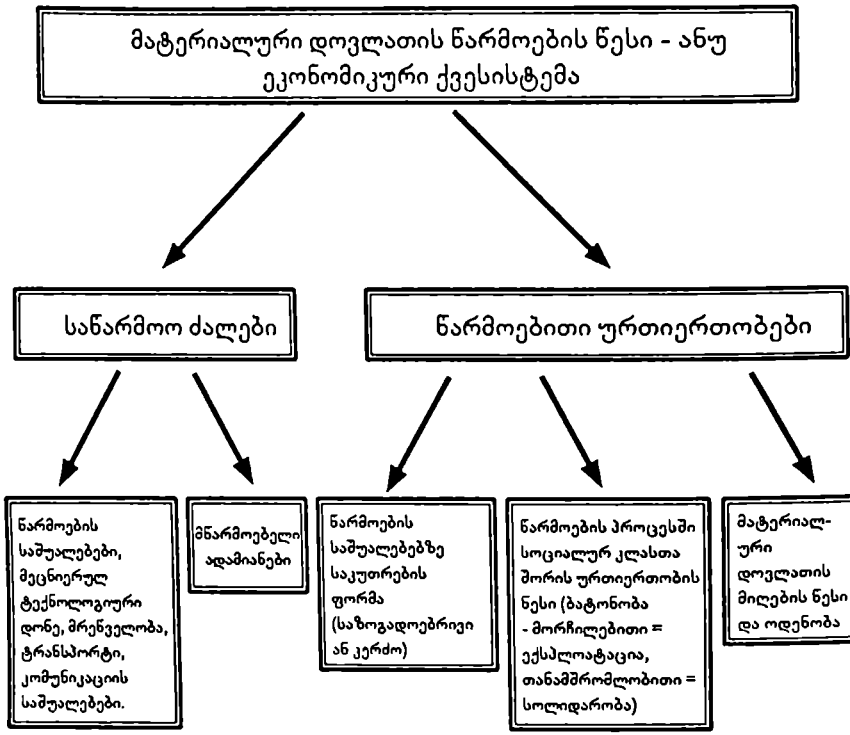
თავდაპირველად ტერმინი „ფორმაცია" გამოიყენებოდა გეოლოგიაში / ძირითადად / და ბოტანიკაში. სწორედ გეოლოგიიდან ისესხა მარქსმა ეს ტერმინი. შინაარსობრივი პლანით ამ ტერმინის არჩევა არ ყოფილა შემთხვევითი და გეოლოგიურ სისტემებზე მაშინდელ წარმოდგენებთან სოციალურ სისტემათა მარქსისეული გაგების თეორიულ სიახლოვეს გამოთქვამს. პირველად მარქსი ტერმინს „საზოგადოებრივი ფორმაცია" შრომაში „ლუი ბონაპარტის თვრამეტ ბრიუმერში" (1852) XIXს-ის საფრანგეთის საზოგადოების აღსანიშნავად იყენებს.

მარქსის მიხედვით საზოგადოებრივი ფორმაცია - ესაა სოციალური სისტემა, რომელიც ურთიერთდაკავშირებულ ელემენტებისაგან შედგება და არამდგრადი წონასწორობის მდგომარეობაში იმყოფება. ამ სისტემის სტრუქტურას აქვს შემდეგი სახე. მის საფუძველში მატერიალური დოვლათის წარმოების წესი, ე.ი. ეკონომიკური ქვესისტემა ძევს. მის აღსანიშნავად მარქსი ზოგჯერ აგრეთვე ტერმინს „ეკონომიკური ფორმაცია" და „ეკონომიკური საზოგადოებრივი ფორმულა" იყენებს. წარმოების წესს ორი მხარე აქვს: საზოგადოების საწარმოო ძალები და წარმოებითი ურთიერთობანი.

საწარმოო ძალებს მიეკუთვნება საზოგადოების განკარგულებაში მყოფი ყველა რესურსი და საშუალება, რომლებიც უზრუნველყოფენ წარმოების პროცესს: წარმოებაში ჩართული ბუნებრივი და ადამიანური რესურსები, წარმოების საშუალებები, მეცნიერების დონე და მისი ტექნოლოგიური გამოყენება და ა.შ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ადგილს საწარმოო ძალებში იგი სენ-სიმონის კვალად მრეწველობას უთმობს, ამტკიცებს რა, რომ მრეწველობის მხრივ განვითარებულ ქვეყანას მისი საკუთარი მომავლის სურათს უჩვენებს.

წარმოების წესის მეორე მხარე, წარმოებითი ურთიერთობანი მარქსის მიხედვით, ძირითადად წარმოების საშუალებებზე საკუთრების სხვადასხვა ფორმებში გამოიხატება. დიდი მნიშვნელობა აქვს მხედველობაში გვქონდეს ის, რომ მარქსს ხშირად წარმოება გაგებული აქვს წარმოებული დოვლათის მოძრაობის (ზოგადი) საერთო ციკლი, სადაც საკუთრივ წარმოება, ანუ წარმოება ვიწრო აზრით, განაწილება, გაცვლა და მოხმარება შედის. ამ ციკლის ყოველი ფაზა მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს, რომლის გარეშეც განვითარებულ სოციალურ სისტემებში წარმოების პროცესი შეუძლებელია. მარქსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ ციკლის დამასრულებელ ფაზას - მოხმარებას ანიჭებს. „წარმოების გარეშე არაა მომხმარება, მაგრამ მოხმარების გარეშეც არ არის წარმოება, რადგან ასეთ შემთხვევაში წარმოება მიზნის გარეშე დარჩებოდა" - აღნიშნავს იგი და შემდეგ იგი ამ აზრზე აქცენტს უფრო აძლიერებს: „ ..მხოლოდ მოხმარებაში იქცევა პროდუქტი ნამ-

დვილ პროდუქტად. მაგალითად, კაბა ნამდვილ კაბად იქცევა მაშინ, როდესაც მას ატარებენ; სახლი, რომელშიც არ ცხოვრობენ არ არის ნამდვილი სახლი". /ტ. 46. გვ. 27/. ეს დებულება ფრიად მნიშვნელოვანია სწორედ სოციოლოგიური თვალსაზრისით, რადგან იგი არა მატერიალური დოვლათის წარმოებასა და მოძრაობა - გადაადგილების, არამედ საზოგადოებაში კომუნიკაციური ურთიერთქმედების ყველა პროცესს ეხება.

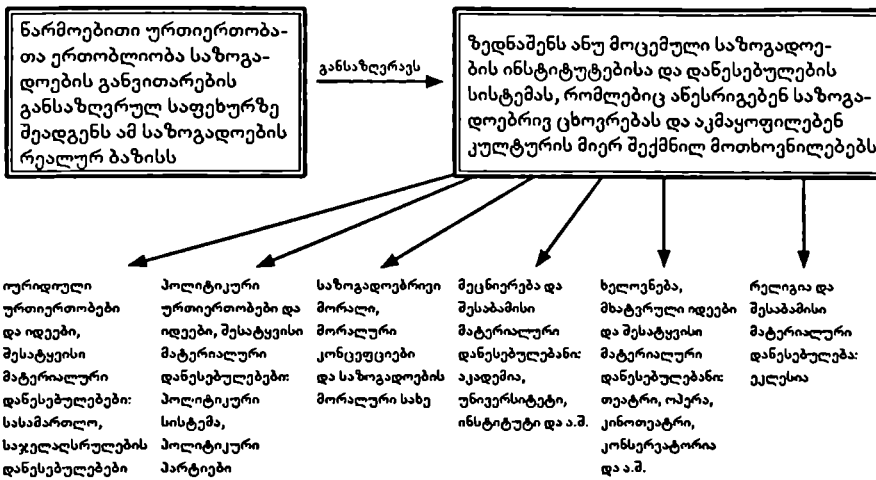


წარმოების წესის ორივე მხარე იმყოფება შესაბამისობასა და ურთიერთქმედების მდგომარეობაში. ამავე დროს წამყვან როლსსაწარმოო ძალები თამაშობს.

მარქსის მიხედვით, წარმოების წესი შეადგენს სოციალური სისტემის მასისტემატიზირებელ, სისტემის წარმომქმნელ კომპონენტს, რომელიც მის დანარჩენ ელემენტებს, კომპონენტებს განსაზღვრავს. სწორედ წარმოების წესი ქმნის საზოგადოებრივი ფორმაციის თვისობრივ განსაზღვრულობას და ერთს მეორისაგან განასხვავებს. მაგრამ გარდა საწარმოო ძალებისა და წარმოებითი ურთიერთობებისა, რომლებიც საზოგადოების „რეალურ ბაზისს", სტრუქტურას შეადგენენ, ფორმაცია ასევე ზედნაშენს ანუ სუპერსტრუქტურას შეიცავს. მასში მარქსი უწინარეს ყოვლისა, იურიდიულ და პოლიტიკურ ურთიერთობებსა და ინსტიტუტებს რთავს. (ისინი ყველაზე ახლოს იმყოფებიან ბაზისთან) და შემდეგ, უფრო ზუსტად „მაღლა" - იმყოფებიან სოციალური

ცხოვრების დანარჩენი სფეროები, რომლებიც, როგორც სამართალი და პოლიტიკა, „საზოგადოებრივი ცნობიერების" ანუ „იდეოლოგიის" სფეროებს: მორალი, მეცნიერება, რელიგია, ხელოვნება განეკუთვნებიან.

ბაზისი და ზედნაშენი



ის, რომ ზედნაშენი - ესაა ზედნაშენი ბაზისზე, ხოლო ბაზისი ზედნაშენის ბაზისია, ერთის მიერ მეორის განმსაზღვრელობის შესახებ თეზისს ტავტოლოგიად და უაზრობად აქცევს. მარქსს ესმოდა ზედნაშენის ბაზისთან მიმართებაში შედარებითი ავტონომიურობა (მაგ. ხელოვნებას საზოგადოდ განიხილავდა, როგორც სფეროს, რომელიც დამოუკიდებელია ეკონომიური ქვესისტემისაგან) და მისი უკუზემოქმედება ბაზისზე. მაგრამ მთლიანობაში იგი დარწმუნებული იყო იმაში, რომ ნამდვილ რეალობას უწინარეს ყოვლისა, ფლობს ეკონომიკა, ნაწილობრივ პოლიტიკა. დანარჩენი სფეროები მხოლოდ შეზღუდულ საკუთარ ყოფიერებას ფლობენ, მათ მარქსის მიხედვით, არ აქვთ საკუთარი ისტორია, რამეთუ ისინი მხოლოდ „ნამდვილი" ყოფიერების - წარმოებითი ურთიერთობების ასახვას, გაცნობიერებას წარმოადგენენ.

სოციალური სისტემის განმარტებაში ასეთი პოზიცია მკვეთრად განასხვავებს მარქსს კონტისაგან, რომლისთვისაც მეცნიერება, მორალი და რელიგია - ესაა მოქმედი, პრაქტიკული ძალები, რომლებიც საკუთარ რეალობას და ეფექტურობას ფლობენ და მარქსის საწარმოო ძალების როლში გამოდიან.

გარდა ბაზისისა და ზედნაშენისა, ფორმაცია აგრეთვე სოციალურ კლასთა, ჯგუფთა და ფენათა განსაზღვრულ სტრუქტურას შეიცავს, რომელიც ისევე, როგორც ზედნაშენი წარმოების წესს გამოხატავს, ბაზისს და ბოლოს, საზოგადოებრივ ფორმაციაში ისეთი ელემენტები, კომპონენტებიშედიან, როგორებიცაა ოჯახის განსაზღვრული ფორმე-

ბი, ადამიანთა ცხოვრების წესის და ყოველდღიური ცხოველსაქმიანობის განსაზღვრული ფორმები, კერძოდ მოხმარების ფორმები, რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა საუბარი. როგორც ჩანს, მთელი ეს სფერო, მარქსის მიხედვით, უნდა მიეკუთვნებოდეს უფრო ბაზისს, ვიდრე ზედნაშენს, რადგან აქ ადგილი „ადამიანთა ცხოვრების რეალურ პროცესს", ანუ ენგელსის გამოთქმით, „უშუალო ცხოვრების წარმოებასა და კვლავწარმოებას" აქვს.

კონკრეტულად როგორ საზოგადოებრივ ფორმაციებს გამოყოფს და იკვლევს მარქსი? ფართოდაა ცნობილი ფორმაციათა მისეული კლასიფიკაცია: პირველყოფილი მონათმფლობელური, ფეოდალური, ბურჟუაზიული და მომავალი კომუნისტური ფორმაციები: ამ კლასიფიკაციის საფუძველში ძევს წარმოების წესში არსებული განსხვავებანი. პირველყოფილი ფორმაცია დაფუძნებულია კოლექტიურ თემურ საკუთრებაზე და სისხლით ნათესაურ ურთიერთობებზე. შემდეგი სამი ფორმაცია ეყრდნობა წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრებას, მათში ურთიერთობანი ატარებენ ანტაგონისტურ ხასიათს. „ ...ბურჟუაზიული საზოგადოებრივი ფორმაციით სრულდება ადამიანთა საზოგადოების პრედისტორია". მისი „ნამდვილი" ისტორია უნდა დადგეს კომუნისტური ფორმაციის დამკვიდრებით, რომელიც ასრულებს, ჰეგელიანური აზრით, ტრიადას და ააღორძინებს ახალი ფორმით პირველყოფილ კომუნიზმს.

კომუნისტური ფორმაცია თავის განვითარებულ ფორმაში ფლობს ისეთ თვისებებსა და ნიშნებს, როგორებიცაა:

ადამიანის დამმონებელი შრომის დანაწილებიდან განთავისუფლება და მისადმი მორჩილების მოსპობა.

გონებრივი და ფიზიკური შრომის დაპირისპირების ერთდროული გაქრობა შრომის გადაქცევა საშუალებებიდან ცხოვრების პირველ მოთხოვნილებად ინდივიდთა ყოველმხრივი განვითარება საწარმოო ძალებისა და საზოგადოებრივი სიმდიდრის არნახული ზრდა „თითოეულისგან უნარის, ხოლო თითოეულს მოთხოვნილების მიხედვით" პრინციპის რეალიზაცია". (ესაა ლოზუნგი, რომელიც პირველად ფრანგმა კომუნისტმა ე. კაბემ წამოაყენა).

მარქსისათვის საზოგადოებრივი ფორმაციები - „ესაა არა უბრალოდ სხვადასხვა, განსხვავებული მასშტაბისა და სირთულის მქონე სოციალური სისტემები. კონტის „სამი სტადიის" მსგავსად ესაა მსოფლიო ისტორიის ერთმანეთის მომდევნო პერიოდები, საზოგადოებრივი პროგრესის ეტაპები, „საფეხურები", რომელთაც მივყავართ „პრედისტორიიდან" კაცობრიობის „ნამდვილ" ისტორიამდე, ე.ი. მიწიერ სამოთხემდე. სოციალური სისტემების ასეთი განმარტება გამომდინარეობდა მისთვის დამახასიათებელი პროგრესის რწმენისაგან და სოციალური ევოლუციის, როგორც პროცესის შესახებ წარმოდგენისაგან, რომელსაც

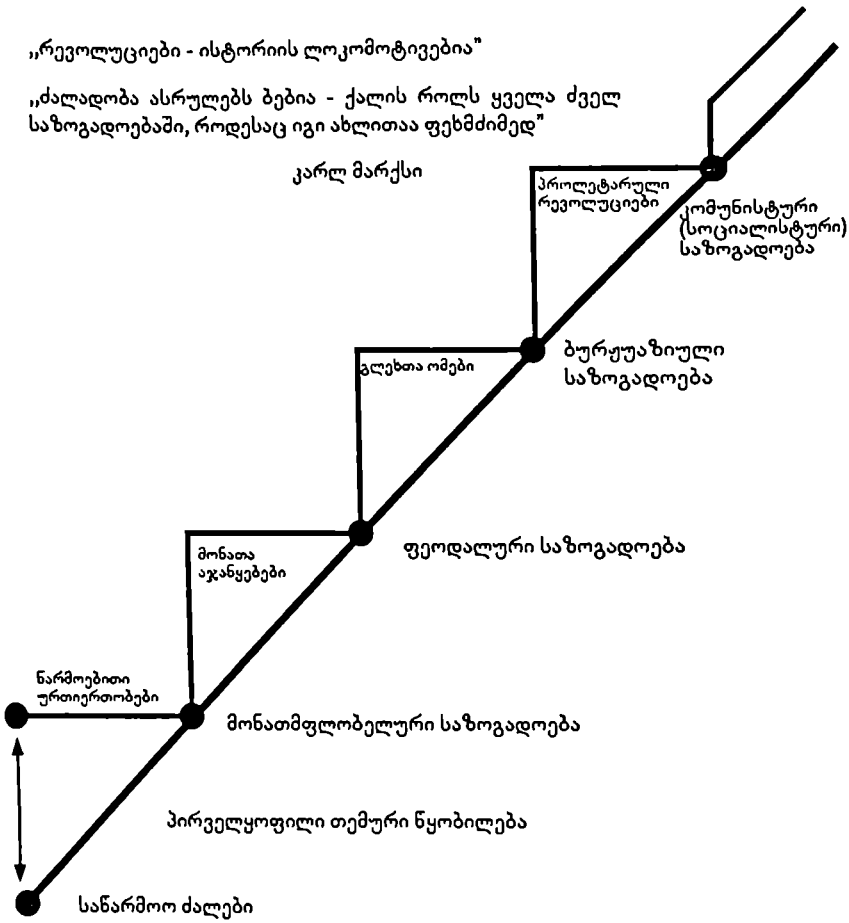
გაივლის ნებისმიერი საზოგადოება და თანაც გაივლის აუცილებლად ერთსა და იმავე ფაზებს და რომ მთელი კაცობრიობა მოძრაობს ერთი მიმართულებით. მარქსი თვითონ აკრიტიკებდა ხოლმე თავისი დროის ამ თეორიულ-მეთოდოლოგიურ სტერეოტიპს. „ეგრეთ წოდებული ისტორიული განვითარება ეყრდნობა საზოგადოდ იმას, რომ უახლესი ფორმა განიხილავს წინამორბედ, როგორც მისი განვითარების საფეხურს და ყოველთვის იგებს მათ ცალმხრივად, ვინაიდან მხოლოდ ძალიან იშვიათად და მხოლოდ სავსებით განსაზღვრულ პირობებში იქცევა იგი „თვითკრიტიკის" უნარის მქონედ. ოქროს სიტყვებია! მაგრამ სამწუხაროდ მარქსმა ვერ შესძლო გამოეყენებინა ისინი საკუთარი თეორიის მიმართ, დარჩა რა მის მიერვე გაკრიტიკებული ცრურწმენის ტყვეობაში. არაა გასაკვირი, რომ საბოლოოდ ოფიციალურ საბჭოურ მარქსიზმში ფორმაციების შესახებ წარმოდგენამ შეიძინა ჰიპოსტაზირებული სახე და მეცნიერული ცნებისაგან იდეოლოგიურ დოგმად გადაიქცა." (22, ლექცია მეოთხე)

8. სოციალური განვითარების თეორია. სოციალური რევოლუცია

სოციალური განვითარების დინამიკა, მარქსის მიხედვით, განპირობებულია მუდმივად წარმომქმნადი წინააღმდეგობით, კონფლიქტით, რომელიც განვითარებაში მყოფ საწარმოო ძალებსა ერთის მხრივ და წარმოებით ურთიერთობებს შორის წარმოიშობა, მეორეს მხრივ. წარმოებითი ურთიერთობანიც (ბაზისი) ზედნაშენთან და საზოგადოებაში ამ ბაზისის გაცნობიერების სხვადასხვა ფორმებთან მუდმივ კონფლიქტშია. მთლიანობაში, საწარმოო ძალათა განვითარება, მარქსის მიხედვით, გარდაუვალ კანონს წარმოადგენს. მათ არ შეუძლიათ, რომ არ განვითარდნენ. მისთვის ეს განვითარება თვით სიცოცხლის იგივეობრივია. „...ადამიანები თავიანთი საწარმოო ძალთა განვითარებისას, ე.ი. სიცოცხლისას ავითარებენ განსაზღვრულ ურთიერთობებს ერთმანეთთან და... ამ ურთიერთობათა ხასიათი აუცილებლად იცვლება ამ საწარმოო ძალათა გარდაქმნასა და ზრდასთან ერთად" (ტ. 46, გვ. 406).

როდესაც წარმოების წესის ორ მხარეს შორის არამყარი წონასწორობა ირღვევა და წარმოებითი ურთიერთობანი, საწარმოო ძალთა განვითარების საშუალებებიდან მათს დაბრკოლებად და მუხრუჭად იქცევა, ისინი რევოლუციური ცვლის საგანი ხდებიან. ერთდროულად ეს პროცესისოციალური სისტემის დანარჩენ კომპონენტთა შორის კოლიზიებსა და კონფლიქტებში: კლასობრივი, პოლიტიკური, იდეოლოგიური და ა.შ. ბრძოლის გამწვავებაში გამოიხატება. რის შედეგადაც საზოგადოებრივი ფორმაციების გლობალური მასშტაბით ცვლა, ე.ი. სოციალური რევოლუცია ხდება. მაგრამ სოციალური რევოლუციის

შედეგადაც წინანდელი ფორმაციის ელემენტები ნაწილობრივ არსებობას თანდათანობით კვდომადი გადმონაშთის სახით აგრძელებენ.



სოციალური განვითარების მარქისტული მიდგომის გასაგებად კარგი იქნება მისი კონტისეულ მიდგომასთან შედარება.

რა აერთიანებს მათ?

„ორივეს სწამთ ადამიანური გვარის, მოდგმის უნივერსალური ევოლუცია. ისინი ორივენი ისტორიული ევოლუციონისტები არიან, რამეთუ თვლიან, რომ ყველა საზოგადოება ვითარდება ერთი და იგივე კანონების თანახმად და თავიანთი განვითარების პროცესში ერთსა და იმავე სტადიებს გადიან. კონტის მიხედვით ესაა თეოლოგიური, მეტაფიზიკური და პოზიტიური სტადიები. მარქსის მიხედვით კი, ერთი მეორის შემცვლელი საზოგადოებრივი ფორმაციები.

ორივეს სწამს პროგრესის, ე.ი. თვლიან, რომ სოციალური ევოლუცია - ესაა განვითარება დაბლიდან მაღლისაკენ, ნაკლებ სრულყოფილიდან

უფრო სრულყოფილისაკენ. კონტის მიხედვით, პროგრესის საფუძვლებში ინტელექტუალური და მორალური სრულყოფილება ძევს. მარქსის მიხედვით კი საწარმოო ძალათა განვითარება.

პირველი ორი პუნქტიდან გამომდინარეობს, რომ მათ ორივეს სწამთ საბოლოო სრულყოფილი მდგომარეობის მიღწევა, ოქროს საუკუნის ხანის დადგმა. კონტის მიხედვით, ესაა კაცობრიობის პოზიტიური მდგომარეობა, მარქსის მიხედვით, კომუნიზმი.

წინა პუნქტებიდან გამომდინარეობს თავის მხრივ შემდეგი: ისინი ორივენი წინასწარმეტყველებენ, უფრო ზუსტად წინასწარმეტყველებებს წარმოთქვამენ მომავალი მდგომარეობის მიმართ.

ოქროს საუკუნის დადგომის წანასწარმეტყვეებისას ისინი უბრალოდ კი არ ელოდებიან მას, არამედ ამავე დროს თავის მოწოდებად თვლიან მის დადგომას ხელი შეუწყონ. კონტი ამას კაცობრიობის რელიგიის ქადაგების გზით აკეთებს. მარქსი კი, პოლიტიკურ - ორგანიზაციული და რევოლუციური საქმიანობით.

რაშია მათ შორის ძირითადი განსხვავება?

კონტისათვის „ნორმალური" სოციალური მდგომარეობა - განვთარება გულისხმობს მემკვიდრეობითობას, ტრადიციებზე დაყრდნობას, მკვეთრი ნახტომებისა და ბიძგების არ არსებობას.

მარქსისთვის კი პირიქით, „ნორმალური" სოციალური მდგომარეობა, განვითარება - ესაა წარსულთან მუდმივი განხეთქილება, მძლავრი ტრანსფორმაციები და ქარიშხლები.

კონტის მიხედვით, საზოგადოების ფუნდამენტური საფუძვლები პრინციპში უცვლელია, არსებითად მხოლოდ სოციალური გარსაცმი იცვლება. განვითარება მიდის თითქოსდა ფრანგული ანდაზის თანახმად, „რაც უფრო იცვლები, მით უფრო ნაკლებ რჩები საკუთარ თავთან."

მარქსთან პირიქით, საზოგადოება განუწყვეტლივ იცვლება თვით მის საფუძველში, ხოლო უცვლელობა მხოლოდ გარეგან, სოციალური სისტემის ზედნაშენურ ფენებს ახასიათებს, რომელიც ღრმა, საფუძველმდებელ ცვლილებებს ჩამორჩება.

თუმცა, მარქსი უძრავ, გაქვავებულ ისტორიულ ეპოქათა და რეგიონთა არსებობას და იმ თანდათანობით ცვლილებებს აღიარებს, რომელთაც არ მივყავართ ისეთ მკვეთრ ბიძგებთან, რომლებიც იწვევენ სოციალურ სისტემათა ცვლას. იგი ტრადიციების როლსაც კი აღიარებს საზოგადოების ცხოვრებაში, მაგრამ უძრაობა, თანდათანობითობა, ტრადიცია, ყველაფერი ეს მისთვის თავისებური ანომალია, ან მეტად თუ ნაკლებად ხანგრძლივი შესვენებებია ცვლილებათა განუხრელ პროცესში, ან ბოლოს, იდეოლოგიური კამუფლაჟია, რომლის უკან ისევ და ისევ იმალებიან მღელვარე სოციალური ძვრები. კონტი კი ტრადიციას განიხილავდა, როგორც დიდ კეთილშობილურ ძალას, რომელიც

აყალიბებს საზოგადოებას. მარქსი კი მათ როლს აფასებდა სავსებით სხვაგვარად: „ყველა მკვდარ თაობათა ტრადიციები აწევს ცოცხალ თაობათა გონიერებას, როგორც კოშმარი". /ტ. 8 გვ.119/. შრომაში „ლუი ბონაპარტის თვრამეტი ბრიუმერი" იგი აანალიზებს ტრადიციის იდეოლოგიურ ფუნქციას, განიხილავს მას, როგორც თავისებურ ენას, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება რევოლუციური გარდაქმნები. ამგვარად, თუმცა მარქსს კონტის მსგავსად არ გამოუყვია სოციალური დინამიკა, როგორც სოციალური მეცნიერების განსაკუთრებული დარგი, მიუხედავად ამისა, სწორედ იგი არის სოციალური დინამიკის შემქმნელი, რომელიც გაგებულია, როგორც სოციალურ ცვლილებათა, ინოვაციათა, რევოლუციურ გარდაქმნათა კვლევა." (22, მეოთხე ლექცია)

კონტის მიხედვით, სოციალური პროგრესი ატარებს მშვიდობიან, არაწინააღმდეგობრივ ხასიათს. მართალია იგი აღიარებს კრიტიკულ ფაზებს სოციალურ განვითარებაში, როცა ხდება რევოლუციური ცვლილებები და სხვადასხვა სოციალურ ძალათა შეჯახება, მაგრამ ეს მისთვის მაინც უფრო პათოლოგიაა, ვიდრე ნორმა. მარქსისათვის პირიქით, სოციალური წინააღმდეგობები, კონფლიქტები, ყოველგვარი დაპირისპირება, ბრძოლა სოციალური განვითარების წყაროა. ეს წინააღმდეგობები და კონფლიქტები, მისი თვალსაზრისით, მუდმივ ხასიათს ატარებენ, რომელიც ზოგჯერ მწვავდება, ზოგჯერ კი ნელდება, მაგრამ არასდროს არ წყდება. ისინი არსებობენ, როგორც ამ ელემენტებს შორის, ისე მათ შორის, როგორც დიალექტიკის მომხრე მარქსი არა მხოლოდ კონსტატაციას უკეთებს სოციალური განვითარების წინააღმდეგობრივ და კონფლიქტურ ხასიათს, არამედ პოზიტიურადაც აფასებს მას. მსგავსად იმისა, როგორც კონტმა არა მხოლოდ კონსტატაცია გაუკეთა, არამედ უმღერა რა კიდეც თანხმობას, მარქსმა არა მხოლოდ გამოიკვლია, არამედ ხოტბაც კი შეასხა კონფლიქტებს.

მარქსის წარმოდგენები სოციალური ევოლუციის, პროგრესის ხასიათისა და გზების შესახებ უფრო რთული და ფაქიზი იყო, ვიდრე კონტის შეხედულებები სოციალურ-ისტორიული სინამდვილის ფაქტების შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ იგი პრინციპში ისტორიული ევოლუციონისტი და პროგრესის იდეის მომხრეა, მას მაინც სოციალური განვითარება, როგორც მრავალმხრივი პროცესი ესმის და ცალკეულ საზოგადოებათა და კულტურულ-ისტორიულ არეალთა სპეციფიკას იჭერს. მან ხანგრძლივი რეგრესიული და უძრავი პერიოდების არსებობა, აგრეთვე სოციალური ევოლუციის განსხვავებულ, სხვადასხვა სიჩქარესაც გაუსვა ხაზი.

რევოლუციის პრობლემატიკას მარქსის სოციალური ცვლილებების თეორიაში ცენტრალური ადგილი უკავია. სოციალური რევოლუცია მისი განმარტებით - არა უბრალოდ ერთი ნაკლებად პროგრესული

საზოგადოებრივი ფორმაციიდან მეორე, უფრო პროგრესულზე გადასვლაა, არა მხოლოდ საზოგადოებრივი ურთიერთობის ღრმა თვისობრივი გარდაქმნა, არამედ ამგვარი გარდაქმნის განსაზღვრული წესია; სოციალურ ურთიერთობებში სწრაფი, მკვეთრი, კონფლიქტური და ტოტალური ძვრაა. სოციალური ძვრების ასეთი წესს მარქსი ისტორიულად გარდაუვალ და სასურველ რამედ თვლის, რამეთუ იგი საშუალებას გვაძლევს საზოგადოებრივი პროგრესი დავაჩქაროთ. სწორედ ასეთია მისი ცნობილი თეზისის საზრისი: „რევოლუციები - ისტორიის ლოკომოტივებია". ამ თეზისთან ახლოსაა არა ნაკლებ ცნობილი თეზისი: „ძალადობა ასრულებს ბებია - ქალის როლს ყველა ძველ საზოგადოებებში, როდესაც იგი ახლითაა ფეხმძიმედ". /„კაპიტალი" ტ.1. ტ.23. 761/.

სოციალურის გვერდით, მარქსი ეკონომიკურ, სამრეწველო და პოლიტიკურ რევოლუციებს განიხილავს, სოციალურ რევოლუციას ხან პირველთან, ხან მეორესთან, ხან კი მესამესთან აახლოვებს, მაგრამ განსაკუთრებით მჭიდროდ იგი სოციალურ რევოლუციას პოლიტიკასთან, ე.ი. პროგრესული კლასის მიერ რეაქციული კლასების დასათრგუნავად სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების მოპოვებასა და მის მიერ რევოლუციური დიქტატურის დამყარებასთან აკავშირებს.

მარქსი ნამდვილად განასხვავებდა ერთმანეთისაგან სოციალურ და პოლიტიკურ რევოლუციას. მაგრამ ამ უკანასკნელმა მის ცნობიერებაში შეუმჩნევლად თვითკმარი მნიშვნელობა შეიძინა და სოციალური რევოლუციის აუცილებელ პირობად, თვითმიზნად იქცა. პირიქით, სოციალური რევოლუცია, როგორც ობიექტურად მიმდინარე პროცესი უკვე მის შრომებში, როგორც განსაზღვრულ ჯგუფთა ნებელობით მისწრაფებებზე დაფუძნებული პოლიტიკური რევოლუციის პირობად და საშუალებად ინტერპრეტირდება. როდესაც მარქსი რევოლუციის შესახებ წერს, მას ამ დროს მხედველობაში სწორედ პოლიტიკური რევოლუცია აქვს.

სოციალური და პოლიტიკური რეფორმები მარქსს, როგორც სოციალური განვითარების ხელოვნურ მუხრუჭად წარმოუდგენია; გაბატონებული კლასების მხრიდან იძულებითი დათმობის და სიცრუის რეზულტატად ან დაჩაგრულ კლასთა სისუსტისა და გაუბედაობის შედეგად მიაჩნია. საზოგადოების „წინაისტორიაში", რომელიც კერძო საკუთრებასა და ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლუატაციაზეა აგებული, სოციალური განვითარების იდეალი, „ნამდვილი" ისტორიის - კომუნიზმის სწრაფად დასამყარებლად - „უწყვეტი - პერმანენტული რევოლუცია" და საზოგადოების მუდმივი გარევოლუციონირებაა. ამ ოქროს საუკუნეში, პოლიტიკური რევოლუციები, მარქსის ერთ-ერთი წინასწარმეტყველების მიხედვით, უკვე აღარ იქნება „ნივთთა მხოლოდ ისეთი წესრიგის არსებობისას, როდესაც არ იქნება მეტად კლასები და

კლასობრივი ანტაგონიზმი, სოციალური რევოლუციები აღარ იქნებიან პოლიტიკური რევოლუციები. მანამდე კი, საზოგადოების ყოველი საყოველთაო გარდაქმნის დასაწყისში სოციალური მეცნიერების უკანასკნელი სიტყვა მუდამ იქნება: „ბრძოლა ან სიკვდილი. სისხლიანი ბრძოლა ან არყოფნა ასეთია შეუბრალებელი დრამა". (ჟორჟ სანდი). აქ კარგად ჩანს, რომ მარქსში მისმა რევოლუციურმა და მებრძოლმა მხარეებმა აშკარად დაჯაბნეს მარქსი-მეცნიერი და „სოციალური მეცნიერების უკანასკნელი სიტყვა" მესიანიზმსა და უტოპიას მჭიდროდ გადაეწასკვა. მაგრამ მარქსს კიდევ ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი თეორია ჰქონდა, რომელშიც ასევე იდგა საქმე. ეს, კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თეორია.

9. კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თეორია

კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თემა - ცენტრალურია მარქსთან. მისი როლი მის დოქტრინაში იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მარქსისტები ხშირად „მარქსისტულ თვალსაზრისს" „კლასობრივ თვალსაზრისთან" აიგივებენ.

საზოგადოების კლასებად დაყოფა და კლასთა შორის ბრძოლის თვალსაზრისით სოციალური განვითარების განხილვა მარქსამდეც არსებობდა. ჯერ კიდევ ტიურგო განასხვავებდა „მიწადმოქმედი კლასისა" და „ხელოსანთა" კლასის შიგნით მეწარმეებსა და დაქირავებულ მუშებს წარმოების საშუალებებზე საკუთრების ნიშნის მიხედვით. ადამ სმიტი თავის თანამედროვე საზოგადოებაში სამ კლასს: დაქირავებულ მუშებს, კაპიტალისტებს და მიწათმფლობელებს გამოყოფდა და პირველ კლასს დანარჩენ ორს უპირისპირებდა. ასევე რიკარდოც კლასებს ეკონომიკური ინტერესების დაპირისპირების მიხედვით განასხვავებდა. ფრანგი ისტორიკოსი-რომანტიკოსები (ფ. გიზო, ფ. მინე, ა. ტიერი, ო.ტერრი), კლასობრივ ბრძოლას, როგორც ისტორიის მთავარ მამოძრავებელ ძალად განიხილავდნენ. საზოგადოების კლასობრივ დაყოფას სერიოზულ მნიშვნელობას სენ-სიმონიც ანიჭებდა.

თვითონ მარქსი აღიარებდა, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში კლასების არსებობა არც კლასობრივი ბრძოლა და არც ამ ბრძოლის ისტორიული განვითარება და „კლასთა ეკონომიკური ანატომია" მას არ აღმოუჩენია. მარქსი ამბობდა: „ის რაც მე ახალი გავაკეთე, შემდგომში მდგომარეობს:

1. რომ კლასების არსებობა დაკავშირებულია მხოლოდ წარმოების განვითარების განსაზღვრულ ისტორიულ ფაზებთან; 2. რომ კლასობრივ ბრძოლას აუცილებლად მივყავართ პროლეტარიატის დიქტატურასთან, და 3. რომ ეს დიქტატურა მოასწავებს ყოველგვარ კლასთა გაქრობას და უკლასო საზოგადოებაზე გადასვლას". /ტ. 28. გვ. 427/

მართალია, კლასის ცნებას ცენტრალური ადგილი უკავია მარქსის დოქტრინაში, მაგრამ მის ზოგად განმარტებას არსად იძლევა. როგორც ჩანს, ეს ცნება მას იმდენად ცხადად და ფუნდამენტურად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ მის განმარტებას აუცილებელ რამედ არც კი თვლიდა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მას ამ ცნების განსაზღვრა „კაპიტალის" მესამე ტომში სურდა. მაგრამ ხელნაწერის დამადასტურებელი თავი, რომელიც იწოდება „კლასებად", სწორედ იქ წყდება სადაც კითხვაა დასმული: „უახლოესი საკითხი, რომელზეც ჩვენ უნდა გავცეთ პასუხი, ასეთია: რა ქმნის კლასს?..." /ტ.25. გვ. 458/.

მიუხედავად ამისა, კლასების შესახებ მარქსის წარმოდგენა შეიძლება მისი შრომებისა და ამ საგნის შესახებ მრავალი გამონათქვამის ანალიზის საფუძველზე აღვადგინოთ. მისი თვალსაზრისით, კლასობრივი დაყოფა არარსებობს პირველყოფილ საზოგადოებებში, რომლებშიც წარმოების საშუალებებზე კოლექტიური საკუთრება არსებობს. იგი მხოლოდ ე.წ. ანტაგონისტურ ფორმაციებში, შრომის დანაწილებისა და წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების განვითარების შედეგად წარმოიშობა. რა არის კლასები მისი განმარტებით?

ფართო აზრით, კლასები მარქსის მიხედვით, ესაა ნებისმიერი სოციალური ჯგუფები, რომლებიც არათანაბარ ურთიერთობაში იმყოფებიან ერთმანეთთან და ერთმანეთს შორის იბრძვიან. ამ აზრით, კლასები წოდებებს და ნებისმიერ მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვან სოციალურ კატეგორიებს მოიცავენ, რომლებიც სოციალური კიბის სხვადასხვა საფეხურებზეა განლაგებული. სწორედ ამ აზრით გამოიყენება კლასების ცნება „კომუნისტური პარტიის მანიფესტში". „თავისუფალი და მონა, პატრიციები და პლებეები, მემამულე და ყმა, ხელოსანი და შეგირდი, მოკლედ მჩაგვრელი და ჩაგრული ერთმანეთთან მუდმივ ანტაგონიზმში იმყოფებიან, აწარმოებდნენ ერთმანეთთან განუწყვეტელ, ხან ფარულ, ხან აშკარა ბრძოლას, რომელიც ყოველთვის მთელი საზოგადოებრივი შენობის რევოლუციური გარდაქმნით ან მებრძოლ კლასთა საერთო განადგურებით სრულდებოდა".

წინამორბედ ისტორიულ ეპოქებში თითქმის ყველგან საზოგადოების სხვადასხვა ფენებად სრულ დანაწევრებას, სხვადასხვა საზოგადოებრივ მდგომარეობათა მთელ კიბეს ვპოულობთ. ამავე დროს ამ კლასებს შიგნით კიდევ განსაკუთრებული დანაყოფებია.

,,ჩვენი ეპოქა, ბურჟუაზიის ეპოქა იმით განსხვავდება, რომ მან გაამარტივა კლასობრივი წინააღმდეგობანი: საზოგადოება, სულ უფრო და უფრო იხლიჩება ორ დიდ მტრულ ბანაკად, ორ დიდ, ერთმანეთოს დაპირისპირებულ კლასად - ბურჟუაზიად და პროლეტარიატად". /ტ. 4. გვ. 424-25/.

უფრო ვიწრო აზრით, მარქსს კლასების ქვეშ ისეთი სოციალური ჯგუფები ესმის, რომლებიც ერთმანეთისაგან წარმოების საშუალე-

ბებზე დამოკიდებულებით განსხვავდებიან. რამდენადაც იგი საზოგადოების კლასობრივი დაყოფის საფუძველს წარმოებით ურთიერთობებში ხედავს, ამდენად კლასები ამ ურთიერთობათა გამოხატულებად გვევლინებიან, წარმოების საშუალებებზე

საკუთრების ფორმა, და რაც მთავარია, ამ საკუთრების არსებობა ან არაარსებობა კლასთა წარმოქმნის მთავარ კრიტერიუმი ხდება.

მაგრამ ეს კრიტერიუმები ჯერ კიდევ არასაკმარისია იმისათვის, რათა კლასზე, როგორც ასეთზე ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით ვილაპარაკოთ. ეს, ჯერ კიდევ „კლასი თავისთავადაა". კლასი კი ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, მარქსის აზრით, ესაა - „კლასი თავისთვის", ე.ი. კლასი, რომელსაც საკუთარი თავი, საკუთარი ინტერესების მქონე, სხვა კლასებისადმი დაპირისპირებულ განსაკუთრებულ სოციალურ ჯგუფად აქვს გაცნობიერებული. ისეთ ნიშნებთან ერთად, როგორებიცაა წარმოების საშუალებებისადმი დამოკიდებულება, ეკონომიკური მდგომარეობა და ა.შ. კლასობრივი თვითცნობიერებაც კლასის, როგორც ასეთის გაგებაში დიდ როლს ასრულებს, „რამდენადაც მილიონობით ოჯახი ცხოვრობს ეკონომიკურ პირობებში, რომლებიც განსხვავებულია და მტრულად უპირისპირებს მათ ცხოვრების წესს, ინტერესესა და განათლებას სხვა კლასთა ცხოვრების წესს, ინტერესებსა და განათლებას. ამდენად ისინი ქმნიან კლასს. რამდენადაც პარცელურ (დაქუცმაცებული მეურნეობა) გლეხებს შორის მხოლოდ ადგილობრივი კავშირი არსებობს, რამდენადაც მათი ინტერესების იგივეობა მათ შორის არავითარ ერთიანობას, არავითარ ეროვნულ კავშირებს, არავითარ პოლიტიკურ ორგანიზაციებს - ისინი არ ქმნიან კლასს არ ქმნის", -წერს მარქსი. /ტ.8. გვ.208/. მისი თვალსაზრისით, კლასობრივი თვითცნობიერების გამოთქმის ყველაზე ადეკვატური ფორმა პოლიტიკური პარტიაა.

მარქსის მიხედვით, მოცემული სოციალური ჯგუფის, მეორე განსაზღვრული სხვა ჯგუფისადმი დაპირისპირება, კლასის ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანია. „გერმანულ იდეოლოგიაში" ვკითხულობთ: „ცალკეული ინდივიდები მხოლოდ იმდენად ქმნიან კლასს, რამდენადაც მათ რომელიმე სხვა კლასთან ბრძოლა უხდებათ; დანარჩენ მიმართებებში ისინი ერთმანეთთან კონკურენტთა სახით მტრულ დაპირისპირებაში იმყოფებიან". /ტ. 3. გვ. 54./. ამგვარად, კლასების მარქსისტული კონცეფცია კლასობრივი ბატონობისა და კლასობრივი ბრძოლის მისეული კონცეფციისაგან განუყოფელია.

პრინციპში, მარქსი საზოგადოების კლასებად დიხოტომიური დაყოფისაგან ამოდის. კლასობრივი დიხოტომია მასთან ორი ფორმით გვევლინება:

პირველი ესაა, გამჭოლი დაპირისპირება, რომელიც ყველა „ანტაგონისტური" ფორმაციისათვისაა დამახასიათებელი, სადაც ერთ პოლუსზე განლაგებულია არამწარმოებელი, გაბატონებული, მჩაგვრელი, ექსპლოატატორული კლასები, რომელებიც სხვა კლასის ექსპლუატა-

ციით ზედმეტ პროდუქტს იღებებენ, ხოლო მეორე პოლუსზე კი შესაბამისად მწარმოებელი, დაქვემდებარებული, დაჩაგრული, ექსპლოატირებული კლასებია განლაგებული.

მეორე, ამ ფორმაციებიდან თითოეულში არსებობენ მისთვის სპეციფიკური კლასთა წყვილები, რომლებიც წარმოების განსაზღვრულ წესს გამოხატავენ. თითოეული კლასი პრინციპში თავის ანტიპოდს გულიხმობს, რომელთანაც იგი აშკარად ან ფარულად; ცნობიერად ან გაუცნობიერებლად; რეალურად ან პოტენციურად, წარსულში, აწმყოში ან მომავალში ბრძოლის მდგომარეობაში იმყოფება:.

ამგვარი წყვილებია: თავისუფლები-მონები, პატრიციები-პლებეები, მემამულენი-ყმა გლეხები, ოსტატები-შეგირდები, ბურჟუები-პროლეტარები და ა.შ.

ბრძოლა კლასებს შორის მარქსის მიხედვით, ესაა - საბოლოო ჯამში განვითარებად საწარმოო ძალებსა და ჩამორჩენილ წარმოებით ურთიერთობებს შორის ბრძოლის გამოხატულება. განსაზღვრულ ისტორიულ პერიოდში ერთი კლასი („რეაქციული") მოძველებულ წარმოებით ურთიერთობებს, მეორე („პროგრესული), ახალ ჩასახულ წარმოებით ურთიერთობებს ახორციელებს რომლებიც განვითარებად საწარმოო ძალებს შეესაბამებიან ერთი და იგივე კლასი საზოგადოებრივი ფორმაციის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ჯერ პროგრესულად, ხოლო შემდეგ რეაქციულად გვევლინება; მაგ. ბურჟუაზია, რომელიც კაპიტალისტური ფორმაციის ადრეულ სტადიაზე პროგრესული კლასი იყო, დამასრულებელ სტადიაზე რეაქციულ კლასად იქცევა.

პროლეტარიატი და ბურჟუაზია, მარქსის მიხედვით, უკანასკნელი ანტაგონისტური კლასებია. მომავალი კომუნისტური ფორმაცია, ესაა - უკლასო საზოგადოება. მისი დადგენისათვის, პროლეტარიატმა, რომლის ისტორიული მისიაა გაინთავისუფლოს თავი ბურჟუაზიული ექსპლოატაციისაგან და იმავდროულად მთელი საზოგადოება (კაცობრიობა) გაანთავისუფლოს, უნდა მოიპოვოს პოლიტიკური ძალაუფლება და თავისი რევოლუციური დიქტატურა დაამყაროს. ამგვარად, მარქსი არა-ამხოლოდ სენ - სიმონთან, არამედ მის მიმდევრებთან და კონტთან ერთად ოქროს საუკუნის დადგომას წინასწარმეტყველებს, არა მხოლოდ აღმოაჩენს პროლეტარიატში ახალ მესიას, არამედ „მეცნიერულად" ასაბუთებს, რაც ამ მესიამ უნდა გააკეთოს, რათა თავისი მსოფლიო-ისტორიული დანიშნულება შესრულოს.

მაგრამ მარქსი ხომ ფრიად სერიოზული მეცნიერი იყო, რათა თავისი უტოპიური მესიანობის უკან კლასობრივი სტრუქტურის უფრო რთული რეალობა ვერ დაენახა. ამ სტრუქტურის დიხოტომიურ ხედვას იგი სხვა კლასების, ფენებისა და ჯგუფების არსებობასაც უმატებდა. უფრო მეტიც, თავისი გამარტივებული კლასთა ბრძოლის კონცეფციის გარდა, მან იმ სოციალურ ჯგუფთა ურთიერთდამოკიდებულების ანალიზის ბრწყინვალე ნიმუშები მოგვცა, რომლებიც ამ კლასებს, ანტაგ-

ონისტებს შიგნით და გარეთ იმყოფებიან. კერძოდ, მსგავს ნიმუშებს მის ისეთ ცნობილ შრომებში ვპოულობთ, როგორებიცაა „კლასობრივი ბრძოლა საფრანგეთში და 1848-50 წწ.-ში" და „ლუი ბონაპარტის თვრამეტი ბრიუმერი".

მის თანამედროვე ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში, გარდა პროლეტარიატის და ბურჟუაზიისა, მარქსი, კერძოდ კლასების სახით მიწათმფლობელებს და წვრილ ბურჟუაზიას განიხილავს („ესაა გარდამავალი კლასი, რომელშიც ორივე კლასის ინტერესები ურთიერთს ამდაბლებენ, აბლაგვებენ, ამცრობენ"). ზოგჯერ იგი „ფრაქციების" სახელით ისეთ სოციალურ კატეგორიებს როგორებიცაა „ფენა", „შუალედური ფენა", „შუალედური წოდება", „შუალედური კლასები", „საშუალო კლასები", „ლიბერალური საშუალო კლასი" და ა. შ.

აუცილებელია აღვნიშნოთ „კლასის" მარქსისტული ტერმინის მრავალმნიშვნელობა. ერთი და იგივე კატეგორიები მასთან ხშირად გვევლინებიან ხან როგორც კლასი, ხან როგორც კლასის ნაწილი, ხან როგორც წოდება. მიწის მესაკუთრეთა კლასს იგი ხან, როგორც ბურჟუაზიული კლასის ნაწილად, ზოგჯერ კი როგორც დამოუკიდებელ კლასად განიხილავს. ზოგჯერ კი თავის საყვარელ დიხოტომიას ღალატობს და სამ ძირითად საზოგადოებრივ კლასს:

დაქირავებულ მუშებს, კაპიტალისტებს და მიწის მესაკუთრეებს გამოყოფს. (ტ. 25. გვ. 458)/

და მაინც, დიხოტომიური კლასობრივი დაყოფა მასთან წამყვანი იყო. რაშიც, როგორც ჰეგელის დიალექტიკის, ისე მისი რევოლუციური ტემპერამენტის გავლენა გამოიხატა. მაგრამ კლასობრივი სტრუქტურის ასეთი ხედვა ამ საგანზე მარქსის საკუთრივ სოციოლოგიურ წარმოდგენებთანაც დაკავშირებული იყო. პირველი, მან კლასების დიხოტომიური დაყოფა გაიგო არა მხოლოდ როგორც რეალური, არამედ როგორც იდეალურ-ტიპობრივად, რასაც შიდაკლასობრივი, გარეკლასობრივი და კლასთაშორისი სოციალური კატეგორიების მისეული ანალიზი ადასტურებს. მეორეც, კლასთა დიხოტომიური სურათი მათი განვითარების ბაზისური ტენდენციის, პოლარიზაციის ტენდენციის მარქსისეულ გაგებასთან იყო დაკავშირებული.

მარქსი თვლიდა, რომ გარდა პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიისა, ყველა სხვა საშუალო ფენა თუ კლასი გაქრებოდა და კლასებს, ანტაგონისტებს შორის გაითქვიფებოდა. მაგრამ მარქსის ეს წინასწარმეტყველება არ გამართლდა, არც პროლეტარიატის გაღატაკების თეზისი აღმოჩნდა სწორი. წარმოდგენა იმაზე, რომ სოციალური განვითარება, ესაა კლასთა შეუწყვეტელი ბრძოლა , რომელიც ამ განვითარების მამოძრავებელი ძალების სახით გვევლინება, რასაკვირველია ცალმხრივი და გამარტივებული იყო. იგი ყურადღების ფიქსაციას მხოლოდ კლასობრივ კონფლიქტზე ახდენდა, უყურადღებოდ ტოვებდა, პირველი,

გარეკლასობრივ სოციალურ კონფლიქტებს, მეორე, კლასებს შორის თანამშრომლობას, რომელსაც ხაზს უსვამდა კონტი. მარქსის შრომებში კლასების სოციოლოგიური შესწავლისათვის არა იმდენად მის კლასობრივ დიხოტომიებსა და პროგნოზებს, რამდენადაც სოციალური კონფლიქტის როლზე, ამ კონფლიქტების ეკონომიკური ფაქტორების ანალიზზე, კონკრეტულ საზოგადოებაში და

სხვადასხვა კლასებისა და ჯგუფების მდგომარეობის და ურთიერთქმედების კვლევაზე - ზოგჯერ მეტისმეტი აქცენტის გაკეთებას ჰქონდა მნიშვნელობა.

10. შემეცნების სოციოლოგია

მარქსმა პირველმა დაამუშავა ისეთი პრობლემური სფერო, ანუ სოციოლოგიური დისციპლინა, რომელიც შემეცნებით პროცესთა სოციალურ ფაქტორებს, სოციალურ მექანიზმებს და სოციალურ შედეგებს სწავლობს. საბოლოოდ, ამ დისციპლინამ მიიღო სახელწოდება „შემეცნების სოციოლოგია". მარქსი თვლიდა, რომ მსგავსად იმისა, როგორც ადამიანის შესახებ არ შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის საფუძველზე, რასაც იგი თავის თავზე ფიქრობს, ასევე საზოგადოებისა და სოციალური ჯგუფების შესახებ შეუძლებელია ვიმსჯელოთ იმ წარმოდგენების საფუძველზე, რომელთაც ისინი საკუთარ თავზე ქმნიან. ამიტომ სოციალური მეცნიერების ამოცანაა - აღმოაჩინოს ფარული, სიღრმისეული სოციალური რეალობა, რომელიც მრავალგვარ იდეათა, წარმოდგენათა, ცოდნათა და რწმენათა საფუძველში ძევს. მარქსმა ერთ-ერთმა პირველმა დაამუშავა ეს დებულება, რომელსაც არა მხოლოდ შემეცნების სოციოლოგია, არამედ მთელი სოციოლოგიაც ეყრდნობა.

შემეცნებისადმი სოციოლოგიურმა მიდგომამ ყველაზე კონცენტრირებული გამოხატულება იდეოლოგიის მარქსისტულ კონცეფციაში ჰპოვა. იდეოლოგიის ქვეშ მარქსს ცნობიერი და არაცნობიერი მითოსური შემოქმედება ესმის, რომელიც მოწოდებულია ნამდვილი სოციალური პრაქტიკა შეცვალოს, მეორე, ამ პრაქტიკასთან თავისი კავშირი შენიღბოს. საზოგადოება და უწინარეს ყოვლისა, გაბატონებული კლასები მას წარმოედგინა თავისებური სახის გიგანტურ ფაბრიკად, რომლებიც ილუზიებს - პოლიტიკურს, იურიდიულს, მეცნიერულს და მით უფრო რელიგიურს, მორალურს და მხატვრულს - აწარმოებენ. ნამდვილმა მეცნიერებამ კი, რომელიც არაა დაკავშირებული სოციალურ სტატუსის შენარჩუნებასთან და ურთიერთდაპირისპირებულ სოციალურ ძალთა ეკონომიკურისა და პოლიტიკურ ინტერესებთან, ამ ილუზორულ ქმნილებათა კავშირი „გამოიცნო" მარქსის მიხედვით, იდეოლოგიის ანტიპოდია. მხოლოდ მომავალ კომუნისტურ ფორმაციაში სოციალური ურთიერთობანი იმდენად მარტივნი, ნათელი და გამჭვირვალე გახდება, რომ იდეოლოგიები გაქრებიან, რადგან ამ ზედნაშენური კამუფლიაჟის

მოთხოვნილება გაქრება...

მრავალ განსხვავებულ იდეოლოგიურ კონსტრუქციათა ანალიზის პროცესში მარქსმა მრავალ, მნიშვნელოვან წარმატებებას მიაღწია. მისმა მიდგომამ სოციალურ და შემეცნებით პროცესთა ურთიერთკავშირის შესწავლის ნაყოფიერი გზები აღმოაჩინა და მნიშვნელოვანი სოციოლოგიური დისციპლინის არსებობას ჩაუყარა საფუძველი. მაგრამ სამწუხაროდ, მარქსი ისე გაიტაცა იდეოლოგიის მხილებამ, რომ არარადიკალური ხასიათის ნებისმიერ იდეას ილუზიებად ან მისი საკუთარი შეხედულებებიდან განსხვავებულ იდეებს, როგორც კლასობრივი ინტერესების შენიღბვას აღიქვამდა.

„შემეცნების სოციოლოგია" ასეთი გაგებით თავისებური სახის, „ნიღბის ჩამომხსნელ", „მამხილებელ" ნამდვილი თუ მოჩვენებითი ჭუჭყის „გამწმენდ", საქმიანობად გადაიქცა ამავე დროს, სხვადასხვა მოაზროვნეთა კლასობრივი ილუზიების მხილებისას, მარქსი „შემეცნების სოციოლოლოგიის" თავისი საკუთარი დოქტრინის მიმართ გამოყენებას ივიწყებს.

დაირწმუნა რა თავი იმაში, რომ მისი კავშირი ყველაზე „პროგრესული" კლასის პროლეტარიატის ინტერესებთან იდეოლოგიისაგან თავისუფლების გარანტიას წარმოადგენს, იგი იმაზე, თუ მისი მოძღვრება რეალურად როგორ იფუნქციონირებს სხვადასხვა სოციალურ გარემოში, როგორ იქნება გაგებული და გამოყენებული სერიოზულად არ დაფიქრებულა. ყოველივე ეს მას ცხადად და გარკვეულად წარმოედგინა: საკმარისია თეორიული გამარჯვება მოვიპოვოთ ოპონენტზე, რომ მოძღვრება გაგებულ და გამოყენებულ იქნეს ისე, როგორც მას წარმოუდგენია. მაშინ როდესაც, მისი მოძღვრება მრავალმნიშვნელოვანი, წინააღმდეგობრივი და დაუსრულებელი იყო. ამიტომ საბოლოოდ სხვა სოციალურ ნიადაგზე, სხვადასხვა საზოგადოებაში, სოციალურ კლასებსა და ფენებში დამკვიდრებისას, იგი განიმარტებოდა და ფუნქციონირებდა გაცილებით სხვანაირად ვიდრე, ეს მარქსს წარმოედგინა.

მარქსის შემოქმედებაში მეცნიერული და პოლიტიკურ-პრაქტიკული ასპექტები მჭიდროდაა ერთმანეთთან შერწყმული. თუმცა იგი თავის თავს მეცნიერად თვლიდა და სინამდვილეში ასეც იყო, მაინც მის თვალში მეცნიერება უწინარეს ყოვლისა არა მიზანი, არამედ საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის საშუალება იყო. ამიტომ მისი შემოქმედების მეცნიერულ და არამეცნიერულ მხარეებს, რომელთა ურთიერთგავლენა ძალიან დიდია. მთლიანობაში მარქსის მოძღვრება მრავალმნიშვნელოვანი და წინააღმდეგობრივი, დაუსრულებელი ხასიათისაა, რამაც გამოიწვია კიდეც მისი მრავალგვარი ინტერპრეტაცია. მიუხედავად ამისა, მისმა მოძღვრებამ მასტიმულიზირებელი ზეგავლენა იქონია სოციოლოგიის განვითარებაზე. მართალია, მარქსს არ გამოუყენებია ტერმინი „სოციოლოგია", მაგრამ მან დაამუშავა

საზოგადოების საზოგადოების შესახებ სინთეზური მეცნიერება, რომელიც სინამდვილეში სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ნიშნებს შეესაბამება.

ონტოლოგიური ასპექტით, მარქსმა სოციალური რეალობის აღმოჩენაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა, განიხილა რა საზოგადოება, როგორც ადამიანთა შრომითი საქმიანობის ფაქტორი და შედეგი, რომლებიც ერთდროულად აყალიბებენ სოციალურ სისტემებს და სოციალური სისტემების მიერვე ყალიბდებიან.

მართალია, ისტორიის მატერიალისტური გაგების მთავარი პოსტულატები დაუსაბუთებელი და ამავე დროს უარყოფილიც /ე.ი. ვერც დავამტკიცებთ და ვერც უარვყოფთ / არ არის და მეტაფორულ ხასიათს ატარებენ, მაინც მასში სოციოლოგიისათვის, როგორც მეცნიერებისათვის, ძალიან მნიშვნელოვანი განწყობა იდო, რომელიც იმ სიღრმისეული სოციალური სტრუქტურების შესწავლაში მდგომარეობს, რომლებიც დაფარულნი არიან იმ წარმოდგენებით, რომელთაც საზოგადოება და კლასები საკუთარ თავზე ქმნიან. მარქსი საზოგადოების შესწავლას, როგორც სისტემას უდგებოდა. საზოგადოების სისტემური ხედვა მასთან უწინარეს ყოვლისა, „საზოგადოების ფორმაციის" ცნებაში განხორციელდა. მის თეორიაში ეკონომიკური რედუქციონიზმის ტენდენცია იდო, მაგრამ ამასთან ერთად იგი ეკონომიკას, როგორც სოციალური სისტემის ქვესისტემას განიხილავდა და ამ ქვესისტემის სხვებთან ურთიერთქმედება იკვლია.

მარქსმა სოციალური ცვლილებების, სოციალური და პოლიტიკური რევოლუციების შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა. სოციალური კლასებისა და სოციალური კონფლიქტების მისეული განმარტება პარადიგმული გახდა. საზოგადოების კონტისეული „კონსენსუსი" პარადიგმის საწინააღმდეგოდ სოციალური განვითარების „კონფლიქტურ" პარადიგმას ჩაუყარა საფუძველი. სოციოლოგიაში სოციალური კონფლიქტის პოზიტიური ფუნქციების კვლევის ტრადიცია მარქსიდან იწყება.

მეცნიერება მარქსისათვის უფრო სამყაროს შეცვლის, ვიდრე მისი ახნის საშუალება იყო. იგი თავის მეცნიერული ოპონენტების მიმართ შეუწყნარებლობით გამოიჩეოდა, ამიტომ პოლიტიკური რევოლუციონერის ეთიკა მასში მეცნიერის ეთიკაზე ხშირად იმარჯვებდა.

მოკლე შინაარსი:

1. კარლ მარქსი, პიროვნება და მეცნიერი

კარლ მარქსი XIX ს-ის ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი სოციალური მოაზროვნეა. მის იდეებს თითქმის საუკუნე ნახევარი იყენებდნენ და ახლაც იყენებენ ყველაზე განსხვავებულ სოციალურ მოძრაობათა

პროგრამებში დედამიწის სხვადასხვა რაიონებში. ზოგიერთმა ტოტალიტარულმა რეჟიმმა მარქსიზმი ერთადერთ იდეოლოგიად აქცია, რომელსაც არსებობის უფლება აქვს, და იგი სახელმწიფოებრივი რელიგიის სახესხვაობადაც კი გადააქციეს.

2. ყოველი ახალი პუბლიკაცია ბადებდა მარქსის იდეების ახალ ინტერპრეტაციას. ამ გარემოებას ორი მნიშვნელოვანი შედეგი აქვს. პირველი, მარქსის შეხედულებათა ყოველგვარი ინტერპრეტაცია მუდამ ასე თუ ისე მათი რეკონსტრუქციაა. მეორე, მარქსის მემკვიდრეობის ყველაზე განსხვავებული წინააღმდეგობრივი და ურთიერთგამომრიცხველ ინტერპრეტაციათა უზარმაზარი რაოდენობა არსებობს. ეს მრავალსახიერება ძლიერდება იმით, რომ პოლიტიკურ-იდეოლოგიური სისტემის სახით გავრცელების პროცესში მარქსიზმმა განმარტება იმის მიხედვით მიიღო, თუ როგორ სოციალურ, ნაციონალურ, კულტურულ ნიადაგზე მოხვდა იგი, როგორ გარემოში დაიწყო მან ფუნქციონირება.

ამის შედეგად „მარქსიზმი" გამოეყო თავის შემქმნელს და საკუთარი სიცოცხლით ცხოვრება დაიწყო. ეს ჯერ კიდევ მარქსის სიცოცხლეში დაიწყო. მაგ. თავისი ფრანგი მიმდევრების მიმართ 70-იანი წლების დასასრულს იგი ამბობდა: „მე ვიცი მხოლოდ ერთი, რომ მე მარქსისტი არა ვარ". მისი სიკვდილის შემდეგ ეს პროცესი მნიშვნელოვნად გაძლიერდა. ამის შედეგად დღეს მისი მოძღვრების იმდენად განსხვავებული ინტერპრეტაციები და განმარტებები არსებობს, რომ უფრო უპრიანია და სწორი, თუ არა მარქსიზმის, არამედ მარქსიზმების შესახებ ვილაპარაკებთ.

3. იდეურ-თეორიული წყაროები. არსებობს ცნობილი წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ მარქსიზმის წყაროებია:

- გერმანული კლასიკური ფილოსოფია (ი. კანტი, ი. ფიხტე, გ. ჰეგელი, ფ. შელინგი და ლ. ფოიერბახი) ჰეგელის იდეა პროგრესული განვითარების, როგორც წინააღმდეგობრივი პროცესის შესახებ, რომელი წინააღმდეგობაც იჭრება დიალექტიკურ სინთეზში (ჰეგელიანური ტრიადის „თეზისი- ანტითეზისი-სინთეზი" თანახმად).

-.ინგლისური პოლიტიკური ეკონომია (ადამ სმიტი, დევიდ რიკარდო)

- ფრანგული უტოპიური სოციალიზმი (კლოდ სენ-სიმონი, რობერტ ოუენი, შარლ ფურიე)

აღსანიშნავია სენ-სიმონი. სოციოლოგიური ასპექტით მან დიდი გავლენა მოახდინა მარქსის მიერ

,,ინდუსტრიის" (ე. ი. სენ - სიმონის მიხედვით წარმოება ფართო აზრით) როლის შეფასებაზე;

საკუთრების ფორმისა და კლასების, განსაკუთრებით პროლეტარი-

ატის მნიშვნელობის შეფასებაზე;

რევოლუციურ მოძრაობათა („კრიტიკული ეპოქების" - სენ - სიმონი) მნიშვნელობათა შეფასებაზე. ჯერ კიდევ მარქსამდე დაამუშავა სენ - სიმონმა იდეა იმის შესახებ, რომ თანამედროვე სახელმწიფო მთავარი დაბრკოლებაა ინდუსტრიალური საზოგადოების განვითარების გზაზე.

4. კრიტიკა და ურთიერთგავლენები. საერთოდ სოციოლოგიის ისტორიაში ერთი მოაზროვნის მეორეზე გავლენის ორი სახე არსებობს:

პოზიტიური - მდგომარეობს იმაში, რომ ერთი მოაზროვნის იდეები კვლავ იწარმოებიან, გრძელდებიან, ვითარდებიან ან გამოიყენებიან მეორის გამოკვლევებში. ამ დროს გავლენა შეიძლება აღიარებულ იქნას „მიმდევრის" მიერ ან არა. ასეთი გავლენები საკმარისად ნათელია.

ნეგატიური - გავლენების შემჩნევა ძნელია, თუმცა ისინი უფრო ხშირად გვხვდებიან. ეს გავლენები ერთი მოაზროვნის მეორეს მიმართ მუდმივ ოპოზიციაში ყოფნაში, ერთი შეხედულებების მეორისადმი დაპირისპირებაში ვლინდება. „ნეგატიური" გავლენის დროს „წინამორბედის" განსაზღვრული თეზისები „მიმდევრის" განსაზღვრულ კონტრთეზისებს იწვევენ, ასე, რომ ეს უკანასკნელნი სპეციფიკურნი, მაგრამ ზოგჯერ პირველთა ძალიან ზუსტი ასახვაც კი შეიძლება აღმოჩნდნენ. უკვე თვით პოლემიკის ობიექტის არჩევას დიდი მნიშვნელობა აქვს და ადასტურებს იმას, რომ „მიმდევარი" არაა გულგრილი გარკვეული „წინამორბედის" მიმართ და მასთან ერთად ჩართული ერთი და იგივე პრობლემების განხილვაშია. ამ განხილვის პროცესში პირველი ხშირად გაცილებით მეტს სესხულობს უკანასკნელისაგან, ვიდრე ეს თვითონ მას ჰგონია. „ნეგატიური" გავლენები სოციოლოგიის ისტორიაში ხშირად უფრო ძლიერია, ვიდრე „პოზიტიური", და შეიძლება მით უფრო ძლიერი იყოს, რაც უფრო ენერგიულია დაპირისპირება.

5. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. ადამიანი და საზოგადოება. ყოველი რამდენადმე მასშტაბური მოძღვრება საზოგადოებაზე მუდამ ადამიანის არსებისა და სამყაროში მისი ადგილის შესახებ თეორიას გულისხმობს. სხვა სიტყვებით თეორიულ სოციოლოგიას ყოველთვის განსაზღვრული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ემეზობლება. ასე იყო მარქსთანაც. ადამიანის მისეული ხედვა განმანათლებელთა, ჰეგელის, ფოიერბახის, აგრეთვე ჰესის გავლენით ჩამოყალიბდა. მართალია, მარქსს ამოცანად არ დაუსახავს განსაკუთრებული ფილოსოფიური ანთროპოლოგია შეექმნა, მაგრამ მთლიანობაში მისი ანთროპოლოგიური შეხედულებები ღრმა ორიგინალობით გამოირჩევა.

ადამიანი აღმოჩნდება გაუცხოებული თავისი შრომის შედეგებისგან, შრომის პროცესისაგან, საზოგადოებისა და საკუთარი თავისგანაც კი.

მხოლოდ მომავალ კომუნისტურ საზოგადოებაში, როდესაც დასრულდება კაცობრიობის წინაისტორია-პრეისტორია და დაიწყება მისი ნამდვილი ისტორია, როდესაც კაცობრიობა „აუცილებლობის სამეფოდან" „თავისუფლების სამეფოში"გადავა. ადამიანი დაუბრუნდება საკუთარ თავს და გაუცხოებაც გადაილახება.

6. ერთ - ერთი ცნობილი თეზისი მისი თეზისებიდან ფოიერბახის შესახებ გვაუწყებს „ადამიანის არსება არ არის აბსტრაქტი, რომელიც ცალკეულ ადამიანს ახასიათებს. სინამდვილეში იგი ყველა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობაა".

როგორც ესქილესა და შექსპირის თაყვანისმცემელს, მარქსს ისტორიული პროცესი წარმოდგენილი ჰქონდა დრამის სახით, რომელშიც ადამიანები ერთდროულად როგორც ამ დრამის ავტორები, ისე შემსრულებლები - მსახიობები არიან. ადამიანები, პრაქტიკულად მოქმედი არსებებია, ამიტომ სწორედ ისინი ქმნიან სოციალურ სისტემებს. მაგრამ ისინი ამ სისტემებს განსაზღვრულ სოციალურ და ბუნებრივ პირობებში ქმნიან, რომლებიც მათ გარეშე წარმოიშვნენ, მათი მონაწილეობის გარეშე წარმოიქმნენ: „ადამიანები თვითონ ქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ ისინი ამას აკეთებენ არა ისე, როგორც მათ მოესურვებათ, არამედ პირობებში, რომლებიც თვითონ მათ არ აურჩევიათ, რომლებიც უშუალოდ და რეალურად არსებობენ, მოცემულია მათთვის და წარსულიდანაა გადმოსულნი".

7. სოციალურ სისტემათა თეორია

მარქსის მიხედვით საზოგადოებრივი ფორმაცია - ესაა სოციალური სისტემა, რომელიც ურთიერთდაკავშირებულ ელემენტებისაგან შედგება და არამდგრადი წონასწორობის მდგომარეობაში იმყოფება. ამ სისტემის სტრუქტურას შემდეგი სახე აქვს.გარდა ბაზისისა და ზედნაშენისა, ფორმაცია შეიცავს აგრეთვე სოციალურ კლასთა, ჯგუფთა და ფენათა განსაზღვრულ სტრუქტურას, რომელიც ისევე, როგორც ზედნაშენი გამოხატავს წარმოების წესს, ბაზისს და ბოლოს, საზოგადოებრივ ფორმაციაში შედიან ისეთი ელემენტები, კომპონენტები, როგორებიცაა ოჯახის განსაზღვრული ფორმები ადამიანთა ცხოვრების წესის და ყოველდღიური ცხოველსაქმიანობის განსაზღვრული ფორმები, კერძოდ მოხმარების ფორმები.

8. მეთოდოლოგია. მარქსიც ევოლუციონისტია. იგი თვლის, რომ ყველა საზოგადოება ადრე თუ გვიან თავიანთი განვითარების მანძილზე ერთსა და იმავე სტადიებს გადიან. სოციალური მეცნიერების ამოცანაა, გამოიკვლიოს საზოგადოება მისი პროგრესული განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე.

მარქსის მიხედვით, ისტორიული განვითარების კანონების ცოდნა,

არა მხოლოდ წარსულისა და თანამედროვეობის გაგებას, არამედ მომავლის წინასწარმეტყველების შესაძლებლობასაც გვაძლევს. ამიტომაა, რომ მის შრომებში მნიშვნელოვანი ადგილი წინასწარმეტყველებას უჭირავს. მის მეთოდოლოგიაშიგანსაკუთრებული ადგილი ყოველგვარი წინააღმდეგობების, დაძაბულობების, კონფლიქტების გამოვლენას უჭირავს. ეს ეხება სოციალური ცხოვრების, საზოგადოების სხვადასხვა სფეროთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებების კვლევას და ა.შ. მარქსი თვლის, რომ დაპირისპირებულ ძალებსა და ტენდენციებს შორის წინააღმდეგობა, ბრძოლა განვითარების წყარო და მამოძრავებელი ძალაა.

ზოგადმეცნიერული მეთოდის სახით მარქსი აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ აღმასვლის მეთოდს იყენებს. ეს მეთოდი შემეცნების სამსაფეხურიანი წესისაგან შედგება:

ობიექტის ემპირიული გამოკვლევა, რომელიც" გრძნობად კონკრეტულს" - წარმოადგენს;

"გრძნობად კონკრეტულის" საფუძველზე ობიექტის შესახებ აბსტრაქტული წარმოდგენების შექმნა (თეორიული დონე);

ობიექტის შესახებ სრული, მთლიანი წარმოდგენების მიღება, რომელსაც „გრძნობად კონკრეტული", გაივლის რათეორიულ გააზრებას, „აზროვნებრივ კონკრეტულად" გადაიქცევა.

მარქსი ჯერ კიდევ დიდ ხნით ადრე სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის წარმოშობამდე აკეთებს პირველ ცდებს, კვლევის სტრუქტურულ-ფუნქციონალური მეთოდის გამოყენებაში, განიხილავას რა სხვადასხვა მოვლენებს განსაზღვრულ სოციალურ სისტემაში, მათი შეტანილი წვლილის თვალსაზრისით. გარდა ამისა, ჩვენ მის შრომებში ისტორიულ - გენეტურ და შედარებით-ისტორიულ მეთოდებსაც ვპოულობთ .

9. სოციალური განვითარების თეორია. სოციალური რევოლუცია. სოციალური განვითარების დინამიკა, მარქსის მიხედვით, განპირობებულია მუდმივად წარმომქმნადი წინააღმდეგობით, კონფლიქტით, რომელიც წარმოიშობა განვითარებაში მყოფ საწარმოო ძალებსა ერთის მხრივ და წარმოებით ურთიერთობებს შორის, მეორეს მხრივ. თავის მხრივ წარმოებითი ურთიერთობანიც (ბაზისი) მუდმივ კონფლიქტშია ზედნაშენთან და საზოგადოებაში ამ ბაზისის გაცნობიერების სხვადასხვა ფორმებთან. მთლიანობაში, საწარმოო ძალათა განვითარება, მარქსის მიხედვით, გარდაუვალ კანონს წარმოადგენს.

როდესაც წარმოების წესის ორ მხარეს შორის არამყარი წონასწორობა ირღვევა და წარმოებითი ურთიერთობანი, საწარმოო ძალთა განვითარების საშუალებებიდან მათს დაბრკოლებად და მუხრუჭად იქცევა, ისინი რევოლუციური ცვლის საგანი ხდებიან. ერთდროულად

ეს პროცესი გამოიხატება სოციალური სისტემის დანარჩენ კომპონენტთა შორის კოლიზიებსა და კონფლიქტებში: კლასობრივი, პოლიტიკური, იდეოლოგიური და ა.შ. ბრძოლის გამწვავებაში. რის შედეგადაც ხდება საზოგადოებრივი ფორმაციების გლობალური მასშტაბით ცვლა, ე.ი. სოციალური რევოლუცია.

10. კლასებისა და კლასობრივი ბრძოლის თეორია

მარქსი ამბობდა: ის რაც მე ახალი გავაკეთე, შემდგომში მდგომარეობს:

1. რომ კლასების არსებობა დაკავშირებულია მხოლოდ წარმოები განვითარების განსაზღვრულ ისტორიულ ფაზებთან;

2. რომ კლასობრივ ბრძოლას აუცილებლად მივყავართ პროლეტარიატის დიქტატურასთან, და

3. რომ ეს დიქტატურა მოასწავებს ყოველგვარ კლასთა გაქრობას და უკლასო საზოგადოებაზე გადასვლას". კლასები (მარქსისტულ - ლენინურად) ეწოდება ადამიანთა დიდ ჯგუფებს, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდება:

1. თავიანთი ადგილით წარმოების ისტორიულად განსაზღვრულ სისტემაში

2. თავიანთი დამოკიდებულებით წარმოების საშუალებებისადმი (მფლობელი, არამფლობელი)

3. თავიანთი როლით წარმოებით ორგანიზაციაში (კაპიტალისტი - მუშა, მენეჯერი - შემსრულებელი)

4. მატერიალური დოვლათის მიღების წესითა და ოდენობით, რომელიც მათ ხელთ აქვთ (მოგება - ხელფასი).

ყოველ საზოგადოებივ ეკონომიკურ ფორმაციაში მისთვის სპეციფიკური კლასთა წყვილები არსებობს. „თავისუფალი და მონა, პატრიციები და პლებეები, მემამულე და ყმა, ხელოსანი და შეგირდი, მოკლედ მჩაგვრელი და ჩაგრული ერთმანეთთან მუდმივ ანტაგონიზმში იმყოფებიან, ერთმანეთთან განუწყვეტელ, ხან ფარულ, ხან აშკარა ბრძოლას აწარმოებენ, რომელიც ყოველთვის მთელი საზოგადოებრივი შენობის რევოლუციური გარდაქმნით ან მებრძოლ კლასთა საერთო განადგურებით სრულდებოდა".

11. შემეცნების (ცოდნის) სოციოლოგია. ეს არის სოციოლოგიური დისციპლინა, რომელიც შემეცნებით პროცესთა სოციალურ ფაქტორებს, სოციალურ მექანიზმებს და სოციალურ შედეგებს სწავლობს. საბოლოოდ, ამ დისციპლინამ მიიღო სახელწოდება „შემეცნების სოციოლოგია"..

მარქსი თვლიდა, რომ მსგავსად იმისა, როგორც ადამიანის შესახებ არ შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის საფუძველზე, რასაც იგი თავის თავზე ფიქრობს, ასევე საზოგადოებისა და სოციალური ჯგუფების შესახებ

შეუძლებელია ვიმსჯელოთ იმ წარმოდგენების საფუძველზე, რომელთაც ისინი საკუთარ თავზე ქმნიან.

ამიტომ სოციალური მეცნიერების ამოცანაა - აღმოაჩინოს ფარული, სიღრმისეული სოციალური რეალობა, რომელიცმრავალგვარ იდეათა, წარმოდგენათა, ცოდნათა და რწმენათა საფუძველში ძევს. მარქსმა ერთ-ერთმა პირველმა დაამუშავა ეს დებულება, რომელსაც არა მხოლოდ შემეცნების სოციოლოგია, არამედ მთელი სოციოლოგიაც ეყრდნობა.

12. შემეცნების სოციოლოგია (იდეოლოგია). იდეოლოგიის ქვეშ მარქსს ესმის:

- ცნობიერი და არაცნობიერი მითოსური შემოქმედება, რომელიც მოწოდებულია, შეცვალოს ნამდვილი სოციალური პრაქტიკა,

- მეორე, შენიღბოს თავისი კავშირი ამ პრაქტიკასთან. საზოგადოება და უწინარეს ყოვლისა, გაბატონებული კლასები მას თავისებური სახის გიგანტურ ფაბრიკად წარმოედგინა, რომლებიც პოლიტიკურ, იურიდიულ, მეცნიერულ და მით უფრო რელიგიურ, მორალურ და მხატვრულ ილუზიებს აწარმოებენ.

- ნამდვილი სოციალური მეცნიერება კი, რომელიც სოციალურ სტატუსის შენარჩუნებასთან და ურთიერთდაპირისპირებულ სოციალურ ძალთა ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ინტერესებთან არაა დაკავშირებული ამ ილუზორულ ქმნილებათა კავშირი გამოიცნო, იდეოლოგიის ანტიპოდია.

- მხოლოდ მომავალ კომუნისტურ ფორმაციაში სოციალური ურთიერთობანი იმდენად მარტივნი, ნათელი და გამჭვირვალენი, გახდებიან რომ იდეოლოგიები გაქრებიან, რადგან ამ ზედნაშენური კამუფლიაჟის მოთხოვნილება გაქრება.

„შემეცნების სოციოლოგია" ასეთი გაგებით თავისებური სახის, „ნიღბის ჩამომხსნელ", „მამხილებელ - ნამდვილი თუ მოჩვენებითი ჭუჭყის „გამწმენდ" თეორიული საქმიანობის ნაირსახეობად გადაიქცა.

ამავე დროს, სხვადასხვა მოაზროვნეთა კლასობრივი ილუზიების მხილებისას, მარქსი საკუთარი დოქტრინის მიმართ „შემეცნების სოციოლოლოგიის" შესაძლებობების გამოყენებას ივიწყებს.

კითხვები:

1. კ. მარქსის მსოფლმხედველობის ფორმირებაში, რომელმა მოაზროვნეებმა ითამაშეს მნიშვნელოვანი როლი?
2. დაასახელეთ მარქსიზმის სამი იდეური წყარო და გაანალიზეთ ის არსებითი მომენტები, რომლებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს კ. მარქსის როგორც მეცნიერისა და რევოლუციონერის ჩამოყალიბებაზე.
3. რატომ დასჭირდა კ. მარქსს, მისი მომხრეებისა და მიმდევრების თეორიების გაცნობის შემდეგ ეთქვა: „მე მარქსისტი არ ვარ"?
4. განმარტეთ კ. მარქსის დებულების საზრისი „საზოგადოება არ შედგება ინდივიდებისაგან, არამედ გამოხატავს იმ კავშირთა და ურთიერთობათა ჯამს, რომელშიც ეს ინდივიდები ერთმანეთთან იმყოფებიან".
5. განმარტეთ კ. მარქსის დებულების საზრისი „ადამიანები თვითონ ქმნიან თავიანთ ისტორიას, მაგრამ ისინი ამას აკეთებენ არა ისე, როგორც მათ მოესურვებათ, არამედ პირობებში, რომლებიც თვითონ მათ არ აურჩევიათ, რომლებიც უშუალოდ და რეალურად არსებობენ, მოცემულია მათთვის და წარსულიდანაა გადმოსულნი".
6. გამოყავით კ. მარქსის დებულების „ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათს ყოფიერებას, არამედ პირიქით, მათი განვითარების გასაზღვრულ საფეხურზე საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათს ცნობიერებას", არსებითი მომეტები.
7. გაანალიზეთ დებულება „ცნობიერება არასოდეს არ შეიძლება სხვა იყოს, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება. ადამიანთა ყოფიერება კი მათი ცხოვრების რეალური პროცესია".
8. რა ელემენტების ერთობლიობას წარმოადგენს საზოგადოებრივ - ეკონომიკური ფორმაცია?
9. რა არის ბაზისი და ზედნაშენი და რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის?
10. რა მხარეებისა და ელემენტებისაგან შედგება წარმოების წესი?
11. კლასების თეორიის შექმნაში რომელი შეტანილი წვლილის შესახებ მსჯელობს კ. მარქსი?
12. რა არის სოციალური რევოლუცია და რა არის მისი გამომწვევი მიზეზები?
13. განმარტეთ ფრაზა „რევოლუცია ისტორიის ლოკომოტივია".
14. რა მიაჩნდა კ. მარქსს სოციალური შემეცნების უმთავრეს ამოცანად?

ლექცია მეხუთე

ემილ დიურკემის სოციოლოგია



1. ემილ დიურკემი: ცხოვრებისა და შემოქმედების წლები
2. სოციოლოგიის საგანი
3. „სოციოლოგიზმი" როგორც საზოგადოების თეორია.
4. სოციოლოგიური მეთოდის წესები
5. საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის დანაწილება
6. „სოციოლოგიზმის" პრინციპების გამოყენება თვითმკვლელობის მიზეზთა საკვლევად
7. მორალის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეფცია
8. რელიგიის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეფცია
9. დიურკემის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში.

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:
სოციოლოგიზმი, კოლექტივიზმი, სოციალური რეალობა სუი გენერის, სოციალური ფაქტი, საზოგადოება, სოციალური სოლიდარობა, მექანისტური და ორგანული სოლიდარობა, შრომის სოციალური დანაწილება, პიროვნება და საზოგადოება, ფუნქცია და სტრუქტურა, ანომია, თვითმკვლელობა, ადამიანის ბუნების ორმაგი ხასიათი, საზოგადოება როგორც მორალის გამართლების საფუძველი, საეროსა(პროფანულის) და წმინდას(საკრალურის) დიხოტომია, „სოციალური ფაქტები უნდა შეისწავლოთ როგორც ნივთები".

1. ემილ დიურკემი: ცხოვრებისა და შემოქმედების წლები.

ემილ დიურკემი საფრანგეთში, ქ. ეპინალეში 1858 წლის 15 აპრილს დაიბადა.

წარმოშობით ეკუთვნის რაბინების ძველ გვარს და თავადაც ემზადებოდა რაბინობისათვის, მაგრამ სიყმაწვილეში უარი განაცხადა ამ გზაზე. აქედან დაწყებული მისი დაუოკებელი ინტერესი რელიგიისადმი უფრო აკადემიური ხასიათისაა, ვიდრე თეოლოგიური. მას არ აკმაყოფილებს რელიგიური განათლება და არც საერო, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება ლიტერატურულ და ესთეტიკურ დისციპლინებს ეთმობოდა. მას მეცნიერული მეთოდებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ხელმძღვანელობის ზნეობრივი პრინციპებისადმი მიდრეკილება ახა-

სიათებს. მან უარი განაცხადა ფილოსოფიის სფეროში ტრადიციულ მეცნიერულ კარიერაზე და ამის ნაცვლად ცდილობდა მეცნიერული განათლება მიეღო, რათა საზოგადოების ზნეობრივ სრულყოფაში თავისი წვლილი შეეტანა. დიურკემს აინტერესებდა მეცნიერული სოციოლოგია, მაგრამ მაშინ ისეთი დისციპლინა როგორიცაა სოციოლოგია არ არსებობდა და ამიტომ 1882 - 1887 წლებში ის პარიზის ახლოს, რიგ პროვინციულ სკოლებში ფილოსოფიას ასწავლის.

მისი ინტერესი მეცნიერებისადმი გერმანიაში მგზავრობის შემდეგ გაიზარდა, სადაც ის ვილჰელმ ვუნდტის მიერ შექმნილ მეცნიერულ ფსიქოლოგიას გაეცნო. შემდგომში ის აქვეყნებს შრომებს, რომლებშიც ნაწილობრივ გერმანიაში მიღებულ გამოცდილებას ეყრდნობოდა. ეს პუბლიკაციები დაეხმარა მას 1887წელს ბორდოს უნივერსიტეტის ფილოსოფიის განყოფილებაზე ადგილი მიეღო. აქ დიურკემმა წაიკითხა სოციალურ მეცნიერებებში პირველი კურსი საფრანგეთის უნივერსიტეტებში. ეს იყო განსაკუთრებით შთამბეჭდავი მოვლენა, რადგან სულ ათიოდე წლის უკან სტუდენტურ აუდიტორიაში დისერტაციის დაცვისას ო.კონტის სახელის გახსენებამ უზარმაზარი სკანდალი გამოიწვია. დიურკემის მთავარი მოვალეობასკოლის მასწავლებლებისათვის პედაგოგიკის კურსის შედგენა იყო, მთავარი პრობლემა კი ზნეობრივ აღზრდას ეხება. დიურკემის მთავარი მიზანია ზნეობრივი პრინციპების შეგონება მასწავლებლებისათვის, რომლებიც, მისი აზრით, ამას შემდგომ მოწაფეებზე განავრცობდნენ, ამით კი დურკემი ცდილობდა წინააღმდეგობა გაეწია ზნეობრივი გადაგვარებისათვის, რასაც ის ფრანგულ საზოგადოებას ატყობდა.

შემდგომი წლები დიურკემისათვის შედარებით წარმატებულია. 1893 წელს მან გამოაქვეყნა თავისი სადოქტორო დისერტაცია „სოციალური შრომის დანაწილება" და ასევე დისერტაცია მონტესკიეზე ლათინურად, ხოლო მის მთავარ მეთოდოლოგიურ ნაშრომს „სოციოლოგიის მეთოდის წესები"(1895) სოციოლოგიური მეთოდების ემპირიული გამოყენება მოყვა „თვითმკვლელობის" გამოკვლევებში(1897). 1896 წელს დიურკემი გახდა ბორდოს უნივერსიტეტის პროფესორი. 1902წელს მან მიიღო ადგილი სორბონის უნივერსიტეტში, 1906 წელს გახდა პედაგოგიკის პროფესორი, 1913 წელს ეს წოდება შეცვალა პედაგოგიკისა და სოციოლოგიის პროფესორის წოდებით. დიურკემის მეორე მნიშვნელოვანი ნაშრომი „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები" გამოქვეყნდა 1912 წელს.

დღეს დიურკემს მიიჩნევენ პოლიტიკურ კონსერვატორად და მისი გავლენა სოციოლოგიაზე ასევე კონსერვატიულია. მაგრამ თავის დროზე ის ლიბერალად ითვლებოდა, რაც ალფრედ დრეიფუსის დასაცავად მის აქტიურ საჯარო გამოსვლებში ჩანს. დრეიფუსი ებრაელი სამხედრო კაპიტანი იყო, რომელიც სამხედრო სასამართლომ ჯაშუშობაში დაადანაშაულა, რაც საზოგადოებამ აღიქვა, როგორც ანტისემიტური ფაქტი. (სხვა ვერსიით დრეიფუსი დაისაჯა გოგონაზე ძალადობისა და მისი მკვლელობის ბრალდებით. (ამ თემაზე დიდი ხმაური იყო

იმდროინდელ ევროპულ პრესაში ა.ბ.). დიურკემმა დრეიფუსის საქმე, განსაკუთრებით მისი ანტისემიტური ხასიათი ძლიერ განიცადა. მაგრამ

ეს ანტისემიტიზმი დიურკემს ფრანგული რასიზმისათვის არ დაუბრალებია. მას ეს იმ ზნეობრივი სენის ტიპიურ მაგალითად მიაჩნდა, რაც ფრანგულ საზოგადოებას მთლიანობაში ახასიათებდა. ის ამბობდა, რომ როდესაც

საზოგადოება იტანჯება, მას უჩნდება მოთხოვნა მოძებნოს ვინმე ვისაც ამ ავადმყოფობის გამო დაადანაშაულებს, ვისაც თავისი უბედურებისათვის დასჯის: და ისინი, რომელთა წინააღმდეგ უკვე განწყობილია საზოგადოებრივი აზრი, ბუნებრივია, ამ როლისათვის გამოდგებიან. ესაა ის განკიცხულნი, რომლებიც საზღაურს იხდიან. ამაში გვარწმუნებს ის, თუ როგორ აღიქვა საზოგადოებამ დრეიფუსის საქმე 1894 წელს. ბულვარზე სიხარულის ტალღები აგორდნენ. ხალხი გამარჯვებად აღიქვამდა იმას, რაც საზოგადოებრივი გლოვის მიზეზი უნდა ყოფილიყო. ბოლოს და ბოლოს მათ გაიგეს ვისთვის დაებრალებინათ ეკონომიკური სიდუხჭირე და ზნეობრივი უბედურებები, რომლებშიც ცხოვრობდნენ. ყველა უბედურება ებრაელთაგან მოდის. ბრალი ოფიციალურად იყო დასაბუთებული. უკვე მხოლოდ აქედან ჩანდა, რომ ცხოვრება უმჯობესდება და ხალხმაც იგრძნო სიმშვიდე. ამგვარად დიურკემის ინტერესი დრეიფუსის საქმისადმი მის საზოგადოებაში გავრცელებული ზნეობრიობისა და ზნეობრივი

კრიზისის მიზეზების ძიებით იყო გამოწვეული.

დიურკემისათვის დრეიფუსის საქმისა და მსგავსი კრიზისების დაძლევა საზოგადოებაში ზნეობრივი წესრიგის დამყარებითაა შესაძლებელი. რამდენადაც ეს ვერ მოხერხდებოდა მალე და მარტივად დიურკემმა საზოგადოებას შესთავაზა ცალკეული ქმედებები, მაგალითად, მკაცრი ზომების მიღება იმათ მიმართ, ვინც სიძულვილს თესს, ასევე მთავრობის მცდელობები ეჩვენებინა

საზოგადოებისათვის, რომ ის შეცდომაშია შეყვანილი. ის არწმუნებს ადამიანებს, რომ საჭიროა თამამად და ხმამაღლა განაცხადონ თუ რას ფიქრობენ, და გაერთიანდნენ რათა საზოგადოებრივი უგნურობა დაამარცხონ.

დიურკემის ინტერესი სოციალიზმისადმი განიხილება, როგორც არგუმენტი მისი კონსერვატიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ მისი სოციალიზმი მარქსისა და მარქსის მიმდევრების სოციალიზმისაგან ძალიან განსხვავდება. ფაქტობრივად დიურკემი მარქსიზმს, როგორც „საეჭვო და მოძველებული ჰიპოთეზების კრებულს განიხილავდა". დიურკემისათვის სოციალიზმი არის მეცნიერული მორალის დახმარებით საზოგადოების ზნეობრივი აღორძინებისაკენ მიმართული მოძრაობა და მას სულაც არ აინტრესებდა სოციალიზმის მოკლევადიანი პოლიტიკური მეთოდები და ეკონომიკური ასპექტები. მას არ მიაჩნდა პროლეტარიატი საზოგადოების მხსნელად და აგიტაციასა და ძალადობას სერიოზულად ეწინააღმდეგებოდა. დიურკემისეული სოციალიზმი ძალიან განსხვავდება სოციალიზმზე ჩვენი წარმოდგენებისაგან: მას, მარტივად,

წარმოდგენილი ქონდა სისტემა, სადაც მეცნიერული სოციოლოგიის აღმოჩენილი ზნეობრივი პრინციპები დაინერგებოდა.

დიურკემს, ღრმა გავლენა ქონდა სოციოლოგიის განვითარებაზე, მაგრამ მისი გავლენა ამით არ ამოიწურებოდა. დიდი ზემოქმედება სხვა სფეროებზე

„სოციოლოგიურმა წელიწდეულმა" (L'annee sociologique) მოახდინა, რომელიც 1898 წელს დაარსდა. ჟურნალის ირგვლივ შეიკრა ინტელექტუალური ჯგუფი, რომლის ცენტრი თავად დიურკემი იყო. ჟურნალმა გავლენა მოახდინა ისეთ სფეროებზე, როგორებიცაა ანთროპოლოგია, ისტორია, ლინგვისტიკა და რაც საინტერესოა, ფსიქოლოგია, რომელსაც ის აკრიტიკებდა.

დიურკემი გარდაიცვალა 1917 წლის 15 ნოემბერს. ის იყო ცნობილი ფრანგულ ინტელექტუალურ წრეებში, მაგრამ უნდა გასულიყო კიდევ ოცი წელი და ტალკოტ პარსონსის „სოციალური ქმედების სტრუქტურასთან" ერთად დიდი გავლენა მოეხდინა ამერიკულ სოციოლოგიაზე.

2. სოციოლოგიის საგანი და მისი ადგილი სხვა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სისტემაში.

იმისათვის რომ სოციოლოგია ფილოსოფიას გამოჰყოფოდა და განსაზღვრული და დამოუკიდებელი ადგილი ჰქონოდა, დიურკემმა თავის ნაშრომში „სოციოლოგიის მეთოდის წესები" გადაწყვიტა, რომ სოციოლგიის კვლევის საგანი სოციალური ფაქტების შესწავლა გამხდარიყო. სოციალური ფაქტის კონცეფციას რამდენიმე კომპონენტი გააჩნია, თუმცა იმისათვის რომ სოციოლოგია ფილოსოფიას გამოჰყოფოდა გადამწყვეტი არის ის, რომ სოციალური ფაქტები უნდა განიხილებოდნენ როგორც ნივთები. სოციალური ფაქტების, როგორც ნივთების შესწავლა გულისხმობს იმას, რომ ისინი უნდა შევისწავლოთ ემპირიულად და არა ფილოსოფიურად. დიურკემი თვლიდა რომ იდეები შესაძლოა შევისწავლოთ ინტროსპექტიულად (ფილოსოფიურად), მაგრამ ნივთებს მხოლოდ წმინდა მენტალური პროცესით ვერ შევისწავლით, რადგან ისინი ითხოვენ ინფორმაციას, რომელიც მხოლოდ გონებაზე არ არის დამოკიდებული. დიურკემის ეს ცდა - ემპირიულად შეისწავლოს სოციალური ფაქტები როგორც ნივთები, განასხვავებს დიურკემისეულ სოციოლოგიას კონტისა და სპენსერის ინტროსპექტიული თეორიებისაგან.

ამგვარად, სოციოლოგიის დამოუკიდებელ მეცნიერებად ჩამოყალიბების აუცილებელ ზოგად პირობათა რიცხვს, დიურკემი განსაკუთრებული საგნის არსებობას, რომელსაც მხოლოდ მოცემული მეცნიერება შეისწავლის და კვლევის შესაბამის მეთოდებს მიაკუთვნებს. სოციოლოგია უნდა სწავლობდეს სოციალურ რეალობას, რომელსაც

ექნება მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები. სოციალური რეალობის ელემენტებია სოციალური ფაქტები, რომელთა ერთობლიობაცაა საზოგადოება. სწორედ ეს ფაქტებია სოციოლოგიის საგანი.

დიურკემის განსაზღვრებით „სოციალურ ფაქტი არის ქმედებათა ყოველი წესი, - მდგრადი ან არამდგრადი, რომელსაც ძალუძს მოახდინოს ინდივიდზე გავლენა გარე იძულების საშუალებით ან სხვაგვარად: რაც გავრცელებულია მოცემული საზოგადოების მთელ სივრცეზე და იმავდროულად გააჩნია საკუთარი, თავისივე ინდივიდუალური გამოვლინებებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა". (2. გვ. 47). ამ განსაზღვრების საზრისი ისაა, რომ დაბადებისას ინდივიდი მზამზარეულად პოულობს მისგან დამოუკიდებელ ფუნქციონირებად კანონებს და ადათ - წესებს, ყოფაქცევის წესებს, რელიგიურ რწმენებსა და ჩვეულებებს, ენას, ფულად სისტემას. აზრთა, მოქმედებათა და გრძნობათა ეს წესები დამოუკიდებლად, ობიექტურად არსებობენ.

სოციალურ ფაქტთა ობიექტურობის შედეგია მათი მეორენაირი - სხვაგვარი დახასიათებაც, რომელიც ინდივიდებზე მათ დაწოლაში, ამ უკანასკნელთა განსაზღვრული მოქმედებისადმი იძულებაში გამოიხატება. ამის ახსნისას დიურკემი წერდა, რომ ყოველი ადამიანი თავის თავზე განიცდის სოციალურ იძულებას. მაგალითად იურიდიული და მორალური წესები შეუძლებელია ინდივიდმა დაარღვიოს ისე, რომ მან არ იგრძნოს საყოველთაო გაკიცხვისა და არმოწონების მთელი სიმძიმე, ზუსტად ასევეა საქმე სოციალური ფაქტების სხვა სახეებთან დაკავშირებითაც.

გარეგანი და მაიძულებელი. მართალია სოციალური ფაქტების, როგორც ნივთების განხილვამ ფილოსოფიისაგან გამომდინარე წინააღმდეგობა დაძლია (ყოველშემთხვევაში ასე თვლიდა დიურკემი), მაგრამ ეს მხოლოდ ნაწილი იყო ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობისა. როგორც დიურკემისეული სოციოლოგია, ფსიქოლოგიაც უკვე ძალიან ემპირიული ხდებოდა. იმისათვის რომ გამოეცალკევებინა სოციოლოგია ფსიქოლოგიისაგან დიურკემმა განაცხადა, რომ სოციალური ფაქტები არიან გარეგანი და მათ აქვთ მაიძულებელი ხასიათი აქტორთან მიმართებაში. სოციოლოგია გახდა სოციალური ფაქტების შესწავლა, ფსიქოლოგია კი - ფსიქოლოგიური ფაქტებისა. დიურკემისათვის, ფსიქოლოგიური ფაქტები უმეტესად თანდაყოლილ ფენომენს წარმოადგენდა. მართალია ეს დახასიათება არ ესადაგება ფსიქოლოგიის საგანს დღეს (და არც მაშინ წარმოადგენდა საგნის კარგ დახასიათებას), მაგრამ ამან საშუალება მისცა დიურკემს რომ ზღვარი გაევლო ამ ორ მეცნიერებას შორის. ფსიქოლოგიური ფაქტები არის თანდაყოლილი და შინაგანი, მაშინ როდესაც სოციალური ფაქტები არიან გარეგანი და მაიძულებელი. როგორც მალე ვნახავთ, ეს განსხვავება არ არის ისეთი მკვეთრი, როგორიც დიურკემს უნდოდა რომ ჩვენ გვგონებოდა. მიუხედავად ამისა, სოციალური ფაქტის როგორც

გარეგანისა და მაიძულებელის განსაზღვრით, დიურკემმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა (ყოველ შემთხვევაში იმ ისტორიული პერიოდისათვის) სოციოლოგიის ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიისაგან გასამიჯნავად. თუმცა უნდა ვაღიაროთ, რომ ამის მისაღწევად დიურკემმა „ექსტრემისტული" პოზიცია დაიკავა, განსაკუთრებით სოციოლოგიის კვლევის საგნის მხოლოდ სოციალურ

ფაქტებზე დაყვანით. ამ პოზიციამ შეზღუდა სოციოლოგიის ზოგიერთი მიმდინარეობა. უფრო მეტიც დიურკემმა ხელოვნურად გამოყო სოციოლოგია მეზობელი მეცნირებებისაგან. როგორც ლემერტი აღნიშნავს: „რადგან მან განსაზღვრა სოციოლოგია მხოლოდ სოციალურ ფაქტებთან მიმართებაში, ამით მან გამოყო იგი ადამიანის შესახებ სხვა მეცნიერებებისაგან." (ციტ: 64, გვ. 183)

მატერიალური და არამატერიალური. ჩვენ ვიცით, რომ სოციალური ფაქტი უნდა განვიხილოთ როგორც ნივთი, და რომ ის გარეგანი და მაიძულებელია, მაგრამ კიდევ რას წარმოადგენს სოციალური ფაქტი? დიურკემი განასხვავებდა ორი ტიპის სოციალურ ფაქტებს: მატერიალური და არამატერიალური. ამ ორს შორის მატერიალური სოციალური ფაქტები არის უფრო გასაგები, რადგან იგი წარმოადგენს რეალურ, მატერიალურ ერთობას, თუმცა ისინი ნაკლებ მნიშვნელოვანიცაა დიურკემის ნაშრომში. როგორც დიურკემი აღნიშნავდა: „ზოგჯერ ხდება სოციალური ფაქტების მატერიალიზაცია, რათა ისინი გახდნენ გარეგანი სამყაროს წევრები". არქიტექტურა და კანონი იქნება ორი მაგალითი იმისა თუ რას გულისხმობდა იგი მატერიალურ სოციალურ ფაქტებში. ამ თავში ჩვენ სხვა მაგალითებსაც განვიხილავთ.

დიურკემის სოციოლოგიის ამოსავალი წერტილი არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებში მდგომარეობს. დიურკემი ამბობდა: „სოციალური ცნობიერების ყველა ასპქტი ვერ აღწევს მატერიალიზაციასა და გარეგნულად გადაქცევას...". რასაც სოციოლოგები დღეს უწოდებენ ნორმებსა და ღირებულებებს, უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ კულტურას, წარმოადგენს იმას, რასაც დიურკემი გულისხმობდა არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებში. მაგრამ ეს იდეა წარმოშობს პრობლემას: როგორ შეიძლება რომ არამატერიალური სოციალური ფაქტი, მაგალითად ნორმები იყოს გარეგანი და მაიძულებელი? სად შეიძლება მათი პოვნა, გარდა აქტორის გონებისა? და თუ ისინი აქტორის გონებაში არიან, განა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი არიან შინაგანი და არა გარეგანი?

ამ საკითხის განსახილველად უნდა გავიაზროთ, რომ თუკი მატერიალური სოციალური ფაქტები გარეგანი და მაიძულებელია, არამატერიალური სოციალური ფაქტები ასეთ გამოყოფილ ხასიათს არ ატარებენ. რაღაც კუთხით, ისინი აქტორის გონებაში არიან. არამატერიალური სოციალური ფაქტების კონცეპტუალიზაციის საუკეთესო გზა არის ის, რომ წარმოვიდგინოთ ისინი გარეგან და მაიძულებელ ფაქტებად, ფსიქოლოგიურ ფაქტებთან მიმართებაში. ამ გზით ჩვენ დავინახავთ, რომ ორივე:

ფსიქოლოგიური და ზოგიერთი სოციალური ფაქტი ადამიანის გონების შიგნით არსებობს. ბევრ შემთხვევაში დიურკემმა ეს კარგად განმარტა. ერთის მხრივ ის სოციალური ფაქტების შესახებ ამბობდა: „ინდივიდუალური გონება, ჯგუფის ჩამოყალიბების შედეგად, ქმნის ახალი სახის, დაარქვით ამას ფსიქოლოგიური თუკი გნებავთ, მაგრამ ახალი ტიპის ფსიქოლოგიურ ინდივიდუალურობას". მეორეს მხრივ კი, დიურკემი ამბობს: „ეს არ ნიშნავს იმას რომ არამატერიალური სოციალური ფაქტები არ არიან გონების მიერ წარმოქმნილნი, რადგან ისინიც შედგებიან აზროვნებისა და მოქმედების გზებისაგან". ამიტომ, არამატერიალური სოციალური ფაქტების განხილვისას საუკეთესო გზაა მათი, როგორც მენტალური ფენომენის განხილვა, რომელიც არის გარეგანი და მაიძულებელი მენტალური ფენომენის სხვა ასპექტთან - ფსიქოლოგიურ ფაქტებთან მიმართებაში. ეს აჩვენებს დიურკემისეულ განსხვავებას ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიას შორის, მაგრამ საჭიროებს დახვეწას რომ გახდეს უფრო გასაგები და მკაფიო. სოციოლოგია შეისწავლის მენტალურ ფენომენს, რომელიც განსხვავდება მენტალობის ფსიქოლოგიური ასპექტისაგან. დიურკემი ამბობდა, რომ სოციოლოგებს აინტერესებთ ნორმები და ღირებულებები, ფსიქოლოგებს კი აინტერესებთ ისეთი თემები როგორიცაა ადამიანური ინსტიქტები.

სოციალური რეალობის დონეები. სოციალური ფაქტები თამაშობენ ცენტრალურ როლს ემილ დიურკემის სოციოლოგიაში. იმისათვის, რომ ამ ფენომენის გასაანალიზებლად ყველაზე მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტები გამოვყოთ, საჭიროა ძებნა დიურკემის სოციალური რეალობის დონეებიდან დავიწყოთ. მან ეს დონეები დაიწყო მატერიალური სოციალური ფაქტებით, თუმცა არა იმიტომ რომ ისინი უფრო მნიშვნელოვანია, უბრალოდ თეორიის შექმნის პროცესში მათი ელემენტები მიზეზობრივად პრიორიტეტულია. ისინი ასახავენ არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებს, რომლებიც ძალზედ მნიშვნელოვანია მის შრომებში.

დიურკემის შრომის მიხედვით სოციალური სინამდვილის დონეები ასე გამოიყურება:

ა. მატერიალური სოციალური ფაქტები

1. საზოგადოება

2. საზოგადოების სტრუქტურული კომპონენტები (მაგალითად, ეკლესია და სახელმწიფო)

3. საზოგადოების მორფოლოგიური კომპონენტები (მაგალითად, მოსახლეობის განლაგება, კომუნიკაციის გზები)

ბ. არამატერიალური სოციალური ფაქტები

1. მორალი

2. კოლექტიური სინდისი

3. კოლექტიური რეპრეზენტაციები

4. სოციალური დინებები/მიმდინარეობები (უფრო დაწვრილებით იხილე: 64, გვ. 185)

ორ კატეგორიაში მოთავსებული დონეები ჩამოთვლილია ზოგადობის ხარისხის კლების მიხედვით.

დიურკემი ყურადღებას ამახვილებდა მაკრო-დონეზე, და სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, თუ რატომ ითამაშა მისმა შრომებმა დიდი როლი სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის განვითარებაში, რომელსაც აგრეთვე მაკრო-დონეზე აქვს ორიენტაცია აღებული. ბიოლოგიდან ორგანიზმის მაგალითის გამოყენებით, დიურკემი თვლიდა რომ, საზოგადოება შედგება „ორგანოებისაგან" (სოციალური ფაქტებისაგან), ან სოციალური სტრუქტურებისაგან, რომელთაც სხვადასხვა ფუნქცია გააჩნით საზოგადოებაში. დიურკემი თვლიდა, რომ ჩვენ განვსაზღვრავთ ფუნქციებს ან სხვადასხვა სტრუქტურების მიზნებს, იმ ფაქტორების გათვალისწინებით თუ როგორ შეიქმნენ ეს სტრუქტურები. დიურკემს ორივე აინტერესებდა: როგორც ის თუ როგორ წარმოიშვა სოციალური სტრუქტურები, აგრეთვე ის, თუ რა ფუნქციებს ასრულებენ ისინი; იგი ცდილობდა განესხვავებინა კვლევის ეს ორი ასპექტი.

ჩვენ შეგვიძლია მისი თეორიის პოვნა თანამედროვე სამყაროს განვითარების ანალიზისას. ყველაზე კარგად ეს ნაჩვენებია მის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომში „საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება", ნაშრომი რომელიც სოციოლოგიის პირველ კლასიკურ შრომად იწოდება.

კოლექტიური ცნობიერების - იგივე კოლექტიური წარმოდგენების, რომლებიც მორალის, რელიგიის, სამართლის არსებას შეადგენენ - ფაქტებს, დიურკემი გარკვეული აზრით უპირისპირებს ფაქტებს, რომლებიც გაგებულია როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების ფორმები, ანუ მორფოლოგიური წესრიგის ფაქტებს. ემილ დიურკემი ღრმად იყო დარწმუნებული იმაში რომ, დიდი სტრუქტურები საზოგადოებაზე, საზოგადოება კი - ინდივიდთა ფიქრებსა და მოქმედებებზე ახდენს გავლენას. მისმა შრომამ, რომელიც ხაზს უსვამდა

სოციალურ სტრუქტურებსა და კულტურას, როგორც ამას ტალკოტ პარსონსი და სხვები აღნიშნავენ ყველაზე დიდი გავლენა სტრუქტურულ-ფუნქციონალურ თეორიაზე იქონია.

სოციალური მორფოლოგია სწავლობს საზოგადოების ნაწილთა აგებულებას და ფორმას, მის „ანატომიურ სტრუქტურას", რომლის შემადგენლობაშიც დემოგრაფიული და ეკოლოგიური ფაქტები - კოლექტიური წარმოდგენების „სუბსტრატი" - შედიან. მორფოლოგიურ ფაქტებს განეკუთვნებიან საზოგადოების ძირითადი ელემენტების რაოდენობა (რიცხვი) და ხასიათი, მათი შეერთების წესები, მათ მიერ მიღწეული დარაზმულობის და ერთიანობის დონე (ხარისხი), ტერიტორიაზე მოსახლეობის განაწილება, მიმოსვლის საშუალებების (გზების) ხასიათი, საცხოვრებლის ფორმები და ა.შ..

მორფოლოგიური ფაქტები შეადგენენ თითქოსდა საზოგადოების რაოდენობრივ ასპექტს, მაშინ როდესაც კოლექტიური ცნობიერების ფაქტები - კოლექტიური წარმოდგენებიმის სულიერ, თვისობრივ ასპექტს წარმოადგენს.

მორფოლოგიურ და კოლექტიურ წარმოდგენებს დიურკემმა „შინაგანი სოციალური გარემო" უწოდა. მასში შედიან ფართობის მოცემულ ერთეულზე ინდივიდთა რიცხოვნობა („მატერიალური სიმჭიდროვე") და „მასების" კონცენტრაციის ხარისხი (დონე) ანუ „დინამიკური სიმჭიდროვე" სიმტკიცე, რომელიც ინდივიდთა სოციალური ურთიერთობის ინტენსიურობაში, მათი კონტაქტების სიხშირეში გამოიხატება და რომელიც „საერთო ცხოვრების ხარისხს განსაზღვრავს".

დიურკემის მიერ დაშვებული წინააღმდეგობანი ამ საკითხების გადაჭრისას - მისი ფილოსოფიური არათანმიმდევრულობის ნათელ მაგალითად მიაჩნიათ. მაგალითად, სოციალური გარემოს განმსაზღვრელი ზეგავლენის შესახებ

ბჭობისას იგი ამ ცნებაში როგორც მატერიალურ, ისე იდეალურ ფაქტებსა და ფაქტორებს შეიტანს; ხაზგასმით აღნიშნავს კოლექტიური ცნობიერების უნარს აწარმოოს სხვა სოციალური ფაქტები და შექმნას თვით საზოგადოებაც კი, ისე, რომ ამ (მეცნიერებას) ცნობიერებას იგი ყოველგვარი შეფარდებითობის გარეშე თვითმყოფად, ავტონომიურ ხასიათს ანიჭებს. მის მიერ გამოყენებული საზოგადოებრივი ცხოვრების „მატერიალური სუბსტრატის" ცნება სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ ამით იგი საზოგადოების ნამდვილ მატერიალური საფუძვლების, მისი ბაზისის გაგებას უახლოვდება. ეკონომიკურ ურთიერთობათა მნიშვნელობის დამდაბლებამ, მათი როგორც სარფიანობის, ინტერესის ურთიერთობათა განმარტებამ,იგი მწარმოებლური შრომითი საქმიანობის როლის გაუგებრობასთან მიიყვანა. დიურკემისთვის მატერია ესაა მხოლოდ ფიზიკური სხეულის სინონიმი, ამიტომ მას არ შეუძლია საზოგადოებაში დაინახოს სხვა ..მატერია" თუ არა ის, რომელიც ეკოლოგიურ, დემოგრაფიულ, ტექნოლოგიურ ფაქტორებშია განხორციელებული.

ამასთან ერთად არ შეიძლება არ ავღნიშნოთ მისი მისწრაფება დააფუძნოს სოციოლოგია უფრო მყარ ფუნდამენტზე, ვიდრე ის, რომელზედაც იდგა ფსიქოლოგია, ანუ სოციალურ ფენომენთა მრავალსახეობის სოციოლოგიური ახსნისთვის ამოსავალი პუნქტის ძიება იყო.

სოციალური ფაქტების პრობლემების როგორც სოციოლოგიის საგნის დიურკემისეული გაგების ნაკლია მათი (ფაქტების) გნოსეოლოგიური ბუნების კვლევის მნიშვნელობის უგულებელყოფა და გაუგებრობა, რასაც ისეთი მოვლენების თეორიული ანალიზისას, როგორიცაა რელიგია პრინციპულ შეცდომებამდე მივყავართ.

დიურკემის კონცეფციაში საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სფეროში სოციოლოგიას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. მისი ამოცანა მხ-

ოლოდ სოციალურ ფაქტთა კვლევა არ არის. სოციოლოგია ყველა სხვა საზოგადოებრივ მეცნიერებებს აიარაღებს მეთოდითა და თეორიით, რომელთა ბაზაზეც საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროებში გამოკვლევების ჩატარება უნდა მოხდეს. საზოგადოებრივი მეცნიერებები გვევლინებიან როგორც სოციოლოგიის განყოფილებანი და განხრანი, რომლებიც კოლექტიურ წარმოდგენებს მათ კონკრეტულ - იურიდიულ, მორალურ, რელიგიურ, ეკონომიკურ და ა.შ. სფეროებში იკვლევენ. სხვადასხვა დისციპლინათა წარმომადგენლები სოციალურ ფაქტთა ხასიათის შესახებ საერთო (ზოგადმა) თვალსაზრისმა, მათი შეფასებების საერთო ზოგადმა კრიტერიუმებმა, კვლევის საერთო ზოგადმა მეთოდმა უნდა გააერთიანოს. მხოლოდ ასეთ პირობებში გათავისუფლდება სოციოლოგია აბსტრაქტულობისა და მეტაფიზიკურობისგან, ხოლო საზოგადოებათმცოდნეთა შრომები კი აღარ იქნებიან მოკლებულნი ერთმანეთთან კავშირს და შემეცნებით ღირებულებას. დიურკემმა „სოციოლოგიზაციის" თავისი გეგმები გაავრცელა შემეცნების თეორიაზე და ლოგიკაზე, აგრეთვე არაფილოსოფიურ მეცნიერებებზე - ისტორიაზე, ეთნოგრაფიაზე, ეკონომიკაზე და თვით ფილოსოფიაც კი სოციოლოგიისა და მისი მონაცემების საფუძველზე გადამუშავებას დაუქვემდებარა.

ფილოსოფიის და სოციოლოგიის დამოკიდებულების პრობლემა დიურკემს წინააღმდეგობრივად ესახება, ერთის მხრივ იგი ფილოსოფიისგან როგორც მეტაფიზიკისგან განთავისუფლებას და გამოყოფას, ხოლო მეორეს მხრივ მათ შორის კავშირის ახალი სახეების პოვნას მოითხოვს. ფილოსოფიისგან განთავისუფლება სოციოლოგიას საშუალებას მისცემს შეისწავლოს საკუთარი პრობლემები - სოციალური რეალობა როგორც ასეთი. ამასთანავე მას მხედველობაში ჰქონდა სოციოლოგიის ტრადიციული იდეალისტური მეტაფიზიკისგან გამოყოფა, რომელიც სინამდვილის გაგებისგან შორს იდგა.

იმისათვის, რომ სოციოლოგია ფილოსოფიისაგან გამოეყო, დიურკემი ამტკიცებდა რომ სოციოლოგია ორიენტირებული უნდა იყოს ემპირიულ კვლევებზე. ეს ერთი შეხედვით იოლი სჩანს, მაგრამ სიტუაციას ართულებდა დიურკემის რწმენა, რომ სოციოლოგიაზე გავლენას ახდენს ფილოსოფიური სკოლა თვითონ სოციოლოგიის შიგნით. მისი აზრით, ეპოქის ორი დიდი ფიგურა, რომლებიც თავს სოციოლოგებს უწოდებდნენ, კონტი და სპენსერი, სოციალური სამყაროს ემპირიული შესწავლის ნაცვლად უფრო დაინტერესებულები იყვნენ მისი გაფილოსოფიურებით და აბსტრაქტული თეორიების შექმნით. თუ სოციოლოგია განვითარდებოდა კონტისა და სპენსერის გზით, დიურკემი გრძნობდა, რომ ის მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიის ერთ - ერთი დარგი იქნებოდა და მეტი არაფერი. ამის შედეგად, დიურკემმა გადაწყვიტა თავს დასხმოდა ორივეს, კონტსაც და სპენსერსაც. მან ორივე დაადანაშაულა იმაში, რომ

მათ რეალურ სამყაროში ფენომენების შესწავლა შეცვალეს სოციალურ ფენომენებზე დაუფიქრებელი იდეებით. კონტი დამნაშავე იყო იმაშიც, რომ იგი

თეორიულად თვლიდა რომ საზოგადოება ვითარდება იდეალური საზოგადოების მიმართულებით, იმის ნაცვლად, რომ ჩართულიყო სხვადასხვა საზოგადოებების ცვალებადი ბუნების შესწავლის რთულ საქმეში. მსგავსად ამისა, სპენსერი დამნაშავე იყო, რადგან იგი აღიარებდა ჰარმონიას საზოგადოებაში, ნაცვლად იმისა, რომ გამოეკვლია მართლა არსებობდა ეს ჰარმონია თუ არა.

„სოციალური გამოკვლევების განვითარების ერთ - ერთ საბოლოო რეზულტატად, დიურკემი მიიჩნევდა, სოციოლოგიურად დაფუძნებული ფილოსოფიის შექმნას, რამდენადაც ყველაზე ძნელი მეტაფიზიკური საკითხების (მორალის, რელიგიის, და ა.შ. ბუნების შესახებ) ნამდვილად მეცნიერული გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ სოციოლოგიური გამოკვლევების ბაზაზე. მისი აზრით, ამოცანები, რომლებსაც ადრე წარმატებით ვერ ხსნიდნენ ობიექტურ - იდეალისტური (თეოლოგიური) ან სუბიექტურ - იდეალისტური (ფსიქოლოგისტური) პოზიციებიდან, წარმატებით გადაიჭრება და ამოიხსნება თუ თავისი არსებით სოციალური მოვლენების ახსნას საფუძვლად დაედება ემპირიული ბაზა. მაშასადამე, სოციოლოგიურმა თვალსაზრისმა ფილოსოფია უნდა შეცვალოს, გაანთავისუფლოს იგი სპეკულაციური ხასიათისგან. ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის დამოკიდებულების საკითხის ამგვარი დაყენება სოციოლოგიის არცერთ სკოლაში არ გვხვდება და მრავალ სწორ დებულებას შეიცავს." (34, გვ. 147)

3. „სოციოლოგიზმი" როგორც საზოგადოების თეორია

დიურკემის თეორიულ კონცეფციაში ორი მთავარი ტენდენცია შეიმჩნევა. პირველი მათგანი - ნატურალიზმი - ბუნების მიხედვით საზოგადოებისა და მისი კანონზომიერების ანალოგიით გაგებისგან ამოდის და განმანათლებლობის ფილოსოფიის ტრადიციებთანაა დაკავშირებული. მეორე - ე.წ. სოციალური რეალიზმი - საზოგადოების როგორც განსაკუთრებული გვარის რეალობის (სუი გენერის) გაგება; რომელიც რეალობის ყველა სხვა სახეებისაგან (ფიზიკურისაგან, ქიმიურისაგან, ბიოლოგიურისაგან, ფსიქოლოგიურისაგან) განსხვავებულია - ტრადიციონალისტების (ბონალდის, დე მესტრის), აგრეთვე სენ - სიმონისა და კონტის მიერ განვითარებულ საზოგადოების კონცეფციებთანაა დაკავშირებული.სოციალური რეალიზმი - როგორც საზოგადოების თეორია დიურკემის ე.წ. სოციოლოგიზმის ნაწილია.

ინდივიდუალისტური კონცეფციების საპირისპიროდ „სოციოლოგიზმი" თეორიულ პლანში სოციალური რეალობის სპეციფიკურობისა

და ავტონომიურობის პრინციპს ასაბუთებდა, უფრო მეტიც, ინდივიდებზე მის პრიმატსა და უპირატესობას ამტკიცებდა ინდივიდთან შედარებით საზოგადოება გაგებულია როგორც შინაარსით უფრო მდიდარი რეალობა. „მეთოდოლოგიურად „სოციოლოგიზმისთვის" სოციალური მოვლენებისადმი ობიექტური მეცნიერული მიდგომის პრინციპი, სოციალურის სხვა სოციალურით ახსნის მოთხოვნა და ამასთან დაკავშირებით - ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმის კრიტიკაა დამახასიათებელი." (34, იქვე)

დიურკემი ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ცნობიერებას ერთმანეთისგან მკვეთრად მიჯნავს. „ჯგუფი ფიქრობს, გრძნობს, მოქმედებს სავსებით სხვაგვარად, ვიდრე ამას გააკეთებდნენ მისი წევრები, ისინი რომ ერთმანეთისგან განცალკევებული ყოფილიყვნენ. მაშასადამე, თუ ამოვალთ ამ უკანასკნელთაგან, მაშინ ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ იმისაგან, რაც ხდება ჯგუფში". (3, გვ. 138) კოლექტიურ ანუ საერთო (ზოგად) ცნობიერებას სოციოლოგმა საზოგადოების ფსიქიკური ტიპი უწოდა, რომელსაც განვითარების საკუთარი თვისებები, არსებობის თავისი წესი და პირობები აქვს, რომელიც მატერიალურ საფუძველზე არ დაიყვანება. კოლექტიური ცნობიერების დინამიკური ასპექტის, მისი სპონტანური, არარეგულირებადი ხასიათის გამოხატვის მცდელობისას, დიურკემმა ზოგადი იდეებისა და რწმენების აღსანიშნავად ემოციონალურად შეფერილი „კოლექტიური წარმოდგენების"ტერმინი შემოიტანა. როგორც თავიანთი წარმოშობის, ისე საკუთარი შინაარსის მიხედვითაც ისინი საზოგადოებრივი, კოლექტიური ბუნების მქონეა.

კოლექტიური ანუ საერთო (ზოგადი) ცნობიერების გენეზისის განხილვის დროს დიურკემი ბუნების განვითარების უწყვეტლობისა და მარტივის რთულში „შემოქმედებითი სინთეზის" იდეებს ეყრდნობოდა.

ინდივიდთა ურთიერთობებს საზოგადოებაში იგი განმარტავდა როგორც ასოციაციათა ურთიერთობებს, რის შედეგადაც ახალი თვისება (თვისებრიობა) - სოციალური ცხოვრება როგორც საქმიანობის პროცესი - წარმოიშობა. მოძღვრებას, რომლის თანახმადაც ინდივიდთა ურთიერთობისა და ასოციაციის პროცესში ურთიერთქმედებისა და კომუნიკაციის ფაქტებისგან ახალი თვისობრიობა - სოციალური ცხოვრება წარმოიქმნება, დიურკემის შემოქმედების მკვლევართა უმრავლესობის მიერ „ასოციანისტური რეალიზმის" სახელი ეწოდა.

საზოგადოების როგორც ტრანსცენდენტურად ჰიპოსტაზირებული და სუბსტანციური მთელის გაგების უარყოფისას და თავისი მოძღვრების ამგვარი გაგების - განმარტების წინააღმდეგ გაფრთხილებისას, დიურკემი წერდა : „სოციალურ რწმენებს ან აქტებს უნარი შესწევთ იარსებონ მათი ინდივიდუალური გამოხატვის - გამოთქმებისაგან დამოუკიდებლად. ცხადია, ამით, ჩვენ არ გვსურს ვთქვათ, რომ საზოგადოება შესაძლებელია ინდივიდთა გარეშე: ამგვარი ცხადი უაზრობის

გამოთქმის ეჭვისგანაც კი შეიძლებოდა განვთავისუფლებულიყავით". (23, გვ. 373) დიურკემი „საზოგადოების დამოუკიდებლობის" ქვეშ ინდივიდთან მიმართებაში მხოლოდ და მხოლოდ მის ობიექტურობას და განსაკუთრებულ თვისობრივ სპეციფიკას, და არა მიღმურობას, ზებუნებრიობას გულისხმობდა. „ჩვენ სრულიადაც არ გვსურს კოლექტიური წარმოდგენების ჰიპოსტაზირება - წერდა დიურკემი - ჩვენ სუბსტანციური სულის საზოგადოებაში არსებობას ისევე ნაკლებ ვუშვებთ, როგორც ცალკეულ ინდივიდში." (იქვე) იგი საზოგადოებისა და ინდივიდის დამოკიდებულებას როგორც მთელისა და ნაწილის დამოკიდებულებას განმარტავდა, მუდამ ქიმიური მთელის როგორც მისი შემადგენელი ელემენტების სინთეზის მაგალითსა და ნიმუშს ეყრდნობოდა.

ასოციანისტურის გარდა, საზოგადოების დიურკემისეული გაგების კიდე ერთი არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი ასპექტი არსებობს. „რელიგიის მიწიერ, სოციალურ ფესვებზე მითითებისას, დიურკემმა ღმერთი საზოგადოებად მონათლა. ღმერთისა და საზოგადოების როგორც სინონიმურ ცნებათა გამოყენებისას, მას სურდა დრომოჭმული რელიგიური წარმოდგენების ნაცვლად ახალი, რაციონალურობისა და სარწმუნო კრიტერიუმთა შესატყვისი წარმოდგენების შემოთავაზება სურდა. საზოგადოების სიწმინდის ხაზგასმით, მისი გონითობის (განსულიერებულობის), ჰიპერსპირიტუალისტურობის თვისებებით აღჭურვით, დიურკემს ინდივიდებზე საზოგადოების მორალური უპირატესობის იდეის გამოთქმა სურდა." (34, გვ. 149)

საზოგადოების შესახებ დიურკემის თვალსაზრისი ვითარდებოდა. თავის ადრინდელ თხზულებაში იგი კოლექტიურ ცნობიერებასა და სოციალურ გარემოს შორის მჭიდრო კავშირთურთიერთობის არსებობას უსვამდა ხაზს. იმის მიხედვით, თუ როგორ იცვლება ჯგუფის ზომა, სიდიდე, მისი ინდივიდუალური კომპონენტების სიმჭიდროვე და მობილობა, დამოკიდებულება ინდივიდუალურ გონებასა და კოლექტიურ გონებას შორის, ამ უკანასკნელის მიერ სანქცირებული ზოგადი რწმენა - შეხედულებებიც იცვლება. მოგვიანებით კი დიურკემი კოლექტიურ ცნობიერებას უკვე მთელი საზოგადოების სასიცოცხლო კვანძად თვლის. საზოგადოებას იგი უკვე" ყოველგვარ იდეათა, რწმენათა და გრძნობათა კომპოზიციად აცხადებს, რომლებიც რეალობად ინდივიდთა მეშვეობით იქცევიან". ამ ფორმულაში ნათლად გამოხატულმა ისტორიულმა რეალიზმმა იგი მიიყვანა იმასთან, რომ იდეალებს"საზოგადოების სულს", მის არსებას უწოდებდა.

დიურკემისეულ პოზიტივისტურ სოციოლოგიას არ ახასიათებს მონიზმი. საზოგადოებასა და მის ცნობიერებას დიურკემი როგორც ერთი რიგის მოვლენებს განიხილავდა, მის კონცეფციაში ისინი არა მხოლოდ ურთიერთდაკავშირებული და ურთიერთგანპირობებული იყო, არამედ ახსნის დროს ეტიოლოგიური (მიზეზ - შედეგობრივი) თანმიმდევრულობაც შეეძლოთ გაეცვალათ. ხან კოლექტიური ცნობიერება -

წარმოდგენები იყო საზოგადოების პროდუქტი, ხან პირიქით, საზოგადოება - კოლექტიური წარმოდგენების პროდუქტი, რაც სრულიადაც არ აგდებს დიურკემს უხერხულობაში, არამედ პირიქით, ყოველივე ეს მას მეცნიერულობის ნიშნად მიაჩნდა. სწორედ ამაში მდგომარეობდა, როგორც დიურკემის მიმდევრები აღნიშნავენ „დიურკემისეული ფილოსოფიის ცენტრალური პუნქტი".

4. სოციოლოგიური მეთოდის წესები

დიურკემის მიერ დამუშავებული სოციოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგია საშუალებას გვაძლევს იგი პოზიტივიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლად ჩავთვალოთ.

სოციოლოგიის - თეორიულ მეთოდოლოგიურ მიმართებაში კონსტიტუირების ამოცანის წამოყენებისას, დიურკემი ცდილობდა მჭიდროდ დაეკავშირებინა მისი მეთოდოლოგიური პრინციპები სოციოლოგიის საგნის როგორც განსაკუთრებული გვარის ფაქტების - სოციალურის გაგებასთან. ამასთანავე იგი პოზიტივიზმის ტრადიციებს აგრძელებდა იმ აზრით, რომ ამოსავალ ემპირიულ მონაცემთა შეკრების, მათ შორის ემპირიულად დადგენილ მიმართებათა ახსნის და წამოყენებულ ჰიპოთეზათა დასაბუთების წესებს სისტემატიურად განიხილავდა. დიურკემი პოზიტივისტთა ნატურალისტურ განწყობას იზიარებდა, ცდილობდა სოციოლოგია ბუნებისმეცნიერებათა მსგავსად ამ უკანასკნელისთვის დამახასიათებელი ინდუქციური მეთოდითა და ობიექტური დაკვირვების პრინციპით აღეჭურვა და სისტემა ისე აეგო. ამ საკითხებში დიურკემის მთავარი მოწინააღმდეგე ფსიქოლოგიზმი, კერძოდ იმ დროისთვის ტიპიური ინტროსპექციის მეთოდი იყო.

პირველი წესი, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს - დიურკემის აზრით - სოციალური სინამდვილისადმი ობიექტური მიდგომა, გამოიხატება პრინციპში: „სოციალური ფაქტები საჭიროა განვიხილოთ როგორც ნივთები". (3, გვ. 48) სოციალური მოვლენების როგორც „ნივთების" განმარტება ნიშნავდა მათი სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებობის აღიარებას და მათ კვლევას ობიექტურად, ისე როგორც იკვლევს თავის საგანს ესაა თუ ის ბუნებისმეტყველური მეცნიერება. კოლექტიური წარმოდგენების, რომელთა ბუნება იდეალურია, „ჰიპერსპირიტუალისტურია", შესწავლისადმი მეთოდოლოგიური ობიექტივიზმის პრინციპების გამოყენებისას, დიურკემი ზოგიერთ ფრიად რთულ საკითხს შეეჯახა. რამდენადაც ცნობიერების კოლექტიურ მდგომარეობას შეუძლებელია უშუალოდ დავაკვირდეთ, მათ შესახებ - ამტკიცებდა იგი - შეიძლება მხოლოდ გაშუალებულად, ქცევის სხვადასხვა ფორმების შესახებ ობიექტური მონაცემების საფუძველზე, აგრეთვე საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ფორმაში კოლექტიური ცნობიერების გამოხ-

ატვის მიხედვით ვიმსჯელოთ. ამგვარად, სოციოლოგიას საზოგადოებრივი ცნობიერების ობიექტივაციასთან, ობიექტურ მაჩვენებლებში მის გამოთქმასთან აქვს საქმე. მაგალითად, დიურკემი თვლიდა, რომ სტატისტიკის ციფრები გვეხმარებიან სხვა გზით მოუხელთებელი ყოველდღიური ცხოვრების „მიმდინარეობა" ავხსნათ, პირველყოფილ ხალხთა ანდაზები გვეხარებიან ამ ხალხთა ისტორიულად ცვალებადი გემოვნებანი ავხსნათ.

რამდენადაც არაპირდაპირი მეთოდის გამოყენება შესაძლებელია ფიზიკურ მეცნიერებებში, ამდენად იგი შესაძლებელია სოციოლოგიაშიც. მაგრამ მეცნიერების მიზანი, დიურკემის თაახმად დაკვირვებადი ობიექტური მაჩვენებლების დახმარებით სოციალური ფაქტების აღწერასა და მოწესრიგებაზე არ დაიყვანება. ისინი უფრო ღრმა მიზეზობრივი კავშირებისა და კანონების დადგენაში გვეხმარებიან. სოციალურ სამყაროში კანონის არსებობა მოწმობს ამ კანონის აღმომჩენი და ამხსნელი სოციოლოგიის მეცნიერულობას, სხვა მეცნიერებებთან მის ნათესაობას ადასტურებს. „სწორედ კანონები ქმნიან საზოგადოების შესახებ მეცნიერების კვლევის საგანს" - წერდა დიურკემი და კანონის ცნებას დეტერმინიზმის პრინციპს მჭიდროდ უკავშირებდა. ["სოციოლოგია შეიძლება მეცნიერებად იქცეს მხოლოდ იმ პირობებში, თუ ბუნებისმეცნიერებებში მყარად დადგენილი დეტერმინიზმის იდეა, სოციალურ წესრიგზეც გავრცელდება"]. დიურკემი ფაქტსა და კანონს როგორც თანაფარდობით კატეგორიებს განიხილავდა, რომლებიც სინამდვილის კავშირთა სხვადასხვა დონეებს ასახავენ. ფაქტი კანონის გარეგანი გამოვლინებაა; კანონი კი ფაქტის ზოგადი შინაგანი საფუძველია. ემპირიული მასალის მოკრებისას რაც შეიძლება მეტი ობიექტურობის მიღწევის მცდელობისას, დიურკემი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ კვლევის პირველ ფაზაში საწყისი (ამოსავალი) მონაცემების სახით საჭიროა ამოვარჩიოთ მხოლოდ ისეთი, მოვლენები, რომლებზეც უშუალო დაკვირვებაა შესაძლებელი.

შეგრძნებებისგან ამოსვლის, „გრძნობადი მონაცემებიდან თავისი პირველადი განსაზღვრებების ელემენტთა სესხების" მოთხოვნაში, დიურკემი „წინამეცნიერული ნახევრად ცნებებისგან", „ნივთების ჭეშმარიტი სახის დამმახინჯებელი მოჩვენებითობებისგან, რომლებიც ჩვენს მიერ ჩათვლილია თვით ნივთებად", განთავისუფლების გარანტიას ხედავდა. „იდოლებისაგან" გათავისუფლების ფ.ბეკონისეული ტრადიციის გაგრძელებისას, ცნებების ფორმირების წესებს (ხერხებს) აანალიზებდა, რათა ეჩვენებინა თუ რაში ვლინდება მათი კავშირი მეცნიერულ თეორიასთან. (უფრო დაწვრილებით იხილე: 3, გვ. 65-80)

საზოგადოებრივი მოვლენების ობიექტურ კანონზომიერებათა მოპოვების მისწრაფებამ განაპირობა ის მაღალი შეფასება, რომელსაც დიურკემი სოციოლოგიაში სტატისტიკის გამოყენებას აძლევდა. ქორ-

წინების, შობადობის ცვალებადობის, მერყეობის, თვითმკვლელობათა რიცხვის და მრავალ სხვათა სტატისტიკური კანონზომიერებანი, დიურკემს მიაჩნდა იმის საუკეთესო დასაბუთებად, რომ ამ კანონზომიერებაში ვლინდება რაღაც კოლექტიური მდგომარეობა.

ერთ - ერთ უმნიშვნელოვანეს პრობლემად დიურკემი სოციალურ ფაქტთა მეცნიერული ახსნის შესაძლებლობის თეორიულ დასაბუთებას თვლიდა, ამ პრობლემის გადაწყვეტისას ერთმანეთისგან განაცალკევა და სოციოლოგიური კვლევის პრაქტიკაში ანალიზის ორი გვარი: მიზეზობრივი და ფუნქციონალური გამოიყენა.

სოციოლოგიური ახსნა - დიურკემის მიხედვით - ესაა მიზეზობრივი ახსნა, რომლის არსიც სოციალური მოვლენის სოციალური გარემოთი განსაზღვრულობის ანალიზში მდგომარეობს. [სოციალური მოვლენის სოციალურ გარემოზე დამოკიდებულების ანალიზში მდგომარეობს]. ამ თვალსაზრისით დიურკემმა საზოგადოებრივი ცხოვრების ახსნის ყველა სხვა მცდელობა - მილის ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმი, კონტის მიერ საზოგადოებრივი ევოლუციის როგორც ადამიანის თავისი ბუნების განვითარების თანშობილი მისწრაფების შედეგის ახსნა, უტილიტარული თეორიები, კერძოდ სპენსერის კონცეფცია გააკრიტიკა.

ფუნქციის ცნება დიურკემმა ისესხა ბიოლოგიისგან, რომელიც აღნიშნავდა იმას, რომ მოცემულ ფიზიოლოგიურ პროცესსა და ორგანიზმის როგორც მთელის ამა თუ იმ მოთხოვნილებას შორის შესატყვისობის დამოკიდებულება არსებობს. ამ დებულების სოციოლოგიური ტერმინებით თარგმნისას, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ სოციალური მოვლენის ან ინსტიტუტის ფუნქცია ინსტიტუტსა და საზოგადოების როგორც მთელის გარკვეულ მოთხოვნილებას შორის შესაბამისობის მოწესრიგებაში მდგომარეობს. მაგალითად, „ვიკითხოთ, როგორია შრომის დანაწილების ფუნქცია, - ეს ნიშნავს ვიკვლიოთ, თუ რომელ მოთხოვნილებებს შეესატყვისება იგი". (2, გვ. 75).

დიურკემის მიერ ფუნქციის როგორც მოვლენასა და საზოგადოების როგორც მთელის განსაზღვრულ მდგომარეობას შორის ობიექტური კავშირის განმარტება სავსებით გამართლებულია. ამგვარად, ფუნქცია დამოკიდებულია არა მხოლოდ მოცემული ფუნქციის შემსრულებელი მოვლენის ობიექტურ თავისებურებებზე, არამედ ურთიერთობის კავშირის იდეასაც გამოხატავს. მაგრამ მან ფუნქციონალური ანალიზი, მეთოდის დამუშავების საქმე ბოლომდე ვერ მიიყვანა, რამეთუ მთელ რიგ შემთხვევებში იგი დიდ თეორიულ სიძნელეებს განიცდიდა. მაგალითად, მან ვერ შეძლო წამოეყენებინა და დაესაბუთებინა საზოგადოებრივი მოვლენის გაგებისა და შეცნობის ჭეშმარიტი თეორიული კრიტერიუმი, თუმცა ამა თუ იმ საზოგადოებრივი ინსტიტუტის და მისი ფუნქციების ყოველდღიური - ჩვეულებრივი განმარტების შეცდომებზე მრავალჯერ მიუთითა.

დიურკემს მიაჩნდა, რომ მილის მიერ დამუშავებული მიზეზთა დად-

გენის წესებისგან, სოციოლოგიაში მხოლოდ ერთი - თანმხლები ცვლილებების მეთოდია გამოსადეგი, თუ დადგენილია რომ მოვლენათა ორი სახე მუდმივად იმყოფება ერთსა და იმავე მიმართებაში და მუდამ იცვლებიან გარკვეული სახით თითქოსდა პარალელურად, მაშინ არსებობს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ მათ შორის არსებობს მიზეზობრივი კავშირი. მიზეზობრივ კავშირთა კვლევისთვის ამოსავალ - საწყის საფუძვლებს წარმოადგენენ მუდმივი კორელაციები განსაზღვრულ მოვლენებს შორის. მაგრამ დიურკემი ფიქრობდა, რომ მიზეზობრივი დამოკიდებულების კონსტიტუციის დასადგენად მოვლენებს შორის ერთი მხოლოდ კავშირების მუდმივობა არასაკმარისი, ვინაიდან არსებობენ კავშირები, რომლებიც შეიძლება ძალიანაც მყარი და მუდმივიც კი იყოს, მაგრამ მიზეზებად ვერ ჩაითვლებიან. ამგვარი კორელაციები წარმოიქმნებიან იმის შედეგად, რომ ერთმანეთთან დაკავშირებული მოვლენების ორივე სახე არის რაღაც ზოგადი (საერთო) მიზეზის შედეგი, რომელიც თვითამ კორელაციაში არ მონაწილეობს.

დიურკემი ცდილობდა გამოეკვლია, თუ როგორაა შესაძლებელი მივაღწიოთ მიზეზის უეჭველ ცოდნას, როგორ შეიძლება მიზეზობრივი დამოკიდებულება დავასაბუთოთ. მილის კვალდაკვალ იგი თვლიდა, რომ ამ მიზნით სოციოლოგიაში ექსპერიმენტის ფართო გამოყენება შეუძლებელია, და საზოგადოებაში მიზეზობრიობის დასასაბუთებლად შედარებითი მეთოდის გამოყენებას გვთავაზობს. თუ, ერთ საზოგადოებაში მოვლენების კვლევისას შეუძლებელია მტკიცედ განვსაზღვროთ ან დავადგინოთ მათი მიზეზი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი სხვა მრავალი მიზეზებისგან გამოვყავით და ცალკე გამოვიკვლიეთ მისი მოქმედება, მაშინ ეს შესაძლებელია გავაკეთოთ სხვა საზოგადოებაში ანალოგიური მოვლენების კვლევისას, რომელშიც მოქმედ ფაქტორებს შეიძლება თუნდაც ნაწილობრივ იზოლირებულ მდგომარეობაში დავაკვირდეთ.

შედარებით გამოკვლევებს დიურკემი უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ვიდრე კონტი. იგი ასაბუთებდა, რომ ისინი გვეხმარება სოციოლოგიის ყველა ძირითადი თეორიული ამოცანა, რადგან გადავჭრათ მხოლოდ სხვადასხვა საზოგადოებებში ერთი და იმავე მოვლენების შედარებისას, შეიძლება აღმოვაჩინოთ მათში საერთო და სპეციფიკური, რომლებიც განსაზღვრავენ მათ მრავალსახეობას და სხვადასხვა მიმართულებით განვითარებას. ამ მოსაზრებათა გამო ჩართო მან კიდეც მიზეზობრივი ანალიზი კვლევის შედარებითი მეთოდის ჩარჩოებში. მას შემდეგ რაც დადგენილია ორი სოციალური მოვლენის ურთიერთდამოკიდებულება - ურთიერთგანსაზღვრულობა, საჭიროა შედარებითი გამოკვლევების დახმარებით გამოვარკვიოთ მათი მნიშვნელობა, და გავრცელებულობა, განვსაზღვროთ ქონდათ თუ არა მათ ადგილი სხვადასხვა - განსხვავებულ საზოგადოებრივ პირობებში თუ მხოლოდ განსაზღვრულ საზოგადოებაში, თუ განსხვავებულ საზოგადოებათა

განსაზღვრულ საერთო მდგომარეობაში. დიურკემი მიუთითებდა სხვადასხვა მასშტაბის შედარებითი გამოკვლევების აუცილებლობაზე იმისდა მიხედვით თუ როგორი იყო საკვლევი მოვლენების ბუნება და პრობლემების ხასიათი. რაც უფრო რთულია საზოგადოებრივი მოვლენა, მით უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი ახსნისთვის სხვადასხვა განსხვავებულ საზოგადოებათა რაც შეიძლება მეტ რაოდენობაში მისი ფორმებისა და განვითარების კვლევას. ე.ი. რაც უფრო რთულია მოვლენა მეტ სხვადასხვა საზოგადოებრივ პირობებში უნდა ვიკვლიოთ იგი, რათა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მისი მიზეზი და არსი დავადგინოთ.

ამიტომ სოციოლოგია აუცილებლობით წარმოადგენს შედარებით მეცნიერებას. „შედარებითი სოციოლოგია - წერდა დიურკემი, - არ არის სოციოლოგიის ცალკე ტოტი; ესაა თვით სოციოლოგია, რამდენადაც იგი უარს ამბობს წმინდა აღმწერლობითობაზე და ფაქტების ახსნას ესწრაფვის" (3, 171).

აღმწერლობითობისგან თავის დაღწევის, სოციოლოგიური ახსნის თეორიისა და მეთოდოლოგიის შემუშავებისაკენ მისწრაფება - „სოციოლოგიზმის" ყველაზე დადებითი მომენტებია - ზუსტად ისევე, როგორც მისი მეთოდოლოგიური ობიექტივიზმი და ბუნებისმეცნიერებებზე ორიენტაცია.

დიურკემის სტრუქტურულ - ფუნქციონალური ანალიზი საზოგადოების ორგანიზმთან როგორც ორგანოთა და ფუნქციათა ყველაზე სრულყოფილ სისტემასთან ანალოგიას ეყრდნობა. ორგანიზმთან ანალოგიიდან დიურკემმა ნორმალური ტიპის საზოგადოების ცნება, ნორმისა და პათოლოგიის ცნებები გამოიყვანა, რომლებიც შემდეგ ისეთი მოვლენების ინტერპრეტაციისთვის გამოიყენება, როგორიცაა დამნაშავეობა, კრიზისი, და საზოგადოებრივი დეზორგანიზაციის სხვა ფორმები.

დიურკემის მიხედვით ნორმალურია სოციალური ორგანიზმის ის მოქმედებანი, რომლებიც მისი არსებობის პირობებისგან გამომდინარეობენ. დამნაშავეობა და სხვა სოციალური ავადმყოფობანი, რომლებასაც ზიანი მოაქვს საზოგადოებისთვის და ზიზღს იწვევს, ნორმალურია იმ აზრით, რომ ფესვები განსაზღვრულ საზოგადოებრივ პირობებში აქვთ გადგმული და სასარგებლო და აუცილებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს უწყობენ ხელს.

გარეგანი, უშუალოდ აღქმადი ობიექტური ნიშანი, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ერთმანეთისგან განვასხვავოთ (ნორმალური და პათოლოგიური) ორი რიგი, დიურკემის აზრით, მათი საყოველთაობა - უზოგადესობის ან გავრცელებულობის ხარისხსა და დონეში მდგომარეობს. საყოველთაოდმიღებულობა (გავრცელებულობა) არის საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის მაჩვენებელი (იქვე. გვ. 90). განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მდგომი სოციალური ტიპისთვის

ნორმალურია სოციალური ფაქტი, თუ ამ ფაქტს ადგილი აქვს ამ სახის კუთვნილ უმეტეს საზოგადოებებში, რომლებიც მათი ევოლუციის შესაბამის ფაზაში არიან აღებული. (იქვე. 90).

ნორმალურის როგორც საყოველთაოდ მიღებულის და ფართოდ გავრცელებულის გაგებამ დიურკემი არა მხოლოდ პარადოქსალურ დასკვნებთან, არამედ რელატივიზმთან მიიყვანა. მაგ: დამნაშავეობა, რომელიც ყველა ან უმეტეს საზოგადოებებში გვხვდება, მის მიერ როგორც ნორმალური მოვლენა განიხილება. პირიქით, ისეთი ტიპიური სოციალური მოვლენები, როგორც XIX საუკუნის დასასრულს თვითმკვლელობათა რიცხვთა ზრდა, ეკონომიკური კრიზისის ზოგიერთი ტიპი, მის მიერ კვალიფიცირებული იყო როგორც პათოლოგიური. [შენიშვნა: დიურკემი ზოგჯერ უახლოვდებოდა ნორმის როგორც საზოგადოების ფუნქციონირების ოპტიმალური ვარიანტის სხვა, უფრო მეცნიერულ გაგებას, ზოგჯერ კი ნორმას იდეალთან აიგივებს.]

დიურკემი ხვდებოდა საზოგადოებისა და ისტორიული განვითარების განსაზღვრულ თეორიაზე დაყრდნობის აუცილებლობას, საზოგადოების რაღაც იდეალური, ოპტიმალური ფორმის შესახებ ბჭობისას, რომელთან მიმართებაშიც გადახრადი შემთხვევები, პათოლოგიური ფაქტები უნდა განხილულიყო. მაგრამ ამ ფორმის თეორიული დასაბუთება მან ვერ შესძლო. ამას კი ამა თუ იმ საზოგადოებრივი მოვლენის შეფასებისას გარდაუვლობით მიყავდა რელატივიზმთან.

სხვადასხვა საზოგადოებრივი მოვლენების შეფასებაში რელატივიზმის თავიდან აცილება შეიძლებოდა თუ გადავიდოდა ისტორიული პროგრესის ობიექტური კრიტერიუმების საფუძველზე და თუ სუბიექტურ კრიტერიუმებს განიხილავდა საზოგადოების თანმიმდევრული განვითარების ზოგად თეორიასთან შესატყვისობაში. მაგრამ უარყო რა ევოლუციონისტების იდეა სწორხაზობრივი და ცალმხრივი განვითარების შესახებ, დიურკემმა ისტორიის საკუთარი თანმიმდევრული თეორიული კონცეფცია ვერ შეიმუშავა. გვიანდელი სტრუქტურული ფუნქციონალისტებისგან განსხვავებით, რომლებიც სტრუქტურულ - ფუნქციონალური მიდგომისა და ისტორიული (მიზეზობრივი) ანალიზის მოთხოვნათა შეპირისპირებას ხშირად იცილებდნენ თავიდან, დიურკემი ორივე მიდგომას მართლზომიერად მიიჩნევდა. მაგრამ საზოგადოების როგორც ჰარმონიული ერთიანობის განმარტება აძნელებდა განვითარების მიზეზებისა და მამოძრავებელ ძალთა პრობლემის გადაწყვეტას და პრინციპულად გადაუჭრელს ტოვებდა მას. ისტორიული მეთოდი, რომელსაც დიურკემი გვთავაზობდა გამოგვეყენებინა გამოკვლევებში, ნიშნავდა სოციალური გარემოს როგორც ცვლილებათა მთავარი წყაროს შესწავლის მოთხოვნას და ისტორიასთან მიმართებაში თვით ამ ცნების (სოციალური გარემოს) საზრისს ვერ ხსნიდა.

საზოგადოების მიმართ მიზეზობრივი და ფუნქციონალური ანალ-

იზის დამუშავება - ნაყოფიერი და პერსპექტიული მიმართულებაა. მნიშვნელოვანია ის, რომ დიურკემი გამოვიდა სოციალური დეტერმინიზმის დასაცავად იმ დროს, როდესაც საზოგადოებათმცოდნეობაში მიზეზობრიობის პრინციპის სუბიექტივისტური სულისკვეთებით განმარტების ტენდენცია გაიზარდა. ფრიად ნაყოფიერი იყო აგრეთვე მისი განწყობა და მიმართულება შედარებით ანალიზზე როგორც სოციოლოგიური კვლევის აუცილებელ მოთხოვნაზე. ნამდვილად, ისტორიული პერსპექტივის გარეშე, რომელიც საშუალებას გვაძლევს შევუდაროთ ერთმანეთს სოციალური მოვლენები სხვადასხვა დროულ პარამეტრებში, სოციოლოგიური გამოკვლევები ნაწილობრივ კარგავენ მეცნიერულ მნიშვნელობას და საზრისს. აღსანიშნავია, რომ ეს მოთხოვნაც უფრო გვიანდელი სტრუქტურული ფუნქციონალისტების მიერ დავიწყებული იყო.

მთლიანობაში შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ დიურკემის სოციოლოგიურმა მეთოდმა იმ ნაწილში, სადაც ბჭობა ეხება კვლევის ძირითად პოსტულატებს დღემდე შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა, ამ პოსტულატების რეალიზაცია კი „სოციოლოგიზმის" არაადექვატური თეორიული ბაზის შედეგად შეზღუდული და გაძნელებული იყო.

5. საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის დანაწილება

დიურკემის შემოქმედების ცენტრალური პრობლემა - სოციალური სოლიდარობაა. ამ პრობლემის გადაწყვეტამ პასუხი უნდა გასცეს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორი კავშირები აერთიანებენ ადამიანებს საზოგადოებაში. მაშასადამე, განსაზღვროს სოციალური სოლიდარობის ბუნება და ფუნქციები თანამედროვე „განვითარებულ" საზოგადოებაში პრიმიტიული ან ტრადიციული საზოგადოებისაგან განსხვავებით და საზოგადოების ერთი ფორმიდან მეორეზე ისტორიული გადასვლა ახსნას.

დიურკემმა ადამიანთა საზოგადოებაში გამაერთიანებელ ფაქტორთა ყველაზე მნიშვნელოვანი კონცეფციები გააკრიტიკა. ამგვარ ფაქტორებს შეუძლებელია წარმოადგენდეს ინდივიდუალურ ინტერესთა თავისუფალი თამაში (სპენსერი) ან სახელმწიფო (კონტი, ტიონისი). საზოგადოების მთელის შემქმნელ და მიუხედავად ცენტრიდანული ტენდენციებისა მისი მთლიანობის ხელშემწყობ ძალას შრომის დანაწილება წარმოადგენს, რომლის ქვეშაც მას პროფესიონალური სპეციალიზაცია ესმის, სულ უფრო და უფრო ასრულებს როლს, „რომელსაც ოდესღაც საერთო ცნობიერება ასრულებდა; სწორედ იგი აკავებს ძირითადად უმაღლესი ტიპების სოციალურ აგრეგატებს ერთად".

თავის ნაშრომში საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება დიურკემმა ანალიზი ორ იდეალური ტიპის საზოგადოებაზე დააფუძნა. შედარ-

ებით პრიმიტიულ ტიპში, რომელსაც მექანიკური სოლიდარობა ახასიათებს, სოციალური სტრუქტურა ნაკლებ დანაწევრებული, და შრომაც მხოლოდ მცირედ, ან საერთოდ არაა დანაწილებული. უფრო თანამედროვე ტიპში, რომელსაც ორგანული სოლიდარობა გააჩნია, შრომის დანაწილება შედარებით გაუმჯობესებულია. დიურკემისათვის შრომის დანაწილება მატერიალური სოციალური ფაქტია, და გულისხმობს დავალებებისა და პასუხისმგებლობის განაწილებას, სპეციალიზაციას. პრიმიტიულ საზოგადოებებში ადამიანები ფლობდნენ ძალიან ზოგად პოზიციებს, რომლის ფარგლებშიც ასრულებდნენ სხვადასხვა სამუშაოს და უამრავი პასუხისმგებლობაც ეკისრებოდათ. ამის საპირისპიროდ, ადამიანები, რომლებიც შედარებით თანამედროვე საზოგადოებებში ცხოვრობენ, იკავებენ უფრო მეტად სპეციალიზირებულ პოზიციებს, და პასუხისმგებლობაცა და ვალდებულებებიც უფრო ვიწრო აქვთ. მაგალითად, დიასახლის-დედობა პრიმიტიულ საზოგადოებაში ნაკლებ სპეციალიზირებული პოზიციაა, ვიდრე დღეს. თანამედროვე ტექნოლოგიები ითავსებს იმ საქმეებს, რომელსაც ადრე დიასახლისი ასრულებდა.

ცვლილებებს შრომის დანაწილებაში დიდი მნიშვნელობა გააჩნიათ, განსაკუთრებით, საზოგადოების სტრუქტურისათვის. უფრო მნიშვნელოვანია ცვლილება ორ - მექანიკურ და ორგანულ - სოლიდარობას შორის. სოლიდარობის განხილვის დროს დიურკემი გულისხმობდა იმას, თუ რა აკავშირებს საზოგადოებას ერთ მთლიანად. საზოგადოებას, რომელსაც მექანიკური სოლიდარობა ახასიათებს აკავშირებს ის ფაქტი, რომ ყველა ადამიანი უფრო განზოგადებულია. ძირითადი შემაკავშირებელი არის ის, რომ ხალხი ჩართულია ერთ საქმეში და ინაწილებს მსგავს ვალდებულებებს. ამის საპირისპიროდ, საზოგადოებას, რომელსაც ორგანული სოლიდარობა ახასიათებს აკავშირებს ის, რომ ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, განსხვავებულ დავალებებს ასრულებენ და განსხვავებული პასუხისმგებლობები გააჩნიათ. იმის გამო რომ თანამედროვე სამყაროში ადამიანები ძალზედ ვიწრო საქმეს ასრულებენ, თავის გადასარჩენად მათ კიდევ სჭირდებათ სხვა ადამიანებიც. პრიმიტიული ოჯახი, რომელიც მონადირე-მამასა და შემგროვებელ-დედას ეფუძნებოდა, მეტ-ნაკლებად შესძლებდა თავის დამოუკიდებლად გატანას, თანამედროვე სამყაროში კი ყოველკვირეულად ოჯახს ესაჭირობა: მცხობელი, ყასაბი, ავტო-მექანიკოსი, მასწავლებელი, პოლიციელი და ასე შემდეგ. ამ ადამიანებს კი, თავის მხრივ ესაჭიროებათ სხვა ადამიანები, რათა თავი გადაირჩინონ თანამედროვე სამყაროში. თანამედროვე საზოგადოება, დიურკემის აზრით შეკავშირებულია ადამიანების სპეციალიზირებულობით, და მათი მოთხოვნით სხვა ადამიანებისა. უფრო მეტიც, დიურკემი დარწმუნებული იყო არა მხოლოდ ადამიანების, არამედ ჯგუფების, სტრუქტურების და ინსტიტუტების სპეციალიზირებულობაში. და ბოლო უკანასკნელი

განსხვავება მექანიკურ და ორგანულ სოლიდარობას შორის: რადგან მექანიკური სოლიდარობის შემთხვევაში ადამიანები ერთსა და იმავე საქმეს ასრულებენ, მათ შორის კონკურენციის დონე უფრო მაღალია. ამის საპირისპიროდ, ორგანული სოლოდარობა უფრო მეტად კორპორაციისაკენ არის მიმართული.

ამის გამო, საზოგადოება, რომელიც ორგანული სოლიდარობით ხასიათდება მეტადაა მიმართული „სოლიდარობისაკენ" და ინდივიდუალურობისაკენ, ვიდრე მექანიკური სოლიდარობის შემთხვევაში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დიურკემი თვლიდა რომ სოციალური წესრიგი და ინდივიდუალური ავტონომია ურთიერთ თავსებადია.

დიურკემი აყენებდა შემდეგ ამოცანებს: 1. შრომის დანაწილების ფუნქციების კვლევა, ე.ი. განსაზღვრა იმისა, თუ რომელ სოციალურ მოთხოვნილებას შეესაბამება იგი. 2. ახსნა მიზეზებისა და პირობებისა, რომლებზეც იგია დამოკიდებული. 3. მისი მთავარი „არანორმალური" ფორმების კლასიფიკაცია, რამდენადაც, მისი შეხედულებით, „აქაც, როგორც ბიოლოგიაში, პათოლოგიური გვეხმარება ჩვენ უკეთ გავიგოთ ფიზიოლოგიური.

შრომის დანაწილება - მაღალგანვითარებული საზოგადოების ნიშანია. შრომის სულ უფრო მზარდი სპეციალიზაციის შედეგად ინდივიდები იძულებულნი არიან ერთმანეთს გაუცვალონ ს - გაუზიარონ ერთმანეთს საქმიანობანი, შეასრულონ ურთიერთდამატებითი - ურთიერთშემსები ფუნქციები, უნებურად შეადგნენ რა ერთიან მთელს. სოლიდარობა განვითარებულ საზოგადოებაში - წარმოებით როლთა დანაწილების ბუნებრივი შედეგია. როგორი იყო საქმის ვითარება არაქაულ საზოგადოებებში, სადაც არ არსებობდა შრომის დანაწილება?

თავიდან იცილებს რა XIX საუკუნეში სოციოლოგიისთვის ტიპიურ იდეას საზოგადოების ორი ტიპის კონსტრუირების შესახებ, რომელთა შორისაც ისტორიული მემკვიდრეობითობა, (ასეთია კონტის, სპენსერის, ტიონისის და სხვა ტიპოლოგიები) არსებობს, დიურკემი აგებს საზოგადოებათა დიხოტომიას მექანისტური და ორგანისტული სოლიდარობით როგორც ერთიანი ევოლუციური ჯაჭვის ორ რგოლს.

არქაულ საზოგადოებებში და განუვითარებულ საზოგადოებაში გაბატონებულ სოლიდარობას, იგი მექანიკურს უწოდებს იმ კავშირის ანალოგიურად, რომელიც არსებობს არაორგანულ ნივთიერებათა მოლეკულებს შორის (მოლეკულები ყველანი ერთნაირია, დაკავშირებულნი არიან წმინდა მექანიკურად). ასეთ საზოგადოებებში სოლიდარობა მისი შემადგენელი ინდივიდების მსგავსებით, ამ ინდივიდების მიერ შესრულებული საზოგადოებრივი ფუნქციების ერთგვაროვნებით, ინდივიდუალურ ნიშან - თვისებათა განუვითარებლობით განისაზღვრება. მექანიკური სოლიდარობა კოლექტივის მიერ ინდივიდუალობის ჩაყლაპვის ფასადაა შესაძლებელი.

სოლიდარობის ობიექტურ მაჩვენებელს, „ხილულ სიმბოლოს" დიურკემი სამართალში პოულობს. მექანიკური სოლიდარობისთვის დამახასიათებელია რეპრესიული სამართალი, რომელშიც კოლექტიური ცნობიერების ძალა გამოიხატება და რომლის ამოცანაა ადათ - წესების ან კანონის დამრღვევი ინდივიდი მკაცრად დასაჯოს.

დიურკემის აზრით, საზოგადოებაში, რომელიც მექანიკური სოლიდარობით ხასიათდება მოქმედებს რეპრესიული სამართალი. რადგან მსგავსი ტიპის საზოგადოებაში ადამიანები ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს, და რადგან მათ სწამთ საერთო მორალის, ნებისმიერი გადახვევა საერთო ღირებულებითი სისტემიდან შესამჩნევი იქნება ბევრისათვის. რადგან ამ შეურაცხყოფას ყველა მათგანი იგრძნობს, და რადგან მათ ღრმად სწამთ საერთო მორალური სისტემის, შეურაცხმყოფელი მკაცრად დაისჯება თუკი კოლექტიურ მორალურ სისტემას გადააბიჯებს. გოჭის ქურდი შეიძლება ხელის მოჭრით დაისაჯოს, ღმერთისა და ღმერთების წინააღმდეგ რაიმეს თქმის შემთხვევაში შეიძლება მთქმელს ენა ამოაჭრან. რადგან ადამიანები ასე არიან ჩართულნი კოლექტიური მორალის სისტემაში, ამ სისტემიდან გადახვევა მკაცრ სასჯელს იწვევს.

დიურკემი სოლიდარობის (ამა თუ იმ) ერთ ან მეორე სახისთვის დამახასიათებელ სოციალურ კავშირთა ძალებსა , და კოლექტიური ცნობიერების შეფარდებით სიდიდეს (მოცულობას), მისი ინტენსიურობას, მის დიდ ან მცირე განსაზღვრულობას შორის ფუნქციონალურ დამოკიდებულებას ადგენს.

სოლიდარობა მტკიცეა, თუ კოლექტიური ცნობიერების მოცულობა ინდივიდუალურ ცნობიერებათა მოცულობას ემთხვევა, თუ კოლექტიური ცნობიერება უფრო ინტენსიურია და უფრო ნათლადაა გამოხატული, მაშინ ადგილი არ აქვს ინდივიდუალურ გადახრებს, კოლექტიური ცნობიერება ინდივიდის მთელ ცხოვრებას რეგლამენტაციას უკეთებს (განსაზღვრავს), კოლექტიური ავტორიტეტი აბსოლუტურია.

ასეთ შემთხვევებში კოლექტიური ცნობიერება თავისი შინაარსის მიხედვით მთლიანად რელიგიურია. აქ დიურკემი აყენებს დებულებას იმის შესახებ, რომ იქ, სადაც ძლიერ რწმენას - დაჯერებულობას - შეხედულებას იზიარებს ადამიანთა ჯგუფი, იგი გარდუვალობით რელიგიურ ხასიათს იძენს. რელიგიური რწმენისა და გრძნობების ძირითადი ნიშანი და თვისება ისაა, რომ „ისინი საერთოა ერთად მცხოვრებ ინდივიდთა გარკვეული რაოდენობისათვის და ის, რომ, მათ საკმაოდ მაღალი საშუალო ინტენსიურობა აქვთ. ასე გააიგივა დიურკემმა სოციალური და რელიგიური: „ყველაფერი, რაც სოციალურია, რელიგიურია, ორივე სიტყვა სინონიმურია."

მაგრამ რელიგია, კონსტატირებას უკეთებს დიურკემი, საზოგადოებრივი ცხოვრების სულ უფრო შემცირებად ნაწილს მოიცავს. შრომის დანაწილება, რომელშიცთვით ყველაზე მრავალგვარ ფუნქციათა სულ

უფრო დიდი რაოდენობა ვლინდება, - მთავარი და უშუალო ფაქტორია, რომელიც ერთიან კოლექტიურ ცნობიერებას ასუსტებს. რამდენადაც ადამიანები საზოგადოებაში კერძო სოციალური ფუნქციების შესრულებას იწყებენ, ამდენად მასშისაზოგადოებრივი ცნობიერების შესუსტება ხდება, რომელიც ფუნქციონალურად დიფერენცირდება - ნაწევრდება, რათა შრომის სულ უფრო მზარდ დანაწილებას და უფრო რთულ საზოგადოებრივ ორგანიზაციას შეესატყვისებოდეს.

განვითარებული საზოგადოება, რომელშიც ყოველი ინდივიდი საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების შესაბამისად, რომელიმე ერთ სპეციალურ ფუნქციას ასრულებს, სხვადასხვა ორგანოების მქონე ორგანიზმს გვაგონებს, ამიტომ დიურკემი სოლიდარობის ახალ სახეს, რომელიც მასში წარმოიშობა, ორგანულს უწოდებს. შრომის დანაწილება განაპირობებს თავისი პროფესიონალური როლის შესაბამისად ინდივიდუალურ, პიროვნულ უნართა და ტალანტთა განმავითარებელ ინდივიდთა განსხვავებას ყოველი ინდივიდი - ახლა პიროვნებაა. შეგნება იმისა, რომ თითოეული დამოკიდებულია მეორეზე - სხვაზე, რომ ყველა დაკავშირებულია შრომის დანაწილებით შექმნილი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთიანი სისტემით, ერთი მეორეზე დამოკიდებულების, სოლიდარობის, საზოგადოებასთან თავისი კავშირის გრძნობას იწვევს. „რადგან შრომის დანაწილება სოლიდარობის წყაროა, მაშინ იგი ამასთან ერთად მორალური წესრიგის საფუძველიც ხდება".

ორგანულ სოლიდარობას შეესატყვისება ე.წ. რესტეტიული (აღდგენითი) სამართალი, რომლის ფუნქციაც „ნივთთა ადრინდელი წესრიგის აღდგენაში, დარღვეულ ურთიერთობათა მათ ნორმალურ ფორმაში მოყვანაში"მდგომარეობს. იმის ნაცვლად, რომ დაისაჯონ თუნდაც უმნიშვნელო დანაშაულის შემთხვევაშიც კი კოლექტიური მორალის წინააღმდეგ, თანამედროვე ტიპის საზოგადოებაში ისინი ემორჩილებიან სამართალს და შესაძლოა ფულით გადაუხადონ მათ, ვინც მათი ქცევების გამო დაშავდა. მართალია რეპრესიული სამართლის ზოგიერთი შემთხვევები კვლავ მოქმედებს ორგანული ტიპის საზოგადოებაში (მაგალითად, სიკვდილით დასჯა), მაგრამ რესტიტუციული სამართალი უფრო მეტადაა გავრცელებული. არ არსებობს ძლიერი ან მაიძულებელი კოლექტიური მორალი, ხალხის უმრავლესობა სამართლის დარღვევის შემთხვევაში ემოციურად არ რეაგირებს. მექანიკური სოლიდარობის მქონე საზოგადოებაში რეპრესიული სამართლის გაკონტროლება ხალხის მასებს ევალება, რესტიტუციული სამართლის შემთხვევაში კი ამას სპეციალური სააგენტოები აკეთებენ (მაგალითად პოლიცია და სასამართლო). ორგანულ საზოგადოებაში ეს შრომის დანაწილების კვალდაკვალ ხდება.

კოლექტიური ცნობიერება ორგანული სოლიდარობის დროს ახალ ფორმებს იღებს და შინაარსს იცვლის. იგი მცირდება მოცულობაშიგან-

ვითარებული საზოგადოებების მხოლოდ მცირე ნაწილაკი ხდება, მისი ინტენსიურობა და განსაზღვრულობის, გარკვეულობის ხარისხიც ასევე მცირდება. შრომის დანაწილების განვითარების ზომის შესატყვისად კოლექტიური ცნობიერება სულ უფრო სუსტი და განუსაზღვრელი - გაურკვეველი ხდება.

შინაარსის მიხედვით კოლექტიური ცნობიერება სულ უფრო გარდაიქმნება საერო, რაციონალისტურ, პიროვნებაზე ორიენტირებულ ცნობიერებად. ამავე დროს დიურკემი ამტკიცებდა, რომ საერთო ცნობიერებას არ ემუქრება „სავსებით გაქრობის" საშიშროება. ვითარდება ახალი რელიგია, რომლის ობიექტიც ხდება ინდივიდი. ინდივიდის ღირსებასთან მიმართებაში ჩვენ უკვე გვაქვს ჩვენი კულტი, რომელსაც როგორც ყოველგვარ კულტს, უკვე თავისი ცრურწმენა (სუეევერია)აქვს. ეს, თუ გნებავთ, საერთო რწმენა.

შენიშვნა. დიურკემისეული ტიპოლოგია საზოგადოების მარტივად და რთულად დაყოფის სპენსერისეული გაგების ღრმა გავლენას ავლენს, სადაც სპენსერი პირველსროგორც ჰომოგენურს, ხოლო მეორეს როგორც თავისუფლად დაკავშირებულსა და ჰეტეროგენულს ახასიათებს).

თანამედროვე საზოგადოებაში შრომის დანაწილების ანალიზისას დიურკემმა სოლიდარობის ასპექტს გაუსვა ხაზი, ხოლო შრომისა და კაპიტალის ანტაგონიზმის, შრომის „იძულებითი ხასიათის," საზოგადოების მორალური და ეკონომიკური კრიზისის პრობლემები უკანა პლანზე გადასწია. თავისი წიგნის „სოციალური შრომის დანაწილების" დასასრულს გააანალიზებულ ამ პრობლემებს, იგი მათ არსებითად როგორც ძირითად კლასთა შორის არსებული ურთიერთობების არასაკმარისი დარეგულირების რეზულტატს, როგორც საზოგადოების ცხოვრებაში არაჯანსაღ ელემენტს განიხილავს. შრომის დანაწილება დიურკემის თანახმად - ესაა სწორედ ის მექანიზმი, რომელიც კოლექტიური, რელიგიური ცნობიერების მაცემენტირებელ - შემადუღებელ ძალა დაკარგულ თანამედროვე საზოგადოებაში, სასურველ საზოგადოებრივ კავშირს, კლასობრივ სოლიდარობას ქმნის, რომელიც თავის მხრივ ყველა იმ ნაკლოვანებებს კომპენსაციას უკეთებს, რომლებიც ვიწრო სპეციალიზაციასთანაა დაკავშირებული. მაშასადამე, სოლიდარობის ცნება გახდა ის ღერძი, რომლის გარშემოც შრომის დანაწილების მთელი ანალიზი, მისი ფუნქციების გამორკვევა და განსაზღვრება იგება და მიმდინარეობს.

დიურკემის მთავარი თეზისი იმის შესახებ, რომ შრომის დანაწილება ბუნებრივად ბადებს სოლიდარობას, არა ამა თუ იმ სოციალურ - ეკონომიკური სისტემის ამა თუ იმ კლასთან მიმართებაში შრომის დანაწილების ფუნქციების განსაზღვრებიდან, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ

კოლექტიური ან ზოგადი - საერთო ცნობიერებასთან მიმართებიდან გამომდინარეობდა.

სოლიდარობას დიურკემი განიხილავდა როგორც უმაღლეს მორალურ პრინციპს, უმაღლეს ღირებულებას, რომელიც თითქოსდა უნივერსალურ, საზოგადოების ყველა წევრის მიერ აღიარებულ ღირებულებას წარმოადგენს. რამდენადაც საზოგადოებრივი წესრიგის, ჰარმონიის, სოლიდარობის მოთხოვნილება „ყველას მიერ მორალურად ითვლება" - ამდენად თვით შრომის დანაწილებაც მორალურია. ასე ემსახურებოდა დიურკემის კონცეფცია „საზოგადოების არსებობა - შენარჩუნების პირობების განსაზღვრასა" და გამორკვევას - იმ მთავარ ამოცანას, რომელსაც იგი სოციოლოგიური მეცნიერების წინაშე აყენებდა. რასაკვირველია საზოგადოებრივი სოლიდარობის უმაღლეს ღირებულებად აღიარების საყოველთაობა მხოლოდ პოსტულირებულია და არა დასაბუთებული.

შრომის დანაწილების მიზეზად დიურკემი თვლიდა მოსახლეობის სიმჭიდროვის ზრდას, რომელიც სოციალური ცხოვრების ინტენსიურობას განაპირობებდა. ფიზიკური სიმჭიდროვის" ზრდა, აგრეთვე საზოგადოების „მოცულობის" მატება, მისი აზრით, „მორალურ ან დინამიკურ სიმჭიდროვის" გაფართოებასთან, ე.ი. სოციალური ურთიერთქმედების დონესთან, რომელსაც საბოლოო ჯამში შრომის დანაწილებასთან მივყავართ, უშუალოდ იყო დაკავშირებული.

მაგრამ როგორი წესით? მოსახლეობის ზრდასთან ერთად არსებობისათვის ბრძოლაც ფართოვდება. („არსებობისათვის ბრძოლის როგორც სოციალური ცვლილების მექანიზმის ტერმინის შემოტანა ბიოლოგიზმისათვის გადახდილი ხარკი იყო"). ამ პირობებში შრომის დანაწილება - მოცემული საზოგადოების ახალი ტიპის შექმნის, საზოგადოებისთვის პროგრესული მიმართულებით განვითარებისაკენ შესაძლებლობის მიცემის ერთადერთი საშუალებაა.

არსებობისთვის ბრძოლის შემსუბუქების სხვა გზებიც არსებობს - ისეთები, როგორიცაა მიგრაციები, სუსტების განადგურება, სამოქალაქო ომი, დანაშაულებები, მაგრამ ისინი ინდივიდთა ღირებულებითი ორიენტაციების შეცვლას, ღირებულებათა გადაფასებას გულისხმობენ. არსებობისთვის ბრძოლაში საზოგადოების დაღუპვის საწინააღმდეგო - გადამრჩენი ეს წესები ღირებულებათა საზოგადოებრივი სიკეთით სათავეში ზოგად სისტემას ეხება. მხოლოდ პროფესიონალიზაცია და ფუნქციების სპეციალიზაცია, დიურკემის აზრით, ინარჩუნებს და აძლიერებს ღირებულებებით ორიენტაციას როგორც საზოგადოების, ისე მისი წევრების დაცვასა და შენარჩუნებაზე.

დიურკემმა შემდეგ მიზეზთა და პირობათა სიმრავლის შესახებ საკითხის დასმით თავისი ანალიზი გაართულა. გარდა აუცილებელი ფაქტორებისა, იგიმეორად ფაქტორებს ან შემზღუდავ პირობებს ეძე-

ბდა, რომლებიც მოცემული სოციალური მოვლენის განვითარებას ხან აჩქარებენ, ხან ანელებენ. ისინი შრომის დანაწილებას შესაძლებელს ხდიან, თუმცა თვითონ მის მიზეზს არ წარმოადგენს.

ასეთ სპეციფიკურ ფაქტორთა შორის მან „საერთო ცნობიერების პროგრესირებადი განუსაზღვრელობა,". მეცნიერების სეკულარიზაცია და განვითარება, უფროსი ასაკის პირთა, ტრადიციებისა და ჩვეულებების, ავტორიტეტის შემცირება, და სამართლის, მორალის და საზოგადოდ ცივილიზაციის რაციონალურობის ზრდა და გაძლიერება, ინდივიდებზე საზოგადოების დაწოლის საერთო შემცირება და შესუსტება და ავტონომიური ინდივიდუალური პიროვნების წარმოშობა დაასახელა.

დიურკემის დასკვნა ისაა, რომ მიზეზ - შედეგობრივი ურთიერთობები არ არიან მარტივი და ცალხაზობრივი, არამედ შეიცავენ ცვლადთა სიმრავლეს, რომ სოციალური ფაქტების მიზეზობრივმა ახსნამ მთლიანად არ უნდა უგულვებელყოს სოციალური ცხოვრების ღირებულებითი ასპექტი, თუმცა მთლიანად არც მასზე შეუძლია დაყრდნობა. იმ ფაქტმა, რომ დიურკემი დაჟინებით იცავდა სოციალურის სოციალურით ახსნის პოსტულატს, არ მისცა მას საშუალება ფაქტორთა შორის ურთიერთზემოქმედების კონსტატაციის ჩარჩოებისგან გასულიყო და მოვლენათა ჭეშმარიტი მიზეზობრივი დამოკიდებულება დაედგინა.

მან შრომის დანაწილება არა ეკონომიკური, არამედ მორალური თვალსაზრისით იკვლია, ვინაიდან შრომის დანაწილებას, რომელსაც იგი სპეციალიზაციის ზრდასთან აიგივებდა, საზოგადოების შემქმნელ ძირითად ფაქტორად თვლიდა.

შრომის დანაწილების „არანორმალური" ფორმები. პიროვნება და საზოგადოება.

დიურკემი საზოგადოების როგორც ეკონომიკურ, ისე სულიერ ცხოვრებაში, მზარდი კრიზისული მოვლენების მოწმე იყო. შრომასა და კაპიტალს შორის წინააღმდეგობათა ზრდას, წარმოების ანარქიას იგი შრომის დანაწილების „არანორმალურ" ფორმებს უწოდებდა, რომლებიც საზოგადოებრივი განვითარების ძალიან სწრაფი ტემპებით იყო გამოწვეული. „სოციალური შრომის დანაწილების" მესამე ნაწილში, რომელიც ამ „არანორმალურ" ფორმებს ეძღვნება, დიურკემმა კაპიტალიზმის შემდეგი „ავადმყოფობანი": ანომია, სოციალური უთანასწორობა და შრომის დანაწილების არაადექვატური ორგანიზაცია გამოყო. ანომიის ე.ი. ისეთი საზოგადოებრივი ვითარების ახსნას, რომლის დროსაც ინდივიდთა ქცევის ნათელი მორალური რეგულირება არ არსებობს, დიურკემი სოციალურ ფუნქციებს შორის არსებული ურთიერთობების მარეგულირებელი წესების დაუმუშავებლობაში ეძებდა. პრობლემების უმეტესობა რომლებიც დიურკემს აწუხებდა მომდინარეობს ერთიანი მორალის დაქვეითებიდან. ანომიის ცნებით დიურკემა საუკეთესოდ აღწერა თუ რას გულისხმობდა ერთიანი მორალის შესუს-

ტებაში. ინდივიდებს უწევთ ანომიასათან შეხვედრა როდესაც არ გააჩნიათ მტკიცე მორალი, ანუ არ იციან რა არის და რა არ არის სწორი და მისაღები საქციელი.

თანამედროვე საზოგადოების ცენტრალური „პათოლოგია" დიურკემის აზრით, არის შრომის ანომიური დანაწილება. როდესაც ანომია დიურკემმა პათოლოგიად გამოაცხადა, ამით ხაზი გაუსვა თავის რწმენას, რომ თანამედროვე სამყარო ანომიისაგან შესაძლოა რომ „განიკურნოს". დიურკემს სწამდა, რომ შრომის სტრუქტურული დანაწილება არის საზოგადოების შემაკავშირებელი, რომელიც აწონასწორებს კოლექტიური მორალის სისუსტეებს. მაგრამ შრომის დაყოფა არ გულისხმობს კოლექტიური მორალის რღვევას, ანომია არის პათოლოგია, რომელიც ასოცირდება ორგანული სოლიდარობის ზრდასთან. ინდივიდები ხდებიან იზოლირებულნი და მოწყვეტილნი თავიანთ სპეციალიზირებულ ქმედებებში. ისინი უფრო მეტად გრძნობენ თავს იმათთან ერთიანობაში, ვინც მათთან ერთად მუშაობს და მათ გარშემო ცხოვრობს. მაგრამ აუცილებელია იმის დამახსოვრება, რომ დიურკემი ამას არანორმალურ სიტუაციად მიიჩნევდა, რადგან მხოლოდ უჩვეულო პირობებში აკნინებს ადამიანებს თანამედროვე შრომის დანაწილება თავიანთ იზოლირებულ და უმნიშვნელო დავალებებსა და პოზიციებზე. ანომიის ცნება არა მხოლოდ შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში, არამედ თვითმკვლელობაშიც გვხვდება, როგორც თვითმკვლელობის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ტიპი. „ანომიური თვითმკვლელობა გვხდება კოლექტიური მორალის შესუსტებისა და გარე მარეგულირებელი ძალების არარსებობის გამო, რომლებიც ადამიანს თავიანთ პოზიციებს გაუმაგრებდა. ეს განსაკუთრებით ნათლად შრომისა და კაპიტალის ანტაგონიზმში, ეკონომიკური ან სავაჭრო კრიზისების დროს ვლინდება. საბაზრო ეკონომიკის ზრდასთან ერთად წარმოება უკონტროლო და არარეგულირებადი ხდება. მძიმე მრეწველობის განვითარებასთან ერთად დამოკიდებულება მეწარმესა და მუშას შორის იცვლება. ერთის მხრივ იზრდება - ფართოვდება ამ უკანასკნელთა მოთხოვნილებები; მეორეს მხრივ - მანქანები სულ უფრო და უფრო ცვლიან ადამიანებს. „მუშა დაქირავებულია... მოშორებულია - მოცილებულია თავის ოჯახს". „რადგან ეს გარდაქმნები მოხდა საოცარი სიჩქარით, ამიტომ მებრძოლ ინტერესებს არ ჰქონდათ ჯერ კიდევ დრო გაწონასწორებულიყვნენ". (34, გვ. 169). მძიმე მრეწველობის ზრდა იმით, რომ ორ დიდ ანტაგონისტურ ურთიერთობაში მყოფ (დიურკემი არ უარყოფდა ამას) კლასს - კაპიტალსა და შრომას - ქმნის, მცირე საწარმოთა ერთიანობას ანგრევს.

საზოგადოების ნორმალური მდგომარეობა, დიურკემის მიხედვით, განვითარებულ ეკონომიკურ ურთიერთობათა ნორმატიული რეგულირებით უნდა ხასიათდებოდეს. მოცემულ შემთხვევაში მან ნორმალური ოპტიმალურთან, საუკეთესოსთან გააიგივა.

დიურკემის მიერ აღწერილი კაპიტალიზმის ისეთი ავადმყოფობანი, როგორიცაა არარეგულირებული, არაფრით შეზღუდული კონკურენცია, კლასობრივი კონფლიქტი, შრომის რუტინიზაცია და სამუშაო ძალის დეგრადაცია - მის მიერ წარმოების და შრომის დანაწილების ძალიან სწრაფი ზრდის შედეგად გამოწვეულ ავადმყოფობად, როგორც ბუნებრივი ევოლუციის დროებით, მეორეხარისხოვან, გარე პროდუქტად ხასიათდება.

შრომის დანაწილების „არანორმალურ ფორმად" დიურკემი აგრეთვე უთანასწორობას თვლიდა, რომელიც თავის თავში ორგანული სოლიდარობისაგან გადახრას ატარებს. ყოველგვარი „გარეგანი უთანასწორობა" შექმნილი, მაგალითად ქონების მემკვიდრეობით მიღების შედეგად, ორგანულ სოლიდარობას ემუქრება, ამიტომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ უთანასწორობის აღმოფხვრისა და „ტალანტთა ბუნებრივი განაწილების" საფუძველზე სამართლიანობის მიღწევის პირობებშია შესაძლებელი.

დიურკემს ვერ წარმოედგინა საზოგადოება, რომელშიც კერძო საკუთრება და ყოველგვარი უთანასწორობა სავსებით აღმოფხვრილი იქნებოდა. ისინი, მიაჩნდა მას, იარსებებენ, თუმცა მათ შორის ურთიერთობა შეიცვლება. მატერიალური დოვლათის განაწილებისადმი მიდგომა ინდივიდთა ბუნებრივი უნარების, მათი ნიჭიერების შესაბამისად დარეგულირდება.

შრომის დანაწილების „არანორმალური" ფორმებიდან, უკანასკნელი (შრომის დანაწილების არაადექვატური ორგანიზაცია) წარმოიშობა მაშინ, როდესაც მოქმედებათა კოორდინაციის უქონლობის გამო მუშის პროფესიული აქტივობა დაბალი და არასაკმარისია.

დიურკემის მიხედვით საზოგადოებრივი ორგანიზაციის სოლიდარობა გაიზრდება, თუ შრომა უფრო ორგანიზებული და ინტენსიური გახდება. მაგრამ ეს ვარაუდი XX საუკუნეში კაპიტალისტური წარმოების განვითარებით უარყოფილ იქნა. ვერც შრომის მეცნიერულმა ორგანიზაციამ, ვერც ინტენსიფიკაციის გზებმა ანტაგონისტური საზოგადოების კლასობრივ სოლიდარობასთან ვერ მიგვიყვანა. თვით შრომის დანაწილების დიურკემისეული გაგება უფრო სხვაა, ვიდრე მარქსისტული. კაპიტალიზმის მანკიერებათა გადალახვის

დიურკემისეული გზები უტოპიური იყო, თუმცა იგი თვით შრომის დანაწილების ფაქტის საფუძველზე სოლიდარობის ბუნებრივ განვითარებაზე სულ უფრო ნაკლებ იმედებს ამყარებდა და კაპიტალიზმის წყლულთა განკურნების თაობაზე საკითხს სულ უფრო იშვიათად აყენებდა, თავდაპირველად კაპიტალიზმის სისტემის საზღვრებში საზოგადოების რეორგანიზაციის ამოცანა წამოაყენა, ხოლო შემდეგში ყურადღება შესაბამისი ღირებულებებისა და იდეალების სულისკვეთებით მორალურ აღზრდაზე გაამახვილა.

„კაპიტალიზმის წინააღმდეგობათა ანალიზი აგრეთვე საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობის უფრო ფართო სოციოლოგიური პრობლემის დიურკემისეული გადაწყვეტის საფუძველშიძ ევს. მისი თვალსაზრისი იმის მტკიცებაში მდგომარეობდა, რომ საზოგადოება ვერ შესძლებს განვითარებას და აყვავებას, თუ ადამიანი როგორც პიროვნება იჩაგრება, თუ ადამიანი, რომელიც ვიწრო პროფესიულ ფუნქციებს ასრულებს, მანქანის დონემდეა დაყვანილი. უფრო მეტიც, პიროვნება გარდაუვლობით დეგრადირდება, თუ საზოგადოების ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ფუნქციებს საშიშროება ემუქრება. მოცემულ შემთხვევაში დიურკემმა თავიდან აიცილა XIX-ის ტიპიური

დიხოტომია, რომელიც პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის შესახებ საკითხის იმგვარი წესით დაყენებაში გამოიხატებოდა, რომ ერთ - ერთი მხარის პრიორიტეტი აუცილებლად იყო აღიარებული. პიროვნება და საზოგადოება, თვლიდა დიურკემი, ურთიერთდამოკიდებულის მდგომარეობაში იმყოფებიან, ყოველი მხარე მეორე მხარის განვითარებითა და აყვავებითაა დაინტერესებული. პიროვნების ბედნიერება და კეთილდღეობა, ფიქრობდა დიურკემი, საზოგადოების მდგომარეობაზეა დამოკიდებული; ის უფრო დიდია, რაც „უფრო მოწესრიგებულია საზოგადოებრივი ცხოვრება და მაშასადამე, რაც უფრო გარანტირებულია ინდივიდთა უფლებები და თავისუფლება." (ციტ: 34, გვ. 162).

დიურკემი წარმოების სპეციალიზაციისა და დიფერენციაციისგან გამომდინარე გარდაუვალი მორალური ბოროტების მამხილებლის როლში მოგვევლინა. როდესაც მუშა ყოველდღე „ მონოტონური რეგულარობით ერთსა და იმავე მოძრაობებს იმეორებს და არც აინტერესებს ისინი", იგი ინერტულ „ჭანჭიკად" (ბორბლად) გადაიქცევა, რომელიც მოძრაობაში გარეგანი ძალით მოდის. დიურკემის აზრით, ადამიანის მანქანის დანამატად გადაქცევის შემსუბუქება ან შერბილება მუშისადმი საერთო განათლების მიცემით, მათში ხელოვნებისადმი, ლიტერატურისადმი ინტერესის განვითარებით შეუძლებელია, იმიტომ რომ კულტურისადმი ზიარება სპეციალიზაციის ვიწრო საზღვრებს კიდევ უფრო აუტანელს ხდის.

როგორ აღმოვფხვრათ შრომის დანაწილებასა, მუშის ფუნქციების მზარდ სპეციალიზაციასა და მისი პიროვნების განვითარების მოთხოვნილებებს შორის დაპირისპირება - წინააღმდეგობა? დიურკემის თანახმად, შრომის დანაწილებას თავისთავად არ მოსდევს უარყოფითი შედეგები. ისინი მხოლოდ განსაკუთრებულ და არანორმალურ პირობებში წარმოიქმნებიან. ამიტომ საჭიროა იმის მიღწევა, რომ შრომის დანაწილება „ თავის თავთან იყვეს, რადგან მას გარედან ვერაფერი ამახინჯებს." ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მუშის მიერ მიზნის, სხვებთან სოლიდარობის, თავისი შრომის აუცილებლობის

გაცნობიერება ამ შრომას განსაკუთრებული შინაარსით ავსებს, მას არა მხოლოდ ასატანს, არამედ სასურველადაც აქცევს. მუშათა სოლიდარული, შეთანხმებული საქმიანობის უმნიშვნელოვანესი პირობაა მათ მიერ შესრულებული ფუნქციების შესატყვისობა მათ უნარებთან და მიდრეკილებებთან. როდესაც ინდივიდის უნარებსა და მისთვის განწესებულ საქმიანობის სახეობას შორის თანხმობა ირღვევა, საზოგადოების ავადმყოფური მდგომარეობა წარმოიქმნება.

გვიხსნის რა ასე „გულუბრყვილოდ" საზოგადოებრივი კრიზისების წარმოშობას, დიურკემი ამასთან ერთად მიუთითებს იმაზე, „რომ განსხვავებები, რომლებმაც თავდაპირველად საზოგადოება კლასებად დაყვეს,შეუძლებელია სრულად გაქრეს ან შემცირდეს". საზოგადოების დიფერენციაცია არა სოციალურ პრივილეგიებს, არამედ იმ უპირატესობებს უნდა ეყრდნობოდეს, რომლებიც თითოეულის ინდივიდუალური უნარებითაა განპირობებული.

ამგვარად, თანასწორობა, სამართლიანობა და თავისუფლება - დიურკემის წარმოდგენით - საზოგადოებრივი წყობის ორგანიზაციის უმაღლესი ტიპის აგების საფუძველია, რომელსაც თანამედროვე სამრეწველო საზოგადოება მიუახლოვდა.

,,საზოგადოება მორალური კავშირებით, იდეალისადმი გაცნობიერებული მისწრაფებით, მორალური ურთიერთობებით იგება - კონსტრუირდება, რომლებიც შეიძლება და უნდა შეგნებულად რეგულირდებოდეს. ასეთია დიურკემის რეფორმიზმის საფუძველი. მტკიცებისას, რომ „სამართლიანობის საქმე ორგანიზებული ტიპის განვითარების კვალობაზე და ზომის მიხედვით სულ უფრო სრულყოფილი გახდება." (საზოგადოებრივი პროცესების შეგნებული, გაცნობიერებული მართვის შესაძლებლობას ის რეალურ რამედ თვლის. აქედანაა სწორედ მისი პრაქტიკული რეკომენდაციები „მოვიცილოთ უსარგებლო თანამდებობები, გავანაწილოთ შრომა იმგვარად, რათა ყოველი ადამიანი საკმარისად იყოს დასაქმებული, მაშასადამე გავაფართოვოთ თითოეული მშრომელის ფუნქციონალური საქმიანობა. . . მაშინ თავისთავად განმტკიცდება და დამყარდება წესრიგი." (34, გვ. 163).

ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტა, დიურკემის მიერ, გამოირჩეოდა იმით, რომ იგი არ აიდიალებდა წარსულს, ინდივიდუალურობის განვითარების წყაროებს და შესაძლებლობებს შრომის

დანაწილების პროგრესირებად განვითარებაში განიხილავდა. თუ ორგანიზებულობის საწყის ეტაპზე ინდივიდის თავისუფლება მხოლოდ მოჩვენებითია და მისი პიროვნება ნასესხებია, მაშინ უფრო მაღალ საფეხურზე თავისი უნარების განვითარებით პიროვნებას შესაძლებლობა ეძლევა, ჰარმონიული და მთლიანი გახდეს. პიროვნების განვითარება „სიღრმეში", რომელიც ვიწრო სპეციალიზაციასთანაა დაკა-

ვშირებული, არაფრით არაა ნაკლები მნიშვნელობის ამოცანა, ვიდრე განვითარება „სიფართეში", რომელიც დილეტანტიზმს ესაზღვრება. სხვა ადამიანებთან ასოციაციის წყალობით ადამიანი იძენს იმას, რასაც ვიწრო

სპეციალიზაციის გამო კარგავს. დიურკემს სწამდა, რომ ძმობისა და სოლიდარობის ზოგადი იდეალები, ყველა მშრომელის საერთო მიზნის გაცნობიერება მათ გარდაუვალ დანაკარგებს აუნაზღაურებდა.

დიურკემის მიზანი ბურჟუაზიული საზოგადოების სრულყოფა და არა მისი ძირეული გარდაქმნა იყო. ამიტომ, მიუხედავად ცალკეული დეტალებისა და მორალურ პრობლემებზე, საზოგადოებრივი ურთიერთობების სამართლებრივი და მორალური რეგლამენტირების სრულყოფაზე ყურადღების გამახვილებისა იგი კონტისაგან შორს ვერ წავიდა. დიურკემის სოციალურმა უტოპიამ ჟორესის რეფორმისტული სოციალიზმის თვისებები, აგრეთვე დაპირისპირებულ სოციალურ ინტერესთა რეგულირების პრუდონისეული იდეები შეითავსა, რომელთა დროსაც, მათ ეკონომიკური საფუძველი ხელუხლებელი და უცვლელი რჩება." (იქვე, გვ. 164)

6. „სოციოლოგიზმის" პრინციპების გამოყენება თვითმკვლელობის მიზეზთა საკვლევად

თვითმკვლელობის პრობლემამ, რომლის კვლევასაც დიურკემმა სპეციალური მონოგრაფია მიუძღვნა, მისი ყურადღება მრავალ მიზეზთა გამო მიიპყრო. ეს იყო „ფაქტთა ნათლად მოხაზული ჯგუფი" (23, გვ. 2), რომლის განსაზღვრებაც ადვილად შეიძლებოდა. ნაცვლად იმისა, რათა „ სოციალური მოვლენების საბაბით მეტაფიზიკურ განაზრებებს მივეცეთ" (იქვე), სოციოლოგს შეუძლია „ აღმოაჩინოს კანონები, რომლებიც სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების

არსებობის შესაძლებლობას ყოველგვარ დიალექტიკურ არგუმენტაციებზე უკეთესად ასაბუთებენ" (23, გვ.4). ეს ერთი, მეორეც, დიურკემი თავის მუშაობას ემპირიული მასალისადმი სოციოლოგიური მეთოდის: სოციალური ფაქტის, როგორც „ნივთის" შესწავლის მთავარი პრინციპის გამოყენებას განიხილავდა. ე.ი. განსაკუთრებული, ინდივიდისადმი გარეგანი რეალობის, საზოგადოებრივის არსებობის აღიარება, რომელიც განსაზღვრავს რა მის მოქმედებას, ამ ინდივიდის ნებაზე დამოკიდებული არ არის.

ამ თეორიულ წანამძღვრებზე დაყრდნობისას, დიურკემი ინდივიდუალური, ფსიქოლოგიური მოტივებით თვითმკვლელობის ახსნას უარყოფს და ამხსნელი ფაქტორების სახით სოციალური მიზეზების არსებობას ასაბუთებს. „თვითმკვლელობა ძირითადად არა ინდივიდთა შინაგან თვისებებზე, არამედ იმ გარეგან მიზეზებზეა დამოკიდებული,

რომლებიც ადამიანებს მართავენ" (იქვე, გვ. 266).

საზოგადოებრივი კრიზისის ნიშნების გამოვლენისას, დიურკემი აღნიშნავს, რომ თვითმკვლელობა წარმოადგენს „ერთ-ერთ იმ ფორმას, რომელშიც ჩვენი კოლექტიური ავადმყოფობა ვლინდება და მისი არსების გაგებაში გვეხმარება" (იქვე, გვ. 5). სოციალური ავადმყოფობის მიზეზთა განსაზღვრა, მისი გადალახვის საშუალებების რეკომენდაცია დიურკემს სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების პრესტიჟის განმტკიცების ყველაზე საუკეთესო წესად და საშუალებად მიაჩნდა. „ყველაზე ინდივიდუალური მოქმედების" სოციოლოგიურ ახსნას შეუძლია ნათელი მოჰფინოს იმ ძალებს, რომლებიც აერთიანებენ ადამიანებს, რამდენადაც თვითმკვლელობა სოციალური კავშირების დარღვევის ყველაზე ცხადი მაგალითია.

დიურკემისეული ახსნის არსება იყო „სოციოლოგიზმი", რომლის პრიზმაშიც ყველა სხვა ფაქტორები, მათ შორის თვითმკვლელობისაკენ ინდივიდუალური მიდრეკილებაც, წინასწარი განწყობაც განიხილებოდა. მითითებისას, რომ თვითმკვლელობის ფსიქოლოგიური მოტივები, რომლებიც ხშირად მის მიზეზებად გვეჩვენება, სინამდვილეში, ზოგადი პირობების მხოლოდ ინდივიდუალურ, თანაც დამახინჯებულ ასახვას წარმოადგენენ. დიურკემმა მიმართა სოციალური გარემოს, როგორც მთავარი მიზეზის შესწავლა დაიწყო, რომლის გავლენითაც თვითმკვლელობათა პროცენტი იცვლება. დიურკემი ინდივიდუალურ ფაქტორთა როლს, ცალკეულ თვითმკვლელთა ფსიქიკურ მდგომარეობას, მათ სპეციფიკურ ცხოვრებისეულ გარემოებებს მთლიანად არ უარყოფდა, მაგრამ ამ ფაქტორთა მეორეხარისხოვან მნიშვნელობას, ზოგად მიზეზებზე, საზოგადოების მდგომარეობაზე მათ დამოკიდებულებას ხაზს უსვამდა.

დიურკემის კონცეფციის თანახმად თვითმკვლელობის პროცენტი (თვითმკვლელობის რაოდენობის მოსახლეობის რაოდენობასთან

შეფარდება) რამდენიმე სოციალური ცვლადის: რელიგიურ, ოჯახურ, პოლიტიკურ, ეროვნულ და სხვა ჯგუფებში ურთიერთობის ფუნქციას წარმოადგენს. ამ მიზნით დიურკემმა ელიმინაციის გზით (გამორჩევის გზით)დასაბუთების ხერხი გამოიყენა: ისეთ არასოციალურ ფაქტებს, როგორიცაა ინდივიდთა „ფსიქოლოგიური წინასწარი განწყობა" (ფსიქოპატური მდგომარეობა, რასობრივი და მემკვიდრეობითი ფაქტორები), ფიზიკური გარემოს თვისებები (კლიმატი, წლის დროები, დღის საათები) და მიბაძვის პროცესები, სისტემურად განიხილავდა. ამის კვალად იგი სოციალური მიზეზებისა და წესების მოქმედებას აანალიზებდა.

ოფიციალური სტატისტიკის მონაცემების ანალიზისას დიურკემმა მთელი რიგი კერძო კანონზომიერებანი აღმოაჩინა: თვითმკვლელობათა პროცენტი ზაფხულში უფრო მაღალია, ვიდრე ზამთარში; მამაკ-

აცები უფრო ხშირად იკლავენ თავს, ვიდრე ქალები; მოხუცები უფრო ხშირად, ვიდრე ახალგაზრდები; ჯარისკაცები უფრო ხშირად, ვიდრე სამოქალაქოები; პროტესტანტები უფრო ხშირად, ვიდრე კათოლიკები; მარტოხელები, ქვრივები ან გაყრილები უფრო ხშირად, ვიდრე ქორწინებაში მყოფნი; თვითმკვლელობათა რიცხვი ქალაქებში უფრო მაღალია, ვიდრე სოფლებში და ა.შ. „ვტოვებთ რა გვერდზე ინდივიდს, როგორც ინდივიდს, მის მოტივაციებსა და იდეებს, საჭიროა შევისწავლოთ სოციალური გარემოს ის განსხვავებული მდგომარეობანი (რელიგიური რწმენები, ოჯახი, პოლიტიკური ცხოვრება, პროფესიონალური ჯგუფები და ამის მსგავსნი), რომელთა გავლენითაც თვითმკვლელობათა პროცენტი იცვლება" (იქვე, გვ. 178). სოციალური ფაქტორების კვლევისას, დიურკემი ცდილობდა განესაზღვრა თვითმკვლელობის სხვადასხვა ტიპებზე, განსაკუთრებით ეგოისტურ თვითმკვლელობაზე თუ როგორი ელემენტი ან მათი, როგორი ასპექტი ახდენდა გავლენას. მიუხედავად სიძნელეებისა მაინც იძებნება მისი ის ასპექტი, რომელიც ყველაზე უფრო მჭიდროდაა დაკავშირებული სოციალურფაქტორთან. მაგ. სტატისტიკით დადგენილი ფაქტის ახსნისას, რომ თვითმკვლელობათა დონე ზაფხულში უფრო მაღალია, ვიდრე ზამთარში, დიურკემმა აჩვენა, რომ არა ჰაერის ტემპერატურა, არამედ დღის ხანგრძლივობა წარმოადგენს ამ ფაქტორის იმ ასპექტს, რომელიც სოციალურ ფაქტორთანაა დაკავშირებული. დღის ხანგრძლივობა, მისი აზრით, ხელს უწყობს უფრო ინტენსიურ მონაწილეობას სოციალურ ცხოვრებაში, ეს კი თავის მხრივ ზემოქმედებს იმ ინდივიდის იზოლაციის ინდივიდუალურ გრძნობაზე, რომელიც სოციალურ ცხოვრებაში არ მონაწილეობს. ზუსტად ასევე გასაგები ხდება ბიოლოგიური, მაგ. სქესობრივი განსხვავების გავლენა, როდესაც გაანალიზებულია მამაკაცთა და დედაკაცთა შესატყვისი სოციალური პოზიციები, სოციალურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში მათი მონაწილეობის წესები, მათი სოციალური აქტივობის ცვალებადი ციკლები და მათი მსგავსი. მტკიცებისას, რომ „თვითმკვლელობათა განსხვავებული ტიპები განსხვავებულ განმსაზღვრელ მიზეზთაგან შეიძლება გამომდინარეობდნენ". თვითმკვლელობის მორფოლოგიური კლასიფიკაციის შედგენის სიძნელეებზე მითითებისას, რომელშიც თვითმკვლელობის ყველა დამახასიათებელი ტიპობრივი თავისებურებება იქნებოდა გათვალისწინებული, დიურკემმა გადაწყვიტა შეედგინა ეტიოლოგიური კლასიფიკაცია, რომელიც თვითმკვლელობის მიზეზთა შესაბამისი იქნებოდა.

დიურკემმა თვითმკვლელობის ოთხი: ეგოისტური, ალტრუისტური,

ანომიური და ფატალისტური სახე გამოყო. დიურკემის თვითმკვლელობის თეორია და მისი აზროვნების სტრუქტურა გაცილებით ნათელი გახდება თუ დავაკვირდებით თვითმკვლელობის ოთხივე ტიპს - ეგოისტურ, ალტრუისტურ, ანომიურსა და ფატალისტურს. თვითმკვლელობის თითოეულ ტიპს დიურკემი უკავშირებდა საზოგადოებაში ინტეგრაციასა და საზოგადოების მიერ რეგულაციას. ინტეგრაცია გულისხმობს კოლექტიური აზრის გაზიარების დონეს. ალტრუისტული თვითმკვლელობა ხასიათდება ინტეგრაციის მაღალი დონით, ეგოისტური თვითმკვლელობა კი ხასიათდება ინტეგრაციის დაბალი დონით. რეგულაცია გულისხმობს გარე ზეგავლენას ხალხზე. ფატალისტური თვითმკვლელობა ხასიათდება მაღალი რეგულაციით, ანომიური თვითმკვლელობა კი დაბალი რეგულაციით. ვიტნი პოპი გვთავაზობს დიურკემისეული ოთხი ტიპის თვითმკვლელობის ძალზედ სასარგებლო შეჯამებას. მან ეს მაღალი და დაბალი დონის ინტეგრაციისა და რეგულაციის ურთიერთდაკავშირებით შესძლო:

ინტეგრაცია	დაბალი	ეგოისტური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ალტრუისტური თვითმკვლელობა
რეგულაცია	დაბალი	ანომიური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ფატალისტური თვითმკვლელობა

ეგოისტური თვითმკვლელობა. ეგოისტური თვითმკვლელობის მაღალი დონე გვხდება ისეთ საზოგადოებებში, კოლექტივებსა და ჯგუფებში, სადაც ინდივიდი არ არის ინტეგრირებული უფრო ფართო სოციალურ ერთეულში. ინტეგრაციის დაბალი დონე ინდივიდებში ქმნის უაზრობის/უფუნქციობის შეგრძნებას. საზოგადოებები, რომლებიც მაღალი კოლექტივისტური ცნობიერებით ხასიათდება და დამცველი სოციალური დინებები, რომლებიც მათგან მოემართება თავიდან იცილებს ეგოისტური თვითმკვლელობის გავრცელებას. ამას მსგავსი საზოგადოებები თავიანთი ცხოვრებისთვის აზრის მინიჭებით ახერხებენ. როდესაც ეს სოციალური დინებები სუსტდება, ინდივიდები ადვილად ახერხებენ კოლექტიური ცნობიერებიდან თავის დაღწევას, და იმის გაკეთებას რაც თავად სურთ. ფართო სოციალურ ერთეულებში, სადაც კოლექტიური ცნობიერება სუსტია, ინდივიდები მარტო რჩებიან იმის გადასაწყვეტად რომ თავიანთ ინტერესებს სურვილისამებრ წარუძღვნენ. მსგავსი შეუკავებელი ეგოიზმი წარმოშობს პერსონალურ დაუკმაყოფილებლობას, რადგან ყველა სურვილი ვერ შესრულდება, და ისინი რომლებიც სრულდება წარმოშობს ახალ სურვილებს, რაც კიდევ

უფრო მეტ დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნებას წარმოშობს - რაც ზოგისთვის თვითმკვლელობით სრულდება. ძლიერად ინტეგრირებული ოჯახები, რელიგიური ჯგუფები, და საზოგადოებები ძლიერი კოლექტიური ცნობიერების აგენტებს წარმოადგენენ და გმობენ თვითმკვლელობას. აი რას ამბობს დიურკემი რელიგიური ჯგუფების შემთხვევაში:

„რელიგია იცავს ადამიანს თვით-განადგურებისაგან... რელიგიას ქმნის ყველასთვის საერთო რწმენები და პრაქტიკები, რომლებიც ტრადიციულია და სავალდებულო. რაც უფრო მრავალი და ძლიერია კოლექტიური გონის ეს ასპექტები, მით უფრო ძლიერადაა ინტეგრირებული რელიგიური საზოგადოება, შესაბამისად ძლიერია მისი დამცავი მნიშვნელობა" საზოგადოების დეზინტეგრაცია წარმოშობს განსაკუთრებულ სოციალურ დინებებს, რაც თვითმკვლელობის მაჩვენებლებს შორის განსხვავების პრინციპული მიზეზია. მაგალითად, დიურკემი საუბრობს საზოგადოების დეზინტეგრაციაზე, რომელიც წარმოშობს „ დეპრესიისა და რწმენის დაკარგვის დინებებს". საზოგადოების მორალური დეზინტეგრაცია ადამიანს თვითმკვლელობისკენ უბიძგებს, დეპრესიის დინებები კი განსაზღვრავს ეგოისტური თვითმკვლელობის მაჩვენებლებში განსხვავებას. საინტერესოა, მაგრამ დიურკემი აქ სოციალური ძალების მნიშვნელოვნებაზე საუბრობს, მაშინ როდესაც საქმე ეგოისტურ თვითმკვლელობას ეხება და წესით ადამიანი თავისუფალია ყოველგვარი სოციალური ზეგავლენისაგან. აქტორები არასდროს არ თავისუფლდებიან კოლექტივების გავლენისაგან: „რაც არ უნდა ინდივიდუალიზირებული იყოს ადამიანი, რაღაც მაინც რჩება კოლექტიური - თუნდაც ეს დეპრესია და მელანქოლია, რასაც გაძლიერებული ინდივიდუალიზმი წარმოშობს. იგი საზოგადოებაზე ამ სევდით ახდენს გავლენას, როდესაც სხვა აღარაფერი დარჩენია ამის მისაღწევად". ეგოისტური თვითმკვლელობის მაგალითი მიგვითითებს, რომ თუნდაც ყველაზე ინდივიდუალურ, ყველაზე პირადულ მოქმედების შემთხვევაშიც კი, სოციალური ფაქტები ძირითადი განმსაზღვრელებია.პირველი იქმნება იმ მიზეზებით, რომლებიც ინდივიდის საზოგადოებისაგან ჩამოცილებას განაპირობებს, რომელიც მასზე (ინდივიდზე) რეგულირებადი წესით ზემოქმედებას წყვეტს. სოციალურ კავშირთა გაწყვეტა, კოლექტიური მხარდაჭერის არარსებობა, განცალკევებულობის მდგომარეობა მარტოობის, სიცარიელის გრძნობას, არსებობის ტრაგიზმის შეგრძნებას ბადებს. ამგვარი თვითმკვლელობის ერთ-ერთი მიზეზი შეიძლება უკიდურესი ინდივიდუალიზმი გახდეს, მაგრამ მისი წარმომქმნელი ნიადაგი მაინც „ავადმყოფი საზოგადოება", „კოლექტიური უგრძნობობა", „სოციალური სევდა, კაეშანია" (3, გვ. 274). საზოგადოებრივი დეზორგანიზაცია, საზოგადოებრივ მიზანთა დაკარგვა ასუსტებენ სოციალურ კავშირებს, რომლებიც ინდივიდს საზოგადოებასთან, მაშასადამე, სიცოცხლესთან აერთიანებს.

ეს საერთო მდგომარეობა თავის მხრივ იმ საზოგადოებრივი, რელიგიური, ოჯახური, პოლიტიკური ჯგუფების დეზინტეგრაციაში აისახება, რომლებიც ინდივიდზე უშუალო ზეგავლენას ახდენენ.

თვითმკვლელობის მეორე სახეა, ალტრუისტული. იგი გვხვდება მაშინ, როდესაც პირადი ინტერესები სავსებით შთანთქმულია სოციალურით. როდესაც ჯგუფის ინტეგრაცია იმდენად მაღალია, რომ ინდივიდი როგორც დამოუკიდებელი ერთეული არსებობას წყვეტს. მაშინ როდესაც ეგოისტურ თვითმკვლელობას ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც სოციალური ინტეგრაცია ძალზედ სუსტია, ალტრუისტური თვითმკვლელობა ჩნდება მაშინ, როდესაც „სოციალური ინტეგრაცია ძალზედ ძლიერია". სიტყვასიტყვით რომ ვთქვათ, ინდივიდი იძულებულია თავი მოიკლას.

ალტრუისტული თვითმკვლელობის ყველაზე აშკარა მაგალითი იყო წმინდა ჯიმ ჯონსის მიმდევრების მასობრივი თვითმკვლელობა ჯოუნსთაუნში, გაიანაში. მათ შეგნებულად დალიეს მოწამლული სასმელი, და ზოგიერთმა შვილებსაც აიძულა დაელია. ისინი ჩადიოდნენ თვითმკვლელობას, რადგან მათ

უბიძგეს შეეწირათ საკუთარი სიცოცხლე ჯონსის ფანატიკური მიმდევრებისათვის. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ის ვინც ალტრუისტულ თვითმკვლელობას ჩადის, იქცევა ასე, რადგან თვლის, რომ ეს მისი მოვალეობაა.

როგორც ეგოისტური თვითმკვლელობის შემთხვევაში, აქაც ინტეგრაციის ხარისხი (ამ შემთხვევაში მაღალი) არ არის თვითმკვლელობის პირდაპირი მიზეზი. ინტეგრაციის სხვადასხვა დონე წარმოშობს განსხვავებულ სოციალურ დინებებს, რაც წარმოშობს თვითმკვლელობის განსხვავებულ დონეებს.

როგორც ეგოისტური თვითმკვლელობის შემთხვევაში, დიურკემი მელანქოლიურ სოციალურ დინებებს მიიჩნევს ალტრუისტური თვითმკვლელობის გამომწვევ მიზეზად. თუკი ეგოისტური თვითმკვლელობა წარმოიშობა „განუკურნებელი მოწყენილობითა და დეპრესიით", ალტრუისტური თვითმკვლელობა - „ამ ცხოვრების მიღმა ლამაზი პერსპექტივის იმედით". ამ სახეს დიურკემი ძველ ადათ - წესებს აკუთვნებს; მოხუცთა და ავადმყოფთა თვითმკვლელობა, ქმრების სიკვდილის შემდეგ ცოლთა თავდაწვა, ბატონის სიკვდილის შემდეგ მონათა თვითმკვლელობა და ა.შ. ამგვარი სახის თვითმკვლელობა ძირითადად არქაულ საზოგადოებებში არსებობდა.

თვითმკვლელობის მესამე სახეა, ანომიური.ანომიური თვითმკვლელობა წარმოიშობა მაშინ, როდესაც საზოგადოების მარეგულირებელი ძალები დანგრეულია. ეს ადამიანებს დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნებას უღვივებს, რადგან მათი გრძნობები არ კონტროლდება ძლიერად. ანომიური თვითმკვლელობის მაჩვენებელი იცვლება მაშინ, როდესაც

საზოგადოების მარეგულირებელი ძალების ნგრევა პოზიტიურია (მაგალითად, ეკონომიკური ბუმი) ან ნეგატიური (მაგალითად, ეკონომიკური დეპრესია). ნგრევის ორივე ტიპის შემთხვევაში საზოგადოება დროებით ვერ ახდენს გავლენას, თავისი ავტორიტეტის ინდივიდებზე თავს მოხვევას. მსგავს ცვლილებებს ადამიანები მიჰყავთ ისეთ სიტუაციამდე სადაც ძველი ნორმები აღარ მოქმედებს, ახლები კი, ჯერ არ განვითარებულა. ნგრევის პერიოდები წარმოშობს ანომიის დინებებს - უნორმობისა და დაუფუძნებადობის შეგრძნებებს - ეს დინებები კი იწვევს ანომიური თვითმკვლელობის მაჩვენებლის ზრდას. ეს შედარებით ადვილად დაკვირვებადია დეპრესიის შემთხვევაში. ქარხნის დახურვა ეკონომიკური დეპრესიის გამო გამოიწვევს სამუშაოების შემცირებას, რაც ინდივიდს მოაშორებს იმ მარეგულირებელ ასპექტს რასაც მისთვის კომპანიასა და სამსახურს ჰქონდა. ამ ან სხვა სტრუქტურებიდან ჩამოშორების შემთხვევაში (მაგალითად, ოჯახი, რელიგია ან სახელმწიფო) ინდივიდი მტკივნეულად განიცდის ანომიის დინებებს. უფრო რთული წარმოსადგენია ეკონომიკური ბუმის ზეგავლენა. ამ შემთხვევაში, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უცაბედი წარმატება ინდივიდებს ჩამოაშორებს იმ ტრადიციულ სტრუქტურებს რომელშიც ის ჩართული იყო აქამდე. ეკონომიკური წარმატება უბიძგებს ადამიანებს სამსახურის დატოვებისკენ, ახალ საზოგადოებაში გადასვლისკენ, შესაძლოა ახალი მეუღლის პოვნისკენაც კი. ყველა ეს ცვლილება ანგრევს სტრუქტურების მარეგულირებელ ეფექტს და ინდივიდს ბუმის პერიოდში ანომიური დინებების პირისპირ ტოვებს.

ანომიური თვითმკვლელობის მაჩვენებლის ზრდა სოციალური ცხოვრების დერეგულაციის პერიოდში, დაკავშირებულია დიურკემის მოსაზრებასთან, რომ ინდივიდუალური ვნებების გარე ზეგავლენისაგან განთავისუფლებას საზიანო ეფექტი მოჰყვება. განთავისუფლებული ადამიანები თავიანთი გრძნობების მონებად იქცევიან და მრავლად ჩაიდენენ დესტრუქციულ ქმედებებს, მათ შორის თვითმკვლელობასაც, რასაც სხვა ჩვეულებრივ შემთხვევაში არ გააკეთებდნენ. იგი უპირატესად გვხვდება დიდი საზოგადოებრივი ძვრების, ეკონომიკური კრიზისების დროს, როდესაც ინდივიდი კარგავს სოციალურ გარდაქმნებთან, ახალ სოციალურ მოთხოვნებთან შეგუების უნარს და საზოგადოებასთან კავშირს კარგავს. საზოგადოებრივი ანომიის მდგომარეობა, რომლის ქვეშაც დიურკემი მოქმედების, ყოფა - ქცევის ნათელი წესებისა და ნორმების არარსებობას გულისხმობდა, როდესაც ღირებულებათა ძველი იერარქია ინგრევა, ხოლო ახალი ჯერ კიდევ არ არის შექმნილი, არ დამკვიდრებულა, ცალკეულ ინდივიდთა მორალურ არამდგრადობას, უმტკიცობას ქმნის და ბადებს. როდესაც საზოგადოებრივი სტრუქტურა ირყევა და დეზორგანიზებული ხდება, ინდივიდთაგან ერთნი სწრაფად მაღლდებიან, მეორენი კარგავენ თავის ადგილსა

და მდგომარეობას საზოგადოებაში. როდესაც ირღვევა საზოგადოებრივი წონასწორობა, თვითმკვლელობათა რიცხვი იზრდება. ანომიური თვითმკვლელობა, რომელიც ყველაზე ხშირად გვხვდება სავაჭრო და საქმიან წრეებში, დიურკემის მიერ, აგრეთვე სავაჭრო და სამრეწველო სამყაროს წარმომადგენელთა ინდივიდუალურ თვისებათა, მოგებისადმი მათი აულაგმავი მისწრაფების მხრივაც ხასიათდება, რომელიც, თუ არ შეხვდა მკაცრი რეგლამენტაცია, უზომოდ იზრდება და ადამიანის მორალურ-ფსიქიკურ წონასწორობას არღვევს. ამგვარად, საზოგადოებრივი რეგლამენტაციის შესუსტება და არარსებობა, მოუწესრიგებელი, არარეგულირებული ადამიანური საზოგადოება უნარმოკლებულია სათანადო ზემოქმედება მოახდინოს ადამიანზე, ასეთ ვითარებაში კი სამწუხარო შედეგი გარდაუვალია.

ანომიური თვითმკვლელობის საპირისპიროა ფატალისტური, რომელიც ჯგუფის მიერ ინდივიდის გაძლიერებული კონტროლის, „რეგლამენტაციის სიჭარბის" შედეგად წარმოიშობა, რომელიც ინდივიდისათვის აუტანელი ხდება.ფატალისტური თვითმკვლელობისათვის დიურკემს დიდი ყურადღება არ დაუთმია. მაშინ როდესაც ანომიური თვითმკვლელობა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც რეგულაცია ძალზედ სუსტია, ფატალისტური თვითმკვლელობა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც რეგულაციის გავლენა ძალზედ ძლიერია. დიურკემმა ფატალისტური თვითმკვლელობის ჩამდენი ადამიანები შემდეგნაირად დაახასიათა: „მარეპრესირებელი დისციპლინის გამო, მათი გძნობები ძალისმიერად არის დათრგუნული, მომავალი კი ჩაკეტილი". კლასიკური მაგალითი არის როდესაც მონა იკლავს თავს - იმ შევიწროების / ჩაგვრის უიმედობის გამო, რომელიც თითოეულ მის ქმედებას მოჰყვება. ძალზედ ძლიერი რეგულაცია - შევიწროება - იწვევს მელანქოლიურ დინებებს, რაც თავის მხრივ იწვევს ფატალისტურ თვითმკვლელობას. „მას სჩადიან ადამიანები, რომელთა მომავალიც უმონყალოდ ამოგმანული, ჩაკეტილია, და რომელთა ვნებებიც ისე მკაცრად შეზღუდულია დისციპლინით", რომ აუტანელი ხდება" (23, გვ. 373).

ამგვარად თვითმკვლელობა, დიურკემის აზრით, წარმოადგენს განსაზღვრულ და შეგნებულ აქტს, რომელსაც ინდივიდი სოციალური დისციპლინის სიმკაცრის გამო ჩადის. ნორმალური სოციალური ყოფის საზომია - დისციპლინირებული და კოლექტიური მორალური ავტორიტეტის მაღიარებელი „ნორმალური სოციალური სუბიექტი" (იქვე, გვ. 331).

ცნებები: „ეგოიზმი - ალტრუიზმი" და „ანომია - ფატალიზმი" დიურკემის კონცეფციაში იმ კოლექტიურ ძალებს ან მიდრეკილებებს, რომლებიც ადამიანს თვითმკვლელობისაკენ უბიძგებენ. დიურკემი ამ „ძალებს" დინებებს უწოდებს. მათი ინტენსიურობების გაზომვა თვითმკვლელობათა პროცენტის მიხედვითაა შესაძლებელი. „სოცი-

ოლოგიზმის" თეორეტიკოსის აზრით, მხოლოდ კოლექტიურ ძალებს ან მიდრეკილებებს შეუძლიათ ახსნან თვითმკვლელობისადმი ინდივიდუალური მიდრეკილებები და წინასწარი განწყობა და არა პირიქით. თვითმკვლელობის ფსიქოლოგიური მოტივები სოციალური გარემოს ზოგადი პირობების ინდივიდუალურ, თანაც ხშირად დამახინჯებულ ასახვას წარმოადგენენ.

თვითმკვლელობის დიურკემისეული ანალიზის ყველაზე ფასეული ნიშანი ამ მოვლენის სოციალური არსების ახსნაა. დიურკემის იდეები,,გადახრადი ქცევის" სოციოლოგიურ გამოკვლევებს დაედო საფუძვლად. კერძოდ, მისი მიდგომა ფართოდ გამოიყენა და განავითარა რობერტ მერტონმა. დიურკემმა ნათლად აღწერა მორალური გახრწნის, მორალურ -ფსიქოლოგიური დეზორგანიზაციისა და საზოგადოების დაცემის მდგომარეობა, დიურკემმა ამ კრიზისის ჭეშმარიტი მიზეზები - სოციალურ ცვლილებათა ფრიად სწრაფ ტემპებში აღმოაჩინა, რომელსაც მორალური ცნობიერება ვერ ეწევა და ამდენად ჩამორჩება მას. საწარმოო კორპორაციების შექმნის გზით, რომლებიც მოწოდებულნი იყვნენ განემტკიცებინათ საზოგადოების მორალური წესრიგი, კრიზისიდან გამოსვლის იდეაც საყურადღებოა. ასევე გასათვალისწინებელია თვითმკვლელობის ტიპოლოგიის ევრისტიკული მნიშვნელობაც. დაუთმო რა ძირითადი ყურადღება სოციალურ ფაქტორს, დიურკემი მხოლოდ მის ფსიქოლოგიურ ფაქტორებთან კავშირზე მითითებით შემოისაზღვრა. აზრი იმის შესახებ, რომ ინდივიდის გადაწყვეტილებაკულტურული მოთხოვნილებებითა და ნორმებით, ადამიანური ცხოვრებისადმი ამა თუ იმ განწყობით, მისი ღირებულებებითაა გაშუალებული, დიურკემის მიერ დამუშავებული კი არა, არამედ უბრალოდ გამოთქმულია.

დიურკემის მიმდევრების მიერ ამ ნაკლთა გაცნობიერებამ მათ მიერ ზოგიერთი მისი დებულების გადასინჯვა გამოიწვია. გაჩნდა მისწრაფება სოციოლოგიურ თეორიაში თანმიმდევრულად და სრულად ფსიქოლოგიური ფაქტორები ჩართონ, რაც იქნა კიდეც გაკეთებული. მაგ. მორის ჰალბვაკსის მიერ მის შრომაში „თვითმკვლელობის მიზეზები". გვიანი პერიოდის მთელმა რიგმა გამოკვლევებმა გაუკეთეს ფსიქოლოგიური ფაქტორების როლის რეაბილიტაცია მოახდინეს, გამოკვეთეს სოციალურ ცვლადთა გავლენა იმ ფსიქოლოგიურ დეტერმინანტებზე, რომლებიც ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებებს უშუალოდ განაპირობებენ.

მიუხედავად იმისა, რომ დიურკემის კონცეფცია ობიექტურ-სუბიექტური ფაქტორების თანაფარდობის დეტალურ ანალიზს მოითხოვდა, იგი მაინც იძლეოდა ბიძგს საერთო საკითხის - ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის სოციალური განპირობებულობის - დასამუშავებლად.

,,დიურკემმა გზა მისცა რაოდენობრივ ანალიზს სოციოლოგიაში და

მისი კერძო მეთოდიკისა და ტექნიკის განვითარების გზები დასახა. მაგალითად, ისეთისა, როგორიცაა ურთიერთზემოქმედებაში მონაწილე ფაქტორების თანმიმდევრული ჩართვის მეთოდი, რომლის არსებაც მახასიათებელთა სიმრავლეს შორის ურთიერთქმედების კომპლექსურ კვლევასა და ინტერპრეტაციაში მდგომარეობს. დიურკემს არ შეეძლო გამოეყენებინა დღევანდელი თვალსაზრისით მეცნიერული ანალიზის ელემენტარული ინსტრუმენტები: კორელაციის კოეფიციენტი, სტატისტიკური ურთიერთობის ცნება, ანალიტიკურ პროცედურათა ფორმალიზაცია და ა.შ. მიუხედავად ამისა, მისმა შრომამ თვითმკვლელობისადმი სოციოლოგიური მიდგომის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა, ფსიქოლოგიური მიდგომის საპირისპიროდ, რომელიც პოპულარული იყო მის დროში და სოციოლოგიურ მიდგომას დღემდე უპირისპირდება. თუმცა მრავალი კერძო დასკვნები უარყოფილი იქნა ან დაზუსტებული, მაინც ამ შრომის ძირითადმა იდეამ შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა დღემდე." (34, გვ. 169)

საზოგადოებაში თვითმკვლელობათა ზრდის მიზეზები ნამდვილად საჭიროა ვეძებოთ კრიზისულ სოციალურ სიტუაციებში. ამავე დროს აუცილებელია მხედველობაში გვქონდეს არა მხოლოდ საზოგადოებრივი დეზორგანიზაციის, მორალური გადაგვარების, დაცარიელების მდგომარეობა და სოციალური კავშირების შესუსტება, არამედ პირველ რიგში ისეთი სოციალური პროცესები, რომლებსაც ექსპლოატაცია და გაუცხოება ბადებს: მასების ზომბირება უმუშევრობა, სიღარიბე და დაუცველობა.

7. მორალის სოციოლოგიური კონცეფცია

რამდენადაც საზოგადოებას, დიურკემი, ინდივიდთა მორალურ ერთიანობად თვლიდა, ამდენად მორალის ბუნების, წარმოშობისა და ფუნქციების განმარტებაში იგი მხარს „სოციოლოგიზმის" კონცეპტუალურ სქემას უჭერდა. მორალი სოციალური პირობებიდან, სოციალური გარემოდან, სოციალური სტრუქტურიდან გამოყავს, ოღონდ ამ ცნებებში თავისებურ, სპეციფიკურ შინაარს დებს.

თავდაპირველად დიურკემი მორალს განიხილავდა, როგორც ყოფაქცევის ობიექტურ წესთა სისტემას,რომლის განმასხვავებელი თვისება მის იძულებითობაში გამოიხატებოდა და რომლისადმი დაუმორჩილებლობაც ინდივიდს არ შეეძლო. მორალის მთავარ ნიშნად დიურკემი მოვალეობას თვლიდა, რომლის აღსრულებაც ადამიანის მოქმედებას მორალურ მოქმედებად აქცევს. შემდეგში დიურკემმა ყურადღება მორალის ნებაყოფლობით ასპექტს, მის ისეთ თავისებურებებს მიაქცია, როგორიცაა სასურველობა, მიმზიდველობა და ინდივიდის მორალური ღირებულებებით - თავისი ბუნებით საზოგადოებრივი ღი-

რებულებებით, ობიექტური სათნოებებით - დაინტერესებაა.

მორალური ფენომენების როგორც გენეზისის, ისე ფუნქციონირების სოციოლოგიური ახსნის მცდელობისას, დიურკემმა მორალურის სოციალური დეტერმინაციის წესები ხელახლა გაიაზრა. „შრომის დანაწილებაში" იგი მორფოლოგიურ ან სტრუქტურულ ფაქტორებთან დამოკიდებულებაში მორალურ შეხედულებათა ისტორიული განვითარების პრინციპს ასაბუთებდა. მოგვიანებით მან სულიერი აღმავლობის „გამხნევების, აღფრთოვანების მომენტებს", „ქმნადობისა და განახლების" პერიოდების მნიშვნელობას გაუსვა ხაზი, რომლებიც მეხსიერებაში იდეების, იდეალებისა და ღირებულებების სახით რჩებიან. ეს უკანასკნელნი კვლავ და კვლავ იწარმოებიან და დღესასწაულების, საოჯახო, რელიგიური და საერო ცერემონიების ორგანიზების გზით, ისტორიული ხელოვნების, დრამატული წარმოდგენების წყალობით ძლებენ და ინარჩუნებენ არსებობას, როდესაც ადამიანებს შეუძლიათ კოლექტიურ მორალურ ცხოვრებას ეზიარონ.

„ყველა შემთხვევაში დიურკემი მორალის სოციალურ არსებას ამტკიცებდა. „მორალის ღვთაებრივი, წმინდა ხასიათისადმი" ხაზგასმა, მან იმით ახსნა, რომ როგორც რელიგიას, ისე მორალსაც თავის საწყისად და ობიექტად საზოგადოება აქვთ, რომელიც თავისი ძალითაც და ავტორიტეტითაც ინდივიდს აღემატება.სწორედ საზოგადოება მოითხოვს პირად უანგარობას და თვითშეწირვას - ესენი კი მორალის სავალდებულო კომპონენტებია. კანტი ახდენს ღმერთის პოსტულირებას, რომლის გარეშეც მისი ჰიპოთეზა მორალის შესახებ გაუგებარია; ჩვენ ვახდენთ საზოგადოების პოსტულირებას, რომელიც სპეციფიკურად განსხვავებულია ინდივიდებისაგან, რამდენადაც სხვაგვარად მორალს არ აქვს მიზანი, ხოლო მოვალეობას არა აქვს საფუძველი." (34, გვ. 170).

მორალის მის წარმომქმნელ საზოგადოებრივ პირობებთან დაკავშირებისას, დიურკემი შესაძლებლად არ თვლიდა ისეთი რევოლუციური ხასიათის საზოგადოებრივი იდეალის წამოყენებასა და დასაბუთებას, რომელიც სოციალური სტრუქტურის ძირეულ მსხვრევას მოითხოვდა. იმ შემთხვევაში როდესაც მორალი „ჩამორჩება საზოგადოების რეალურ პირობებს", თვლიდა იგი, საჭიროა მხოლოდ შეცვლილ სტრუქტურასთან შესაბამისობაში მისი მოყვანა და მეტი არაფერი.

სტაბილური საზოგადოებრივი სტრუქტურით მორალის განსაზღვრულობის იდეამ დიურკემი მორალურ რელატივიზმთან მიიყვანა. თუ მორალის ყველა ფორმა ერთნაირად განპირობებულნი არიან არსებული სტრუქტურით, მაშინ ისინი ყველანი ერთნაირად მართლზომიერად სწორია და რომელიმე მათგანის უპირატესობის დასადგენად და ასაღიარებლად ობიექტური კრიტერიუმი არ არსებობს.

საზოგადოებრივი კრიზისის, რომელსაც მორალური ბუნება აქვს, საფუძველშისაერთო-კოლექტიური ცნობიერების ხასიათისა და შინაარსის ცვალებადობა ძევს. ღირებულებისა და ნორმების სწრაფ ცვლას საზოგადოებაში ყოფილი დისციპლინისა და წესრიგის დაკარგვა სდევს თან. ინდივიდუალიზმის მორალი საზოგადოებრივი ცნობიერების მთავარი საზოგადოებრივი ღირებულებისა და შინაარსის სახით ჯერ კიდევ არ დამკვიდრებულა და განმტკიცებულა. თანამედროვე საზოგადოების ორგანული სოლიდარობა არ გამორიცხავს ყოფაქცევის წესთა დეფიციტს, რასაც ანომიის, მორალური ვაკუუმის, უნორმობის მდგომარეობასთან მივყავართ. ამის ძალით, თანამედროვე საზოგადოება მორალურ უწესრიგობასა და ქაოსშია ჩავარდნილი. სოციალურ აღრეულობას და ჯანყს განიცდის. ამ კრიზისიდან გამოსავალი მორალური რეგულაციის გაძლიერებაა.

„კოლექტიური გონების" ფუნქციის შემსრულებელ და კოლექტიური ინტერესების დამცველ მთავარ ორგანოს დიურკემის კონცეფციაში სახელმწიფო წარმოადგენს, რომელიც მთელი დანარჩენი საზოგადოებისათვის „ფიქრობს და მოქმედებს". იგი სახელმწიფოს როლს ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის სულისკვეთებით განმარტავდა, მაგრამ ინდივიდის ინტერესების საზიანოდ სახელმწიფოს ფუნქციების მეტისმეტი გაძლიერების, ჰიპერტროფიის შესაძლებლობა ადრევე განჭვრიტა. მეტისმეტი სახელმწიფოებრივი კონტროლისაგან ინდივიდის დაცვას „მეორადი" ანუ შუალედური სოციალური ჯგუფები (რელიგიური, საწარმოო, და სხვა) უნდა მოემსახუროს. ამის შესატყვისად დიურკემმა ინდივიდების, როგორც შეაბამისი სოციალური ჯგუფების წარმომადგენელთა ქცევის მარეგულირებელი განსაკუთრებული პარტიკულარული მორალური კოდექსების იდეა წამოაყენა და ამ კოდექსთა ისტორიული შესწავლის აუცილებლობა დააასაბუთა. სხვადასხვა პროფესიულ ჯგუფებში მიღებული მორალურ მოთხოვნათა ფარდობითობის იდეა განავითარა. ამავე დროს იგი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მიხედვით მორალურ წესთა მკაცრი იერარქიის დადგენას მოითხოვდა. ოჯახურმა, პროფესიულმა და სამოქალაქო მორალმა წარმოქმნეს იერარქიული სტრუქტურა, რომლის მწვერვალზე სახელმწიფოში განხორციელებული ზოგადადამიანური ღირებულებები და იდეალები განლაგდნენ. დიურკემმა სახელმწიფოს, როგორც ზოგადობის ყველა წევრის ინტერესთა საყოველთაო დაოკებისა და მორალური რეგულაციის ორგანოს შესახებ კონტის იდეა აღადგინა. მორალურ ნორმათა უპირობო იერარქიის კონცეფციას ფორმალური ხასიათი ჰქონდა და საზოგადოებრივი სტაბილურობის შენარჩუნებასა და მხარდაჭერაზე იყო მიმართული. დიურკემის აზრით, ადამიანის მორალურ ქცევას სამი მთავარი ნიშანი: დისციპლინის გრძნობა, ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა და ავტონომია - ახასიათებს. იგი მორალურ დისციპლინასა და კონტროლს

იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რომ არსებითად, დისციპლინასა და მორალს შორის ტოლობის ნიშანს სვამდა. მხოლოდ ადამიანს ძალუძს შეგნებულად იცავდეს დისციპლინას, რომლის წყალობითაცთავისუფლება შესაძლებელი ხდება. ისეთი თვისება, ნიშანში, როგორიცაა „ჯგუფური მიკუთვნებულობა" მორალის სოციალური არსება, ხოლო „ავტონომიურობაში" - საზოგადოებრივი განაწესისადმი შეგნებული და ნებაყოფლობითი მიყოლის იდეაა ხორცშესხმული.

მორალის საზოგადოებრივი ფუნქციების განმარტება დიურკემმა უშუალოდ აღზრდის თეორიას დაუკავშირა. აღზრდის მიზანია სოციალური არსების ჩამოყალიბება, ბავშვში მისი პიროვნების იმ თვისებებისა და უნარების განვითარება, რომლებიც საზოგადოებას სჭირდება. აღზრდის საქმე ისაა, რომ ბავშვი, რომელიც თავისი განვითარების საწყის სტადიაზე ეგოისტური და არასოციალური არსებაა, ყველაზე ეფექტური საშუალებებით გარდაქმნას სხვად, ისეთ არსებად, რომელსაც მორალური და სოციალური ცხოვრება შეეძლება.

თანამედროვეობის მორალურ პრობლემათა განმარტება დიურკემთან მის ანთროპოლოგიურ თეორიას, ადამიანური ბუნების ორმაგობის, Homo duplexs - ის კონცეფციას ემყარება.

ადამიანის ბიოლოგიური ბუნება (ბიოლოგიური უნარები, იმპულსები, ვნებები) წინააღმდეგობაშია მის სოციალურ ბუნებასთან, რომელიც აღზრდის გზით იქმნება (ნორმები, ღირებულებები, იდეალები). ეს მუდამ შეუწყვეტელ შინაგან მღელვარებას (შფოთს), დაძაბულობისა და შიშის გრძნობას განაპირობებს. საზოგადოების მხოლოდ მაკონტროლებელი მოქმედება აკავებს ადამიანის ბიოლოგიურ ბუნებას, მის ვნებებსა და მადას, ისინი განსაზღვრულ ჩარჩოებში მოყავს. როდესაც საზოგადოება ასუსტებს თავის კონტროლს ინდივიდზე, წარმოიქმნება ანომია, საზოგადოებისა და ინდივიდის დეზინტეგრაციის მდგომარეობა. ამ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს ინდივიდუალური ქცევის მტკიცე მორალური რეგულაცია, იქმნება თავისებური სახის მორალური ვაკუუმი, როდესაც ძველი ნორმები და ღირებულებები უკვე აღარ ასრულებენ თავის როლს, ახლები ჯერ კიდევ ვერ განმტკიცებულან და დამკვიდრებულან. ეს მდგომარეობა უპირისპირდება მორალურ წესრიგს, რეგულაციას, კონტროლს, რომლებიც საზოგადოების ნორმალურ, „ჯანმრთელ" მდგომარეობას ახასიათებს. „შრომის დანაწილებაში" დიურკემმა ანომია სოციალური სტრუქტურის კუთხით განიხილა, და იგი საზოგადოების ზრდის, განვითარების შედეგად საზოგადოებრივ ფუნქციათა შეუთანხმებლობით ახსნა. „თვითმკვლელობაში" იგი ანომიას განიხილავდა, როგორც მორალურ კრიზისს, რომლის დროსაც საზოგადოებრივი ძვრების ნიადაგზეინდივიდუალურ მოთხოვნილებათა და ვნებათა ნორმატიული რეგულაციის სისტემა ირღვევა , რასაც პიროვნების მიერ წონასწორობის დაკარგვასთან, მის მიერ ჯგუფისადმი

კუთვნილების გრძნობის, დისციპლინისა და სოლიდარობის დაკარგვასთან მივყავართ.

დიურკემს სჯეროდა, რომ შესაძლებელია ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი მოთხოვნილებების შეგნებული რეგულირება და მათი შეკავება რეალური საზოგადოებრივი შესაძლებლობებით ნაკარნახევი შეზღუდვების ჩარჩოებში ისე, რომ ძირითადი სოციალური ურთიერთობანი შენარჩუნებული იქნებოდა. ყოველივე ამას დაძაბულობის, სულიერი კრიზისის, იმედგაცრუებისა და როგორც შედეგი დევიანტური (ნორმიდან გადახრილი) ქცევის წარმოშობისათვის ხელი უნდა შეეშალა.

„მორალის სოციალური არსების დამუშავებისას დიურკემმა მრავალი სწორი აზრი გამოთქვა. მორალის გენეზისის გარკვევაში სოციალური პირობების გადამწყვეტობის, საზოგადოებისათვის მორალური წესების ფუნქციონალურობის, ერთის მხრივ მათი სოციოკულტურული ცვალებადობის და მეორეს მხრივ, საყოველთაობის აღიარება დადებითი მოვლენა იყო.

მორალისადმი, როგორც სოციალური ფაქტისადმი მიდგომა იმ თეორიათა ინტუიტივიზმის წინააღმდეგ იყო მიმართული, რომლებმაც გამოცხადებაზე დაყრდნობით მორალის ზებუნებრივი ხასიათი დაასაბუთეს. დიურკემმა უარყო აგრეთვე ემოტივიზმი, რომელსაც მორალური მსჯელობანი გრძნობებისაგან გამოჰყავდა და მათ მცდარობას ან ჭეშმარიტებას უარყოფდა.

მორალის სოციოლოგიური განმარტება ძალიან ნაყოფიერია, მაგრამ დიურკემის კონცეფცია ფრიად აბსტრაქტული და ცალმხრივი იყო. მის მიერ საზოგადოების, როგორც მორალური მიზნის ერთადერთი შესაფერისისა და ღირსეულის სასარგებლოდ წამოყენებული არგუმენტები, დაუსაბუთებელი და სუსტია." (34, გვ. 178).

8. რელიგიის სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები

რელიგიის კონცეფციამ კოლექტიური ცნობიერების, როგორც „ფსიქიკური ცხოვრების უმაღლესი ფორმის", „ცნობიერების ცნობიერების" შესახებ დიურკემის იდეის განვითარება დაასრულა. რელიგიისადმი, როგორც მნიშვნელოვანი სოციალური ინსტიტუტისადმი, რომელიც საზოგადოების ინტეგრაციას უზრუნველყოფს, პოზიტივიზმისათვის ტრადიციულმა მიდგომამ ამერიკელი და ინგლისელი ანთროპოლოგების, კერძოდ ჯეიმ ფრეიზერისა და რობერტ სმიტის შრომების გავლენით დიურკემთან რელიგიის სოციოლოგიური ახსნის გზებისა და საშუალებების ძიების ფორმა შეიძინა. დიურკემმა ეთნოგრაფიულ მასალას მიმართა, რამეთუ ადრეული ევოლუციონიზმის სულისკვეთებით თვლიდა, რომ „რელიგიური აზროვნებისა და ცხოვრების ყველა არსებითი ელემენტი შეიძლება უკიდურეს შემთხვევაში ყველაზე პრიმიტი-

ული რელიგიების ჩანასახებშიც კი იქნას ნაპოვნი".

ტოტემიზმის, როგორც რელიგიის ყველაზე პრიმიტიული ფორმის კვლევისას, იგი იმედოვნებდა, გაეგო რელიგიის არსება და ფუნქცია თანამედროვე „რთულ" საზოგადოებაში, რომელსაც „ერთი და იგივე პირველადი საზოგადოების" მარტივ კომბინაციად თვლიდა.

მართალია კვლევა რომელიც ელემენტარულ ფორმებშია გადმოცემული არ არის მისი საკუთარი, მან საჭიროდ ჩათვალა რელიგიის შესახებ საკუთარი ანალიზი გამოქვეყნებული მასალით განემტკიცებინა. მისი მონაცემების უმეტეს ნაწილს წარმოადგენდა პრიმიტიული ავსტრალიური თემის, არუნტას შესწავლა. დიურკემმა რელიგიის შესწავლა მსგავსი პრიმიტიული თემის საფუძველზე რამდენიმე მიზეზის გამო გადაწყვიტა. პირველ რიგში, ის თვლიდა, რომ რელიგიის შესწავლა გაცილებით ადვილია პრიმიტიულ დონეზე, ვიდრე თანამედროვე საზოგადოების საფუძველზე. რელიგიური ფორმები პრიმიტიულ საზოგადოებაში „გაშიშვლებულია" და საჭიროებს მხოლოდ „მცირეოდენ ძალისხმევას მათ გამოსამჟღავნებლად". მესამე მიზეზი ისაა, რომ თუკი თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგია სხვადასხვა ფორმას ღებულობს, პრიმიტიულ საზოგადოებაში „მორალური და ინტელექტუალური კონფორმიზმია". და ბოლოს, მართალია დიურკემი პრიმიტიულ რელიგიურ ფორმებს სწავლობდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მას მხოლოდ ისინი აინტერესებდა. ის მათ სწავლობდა რათა „ეჩვენებინა ადამიანის რელიგიური ბუნება, ანუ კაცობრიობის განუყოფელი ნაწილი". უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დიურკემი სწავლობდა პრიმიტიულ რელიგიებს, რათა ნათელი მოეფინა თანამედროვე რელიგიებისათვის.

პირველყოფილი ფორმების შესწავლის ბაზაზე რელიგიის რაობის განსაზღვრებისას, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ ზებუნებრივის , ღმერთის იდეა რელიგიის აუცილებელი ატრიბუტი არ არის. ყოველი რელიგიური რწმენისათვის დამახასიათებელ ნიშნად, რომელიც მათ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ახასიათებთ, რელიგიის მიერ გაშუქებული ყველა საგანთა ორ დაპირისპირებულ კლასად: საეროდ (ყოველდღიური, ამქვეყნიური, ვულგარული, უწმინდური, არანწმინდა) და სასულიეროდ, წმინდად დაყოფაა.

დიურკემის ძირითად შეკითხვას წარმოადგენდა ეპოვნა თანამედროვე რელიგიის წყარო. სპეციალიზირებულობისა და იდეოლოგიის გამო შესაძლებელი არ იყო თანამედროვე რელიგიის ფესვების პირდაპირ გამოკვლევა. დიურკემი ამ საკითხს პრიმიტიული საზოგადოებების კონტექსტიდან მიუდგა. შეკითხვა ასეთია: საიდან მოდიან პრიმიტიული (და თანამედროვე) რელიგიის ფორმები? დიურკემი თავის ძირითადი მეთოდოლოგიური მიდგომით ხელმძღვანელობდა, ანუ თვლიდა რომ ერთი სოციალური ფაქტის გამოწვევა მხოლოდ მეორე სოციალურ ფაქტს შეუძლია, რის საფუძველზეც მან დაასკვნა, რომ რელიგიის წყ-

არო საზოგადოებაა. საზოგადოება (ინდივიდების მეშვეობით) ქმნის რელიგიას, რადგან კონკრეტულ ფენომენს განსაზღვრავს როგორც წმინდას და სხვებს როგორც ყოველდღიურს. სოციალური რეალობის ის ასპექტები რომლებიც წმინდად არის მიჩნეული - ანუ, გამოცალკევებულია და აგრეთვე აკრძალული - ქმნიან რელიგიის რაობას. სხვა დანარჩენი ყოველდღიურად არის მიჩნეული - ეს არის ცხოვრების ზოგადი, უტილიტარული და ამქვეყნიური ასპექტები. წმინდას თან ახლავს პატივისცემა, კრძალვა, საიდუმლოება და შიში. ეს პატივისცემა, რომელიც მიმართულია კონკრეტული ფენომენის მიმართ გარდაქმნის ყოველდღიურს წმინდად.

წმინდასა და ყოველდღიურს შორის განსხვავება, ასევე სოციალური ცხოვრების ზოგიერთი ასპექტის სიწმინდის დონემდე აყვანა წარმოადგენენ რელიგიის შექმნისათვის საჭირო, თუმცა არა საკმარის პირობებს. საჭიროა კიდევ სამი პირობა. პირველ რიგში, საჭიროა რელიგიურ რწმენათა ნაკრების განვითარება. ეს „რწმენები წარმოადგენენ „წმინდა ნივთების ბუნებას და მათ ურთიერთქმედებას როგორც ერთმანეთთან, ისე ყოველდღიურ ნივთებთან". მეორე, არის რელიგიურ რიტუალთა ნაკრები. ეს არის „წესები იმის შესახებ თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი ამ წმინდა ნივთებთან მიმართებაში". და ბოლოს, რელიგია საჭიროებს ტაძარს, ან თუნდაც ერთი თაღის ქვეშ გაერთიანებულ საზოგადოებას. წმინდას, რწმენებს, რიტუალებსა და ტაძარს შორის ურთიერთდაკავშირებამ დიურკემი რელიგიის შემდეგ განსაზღვრებამდე მიიყვანა: „რელიგია არის რწმენათა და რიტუალების ერთიანი სისტემა, რომელიც ერთიანდება ერთ კონკრეტულ მორალურ საზოგადოებაში ანუ ტაძარში, რომლის ერთგულიც რჩება ყველა მათგანი". (4, გვ. 123).

სასულიერო, წმინდა ფლობს, პირველი, აკრძალვითობას, ამქვეყნიური მოვლენებისაგან განცალკევებულობას; მეორე, მისწრაფებათა, სიყვარულისა და პატივისცემის ობიექტია. ამგვარად, წმინდა ერთდროულად როგორც იძულების (აკრძალვის), ისე პატივისცემის (ავტორიტეტის) წყაროა. ეს, დიურკემის აზრით, წმინდას საზოგადოებრივ ხასიათზე მიუთითებს. რამდენადაც მსგავს თვისებებს მხოლოდ საზოგადოება ფლობს; იგი ერთდროულად ავტორიტეტის, სიყვარულის, თაყვანისცემის და იძულების წყაროცაა. წმინდა, სასულიერო კოლექტიურ ძალებს განასახიერებს, ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ზოგადის იდეას ნერგავს და რაღაც მათზე აღმატებულთან აკავშირებს.

საერო ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებასთან, მის ყოველდღიურ ინდივიდუალურ საქმიანობასთან, კერძო ინტერესებთან და „ეგოისტურ ვნებებთანაა"დაკავშირებული. ამგვარად, წმინდა და საეროს დიხოტომია დიურკემთან სოციალურისა და ინდივიდუალურის დიხოტომიისაგან გამომდინარეობს. დიურკემის აზრით, რელიგია „რწმენათა და ადათ - წესთა მთლიანი სისტემაა, რომელიც წმინდა (სასულიერო)

ე.ი. აკრძალულ ნივთებს ეხება, რომლებიც ერთ მორალურ თემად, ანუ ეკლესიად აერთიანებენ, ყველა იმათ, ვინც ამ რწმენებს მისდევს და აღიარებს." ეკლესიის ქვეშ მას ისეთი ორგანიზაცია ესმის, რომელიც ჯგუფის კოლექტიურ რელიგიურ ცხოვრებას აწესრიგებს. თვით პირველყოფილ ადამიანებსაც კი ჰქონდათ „ეკლესია" ე.ი. ჰყავდათ ისეთი ადამიანები, რომლებიც რელიგიური ადათ-წესების დროულ და სწორ შესრულებაზე ზრუნავდნენ. ამქვეყნიური, „ვულგარული" საქმიანობის ძირითადი მაგალითია, შრომითი საქმიანობა - მწუხარების, სიმწრის და დარდის წყარო, ხოლო სასულიერო საქმიანობისა - კოლექტიური რელიგიური ცერემონიები და რიტუალები, მხიარულებისა და სულის ამაღლებული მდგომარეობის წყარო. დიურკემმა არაერთხელ განაცხადა, რომ რელიგიის მისეული განსაზღვრება შორსაა საზგადოდ მიღებულისაგან. მისი მთავარი ნიშანია - წმინდა (სასულიერო) ობიექტებზე მიმართული ადათ-წესების შესრულება - დაცვა, რომელთა მანიპულირების შედეგად ჯგუფის სოლიდარული ძალა იზრდება, მტკიცდება საერთო (საზოგადოებრივი) ცნობიერება, რომელიც ეხმარება ინდივიდებს და მათ ცხოვრებაში ასე აუცილებელ რწმენას აძლევს.

როგორც „სოციოლოგიზმის" თეორეტიკოსი, დიურკემი თვლიდა, რომ არც ფიზიკურ, არც ბიოლოგიურ მიზეზებს არ შეუძლიათ რელიგია, მისი წარმოშობა და არსება ახსნან. ამიტომ მან უარყო ანიმიზმი, რომელსაც რელიგია უკვდავი სულის შესახებ წარმოდგენისაგან გამოჰყავდა (ედუარდ ტეილორი) და ეგრეთწოდებული ნატურიზმი, რომელსაც რელიგია ფიზიკური, ბუნებრივი ძალებისადმი იძულებითი თაყვანისცემისაგან (ა. კუნი, ვილჰელმ შვარცი, მაქს მიულერი და სხვ) გამოჰყავდა. ეს თეორიები დაკვირვებად რეალობას მთლიანად ფანტასტიკური სახეებისგან შემდგარი„არარეალურ სამყაროს" ხატით ფარავენ. მკვლევარის ამოცანა კი ისაა, რომ იპოვოს ის ობიექტურად არსებული რეალობა, რომელიც რელიგიურ რწმენათა და ადათ - წესთა მიზეზს, ობიექტსა და მიზანს წარმოადგენს. ეს რეალობა - საზოგადოებაა.

რელიგიის სოციოლოგიური კონცეფციის განვითარებისას, დიურკემმა სოციალური რეალობასა და რელიგიას შორის ურთიერთობათა, დამოკიდებულებათა სხვადასხვა ტიპების თაობაზე საფუძვლიანი აზრი გამოთქვა. იგი რელიგიას სოციალურ მოვლენად თვლიდა, უკიდურეს შემთხვევაში სამი აზრით მაინც: პირველი, როგორც სოციალურად დეტერმინირებულ მოვლენას; მეორე, როგორც სოციალური რეალობის შესახებ წარმოდგენების კოლექტიურ ცნობიერებაში განხორციელებას (ამგვარი ანალიზი საზოგადოებასთან რელიგიური წარმოდგენების გაიგივებაზე - კოდური წარმოდგენების ონტოლოგიზაციაზეა დაფუძნებული); მესამე, როგორც მოვლენას, რომელსაც ფუნქციონალური სოციალური შედეგები აქვს (რაც, დიურკემის კონცე-

ფიის კონტექსტში რელიგიის, როგორც მოვლენის ანალიზს, რომელიც განსაზღვრულ სოციალურ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს - ნიშნავს).

რელიგიის წარმოშობის თვალსაზრისით განხილვისას დიურკემმა მისი წყაროები, საწყისები სოციალური გარემოს განსაკუთრებულობაში, თავისებურებაში დაინახა. „სოციალური შრომის დანაწილებაში", სადაც მიზეზობრივი ახსნა სოციოლოგიური ანალიზის სხვა სახეებისაგან ჯერ კიდევ ნათლად გამოიყოფოდა, დიურკემმა წამოაყენა დებულება, რომ რელიგია შეუძლებელია პრიმიტიულ საზოგადოებათა საფუძველი იყოს, თუმცა გამსჭვალავს კი მას. იგი არ შეიძლება სოციალურ სტრუქტურათა მიზეზი იყოს, არამედ „პირიქით, რელიგიურ წარმოდგენათა სიძლიერესა და ბუნებას ეს უკანაკნელნი გვიხსნიან". პირველყოფილი საზოგადოების სტრუქტურაზე, იმ სოციალურ ორგანიზაციაზე მითითება, რომლის ასახვასაც და გამოთქმასაც ტოტემიზმი, როგორც რელიგიური სისტემა წარმოადგენს, სოციალურის სოციალურისაგან გამოყვანის მოთხოვნის კონკრეტიზაცია იყო. მტკიცება „რელიგია სოციალური გარემოს პროდუქტია", საზოგადოებასა და რელიგიას შორის მიზეზობრივი დამოკიდებულების არსებობას, საზოგადოების კაუზალური პრიორიტეტის აღიარებას გულისხმობს. მოცემულ შემთხვევაში სოციალურის ქვეშ მას სოციალურ ფაქტთა მორფოლოგიური თავისებურება: საზოგადოების აგებულება და მისი წევრების სოციალური ურთიერთობის ინტენსიურობა ესმის. რელიგიურობის ჭეშმარიტი წყარო,,ერთად შეკრებილი ჯგუფი" აღმოჩნდა.

ურთიერთობა დიურკემის მიერ მუდამ განიხილებოდა, როგორც პოზიტიური ფაქტი, როგორც სიკეთე, რომელსაც ხალხისათვის სიხარული და სულიერი აღფრთოვანება მოაქვს. ამგვარი ურთიერთობა, მისი აზრით, შეიძლება მხოლოდ გარეეკონომიკური ურთიერთობა იყოს, რომელიც შრომის პროცესის გარეთ სრულდება. დიურკემმა ავსტრალიელ ტომთა ცხოვრების ორ პერიოდს შორის არსებული კონტრასტის ნათელი სურათი დახატა: არსებობისათვის ბრძოლის დამქანცველი მძიმე შრომის პერიოდსა და კოლექტიური სადღესასწაულო ზეიმების პერიოდს შორის, როდესაც მთელი ტომი შრომის პროცესის დასრულების შემდეგ იკრიბება ერთად, ერთგვაროვანი, მოსაწყენი და ღატაკი არსებობა უკიდურესი ეგზალტაციის, აღგზნებისა და აღმასვლის მდგომარეობით იცვლება, როდესაც ადამიანები თითქოსდა რაღაცა მძლავრი ძალით იმუხტებიან, რომელიც აიძულებს მათ იფიქრონ და იგრძნონ სხვაგვარად, ვიდრე ჩვეულებრივ დღეს გრძნობენ და ფიქრობენ. ასე იქმნებაორ თვისებრივად დაპირისპირებულ: ყოველდღიურ - ბანალურ და წმინდა - სულიერ სამყაროთა შესახებ წარმოდგენა, რომელიც კოლექტიურობის დიდი გარდამქმნელი ძალის შესახებ რწმენას ბადებს.

რელიგიური წარმოდგენებისა და საკულტო მოქმედებების სოციალური გარემოს მეორე მორფოლოგიური თავისებურების, კლანებისა და

დასახლებების ტერიტორიულ განლაგებაზე კაუზალური დამოკიდებულების იდეა უფრო ნაკლები სიცხადითაა დამუშავებული დიურკემის მიერ. იგი ამტკიცებდა, რომ ავსტრალიელთა წარმოდგენებში მრისხანე ძალები „ გარკვეულ ოფიციალურ კონტექსტშია ლოკალიზებული" და ამიტომ „გარემომცველი გარემოს სახეებში იმყოფებიან და პარტიკულარიზდებიან (ნაწევრდებიან). იმ გარემოსი, რომელშიც ისინი იმყოფებიან". ერთი და იმავე მძლავრი ძალის: „მანა", „ვაკან", „ორენდა" სხვადასხვა წოდებანი, დასახელებები, რომლებიც სხვადასხვა კლანებში გვხვდება მათი ტერიტორიული ავტონომიით აიხსნებიან. ერთიანი ღმერთის იდეის დაბადება ტომთა შორის ურთიერთგაცვლისა და ურთიერთობის შედეგს წარმოადგენს.

მაგრამ „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარულ ფორმებში" დიდი ადგილი რელიგიის, როგორც იმ საზოგადოებრივი ძალების გამოთქმის განსაკუთრებული ფორმის განხილვას უჭირავს, რომლებიც ინდივიდებს იქვემდებარებენ. ამოსავალი პუნქტია, საზოგადოებისა და კოლექტიურ წარმოდგენათა იგივეობის შესახებ აზრი, მტკიცება, რომ „საზოგადოება არის ადამიანურ ცნობიერებათა სინთეზი". დებულება, საზოგადოების, როგორც კოლექტიურ ცნობიერებასთან მიმართებაში პირველადის შესახებ იცვლება იდეით იმის შესახებ, რომ რელიგიური წარმოდგენები ქმნიან საზოგადოებას. საზოგადოებრივი ცნობიერების რელიგიურთან გაიგივებისას, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ მორწმუნეთა ღმერთი, მხოლოდ „საზოგადოების ფიგურალური გამოთქმაა", ხოლო ღვთაებრივი პრინციპი, „სხვა არაფერია თუ არა საზოგადოება, ჰიპოსტაზირებული და გარდაქმნილი." ამგვარად, რელიგია თვით საზოგადოებაა, უფრო სწორედ, საზოგადოების იმ ასპექტთა ფოკუსია, რომლებიც ღვთაებრიობის თვისებებით არიან აღბეჭდილნი, ამიტომ რელიგიის გავლენა კულტურაზე, პიროვნებაზე, აგრეთვე ადამიანური აზროვნების ძირითად კანონზომიერებებზე თითქმის უსაზღვროა. საზოგადოება რელიგიური კულტისა და დოგმატების ავტორიც და საგანიცაა. იგი ქმნის რელიგიას და იწვევს რელიგიურ თაყვანისცემას, იგი ერთდროულად ღმერთიცაა და მორწმუნეც.

რელიგიის დიურკემისეული ანალიზის მნიშვნელოვან, თანაც ფრიად ორიგინალურ მომენტს რელიგიის, როგორც სიმბოლური სისტემის, ნიშანთა სისტემის შესახებ საკითხის დაყენება წარმოადგენს, რომელშიც სოციოლოგიურმა ანალიზმა ის რეალობა უნდა დაინახოს, რომელიც მას ბაზისად ემსახურება, ე.ი. საზოგადოება. ამის შუქზე რელიგია განიხილება როგორც სიმბოლოთა ერთობლიობა, სისტემა, რომლის საფუძველზეც მისი, როგორც კულტურის წინაპრის და ტრანსლატორის მთავარი ფუნქციები ხორციელდება.

პირველყოფილი ტოტემის, როგორც იმ ნიშნის, სიმბოლოს ანალიზისას, რომლის დახმარებითაც პირველყოფილი ადამიანის ჯგუფური

მიკუთვნებულობა განისაზღვრებოდა, დიურკემმა მატერიალური კულტურის ხხვა საგნები, როგორც ნიშნები განიხილა, რომელთა მიხედვითაც შეიძლება გარკვეული ისტორიული ეპოქის კოლექტიური ცნობიერების მდგომარეობაში შევიჭრათ. მან დასკვნაა, რომ სოციალური ცხოვრება „ მხოლოდ ფართო, ვრცელი სიმბოლიზმის წყალობითაა შესაძლებელი".

რელიგიის მთავარ კომპონენტად არა მისი დოგმატური ნაწილის, არამედ რელიგიური საქმიანობის ჩათვლით, რომელიც წეს-ჩვეულებათა კოლექტიურ შესრულებაში გამოითქმება, დიურკემმა რელიგიის დადებითი საზოგადოებრივი ფუნქციის შესახებ დასკვნა გააკეთა. მისი აზრით, კულტი ადამიანთა ქცევაში ღვთაებრივისა და საეროს დუალიზმის განხორციელებაზეა მიმართული. შესაბამისად „ყველა რელიგიური წეს-ჩვეულება ორ სახეობად: ნეგატიურად და პოზიტიურად - იყოფა. პირველთა მიზანია, მკვეთრად გამიჯნოს ღვთაებრივი და საერო, ღვთაებრივი საეროს წაბილწვისაგან დაიცვას, ადამიანი ღვთაებრივს თვითაღკვეთის, პირად სიკეთეზე უარის თქმის, თვითდამდაბლების, თვითშენირვის ან უკიდურესი ასკეტიზმის ფასად მიუახლოვოს. პოზიტიური კულტის ამოცანა, ღვთაებრივი სამყაროსადმი მორწმუნეთა ზიარებაა. საკულტო პრაქტიკაში დიურკემმა შემდეგი ძირითადი სოციალური ფუნქციები გამოყო: დიციპლინარული - მაიძულებელი და მაკონტროლირებელი; კვლავ წარმოებითი, რომლის მეშვეობითაც ახალი თაობისადმი სოციალური მემკვიდრეობის გადაცემა ხორციელდება; და ბოლოს, ეიფორიული, რომელიც სოციალური კეთილდღეობის, სამხიარულო გრძნობების შექმნაში მდგომარეობს. რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის არამთავარი, მეორეხარისხოვანი პროდუქტი ადამიანური ცნობიერების შინაარის, ძირითადი ლოგიკური უნარების წარმოშობის ანალიზი: ზოგადი ცნებების (კონცეპტების) წარმოქმნისა და კლასიფიკაციის უნართა ანალიზი იყო. ერთიც და მეორეც მან, როგორც სოციალური, რელიგიური ცხოვრების შედეგი, როგორც „რელიგიური აზრის" პროდუქტები ახსნა, რომლებიც სოციალური შინაარსითაა სავსე. ემპირიზმისა და აპრიორიზმის უარყოფისას, რომელთაც არ ძალუძთ კატეგორიათა საყოველთაო ხასიათი ახსნან, დიურკემმა სტრუქტურული მიდგომა გამოიყენა და დაამტკიცა, რომ ზოგად ცნებათა შინაარსში საზოგადოებრივი ყოფიერების სხვადასხვა მხარეები და ასპექტები შედიან. მაგალითად, დროის იდეა თითქოს რეგულარულ ღვთაებრივ წეს-ჩვეულებებზე და ცერემონიებზე დაკვირვებებისაგან წარმოიშობა. მათი განმეორებადობა მზისა და მთავრის ციკლთა რეგულარობასთან ერთად პერიოდულობის, ხანგრძლივობის, დროულობის ცნებებს ქმნის, ზუსტად ასევე სივრცის კატეგორია თითქოს ერთი და იმავე ცივილიზაციის ადამიანთა მიერ სივრცის ერთნაირი შეფასებისა და დიფერენციაციის შედეგად გაჩნდა. კატეგორიათა ობიექტურობა

დიურკემმა მათი კოლექტიურობით, საყოველთაო მნიშვნელობით, საყოველთაო აღიარებითა და გამოყენებით ახსნა." (34, გვ. 177).

იმ საფუძველზე დაყრდნობით, რომ რელიგია თითქოს ჭეშმარიტად არსებულ ურთიერთობებს გამოხატავს - დიურკემი, რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთდამოკიდებულებების კვლევისას, მეცნიერებას რელიგიის გაგრძელებად და სრულყოფად თვლის. რელიგია მარადიულ წარმონაქმნად გამოცხადდა, რამდენადაც ადამიანისა და საზოგადოების დამოკიდებულების იდეოლოგიურ ფორმაში შემოსვის აუცილებლობა მუდამ იარსებებს. რელიგიას ფრიად ფართოდ და ფორმალურად გაგებული იდეოლოგიის ნიშან-თვისებები ებოძა და მიენიჭა.

რელიგიის ღმერთის გარეშე გამოაცხადებით, საზოგადოების ღვთაებრივ ტახტზე აყვანით, როგორც ჩანს დიურკემმა გააცნობიერა, რომ ადამიანური ინდივიდის პრობლემა, ინდივიდისა, რომელსაც იგი მუდამ, როგორც საზოგადოების პრობლემებზე დამოკიდებულს განიხილავდა, თეორიულად გადაუჭრელი რჩება. ინდივიდის კონცეფციის საზოგადოების კონცეფციასთან ორგანული დაკავშირება შესაძლებელია მხოლოდ საზოგადოებრივ-საწარმოო საქმიანობის საფუძველმდებელი როლის აღიარების საფუძველზე, უარყო რა ეკონომიკის გადამწყვეტი როლი, დიურკემი პრობლემას მეორე მხრიდან მიუდგა. დებულებიდან, რომ ტრადიციული რელიგიის სფერო სულ უფრო და უფრო ვიწროვდება, დიურკემი გადავიდა მტკიცებაზე, რომ კოლექტიური ცნობიერება მის თანამედროვე საზოგადოებაში ახალ შინაარსს და ფორმას იძენს და „ადამიანურობის იმგვარ რელიგიაში" ხორციელდება, რომლის რაციონალური გამოხატულებაა - ინდივიდუალიზმის მორალი. საზოგადოების განვითარების ზომის შესაბამისად პიროვნებისადმი პატივისცემა თითქოსდა საზოგადოებრივი დოგმა ხდება; კოლექტიური საზოგადოებრივი ძალები ინდივიდის კულტში პოულობენ გამოხატულებას. ადამიანისადმი, როგორც ღვთაებრიობის ინდივიდუალური განხორციელებისადმი დამოკიდებულებას, დიურკემის აზრით, შეუძლია თაყვანისცემის ობიექტის მოულოდნელი შეცვლა ახსნას. მაგრამ ამის დამაჯერებელი თეორიული არგუმენტების მოყვანა ვერ შესძლო. მან ვერ შესძლო დაესაბუთებინა, რომ აბსტრაქტული ჰუმანიზმის იდეა, ნამდვილად ხდება ბურჟუაზიული საზოგადოების ყველა კლასის იდეოლოგიად, რომლის საფუძველზეც შეიძლება მისი იდეური გაერთიანება მოხდეს.

რელიგიისაგან მისი ძირითადი კომპონენტის, ზებუნებრივის, ღმერთის რწმენის წაართმევით, რელიგიის, როგორც რწმენებისა და წესჩვეულებათა სისტემის, რომელიც რომელიმე სოციალურად მნიშვნელად ობიექტს ეხება, ფართო გაგების დაცვით, დიურკემმა არსებითად რელიგია აბსტრაქტულ იდეოლოგიასთან გააიგივა, რომელსაც ზედროული, მარადიული ხასიათი აქვს და რომელიც ყოველ საზოგადოებაში ერთნაირად ვლინდება.

იდეოლოგია, მაინტეგრირებელ, მამობილიზებელ, მარეგულირებელ როლს ნამდვილად ასრულებს, ხოლო ინდივიდის დონეზე დარწმუნებულობის, სოციალური კეთილდღეობის, დარაზმულობისა და ენთუზიაზმის გრძნობების წარმოშობას ხელს უწყობს. სწორია ისიც, რომ იდეოლგიის გარეშე შეუძლებელია საზოგადოება, და ამ აზრით იგი მუდამ იარსებებს, რამეთუ დაადამიანთა სოციალურ ქმედებებს არეგულირებს ორგანიზებას უკეთებს.

9. დიურკემის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში.

დღეს, დიურკემის გავლენა სოციოლოგიაზე საყოველთაოდაა აღიარებული. მან სოციოლოგიური მეცნიერების მრავალ საკვანძო, ფუნდამენტურ პრობლემებს მიაქცია ყურადღება, რითაც - მისი იდეების გავრცელება ევროპასა და ამერიკაში და ის დიდი ინტერესი, რომელიც დღესაც არსებობს მის შემოქმედებისადმი - შეიძლება აიხსნას.

საზოგადოების ბუნება, მისი მაინტეგრირებელი საწყისი, მისი „ჯანმრთელი" და პათოლოგიური მდგომარეობა, საზოგადოებრივი ცნობიერების არსება და ფუნქციები, სოციოლოგიური გამოკვლევის მეთოდები და სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების სტატუსი; ყველა ეს პრობლემა, დიურკემის მიერ, საკმარისად ფართო სოციოლოგიური კონცეფციის პოზიციებიდან გადაჭრილი, თეორიული სოციოლოგიის მნიშვნელოვან პრობლემათა რიცხვს უეჭველად მიეკუთვნება. დღეს როდესაც თანამედროვე სამყაროს განვითარების გზების შესახებ მსჯელობენ, მარქსის, დიურკემის, ვებერისა და პარეტოს თეორიებს სულ უფრო ხშირად უდარებენ ერთმანეთს.

,,სოციოლოგიზმის" ზოგადთეორიული დებულებები სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის სკოლის პრინციპებს დაედო საფუძვლად. „სოციალურ მეცნიერებათა საერთაშორისო ენციკლოპედიამ" ტყუილუბრალოდ არ უწოდა დიურკემს თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიის ერთ - ერთი მთავარი ფუძემდებლის სახელი. სტრუქტურული ფუნქციონალიზმი თავის თეორიულ - მეთოდოლოგიურ კონცეფციას დიურკემის მიერ დამუშავებულ კონცეფციაზე აფუძნებს, რომელიც საზოგადოებას, როგორც თვითრეგულირებად,ცალკეულ ელემენტთა თვისებებზე დაუყვანად სისტემას განიხილავს. არ იქნება გადაჭარბება იმის მტკიცება, რომ საზოგადოების ანალიზის დიურკემის მიერ ნაჩვენები მიმართულებანი ერთად აღებული, თანამედროვე სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმის ძირითად თეორიულ საგანძურს შეადგენენ.

ზოგჯერ „სოციოლოგიზმსა" და მარქსიზმს, საზოგადოების დოქტრინების ერთ ჯგუფში რთავენ. ხშირად მათ შორის გარკვეულ პარალელებსაც ატარებენ. დიურკემი იცნობდა მარქსის შრომებს, აღიარებდა მათ მნიშვნელობას და მის ზოგიერთ ძირითად თეორიულ

დებულებებსაც აკრიტიკებდა. მარქსიზმის კრიტიკისას, დიურკემმა იგი ვულგარულ ეკონომიკურ დეტერმინიზმთან გააიგივა, რომელიც აღიარებს საზოგადოებრივი მოვლენების ეკონომიკურ ფაქტორებზე ცალსახა მიზეზობრივ კავშირს დაეკონომიკურ ცხოვრებაზე იდეების უკუზეგავლენას უარყოფს. ამავე დროს დიურკემმა თვით განსაზღვრა ის პუნქტი, რომელშიც მისი კონცეფცია ახლოსაა მარქსიზმთან, სახელდობრ, ესაა „იდეა იმის შესახებ, რომ სოციალური ცხოვრება არა იმათი თვალსაზრისებით, შეხედულებებით, ვინც მათში მონაწილეობს, არამედ უფრო ღრმა მიზეზებით უნდა აიხსნას".

სოციალური ცხოვრების ობიექტურობის ქვეშ დიურკემს სავსებით სხვა რამ ესმის ვიდრე მარქსს. ობიექტურობა დიურკემის აზრით, ესაა სოციალური ფენომენების ინდივიდუალური ცნობიერების, ინდივიდუალური წარმოდგენებისაგან დამოუკიდებლობა, ესაა კოლექტიური ცნობიერების ობიექტური არსებობა ინდივიდის ცნობიერებასთან მიმართებაში. მარქსის მიხედვით კი ობიექტურობა, ესაა საზოგადოებრივი განვითარების ბუნებრივ - ისტორიული ხასიათი, რომელიც კანონების მიხედვით მიმდინარეობს, რომლებიც არც ინდივიდუალურ და არც კოლექტიურ ცნობიერებაზე დამოკიდებული არ არიან.

,,სოციალურისადმი ხაზგასმისას, დიურკემს სოციალურის ქვეშ უპირატესად იდეოლოგიური, უფრო ზუსტად მორალური ესმის. სოციალურ გარემოს იგი აიგივებდა მორალურ გარემოსთან. მარქსს კი სოციალური ურთიერთობანი არ დაჰყავს მხოლოდ ეკონომიკურ ურთიერთობაზე, აღიარებს სოციალურ კავშირთა (ოჯახობრივი, ეროვნული, კლასობრივი, ჯგუფური) არსებობას, მატერიალურ წარმოებით ურთიერთობებს იმ საფუძვლად თვლის, რომელზეც ყალიბდება სხვა ურთიერთობანი და რომლის წყალობითაც ისინი ივსებიან კონკრეტული ისტორიული შინაარსებით. ეკონომიკას იგი მარტივად უყურებს, როგორც „სამრეწველო ტექნიკის მდგომარეობას" და თვლის, რომ ეკონომიკური კავშირები არ ქმნიან მყარ სოციალურ კავშირებს. ეკონომიკური საქმიანობა, მისი აზრით „ასოციალურია". დიურკემის „სოციალური ტიპები", რომლის ქვეშაც მას სხვადასხვა ისტორიული პერიოდის საზოგადოებები ესმოდა, ეკოლოგიური, დემოგრაფიული და იდეოლოგიური ფაქტორების ერთიან კომპლექსს აღნიშნავენ. იდეოლოგიური ფაქტორებს იგი განმსაზღვრელად თვლიდა. „სოციალურ ტიპს" არავითარი საერთო არ აქვს საზოგადოებრივ - ეკონომიკურ ფორმაციასთან, რომელშიც წარმოებითი ურთიერთობია განმსაზღვრელი." (34, გვ. 180)

საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერებათა ახსნაში დიურკემი და მისი მიმდევრები კოლექტიური ცნობიერებისაგან ამოდიოდნენ. ამავე დროს ამ უკანასკნელის წარმოშობა და არსება, დიურკემის აზრით, უშუალოდ ინდივიდებს შორის ურთიერთობებზე დამოკიდებული, რომლებიც კონკრეტული ისტორიული პირობების გარეშე, აგრეთვე

ადამიანთა კონკრეტულ-ისტორიული საქმიანობისაგან მოწყვეტით განიხილება. ურთიერთობის რთული პროცესი დიურკემის მიერ კოლექტიური შეკრებების, ცერემონიების, რელიგიური დღესასწაულებისა და ჩვეულებების დროს მხოლოდ, როგორც ინდივიდთა ფსიქოლოგიური ურთიერთზემოქმედებად განიხილება, რომლებიც საზოგადოებრივ - შრომით საქმიანობას მოწყვეტილია. მის შრომებში საზოგადოება უწინარეს ყოვლისა, როგორც საზოგადოების ცნობიერების, ადამიანური ინდივიდი კი უფრო, როგორც „მოურთიერთობე", ვიდრე პრაქტიკულად მოქმედი საზოგადოებრივი არსების სახით გვევლინება.

საზოგადოებრივ ურთიერთობებს დიურკემი აიდიალებდა, როგორც თანხმობის, სოლიდარობის, ჰარმონიისა და თანამშრომლობის ურთიერთობებს განმარტავდა. სოციალური კოფლიქტები და წინააღმდეგობები „ნორმალური", ბუნებრივი, საზოგადოებრივი წესრიგის ფარგლებს გარეთ გაჰქონდა, მათ განიხილავდა, როგორც ავადმყოფობას, რომლის ლიკვიდაციაც ისე, რომ ძირითადი საზოგადოებრივი საფუძვლების შეცვალის გაეშეა შესაძლებელი. ამ განწყობაში „სოციოლოგიზმის" ძირითადი პათოსი იყო კონცენტრირებული;

საზოგადოების ცნობიერების როგორც კოლექტიური წარმოდგენების ერთობლიობის, მისი ცალკეული ნორმების არსებითი სპეციფიკის გამოყოფის გარეშე გლობალური განმარტება, საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვადასხვა ფორმების შესახებ საკითხის, მათი ფუნქციების შესახებ საკითხით შეცვლა, ზოგიერთი ფუნქციის ჰიპერბოლიზაცია და ყველა მათგანის , არსებითად, ერთით, - მაინტეგრირებელი ფუნქციით - შეცვლა. ასეთია დიურკემისეული „სოციოლოგიზმის" გნოსეოლოგიური საფუძვლები. (იქვე, გვ. 181)

მოკლე შინაარსი:

1. სოციოლოგიის საგანი. სოციოლოგია უნდა სწავლობდეს სოციალურ რეალობას, რომელსაც ექნება მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები. სოციალური რეალობის ელემენტებია სოციალური ფაქტები, რომელთა ერთობლიობაცაა საზოგადოება. სწორედ ეს ფაქტებია სოციოლოგიის საგანი."სოციალურ ფაქტს წარმოადგენს მოქმედების ყველა მკვეთრად ან ნაკლებად მკვეთრად განსაზღვრული წესი, რომელსაც უნარი აქვს იქონიოს ინდივიდზე გარეგნული დაწოლა ისე, რომ ამავე დროს ინარჩუნებს თავის საკუთარ არსებობას, რომელიც დამოუკიდებელია მისი ინდივიდუალური გამოვლინებებიდან". ამ განსაზღვრების საზრისი ისაა, დაბადებისას ინდივიდი მზამზარეულად პოულობს მისგან დამოუკიდებელ ფუნქციონირებად კანონებს, ადათ - წესებს, ყოფაქცევის წესებს, რელიგიურ რწმენებსა და ჩვეულებებს, ენას, ფულად სისტემას.

აზრთა, მოქმედებათა და გრძნობათა ეს წესები არსებობენ დამოუკიდებლად, ობიექტურად. სოციალურ ფაქტორთა ობიექტურობის შედეგია მათი მეორენაირი - სხვაგვარი დახასიათებაც, რომელიც ინდივიდებზე მათ ზეწოლაში, ამ უკანასკნელთა განსაზღვრული მოქმედებისადმი იძულებაში გამოიხატება. ყოველი ადამიანი თავის თავზე განიცდის სოციალურ იძულებას. მაგალითად იურიდიული და მორალური წესები შეუძლებელია ინდივიდმა დაარღვიოს ისე, რომ მან არ იგრძნოს საყოველთაო გაკიცხვისა და არმოწონების მთელი სიმძიმე, ზუსტად ასევეა საქმე სოციალური ფაქტების სხვა სახეებთან დაკავშირებით.

2. „სოციოლოგიზმი" როგორც საზოგადოების თეორია. ინდივიდუალისტური კონცეფციების საპირისპიროდ „სოციოლოგიზმი" თეორიულ პლანში ასაბუთებს სოციალური რეალობის სპეციფიკურობისა და ავტონომიურობის პრინციპს, ამტკიცებს ინდივიდებზე მის პრიმატსა და უპირატესობას. ინდივიდთან შედარებით საზოგადოება განიხილებოდა როგორც შინაარსით უფრო მდიდარი რეალობა. „ჯგუფი ფიქრობს, გრძნობს, მოქმედებს სავსებით სხვაგვარად, ვიდრე ამას გააკეთებდნენ მისი წევრები, ისინი რომ ერთმანეთისგან განცალკევებული ყოფილიყვნენ. მაშასადამე, თუ ამოვალთ ამ უკანასკნელთაგან, მაშინ ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ იმისაგან, რაც ხდება ჯგუფში". კოლექტიურ ანუ საერთო (ზოგად) ცნობიერებას სოციოლოგმა უწოდა საზოგადოების ფსიქიკური ტიპი, რომელსაც აქვს განვითარების თავისი წესი, რომელიც არ დაიყვანება მატერიალურ საფუძველზე, თავისი თვისებები, არსებობის თავისი პირობები.

დიურკემი „საზოგადოების დამოუკიდებლობის" ქვეშ გულისხმობდა მხოლოდ და მხოლოდ მის ობიექტურობას ინდივიდთან მიმართებაში, და განსაკუთრებულ თვისებრივ სპეციფიკას და არა მიღმურობას, ზებუნებრიობას. იგი საზოგადოებისა და ინდივიდთა დამოკიდებულებას როგორც მთელისა და ნაწილის დამოკიდებულებას განმარტავდა.

3. სოციოლოგიური მეთოდის წესები. პირველი წესი, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს - სოციალური სინამდვილისადმი ობიექტური მიდგომა, გამოიხატება პრინციპში: „სოციალური ფაქტები საჭიროა განვიხილოთ როგორც ნივთები". სოციალური მოვლენების როგორც „ნივთების" განმარტება ნიშნავდა მათი სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებობის აღიარებას და მათ კვლევას ობიექტურად, ისე როგორც იკვლევს თავის საგანს ესაა თუ ის ბუნებისმეტყველური მეცნიერება.

დიურკემმა ერთმანეთისგან განაცალკევა და სოციოლოგიური კვლევის პრაქტიკაში გამოიყენა ანალიზის ორი გვარი: მიზეზობრივი და ფუნქციონალური. სოციოლოგიური ახსნა - ესაა მიზეზობრივი ახსნა, რომლის არსიც სოციალური მოვლენის სოციალური გარემოთი განსაზღვრულობის ანალიზში მდგომარეობს. სოციალური მოვლენის ან ინსტიტუტის ფუნქცია მდგომარეობს ინსტიტუტსა და საზოგა-

დების როგორც მთელის გარკვეულ მოთხოვნილებას შორის შესაბამისობის მოწესრიგებაში. მაგალითად, „ვიკითხოთ, როგორია შრომის დანაწილების ფუნქცია - ეს ნიშნავს ვიკვლიოთ, თუ რომელ მოთხოვნილებებს შეესატყვისება იგი".

შედარებით გამოკვლევებს დიურკემი ანიჭებდა უფრო დიდ მნიშვნელობას, მას შემდეგ რაც დადგენილია ორი სოციალური მოვლენის ურთიერთდამოკიდებულება - ურთიერთგანსაზღვრულობა, საჭიროა შედარებითი გამოკვლევების დახმარებით გამოვარკვიოთ მათი მნიშვნელობა და გავრცელებულობა, განვსაზღვროთ ქონდათ თუ არა მათ ადგილი სხვადასხვა - განსხვავებულ საზოგადოებრივ პირობებში თუ მხოლოდ განსაზღვრულ საზოგადოებაში, თუ განსხვავებულ საზოგადოებათა განსაზღვრულ „შედარებითი სოციოლოგია - წერდა დიურკემი, - არ არის სოციოლოგიის ცალკე ტოტი; ესაა თვით სოციოლოგია, რამდენადაც იგი წყვეტს იყოს წმინდა აღმწერლობითი და ისწრაფვის ფაქტების ახსნას".

4. ნორმალური და პათოლოგიური. დიურკემის მიხედვით ნორმალურია სოციალური ორგანიზმის ის მოქმედებანი, რომლებიც გამომდინარეობენ მისი არსებობის პირობებისგან. დამნაშავეობა და სხვა სოციალური ავადმყოფობანი, რომლებასაც ზიანი მოაქვს საზოგადოებისთვის და იწვევს ზიზღს, ნორმალურია იმ აზრით, რომ ფესვები გადგმული აქვთ განსაზღვრულ საზოგადოებრივ პირობებში და ხელს უწყობენ სასარგებლო და აუცილებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს.

გარეგანი, უშუალოდ აღქმადი ობიექტური ნიშანი, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ერთმანეთისგან განვასხვავოთ ნორმალური და პათოლოგიური მდგომარეობს მათი საყოველთაობა ან გავრცელებულობის ხარისხსა და დონეში.

საყოველთაოდ მიღებულობა (გავრცელებულობა) არის საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის მაჩვენებელი. განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მდგომი სოციალური ტიპისთვის ნორმალურია სოციალური ფაქტი, თუ ამ ფაქტს ადგილი აქვს ამ სახის კუთვნილ უმეტეს საზოგადოებებში, რომლებიც აღებულნი არიან მათი ევოლუციის შესაბამის ფაზაში.

5. საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის დანაწილება. დიურკემის შემოქმედების ცენტრალური პრობლემა - სოციალური სოლიდარობაა. ამ პრობლემის გადაწყვეტამ პასუხი უნდა გასცეს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორი კავშირები აერთიანებენ ადამიანებს საზოგადოებაში. მაშასადამე, განსაზღვროს სოციალური სოლიდარობის ბუნება და ფუნქციები თანამედროვე „განვითარებულ" საზოგადოებაში განსხვავებით პრიმიტიული ან ტრადიციული საზოგადოებისაგან და ახსნას საზოგადოების ერთი ფორმიდან მეორეზე ისტორიული გადასვლა.

საზოგადოების მთელის შემქმნელ და მისი მთლიანობის ხელშემწყობ

ძალას წარმოადგენს შრომის დანაწილება, რომლის ქვეშაც მას პროფესიონალური სპეციალიზაცია ესმის, სულ უფრო და უფრო ასრულებს როლს, „რომელსაც ოდესღაც საერთო ცნობიერება ასრულებდა;

6. მექანიკური სოლიდარობა. არქაულ და განუვითარებულ საზოგადოებაში გაბატონებულ სოლიდარობას, იგი მექანიკურს უწოდებს იმ კავშირის ანალოგიურად, რომელიც არსებობს არაორგანულ ნივთიერებათა მოლეკულებს შორის (მოლეკულები ყველანი ერთნაირია, დაკავშირებულნი არიან წმინდა მექანიკურად). ასეთ საზოგადოებებში სოლიდარობა განისაზღვრება მისი შემადგენელი ინდივიდების მსგავსებით, ამ ინდივიდების მიერ შესრულებული საზოგადოებრივი ფუნქციების ერთგვაროვნებით, ინდივიდუალურ ნიშან - თვისებათა განუვითარებლობით. მექანიკური სოლიდარობა შესაძლებელია კოლექტივის მიერ ინდივიდუალობის ჩაყლაპვის ფასად.სოლიდარობის ობიექტურ მაჩვენებელს, „ხილულ სიმბოლოს" დიურკემი პოულობს სამართალში. მექანიკური სოლიდარობისთვის დამახასიათებელია რეპრესიული სამართალი, რომელშიც გამოიხატება კოლექტიური ცნობიერების ძალა და რომლის ამოცანაა - მკაცრად დასაჯოს ადათ - წესების ან კანონის დამრღვევი ინდივიდი.

7. ორგანული სოლიდარობა. განვითარებული საზოგადოება, რომელშიც ყოველი ინდივიდი ასრულებს რომელიმე ერთ სპეციალურ ფუნქციას საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების შესაბამისად, გვაგონებს ორგანიზმს, მისი სხვადასხვა ორგანოებით, ამიტომ დიურკემი სოლიდარობის ახალ სახეს, რომელიც მასში წარმოიშობა, ორგანულს უწოდებს.

შეგნება იმისა, რომ თითოეული დამოკიდებულია მეორეზე - სხვაზე, რომ ყველა დაკავშირებულია შრომის დანაწილებით შექმნილი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთიანი სისტემით, იწვევს ერთი მეორეზე დამოკიდებულების, სოლიდარობის, საზოგადოებასთან თავისი კავშირის გრძნობას.

"რადგან შრომის დანაწილება სოლიდარობის წყაროა, მაშინ იგი ამასთან ერთად ხდება მორალური წესრიგის საფუძველიც".

ორგანულ სოლიდარობას შეესატყვისება ე.წ. რესტიტიული (აღდგენითი) სამართალი, რომლის ფუნქციაც „ნივთთა ადრინდელი წესრიგის აღდგენაში, დარღვეულ ურთიერთობათა მათ ნორმალურ ფორმაში მოყვანაში" მდგომარეობს.

8. შრომის დანაწილების „არანორმალური" ფორმები. დიურკემმა გამოყო კაპიტალიზმის შემდეგი „ავადმყოფობანი":

- ანომია
- სოციალური უთანასწორობა
- შრომის დანაწილების არაადექვატური ორგანიზაცია

9. „სოციოლოგიზმის" პრინციპების გამოყენება თვითმკვლელობის მიზეზთა საკვლევად

ინტეგრაცია	დაბალი	ეგოისტური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ალტრუისტური თვითმკვლელობა
რეგულაცია	დაბალი	ანომიური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ფატალისტური თვითმკვლელობა

როგორც სოციოლოგი, დიურკემი არ ყოფილა დაინტერესებული გაეგო თუ რატომ იკლავდა კონკრეტული ინდივიდი თავს. ეს ფსიქოლოგიის საქმე იყო. ამის მაგივრად, დიურკემს აინტერესებდა აეხსნა თვითმკვლელობის განსხვავებული მაჩვენებლები, ანუ თუ რატომაა რომ ერთ ჯგუფს თვითმკვლელობის უფრო მაღალი მაჩვენებელი აქვს, ვიდრე მეორეს.

10. მორალის სოციოლოგიური კონცეფცია. მორალის სოციალურ არსება. „მორალის ღვთაებრივი, წმინდა ხასიათისადმი" ხაზგასმა, იხსნება იმით, რომ როგორც რელიგიას, ისე მორალსაც თავის საწყისად და ობიექტად აქვთ საზოგადოება, რომელიც აღემატება ინდივიდს თავისი ძალითაც და ავტორიტეტითაც.

საზოგადოება მოითხოვს პირად უანგარობას და თვითშეწირვას - ესენი კი მორალის სავალდებულო კომპონენტებია.

დიურკემის აზრით, ადამიანის მორალურ ქცევას ახასიათებს სამი მთავარი ნიშანი:

დისციპლინის გრძნობა, ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა, ავტონომიაიგი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მორალურ დისციპლინასა და კონტროლს, რომ არსებითად, ტოლობის ნიშანს სვამდა დისციპლინასა და მორალს შორის.

მხოლოდ ადამიანს ძალუძს შეგნებულად იცავდეს დისციპლინას, რომლის წყალობითაც ხდება შესაძლებელი თავისუფლება.

ისეთ თვისება, ნიშანში, როგორიცაა „ჯგუფური მიკუთვნებულობა"მორალის სოციალური არსება, ხოლო „ავტონომიურობაში" კი - საზოგადოებრივი განაწესისადმი შეგნებული და ნებაყოფლობითი მიყოლის იდეა გამოხატული.

11. რელიგიის სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები

ზებუნებრივის იდეა, ღმერთის იდეა რელიგიის აუცილებელი ატრიბუტი არ არის.ყოველი რელიგიური რწმენისათვის დამახასიათებელ ნიშნად, რომელიც მათ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ახასიათებთ. არის რელიგიის მიერ გაშუქებული ყველა საგანთა ორ დაპირისპირებულ კლასად: საეროდ - პროფანულად (ყოველდღიური, ამქვეყნიური, ვულგარული, უწმინდური, არაწმინდა) და სასულიერო, წმინდად - საკრალურად დაყოფა. სასულიერო, წმინდა ფლობს:პირველი,

აკრძალვითობას, ამქვეყნიური მოვლენებისაგან განცალკევებულობას; მეორე არის მისწრაფებათა, სიყვარულისა და პატივისცემის ობიექტი. ამგვარად, წმინდა ერთდროულად არის, როგორც იძულების (აკრძალვის), ისე პატივისცემის (ავტორიტეტის) წყარო.

მხოლოდ საზოგადოება ფლობს ასეთივე თვისებებს; იგი ერთდროულად ავტორიტეტის, სიყვარულის, თაყვანისცემის წყაროცაა და იძულების წყაროც.

რელიგია: „ესაა რწმენათა და ადათ - წესთა მთლიანობითი სისტემა, რომელიც ეხება წმინდა (სასულიერო) ე.ი. აკრძალულ, ნივთებს, რწმენათა და ადათ - წესთა, რომლებიც აერთიანებენ ერთ მორალურ თემად, წოდებულს ეკლესიად, ყველა იმათ, ვინც მათ მისდევს, აღიარებს." ეკლესიის ქვეშ მას ესმის ისეთი ორგანიზაცია, რომელიც აწესრიგებს ჯგუფის კოლექტიურ რელიგიურ ცხოვრებას. ამქვეყნიური, „ეულგარული" საქმიანობის ძირითადი მაგალითია, შრომითი საქმიანობა - მწუხარების, სიმწრის და დარდის წყარო, ხოლო სასულიერო საქმიანობისა - კოლექტიური რელიგიური ცერემონიები და რიტუალები, მხიარულებისა და სულის ამაღლებული მდგომარეობის წყარო.

კითხვები:

1. გამოყავით და დაახასიათეთ სოციალური ფაქტის ორი არსებითი ნიშანი.
2. რას ნიშნავს ე. დიურკემის დებულება - საზოგადოება ესაა რეალობა „sui generris"?
3. განმარტეთ „სოციოლოგიზმის" არსება და შეადარეთ ისეთ რედუქციონისტულ მიმართულებებს, როგორებიცაა: „მექანიციზმი", „ბიოლოგიზმი", „ფსიქოლოგიზმი" და სხვა.
4. რას გულისხმობდა ე. დიურკემი ინდივიდთან მიმართებაში "საზოგადოების დამოუკიდებლობაში"?
5. განმარტეთ სოციოლოგიის მეთოდის პირველი მცნება დაწესი: "სოციალური ფაქტები საჭიროა განვიხილოთ როგორც ნივთები".
6. შეადარეთ ერთმანეთს დიურკემის მიერ სოციოლოგიური კვლევის პრაქტიკაში გამოყენებული ანალიზის ორი გვარი: მიზეზობრივი და ფუნქციონალური ახსნა.
7. გაანალიზეთ ნორმალურისა და პათოლოგიური სოციალური ქმედების დიურკემისეული ცნებების შინაარსი.
8. რაში გამოიხატება დიურკემის მიხედვით შრომის სოციალური დანაწილებისა და სოციალური სოლიდარობის ურთიერთკავშირი?
9. რა არის მექანიკური სოლიდარობა და რა „ვიზუალური სიმბოლოთი" გამოიხატება იგი?
10. განმარტეთ ორგანული სოლიდარობის ცნება და მისი მაჩვენებელი (ინდიკატორი)/
11. რა არის ანომია?
12. დაასახელეთ თვითმკვლელობის ტიპები და მათი გამომწვევი სოციალური მიზეზები.
13. ჩამოთვალე მორალური ქცევის დამახასიათებელი სამი მთავარი ნიშანი.
14. რატომ სვამდა ე. დიურკემი მორალსა და დისციპლინას შორის ტოლობის ნიშანს?
15. განმარტეთ ე. დიურკემის დებულების „ღმერთის იდეა რელიგიის აუცილებელი ატრიბუტი არ არის" საზრისი.
16. რით გამოიხატება სინამდვილის რელიგიური ათვისების თავისებურება ე. დიურკემის მიხედვით?

ლექცია მეექვსე

მაქს ვებერის სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები



1. მაქს ვებერი: პიროვნება და მეცნიერი
2. კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიური პრობლემები
3. იდეალური ტიპი როგორც ლოგიკური კონსტრუქცია
4. გაგების პრობლემა და "სოციალური მოქმედების" კატეგორია
5. სოციალური მოქმედება და "განწყობა სხვაზე" „მოლოდინი"
6. სოციალური მოქმედების სახეები.
7. ფორმალური რაციონალურობა როგორც ვებერისეული სოციოლოგიის კატეგორია.
8. ვებერის მოძღვრება ბატონობის ტიპების შესახებ
9. „პროტესტანტული ეთიკის" თემები: კაპიტალიზმი, სოციალური მოქმედება და რწმენა
10. რელიგიის სოციოლოგია

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:

იდეალური ტიპი, მაგენერალიზებელი და მაინდივიდუალიზირებელი აზროვნება, კაუზალური კავშირი, გენეტიკური იდეალური ტიპი, წმინდა იდეალური ტიპი, მოქმედება, საზრისი, მოტივაცია, სოციალური მოქმედება, გაგება და ახსნა, მიზანრაციონალური მოქმედება, განწყობა - ორიენტაცია სხვაზე, მოლოდინი - ექსპექტაცია, ფორმალური რაციონალურობა, ღირებულებით - რაციონალური მოქმედება, ლეგიტიმური და ლეგალური, ქარიზმა, ბიუროკრატია, მაგიური - რაციონალური, სოტერიოლოგია.

1. მაქს ვებერი: პიროვნება და მეცნიერი (ფრენკ პარკინის და ჯორჯ რიტცერის მიხედვით)

მაქს ვებერი იყო გერმანული სოციოლოგიის ერთ - ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი და გამოჩენილი საზოგადო მოღვაწე; მან აგრეთვე პოლიტიკაშიც სცადა ბედი.

იგი 1864 წლის 21 აპრილს პრუსიის ქ. ერფურტში, მდიდარი მეწარმის ოჯახში დაიბადა; ის უფროსი შვილი იყო. მამამისი იყო არა მარტო წარმატებული მეწარმე (მისი საქმიანობა მსუბუქ მრეწველობასთან

იყო დაკავშირებული), არამედ აგრეთვე ლიბერალური მრწამსის პოლიტიკური მოღვაწე. მის მშობლებს შორის მნიშვნელოვან განსხვავებას გავლენა ჰქონდა როგორც მის ინტელექტუალურ ორიენტაციაზე, ისე ფსიქოლოგიურ განვითარებაზე. ვებერის მამა ბიუროკრატი იყო და საკმაოდ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ თანამდებობასაც ფლობდა. იგი პოლიტიკური სივრცის წევრი იყო და შესაბამისად გმობდა ყველა ქმედებასა თუ იდეას, რომელიც მოითხოვდა პერსონალურ თავდადებას ან საფრთხეს უქმნიდა მის პოზიციას სისტემაში. მაქსი 4 წლის იყო, როდესაც ოჯახი ბერლინში გადავიდა საცხოვრებლად, სადაც მამამისის პოლიტიკური მოღვაწეობა კიდევ უფრო გააქტიურდა: 1872–84 წლებში ის იყო ახლადგაერთიანებული გერმანიის რაიხსტაგის დეპუტატი; ძალზე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ბერლინის პოლიტიკურ ცხოვრებაში როგორც ბისმარკის მხარდამჭერი „ეროვნულ-ლიბერალური პარტიის“ წარმომადგენელი. ამასთანავე უფროსი ვებერი ისეთი კაცი იყო, რომელსაც ძალიან უყვარდა ამქვეყნიური სიამოვნების მიღება, რითაც და არა მხოლოდ ამით, ძალიან განსხვავდებოდა საკუთარი მეუღლისაგან. მაქს ვებერის დედა კალვინისტი იყო, ქალი რომელიც ასკეტურ ცხოვრებას მისდევდა, აქტიურად მონაწილეობდა ჰუმანიტარულ საქმიანობაში. და დიდად განსხვავდებოდა საკუთარი მეუღლისაგან. მისი აზრები უფრო მეტად არაამქვეყნიური იყო; იგი წუხდა არასრულყოფილებაზე, რომელიც თავის მხრივ იმის ნიშანს წარმოადგენდა რომ მას ცოდვები არ მიეტევებოდა და არ გადარჩებოდა. მშობლებს შორის ასეთმა განსხვავებამ ძალიან დიდ გავლენა მაქსის სულიერ და ინტელექტუალურ განვითარებაზე.

იმის გამო, რომ შეუძლებელი იყო ორივე მშობლის გზას ერთდროულად დასდგომოდა, ვებერს ბავშვობიდანვე გამოკვეთილი არჩევანი წარუდგინეს. თავდაპირველად იგი მამამისის გზას დაადგა, თუმცა მოგვიანებით უფრო მეტად დედის არჩევანს მიუახლოვდა. იმისდა მიუხედავად, თუ რას აირჩევდა ვებერი, მსგავს პოლარულ განსხვავებას ვებერის ფსიქიკაზე მაინც ნეგატიური ეფექტი ჰქონდა.

ვებერების ბინა ბერლინში გადაიქცა სალონად, სადაც მეცნიერები, მეწარმეები, მხატვრები და პოლიტიკოსები იკრიბებოდნენ, და უკვე პატარაობიდან მაქს ვებერს საშუალება ჰქონდა, თავისი დროისათვის მოწინავე პოლიტიკურ და მეცნიერულ იდეებს გასცნობოდა.

1882 წელს, სკოლის დამთავრების შემდეგ ვებერმა სწავლა გააგრძელა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, ესწრებოდა ლექციებს ისტორიაში, ეკონომიკაში, თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში. ჰაიდელბერგში ვებერი ჩვეულებრივი სტუდენტური ცხოვრებით ცხოვრობდა – „ცოტაოდენი სწავლა და ბევრი ქეიფი“.

მიუხედავად იმისა, რომ ვებერს უკვე დემონსტრირებული ჰქონდა თავისი ინტელექტუალური შესაძლებლობები, სოციალურ დონეზე ჰეიდელბერგის უნივერსიტიტში იგი მორცხვი და დაბალ განვითარებული ჩაირიცხა. თუმცა, ეს მალევე შეიცვალა მას შემდეგ რაც იგი შეუერთდა მამამისის ცხოვრების გზას. აქ იგი სოციალურად განვითარდა, თუმცა

უფრო მეტად ლუდის იმ დიდი რაოდენობის გამო, რომელსაც თავის თანატოლებთან ერთად მიირთმევდა. ამასთანავე, იგი ამაყად უკეთებდა დემონსტრაციას დუელის შედეგად მიღებულ ნაჭრილობებს, რომლებიც ასეთი ცხოვრების ნიშანს წარმოადგენდნენ. ვებერმა არა მხოლოდ მამამისის ცხოვრების წესი აირჩია, არამედ პროფესიულ გადაწყვეტილებაშიც მას გაჰყვა, რადგან გადაწყვიტა სამართალი შეესწავლა. სამი სემესტრის შემდეგ ვებერმა სამხედრო სამსახურის გამო დასტოვა ჰეიდელბერგი და 1884 წელს დაბრუნდა ბერლინში, თავისი მშობლების სახლში, რათა ბერლინის უნივერსიტეტში სწავლა გაეგრძელებინა. იგი იქ მომავალი რვა წლის განმავლობაში დარჩა, დაასრულა სწავლა, მოიპოვა დოქტორის ხარისხი, გახდა სამართალმცოდნე, და ბერლინის უნივერსიტეტში ლექციების წაკითხვაც დაიწყო. ამ პროცესში მისი ინტერესები შემოიფარგლებოდა უფრო მეტად მისი ცხოვრებისეული ინტერესებით - ეკონომიკით, ისტორიითა და სოციოლოგიით. ამ რვა წლის განმავლობაში ვებერი ფინანსურად მამაზე იყო დამოკიდებული, რაც მას სულ უფრო ნაკლებად მოსწონდა. ამ პერიოდში იგი უფრო მეტად დაუახლოვდა დედის ღირებულებებს, შესაბამისად მამის მიმართ ანტიპათია გაიზარდა. მან ასკეტური ცხოვრების წესს მიჰყო ხელი და მთლიანად ჩაერთო თავის სამუშაოში. მაგალითად, სწავლის პერიოდში მისი ერთი დღის, ჩვეულებრივი სემესტრული სამუშაო ჩვევები შემდეგნაირად ხასიათდება: „იგი მისდევს სამუშაოს მკაცრ დისციპლინას, თავისი ცხოვრების რეგულირებას საათის მეშვეობით ახდენს, ყოველდღიურ რუტინას ყოფს კონკრეტულ სექციებად სხვადასხვა სამუშაოსთვის, ინახავს ფულს იმის ხარჯზე რომ საღამოობით საკუთარ თავს ხორცითა და ოთხი კვერცხით გამოკვებავს საკუთარ ოთახში" (ციტ: 64, გვ. 219). დედის გზის დადგომით ვებერი ასკეტური ცხოვრების გზას დაადგა, გახდა დიდი მშრომელი და თანამედროვე ტერმინებით რომ ავღწეროთ „Workaholic"-იც კი.

1884 წ. მან სტრასბურგში, სავალდებულო სამხედრო სამსახურში გაატარა. ამის შემდეგ მამის თხოვნით სწავლა უკვე ბერლინის უნივერსიტეტში გააგრძელა - ვებერის მამას უნდოდა, რომ შვილს შინ ეცხოვრა; თუმცა, 1885 წელს ერთი სემესტრი ვებერმა გიოტინგენის უნივერსიტეტში გაატარა.

1889 წელს მაქს ვებერმა დაამთავრა თავისი სადოქტორო დისერტაცია ეკონომიური ისტორიის დარგში, რომელიც შუა საუკუნეების სავაჭრო კომპანიების ისტორიას ეძღვნებოდა. ამ ნაშრომის შექმნის მიზნით მან იტალიური და ესპანური ენები დამოუკიდებლად შეისწავლა. მალევე, 1891 წ. ვებერი კიდევ ერთ დიდ ისტორიულ ნაშრომს, „რომის აგრარული ისტორია და მისი მნიშვნელობა სახელმწიფო და კერძო სამართლისათვის" წერს.

1892 წელს ვებერმა თავისი პირველი სოციოლოგიური ნაშრომი დაწერა, რომელიც აღმოსავლეთ გერმანიის აგრარული მუშების მდგომარეობას შეისწავლიდა .

1893 წელს ვებერმა მუშაობა დაიწყო ბერლინის უნივერსიტეტში, სადაც ის სამართალში კითხულობდა ლექციებს. ამ სამსახურმა მას ფინანსური დამოუკიდებლობა მოუტანა, და სწორედ ამ პერიოდში ის თავის კუზინა მარიანა შნიტგერზე დაქორწინდა.

1895 წელს ვებერი ფრაიბურგის უნივერსიტეტში გადავიდა, სადაც ის პოლიტიკური ეკონომიის პროფესორად მუშაობდა, ხოლო 1896 წელს იგი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში მიიწვიეს.

1897 წლის აგვისტოში გარდაიცვალა ვებერის მამა. ვებერმა ძალზე მწვავედ განიცადა მამის სიკვდილი. რაც მათ შორის საშინელ კამათს მოჰყვა. ცოტა ხნის შემდეგ ვებერი უკვე ისეთ სიმპტომებს ამჟღავნებდა, რომლებიც ნერვიული აშლილობის ნიშანი იყო. ხშირად იგი ვერ ახერხებდა ძილს ან მუშაობას, მომავალი ექვსი-შვიდი წელი მან ფატალური კოლაფსის პირას გაატარა. მიუხედავად იმისა, რომ ის შეეცადა განეახლებინა თავისი საქმიანობა უნივერსიტეტში, ახალი, 1898 წლის დასაწყისში მას უკვე ნერვიული სისუსტის ნიშნები ეტყობოდა - ფიზიკური სისუსტე, უძილობა, დაღლილობა, რაც საბოლოო ჯამში სერიოზულ ავადმყოფობაში გადაიზარდა. ამ ავადმყოფობამ (კონცენტრირების უნარი დაკარგა) იგი სრულფასოვან აკადემიურ ცხოვრებას დიდი ხნით მოსწყვიტა. ვებერმა რამოდენიმე წელი გაატარა მოგზაურობებში – იყო ამერიკაში, სამხრეთ ევროპაში, იტალიაში, რაც შეეხება მის ამერიკულ შთაბეჭდილებებს, ბევრი ევროპელისაგან განსხვავებით, რომლებიც ხაზს უსვამდნენ ამერიკის ნაკლოვანებებს, ვებერმა დააფასა იქ გავრცელებული რაციონალიზმი კომერციული ოპერაციების გატარებისას. 1903 წელს მას ზოგიერთი ძალა დაუბრუნდა, თუმცა მხოლოდ 1904 წლიდან, როდესაც ა.შ.შ-ში ექვს ნახევარი წლის შემდეგ პირველად წაიკითხა ლექცია, დაუბრუნდა იგი აქტიურ აკადემიურ ცხოვრებას. 1904 და 1905 წლებში მან გამოაქვეყნა თავისი ერთერთი ყველაზე ცნობილი ნაშრომი „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული". თავის შრომაში მან აკადემიურ დონეზე დედამისის რელიგიის დომინანტურობა გამოაცხადა. ვებერი დიდ დროს უთმობდა რელიგიის შესწავლას, მიუხედავად იმისა, რომ თავად რელიგიური არ ყოფილა.

ეს ნაშრომი გამოქვეყნდა ჟურნალში „Archiv für Sozialwiissenschaft und Sozialpolitik" და 1910 წლამდე მწვავე დისკუსიის საგანს წარმოადგენდა. აღსანიშნავია, რომ ამ დისკუსიაში თვით ვებერმაც აქტიური მონაწილეობა მიიღო.

ამავე პერიოდში შეიქმნა ვებერის უმნიშვნელოვანესი მეთოდოლოგიური ნაშრომები, რომლებმაც სოციალური მეცნიერებების მეთოდოლოგიის დღემდე მძლავრ ტრადიციას ჩაუყარა საფუძველი. ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და გავლენიანი ამ ნაშრომებს შორის არის მისი ესსე „ობიექტურობა სოციალურ მეცნიერებებში" (1904 წ.), რომელიც აგრეთვე „Archiv"-ში იქნა გამოქვეყნებული.

1904 წლიდან ვებერი იყო „rchiv für Sozialwiissenschaft und Sozialpolitik"-ის თანარედაქტორი ზომბარტთან და იაფესთან ერთად; ეს ჟურნალი,

გამოჩენილი სოციოლოგის ედვარდ შილზის თქმით, „სოციალური მეცნიერებების სფეროში ნებისმიერ ენაზე არსებულ უდიდეს პერიოდულ გამოცემას წარმოადგენდა".

მაქს ვებერი დაინტერესებული იყო მსოფლიოში მიმდინარე პროცესებით. მისი ყურადღების მიღმა არც რუსეთში 1905 წელს მომხდარი რევოლუცია დარჩენილა. რათა საშუალება ჰქონოდა ორიგინალში გასცნობოდა რუსულ გაზეთებს და პუბლიკაციებს, მან დამოუკიდებლად შეისწავლა რუსული ენა. 1906 წელს გამოვიდა მისი რამდენიმე ნაშრომი, რომლებიც რუსეთში მიმდინარე მოვლენების ანალიზს მიეძღვნა.

ვებერის შრომისუნარიანობა გამაოგნებელი იყო. 1908–09 წლებში მან ქარხნის მუშებთან ჩატარებული ემპირიული გამოკვლევის საფუძველზე სამეურნეო საქმიანობის ფსიქოლოგია შეისწავლა.

ვებერი აკადემიურ ცხოვრებაშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა. 1910 წელს თავის კოლეგებთან, ტიონისთან და ზიმელთან ერთად, მან გერმანული სოციოლოგიური საზოგადოება დაარსა. რამდენიმე წლის მანძილზე სწორედ ვებერი იყო არჩეული ამ საზოგადოების მდივნად და მის საქმიანობაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა.

ამ დროისათვის ვებერი უკვე რელიგიური სისტემების, სამართლებრივი ინსტიტუტების ფუნქციონირების შესწავლით, პოლიტეკონომიით და პოლიტიკური გამოკვლევებით დაინტერესდა.

1907 წელს ვებერმა მემკვიდრეობა მიიღო, რამაც ის ფინანსურად დამოუკიდებელი გახადა.

ვებერი 50 წლის იყო, როდესაც პირველი მსოფლიო ომი დაიწყო. ასაკის გამო მას არ შეეძლო ომში მონაწილეობის მიღება, თუმცა ამის დიდი სურვილი ჰქონდა. მაგრამ ის საკმაოდ აქტიურ მონაწილეობას იღებდა თავისი ქალაქის საავადმყოფოს მართვაში, შემდეგ მუშაობდა საიდუმლო განყოფილებაში, რომელსაც გზების მართვა ევალებოდა, ხოლო ომის ბოლო 2 წელი აკეთებდა იმას, რისი გაკეთებაც ყველაზე კარგად შეეძლო – „წერდა საზოგადოების შესახებ, იმის მაგივრად, რომ ემართა ის".

შემდგომში ვებერმა ფრანქფურტის საარჩევნო უბანში გამართულ არჩევნებში მიიღო მონაწილეობა. ის გერმანიის დემოკრატიული პარტიის სიით იყო წარდგენილი, და თუმცა დამარცხდა, საარჩევნო კომისიამ ის, როგორც თვალსაჩინო პიროვნება მაინც შეიყვანა პარლამენტში. ამ ამბავმა ძალიან დიდი გავლენა მოახდინა ვებერზე. როგორც პარკინი წერდა, „ადამიანი, რომელიც ასე გამჭრიახად ერკვეოდა ძალაუფლების მექანიზმებში თეორიულ დონეზე, ერთგვარად მიამიტი აღმოჩნდა, როდესაც, ამ ცოდნის პრაქტიკულად გამოყენების დრო დადგა".

ის, რომ ვებერმა ვერ შეძლო პოლიტიკური კარიერა გაეკეთებინა, საბოლოო ჯამში კარგიც იყო, რადგან, როგორც პარკინი აღნიშნავს, მისგან შეიძლება „საშინელი პოლიტიკოსი გამოსულიყო".

1916 წელს ვებერმა გამოსცა რელიგიის სოციოლოგიის ციკლის, „Religions Rejections of the World and Their Directions"-ის პირველი ნაშრომები, რომლებიც ეხებოდა ჩინეთისა და ინდოეთის რელიგიურ სისტემებს. ერთი წლის შემდეგ გამოვიდა ამ ციკლის შემდეგი ნაშრომი, რომელიც მიეძღვნა ძველ იუდაიზმს. შემდგომში ვებერმა კიდევ უფრო განავრცო ეს ნაშრომები და გამოაქვეყნა „მსოფლიო რელიგიათა სოციალური ფსიქოლოგია" (1918) და „მსოფლიო რელიგიათა სამეურნეო ეთიკა" (1919).

მხოლოდ 1918 წელს დაუბრუნდა ვებერი ლექციების კითხვას, ამჯერად – ვენის უნივერსიტეტში. შემდეგ მან მიიღო მიუნხენის უნივერსიტეტის მიწვევა, სადაც წაიკითხა თავისი ცნობილი ლექციები, „მეცნიერება როგორც მოწოდება და პროფესია" და „პოლიტიკა როგორც მოწოდება და პროფესია" (1919 წ). ასევე მიუნხენის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციების სტუდენტისეული კონსპექტების საფუძველზე იქნა შედგენილი ვებერის „საერთო ეკონომიკური ისტორია", რომელიც ვებერის უზომოდ ფართო განსწავლულობისა და მისი უნიკალური აზროვნების შესახებ სრულ შთაბეჭდილებას იძლევა.

2. კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიური პრობლემები

ვებერისეული სოციოლოგიის მეთოდოლოგიური პრინციპები მჭიდროდაა დაკავშირებული XIX საუკუნის დასასრულის დასავლური საზოგადოებათმცოდნეობის თეორიულ სიტუაციასთან, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სწორად გავიგოთ ვ. დილთაისა და ნეოკანტიანელთა იდეებისადმი ვებერის დამოკიდებულება.

დილთაი არ უარყოფდა იმას, რომ ადამიანი განსაზღვრულ ფსიქოფიზიკურ ერთიანობას წარმოადგენს, რომელიც მხოლოდ აბსტრაქციაში შეიძლება იქნეს დანაწილებული. ამ აზრით, ბუნებისმეცნიერებანი და ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ერთსა და იმავე ადამიანურ ცხოვრებას სწავლობენ. მაგრამ ბუნებრივი მეცნიერებანი აკვირდებიან იმას, თუ ბუნებრივ ხდომილებათა მსვლელობა როგორი სახით (წესით) ზემოქმედებენ ადამიანის მდგომარეობაზე, მაშინ როდესაც ჰუმანიტარული მეცნიერებანი, როგორც გონის მეცნიერებანი განსაზღვრული მიზნების დამსახველი და მიმდევარი ადამიანის თავისუფალ საქმიანობას სწავლობენ.

ბუნებისმეცნიერების მიერ შესწავლილი ფიზიკური ნივთები, ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ გაშუალებულად, როგორც მოვლენა. გონის შესახებ მეცნიერებათა მონაცემები, პირიქით, შინაგანი ცდისაგან, ადამიანის მიერ საკუთარ თავზე, სხვა ადამიანებზე და მათ შორის ურთიერთობებზე უშუალო დაკვირვებებისაგანაა აღებული. „სოციალური

ფაქტები გასაგებია შიგნიდან. ჩვენ შეგვიძლია საკუთარ მდგომარეობებზე დაკვირვების საფუძველზე ისინი ჩვენს თავში გარკვეული დონით აღვადგინოთ. გაგებისას ისტორიული სამყაროს ამ კვლავწარმოებას სიყვარულითა და სიძულვილით ვაცოცხლებთ. ბუნება ჩვენთვის უტყვია - მუნჯია. მხოლოდ ჩვენი წარმოსახვის ძალა აშუქებს მასზე სიცოცხლისა და ინტიმურობის ანარეკლს. . . იგი ჩვენთვის არის რაღაც გარეგანი. საზოგადოება კი ჩვენი სამყაროა.'' (ციტ: 34, გვ. 186).

გონის მეცნიერებათა პირველადი ელემენტი უშუალო შინაგანი განცდაა, რომლითაც ადამიანი თავის არსებობას სამყაროში უშუალოდ აცნობიერებს. განსხვავებულ ადამიანთა ფსიქიკურ სტრუქტურათა, სულიერ სამყაროთა მსგავსება თანაგრძნობის, თანაგანცდის, სიმპათიის შესაძლებლობებს გვიქმნის. ეს კი თავის მხრივ გაგების, ე.ი. უცხო შინაგანი სამყაროს, კულტურაში კოდირებული სიმბოლოებისა და საქმიანობის მოტივთა გაშიფვრის საფუძველია. „ბუნებას ჩვენ ვხსნით, სულიერ ცხოვრებას კი - ვიგებთ" - აი დილთაის მთავარი თეზისი.

კულტურის შესახებ მეცნიერებათა საყოველთაობის პრობლემა ვებერის გამოკვლევაში ცენტრალური გახდა. ერთ საკითხში იგი ეთანხმება ვ.დილთაის, მან გაიზიარა მისი ანტინატურალიზმი და დარწმუნებული იყო რომ ადამიანის საქმიანობის შესწავლისას შეუძლებელია ამოვიდეთ იმავე მეთოდოლოგიური პრინციპებიდან, რომლებიდანაც ამოდის ასტრონომია, რომელიც ციურ სხეულთა მოძრაობას შეისწავლის. როგორც დილთაი, ვებერიც თვლიდა, რომ აბსტრაჰირება იმისგან, რომ ადამიანი ცნობიერი არსებაა არ შეუძლია არც ისტორიკოსს, არც სოციოლოგს და არც ეკონომისტს, მაგრამ სოციალური ცხოვრების შესწავლისას მსგავსი წესის რეზულტატები საყოველთაობას არ ფლობენ.

„ვებერის თანახმად, დილთაისა და მისი მიმდევრების ძირითადი შეცდომა ფსიქოლოგიზმია, ნაცვლად იმისა, რომ ვიკვლიოთ ისტორიკოსში გარკვეული წარმოდგენების წარმოქმნის ფსიქოლოგიური პროცესები, იმ თვალსაზრისით, თუ როგორი წესით გამოვლინდნენ მის სულში ეს წარმოდგენები და სუბიექტურად თუ როგორ მოვიდა მათ შორის კავშირების გაგებსათან - სხვა სიტყვებით, ნაცვლად იმისა, რომ ისტორიკოსის განცდათა სამყარო ვიკვლიოთ, ვებერი გვთავაზობს, შევისწავლოთ იმ ცნებათა წარმოქმნის ლოგიკა, რომლებითაც ამ დროს ისტორიკოსი ოპერირებს, ვინაიდან მხოლოდ იმის, რაც წვდომილია ინტუიტურად საყოველთაო მნიშვნელობის ცნებების ფორმაში გამოთქმა, ისტორიკოსის სუბიექტურ წარმოდგენათა სამყაროს ისტორიული მეცნიერების ობიექტურ სამყაროდ აქცევს." (იქვე).

თავის მეთოდოლოგიურ გამოკვლევაში ვებერი არსებითად ისტორიულ მეცნიერების ანტინატურალისტური დაფუძნების ნეოკანტიანურ ვარიანტს მიემხრო. განსხვავება ისტორიასა და ბუნებისმეცნიერებას

შორის, რიკერტის აზრით, უწინარეს ყოვლისა ისაა, რომ ბუნებისმეცნიერებისათვის ზოგადი ცნებები შემეცნების მიზანია, მაშინ როდესაც ისტორიულ მეცნიერებებში ისინი ინდივიდუალურის წვდომისა და გაგების მხოლოდ აუცილებელი საშუალებებია. ბუნებისმეცნიერებაში არსებითის გამოყოფის კრიტერიუმია განმეორებადი და ზოგადი, ისტორიაში კი პირიქით, განუმეორებელი და ინდივიდუალური. ამიტომ ბუნებისმეცნიერული ცნებები მრავალი ინდივიდუალური წარმონაქმნებიდან მათ საერთოს - ზოგადს გამოყოფენ, ინდივიდუალურს და განსაკუთრებულს ყურადღების გარეშე ტოვებენ ისტორიული ცნებები კი პირიქით, გამოყოფენ სწორედ იმას, რითაც ეს ინდივიდუმები ერთი მეორისაგან განსხვავდებიან.

სოციალური შემეცნების თავისებურება ისაა, რომ მოვლენებს კი არ აშუალებს, არამედ მათში რომელიღაც საყოველთაო მნიშვნელობის კულტურულ ღირებულებებთან მიკუთვნების გზით არსებითს გამოყოფს. რიკერტის მიხედვით, ღირებულება - ესაა „საზრისი, რომელიც მთელ ყოფიერებაზე დგას." ამიტომ ღირებულებისადმი მიკუთვნება - სავსებით სხვაა, ვიდრე სუბიექტური შეფასება. გამიჯვნის შესახებ ყურადღების გამახვილებით, რიკერტი ფიქრობდა, რომ ამგვარი წესით სოციალურ - ისტორიული შემეცნების ობიექტურობის უზრუნველყოფა შესაძლებელია. „ჰენრიხ რიკერტის კვალად ვებერი ორ აქტს - ღირებულებისადმი მიკუთვნებას და შეფასებას - ერთმანეთისგან მიჯნავს. თუ პირველი ჩვენ ინდივიდუალურ შთაბეჭდილებას ობიექტურ და საყოველთაო მნიშვნელობის მსჯელობად გარდაქმნის, მაშინ მეორე სუბიექტურობის ფარგლებიდან არ გადის. კულტურის, საზოგადოების და ისტორიის შესახებ მეცნიერება, - აცხადებს ვებერი - ისევე უნდა იყოს თავისუფალი შეფასებითი მსჯელობისაგან, როგორც ბუნების მეცნიერება. ასეთი მოთხოვნა სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ მეცნიერებამ საერთოდ უარი თქვას საკუთარ შეფასებასა და გემოვნებაზე. - არა, ისინი უბრალოდ არ უნდა იჭრებოდნენ მისი მეცნიერული მსჯელობის საზღვრებში. ამ საზღვრების მიღმა მას სრული უფლება აქვს, გამოთქვას ისინი,რამდენიც სურს, მაგრამ უკვე არა როგორც მეცნიერმა, არამედ როგორც კერძო პირმა." (34, გვ. 186)

მაგრამ ვებერს არსებითი შესწორება შეაქვს რიკერტის წანამძღვრებში. რიკერტისგან განსხვავებით, რომელიც ღირებულებებს და მათ იერარქიას, როგორც რაღაც ზეისტორიულს განიხილავს, ვებერი ღირებულებას, როგორც ამა თუ იმ ისტორიული ეპოქის განწყობას, როგორც ეპოქისათვის დამახასიათებელი ინტერესის მიმართულებას განსაზღვრავს: ამით ღირებულებები ზეისტორიული სფეროდან ისტორიაში გადაიტანება, ხოლო ღირებულებების შესახებ ნეოკანტიანური მოძღვრება პოზიტივიზმს უახლოვდება, გამოთქმა: „ღირებულებისადმი მიკუთვნება" იმ სპეციფიკურ მეცნიერული ინტერესის მხოლოდ ფი-

ლოსოფიურ განმარტებას გულისხმობს, რომელიც ემპირიული გამოკვლევის ობიექტის არჩევანსა და დამუშავებას ხელმძღვანელობს.

ეპოქის ინტერესი - ეს არის რაღაც უფრო მყარი და ობიექტური, ვიდრე ამა თუ იმ მკვლევარის უბრალო კერძო ინტერესი, რომელიც ნეოკანტიანელებთან „ღირებულების" სახელწოდება მიიღო, - რიკერტთან ღირებულებას ფესვები ზეისტორიულ რეალობაში - ტრანსცენდენტურ სუბიექტში ქონდა გადგმული. მათი „ეპოქის ინტერესებად", ე.ი. რაღაც შეფარდებითად გარდაქმნით, ვებერი რიკერტის კონცეფციის გადააზრებას ახდენს. რამდენადაც ვებერის თანახმად, ღირებულებები თავის დროის, ეპოქის ზოგადი განწყობების მხოლოდ და მხოლოდ გამოთქმებია, ამდენად ყოველ დროსა და ეპოქას თავისი „აბსოლუტები" აქვს. ამგვარად, აბსოლუტები ისტორიული, მაშასადამე შეფარდებითი აღმოჩნდა.

ისტორიულ კვლევაში ეს გულისხმობს, რომ შესასწავლი ობიექტების შერჩევა იმის საფუძველზე მოხდება თუ რა მიიჩნევა მნიშვნელოვნად იმ კონკრეტულ საზოგადოებაში სადაც მკვლევარი ცხოვრობს. ანუ, ისინი წარსულის ფაქტების შესწავლას გადაწყვეტენ იქიდან გამომდინარე თუ როგორია თანამედროვე ღირებულებითი სისტემა. თავის კონკრეტულ შემთხვევაში, ვებერი ღირბულებითი - რელევანტურობის შესახებ „თანამედროვე ევროპელის თვალთახედვიდან გამომდინარე" წერდა. მაგალითად, ბიუროკრატია ვებერის დროინდელი გერმანიის ძალზედ მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო და სწორედ ამიტომ გადაწვიტა მან შეესწავლა ამ ფენომენის (ან მისი არ არსებობის) შემთხვევები სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში.

შესაბამისად, ვებერის აზრით, „ღირებულებითი განსჯები სრულებით არ უნდა ჩამოვაშოროთ მეცნიერულ დისკურსს. მიუხედავად იმისა, რომ ვებერი ეწინააღმდეგებოდა ღირებულებებისა და ფაქტების აღრევას, იგი მაინც არ თვლიდა რომ ღირებულებები სრულიად უნდა ჩამოვაშოროთ სოციალურ მეცნიერებებს: „მორალური ინდიფერენტულობის დამოკიდებულებას არაფერი არ აქვს საერთო მეცნიერულ „ობიექტურობასთან". იგი თვლიდა, რომ ღირებულებებს გარკვეულ ადგილი აქვთ, თუმცა ასევე აფრთხილებდა მკვლევარებს რომ ფრთხილად ყოფილიყვნენ ღირებულებების როლის თაობაზე: „აუცილებლად უნდა განისაზღვროს... თუ როდის ჩუმდება მეცნიერული მკვლევარი, და როდის იწყებს შემფასებელი და მოქმედი ადამიანი საუბარს". როდესაც გამოხატავენ ღირებულებით პოზიციას, სოციოლოგი მკვლევარები ყოველთვის უნდა ეცადონ საკუთარი თავიცა და აუდიტორიაც ამ პოზიციებს მოარიდონ." (69, გვ. 226)

ვებერის ღირებულებების შესახებ შრომის კიდევ ერთი ასპექტი იმ როლში მდგომარეობს, რომლის მიხედვითაც სოციალური მეცნიერებები ადამიანებს სხვადასხვა ღირებულებით პოზიციებებს შორის არჩევანის გაკეთებაში ეხმარებიან. ვებერის იდეა ისაა, რომ ალტერნატიულ

ღირებულებით პოზიციებს შორის არჩევანის მეცნიერულად გააკეთება წარმოუდგენელია. შესაბამისად, სოციალურ მეცნიერებს არ შეუძლიათ მსგავსი არჩევანის ადამიანების მაგივრად გაკეთება. „სოციალური მეცნიერებები, რომლებიც წმინდად ემპირიული მეცნიერებებია, ყველაზე ნაკლებად ეხმარებიან ადამიანებს რთული არჩევანის გაკეთებაში" (იქვე, გვ. 225). სოციალურ მეცნიერს შეუძლია მიიღოს გარკვეული ფაქტობრივი დასკვნები სოციალური კვლევიდან, მაგრამ ამ კველვას არ შუძლია უთხრას ადამიანებს თუ რა „უნდა" გააკეთონ მათ. ემპირიულ კვლევას შეუძლია დაეხმაროს ადამიანებს მიზნის მისაღწევი ადეკვატური საშუალების არჩევაში, მაგრამ ამ მიზნის სხვა მიზნებიდან არჩევაში ვერ დაეხმარება. ვებერი ამბობს: ‚ნორმებისა და იდეალების მიწოდება, რომლის მიხედვითაც მოქმედებები განხორციელდება, ემპირიული მეცნიერების ამოცანას არ წარმოადგენს". „ემპირიული მეცნიერების ამოცანას არასოდეს არ შეადგენს ნორმებისა და იდეალების მიწოდება, რომლის მიხედვითაც განხორციელდება მოქმედებები" (იქვე, გვ. 226).

ღირებულებები და სწავლა. ვებერი (ყველაზე კარგად განსაზღვრავდა იმას, თუ როგორ უნდა შეიკავონ თავი მასწავლებლებმა საკლასო ოთახში საკუთარი ღირებულებების გამოვლენისაგან. მისი აზრით, აკადემიკოსებს თავსუფლად შეუძლიათ საკუთარი პეროსონალური ღირებულებების გამოვლენა თავიანთ გამოსვლებში, პრესაში და ასე შემდეგ, მაგრამ სალექციო აუდიტორია სულ სხვაა. ვებერი ეწინააღმდეგებოდა იმ ლექტორებს, რომლებიც „შეკითხვებზე საკუთარ შეფასებებს ქადაგებდნენ „მეცნიერების სახელით" მთავრობის პრივილეგირებულ სალექციო აუდიტორიებში სადაც არც მათი გაკონტროლება ხდება, არც შემოწმება დისკუსიის გზით, და არც შეწინააღმდეგება... სალექციო აუდიტორია განცალკევებული უნდა იყოს საჯარო დისკუსიისაგან". ყველაზე მნიშვნელოვანი განსხვავება საჯარო გამოსვლასა და ლექციას შორის აუდიტორიის ბუნებაშია. ხალხი, რომელიც საჯარო გამოსვლას უსმენს იქ საკუთარი სურვილით მივიდა და ნებისმიერ დროს შეუძლია წასვლა. მაგრამ სტუდენტებს, მითუმეტეს თუ წარმატების მიღწევა სურთ, საკუთარი პროფესორის ღირებულებებით-შეფერილი პოზიციის ყურადღებით მოსმენის გარდა არაფერი დარჩენიათ. არსებობს მცირე გაურკვევლობა ვებერის პოზიციაში ღირებულებისგან-თავისუფლების შესახებ. აკადემიკოსმა აუდიტორიაში უნდა გამოხატოს „ფაქტები", და არა თავისი პერსონალური ღირებულებები. მიუხედავად იმისა, რომ მასწავლებელს შეიძლება დიდი ცდუნება ჰქონდეს საკუთარი ღირებულებების გამოხატვისა, რადგან ეს უფრო საინტერესოსო გახდიდიდა ლექციას, თუმცა ლექტორმა მაინც თავი უნდა შეიკავოს ღირებულებების ჩართვისაგან, რადგან ეს სტუდენტებს „შეუმცირებს წმინდა ემპირიული ანალიზის ჩატარების სურვილს" (იქვე). მნიშვნელოვან კითხვად რჩება თუ რამდენად რეალურია რომ პროფესორებმა საკუ-

თარი ღირებულებების ამოგდება შესძლონ პრეზენტაციებიდან. ვებერი მიიღებდა ამ პოზიციას, რადგან მისი აზრით შესაძლებელია ფაქტისა და ღირებულებების გამიჯვნა. თუმცა, მარქსი მას არ დაეთანხმებოდა, რადგან მისი აზრით ფაქტები და ღირებულებები ურთიერთგადაბმულია და დიალექტიკურ კავშირში იმყოფებიან.

3. იდეალური ტიპი როგორც ლოგიკური კონსტრუქცია

ვებერი იყო ერთ - ერთი ყველაზე დიდი ისტორიკოსი და სოციოლოგი, რომელიც შეეცადა შეგნებულად გამოეყენებინა ცნებათა ნეოკანტიანური ინსტრუმენტები ემპირიული კვლევის პრაქტიკაში. რიკერტის მოძღვრება ცნებების შესახებ როგორც ემპირიული სინამდვილის ინტენსიური და ექსტენსიური მრავალსახეობის გადალახვის საშუალებების შესახებ, ვებერთან თავისებურად „იდეალური ტიპის" კატეგორიაში გარდატყდა.

ზოგადად რომ ვთქვათ, იდეალური ტიპი არის „ეპოქის ინტერესი" გამოთქმული თეორიული კონსტრუქციის სახით. ამგვარად, იდეალური არ ამოიღება ემპირიული სინამდვილიდან - რეალობიდან, არამედ იგება როგორც თეორიული სქემა. ამ აზრით ვებერი იდეალურ ტიპს „უტოპიას" უწოდებს. „რაც უფრო მკვეთრად და ერთმნიშვნელოვნადაა აგებული - კონსტრუირებული იდეალური ტიპები, მაშასადამე, ამ აზრით, რაც უფრო უცხონი არიან ისინი სამყაროსადმი, მით უფრო კარგად ასრულებენ ისინი თავიანთ დანიშნულებას - როგორც ტერმინოლოგიურ და კლასიფიკატორულ, ისე ევრისტიკულ მიმართებაშიც".

"იდეალური ტიპი" ვებერის მეთოდოლოგიის კონცეპტუალური ცნებაა. იდეალური ტიპი წარმოადგენს თეორიულ აბსტრაქციას, რომელიც გამოიყენება რთული მსოფლიოს გაგების ამოცანის გაადვილების მიზნით. „ვებერი ... მიგვანიშნებს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია სრულად ჩავწვდეთ სოციალურ ფენომენებს". ისეთი ცნებები, როგორებიცაა „პროტესტანტიზმი", „ბიუროკრატია" ან „კაპიტალიზმი" შედგებიან როგორც ნორმატიული, ასევე სტრუქტურული ხასიათის უამრავი ურთიერთდაკავშირებული კომპონენტებისგან, და იმისთვის, რათა გავიგოთ ისინი, აუცილებელია მათი „დაყვანა" მათ „ძირითად ელემენტებამდე". როგორც პარკინი თვლის, ეს ნიშნავს, რომ „სავარაუდოა, რომ კაპიტალიზმის ან ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეალური ტიპები ... არ წარმოადგენენ რეალური მოვლენების ზუსტ ასახვას". თუმცა ასეთი ტიპების კონსტრუქციებს აქვთ რეალობის დამახასიათებელი გარკვეული ნიშანთვისებები, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ისინი რეალობას ზუსტად და ხარვეზების გარეშე ასახავდნენ.

იდეალური ტიპი თავისებური საზომია, რომელსაც უნდა შევადაროთ ემპირიული გამოკვლევების შედეგები. ამ პროცედურას ვებერი

მოსამზადებელ პროცედურად მიიჩნევს, რომელიც აუცილებელია შემდგომი მიზეზ - შედეგობრივი ახსნისათვის.

როგორც არ უნდა იყოს იდეალური ტიპის შინაარსი ... მას მხოლოდ ერთი ფუნქცია აქვს ემპირიულ გამოკვლევებში. მისი ფუნქცია არის შედარება ემპირიულ რეალობასთან. იმისთვის, რათა ამ იდეალურ ტიპთან მისი განსხვავება ან მსგავსება დაადგინოს, რომ გავიგოთ და კაუზალურად ავხსნათ ისინი.

მაგრამ, რადგან იდეალური ტიპის შემადგენელი ელემენტების ამორჩევა არ ექვემდებარება რაიმე კანონებს, არ შეიძლება მას ვუწოდოთ „სწორი" ან „არასწორი". ამრიგად, ვებერი ამბობს, რომ არ არის გამართლებული, გვქონდეს წარმოდგენა, თითქოს ჩვენ შეგვიძლია რაიმენაირად ჩავწვდეთ სოციალური სინამდვილის ნამდვილ არსს. სოციალურ სინამდვილეს არა აქვს რეალური არსი იმიტომ, რომ ის შეიძლება კონსტრუირებული იქნას რამდენიმე განსხვავებული ხერხის საშუალებით.

ამგვარად ვებერისეული იდეალური ტიპი ახლოსაა იდეალურ მოდელთან, რომლითაც სარგებლობს ბუნებისმეცნიერება. ეს კარგად ესმის თვით ვებერსაც. აზრობრივი კონსტრუქციები, რომლებიც ატარებენ იდეალური ტიპების სახელწოდებას, ამბობს იგი. „შეიძლება, ისევე ნაკლებ გვხვდებოდეს რეალობაში, როგორც ფიზიკური რეაქციები, რომლებიც გამოთვლილი გამოანგარიშებულია, მხოლოდ აბსოლუტურად ცარიელი სივრცის აგებისას". ვებერი იდეალურ ტიპს ჩვენი ფანტაზიის პროდუქტს უწოდებს, „რომელიც შექმნილია ჩვენს მიერ წმინდა აზრობრივი სახით", ის უფრო ამით ხაზს უსვამს მის გარეემპირიულ წარმოშობას.

მსგავსად იმისა როგორც იდეალური მოდელები იგება ბუნების მკვლევარის მიერ ბუნების შემეცნების ინსტრუმენტის, საშუალების სახით, ასევე იდეალური ტიპებიც იქმნება როგორც ინსტრუმენტი ისტორიული რეალობის მისაღწევად. „აბსტრაქტული იდეალური ტიპები - წერს ვებერი - განიხილება არა როგორც მიზანი, არამედ როგორც საშუალება". სწორედ ემპირიული რეალობიდან თავისი მოწყვეტილობის ან თავისი განსხვავებულობის წყალობით იდეალურ ტიპს შეუძლია გამოგვადგეს თითქოსდა მასთან - რეალობასთან იდეალური ტიპის თანაფარდობის დადგენის მასშტაბად. („რათა გავიგოთ ნამდვილი კავშირები, ჩვენ ვაგებთ არანამდვილს".)

"იდეალური ტიპი" ვებერის მეთოდოლოგიის კონცეპტუალური ცნებაა. იდეალური ტიპი წარმოადგენს თეორიულ აბსტრაქციას, რომელიც გამოიყენება რთული მსოფლიოს გაგების ამოცანის გაადვილების მიზნით. „ვებერი ... მიგვანიშნებს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია სრულად ჩავწვდეთ სოციალურ ფენომენებს". ისეთი ცნებები, როგორებიცაა

„პროტესტანტიზმი", „ბიუროკრატია" ან „კაპიტალიზმი" შედგებიან როგორც ნორმატიული, ასევე სტრუქტურული ხასიათის უამრავი ურთიერთდაკავშირებული კომპონენტებისგან, და იმისთვის, რათა გავიგოთ ისინი, აუცილებელია მათი „დაყვანა" მათ „ძირითად ელემენტებამდე". როგორც პარკინი თვლის, ეს ნიშნავს, რომ „სავარაუდოა, რომ კაპიტალიზმის ან ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეალური ტიპები... არ წარმოადგენენ რეალური მოვლენების ზუსტ ასახვას". თუმცა ასეთი ტიპების კონსტრუქციებს აქვთ რეალობის დამახასიათებელი გარკვეული ნიშანთვისებები, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ისინი რეალობას ზუსტად და ხარვეზების გარეშე ასახავდნენ.

იდეალური ტიპი თავისებური საზომია, რომელსაც უნდა შევადაროთ ემპირიული გამოკვლევების შედეგები. ამ პროცედურას ვებერი მოსამზადებელ პროცედურად მიიჩნევს, რომელიც აუცილებელია შემდგომი მიზეზ - შედეგობრივი ახსნისათვის.

მაგრამ აქ ვებერი ვარდება სიძნელეებში, რომლებიც დაკავშირებულია საკითხთან იმის შესახებ მაინც როგორ იგება - კონსტრუირდება იდეალური ტიპი. ერთ - ერთი მისეული განმარტება: „შინაარსობრივად ამ კონსტრუქციას (იდეალურ ტიპს) აქვს რაღაც უტოპიის ხასიათი, რომელიც წარმოშობილია სინამდვილის გარკვეული ელემენტების აზროვნებითი გაძლიერების, გამოყოფის დროს". აქ შეიძლება ადვილად აღმოვაჩინოთ წინააღმდეგობა იდეალური ტიპების განმარტებაში. ნამდვილად, ერთის მხრივ, ვებერი აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ იდეალური ტიპები წარმოადგენენ „უტოპიას", „ფანტაზიას. მეორეს მხრივ, ცხადი ხდება, რომ ისინი აღებულია თვით სინამდვილისგან - მართალია რაღაცნაირი მისი „დეფორმაციის" გზით: იმ ელემენტების გაძლიერებით, გამოყოფით, გამახვილებით, რომლებიც მკვლევარს წარმოედგინება როგორც ტიპიურნი. გამოდის რომ იდეალური კონსტრუქცია გარკვეული აზრით ამოღებულია თვით ემპირიული რეალობისაგან.

იდეალური ტიპები ისტორიული რეალობის ნაწილების შესასწავლი დამხმარე ინსტრუმენტებია. მაგალითად, სოციალური მეცნიერები შექმნიან ბიუროკრატიის იდელურ ტიპს, მათი ისტორიულ მონაცემებში გამოჩენის მიხედვით. იდეალური ტიპი შემდეგ შესაძლებელია რომ შედარდეს რეალურად არსებულ ბიუროკრატიას. მკვლევარი ცდილობს იპოვოს ის განსხვავებები რაც არსებობს რეალურსა და იდეალურ ტიპს შორის. ამის შემდეგ, სოციალურმა მეცნიერმა უნდა ეძიოს დევიაციური შემთხვევების მიზეზები. „ზოგიერთი ტიპიური მიზეზი ამ განსხვევებისა არის:

1. ბიუროკრატთა ის მოქმედებები, რომელიც მისი ინფორმაციით იმართება.

2. ბიუროკრატიული ლიდერების მიერ დაშვებული სტრატეგიული

შეცდომები.
3. ლიდერების ან მათი მიმდევრების მოქმედების შედეგად გამოწვეული ლოგიკური წარუმატებლობები.
4. ემოციებით მიღებული გადაწყვეტილებები.
5. ბიუროკრატიული ლიდერებისა და მათი მიმდევრების მოქმედებების ნებისმიერი ირაციონალურობა.

სხვა მაგალითი რომ განვიხილოთ, იდეალურ-ტიპური სამხედრო ბრძოლა ასეთი ტიპის ბრძოლის ყველა პრინციპულ კომპონენტს შეიცავს - მოწინააღმდეგე არმიები, მოწინააღმდეგე სტრატეგიები, თითოეული მათგანის ხელთ არსებული მატერიალური შესაძლებლობები, მიწა, რომელიც ბრძოლის მიზეზი გახდა („არცერთი ადამიანის" მიწა), რესურსები და დამხმარე ძალები, განკარგულბითი ცენტრები, და ლიდერთა ხარისხი. უშუალოდ ბრძოლას შესაძლოა არ ჰქონდეს ეს ყველა ელემტი, და სწორედ ეს არის ერთ-ერთი საკითხი რისი ცოდნაც მკვლევარს აინტერესებს. აქ მნიშვნელოვანი საკითხი სწორედ იმაში მდგომარობს, რომ ნებისმიერი სამხედრო ბრძოლის ელემენტები შეიძლება შედარდეს იდეალურ ტიპში იდენტიფიცირებულ ელემენტებთან.

იდეალური ტიპის (მაგალითად იდეალურ - ტიპური სამხედრო ბრძოლის) ელემენტები უყურადღებოდ არ უნდა შეირჩეს; მათი კომბინირება სწორედ მათი თავსებადობიდან გამომდინარე ხდება. როგორც ჰეკმანი განსაზღვრავს: „იდეალური ტიპები სოციალური მეცნიერების კეთილგანწობის ან არაკეთილგანწყობის პროდუქტებს არ წარმოადგენენ, ისინი ლოგიკურად კონსტრუირებული კონსტრუქტებია". (თუმცა ისინი შეიძლება და სასურველიცაა რომ ასახავდნენ სოციალური მეცნიერის ინტერესებს). (64, გვ.223)

ვებერის მიხედვით, იდეალური ტიპი სოციალური ისტორიულიის სამყაროდან ინდუქციის მეთოდით უნდა აიგოს. ვებერის აზრით, მხოლოდ ყურადღებით შერჩეული კონცეპტების ერთობლიობის შეთავაზება საკმარისი არ იყო, მითუმეტეს თუ ისინი აბსტრაქტული თეორიიდან დედუქციის გზითაა მიღებული. კონცეპტები უნდა იყოს ემპირიულად ადეკვატურნი. შესაბამისად, იმისათვის რომ მივიღოთ იდეალური ტიპი, მკვლევარმა პირველ რიგში ისტორიულ რეალობაში უნდა შეაღწიოს და შემდეგ ამ რეალობიდან შექმნას ეს ტიპი.

ნომოთეტურ და იდიოგრაფიულ ცოდნას შორის ოქროს შუალედის პოვნის ცდის შედეგად, ვებერის აზრით, იდალური ტიპი არც ძალიან ზოგადი უნდა იყოს, და არც ძალიან კონკრეტული. მაგალითად, ისტორიის შემთხვევაში, იგი უარყოფდა ზოგადად რელიგიის ისტორიას როგორც იდეალურ ტიპს, მაგრამ ამავდროულად იგი კრიტიკულად შეხვდებოდა ძალზედ სპეციფიური ფენომენის, მაგალითად ინდივიდუალური რელიგიური გამოცდილების იდეალურ ტიპს. ამის ნაცვლად, იდეალური ტიპები იქმნება ისეთი საშუალო ფენომენების მიხედვით

როგორებიცაა კალვინიზმი, მეთოდიზმი და ბაპტიზმი (იქვე, გვ. 224).

მიუხედავად იმისა, რომ იდეალური ტიპები რეალური სამყაროდან იქმნება, ისინი მაინც არ უნდა წარმოადგენდნენ ამ სამყაროს სარკისებურ სურათს. ამის ნაცვლად, ისინი უნდა წარმოადგენდნენ იმის ერთმნიშვნელოვან გაზვიადებას (მკვლევარის ინტერესებიდან გამომდინარე) თუ რა ხდება ამ რეალურ სამყაროში. ვებერის მიხედვით, რაც უფრო გადაჭარბებულია იდეალური ტიპი, მით უფრო გამოსადეგი იქნება ის ისტორიული კვლევისათვის.

სიტყვის - იდეალური ან უტოპია - გამოყენება ისეთ კონტექსტში არ უნდა მოხდეს, რომელიც ამ კონცეპტში საუკეთესო სამყაროს არსებობას გულისხმობს. როგორც თავად ვებერი იყენებდა, ეს კონცეპტი აღწერს ისეთ ფორმას, რომელიც იშვიათად ან არასდროს გვხვდება რეალობაში. ვებერი თვლიდა, რომ იდეალური ტიპი არ უნდა განვიხილოთ როგორც პოზიტიური ან სწორი; იდეალური ტიპი ასევე შეიძლება იყოს ნეგატიური ან მორალური თვალსაზრისით აუტანელი (იქვე).

იდეალური ტიპები თავისთავშივე უნდა ქმნიდნენ აზრს, მათი კომპონენტების მნიშვნელობა ურთიერთ თავსებადი უნდა იყოს და რეალური სამყაროს გაგებაში უნდა გვეხმარებოდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ მივედით იმ აზრამდე რომ იდეალური ტიპები გამოიყენება სტატიკური ერთობების აღსაწერად, ვებერი თვლიდა, რომ მათი გამოყენება ასევე შესაძლებელია როგორც სტატიკური ისე დინამიური ერთობების აღსანერად. ასე რომ, ჩვენ შეგვიძლია გვქონდეს სოციალაური სტრუქტურის, მაგალითად ბიუროკრატიის, იდეალური ტიპი, და ასევე სოციალური განვითარების, ვთქვთ ბიუროკრატიზაციის იდეალური ტიპი.

იდეალური ტიპები არ ყალიბდებიან მხოლოდ ერთხელ და ყველაფრისათვის. გამომდინარე იქედან, რომ იცვლება როგორც სოციალური სამყარო, ისე სოციალური მეცნიერის ინტერესები, აუცილებელია განვავითაროთ ახალი ტიპოლოგიები, რომელიც მოერგება ცვალებად რეალობას. ეს კიდევ ერთხელ მიყვება ვებერის იმ იდეას, რომლის მიხედვითაც სოციალურ მეცნიერებებში არ არსებობს მარადიული ტერმინები.

მიუხედავად იმისა, რომ იდეალური ტიპის საკმადო გარკვეული ხატი შევქმენით, ვებერის მიერ ამ კონცეპტის განსაზღვრისას მაინც არსებობს წინააღმდეგობები. ამასთანავე, თავის სუბსტანციურ შრომაში, ვებერი ისე იყენებდა ამ კონცეპტს, როგორადაც განსაზღვრავდა რომ არ უნდა ყოფილიყო გამოყენებული. როგორც ბურგერმა აღნიშნა: „შრომაში ეკონომიკა და საზოგადოება წარმოდგენილი იდეალური ტიპები წარმოადგენენ განსაზღვრებების, კლასიფიკაციის, და სპეციფიური ჰიპოთეზების ერთობლიობას, რომელიც საკმადო განსხვავებულია იმისათვის, რომ მოერგოს ვებერის განცხადებებს" (1976:118). მიუხედავად იმისა, რომ ჰეკმანი (1983:38-59) ეწინააღმდეგება ბურგერის იდეას

ვებერის მიერ იდეალური ტიპის განსაზღვრისას არაერთგვაროვნებაში, იგი ასევე თვლის, რომ ვებერმა იდეალური ტიპის სხვადასხვა ვარიანტები შემოგვთავაზა: მაშასადამე, იდეალური ტიპი - რა არის იგი: აპრიორული კონსტრუქცია, თუ ემპირიული განზოგადება? მაგალითად ისეთი ცნების შექმნის მიზნით, როგორიცაა „ქალაქური სარეწი მეურნეობა", გულისხმობს ინდივიდუალური მოვლენებიდან რაღაც თუ ყველასათვის არა საერთოსი და ზოგადისა, მაშინ უკიდურეს შემთხვევაში რაღაც ისეთისა, რომელიც მრავალთათვისაა დამახასიათებელი. ეს პროცედურა პირდაპირ დაპირისპირებულია ინდივიდუალური ისტორიული ცნებების წარმონაქმნისადმი, როგორც ეს წარმოედგინა რიკერტს; იგი უფრო ემსგავსება მაგენერალიზებელ ცნებათა ჩამოყალიბებას. ამ წინაამღდეგობის გადასაწყვეტად, ვებერი ერთმანეთისგან მიჯნავს ისტორიულ და სოციოლოგიურ იდეალურ ტიპებს." (64, გვ. 223).

ჯერ კიდევ რიკერტი აღნიშნავდა, რომ ისტორიისგან განსხვავებით სოციოლოგია როგორც მეცნიერება, რომელიც კანონებს ადგენს, უნდა მივაკუთვნოთ ნომოთეთიკურ ტიპის მეცნიერებას, რომელიც მაგენერალიზებელ მეთოდს იყენებს. მათში ზოგადი ცნებები გვევლინებიან არა როგორც საშუალებები, არამედ როგორც შემეცნების მიზანი. სოციოლოგიური ცნებების წარმოქმნის წესი რიკერტის მიხედვით, ლოგიკურად არ განსხვავდება ბუნებისმეცნიერული ცნებების წარმოქმნის წესისგან. იდეალური ტიპი ვებერისეული კონცეფციის თავისებურება და მთელი რიგი სიძნელეები, რომლებიც მასთანაა დაკავშირებული, იმით განისაზღვრება, რომ იდეალური ტიპი ვებერთან ემსახურება მეთოდოლოგიური პრინციპის სახით როგორც ისტორიულ, ისე სოციოლოგიურ მეცნიერებასაც. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ვებერის ერთ - ერთი მკვლევარი „მაინდივიდუალიზებელი და მაგენერალიზებელი ტენდენციები ვებერთან ... მუდამ ერთმანეთშია გადახლართული, რამდენადაც მასთან ისტორია და სოციოლოგია ხშირად განუყოფელია."

1904 წლის სოციოლოგიურ - მეთოდოლოგიურ შრომებში, როდესაც პირველად გამოიყენა იდეალური ტიპის ცნება, ვებერი მას ძირითადად განიხილავს როგორც ისტორიული შემეცნების საშუალებას, როგორც ისტორიულ იდეალურ ტიპს. სწორედ ამიტომ იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იდეალური ტიპი არის შემეცნების მხოლოდ საშუალება და არა შემეცნების მიზანი.

მაგრამ ვებერი ისტორიული მეცნიერების ამოცანების თვით გაგებითაც კი განსხვავდება რიკერტისაგან იგი არ იზღუდება იმის რეკონსტრუქციით, „რაც სინამდვილეში იყო", როგორც ამას რეკონსტრუირებას უწევდა რიკერტი, რომელიც ორიენტირებული იყო ლეოპოლდ რანკეს ისტორიულ სკოლაზე. ვებერი მიისწრაფვის დაუქვემდებაროს ისტორიულ - ინდივიდუალური კაუზალურ ანალიზს, უკვე ამით ვებერს

შეაქვს ისტორიულ გამოკვლევებში გენერალიზაციის მომენტი, რის შედეგადაც განსხვავება ისტორიასა და სოციოლოგიას შორის არსებითად მცირდება, აი როგორ განსაზღვრავს ვებერი იდეალური ტიპის როლს სოციოლოგიასა და ისტორიაში: „სოციოლოგია როგორც ეს მრავალჯერ აღინიშნებოდა თავისთავად გასაგები აზრით, ქმნის ტიპების ცნებებს და ეძებს ხდომილებათა ზოგად წესებს, ისტორიის საპირისპიროდ, რომელიც მიისწრაფვის კაუზალური ანალიზი გაუკეთოს ინდივიდუალურ, კულტურულ მიმართებაში მნიშვნელოვან მოქმედებებს, წარმონაქმნებს, პიროვნებებს".

ამგვარად, ისტორიის ამოცანები, ვებერის აზრით მდგომარეობს ინდივიდუალურ ისტორიულ წარმონაქმნებს შორის კაუზალური კავშირის დადგენაში, აქ იდეალური ტიპი წარმოადგენს ისტორიულ მოვლენათა გენეტიკური კავშირის დადგენის - აღმოჩენის საშუალებას, ამიტომ ჩვენ მას ვუწოდებთ გენეტიკურ იდეალურ ტიპს. (აი გენეტიკური იდეალური ტიპების მაგალითები ვებერთან: შუასაუკუნეებრივი ქალაქი", „კალვინიზმი", „მეთოდიზმი", და ა.შ. ყველა ისინი შექმნილია როგორც ვებერი გვიხსნის, ემპირიულად მოცემული ფაქტების ერთ - ერთი მხარის ხაზგასმით. მაგრამ მათსა და ზოგადად გვარეობით ცნებებს შორის განსხვავება ისაა, რომ გვარეობითი ცნებები, როგორც ვარაუდობს ვებერი, მიიღებიან ყველა მოცემულ მოვლენათა ნიშნებისგან ერთის გამოყოფის გზით, მაშინ როდესაც გენეტიკური იდეალური ტიპი სრულებითაც არ გულისხმობს ასეთ ფორმალურ საყოველთაობას.)

რას წარმოადგენს სოციოლოგიური იდეალური ტიპი? თუ ისტორია ვებერის თანახმად, უნდა ესწრაფვოდეს ინდივიდუალური მოვლენების, ე.ი. დროში და სივრცეში ლოკალიზებული მოვლენების კაუზალურ გაგებას, მაშინ სოციოლოგიის ამოცანაა - დაადგინოს ხდომილებათა არსი დროულ - ვრცეულ განსაზღვრულობებთან მიმართების გარეშე. ამ აზრით იდეალური ტიპები როგორც სოციოლოგიური კვლევის ინსტრუმენტები, როგორც ჩანს, უნდა იყვნენ უფრო ზოგადნი, და გენეტიკური ტიპებისგან განსხვავებით შეიძლება წოდებულ იქნენ „წმინდა იდეალურ ტიპებად". ასე აგებს სოციოლოგი ბატონობის (ქარიზმატული, რაციონალური და ტრადიციული) წმინდა იდეალურ მოდელებს, რომლებიც გვხვდებიან ყველა ისტორიულ ეპოქებში და დედამიწის ყველა წერტილში. „წმინდა ტიპები" მით უფრო გამოსადეგია გამოკვლევებში, რაც უფრო „წმინდაა" ე.ი. რაც უფრო შორსაა ნამდვილი, ემპირიულად არსებული მოვლენებისგან.

სოციოლოგიის „წმინდა ტიპებს" ვებერი ადარებს პოლიტიკური ეკონომიის იდეალურ - ტიპობრივ კონსტრუქციებს იმ მიმართებაში, რომ პირველი, ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ისეთი ადამიანური მოქმედების კონსტრუირებას, რომ თითქოს იგი წარმოიქმნებოდეს - მიმდი-

ნარეობდეს იდეალურ პირობებში და მეორე, ორივე დისციპლინა მოქმედების მიმდინარეობის ამ იდეალურ ფორმას განიხილავენ ადგილისა და დროის ლოკალური პირობებისგან დამოუკიდებლად, იგულისხმება, რომ თუ შესრულებული იქნება იდეალური პირობები, მაშინ ყოველ ეპოქაში, ყოველ ქვეყანაში მოქმედება შესრულდება სწორედ ამგვარად, განსხვავება და მათი გავლენა მოქმედების მსვლელობაზე, ვებერის თანახმად, ფიქსირდება იდეალური ტიპისგან იმ გადახვევის მიხედვით, რომელიც მუდამ გვხვდება, მაგრამ ამ გადახვევის შემჩნევისა და საყოველთაო მნიშვნელადი სახით - წესით გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს მხოლოდ იდეალური - ტიპიური კონსტრუქცია.

როგორც აღნიშნავენ ვებერის შემოქმედების მკვლევარნი გენეტიკური იდეალური ტიპები განსხვავდებიან წმინდა ტიპებისგან მხოლოდ ზოგადობის ხარისხით. გენეტიკური ტიპი გამოიყენება ლოკალურად დროსა და სივრცეში, წმინდა ტიპის გამოყენება კი არ არის ლოკალიზებული; გენეტიკური ტიპი არის იმ კავშირის გამოვლენის საშუალება, რომელიც იყო მხოლოდ ერთხელ, მხოლოდ წმინდა კი წარმოადგენს მუდამ არსებული კავშირების გამოვლენის საშუალებას. სოციოლოგიას და ისტორიას შორის არსებული რიკერტისეული თვისებრივი განსხვავება იცვლება ვებერთან რაოდენობრივი განსხვავებით:

რაც შეეხება ისტორიული ცნებების შექმნას, აქ ვებერი სცილდება რიკერტს იმით, რომ აძლიერებს გენერალიზაციის მომენტს, სოციოლოგიაში კი პირიქით, აქ ვებერი რიკერტისეულ ნომოთეკურობის მომენტს ასუსტებს და შემოყავს „ინდივიდუალიზაციის" მომენტი. ეს უკანასკნელი გამოიხატება იმაში, რომ ვებერი უარს ამბობს სოციალური ცხოვრების კანონების დადგენაზე, და უფრო მორიდებული ამოცანით იფარგლება - ადგენს სოციალურ ხდომილებათა მიმდინარეობის წესებს. „ვებერმა იდეალური ტიპის სხვადასხვა ვარიანტები შემოგვთავაზა:

1. ისტორიული იდეალური ტიპები. ეს გულისხმობს გარკვეულ ფენომენებს, რომლებიც შეიძლება აღმოვაჩინოთ კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქაში (მაგალითად, თანამედროვე კაპიტალისტურ ბაზარზე).

2. ზოგადი სოციოლოგიური იდეალური ტიპები. ეს გულისხმობს იმ ფენომენებს, რომლებიც არსებობენ რამდენიმე ისტორიულ პერიოდსა და საზოგადოებაში (მაგალითად, ბიუროკრატია).

3. მოქმედების იდეალური ტიპები. ეს გულისმობს აქტორის მოტივაციაზე დაფუძნებულ მოქმედებების იდეალურ ტიპებს (მაგალითად, აფექტური მოქმედება).

4. სტრუქტურული იდეალური ტიპები. ეს კი გულისხმობს ისეთ ფორმებს,

რომლებიც აღებულია სოციალური მოქმედების მიზეზებიდან (მაგალითად, ტრადიციული დომინირება).

ნათელია, რომ ვებერმა იდეალური ტიპების განსხვავებული ვარია-

ცია შემოგვთავაზა, და მისი შრომის ღირსებაც სწორედ ამ განსხვავებულობიდან გამომდინარეობს, თუმცა ის, რასაც თითოეული მათგანი იზიარებს არის მათი კონსტრუირების მეთოდი." (იქვე, გვ. 225)

ამგვარად, თუ შევაჯამებთ ზემოთმოყვანილ მსჯელობებს, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ის წინაამღდეგობანი, რომლებიც წარმოიქმნენ ვებერთან - იდეალურ - ტიპობრივი ცნებების წარმოებისას, მნიშვნელოვნად დაკავშირებულნი არიან იდეალური ტიპების განსხვავებულ ფუნქციებთან და განსხვავებულ წარმოშობასთან ისტორიასა და სოციოლოგიაში. თუ ისტორიულ იდეალურ ტიპთან მიმართებაში შეიძლება ითქვას, რომ იგი წარმოადგენს არა შემეცნიების მიზანს, არამედ საშუალებას, მაშინ სოციოლოგიურ იდეალურ ტიპთან მიმართებაში ამის თქმა ყოველთვის არ შეიძლება. უფრო მეტიც, თუ ისტორიულ მეცნიერებებში იდეალურ ტიპს შეაქვს ზოგადის ელემენტი, მაშინ სოციოლოგიაში იგი უფრო კანონზომიერი კავშირების ტიპიურით შეცვლის ფუნქციას ასრულებს. იდეალური ტიპის დახმარებით ვებერი მნიშვნელოვნად ავიწროებს სოციოლოგიას და ისტორიას შორის არსებულ უფსკრულს, რომელმაც გაყო ეს ორი მეცნიერება ბადენის სკოლის თეორიაში. ამ კუთხით მართალია გერმანელი სოციოლოგი ჰანს ფრაიერი, რომელიც შენიშნავს, რომ „იდეალური ტიპის ცნება არბილებს აზროვნების მაინდივიდუალიზირებელი და მაგენერალიზებელი წესების დაპირისპირებას, რამდენადაც იგი, ერთის მხრივ, გამოყოფს ინდივიდუალურში დამახასიათებელს, ხოლო გენერალიზაციის გზაზე მხოლოდ ტიპიურამდე, მაგრამ არა კანონის უზოგადესობამდე მიდის." (34, გვ. 191)

4. გაგების პრობლემა და „სოციალური მოქმედების" კატეგორია Verstehen

ვებერი გრძნობდა, რომ სოციოლოგებს ბუნების მეცნიერებებთან შედარებით უპირატესობა გააჩნდათ. ეს უპირატესობა მდგომარობდა იმაში, რომ სოციოლოგებს შეეძლოთ სოციალური ფენომენის გაგება, მაშინ როდესაც ბუნების მეცნიერებს არ შეეძლოთ ატომის ან ქიმიური ნაერთის მოქმედების გაგება. გაგების გერმანული შესატყვისი არის სიტყვა verstehen. ვებერის მიერ ამ ტერმინის სპეციალურად გამოყენება თავის ისტორიულ კვლევაში არის მისი ყველაზე მეტად ცნობილი და ყველაზე კონტროვერსული წვლილი თანამედროვე სოციოლოგიის მეთოდოლოგიურ განვითარებაში.

სოციოლოგიის სხვა ფუძემდებლებისგან, კერძოდ, ემილ დიურკემისგან განსხვავებით, რომელიც სოციოლოგიური კვლევის მთავარ ერთეულად „სოციალური ფაქტს" მიიჩნევდა, ვებერი თვლიდა, რომ სოციოლოგიამ ინდივიდი უნდა შეისწავლოს. დიურკემის აზრით, „სოციალური

ფაქტი" წარმოადგენდა „კოლექტიური ცნობიერების ზეწოლას და ძალდატანებას, რომლებიც აიძულებენ ადამიანს გარკვეულნაირად იმოქმედონ". დიურკემი აღიქვამდა სოციალურ ფაქტებს როგორც ნივთებს და ამბობდა, რომ „საზოგადოება არსებობს ობიექტურად, ყოველი ჩვენთაგანისაგან დამოუკიდებლად, შესაბამისად, ის შეიძლება შესწავლილი იქნეს დაკვირვების ობიექტური მეთოდების მეშვეობით". ინდივიდის როლი ასეთ საზოგადოებაში მეორეხარისხოვანია, ის მხოლოდ და მხოლოდ ერთობის ნაწილია, იმ ერთობის, რომელიც ათასი მისნაირისაგან შედგება. ვებერის აზრით კი, პირიქით, სოციალური ჯგუფები შეიძლება განვიხილოთ „ისე თითქოს" ისინი ინდივიდები იყვნენ, მაგრამ „ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ დასაშვები თეორიული ფიქცია". ამრიგად, განსხვავება დიურკემისა და ვებერისეულ კვლევის ერთეულებს შორის ფუნდამენტურ ხასიათს იძენს.

სოციოლოგიური გამოკვლევის მიზნებიდან გამომდინარე არ არსებობს ისეთი ცნება როგორიცაა კოლექტიური პიროვნება, რომელიც „მოქმედებს". როდესაც სოციოლოგიურ კონტექსტში მოიაზრება სახელმწიფო, ნაცია, კორპორაცია, ოჯახი ან შეიარაღებული ნაწილი, ან კიდევ სხვა ანალოგიური გაერთიანება, ... მხოლოდ ინდივიდუალური პიროვნებების მიერ რეალურად ან თეორიულად განხორციელებადი სოციალური მოქმედებების გარკვეული ვარიანტი იგულისხმება.

კოლექტივს არ შეუძლია იფიქროს, განიცდიდეს ამა თუ იმ გრძნობებს, ჰქონდეს აღქმის უნარი - ეს მხოლოდ ადამიანებს შეუძლიათ. ამიტომაც სოციალური მეცნიერების მიზანია ინდივიდის მოქმედებების „სუბიექტური გაგება". ვებერი ამტკიცებს, რომ ჩვენ „არ შეგვიძლია გავიგოთ უჯრედების მოქმედება ან პლანეტების მოძრაობა. ჩვენ ვაკვირდებით უჯრედების სტრუქტურას და ვარსკვლავების მოძრაობას და შემდეგ ვცდილობთ ჩამოვაყალიბოთ საერთო კანონები მათი სტრუქტურის და მოძრაობის წესების შესახებ", და ამ კანონების ჩამოყალიბებისას ჩვენი ახსნის კონცეფციების და კატეგორიების გადატანა ამ ფენომენებზე ხდება.

რაც შეეხება სოციალური მოქმედებას, აქ სრულიად სხვა სიტუაციაა. უჯრედებისა და ვარსკვლავებისაგან განსხვავებით. ადამიანები თავიანთი მოტივების თანახმად მოქმედებენ. ადამიანების მოქმედება აგრეთვე განპირობებულია იმ სუბიექტური მნიშვნელობებით, რომელსაც ისინი ანიჭებენ ამ მოქმედებას, ე. ი. ადამიანებს მათი საქციელის საკუთარი ახსნა - განმარტება აქვთ.

სუბიექტური აზრის ჩაწვდომის მთავარ საშუალებას ვებერისთვის Verstehen-ის („გაგების") მეთოდი წარმოადგენს. ამ სიტყვით აღინიშნება „სოციალური მოქმედების აღქმის მცდელობა ... დამკვირვებლის მხრიდან მომქმედთან კავშირის დამყარების მეშვეობით, რომელსაც თანაგრძნობა უდევს საფუძვლად". მკვლევარისათვის მთავარია, გააიგივოს

საკუთარი თავი მომქმედ ინდივიდთან, გაიგოს მისი მოტივები და შეხედოს მოქმედებას მომქმედის პოზიციიდან. როგორც პარკინი აღნიშნავს, ვებერი განიხილავს „გაგების" მეთოდს არა მხოლოდ როგორც ინტერვიუების ან სხვა ტიპის ემპირიული გამოკვლევების საშუალებით მომქმედი ინდივიდების მოტივების გაგების შესაძლებლობას, არამედ ისტორიული მოვლენების გაგების საშუალებასაც სიტუაციებში, „როდესაც არავინ არ დარჩენილა ცოცხალი, რომ გამოვიკითხოთ".

ჩვენ შეგვიძლია შევეცადოთ „რეკონსტრუქცია გავუკეთოთ არჩევანის სიტუაციას, რადგან ჩვენ მშვენივრად შეგვიძლია თავი სხვის ადგილზე დავაყენოთ და წარმოვიდგინოთ, თუ რას გავაკეთებდით აქტორების ადგილზე, გარკვეულ გარემოში და გარკვეულ პირობებში რომ ვყოფილიყავით. როგორც ვებერი წერს, „არ არის აუცილებელი იყო კეისარი, რათა გაუგო კეისარს" - ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ყველაზე ცნობილი ადამიანების მოქმედებებიც, თუ გვეცოდინება მათი მოტივები." (დაწვრილებით იხილე: 70)

Verstehen - ის კონცეფციაში ვებერი განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ ადამიანის წინაშე ყოველთვის დგას არჩევანის პრობლემა. ადამიანის ქცევა არ იმართება ზეინდივიდუალური ძალებით, რომლებიც „ამოძრავებენ ადამიანებს ამა თუ იმ მიმართულებით". ადამიანები დამოუკიდებლად იღებენ გადაწყვეტილებებს საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, მაგრამ ამ გადაწყვეტილებებზე ძალიან დიდ გავლენას ახდენს ის, თუ როგორ აღიქვამენ ისინი საკუთარ შესაძლებლობებს და იმ წინააღმდეგობებს, რომლებიც მათ წინაშეა.

ვებერი გამოყოფს გაგების ორ სახეობას: „გაგება პირდაპირი დაკვირვების მეშვეობით" („direct observational understanding") და „გაგება ახსნის მეშვეობით" („explanatory understanding").

ამ ტერმინების განმარტების მიზნით ვებერს შემდეგი მაგალითები მოჰყავს. ჩვენ შეგვიძლია მივხვდეთ, რომ ვიღაც განრისხებულია, იმ შემთხვევაში, თუ დავინახავთ მის სახეს, ან გავიგებთ მის ყვირილს ან ბრძანებას, ე. ი. უბრალო დაკვირვების მეშვეობით. ასევე, ჩვენ გვსმის მონადირის მოქმედება, როდესაც ის ტყეში მხეცს უმიზნებს, ან შეშის მჭრელის მოქმედება, როდესაც ის ხეს ჭრის. „ამ მოქმედებების უბრალო დაკვირვებაც საკმარისია იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რა ხდება. ხოლო, იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რატომ ხდება ეს, აუცილებელია მივმართოთ გავიგოთ სხვადასხვა მოქმედების მოტივები და სუბიექტური მნიშვნელობები. ამრიგად, ხის მჭრელის მოქმედება უფრო გასაგები ხდება იქიდან გამომდინარე, თუ რა მიზნით ჭრის ის შეშას: იმისთვის, რომ ლუკმა - პური იშოვოს, სახლის გასათბობად, ან უბრალოდ იმიტომ, რათა გაივარჯიშოს. ასეთივე წესით შეიძლება განვიხილოთ მონადირის მოქმედება - ის შეიძლება უმიზნებდეს ცხოველს, რათა საჭმელი იშო-

ვოს, ან მისთვის ეს შეიძლება სპორტის სახეობა იყოს. როგორც პარკინი აღნიშნავს, „ჩვენ ვწვდებით ამა თუ იმ მოქმედების მნიშვნელობას ამ მოქმედების მნიშვნელობათა უფრო ფართო კონტექსტში მოთავსების მეშვეობით".

ზემოთ თქმული არ ნიშნავს, რომ ვებერი განიხილავდა გაგების მეთოდს როგორც ერთადერთ შესაძლებელ მეთოდს სოციალური მოქმედების გაგების მიზნით. პირიქით, მისი აზრით, ეს მეთოდი უნდა გამხდარიყო „დამხმარე", დამატებითი, და უნდა გამოიყენებოდეს სხვა კვლევით მეთოდებთან ერთად. როგორც პარკინი თვლის, Verstehen-ის მეთოდში იმ ჰიპოთეზებისა, რომლებიც შემდგომში ემპირიული გამოკვლევების ობიექტი და ვალიდიზაციის საგანი უნდა გამხდარიყო.

ამრიგად, ვებერი არ იყო იმის წინააღმდეგი, რომ სოციალურ მეცნიერებებში გამოყენებულიყო სტატისტიკური მეთოდები და ემპირიული გამოკვლევები. პირიქით, ის ხედავდა მათში მეცნიერული ჰიპოთეზების შემოწმების მნიშვნელოვან საშუალებას. ამავე დროს, ვებერისთვის, სხვა მეცნიერებისაგან განსხვავებით, ის გარემოება, რომ ორ ცვლადს შორის ძლიერი ურთიერთკავშირი აღინიშნება, არ ამტკიცებდა იმას, რომ მათ შორის არსებული კავშირი მიზეზ-შედეგობრივი ბუნებისაა. სტატისტიკურმა კორელაციამ შეიძლება მიგვანიშნოს ასეთი კავშირის შესაძლებლობის შესახებ, მაგრამ მის ჩამოყალიბებაზე დარწმუნებით მხოლოდ მაშინ შეიძლება საუბარი, თუ ადგილი აქვს „მოტივაციების თანმიმდევრობას".

როგორც პარკინი აღნიშნავს, ვებერის გაგების მეთოდი მეცნიერების მხრიდან გარკვეულ კრიტიკას იწვევს, კერძოდ, იმ გარემოების გამო, რომ იმისთვის, რათა გავიგოთ ინდივიდის მოქმედება მასთან გაიგივების მეშვეობით, აუცილებელია, რომ მკვლევარის და აქტორის ნორმატიულ-მორალური ბაზა ერთი დონისა იყოს. თუ მათი შეხედულებები ძალიან განსხვავდება, ან თუ მათი წარმოდგენები შეუთავსებელია, მათ შორის არ შეიძლება სრულად ჩამოყალიბდეს კავშირი თანაგრძნობის საფუძველზე.

სხვა მხრივ, გაგების მეთოდი ითვალისწინებს, რომ ადამიანები პრინციპში ყოველთვის უწევენ ანგარიშს იმ მოტივებს, რომლებიც მათ ამოძრავებენ. მაგრამ როგორც თვითონ ვებერი აღნიშნავს, უმრავლეს შემთხვევაში ადამიანებს არა აქვთ ბოლომდე გაცნობიერებული თავისი მოქმედების მოტივები, მათი საქციელი არცთუ იშვიათად შეიძლება შეუგნებელი იყოს: მხოლოდ შემთხვევით ხდება, რომ ... მომქმედის სუბიექტური მნიშვნელობა, გინდ რაციონალური და გინდ ირაციონალური, ნათელი ხდება მისი ცნობიერებისათვის. მნიშვნელობის მქონე მოქმედების იდიალური ტიპი, რომელშიც მნიშვნელობა სრულად არის აღქმული და გააზრებული და არ არის ორჭოფული, მარგინალურ შემთხვევას წარმოადგენს.

ამრიგად, კანონზომიერად წამოიჭრება შეკითხვა: როდესაც თვითონ მომქმედს არ შეუძლია ყოველთვის სრულად აღიქვას თავისი მოქმედებების მნიშვნელობა, როგორ შეუძლია მკვლევარს ჩასწვდეს მოქმედების არსს და როგორ უნდა იქნეს გამოყენებული ასეთ შემთხვევაში Verstehen - ის მეთოდი? გამოსავალი, რომელსაც ვებერი გვთავაზობს, შეიძლება არც ისე გამოსადეგი იყოს - სოციოლოგი უნდა გამომდინარეობდეს იქიდან, „თითქოს" მოქმედი ბოლომდე ახერხებს საკუთარი მოქმედების მნიშვნელობის გააზრებას. თუ ერთმანეთს შევადარებთ ამა თუ იმ მოქმედების იდეალურ ტიპს და იმას, თუ რეალურად როგორ მოქმედებს ინდივიდი, შეიძლება დაფიქსირდეს გადახრები ამ მოქმედების ჭეშმარიტად რაციონალური სახეობისაგან. ასეთი შედარება „სუფთა", თეორიულ ტიპსა და სოციალური მოქმედების რეალურ სახეობებს შორის წარმოადგენს „ინსტრუმენტს, რომელსაც ვებერი ხშირად უწევს რეკომენდაციას თავის მეთოდოლოგიურ ნაშრომებში".

მაშასადამე, „სუბიექტურად ნაგულისხმევი საზრისის", მოტივაციათა გაგება - სოციოლოგიური კვლევის აუცილებელი მომენტია. მაგრამ რას წარმოადგენს „გაგება", მას ხომ ვებერი არ უიგივებს გაგების იმ განმარტებას, რომელსაც ფსიქოლოგია გვთავაზობს?

ვებერის მიხედვით, სხვათა სულიერ მდგომარეობის ფსიქოლოგიური გაგება სოციოლოგისა და ისტორიკოსისათვის მხოლოდ დამხმარე და არა მთავარი საშუალებაა. მას შეიძლება მივმართოთ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ასახსნელი მოქმედება შეუძლებელია გაგებული იქნეს მისი საზრისის მიხედვით. „მოქმედების ირაციონალური მომენტების ახსნისას - წერს ვებერი - გამგებ ფსიქოლოგიას ნამდვილად შეუძლია გაგვიწიოს უეჭველად მნიშვნელოვანი სამსახური. მაგრამ ეს, ხაზს უსვამს იგი - არაფერს არ ცვლის მეთოდოლოგიურ პრინციპებში".

როგორია ეს მეთოდოლოგიური პრინციპები? „თავისი საზრისისეული სტრუქტურის მიხედვით, უშუალოდ ყველაზე გასაგებია ის მოქმედება, რომელიც ორიენტირებულია სუბიექტურად მკაცრად რაციონალური სახით საშუალებებთან შესაბამისობაში, რომლებიც ითვლებიან (სუბიექტურად) ერთმნიშვნელოვან ადექვატურ საშუალებებად, (სუბიექტურად) ერთმნიშვნელოვანი და ნათლად შეგნებული გაცნობიერებული მიზნების მისაღწევად".

გავაანალიზოთ მოყვანილი განსაზღვრება. ამგვარად, სოციოლოგია ორიენტირებული უნდა იქნეს ინდივიდის ან ინდივიდთა ჯგუფის მოქმედებებზე. ამ დროს ყველაზე „გასაგებია" გასაზრისიანებული - გააზრებული მოქმედება ე.ი. 1) მოქმედება, რომელიც მიმართულია თვით მოქმედი ინდივიდების მიერ ნათლად გაცნობიერებული მიზნების მისაღწევად და 2) რომელიც ამ მიზანთა მისაღწევად იყენებს ისეთ საშუალებებს, რომლებიც თვით მოქმედი ინდივიდების მიერ აღიარებულია ადექვატურ და შესაბამის საშუალებად. ამგავარდ, მოქმედი ინდივი-

დის ცნობიერება აუცილებელი აღმოჩნდა იმისთვის, რათა შესასწავლი მოქმედება მოგვეველინოს სოციალური რეალობის სახით. მოქმედების აღწერილი ტიპს ვებერი მიზანრაციონალურს უწოდებს. მიზანრაციონალური მოქმედების გასაგებად, ვებერის თანახმად, ფსიქოლოგიისადმი მიმართვა არაა საჭირო. გააზრებული მიზანრაციონალური მოქმედება არ არის ფსიქოლოგიის საგანი სწორედ იმიტომ, რომ მიზანი, რომელსაც ინდივიდი ისახავს, შეუძლებელია გავიგოთ, თუ მხოლოდ მისი სულიერი ცხოვრების ანალიზისგან ამოვალთ. მიზნის განხილვას ფსიქოლოგიზმის საზღვრებიდან გავყავართ. მართალია, მიზანსა და მისი რეალიზაციისათვის შერჩეულ საშუალებებს შორის კავშირი ინდივიდის ფსიქოლოგიითაა გაშუალებული, მაგრამ, ვებერის თანახმად, რაც უფრო ახლოსაა მოქმედება მიზანრაციონალურთან, მით უფრო ნაკლებია ფსიქოლოგიური გარდატეხვის კოეფიციენტი, კავშირი მიზანსა და საშუალებებს შორის მით უფრო „წმინდაა", რაციონალურია.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვებერი მიზანრაციონალურ მოქმედებას როგორც მოქმედების რაღაც უზოგადეს პრინციპს განიხილავს: პირიქით, იგი არა მხოლოდ უზოგადეს რაიმედ არ თვლის მას, არამედ უპირატესობის მქონედაც კი არ თვლის ემპირიულ სინამდვილეში. მიზანრაციონალური მოქმედება - ესაა იდეალური ტიპი და არა ემპირიული ზოგადი, მით უფრო საყოველთაო და უზოგადესი რამ. როგორც იდეალური ტიპი, იგი წმინდა სახით იშვიათად გვხვდება რეალობაში. სწორედ მიზანრაციონალური მოქმედება არის სოციალური მოქმედების ნიმუში, რომელსაც შეეფარდებიან მოქმედების ყველა სხვა სახეები.

ყველაზე გასაგები მიზანრაციონალური მოქმედებაა - აქ სიცხადის ხარისხი უმაღლესია. რაციონალურობის კლების ზომის შესატყვისად მოქმედება სულ უფრო ნაკლებად გასაგები ხდება, მისი უშუალო სიცხადე კი სულ უფრო მცირდება. და თუმცა რეალობაში მიზანრაციონალური მოქმედების ირაციონალურობისგან გამყოფი საზღვრის დადგენა მკაცრად დადგენა შეუძლებელია, „ყოველი სოციოლოგიურად რელევანტური მოქმედების ნაწილი (განსაკუთრებით ტრადიციულ საზოგადოებაში) ერთისა და მეორის ზღვარზე დგას". მიუხედავად ამისა სოციოლოგი მიზანრაციონალური მოქმედებისგან როგორც იდეალურ - ტიპიური მოქმედებისგან უნდა ამოვიდეს და ადამიანური მოქმედების სხვა სახეები როგორც იდეალური ტიპისგან გადახვევა უნდა განიხილოს.

ამგვარად, ვებერის თანახმად, გაგებას წმინდა სახით იქ აქვს ადგილი, სადაც ჩვენს წინაა - მიზანრაციონალური მოქმედება. თვით ვებერი თვლის, რომ ამ შემთხვევევაში უკვე შეუძლებელია - არ შეიძლება ვილაპარაკოთ ფსიქოლოგიური გაგების შესახებ, რამდენადაც მოქმედების საზრისი, მისი მიზანი ძევს ფსიქოლოგიის ფარგლებს მიღ-

მა მაგრამ დავსვათ საკითხი სხვაგვარად: სახელდობრ რას ვიგებთ ჩვენ მიზანრაციონალური მოქმედების შემთხვევაში: მოქმედების საზრისს თუ თვით მოქმედებას? დავუშვათ ჩვენ ვხედავთ ადამიანს რომელიც ტყეში ჩეხავს შეშას. ჩვენ შეგვიძლია გავაკეთოთ დასკვნა, რომ იგი ამას აკეთებს ან გასამრჯელოსათვის, ან იმისთვის, რათა ზამთრისთვის მოიპოვოს სათბობი და ა.შ. ამგვარი წესით მსჯელობისას, ჩვენ ვცდილობთ გავიგოთ მოქმედების საზრისი და არა თვით მოქმედი. მაგრამ იგივე ოპერაცია შეგვიძლია გამოგვადგეს ჩვენ თვითმოქმედი ინდივიდის ანალიზის საშუალებად. სიძნელე, რომელიც აქ წარმოიშობა, ფრიად არსებითია. თუკი სოციოლოგია ისწრაფვის გაიგოს თვით მოქმედი ინდივიდი, მაშინ მისთვის ყოველგვარი მოქმედება გამოდის როგორც რაღაცის ნიშანი, სინამდვილეში სავსებით სხვა რამისა, იმისა, რასაც ან ინდივიდი თვით ვერ ხვდება (იგებს) ან თუ ხვდება, მაშინ ცდილობს დაფაროს (სხვებისგან ან თვით საკუთარი თავისაგან). ასეთია ინდივიდის მოქმედების გაგებისადმი მიდგომა, მაგ. ფროიდის ფსიქოანალიზში.

ამგავრი მიდგომის შესაძლებლობას ვებერი პრინციპულად არ გამორიცხავდა. „გამგები ფსიქოლოგიის მუშაობის არსებითი ნაწილი წერდა იგი - მდგომარეობს სწორედ არასაკმარისად შესამჩნევ ან სავსებით შეუმჩნეველ და ამ აზრით არა სუბიექტურ - რაციონალურად ორიენტირებულ კავშირთა აღმოჩენებში, რომლებიც მიუხედავად ამისა, არანაკლებად ობიექტურად - რაციონალურია (და როგორც ასეთი გასაგებია). თუ ჩვენ აქ სავსებით განვეყენებით ე.წ. ფსიქოანალიზის შრომების ზოგიერთი ნაწილისაგან, რომლებიც ატარებენ ამ ხასიათს, მაშინ ისეთ კონსტრუქციას, როგორიცაა მაგ რესსენტიმენტ - ის ნიცშეანური თეორია, გარეგანი ქცევის ობიექტური რაციონალურობა გარკვეული - ცნობილი ინტერესებიდან ამოსვლით გამოყავს. თანაც, მეთოდურ მიმართებაში ეს ზუსტად ისე კეთდება, როგორც ამას რამდენიმე ათწლეულის უკან აკეთებდა „ეკონომიკური მატერიალიზმის თეორია". როგორც ვხედავთ სოციალური მოვლენებისადმი ამგავარ მიდგომას ვებერი ხედავს იმაში, რომ „ასეთ შემთხვევებში სუბიექტურად, თუმცა შეუმჩნევლად (თვით მკვლევარისთვისაც კი), მიზანრაციონალური და ობიექტურად სწორი - რაციონალური ერთმანეთის მიმართ არანათელ ურთიერთობაში აღმოჩნდებიან". (ციტ: 34, გვ 196) ვებერს აქ მხედველობაში აქვს შემდეგი ფრიად სერიოზული სიძნელე, რომელიც „ფსიქოლოგიური მიდგომისას წარმოიშობა. თუ ინდივიდი თვითონ ნათლად აცნობიერებს მის მიერ დასახულ მიზანს და მხოლოდ ესწრაფვის სხვებისგან მის დაფარვას, მაშინ ამის გაგება არაა ძნელი, ასეთი სიტუაცია სავსებით შესაძლებელია შევიყვანოთ მიზანრაციონალური ქცევის სქემის ქვეშ. მაგრამ თუ ბჭობა ეხება ისეთ მოქმედებას, როდესაც ინდივიდმა არ უწყის საკუთარი მიზნები (სწორედ ამ მოქმედებებს იკვლევს ფსიქოანალიზი), მაშინ წარმოიშობა კითხვა: აქვს თუ არა მკვლევარს

საკმარისი საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ იგი უფრო კარგად იგებს მოქმედ ინდივიდს, ვიდრე თვით მოქმედი ინდივიდი საკუთარ თავს? ნამდვილად: ხომ არ შეიძლება დავივიწყოთ, რომ ფსიქოანალიზის მეთოდი წარმოიშვა სულიერად ავადმყოფთა მკურნალობის პრაქტიკისგან, რომელთა მიმართ ექიმი საკუთარ თავს მათი მდგომარეობის უკეთ გამგებად თვლის, ვიდრე ეს თვითონ მათ გაეგებათ. ნამდვილად, იგი ხომ ჯანმრთელი ადამიანია, ისინი კი - ავადმყოფები. მაგრამ რა საფუძველზე შეუძლია მას გამოიყენოს ეს მეთოდი სხვა ჯანმრთელი ადამიანების მიმართ? ამისთვის შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი საფუძველი: რწმენა იმისა, რომ ისინიც „ავადმყოფებია". მაგრამ მაშინ ავადმყოფობის ცნება გადატანილი აღმოჩნდება მედიცინის სფეროდან ზოგადსოციალურ სფეროში, ხოლო მკურნალობა ასეთ შემთხვევაში აღმოჩნდება ფსიქოთერაპია, საბოლოო ჯამში კი მთელი საზოგადოების მკურნალობად - ანუ ფსიქოთერაპია მთელი საზოგადოების მკურნალი ხდება.

ცხადია, ამ მოსაზრებებმა აიძულეს ვებერი შეეზღუდა ამგვარ მიდგომათა გამოყენების სფერო სოციალურ და ისტორიულ გამოკვლევებში, მაგრამ მაშინ როგორღა წყვეტს თვითონ იგი მაინც გაგების შესახებ საკითხს? სახელდობრ რას ვიგებთ ჩვენ მიზანრაციონალური მოქმედების შემთხვევაში: მოქმედების საზრისის თუ თვითონ მოქმედს ვებერმა იმიტომ აირჩია იდეალურ - ტიპიური მოდელის სახით მიზანრაციონალური მოქმედება, რომ მასში ორივე ეს მომენტი ერთმანეთს ემთხვევა: მოქმედების საზრისის გაგება - ეს კიდეც ნიშნავს მოცემულ შემთხვევაში მოქმედის გაგებას, მხოლოდ მოქმედის გაგება - ნიშნავს მისი საქციელის - მოქმედების საზრისის გაგებას. ვებერი ამგვარ დამთხვევას იმ იდეალურ შემთხვევად თვლის, რომლიდანაც უნდა ამოვიდეს სოციოლოგია. რეალურად ყველაზე ხშირად ორივე ეს მომენტი ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაგრამ მეცნიერებას არ შეუძლია, ვებერის თანახმად, ამოვიდეს ემპირიული ფაქტისგან: მან უნდა შექმნას თავისთვის იდეალიზირებული სივრცე. სოციოლოგიისთვის ასეთ „სივრცეს" მიზანრაციონალური მოქმედება წარმოადგენს.

5. სოციალური მოქმედება და „განწყობა სხვაზე" „მოლოდინი"

სოციოლოგიამ, ვებერის მიხედვით, ისევე როგორც ისტორიამ თავისი გამოკვლევების ამოსავალი პუნქტის სახით ინდივიდის ან ინდივიდთა ჯგუფის მოქმედება (ქცევა) უნდა აიღოს. ცალკეული ინდივიდი და მისი მოქმედება წარმოადგენს თითქოსდა სოციოლოგიისა და ისტორიის „უჯრედს", „მათ ატომს", იმ „უმარტივეს ერთიანობას", რომელიც შემდგომ დანაწევრებასა და დაყოფას უკვე აღარ ექვემდებარება. მაგრამ ინდივიდის ქცევას ფსიქოლოგია სწავლობს და რაში მდგომარეობს ინ-

დივიდუალური მოქმედების (ქცევის) შესწავლისადმი ფსიქოლოგიურ და სოციოლოგიურ მიდგომებს შორის განხვავება?

სოციოლოგია, ამბობს ვებერი, პიროვნების მოქმედებას(ქცევას) მხოლოდ იმდენად განიხილავს, რამდენადაც პიროვნება თავის ქმედებებში გარკვეულ საზრისს დებს. მხოლოდ ასეთი ქცევა შეიძლება აინტერესებდეს სოციოლოგიას, რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, მაშინ მისთვის ეს მომენტი განმსაზღვრელს არ წარმოადგენს. ამგვარად, მოქმედების (ქცევის) სოციოლოგიური ცნება ვებერის მიერ საზრისის ცნების მეოხებით შემოიტანება. „მოქმედებად (ქცევად) - წერს იგი - იწოდება ადამიანური ქცევა ... მაშინ და იმდენად, თუ და რამდენადაც მოქმედი ინდივიდი ან მოქმედი ინდივიდები მას სუბიექტურ საზრისს უკავშირებენ". (15, გვ. 603)

მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ ვებერს მხედველობაში აქვს ის საზრისი, რომელსაც მოქმედებაში თვით ინდივიდი დებს; იგი მრავალჯერ აღნიშნავს, რომ ბჭობა ეხება არა „მეტაფიზიკურ" საზრისს, რომელიც როგორც „უმაღლესი", „ჭეშმარიტი" საზრისი (სოციოლოგიას, ვებერის აზრით, საქმე არა აქვს მეტაფიზიკურ რეალობებთან და არ არის ნორმატიული მეცნიერება) განიხილება და არც იმ „ობიექტურ" საზრისს, რომელიც შეიძლება საბოლოო ჯამში, ინდივიდის მოქმედებამ მისი ნებასურვილისაგან დამოუკიდებლად მიიღოს. რასაკვირველია, ამით ვებერი როგორც ნორმატიულ დისციპლინათა არსებობის შესაძლებლობას, ისე ინდივიდუალური მოქმედების სუბიექტურად ნაგულისხმევ საზრისსა და ზოგიერთ მის ობიექტურ საზრისს შორის „დაშორების", „უთანხმოების" შესაძლებლობას არ უარყოფს. მაგრამ უკანასკნელ შემთხვევაში იგი ამჯობინებს „საზრისის" ტერმინი არ გამოიყენოს, რამდენადაც „საზრისი: გულისხმობს სუბიექტს რომლისთვისაც იგი არსებობს. ვებერი მხოლოდ ამტკიცებს, რომ სოციოლოგიური გამოკვლევის საგანი სუბიექტურად ნაგულისხმევ აზრთან დაკავშირებული მოქმედებაა. სოციოლოგია, ვებერის მიხედვით, უნდა იყოს „გამგები" იმდენად, რამდენადაც ინდივიდის მოქმედება გააზრებულია. მაგრამ ეს გაგება არ არის „ფსიქოლოგიური", რამდენადაც საზრისი არ მიეკუთვნება ფსიქოლოგიურის სფეროს და ფსიქოლოგიის საგანი არ არის.

გაგების პრინციპთან დაკავშირებულია ვებერისეული სოციოლოგიის ერთ - ერთი ცენტრალური მეთოდოლოგიური კატეგორია - სოციალური მოქმედების კატეგორია. რამდენად მნიშვნელოვანია ვებერისთვის ეს კატეგორია შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, რომ იგი სოციოლოგიას როგორც სოციალური მოქმედების შემსწავლელ მეცნიერებას განსაზღვრავს.

როგორღა განსაზღვრავს ვებერი თვით სოციალურ მოქმედებას? „მოქმედებად უნდა იწოდოს ... ადამიანის ქცევა (სულერთია გარეგანი თუ შინაგანი ქმედებაა, უმოქმედობაა თუ განცდაა), რამდენადაც მო-

ქმედი ან მოქმედნი მას რაღაც სუბიექტურ საზრისს უკავშირებენ. მაგრამ „სოციალური მოქმედება" უნდა ეწოდოს ისეთს, რომელიც მოქმედის ან მოქმედთა მიერ ნაგულისხმევი საზრისის მიხედვით სხვათა მოქმედებებზეა მიმართული, და ამითაა თავის მიმდინარეობაში ორიენტირებული". (15, გვ.625)

ამგვარად, სოციალური მოქმედება, ვებერის მიხედვით, ორ მომენტს გულისხმობს: ინდივიდის ან ჯგუფის სუბიექტურ მოტივაციას, რომლის გარეშეც საერთოდ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მოქმედების შესახებ, და სხვაზე (სხვებზე) ორიენტაციას(მოლოდინს"), რომლის გარეშეც მოქმედება შეუძლებელია განხილულ იქნეს როგორც სოციალური.

გავჩერდეთ პირველი მომენტის ანალიზზე. ვებერი დაჟინებით მოითხოვს იმის აღიარებას, რომ მოქმედი ინდივიდის მოტივთა გათვალისწინების გარეშე სოციოლოგიას არ შეუძლია დაადგინოს ის მიზეზობრივი კავშირები, რომლებიც საბოლოო ჯამში, საშუალებას გვაძლევს სოციალური პროცესის ობიექტური სურათი შევქმნათ.

სოციალური მოქმედების კატეგორია, რომელიც მოითხოვს ცალკეული - ერთეული ინდივიდის მოტივთა გაგებისგან ამოვიდეთ, არის ის გადამწყვეტი მომენტი - პუნქტი, რომელიშიც ვებერის სოციოლოგიური მიდგომა დიურკემის სოციოლოგიისაგან განსხვავდება. სოციალური მოქმედების ცნების შემოტანით, ვებერი არსებითად, იძლევა სოციალური ფაქტის განმარტებას, რომელიც დიურკემის მიერ შემოთავაზებულის წინააღმდეგაა მიმართული. ვებერის აზრით, რომ არც საზოგადოება მთლიანობაში, არც კოლექტიურობის ესა თუ ის ფორმა, თუ საკითხს მკაცრი მეცნიერულობით მივუდგებით, მოქმედების სუბიექტების სახით არ უნდა განიხილებოდეს: ასეთი მხოლოდ ცალკეული ინდივიდები შეიძლება იყოს. „სხვა (მაგ. იურიდიული) შემეცნებითი მიზნებისა ან პრაქტიკული მიზნებისთვის შეიძლება მიზანშეწონილი და უბრალოდ აუცილებელიც კი აღმოჩნდეს სოციალური წარმონაქმნების („სახელმწიფო", „ამხანაგობა", „აქციონერული საზოგადოება", „დაწესებულება")ზუსტად ისე განხილვა, თითქოსდა ისინი ცალკეული ინდივიდები (მაგ. როგორც უფლებათა და მოვალეობათა მატარებელი ან როგორც დამნაშავე ქმედებებში, რომლებსაც იურიდიული ძალა აქვთ) იყვნენ. მაგრამ სოციოლოგიის თვალსაზრისით, რომელიც მოქმედების გასაგებად განმარტებას იძლევა, ეს წარმონაქმნები მხოლოდ ცალკეულ ადამიანთა სპეციფიკური მოქმედებების პროცესები და კავშირები არიან, რადგან მხოლოდ ადამიანები არიან ჩვენთვის გასაგებ მოქმედებათა მატარებლები, მოქმედებათა, რომელბსაც საზრისისეული ორიენტაცია აქვთ". ვებერის თანახმად, სოციოლოგიას კოლექტივები შეუძლია როგორც მათი შემადგენელი ინდივიდებისგან წარმოებული რამ გაიხილოს; კოლექტივები არა დამოუკიდებელ რეალობებს, როგორც ეს დიურკემთანაა, არამედ უფრო ცალკეულ ინდივიდთა მოქმედებების

ორგანიზაციის წესებს წარმოადგენს.

ვებერი არ გამორიცხავს სოციოლოგიაში ისეთი ცნებების გამოყენებას, როგორებიცაა ოჯახი, ერი, სახელმწიფო, არმია, რომელთა გარეშეც სოციოლოგს არ შეუძლია ფონს გავიდეს. მაგრამ იგი ამავე დროს გვაფრთხილებს არ დაგვავიწყდეს, რომ კოლექტიურობათა ეს ფორმები სოციალური მოქმედების რეალური სუბიექტები არ არიან, და ამიტომ მათ ნება ან აზროვნება არ უნდა მივაწეროთ, კოლექტიური ნების ან კოლექტიური აზრის ცნებები მხოლოდ მეტაფორული აზრით უნდა გამოვიყენოთ.

სოციალური მოქმედების მეორე აუცილებელ - სავალდებულო მომენტად ვებერს მოქმედი პირის სხვა - მეორე ინდივიდზე (ან სხვა ინდივიდებზე) ორიენტაცია მიაჩნია. ახსნისას, თუ სახელდობრ რომელ ორიენტაციას ეხება საქმე, ვებერი წერს: „სოციალური მოქმედება... შეიძლება ორიენტირებული იყოს სხვა ინდივიდთა წარსულ, აწმყო (თანამედროვე) და მომავალში მოსალოდნელ მოქმედებებზე (ქცევებზე). წარსულში მომხდარი თავდასხმის გამო შურისძიება, აწმყოში თავდასხმის დროს მოწყობილი დაცვა, თავდაცვის ზომების მიღება (მომავალი თავდასხმის გამო). „სხვათა" სახით შეიძლება გამოვიდნენ გარკვეული ან განუსაზღვრელად მრავალი ინდივიდი და სავსებით უცნობებიც კი. (მაგალითად „ფული" წარმოადგენს გაცვლის საშუალებას, რომელსაც მოქმედი ინდივიდი იღებს გაცვლის დროს, რადგან წარმართავს თავის მოქმედებას იმის მოლოდინზე, რომ მომავალში მისი გაცვლის დროს თავის მხრივ ამ ფულს მისთვის უცნობი და განუსაზღვრელად მრავალი სხვა ინდივიდები მიიღებენ)".

სოციოლოგიაში „სხვაზე ორიენტაციის" პრინციპის შემოტანა მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის შიგნით და ამ უკანასკნელის საშუალებით რაღაც უზოგადესის მოპოვების ცდას წარმოადგენს, მხედველობაში მიღება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალურის იმ სუბსტანციისა, რომლის გარეშეც მიზანრაციონალური მოქმედება რობინზონიადის კლასიკურ მოდელად დარჩება. რობინზონიადის ავტორები ინდივიდის მოქმედებებში არ ითვალისწინებდნენ არავითარ „სხვაზე ორიენტაციას" ინდივიდის მოქმედების საფუძველში მათთვის იდო ინდივიდუალური „ინტერესი", - და არაა შემთხვევეითი, რომ სწორედ რობიზონიადა დაედო საფუძვლად Homo oeconomicus (ეკონომიკური ადამიანი) მოდელს. ვებერის თანახმად, სოციოლოგია იწყებს იქ, სადაც აღმოჩნდება რომ ეკონომიკური ადამიანი, - ადამიანის ფრიად გამარტივებული მოდელია

მაგრამ აქ შეიძლება წარმოიშვას კითხვა: რატომ დასჭირდა ვებერს ამდენად „შემოვლითი გზა", რათა „უზოგადესის" არსებობის აღიარებასთან მისულიყო? საქმე ისაა, რომ მხოლოდ ისეთი გზით შეუძლია ვებერს

აჩვენოს თუ როგორი ფორმით გამოდის სოციოლოგიური მეცნიერებისათვის „უზოგადესი", თუ როგორ ფორმაში ეძლევა იგი:მეცნიერებამ არ უნდა განიხილოს „სოციალურობა" ინდივიდთა გარეშე და მათი გვერდის ავლით, ასევე მან არ უნდა დაუშვას სოციალურის სუბსტანციალიზაციის აჩრდილიც კი, (შენიშვნა:აქ გადის კვლავ წყალგამყოფი ვებერისეულ სოციოლოგიასა და დიურკემის სოციოლოგიის პრინციპებს შორის), მხოლოდ იმ ზომით და იმდენად, რა ზომითაც და რამდენადაც „უზოგადესი" აღიარებულია ცალკეული ინდივიდების მიერ და წარმართავს მათ რეალურ მოქმედებას, მხოლოდ ამდენად არსებობს იგი. ვებერი გვიხსნის, რომ არსებობა ისეთი, ზოგადობებისა, ერთობებისა როგორიცაა „სახელმწიფო, კავშირი" სოციოლოგიის თვალსაზრისით სხვა არაფერს არ ნიშნავს, თუ არა როგორც იმის დიდ ან ნაკლებ მცირე შესაძლებლობას, რომ ინდივიდები თავის მოქმედებებში მხედველობაში იღებენ ამ წარმონაქმნებს, როდესაც ეს შესაძლებლობა მცირდება, მოცემული ინსტიტუტისთვის არსებობა უფრო პრობლემატური ხდება; ამ შესაძლებლობის ნულზე დაყვანა მოცემული ინსტიტუტის (სახელმწიფო, სამართალი და სხვა) დასასრულს მოასნავებს.

ამგვარად, სუბიექტური საზრისისა და სხვებზე ორიენტაციის არსებობა - სოციალური მოქმედების ორი აუცილებელი ნიშანია. ამ განსაზღვრების შესატყვისად არა ყოველი მოქმედება, ხაზს უსვამს ვებერი, შეიძლება იწოდოს სოციალურ მოქმედებად. ასე მაგ. თუ ინდივიდის მოქმედება ორიენტირებულია არა სხვა ინდივიდების მხრიდან განსაზღვრული „ქცევის" მოსალოდნელობებზე - (მოლოდინზე), არამედ ნივთობრივ საგანთა მიმართ (მანქანები, ბუნების მოვლენები და ა.შ.), მაშინ იგი შეუძლებელია იწოდოს სოციალურ მოქმედებებად ვებერისეული აზრით. ზუსტად ასევე არ არის სოციალური მოქმედება ინდივიდის რელიგიური აქცია, როდესაც იგი ეძლევა ჭვრეტას, თავისთვის მარტო ილოცება და ა.შ. ინდივიდის სამეურნეო საქმიანობა მხოლოდ მაშინ ხდება სოციალური მოქმედება თუ გარკვეული ეკონომიკური დოვლათის (ქონების) გამგებლობისას მხედველობაში მიიღება სხვა (ან სხვები) ინდივიდი(-ები) და მოქმედება მიმდინარეობს ამ სხვებზე ორიენტაციის მიმართულებით. არ შეიძლება, მაგალითად, ჩავთვალოთ სოციალურად მრავალ ინდივიდთა მოქმედება, თუ იგი თავისი ხასიათით და შინაარსით განისაზღვრება როგორც რომელიმე ბუნებრივ მოვლენაზე ორიენტირებული მოქმედება. „თუ ქუჩაში, - წერს ვებერი - ადამიანთა უმრავლესობა ერთდროულად გახსნიან ქოლგებს, როდესაც წვიმა იწყება, მაშინ ამ დროს (როგორც წესი) ერთის მოქმედება არ არის ორიენტირებული სხვის მოქმედებაზე, არამედ ყველას მოქმედება თანაბარი ზომით გამოწვეულია წვიმისაგან დასველების თავიდან აცილების მოთხოვნით". (15, გვ. 626)

ვებერი სოციალურ მოქმედებად არ თვლის აგრეთვე წმინდა მიბაძ-

ვით მოქმედებას, რომელიც შესრულებულია ინდივიდის როგორც მასის, ბრბოს ატომის მიერ. ასეთ მოქმედებას, კერძოდ გუსტავ ლებონის მიერ აღწერილს, ვებერი არა სოციოლოგიის, არამედ „მასების ფსიქოლოგიის" კვლევის საგნად მიიჩნევს. მართალია, სოციოლოგიასაც შეუძლია, ვებერის მიხედვით, კოლექტიური მოქმედების განხილვა, და არა მხოლოდ ერთი ინდივიდისა, მაგრამ იგი ასეთ კოლექტიურ მოქმედებას ინდივიდუალურის მოდელის მიხედვით განიხილავს, კოლექტივის შემადგენელ ინდივიდთა მოქმედებებში სუბიექტურად ნაგულისხმევ საზრისს და მათ ურთიერთგანწყობას ერთი - მეორეზე და „მესამეზე" აღმოაჩენს.

საინტერესოა, რომ განსაზღვრულ ადგილზე თავმოყრილი ბრბოს ქცევის ანალოგიურად ვებერი არალოკალიზებული ბრბოს ქცევასაც განიხილავს. ცალკეული ინდივიდები „მასებად" იქცევიან იმ შემთხვევაში, თუ მათი ქცევა სხვების ერთდროულად მოქმედი ქცევითაა განპირობებული, რაც მაგალითად, მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებების დახმარებით მიიღწევა. „იმ მარტივი ფაქტის წყალობით, რომ ინდივიდი თავს რომელიღაც „მასის" ნაწილად გრძნობს, პირველად ხდება შესაძლებელი რეაქციათა გარკვეული ტიპები, მაშინ როდესაც რეაქციის სხვა ტიპები გაძნელებულია. საბოლოოდ განსაზღვრულმა ხდომილებამ ან ადამიანურმა ქცევამ შეიძლება ყველაზე განსხვავებული გრძნობები: მხიარულება, მრისხანება,აღმაფრენა, სასოწარკვეთილება და ყოვლადშესაძლებელი ვნებები გამოიწვიოს, რომლებიც მათი ცალცალკე ყოფნისას არ წარმოიქმნებოდნენ (ან ყოველ შემთხვევაში, ასე ადვილად არ წარმოიქმნებოდნენ); და ყველაფერი ეს ინდივიდის ქცევასა და მის გამასობრივების ფაქტს შორის ყოველგვარი საზრისისეული დამოკიდებულებების გარეშე ხდება". (იქვე)

როგორც ისტორიკოსი და სოციოლოგი, ვებერი რასაკვირველია იგებს, რომ მასობრივი მოქმედებანი - სოციოლოგიის კვლევის ერთ - ერთი მნიშვნელოვანი საგანია, მაგრამ სოციოლოგიის ხედვის სპეციფიკური კუთხე, ვებერის მიხედვით „ინდივიდის ქცევასა და მის გამასობრივების (მასად ქცევის) ფაქტს შორის საზრისისეული მიმართების - დამოკიდებულების გათვალისწინებას გულისხმობს", ე.ი. მარტივად რომ ვთქვათ, სოციოლოგმა უნდა გაიგოს, თუ როგორი სუბიექტურად ნაგულისხმევი საზრისი აკავშირებს ინდივიდს სხვებთან, თუ რა საფუძველზე ერთიანდებიან ადამიანები მასად. მოქმედებას, რომელსაც თავის მიმდინარეობაში მიზეზად აქვს ან მრავალ მიზეზთაგან ერთ - ერთ მიზეზად აქვს მასის როგორც ასეთის მარტივი ფაქტის ზემოქმედება და განისაზღვრება ამ ფაქტის მიერ მხოლოდ რეაქტიულად და არ ეხება მას გააზრებულად, არ წარმოადგენს სოციალურ მოქმედებას აქ დადგენილი სიტყვის საზრისის - მნიშვნელობით.

მნიშვნელოვანია ვებერის გამოთქმა „მასისადმი თავისი მიკუთ-

ვნებულობის ფაქტის მიმართ საზრისისეული დამოკიდებულება". მაშასადამე, საკმარისია ინდივიდმა, რომელიც შეადგენს მასის „ატომს" (გააზრებულად) გაასაზრისიანოს თავისი „გამასობრივება", რომ უკვე გაჩნდება დისტანცია მასა და მის „მასობრიობას" შორის და ეს გარემოება განმსაზღვრელი იქნება აგრეთვე თვით მასის სტრუქტურისათვის. ამ პუნქტში მასობრივი მოვლენებისადმი ვებერის სოციოლოგიური მიდგომა არსებითად განსხვავდება სოციალურ - ფსიქოლოგიური მიდგომისგან. მაგ. ლებონისეული მიდგომისაგან, ლებონი მასის ფენომენს მიუდგა როგორც ფსიქოლოგი: იგი მიისწრაფვოდა დაეფიქსირებინა ის საერთო (ზოგადი), რასაც ადგილი აქვს ყოველგვარ ბრბოში, იქნება ეს რევოლუციური მასები პარიზის ქუჩებში ან რომაელ ჯარისკაცთა „ბრბოები", მაყურებელთა ბრბო თეატრში და ჯვაროსანთა ბრბოები. ნამდვილად ყოველ „ბრბოში" როგორიც არ უნდა იყოს მის შემადგენელ ელემენტთა სოციალური მიკუთვნებულობა, როგორიც არ უნდა იყოს მათი ინტელექტუალური დონე, შეიძლება ქცევის გარკვეული ერთიანობა - მსგავსება აღმოვაჩინოთ: ყველა ტიპის ბრბოსათვის საერთო იქნება ის, რაც მათ ქცევაში წმინდად რეაქტიულად, სტიქიურად განისაზღვრება. მაგრამ სოციალური ფსიქოლოგიის თვალთახედვის არეში ამ დროს არ ხვდება ის, რაც ასეთი ტიპის ბრბოს მეორისგან განასხვავებს, და რაც, ვებერის თანახმად, უკვე არა ფსიქოლოგიამ, არამედ ბრბოს სოციოლოგიამ უნდა შეისწავლოს. ამ პუნქტში სოციოლოგიის საგანი უნდა იყოს არა იმდენად მასის უშუალო ქცევა - მოქმედება, რამდენადაც მისი საზრისისეული რეზულტატი. მასობრივი მოძრაობის ხასიათი, რომელიც მნიშვნელოვნად იმ საზრისისეული განწყობებითაა განსაზღვრული, რომლებითაც მასის შემადგენელი ინდივიდები ხელმძღვანელობენ, იმ რელიგიური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვა ინსტიტუტების რაობაზე ახდენენ - დიდი ან მცირე გადახრებით - გაელენას, რომლებიც ამ მოძრაობათა მსვლელობაში და შედეგად ყალიბდებიან; სწორედ რელიგიის, სამართლისა და პოლიტიკის სოციოლოგიაში ცდილობს ვებერი მასობრივ მოძრაობათა ანალიზის თავისი მეთოდის განხორციელებას.

6. სოციალური მოქმედების სახეები.

ვებერი სოციალური მოქმედების ოთხ სახეს (ტიპს): 1. მიზანრაციონალურს 2. ღირებულებით - რაციონალურს , 3. აფექტურსა და 4. ტრადიციულს გამოყოფს. „სოციალური მოქმედება ყოველგვარი მოქმედების მსგავსად, შეიძლება განისაზღვროს: 1. მიზანრაციონალურად ე.ი. გარეგანი სამყაროს საგნების და სხვა ადამიანთა გარკვეული ქცევის - მოქმედების იმედის (მოლოდინის) მეშვეობით და ამ მოლოდინის როგორც რაციონალურად წარმართული და რეგულირებადი მიზნებისთვის „პირობის" ან როგორც „საშუალების" გამოყენების

დროს. (რაციონალურობის კრიტერიუმია წარმატება). 2. ღირებულებით - რაციონალურად, ე.ი. განსაზღვრული მოქმედების, ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური ან სხვაგვარად გაგებული უპირობო საკუთარი ღირებულების (თვითღირებულების) გაცნობიერებული რწმენის მეშვეობით და წარმატებებისგან დამოუკიდებლად. 3. აფექტურად, განსაკუთრებით ემოციონალურად - აქტუალური აფექტებისა და გრძნობების მეშვეობით. 4. ტრადიციულად, ე.ი. ჩვეულების მეშვეობით." (15, გვ. 628)

არ შეიძლება ახლავე არ აღვნიშნოთ, რომ მოქმედების ორი უკანასკნელი სახე - აფექტური და ტრადიციული არ არიან სოციალური მოქმედებანი ამ სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით, რამდენადაც აქ ჩვენ საქმე გაცნობიერებულ საზრისთან არ გვაქვს. თვით ვებერი აღნიშნავს, რომ „მკაცრად ტრადიციული ქცევა, ისევე როგორც წმინდად რეაქციული მიბაძვა, მთლიანად და სავსებით დგას ზღვარზე, ხოლო ხშირად იმის მიღმა მხარეზეც კი, რასაც შეიძლება საერთოდ საზრისის მიხედვით ორიენტირებული მოქმედება ვუწოდოთ; ვინაიდან ეს მთლიან ხშირად მხოლოდ დაბლაგვებული, დასუსტებული რეაქციაა შეჩვეულ - ჩვეულ გაღიზიანებებზე, რომელიც ერთხელ მიღებული ჩვეული განწყობის მიხედვით მიმდინარეობს.

მხოლოდ ღირებულებით - რაციონალური და მიზანრაციონალური მოქმედებანი არიან სოციალური მოქმედებანი ამ სიტყვის ვებერისეული მნიშვნელობით. „წმინდად- ღირებულებით - რაციონალურად - ამბობს ვებერი მოქმედებს ის, ვინც არ ითვალისწინებს მოსალოდნელ შედეგებს, ანგარიშს არ უწევს მოსალოდნელ შედეგებს და მოქმედებს თავისი რწმენის - შეხედულებების შესაბამისად და ასრულებს იმას, რასაც, როგორც მას ჰგონია, მისგან მოითხოვს მოვალეობა, ღირსება, მშვენიერება, რელიგიური დანიშნულება, პიეტეტი ან რომელიმე ... „საქმის" უმნიშვნელოვანესობა. ღირებულებით - რაციონალური მოქმედება მუდამ არის „მცნების" ან „მოთხოვნების" შესატყვისი მოქმედება, რომლებსაც მოქმედი მისადმი - თავისთავისადმი წაყენებულად თვლის. მხოლოდ რამდენადაც ადამიანური მოქმედება ... ორიენტირებულია ასეთ მოთხოვნებზე ... ჩვენ ვილაპარაკებთ ღირებულებითი რაციონალურობის შესახებ". (15, გვ. 629). ღირებულებით რაციონალური და აფექტური მოქმედების შემთხვევაში მოქმედების მიზანს წარმოადგენს თვითონ იგი და არა რაღაც სხვა (შედეგი, წარმატება, რეზულტატი;] მეორეხარისხოვანი, არაძირითადი შედეგები როგორც პირველში, ისე მეორე შემთხვევაში ანგარიშში არ ითვლება.

ღირებულებით - რაციონალური მოქმედებისგან განსხვავებით უკანასკნელი, მეოთხე, მიზანრაციონალური მოქმედების ტიპი - ყველა მიმართებაში ექვემდებარება დანაწევრებას. „მიზანრაციონალურად - წერს ვებერი - მოქმედებს ის, ვინც თავის მოქმედებას წარმართავს

მიზანთან, საშუალებებთან და მეორად შედეგებთან შესატყვისობაში და ამავე დროს, რაციონალურად წონის როგორც საშუალებებს მიზანთან მიმართებაში, ისე მიზანს მეორად შედეგებთან მიმართებაში და ბოლოს სხვადასხვა შესაძლებელ მიზნებს ერთმანეთთან მიმართებაში." (იქვე)

როგორც ვხედავთ, მოქმედების ოთხი მითითებული ტიპი ვებერის მიერ განლაგებულია მზარდი რაციონალურობის წესრიგის მიხედვით: თუ ტრადიციული და აფექტური მოქმედება შეიძლება იწოდოს სუბიექტურ რაციონალურად (ობიექტურად ორივე შეიძლება აღმოჩნდეს რაციონალური), მაშინ ღირებულებით - რაციონალური მოქმედება უკვე შეიცავს თავის თავში სუბიექტურ - რაციონალურ მომენტს, რამდენადაც მოქმედი შეგნებულად უფარდებს თავის ქცევებს გარკვეულ ღირებულებას როგორც მიზანს, მაგრამ მოქმედების ეს ტიპი მხოლოდ შეფარდებითაა რაციონალური, რამდენადაც თვით ღირებულება მიიღება შემდგომი გაშუალებისა და დაფუძნების გარეშე და შემდეგში მხედველობაში არ მიიღება ქცევის მეორადი რეზულტატები. აბსოლუტურად რაციონალურია ვებერისეული მნიშვნელობით მხოლოდ მიზანრაციონალური მოქმედება, თუკი იგი მიმდინარეობს წმინდა სახით.

ინდივიდის რეალურად მიმდინარე ქცევა ამბობს ვებერი, ორიენტირებულია როგორც წესი, მოქმედების ორი ან მეტი სახის შესატყვისად: მასში ადგილი აქვს როგორც მიზანრაციონალურს, ისე ღირებულებით - რაციონალურს, აფექტურსა და ტრადიციულ მომენტებსაც. საზოგადოების სხვადასხვა ტიპებში მოქმედების ესა თუ ის სახე შეიძლება იყოს გაბატონებული, უპირატესობის მქონე: ტრადიციულ საზოგადოებებში ჭარბობს მოქმედების ორიენტაციის ტრადიციული და აფექტური ტიპები, ინდუსტრიალურში - მიზან - და ღირებულებით- რაციონალური, პირველის მიერ მეორის გამოდევნის ტენდენციით.

სოციალური მოქმედების კატეგორიის შემოტანით, ვებერმა მაინც ვერ შეძლო იმ სიძნელეების გადაჭრა, რომლებიც წარმოიშვა ამ კატეგორიის გამოყენებასთან დაკავშირებით. პირველი, ესაა მოქმედების ობიექტურად ნაგულისხმევი საზრისის განსაზღვრის სიძნელე. ისწრაფვოდა რა დაეზუსტებინა თუ რომელ საზრისსზე უნდა იყოს აქ საუბარი, ვებერი მრავალი წლის განმალობაში თავს იმტვრევდა სოციოლოგიური ''გაგების'' კატეგორიის დამუშავებაზე, ისე რომ ბოლომდე ვერ განთავისუფლდა ფსიქოლოგიზმისაგან.

მეორე, სოციალური მოქმედების კატეგორია სოციალური ცხოვრების ამოსავალი „უჯრედის" სახით არ იძლევა საზოგადოებრივი პროცესის რეზულტატების გაგების შესაძლებლობას, რომლებიც მთლიანად არ ემთხვევიან ინდივიდუალური მოქმედებების მიმართულებას. : რადგანაც ვებერი ანაწევრებს სოციალურ მთელს მის შემადენელ ინდივიდუალურ - ფსიქოლოგიურ კომპონენტებად და თითოეულ მათგანს განიხილავს ცალ - ცალკე მთელთან კავშირის გარეშე, ამდენადაც მან ვერ შეძლო მოეხდინა ზოგადი ისტორიული პერსპექტივის რეკონსტრუირება". (34, გვ. 205)

7. ფორმალური რაციონალურობა როგორც ვებერისეული სოციოლოგიის კატეგორია

ვებერმა შემთხვევით არ განალაგა სოციალური მოქმედების ოთხი აღწერილი ტიპი რაციონალურობის ზრდის მიხედვით, ამგვარი წესრიგი არა მხოლოდ მეთოდოლოგიური ხერხია, რომელიც მოსახერხებელია ახსნისთვის: ვებერი დარწმუნებულია, რომ სოციალური მოქმედების რაციონალიზაცია - ესაა თვით ისტორიული პროცესის ტენდენცია. და თუმცა ეს პროცესი არ მიმდინარეობს „დაბრკოლებისა" და გადახრების გარეშე მაინც უკანსაკნელი საუკუნეების ევროპული ისტორია და ინდუსტრიალიზაციის გზაზე სხვა არაევროპული ცივილიზაციების ჩართვა, გზაზე რომელიც გაკვალა ევროპამ მოწმობენ ვებერის მიხედვით, იმას, რომ რაციონალიზაცია არის მსოფლიო - ისტორიული პროცესი. მოქმედების „რაციონალიზაციის" ერთ - ერთი არსებითი კომპონენტია ჩვეული ზნე - ჩვეულებების და ადათებისადმი შინაგანი ერთგულების შეცვლა ინტერესის გათვალისწინებისადმი გეგმაზომიერი შეგუებით. რასაკვირველია ეს პროცესი არ ამოწურავს მოქმედების „რაციონალიზაციის" ცნებას, ვინაიდან მოქმედება შეიძლება მიმდინარეობდეს, გარდა ამისა, პოზიტიურად - ცნობიერი ღირებულებითი რაციონალიზაციის მიმართულებით - და ნეგატიურად - არა მხოლოდ ზნე - ჩვეულებების დანგრევის მეოხებით, არამედ აფექტური მოქმედების გამოდევნის ხარჯზე და ბოლოს, აგრეთვე ღირებულებით - რაციონალური ქცევის გამოდევნის ხარჯზე წმინდა მიზანრაციონალურის სასარგებლოდ, რომლის დროსაც უკვე აღარ სწამთ ღირებულების". (34, გვ. 208)

რას ნიშნავს მიზანრაცანიონალური მოქმედების როლის ზრდა მთლიანად საზოგადოების სტრუქტურის თვალსაზრისით? რაციონალური ხდება მეურნეობის წარმოების წესი, რაციონალური ხდება მართვა - როგორც ეკონომიკის სფეროში, ისე პოლიტიკის, მეცნიერების, კულტურის სფეროში - სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროში; რაციონალური ხდება ადამიანთა აზროვნების წესი , ისე როგორც მათი გრძნობისა და ცხოვრების წესი მთლიანობაში. ყველაფერ ამას თან ჰყვება მეცნიერების სოციალური როლის ზრდა, რომელიც ვებერის მიხედვით წარმოადგენს რაციონალურობის პრინციპის ყველაზე წმინდა განხორციელებას, მეცნიერება უპირველეს ყოვლისა იჭრება წარმოებაში, შემდეგ კი მართვაში, და ბოლოს აგრეთვე ყოფაშიც - ამაში ხედავს ვებერი თანამედროვე საზოგადოების უნივერსალური რაციონალიზაციის ერთერთ საბუთს.

რაციონალიზაცია ვებერის მიხედვით წარმოადგენს მთელი რიგი ისტორიული ფაქტორების შეერთების რეზულტატს, რომლებმაც წინასწარ განსაზღვრეს ევროპის განვითარების მიმართულება უკანასკნელი

300 - 400 წლის მანძილზე. ამ ფაქტორთა კონსტელაცია ვებერის მიერ არ განიხილება როგორც რაღაც წინასწარ განსაზღვრული - დადგენილი - უფრო ესაა თავისებური სახის ისტორიული შემთხვევითობა, ამიტომ რაციონალიზაცია, მისი თვალსაზრისით, არის არა იმდენად ისტორიული განვითარების აუცილებლობა, რამდენადაც მისი ბედისწერა - ბედი. მოხდა ისე, რომ განსაზღვრულ დროულ პერიოდში და სამყაროს განსაზღვრულ რაიონში ერთმანეთს შეხვდნენ რანდენიმე ფენომენი, რომლებიც თავის თავში ატარებდნენ რაციონალურ საწყისს: ანტიკური მეცნიერება განსაკუთრებით მათემატიკა, რომელსაც აღორძინების ეპოქაში დაემატა ექსპერიმენტი და რომელმაც გალილეის დროიდან შეიძინა ახალი, ექსპერიმენტალური, ტექნიკასთან შინაგანად დაკავშირებული მეცნიერების ხასიათი. რაციონალური რომის სამართალი, რომელსაც არ იცნობდა საზოგადოების ადრინდელი ტიპები და რომელმაც ევროპულ ნიადაგზე მიიღო თავისი შემდგომი განვითარება შუასაუკუნეებში. მეურნეობის გაძღოლის რაციონალური წესი, რომელიც წარმოიშვა წარმოების საშუალებებისაგან სამუშაო ძალის გამოყოფის წყალობით და მაშასადამე, იმის საფუძველზე, რასაც „მარქსმა თავის დროზე „აბსტრაქტული შრომა" უწოდა - შრომა, რომელიც მისადგომია რაოდენობრივი გაზომვისათვის(15,გვ 24). ხოლო ამ ელემენტების მასინთეზირებელ ფაქტორად, ვებერის აზრით, მოგვევლინა პროტესტანტიზმი, რომელმაც შექმნა მსოფლმხედველობრივი წანამძღვრები მეურნეობის გაძღოლის რაციონალური წესის განხორციელებისათვის (უწინარეს ყოვლისა ეკონომიკაში მეცნიერებათა მიღწევების დანერგვისათვის და მეცნიერების უშუალო საწარმოო ძალად გარდაქმნა), რამდენადაც ეკონომიკური წარმატება პროტესტანტული ეთიკის მიერ აყვანილი იყო რელიგიური მოწოდების რანგში. რის შედეგადაც ევროპაში პირველად წარმოიშვა ახალი, ადრე არსად არ არსებული და ისტორიაში ანალოგიის არ მქონე საზოგადოების ტიპი, რომელსაც თანამედროვე სოციოლოგები უწოდებენ ინდუსტრიალურს, ყველა ადრე არსებულ საზოგადოებათა ტიპს, განსხვავებით თანამედროვისგან, ვებერი ტრადიციულს უწოდებს". ტრადიციულ საზოგადოებათა ყველაზე მნიშვნელოვანი შედეგია - მათში ფორმალურ - რაციონალური საწყისის არ არსებობა. რას წარმოადგენს ეს უკანასკნელი?

ფორმალური რაციონალურობა - ეს უწინარეს ყოვლისა გამოთვლადობაა, კალკულირებაა, ფორმალურ - რაციონალური - ესაა ის, რაც ექვემდებარება რაოდენობრივ აღრიცხვას, რაც ნაშთის გარეშე ამოიწურება რაოდენობრივი დახასიათებით. „მეურნეობის ფორმალური რაციონალურობა განისაზღვრება ტექნიკურად მისთვის შესაძლებელი და ნამდვილად მის მიერ მიღებული გაანგარიშების ზომით. პირიქით, მატერიალური რაციონალურობა ხასიათდება ხარისხით, რა ხარისხითაც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მომარაგება სასიცოცხლო სიკ-

ეთეებით, ხორციელდება ეკონომიკურად ორიენტირებული სოციალური მოქმედების გზით გარკვეული... ღირებულებითი პოსტულატების თვალსაზრისით." სხვა სიტყვებით, ეკონომიკა ხელმძღვანელობს რა გარკვეული კრიტერიუმებით, რომლებიც ძევს იმ საზღვრებს მიღმა, რაც შეიძლება რაციონალურად გამოვთვალოთ, და რასაც ვებერი „ღირებულებით პოსტულატებს" უწოდებს, ე.ი. ეკონომიკა, რომელიც ემსახურება არა თვით მის მიერვე განსაზღვრულ მიზნებს, ხასიათდება როგორც „მატერიალურად (ე.ი. შინაარსობრივად) განსაზღვრული." მატერიალური „რაციონალურობა-ესაა რაციონალურობა რაღაცისთვის; ფორმალური რაციონალურობა - ესაა რაციონალურობა „არაფრისთვის," რაციონალურობა თავისთავად, აღებული როგორც თვითმიზანი, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ფორმალური რაციონალურობის ცნება - ესაა იდეალური ტიპი და ემპირიულ რეალობაში იგი წმინდა სახით გვხვდება ძალიან იშვიათად. მაგრამ ფორმალური რაციონალიზაციის მიმართულებით მოძრაობა ესაა - როგორც ამას ვებერი აჩვენებს თავის მრავალ შრომაში - თვით ისტორიული პროცესის მოძრაობა. საზოგადოების ადრინდელ ტიპებში ჭარბობდა „მატერიალური რაციონალურობა," თანამედროვეში კი -ფორმალური რაციონალურობა, რაც შეესატყვისება ყველა სხვა ტიპის მოქმედებებზე მოქმედების მიზანრაციონალური ტიპის სიჭარბეს.

ბოლო წლების განმავლობაში იზრდება იმ იდეის ხორცშესხმა, რომ რაციონალიზაცია მისი სოციოლოგიის ცენტრალურ ასპექტს წარმოადგენს. თუმცა, ვებერის შრომებიდან რაციონალიზაციის ნათელი განმარტების გამოყოფა საკმაოდ რთულია. მართლაც, იგი ოპერირებდა ამ ცნების მთელი რიგი განსხვავებული მნიშვნელობებით და ხშირად ვერ აკონკრეტებდა, თუ კონკრეტული დისკუსიის ფარგლებში რომელ მნიშვნელობას იყენებდა. მან ნამდვილად გამოყო ორი ტიპი: გამოყენებითი და ღირებულებითი რაციონალურობა. მაგრამ, ამგვარი გაგება უფრო მოქმედების ტიპებს მიესადაგება. ისინი საფუძველს წარმოადგენენ, მაგრამ ვებერის მიერ რაციონალიზაციის უფრო ფართომასშტაბიან გაგებასთან შესაბამისობაში ვერ მოდიან. ვებერი დაინტერესებული იყო ბევრად უფრო მეტით, ვიდრე ფრაგმენტული მოქმედებითი ორიენტაციებია. მისი მთავარი მიზანი ცივილიზაციებში, ინსტიტუტებში, ორგანიზაციებში, სტრატებში, კლასებსა და ჯგუფებში მოქმედების მოდელებისა და წესების შესწავლაა. დონალდ ლევინი ამტკიცებს, რომ ვებერი დაინტერესებულია „ობიექტური" რაციონალურობით; ეს არის ქმედება, რომელიც გარკვეული გარეგანი სისტემატიზაციის პროცესიდან გამომდინარეობს. სტეფენ კალბერგმა, კ. ლევინმა, კალბერგმა, ვებერის შრომებში რაციონალურობის ოთხი ძირითადი („ობიექტური") ტიპი გამოყვეს. რაციონალურობის ეს ტიპები „ოთხი ძირითადი დამხმარე იარაღი იყო, რომელიც ვებერმა იმისათვის გამოიყენა, რათა

რაციონალიზაციის, როგორც სოციო - კულტურული პროცესის ისტორიული ბედი დაწვრილებით გამოეკვლია" (64, გვ. 239).

რაციონალურობის ტიპები. პირველ ტიპს წარმოადგენს პრაქტიკული რაციონალურობა, რომელსაც კალბერგი შემდეგნაირად განმარტავს, ესაა „ცხოვრების ყველანაირი გზა, რომელიც მსოფლიოში მიმდინარე ქმედებებს ინდივიდის სრულიად პრაგმატულ და ეგოისტურ ინტერესებთან კავშირში განიხილავს და აფასებს" (იქვე). ხალხი, რომელიც პრაქტიკულ რაციონალურობას იყენებს მოცემულ რეალობას იღებენ და არსებული პრობლემების წინააღმდეგ ბრძოლის ყველაზე მოხერხებულ გზებს მარტივად ვარაუდობენ და პოულობენ. ამგვარი ტიპის რაციონალურობა ტრანსცივილიზაციური და ტრანსისტორიულია. ანუ, იგი დასავლეთის ქვეყნებით არ შემოიფარგლება. ამ ტიპის რაციონალურობა უპირისპირდება ყველაფერს, რაც ყოველდღიური ერთფეროვნების გადალახვას საფრთხეს უქმნის. ის უბიძგებს ადამიანებს, რომ ყველა არაპრაქტიკული ღირებულება უარყონ , მაგალითად რელიგიური ან სეკულარულ-უტოპიური, ისევე როგორც ინტელექტუალების თეორიული რაციონალურობა, რომელსაც სწორედ ახლა განვიხილავთ.

თეორიული რაციონალურობა მთელ რიგ კოგნიტურ ძალისხმევას მოიცავს, რათა რეალობა აბსტრაქტული წარმოდგენების მეშვეობით და არა მოქმედებით შეისწავლოს. ის ისეთ აბსტრაქტულ კოგნიტურ პროცესებს მოიცავს, როგორიცაა დედუქცია, ინდუქცია, კაუზალობის დადგენა და სხვ. ისტორიულად ამგვარი ტიპის რაციონალურობას ადრეული პერიოდიდან ჯადოქრები, რიტუალური მღვდლები და შემდეგში უკვე ფილოსოფოსები, მოსამართლეები და მეცნიერები მიმართავდნენ. პრაქტიკული რაციონალურობისგან განსხვავებით, თეორიული რაციონალურობა აქტორს უბიძგებს, რომ ყოველდღიური რეალობა კვლევა - ძიების პროცესში გამოიკვლიოს, რათა სამყაროს საზრისს ჩაწვდეს. პრაქტიკული რაციონალურობის მსგავსად ისიც ტრანსცივილიზაციური და ტრანსისტორიულია. ინტელექტუალური რაციონალურობის პრაქტიკაში გამოყენება შეზღუდულია. ის კოგნიტურ პროცესებს მოიცავს - არსებულ ქმედებებზე გავლენას არ ახდენს, მას ახალი ქცევის ნორმები მხოლოდ არაპირდაპირ შეუძლია წარმოგვიდგინოს.

სუბსტანციური რაციონალურობა ქმედებების (ქცევების) არსებულ ღირებულებებთან პირდაპირ დაქვემდებარებას გულისხმობს. ის ღირებულებითი სისტემის კონტექსტში გაკეთებულ არჩევანს მოიცავს. ერთი ღირებულებითი სისტემა მეორეზე უფრო რაციონალური (სუბსტანციურად) არაა. სხვების მსგავსად, ამ ტიპის რაციონალურობაც ტრანსცივილიზაციურად და ტრანსისტორიულად არსებობს, ყველგან სადაც ღირებულებით პოსტულატებს ვხვდებით.

და ბოლოს, ავტორის აზრით ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ფორ-

მაა ფორმალური რაციონალურობა, რომელიც თავიდან ბოლომდე გაანგარიშებას, კალკულაციას ემყარება და მოიცავს. მაშინ როდესაც პრაქტიკულ რაციონალურობაში ეს გაანგარიშება ადამიანის პირად ინტერესებთანაა შესაბამისობაში, ფორმალურ რაციონალურობაში ის „საზოგადოდ დადგენილ წესებს, კანონებსა და რეგულაციებს" ექვემდებარება. ინდუსტრიული კაპიტალიზმის, ფორმალური კანონებისა და ბიუროკრატიული რაციონალურობის მსგავსად, იგი ობიექტურ მიზეზებზე მიმართული, ინსტიტუციონალური, ზე-ინდივიდუალური ფორმა. რაციონალურობა ყველა სფეროში სოციალური სტრუქტურის შესაბამისად ხორციელდება და ინდივიდებს, როგორც რაღაც გარეგანი უპირისპირდება. ვებერი ამ ყველაფერს ნათლად სპეციალურ საქმეში ბიუროკრატიული რაციონალიზაციის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებში განმარტავს:

"ბიუროკრატიული რაციონალიზაცია... პრინციპულად, როგორც ყველა ეკონომიკური რეორგანიზაცია ტექნიკურ საშუალებებში გარდატეხას ახდენს. „არაფრისგან" იგი თავდაპირველად მატერიალურ და სოციალურ მოთხოვნებს, და მათი მეშვეობით - ადაპტაციის პირობების და ალბათ, ადაპტაციის შესაძლებლობების რაციონალური დეტერმინაციის შედეგად - ხალხსაც ცვლის" (64, გვ240).

მიუხედავად იმისა, რომ რაციონალურობის ყველა სხვა ფრომა ტრანსცივილიზაციური და ტრანსისტორიულია, ფორმალური რაციონალურობა მხოლოდ დასავლეთში, ინდუსტრიალიზაციასთან ერთად აღმოცენდა. საზოგადოდ მიღებული წესები, კანონები და რეგულაციები, რაც ფორმალურ რაციონალურობას დასავლეთში ახასიათებს შეიძლება ეკონომიკურ, იურიდიულ და სამეცნიერო ინსტიტუტებში, ისევე როგორც ბატონობის ბიუროკრატიულ ფორმაში ვიპოვოთ. ამის მსგავსად, ფორმალურ რაციონალურობას რაციონალურ-ლეგალური ბატონობისა და ბიუროკრატიის განხილვის დროსაც ვაწყდებით.

ყოვლისმომცველი თეორია? მიუხედავად იმისა, რომ ვებერს რაციონალიზაციის კომპლექსური, მრავალმხრივი გაგება ჰქონდა, ის მას უფრო ძლიერად და მრავალმნიშვნელოვნად დასავლეთის სამყაროს, განსაკუთრებით კაპიტალისტურ ეკონომიკასა და ბიუროკრატიულ ორგანიზაციებში, როგორც ფორმალური რაციონალური სტრუქტურების რკინის გალიის აღსაწერად იყენებდა. ვებერი კაპიტალიზმსა და ბიუროკრატიას როგორც „რაციონალიზაციის ორ უდიდეს ძალას" ახასიათებდა. ვებერის აზრით, კაპიტალიზმსა და ბიუროკრატიას საერთო საფუძველი აქვთ (განსაკუთრებით უსაზღვრო ასკეტიზმი), რაც ერთსა და იმავე რაციონალურ და მეთოდოლოგიურ ქმედებებს მოიცავს. ისინი ერთმანეთს აძლიერებენ და ამ პროცესს დასავლეთის ქვეყნების რაციონალიზაცია მოსდევს. ვებერის აზრით, ტექნიკურ ექსპერტიზასა და რეალური ფაქტების ცოდნაში ბიუროკრატიის ერთადერთი მეტოქე

კაპიტალისტია.

ვებერის სიტყვებიდან გამომდინარე ძალიან ძნელია იმის დანამდვილებით მტკიცება, რომ მას რაციონალიზაციის ყოვლისმომცველი თეორია ჰქონდა ჩამოყალიბებული. მის საკუთარ შრომებში იგი მთელი საზოგადოების შესახებ თეორიული კონსტრუქციების გამოთქმებისაგან თავიდან აცილებას ცდილობდა. ამის საპირისპიროდ, იგი ისეთ სოციალურ სტრუქტურებზე და ინსტიტუტებზე იყო მიმართული, როგორიცაა მაგალითად ბიუროკრატია, სტრატიფიკაცია, სამართალი, ქალაქი, რელიგია, სახელმწიფო და ეკონომიკა. მთლიანობის აღქმის ნაკლებობის გამო, ნაკლებად სავარაუდო იყო, რომ მას გლობალური განზოგადებები, განსაკუთრებით სამომავლო მიმართულებების შესახებ გენერალიზაცია გაეკეთებინა. გარდა ამისა, რაციონალიზაციის პროცესი, რომელიც ვებერმა ერთ სოციალურ სტრუქტურასა თუ ინსტიტუტში აღწერასხვა სტრუქტურასა თუ ინსტიტუტში რაციონალიზაციის პროცესისგან საკმაოდ განსხვავებული იყო. უბრალოდ ვებერი აღნიშნავს იმას, რომ პოლიტიკური და ეკონომიკური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება მზარდ რაციონალიზაციას განიცდის. ესაა უნივერსალური ფენომენი, რომელიც ქარიზმისა და ინდივიდუალურად დიფერენცირებული საქმიანობის მნიშვნელობას სულ უფრო და უფრო ასუსტებს.

ფორმალური და სუბსტანციური რაციონალურობა. ბევრს ეცადნენ, რომ გამოეყოთ ფორმალური რაციონალურობის ძირითადი მახასიათებლები. ჩვენი აზრით, ფორმალური რაციონალურობის მახასიათებლები ყველაზე ამომწურავად ჯორჯ რიტცერს აქვს გაანალზებული. იგი ფორმალური რაციონალურობის 6 ძირითად კომპონენტს გამოყოფს:

1. პირველ რიგში, ფორმალურად რაციონალური სტრუქტურები და ინსტიტუტები გათვლის მნიშვნელობას, ან ისეთ საკითხებს, რაც შეიძლება გამოითვალოს ან გაიზომოს უსვამენ ხაზს.

2. მეორეც, ამ დროს აქცენტი ეფექტურობაზე კეთდება, რათა მოცემული საშუალებებიდან საუკეთესო შედეგი მივიღოთ.

3. მესამე, მას ახასიათებს სარწმუნო პროგნოზირება, ანუ იმის ვარაუდი, დაშვება, რომ საგნები სხვადასხვა დროსა თუ ადგილას ერთნაირად იმოქმედებენ.

4.. ამასთან, ფორმალურად რაციონალური სისტემა ადამიანურ ტექნოლოგიას პროგრესულად ამცირებს და საბოლოოდ მას არაადამიანური ტექნოლოგიით ანაცვლებს. არაადამიანური ტექნოლოგიები (როგორიცაა მაგალითად კომპიუტერიზებული სისტემები) ადამიანურ ტექნოლოგიებთან შედარებით როგორც უფრო კარგად გამთვლელ, ეფექტურ და პროგნოზირებად ტექნოლოგიებად განიხილებიან.

5. ასევე, ფორმალური რაციონალური სისტემები იღწვიან იმისათვის, რომ მიაღწიონ კონტროლს ეჭვებსა და დაურწმუნებლობაზე, რომელსაც მასში მომუშავე ადამიანები და არა ისინი ვისაც ემსახურე-

ბიან, გამოხატავენ.

6. საბოლოოდ შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ რაციონალურ სისტემებს საკმაოდ ბევრი ირაციონალური შედეგები, როგორც მათში ჩართული ადამიანების ან თვითონ სისტემებისთვის, ასევე უფრო დიდი საზოგადოებისთვის თან სდევთ.

რაციონალურობის ირაციონალურობის ერთ-ერთ გამხოტულებას - ვებერის აზრით -წარმოადგენს ის, რომ სამყარო ადამიანებისთვის ნაკლებ მომაჯადოებელი, ნაკლებ მომხიბვლელი, ნაკლებ საოცარი, ნაკლებ ჯადოსნური და ნაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება. მიუხედავად ამისა, თამამად შეიძლება ვთქვათ, რომ ვებერმაამ საქმესთან დაკავშირებით გადაამეტა და რაციონალიზაციის ნაცვლად, სამყაროს სხვადასხვა ნაწილი განაგრძობს მოხიბლვას და მოჯადოებას აგრძელებს.

ფორმალური რაციონალურობა ეწინააღმდეგება რაციონალურობის ყველა სხვა დანარჩენ ფორმას, განაკუთრებით სუბსტანციურ რაციონალურობას უპირისპირდება.

რაციონალურობის ოთხი ტიპის დიფერენციაციასთან ერთად ვებერის თეორიული მემკვიდრეობის მკვლევარები ასევე ცდილობენ ცხოვრებაში მათ მიერ გამოყენებული მეთოდური გზები წარმოგვიდგინონ. პრაქტიკული რაციონალურობა ამ ყველაფრის ნაკლებობას განიცდის, რადგან ის უფრო სიტუაციებზე პასუხს და არა მათი წარმართვის მცდელობებს მოიცავს. თეორიული რაციონალურობა კოგნიტური ხასიათისაა და ამიტომაც პრაქტიკული რაციონალურობის ჩაახშობის საკმაოდ შეზღუდული შესაძლებლობა აქვს და ხშირ შემთხვევაშისაბოლოო პროდუქტად და არა მის მწარმოებლად შეიძლება ჩაითვალოს. ვებერისთვის, სუბსტანციური რაციონალურობა არის ერთადერთი ტიპი, რომელსაც ცხოვრების მეთოდური გზების გაცნობის პოტენციალი აქვს. ამგვარად,სწორად დაასკვნის ჯ.რიტცერი, „დასავლეთში, განსაზღვრული სახის სუბსტანციურმა რაციონალურობამ, კალვინიზმმა, რომელიც ცხოვრების მეთოდურ გზებს უსვამს ხაზს, პრაქტიკული რაციონალურობა დაიმორჩილა და ფორმალური რაციონალურობის განვითარებას შეუწყო ხელი"(64, გვ.242)

ვებერი შიშობდა, რომ სუბსტანციური რაციონალურობა რაციონალურობის სხვა ტიპებთან შედარებით ნაკლებად მნიშვნელოვანი ხდებოდა, განსაკუთრებით ფორმალური რაციონალურობის ისეთ ტიპებთან შედარებით, როგორიცაა მაგალითად ბიუროკრატია და კაპიტალიზმი, რომლებიც დომინანტურ პოზიციებს იკავებდნენ დასავლეთში და ის ტიპი კი, რომელიც „ხორცს ასხამდა დასავლური ცივილიზაციის უმაღლეს იდეალებს: ავტონომიურ და თავისუფალ ინდივიდს, რომლის მოქმედება უმაღლეს ღირებულებებთან მის მიმართებაზეა დამოკიდებული, ნელ - ნელა უმნიშვნელო ხდებოდა"(იქვე).

ის, რასაც ვებერი ფორმალურ რაციონალურობას უწოდებს, „თავის

დროზე აღმოჩენილი იყო კ.მარქსის მიერ, „აბსტრაქტული შრომის სახით". მართალია ეს ცნება მარქსთან უფრო სხვა როლს თამაშობს, ვიდრე ვებერთან ფორმალური რაციონალურობა, მაგრამ მარქსის გავლენა ვებერზე აქ ეჭვსგარეშეა. აბსტრაქტული შრომის უმნიშვნელოვანესი ნიშანი მარქსთან ეს არის ის, რომ იგი „არ ფლობს არავითარ თვისებებს და ამიტომ მხოლოდ გაზომვადია რაოდენობრივ მიმართებაში". მარქსის მიხედვით, შრომის წმინდა რაოდენობრივი დახასიათება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, რომელმაც შექმნა „შრომის ბურჟუაზიული ფორმა მისი ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი ფორმების საპირისპიროდ". ამ შრომის თავისებურება და განსაკუთრებულება უწინარეს ყოვლისა ესაა მისი აბსტრაქტული საყოველთაობა, ე.ი. გულგრილობა იმასთან მიმართებაში, თუ რა მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს ეს უკანასკნელი. აბსტრაქტული საყოველთაო შრომის მარქსისეული განსაზღვრება აფიქსირებდა შრომის „საზოგადოდ სიმდიდრის შექმნის საშუალებად" გადაქცევის ფაქტს. ადამიანი და მისი მოთხოვნილებები, როგორც აჩვენა მარქსმა, ამ დროს იქცევიან მხოლოდ წარმოების ნორმალური ცხოვრებისათვის აუცილებელი საშუალებად, მომენტად.

ანალოგიური და უფრო არსებითია ფორმალური რაციონალურობის დახასიათება ვებერთან, როგორც აღნიშნავს ერთ - ერთი მისი მიმდევარი - კარლ ლევიტი, მდგომარეობს იმაში, რომ „მეურნეობის წესი ხდება იმდენად დამოუკიდებელი, რომ ... მას უკვე არ აქვს არავითარი ნათელი დამოუკიდებლობა ადამიანის როგორც ასეთის მოთხოვნებთან". ფორმალური რაციონალურობა - ესაა პრინციპი, რომელსაც ექვემდებარება არა მხოლოდ თანამედროვე ეკონომიკა, არამედ ტენდენციაში აგრეთვე თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრებისეული წარმონაქმნების მთელი ერთობლიობა"(15 გვ.25).

ფორმალური რაციონალურობის შესახებ მოძღვრება - ეს, არსებითად, კაპიტალიზმის ვებერისეული თეორიაა. აუცილებელია აღვნიშნოთ, მჭიდრო კავშირი ვებერისეულ მეთოდოლოგიას, კერძოდ სოციალური მოქმედების თეორიასა და მოქმედების ტიპთა გამოყოფას შორის ერთის მხრივ და კაპიტალიზმის გენეზისის მისეულ თეორიას შორის მეორეს მხრივ. სინამდვილეში - ნამდვილად ვებერი ხაზს უსვამდა, რომ მკვლევარი იდეალურ - ტიპობრივი კონსტრუქციის შექმნისას, საბოლოო ჯამში ხელმძღვანელობს „ეპოქის ინტერესით", რომელიც აძლევს მას კიდეც „შეხედულების მიმართულებასაც", ეპოქამ დასვა ვებერის წინაშე ცენტრალური სახით საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოება, როგორია მისი წარმოშობა და განვითარების გზები, როგორია ინდივიდის ბედი ამ საზოგადოებაში და როგორ მოახდინა მან ან მოახდენს მომავალში იმ იდეალების რეალიზებას, რომლებიც 17 - 18 - ე საუკუნეებში მისი იდეოლოგების მიერ

გაცხადებული იყო როგორც „გონების იდეალები". საკითხის ხასიათმა წინასწარ განსაზღვრა ვებერის მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტები. შეიქმნა „სოციალური მოქმედების", კერძოდ მიზანრაციონალური მოქმედების ტიპი, რომელიც აღმოჩნდა ათვლის წერტილი მოქმედების სხვა ტიპების კონსტრუირებისთვის. დამახასიათებელია, რომ თვით ვებერი ინდივიდის ქმედებას ეკონომიკურ სფეროში მიზანრაციონალური მოქმედების ყველაზე წმინდა ემპირიულ ნიმუშად თვლიდა. არაა შემთხვევითი, რომ მიზანრაციონალური მოქმედების მაგალითები ვებერს, როგორც წესი, ამ სფეროდან მოყავს: ესაა ან საქონელთა გაცვლა, ან კონკრეტული ბრძოლა ბაზარზე, ან საბირჟო თამაში, და ა.შ. შესაბამისად, როდესაც ბჭობა ეხება ტრადიციულ საზოგადოებებს, ვებერი აღნიშნავს, რომ მოქმედების მიზნარაციონალური ტიპი აქ უპირატესად მეურნეობის სფეროში გვხვდება.

კაპიტალიზმის ბედის შესახებ საკითხმა განაპირობა ვებერის მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმი.

8. ვებერის მოძღვრება ბატონობის ტიპების შესახებ

ჩვენ დავინახეთ, რომ „რაციონალიზაციის" ვებერისეული თეორია ყველაზე მჭიდროდ დაკავშირებულია სოციალური მოქმედების მისეულ გაგებასთან. არა ნაკლებ მჭიდროდაა დაკავშირებული სოციალური მოქმედების კატეგორიასთან ძალაუფლების ვებერისეული სოციოლოგია. როგორც უკვე აღინიშნა, ვებერი სოციალური მოქმედების განუყოფელ მომენტად „სხვაზე ორიენტაციას" თვლის, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა სამართალმცოდნეობის ტრადიციული კატეგორია „აღიარება". თუ „აღიარების" კატეგორიას გავათავისუფლებთ იმ ნორმატიული მნიშვნელობისგან, რომელიც მას აქვს იურისპრუდენციაში, და იმ „მეტაფიზიკური" მნიშვნელობისგან, რომელიც მას ჰქონდა „ბუნებრივი სამართლის" თეორიებში, მაშინ ჩვენ მივიღებთ სწორედ „მოლოდინის" ცნებას, რომელსაც ვებერი საზოგადოების სოციოლოგიური კვლევისათვის აუცილებელ რაიმედ თვლის.. ძალიან მნიშვნელოვანია ამ ცნების როლი ვებერის მოძღვრებაში ლეგიტიმური ბატონობის ტიპების შესახებ. ე.ი. ისეთი ბატონობის შესახებ, რომელიც აღიარებულია ქვეშევრდომთა ანუ მართული ინდივიდების მიერ. დამახასიათებელია ბატონობის ვებერისეული განსაზღვრება: „ბატონობა - წერს იგი - ნიშნავს გარკვეული ბრძანებისადმი დამორჩილების შანსს". ამგვარად, ბატონობა გულისხმობს ურთიერთმოლოდინს: იმას, ვინც ბრძანებს, - რომ მის ბრძანებას დაემორჩილებიან;და იმათ მოლოდინს, ვინც ემორჩილება-რომ ბრძანებას ექნება ის ხასიათი, რა ხასიათსაც ისინი მოელიან ე.ი. აღიარებენ. თავისი მეთოდოლოგიის სრული შესატყვისობით ვებერი ბატონობის ლეგიტიმური ტიპების ანალიზს იწყებს „მორჩილების" შეს-

აძლებელ (ტიპობრივ) მოტივთა განხილვით. ამგვარ მოტივებს ვებერი პოულობს სამს და მათ შესატყვისად განასხვავებს ბატონობის სამ წმინდა ტიპს. „ბატონობა შეიძლება განპირობებული იყოს ინტერესებით, ე.ი. უპირატესობათა ან არა ხელსაყრელობათა (უსარფობა) მიმართ ქვეშევრდომთა (მორჩილთა) მიზანრაციონალური მოსაზრებებით: შემდეგ იგი შეიძლება განპირობებული იყოს უბრალოდ „ზნე - ჩვეულებებით, გარკვეულ ქცევათა ჩვევით; და ბოლოს, იგი შეიძლება ეფუძნებოდეს ქვეშევრდომთა მარტივ პირად მიდრეკილებებს, მისწრაფებებს, სიყვარულს, ე.ი. ჰქონდეს აფექტური ბაზა". (5, გვ. 14)

როგორც ვხედავთ ბატონობის პირველ ტიპს - რომელსაც ვებერი „ლეგალურს უწოდებს - „დამთმობლობის მოტივის" სახით აქვს ინტერესის მოსაზრებები (ინტერესთა გათვალისწინება); მის საფუძველში დევს მიზანრაციონალური მოქმედება. ამგვარ ტიპს ვებერი მიაკუთვნებს თანამედროვე ევროპულ სახელმწიფოებს: ინგლისს, საფრანგეთს, აშშ - ს და სხვა. ასეთ სახელმწიფოში, ხაზს უსვამს ვებერი, ემორჩილებიან არა პიროვნებებს, არამედ დადგენილ კანონებს; მათ ემორჩილებიან არა მხოლოდ მართულნი, არამედ მმართველნიც (ჩინოვნიკებიც). მართვის აპარატი შედგება სპეციალურად განსწავლული ჩინოვნიკებისგან, მათ წაეყენებათ მოთხოვნა იმოქმედონ „პროვნებათა გაუთვალსინინებლად, ე.ი. იმოქმედონ მკაცრი ფორმალური და რაციონალური წესების შესატყვისად. ფორმალურ - სამართლებრივი საწყისი - ესაა პრინციპი, რომელიც ძევს „ლეგალური ბატონობის" საფუძველში, ვებერის თანახმად, სწორედ ეს პრინციპი აღმოჩნდა თანამედროვე კაპიტალიზმის როგორც ფორმალური რაციონალურობის სისტემის ერთ - ერთი აუცილებელი წანამძღვარი.

ბიუროკრატია, ამბობს ვებერი, ტექნიკურად წარმოადგენს ლეგალური ბატონობის ყველაზე წმინდა ტიპს. მაგრამ ვერავითარი ბატონობა ვერ იქნება მხოლოდ ბიუროკრატიული: „კიბის სათავეში - მწვერვალზე დგანან ან მემკვიდრეობითი მონარქები, ან ხალხის მიერ არჩეული ლიდერები..." მაგრამ ყოველდღიური, განუწყვეტელი მუშაობა მიმდინარეობს ამ დროს სპეციალისტ - ჩინოვნიკთა ძალებით. ე.ი. მართვის მანქანით, რომლის საქმიანობაც შეუძლებელია შეჩერებულ იქნეს ისე, რომ ამან არ გამოიწვიოს სერიოზული დარღვევები სოციალური მექანიზმის ფუნქციონირებაში.

სახელმწიფოს „რაციონალური" ტიპის შესატყვისი იურიდიული განათლების გარდა ჩინოვნიკი უნდა ფლობდეს სპეციალურ განათლებას, რამდენადაც მისგან მოითხოვება კომპენტენტურობაც. აი როგორ აღწერს ვებერი რაციონალურ - ბიუროკრატიული მმართველობის წმინდა ტიპს: „მთლიანობაში მმართველობის შტაბი შედგება ცალკეული ჩინოვნიკებისგან, რომლებიც 1) პირადად თავისუფალნი არიან და ექვემდებარებიან, მხოლოდ საქმიან სამსახურეობრივ მოვალეობას; 2)

აქვთ მყარი სამსახურეობრივი იერარქია; 3) აქვთ მტკიცედ გარკვეული სამსახურეობრივი კომპენტენცია; 4) მუშაობენ კონტრაქტის ძალით, მაშასადამე პრინციპულად თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე სპეციალური კვალიფიკაციის შესდატყვისად; 5) გასამრჯელოს იღებენ მუდმივი ფულადი სარგოებით; 6) თავიანთ სამსახურს განიხილავენ როგორც ერთადერთ ან მთავარ პროფესიად; 7) თავიანთ კარიერას, „დაწინაურებას" წინასწარჭვრეტენ - ხედავენ - ან სამსახურში უფროსობის შესატყვისად ან უფროსის შეხედულებისგან დამოუკიდებლად უნართა - ნიჭთა შესატყვისობაში; 8) მუშაობენ „მართვის საშუალებებისგან სრული მოწყვეტის" პირობებში და სამსახურეობრივი ადგილების მითვისების გარეშე; 9) ექვემდებარებიან ერთიან მკაცრ სამსახურეობრივ დისციპლინასა და კონტროლს"(ციტ: 21, გვ. 82).

ბატონობის ეს ტიპი ვებერის მიხედვით ყველაზე უფრო შეესატყვისება 19 - ე საუკუნის ბოლოს ევროპასა და აშშ - ი ჩამოყალიბებული ეკონომიკის ფორმალურ - რაციონალურ სტრუქტურას, მართვის სფერში ადგილი აქვს ისეთივე სპეციალიზაციას და შრომის დანაწილებას, როგორც წარმოებაში. აქაც ისევე, როგორც იქაც, ემორჩილებიან უპიროვნო - საქმიან პრინციპს, მმართველიც ისევე „მოწყვეტილია მმართველობის საშუალებებისგან", როგორც მწარმოებელი - წარმოების საშულებებისგან. „ბიუროკრატიული მართვა ნიშნავს ცოდნის მეშვეობით ბატონობას - ამაშია მისი სპეციფიკური რაციონალური ხასიათი".

ვებერის მიერ აღწერილი ფორმალურ - რაციონალური მმართველობის იდეალური ტიპი, უპირობოდ წარმოადგენს ნივთთა რეალური ვითარების იდეალიზაციას, მას არ ჰქონია და არცა აქვს ემპირიული განხორციელება არცერთი თანამედროვე დასავლურ სახელმწიფოში. ვებერს აქ არსებითად, მხედველობაში აქვს მართვის მანქანა, მანქანა ამ სიტყვის სიტყვა - სიტყვითი მნიშვნელობით - ამ უკანსაკნელს ნამდვილად არ შეიძლება ჰქონდეს არავითარი ინტერესები, გარდა „საქმის ინტერესებისა", და იგი არ ექვემდებარება კორუფციას. ვებერი თვლის, რომ ასეთი ადამიანური „მანქანა" უფროს ზუსტი და იაფია, ვიდრე მექანიკური აგრეგატი. „სამყაროს ვერავითარი მაშინერია (მანქანა) ვერ შეძლებს იმუშაოს ისეთი სიზუსტით, როგორც ამ ადამიანურმა მანქანამ და ამავე დროს იყოს ასე იაფიც". მაგრამ მართვის მანქანა, ყოველი მანქანის მსგავსად, საჭიროებს პრ̣ოგრამას. პროგრამა კი შეიძლება მას მისცეს მხოლოდ პოლიტიკურმა ლიდერმა (ან ლიდერებმა), რომლებიც გარკვეულ მიზნებს ისახავენ, ე.ი. სხვა სიტყვებით, რომლებიც მმართველობის ფორმალურ მექანიზმს აყენებენ გარკვეული პოლიტიკური ღირებულების სამსახურში. ვებერისეული მეთოდოლოგიისათვის დამახასიათებელი „მეცნიერებისა" და „ღირებულების" გაცალკევება-გათიშვა ბატონობის სოციოლოგიაშიც პოულობს კიდევ ერთ გამოყენებას.

ლეგიტიმური ბატონობის მეორე ტიპს, რომელიც განპირობებულია

გარკვეული ქცევისადმი ადამიანთა ზნე - ჩვეულებებით", ვებერი უწოდებს ტრადიციულს. ტრადიციული ბატონობა დაფუძნებულია არა მხოლოდ კანონიერების რწმენაზე, არამედ უძველეს დროში არსებული წესრიგისა და ძალაუფლების ღვთაებრიობის რწმენაზეც. მაშასადამე, მის საფუძველში ძევს, ტრადიციული მოქმედება. ამგვარი ბატონობის ყველაზე წმინდა ტიპს წარმოადგენს პატრიარქალური მოქმედება. გაბატონებულთა კავშირი წარმოადგენს ერთობას (გუნდს), უფროსის ტიპს - „ბატონი", მმათველობის შტაბს - „მსახურნი", დაქვემდებარებულნი - „ქვეშევრდომთ, რომლებიც ბატონის მორჩილნი არიან პიეტეტის (მოწიწებული დამოკიდებულება ვინმესადმი, რაიმესადმი) ძალით. ვებერი ხაზს უსვამს, რომ ბატონობის პატრიარქალური ტიპი თავისი სტრუქტურის მიხედვით მრავალ რამეში ემსგავსება ოჯახის სტრუქტურას. (სწორედ ეს გარემოება აქცევს ლეგიტიმურობის ამ ტიპს განსაკუთრებით მტკიცე - გამძლე ტიპად, რომელიც დამახასიათებელია ამ ტიპის ბატონობისთვის. „არსებითად ოჯახური კავშირი არის ბატონობის ტრადიციული ურთიერთობების უჯრედი". ამ გამოთქმაში არაა ძნელი დავინახოთ ის, რომ ძალაუფლების ტრადიციული და ლეგიტიმური ტიპების განსხვავება ამოდის ფერდინანდ ტიონისის მიერ გაანალიზებული სოციალური სტრუქტურის ორი ძირითადი ტიპის გემაინშაფტისა და გეზელშაფტის დაპირისპირებიდან. გარდა ამისა, ვებერი არაერთხელ აღნიშნავდა თანამედროვე სამართლებრივ სახელმწიფოში ლეგიტიმურობის სისუსტესა და არამდგრადობას; მართალია ბატონობის ლეგალური ტიპი მას უფრო შესატყვისად ეჩვენება თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოებისათვის, მაგრამ მიაჩნია, რომ იგი საჭიროებს რაღაცნაირ „გამაგრებას", სწორედ ამიტომ ვებერი სასარგებლოდ თვლიდა მემკვიდრეობითი მონარქის შენარჩუნებას სახელმწიფოს მეთაურის სახით, როგორც ეს იყო ზოგიერთ ევროპულ ქვეყანაში)

ამ ტიპის ბატონობისას მმართველობის აპარატი შედგება ბატონზე პირადად დამოკიდებულ შინამოსამსახურეთაგან, ნათესავთაგან, პირადი მეგობრებისგან ან პირადად მისდამი ერთგული ვასალებისგან. ყველა შემთხვევაში არა სამსახურეობრივი დისციპლინა და არა საქმიანი კომპეტენტურობა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა უკვე განხილულ ბატონობის ტიპის არსებობისას, არამედ სწორედ პირადი ერთგულება წარმოადგენს საფუძველს თანამდებობაზე დანიშვნასა და იერარქიულ კიბეზე წინწაწევისათვის. რამდენადაც არაფერი არ ზღუდავს ბატონის თვითნებობასა და ნება - სურვილს, ამდენად იერარქიული დანაწევრება - კიბე ხშირად ირღვევა პრივილეგიებით.

ვებერი განასხვავებს ტრადიციული ბატონობის ორ ფორმას: მმართველობის წმინდა პატრიარქალურ და წოდებრივ სტრუქტურას. პირველ შემთხვევაში „მსახურნი" მთლიანად პირად დამოკიდებულებაში იმყოფებიან ბატონთან, ანუ ბატონზე მთლიანად პირადად არიან დამოკიდებული, ამასთანავე მმართველობაში შეიძლება ჩართონ, მიიზ-

იდონ ადამიანები სავსებით უუფლებო ფენებიდან და დასვან მთავრის ნათესავების და მეგობრების გვერდით. ტრადიციული ბატონობის ასეთი სახე გვხვდება მაგალითად, ბიზანტიაში. მეორე შემთხვევაში „მსახურნი" არ არიან ბატონზე პირადად დამოკიდებულნი, მათი მმართველობა გარკვეულ ზომამდე „ავტოკეფალურია" და ავტონომიური. აქ ძალა აქვს წოდებრივი ღირსების - პატივის პრინციპს, რომლის შესახებაც ლაპარაკიც კი შეუძლებელია, მმართველობის პატრიარქალური სტრუქტურის დროს. ამ ტიპთან ყველაზე ახლოს დგანან დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სახელმწიფოები. „მმართველობა პატრიმონიალურად დამოკიდებულთა (მონების, ყმების დახმარებით როგორც ადგილი ჰქონდა წინა აზიასა და ეგვიპტეში თითქმის მამლუქთა ეპოქამდე, არის არაწოდებრივი, წმინდა პატრიმონიალური ბატონობის უკიდურესი და ყოველთვის თანმიმდევრული ტიპი. თავისუფალი პლებეების დახმარებით მართვა შედარებით ახლოსაა რაციონალურ ჩინოვნიკობასთან. ჰუმანიტართა დახმარებით მართვას შეიძლება ჰქონდეს განსხვავებული ხასიათი მაგრამ მუდამ უახლოვდება წოდებრივ ტიპს: ბრაჰმანები, მანდარინები, ბუდისტური და ქრისტიანული კლირიკები". (ციტ: 1, გვ. 222).

ტრადიციული ბატონობის ჩვეულებრივი სახეებისათვის დამახასიათებელია ფორმალური სამართლის არარსებობა და შესაბამისად არც იმის მოთხოვნა, არ გავითვალისწინოთ პირები, „არ შევხედოთ სახეზე'',ყოველ სფეროში ურთიერთობათა სფერო - უაღრესად პირადულია; მართალია, რომ წმინდა პირადული საწყისისგან გარკვეული თავისუფლებით ტრადიციული საზოგადოების ყველა ტიპებში, როგორც აღნიშნავს ვებერი, სარგებლობს ვაჭრობის სფერო, მაგრამ ეს თავისუფლება შეფარდებითია, თავისუფალი ვაჭრობის გვერდით მუდამ არსებობს მისი ტრადიციული ფორმა.

ვებერის მიხედვით ბატონობის მესამე წმინდა ტიპს წარმოადგენს ქარიზმატული ბატონობა. ქარიზმის ცნება (ნაწარმოებია ბერძნულიდან - ღვთაებრივი ნიჭი, საჩუქარი - მადლი) ვებერის სოციოლოგიაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს; ქარიზმა უკიდურეს შემთხვევაში ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის შესატყვისად არის რაღაც ექსტრაორდინალური უნარი, რომელიც გამოყოფს ინდივიდს დანარჩენებისგან და რაც მთავარია,მის მიერ შეძენილი და მოპოვებული კი არაა, არამედ ნაჩუქარია მისდამი - ბუნების, ღმერთის თუ ბედის მიერ. ქარიზმატულ უნარებს ვებერი მიაკუთვნებს მაგიურ უნარებს, წინასწარმეტყველების ნიჭს, გონისა და სიტყვის გამორჩეულ ძალას; ვებერის მიხედვით ქარიზმას ფლობენ გმირები, დიდი მხედართმთავრები, ჯადოქრები, წინასწარმეტყველები და ნათელმხილველნი, გენიალური ხელოვანნი, გამოჩენილი პოლიტიკოსები, მსოფლიო რელიგიების დამფუძნებელნი - ბუდა, იესო, მუჰამედი, სახელმწიფოთა დამფუძნებელნი - სოლონი და ლიკურგე, დიდი დამპყრობლები - ალექსანდრე მაკედონელი, კეისარი, ნაპოლეონი.

ლეგიტიმური ბატონობის ქარიზმატული ტიპი ტრადიციული ტიპის პირდაპირ საპირისპიროა: თუ ბატონობის ტრადიციული ტიპი არსებობას, თავს ჩვეულებით, ერთხელ და სამუდამოდ გადმოცემულის, ჩვეულებრივის, ადათების ერთგულებით ინარჩუნებს, მაშინ ქარიზმატული, პირიქით, რაღაც არაჩვეულებრივს, ადრე არასოდეს აღიარებულს ეყრდნობა, არაა შემთხვევითი, რომ წინასწარმეტყველისთვის დამახასიათებელია, ვებერის მიხედვით, ასეთი ტიპის გამოთქმა: „ნათქვამია ... მე კი გეუბნებით თქვენ ..." სოციალური მოქმედების აფექტური ტიპი წარმოადგენს ქარიზმული ბატონობის ძირითად ბაზას. ვებერი განიხილავს ქარიზმას როგორც „დიდ რევოლუციურ ძალას", რომელიც არსებობს ტრადიციული ტიპის საზოგადოებაში და რომელსაც უნარი შესწევს შეიტანოს ცვლილებები ამ საზოგადოებათა დინამიზმს მოკლებულ სტრუქტურაში. მაგრამ მიუხედავად ბატონობის ტრადიციულ ქარიზმატულ ტიპთა შორის განსხვავებისა და დაპირისპირებისა, მათ შორის არის რაღაც საერთოც, სახელდობრ: ერთიც და მეორეც ეყრდნობიან ბატონსა და ქვეშევრდომს შორის პირად ურთიერთობებს. ამ მიმართებით ორივე ეს ტიპი უპირისპირდებიან ბატონობის ფორმალურ - რაციონალურ ტიპს როგორც უპიროვნოს - არაპირადულს. ქარიზმატული ლიდერისადმი - ხელმწიფისადმი პირადი ერთგულების წყაროა არა ტრადიცია და არა მისი ფორმალური სამართლის - უფლების აღიარება არამედ მისადმი ემოციონალურად შეფერილი ერთგულება და მისი ქარიზმისადმი რწმენა. სწორედ ამიტომ, ხაზს უსვამს ვებერი, ქარიზმულმა ბელადმა მუდამ უნდა ასაბუთოს ამ ქარიზმის თავის თავში არსებობა. გაბატონებულთა კავშირი, როგორც წინანდელ შემთხვევაში, არის გემაინშაფტი - ერთობა, რომელშიც გაერთიანებულია - ქარიზმის ხასიათის მიხედვით - მასწავლებელი და მისი მოსწავლეები, ბელადი და მისი მიმდევრები და მომხრეები და ა.შ. მმართველობის აპარატი დგება მმართველებში ქარიზმის არსებობისა და ბელადისადმი პირადი ერთგულების საფუძველზე - „კომპენტენტურობის" რაციონალური ცნება, აქ სრულებითაც არ არსებობს როგორც ფორმალურ-რაციონალურისაგან, ისე ბატონობის ტრადიციული ტიპისაგან ქარიზმული განსხვავდება იმით, რომ აქ არ არის დადგენილი (რაციონალურად თუ ტრადიციის მიხედვით) წესები: ყველა საკითხი წყდება ირაციონალურად „გამოცხადების ან შემოქმედების, საქმიანობისა და პირადი მაგალითის საფუძველზე შემთხვევიდან - შემთხვევამდე."

ლეგიტიმურობის ქარიზმატული პრინციპი ფორმალურ-რაციონალურისაგან განსხვავებით ავტორიტარულია. არსებითად, ქარიზმატის ავტორიტეტი ეფუძნება მის ძალას, ოღონდ არა უხეშ, ფიზიკურს (რაც სრულებითაც არ არის გამორიცხული), არამედ მისი ქარიზმის ძალას. არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ იმას, რომ ვებერი ქარიზმას განიხილავს მის შინაარსთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, რასაც

გვაუწყებს, რისთვისაც გამოდის, რაც მოაქვს ქარიზმულ პიროვნებას, ერთგულია რა თავისი სოციოლოგიის, რომლის თანახმადაც სოციოლოგია როგორც მეცნიერება თავისუფალი უნდა იყოს ღირებულებებისაგან, ვებერი ხაზგასმით გულგრილია ქარიზმატული ლიდერის მიერ სამყაროში შემოტანილი ღირებებულებისადმი: პერიკლე, ნაპოლეონი, იესო ან ჩინგის ხანი-ვებერის თვალსაზრისით როგორც ძალაუფლების სოციოლოგისათვის-ერთნაირად ქარიზმული მოღვაწეებია. მათ მიერ შექმნილი სახელმწიფოებრივი ან რელიგიური გაერთიანებები წარმოადგენენ ბატონობის ქარიზმული ტიპის სახესხვაობებს.

ვებერის მეთოდოლოგიური პრინციპები გამორიცხავენ იმ ტიპის პოლიტიკოსის, როგორიც იყო პერიკლე, პოლიტიკური დემაგოგის იმ ტიპისგან, როგორიც იყო ჰიტლერი განსხვავების შესაძლებლობას, რომლებიც ეყრდნობოდა მასებზე ზემოქმდების სუგესტიურ - ემოციონალურ ფორმებს და ამიტომ სავსებით შედის ქარიზმატიკის ვებერისეულ განსაზღვრებაში, რამდენადაც ვებერის მიხედვით, სოციოლოგს უნდა აინტერესებდეს არა სუბიექტური განსხვავება (ვთქვათ, ნამდვილი რელიგიურობის ფსევდორელიგიურობისგან), არამედ ამა თუ იმ ისტორიული პიროვნების მოქმედებათა ობიექტური რეზულტატები, ამდენად ვებერისეული სოციოლოგია აუცილებლობით ატარებს თავის თავში ორაზროვნებას. ამ ორაზროვნებამ თვით ვებერის პოლიტიკური განწყობისგან დამოუკიდებლად უარყოფითი როლი ითამაშა იმ რთულ სოციალ - პოლიტიკურ სიტუაციაში, რომელიც ჩამოყალიბდა გერმანიაში პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ვაიმარის რესპუბლიკის პერიოდში.

10. „პროტესტანტული ეთიკის" თემები: კაპიტალიზმი, სოციალური მოქმედება და რწმენა

თანამედროვე კაპიტალიზმის განსხვავებული თვისებების გამოვლენის მიზნით „პროტესტანტულ ეთიკაში" ვებერი უპირველეს ყოვლისა ერთმანეთისაგან კაპიტალისტურ საწარმოს და უბრალოდ მოგების მიღებისადმი ლტოლვას განასხვავებს. სიმდიდრისადმი მიდრეკილება ყველგან და ყოველთვის არსებობდა, და თავისთავად ამას არაფერი აქვს საერთო კაპიტალისტური ხასიათის საქმიანობასთან, რომელიც მოგების მიღებაზე ორიენტაციას რეგულარული და, როგორც წესი, მშვიდობიანი გაცვლა - გამოცვლის შედეგად გულისხმობს.

ვებერის სოციოლოგია გარკვეულწილად ანტიმარქსისტულია. ეს ყველაზე ნათლად პროტესტანტიზმის შესახებ მის ნაშრომებში ჩანს.

"პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული" არის ვებერის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ნაშრომი, რომელშიც ის რეალობის სპეციფიკურ რელიგიურ აღქმასა და კაპიტალიზმის წარმოშობას შორის კავშირს განიხილავს.

თავის ნაშრომებში პროტესტანტიზმის შესახებ ვებერი ცდილობდა გაერკვია „დამოკიდებულება განსაკუთრებულ რელიგიურ ეთიკასა და კაპიტალისტური სულისკვეთების გარკვეულ სახეობას შორის". როგორც პარკინი აღნიშნავს, აუცილებელია ვისაუბროთ სწორედ კაპიტალიზმის „გარკვეული სახეობის" შესახებ, რადგან ვებერი გამოყოფს კაპიტალიზმის რამდენიმე სახეობას, რომელთაგანაც ყველაზე მნიშვნელოვნებია: მძარცველი კაპიტალიზმი (Booty capitalism), განდეგილების კაპიტალიზმი (Pariah capitalism), ტრადიციული კაპიტალიზმი (Traditional capitalism) და რაციონალური კაპიტალიზმი (Rational capitalism).

მძარცველი კაპიტალიზმი წარმოადგენს კაპიტალის დაგროვებას და მოხვეჭას ომების, ძარცვების ან რისკიანი წამოწყებების მეშვეობით, ამგვარი კაპიტალიზმის მაგალითს წარმოადგენენ „მძარცველი ბარონები" (Robber Barons).

მეორე შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს კომერციულ საქმიანობასთან, როგორიცაა მევახშეობა, რომელსაც ეწევიან საზოგადოებიდან გამორიყული სოციალური ჯგუფები (მაგ., ებრაელები). სწორედ ასეთ კონტექსტში აღიქვამს ვებერი ებრაელებს, როგორც განდეგილთა კაპიტალიზმის წარმომადგენლებს.

ტრადიციული კაპიტალიზმის ფორმები ყველა კულტურაში მოიძებნება, ადრეული ხანიდან დაწყებული. ამ სახის კაპიტალიზმის განმასხვავებელი ნიშანი არის ის, რომ ის მიმართულია გარკვეული, შეზღუდული შედეგის მიღებაზე და მას არ ახასიათებს კაპიტალის და სახსრების შემდგომი აკუმულაცია.

და ბოლოს, რაციონალური კაპიტალიზმი, რომლისთვისაც დამახასიათებულია რეგულირებადი ბაზარი, მკაცრი ბუღალტერია და მისწრაფება, მიღებული იქნას რაც შეიძლება დიდი მოგება კანონიერი გზების გამოყენებით. გარდა ამისა, რაციონალური კაპიტალიზმი ახორციელებს თავისუფალი მუშახელის დაქირავებას და ამრიგად, წარმოშობს პროლეტარიატის კლასს. სწორედ ასეთი ტიპის კაპიტალიზმია დამახასიათებელი დასავლური საზოგადოებისათვის და სწორედ ასეთია, ვებერის აზრით, თანამედროვე კაპიტალიზმი. თუმცა კაპიტალიზმის ყველა სხვა სახეობა შეიძლება აღმოჩენილი იქნას მსოფლიოს სხვადასხვა მხარეში და სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში, რაციონალური კაპიტალიზმი წარმოიშვა მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში XVII-XVIII სს.-ში და ეს გარემოება, როგორც ვებერი აღნიშნავს, არის გარკვეული ფაქტების და მოვლენების შერწყმის - „კონსტელაციის" - შედეგი. შემდეგში ვებერი განიხილავს იმ მიზეზებს, რომლებმაც თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობა განაპირობეს.

ვებერი გამოყოფს რაციონალური კაპიტალიზმის წარმოშობის ორ განსხვავებულ წინაპირობას - ეს არის რაციონალური „სული" და მატე-

რიალური „შინაარსი". ამრიგად, ადგილი აქვს 4 შესაძლებელ კომბინაციას:

	სული	შინაარსი
(ა)	-	-
(ბ)	-	+
(ც)	+	-
(დ)	+	+

როგორც ვხედავთ, პირველ, (ა) შემთხვევაში, არც ერთი წინაპირობა არ არსებობს. ასეთი საზოგადოების მაგალითია ტომობრივი საზოგადოება, რომელშიც არ არის არც ნორმატიული და არც ინსტიტუციური მხარდაჭერა იმისათვის, რომ წარმოიშვას რაციონალური კაპიტალიზმი.

მეორე, (ბ) შემთხვევა დამახასიათებელია აღმოსავლეთის საზოგადოებებისათვის, სადაც „მატერიალური ინფრასტრუქტურა ... შესანიშნავად ესადაგებოდა კაპიტალისტურ ექსპლუატაციას", მაგრამ შესაბამისი სულისკვეთების არარსებობის გამო ის ვერ იქნა გადაყვანილი რაციონალური წარმოების პრინციპებზე.

მესამე, (ც) შემთხვევაში ამის საპირისპირო მდგომარეობაა - მაგალითის სახით ვებერს მოჰყავს ბენჯამენ ფრანკლინის დროინდელი პენსილვანიის შტატი. ბენჯამენ ფრანკლინი განმსჭვალული იყო კაპიტალისტური სულისკვეთებით - ეს ნათელი ხდება, თუ ჩვენ გადავხედავთ მის ჩანაწერებს, მაგრამ მაშინდელი პენსილვანიის საწარმოო განვითარება არ აძლევდა ფრანკლინს იმის საშუალებას, რომ ცხოვრება რაციონალურ პრინციპებზე აეწყო.

და ბოლოს, როგორც ეს ცხრილიდან ჩანს, მხოლოდ მეოთხე, (დ) შემთხვევაშია გაერთიანებული ორივე წინაპირობა. ისინი ერთიანდებიან იმისათვის, რომ „შექმნან ფეთქებადი შენაერთი, რომელიც გარდაქმნის ეკონომიკური და სოციალური ცხოვრების საფუძვლებს და იწვევს თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობას". (ციტ: 70, გვ. 100).

ამგვარად განსაზღვრული „კაპიტალიზმი", რომლის ძირითად დამახასიათებელ თვისებას სავაჭრო ოპერაციები წარმოადგენენ, სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებაში არსებობდა: ბაბილონში, ძველ ეგვიპტეში, ჩინეთში, ინდოეთსა და შუა საუკუნეების ევროპაში. მაგრამ მხოლოდ დასავლეთში, და შედარებით ბოლო პერიოდში მოხდა კაპიტალისტური საქმიანობის დაკავშირება ფორმალურად თავისუფალი სამუშაო ძალის რაციონალურ ორგანიზაციასთან. სამუშაო ძალის „რაციონალურ ორგანიზაციაში" ვებერი გულისხმობს მის სისტემატურ და გაანგარიშებულ მართვას უწყვეტად მოქმედ საწარმოებში.

რაციონალური კაპიტალისტური საწარმოს არსებობა ორი პირობის დაკმაყოფილებას მოითხოვს: დისციპლინირებულ სამუშაო ძალას და კაპიტალის უწყვეტ დაბანდებას. ორივე ეს პირობა მკვეთრად ეწი-

ნააღმდეგება ეკონომიკური საქმიანობის ტრადიციულ ტიპს. პირველი პირობის დიდ მნიშვნელობას ადასტურებს მათი გამოცდილება, ვინც დააარსა თანამედროვე ტიპის საწარმოები გარემოში, სადაც ასეთი საქმიანობა მანამდე არ იყო ცნობილი. წარმოვიდგინოთ ასეთი მეწარმეები, რომლებიც წარმოების ეფექტურობის გაზრდის მიზნით აწესებენ საცალო ანაზღაურებას და თვლიან, რომ შრომის ანაზღაურების ასეთი პრინციპი გამოიწვევს შრომის ნაყოფიერების გაზრდას, ვინაიდან ამ შემთხვევაში მუშებს ეძლევათ შესაძლებლობა, მეტი იმუშაონ და უფრო მაღალი ანაზღაურება მიიღონ. სინამდვილეში კი ამის შედეგი, შესაძლოა, საპირისპირო იყოს: მუშები ნაკლებს იმუშავებენ, ვინაიდან ისინი დაინტერესებულნი არიან არა თავისი ყოველდღიური ანაზღაურების მაქსიმალურ გაზრდაში, არამედ იმაში, რომ მიიღონ ისეთი ანაზღაურება, რომელიც დააკმაყოფილებს მათ ტრადიციულ მოთხოვნილებებს. ანალოგიური ფენომენი შეინიშნება ტრადიციული საზოგადოების წარმომადგენელ მდიდრებს შორისაც: კაპიტალისტურ საწარმოში მიღებული მოგებით ისინი მიზნად ისახავენ მხოლოდდამხოლოდ ფულის შოვნას, რათა შეიქმნან მატერიალური კომფორტი, უზრუნველყონ მათთვის სასიამოვნო ცხოვრების სტილი ან ძალაუფლება. ტრადიციული ტიპის მეწარმეთათვის უცხოა ზრუნვა კაპიტალის უწყვეტ რეპროდუქციაზე, რაც ითვალისწინებს მის მუდმივ ინვესტირებას წარმოებაში. ასეთი ტიპის საქმიანობა განსხვავებული მსოფლმხედველობის შედეგია, და სწორედ ეს განსხვავებული მსოფლმხედველობა გამოყოფს მეწარმეებს, რომელთა მიზანსაც წარმოადგენს მხოლოდდამხოლოდ სიმდიდრის დაგროვება სიმდიდრისთვისავე, და არა იმ მატერიალური ნახალისებებისათვის, რომელთა მოტანაც ამ სიმდიდრეს შეუძლია. „ისინი ფულს შოულობენ, შეძენა მათი ცხოვრების საბოლოო მიზანი ხდება. ეკონომიური მოგება აღარ წარმოადგენს ადამიანისათვის მისი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებას". ვებერის თანახმად, სწორედ ამაში მდგომარეობს თანამედროვე კაპიტალიზმის სული.

როგორ შეიძლება აიხსნას ეს ისტორიულად განსაკუთრებული ფენომენი, რომელიც ხასიათდება, ერთის მხრივ, სიმდიდრის მოხვეჭის სურვილით და ამავე დროს არ გამოხატავს რაიმე ინტერესს ამქვეყნიური, სიამოვნების მომტანი სურვილების დაკმაყოფილებისადმი, რისი უზრუნველყოფაც ამ სიმდიდრეს შეუძლია? ვებერის აზრით, მცდარი იქნებოდა მოსაზრება, თითქოს ეს ტრადიციული მორალის დასუსტებით აიხსნება, ვინაიდან ეს ახლებური მსოფლმხედველობა ხაზგასმულად მორალური ხასიათისაა და სინამდვილეში იშვიათ თვითდისციპლინას მოითხოვს. მეწარმეებისათვის, რომლებიც რაციონალური კაპიტალიზმის განვითარებას უწყობენ ხელს, დამახასიათებელია მოგების მიღებისადმი ლტოლვა და ამავე დროს, ხაზგასმით მოკრძალებული, ზომიერი ცხოვრების სტილი. ვებერის აზრით, ეს აიხსნება პურიტანიზმისათვის

დამახასიათებელი „ამქვეყნიური ასკეტიზმით", რომელიც გამოხატულია „მოწოდების" კონცეფციაში. ვებერის თანახმად, მოწოდების ცნება არ არსებობდა არც ანტიკურ და არც კათოლიკურ თეოლოგიაში; ის რეფორმაციამ შემოიტანა. მისი ძირითადი იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის უმთავრეს მორალურ ვალდებულებას წარმოადგენს თავისი მოვალეობის შესრულება ამქვეყნიურ საქმიანობაში. ასეთი თვალთახედვის შედეგად, რელიგიური საქციელი ყოველდღიური ცხოვრების ნაწილი ხდება, და უპირისპირდება სამონასტრო ცხოვრების კათოლიკურ წესს, რომლის მიზანი საერო ცხოვრების მოთხოვნილებების დაძლევაა. მეტიც, პროტესტანტის მორალური პასუხისმგებლობა კუმულატიურ ხასიათს ატარებს, ვინაიდან პროტესტანტიზმში არა აქვს ადგილი კათოლიკური სამყაროსადმი დამახასიათებელი ცოდვის, მონანიებისა და პატიების ციკლს, რომელიც კათოლიკეს ცხოვრების მანძილზე შესაძლებელია უსასრულოდ განახლდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ მოწოდების იდეა უკვე ლუთერის დოქტრინებში გვხვდება, ვებერი ამტკიცებს, რომ ის პურიტანული სექტების - კალვინიზმის, მეთოდიზმის, პიეტიზმის და ბაპტიზმის სწავლებაში - გაცილებით უფრო ღრმად იქნა განვითარებული. ვებერის განხილვა ძირითადად პირველ მათგანზე, კალვინიზმზეა დაყრდნობილი, თუმცა ის არა იმდენად კალვინისტური დოქტრინებით, რამდენადაც მათი შემდგომი განვითარებითაა დაინტერესებული. კალვინიზმის იმ ელემენტებს შორის, რომლებსაც ვებერი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს, მისი მთავარი თეზისისათვის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, ალბათ, ბედისწერის დოქტრინაა: რწმენა, რომ მხოლოდ ადამიანთა ნაწილია შერჩეული ჯოჯოხეთიდან გადასარჩენად, და ეს არჩევანი წინასწარაა განსაზღვრული ღმერთის მიერ. პროტესტანტული სულისკვეთების განხილვას ვებერი იწყებს კალვინისტური რელიგიისათვის დამახასიათებელი სწავლებით განგების შესახებ. ამ სწავლების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ღმერთმა ყველა ადამიანის ბედი მის დაბადებამდე გადაწყვიტა. ეს გადაწყვეტილება არანაირად არ არის დამოკიდებული იმაზე, თუ როგორ იცხოვრებს ადამიანი, რა მოქმედებებს ჩაიდენს და როგორი პიროვნება იქნება. დაბადებისთანავე ადამიანს „მისჯილი" აქვს ან გადარჩენა, ან მუდმივი ტანჯვა. კალვინისტებს ამ შეგრძნებით უხდებოდათ ცხოვრება, და ამ გარემოებამ მათში გამოიმუშავა „უდიდესი მისწრაფება გადარჩენისადმი", სურვილი, დარწმუნდნენ იმაში, რომ სიკვდილის შემდეგ უზრუნველყოფილი აქვთ მუდმივი ცხოვრება. მაგრამ ცხოვრების მანძილზე ადამიანებმა არაფერი იცოდნენ იმის შესახებ, თუ რა ბედი ელოდათ, და ამიტომ, „თანდათან მათ დაიწყეს კეთილგანწყობის ნიშნების ან მტკიცებულებების ძებნა. ყოველი მორწმუნე ცდილობდა დაერწმუნებინა საკუთარი თავი და სხვები იმაში, რომ ის ერთ-ერთი გამორჩეულთაგანი იყო. ამ მიზნის მიღწევას უკეთ ემსახ-

ურებოდა ის სახეობა, რომელსაც მოჰქონდა თვალნათელი ნაყოფი და მატერიალური მტკიცებულებები". ამრიგად, კეთილი საქმეები, მატერიალური წარმატება გახდა „პრაქტიკული საშუალება, რომლის მეშვეობითაც ჭეშმარიტი მორწმუნე აღმოაჩენდა", იყო თუ არა მის მიმართ ღმერთი გულმოწყალე, შესაბამისად, გაჩნდა რწმენა, რომ კალვინისტს შეუძლია საკუთარი შრომით მოიპოვოს გადარჩენა, ან, რაც უფრო სწორი იქნება, დარწმუნდეს იმაში, რომ ის გადარჩება.

მისწრაფებამ გადარჩენის, მარადიული ცხოვრებისადმი, გარდაქმნა კალვინისტური სწავლება განგების შესახებ ისეთ სწავლებაში, რომელსაც საფუძვლად ედო შრომა და კიდევ ერთხელ შრომა სრული გადარჩენის მოსაპოვებლად.

ვებერის ამ ნაშრომში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მოწოდების კონცეფციას, რომელიც ითვალისწინებს, რომ თითოეულმა ადამიანმა უნდა მისდიოს იმ მოწოდებას, რომელიც მას ღმერთმა მიანიჭა. როდესაც კალვინისტი წარმატებას აღწევს ამა თუ იმ სფეროში მოღვაწეობით, ის თავისუფლდება იმ შიშისაგან, რომელსაც ის თავის ბედთან დაკავშირებით განიცდის.

მისი {მორწმუნე კალვინისტის} მოგების და ქონების გაზრდა იყო ... ღმერთის წყალობის ნიშანი ... ღმერთს თავისი საკუთარი მიზეზი ჰქონდა, რათა ამოერჩია ის...

არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ, ვებერის აზრით, მოწოდების კონცეფციას გავლენა ჰქონდა არა მარტო მეწარმეებზე, წარმოების ხელმძღვანელებზე, არამედ უბრალო მუშებზეც, რომლებიც ამ საწარმოებში მუშაობდნენ. თუმცა თავდაპირველად შრომის ნაყოფიერების გაზრდამ მისი ინტენსიურობის გაზრდის ხარჯზე მუშების მხრიდან წინააღმდეგობა გამოიწვია, ეს წინააღმდეგობა, რომელიც საერთოდ დამახასიათებელია ტრადიციული საზოგადოებებისათვის, გადალახული იქნა მუშების მორალური და ფსიქოლოგიური ტრანსფორმაციის შედეგად. იმისთვის კი, რომ ეს მომხდარიყო, აუცილებელი იყო შეცვლილიყო დამოკიდებულება შრომისადმი, რაც მუშების განათლების დონის ამაღლებამ გამოიწვია. ეს კი ნიშნავს, რომ კაპიტალისტური სულისკვეთება პირველ რიგში წარმოიშვა ქალაქში, და არა სოფლად.

კალვინისტურმა სწავლებამ პირველმა დაიწყო შრომის ფასეულობების როგორც ასეთის ქადაგება, ისე, თითქოს შრომა ყოფილიყოს „საბოლოო მიზანი, მოწოდება". ამგვარად, პროტესტანტიზმი არა მარტო კაპიტალიზმის სულისკვეთების წყაროა, არამედ გარკვეული სახის „შრომის სულისკვეთებისა". შესაბამისად, კალვინიზმი წარმოგვიდგება როგორც რელიგია, რომელიც ზეგავლენას ახდენს ყველა ადამიანზე მათი სოციალური მდგომარეობის მიუხედავად. გარდა ამისა, ვებერი განსაკუთრებით გამოყოფდა იმ გარემოებას, რომ სხვა რელიგიებისა-

გან განსხვავებით, რომლებიც ადამიანს უბრალოდ ეხმარებიან, შეეჩვიონ და შეეგუონ მათ გარშემო არსებულ სამყაროს, კალვინიზმი, და უფრო ფართოდ, პროტესტანტიზმი, აიძულებს ხალხს, შეცვალონ თვით მსოფლიო, გარდაქმნან და გადააკეთონ ის.

კალვინიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მას უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს სიმდიდრის მიმართ. სიმდიდრე, რომელიც მიმართულია ჰედონისტური სურვილების დასაკმაყოფილებლად, კალვინიზმში წარმოდგენილია როგორც ბოროტება, ეშმაკის ხრიკები.

საერო საქმიანობაში „კარგი საქმეების" კეთება აღიქმებოდა როგორც მაცნე, რომელიც იუწყებოდა ამ ადამიანის „შერჩევის" შესახებ. ამრიგად, მოწოდებაში წარმატების მიღწევა ჩაითვალა იმ „ნიშნად", რომელიც ადასტურებს, რომ ეს ადამიანი რჩეულთა რიცხვს ეკუთვნის. სიმდიდრის დაგროვება მორალურად იქნა სანქციონირებული იმდენად, რამდენადაც ეს პროცესი დაკავშირებული იყო ზომიერ ცხოვრებასა და მუყაით საქმიანობასთან; სიმდიდრე იძრახებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გამოიყენებოდა ფუფუნებაში უსაქმოდ დროსტარების უზრუნველყოფის მიზნით.

ის აყალიბებს რამდენიმე სხვა ფუნდამენტურ სოციო-ეკონომიკურ ფაქტორს, რომლებიც განასხვავებენ ევროპულ გამოცდილებას ინდოეთისა და ჩინეთის გამოცდილებებისაგან, და რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბების პროცესში. ეს შემდეგი ფაქტორებია:

1. წარმოების გამოტანა შინამეურნეობის ფარგლებს გარეთ, რაც ჯერ კიდევ ინდუსტრიული კაპიტალიზმის განვითარებამდე გაცილებით უფრო მიღებული იყო დასავლეთში ვიდრე ის ოდესმე განვითარდა მსოფლიოს ნებისმიერ სხვა კუთხეში. კერძოდ, ჩინეთში ეკონომიკური თანამშრომლობის ძირითადი ფორმები ფართო ნათესაურ ურთიერთობებს ეყრდნობოდა, რაც ბუნებრივად ზღუდავდა როგორც პროფესიული ამქრების, ასევე კერძო მეწარმეების საქმიანობას.

2. დასავლური ტიპის ქალაქების განვითარება. შუა საუკუნეების შემდგომ პერიოდში ევროპის ქალაქებმა მიაღწიეს პოლიტიკური ავტონომიის მაღალ დონეს, და გამოიწვიეს დაპირისპირება „ბურჟუაზიულ" საზოგადოებასა და აგრარულ ფეოდალიზმს შორის. აღმოსავლეთში კი ქალაქები მჭიდროდ დარჩა დაკავშირებული ადგილობრივ აგრარულ ეკონომიკასთან, რაც ნაწილობრივ გამოწვეული იყო ნათესაური კავშირების გავლენით, რომლებიც ასუსტებენ განსხვავებებს ცხოვრების ქალაქურ და სოფლურ წყობას შორის.

3. რომაული [იურიდიული] კანონების ტრადიციული სიძლიერე ევროპაში, რაც ხელს უწყობდა იურიდიული პრაქტიკის უფრო სრულყოფილ რაციონალიზაციას, ვიდრე ამას ადგილი ჰქონდა მსოფლიოს ნებისმიერ

სხვა კუთხეში.

4. ამ უკანასკნელმა კი შესაძლებელი გახადა ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბება, რომლებიც იმართება პროფესიონალური ბიუროკრატიული აპარატით, რისი მსგავსიც არაფერი არსებობდა აღმოსავლურ ცივილიზაციაში. დასავლეთის სახელმწიფოების იურიდიული სისტემის რაციონალური ბუნება გარკვეულწილად ათვისებული იქნა საქმიანი ორგანიზაციების მიერ, რამაც საფუძველი ჩაუყარა კაპიტალისტური ეკონომიკის საერთო ჩარჩოებს.

5. ევროპაში ორმაგი ბუღალტერიის განვითარება. ვებერის აზრით, ეს იყო უმნიშვნელოვანესი პირობა კაპიტალისტური წარმოების დანერგვისა და რეგულირებისათვის.

6. ცვლილებათა მთელი რიგი, რომლებმაც შესაძლებელი გახადეს, მარქსის თქმით, „თავისუფალი" მუშების ფართო მასების გამოთავისუფლება, რომელთა არსებობის წყაროსაც წარმოადგენს ბაზარზე საკუთარი სამუშაო ძალის გაყიდვა.

ერთად აღებული, ეს ფაქტორები წარმოადგენენ იმ აუცილებელი პირობების კომბინაციას, რომლებმაც, პურიტანთა მორალურ ენერგიასთან შერწყმის შედეგად, გამოიწვიეს თანამედროვე დასავლური კაპიტალიზმის ჩამოყალიბება. თანამედროვე კაპიტალიზმის რაციონალური ეკონომიკის ზოგადი წანამძღვარი ყოველდღიური მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებლად მომუშავე ყველა დიდი სამრეწველო „საწარმოსათვის" კაპიტალის როგორც ნორმა რაციონალური გაანგარიშებაა. სწორედ ბალანსის შედგენის გზით საწარმოს შემოსავლიანობის მკაცრი აღრიცხვის და კონტროლის შესაძლებლობა, რომელიც მხოლოდ ისეთ წანამძღვართა საფუძველზე ვლინდება, რომლებიც ადრე არ იყო ცნობილი, „რაციონალური" ეკონომიკის განვითარებას გზას უხსნის. როგორია ეს სპეციფიკური წანამძღვრები?

პირველი, ეს ავტონომიურ კერძო სამრეწველო საწარმოთა მიერ წარმოების ნივთობრივ საშუალებებზე (მიწა, ხელსაწყოები, მანქანები, იარაღები და ა.შ.) თავისუფალი საკუთრების უფლების მოპოვება.

მეორე, თავისუფალი ბაზარი, ე.ი. ბაზრის - გაცვლის არარაციონალური შევიწროებებისგან, მაგალითად წოდებრივი შეზღუდვებისგან - განთავისუფლება...

მესამე, რაციონალური, ე.ი. როგორც წარმოების ისე გაცვლის მკაცრად გათვლილ - გაანგარიშებული და ამიტომ მექანიზირებული ტექნიკის არსებობა ...

მეოთხე, რაციონალური ე.ი. მტკიცედ დადგენილი სამართალი. რათა კაპიტალისტურმა წყობამ - წესრიგმა იმუშაოს - იფუნქციოს, რაციონალური მეურნეობა სასამართლოს და მართვის მყარ სამართლებრივ ნორმებს უნდა დაეყრდნოს ...

მეხუთე, თავისუფალი შრომა, ე.ი. ისეთ ადამიანთა არსებობა, რომელთაც არა მხოლოდ უფლება აქვთ ბაზარზე თავისი სამუშაო ძალა გაყიდონ, არამედ ეკონომიკურად იძულებული არიან გააკეთონ ეს ...

მეექვსე, მეურნეობის კომერციული ორგანიზაცია, რომლის ქვეშაც აქ წარმოებაში მონაწილეობის უფლების და საკუთრებაზე უფლების დასადგენად ფასიანი ქაღალდების ფართო გამოყენება იგულისხმება.

კაპიტალისტური მეურნეობის წანამძღვართა ამ ჩამონათვალს ერთი საერთო მომენტი აქვს, რომელიც შეიძლება როგორც ბაზრის - წოდებრივი შეზღუდვებისგან, სამართლის - ზნე - ჩვეულებებთან გადაბმისგან, მწარმოებლის - წარმოების საშუალებებისგან განთავისუფლება დახასიათდეს. ადვილი გასაგებია, თუ რატომაა ეს წანამძღვრები აუცილებელი იმისთვის, რათა კაპიტალის რაციონალური გაანგარიშება განხორციელდეს: ანგარიში ხომ ყველა თვისობრივი მახასიათებლების რაოდენობრივად გარდაქმნის შესაძლებლობას გულისხმობს და ყველაფერი ის რაც ასეთ გარდაქმნას არ ექვემდებარება, რაციონალური კაპიტალისტური მეურნეობის განვითარების გზაზე როგორც დაბრკოლება გვევლინება.

ამგვარად, „პროტესტანტული ეთიკა", რომელიც უპირველეს ყოვლისა თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობას შეისწავლის, წარმოადგენს აგრეთვე ვებერის პირქუშ განაჩენს, რომელიც მან გამოუტანა თანამედროვე ინდუსტრიული კულტურის ბოლოდროინდელი განვითარების გზას. პურიტანიზმმა თავისი როლი ითამაშა იმ „რკინის გალიის" შექმნაში, რომელშიც იძულებულია იარსებოს თანამედროვე ადამიანმა - აიტანოს ცხოვრების სულ უფრო და უფრო ბიუროკრატიზირებული წესი, საიდანაც ულმობლადაა ამოღებული „სპონტანური ცხოვრებისეული ხალისი". როგორც ვებერი ასკვნის, „პურიტანს უნდოდა ეშრომა თავისი მოწოდების გასამართლებლად; ჩვენ კი იძულებულები ვართ, ასე მოვიქცეთ".ეს გამოკვლევა „გვეხმარება შევისწავლოთ ის, თუ როგორ გვევლინება იდეები ისტორიის მამოძრავებელ ძალად", და მიმართულია ეკონომიური დეტერმინიზმის წინააღმდეგ. რეფორმაცია და პურიტანული სექტების შემდგომი განვითარება არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც მანამდე მომხდარი ეკონომიკური ცვლილებების „ისტორიულად გარდაუვალი შედეგი". აშკარაა, რომ აქ ვებერი გულისხმობს მარქსიზმს, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მარქსისტული ისტორიული ანალიზის იმ დროისათვის გავლენიან დინებებს. ამასთან, ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ არ ცდილობს შეცვალოს დეტერმინისტური მარქსიზმი ამდენადვე მონისტური იდეალისტური ნარკვევით. ეს ნაშრომი

გამოხატავს ვებერის ღრმა რწმენას იმაში, რომ „ისტორიული კანონები" არ არსებობს - დასავლეთში თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბება გარემოებათა ისტორიულად განსაკუთრებული დამთხვევის შედეგი იყო.

ვებერის ნაშრომის ფარული ენთუზიაზმი შეიძლება შევნიშნოთ პუ-

რიტანიზმის და მისი მემკვიდრეობის შესახებ გაკეთებულ დასკვნით კომენტარებში. „რკინის გალიის" მეტაფორა საკმაოდ კარგად გამოხატავს ვებერის უარყოფით დამოკიდებულებას საერო ცხოვრებისა და იმ ყოფისადმი, რომელიც, მისი აზრით, გადამწყვეტ როლს თამაშობს თანამედროვე კულტურაში. ამასთან, ის იშველიებს გოეთეს გამონათქვამს: „სპეციალისტები სულის გარეშე, სპეციალისტები გულის გარეშე; ეს არარაობა ფიქრობს, რომ მიაღწია ცივილიზაციის უმაღლეს დონეს". ასეთი რადიკალური შეფასება უცნაურად ეწინააღმდეგება ვებერის მიერ თავისი მთავარი თეზისის დასასაბუთებლად შერჩეულ ფრთხილ გზას. ვებერი ცდილობს დაამტკიცოს გარკვეული რელიგიური იდეების ტრანსფორმაციული ძალა, რაშიც მას არ ეთანხმებიან თანამედროვე მარქსისტები; მის მიერ კათოლიციზმის დახასიათებამ როგორც საერო წესრიგს მოკლებულმა რელიგიამ, რომლის გავლენაც თანამედროვე ეკონომიკურ განვითარებაზე შემაფერხებელი და არა წამახალისებელი აღმოჩნდა, გამოიწვია მრავალი კათოლიკე ისტორიკოსის მტრული დამოკიდებულება; ხოლო მის მიერ შემოთავაზებული პროტესტანტიზმის ანალიზი, სადაც ხასგასმულია პურიტანული სექტების როლი (რომელთა გავლენაც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია თანამედროვე კულტურის „რკინის გალიასთან") ძნელად თუ გამოიწვევდა პროტესტანტი მოაზროვნეების საყოველთაო აღიარებას. და ბოლოს, თვით სიტყვა „კაპიტალიზმის" ხმარებაც სადავო იყო: ბევრი დღემდე დარწმუნებულია, რომ ამ ტერმინს არ გააჩნია რაიმე გამოსადეგი მნიშვნელობა ეკონომიკურ ისტორიაში.

რამდენად შესწევს ძალა ვებერის ნარკვევს, გაუმკლავდეს იმ ფართომასშტაბიან კრიტიკას, რომელიც მან გამოიწვია? დღემდე არიან მკვლევარები, რომლებიც თვლიან, რომ ამ ნაწარმოებს ეს სავსებით ძალუძს, ვინაიდან, მათი აზრით, კრიტიკის უმეტესი ნაწილი ან მცდარია, ან გამოწვეულია ვებერის პოზიციის არასწორი გაგებით. მე არ მგონია, რომ ასეთი თვალსაზრისი შეიძლება საფუძვლიანად ჩავთვალოთ. აშკარაა, რომ ვებერის ნაშრომით გამოწვეული კრიტიკული შენიშვნების გარკვეული ნაწილი მცდარია, ვინაიდან არსებულ კრიტიკულ ლიტერატურაში შიდა წინააღმდეგობები გვხვდება: ერთი კრიტიკოსების მიერ გაკეთებული შენიშვნები ეწინააღმდეგება სხვა ავტორების შენიშვნებს. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი ავტორის მოსაზრება ძლიერი არგუმენტებითაა დასაბუთებული, და ერთად აღებული, ეს მოსაზრებები წარმოადგენენ ვებერის აზრებისადმი წამოყენებულ ძნელად მოსაგერიებელ ბრალდებას. ვებერისეული ანალიზის ის ელემენტები, რომლებიც აშკარად იწვევენ შეკითხვებს, შემდეგია: „მოწოდების" ცნების განსაკუთრებულობა ლუთერანიზმისათვის; კათოლიციზმსა და რეგულარულ სამენარმეო საქმიანობას შორის „ურთიერთკავშირის" უარყოფა; და, მისი თეზისის ცენტრალური იდეა, რამდენად მნიშვნელოვანი

როლი ითამაშა კალვინისტურმა ეთიკამ სიმდიდრის დაგროვების „გაკეთილშობილებაში" და ღირსეულად მიჩნევაში, რასაც ვებერი მხარს უჭერს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ვებერი ცდებოდა ამ საკითხებთან დაკავშირებით, მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომების გავლენის შეფასება მეცნიერების შემდგომ განვითარებაზე მაინც ძალზე რთულ ამოცანას წარმოადგენს.

11. რელიგიის სოციოლოგია

რელიგიის სოციოლოგიაში ვებერისეული გამოკვლევები მისი შრომიდან „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული" (1904) დაიწყო და დიდი ისტორიულ - სოციოლოგიური ექსკურსებით დასრულდა, რომელიც მსოფლიო რელიგიების: ინდუიზმი, ბუდიზმი, კონფუციანელობა, დაოიზმი, იუდაიზმი ანალიზს ეძღვნება. რელიგიის შესახებ ვებერის შრომებში შეიძლება გამოვყოთ ორი ეტაპი, რომლებიც განსხვავდებიან არა მხოლოდ საგნის, არამედ ნაწილობრივ კვლევითი ინტერესის მიმართულებითაც. პირველ ეტაპზე „პროტესტანტულ ეთიკაზე" მუშაობის პერიოდში, რელიგიისადმი ვებერის ინტერესი ძირითადად იზღუდებოდა საკითხით იმის შესახებ, თუ რა როლი ითამაშა რელიგიური ეთიკის შეცვლამ, რომელიც პროტესტანტიზმის წარმოშობითა და განვითარებით იყო განპირობებული, თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბებასა და ფართოდ - ცხოვრებაში რაციონალობის პრინციპის გატარებაში. ამიტომ ვებერის კვლევის საგანი რელიგიურ-ეთიკურ პრინციპებსა და ეკონომიკური საქმიანობის ფორმებს შორის კავშირი ხდება, თან ვებერის პოლემიკური პათოსი რელიგიის როგორც ეკონომიკურ ურთიერთობათა პროდუქტის მარქსისტული გაგების წინააღმდეგაა მიმართული.

"პროტესტანტულ ეთიკაში" დასახული თემა - რელიგიის და ეკონომიკის კავშირი და ურთიერთგავლენა - თავის მნიშვნელობას რელიგიის შემდგომ ვებერისეულ გამოკვლევებშიც ინარჩუნებს. როგორ გავლენას ახდენენ რელიგიურ - ეთიკური განწყობანი ეკონომიკური საქმიანობის განხორციელების ხასიათსა და წესზე, და რაც მთავარია, მისი მოტივაციის ფორმებზე, შემდეგ, მეურნეობის მართვის ესა თუ ის პრინციპი როგორ ახდენენ რელიგიურ - ეთიკური პრინციპების „დეფორმირებას" - აი ვებერის ერთ-ერთი მთავარი თემა მსოფლიო რელიგიების კვლევისას. ამასთანავე ანალიზის ძირითად საშუალებას ვებერთან წარმოადგენს შედარება: ამას მოითხოვს იდეალური ტიპიზირების მისი მეთოდი. შედარების საფუძვლად უწინარეს ყოვლისა, ამა თუ იმ რელიგიური ეთიკის მიერ დაშვებული ეკონომიკური საქმიანობის რაციონალიზაციის ხარისხი გვემსახურება (რასაკვირველია, არა განსაკუთრებით). რაციონალიზაციის ხარისხი, როგორც აჩვენებს ვებერი - მაგიური

ელემენტის იმ ძალის უკუპროპორციულია, რომელიც განსხვავებული ხარისხით ყოველ რელიგიაში არსებობს. დაპირისპირებული წყვილი „რაციონალური-მაგიური" წარმოადგენს ანალიზის ერთ-ერთ ინსტრუმენტს „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკაში". (ამ სახელწოდებით გამოაქვეყნა ვებერმა 1916-1919 წლებში სტატიათა სერია რელიგიის სოციოლოგიაში ჟურნალ „Archiv fur Sozialwissennschaft und Sozialpolitik" 1916, დ 41, 1916-17, დ 42 1917-18, დ 44, 1918-19, დ 46)

მაგრამ, იმისდა მიხედვით, თუ როგორი ზომით გადიოდა ვებერი თანამედროვე კაპიტალიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების შესახებ საკითხიდან სოციოლოგიის როგორც საზოგადოების შესახებ დადებითი ემპირიული მეცნიერების უშუალო შექმნაზე, იმ ზომით, რა ზომითაც იგი იაზრებდა რელიგიური ფაქტორის როლსა და ადგილს სოციალური წარმონაქმნების სტრუქტურაში, მისი რელიგიის სოციოლოგია - ადრინდელთან ერთად, ახალ დატვირთვას იღებდა: სწორედ რელიგიის სოციოლოგიის დახმარებით ცდილობდა ვებერი აღმოეჩინა - აეხსნა სოციალური მოქმედების კატეგორიის შინაარსი: რელიგიის სოციოლოგიას თავის საგნად სუბიექტურად ნაგულისხმევი აზრი-საზრისი აქვს. თუ სამართლისა და სახელმწიფოს სოციოლოგიაში ვებერი"სხვაზე ორიენტაციის" ფორმებს აანალიზებს, მაშინ რელიგიის სოციოლოგიაში იგი საზრისთა ისტორიაში არსებული ძირითადი სახეების ტიპოლოგიზაციას ახდენს. საბოლოო ჯამში, რელიგიის სოციოლოგია მთელი ვებერისეული სოციოლოგიის ერთ - ერთ ცენტრალურ განყოფილებად იქცა.

როგორც რეალურ სოციალურ მოქმედებაში ძნელია ერთმანეთისაგან გამოყო მისი მომენტები - „სუბიექტურად ნაგულისხმევი საზრისი" და „სხვაზე ორიენტაცია", ასევე ძნელია ერთმანეთისაგან განვაცალკევოთ რელიგიურ-ეთიკური და სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი წარმონაქმნები, რომლებიც ისტორიაში მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი. მაგრამ ანალიზის მიზნით ვებერი შეგნებულად ანაწევრებს ამ მომენტებს, რათა შემდეგ კვლევის მსვლელობაში მათი კავშირის „მექანიზმები" ახსნას. ამიტომ „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკაში" ბჭობა უკვე არა მხოლოდ რელიგიის და მეურნეობის თანაფარდობას, არამედ რელიგიისა და ძალაუფლების ფორმების, რელიგიისა და ხელოვნების, მეცნიერების, ფილოსოფიის და ა.შ. თანაფარდობის საკითხებსაც ეხება.

მაგრამ მიუხედავად თემის გაფართოებისა და გაღრმავებისა რელიგიური ეთიკის ანალიზის მეთოდოლოგიური საშუალებები ვებერთან მნიშვნელოვნად ადრინდელი რჩება. შედარებისთვის ეტალონად აქაც, ისევე როგორც მისი სოციოლოგიის სხვა განყოფილებებში მიზანრაციონალური მოქმედება რჩება, ხოლო მის ყველაზე წმინდა ვარიანტს ეკონომიკური მოქმედება წარმოადგენდა. ამიტომ რელიგიის სწორედ

სამეურნეო ეთიკასთან კავშირის ტიპის დადგენა ვებერისათვის როგორც თვით რელიგიის ანალიზისათვის, ისე სამართლისადმი, სახელმწიფოსადმი და ა.შ. მისი დამოკიდებულების ანალიზისათვის კვლავინდებურად მნიშვნელოვან საშუალებად რჩება.

მხოლოდ შესრულებულ მოქმედებათა საზრისის, ე.ი. მოქმედი ინდივიდების მოტივთა გაგება გვაძლევს რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის შესაძლებლობას. მანამ, სანამ მოვახდენდეთ რელიგიური ქცევის ტიპთა კლასიფიკაციას და შედარებას, საჭიროა დავინახოთ ის საგანი, რომელიც შედარებულ და კლასიფიცირებულ უნდა იქნას. რელიგიის სოციოლოგიაში განსაკუთრებით ნათელია გაგების მეთოდის როლი. თუ იდეალური ტიპის კონსტრუქცია ვებერს აახლოებს პოზიტივიზმთან და ნომინალიზმთან, მაშინ „გაგების" მისი პრინციპი პირიქით, უფრო ჭვრეტასა და „თანაგანცდას" მოითხოვს. რელიგიის ვებერისეული სოციოლოგია არსებითად კულტურის სოციოლოგიაა. ვებერისეული მიდგომა ერთი მხრივ ფრანგული სკოლისაგან (დიურკემი, ლევი-ბრიული და სხვ.) და მეორეს მხრივ ტეილორისა და ფრეიზერისაგან მომდინარე ინგლისური ტრადიციებისაგან განსხვავდება. როგორც ფრანგული სკოლისათვის, ისე ინგლისელებისთვის უწინარეს ყოვლისა, რელიგიის გენეზისის, მისი ადრინდელი ფორმების კვლევაა დამახასიათებელი: არაა შემთხვევითი, რომ ერთნიც და მეორენიც პირველყოფილი საზოგადოების რელიგიურ წარმოდგენებს მიმართავენ, და მისგან ამოსვლისას რელიგიური ცნობიერების როგორც ასეთის სტრუქტურას განიხილავენ. ინგლისელი ეთნოგრაფები და რელიგიათმცოდნენი, ხელმძღვანელობენ რა ევოლუციონიზმის პრინციპებით, ვერ იაზრებენ რელიგია გაიგონ სხვაგვარად თუ არა როგორც მისი წარმოშობის დადგენის გზით. დიურკემი, რომელიც თვლიდა რომ რელიგიისა და სოციალურობის ცნება საზოგადოდ რომ ვთქვათ, იგივეობრივია, განიხილავს რელიგიის არსებისა და წარმოშობის პრობლემას საზოგადოების არსებისა წარმოშობის იგივეობრივად, - ამიტომ გასაგებია, თუ როგორ მნიშვნელობას ანიჭებს იგი რელიგიის სოციოლოგიაში მიმდინარე გამოკვლევებს.

რამდენადაც ვებერი ცენტრალური სახით რელიგიის წარმოშობის საკითხს არ სვამს, ამდენად იგი მისი არსების შესახებ საკითხს სპეციალურად არ განიხილავს. მოთხოვნით - ამოვიდეთ ცალკეული ინდივიდებისა მისი მოტივების - განცდების, წარმოდგენების, მიზნებისაგან - ვებერირელიგიის გამოკვლევების დროსაც ხელმძღვანელობს. ამიტომ გასაგებია, რომ იგი დიურკემისაგან განსხვავებითყოველგვარი, მათ შორის პრიმიტიული, რელიგიის სავსებით სხვა მომენტს უსვამს ხაზს - მისი აზრით მაგიურ და კულტობრივ მოქმედებებს მუდამ ამქვეყნიური (მიწიერი) მიზნები აქვთ. „მოქმედებები, რომლებიც მოტივირებულნი არიან რელიგიურად ან მაგიურად... დასაწყისიდანვე ამქვეყნიურ

მიზნებზეა მიმართული". ესაა უწინარეს ყოვლისა, ამინდის რეგულირება (წვიმის გამოწვევა, ქარიშხლის მოთვინიერება - ჩადგომა და ა.შ.) ავადმყოფობისაგან განკურნება (მათ შორის ავადმყოფის სხეულისაგან ბოროტი სულების განდევნა), მომავალი ხდომილებების წინასწარმეტყველება და ა.შ. სწორედ რამდენადაც მაგიურ და რიტუალურ მოქმედებებს - ვებერის რწმენით - თავიანთ მიზნად აქვთ გარკვეული, სავსებით ამქვეყნიური და ამ აზრით რაციონალური რეზულტატების - შედეგების მიღწევა, ამდენად იგი შესაძლებლად თვლის ეს მოქმედება, როგორც „უკიდურეს შემთხვევაში შეფარდებით რაციონალურ" მოქმედებად დააკვალიფიციროს.

რელიგიის ვებერისეული სოციოლოგიის მეორე მნიშვნელოვანი ასპექტი - ინდივიდის არაჩვეულებრივი, ზებუნებრივი უნარების როლის შესახებ ყურადღების გამახვილებაა, რომლის წყალობითაც მას ჯადოქარი, შამანი, წინასწარმეტყველი, ახალი რელიგიის დამაარსებელი შეუძლია იყოს. ეს უნარები (ინდივიდუალური ქარიზმა) იყოს ვებერის აზრით, უზარმაზარ სოციალურ ძალას , მაგრამ ირაციონალურ ძალას შეიძლება წარმოადგენდეს, რომელსაც იგი რაციონალურ ფაქტორებს უპირისპირებს. ამავე დროს ქარიზმა ვებერის მიერ კვლავ განიხილება როგორც ფაქტორი, რომელიც ინდივიდუუმზე მიუთითებს და რომელიც მოითხოვს იმას, რომ მხედველობაში სწორედ ინდივიდუალური მოქმედება როგორც სოციალური პროცესის უჯრედი მივიღოთ.

თავისი ინტერესებისა და მეთოდის შესატყვისად ვებერი კვლევის საგანსაც ირჩევს: ძირითადად იგი განვითარებულ საზოგადოებათა რელიგიებს, ე.ი. მსოფლიო რელიგიებს სწავლობს, რომლებიც სოციალური დიფერენციაციის შედარებით მაღალ დონეს, მნიშვნელოვან ინტელექტუალურ განვითარებას, ნათელი თვითცნობიერების მქონე პიროვნების არსებობას გულისხმობს. მართალია, რიტუალურ - კულტობრივ მომენტს თვით მსოფლიო რელიგიებშიც აქვს ადგილი, მაგრამ იმ ზომით, რა ზომითაც აქ ჯგუფური საწყისი სუსტდება და ინდივიდუალური გამოიყოფა, ადათ-წესებთან და რიტუალებთან შედარებით დოგმატურ და ეთიკურ ელემენტთა მნიშვნელობა იზრდება. და აი აქ ვებერისეული მეთოდოლოგია, რომელიც მოქმედ ინდივიდთა მოტივების ანალიზს მოითხოვს, კვლევის შესატყვის საგანს პოულობს.

რელიგიური ცხოვრების მაღალგანვითარებული ფორმების უზარმაზარ მასალაზე ემპირიული დაკვირვებებისა და შედარებების გზით ვებერი აფიქსირებს, სად და როგორი სოციალური არსებობისას, რომელ სოციალურ ფენებსა და პროფესიულ ჯგუფებს შორის ჭარბობს რიტუალურ-კულტობრივი საწყისი, სად ასკეტურ - მოსაქმე, სად მისტიკურ მჭვრეტელობითი, სად ინტელექტუალურ - დოგმატური. მაგ. ვებერის თანახმად, მაგიური ელემენტები ყველაზე უფრო მიწათმოქმედ ხალხთა რელიგიებისათვის და - მაღალგანვითარებულ კულტურათა ფარ-

გლებში - გლეხთა ფენებისთვისაა დამახასიათებელი; რაციონალურ ხასიათს ატარებს ქალაქურ ფენათა, კერძოდ ხელოსანთა რელიგიები, რომლებიც გარე ბუნებრივ პირობებზე ნაკლებაა დამოკიდებული, ვიდრე გლეხები და გაცილებით მეტად შრომის რიტმულად სწორ, რაციონალურ ორგანიზაციაზე არიან დამოკიდებულნი. მაგრამ რამდენადაც მსოფლიო რელიგიები, როგორც წესი, წარმოიქმნებიან და ვრცელდებიან არა მხოლოდ ერთ ფენაში, ამდენად მათში თავისებური შერწყმით სხვადასხვა მომენტთა მთელი რიგი არსებობს.

რელიგია და რაციონალიზაცია. მიუხედევად იმისა, რომ ან ნაწილში ჩვენ ყურადღებას რელიგიის რაციონალიზაციაზე ვამახვილებთ, შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ, რომ ვებერმა საკმაოდ დიდი დრო დახარჯა იმის ანალიზში, თუ ადრეული, უფრო პრიმიტიული რელიგიები რაციონალიზაციის ზრდას მსოფლიოს უდიდეს ნაწილში როგორ აფერხებდნენ. ვებერმა აღნიშნა, რომ რელიგიური „წმინდა (საკრალური) უნიკალურად მტკიცეა". ამ მოსაზრების მიუხედავად, დასავლეთში რელიგიამ მისი ცვლადობა აჩვენა; ის რაციონალიზაციაზე დამყოლი აღმოჩნდა და ამან საზოგადოების სხვა ნაწილების რაციონალიზაციის პროცესში გადამწყვეტი როლი ითამაშა.

ადრე რელიგია წარმოდგენილი იყო, როგორც ღმერთების საბედისწერო სიმრავლე, მაგრამ რაციონალიზაციასთან ერთად, ღმერთების ნათელი და შეთანხმებული წყება (პანთეონი) წარმოიქმნა. „ადრეულ რელიგიებს ოჯახის ღმერთები, ნათესაობის ღმერთები, პროფესიისა და დასვენების ღმერთები ჰყავდა. ვებერს სჯეროდა, რომ ამგვარი ღმერთების შესახებ რწმენის წარმოქმნა რაციონალიზაციის (თეორიული) კულტურულმა ძალებმა წაახალისა: ის უპირატესობას უნივერსალური ღმერთების პირველობას ანიჭებდა და პანთეონის სისტემატიზაციის ყველა კომპონენტს სისტემური რაციონალური პრინციპების განვითარება სდევდა თან. ღმერთების პანთეონი არ იყო ვებერის მიერ განხილული რელიგიის რაციონალიზაციის ერთადერთი ასპექტი. ის აგრეთვე ღმერთების იურისდიქციის საზღვრების, მონოთეიზმის და ღმერთების ანთროპომორფიზაციის, როგორც ამ განვითარების შემადგენელი ნაწილის შესახებაც საუბრობდა. მიუხედავად იმისა, რომ რაციონალიზაციის საფუძველი მსოფლიოს ბევრ რელიგიაში მოიძებნება, დასავლური სამყაროს გარეთ, რაციონალიზაციის წინააღმდეგ აღმართული ბარიერები მის საფუძვლებს ბევრად აღემატება." (64, გვ. 245)

მიუხედავად იმისა, რომ ვებერს რაციონალიზაციის კულტურული კონცეფცია ჰქონდა, ის მას გარეშე ძალად არ განიხილავდა, რომელიც ადამიანების მოქმედებაზე გავლენას ახდენს. მას არ ჰქონდა ჯგუფური აზროვნების გამომხატველი შეხედულება. რელიგიაში, რაციონალიზაცია დაკავშირებულია კონკრეტული ადამიანების ჯგუფთან, რომლებსაც მღვდლები ჰყავთ. საგულისხმოა, რომ პროფესიონალურად

განსწავლული სამღვდელოება კარიერისა და რაციონალიზაციის საწყისს წარმოადგენს. ამით, განსხვავდებიან მღვდლები ჯადოქრებისგან, რომლებიც უფრო ირაციონალურ რელიგიურ სისტემას წარმოადგენენ. მღვდლობის უფრო დიდი რაციონალურობა რამდენიმე ფაქტორიდან გამომდინარე აშკარაა. ისინი სისტემური სწავლების პროგრამას გადიან, მაშინ როდესაც ჯადოქრების სწავლება არასისტემურია. ასევე, მღვდლები უფრო სპეციალიზირებულები არიან, ხოლო გრძნეულებს სპეციალიზაცია ნაკლებად ახასიათებთ. და ბოლოს, მღვდლებირელიგიური საკითხების სისტემურ წყებას ფლობენ და ეს კი მათ ჯადოქრებს ძალიან აშორებს. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მღვდლები ერთდროულად ორივე - რაციონალიზაციის პროდუქტებიც და ამ პროცესის განმავითარებლებიც - არიან.

სამღვდელოება არ არის ერთადერთი ჯგუფი, რომელიც რაციონალიზაციის პროცესში გადამწყვეტ როლს ასრულებს. ამ პროცესში წინასწარმეტყველებისა და ერისკაცების როლიც დიდია. წინასწარმეტყველები საკუთარი პიროვნული მოწოდების, მათი ემოციური ქადაგებების, მათი პრობლემატიკებისა და დოქტრინების მეშვეობით და არა მხოლოდ პოპულარობისა და მარტო მუშაობის თავისებურებით შეიძლება მღვდლებისგან აღმოცენდნენ. წინასწარმეტყველების მთავარ როლს ერისკაცების მობილიზაცია წარმოადგენს, რადგან ვერანაირი რელიგია მიმდევრების გარეშე ვერ იარსებებს. ვებერმა განასხვავა ორი ტიპის: ეთიკური და მაგალითის მიმცემი წინასწარმეტყველები. ეთიკურ წინასწარმეტყველებს (მუჰამედი, იესო ქრისტე და ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველები) სჯერათ, რომ მათ დავალება პირდაპირ ღმერთისგან მიიღეს და მიმდევრებისგან მორჩილებას, როგორც ეთიკურ ვალდებულებას მოითხოვენ. მაგალითის მიმცემი წინასწარმეტყველები (მაგ. ბუდა) საკუთარი მაგალითით სხვებს სულიერი გადარჩენის გზებს აჩვენებს. ორივე შემთხვევაში, წარმატებულ წინასწარმეტყველებს საკმაოდ დიდი რაოდენობის მიმდევრების მიზიდვა შეუძლიათ და ეს გარკვეულ გაუგებრობას ქმნის მღვდლობისთვის, რაც რელიგიის მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. წინასწარმეტყველები თავდაპირველად ხიბლავენ ადამიანების ჯგუფს, მაგრამ აუცილებელია რომ ეს ჯგუფი შემდეგში პერმანენტულ ერთობად იქცეს. ამგვარი ერთობის შექმნა რელიგიის რაციონალიზაციისკენ გადადგმული მთავარი ნაბიჯია.

,,წინასწარმეტყველები გადამწყვეტ როლს თამაშობენ ამგვარი გაერთიანების შექმნის პროცესში, მაგრამ მას შემდეგ რაც მისი ფორმირება დასრულდება, ამ ადამიანების მნიშვნელობა მცირდება. მართლაც, მათი ირაციონალური ბუნების გამო, ისინი რელიგიის რაციონალიზაციის პროცესში გარკვეულ ბარიერსაც კი ქმნიან. მღვდლებსა და წინასწარმეტყველებს შორის გარკვეული კონფლიქტი წარმოიქმნება, მაგრამ ეს ისეთი დაპირისპირებაა, რომელიც საბოლოოდ უფრო რაციონალური

სამღვდელოების სასარგებლოდ უნდა გადაიჭრას. ამ დაპირისპირების გადაწყვეტაში მღვდლებს რაციონალიზაცია ეხმარება, რომელიც საზოგადოების დანარჩენ ნაწილში მიმდინარეობს. საერო ცხოვრების წიგნიერებისა და ბიუროკრატიზაციის ზრდის პროცესში, მღვდლები წარმოადგენენ ძალას, რომელთაც მასების განათლება შეუძლიათ და ეს მათ წინასწარმეტყველებთან შედარებით ბევრად უფრო დიდ უპირატესობას ანიჭებს. და ბოლოს, მაშინ როდესაც წინასწარმეტყველები მოწოდებულნი არიან ქადაგებისთვის, მღვდლები ადამიანების ყოველდღიური ამოცანების მოგვარების საქმესთავის თავზე იღებენ. მიუხედავად ამისა ქადაგება ძალიან მნიშვნელოვანია განსაკუთრებულ პერიოდებში, პასტორულ მოძღვრებებსა თუ ერისკაცების ყოველდღიურ რელიგიურ რიტუალებში და ეს ყველაფერი სამღვდელოების ძალაუფლებას ზრდის. დასავლეთის ეკლესიამ შეაჯერა რაციონალური პასტორული ხასიათი ეთიკურ რელიგიასთან, რის შედეგადაც განსაკუთრებული გავლენის მქონე და რაციონალურ რელიგიის ფორმასთან მივიდა. ეს რაციონალიზებული რელიგია ქალაქურ საშუალო კლასს საკმაოდ წარმატებულად მოერგო და როგორც ეკონომიკური ცხოვრების, ისე საზოგადოების სხვა ნაწილების რაციონალიზაციის პროცესში გადამწყვეტი როლი ითამაშა." (იქვე)

მაგალითისათვის გავჩერდეთ კონფუციანელობის ვებერისეულ ანალიზზე. მართალია, მკაცრი აზრით, კონფუციანელობას არც კი შეიძლება რელიგია ეწოდოს, რამეთუ მასში არ არსებობს მაგ: საიქიო ცხოვრების რწმენა, მაგრამ მისი სოციალური მნიშვნელობისა და იმ როლის მიხედვით, რომელიც მან ითამაშა ჩინური კულტურის შიგნით, იგი ვებერის მიხედვით შეიძლება მივაკუთვნოთ მსოფლიო რელიგიებს. კონფუციანელობა, ამბობს ვებერი ზღვრულად რეალისტურია, მისთვის უცხოა მიღმური სამყაროსადმი ინტერესი. კონფუციანური ეთიკის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი სათნოება - სიკეთენია: დღეგრძელობა, ჯანმრთელობა, სიმდიდრე- ერთი სიტყვით, ბედნიერი - კეთილდღეობით სავსე მიწიერი სიცოცხლე. ამიტომ მისთვის არაა დამახასიათებელი არც ესქატოლოგიური მოტივები, არც საიქიო ცხოვრების რწმენასთან დაკავშირებული ცოდვათა მონანიების - გამოსყიდვის, ხსნის მოტივები, მისთვის არაა დამახასიათებელი; და თუმცა ჩინეთშიც, როგორც აღნიშნავს ვებერი, არსებობდა კიდეც ამქვეყნიური მხსნელი - იმპერატორის მესიანისტური იმედი და რწმენა, მაგრამ მას არ მიუღია უტოპიის რწმენის ის ფორმა, რომელიც დამახასიათებელია იუდეველობისა ან ქრისტიანობისთვის.

საბოლოო ჯამში სახელმწიფოებრივი კულტი იყო ხაზგასმით გონივრული - საღი და მარტივი - უბრალო: მსხვერპლი, რიტუალური ლოცვა, მუსიკა და რიტმული ცეკვა. კულტიდან მკაცრად იყო გამორიცხული ყოველგვარი ორიგიასტული ელემენტი. კონფუციანელობისთვის

უცხო იყო როგორც ექსტატიზმი, ისე ასკეტიზმიც: ყველაფერი ეს წარმოდგენილი იყო ირაციონალურ საწყისად, რომელსაც უწესრიგობისა და შფოთის სულისკვეთება შეჰქონდა მკაცრად რაციონალურ ეთიკაში და კლასიკურად მოწესრიგებულ კულტში. „რასაკვირველია, ოფიციალურ კონფუციანელობაში არ იყო ინდივიდუალური ლოცვები ამ სიტყვის დასავლური აზრით; მან იცოდა მხოლოდ რიტუალური ფორმები". ადამიანსა და ღმერთს შორის ინდივიდუალური, პირადი ურთიერთობის არარსებობის გამო შეუძლებელი იყო წარმოშობილიყო „შეწყალების", „ღვთის რჩეულობის" იდეები. „როგორც ბუდიზმი, კონფუციანელობა იყო მხოლოდ ეთიკა. მაგრამ ბუდიზმის საპირისპიროდ, იგი იყო განსაკუთრებით შიდა სამყაროსეული პროფანული ეთიკა და ბუდიზმთან უფრო კონტრასტულად იგი იყო შეგუება სამყაროსადმი, მისი წესრიგისა და პირობებისადმი..." წესწყობილება - წყობა, წესრიგი და ჰარმონია - აი კონფუციანური ეთიკის ძირითადი პრინციპები, რომლებიც თანაბრად მისაღებია სახელმწიფოებრივი ვითარებისა და ადამიანური სულის მდგომარეობისათვის. „კონფუციანელობის გონება", - წერს ვებერი - იყო წესრიგის რაციონალიზმი... აღზრდისა და განათლების ამოცანები მთლიანად დაქვემდებარებული იყო ამ ძირითად ღირებულებებზე. განათლება ატარებდა ჰუმანიტარულ ხასიათს („ლიტერატურულ ხასიათს"): კლასიკური ჩინური ლიტერატურის ცოდნა, ლექსთწყობის ხელოვნების ფლობა, მრავალრიცხოვან რიტუალთა ფაქიზი ცოდნა - აი ის წმინდა ტრადიციული ელემენტები, რომლებიც აუცილებელი იყო აეთვისებინა ჩინელ არისტოკრატს.

კონფუციონალური ეთიკის სპეციფიკაა ის, რომ მიუხედავად რაციონალიზმისა იგი არ არის მაგიის მიმართ მტრულ დამოკიდებულებაში. მართალია, ეთიკური სათნოებანი მაგიურ თილისმებზე - ჯადოზე და შელოცვებზე მაღლა დგანან: „მაგია სათნოებათა წინააღმდეგ უძლურია", - თვლიდა კონფუცი, მაგრამ პრინციპულად მაგია არ არის უარყოფილი, აღიარებულია, რომ მას ძალაუფლება - ძალა აქვს ბოროტ სულებზე, თუმცა არა აქვს ძალა კეთილზე - და ეს შეესატყვისებოდა ბუნების შესახებ კონფუციანურ ნარმოდგენებს, რომელიც სავსე იყო სულებით - როგორც კეთილი, ისე ბოროტი სულებით.

ამგვარად, ვებერი აჩვენებს, რომ კონფუციანელობაში შეერთებული იყო ორი საწყისი: ეთიკურ-რაციონალური და ირაციონალურ-მაგიური; აქ რაციონალიზმს ჰქონდა განსაკუთრებული ხასიათი, რომელიც არსებითად განსხვავდება რაციონალიზმის დასავლური ტიპისგან: იგი გაერთიანებული იყო მაგიასთან და ტრადიციონალიზმთან. სწორედ ამ გარემოებათა ძალით ჩინეთში ვერ შეძლო წარმოქმნა მეცნიერების იმ ტიპმა, რომელიც განვითარდა დასავლურ - ევროპულ ნიადაგზე, და ვერ შესძლო მმართველობის ფორმალურ-რაციონალური ტიპი შეექმნა.

შემდგომში სხვა მსოფლიო რელიგიურ-ეთიკურ სისტემათა ინდი-

ვიდუალური სახის განხილვისას, ვებერი იძლევა მათ კლასიფიკაციას იმასთან შედარებით, და შესაბამისობაში, თუ სახელდობრ რომელი სოციალური ფენები იყვნენ ამ სისტემათა მთავარი მატარებლები: კონფუციანელობის მატარებელი - მსოფლიოს მამოძრავებელი ბიუროკრატი, ინდუიზმისა - მსოფლიოს მომწესრიგებელი მაგი - ჯადოქარი, ბუდიზმის - მსოფლიოში მოხეტიალე ბერი - მჭვრეტელი, ისლამისა - მსოფლიოს მპყრობელი მეომარი; ქრისტიანობისა - მოხეტიალე ხელოსანი.

ვებერის განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო პარიების ე.წ. რელიგიის პრობლემამ, ე.ი. ჯგუფთა რელიგიამ, რომლებიც სოციალური იერარქიის ყველაზე დაბალ საფეხურზე ან ამ იერარქიის მიღმაც კი იმყოფებოდნენ. თუ ყველაზე პრივილეგირებულ, არისტოკრატიული ფენებისათვის, როგორც წესი (მაგრამ არა განსაკუთრებით), დამახასიათებელია ინტერესთა მიმართულება ამქვეყნიურ სამყაროზე, მოწესრიგების მისწრაფება (კონფუციანელობა), ორგანიზების მისწრაფება (ინდუიზმი), ამ სამყაროს გაშუქება - განათება (სამყაროს მსოფლიოს ამ „გაშუქების" მისწრაფების ელემენტები შეიძლება ვიპოვოთ ქრისტიანობის კათოლიკურ და მართლმადიდებლურ ვარიანტებში), მაშინ „პარიების რელიგიაში" პირველ პლანზე გამოდიან ესქატოლოგიური მოტივები, „მიღმურისაკენ" მისწრაფებანი.

"პარიების რელიგიური ეთიკის" იუდაიზმის მასალაზე ანალიზისას, განსაკუთრებით წინასწარმეტყველთა რელიგიების, აგრეთვე სხვადასხვა შიდა ქრისტიანულ მიმდინარეობათა და სექტათა ანალიზისას, ვებერი აჩვენებს, რომ „პარიათა" რელიგიურობის მატარებელნი არასდროს ყოფილან მონები ან თავისუფალი მედღეური მშრომელები, რომლებიც ვებერის მიხედვით, საერთოდ არ არიან აქტიურნი რელიგიურ მიმართებაში. ამ გამონაკლისს არ შეადგენს, ვებერის თანახმად, მისი თანამედროვე პროლეტარიატიც. რელიგიურ მიმართებაში ყველაზე აქტიურნი არაპრივილეგირებულთა ფენებში, ვებერის მიხედვით, არიან წვრილი ხელოსნები, უფრო პრივილეგირებული ფენებისგან გამოსული გაღარიბებული (მაგ: ჩინელი მანდარინები) ინტელექტუალები.

ვებერი რელიგიის კლასიფიკაციას ახდენს აგრეთვე სამყაროსადმი მათი სხვადასხვა დამოკიდებებულების საფუძველზე. მაგ: კონფუციანელობისათვის დამახასიათებელია სამყაროს მიღება; პირიქით, სამყაროს უარყოფა და მიუღებლობა დამახასიათებელია ბუდიზმისათვის. ინდოეთი, ვებერის მიხედვით, ესაა რელიგიურ-ეთიკურ მოძღვრებათა აკვანი, რომლებიც თეორიულად და პრაქტიკულადაც უარყოფენ სამყაროს - მოფლიოს. ზოგიერთი რელიგია სამყაროს - მსოფლიოს იღებს მისი გაუმჯობესებისა და გამოსწორების პირობით: ასეთებია ისლამი, ქრისტიანობა, ზოროასტრიზმი. იმისაგან, მიიღება სამყარო თუ არა და თუ მიიღება, მაშინ როგორი ზომით, დამოკიდებულია რელიგიური ეთიკის მიმართება პოლიტიკის სფეროსადმი, საზოგადოდ ძალაუფლები-

სადმი და ძალადობისადმი. სამყაროს - მსოფლიოს უარმყოფელი რელიგია, როგორც წესი , აპოლიტიკურია, იგი გამორიცხავს ძალადობას; აქ ყველაზე თანმიმდევრულია ბუდიზმი, თუმცა არაძალადობის იდეები დამახასიათებელია აგრეთვე ქრისტიანობისთვისაც. იქ, სადაც სამყარო მთლიანად მიღებულია, რელიგიური შეხედულებები, შენიშნავს ვებერი, ადვილად ეთანადებიან პოლიტიკურ სფეროს, საზოგადოდ მაგიური რელიგიები არ უპირისპირდებიან პოლიტიკას.

მსოფლიო რელიგიები, როგორც წესი, სოტერიოლოგიურ ხასიათს ატარებენ. ხსნის პრობლემა - ერთ - ერთი ცენტრალურია რელიგიურ ეთიკაში. ვებერი აანალიზებს რელიგიურ - ეთიკურ განწყობებს იმის და მიხედვით. თუ ხსნის როგორ გზებს გვთავაზობენ ისინი; უწინარეს ყოვლისა, შესაძლებელია ორი ვარიანტი: ხსნა საკუთარი მოქმედებების მეშვეობით, მაგ: ბუდიზმში, და ხსნა შუამავალი მხსნელის მეშვეობით (იუდაიზმი, ისლამი, ქრისტიანობა). პირველ შემთხვევაში ხსნის მეთოდებია ან რიტუალური საკულტო მოქმედებანი და ცერემონიები, ან სოციალური მოქმედებები (მოყვასის სიყვარული, სიკეთის მქნელობა, ახლობლებზე ზრუნვა - კონფუციანელობაში), და ბოლოს, თვითსრულყოფილება. მეორე შემთხვევაშიც (ხსნა მაცხოვრის მეშვეობით) აგრეთვე რამდენიმე ვარიანტია ხსნისა. პირველი, ინსტიტუციონალიზაციის (ეკლესიისადმი მიკუთვნებულობა როგორც ხსნის პირობა კათოლიციზმში) მეშვეობით; მეორე, განგების, ბედისწერის წყალობის მეშვეობით (ისლამი, კალვინიზმი).

ბოლოს ვებერი განასხვავებს ხსნის გზებს, რომლებიც დამოკიდებულნია არა იმდენად მორწმუნეთა მიერ მცნებებისა და სარიტუალო მოქმედებების შესრულებაზე, რამდენადაც მათ შინაგან განწყობებზე. აქაც იგი აღმოაჩენს ორ განსხვავებულ ტიპს: ხსნა აქტიური ეთიკური მოქმედებით და მისტიკური ჭვრეტის მეშვეობით. პირველ შემთხვევაში მორწმუნე აცნობიერებს თავის თავს როგორც ღვთაებრივი ნების იარაღს. მისი საქმიანობის ეთიკური ხასიათის აუცილებელი პირობაა - ასკეტიზმი. აქაც თავის მხრივ შესაძლებელია ორი შემთხვევა: ან მიზანია მსოფლიოსაგან გაქცევა - და მაშინ ასკეტიზმი არის განთავისუფლება ყველა ჯაჭვისაგან, რომლებიც ადამიანს მსოფლიოსთან აკავშირებენ, ანდა მიზანია სამყაროს - მსოფლიოს გარდაქმნა (კალვინიზმი) - და აქაც ასკეტიზმი ემსახურება შიდა ეკონომიკური, მეცნიერული და სხვა სახის საქმიანობათა მიზნებს.

მეორე - ჭვრეტით - გზას მიზნად მისტიკური განათების მდგომარეობის მიღწევა, ნიონ ისტიკა - ს მიღწევა, ღვთაებრივში განსვენება აქვს. აქაც ასკეზი რაციონალურ ხასიათს ატარებს. მაგრამ რაციონალურ - ასკეტური ქცევა ამქვეყნიდან განდგომაზე და უსასრულობის ჭვრეტაში ჩაფლობაზეა მიმართული.

როგორც ვხედავთ, კლასიფიკაციისა და შედარებების ის მეთოდე-

ბი, რომლებსაც მუდამ მიმართავს ვებერი, რელიგიური ცნობიერების ფენომენთა დაპირისპირება-შეპირისპირებასა და მუდმივ განსხვავებას მოითხოვენ. განსხვავების საფუძვლად ვებერთან კვლავ იდეალური ტიპები: რაციონალური, ქარიზმატული და ტრადიციული გვეველინება

ამ იდეალური ტიპების უკან თვით ვებერისეული „ უმაღლესი ღირებულებები" დგას: 1. ძმური სიყვარულის ეთიკა („სიკეთე"); 2. ღირებულებებისაგან გათავისუფლებული და წმინდად ფუნქციონირებადი „გონება", ე.ი. ფორმალური რაციონალურობა (ყოფილი „ჭეშმარიტება", სეკულარიზებული მექანიზმამდე); 3. სტიქიურ-ექსტატიკური საწყისი, ქარიზმა - მაგიურ რელიგიათა საფუძველი. (ირაციონალური „ძალა", სტიქიური „ძალა-ძლიერება", „მშვენიერება", რომლის მხარეზეა ყველაზე ირაციონალური სასიცოცხლო ძალა-სქესობრივი სიყვარული).

უეჭველია, რომ ეს სამი „საწყისი" - იდეალური ტიპებია, რომ ემპირიულ სინამდვილეში ისინი წმინდა სახით, როგორც წესი, არ გვხვდებიან, მაგრამ უეჭველია ისიც, რომ ყველა ისინი წარმოადგენენ ძირითად „ღირებულებებს", რომლებიც თვით ვებერის მსოფლმხედველობაშიც ისევე ისწრაფვიან ერთმანეთისკენ და გამორიცხავენ ერთმანეთს, როგორც მათ შესაბამისად კონსტრუირებული იდეალური ტიპები. „ჩვენ დღეს ვიცით არა მხოლოდ ის, რომ რაღაც შეიძლება იყოს მშვენიერი, თუმცა იგი არ არის კეთილი, არამედ ისიც,რომ იგი მშვენიერია სწორედ იმაში, რაშიც იგი არ არის კეთილი; ეს ჩვენთვის ცნობილია ნიცშეს დროიდან, ხოლო კიდევ უფრო ადრე თქვენ იპოვით მას „ბოროტების ყვავილებში", როგორც ბოდლერმა უწოდა მისი ლექსების ტიპს და უკვე მოხეტიალე-მოარული სიბრძნეა ის, რომ რაღაც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, იმდენად. რამდენადაც იგი „არაა მშვენიერი, არაა წმინდა და არაა კეთილი". (15, გვ. 726) პოლითეიზმი „ღმერთთა მარადიული ბრძოლა" - ვებერის აზროვნების მსოფლმხედველობრივი საფუძველია, რელიგიის სოციოლოგიაში იგი გამოჩნდა ყველაზე განსაკუთრებული სიცხადით, რამდენადაც თვით ვებერი განიხილავს რელიგიის როგორც ყველა ღირებულებათა უკანასკნელ, სხვაზე დაუყვანად საფუძველს; ერთმანეთის დაპირისპირებულ - მებრძოლ „ღირებულებათა" შერიგება, ვებერის მიერ შეუძლებელია , რომ ვერავითარი მეცნიერული აზროვნება, ვერავითარი ფილოსოფიური მედიტაცია, ვერაა შემძლე იპოვოს საკმარისი საფუძველი ღირებულებათა ერთი ჯგუფის მეორეზე უპირატესობის დასადგენად. „თუ როგორ იაზრებენ ფრანგულ და გერმანულ კულტურებს შორის „მეცნიერული" არჩევანის შესაძლებლობას, ეს მე არ ვიცი. აქაც იგივე კამათია განსხვავებულ ღმერთთა და კამათი მარადიულია... ხოლო ამ ღმერთებზე და მათ ბრძოლაზე ბატონობს ბედისწერა - ბედი, მაგრამ არა „მეცნიერება..."რომელი ადამიანი გაბედავს „მეცნიერულად უარყოს" მთიანი ქადაგების ეთიკა, მაგალითად დებულება „ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის გაუწევლობის შესახებ" ან იგავი

ადამიანის შესახებ, რომელიც უშვერს მარცხენა და მარჯვენა ლოყას და მიუხედავად ამისა, ნათელია, რომ აქ, თუ ამას შევხედავთ საერო თვალსაზრისით, ნაქადაგებია ეთიკა, რომელიც მოითხოვს საკუთარი ღირსების გრძნობებზე უარის თქმას. საჭიროა, არჩევანი გავაკეთოთ რელიგიურ ღირსებაზე, რომელსაც გვაძლევს ეს ეთიკა და მამაკაცურ ღირსებას შორის, რომ ეთიკა ქადაგებს რაღაცა სავსებით სხვას: „წინააღმდეგობა გაუწიოს ბოროტებას, სხვაგვარად შენ პასუხისმგებელი იქნები შენი წილი პასუხისმგებლობისა, თუ იგი დაგძალავს". ინდივიდის საბოლოო განწყობის შესაბამისად ერთ-ერთი ამ ეთიკური პოზიციებიდან ამოდის ეშმაკისაგან, მეორე - ღმერთისაგან, და ინდივიდმა უნდა გადაჭრას, ვინაა მისთვის ღმერთი და ვინ - ეშმაკი". (15, გვ. 726 - 727).

ეს „პოლითეიზმი" „საბოლოო - უმაღლეს ღირებულებათა" დონეზე ვებერში უკვე არა იმდენად კანტისა და ნეოკანტიანელების მიმდევარს, რამდენადაც ავლენს მოაზროვნეს, რომელიც თავისი მსოფლმხედველობრივი განწყობებითა და ტრადიციებით ჰობსის, მაკიაველის, ნიცშეს პოზიციებთან ახლოსაა. ჭეშმარიტების, განურჩევლად იმისა,როგორც არ უნდა ყოფილიყო იგი, შემეცნებისაკენ მკაცრი და ვაჟკაცური მისწრაფების მოთხოვნა ვებერმა მემკვიდრეობით, სწორედ მათგან მიიღო. ამ ტრადიციისაგან მომდინარეობს ვებერის ღრმა რწმენა, რომ ჭეშმარიტება - უფრო საშინელი და მკაცრი შეიძლება აღმოჩნდეს, ვიდრე დამამშვიდებელი.

მოკლე შინაარსი:

1. კულტურის, საზოგადოების და ისტორიის შესახებ მეცნიერება, ისევე უნდა იყოს თავისუფალი შეფასებითი მსჯელობისაგან, როგორც ბუნების მეცნიერება. ვებერი ღირებულებას, როგორც ამა თუ იმ ისტორიული ეპოქის განწყობას, როგორც ეპოქისათვის დამახასიათებელი ინტერესის მიმართულებას განსაზღვრავს; გამოთქმა: „ღირებულებისადმი მიკუთვნება" იმ სპეციფიკურ მეცნიერული ინტერესის მხოლოდ ფილოსოფიურ განმარტებას გულისხმობს, რომელიც ემპირიული გამოკვლევის ობიექტის არჩევანსა და დამუშავებას ხელმძღვანელობს.

ეპოქის ინტერესი - ეს არის რაღაც უფრო მყარი და ობიექტური, ვიდრე ამა თუ იმ მკვლევარის უბრალო კერძო ინტერესი, ღირებულებები თავის დროის, ეპოქის ზოგადი განწყობების მხოლოდ და მხოლოდ გამოთქმებია, ამდენად ყოველ დროსა და ეპოქას თავისი „აბსოლუტები"აქვს. ამგვარად, აბსოლუტები ისტორიული, მაშასადამე შეფარდებითი აღმოჩნდა. ისტორიულ კვლევაში ეს გულისხმობს, რომ შესასწავლი ობიექტების შერჩევა იმის საფუძველზე მოხდება თუ რა მი-

იჩნევა მნიშვნელოვნად იმ კონკრეტულ საზოგადოებაში სადაც მკვლევარი ცხოვრობს. ანუ, ისინი წარსულის ფაქტების შესწავლას თანამედროვე ღირებულებითი სისტემიდან გამომდინარე გადაწყვეტენ.

2. იდეალური ტიპი არის „ეპოქის ინტერესი" გამოთქმული თეორიული კონსტრუქციის სახით. ამგვარად, იდეალური არ ამოიღება ემპირიული სინამდვილიდან - რეალობიდან, არამედ იგება როგორც თეორიული სქემა. იდეალური ტიპები სოციალური მეცნიერების კეთილგანწობის ან არაკეთილგანწყობის პროდუქტებს არ წარმოადგენენ, ისინი ლოგიკურად კონსტრუირებული კონსტრუქტებია. ამ აზრით ვებერი იდეალურ ტიპს „უტოპიას" უწოდებს. რაც უფრო მკვეთრად და ერთმნიშვნელოვნადაა აგებული - კონსტრუირებული იდეალური ტიპები, მაშასადამე, ამ აზრით, რაც უფრო უცხონი არიან ისინი სამყაროსადმი, მით უფრო კარგად ასრულებენ ისინი თავიანთ დანიშნულებას - როგორც ტერმინოლოგიურ და კლასიფიკატორულ, ისე ევრისტიკულ მიმართებაშიც. მსგავსად იმისა როგორც იდეალური მოდელები იგება ბუნების მკვლევარის მიერ ბუნების შემეცნების ინსტრუმენტის, საშუალების სახით, ასევე იდეალური ტიპებიც იქმნება როგორც ინსტრუმენტი ისტორიული რეალობის მისაღწევად. „აბსტრაქტული იდეალური ტიპები - წერს ვებერი - განიხილება არა როგორც მიზანი, არამედ როგორც საშუალება". სწორედ ემპირიული რეალობიდან თავისი მოწყვეტილობის ან თავისი განსხვავებულობის წყალობით იდეალურ ტიპს შეუძლია გამოგვადგეს თითქოსდა მასთან - რეალობასთან იდეალური ტიპის თანაფარდობის დადგენის მასშტაბად. („რათა გავიგოთ ნამდვილი კავშირები, ჩვენ ვაგებთ არანამდვილს".)

3. კოლექტივს არ შეუძლია იფიქროს, განიცდიდეს ამა თუ იმ გრძნობებს, ჰქონდეს აღქმის უნარი - ეს მხოლოდ ადამიანებს შეუძლიათ. ამიტომაც სოციალური მეცნიერების მიზანია ინდივიდის მოქმედებების „სუბიექტური საზრისის გაგება".

ადამიანები თავიანთი მოტივების თანახმად მოქმედებენ. ადამიანების მოქმედება აგრეთვე განპირობებულია იმ სუბიექტური მნიშვნელობებით, რომელსაც ისინი ანიჭებენ ამ მოქმედებას, ე. ი. ადამიანებს მათი საქციელის საკუთარი ახსნა - განმარტება აქვთ.

სუბიექტური აზრის ჩაწვდომის მთავარ საშუალებას Verstehen-ის („გაგების") მეთოდი წარმოადგენს.მკვლევარისათვის მთავარია, გააიგივოს საკუთარი თავი მომქმედ ინდივიდთან, გაიგოს მისი მოტივები და შეხედოს მოქმედებას მომქმედის პოზიციიდან.

ჩვენ შეგვიძლია შევეცადოთ რეკონსტრუქცია გავუკეთოთ არჩევანის სიტუაციას, რადგან ჩვენ მშვენივრად შეგვიძლია თავი სხვის ადგილზე დავაყენოთ და წარმოვიდგინოთ, თუ რას გავაკეთებდით აქტორების ადგილზე, გარკვეულ გარემოში და გარკვეულ პირობებში რომ ვყო-

ფილიყავით. როგორც ვებერი წერს, „არ არის აუცილებელი იყო კეისარი, რათა გაუგო კეისარს" - ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ ყველაზე ცნობილი ადამიანების მოქმედებებიც, თუ გვეცოდინება მათი მოტივები.

ვებერი გაგების ორ სახეობას: „გაგება პირდაპირი დაკვირვების მეშვეობით" („direct observational understanding") და „გაგება ახსნის მეშვეობით" („explanatory understanding") - გამოყოფს.

4. სოციოლოგია პიროვნების მოქმედებას (ქცევას) მხოლოდ იმდენად განიხილავს, რამდენადაც პიროვნება თავის ქმედებებში გარკვეულ საზრისს დებს. მხოლოდ ასეთი ქცევა შეიძლება აინტერესებდეს სოციოლოგიას. მოქმედების (ქცევის) სოციოლოგიური ცნება ვებერის მიერ საზრისის ცნების მეოხებით შემოიტანება. „მოქმედებად (ქცევად) - წერს იგი - იწოდება ადამიანური ქცევა ... მაშინ და იმდენად, თუ და რამდენადაც მოქმედი ინდივიდი ან მოქმედი ინდივიდები მას სუბიექტურ საზრისს უკავშირებენ". სოციალური მოქმედება ორ მომენტს გულისხმობს: ინდივიდის ან ჯგუფის სუბიექტურ მოტივაციას, რომლის გარეშეც საერთოდ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მოქმედების შესახებ, და სხვაზე (სხვებზე) ორიენტაციას(„მოლოდინს"), რომლის გარეშეც მოქმედება შეუძლებელია განხილულ იქნეს როგორც სოციალური. ამგვარად, სუბიექტური საზრისისა და სხვებზე ორიენტაციის არსებობა - სოციალური მოქმედების ორი აუცილებელი ნიშანია.

5. ვებერი სოციალური მოქმედების ოთხ სახეს(ტიპს): 1. მიზანრაციონალურს 2. ღირებულებით - რაციონალურს , 3. აფექტურსა და 4. ტრადიციულს გამოყოფს. სოციალური მოქმედება ყოველგვარი მოქმედების მსგავსად, შეიძლება განისაზღვროს: 1. მიზანრაციონალურად ე.ი. გარეგანი სამყაროს საგნების და სხვა ადამიანთა გარკვეული ქცევის - მოქმედების იმედის (მოლოდინის) მეშვეობით და ამ მოლოდინის როგორც რაციონალურად წარმართული და რეგულირებადი მიზნებისთვის „პირობის" ან როგორც „საშუალების" გამოყენების დროს. (რაციონალურობის კრიტერიუმია წარმატება). 2. ღირებულებით - რაციონალურად, ე.ი. განსაზღვრული მოქმედების, ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური ან სხვაგვარად გაგებული უპირობო საკუთარი ღირებულების (თვითღირებულების) გაცნობიერებული რწმენის მეშვეობით და წარმატებებისგან დამოუკიდებლად. 3. აფექტურად, განსაკუთრებით ემოციონალურად - აქტუალური აფექტებისა და გრძნობების მეშვეობით. 4. ტრადიციულად, ე.ი. ჩვეულების მეშვეობით."

ღირებულებით - რაციონალურად მოქმედებს ის, ვინც არ ითვალისწინებს მოსალოდნელ შედეგებს, ანგარიშს არ უწევს მოსალოდნელ შედეგებს და მოქმედებს თავისი რწმენის - შეხედულებების შესაბამისად და ასრულებს იმას, რასაც, როგორც მას ჰგონია, მისგან მოითხოვს მოვალეობა, ღირსება, მშვენიერება, რელიგიური დანიშნულება.

"მიზანრაციონალურად - წერს ვებერი - მოქმედებს ის, ვინც თავის მოქმედებას წარმართავს მიზანთან, საშუალებებთან და მეორად შედეგებთან შესატყვისობაში და ამავე დროს, რაციონალურად წონის როგორც საშუალებებს მიზანთან მიმართებაში, ისე მიზანს მეორად შედეგებთან მიმართებაში და ბოლოს სხვადასხვა შესაძლებელ მიზნებს ერთმანეთთან მიმართებაში."

მოქმედების ოთხი მითითებული ტიპი მზარდი რაციონალურობის წესრიგის მიხედვითაა განლაგებული.

6. რაციონალიზაცია ვებერის სოციოლოგიის ცენტრალურ ასპექტს წარმოადგენს. სოციალური მოქმედების რაციონალიზაცია - ეს თვით ისტორიული პროცესის ტენდენციაა.

ფორმალური რაციონალურობა - ეს უწინარეს ყოვლისა გამოთვლადობაა, კალკულირებაა, ფორმალურ - რაციონალური - ესაა ის, რაც ექვემდებარება რაოდენობრივ აღრიცხვას, რაც ნაშთის გარეშე ამოიწურება რაოდენობრივი დახასიათებით. „მეურნეობის ფორმალური რაციონალურობა განისაზღვრება ტექნიკურად მისთვის შესაძლებელი და ნამდვილად მის მიერ მიღებული გაანგარიშების ზომით. პირიქით, მატერიალური რაციონალურობა ხასიათდება ხარისხით, რა ხარისხითაც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მომარაგება სასიცოცხლო სიკეთეებით, ხორციელდება ეკონომიკურად ორიენტირებული სოციალური მოქმედების გზით გარკვეული... ღირებულებითი პოსტულატების თვალსაზრისით."

რაციონალურობის ტიპებია:

- პრაქტიკული რაციონალურობა, რომელიც „ცხოვრების ყველანაირ გზას, მსოფლიოში მიმდინარე ქმედებებს ინდივიდის სრულიად პრაგმატულ და ეგოისტურ ინტერესებთან კავშირში განიხილავს და აფასებს";

- თეორიული რაციონალურობა მთელ რიგ კოგნიტურ ძალისხმევას მოიცავს, რათა რეალობა აბსტრაქტული წარმოდგენების მეშვეობით და არა მოქმედებით შეისწავლოს. პრაქტიკული რაციონალურობისგან განსხვავებით, თეორიული რაციონალურობა აქტორს უბიძგებს, რომ ყოველდღიური რეალობა კვლევა - ძიების პროცესში გამოიკვლიოს, რათა სამყაროს საზრისს ჩაწვდეს.

- სუბსტანციური რაციონალურობა ქმედებების(ქცევების) არსებულ ღირებულებებთან პირდაპირ დაქვემდებარებას გულისხმობს. ის ღირებულებითი სისტემის კონტექსტში გაკეთებულ არჩევანს მოიცავს.

- ფორმალური რაციონალურობა, რომელიც თავიდან ბოლომდე გაანგარიშებას, კალკულაციას ემყარება და მოიცავს. მაშინ როდესაც პრაქტიკულ რაციონალურობაში ეს გაანგარიშება ადამიანის პირად ინტერესებთანაა შესაბამისობაში, ფორმალურ რაციონალურობაში ის „საზოგადოდ დადგენილ წესებს, კანონებსა და რეგულაციებს" ექვემდებარება.

7. ფორმალური რაციონალურობის ძირითადი კომპონენტებია:

1. პირველ რიგში, ფორმალურად რაციონალური სტრუქტურები და ინსტიტუტები გათვლის მნიშვნელობას, ან ისეთ საკითხებს, რაც შეიძლება გამოითვალოს ან გაიზომოს უსვამენ ხაზს.

2. მეორეც, ამ დროს აქცენტი ეფექტურობაზე კეთდება, რათა მოცემული საშუალებებიდან საუკეთესო შედეგი მივიღოთ.

3. მესამე, მას ახასიათებს სარწმუნო პროგნოზირება, ანუ იმის ვარაუდი, დაშვება, რომ საგნები სხვადასხვა დროსა თუ ადგილას ერთნაირად იმოქმედებენ.

4. ამასთან, ფორმალურად რაციონალური სისტემა ადამიანურ ტექნოლოგიას პროგრესულად ამცირებს და საბოლოოდ მას არაადამიანური ტექნოლოგიით ანაცვლებს. არაადამიანური ტექნოლოგიები (როგორიცაა მაგალითად კომპიუტერიზებული სისტემები) ადამიანურ ტექნოლოგიებთან შედარებით როგორც უფრო კარგად გამთვლელ, ეფექტურ და პროგნოზირებად ტექნოლოგიებად განიხილებიან.

5. ასევე, ფორმალური რაციონალური სისტემები იღწვიან იმისათვის, რომ მიაღწიონ კონტროლს ეჭვებსა და დაურწმუნებლობაზე, რომელსაც მასში მომუშავე ადამიანები და არა ისინი ვისაც ემსახურებიან, გამოხატავენ.

6. საბოლოოდ შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ რაციონალურ სისტემებს საკმაოდ ბევრი ირაციონალური შედეგები, როგორც მათში ჩართული ადამიანების ან თვითონ სისტემებისთვის, ასევე უფრო დიდი საზოგადოებისთვის თან სდევთ.

რაციონალურობის ირაციონალურობის ერთ-ერთ გამხოტულებას - ვებერის აზრით -წარმოადგენს ის, რომ სამყარო ადამიანებისთვის ნაკლებ მომაჯადოებელი, ნაკლებ მომხიბვლელი, ნაკლებ საოცარი, ნაკლებ ჯადოსნური და ნაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება.

8. ლეგიტიმურია ბატონობის(ხელისუფლების) ტიპი რომელიც აღიარებულია ქვეშევრდომთა ანუ მართული ინდივიდების მიერ. ბატონობა კი გარკვეული ბრძანებისადმი დამორჩილების შანსს ნიშნავს. შესაბამისად ბატონობა ურთიერთმოლოდინს გულისხმობს: იმას, ვინც ბრძანებს, - რომ მის ბრძანებას დაემორჩილებიან;და იმათ მოლოდინს, ვინც ემორჩილება-რომ ბრძანებას ექნება ის ხასიათი, რა ხასიათსაც ისინი მოელიან ე.ი. აღიარებენ. ბატონობის ლეგიტიმური ტიპების შერჩევის კრიტერიუმი „მორჩილების" შესაძლებელი (ტიპობრივი) მოტივებია:"ბატონობა შეიძლება განპირობებული იყოს ინტერესებით, ე.ი. უპირატესობათა ან არა ხელსაყრელობათა (უსარფობა) მიმართ ქვეშევრდომთა (მორჩილთა) მიზანრაციონალური მოსაზრებებით: შემდეგ იგი შეიძლება განპირობებული იყოს უბრალოდ „ზნე - ჩვეულებებით, გარკვეულ ქცევათა ჩვევით; და ბოლოს, იგი შეიძლება ეფუძნებოდეს ქვეშევრდომთა მარტივ პირად მიდრეკილებებს, მისწრაფებებს, სიყვარულს, ე.ი. ჰქონდეს აფექტური ბაზა".

- ლეგიტიმური ბატონობის პირველ ტიპს ლეგალურს - „დამთმობლობის მოტივის" სახით ინტერესის მოსაზრებები (ინტერესთა გათვალისწინება) აქვს; მის საფუძველში მიზანრაციონალური მოქმედება დევს.

- ლეგიტიმური ბატონობის მეორე - ტრადიციულ ტიპი, გარკვეული ქცევისადმი ადამიანთა ზნე - ჩვეულებებითაა" განპირობებული. არა მხოლოდ კანონიერების, არამედ უძველეს დროში არსებული წესრიგისა და ძალაუფლების ღვთაებრიობის რწმენაზეა დაფუძნებული. მაშასადამე, მის საფუძველში ტრადიციული მოქმედება ძევს.

- ბატონობის მესამე წმინდა ტიპს ქარიზმული ბატონობა წარმოადგენს. ქარიზმა (ნაწარმოებია ბერძნულიდან - ღვთაებრივი ნიჭი, საჩუქარი - მადლი) რაღაც ექსტრაორდინალური უნარია, რომელიც ინდივიდს დანარჩენებისგან გამოყოფს და რაც მთავარია, მის მიერ შეძენილი და მოპოვებული კი არაა, არამედ ბუნების, ღმერთის თუ ბედის მიერ ნაჩუქარია, ბოძებულია. ქარიზმატული რაღაც არაჩვეულებრივს, ადრე არასოდეს აღიარებულს ეყრდნობა, არაა შემთხვევითი, რომ წინასწარმეტყველისთვის დამახასიათებელია, ვებერის მიხედვით, ასეთი ტიპის გამოთქმა: „ნათქვამია ... მე კი გეუბნებით თქვენ ..." სოციალური მოქმედების აფექტური ტიპი ქარიზმული ბატონობის ძირითად ბაზას წარმოადგენს.

9. „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის გონი", რომელიც უპირველეს ყოვლისა თანამედროვე კაპიტალიზმის წარმოშობას შეისწავლის,აგრეთვე ვებერის პირქუშ განაჩენს წარმოადგენს, რომელიც მან თანამედროვე ინდუსტრიული კულტურის ბოლოდროინდელი განვითარების გზას გამოუტანა. პურიტანიზმმა თავისი როლი იმ „რკინის გალიის" შექმნაში ითამაშა, რომელშიც თანამედროვე ადამიანი იძულებულია იარსებოს - ცხოვრების სულ უფრო და უფრო ბიუროკრატიზირებული წესი აიტანოს, საიდანაც „სპონტანური ცხოვრებისეული ხალისი" ულმობლადაა ამოღებული. როგორც ვებერი ასკვნის, „პურიტანს უნდოდა ეშრომა თავისი მოწოდების გასამართლებლად; ჩვენ კი იძულებულები ვართ, ასე მოვიქცეთ".ეს გამოკვლევა „გვეხმარება შევისწავლოთ ის, თუ როგორ გვევლინება იდეები ისტორიის მამოძრავებელ ძალად", და მიმართულია ეკონომიური დეტერმინიზმის წინააღმდეგ. რეფორმაცია და პურიტანული სექტების შემდგომი განვითარება არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც მანამდე მომხდარი ეკონომიკური ცვლილებების „ისტორიულად გარდაუვალი შედეგი".

10. „პროტესტანტულ ეთიკაში" დასახული თემა - რელიგიის და ეკონომიკის კავშირი და ურთიერთგავლენა - თავის მნიშვნელობას რელიგიის შემდგომ ვებერისეულ გამოკვლევებშიც ინარჩუნებს. როგორ გავლენას ახდენენ რელიგიურ - ეთიკური განწყობანი ეკონომიკური საქმიანობის განხორციელების ხასიათსა და წესზე, და რაც მთავარია, მისი მოტივაციის ფორმებზე, შემდეგ, მეურნეობის მართვის ესა თუ ის პრინციპი როგორ ახდენენ რელიგიურ - ეთიკური პრინციპების „დეფორმირებას" - აი ვებერის ერთ-ერთი მთავარი თემა მსოფლიო რელიგიების კვლევისას. ამასთანავე ანალიზის ძირითად საშუალებას ვებერ-

თან წარმოადგენს შედარება: ამას მოითხოვს იდეალური ტიპიზირების მისი მეთოდი. შედარების საფუძვლად უწინარეს ყოვლისა, ამა თუ იმ რელიგიური ეთიკის მიერ დაშვებული ეკონომიკური საქმიანობის რაციონალიზაციის ხარისხი გვემსახურება (რასაკვირველია, არა განსაკუთრებით). რაციონალიზაციის ხარისხი, როგორც აჩვენებს ვებერი - მაგიური ელემენტის იმ ძალის უკუპროპორციულია, რომელიც განსხვავებული ხარისხით ყოველ რელიგიაში არსებობს. დაპირისპირებული წყვილი „რაციონალური-მაგიური" „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის"ანალიზის ერთ-ერთ ინსტრუმენტს წარმოადგენს.

მხოლოდ შესრულებულ მოქმედებათა საზრისის, ე.ი. მოქმედი ინდივიდების მოტივთა გაგება გვაძლევს რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის შესაძლებლობას. თუ იდეალური ტიპის კონსტრუქცია ვებერს აახლოებს პოზიტივიზმთან და ნომინალიზმთან, მაშინ „გაგების" მისი პრინციპი პირიქით, უფრო ჭვრეტასა და „თანაგანცდას" მოითხოვს.

11. რამდენადაც ვებერი ცენტრალური სახით რელიგიის წარმოშობის საკითხს არ სვამს, ამდენად იგი მისი არსების შესახებ საკითხს სპეციალურად არ განიხილავს. მოთხოვნით - ამოვიდეთ ცალკეული ინდივიდებისა მისი მოტივების - განცდების, წარმოდგენების, მიზნებისაგან - ვებერი რელიგიის გამოკვლევების დროსაც ხელმძღვანელობს. ამიტომ გასაგებია, რომ იგი დიურკემისაგან განსხვავებითყოველგვარი, მათ შორის პრიმიტიული, რელიგიის სავსებით სხვა მომენტს უსვამს ხაზს - მისი აზრით მაგიურ და კულტობრივ მოქმედებებს მუდამ ამქვეყნიური (მიწიერი) მიზნები აქვთ. „მოქმედებები, რომლებიც მოტივირებულნი არიან რელიგიურად ან მაგიურად... დასაწყისიდანვე ამქვეყნიურ მიზნებზეა მიმართული". ესაა უწინარეს ყოვლისა, ამინდის რეგულირება (წვიმის გამოწვევა, ქარიშხლის მოთვინიერება - ჩადგომა და ა.შ.) ავადმყოფობისაგან განკურნება (მათ შორის ავადმყოფის სხეულისაგან ბოროტი სულების განდევნა), მომავალი ხდომილებების წინასწარმეტყველება და ა.შ. სწორედ რამდენადაც მაგიურ და რიტუალურ მოქმედებებს - ვებერის რწმენით - თავიანთ მიზნად გარკვეული, სავსებით ამქვეყნიური და ამ აზრით რაციონალური რეზულტატების - შედეგების მიღწევა აქვთ, ამდენად იგი შესაძლებლად თვლის ეს მოქმედება, როგორც „უკიდურეს შემთხვევაში შეფარდებით რაციონალურ" მოქმედებად დააკვალიფიციროს.

12. მსოფლიო რელიგიურ-ეთიკურ სისტემათა ინდივიდუალური სახის განხილვისას, ვებერი მათ კლასიფიკაციას იმის შესაბამისად აკეთებს, თუ ამ სისტემათა მთავარი მატარებლები ,სახელდობრ რომელი სოციალური ფენები იყვნენ: კონფუციანელობის - მსოფლიოს მამოძრავებელი ბიუროკრატი, ინდუიზმის - მსოფლიოს მომწესრიგებელი მაგი - ჯადოქარი, ბუდიზმის - მსოფლიოში მოხეტიალე ბერი - მჭვრეტელი, ისლამის - მსოფლიოს მპყრობელი მეომარი; ქრისტიანობის - მოხეტიალე ხელოსანი.

13. პოლითეიზმი „ღმერთთა მარადიული ბრძოლა" - ვებერის აზროვნების მსოფლმხედველობრივი საფუძველია, რელიგიის სოციოლოგიაში იგი ყველაზე განსაკუთრებული სიცხადით გამოჩნდა, რამდენადაც თვით ვებერი განიხილავს რელიგიას როგორც ყველა ღირებულებათა უკანასკნელ, სხვაზე დაუყვანად საფუძველს; ერთმანეთის დაპირისპირებულ - მებრძოლ „ღირებულებათა" შერიგება შეუძლებელია , რომ ვერავითარი მეცნიერული აზროვნება, ვერავითარი ფილოსოფიური მედიტაცია, ვერაა შემძლე ღირებულებათა ერთი ჯგუფის მეორეზე უპირატესობის დასადგენად საკმარისი საფუძველი იპოვოს. ....აქაც იგივე კამათია განსხვავებულ ღმერთთა და კამათი მარადიულია... ხოლო ამ ღმერთებზე და მათ ბრძოლაზე ბატონობს ბედისწერა - ბედი, მაგრამ არა „მეცნიერება..." რომელი ადამიანი გაბედავს „მეცნიერულად უარყოს" მთიანი ქადაგების ეთიკა, მაგალითად დებულება „ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის გაუწევლობის შესახებ" ან იგავი ადამიანის შესახებ, რომელიც უშვერს მარცხენა და მარჯვენა ლოყას და მიუხედავად ამისა, ნათელია, რომ აქ, თუ ამას შევხედავთ საერო თვალსაზრისით, ნაქადაგებია ეთიკა, რომელიც მოითხოვს საკუთარი ღირსების გრძნობებზე უარის თქმას. საჭიროა, არჩევანი გავაკეთოთ რელიგიურ ღირსებას, რომელსაც ეს ეთიკა გვაძლევს და მამაკაცურ ღირსებას შორის, რომლის ეთიკა ქადაგებს რაღაცა სავსებით სხვას: „წინააღმდეგობა გაუწიოს ბოროტებას, სხვაგვარად შენ პასუხისმგებელი იქნები შენი წილი პასუხისმგებლობისა, თუ იგი დაგძალავს". ინდივიდის საბოლოო განწყობის შესაბამისად ერთ-ერთი ამ ეთიკური პოზიციებიდან ეშმაკისაგან, მეორე - ღმერთისაგან ამოდის, და ინდივიდმა უნდა გადაჭრას, ვინაა მისთვის ღმერთი და ვინ - ეშმაკი".

კითხვები:

1. განმარტეთ დებულების „ღირებულებები თავისი დროის, ეპოქის ზოგადი განწყობების გამოხატულებაა" - საზრისი.
2. რატომ უწოდებს ვებერი იდეალურ ტიპს „უტოპიას"?
3. განმარტეთ გამოთქმის საზრისი „რათა გავიგოთ ნამდვილი კავშირები, ჩვენ ვაგებთ არანამდვილს".
4. რა არის მაქს ვებერის მიხედვით სოციალური მეცნიერების უმთავრესი მიზანი?

5. რა შემთხვევაში შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სხვა, ისტორიულად არსებული თუ თანამედროვე ადამიანთა მოქმედებების გაგება შევძელით?
6. რა განსხვავება არსებობს: ქცევას, მოქმედებას და სოციალურ მოქმედებას შორის?
7. გაგების რომელ სახეებს გამოყოფს მ. ვებერი?
8. რა კომპონენტების არსებობის შემთხვევაში შეიძლება მოქმედება სოციალურ მოქმედებად ჩაითვალოს?
9. როგორ განმარტავს ვ. ვებერი რაციონალიზაციის პროცესს?
10. რაციონალიზაციის ზრდის შესაბამისად დაალაგეთ სოციალური მოქმედების ტიპები.
11. რა უმთავრესი ნიშნით განსხვავდება მოქმედების სხვა ტიპებისაგან მიზანრაციონალური მოქმედება?
12. გაანალიზეთ დებულება „რაციონალიზაცია - ეს თავად ისტორიული პროცესიის ტენდენციაა".
13. რაციონალურობის რამდენ ტიპს გამოყოფენ მ.ვებერის მოძღვრების თანამედროვე მკვლევრები?
14. ფორმალური რაციონალურობის რომელ კომპონენტებს გამოყოფს ჯორჯ რიტცერი?
15. როგორ განმარტავს ბატონობისა და ლეგიტიმური ბატონობის ცნებებს მ. ვებერი?
16. დაახასიათეთ მორჩილების სამი მოტივი და ლეგიტიმური ბატონობის სამი წმინდა ტიპი.
17. რაში მდგომარეობს მოდერნული კაპიტალიზმის სული, გონი?
18. ვებერის აზრით, პურიტანიზმმა იმ „რკინის გალიის" შექმნაში რა როლი ითამაშა, რომელშიც თანამედროვე ადამიანი იძულებულია იარსებოს?
19. „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკის"ანალიზის ერთ-ერთ ინსტრუმენტს რომელ ცნებათა დაპირისპირებული წყვილი წარმოადგენს?
20. მსოფლიო რელიგიურ-ეთიკურ სისტემათა ინდივიდუალური სახის განხილვისას, მათ კლასიფიკაციას ვებერი რომელი სოციალური ფენების შესაბამისად აკეთებს?
21. განმარტეთ მ. ვებერის მსოფლმხედველობის გამოხატველი დებულების საზრისი „ერთმანეთის დაპირისპირებულ - მებრძოლ" ღირებულებათა" შერიგება შეუძლებელია , რომ ვერავითარი მეცნიერული აზროვნება, ვერავითარი ფილოსოფიური მედიტაცია, ვერაა შემძლე ღირებულებათა ერთი ჯგუფის მეორეზე უპირატესობის დასადგენად საკმარისი საფუძველი იპოვოს.
....აქაც იგივე კამათია განსხვავებულ ღმერთთა და კამათი მარადიულია..."

ლექცია მეშვიდე

გეორგ ზიმელის სოციოლოგია. ფორმალური სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები



1. გეორგ ზიმელი: პიროვნება და მეცნიერი
2. საზოგადოება როგორც ურთიერთქმედებათა (ინტერაქციათა) ერთობლიობა: ინტერაქციის ფორმები
3. ინტერაქციის ფორმათა (სოციაციის) სამ ჯგუფად კლასიფიცირების მცდელობა
4. ფილოსოფიური სოციოლოგია და გაგების მეთოდი
5. სოციალური ფილოსოფია და კულტურის სოციოლოგია. ობიექტური კულტურა.
6. კულტურის ტრაგედია.
7. ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და ობიექტური კულტურა
8. სოციალური გეომეტრია: დიადა, ტრიადა, დისტანცია.
9. „ფულის ფილოსოფია", ფული და ღირებულება, ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.
10. საიდუმლო, სოციოლოგიური (case) კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში
11. საიდუმლო და სოციალური ურთიერთობები.

საკვანძო სიტყვები გამოთქმები:

დიალექტიკური აზროვნება, სუბიექტური კულტურა და ობიექტური კულტურა, მეტი-ცხოვრება და მეტი-ვიდრე-ცხოვრება, ფული და ღირებულება, სოციალური ინტერაქცია („ასოციაცია"), სოციალური ტიპები: ღარიბი.უცხო, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია. კულტურის ტრაგედია, საიდუმლო.

იმ თეორეტიკოსებს შორის, რომლებიც XIX-XXსს. მიჯნაზე მოღვაწეობდნენ და დღეს დასავლური სოციოლოგიის კლასიკოსებად ითვლებიან, გამორჩეული ადგილი გეორგ ზიმელს უკავია. ის ძალზე უშუალო, მაგრამ წინააღმდეგობრივი ხასიათის იყო, მისი შემოქმედება მუდმივად ყურადღების ცენტრშია, მაგრამ ამავე დროს განსხვავებული, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერპრეტაციების საფუძველია. ზიმელის სოციოლოგიის შეფასება ისტორიკოსებისა და თეო-

რეტიკოსების მიერ მისი იდეების ღირებულების სრული უარყოფიდან მის ეტაპობრივ მოვლენად აღიარებამდე მერყეობს, რომელმაც სოციოლოგიის შენდგომი განვითარების შინაარსი და მიმართულება განაპირობა.

1. გეორგ ზიმელი: პიროვნება და მეცნიერი

გეორგ ზიმელი 1858 წლის 1 მარტს ბერლინში დაიბადა. მან ბერლინის უნივერსიტეტში საგანთა ფართო წრე შეისწავლა. თუმცა, დისერტაციის დაცვის პირველ მცდელობაზე უარი ეთქვა. ერთ-ერთმა მისმა პროფესორმა აღნიშნა: „ჩვენ დიდ სამსახურს გავუწევთ მას, თუ არ შევუწყობთ ხელს ამ მიმართულებით მის მომავალ განვითარებას". მიუხედავად ამისა, ზიმელი განაგრძობდა ბეჯითად მუშაობას და ფილოსოფიის დოქტორის წოდება უკვე 1881 წელს მიიღო. იგი უნივერსიტეტში 1914 წლამდე დარჩა, მიუხედავად იმისა, რომ 1885 წლიდან 1900 წლამდე პრივატდოცენტის საკმაოდ უმნიშვნელო თანამდებობა ეჭირა. შემდგომში ზიმელი მუშაობდა ლექტორად ანაზღაურების გარეშე და მისი საარსებო წყარო სტუდენტთა გადასახადებზე იყო დამოკიდებული. მარგინალობის მიუხედავად, ზიმელმა საკმაოდ ბევრს მიაღწია ამ თანამდებობაზე, მეტ წილად იმიტომ, რომ იგი იყო ბრწყინვალე ლექტორი და (ფასიან) სტუდენტთა დიდ რაოდენობას იზიდავდა. მისი სტილი იმდენად პოპულარული იყო, რომ ბერლინის საზოგადოების კულტურული წევრებიც კი იყვნენ ჩართული მის ლექციებში, ზიმელის ლექციები საზოგადოებრივ მოვლენად იქცეოდა ხოლმე.

ზიმელის მარგინალობას პარალელურად თან სდევდა ის ფაქტი, რომ იგი წინააღმდეგობრივი ხასიათის და ამიტომაც განსაცვიფრებელი პიროვნება იყო. თუ თავს მოვუყრით ზიმელის ნათესავების, მეგობრების, სტუდენტების, თანამედროვეების მიერ დატოვებულ ცნობებს, ჩვენ გეორგ ზიმელთან დაკავშირებით რიგ ურთიერთ გამომრიცხავ მინიშნებებს აღმოვაჩენთ. იგი ზოგიერთის მიერ აღწერილია როგორც მაღალი და ტანადი, სხვების მიერ - როგორც დაბალი და შეწუხებული გამომეტყველების მქონე. მისი გარეგნობა, როგორც ამბობენ, არ იყო მიმზიდველი, მას ტიპიური ებრაელის გარეგნობა ჰქონდა ამასთან ძალიან ინტელექტუალური და კეთილშობილი იყო. გადმოცემით იგი იყო ძალიან ბეჯითი, ამავე დროს იუმორის გრძნობით დაჯილდოებული პიროვნება იყო. და ბოლოს, ჩვენ გვესმის, რომ იგი ინტელექტუალურად ბრწყინვალე, მეგობრული, კეთილ-განწყობილი, მაგრამ შინაგანად - ირაციონალური, ბუნდოვანი და ველური იყო.(ციტირებულია, რიტცერი კლასიკური სოციოლოგიური თეორიებიდან, გვ.)

ზიმელმა აღურიცხავი რაოდენობის სტატია ("მეტროპოლისი და გონებრივი ცხოვრება") და წიგნები (ფულის ფილოსოფია) დაწერა.

ის გერმანულ აკადემიურ წრეებში კარგად იყო ცნობილი და საერთაშორისო მხარდაჭერაც გააჩნდა, განსაკუთრებით შეერთებულ შტატებში, სადაც მისი ნაშრომი ამერიკული სოციოლოგიის დაბადებისთვის უდიდესი მნიშვნელობის მქონე გახდა. და ბოლოს, 1900 წელს, ზიმელმა ოფიციალური აღიარება მოიპოვა - საკმაოდ საპატიო წოდება ბერლინის უნივერიტეტში, რომელმაც არ მისცა მას სრული აკადემიური სტატუსი. ზიმელს სურდა მიეღო სხვადასხვა აკადემიურ თანამდებობა, მაგრამ წარმატებას ვერ მიაღწია, მიუხედავად ისეთ მეცნიერთა მხარდაჭერისა, როგორიც მაქს ვებერია.

როგორც ზიმელის ბიოგრაფები აღნიშნავენ მისი წარუმატებლობის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის, რომ იგი იყო ებრაელი მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაში, სადაც ანტისემიტიზმი იყო მომძლავრებული. ზიმელის შესახებ მოხსენებაში, რომელიც გაეგზავნა განათლების მინისტრს, იგი დახასიათებული იყო როგორც "სულით და ხორცით ებრაელი, როგორც თავისი გარეგნობით, ისე თავისი ქცევითა და აზროვნების წესით". სხვა მიზეზი იყო საქმიანობა, რომელსაც ის ეწეოდა. მისი სტატიების უმეტესობაგაზეთებსა და ჟურნალებში იბეჭდებოდა; ისინი უფრო ზოგადი აუდიტორიისთვის და არა მარტო მეცნიერი სოციოლოგებისათვის იწერებოდა. ამასთან, ვინაიდან მას არ ეკავა რაიმე აკადემიური თანამდებობა, იგი იძულებული იყო საჯარო ლექციების ხარჯზე ეცხოვრა. ზიმელის აუდიტორია, როგორც მისი ნაშრომების, ისე ლექციების, უფრო ინტელექტუალური პუბლიკისგან, ვიდრე პროფესიონალი სოციოლოგებისაგან შედგებოდა, რის გამოც კოლეგა პროფესიონალების მხრიდან ირონიული დამოკიდებულება ხშირი იყო. მაგალითად, ერთერთი მისი თანამედროვეთაგანი ერნსტ ტრიოლჩი მას იმის გამო ადანაშაულებდა, რომ "მისი ზეგავლენა... ზოგად ატმოსფეროს სცილდებოდა და ზეგავლენას, უპირველეს ყოვლისა ჟურნალისტიკის უმაღლეს დონეზე ახდენდა". ზიმელის პირადი წარუმატებლობა, როგორც ჯ. რიტცერი წერს, შეიძლება აგრეთვე დაკავშირებული იყოს იმ დაბალ შეფასებასთან, რომელსაც იმ დროინდელი გერმანელი მეცნიერები აძლევდნენ სოციოლოგიას.

1914 წელს ზიმელმა საბოლოოდ დაიკავა აკადემიური თანამდებობა სტრასბურგის უნივერსიტეტში, მაგრამ კიდევ ერთხელ განიცადა მარცხი. ერთის მხრივ ნანობდა, რომ ბერლინის ინტელექტუალთა აუდიტორია მიატოვა. როგორც მისი მეუღლე მაქს ვებერს წერდა: "გეორგმა თავის აუდიტორიასთან განშორება ძალიან მძიმედ გადაიტანა ... სტუდენტები ძალიან გულითადი და მგრძნობიარენი იყვნენ... ეს აღსავსე ცხოვრებასთან განშორება იყო. მეორეს მხრივ, ზიმელი თავს ახალი უნივერსიტეტის ცხოვრებაში ჩართულად ვერ გრძნობდა. იგი წერდა მეუღლეს: "აქ თითქმის არაფერია მოსაყოლი. ჩვენ... იზოლირებული, ინდეფერენტული, გამოცარიელებული გარეგნული არსებობით ვცხოვ-

რობთ. აკადემიური აქტიურობა = 0, ადამიანები... უცხონი და შინაგანად მტრულად განწყობილნი არიან".

ზიმელის სტრასბურგში დანიშვნიდან მალევე I მსოფლიო ომი დაიწყო: სასწავლო აუდიტორიები სამხედრო ჰოსპიტლებად იქცა, და სტუდენტები ომში გაიწვიეს. ამგვარად, ზიმელი თავის სიკვდილამდე (1918), გერმანულ აკადემიურ წრეებში მარგინალურ ფიგურად დარჩა. მას არასოდეს ქონია ნორმალური აკადემიური კარიერა. მიუხედავად ამისა ზიმელს აკადემიური მიმდევარი გაუჩნდა, და მისი როგორც მეცნიერის რეპუტაცია წლების მანძილზე სულ უფრო გაიზარდა.

თეორიული პოზიცია. ზიმელის ფილოსოფიის ადექვატურ გაგებასა და შეფასებას, ჯ. რიტცერის სწორი შენიშვნით, სამი მომენტი აძნელებს: მისი ურთულესი იდეური ევოლუცია, მისი ინტერესების დაფანტულობის დიდი დიაპაზონი და მისი ძირითადი შრომების უფრო ესეისტური ვიდრე სისტემური სტილი.

ბრწყინვალე ლექტორი და ორატორი, ნაყოფიერი მწერალი (14 ტომი) მოღვაწეობას როგორც ე.წ. „არაოფიციალური ბერლინური კულტურის" მიმართულების წარმომადგენელი იწყებს. ეს მიმართულება საკმაოდ რთული ბუნებისაა, მისი მოღვაწეობის ჩარჩოები ძნელი დასადგენია, რადგან ნატურალისტურ მატერიალიზმზე, მექანიციზმზე და სოციალ-დარვინიზმზეა ორიენტირებული. ეს მიმართულება ბუნებათმეცნიერების მრავალ წარმომადგენელს, რომელთათვის მეცნიერება „ჩვენი დროის რელიგიას" წარმოადგენს, ძალიან მოსწონს. ზიმელის პოზიცია ნათლად შეიმჩნევა მის ნაშრომში „დარვინიზმი და შემეცნების თეორია". ნატურალისტური პოზიტივიზმის გავლენა ჩანს მის ერთ-ერთ ადრეულ სოციოლოგიურ ნაშრომში „სოციალური დიფერენციაცია: სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური გამოკვლევები".

შემდეგ ზიმელის შემოქმედებაში დგება პერიოდი, რომელსაც პირობითად შეიძლება „ნეოკანტიანური" დაერქვას. სწორედ ამ პერიოდში დაიწერა მისი მრავალრიცხოვანი შრომები კანტზე, შეიქმნა ნაშრომი ფილოსოფიის ისტორიაში. ნეოკანტიანურმა იდეებმა ღრმა კვალი დაამჩნია ზიმელის მიერ „ფორმისა" და „შინაარსის" კატეგორიების დამუშავებას - რომლებიც მისი სოციოლოგიური კონცეფციის ფუნდამენტური ცნებებია.

დიდია კ.მარქსის გავლენა ზიმელზე. ზიმელის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნაშრომი „ფულის ფილოსოფია" ფაქტობრივად არის გაუცხოების ცნების კულტუროლოგიური (განსხვავებით მარქსის სოციოლოგიურისაგან) ინტერპრეტაციის მცდელობა, სადაც კაპიტალისტური წყობისა და ბურჟუაზიული ცხოვრების წესის მარქსისტული კრიტიკის ფრაგმენტებს მუდმივად იმეორებს.

ზიმელის იდეური ტრანსფორმაციის ბოლო ეტაპი სკეპტიციზმის ზრდით, ასევე ანტირაციონალისტურ და ანტინატურალისტურ მიმდინარეობებთან დაახლოებით ხასიათდება, რაც ფაქტობრივად „სიცოცხ-

ლის ფილოსოფიის" პოზიციებზე გადასვლაა. ამ პერიოდში ის დაუმეგობრდა მისტიკოს პოეტს - სტეფან გეორგს, რომელსაც თავისი ერთ-ერთი ბოლო წიგნი მიუძღვნა კიდეც.

ზიმელის სოციოლოგიური შემოქმედების შეფასება გაძნელებულია აგრეთვე მისი ინტერესების მრავალმხრივობით. ზიმელი გახლდათ არა მხოლოდ (და არც პირველ რიგში) სოციოლოგი, არამედ იყო კულტურის ფილოსოფიის გავლენიანი წარმომადგენელი, ხელოვნების თეორეტიკოსი, ბევრს წერდა სოციალური ფსიქოლოგიის, ეთიკის, პოლიტეკონომიის, ქალაქის სოციოლოგიის, რელიგიის, სქესის და ა.შ. შესახებ. ყოველ სფეროში ის აგნებს და წინ წამოსწევს ისეთ რაღაცას, რაც მის სოციოლოგიურ ხედვას ავსებს და სრულყოფს. ზიმელი ფაქტობრივად არც კი შეეცადა სისტემაში მოეყვანა თავისი იდეები, ამიტომ მისი სოციოლოგიური კონცეფცია ად ჰოკ დაწერილ სტატიებში, წიგნებში, ესეებშია გაფანტული, რომლებიც ყოველთვის მნიშვნელოვან, მაგრამ კერძო პრობლემებს ეხებოდა. სიჭრელე და მრავალფეროვნება ხშირად ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნიდა თითქოს ერთიანი და მთლიანი არც კი არსებობს. სინამდვილეში კი ეს განსხვავებული პრობლემები და ინტერესები სოციოლოგიური მეცნიერების საგნის, მეთოდისა და ამოცანების შესახებ იმ დროისათვის ძალზე ორიგინალურ შეხედულებებს აერთიანებდნენ.

2. საზოგადოება როგორც ურთიერთქმედებათა (ინტერაქციათა) ერთობლიობა: ინტერაქციის ფორმები

ზიმელი თანამედროვე სოციოლოგიაში ყველაზე მეტად ცნობილია იმ წვლილის გამო, რომელიც მან სოციაციის ფორმების, ანუ სოციალური ინტერაქციის გაგებაში შეიტანა. მან თავისი ინტერესი სოციალური რეალობის ამ დონისადმი შემდეგი გზით გამოხატა:

ჩვენ აქ ადამიანური, სოციალური მატერიის შიგნით მიკროსკოპულ-მოლეკულურ პროცესებთან გვაქვს საქმე. ეს პროცესები იმ ფაქტობრივ შემთხვევებს წარმოადგენენ, რომლებიც მაკროკოსმიური, მტკიცე ერთეულებისა და სისტემების შემადგენელი ელემენტები არიან . ის, რომ ადამიანები უყურებენ ერთმანეთს და შურთ ერთმანეთის; ის, რომ ერთმანეთს უგზავნიან წერილებს ან სადილობენ ერთად; ის, რომ ყოველგვარი საგრძნობი ინტერესებისგან დამოუკიდებლად მიიჩნევენ ადამიანს სასიამოვნოდ ან პირიქით; ის, რომ მადლიერება ალტრუისტული მოქმედებების გამო ქმნის დაუყოფელ, მტკიცე ერთობას; ის, რომ ერთი თხოვს მეორეს მას გარკვეული ქუჩა აჩვენოს; რომ ადამიანები იცმევენ და მოირთავენ თავს ერთმანეთისათვის - ეს ყველაფერი რამოდენიმე ილუსტრაციაა შემთხვევით შერჩეული მთელი რიგი ურთიერთობებისაგან (ინტერაქციებისაგან), რომლებიც პიროვნებებს შორის თამაშდება.

ისინი შეიძლება იყოს დროებითი ან მუდმივი, ცნობიერი ან გაუცნობიერებელი, ეფემერული ან სერიოზული შედეგის მქონე, მაგრამ ისინი მუდმივად კრავენ ადამიანებს ერთად. ყოველ წუთს ასეთი ძაფები დაირთვება, გაწყდება, ხელახლა შეიკვრება, ჩანაცვლდება სხვით, ჩაექსოვება სხვებს. მსგავსი ინტერაქციები საზოგადოების ატომებს შორის მხოლოდ ფსიქოლოგიური მიკროსკოპისთვისაა ხელმისაწვდომი.

ზიმელი საზოგადოებას ინტერაქციასთან ათანაბრებს: „საზოგადოება... მხოლოდ ამ კონკრეტული ინტერაქციების ერთიანობის სინთეზია ანუ ზოგადი ცნებაა... „საზოგადოება" ამ ურთიერთობების მთლიანი ჯამის იდენტურია". მსგავსი მტკიცებები შეიძლება როგორც ინტერაქციისადმი მისი ინტერესის კიდევ ერთ დამამტკიცებელ არგუმენტად შეიძლება იქნეს გაგებული, მაგრამ როგორც ჩვენ ამას მის ზოგად და ფილოსოფიურ სოციოლოგიებში დავინახავთ, ზიმელს როგორც საზოგადოების, ისე კულტურის შესახებ უფრო ფართო - მაშტაბიანი კონცეფცია აქვს.იგივე პროცესია რეალიზებული საზოგადოებრივი არსებობის ფორმისა და შინაარსის განცალკევებისას, საკუთრივ „საზოგადოება" თავისთავად არის ისეთი არსებობა სხვათა გვერდით, სხვისთვის, სხვის წინააღმდეგ, სადაც მატერიალური ან ინდივიდუალური შინაარსი და ინტერესები მისწრაფებების ან მიზნების წყალობით ან იძენენ ან ინარჩუნებენ ფორმას. ეს ფორმები მიიღებენ საკუთრივ სიცოცხლეს, არსებობას იწყებენ შინაარსში საკუთარი ფესვებისაგან მოწყვეტით, თავისი თავისთვის და იმ მომხიბლველობისათვის აღნიშნულ მოწყვეტას რომ ახლავს." (29, გვ. 489) ეს არის სწორედ მოვლენა - ურთიერთობა. რა თქმა უნდა, გაერთიანება ეკონომიკურ ან სისხლითნათესაურ კავშირებში, საკულტო ერთობების ან ბანდიტურ ჯგუფების შექმნა - ყოველთვის განსაკუთრებული ვითარებების ან მიზნების შედეგია. მაგრამ თითქოსდა ყოველი შესაძლებელი შინაარსის მიღმა, რომლებიც ქმნიან განსაზოგადოებრობის განსხვავებულ ფორმებს, არსებობს რაღაც კმაყოფილების შეგრძნება თვით განსაზოგადოებრიობის ფაქტის გამო, განსაზოგადოებრიობის, როგორც ასეთის ფასეულობის შეგრძნება, ლტოლვა, რომელიც მოუწოდებს არსებობის ამ ფორმისაკენ, ზოგჯერ თვით რეალური შინაარსის მაძიებელია, რომელიც არის განსაზოგადოებრიობის ამა თუ იმ კონკრეტული შემთხვევის მოტივი. მსგავსად იმისა, თუ როგორ „ამოიღებს" შემოქმედებითი იმპულსი საგნებიდან მის ფორმას და ააგებს განსაკუთრებულ, სწორედ ამ იმპულსის შესაფერის ხატს, ასევე სწრაფვა ურთიერთობისაკენ, მისი წმინდა სახით, გამოაცალკევებს სოციალური ცხოვრების სინამდვილიდან განსაზოგადოებრიობის წმინდა პროცესს, იღებს მას, როგორც რაღაც ფასეულსა და სასურველს, აკანონებს იმას, რასაც ჩვენ ვეძახით ურთიერთობას ვიწრო გაგებით.

სულაც არაა შემთხვევითი და თვით სიტყვის ხმარებიდანაც გამომ-

დინარეობს, რომ ნებისმიერ ურთიერთობაში, ყველაზე ნატურალურშიც კი, თუ, რა თქმა უნდა, ის გააზრებულია და მდგრადია, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ფორმა. რადგან ფორმა არის ელემენტების ურთიერთქმედება, რომლის წყალობითაც ისინი ქმნიან ერთიანობას; და თუ გაქრებიან ურთიერთობის სიცოცხლისათვის კონკრეტულად მიზანშეწონილი მოტივაციები, მით უფრო მეტი ძალა და ქმედებისუნარიანი იქნება წმინდა ფორმა, ასე ვთქვათ, ინდივიდების ირაოსმაგვარი ე.ი. თავისუფალი შინაგანადმოქმედი ურთიერთკავშირები. იმის გამო, რომ ურთიერთობა რეალობასთან წმინდა ფორმალურ შესაბამისობაშია, მის პროცესში არ ხდება საჭირო ამ უკანასკნელის წინააღმდეგობის დაძლევა, თუმცა ურთიერთობაში ყოველთვისა აქვს ადგილი (რაც უფრო განვითარებულია ის, მით უფრო მეტად) სასიცოცხლო ძალების სიმბოლურ თამაშს, აგრეთვე საზრისი, რომელსაც ზერელე რაციონალიზმი ჩვეულებრივ ეძებს მხოლოდ კონკრეტულ შინაარსში - თანაც თუ ასეთი რამ არ არსებობს, ურთიერთობას უბრალოდ არ აქცევენ ყურადღებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალ, შეიძლება ითქვას, ყველა ევროპულ ენაში „საზოგადოება ნიშნავს უბრალოდ ურთიერთობაში მყოფთა კავშირს. სახელმწიფოს, მრეწველობის მიერ, ნებისმიერი სხვა მიზანდასახულობის მიერ ერთიანობად შეკრული საზოგადოება, მაინც არის „საზოგადოება" ყველგან და ყოველთვის." (29, გვ. 488) მხოლოდ ურთიერთობაში მყოფნი ქმნიან „საზოგადოებას საერთოდ", ყოველგვარი ზეწოლის გარეშე, რადგან ისინი წარმოადგენენ წმინდა, პრინციპულ გაერთიანებას, შინაარსისა და ფორმის ყოველგვარი ცალმხრივი მახასიათებლების გარეშე, ხორცს ასხამენ საზოგადოებას რაღაც, თითქოს აბსტრაქტულ სურათში, სადაც ფორმების წმინდა თამაშში მთელი შინაარსი იშლება.

ინტერაქცია: ფორმები და ტიპები. ზიმელის ერთ - ერთი უფრო დომინანტური ინტერესის სფერო შინაარსთან შედარებით სოციალური ინტერაქციის ფორმა იყო, ეს ინტერესი ფილოსოფიაში კანტიანურ ტრადიციასთან ზიმელის იდენტიფიკაციისგან წარმოიშვა, სადაც უმეტესი დეფინიციები ფორმასა და შინაარსს შორის განსხვავებიდანაა გამოყვანილი. ზიმელის პოზიცია აქ, ყოველ შემთხვევაში, საკმაოდ მარტივი იყო. ზიმელის თვალსაზრისით, რეალური სამყარო უთვალავი მოვლენისაგან, მოქმედებისაგან, ინტერაქციისაგან, და ა.შ. შედგება. იმისათვის რომ თავი გაართვან რეალობის ამ ლაბირინთს („შინაარსებს"), ადამიანები მათ მათზე ნიმუშების ან ფორმების მიყენებით ალაგებენ. ამგვარად, ნაცვლად კონკრეტულ მოვლენათა უზარმაზარი მასივისა, აქტორის წინაშე შეზღუდული რაოდენობის ფორმები დგას. ზიმელის თვალსაზრისით, სოციოლოგის მიზანია გააკეთოს ზუსტად ის, რასაც ადამიანი აკეთებს, ანუ შეზღუდული რაოდენობის ფორმა სოციალურ რეალობას, კერძოდ ინტერაქციას მიუყენოს ისე, რომ მისი ანალიზი უკეთესად იყოს შესაძლებელი. ეს მეთოდოლოგია ზოგადად კონკრე-

ტულ მოვლენათა ფართო მასივში მოძიებულ მსგავსებების ამოღებას მოიცავს. მაგალითად, ინტერაქციის სუპერორდინაციისა და სუბორდინაციის ფორმები „სახელმწიფოში, ისევე როგორც რელიგიურ გაერთიანებაში, კონსპირატორთა ბანდაში, ისევე როგორც ეკონომიკურ ასოციაციაში, ხელოვნების ცალკეულ მიმდინარეობებში არსებული ფართო წრის გაერთიანებებში დაიძებნება." (29, გვ. 489)

ამიტომ, „ფორმისა" და „შინაარსის" ცნებებს გ. ზიმელის წმიდა ანუ ფორმალურ სოციოლოგიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ . საზოგადოება ფსიქიკურ მოვლენათა ერთობლიობა და ისტორიაა, ყოველი ფსიქიკური აქტი შეიძლება განვიხილოთ ორი ასპექტით: 1. როგორც ფსიქიკური აქტი - მაგალითად, სურვილი, გახსენება, მტკიცება და ა.შ. 2. როგორც ის, რაც ყველა ამ აქტში არის სურვილის ობიექტი, რასაც იხსენებენ, რასაც ამტკიცებენ და ა.შ. თუ ამ უკანასკნელს გამოვაცალკევებთ ფსიქიკური აქტისაგან, მაშინ მივიღებთ ცნობიერების ობიექტურ შინაარსს, რომელიც უკვე აღარ არის ფსიქიკური ხასიათის მოვლენა.

სწორედ ეს შინაარსი არის სოციალური ურთიერთქმედების (ინტერაქციის), „სხეული", „მატერია", ფორმა კი ამთლიანებს შინაარსს, სტრუქტურას ანიჭებს და გამოყოფს სხვა შინაარსებისაგან და ურთიერთ შესაბამისობაში მოყავს.

სოციოლოგიური თვალსაზრისით ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებულობა ნიშნავს დაპირისპირებას, სადაც ერთ მხარზე დგას სოციალური ურთიერთქმედების „მატერია" (შინაარსი) - ანუ ადამიანის სულის, სწრაფვის, ინდივიდთა მოთხოვნილებების კულტურულ-ისტორიულად განპირობებული პროდუქტები და მეორეს მხრივ ხშირად განმეორებადი, ყველა კულტურულ - ისტორიული ეპოქისათვის დამახასიათებელი ურთიერთქმედებები - ანუ ფორმა, რომელშიც ეს შინაარსი ხორციელდება.

„ფორმის შინაარსისაგან განსხვავება შეიძლება ნებისმიერ საზოგადოებაში. საზოგადოება, საერთოდ, წარმოადგენს ინდივიდთა ურთიერთქმედებას. ურთიერთქმედება ყოველთვის ყალიბდება როგორც გარკვეული მისწრაფებების ან რაღაც მიზნების შედეგი. ეროტიკული ინსტინქტები, საქმიანი ინტერესები, რელიგიური იმპულსები, თავდაცვა ან თავდასხმა, თამაში ან წარმოება, სწრაფვა დაეხმარო, ისწავლო, ასევე მრავალი სხვა მოტივები უბიძგებენ ადამიანს იმოქმედოს სხვისთვის, სხვასთან, სხვის წინააღმდეგ, იმოქმედოს შინაგანი მდგომარეობის შესაბამისად და მასთან თანხმობით, ანუ მოახდინოს ზემოქმედება და თავის მხრივ აღიქვას ისინი. ეს ერთმანეთზე ზემოქმედება ნიშნავს, რომ ინდივიდუალური მატარებლები, აღმძვრელი იმპულსები და მიზნები ქმნიან ერთობას „საზოგადოებას". „ (29, გვ. 486)

ყოველივე ის რაც არის ინდივიდში (ისტორიული სინამდვილის უშუ-

ალო კონკრეტული მატარებელი) სწრაფვის, ინტერესების, მიზნების, ფსიქიკური მდგომარეობისა და მოძრაობის სახით, ის, რისგანაც ყალიბდება სხვა ადამიანებზე ზემოქმედება, ან რაც ხელს უწყობს ამ ზემოქმედების აღქმას, მე ვუწოდებ შინაარსს, ანუ განსაზოგადოებრიობის მატერიას. თავისთავად ეს მატერია, რომელშიც ხორციელდება სიცოცხლე, მისი მამოძრავებელი მოტივაცია, არსებითად არ არის სოციალური. შიმშილი, სიყვარული, შრომა, რელიგიურობა, ტექნიკა, გონის მოღვაწეობის ფუნქციები და შედეგები არ არის, ერთობლივი თანაარსებობის გარკვეულ ფორმებში ინდივიდის უშუალო საზოგადოებრივი არსებობა, რაც იგულისხმება ურთიერთქმედების ცნებაში. მაშასადამე, განსაზოგადოებრიობა რეალიზებულია უსასრულო რაოდენობის ფორმაში. ამ მრავალნაირ ფორმებში - გრძნობადსა თუ იდეალურში, წამიერსა თუ ხანგრძლივში, ცნობიერსა თუ არაცნობიერში, მიზეზობრივსა თუ ტელეოლოგიურ მოტივებსა და ინტერესებში ინდივიდი ქმნის განსაკუთრებულ ერთობას, რომლის შიგნით ეს მოტივები და ინტერესები ხორცს ისხამენ.

ამასთან არის დაკავშირებული სულიერი მოღვაწეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. რადგან პრაქტიკული მოთხოვნილებები და ურთიერთობები უბიძგებენ ადამიანებს გონების, ნებელობის, ემოციური დინამიზმის, შემოქმედებითი მოტივების ძალით გადაამუშაონ რეალობიდან აღებული ცხოვრებისეული მასალა, ანიჭებენ მათ ცხოვრებისეული მიზნების შესაბამის ფორმებს (მასალა კი მხოლოდ ასეთ ფორმებშია ხელმისაწვდომი ჩვენი ზემოქმედებისათვის), აღმოჩნდება, რომ ეს ძალები და ინტერესები მოწყვეტილნი არიან ცხოვრებას - სწორედ იმ ცხოვრებას, საიდანაც გამოვიდნენ და რომელსაც უნდა უმადლოდნენ თავიანთ არსებობას. ადგილი აქვს ზოგიერთი ენერგიის გამონთავისუფლებასა და ავტონომიზაციას, აღმოჩნდა, რომ ამ ენერგიას აღარაა აქვს კავშირი საგანთან, რომლის გაფორმებასაც ის ემსახურებოდა და ამით უქვემდებარებდა მათ ცხოვრების მიზნებს. ისინი უკვე „თამაშობენ" საკუთარ თავში და საკუთარი თავისთვის, ითვისებენ და ქმნიან მატერიას, რომელიც უკვე მხოლოდ მათი თვითრეალიზაციის საშუალებაა.

ამგვარად, ზიმელი მთლიან სოციალურ წარმონაქმნს ორ ნაწილად "მატერიად" და "ფორმად" კი არ ანაწილებს, არამედ საზოგადოების, როგორც ადამიანთაშორისი და ინდივიდთაშორისი მოვლენების თემატიზირებას ახდენს.

ზიმელს აინტერესებს გამოარკვიოს ადამიანებს სხვა ადამიანებთან ურთიერთქმედების პროცესში რა ფორმები აკავშირებენ ან პირიქით აცალკევებენ ერთმანეთისაგან. საზოგადოება ხომ ადამიანთა ერთობლივი შრომის, დაპირისპირების თუ თანხმობის პროცესია. ამ დროს ხდება ინდივიდთა ურთიერთქმედებების განსაზოგადოებრიობა, ანუ

საზოგადოებად - ჯგუფად ჩამოყალიბება. ამ პროცესს ზიმელი "სოციაციის", "სოციაბელურობის" სახელს უწოდებს. ადამიანები თავიანთი მიზნების მიღწევისას სხვა ადამიანებთნ ურთიერთქმედების უამრავ წესს და ფორმას იყენებენ, სწორედ ეს ფორმებია "სოციაციის ანუ განსაზოგადოებრიობის" ფორმები.

ზიმელს თვითონ არ მოუცია სოციაციის ანუ სოციალური ფორმების კლასიფიკაცია. მაგრამ მან იკვლია სოციალური ცხოვრების ისეთი რეალური ფორმები, როგორებიცაა:

1. ბატონობა და დაქვემდებარება (მორჩილება).
2. შრომის დანაწილება
3. პოლიტიკური დაჯგუფებებისა და პარტიების შექმნა,
4. შეჯიბრი და ა. შ.

ადამიანთა ურთიერთქმედების ყველა ეს ფორმაგანსხვავებულ ჯგუფებსა და სოციალურ ორგანიზაციებში: სახელმწიფოსა და რელიგურ გაერთიანებებში, ოჯახსა და სამხატვრო სკოლაში და ა.შ. მეორდება.

რამდენადაც თავად ზიმელს არ მოუხდენია სოციალური ურთიერთქმედებების (ინტერაქციების) ფორმათა კლასიფიკაცია და სისტემატიზაცია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მისი შემოქმედების მკვლევარები ამ ფორმების გარკვეული კრიტერიუმებით დალაგებას და კლასიფიკაციას არ ცდილობდნენ. აქედან ყველაზე ცნობილია სამი:

გერმანელი მკვლევარი თეოდორ აბელი „ასეთი ფორმების შვიდ ტიპს გამოყოფს:

1. რთული სიტუაციების აღმწერი ფორმები: მონობა, გაცვლა - გამოცვლა.
2. სოციალური ურთიერთქმედების ნორმები: ადათ-წესები, კანონი, მორალი, ღირსება.
3. სოციალური ტიპები: "უცხო", "ღარიბი", "მასწავლებელი", "უბრალო ადამიანი".
4. სოციალური ჯგუფები: ოჯახი, ფარული საზოგადოება, პოლიტიკური პარტია.
5. ჯგუფური სტრუქტურების ელემენტები: იერარქია, მდგრადობა, მობილობა, ცენტრალიზაცია.
6. ინდივიდთაშორისი ურთიერთობები: კონფლიქტი, მეუფება, ბატონობა, დაქვემდებარება.
7. დიდ მასშტაბიანი სოციალურ-ისტორიული მოვლენები: ომი, რევოლუცია..." (ციტ: 34, გვ. 123)

ამ კლასიფიკაციის თუ სისტემატიზაციის ნაკლია ის, რომ მას ლოგიკური საფუძველი და შერჩევის ნათელი კრიტერიუმები არ აქვს. უფრო წარმატებულია სოციაციის სამ ჯგუფად კლასიფიცირების მცდელობა, თუმცა უნაკლო არც ისაა:

1. სოციალური პროცესები,
2. სოციალური ტიპები

3. განვითარების მოდელები.

დასწავლის ეფექტურობის თვალსაზრისი სოციაციის იგივე ინტერაქციის ფორმები ჯერ ამ სამი ჯგუფის დანაწილების თვალსაზრისით, ხოლო შემდეგ სოციაციის ფორმების სიცოცხლის ნაკადისაგან დაშორების კრიტერიუმის შესაბამისად დავალაგოთ და გავაანალიზოთ.

3. ინტერაქციის ფორმათა (სოციაციის) სამ ჯგუფად კლასიფიცირების მცდელობა

სოციალური პროცესები. სოციალურ პროცესებში კონკრეტული ვითარებისა და მათი რეალიზაციისაგან დამოუკიდებელი მოვლენები: ბატონობა, მორჩილება, შეჯიბრი, შერიგება, დავა, მოდა და ასე შემდეგ იგულისხმება.

სოციალური პროცესების მიმდინარეობის, პროცესუალობის ყველაზე კარგი ნიმუშია მოდის ზიმელისეული დახასიათება. მოდა ერთდროულად: 1. მიბაძვასაც და 2. ინდივიდუალიზაციასაც გულისხმობს.

ადამიანი, რომელიც მისდევს მოდას ერთდროულად, ცდილობს განასხვაოს და გამოყოს საკუთარი თავი სხვებისაგან და იმავდროულად ამტკიცებს, რომ ის ამა თუ იმ ფენას, ჯგუფს მიეკუთვნება. შეუძლებელია მოდა მიბაძვისაკენ სწრაფვის, კოლექტივთან შერწყმის გარეშე. რაც მტკიცდება იმით, რომ საზოგადოებაში, სადაც ადგილი აქვს ჯგუფური ნორმების რღვევას, არც მოდა არსებობს.

მაგალითად, XIV ს - ის ფლორენციაში თითოეული მოქალაქე იცავამდა სამოსის საკუთარ სტილს: მოდა არ არსებობდა, რადგან კოლექტივთან შერწყმისადმი სწრაფვა არ არსებობდა. მაგრამ, როგორც რომელიმე მოვლენა (ტანსაცმელი, იდეები, მანქანები, ნივთები და ა. შ.) გახდება "მოდური", ის მაშინვე - იმავ წამს "მოდიდან გასვლას"იწყებს.

სწორედ ამაშია მოდის სილამაზე, რომ ის ერთდროულად ახალიცაა და გარდამავალიც. მოდა რეალობის შეგრძნებას, დროის დინების შეგრძნებას გვაძლევს.

მიუხედავად ამა თუ იმ კონკრეტული მოდის გარდამავალი ხასიათისა, მას როგორც სოციალურ ფორმას - გარკვეული მდგრადობა ახასიათებს: მოდა ამა თუ იმ სახით ყოველთვის არსებობს.

ამგვარად, ერთის მხრივ, მოდა სოციალური ურთიერთობების ფორმაა, რომელიც უფლებას აძლევს მას, ვისაც სურს შეეგუოს ჯგუფის მოთხოვნებს, ასე მოიქცეს. მეორეს მხრივ, მოდა აგრეთვე უზრუნველყოფს ნორმას, რომლსაც მათ, ვისაც სურს იყოს ინდივიდუალური, შეუძლიათ გადაუხვიონ. მოდა მოიცავს აგრეთვე ისტორიულ პროცესსაც: საწყის ეტაპზე ყველა იღებს იმას, რაც მოდურია; მომდევნო ეტაპზე, ინდივიდები ახდენენ მისგან დევიაციას/მისგან გადაიხრებიან; და ბოლოს, დევიაციის პროცესში, მათ შეუძლიათ სრულიად ახალი

შეხედულება მიიღონ იმის თაობაზე თუ რა არის მოდაში. მოდა აგრეთვე დიალექტიკურია იმ აზრით, რომ ნებისმიერი მოცემული მოდის წარმატებას და გავრცელებას მის შესაძლო უარყოფამდე/წარუმატებლობამდე მივყავართ. ეს ნიშნავს, რომ რაღაც მოვლენის გამორჩეულობას მის მოდურად ჩათვლამდე მივყავართ; თუმცა, რაც უფრო მეტი რაოდენობის ადამიანი აღიარებს მას, ის წყვეტს იყოს გამორჩეული და თავის მომხიბვლელობას კარგავს.

ასეთივე წინააღმდეგობრივი (დუალური) და პროცესიალური ხასიათისაა ლიდერის როლი მოდურ მოძრაობაში. ამგვარი (ლიდერი) პიროვნება ჯგუფს, პარადოქსალურად, მოდისადმი ნებისმიერ სხვაზე უკეთესად მიდევნებით, ანუ მისი უფრო შეუპოვრად/მტკიცედ ათვისებით წარმართავს. და ბოლოს, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ არა მხოლოდ მოდის მიდევნება მოიცავს დუალობებს, ასე ხდება ზოგიერთი ადამიანის მხრიდან მოდის მიღმა დარჩენის მცდელობისასაც. არამოდური ადამიანები იმათ, ვინც მისდევს მოდას თვლიან მიმბაძველებად, ხოლო თავის თავს - ინდივიდუალისტებად, მაგრამ ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უკანასკნელნი უბრალოდ ერთვებიან მიბაძვის შებრუნებულ ფორმაში. ინდივიდებმა შეიძლება თავი აარიდონ იმას, რაც მოდაშია იმიტომ, რომ მათ ეშინიათ, რომ სხვების მსგავსად თავის ინდივიდუალობას დაკარგავენ, მაგრამ ზიმელის აზრით, ასეთი შიში დიდი პიროვნული სიძლიერისა და დამოუკიდებლობის ნიშანს ნაკლებად წარმოადგენს.

სოციალური პროცესების და ტიპების მსგავსად, ზიმელი მთელ რიგ სოციალურ ფორმებსაც, მათ შორის გაცვლას, კონფლიქტს, პროსტიტუციას და სოციაბელურობას განიხილავდა. ჩვენ შეგვიძლია ვაჩვენოთ ზიმელის ნაშრომი სოციალურ ფორმებზე იმ განაზრებების მეშვეობით რომელიც მან დომინირების(ბატონობის და მორჩილების) პროცესის შესახებ გამოთქვა, რაც სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას გულისხმობს.

სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია (ბატონობა და მორჩილება). სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას ორმხრივი მიმართება გააჩნია. ლიდერს არ სურს მთლიანად განსაზღვროს სხვების აზრები და მოქმედებები. უფრო მეტიც, ლიდერი დაქვემდებარებულებისაგან ან პოზიტიურ ან ნეგატიურ რეაქციას მოელის. ინტერაქციის ვერც ეს და ვერც სხვა ფორმა ორმხრივი ურთიერთობის გარეშე ვერ იარსებებს. დომინაციის(ბატონობის) ყველაზე უსამართლო ფორმის შემთხვევაშიც კი დაქვემდებარებულები რაიმე ხარისხის პირად თავისუფლებას მაინც ინარჩუნებს.

უმეტესი ადამიანისთვის, სუპერორდინაცია სუბორდინაციის მთლიანად აღმოფხვრის მცდელობას მოიცავს, მაგრამ ზიმელი ამტკიცებდა, რომ ასეთ შემთხვევაში სოციალური ურთიერთობები საერთოდ შეწყვეტდა არსებობას.

ზიმელი ამტკიცებდა, რომ შესაძლოა ადამიანი დაექვემდებაროს ინდივიდს, ჯგუფს ან ობიექტურ ძალებს. ერთი ინდივიდის ლიდერობას, როგორც წესი, ლიდერის მხარდასაჭერად ან მასთან დასაპირისპირებლად მჭიდროდ შეკრულ ჯგუფთან მივყავართ. მაშინაც კი, როცა ამგვარ ჯგუფში ოპოზიცია აღმოცენდება უთანხმოება უფრო ადვილად შეიძლება გადაწყდეს, როდესაც მხარეები ერთი და იმავე უმაღლესი ძალაუფლების ქვეშ არიან. მრავალ ლიდერიან სუბორდინაციას შესაძლოა საკმაოდ უთანასწორო შედეგი მოყვეს. ერთის მხრივ, მრავალის მიერ მართვის ობიექტურობამ შესაძლოა გამოიწვიოს უფრო დიდი ერთობა ჯგუფში, ვიდრე ამას ერთი ინდივიდის დიქტატორული / თვითნებური მართვა აკეთებს. მეორეს მხრივ, შესაძლოა დაქვემდებარებულთა შორის მტრობა გაჩნდეს, თუ ისინი ლიდერის პირად ყურადღებას ვერ დაიმსახურებენ.

ზიმელმა სუბორდინაცია ობიექტური პრინციპის ქვეშ განიხილა როგორც ყველაზე არასასიამოვნო, ალბათ იმიტომ, რომ ადამიანური ურთიერთობები და სოციალური ინტერაქცია გამქრალია. ადამიანები გრძნობენ, რომ ისინი უპიროვნო კანონის მიერ არიან განპირობებული, რომელზე ზემოქმედების უნარი მათ არ გააჩნიათ. ზიმელი ინდივიდუალურზე სუბორდინაციას როგორც უფრო თავისუფალს და უფრო სპონტანურს განიხილავდა. „ერთი ადამიანისადმი სუბორდინაცია თავისუფლების და ღირსების ელემენტებს ფლობს, რომელთან შედარებითაც კანონისადმი ყველანაირ მორჩილებას რაღაც მექანიკური და პასიური ხასიათი აქვს". უარესია ობიექტებისადმი (მაგალითად, კერპები / ხატები) დაქვემდებარება, რომელსაც ზიმელი „სუბორდინაციის შეურაცხმყოფელად უხეშ და უპირობო სახედ" მიიჩნევს. იმის გამო, რომ ინდივიდზე დომინანტობს საგანი, „ის თავისმხრივ, ფსიქოლოგიურად ჩვეულებრივი საგნების კატეგორიაში იძირება". (64, გვ. 271)

სოციალური ტიპი, როგორც სოციალური ურთიერთქმედებათა (ინტერაქციათა) ფორმების კლასიფიკატორი. გარკვეული სახის მიმართებებში ჩართული ადამიანი, გარკვეულ სპეციფიკურ თვისებებს ავლენს, რომლებიც მისთვის არსებითია, ანუ ეს სპეციფიკური თვისებები თუ ნიშნები, მიუხედავად ამა თუ იმ კონკრეტული ურთიერთქმედებისა მუდმივად იჩენს თავს და ვლინდება. ზიმელმა გამოიკვლია შემდეგი სოციალური ტიპები:

1. ცინიკოსი
2. ღარიბი
3. არისტოკრატი
4. უცხო
5. კეკლუცი
6. ძუნწი

7. მფლანგველი
8. თავგადასავლების მოყვარული
9. აზნაური და ა. შ.

აქაც ზიმელი იყენებს დიალექტიკური აზროვნების წესს და საკვლევი მოვლენის დამახასიათებელ წინააღმდეგობებს ავლენს. მაგალითად: არისტოკრატის, როგორც სოციალური ტიპის ყოფა, ორი ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლის ერთობლიობას წარმოადგენს:

1. ერთის მხრივ, ის მთლიანად ჩართულია თავის ჯგუფში, გვაროვნულ ტრადიციებში, რამეთუ საგვარეულო ხის ერთ-ერთი განშტოებაა.

2. მეორეს მხრივ, ის აბსოლუტურად დაპირისპირებულია და გამოცალკავებულია მისგან, რადგან ძალა, თავდაჯერებულობა, დამოუკიდებლობა და პიროვნული პასუხისმგებლობა არისტოკრატის, როგორც სოციალური ჯგუფის არსებითი მახასიათებელია.

ზიმელს ძალიან საინტერესოდ აქვს გაანალიზებული უცხოს სოციალური ტიპი, მაგრამ მისი ანალიზი სოციალური დისტანციის რაობას უკეთ გამოთქვამს და შესაბამისად დიცტანციის დახასიათებისას მივმართავთ.

სოციალური ტიპების სპეციფიკის საჩვენებლად უპრიანი იქნება თუ ყურადღებას ერთ-ერთ ტიპზე - ღარიბის დახასიათებაზე გავამახვილებთ.

ღარიბი. როგორც ეს ჩვეულია ზიმელის ნაშრომში მოცემული ტიპებისთვის, ისიც განხილულ იქნა სოციალური ურთიერთობის თვალსაზრისით, როგორც ისეთი, ვინც სხვებისგან იღებს დახმარებას ან, ყოველ შემთხვევაში, ამის უფლება აქვს. აქ ზიმელმა საკმაოდ ნათლად უარყო თვილსაზრისი, რომ სიღარიბე ფულის ოდენობით, ან მისი ნაკლებობით განისაზღვრება.

გარდა იმისა, რომ ზიმელმა ყურადღება ღარიბზე დამახასიათებელი ურთიერთობებისა და ინტერაქციის ნიმუშების თვალსაზრისით გაამახვილა, მან აგრეთვე გამოიყენა მისი ესე „ღარიბი" იმისათვის, რათა ღარიბსა და სიღარიბეზე ფართო წრის საინტერესო განაზრებები განეევითარებინა. ზიმელისთვის ყოველ მის ესეში მრავალრიცხოვანი განაზრებების გადმოცემა იყო დამახასიათებელი. მართლაც, ეს მისი ერთ-ერთი უდიდესი განაცხადი იყო წარმატებაზე. მაგალითად, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უფლებებისა და ვალდებულებების ორმხრივი კრებული განსაზღვრავს ურთიერთობას მათ შორის, ვინც ითხოვს (ღარიბი) და ვინც გასცემს. ღარიბს აქვს უფლება მიიღოს დახმარება, და ეს უფლება დახმარების მიღებას ნაკლებად მტკივნეულს ხდის. და პირიქით, გამცემი ვალდებულია გაჭირვებულს დაეხმაროს. ზიმელმა ფუნცქიონალისტური პოზიცია დაიკავა,რათა ეჩვენებინა, რომ ღარიბისთვის საზოგადოების მხრიდან გაწეული დახმარება თავად სოციალური სისტემის

შენარჩუნებას უწყობს ხელს. საზოგადოებას ჭირდება ღარიბისთვის დახმარების გაწევა „იმისათვის, რომ ღარიბი საზოგადოების აქტიურ და საშიში მტრად არ იქცეს, რომ მათი შემცირებული ენერგია უფრო პროდუქტიული გახადოს და მათი შთამომავლობის გამრავლება თავიდან აიცილოს". (64, გვ. 270)ამგვარად ღარიბისთვის დახმარება საზოგადოებისთვის არის სასარგებლო და არა იმდენად თავად ღარიბისთვის. სახელმწიფო აქ წამყვან როლს თამაშობს. და, როგორც ზიმელი აღნიშნავს, ღარიბებზე ზრუნვა სულ უფრო უპიროვნო ხდება, ვინაიდან დახმარების გაცემის მექანიზმი სულ უფრო ბიუროკრატიზდება.

ზიმელს აგრეთვე სიღარიბის რელატივისტური განხილვა აქვს მოცემული; ღარიბები არ არიან უბრალოდ ისინი, ვინც საზოგადოების ყველაზე დაბალ საფეხურზე (/ფსკერზე) დგანან. მისი აზრით, სიღარიბეს ადგილი ყველა სოციალურ სტრატაში აქვს. ამ კონცეფციამ მოგვიანებით შედარებითი დეპრივაციის (უქონლობის) შესახებ სოციოლოგიური კონცეფციის წარმოშობა განაპირობა. თუ ადამიანებს, რომლებიც უმაღლეს კლასებს განეკუთვნებიან, უფრო ნაკლები აქვთ, ვიდრე მათი კლასის სხვა წევრებს, ისინი მათთან შედარებით ღარიბად ჩაითვლებიან. ამიტომაც სახელმწიფო პროგრამებმა, რომლებიც სიღარიბის აღმოფხვრაზეა მიმართული შესაძლოა წარმატებას ვერასოდეს მიაღწიოს. იმ შემთხვევაშიც, თუ ქვევით/ძირში მყოფებს ზევით ავწევთ, ბევრი სტრატიფიკაციული სისტემის შიგნით მათ მეწყვილეებთან შედარებით თავს მაინც ღარიბად იგრძნობს.

განვითარების მოდელები. განვითარების მოდელის როგორც სოციალური ფორმის მაგალითია ჯგუფის გაფართოებისა და ინდივიდუალურობის ზრდის უნივერსალური პროცესი.

ჯგუფის მოცულობის ზრდის პარალელურად მისი წევრები სულ უფრო ნაკლებად ემსგავსებიან ერთმანეთს და შესაბამისად მათი მსგავსება კლებულობს. ინდივიდუალურობის გაძლიერებას თან სდევს ჯგუფის დეგრადაცია და პირიქით, რაც უფრო მცირეა, ე. ი. თავისებურია ჯგუფი, მით უფრო ნაკლებია მის წევრთა ინდივიდუალურობა.

სოციალური ჯგუფის ზომა პირდაპირპროპორციულიაა თავისუფლების იმ ხარისხისა, რომლითაც სარგებლობენ მისი წევრები:

რაც უფრო მცირეა ჯგუფი, მით უფრო შეკრულად უნდა გამოვიდეს ის, მით უფრო მჭიდრო კავშირში უნდა იყვნენ მისი წევრები საკუთარი მიზნების დასაცავად გარემოს მტრული ზემოქმედებისაგან. ჯგუფის რაოდენობრივი ზრდა აფართოებს მისი წევრების იდენტიფიკაციის საზღვრებს, შესაბამისად ჩნდება ინდივიდუალური ვარირებისა და აქტიურობის შესაძლებლობა, და იზრდება ინდივიდუალური თავისუფლების ხარისხი

ჯგუფის გაფართოება უზრუნველყოფს სოციაციის სივრცობრივი ასპექტის რეალიზაციას, რასაც ფსიქიკის განვითარების კუთხით აბსტრაჰირების უნარის გამოვლენასთან მივყავართ.

ჯგუფში ინდივიდების რაოდენობრივი ზრდა რასაც თან მისი ელემენტების დიფერენციაცია - დანაწევრება, გართულება სდევს, ასოციაციების გონებრივ უნარს ბადებს, ასე იბადება ინტელექტი, ცნობიერების უნარი.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიული პროცესი ვითარდება ინდივიდუალურობის გაძლიერების მიმართულებით, ინდივიდების მიერ მათი უნიკალური სულიერი მახასიათებლების შემცირების ხარჯზე:

გაფართოებული (პატრიარქალური) ოჯახი იცვლება დამოუკიდებელი, სრულუფლებიანი ინდივიდებითა და ნუკლეარული ოჯახით.

სისხლით ნათესაური ორგანიზაცია იცვლება სამოქალაქო საზოგადოებით და მისთვის დამახასიათებელი მაღალი ინდივიდუალური პასუხისმგებლობით.

სოციალური ფორმების აქ მოყვანილი სამსაფეხურიანი კლასიფიკაცია: 1. სოციალური პროცესები 2. სოციალური ტიპები 3. განვითარების მოდელები - საკმაოდ არასრულყოფილია.

უფრო შინაარსიანი შეიძლება აღმოჩნდეს სოციალური ფორმების ისეთი კლასიფიკაცია, რომელსაც საფუძვლად მათი ცხოვრების უშუალო ნაკადისგან დისტანცირება, დაშორებულობა დაედება საფუძვლად. ცხოვრებასთან ყველაზე ახლოს ისეთი სპონტანური ფორმები დგას, როგორებიცა:

1. გაცვლა, 2. პიროვნული მიდრეკილებები, 3. მიმსგავსება, 4. ბრბოს რღვევასთან დაკავშირებული ფორმები.

ცხოვრების ნაკადისაგან ე. ი. სოციალური და საზოგადოებრივი მატერიისაგან შორს ისეთი მდგრადი და დამოუკიდებელი ფორმები დგას, როგორებიცაა: 1. ეკონომიკური 2. ფორმალური 3. ორგანიზებული.

ცხოვრებისგან ყველაზე დაშორებული და დისტანცირებულია სოციაციის ისეთი ფორმები, რომლებიც აზრობრივი აბსტრაქციები კი არაა, არამედ სოციალურ ცხოვრებაში რეალურად არსებული თამაშის ფორმებია, ეს ფორმები წმინდაა, რადგან შინაარსი ადრე რომ მათ ავსებდა გაქრა:

1. "ძველი რეჟიმი". ანუ ის პოლიტიკური ფორმა, რომელმაც დროს ვერ გაუძლო, რადგან ვერ დააკმაყოფილა მასში მონაწილე ინდივიდების მოთხოვნები.

2. "მეცნიერება მეცნიერებისათვის" - ე. ი. ადამიანის მოთხოვნებს და მათ მოთხოვნილებებს მოწყვეტილი ცოდნა, რომელიც აღარ არის "არსებობისათვის ბრძოლის იარაღი."

3. "ხელოვნება ხელოვნებისათვის" და ა. შ.

თავისუფალი ურთიერთობები. როგორც სოციალური თამაშის განსაკუთრებული ფორმა, თავისუფალი ურთიერთობა ეს არის ურთიერთობა ურთიერთობისათვის, დაწყებული ყოველგვარი კონკრეტული მიზნების გარეშე, გარდა ერთისა - დატკბე ურთიერთობით - დატკბე

სხვასთან ყოფნით.

ასეთი ურთიერთობა (კომუნიკაცია) არის სოციაციის თამაშისეული ფორმა ან სოციალური პროცესის აბსტრაქტული მოდელი, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ ისეთ შინაარსობრივ ელემენტებს, როგორებიცაა:

1. უნარ -შესაძლებლობები
2. სიმდიდრე
3. სტატუსი
4. ძალაუფლება
5. მრწამსი
6. წარმომავლობა და ა. შ.

თავისუფალი ურთიერთობა თანასწორთა ურთიერთობა, კომუნიკაციაა. ამ თანასწორობას კი უზრუნველყოფს ტაქტი, ის ზღუდავს კომუნიკაციის მონაწილეთა ყოველგვარ შინაარსობრივ სწრაფვას და იმპულსებს: უტაქტობაა - საღამოს წვეულებაზე ისაუბრო, გააბა სჯა - ბაასი აბსტრაქტულ პრობლემებზე, მოახდინო შენი გონისა და სიმდიდრის დემონსტრირება. მაშასადამე ტაქტი არის სრულყოფილი ნორმების თამაშის ფორმა. ფლირტი (არშიყობა) ან კეკლუცობა - სექსუალური ურთიერთობების სათამაშო ფორმაა, რომელიც მოკლებულია რეალურ ეროტიკულ შინაარს.

ასეთი თავისუფალი კომუნიკაციის - ურთიერთობების დროს საუბარი არის მიზანი თავისთავად, მისი თემა არაა სულერთი, მაგრამ მთავარია არა თემა, არა მისი შინაარსი, არამედ სიამოვნება მიღებული საუბრისაგან, ბაასისაგან, რაშიც ხორციელდება თავისუფალი ურთიერთობა, ურთიერთობა ურთიერთობისათვის. „თუ გამოვიყენებთ სოციოლოგიურ კატეგორიებს - ურთიერთობა შეიძლება განისაზღვროს, როგორც განსაზოგადოებრიობის თამაშისეული ფორმა და როგორც mutatis mutandis - რაღაც, რომელიც ეხება საკუთრივ შინაარსობრივად განსაზღვრულ კონკრეტულობას, მსგავსად ხელოვნების ნაწარმოების მიმართებისა რეალობისადმი. ურთიერთობის ჩარჩოებში მიიღებს თავის, მხოლოდ ამ ჩარჩოებში შესაძლებელ, გადაჭრას საზოგადოების მნიშვნელოვანი, თუ გნებავთ, უმნიშვნელოვანესი პრობლემა: რა არის ინდივიდის სოციალურ გარემოსთან მიმართების მნიშვნელობისა და როლის საზომი? რამდენადაც წმინდა სახის ურთიერთობა არ გულისხმობს რაიმე ნივთიერ მიზანს, შინაარსს ან შედეგს, რომელიც ურთიერთობის, როგორც ასეთის, გარეთ დევს, მის ხასიათს განსაზღვრავენ პიროვნების ისეთი თვისებები, როგორებიცაა თავაზიანობა, აღზრდილობა, მომხიბლველობა და ა.შ. მაგრამ, სწორედ იმიტომ, რომ აქ ყველაფერი პიროვნებას აწევს, ის ვერ გამოავლენს მკვეთრად და ხაზგასმით თავის ინდივიდუალურობას. როდესაც რეალური ინტერესები ერთიანდებიან ან ეჯახებიან ერთმანეთს, ქმნიან სოციალურ ფორმას,

ამით უკვე გარანტირებულია, რომ ინდივიდი თავის უნარსა და განსაკუთრებულობას გამოავლენს გარკვეულ საზღვრებში. ურთიერთობის ბუნება მოითხოვს პიროვნებამ შეზღუდოს თავისი განდიდება ან თვითკმაყოფილება; ამის გარეშე ერთობლივი არსებობა შეუძლებელია. სწორედ ამიტომაა ასე მნიშვნელოვანი ტაქტის გრძნობა, რაც ინდივიდს თავისი ქცევის დარეგულირბაში ეხმარება. შეიძლება ითქვას, რომ ტაქტის სპეციფიკური ფუნქციაა ინდივიდუალური ზრახვების შეკვეცა, საკუთარი „მე"-ს წარმოჩენა, შინაგანი და გარეგანი პრეტენზიულობის შეზღუდვა იქ, სადაც ამას მოითხოვს სხვების უფლებები.

აქ თავს იჩენს საინტერესო სოციოლოგიური მოვლენა. ურთიერთობაში არ ჩანან პიროვნების ის თვისებები, რომლებსაც ის ფლობს ობიექტური სტრუქტურების ძალით. სიმდიდრე და საზოგადოებრივი მდგომარეობა, განსწავლულობა და პოპულარობა, განსაკუთრებული უნარები და ინდივიდის დამსახურებები ურთიერთობაში არ უნდა ასრულებდნენ არავითარ როლს, ყოველ შემთხვევაში მათ შეუძლიათ იმ იმმატერიალურობის სუსტ ელფერში გამომჟღავდნენ, რომელსაც რეალობა იძენს ზოგადად, როდესაც ურთიერთობის სოციალურ-მხატვრულ სახეს შეეჩეხება. უდგილოა და უტაქტობაა (რადგან ეს ეწინააღმდეგება ურთიერთქმედების წესებს) შეიტანო ურთიერთობაში სიღრმისეული პიროვნული - უშუალოდ პიროვნული პრობლემები და გულგატეხილობა, ამაღლებულობა და დათრგუნულობა, ცხოვრების სიღრმეების ნათელი და ბნელი სახეები. პიროვნების აღნიშნული გამორიცხვა უკიდურესობამდე მიდის: მაგალითად, ქალბატონი ვერ შეძლებდა გამოჩენილიყო ინტიმურ საღამოზე მამაკაცებთან ერთად ისეთ „დეკოლტეში", რომლითაც „საზოგადოებაში" გამოჩენა ნორმალური და სავსებით მისაღებია. აქ ის ნაკლებადაა ანგაჟირებული როგორც ინდივიდუალობა და შესძლებს მისცეს თავს თავისუფალი უსახური ნიღბის უფლება, რადგან, თუმც ის აქ - მხოლოდ ისაა, მაგრამ სრულად კი არა, არამედ, მხოლოდ, როგორც ერთობლიობის ფორმალური არსებობის ელემენტი." (29, გვ. 491)

ადამიანი, როგორც ასეთი - ეს ჯერ კიდევ შინაარსის, ძალის, შესაძლებლობების ჩამოუყალიბებელი კომპლექსია; ცვალებადი ყოფის პირობებში ის გარდაიქმნება დიფერენცირებად ობიექტად, რომელსაც საზღვრები მკაცრადა აქვს განსაზღვრული. ეკონომიკური თვალსაზრისით, როგორც პოლიტიკოსი, ოჯახის წევრი ან პროფესიის წარმომადგენელი, ის, შეიძლება ითქვას ad hoc კონსტრუირებული პროდუქტია; მისი სასიცოცხლო მასალა განსულიერდება ყოველთვის რომელიმე განსაკუთრებული იდეით, ჩამოისხმება განსაკუთრებულ ფორმად, მისი შეფარდებით დამოუკიდებელი არსებობა, რა თქმა უნდა, მხარდაჭერილია საერთო ენერგიით, მაგრამ „მე"-ს უშუალოდ დაუდგენელი, გამოუვლენელი წყაროს მიერ. ამ აზრით, ურთიერთობაში ადამიანი თავისე-

ბურ, სხვა კონტექსტებში რომ არ გვხვდება ისეთ ფენომენად გამოდის. ერთი მხრივ, მან ჩამოიცილა საკუთარი პიროვნულ -შინაარსობრივი მახასიათებლები და ურთიერთობაში შედის, მისთვის, როგორც ზოგადად, ადამიანისათვის დამახასიათებელი უნარებით, ზრახვებით და ინტერესებით. ამასთანავე, თვით ეს სტრუქტურა კრძალავს სიღრმისეულ პიროვნულსა და სუბიექტურს. მორიდება (რიდი), რომელსაც შეიძლება დავარქვათ, სხვებთან ურთიერთობის პროცესში პირველი მოთხოვნა, ასევე აუცილებელია საკუთარ „მე"-სთან მიმართებაში. ამ წესის დარღვევა ურთიერთობის, როგორც საზოგადოების მხატვრული ფორმის, სოციოლოგიურ ნატურალიზმად გადაგვარებით იმუქრება. მაშასადამე, შესაძლებელია ვისაუბროთ ინდივიდისათვის ურთიერთობის „ზედა" და „ქვედა" ზღვარის არსებობაზე. ორივე შემთხვევაში ობიექტურ შინაარსსა და მიზანზე დაფუძნებულ ურთიერთქმედებას ეხება საუბარი, თუ ისეთს, სადაც აბსოლუტურადაა გამორიცხული ყოველი მონანილის პიროვნული და სუბიექტური - ურთიერთობა აღარ არის ცენტრალური ფორმის განმსაზღვრელი პრინციპი და ფორმალური, შუალედური როლის შესრულებას იწყებს.

„ურთიერთობის არსის ამ ნეგატიურ განსაზღვრებებს შეიძლება ფორმისგანმსაზღვრელი პოზიტიური მოტივები მოვუძებნოთ. კანტმა სამართლის პრინციპებად შემდეგი პოსტულატი წამოსწია: ყოველივეს უნდა ქონდეს იმდენი თავისუფლება, რომელიც დასაშვებია ყველა სხვის თვალსაზრისით. თუ ვაღიარებთ, რომ ურთიერთობისაკენ სწრაფვა არის მისი, ურთიერთობის, წყარო ან სუბსტანცია, მაშინ სახეზეა პრინციპი, რომელიც დააკანონებს ურთიერთობას: ყოველივემ იმდენად უნდა დააკმაყოფილოს თავისი სწრაფვა ურთიერთობისაკენ, რამდენადაც ეს ყველა დანარჩენის ასეთსავე მისწრაფებას შეესაბამება. თუ ამის სხვაგვარად გამოხატვას შევეცდებით, ვახსენებთ არა სწრაფვას, არამედ მის შედეგებს, მაშინ ურთიერთობის პრინციპი ასეთ სახეს მიიღებს: ყოველივემ უნდა ურთიერთობის ღირებულების (სიხარული, სიმსუბუქე, გამოცოცხლება) იგივე მაქსიმუმი მისცეს სხვას, რომელიც მის მიერ მიღებული ამ ღირებულებების მაქსიმუმს შეესაბამება. როგორც კანტის პოსტულატზე დაფუძნებული სამართალი დემოკრატიზმის სიმბოლოა, ასევე ეს პრინციპი ნებისმიერი ურთიერთობის სტრუქტურის დემოკრატიულობაზე მიუთითებს, რომელიც,რა თქმა უნდა, შეუძლია განახორციელოს ყოველმა სოციალურმა ფენამ საკუთარ თავში და რომელიც ხშირად სხვადასხვა სოციალური კლასების წარმომადგენელთა ურთიერთქმედებას წინააღმდეგობრივსა და მტკივნეულს ხდის. თანასწორობა აქ პიროვნულის, ერთი მხრივ, და ყველა შინაარსობრივისა, მეორე მხრივ სრული ჩამოცილების ძალით ყალიბდება, ე.ი. იმის, რაც მისი მასალაა განსაზოგადოებრიობამდე და რომლისგანაც ის სხვასთან ურთიერთობის დამყარების შემდეგ განთავისუფლდება."(29, გვ. 492)

დემოკრატიული ურთიერთობა თანასწორებს შორის არის დემოკრატიის თამაში. ურთიერთობა ქმნის, თუ გნებავთ, იდეალურ სოციოლოგიურ სამყაროს, სადაც თითოეულის სიხარული უშუალოდაა დაკავშირებული სხვების სიხარულთან, და ვერავინ პრინციპულად ვერ შესძლებს დაიკმაყოფილოს თავისი სწრაფვა სხვების დაუკმაყოფილებლობის ხარჯზე, რაც ბევრ ცხოვრებისეულ ფორმებში თუმცა გაბატონებული ეთიკური იმპერატივის წყალობით უზრუნველყოფილია, მაგრამ უშუალოდ მათი საკუთარი შინაგანი პრინციპებით არ არის გარანტირებული.

„ურთიერთობის სამყარო - ერთადერთი, სადაც შესაძლებელია თანასწორთა დემოკრატია - ხელოვნური სამყაროა, შექმნილია იმათ მიერ, ვისაც სურს განახორციელოს აბსოლუტურად წმინდა ურთიერთქმედების იდეალი, რომელიც დებალანსირების მატერიალურ აქცენტს მოკლებულია. თუ ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ჩვენ ურთიერთობაში გავხდით „ადამიანები", ისეთები, როგორებიც ვართ სინამდვილეში, უნდა გავნთავისუფლდეთ იმისგან, რაც ამძიმებს ჩვენს ცხოვრებას, გავნთავისუფლდეთ მოჭარბებული აღფრთოვანებებისა და გულგატეხილობისაგან, „ნამეტანი ბევრისა" და „ძალზე ცოტასაგან", ანუ ყოველივე იმისგან, რაც რეალურ ცხოვრებაში ჩვენს შეხედულებებს საკუთარ თავზე ამახინჯებს, ეს კი ნიშნავს, რომ თანამედროვე ცხოვრება სუბიექტური შინაარსითა და ობიექტური აუცილებლობითაა გადატვირთული. ვთავისუფლდებით რა მათგან ურთიერთობის გარემოში, ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ვუბრუნდებით საკუთარ ბუნებრივ-პიროვნულ ყოფას, მაგრამ ამასთან ერთად გვავიწყდება, რომ ადამიანი ურთიერთობაში არის არა იმდენად პიროვნება თავისი განსაკუთრებული და ბუნებრივი სისრულით, რამდენადაც სტილიზაციითა და დაშვებებით შექმნილი პიროვნება. წინა პერიოდში როდესაც ადამიანი არ იყო იძულებული უარი ეთქვა ასეთი სიმრავლის ობიექტური და შინაარსობრივი მომენტებისათვის, ფორმის კანონი მეტად და ნათლად პიროვნულ ყოფიერებაზე იყო ორიენტირებული: ინდივიდუალური ქცევა ადრე ბევრად უფრო ცერემონიული იყო, უფრო მკაცრ და მტკიცე ზეინდივიდუალურ რეგულაციებს ექვემდებარებოდა. (იქვე) პიროვნული პერიფერიის იმ დონემდე რედუქციამ, რომელსაც აძლევს ინდივიდს სხვებთან ურთიერთქმედების თანასწორობა, მიგვიყვანა მეორე უკიდურესობამდე: სპეციფიკური გვარის ქცევა საზოგადოებაში გადაიქცა კურტუაზობად. აქ ძლიერი და გამოჩენილი არა მხოლოდ აყენებდა სუსტს თავის გვერდით, არამედ ვარაუდობდა კიდეც, რომ ყოველი მათგანი უფრო ძვირფასია, ვიდრე თავად. თუ განსაზოგადოებრიობა საერთოდ წარმოადგენს ურთიერთქმედებას, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს მის წმინდა, ასე ვთქვათ, მის უკიდურესად სტილიზებულ ვარიანტთან - ურთიერთქმედება თანასწორებს შორის, ზუსტად ისევე, როგორც სიმეტრია და

წონასწორობა, წარმოადგენს თვალსაჩინო ელემენტების მხატვრული სტილიზაციის ყველაზე ნათელ ფორმებს." (29, გვ. 493) რამდენადაც, მაშასადამე, ურთიერთობა თავისთავად არის განსაზოგადოებრიობის, ხელოვნების ან თამაშის პრინციპით განხორციელებული აბსტრაქცია, ის მოითხოვს ურთიერთქმედების წმინდა, გამჭვირვალე, მიღწევად სახეს - ურთიერთქმედებას თანასწორებს შორის; ის უნდა გათამაშდეს იმ მონაწილეებს შორის, რომლებიც იმდენად არიან მოკლებული შინაარსს, იმდენად მოდიფიცირებული არიან თავიანთ შიდა და გარე გამოვლენებში, რომ ურთიერთობაში გამოდიან, როგორც ერთმანეთის სწორები და ყოველ მათგანს ურთიერთობის ღირებულებები მხოლოდ იმ პირობით მიენიჭება, თუ დანარჩენებიც ზუსტად ასევე მიიღებენ.

ეს თამაშია, რომელშიც „ითვლება", რომ ყველა თანასწორია და რომელშიც ერთდროულად თითოეული განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობს.

ეს უკანასკნელი ისევე მცირე სიყალბეა, როგორსაც ადგილი აქვს ხელოვნებაში ან თამაშში, როდესაც რეალობიდან გადაუხვევენ. სიცრუე ჩნდება იმ მომენტში, როდესაც ურთიერთობაში მყოფთა ქცევები და საუბარი შეეხება რეალური ცხოვრების პერსპექტივებსა და მოვლენებს, ზუსტად

ისევე, როგორც სურათი გვაცდენს, როდესაც სინამდვილის პანორამული ასახვის პრეტენზია აქვს. ის რაც თავისებურებების ჩარჩოებში, ურთიერთობის ფორმების იმანენტურ თამაშში რეალიზებულია, კანონზომიერია, სწორია, მოწესრიგებულია, გადაიქცევა სიყალბედ, თუ ურთიერთობა - მხოლოდ მოჩვენებითია, ხოლო სინამდვილეში სულ სხვა მიზანს ისახავს - რაც არაა ურთიერთობასთან კავშირში - გვარს. ასეთი რამ, რა თქმა უნდა ადვილად მოხდება რეალური ცხოვრების ქსოვილში ურთიერთობის ფაქტობრივი ჩართულობის გამო.

ამასთან დაკავშირებით, ნათელია, რომ „ურთიერთობის" ცნება გულისხმობს ყველაფერს, რაც ჩვეულებრივ აღინიშნება, როგორც სოციოლოგიური თამაშის ფორმა, და პირველ რიგში, თამაშში თავისთავად, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ყველა ეპოქის ურთიერთობებში. დებულება „საზოგადოებრივი თამაში" უკიდურესად მრავალმნიშვნელოვანია. ურთიერთქმედებისა და განსაზოგადოებრიობის ყველა არსებული ფორმები: სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ, გაცვლა, პარტიების შექმნა, განცალკევება, შემთხვევითი შეხვედრები და დაშორებები, მეტოქეობისა და პარტნიორობის მონაცვლეობა, ხაფანგი, რევანში - ყოველივე ეს სერიოზულ ცხოვრებაში შინაარსითაა დატვირთული, თამაშში კი საკუთარი, ამ ფუნქციებზე დაფუძნებული განცდებით და თვითმკმარი სიცოცხლით ცოცხლობს. რადგან იქაც კი, სადაც თამაში ფულზეა, ფული - მათი შოვნა სხვანაირადაც შეიძლება - არ განსაზღვრავს მათ სპეციფიკას; ნაღდი მოთამაშისათვის თამაშის მიმზიდველობა თვით

თამაშის ქმედების სოციოლოგიურად მნიშვნელოვანი ფორმის დინამიკასა და აზარტშია. „საზოგადოებრივი თამაში ღრმად ორაზროვანია: ის არა მხოლოდ „თამაშდება" საზოგადოებაში, რომელიც გარეგნულად იცავს მას, აქ ფაქტობრივად „საზოგადოება",,თამაშდება"." (29, გვ. 494)

ეს მსჯელობები შეიძლება მივუყენოთ სქესის სოციოლოგიას: ეროტიკა ქმნის თამაშის თავის ფორმას კეკლუცობას, რომელიც ურთიერთობაში მსუბუქია, გამჭვირვალეა, მაგრამ სრულად ვლინდება (ეს თემა განხილულია წიგნში „ფილოსოფიური კულტურა"). თუ ორივე სქესის წარმომადგენელთა ყველა ეროტიკული პრობლემა ტრიალებს ურთიერთობასა და უარის თქმაში (მათი ობიექტები, ბუნებრივია, უსასრულოდ განსხვავებულია და მრავალნაირია და თავისი ბუნებით არა მხოლოდ რადიკალურად ფიზიოლოგიურია, შეიძლება სულაც არ ეკუთვნოდეს ფიზიოლოგიას), მაშინ ქალის კეკლუცობის არსი მდგომარეობს ურთიერთობისა და უარის მითითებებში, იმაში, რომ ყოველგვარი საბოლოო დაპირების გარეშე მიიზიდოს მამაკაცი და შემდეგ მოიცილოს ის, თუმცა იმედი დაუტოვოს. კეკლუცი მამაკაცს ხიბლავს უფრო იმით, რომ დაპირება ძალზე ახლოა, მაგრამ თავად ამას სერიოზულობას არ ანიჭებს; ის ცხოვრობს „ჰო"- სა და „არა"- ს შორის, მაგრამ საბოლოო გადაწყვეტილებას არ იღებს.

მძიმე, ერთმნიშვნელოვანი და მკაცრი მოთხოვნილებისაგან თავისუფალი რეალობა სიკეკლუცეს სიმსუბუქეს, თავისუფლებას, იდეალურობას ანიჭებს, აქ შეიძლება „ხელოვნებაზე" და არა მხოლოდ კეკლუცობის „ხერხებზე" ვისაუბროთ. მაგრამ გამოცდილებიდან ჩანს, იმისათვის, რომ სიკეკლუცე წარმატებული იყოს, აყვავდეს როგორც ოთახის ყვავილი, მან სავსებით სრული პასუხი მამაკაცისაგან, მისი რეაქცია უნდა მიიღოს. თუ მამაკაცი არ პასუხობს კეკლუცობას, ან კიდევ პირიქით, მისი მსხვერპლია და მისდევს კეკლუცის ყველა ნახევარ - ჰოსა და ნახევარ - არას, სიკეკლუცე საკუთრივ წარმატებული ურთიერთობის ფორმას ვერ შეიძენს. აქ არა აქვს ადგილი თავისუფალ ურთიერთქმედებებსა და ელემენტთა ექვივალენტობას, რომელსაც ურთიერთობის ძირითადი კანონი მოითხოვს. ისინი არ ვლინდებიან მხოლოდ მაშინ, როდესაც მამაკაცი მიისწრაფის სწორედ ამ თავისუფალი თამაშისაკენ, რომელშიც ნებისმიერი ეროტიკული გარკვეულობა მხოლოდ ექოა, რაღაც შორეული სიმბოლოა, რომელშიც მითითებების მომხიბლველობა არსებობს თავისთავად და ლტოლვის ან შიშისაგან არ გამომდინარეობს. სიკეკლუცემ იმ სახით, რა სახითაც ის მთელი თავისი მშვენიერებით ურთიერთობის კულტურის მწვერვალებზე დაფრინავს ამოწურა ეროტიკული სურვილების რეალობა, დაპირებები და უარები, ის ჩრდილების ცვალებადი თამაშით, რეალობის ასახვით კმაყოფილდება. იქ სადაც ეს ვლინდება ან მოქმედებს, თან რჩება ფარულად, თვით მოვლენა უკვე არ არის ორის პირადი საქმე და ხორცს რეალობის დო-

ნეზე ისხამს; ურთიერთობის სოციოლოგიური რუბრიკის ქვეშ, სადაც ვერ თავსდება საკუთრივ პიროვნება როგორც საკუთარი ცხოვრების მის მიერვე ორგანიზებული ცენტრი, სიკეკლუცე გართობად ან ირონიულ თამაშად გადაიქცევა, რომელშიც ეროტიკა ზემოქმედების მხოლოდ წმინდა სქემაა, რომელსაც საკუთარ მატერიალურ ან მკაცრად ინდივიდუალურ შინაარსთან კავშირი აღარ აქვს. თუ ურთიერთობაში საზოგადოების ფორმები, მაშინ სიკეკლუცეში - ეროტიკის ფორმები - თამაშდება, აქ არსებითი მსგავსებაა, რომელშიც მეორე პირველის ელემენტებს გულისხმობს." (29, გვ. 495)

თუ რამდენად ანხორციელებს ურთიერთობა ურთიერთქმედებების სოციოლგიური ფორმების (მნიშვნელოვანს, თუმცა მხოლოდ თავისი შინაარსით) აბსტრაქციას და მათ, უკვე საკუთარ თავში ჩაკეტილებს, რაღაც მოჩვენებით სხეულს ანიჭებს, ეს ყველა ადამიანური ურთიერთობების უნივერსალურ მატარებელში - საუბარში მჟღავნდება. მთავარი აქ ძალზე ბანალური მსჯელობით გამოიხატება: ცხოვრებაში სერიოზულად ადამიანები საუბრობენ რაიმე მიზნით, როდესაც მათ უნდათ შეატყობინონ, აუხსნან, გააგებინონ; ურთიერთობაში საუბარი კი, ნატურალისტური აზრით თვითმიზანია - როგორც ლაპარაკი, მაგრამ თვითგართობის ხელოვნების აზრით, მისი საკუთარი კანონებით; ურთიერთობა - საუბარში საგანი - მომხიბლველია, აქ მხოლოდ რეპლიკების გაცვლა ელავს. ამ გაცვლაში ხორცშესხმული ყველა ფორმები: დავა ან აპელაციები ორივე მხარის მიერ აღიარებული ნორმებისადმი, კომპრომისით მიღწეული მშვიდობა ან საერთო აზრების აღმოჩენა, სიახლის კეთილგანზრახული აღქმა ან უარის თქმა იმ თემებზე სადაც შეუძლებელია ურთიერთგაგების მიღწევა - სასაუბრო ურთიერობების ყველა ეს ფორმები, რეალურობაში რომ ემსახურებიან ადამიანური მოღვაწეობის უსასრულო მიზნებსა და შინაარსს, აქ აღმოჩნდებიან მნიშვნელოვანი საკუთარ თავში, ე.ი. ურთიერთობების თამაშში, რომელსაც ისინი ხელს უწყობენ, აკავებენ და ათავისუფლებენ, ამარცხებენ და ნებდებიან, ანიჭებენ და იღებენ; აქ ცხადია ორაზროვნება და „თვითგართობა".

იმისათვის, რომ „თამაში გახდეს თვითკმარი, როგორც ცარიელი ფორმა, შინაარსს არ უნდა ქონდეს საკუთარი წონა: თუ დისკუსია საგნობრივია, ის უკვე აღარაა ურთიერთობა, ის ბრუნავს თავისი ტელეოლოგიური ღერძის გარშემო, რადგანაც ჭეშმარიტების დადგენა, რომელიც შეიძლება იქცეს მის შინაარსად, მის მიზნად გადაიქცა. ზუსტად ასევე, საუბარი ანგრევს თავის თავს, როგორც ურთიერთობას თუ ის სერიოზულ ფორმაში გადადის. ჭეშმარიტების ერთობლივი ძიების ფორმა, კამათის ფორმა შეიძლება შენარჩუნებულ იქნას; მაგრამ მან თავის სუბსტანციაში არ უნდა დაუშვას შინაარსის სერიოზულობა, მსგავსად იმისა თუ როგორ არ ღირს დაუმატო სურათს მისი საგნის სამგანზომილებიანი სინამდვილე. არ ვიფიქროთ, რომ ურთიერთობა - საუ-

ბრის შინაარსი არაა არსებითი, პირიქით, ის უნდა იყოს საინტერესო, გამტაცი, მნიშვნელოვანიც კი, მაგრამ ის არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იყოს საუბრის მიზანი, მისი ობიექტური შედეგი არაა არსებითი. ამიტომ, გარეგნულად, ორი საუბარი შეიძლება მოგვეჩვენოს სავსებით ერთნაირად: ურთიერთობად კი, მისი შინაგანი აზრის თანახმად, ყალიბდება მხოლოდ ის, სადაც შინაარსი, რა ღირებულიცა და მიმზიდველიც არ უნდა იყოს ის თავისთავად, მხოლოდ საუბრის ფუნქციურ მიზანთან, როგორც ასეთთან, მხოლოდ მეტყველებითი ურთიერთქმედების ფორმასთან, მის განსაკუთრებულ და თვითნორმირებად მნიშვნელობასთან კავშირში მართებულად, დროულად და მიზანშესაბამისად გადაიქცევა." (29, გვ. 496)

ამიტომ საგნის ადვილი და სწრაფი ცვალებადობა საუბარ - ურთიერთობას თავისთავად ახასიათებს: საგანი აქ ხომ მხოლოდ საშუალებაა, ხოლო ცვალებადობა და შემთხვევითობა, ზოგადად, მიზნებისაგან განსხვავებით საშუალებებს ახასიათებს. ასე, რომ საუბარი, მხოლოდ ურთიერთობაშია თვითმიზანი. რადგან, იმის წყალობით, რომ ის, როგორც მინიმუმ, ორმხრივია (თუ გამოვრიცხავთ „თვითპატივისცემას", ეს სოციოლოგიისათვის ნაცნობი ორმხრივობის უწმინდესი და ამაღლებული ფორმაა), ის რეალიზდება როგორც ურთიერთობა, რომელსაც, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, არა აქვს სხვა სურვილი, გარდა საკუთარი თავისა, სადაც, ის, სხვა დროს არის ურთიერთქმედების ცარიელი ფორმა, მის თვითკმარ შინაარსად გადაიქცევა.

თავგადასავლების, ანეგდოტების მოყოლასაც კი - ხშირად იმისთვის, რომ საუბარში შეივსოს „სიცარიელე", - შეუძლია დახვეწილი ტაქტი გამოავლინოს, რომელშიც ურთიერთობის ყველა მოტივი გაიჟღერებს. რადგან, პირველ რიგში, ტაქტის წყალობით საუბარი შენარჩუნებულია იმის საფუძველზე, რაც მოქცეულია ყოველ ინდივიდუალური ინტიმურის მიღმა, წმინდა პიროვნულის მეორე მხარეს, ე.ი. ყველაფერი ურთიერთობის კატეგორიის გამოკლებით. ობიექტურს მოიხმობენ არა მისი შინაარსის, არამედ ურთიერთობის ინტერესებისათვის; მისი თქმა და აღქმა არ არის თვითმიზანი, მაგრამ არის თვითგაგების, ურთიერთობაში მყოფი წრის ერთიანი ცნობიერების გამოცოცხლების წმინდა საშუალება. მაშასადამე, აქ მოცემულია არა მხოლოდ ყველას მიერ ერთნაირად აღქმული შინაარსი, არამედ სახეზეა ურთიერთობის ინდივიდის ნიჭიც, თან ნიჭი, რომლის მომცემი, ასე ვთქვათ, უხილავია: დახვეწილი ურთიერთობისას მოყოლილი თავგადასავალი ისეთია, რომ მის უკან სრულადაა გამქრალი მთხრობელის პიროვნება; ყველაზე სრულყოფილი მოქცეულია ურთიერთობის ეთიკით უზრუნველყოფილ წონასწორობის ცენტრში, სადაც, როგორც სუბიექტურად ინდივიდუალური და ობიექტურად შინაარსობრივი მთლიანად შერწყმულია, ქმნიან ურთიერთობის წმინდა ფორმას.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, ამბობს ზიმელი, რომ ურთიერთობა აგრეთვე კონკრეტული საზოგადოების ეთიკური ძალების თამაშის ფორმას გვაძლევს. საზოგადოების წინაშე მდგარი უმნიშვნელოვანესი ეთიკური პრობლემები: როგორ გავუღვიძოთ ინდივიდს სურვილი ჩაერთოს საყოველთაო კავშირში და იცხოვროს მისთვის; თავის მხრივ, როგორ მოვახერხოთ, რომ ამ კავშირმა მიანიჭის ინდივიდს ღირებულებები და იდეები: როგორ გადავაქციოთ ინდივიდის ცხოვრება მთლიანის მიზნები მიღწევის საშუალებად, ხოლო მთლიანის სიცოცხლე - ინდივიდის მიზნების მიღწევის საშუალებად. ურთიერთობის ამ პრობლემის სერიოზულობას, მეტიც, ტრაგიკულობას გადავყავართ თავისი მოჩვენებითი სამეფოს სიმბოლურ თამაშში, სადაც არ არსებობს არანაირი წინაღობა, რამეთუ მოჩვენებები ერთმანეთს ხელს ვერ უშლიან. თუ განსაზოგადოებრიობის ეთიკური ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი ელემენტების შეძლებისდაგვარად ზუსტი შეერთება და განცალკევება საკუთარ შინაგან, ცხოვრების მთლიანობით გაპირობებულ მიმართებებს გადაეცეს, მაშინ ურთიერთობაში ეს თავისუფლება და ადექვატურობა საკუთარი კონკრეტული შინაარსობრივი პირობებისაგან თავისუფლდება; „საზოგადოებაში" იქმნებიან და იშლებიან ჯგუფები, საუბრები აქ მიედინება იმპულსურად და შემთხვევით, ღრმავდება, იფანტება, იწურება - ყოველივე ეს თითქოს მინიატურულად ასახავს საზოგადოებრივ იდეალს, რომელსაც შეიძლება კავშირის დამყარების თავისუფლება დავარქვათ. თუ ყოველი ერთობლიობა უნდა იყოს თავის შინაგან რეალობაში მკაცრად მოზომილი ფენომენი, ხოლო ეს უკანასკნელი აქ იკარგება, მაშინ შენარჩუნდება და ცოცხლობს მხოლოდ ის მოვლენა, რომელიც თავისი თამაშით, საკუთარი ფორმის კანონების დამჯერე, თავისი სრულყოფილი სილამაზით ესთეტიკურად იმ ზომიერებას აღადგენს, რომელიც სერიოზულ სინამდვილეში ეთიკურად აუცილებელია.

ურთიერთობის ეს ზოგადი შეფასება თვალნათლივაა რეალიზებული გარკვეულ ისტორიულ პროცესებში. გერმანიის ადრინდელ შუასაუკუნეებში, შენიშნავს ზიმელი, არსებობდნენ რაინდთა საძმოები, რომლებსაც პატრიციების დამეგობრებული ოჯახები ქმნიდნენ. ამ კავშირების რელიგიური და პრაქტიკული მიზნები საკმაოდ მალე მოძველდნენ; უკვე XIV საუკუნეში რაინდთა ინტერესები და ქცევის ხერხები აღმოჩნდნენ ერთადერთი შინაარსობრივი მახასიათებლები. მალე ესენიც გაქრნენ, ხოლო თვით კავშირები, როგორც არისტოკრატიის წარმომადგენელთა ურთიერთობის მიზნის დამცავი გაერთიანებები დარჩნენ.

ცხადია, მოცემულ შემთხვევაში ურთიერთობა შენარჩუნებულ იქნა როგორც შინაარსობრივად განსაზღვრული საზოგადოების „რეზიდიუმი", როგორც „ნაშთი" რომელიც, რადგან შინაარსი დაკარგულია, წარმოადგენს მხოლოდ ფორმას და ფორმების ერთობლიობას. ის, რომ

ამ ფორმების აგებულება გვიჩვენებს თამაშის მხოლოდ შინაგან არსს, ან უფრო ღრმად, ხელოვნებას, უფრო ნათლად საბუთდება კარის საზოგადოების Ancien regime მაგალითზე. აქ კონკრეტული ცხოვრებისეული შინაარსის გაქრობის შედეგად, რომლებიც იყვნენ, ასე ვთქვათ, „გამონურული" საფრანგეთის არისტოკრატიის სამეფო ძალაუფლების მიერ, გაჩნდნენ თავისებური ფორმები, რომლებშიც დაიხვეწა ფენის ცნობიერება, ფორმები - რომელთა მიმართულება, განსაზღვრულობა და ინტენსიურობა ნაკარნახევია მხოლოდ ურთიერთობის მიერ, მაგრამ არ იყვნენ პიროვნების რეალური კავშირებისა და ძალის სიმბოლოები ან ფუნქციები. კარის ეტიკეტის წესები თვითმიზნად გადაიქცნენ, ისინი უკვე აღარ გულისხმობენ შინაარსს, მაგრამ შეიცავენ ხელოვნების კანონების მსგავს იმანენტურ კანონებს, რომლებიც მნიშვნელოვანია მხოლოდ ხელოვნების თვალსაზრისით და არ მიისწრაფიან ასახონ მოდელის სინამდვილე - ხელოვნების გარეთ არსებული საგნები.

ამ მოვლენებში ურთიერთობამ შეიძინა თავისი ყველაზე სასარგებლო და თვითმყოფადი გამოხატულება, რომელიც უკვე აღარ დგას კარიკატურის ზღვარზე. რა თქმა უნდა, მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ „რეალური ადამიანური" ურთიერთობებიდან ამოიღოს რეალურობა და ფორმის კანონების მიხედვით ააგოს საკუთარი ზეციური სამეფო, მასში მოძრავი, მაგრამ მის გარეთ ყოველგვარ მიზანს მოკლებული. სიღრმისეული წყარო, რომელიც ამოძრავებს ამ სამეფოს, არა თვითგანსაზღვრებად ფორმებში, არამედ რეალური ინდივიდების ცხოვრებაში, მათ გამოცდილებასა და მისწრაფებებში, მათი იმპულსებისა და მრწამსის სისრულეში უნდა ვეძიოთ. ყოველი ურთიერთობა არის სიცოცხლის მხოლოდ სიმბოლო, როგორც ის აისახება ადვილი თამაშის ნაკადში, მაგრამ სწორედ ამიტომაა ის სიცოცხლის სიმბოლო, ხატი რომელიც იცვლება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამას მასთან მიმართებაში მიღწეული დისტანცია მოითხოვს;" (29, იქვე) ზუსტად ასევე, ყველაზე თავისუფალი და ფანტასტიკური, რეალობის ასლის გადაღებისაგან უსასროლოდ შორი, ხელოვნებას უნდა ქონდეს მასთან ღრმა და სწორი კავშირები, თუ სურს რომ ცარიელი და ყალბი არ აღმოჩნდეს. ხელოვნებაც, ხომ დგას თუმც სიცოცხლეზე მაღლა, მაგრამ სიცოცხლეზე მაღლაა. გაწყვეტს რა ცხოვრების რეალობასთან დამაკავშირებელ ძაფებს, რომელთაგან ის, სხვათა შორის, სულ სხვა სტილიზებულ ქსოვილს ქსოვს, ურთიერთობა უკვე აღარ არის თამაში, არამედ სიცოცხლეს მოკლებული ცარიელი ფორმებით ცარიელ გართობად და თავისი არაცოცხალი სქემით მოტრაბახებად გადაიქცევა."

აქედან ჩანს, რომ საზოგადოებრივი კონტაქტების ზედაპირულობის გამო საჩივრები თუ წუწუნი კიდეც არის სამართლიანი და კიდეც არ არის. ჩვენი სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი საინტერესო მოვლენაა ის, რომ ყოფიერების მთლიანობას ჩვენ რაღაც ელემენტებს ვგლეჯთ და

მათგან ჩვენს საკუთარ სამეფოს ვაგებთ, ეს სამეფო სრულყოფილადაა გამოცალკევებული მთლიანის ცხოვრებისაგან, მას შეუძლია აღმოაჩინოს თავისი უშინაარსო არსებობა, მაგრამ, შეიცვალა რა რაღაც თვალშეუვლები ფაქტორების გავლენით, სწორედ უშუალო რეალობისაგან გამოყოფით, შეიძლება უფრო სრულად, მთლიანობაში დაინახოს ამ უკანასკნელის არსი, ვიდრე სიახლოვით გაიგოს ის რეალურად. ამიტომ საკუთარი ნორმებით განვითარებული ცხოვრება, რომელშიც ურთიერთობაში ცოცხლობს სოციალური ურთიერთქმედებები, შეიძლება დამოკიდებული აღმოჩნდეს აღქმის წესებზე, სიმბოლურ თამაშზე, მისი ესთეტიკური ბრწყინვალებით, რომლითაც საზოგადოებრივი არსებობის დახვეწილი სიღრმისეული დინამიკა გადაეცემა.

ხელოვნებაში, საელესიო და რელიგიური ცხოვრების სიმბოლიკაში, მეცნიერული ფორმულების სისტემაში ჩვენ ვხედავთ და ვგრძნობთ-წერს ზიმელი-, რომ წმინდა მოჩვენებითი სფეროს თავისებურებები, ზედაპირულად შერჩეული ელემენტების კომბინაციები სრული რეალობის სიღრმესა და მთლიანობასთანაა კავშირში. ეს კავშირი ხშირად ძნელი ასახსნელია, მაგრამ სწორედ მისი წყალობით მოჩვენებითობა უშუალოდ რეალური და ფუნდამენტური არსების მატარებლი და წარმომადგენლი აღმოჩნდა.

ასე რომ, გასაგებია, ბევრი ამ წმინდა ფორმებისაგან აგებული სამეფოების შემამსუბუქებელი და განმმუხტავი ზემოქმედება: მათში ჩვენ თუმც კი გაგვანთავისუფლა სიცოცხლემ, ვცოცხლობთ. ზღვის ჭვრეტა შინაგანად გვანთავისუფლებს ჩვენ, მაგრამ არა ამის საწინააღმდეგოდ, არამედ სწორედ ამიტომ, რომ მასში - ტალღების მოქცევასა და მიქცევაში, ტალღების გარდატეხაში კვლავწარმოებულია სიცოცხლე მისი დინამიკის უმარტივესი გამოხატვით, სიცოცხლე, რეალობისათვის უცხო განცდები, ერთეულთა ბედის სიმძიმე, მიუხედავად იმისა რომელთა სიღრმისეული საზრისი ამ მარტივ სურათში რაღაცნაირად ჩაქსოვილად გვეჩვენება; ზუსტად ასევე, მაგალითად ხელოვნება ნიღაბს ხდის სიცოცხლის საიდუმლოებას: ჩვენ ვთავისუფლდებით არა იმიტომ, რომ თვალებს ვხუჭავთ და ზურგს ვაქცევთ სიცოცხლეს, არამედ იმიტომ რომ ფორმების მოჩვენებით თვითკმარობაში სიღრმისეული რეალობის საზრისსა და ზემოქმედებას ვიგებთ და განვიცდით, მაგრამ უკვე თვით ამ რეალობის გარეშე.

ბევრ ღრმა ადამიანზე, რომლებიც ცხოვრების ზეწოლას გრძნობენ, ურთიერთობას არ ექნებოდა ასეთი განმათავისუფლებელი და მასაზრდოებელი გავლენა, თუ ის სიცოცხლისაგან მხოლოდ გაქცევა, სერიოზული ცხოვრების სიმძიმის მოკლევადიანი მოხსნა იქნებოდა. მას, რა თქმა უნდა, შეუძლია ქონდეს ნეგატიური საზრისიც, იყოს კონვენცია, ფორმულების სიცოცხლესმოკლებული რიგი; ასე ხშირად ემართებაწერს ზიმელი Ansien regime - ს, სადაც რეალობის ბუნდოვანი მუქარა

უბრალო უარყოფას, სერიოზული ცხოვრებისაგან თავდაცვას აღვიძებდა. მაგრამ განთავისუფლებასა და შემსუბუქებას, რასაც სწორედ ღრმა ადამიანი პოულობს ურთიერთობაში, სხვა მიზეზი აქვს: ურთიერთკავშირები და ქმედებით გაცვლა, რომელშიც ცხოვრების ყველა ამოცანები და სიმძიმე მდგომარეობს, აქ არტისტულ თამაშებში, ამაღლებულსა და იმავდროულად დახვეწილში ხორციელდება, სადაც თითქოს შორიდან ნამდვილი ცხოვრებისეული შინაარსების ხმები ისმის, რომელთა სიმძიმეებმა მომხიბლველობა შეიძინეს.

ზიმელი თავადაც კარგად ხედავს, რომ სოციალური ცხოვრების მისსავე ფორმალურ მომენტებზე დაყვანა შეუძლებელია. ამიტომ მისი სოციოლოგიური კონცეფცია გულისხმობს ფილოსოფიურ სოციოლოგიას, რომელიც წმინდა სოციოლოგიას თეორიულ შემეცნებითსა და მსოფლმხედველობრივ ორიენტირებს ანიჭებს.

4. ფილოსოფიური სოციოლოგია და გაგების მეთოდი

ფილოსოფიური სოციოლოგია საჭიროა მაშინ, როდესაც კონკრეტული მეცნიერული აზროვნება ზოგად მსოფლმეხველობრივ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადადის. აქ თავს ორი ტიპის საზღვარი იჩენს: პირველი შემეცნების წანამძღვრებს ეხება. კონკრეტული მეცნიერება არ არსებობს წანამძღვრების გარეშე. მათი ყოველი შემდგომი ნაბიჯი დამტკიცებას საჭიროებს, ანუ შინაარსობრივი და მეთოდოლოგიური ხასიათის წანამძღვრებს ემყარება. სწორედ ამ წანამძღვრებს იკვლევს ფილოსოფია.

მეორე საზღვარი ვლინდება იქ, სადაც პოზიტიური-ემპირიული ცოდნის ფრაგმენტული შინაარსი ცდილობს შეივსოს საკუთარი თავი, ქმნის სამყაროს სურათს და შესაბამისობაში უნდა მოვიდეს ცხოვრების მთლიანობასთან. თავისთავად, ზოგადმეცნიერული მეთოდები - ინდუქცია, ტიპოლოგიზირება, დედუქცია - სოციალურ-ისტორიულ მოვლენების არსს ვერ ჩაწვდებიან. ვინაიდან ბუნების მეცნიერული მიდგომისგან განხვავებით სოციალური შემეცნებისას-კვლევისას გამოსარკვევია:

1. თუ რა კავშირი არსებობს საკვლევ მოვლენასა და თვით მკვლევარის ინტერესებს შორის, ან იმ სოციალურ ჯგუფს შორის რომელსაც მკვლევარი წარმოადგენს.

2. შედეგად ვიღებთ იმას, რომ საკვლევი სოციალური მოვლენა შედის არა მხოლოდ იმ მეცნერების მიერ ნომოლოგიურად - ანუ ზოგად, აბსტრაქტულ კანონებით შეცნობილი ობიექტების სიაში, არამედ სოციალური რეალობის, ცხოვრების თვალსაზრისითაა გაცნობიერებული და გაგებული.

ამგვარად, გაგება გვეძლევა, როგორც მეთოდი, რომელიც მხოლოდ სოციალური შემეცნებისათვისაა დამახასიათებელი, რადგან ადექვატურობა - შესატყვისობის ფორმალური კრიტერიუმების ნაცვლად ახალი, შინაარსობრივი, თავისი ბუნებით სოციალური კრიტერიუმები წამოიწევს წინ.

რა შემთხვევაში აქვს გაგებას ადგილი? გაგებას მაშინ აქვს ადგილი, ანუ ადამიანური მოქმედების რომელიმე ტიპი შეიძლება ჩაითვალოს გაგებულად:

- თუ ფსიქიკური პროცესები, რომელთა საფუძველზე ჩამოყალიბდა გარკვეული გაცნობიერებული სოციალური ქმედება (მოქმედება) ინტერპრეტატორშიც იგივე რეაქციას იწვევს, როგორსაც თვით მოქმედ პიროვნებაში.

- "ობიექტური" ქმედების და არა მოქმედი პირის ასეთი გაგება სოციალური შემეცნების პროცესის პირველი საფეხურია.

- მეორე საფეხურს, რომლის აუცილებლობა ისტორიული მოვლენის შემქმნელი ურთიერთკავშირების სიღრმისა და სირთულისაგან გამომდინარეობს, თვით მოქმედი ინდივიდის გრძნობებისა და მოტივების გაგება წარმოადგენს. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს:

- მხოლოდ ისეთი განცდების, წარმოდგენებისა და მათი თანამდევი ემოციების გაგება არის შესაძლებელი, რომლებიც არა მხოლოდ, როგორც: სუბიექტური სულიერი ცხოვრების წამიერ და შემთხვევით მოვლენებად, არამედ, როგორც ტიპიური, ზოგადი და აუცილებელი ნიშნების სახით გვეძლევიან.

- ამგვარად, ნებისმიერი სოციოლოგიური მსჯელობა რაიმე გვარის ქმედებების და ურთიერთკავშირების შესახებ დასაბუთებულადმხოლოდ მაშინ ჩაითვლება როდესაც ის ზოგადმიღებული ღირებულების ჩარჩოებშია ჩამოყალიბებული, და მაშასადამე, რაციონალურ რეკონსტრუქციას ექვემდებარება.

სოციალური შემეცნების ზიმელისეული გაგების არსი ადვილი გასაგები გახდება თუ მას ზოგადი თეორიულ-შემეცნებითი პოზიციებიდან - "შემეცნების მეტაფიზიკის" პოზიციიდან განვიხილავთ. "მხოლოდ სიცოცხლეს ძალუძს სიცოცხლის გაგება" - "მხოლოდ ცხოვრების სამყაროს ძალუძს ცხოვრების სამყაროს გაგება" დავუმატებდით ჩვენ.

აი რატომაა რომ ყოველი ობიექტურობა, შემეცნების საგანი, სიცოცხლისაკენ უნდა იყოს მიმართული, რათა შემეცნების პროცესი, გაგებული როგორც სიცოცხლის ფუნქცია, ნამდვილად იყოს დარწმუნებული, რომ მის წი ნმისთვის აბსოლუტურად შესაძლებელი (წვდომადი) და არსებითად მისი იგივეობრივი ობიექტი დევს.

აი როგორ ხორციელდება სოციალური შემეცნება: საზოგადოება ინდივიდის გაგების პროცედურების გზით შეიმეცნებს საკუთარ თავს. ის (საზოგადოება)საკუთარ თავს შემეცნების მარეგულირებელ პრინციპად წარმოიდგენს, რითაც მოვლენებსა და ფაქტებს აიძულებს სოციალ-

ურ სინამდვილეში, მათზე გამოყოფილ კატეგორიებსა და ფორმებში განხორციელდნენ.

გაგების ეს კონცეფცია ფორმალური სოციოლოგიის, რომელიც აღწერს სოციაციის ფორმებს, მათ ისტორიულ ცვალებადობასა და განვითარებაში განიხილავს და სოციალური ფილოსოფიის დამაკავშირებელი რგოლია.

მხოლოდ მკვლევარის სულიერ "მოღვაწეობაში," რომელიც აწესრიგებს ფაქტებსა და ისინი გაბატონებულ იდეებთან და ღირებულებებთან შესაბამისობაში მოყავს -"ისტორიული ჭეშმარიტება"იბადება.

ეს სოციალური მოღვაწეობა არსებითად გაგებითი მოღვაწეობაა, ხოლო მისი საწყისი, წარმმართველი და მომწესრიგებელი, მისი მარეგულირებელი პრინციპი სოციალური სამყაროს "მთლიანი ხატია," რომელიც სოციალურ ფილოსოფიაში ფიგურირებს.

5. სოციალური ფილოსოფია და კულტურის სოციოლოგია. ობიექტური კულტურა

ამ პარადოქსის გადაწყვეტა ზიმელის ორ სოციოლოგიას შორის განსხვავებაშია მოცემული ესაა ფორმალური სოციოლოგია, რომელშიც იგი საზოგადოების შესახებ ინტერაქციონისტული თვალსაზრისისკენ იხრებოდა და მისი ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგია, რომელშიც იგი საზოგადოებას, როგორც დამოუკიდებელ სოციალურ სტრუქტურას განიხილავდა. უფრო გვიანდელ სოციოლოგიაში იგი საზოგადოებას როგორც ობიექტური კულტურის განვითარების უფრო ფართო პროცესის ნაწილად მიიჩნევდა. მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტური კულტურა ძირითადად აღიქმება როგორც კულტურული სფეროს ნაწილი, ზიმელი მასში ფართო-მაშტაბიანი სოციალური სტრუქტურის, როგორც ამ პროცესის ნაწილის, ზრდას მოიაზრებდა. ის, რომ ზიმელი სოციალური სტრუქტურის ზრდას ობიექტური კულტურის გავრცელებასთან აკავშირებდა, ნათლად ამ თეზისში ჩანს: „ ჩვენი კულტურის მზარდი ობიექტიფიკაცია, რომლის ფენომენიც სულ უფრო მეტ უპიროვნო ელემენტებს და ინდივიდუალურის სულ უფრო ნაკლებ სუბიექტურ ტოტალობას... აგრეთვე სოციოლოგიურ სტრუქტურებსაც მოიცავს". საზოგადოებასა და ობიექტურ კულტურას შორის კავშირის არსებობის დამტკიცების გარდა ამ თვალსაზრისს სოციალური რეალობის კულტურული დონის შესახებ ზიმელის ნააზრევთან მივყავართ.

ობიექტური კულტურა

ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგიის ერთერთი უმთავრესი ინტერესის სფერო სოციალური რეალობის კულტურული სფეროა, ანუ ის, რასაც „ობიექტურ კულტურას"უწოდებენ. ზიმელის თვალსაზრისით, ადამიანები ქმნიან კულტურას, მაგრამ სოციალური

რეალობის განხორციელების,განივთების უნარის გამო, კულტურული სამყარო და სოციალური სამყარო საკუთარ არსებობას, სიცოცხლეს იძენს, რომელიც აქტორებზე, რომლებმაც იგი შექმნეს და ყოველდღიურად გარდაქმნიან მას,სულ უფრო ბატონდება. „კულტურული ობიექტები სულ უფრო და უფრო დაკავშირებული ხდება ერთმანეთთან განცალკევებულ სამყაროში, რომელსაც [ინდივიდუალურ]სუბიექტურ სულთან და მის სურვილებსა და მგრძნობელობასთან სულ უფრო ნაკლები კონტაქტი აქვს".(ციტ: 64, გვ. 272) მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანები კულტურის შექმნისა და გარდაქმნის შესაძლებლობას მუდმივად ინარჩუნებენ, კულტურის განვითარება აქტორზე სულ უფრო მეტი მაიძულებელი ძალის გამოავლენის ტენდენციას ავლენს.

მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ობიექტური კულტურის [ინდივიდუალურ] სუბიექტურ კულტურაზე განვითარებული უპირატესობა დღესაც მყარად იზრდება. ყოველ დღე და ყველა მხრიდან ობიექტური კულტურის სიმდიდრე იზრდება, მაგრამ ინდივიდუალურ გონებას მისი საკუთარი განვითარების ფორმისა და შინაარსის გამდიდრება მხოლოდ საკუთარი თავის ამ კულტურისაგან კიდევ უფრო მეტად დისტანცირებით და საკუთარი ინდივიდუალობის გაცილებით ნელი ტემპით განვითარებით შეუძლია.

მოცემულ ნაშრომში სხვადასხვა ადგილზე ზიმელი ობიექტური კულტურის რიგ კომპონენტებსგანსაზღვრავს. მაგალითად, იარაღები, სატრანსპორტო საშუალებები, მეცნიერების პროდუქტები, ტექნოლოგია, ხელოვნება, ენა, ინტელექტუალური სფერო, კონვენციონალური სიბრძნე, რელიგიური დოგმა, ფილოსოფიური სისტემები, სამართლებრივი სისტემები, მორალური კოდები, და იდეალები, (მაგალითად, „სამშობლო"). ობიექტური კულტურა სხვადასხვა გზებით იზრდება და ფართოვდება.ჯერ ერთი, მისი ზომა მოდერნიზაციის ზრდასთან ერთად იზრდება. ეს ყველაზე ნათლად მეცნიერული ცოდნის შემთხვევაში ჩანს, რომელიც ექსპონენტურად ფართოვდება, თუმცა ეს კულტურის სფეროს სხვა უმეტესი ასპექტისთვისაც ასევე მართებულია. მეორეც, კულტურული სფეროს განსხვავებულ ასპექტთა რაოდენობაც ასევე იზრდება. და ბოლოს, რაც შესაძლოა ყველაზე მნიშვნელოვანია, კულტურული სამყაროს სხვადასხვა ელემენტები უფრო და უფრო გადაჯაჭვული ხდებიან ყველაზე ძლიერ, ვიდრე ოდესმე, თვით-შემცველ სამყაროში, რომელიც აქტორების კონტროლს სულ უფრო შორდება. ზიმელი არა მარტო ობიექტური კულტურის ზრდის აღწერით იყო დაინტერესებული, არამედ ამით საკმაოდ შეწუხებულიც იყო: „ზიმელზე შთაბეჭდილება მოახდინა - და შესაძლოა შეაშფოთა კიდეც - ადამიანური პროდუქტების ურიცხვმა რაოდენობამ და ნაირსახეობამ, რომლებიც ინდივიდუუმს თანამედროვე სამყაროში გარს ერტყმიან და შეუჩერებლად ზემოქმედებენ მასზე". (ციტ: 64, გვ. 273)

ზიმელს ყველაზე მეტად ადარდებდა საფრთხე, რომელიც ინდივიდუალურ კულტურას ობიექტური კულტურის ზრდის გამო ემუქრებოდა. ზიმელს პირადად ინდივიდუალური კულტურით დომინირებული სამყარო სურდა, მაგრამ ამგვარი სამყაროს არსებობის შესაძლებლობას სულ უფრო და უფრო ნაკლებ შესაძლებლად მიიჩნევდა. ეს ზიმელმა აღწერა როგორც „კულტურის ტრაგედია". (ჩვენ ამის შესახებ დეტალურად ვისაუბრებთ „ფულის ფილოსოფიაში".) ინდივიდუალურ სუბიექტურ კულტურაზე ობიექტური კულტურის გავლენის გაფართოების შესახებ ზიმელის მიერ გაკეთებული ანალიზი ერთ-ერთი მაგალითია იმ ზოგად პრინციპთა შორის, რომელიც მთელს სიცოცხლეს განსაზღვრავს: „რაიმეს მთლიანი ღირებულება იმდენივე ხარისხით იზრდება, რამდენითაც მისი ინდივიდუალურ ნაწილთა ღირებულება მცირდება".

ჩვენ შეგვიძლია ობიექტური კულტურის შესახებ ზიმელის ზოგადი არგუმენტი ინტერაქციის ფორმების შესახებ მისეულ ანალიზს დავუკავშიროთ. ერთ - ერთ მის ყველაზე ცნობილ ესეში, „მეტროპოლისი და მენტალური ცხოვრება", ზიმელი განიხილავს ინტერაქციის ფორმებს, რომლებსაც თანამედროვე ქალაქში აქვს ადგილი. მან თანამედროვე მეტროპოლისი როგორც ობიექტური კულტურის ზრდის და ინდივიდუალური კულტურის შემცირების „ნამდვილი არენა" განიხილა. სწორედ ფულად ეკონომიკას, და ფულის ბატონობის სცენას, რასაც ზიმელი ხშირად უსვამდა ხაზს, ადამიანურ ურთიერთობათა ბუნებაზე ძირეული გავლენა აქვს. ფულის ფართო გამოყენებას ცხოვრების ყველა სფეროში კალკულაციურობისა და რაციონალურობის მნიშვნელობის ზრდისთან მივყავართ. ამგვარად, ნამდვილი ადამიანური ურთიერთობები მცირდება, და სოციალური ურთიერთობებზე რეზერვული მიმართებები ბატონობს. თუ პატარა ქალაქს დიდი გრძნობები და ემოციონალურობა ახასიათებდა, თანამედროვე ქალაქები ზედაპირული ინტელექტუალობით ხასიათდებიან, რომელიც კალკულაციას შეესაბამება, რაც ფულად - სასაქონლო ეკონომიკისთვის აუცილებელია. ქალაქი ასევე წარმოადგენს შრომის განყოფილების ცენტრს, და როგორც ჩვენ დავინახეთ, სპეციალიზაცია ზრდადი ობიექტური კულტურის ქმნილებებში, ინდივიდუალურ კულტურაში შესაბამისი შემცირებით ცენტრალურ როლს თამაშობს. ქალაქი არის „საშინელი ადგილი", რომელშიც ვირტუალურად ყველა შემცირებულია იმისათვის, რომ უგრძნობ კალკულაციურობას ხაზი გაესვას. ობიექტური კულტურის ექსპანსიის პირობებში ინდივიდუალობის შენარჩუნება სულ უფრო რთულია.

6. კულტურის ტრაგედია.

ამ მზარდი განსხვავების ძირითადი მიზეზი თანამედროვე საზოგადოებაში შრომის მზარდი დანაწილებაა. მზარდ სპეციალიზაციას კულ-

ტურული სამყაროს სხვადასხვა კომპონენტების შექმნის შესაძლებლობების გაუმჯობესებასთან მივყევართ. მაგრამ ამავე დროს ასე სპეციალიზირებული ინდივიდი მთლიანი კულტურის შეგრძნებას, და ამასთანავე მისი კონტროლის შესაძლებლობას კარგავს. ადგილი აქვს ობიექტური კულტურის ზრდას და ინდივიდუალური კულტურის ატროფიას. ამის ერთ-ერთი მაგალითი არის ის, რომ ენა თავის მთლიანობაში ძალიან გავრცელდა,მაშინ როცა მოცემული ინდივიდების ლინგვისტური შესაძლებლობები მცირდება. ასევე, ტექნოლოგიების ზრდასთან ერთად ინდივიდუალურ მუშათა შესაძლებლობებზე და ცოდნაზე მოთხოვნილება დრამატულად შემცირდა. და ბოლოს, თუმცა ადგილი აქვს ინტელექტუალური სფეროს ფართოდ გავრცელებას, სულ უფრო და უფრო ნაკლები ინდივიდი იმსახურებს „ინტელექტუალის" ტიტულს. ძლიერად სპეციალიზირებული ინდივიდები პირისპირ დგანან საგანთა ურთიერთდაკავშირებულ და უფრო და უფრო ჩაკეტილ სამყაროსთან, რომელსაც ისინი სუსტად აკონტროლებენ ან საერთოდ ვერ აკონტროლებენ. მექანიკური სამყარო დევნის სულიერებას, რომ ინდივიდებზე იბატონოს, და მათი ცხოვრების სტილი სხვადასხვაგვარად განიცდის გავლენას. წარმოების აქტი უფრო და უფრო უაზრო მოქმედება ხდება, რომელშიც ინდივიდები თავიანთ როლს ვერ ხედავენ. ადამიანებს შორის ურთიერთობა სპეციალიზებული და არაპერსონალურია - უპიროვნოა. მოხმარება უფრო ნელი ტემპით იზრდება, ვიდრე უაზრო პროდუქციის ათვისება.

ობიექტური კულტურის მასობრივ ათვისებას ცხოვრების რიტმზე დრამატული გავლენა აქვს. ზოგადად, უთანასწორობა, რაც ადრეული ეპოქებისათვის იყო დამახასიათებელი, თანამედროვე საზოგადოებაში ცხოვრების უფრო მუდმივმა ნიმუშებმა ჩაანაცვლა. წარსულში საკვების მოხმარება ციკლური იყო და ხშირად ძალიან გაურკვეველი. რა საკვები იქნებოდა მოხმარებული და როდის იქნებოდა ის ხელმისაწვდომი მოსავალზე იყო დამოკიდებული. დღეს შენახვისა და ტრანსპორტირების გაუმჯობესებული მეთოდების პირობებში, ჩვენ პრაქტიკულად ნებისმიერი საკვების ნებისმიერ ადგილზე მოხმარება შეგვიძლია. შესაძლებლობა, რომ შევინახოთ დიდი რაოდენობით საკვები, დაგვეხმარა ცუდი მოსავლით, ბუნებრივი კატასტროფებით, და ა.შ. გამოწვეული მოულოდნელობები დაგვებალანსებინა.

კომუნიკაციებში იშვიათი და გაუთვალისწინებელი საშუალებები ტელეგრაფმა, ტელეფონმა, ყოველდღიურმა საფოსტო სერვისმა, ფაქსმა ,ელექტრონულმა ფოსტამ შეცვალა რაც კომუნიკაციას ნებისმიერ დროს შესაძლებელს ხდის.

როგორც ჯ. რიტცერი წერს უმჯობესია კულტურის ტრაგედია თავის გლობალურ კონტექსტში განვიხილოთ. ასეთ კონტექსტში კულტურის ტრაგედიის საინტერესო ინტერპრეტაცია ბრიჯიტა ნედელმანმა შემოგვთავაზა კულტურის სამ პრობლემის სახით. მოდით განვიხილოთ

პირველი ორი პრობლემა ვიდრე გადავალთ ნედელმანის ფიქრებზე კულტურის ტრაგედიის პრობლემას შევეხებით.

პირველი არის კულტურულ კრიზისთაგან ერთერთი. ეს არის ინდივიდს, როგორც კულტურის კრეატორსა და იმ უდროო და ფიქსირებულ კულტურას შორის კონფლიქტის შედეგი, რომელიც მას უკავშირდება. მაშინ როცა ინდივიდებმა კულტურული ფორმების კრეაციის პროცესში საკუთარი თავის რეალიზება უნდა მოახდინოს, ასეთი რეალიზება არ არის კეისი, ნაწილობრივ იმიტომ რომ „კულტურული სისტემა ადამიანური კრეატიულობის განვითარებას ჩამორჩება. ინდივიდების ერთი პასუხი ამ დილემაზე უკან დახევაა. ამას კულტურული კრეატიულობის ინდივიდუალიზაციასთან მივყავართ. თუმცა კრიზისს ადგილი იმიტომ აქვს, რომ ვინმესთვის კრეატიულობა როგორც დაკმაყოფილებად, ასევე უფრო დიდი კულტურული ფორმების შექმნად შეიძლება არასოდეს იქცეს. თუმცა ამ კულტურული ფორმების განახლება ინდივიდუალური კრეაციის გზით წყდება. შედეგი ორივეს - კულტურული სისტემისა და ინდივიდუალური კრეატიულობის სისტემის „თანდათანობითი თვითდესტრუქციაა". (64, გვ. 281)

მეორე პრობლემა კულტურული ამბივალენტურობაა. აქ ზიმელი ერთმანეთისაგან სტილსა და ხელოვნებას განასხვავებს. სტილი ზოგადს, ხელოვნების ობიექტის იმ ელემენტებს უკავშირდება, რაც მას საერთოიმავე კატეგორიის სხვა ელემენტებთან აქვს. თანამედროვე ადამიანი „უწესრიგობას არაესთეტიკურის სფეროში" იმით ქმნის, „რომ ხელობის ობიექტებს იმგვარად ხედავს თითქოს ის ხელოვნების ნიმუშებია და ხელოვნების ნიმუშებს, როგორც ხელობის ობიექტებს აღიქვამს. ". ადამიანებს ორივე, ხელობაც (ზოგადობა) და ხელოვნებაც (განუმეორებლობა) სჭირდება, მაგრამ ორივე მათგანის უიმედო აღრევაში, „ინდივიდუალურობის დაბალანსების შესაძლებლობა არარეალიზებად იდეალად გადაიქცა".

ბოლო, ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურის ტრაგედიაა. ზიმელის შემოქმედების მკვლევარები ამ იდეის საინტერესო ინტერპრეტაციას გვთავაზობენ, ისინი აღნიშნავენ, რომ ეს არის ტრაგედია, რადგან „სოციალური დესტრუქცია კულტურის იმანენტური ლოგიკის აუცილებელი შედეგია"(64,იქვე): კულტურის ძირითადი იდეა მოიცავს მატერიალურ ობიექტებს, რომლებიც იგულისხმება, რომ მათი შემქმნელების სუბიექტურ სფეროში ინტეგრირებულ - ინტერნალიზებულია და ინდივიდთა მომავალ თაობებს უნდა გადაეცეს. მაგრამ კულტურული კრეაციის აქტი თვითდესტრუქციულ პოტენციალს წარმოქმნის. კულტურის მიმღების როლში სუბიექტი იმ კულტურული ობიექტების დესტრუქციული ეფექტების ადრესატი ხდება, რომელიც თავად მან შექმნა, როცა კულტურული კრეატორის(შემოქმედის) როლში იმყოფებოდა.

თუმცა პარადოქსული და ტრაგიკულია, რომ ინდივიდს არ აქვს ალ-

ტერნატივა იმის გარდა, რომ კულტურული პროდუქცია შექმნას. უაზრო პროდუქტიულობის ცხოვრებაში ჩაკეტვისას, ინდივიდს არ აქვს „არც ის ენერგია, რომ დაუპირისპირდეს კულტურულ სისტემას, და არც ის, რომ მასზე რეაგირება დევიაციის ფორმით, განზოგადებული გზით მოახდინოს". (64, იქვე) უძლურება, რომ ვერ დაუპირისპირდე, ეს არის კიდევ ერთი აზრი, რომლითაც თანამედროვე სამყარო არის ტრაგიკული.

ზიმელი ყველაზე მეტად იმ კონფლიქტებით და დაპირისპირებებით იყო დაინტერესებული, რომელიც ინდივიდებსა და ფართო სოციალურ და კულტურულ სტრუქტურებს შორის არსებობენ, რომელსაც ინდივიდები ქმნიან. ამ სტრუქტურებს საბოლოო ჯამში საკუთარი ცხოვრება აქვთ, რომელსაც ინდივიდმა შეიძლება მცირედ ან საერთოდ ვერ გაუწიოს კონტროლი.

7. ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და ობიექტური კულტურა.

ადამიანებზე ზეგავლენას ახდენს, და საფრთხეს უქმნის არა მხოლოდ სოციალური სტრუქტურები, არამედ თავიანთი კულტურული პროდუქტებიც. ზიმელმა ერთმანეთისაგან გამოყო ინდივიდუალური კულტურა და ობიექტური კულტურა. ობიექტური კულტურა ეხება იმ საგნებს, რომელსაც ადამიანები ქმნიან (ხელოვნება, მეცნიერება, ფილოსოფია და ა.შ.). ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა არის აქტორის უნარი შექმნას, შეითვისოს და აკონტროლოს ობიექტური კულტურის ელემენტები. იდეალური აზრით, ინდივიდუალური კულტურა აყალიბებს და თავად ყალიბდება ობიექტური კულტურის მიერ. პრობლემა კი ისაა, რომ ობიექტურ კულტურას საკუთარი ცხოვრება აქვს.

მეტი-ცხოვრება და მეტი-ვიდრე-ცხოვრება. ზიმელის აზროვნების სხვა სფერო, მისი ფილოსოფიური სოციოლოგია კიდევ უფრო მეტად ავლენს მის დიალექტიკურ აზროვნებას. სოციალური და კულტურული სტრუქტურების აღმოცენების შესახებ განაზრებებში ზიმელი მარქსის ზოგიერთ იდეასთან ახლოს დგას. მარქსი ნივთის ფეტიშიზმის ცნებას იმისათვის იყენებდა, რომ ადამიანებსა და მის პროდუქტებს შორის დაშორება ეჩვენებინა. მარქისისათვის, ამ დაშორებამ თავის მწვერვალს კაპიტალიზმში მიაღწია, იგი შეიძლება გადალახულიმხოლოდ მომავალ სოციალისტურ საზოგადოებაში ყოფილიყო, და შესაბამისად, სპეციფიური ისტორიული ფენომენი იყო. მაგრამ ზიმელისათვის ეს დაშორებაადამიანური ცხოვრების ბუნებისათვის თანდაყოლილი და შინაგანი იყო. ფილოსოფიური აზრით „მეტ-ცხოვრებასა" და „მეტი-ვიდრე-ცხოვრებას" შორის თანდაყოლილი - შინაგანი და გარდაუვალი დაპირისპირება არსებობს.

მეტი - ცხოვრების და მეტი-ვიდრე-ცხოვრების საკითხი ცენტრალურია ზიმელის ნაშრომში „ცხოვრების ტრანსცენდენტური ხასიათი". როგორც სათაური გვთავაზობს და როგორც ზიმელი აზუსტებს „ტრანსცენდეტურობა ცხოვრების ჩვეული - დამახასიათებელი თვისებაა". ადამიანები ორმაგ ტრანსცენდენტურ უნარს ფლობენ. პირველი, მათი შეუჩერებელი, შემოქმედი უნარების გამო (მეტი-ცხოვრება), ადამიანებს შეუძლიათ თავიანთ თავს გასცდნენ/აამაღლონ თავისი თავი. მეორე, ეს ტრანსცენდენტური, შემოქმედებითი უნარი შესაძლებელს ხდის ადამიანებისათვის მუდმივად აწარმოონ იმ საგანთა კრებული, რაც მათ აამაღლებს. ამ ფენომენის ობიექტური არსებობა (მეტი-ვიდრე-ცხოვრება) უპირისპირდება შემოქმედებით ძალებს (მეტი-ცხოვრება) რომელიც აწარმოებს პირველი რიგის საგნებს. სხვა სიტყვებით, სოციალური ცხოვრება „ქმნის და თავისი თავისაგან ათავისუფლებს რაღაც ისეთ, რომელიც არ არის ცხოვრება, მაგრამ „რომელსაც თავისი მნიშვნელობა და თავისი კანონი აქვს". სიცოცხლე ამ ორს შორის ერთობასა და კონფლიქტში არსებობს. როგორც ზიმელი ასკვნის: „სიცოცხლე თავის არსს, თავის მდინარებას, მეტი-ცხოვრებად და მეტი-ვიდრე-ცხოვრებად ყოფნით პოულობს". (64, გვ. 265)

ამგვარად, მისი მეტაფიზიკური კონცეფციის გამო, ზიმელი მივიდა მსოფლიოს სურათამდე, რომელიც ვებერისეულთან უფრო ახლოსაა, ვიდრე მარქსისეულთან. ზიმელი, ვებერის მსგავსად, ამტკიცებდა, რომ მსოფლიო გადაიქცევა ობიექტური კულტურის რკინის გალიად, რომლიდანაც ადამიანებს გაქცევის სულ უფრო ნაკლები შანსი ექნებათ. ჩვენ უფრო მეტი რამ გვექნება სათქმელი ამ საკითხებზე მომდევნო ნაწილში, რომელიც ეხება ზიმელის განაზრებებს სოციალური რეალობის უმთავრესი კომპონენტების შესახებ.

ინტერაქციის(ურთიერთქმედების) ფორმებზე ზიმელისეული განაზრებები ყოველთვის გულისხმობს, რომ აქტორები ერთმანეთზე ცნობიერად უნდა იყვნენ ორიენტირებული. ასე, მაგალითად, სტრატიფიკაციის სისტემაში ინტერაქცია(ურთიერთქმედება)მოითხოვს, რომ გაბატონებულებმა (ან სუპერორდინანტებმა) და დაქვემდებარებულებმა (ან სუბორდინანტებმა) ორიენტირება ერთმანეთზე მოახდინონ. ინტერაქცია შეწყდება და სტრატიფიკაციის სისტემა დაინგრევა, თუ ურთიერთ-ორიენტაციის პროცესი აღარ იარსებებს. ინტერაქციის სხვა ფორმებთანაც მსგავსი სიტუაციაა.

ცნობიერება ზიმელის ნაშრომში სხვა როლს თამაშობს. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელს სწამდა, რომ სოციალურ (და კულტურულ) სტრუქტურებს დამოუკიდებელი არსებობა აქვთ, მან გააცნობიერა, რომ ადამიანებმა მათი კონცეპტუალიზება უნდა მოახდინონ, იმისათვის, რათა მათ ადამიანებზე იმოქმედონ. ზიმელი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოება არ არის უბრალოდ „სადღაც იქ", არამედ აგრეთვე

არის „ჩემი რეპრეზენტაცია" - რაღაც, რაც ცნობიერების მოღვაწეობაზეა დამოკიდებული".

ზიმელი აგრეთვე აღიარებდა ინდივიდუალურ ცნობიერებას და იმ ფაქტს, რომ საზოგადოების ნორმები და ღირებულებები ინდივიდუალურ ცნობიერებაში აითვისება(ინტერნალიზდება). ნორმების და ღირებულებების არსებობა როგორც შინაგანად, ისე გარეგნულად

„მორალური მოთხოვნის ორმაგ ხასიათს გვიხსნის: ერთის მხრივ, იგი როგორც უპიროვნო წესრიგი გვიპირისპირდება , რომელსაც უბრალოდ უნდა დავემორჩილოთ, მეორეს მხრივ კი, არა გარეგანი ძალა, არამედ მხოლოდ ჩვენი ყველაზე პირადი და შინაგანი იმპულსები აყენებს მას ჩვენზე მაღლა. ყოველ შემთხვევაში, აქ მოცემულია ერთ-ერთი შემთხვევა, როდესაც ინდივიდი, თავისი ცნობიერების ფარგლებში, იმეორებს ურთიერთობას, რომელიც მას, როგორც მთლიან პიროვნებასა და ჯგუფს შორის არსებობს." (64, გვ. 268)

8. სოციალური გეომეტრია.

ზიმელის ფორმალურ სოციოლოგიაში ზოგიერთი ყველაზე ნათლად მის სოციალური ურთიერთობების „გეომეტრიის" განავითარების მცდელობას ხედავს. გეომეტრიულ კოეფიციენტთაგან ორი, რომლითაც იგი დაინტერესდა არის რაოდენობა და დისტანცია (სხვებია - პოზიცია, თვით-ჩართულობა და სიმეტრია.)

რაოდენობა. ზიმელის დაინტერესება იმით, თუ რა ზეგავლენა აქვს ადამიანთა რაოდენობას ინტერაქციის ხარისხზე, დიადასა და ტრიადას შორის განსხვავების შესახებ გამოთქმულ ნააზრევში შეიძლება დავინახოთ.

დიადა და ტრიადა. ზიმელისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა დიადასა (ორ-კაციანი ჯგუფი) და ტრიადას (სამ-კაციანი ჯგუფი) შორის განსხვავებას ქონდა. მესამე ადამიანის დამატება რადიკალურ და ფუნდამენტურ ცვლილებებს იწვევდა. სამის მიღმა წევრობის გაზრდას არსად არ აქვს ისეთივე ზეგავლენა, როგორიც მესამე წევრის მიმატებას აქვს. სხვა ყველა ჯგუფისაგან განსხვავებით, დიადა ამ ორი ჩართული ინდივიდის მიღმა თავის მნიშვნელობას ვერ აღწევს. დიადაში დამოუკიდებელი ჯგუფური სტრუქტურა არ არსებობს; აქ ჯგუფისთვის სხვა არაფერი გარდა ორი დაშორებადი ინდივიდისა არ არსებობს. ამგვარად, დიადას თითოეული წევრი ინდივიდუალობის მაღალ ხარისხს ინარჩუნებს. ინდივიდუალური ჯგუფურის დონეზე არ დადის. ეს ასე არ არის ტრიადას შემთხვევაში. ტრიადას აქვს შესაძლებლობა მნიშვნელობა მასში ჩართული ინდივიდების მიღმა მოიცვას. ტრიადა გაცილებით მეტია, ვიდრე მასში ჩართული ინდივიდები. იგი დამოუკიდებელ ჯგუფურ სტრუქტურას ავითარებს. შედეგად, წევრების ინდივიდუალურობისთ-

ვის უდიდესი საშიშროება არსებობს. ზოგადად ტრიადას მის წევრებზე შეიძლებაგათანასწორების ეფექტი ქონდეს.

ჯგუფისთვის მესამე წევრის დამატებით მთელი რიგი ახალი სოციალური როლი ხდება შესაძლებელი. მაგალითად, მესამე წევრს ჯგუფის შიგნით მიმდინარე კამათში არბიტრის ან მედიატორის როლი შეუძლია აიღოს. ასევე მესამე წევრს შეუძლია სხვა ორს შორის კამათი მისი საკუთარი მიზნებისთვის გამოიყენოს, ან სხვა ორს შორის დავის ობიექტი გახდეს. მესამე წევრს აგრეთვე შეუძლია განზრახ გამოიწვიოს კონფლიქტი ორ სხვა წევრს შორის იმისათვის, რათა უპირატესობა (გათიშე და იბატონე) მოიპოვოს. მაშინ შესაძლოა სტრატიფიკაციული სისტემა და მმართველობითი სტრუქტურაც გაჩნდეს. მოძრაობა დიადადან ტრიადაზე სოციალური სტრუქტურის განვითარებისთვის არსებითია, რომელიც შეიძლება გამოცალკევდეს და ინდივიდებზე გაბატონდეს. ამგვარი შესაძლებლობა დიადაში არ არსებობს.

დიადადან ტრიადაზე გადასვლისას დაწყებული პროცესი, გრძელდება რაც უფრო იზრდება და იზრდება ჯგუფი და, საბოლოოდ, საზოგადოება ჩნდება. ამ ფართო სოციალურ სტრუქტრებში, ინდივიდი, რომელიც სულ უფრო შორდება საზოგადოების სტრუქტურას, სულ უფრო მარტო, იზოლირებული და განცალკევებული რჩება. საბოლოოდ ეს ინდივიდსა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის დიალექტიკურ ურთიერთობებს იწვევს: „ზიმელის მიხედვით, სოციალიზებული ინდივიდი საზოგადოებასთან ყოველთვის ორმაგ ურთიერთობაში რჩება: იგი ჩართულია მასში და ამავე დროს მის წინააღმდეგაა ... ინდივიდი განპირობებულია, ამავე დროს თავად განაპირობებს; ზემოქმედების ქვეშაა, ამავე დროს თავად ზემოქმედებს". აქ წინააღმდეგობრივი ისაა, რომ „საზოგადოება უშვებს ინდივიდუალობისა და ავტონომიის გაჩენას, მაგრამ იგი აგრეთვე ეწინააღმდეგება ამას".

ჯგუფის ზომა. ცნობილია ზიმელის ამბივალენტური მიმართება იმ ზეგავლენის მიმართ, რომელსაც ჯგუფის ზომა ახდენს. ამის შესახებ ზემოთაც აღვნიშნეთ. ერთის მხრივ, მან დაიკავა პოზიცია, რომლის მიხედვითაც ჯგუფის ან საზოგადოების ზომის ზრდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას ზრდის. მცირე ჯგუფს ან საზოგადოებას მთლიანად შეუძლია ინდივიდი აკონტროლოს. თუმცა, უფრო ფართო საზოგადოებაში, ინდივიდი შესაძლოა ჩართული იყოს სხვადასხვა ჯგუფებში, რომელთაგან თითოეული მისი მთლიანი პიროვნების მხოლოდ მცირე ნაწილს აკონტროლებს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ინდივიდუალობა თავის ყოფიერებასა და მოქმედებაში ზოგადად იმ დონემდე იზრდება, რამდენადაც იზრდება ის სოციალური წრე, რომელიც ინდივიდს გარს ერტყმის". თუმცა ზიმელი მიიჩნევს, რომ ფართო საზოგადოებები მთელ რიგ პრობლემებს ქმნიან, რაც საბოლოოდ ინდივიდუალურ თავისუფლებას საფრთხეს უქმნის. მაგალითად, მან ერთი უმარტივესი

იდეით შეპყრობილ მასებზე მიუთითა. მასის ფიზიკური სიახლოვის გამო ადამიანები ადვილად ექცევიან ზემოქმედების ქვეშ და უმარტივეს იდეას მიყვებიან, აზრს მოკლებულ, ემოციურ ქმედებებს მისდევენ.

შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანი, ზიმელის მიერ ინტერაქციის ფორმებით დაინტერესების თვალსაზრისით, ის არის, რომ ზომის ზრდას და დიფერენციაციას ინდივიდთა შორის კავშირის გაწყვეტამდე და მათ ადგილზე გაცილებით შორეული, უპიროვნო და სეგმენტური ურთიერთობების ჩამოყალიბებამდე მივყავართ. პარადოქსია, მაგრამ დიდი ჯგუფი, რომელიც ინდივიდს ათავისუფლებს, ამავე დროს ამ ინდივიდუალობას საფრთხეს უქმნის. აგრეთვე პარადოქსულია ზიმელის რწმენა, რომ ერთ - ერთი გზა ინდივიდებისთვის იმისათვის, რომმასის საზოგადოების საფრთხეს გაუმკლავდნენ, არის ისეთ მცირე ჯგუფებში ჩაფლობა, მაგალითად როგორიცაა ოჯახი.

დისტანცია. ზიმელის სხვა ინტერესის სფერო სოციალურ გეომეტრიაში იყო დისტანცია. სოციალურ ურთიერთობებში დისტანციის როლის თაობაზე ზიმელის თვალსაზრისების კარგ შეჯამებას ლევინი გვთავაზობს: „ფორმათა თვისება და საგანთა მნიშვნელობა ინდივიდებსა და სხვა ინდივიდებს ან საგნებს შორის შედარებითი დისტანციის ფუნქციას წარმოადგენს".(ციტირებულია ჯ. რიტცერისაგან). განაზრებები დისტანციასთან დაკავშირებით ზიმელის ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას არის გადმოცემული. ყველაზე ნათლად იგი „ფულის ფილოსოფია"-სა და მის ერთ-ერთ უჭკვიანეს ესეში - „ უცხო „The stranger")" არის გაანალიზებული.

ექსკურსი უცხოზე მიეკუთვნება გეორგ ზიმელის, ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომებს. მცირე მოცულობის, დაახლოებით 8 გვერდიანი თხზულებით ზიმელმა დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა „უცხოს, უცნაურის, უცნობის სოციოლოგიაში". გასული საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოყოლებული ამერიკულ სოციოლოგიაში „The Stranger" მეცნიერულ კლასიკად ითვლება. გეორგ ზიმელის ტექსტი პირველად 1908 წელს გამოქვეყნდა, მაგრამ არა როგორც დამოუკიდებელი ნაწარმოები, არამედ როგორც მე-8 თავი დიდი მოცულობის მქონე ნაშრომისა „სოციოლოგია. კვლევები განსაზოგადოების ფორმების შესახებ". ზიმელის მიხედვით უცხო - სოციოლოგიურად დანახული - არის ყოველთვის რაიმე ჯგუფის წევრი, რომელშიც ის თვალში საცემია, თუმცა განსაკუთრებული მდგომარეობა აქვს. ამიტომ ჩანს ის უცნაური. ის ერთდროულად ახლობელიცაა და შორეულიც, ეს მის სტატუსს განსაკუთრებულ ობიექტურობას სძენს, ამიტომ ხშირად ანდობენ მას საიდუმლოებებს, ნიშნავენ მსაჯად და ა.შ. მაგრამ ეს ობიექტურობა მას საეჭვოსაც ხდის. ზიმელთან უცხო/უცნობი დაკავშირებულია სივრცის კატეგორიასთან, უცხო არ არის მოხეტიალე. ის დაბადებიდანვე კი არ ეკუთვნის რომელიმე სოციალურ ჯგუფს, არამედ სხვაგვარად გაიარა

სოციალიზაცია და შესაძლოა სრულიად განსხვავებულ სოციო - კულტურულ გარემოცვაში გაიზარდა.

თუ ხეტიალი როგორც განცალკევება ნებისმიერ მომენტში ფიქსირებულობის ცნებური ანტონიმია, სოციოლოგიური ფორმა უცხოსი / უცნობის/უცნაურის მეტნაკლებად ორივე განსაზღვრების ერთიანობას ასახავს.ცხადია აქაც გაცხადებულად, რომ მიმართება სივრცესთან მხოლოდ ერთის მხრივ პირობა, მეორე მხრივ ადამიანებთან მიმართების სიმბოლოა, ანუ აქ უცხო აქამდე ბევრჯერ განხილული აზრით არაა ნაგულისხმევი. არა როგორც მოხეტიალე, რომელიც დღეს მოდის და ხვალ მიდის, არამედ ისეთი, რომელიც დღეს მოდის და ხვალ რჩება - პოტენციურად მოხეტიალე-ასე რომ ვთქვათ,რომელმაც წინ ვეღარ გაიწია, მაგრამ ვერც წასვლა-მოსვლას შეეშვა მთლიანად. იგი ფიქსირებულია რაღაც გარკვეული სივრცითი შემოგარენის შიგნით - ან ისეთის შიგნით, რომლის საზღვრები სივრცითის ანალოგია. მაგრამ მისი პოზიცია მასში იმითაა არსებითად განსაზღვრული, რომ ის მას წინასწარ, იმთავითვე არ მიეკუთვნება., რომ მას თვისებები, რომლებიც მისგან არ მოდიან და არ შეიძლება მოდიოდნენ, მასში შეაქვს. სიახლოვისა და სიშორის ერთიანობა, რომელიც ნებისმიერ მიმართებას ადამიანებს შორის შეიცავს, აქ დაიყვანება შემდეგ კონსტელაციაზე, რომელიც ყველაზე მოკლედ შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: დისტანცია მიმართებებს შორის ნიშნავს, რომ ახლოსგან შორსაა, მაგრამ უცხოობა/უცნაურობა სიშორესთან ახლოსაა. რადგან უცხოობა არის, ბუნებრივია, სრულიად პოზიტიური ურთიერთობა, ურთიერთზემოქმედების განსაკუთრებული ფორმა. სირიუსის მაცხოვრებელნი ჩვენთვის უცხონი კი არ არიან, ამ სიტყვის არა სოციოლოგიური მნიშვნელობით, არამედ ისინი საერთოდ არ არსებობენ ჩვენთვის, ისინი დგანან ახლოსა და შორის იქითა მხარეს. უცხო ჯგუფის ელემენტია, სხვანაირი არა როგორც ღარიბები ან ურიცხვი „შიდა მტრები", ელემენტი, რომლის იმანენტი და ორგანიზმიც ერთდროულად გარეს და საპირისპიროს მოიცავს. ის გზა, როგორც რეპელირებული და დისტანცირებული მომენტები აქ ურთიერთზემომქმედ ერთიანობის ფორმას ქმნიან, შეიძლება შემდეგი განსაზღვრებებით (არავითარ შემთხვევაში სრულყოფილად მოსაზრებული), იქნეს მინიშნებული.

ეკონომიკის მთელი ისტორიის მანძილზე უცხო ჩნდება ყველგან როგორც ვაჭარი, უფრო ზუსტად კი ვაჭარი როგორც უცხო. რაც ეკონომიკა არსებითად თავისი სარგებლობისთვის არსებობს ან თავისი პროდუქციის სივრცით უფრო პატარა წრეს ცვლის, მას თავისთვის არ სჭირდება გამყიდველი ვაჭარი საჭირო ხდება ისეთი პროდუქციისთვის რაც წრის გარეთ იწარმოება. იმდენად, რამდენადაც პიროვნებები არ დაეხეტებიან რათა ეს შემოთავაზებები შეიძინონ, შორს, სადაც ისინი თავისმხრივ უცხო ვაჭრები იქნებოდნენ, აქ ვაჭარი უნდა იყოს უცხო - სხვისთვის

არ არის არსებობის შესაძლებლობები. უცხოს ეს პოზიცია ძლიერდება ცნობიერებისთვის, რომ მან იმის ნაცვლად რომ თავისი საცხოვრებელი დატოვოს, იქ რჩება. რადგან ასეთ შემთხვევაში მისთვის ისეთი ყოფნაც შესაძლებელი ხდება, როცა მას გამყიდველად შეუძლია ცხოვრება.

გარკვეული სახით დახურული ეკონომიკური წრე, განაწილებული ფუძით, მიწითა და ხელოსნებით, რომლებიც მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ, ვაჭრის არსებობის გარანტიას იძლევიან, რადგან მხოლოდ ვაჭრობა იძლევა უსაზღვრო კომბინაციების შესაძლებლობას, მაში პოულობს ჭკუა-გონება გაფართოების და გაშლის ახალ გზებს. ვაჭრობას შეუძლია ყოველთბვის უფრო მეტი ხალხი აიყვანოს ვიდრე პირველადი პროდუქციაა და ამიტომაა ის შესაფერისი სფერო უცხოსთვის, რომელიც გარკვეულწილად როგორც Suprenumerarius რაღაც წრეში შეღწევას ცდილობს, რომელშიც ეკონომიკური პოზიციები უკვე დაკავებულია. ამის კლასიკური მაგალითია ევროპელი ებრაელების ისტორია. უცხო თავისი ბუნების მიხედვით არ არის მკვიდრი მიწისმფლობელი, სადაც მიწა არა მხოლოდ ფიზიკური მნიშვნელობითაა ნახმარი, არამედ გადატანილია ცხოვრების სუბსტანციაში, რომელიც არა სივრცით, არამედ საზოგადოების იდეალურ ადგილას არის დაფიქსირებული.

უცხოს შეუძლია ინტიმურ ურთიერთობებში პიროვნებიდან პიროვნებამდე ყველა მიმზიდველობა მიიღოს. მაგრამ ის, რამდენადაც ის უცხოდ აღიქმება, მკვიდრი არსად არის.

და აძლევს ეს დამოკიდებულება გადამყიდველებზე სუფთა ფულის ბიზნესზე უცხოს მოძრაობას იმ სპეციფიკურც ხასიათს, რომელშიც, რამდენადა ის შემოსაზღვრული ჯგუფის შიგნით მდებარეობს, არსებობს ის სინთეზი სიშორისა და სიახლოვისა, რომელიც უცხოს ფორმალურ პოზიციას ქმნის. რადგან უბრალო მოძრავს შეხების წერტილი შეძლებისდაგვარად თითოეულ ელემენტთან აქვს, მაგრამ არც ერთ მათგანთან არაა ნათესაური, ლოკალური, პროფესიული, დაფიქსირებულობით ორგანულად დაკავშირებული. ამ კონსტელაციის სხვაგავარი გამოხატვა უცხოს ობიექტურობაში დევს. რადგან ის ფუძიდან კი არ არის, ჯგუფის ცალკეული ნაწილებისთვის ან ერთმხრივი ტენდენციებისთვის დადგენილი, არამედ დგას „ობიექტურობის" პოზიციით ამ ყველაფრის პირისპირ, რაც არა უბრალოდ დისტანციაა და მონაწილეობის არქონას ნიშნავს, არამდ განსაკუთრებული ნახატია სიშორისა და სიახლოვისგან, გულგრილობისა და ანგაჟირებულობისაგან. „Über-und Unterordnung"-ის თავში მიუთითებს ჯგუფის უცხოს დომინირებულ პოზიციებზე, რომლის ტიპიურ წარმომადგენლადაც გამოდგება იმ იტალიურ ქალაქების პრაქტიკა, თავიანთ მსაჯულებს გარედან რომ იწვევდნენ, რადგან არც ერთი იქ დაბადებული ოჯახის ინტერესებისა და არანეიტრალური შეხედულებებისგან თავისუფალი არ იყო. უცხოს ობიქტურობა არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს მონაწილეობის არ

მიღებას- რადგანაც ეს საერთოდ ობიექტური და სუბიექტური ქცევის მიღმაა-არამედ ნიშნავს მონაწილეობის პოზიტიურად განსაკუთრებულ სახეობას, ისევე როგორც თეორიული დაკვირვების ობიექტურობა საერთოდაც არ ნიშნავს, რომ სული პასიური ტაბულა რასა არის, რომელშიც საგნები თავიანთ ნიშან-თვისებებს ჩაწერენ, არამედ სრული საქმიანობა საკუთარი კანონებით მოქმედი სულისა. ესეც მხოლოდ ისე, რომ ან შემთხვევითი გადაწევები და აქცენტის გადატანები გამორთო, რომელთა ინდივიდუალურ-სუბიექტურ განსხვავებულობებს ერთი საგნის სრულიად განსხვავებული სურათების მიწოდება შეუძლიათ. შესაძლებელია ობიექტურობის აღწერა, როგორც თავისუფლებისა: ობიექტური ადამიანი არავითარი ბორკილებით არაა დაჭერილი. ეს თავისუფლება, რომელიც უცხოს, როგორც ახლო ისე შორეული პერსპექტივიდან შეუძლია განიცადოს და დაამუშაოს, შეიცავს ასევე საშიშ შესაძლებლობებს. შემტევი პარტიების ნებისმიერი სახის ამბოხებისას ამტკიცებენ, რომ ბიძგი ამისკენ გარედან იყო, უცხო მოგზავნილის ან წამქეზებლის მიერ. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ ეს ნიშნავს უცხოს სპეციფიკური როლის შეცვლას. ის არის თავისუფალი. პრაქტიკულად და თეორიულად ის ქცევებს კლიშეების გარეშე უყურებს და არ არის შეჩვევით, რესპექტაბელურობით დაბმული. (უფრო დაწვრილებით იხილე: 66)

"ფულის ფილოსოფია"-ში ზიმელმა ღირებულების შესახებ ზოგადი პრინციპების მთელი რიგი - და აგრეთვე ის რაც საგანს ღირებულად აქცევს - გადმოსცა, რაც ფულის მისეული ანალიზის საფუძველს წარმოადგენს. ვინაიდან დეტალურად ამ ნაშრომს მოგვიანებით შევეხებით, აქ მხოლოდ მოკლედ განვიხილავთ ამ საკითხს. უმთავრესი საკითხი ისაა, რომ რაიმის ღირებულება მისი აქტორისაგან დისტანციით განისაზღვრება. იგი არ არის ღირებული, თუ იგი ან ძალიან ახლოსაა და ძალიან ადვილად მისაწვდომი, ან თუ იგი ზედმეტად შორსაა და ზედმეტად რთულად მისაღწევია. ობიექტი, რომელიც ხელმისაწვდომია, მაგრამ მხოლოდ დიდი ძალისხმევის შედეგად, ყველაზე ღირებულია.

დისტანცია აგრეთვე ცენტრალურ როლს როგორც უკვე ვნახეთ ზიმელის („უცხო" - „the stranger") -ში თამაშობს, ეს არის ესე აქტორის ისეთ ტიპზე, რომელიც არც ძალიან ახლოსაა და არც ძალიან შორს. ის ძალიან ახლოს რომ ყოფილიყო აღარ იქნებოდა უცხო, მაგრამ ძალიან შორს რომ ყოფილიყო იგი ყველანაირ კავშირს ჯგუფთან შეწყვეტდა. ინტერაქცია, რომელშიც უცხო ჯგუფის წევრებთან ერთვება სიახლოვის და დისტანციის კომბინაციას მოიცავს. უცხოს თავისებური დისტანცია ჯგუფისაგან საშუალებას აძლევს მას წევრებთან რიგი უჩვეულო ინტერაქციის ნიმუშები გააჩნდეს. მაგალითად, უცხოს შეუძლია ჯგუფის წევრებთან ურთიერთობაში უფრო ობიექტური იყოს. იმის გამო, რომ ის უცხოა, სხვა ჯგუფის წევრები მის მიმართ ნდობას უფრო თავისუ-

ფლად გამოხატავენ. ამ და სხვა შემთხვევაში, კოორდინაციის ნიმუში და თანმიმდევრული ინტერაქცია ჩნდება უცხოს და ჯგუფის სხვა წევრებს შორის. უცხო ჯგუფის ორგანული ნაწილი ხდება, მაგრამ ზიმელმა არა მხოლოდ უცხო, როგორც სოციალური ტიპი, არამედ აგრეთვე უცხოობა (უცნაურობა),როგორც სოციალური ინტერაქციის ფორმა განიხილა. უცხოობის (უცნაურობის) ხარისხი, რომელიც სიახლოვის და დაშორების კომბინაციას მოიცავს, ყველა სოციალურ ურთიერთობაში, ყველაზე ინტიმურშიც კი შედის. ამგვარად ჩვენ კონკრეტულ ინტერაქციათა ფართო წრე იმისათვის შეიძლება შევისწავლოთ, რომ მათში მოცემული უცხოობის (უცნაურობის) ხარისხი აღმოვაჩინოთ.

მიუხედავად იმისა, რომ გეომეტრიული განზომილებები რიგ ზიმელისეულ ტიპებსა და ფორმებში შედიან, ისინი გაცილებით მეტს მოიცავენ, ვიდრე უბრალოდ გეომეტრია. ტიპები და ფორმები კონსტრუქციებია, რომელთაც ზიმელი იმისათვის იყენებდა, რათა ფართო წრის ინტერაქციის ნიმუშები უკეთესად გაეგო.

9. „ფულის ფილოსოფია", ფული და ღირებულება, ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.

ფულის ფილოსოფია ზიმელის აზროვნების მასშტაბისა და სირთულის კარგ ილუსტრირებას ახდენს. ის ააშკარავებს იმას, რომ ზიმელი მისი ზოგადი თეორიის გამო ისეთივე აღიარებას იმსახურებს, როგორც მიკროსოციოლოგიაში მისი ესეების გამო, რომელთაგან ბევრი შეიძლება როგორც მისი გენერალური თეორიის სპეციფიკური გამოვლინება განვიხილოთ.

თუმცა ეს სათაური გვეუბნება იმას, რომ ზიმელი ფულზეა ფოკუსირებული, მისი ინტერესი ამ ფენომენის მიმართ ფილოსოფიური მოსაზრებებისა და თეორიების უფრო ფართო ქსელშია ჩართული. მაგ, როგორც ჩვენ უკვე დავინახეთ, ზიმელი დაინტერესებული იყო ღირებულებების საკითხით, და ფული შეიძლება, როგორც სპეციფიკური ფორმის ღირებულება განვიხილოთ. საკითხის სხვა დონეზე განხილვისას ზიმელი არა თავისთავად ფულით, არამედ ფენომენთა ისეთ ფართო რიგზე, როგორიცაა აქტორთა „შინაგანი სამყარო" და ობიექტური კულტურა მთლიანობაში მისი გავლენის შესწავლით იყო დაინტერესებული. სხვა დონეზე ის ფულს როგორც სპეციფიკურ ფენომენს განიხილავდა, რომელიც ცხოვრების სხვადასხვა კომპონენტების ისეთ ვარიაციებთანაა შერწყმული, რომელიც გაცვლას, საკუთრებას, სიხარბეს, ექსტრავაგანტულობას, ცინიზმს, ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ცხოვრების სტილს, კულტურას, პიროვნების ღირებულებას და სხვებს მოიცავს." ზოგადად ზიმელი ფულში ცხოვრების სპეციფიკურ კომპონენტს ხედავდა, რომელსაც ცხოვრების მთლიანობის გაგებაში შეუძლია დაგვეხმაროს.

ფული და ღირებულება.

როგორც ადრე განვიხილეთ ზიმელის ერთ - ერთი ძირითადი მოსაზ-

რება ნაშრომში ფულისა და ღირებულების კავშირს ეხება. ზოგადად, ის ფიქრობს, რომ ადამიანები ღირებულებებს ობიექტების შექმნით, ამ ობიექტებიდან საკუთარი თავის გამოყოფით, და შემდეგ „დისტანციის, დაბრკოლებების, სირთულეების" დაძლევის მცდელობის მეშვეობით ქმნიან. რაც უფრო დიდია ობიექტის მოპოვების სირთულე, მით უფრო დიდია მისი ღირებულება. თუმცა ზოგადი პრინციპი არის ის, რომ საგანთა ღირებულება გამომდინარეობს ადამიანთა შესაძლებლობებიდან მოახდინონ საკუთარი თავის დისტანცირება ობიექტებიდან. საგნები, რომლებიც ძალიან ახლოა, ადვილად მოპოვებადია, არ არის ძალიან ღირებული. ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის,რომ რაიმე ჩაითვალოს ღირებულად. ამასთანავე, საგნები, რომლებიც ძალიან შორეულია, ძალიან რთულია, ან თითქმის შეუძლებელია მათი მოპოვება, ასევე არ არის ძალიან ღირებული. საგნები, რომლებიც ძალიან ეწინააღმდეგება და თითქმის შეუძლებელს ხდის ჩვენს მცდელობას, მოვიპოვოთ ისინი, კარგავენ ღირებულებას. ის საგნები, რომლებიც ყველაზე ღირებულია არც ძალიან ახლოა და არც ძალიან შორს. იმ ფაქტორებს შორის, რომლებიც აქტორისა და ობიექტის დისტანცირებაშია ჩართული არის დრო, რომელიც მისი მოპოვებისათვისაა საჭირო, მისი ნაკლებობა, სირთულეები, რომლებიც თავს მისი მოპოვების პროცესში იჩენს, და საჭიროება, რომ შევეშვათ სხვა საგნებს, რათა ის მოვიპოვოთ. ადამიანი ცდილობს ობიექტიდან საკუთარი თავის მართებული დისტანცირება მოახდინოს, რომელიც დაძლევადი იქნება, მაგრამ არც ძალიან მარტივად.

ღირებულების ამ ზოგად კონტექსტში განიხილავს ზიმელი ფულს. ეკონომიკის სფეროში, ფული როგორც ობიექტიდან დისტანცირებას, ასევე ამ დისტანციის დაძლევის საშუალებასაც უზრუნველყოფს. ფულადი ღირებულება რომელიც თანამედროვე ეკონომიკაში ობიექტებთან არის მიმაგრებული, ჩვენგან მათ დისტანცირებას ახდენს. ჩვენ მათი მოპოვება ფულის გარეშე არ შეგვიძლია. ფულის მოპოვების და აქედან გამომდინარე ობიექტების მოპოვების სირთულე მათ ჩვენთვის ღირებულს ხდის. ამავე დროს, თუ ერთხელ მოვიპოვეთ საკამრისი ფული, ჩვენ შეგვიძლია დისტანცია ჩვენსა და ობიექტებს შორის გადავლახოთ. ფული ადამიანებისა და ობიექტების დისტანცირებაში საინტერესო ფუნქციას ასრულებს და ამავე დროს ამ დისტანციის დაძლევისათვის საშუალებების მოპოვებას უზრუნველყოფს.

ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.

ღირებულების შექმნის პროცესში, ფული ასევე ბაზრის, თანამედროვე ეკონომიკის და მოდერნული საზოგადოების განვითარების საფუძველს უზრუნველყოფს. ფული უზრუნველყოფს საშუალებებს, რომლითაც ეს ერთეულები არსებობენ და რომლებიც აქტორთან მიმართებაში გარეგანი და მაიძულებელია. ეს უპირისპირდება ადრეულ საზოგადოებებს, სადაც ბარტერი და ვაჭრობა არ იყო წამყვანი, რაც

ფულადი ეკონომიკის განმსაზღვრელი პროდუქტია. ფული ამ განვითარებას მრავალგვარი გზით უწყობს ხელს. მაგ. ზიმელი ფიქრობდა რომ ფული მრავლმხრივი კალკულაციის, დიდი საწარმოების და გრძელვადიანი კრედიტების მიღების შესაძლებლობას გვაძლევს. მოგვიანებით ზიმელი იტყვის, რომ „ფულმა ყველაზე ობიექტური პრაქტიკა, ყველაზე ლოგიკური, წმინდა მათემატიკური ნორმები, პერსონალურისაგან აბსოლუტური თავისუფლება განავითარა " ის მატერიალიზაციის ამ პროცესს როგორც უფრო ზოგადი პროცესის ნაწილს განიხილავდა, რომლითაც გონება ობიექტებში საკუთარი თავის ჩართვას და სიმბოლიზირებას ახდენს. ეს ჩართულობა და სიმბოლური სტრუქტურა საგნდება და აქტორებზე მაკონტროლებელ ძალაუფლებას ავრცელებს.

ფული არა მხოლოდ გასაგნებულ სოციალურ სამყაროს ქმნის, არამედ სოციალური სამყაროს რაციონალურობის ზრდას უწყობს ხელს. ეს კიდევ ერთი მოსაზრებაა ზიმელის, რომელიც ახლოა ვებერთან. ფულადი ეკონომიკა უფრო რაოდენობრივ, ვიდრე თვისებრივ ფაქტორებს აჩქარებს. ზიმელი ამტკიცებდა: ადვილი იქნებოდა მოგვეყვანა მრავალი მაგალითი, რომელიც იმის ილუსტრირებას მოახდენდა, რომ თვისობრივთან შედარებით რაოდენობის კატეგორიის უპირატესობა იზრდება, ან უფრო ზუსტად, იმ ტენდენციის, რომ ხარისხი რაოდენობაში გადადის, რომ უფრო და უფრო გადაიტანოს ელემენტები ხარისხიდან, რომ მათ აქტივობის სპეციფიკური ფორმა მიანიჭოს და ყოველივე იმის ინტერპრეტირება მოახდინოს, რაც არის სპეციფიკური, ინდივიდუალური და ხარისხობრივად განპირობებული რაც არის მისაწვდომი რიცხობრივი დეტერმინაციისათვის-თუმცა ამ ტენდენციამ ადამიანური საშუალებებით შეიძლება თავის აბსოლუტურ მიზანს ვერასოდეს მიაღწიოს. თუმცა, ცხოვრების ერთ - ერთმა ძირითადმა ტენდენციამ - ხარისხის რაოდენობაზე რედუქციამ, თავის უმაღლეს ბრწყინვალე რეპრეზენტაციას ფულში მიაღწია. ფული განვითარების კულტურულ ისტორიული სერიის მწვერვალია, რომელიც მის მიმართულებას განსაზღვრავს.

ფული ინტელექტუალურობის მნიშვნელობის ზრდით თანამედროვე მსოფლიოში რაციონალიზაციას ხელს უწყობს. ერთი მხრივ, ფულადი ეკონომიკის განვითარება მენტალური პროცესების მნიშვნელოვან ექსპანსიას წინასწარვე გულისხმობს. როგორც მაგალითზე, ზიმელი მიუთითებს რთულ მენტალურ პროცესებზე, რომელსაც ითხოვს ისეთი ფულადი ტრანსაქციები, როგორიცაა საბანკო ანგარიშების ნაღდი ფულით დაფარვა. მეორე მხრივ, ფულადი ეკონომიკა საზოგადოების ნორმებსა და ღირებულებებში ცვლილებას უწყობს ხელს. ის „კულტურის ინტელექტუალურობის მიმართულებით ფუნდამენტურ რეორიენტაციას "ეხმარება. ინტელექტი, ნაწილობრივ ფულადი ეკონომიის გამო, ჩვენი მენტალური ენერგიის ყველაზე მნიშვნელოვან ღირებულებად ითვლება.

ზიმელი ინდივიდის ღირებულების შემცირების მნიშვნელობას აცნობიერებდა, როცა ფულადი ტრანსაქციები საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი ხდება და როცა გასაგნებული სტრუქტურა ვრცელდება. ეს არის ობიექტური კულტურის ექსპანსიის ფონზე ინდივიდუალური სუბიექტური კულტურის შემცირების შესახებ ზოგადი არგუმენტის ნაწილი. („კულტურის ტრაგედია")

ფულის სწრაფი ცირკულაცია ხარჯვისა და მოპოვების ჩვევების ინდუცირებას ახდენს. ის ფულის სპეციალურ რაოდენობას ფსიქოლოგიურად უფრო ნაკლებად მნიშვნელოვანს და ღირებულს ხდის, მაშინ როცა ფული ზოგადად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ფულადი საქმეები გავლენას ინდივიდზე უფრო ვიტალურად ახდენს, ვიდრე ვიდრე ამას ადგილი ნაკლებად წყნარი ცხოვრების სტილის პირობებში ჰქონდა. ჩვენ აქ ვაწყდებით იმის ძალიან ზოგად ფენომენს, რომ რაიმეს მთლიანი ღირებულება იმ ხარისხით მცირდება, რამდენადაც მისი ინდივიდუალური ნაწილი მცირდება. ობიექტური კულტურა, გაუცხოება და მისი კონტექსტის სიცოცხლისუნარიანობა უმაღლეს დონეს შრომის განაწილებით აღწევს, რაც ხშირად ამ კულტურაში ინდივიდუალურ რეპრეზენტაციას და მონაწილეობას ზღუდავს, რომ სპეციალიზაციის, სივიწროვის და მოქმედების მონოტორულობა მოახდინოს. მთელი უფრო სრულყოფილი და ჰარმონიული ხდება, მცირე ინდივიდი ჰარმონიული არსებაა.

10. საიდუმლო, სოციოლოგიური კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში

ამ ნაწილში ინტერაქციის სპეციფიკური ფორმის - საიდუმლოობის შესახებ ზიმელის მოსაზრებებს განვიხილავთ. საიდუმლოობა იდუმალება განისაზღვრება როგორც მდგომარეობა, როცა ადამიანი მალავს რაღაცას მაშინ, როცა სხვა ეძებს იმას რაც დამალულია. აქ ჩვენ გვაინტერესებს არა მარტო ზიმელის იდეები საიდუმლოების შესახებ, არამედ ისიც რომ შევაჯამოთ ის სოციოლოგიური იდეები, რომელიც ამ თავშია მოცემული.

ზიმელი იმ ძირითადი ფაქტიდან იწყებს, რომ ადამიანები სხვა ადამიანების შესახებ რაღაც ინფორმაციას უნდა ფლობდნენ, რომ მათთან ინტერაქცია შეძლონ. მაგ. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ვისთან გვაქვს საქმე (მეგობართან, ნათესავთან, მაღაზიის მეპატრონესთან). ჩვენ შეიძლება ბევრი რამ ვიცოდეთ ადამიანების შესახებ, მაგრამ მათი აბსოლუტური ცოდნა შეუძლებელია. ანუ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ სხვა ადამიანის ყველა ფიქრი, განწყობა და ა. შ. მაგრამ ჩვენ ვქმნით რაღაც უნიტარულ წარმოდგენას სხვა ადამიანების შესახებ იმ ინფორმაციის საფუძველზე, რომლიც მათ შესახებ გაგვაჩნია. ჩვენ ვახდენთ იმ ადამიანთა თანმიმდევრული მენტალური სურათის ფორმირებას, ვისთანაც ინტერაქცია-

ში ვიმყოფებით. ზიმელი დიალექტიკურ კავშირს ხედავს ინტერაქციასა და იმ მენტალურ სურათს შორის რომელიც სხვების შესახებ გაგვაჩნია: „ჩვენი ურთიერთობა ურთიერთცოდნის ბაზაზე, და ეს ცოდნა რეალური ურთიერთობის საფუძველზე ვითარდება. ორივე ერთმანეთთან ძლიერ არის დაკავშირებული."

ცხოვრების ყველა ასპექტში ჩვენ არა მხოლოდ ჭეშმარიტ, არამედ მცდარ და არასრულყოფილ ინფორმაციებს მოვიპოვებთ. ეს, სხვა ადამიანებთან კავშირში, არასრულყოფილი და მცდარი ინფორმაცია განსაკუთრებულ ხასიათს იძენს. ეს იმ ადამიანთა შინაგან ცხოვრებას უკავშირდება, რომლებთანაც ჩვენ ვურთიერთობთ. ადამიანებს, ცოდნის ნებისმიერი სხვა ობიექტისაგან განსხვავებით,შესაძლებლობა აქვთ მიზანმიმართულად გაამყღავნონ სიმართლე საკუთარი თავის შესახებ, ან იცრუონ და ასეთი ინფორმაცია დამალონ.

ფაქტია, რომ თუ ადამიანებს ყველაფრის გამჟღავნების სურვილი ექნებოდათ, (რასაც ისინი თითქმის არასოდეს არ აკეთებენ), ისინი ამას, იმიტომ ვერ შეძლებდნენ რომ ინფორმაცია იმდენად დიდია, რომ „ ნებისმიერს გიჟების თავშესაფარში მიიყვანდა". ამიტომ ადამიანმა უნდა აირჩიოს ის საკითხები, რომელსაც სხვები გაუზიარებს სხვებს. რაოდენობრივ საკითხებზე ზიმელის მოსაზრებიდან ჩვენ ვირჩევთ ფრაგმენტებს, რომლებსაც განვიხილავ, და რომლებსაც არ ვეხებით. ყველა ინტერაქციაში ჩვენ ვამჟღავნებთ საკუთარი თავის მხოლოდ ნაწილს, და რომელ ნაწილს ავირჩევთ ეს დამოკიდებულია იმაზე თუ როგორ შევარჩევთ და ჩამოვაყალიბებთ ფრაგმენტებს, რომელთა გამჟღავნებაც გვინდა.

ამას მივყევართ სიცრუემდე, ინტერაქციის იმ ფორმამდე, როცა მატყუარა სიმართლეს სხვებისაგან მიზანმიმართულად მალავს. ტყუილი არ არის მხოლოდ ის, რომ სხვებს მცდარი კონცეფცია მიეწოდება, არამედ ასევე ისიც, რომ შეცდომა მოჰყვება იმ ფაქტს, რომ მატყუარა მიზნად სხვების მოტყუებას ისახავს.

ზიმელი ტყუილს სოციალური გეომეტრიის კონკრეტულად დისტანციის შესახებ იდეების ტერმინებში განიხილავდა. მაგალითად ზიმელის შეხედულებებში ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ უკეთესი და მივუახლოვდეთ იმათ სიცრუეს, ვინც ჩვენგან შორს არის. ჩვენ შეიძლება გაგვიჭირდეს იმის გაგება, რომ ვაშინგტონში დამკვიდრებული პოლიტიკოსები გვატყუებენ. და პირიქით, „თუ ჩვენთან ახლოს მდგომი ადამიანი გვატყუებს, ცხოვრება აუტანელი ხდება". მეუღლის, შეყვარებულის, ბავშვის ტყუილი ჩვენზე უფრო მტკივნეულ გავლენას ახდენს, ვიდრე მთავრობის იმ წარმომადგენელთა ტყუილი, რომლებსაც ჩვენ მხოლოდ ტელევიზიიდან ვიცნობთ.

უფრო ზოგადად, დისტანციის ტერმინებში, ყოველდღიური კომუნიკაცია მოიცავს ელემენტებს, რომლებიც ცნობილია ორივე მხარისათვის და ასევე ელემენტებს, რომელიც მხოლოდ ერთი მათგანისათვის

არის ცნობილი. სწორედ უკანსაკნელი განაპირობებს „დისტანციურობას" სოციალურ ურთიერთობებში. ზიმელი ამბობს, რომ სოციალური ურთიერთობები ორივე ელემენტს ითხოვს, იმას, რომელიც ინტერაქციის სუბიექტებისათვის ცნობილია, და იმას, რომელიც ერთ - ერთი მათგანისათვის ცნობილი არ არის . სხვა სიტყვებით, ყველაზე ინტიმური ურთიერთობაც კი სიახლოვესაც და დისტანციასაც, ურთიერთცოდნას და ორმხრივ დაფარვასაც ითხოვს. ამგვარად საიდუმლოობა ყოველი სოციალური ურთიერთობის ინტეგრალური ნაწილია, თუმცა ურთიერთობა შეიძლება დაირღვეს, თუ საიდუმლო ცნობილი ხდება იმ პირისათვის, რომლისგან მას ფარავდნენ.

საიდუმლოება შერწყმულია საზოგადოების ზომასთან. პატარა ჯგუფებში, რთულია საიდუმლოს განვითარება; „რადგან ყველა ახლოსაა ერთმანეთთან და ერთმანეთის გარემოსთან. კონტაქტის სიხშირე და ინტიმურობა მოიცავს ძალიან ბევრ ძალისხმევას, რომ გამჟღავნდეს." პატარა ჯგუფებში საიდუმლო არც არის საჭირო, თითქოს ყველა ერთმანეთს გავს. დიდ ჯგუფებში კი პირიქით, საიდუმლო შეიძლება უფრო ადვილად განვითარდეს და უფრო მეტადაც არის საჭირო, ვინაიდან ადამიანებს შორის მნიშვნელოვანი განსხავავებაა.

ზომის უფრო მაკროსკოპულ დონეზე, ჩვენ შეგვიძლია შევნიშნოთ, რომ საიდუმლო არა მხოლოდ ინტერაქციის ფორმაა, არამედ (რაც როგორც ვნახეთ გავლენას ახდენს ბევრ სხვა ფორმაზე.) მან შეიძლება ჯგუფი თავის მთლიანობაში დაახასიათოს. განსხვავებით საიდუმლოსაგან, რომელსაც ცალკეული ინდივიდი ფლობს, საიდუმლო საიდუმლო საზოგადოებაში გაზიარებულია ყველა წევრის მიერ და მათ შორის ურთიერთობას განსაზღვრავს. როგორც ინდივიდუალურ შემთხვევაში, არ შეიძლება დაიმალოს სამუდამოდ. ასეთ საზოგადოებაში, არის მუდმივი დაძაბულობა გამოწვეული იმ ფაქტით, რომ საიდუმლო შეიძლება გამჟღავნდეს და საიდუმლო საზოგადოების არსებობის ამ საფუძველმა შეიძლება ძალა დაკარგოს.

11. საიდუმლოობა და სოციალური ურთიერთობები

ზიმელი სოციალური ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმას ურთიერთცოდნისა და ურთიერთგასაიდუმლების თვალსაზრისიდან განიხილავს. მაგ. ჩვენ ყველანი ჩართულები ვართ ინტერესთა სხვადასხვა ჯგუფში, რომლშიც ჩვენ სხვა ადამიანებთან ინტერაქციაში შეზღუდულ საფუძველზე ვიმყოფებით, და ამ ადამიანთა მთლიანი პიროვნულობა ჩვენი სპეციფიკური ინტერესებისათვის ირელევანტურია. უნივერსიტეტში სტუდენტი დაინტერესებულია იმით თუ რას ამბობს პროფესორი და აკეთებს აუდიტორიაში და არა პროფესორის ცხოვრების და პიროვნულობის ყველა ასპექტით. აკავშირებს რა ამ იდეას ფართო

საზოგადოებასთან, ზიმელი ფიქრობს, რომ კულტურის მზარდ ობიექტივიზაციას თან შეზღუდული ინტერესთა ჯგუფები, და მათთან დაკავშირებული ურთიერთობათა ტიპები მოაქვს. ასეთი ურთიერთობა პრემოდერნულ საზოგადოებებში არსებულ გაერთიანებებთან შედარებით, ინდივიდის (ინდივიდუალური კულტურის) სუბიექტურ მთლიანობას სულ უფრო ნაკლებად ითხოვს.

არაპერსონალურ ურთიერთობებში, რომელიც თანამედროვე ობიექტივირებული საზოგადოებსათვისაა დამახასიათებელი, ნდობა, როგორც ინტერაქციის ფორმა უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. ზიმელისათვის „ნდობა ადამიანის შესახებ ცოდნასა და არცოდნას შორის შუალედია ". პრემოდერნულ საზოგადოებაში ადამიანებს უფრო მეტი ცოდნა ჰქონდათ იმათ შესახებ, ვისთანაც ურთიერთობდნენ. მაგრამ თანამედროვე სამყაროში ჩვენ ამ შესაძლებლობას მოკლებულნი ვართ. სტუდენტებმა არ იციან ძალიან ბევრი თავიანთი პროფესორების შესახებ (და პირიქით) მაგრამ მათ უნდა ჰქონდეთ რწმენა, რომ მათი პროფესორი დანიშნულ დროს გამოჩნდება და კონკრეტულ თემებზე ისაუბრებს.

სოციალური ურთიერთობის სხვა ტიპი არის ნაცნობობა. ჩვენ ვიცნობთ ჩვენს ნაცნობებს, მაგრამ მათ შესახებ დეტალური ცოდნა არ გვაქვს: „ერთმა მეორეს შესახებ იცის თუ რას წარმოადგენს ის გარეგნულად, ან წმინდა სოციალ-რეპრეზენტატული თვალსაზრისით, ის რასაც თავად უჩვენებს." ნაცნობებს შორის უფრო მეტი საიდუმლოებაა, ვიდრე ახლობლებს შორის. „ნაცნობებში" ზიმელი განიხილავს ურთიერთობის სხვა ფორმას-სიფრთხილეს. ჩვენ ნაცნობებთან „ ყოველივე იმისაგან, რაც არ არის მისაწვდომი და გამჟღავნებული სხვების მიერ შორს ვრჩებით. ეს არ ეხება კონკრეტულად რაიმეს, რისი ცოდნაც ჩვენ გვეკრძალება, არამედ ზოგადად პიროვნულობასთან მიმართებაში". იმის გამო, რომ ვართ ფრთხილები , ჩვენ ხშირად გვიხდება გავიგოთ ისეთი რამე, ვიდრე ისინი თავად გაგვიმჟღავნებენ. უფრო კონკრეტულად, ჩვენ ვიგებთ იმას, რის დამალვასაც სხვები ცდილობენ ჩვენგან. ზიმელი ფიქრობს, რომ ადამიანური ინტერაქცია დამოკიდებულია სიფრთხილეზე და ფაქტზე, რომ ჩვენ ხშირად ვიგებთ იმაზე მეტს, ვიდრე უნდა ვიცოდეთ.

გადადის რა ურთიერთობის სხვა ფორმაზე-მეგობრობაზე, ზიმელი არ ეთანხმება ვარაუდს, რომ მეგობრობა განსაკუთრებულ სიახლოვეზე, ორმხრივ სრულ ცოდნაზეა დაფუძნებული. სრული სიახლოვის ნაკლებობა განსაკუთრებით რეალური თანამედროვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაშია: „თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანს შეიძლება ძალიან ბევრი ჰქონდეს დასამალი იმისათვის, რომ მეგობრობა ანტიკური აზრით განამტკიცოს". ჩვენ გვაქვს დიფერენცირებული მეგობრობის სერია, რომლებიც ისეთ მოვლენებს ემყარება, როგორი-

ცაა საერთო ინტელექტუალური ინტერესი, რელიგია და გაზიარებული გამოცდილება. ასეთ მეგობრობაში სიახლოვე ძალიან შეზღუდულია, საიდუმლოება კი საკმაოდ დიდი რაოდენობითაა. ამ შეზღუდვების გათვალისწინებით, მეგობრობა რაღაც სიახლოვეს მოიცავს. მაგრამ ურთიერთობა, რომელიც სიფრთხილითაა შეზღუდული, შეიძლება ტოტალური პიროვნულობის ცენტრიდან გამომდინარეობდეს. ეს შეიძლება პიროვნულობის ნამდვილი საფუძვლის შესუსტებით იქნეს მიღწეული, მიუხედავად იმისა, რომ ის პიროვნების პერიფერიის ნაწილს ასაზრდოებს. თავის იდეაში, ის ისეთივე ემოციურ სიღრმეს და თავგანწირვისათვის მზაობას მოიცავს, რაც ეპოქების დიფერენციაციას ნაკლებად ახდენდა და პიროვნებებს ცხოვრების იმ საერთო მთლიან სფეროსთან აკავშირებს, რომლისთვისაც დაფარვა და სიფრთხილე პრობლემას არ წარმოადგენს.

არსებობს, გაერთიანების ნაკლებად გასაიდუმლოებული ფორმა, რომელიც როგორც ყველაზე ინტიმური მოიაზრება - ეს არის ქორწინება. ზიმელი ფიქრობს, რომ ქორწინებაში არის მცდელობა პარტნიორს გაუმჟღავნო ყველაფერი, რომ არ არსებობდეს საიდუმლო. მისი აზრით ეს თვალსაზრისი შეიძლება შეცდომა იყოს. ყველა შემთხვევისათვის სოციალური ურთიერთობა ითხოვს „სიმართლის და ტყუილის რაღაც წილს" და სოციალური ურთიერთობის გათავისუფლება ყველა ცდომილებისაგან შეუძლებელია. უფრო კონკრეტულად, სრული თვითგამჟღავნება (თუ ასეთი რამე შესაძელბელია) ქორწინებას ფაქტად აქცევდა და ყოველივე მოულოდნელობას გამორიცხავდა. საბოლოოდ, უმეტეს ჩვენგანს შეზღუდული შინაგანი რესურსები აქვს და ყოველი გამჟღავნება ამცირებს (საიდუმლოს), რაც სხვას უნდა შევთავაზოთ. მხოლოდ იმ მცირედს, რომელსაც პერსონალური მიღწევების დიდი მარაგი აქვს, შეუძლია ქორწინების პარტნიორთან სხვადასხვა ასპექტში გულახდილი იყოს. სხვა დანარჩენი უკიდურესი თვითგამჟღავნების შემთხვევაში უინტერესოა.

როგორც ჯორჯ რიტცერი აღნიშნავს, გეორგ ზიმელის ნაშრომებს „ამერიკულ სოციოლოგიურ თეორიაში მრავალი წლის მანძილზე ქონდათ გავლენა. ამ გავლენის ცენტრი, როგორც ჩანს, მიკროსოციოლოგიიდან ზოგად სოციოლოგიურ თეორიამდე გადაადგილდებოდა. ზიმელის მიკროსოციოლოგია მოთავსებულია უფრო ფართო დიალექტიკურ თეორიაში, რომელიც ერთმანეთთან კულტურულ და ინდივიდუალურ დონეებს აკავშირებს"(64, გვ. 286)

ზიმელი დიალექტიკური ორიენტაციით აზროვნებდა, თუმცა ეს ისე კარგად არ არის ფორმულირებული, როგორც ეს კარლ მარქსთანაა. ჩვენ ზიმელის დიალექტიკური ინტერესის სფერო სხვადასხვა გზებით ვაჩვენეთ. ჩვენ შევეხეთ იმას, თუ როგორ გამჟღავნდება ისინი ინტერაქციის ფორმებში - განსაკუთრებით, მოდაში. ზიმელი აგრეთვე დაინ-

ტერესებული იყო ინდივიდისა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის არსებული კონფლიქტით, მაგრამ მისი ძირითადი ყურადღების ცენტრში ის კონფლიქტები მოექცა, რომლებიც ინდივიდუალურ კულტურასა და ობიექტურ კულტურას შორის განვითარდა. იგი ჩაუღრმავდა ძირითად პროცესს, რომლითაც ობიექტური კულტურა ფართოვდება და ინდივიდუალური კულტურა კი სულ უფრო იფიტება ამ განვითარების ნინაშე. ზიმელმა ეს კონფლიქტი, თავის მხრივ, როგორც „მეტი-ცხოვრებასა"და „მეტი-ვიდრე-ცხოვრება"-ს შორის გაცილებით ფართო ფილოსოფიური კონფლიქტის ნაწილი დაინახა.ზიმელის ნამდვილი ინტერესი მაკრო დონეზე ობიექტური კულტურა იყო. მას აინტერესებდა როგორც ამ კულტურის ექსპანსია, ისე ინდივიდებზე მისი დამანგრეველი ზეგავლენა („კულტურის ტრაგედია").

ფულის ფილოსოფიაში ზიმელის განხილვები ფულიდან თანამედროვე საზოგადოების პრობლემათა და, საბოლოო ჯამში, ზოგადად ცხოვრების პრობლემათა შეფასებაში გადაიზარდა. განსაკუთრებული დაინტერესების საგანია კულტურის ტრაგედიის ზიმელისეული ანალიზი. „ფულის შესახებ ზიმელის ნაშრომის განხილვა, ისევე როგორც მისი იდეები საიდუმლოებაზე აჩვენებს, რომ მას გაცილებით უფრო მოხდენილი და რთული თეორიული ორიენტაცია აქვს, ვიდრე მას მიაწერენ ისინი, ვინც მხოლოდ მიკრო-დონის ფენომენების შესახებ მის ნააზრევს იცნობენ"(64, გვ. 287).

მოკლე შინაარსი

1. სოციოლოგიური თვალსაზრისით ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებულობა ნიშნავს დაპირისპირებას, სადაც ერთ მხარზე დგას სოციალური ურთიერთქმედების "მატერია" (შინაარსი) - ანუ ადამიანის სულის, სწრაფვის, ინდივიდთა მოთხოვნილებების კულტურულ-ისტორიულად განპირობებული პროდუქტები და მეორეს მხრივ ხშირად განმეორებადი, ყველა კულტურულ-ისტორიული ეპოქისათვის დამახასიათებელი ურთიერთქმედებები - ანუ ფორმა, რომელშიც ეს შინაარსი ხორციელდება.

2. სოციალური პროცესები. სოციალურ პროცესებში კონკრეტული ვითარებისა და მათი რეალიზაციისაგან დამოუკიდებელი მოვლენები: ბატონობა, მორჩილება, შეჯიბრი, შერიგება, დავა, მოდა და ასე შემდეგ იგულისხმება.სოციალური პროცესების მიმდინარეობის, პროცესუალობის ყველაზე კარგი ნიმუშია მოდის ზიმელისეული დახასიათება. მოდა ერთდროულად: 1. მიბაძვასაც და 2. ინდივიდუალიზაციასაც გულისხმობს.

ადამიანი, რომელიც მისდევს მოდას ერთდროულად, ცდილობს განასხვაოს და გამოყოს საკუთარი თავი სხვებისაგან და იმავდროულად

ამტკიცებს, რომ ის ამა თუ იმ ფენას, ჯგუფს მიეკუთვნება. შეუძლებელია მოდა მიბაძვისაკენ სწრაფვის, კოლექტივთან შერწყმის გარეშე. რაც მტკიცდება იმით, რომ საზოგადოებაში, სადაც ადგილი აქვს ჯგუფური ნორმების რღვევას, არც მოდა არსებობს.როგორც რომელიმე მოვლენა (ტანსაცმელი, იდეები, მანქანები, ნივთები და ა. შ.) გახდება "მოდური", ის მაშინვე - იმავ წამს "მოდიდან გასვლას"იწყებს.

3. სოციალური ტიპი , როგორც სოციალური ურთიერთქმედებათა (ინტერაქციათა) ფორმების კლასიფიკატორი. გარკვეული სახის მიმართებებში ჩართული ადამიანი, გარკვეულ სპეციფიკურ თვისებებს ავლენს, რომლებიც მისთვის არსებითია, ანუ ეს სპეციფიკური თვისებები თუ ნიშნები, მიუხედავად ამა თუ იმ კონკრეტული ურთიერთქმედებისა მუდმივად იჩენს თავს და ვლინდება. ზიმელმა გამოიკვლია შემდეგი სოციალური ტიპები:1. ცინიკოსი, 2. ღარიბი, 3. არისტოკრატი, 4. უცხო, 5. კეკლუცი, 6. ძუნწი, 7. მფლანგველი. 8. თავგადასავლების მოყვარული, 9. აზნაური და ა. შ. აქაც ზიმელი იყენებს დიალექტიკური აზროვნების წესს და საკვლევი მოვლენის დამახასიათებელ წინააღმდეგობებს ავლენს. მაგალითად: არისტოკრატის, როგორც სოციალური ტიპის ყოფა, ორი ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლის ერთობლიობას წარმოადგენს: ერთის მხრივ, ის მთლიანად ჩართულია თავის ჯგუფში, გვაროვნულ ტრადიციებში, რამეთუ საგვარეულო ხის ერთერთი განშტოებაა. მეორეს მხრივ, ის აბსოლუტურად დაპირისპირებულია და გამოცალკავებულია მისგან, რადგან ძალა, თავდაჯერებულობა, დამოუკიდებლობა და პიროვნული პასუხისმგებლობა არისტოკრატის, როგორც სოციალური ჯგუფის არსებითი მახასიათებელია.

4. განვითარების მოდელები. განვითარების მოდელის როგორც სოციალური ფორმის მაგალითია ჯგუფის გაფართოებისა და ინდივიდუალურობის ზრდის უნივერსალური პროცესი. ჯგუფის მოცულობის ზრდის პარალელურად მისი წევრები სულ უფრო ნაკლებად ემსგავსებიან ერთმანეთს და შესაბამისად მათი მსგავსება კლებულობს. ინდივიდუალურობის გაძლიერებას თან სდევს ჯგუფის დეგრადაცია და პირიქით, რაც უფრო მცირეა, ე. ი. თავისებურია ჯგუფი, მით უფრო ნაკლებია მის წევრთა ინდივიდუალურობა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიული პროცესი ვითარდება ინდივიდუალურობის გაძლიერების მიმართულებით, ინდივიდების მიერ მათი უნიკალური სულიერი მახასიათებლების შემცირების ხარჯზე:

5. სოციალური ფორმების აქ მოყვანილი სამსაფეხურიანი კლასიფიკაცია: 1. სოციალური პროცესები, 2. სოციალური ტიპები, 3. განვითარების მოდელები - საკმაოდ არასრულყოფილია.

უფრო შინაარსიანი შეიძლება აღმოჩნდეს სოციალური ფორმების ისეთი კლასიფიკაცია, რომელსაც საფუძვლად მათი ცხოვრების უშუალო ნაკადისგან დისტანცირება, დაშორებულობა დაედება საფუძვლად.

ცხოვრებასთან ყველაზე ახლოს ისეთი სპონტანური ფორმები დგას, როგორებიცა:1. გაცვლა,2. პიროვნული მიდრეკილებები,3. მიმსგავსება,4. ბრბოს რღვევასთან დაკავშირებული ფორმები.ცხოვრების ნაკადისაგან ე. ი. სოციალური და საზოგადოებრივი მატერიისაგან შორს ისეთი მდგრადი და დამოუკიდებელი ფორმები დგას, როგორებიცაა: 1. ეკონომიკური 2. ფორმალური 3. ორგანიზაციული ფორმები.

ცხოვრებისგან ყველაზე დაშორებული და დისტანცირებულია სოციაციის ისეთი ფორმები, რომლებიც აზრობრივი აბსტრაქციები კი არაა, არამედ სოციალურ ცხოვრებაში რეალურად არსებული თამაშის ფორმებია, ეს ფორმები წმინდაა, რადგან შინაარსი ადრე, რომ მათ ავსებდა გაქრა: 1. "ძველი რეჟიმი". ანუ ის პოლიტიკური ფორმა, რომელმაც დროს ვერ გაუძლო, რადგან ვერ დააკმაყოფილა მასში მონაწილე ინდივიდების მოთხოვნები. 2. "მეცნიერება მეცნიერებისათვის" - ე. ი. ადამიანის მოთხოვნებს და მათ მოთხოვნილებებს მოწყვეტილი ცოდნა, რომელიც აღარ არის "არსებობისათვის ბრძოლის იარაღი." 3."ხელოვნება ხელოვნებისათვის" და ა. შ.

თავისუფალი ურთიერთობები. როგორც სოციალური თამაშის განსაკუთრებული ფორმა, თავისუფალი ურთიერთობა ეს არის ურთიერთობა ურთიერთობისათვის, დაწყებული ყოველგვარი კონკრეტული მიზნების გარეშე, გარდა ერთისა - დატკბე ურთიერთობით - დატკბე სხვასთან ყოფნით.თავისუფალი ურთიერთობა თანასწორთა ურთიერთობა, კომუნიკაციაა. ამ თანასწორობას კი უზრუნველყოფს ტაქტი, ის ზღუდავს კომუნიკაციის მონაწილეთა ყოველგვარ შინაარსობრივ სწრაფვას და იმპულსებს: უტაქტობაა - საღამოს წვეულებაზე ისაუბრო, გააბა სჯა-ბაასი აბსტრაქტულ პრობლემებზე, მოახდინო შენი გონისა და სიმდიდრის დემონსტრირება.

6. ფილოსოფიური სოციოლოგია საჭიროა მაშინ, როდესაც კონკრეტული მეცნიერული აზროვნება ზოგად მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადადის. აქ თავს ორი ტიპის საზღვარი იჩენს: პირველი შემეცნების წანამძღვრებს ეხება. კონკრეტული მეცნიერება არ არსებობს წანამძღვრების გარეშე. მათი ყოველი შემდგომი ნაბიჯი დამტკიცებას საჭიროებს, ანუ შინაარსობრივი და მეთოდოლოგიური ხასიათის წანამძღვრებს ემყარება. სწორედ ამ წანამძღვრებს იკვლევს ფილოსოფია.

რა შემთხვევაში აქვს გაგებას ადგილი? გაგებას მაშინ აქვს ადგილი, ანუ ადამიანური მოქმედების რომელიმე ტიპი შეიძლება ჩაითვალოს გაგებულად: თუ ფსიქიკური პროცესები, რომელთა საფუძველზე ჩამოყალიბდა გარკვეული გაცნობიერებული სოციალური ქმედება (მოქმედება) ინტერპრეტატორშიც იგივე რეაქციას იწვევს, როგორსაც თვით მოქმედ პიროვნებაში. "ობიექტური" ქმედების და არა მოქმედი პირის ასეთი გაგება სოციალური შემეცნების პროცესის პირველი საფეხურია.

მეორე საფეხურს, რომლის აუცილებლობა ისტორიული მოვლენის შემქმნელი ურთიერთკავშირების სიღრმისა და სირთულისაგან გამომდინარეობს, თვით მოქმედი ინდივიდის გრძნობებისა და მოტივების გაგება წარმოადგენს. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს: მხოლოდ ისეთი განცდების, წარმოდგენებისა და მათი თანამდევი ემოციების გაგება არის შესაძლებელი, რომლებიც არა მხოლოდ, როგორც: სუბიექტური სულიერი ცხოვრების წამიერ და შემთხვევით მოვლენებად, არამედ, როგორც ტიპიური, ზოგადი და აუცილებელი ნიშნების სახით გვეძლევიან.

7. ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგიის ერთ-ერთი უმთავრესი ინტერესის სფერო სოციალური რეალობის კულტურული სფეროა, ანუ ის, რასაც „ობიექტურ კულტურას"უწოდებენ. ზიმელის თვალსაზრისით, ადამიანები ქმნიან კულტურას, მაგრამ სოციალური რეალობის განხორციელების,განივთების უნარის გამო, კულტურული სამყარო და სოციალური სამყარო საკუთარ არსებობას, სიცოცხლეს იძენს, რომელიც აქტორებზე, რომლებმაც იგი შექმნეს და ყოველდღიურად გარდაქმნიან მას, სულ უფრო ბატონდება

8. კულტურის ტრაგედია. ამ მზარდი განსხვავების ძირითადი მიზეზი თანამედროვე საზოგადოებაში შრომის მზარდი დანაწილებაა. მზარდ სპეციალიზაციას კულტურული სამყაროს სხვადასხვა კომპონენტების შექმნის შესაძლებლობების გაუმჯობესებასთან მივყევართ. მაგრამ ამავე დროს ასე სპეციალიზირებული ინდივიდი მთლიანი კულტურის შეგრძნებას, და ამასთანავე მისი კონტროლის შესაძლებლობას კარგავს. ადგილი აქვს ობიექტური კულტურის ზრდას და ინდივიდუალური კულტურის ატროფიას.

9. მეტი - ცხოვრების და მეტი - ვიდრე - ცხოვრების საკითხი ცენტრალურია ზიმელის ნაშრომში „ცხოვრების ტრანსცენდენტური ხასიათი". როგორც სათაური გვთავაზობს და როგორც ზიმელი აზუსტებს „ტრანსცენდეტურობა ცხოვრების ჩვეული - დამახასიათებელი თვისებაა". ადამიანები ორმაგ ტრანსცენდენტურ უნარს ფლობენ. პირველი, მათი შეუჩერებელი, შემოქმედი უნარების გამო (მეტი-ცხოვრება), ადამიანებს შეუძლიათ თავიანთ თავს გასცდნენ/აამაღლონ თავისი თავი. მეორე, ეს ტრანსცენდენტური, შემოქმედებითი უნარი შესაძლებელს ხდის ადამიანებისათვის მუდმივად აწარმოონ იმ საგანთა კრებული, რაც მათ აამაღლებს. ამ ფენომენის ობიექტური არსებობა (მეტი-ვიდრე-ცხოვრება) უპირისპირდება შემოქმედებით ძალებს (მეტი-ცხოვრება) რომელიც აწარმოებს პირველი რიგის საგნებს. სხვა სიტყვებით, სოციალური ცხოვრება „ქმნის და თავისი თავისაგან ათავისუფლებს რაღაც ისეთ, რომელიც არ არის ცხოვრება, მაგრამ „რომელსაც თავისი მნიშვნელობა და თავისი კანონი აქვს". სიცოცხლე ამ ორს შორის ერთობასა და კონფლიქტში არსებობს. როგორც ზიმელი ასკვნის: „სიცოცხლე თავის არსს, თავის მდინარებას, მეტი-ცხოვრებად და მეტი-ვიდრე-

ცხოვრებად ყოფნით პოულობს".

10. სოციალური გეომეტრია.ზიმელის ფორმალურ სოციოლოგიაში ზოგიერთი ყველაზე ნათლად მის სოციალური ურთიერთობების „გეომეტრიის" განავითარების მცდელობას ხედავს. გეომეტრიულ კოეფიციენტთაგან ორი, რომლითაც იგი დაინტერესდა არის რაოდენობა და დისტანცია (სხვებია - პოზიცია, თვით-ჩართულობა და სიმეტრია.)

დიადა და ტრიადა. ზიმელისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა დიადასა (ორ-კაციანი ჯგუფი) და ტრიადას (სამ-კაციანი ჯგუფი) შორის განსხვავებას ქონდა. მესამე ადამიანის დამატება რადიკალურ და ფუნდამენტურ ცვლილებებს იწვევდა. სამის მიღმა წევრობის გაზრდას არსად არ აქვს ისეთივე ზეგავლენა, როგორიც მესამე წევრის მიმატებას აქვს.

ჯგუფის ზომა. ცნობილია ზიმელის ამბივალენტური მიმართება იმ ზეგავლენის მიმართ, რომელსაც ჯგუფის ზომა ახდენს. ამის შესახებ ზემოთაც აღვნიშნეთ. ერთის მხრივ, მან დაიკავა პოზიცია, რომლის მიხედვითაც ჯგუფის ან საზოგადოების ზომის ზრდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას ზრდის. მცირე ჯგუფს ან საზოგადოებას მთლიანად შეუძლია ინდივიდი აკონტროლოს. თუმცა, უფრო ფართო საზოგადოებაში, ინდივიდი შესაძლოა ჩართული იყოს სხვადასხვა ჯგუფებში, რომელთაგან თითოეული მისი მთლიანი პიროვნების მხოლოდ მცირე ნაწილს აკონტროლებს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ინდივიდუალობა თავის ყოფიერებასა და მოქმედებაში ზოგადად იმ დონემდე იზრდება, რამდენადაც იზრდება ის სოციალური წრე, რომელიც ინდივიდს გარს ერტყმის".

დისტანცია აგრეთვე ცენტრალურ როლს ზიმელის „უცხო" - „the stranger") -ში თამაშობს, ეს არის ესე აქტორის ისეთ ტიპზე, რომელიც არც ძალიან ახლოსაა და არც ძალიან შორს. ის ძალიან ახლოს რომ ყოფილიყო აღარ იქნებოდა უცხო, მაგრამ ძალიან შორს რომ ყოფილიყო იგი ყველანაირ კავშირს ჯგუფთან შეწყვეტდა. ინტერაქცია, რომელშიც უცხო ჯგუფის წევრებთან ერთვება სიახლოვის და დისტანციის კომბინაციას მოიცავს. უცხოს თავისებური დისტანცია ჯგუფისაგან საშუალებას აძლევს მას წევრებთან რიგი უჩვეულო ინტერაქციის ნიმუშები გააჩნდეს. მაგალითად, უცხოს შეუძლია ჯგუფის წევრებთან ურთიერთობაში უფრო ობიექტური იყოს. იმის გამო, რომ ის უცხოა, სხვა ჯგუფის წევრები მის მიმართ ნდობას უფრო თავისუფლად გამოხატავენ. ამ და სხვა შემთხვევაში, კოორდინაციის ნიმუში და თანმიმდევრული ინტერაქცია ჩნდება უცხოს და ჯგუფის სხვა წევრებს შორის.

11. ფული და ღირებულება

რაც უფრო დიდია ობიექტის მოპოვების სირთულე, მით უფრო დიდია მისი ღირებულება. თუმცა ზოგადი პრინციპი არის ის, რომ საგანთა ღირებულება გამომდინარეობს ადამიანთა შესაძლებლობებიდან

მოახდინონ საკუთარი თავის დისტანცირება ობიექტებიდან. საგნები, რომლებიც ძალიან ახლოა, ადვილად მოპოვებადია, არ არის ძალიან ღირებული. ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის,რომ რაიმე ჩაითვალოს ღირებულად. ამასთანავე, საგნები, რომლებიც ძალიან შორეულია, ძალიან რთულია, ან თითქმის შეუძლებელია მათი მოპოვება, ასევე არ არის ძალიან ღირებული. საგნები, რომლებიც ძალიან ეწინააღმდეგება და თითქმის შეუძლებელს ხდის ჩვენს მცდელობას, მოვიპოვოთ ისინი, კარგავენ ღირებულებას. ის საგნები, რომლებიც ყველაზე ღირებულია არც ძალიან ახლოა და არც ძალიან შორს.

12. საიდუმლო, სოციოლოგიური კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში

საიდუმლოობა იდუმალება განისაზღვრება როგორც მდგომარეობა, როცა ადამიანი მალავს რაღაცას მაშინ, როცა სხვა ეძებს იმას რაც დამალულია.ზიმელი იმ ძირითადი ფაქტიდან იწყებს, რომ ადამიანები სხვა ადამიანების შესახებ რაღაც ინფორმაციას უნდა ფლობდნენ, რომ მათთან ინტერაქცია შეძლონ. მაგ. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ვისთან გვაქვს საქმე (მეგობართან, ნათესავთან, მაღაზიის მეპატრონესთან). ჩვენ შეიძლება ბევრი რამ ვიცოდეთ ადამიანების შესახებ, მაგრამ მათი აბსოლუტური ცოდნა შეუძლებელია. საიდუმლოება შერწყმულია საზოგადოების ზომასთან. პატარა ჯგუფებში, რთულია საიდუმლოს განვითარება; „რადგან ყველა ახლოსაა ერთმანეთთან და ერთმანეთის გარემოსთან. კონტაქტის სიხშირე და ინტიმურობა მოიცავს ძალიან ბევრ ძალისხმევას, რომ გამჟღავნდეს." პატარა ჯგუფებში საიდუმლო არც არის საჭირო, თითქოს ყველა ერთმანეთს გავს. დიდ ჯგუფებში კი პირიქით, საიდუმლო შეიძლება უფრო ადვილად განვითარდეს და უფრო მეტადაც არის საჭირო, ვინაიდან ადამიანებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა.

13. საიდუმლოობა და სოციალური ურთიერთობები

ზიმელი სოციალური ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმას ურთიერთცოდნისა და ურთიერთგასაიდუმლების თვალსაზრისიდან განიხილავს. მაგ. ჩვენ ყველანი ჩართულები ვართ ინტერესთა სხვადასხვა ჯგუფში, რომლშიც ჩვენ სხვა ადამიანებთან ინტერაქციაში შეზღუდულ საფუძველზე ვიმყოფებით, და ამ ადამიანთა მთლიანი პიროვნულობა ჩვენი სპეციფიკური ინტერესებისათვის ირელევანტურია. უნივერსიტეტში სტუდენტი დაინტერესებულია იმით თუ რას ამბობს პროფესორი და აკეთებს აუდიტორიაში და არა პროფესორის ცხოვრების და პიროვნულობის ყველა ასპექტით. აკავშირებს რა ამ იდეას ფართო საზოგადოებასთან, ზიმელი ფიქრობს, რომ კულტურის მზარდ ობიექტივიზაციას თან შეზღუდული ინტერესთა ჯგუფები, და მათთან დაკავშირებული ურთიერთობათა ტიპები მოაქვს. ასეთი ურთიერთობა პრემოდერნულ საზოგადოებებში არსებულ გაერთიანებებთან შედარებით, ინდივიდის (ინდივიდუალური კულტურის) სუბიექტურ მთლიანობას

სულ უფრო ნაკლებად ითხოვს.

არაპერსონალურ ურთიერთობებში, რომელიც თანამედროვე ობიექტივირებული საზოგადოებსათვისაა დამახასიათებელი, ნდობა, როგორც ინტერაქციის ფორმა უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. ზიმელისათვის „ნდობა ადამიანის შესახებ ცოდნასა და არცოდნას შორის შუალედია ". პრემოდერნულ საზოგადოებაში ადამიანებს უფრო მეტი ცოდნა ჰქონდათ იმათ შესახებ, ვისთანაც ურთიერთობდნენ. მაგრამ თანამედროვე სამყაროში ჩვენ ამ შესაძლებლობას მოკლებულნი ვართ. სტუდენტებმა არ იციან ძალიან ბევრი თავიანთი პროფესორების შესახებ (და პირიქით) მაგრამ მათ უნდა ჰქონდეთ რწმენა, რომ მათი პროფესორი დანიშნულ დროს გამოჩნდება და კონკრეტულ თემებზე ისაუბრებს.

კითხვები

1. განმარტეთ „შინაარსისა“ და „ფორმის“ ცნებების ზიმელისეული დახასიათების არსებითი ნიშნები.
2. გამოყავით ინტერაქციის სოციალურ პროცესებად, ტიპებად და განვითარების მოდელებად კლასიფიკაციის ძლიერი და სუსტი მხარეები.
3. რა უპირატესობა აქვს ცხოვრების უშუალო ნაკადისგან დისტანცირება, დაშორებულობის მიხედვით ინტერაქციათა დალაგებას დაკლასიფიკაციას?
4. დაახასიათეთ თავისუფალი ინტერაქციების(ურთიერთობების) რაობა და როლი ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში.
5. განმარტეთ დებულების არსი: „ფილოსოფიური სოციოლოგია საჭიროა მაშინ, როდესაც კონკრეტული მეცნიერული აზროვნება ზოგად მსოფლმხედველობრივ - ფილოსოფიურ აზროვნებაზე გადადის“.
6. განმარტეთ „კულტურის ტრაგედიის“ არსი.
7. განმარტეთ დებულება: სოციალური ცხოვრება „ქმნის და თავისი თავისაგან ათავისუფლებს რაღაც ისეთ, რომელიც არ არის ცხოვრება, მაგრამ „რომელსაც თავისი მნიშვნელობა და თავისი კანონი აქვს".სიცოცხლე ამ ორს შორის: „მეტი-ცხოვრების" და "მეტი-ვიდრეცხოვრების" ერთობასა და კონფლიქტში არსებობს.
8. რა არის სოციალური გეომეტრია? რა მნიშვნელობა აქვს ჯგუფის სტრუქტურული მდგრადობისათვის მისი წევრების რაოდენობას?
9. რა არის სოციალური დისტანცია?
10. სოციალური დისტანცია, ფული, ღირებულება - რა კავშირი არსებობს ამ ცნებებს შორის?
11. ნდობა, როგორც ინტერაქციის ფორმა რატომ ხდება უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი მოდერნულ საზოგადოებაში, ვიდრე ეს პრემოდერნულ საზოგადოებაში იყო?

ლექცია მერვე

ვილფრედო პარეტოს სოციოლოგიური კონცეფცია



1. ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა.
2. იდეური წყაროები და მსოფლმხედველობის თავისებურება
3. მეთოდოლოგია: ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეთოდი
4. ლოგიკური და არალოგიკური ქცევები (ქმედებები)
5. ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმი
6. წარმოებულები (derivacioni) - იდეოლოგიის კონცეფცია
7. საზოგადოება, როგორც ინდივიდთა ურთიერთქმედების სისტემა - სოციოლოგიური სინთეზი.
8. ელიტათა წრებრუნვის კონცეფცია

საკვანძო სიტყვები დაგამოთქმები:

ლოგიკურ - ექსპერიმენტალურიმეთოდი, ფუნქციონალური ახსნა, „არსება - ესაა საგანი, რომელიც უცნობია მეცნიერებისათვის“, „დინამიკური წონასწორობა“, „ლოგიკურ“ და „არალოგიკურ“ მოქმედებები, გრძნობები, როგორც ადამიანური ისტორიის ჭეშმარიტი მამოძრავებელი ძალები. „რეზიდუი“ -„ნარჩენები“ - ნაშთი, „კომბინაციათა ინსტიქტები“, „აგრეგატთა მუდმივობა“, იდეოლოგიები როგორც „გრძნობათა ენები“, ელიტათა წრებრუნვის კონცეფცია, სოციალური ჰეტეროგენობა, „თანხმობა და ძალა ისტორიის მთელ მანძილზე მართვის ინსტრუმენტს წარმოადგენს“, სოციალური მობილობა, „ისტორია არისტოკრატიის სასაფლაოა“.

1. ვილფრედო პარეტო: ცხოვრება და მეცნიერული მოღვაწეობა.

ვილფრედო პარეტო 1848 წლის 15 ივლისს, ქალაქ პარიზში იტალიელი მარკიზის ოჯახში დაიბადა, მისი ოჯახი წარმოშობით ლიგურიიდან (იტალია) იყო, რომელიც XVIII საუკუნის დასაწყისში დამსახურებებისა გამო ჯერ დიდებულებში, ხოლო შემდეგ გენუის პატრიციატში აღმოჩნდა. პარეტოს ბაბუა ჯოვანი ბენედეტო პარეტო 1811 წელს, ნაპოლეონის იმპერატორობისას, ბარონის ხარისხში აიყვანეს - წოდება უბოძეს. პარეტოს მამა, რომელიც მაზინის მომხრე იყო, თავისი ლიბერალური და რესპუბლიკური შეხედულებების გამო იძულებული იყო ემიგრაციაში წასულიყო. პარიზში ის მარი მეტენიეზე დაქორწინდა; პა-

რეტოს დედა ფრანგი არისტოკრატი იყო, ამიტომაც ვილფრედომ ბავშვობიდანვე ორივე მშობლის ენა ერთნაირად კარგად იცოდა. მაგრამ, როგორც მისი ბიოგრაფები წერენ, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ის თავს უწინარესად ყოვლისა იტალიელად გრძნობდა და მიიჩნევდა.

1858 წელს პარეტოს ოჯახი იტალიაში ბრუნდება. აქ ის საუკეთესო ერთდროულად კლასიკურ ჰუმანიტარულ და ტექნიკურ განათლებას იღებს. დიდ ყურადღებას მათემატიკის შესწავლას უთმობდა. ტურინში, პოლიტექნიკური სკოლის დამთავრების შემდეგ, 1869 წელს თემაზე: „მყარ სხეულებში წონასწორობის ფუნდამენტური პრინციპები“ დისერტაციას იცავს. თუ მის მომდევნო ეკონომიკურ და სოციოლოგიურ შრომებში წონასწორობის ცნების მნიშვნელოვან ადგილს (როლს) გავითვალისწინებთ, მაშინ ეს წინასწარმეტყველურ თემად აღიქმება.

1887 - 1892 წლების მანძილზე მას რკინიგზის სამართველოსა და მეტალურგიულ კომპანიაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი თანამდებობები ეკავა. სამსახურეობრივი მოვალეობების გამო მას ხშირად საზღვარგარეთ, განსაკუთრებით ინგლისში მივლინებებით გამგზავრება უწევს. იგი ფლორენციის ადამ სმიტის საზოგადოებასთან ერთად იტალიის მთავრობის მილიტარისტული პოლიტიკის, პროტექციონიზმისა და სახელმწიფო სოციალიზმის წინააღმდეგ გამართულ კამპანიებში იღებს მონაწილეობას. ამ პერიოდში იგი დემოკრატი და ლიბერალიზმის თანმიმდევრული მომხრეა. მეცხრამეტე საუკუნის 90 - იან წლებში იგი პოლიტიკური საქმიანობის წამოწყებას წარუმატებლად ცდილობს. ამავე დროს იგი ბევრს კითხულობს, მრავალ პუბლიცისტურ წერილს აქვეყნებს და კლასიკურ ტექსტებს თარგმნის.

1889 წელს რუსი ეროვნების ალექსანდრა ბაკუნინაზე ქორწინდება. ამავე წელს ქალაქ რომში გამართულ კონგრესის „მშვიდობისა და საერთაშორისო არბიტრაჟისათვის“ მუშაობაში მონაწილეობს. მისი წინადადებით კონგრესი თავისუფალი ვაჭრობის სასარგებლოდ მიმართვას ავრცელებს.

1991 წელს პარეტო მათეო პანტალეონის შრომას „წმინდა ეკონომიკის საფუძვლები“ ეცნობა. ეს უკანასკნელი პარეტოს ლ. ვალრასის, კურნოსა და ედჯუორტის შრომებს აცნობს. ერთ-ერთი მისი ლექცია მილანში პოლიციამ აკრძალა. ეცნობა ლეონელ ვალრასს. ამავე დროს იტალიის მთავრობა პოლიტიკური ეკონომიის კურსის უფასი კითხვაზე უარს ეუბნება. მეცხრამეტე საუკუნის 90 - იან წლების პირველ ნახევარში პარეტო ეკონომიკურეი თეორიისა და მათემატიკური ეკონომიკის სფეროში გამოკვლევებს აქვეყნებს.

1892 წელს, ლ. ვალრასი პარეტოს სთავაზობს მის ნაცვლად ლოზანის უნივერსიტეტში პოლიტიკური ეკონომიის კათედრას უხელმძღვანელოს.

1893 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე იგი შვეიცარიაში ლოზანის უნივერსიტეტის პოლიტიკური ეკონომიის პროფესორი იყო. ამ წლიდან

იწყება მისი ახალი გზა, რომელიც მთლიანად მეცნიერებას ეძღვნება და მისი თხზულებების პუბლიკაციების სიმრავლითაა აღსანიშნავი.

1896 – 1897 წწ. ლოზანაში პარეტოს შრომა"პოლიტიკური ეკონომიის კურსი" ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნდა.

1898 წელს პარეტო თავისი ბიძისაგან მემკვიდრეობით დიდ ქონებას იღებს. შვეიცარიაში იგი მილანსა და პავიაში არეულობების შედეგად რეპრესირებულ იტალიელ სოციალისტებს იღებს.

1901 წელს პარეტო ჟენევის კანტონში, სელინში ჟენევის ტბის სანაპიროზე, საკუთარ ვილა „ანგორაში" სახლდება. მისი შეხედულებები უფრო კონსევატიული ხდება და დეკადენტური ბურჟუაზიის ჰუმანიტარიზმთან წინააღმდეგობაში მოდის. ამავე წელს პარიზის უმაღლეს სკოლაში ლექციების კურსის წასაკითხად მიემგზავრება. ცოლი ტოვებს და რუსეთში მიემგზავრება. პარეტო დაუყოვნებლივ გაყრას ითხოვს.

1902 წელს იგი ჟანა რეჟისთან ერთად იწყებს ცხოვრებას, რომელზეც სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე დაიწერა ჯვარი(იქორწინა); ეს ის ქალბატონია, რომელსაც პარეტომ „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატი" მიუძღვნა.

1901 - 1902 წწ პარიზში ფრანგულ ენაზე მისი შრომა „სოციალისტური სისტემები" გამოიცა. ხოლო 1907 წელს მილანში იტალიურ ენაზე „პოლიტიკური ეკონომიის სახელმძღვანელო" დაიბეჭდა.

1907 - 1908 წლებში პარეტო ავადმყოფობის გამო პოლიტიკური ეკონომიის კურსის კითხვას თანდათანობით პასკალ ბონინზენის უთმობს.

1912 წელს ის წყვეტს პოლიტიკური ეკონომიის სწავლებას და მხოლოდ სოციოლოგიის შემოკლებულ კურსს იტოვებს.

1909 წელს „პოლიტკური ეკონომიის სახელმძღვანელოს" მნიშვნელოვნად გადამუშავებული ფრანგული თარგმანი გამოდის.

1911 წელს პარიზში ფრანგულ ენაზე ქვეყნდება პარეტოს ნაშრომი „სათნო მითი და უზნეო ლიტერატურა".

1916 წელს პარეტო უკანასკნელად კითხულობს ლექციებს სოციოლოგიაში. ფლორენციაში კი მისი „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატი" გამოიცა.

1917 - 1919 წწ ლოზანასა და პარიზში, მისი „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატის" ფრანგული თარგმანი დაიბეჭდა.

1918 წელს ლოზანის უნივერსიტეტში დაბადებიდან 70 წლის იუბილე გადაუხადეს.

1920 წელს ფლორენციაში პირველი მსოფლიო ომისადმი პოლიტიკური სტატიების კრებული სათაურით „ხდომილებები და თეორიები" გამოიცა.

1921 წელს ქვეყნდება შრომა „დემოკრატიის გარდაქმნები".

1922 წელს იგი შვეიცარიის სოციალისტების მიერ მსხვილი ქონების დაბეგვრის თაობაზე შეტანილ წინადადებას აპროტესტებს და რამდენიმე თვით დივონში სახლდება. წლის ბოლოს იგი ეთანხმება ერთა ლი-

გაში იტალიის მთავრობის (ბ. მუსოლინის მეთაურობით) წარდგენის წინადადებას.

პარეტოს სიცოცხლის უკანასკნელ წელს იტალიაში ფაშისტური რეჟიმი დამყარდა. ამ რეჟიმის ზოგიერთი ცნობილი წარმომადგენელი და თავად დუჩეც კი, ლოზანელი პროფესორის მოსწავლეებად მიიჩნევდნენ თავს. ამის გამო 1923 წელს პარეტოს იტალიის სენატორის წოდება მიანიჭეს. 1923 წელს პარეტომ „ჟერარჩიი" - ში დაბეჭდილ ორ სტატიაში ახალი რეჟიმის მიმართ თავშეკავებული მხარდაჭერა გამოხატა, თუმცა ამავე დროს მათ მოუწოდა ლიბერალურნი ყოფილიყვნენ და აკადემიური თავისუფლება არ შეეზღუდათ.

ვილფრედო პარეტო 1923 წლის 19 აგვისტოს სე - ლინში (შვეიცარია) გარდაიცვალა, სადაც ის სიცოცხლის ბოლო წლეებში ცხოვრობდა; იქვე დაკრძალეს.

როგორც უკვე ითქვა, პარეტოს პირველი მეცნიერული შრომები ეკონომიკას ეძღვნებოდა. „მეცნიერების ისტორიაში ის უპირველეს ყოვლისა ეკონომისტის სახელითაა ცნობილი. მას შემოსავლების განაწილების, მონოპოლისტური ბაზრის გამოკვლევებში, ეკონომეტრიის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის"(22, ლექცია მეშვიდე). მაგრამ თანდათანობით იგი ადამიანის როგორც Homo Oeconomicus - ზე წარმოდგენების არასაკმარისობას და არაადექვატურობას აცნობიერებს. თავის მხრივ, ეს გაცნობიერება იმ დროს გაძლიერებული ადამიანის რაციონალური კონცეფციისადმი პარეტოს უარყოფითი დამოკიდებულებით იყო გაპირობებული. ადამიანის არსების უფრო ადექვატური და მთლიანი მოდელის ძიებას სოციოლოგიური კვლევებისას მიმართავს. სოციოლოგიისადმი ეს მობრუნება შედარებით გვიან ხდება, როცა ის უკვე ჩამოყალიბებული და ცნობილი მეცნიერი იყო, მაგრამ ეს მობრუნება არა უცებ, არამედ ნელ - ნელა და თანდათანობით ხდება. ამგვარი შეხედულებები, ჯერ კიდევ მის ისეთ არასოციოლოგიურ შრომებშია შესამჩნევი, როგორებიცაა: „პოლიტიკური ეკონომიის კურსი" (1896 – 1997), „სოციალისტური სისტემა"(1906) და „პოლიტიკური ეკონომიის სახელმძღვანელო"(1906). უკვე 1897 წელს პარეტო ლოზანის უნივერსიტეტში სოციოლოგიის კურსს კითხულობს, რომლის კითხვასაც ის მაშინაც კი აგრძელებს, როდესაც ავადმყოფობის გამო იძულებული იყო ეკონომიკის სწავლებაზე უარი ეთქვა.

პარეტოს ყველაზე დიდი შრომა, რომელშიც მისი სოციოლოგიური თეორიებია წარმოდგენილი - „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატია". პარეტო ამ შრომას 1907 წლიდან 1912 წლამდე წერდა. „ტრაქტატის" იტალიური ორიგინალი პირველად 1916 წელს გამოქვეყნდა, ფრანგული ვარიანტი, რომელიც პარეტომ თავად შეამოწმა და მოიწონა, 1917 – 1919 წლეებში გამოქვეყნდა. მისი უზარმაზარი მოცულობის შრომა ბუნებისმეცნიერული და გეომეტრიული სტილითაა დაწერილი. იგი დაახლოე-

ბით დიდი ფორმატის 2 ათასამდე ნაბეჭდ გვერდს, 13 თავს, 2612 პარაგრაფს, თუ დამატებებს არ ჩავთვლით - მოიცავს.(უფრო დაწვრილებით იხილე: 22, ლექცია მეშვიდე)

2. იდეური წყაროები და მსოფლმხედველობის თავისებურება.

პარეტოს სოციოლოგიური მსოფლმხედველობის წყაროები მრავალფეროვანია. როგორც ვ. პარეტოს სოციოლოგიური მემკვიდრეობის რუსი მკვლევარი ა. გოფმანი აღნიშნავს, მასზე ინჟინრის, მათემატიკოსის და ეკონომისტის, - რომლებსაც ზუსტ მონაცემებთან და პრაქტიკულ ეფექტურობასთან აქვთ საქმე - ცოდნამ და გამოცდილებამ უეჭველად იმოქმედა. გარდა ამისა არსებობდა ისეთი გავლენებიც, რომლებიც ჰუმანიტარული და სოციალური ცოდნის სფეროებიდან მოდიოდა. ამასთან დაკავშირებით ეკონომიკური წონასწორობის თეორიის ავტორის ლეონ ვალრასის გარდა, უპირველეს ყოვლისა, ნიკოლო მაკიაველი, ასევე სოციალ - დარვინიზმი, გ. ლებონისა და გ. ტარდის ინსტიქტივისტური ფსიქოლოგია, იტალიური კრიმინოლოგიური სკოლა, ძალადობისა და სოციალური მითის თეორეტიკოსი ჟორჟ სორელი, საზოგადოების მმართველებად და მართულებად დანაწილების თეორეტიკოსი იტალიელი პოლიტიკური მეცნიერი გაეტანო მოსკა უნდა დავასახელოთ.

მართალია, პარეტო მარქსის თეორიას მთლიანობაში უარყოფითად აფასებდა, და მას ერთ-ერთ ძირითად „იდეოლოგიად" განიხილავდა, მიუხედავად ამისა მარქსის მოძღვრების ზოგიერთი კონცეფციის(ისტორიის მატერიალისტური გაგება, კლასთა ბრძოლის თეორია) მეცნიერულ ღირებულებას და მნიშვნელობას აღიარებდა. კლასობრივი ბრძოლა, პარეტოს თვალსაზრისით, ფართო მნიშვნელობით უნდა განიხილებოდეს, რადგან მას მთელი კაცობრიობის არსებობის მანძილზე აქვს ადგილი და კლასობრივი კონფლიქტები „შრომისა და კაპიტალის" კონფლიქტის გაქრობასთან ერთად სრულებითაც არ გაქრება. ისტორიული მატერიალიზმი, პარეტოს თანახმად, „ჭეშმარიტების მხოლოდ ნაწილს მოიცავს, რომელიც ეკონომიკისა და სხვა სოციალური მოვლენების ურთიერთდამოკიდებულების არსებობაში მდგომარეობს. შეცდომა კი ამ ურთიერთდამოკიდებულების მიზეზისა და შედეგის ურთიერთობად გადაქცევაშია" (იქვე).

პარეტოს სულიერი ევოლუციის, მისი ღირებულებითი ორიენტაციების რადიკალური მეტამორფოზის გავლენას მისი სოციოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე, პარეტოს მეცნიერული შემოქმედების მკვლევარები ერთხმად აღნიშნავენ. თავდაპირველად ის, როგორც მამამისი, დემოკრატი, ლიბერალი და ჰუმანისტური შეხედულებების მომხრე იყო. მაგრამ შემდეგ, დაახლოებით 1900 წელს, მისი

თანამედროვე იტალიის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე დაკვირვებებმა, პარეტო ღრმა იმედგაცრუებასთან და ახალგაზრდობის იდეალების გადაფასებასთან მიიყვანა. ამ ღირებულებათა გადაფასებას მისი ეგოიზმი, არისტოკრატიული ცრურწმენები, პოლიტიკურ კარიერასა და პირად ცხოვრებაში განცდილი წარუმატებლობები ამწვავებდა. როგორც ეს ღრმად იმედგაცრუებულ ადამიანებში, რომლებმაც ღრმა იდეურ - ფსიქოლოგიური კრიზისი გადაიტანეს, ხშირად ხდება, მისი მსოფლმხედველობისა და ხასიათის ძირითად ნიშნებად თანდათანობით პესიმიზმი და ცინიზმი იქცა.

პარეტო მუდმივად და ენერგიულად, ხშირად ბოროტი ირონიით, განსხვავებულ პოლიტიკურ, მორალურ, მეტაფიზიკურ მოძღვრებებს „ნიღბებს ხდის". თავისი ეპოქის მრავალფეროვან იდეალებს: დემოკრატიას(რომელსაც ის „პლუტოკრატიას" უწოდებს), თავისუფლებას, ჰუმანიზმს, სოლიდარობას, პროგრესს, თანასწორობას, სამართლიანობას „ამხელს და აშიშვლებს". როგორც ამერიკელი ეკონომისტი ბ. სელიგმენი წერს: „დაბადებით მეამბოხე, ესალმებოდა ყველას, ვინც თავის მთავრობასთან კონფლიქტურ დაპირისპირებაში იყო. მისი წარმოსახული მტრები ყველგან იყვნენ; როგორც დემოკრატები, ისე პანგერმანისტები, როგორცხ ალკოჰოლის მოხმარების წინააღმდეგ მებრძოლი ფემინიუსტები, ისე პრანჭია ქალებიც და მისი თანამემამულეებიდან ისინიც კი ვინც მისი თხზულებების მიფუჩეჩებას ცდილობდნენ" (ციტ: 22, ლექცია მეშვიდე).

თავად სოციოლოგია, როგორც მეცნიერება პარეტოსათვის სოციალური იდეალების მხილების იარაღი, „ნიღბების მოხდის" საშუალება ხდება. სოციალური მეცნიერების მოწოდების ამგვარი გაგება პარეტოს ისეთ განსხვავებული სტილის მქონე მოაზროვნეებთან ანათესავებს, როგორებიც კ.მარქსი, ა. გობინო და გ. გუმპლოვიჩი იყვნენ, რომლებიც ასევე ცდილობდნენ დასაბუთებინათ, რომ „ლამაზი სიტყვების" ფასადის მიღმა დაუვარცხნელი, შეუხედავი რეალობა იმალება.

ამავე დროს პარეტოს პოზიცია დიურკემის პოზიციასაც ეწინააღმდეგება, რომელიც, პირიქით ფიქრობდა, რომ სოციოლოგიამ იდეალები უნდა დააფუძნოს, დაასაბუთოს, რომ მათ ფესვები ღრმად და საფუძვლიანად სოციალურ სინამდვილეში აქვთ გადგმული. თუ დიურკემი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ყველა რელიგია თავისებურად ჭეშმარიტია, რადგან ისინი ასე თუ ისე სოციალურ რეალობას გამოხატავენ, მაშინ პარეტო, პირიქით ამტკიცებდა, რომ ყველა რელიგია მცდარია, რადგან ისინი სოციალური ქმედების ჭეშმარიტ მოტივებს ნიღბავენ. თუ დიურკემი ამტკიცებს, რომ მეცნიერებას არ შეუძლია და არც უნდა იმ ობიექტს ანგრევდეს, რომელსაც სწავლობს, მაშინ პარეტო სწორედ, რომ ამ ობიექტის დანგრევა, დაშლას ესწრაფვის. თვითონ პარეტო თავის თავს „ყველა რელიგიის ათეისტს" უწოდებდა. (იქვე,).

პარეტო ისევე, როგორც დიურკემი, იდეალებს რეალურ მოქმედ ძა-

ლებად მიიჩნევს, მაგრამ დიურკემისაგან განსხვავებით მას არცერთი ამ იდეალის არ სწამს და სჯერა. მისთვის მხოლოდ ეფექტურად მოქმედი მითები და „თეორიები" - სარკასტული ელფერით" არსებობენ, რომლებიც ხან კეთილსინდისიერი შეცდომის შედეგი, ხან კი მოტყუების ინსტრუმენტია, რომლის მეშვეობით ელიტები თავიანთ ბატონობას ახორციელებენ.

ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, როგორც ა. გოფმანი სწორად შენიშნავს, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ პარეტოს ადამიანის ბუნებაზე და არსზე მაღალი წარმოდგენა არ აქვს. მის შეხედულებებთან ძალიან ახლოსაა მისი სულიერი წინამორბედის ნიკოლო მაკიაველის შეხედულებები, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ადამიანები თავისი ბუნებით ეგოისტები, ხარბნი, ორგულნი, ფარისევლები და მატყუარები არიან.

პარეტოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, პირველ რიგში, ადამიანის რაციონალისტური მოდელის წინააღმდეგაა მიმართული, რომელიც ემყარება წარმოდგენას, რომ ადამიანი ჯერ იაზრებს თავის ქცევებს, ხოლო შემდეგ იმის შესაბამისად მოქმედებს, რაც მან გაიაზრა და ჩაიფიქრა. პარეტოს აზრით კი, ადამიანი ჯერ მოქმედებს, ხოლო შემდეგ, post factum იგონებს დასაბუთებებს უკვე შესრულებული ქმედებების გასამართლებლად, ანუ ხსნის(ხშირად მცდარი სახით) და რაციონალიზებას ეწევა. აქ ზოგიერთი მკვლევარი ვ. პარეტოსა და ზ. ფროიდის შეხედულებებს შორის პარალელს ავლებს. ფროიდის მსგავსად, პარეტოც ადამიანს როგორც ირაციონალურ, გრძნობებით, ინსტიქტებით, არაცნობიერი იმპულსებით მართულ არსებას განიხილავს. როგორც ფროიდი ისიც ადამიანის ქმედების ირაციონალური საფუძვლების განსაკუთრებით რაციონალურად ახსნას ისწრაფვის.

ამგვარად, ადამიანის არსების რაციონალური მოდელის უარყოფით, პარეტო ლოგიკასა და ექსპერიმენტზე მთლიანად დაფუძნებული ულტრა რაციონალური მეცნიერების პოზიციაზე დგება. „მეცნიერ - სოციოლოგის ეს რაციონალიზმი, მოწოდებულია ის მცდარი მოტივები, ილუზიები, „თეორიები" ამხილოს, რომლებითაც ადამიანები თავიანთ ქმედებებს არაციონალურებენ - ამართლებენ და ჭეშმარიტი მოტივების დაფარვით, საკუთარ თავს და სხვებს ატყუებენ." (იქვე,).

ამგვარად, თუ პარეტოს ზოგად - მეთოდოლოგიურ ორიენტაციებს გავითვალისწინებთ შეიძლება დავასკვნათ, რომ უეჭველად სციენტისტურია, მაგრამ თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მეცნიერების რწმენაც მისთვის ისეთივე ილუზია იყო, როგორც სხვა ნებისმიერი სხვა, მაშინ ამის თქმა გაგვიჭირდება. იგი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ გარკვეული თეორიების ექსპერიმენტალური ჭეშმარიტება და მათი სოციალური სარგებლიანობა - ერთმანეთისაგან სავსებით განსხვავებული ნივთებია: ისინი არა მხოლოდ ერთმანეთს არ ემთხვევიან, არამედ ყველაზე ხშირად ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან. სოციალური წყობის

ჭეშმარიტი საფუძვლების მეცნიერული ახსნა თავად ამ სოციალური წყობისათვის დამანგრეველი და საშიშია.

3. მეთოდოლოგია: ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეთოდი

ძირითადი იდეა, რომელიც ასულდგმულებდა პარეტოს, სოციოლოგიური ცოდნის ისეთი პრინციპების შემუშავებაში მდგომარეობდა, რომლებიც მის უეჭველობას, საიმედობასა და დასაბუთებადობას უზრუნველყოფდნენ. სოციოლოგიის მიზანი არის ჭეშმარიტება, და არა სარგებლიანობა და ამ ორი ფენომენის დამთხვევას დაუშვებელად მიიჩნევდა. რომაელი მხედართმთავრები, ბრძოლის დაწყებამდე იმ ცხოველების შიგნეულობაზე მკითხაობდნენ, რომლებსაც ამ შემთხვევას მსხვერპლად წირავდნენ. ეს ქცევა არალოგიკურია თუნდაც იმით, რომ სარდლებს სჯეროდათ, თითქოს მსხვერპლის შიგნეულობა მათ სასიამოვნო ამბების წინასწარმეტყველების საშუალებას აძლევდა და ამ წინასწარმეტყველების შესახებ ცნობილი ხდებოდა მეომრებისთვისაც, რაც მათ დამატებით თავდაჯერებულობას მატებდა, მეომრებისთვის კი მართლაც ძალიან მნიშვნელოვანია იცოდნენ, რომ მოიგებენ. მართალია ეს მაგალითი რომის ისტორიიდან მოკლებულია აქტუალურობას და არ აღძრავს ინტერესს,თუმცა ჩვენ ვცხოვრობთ ეპოქაში, რომელიც მსგავს ურთიერთობებში ცოტათი თუ განსხვავდება ძველისაგან: იმის ნაცვლად რომ ვიმკითხაოთ ცხოველის შიგნეულობაზე, ისტორიული მომავლის მისტერიაში ვეფლობით. ორივე შემთხვევაში შედეგი ერთია. ბელადებს შეუძლიათ თქვან: „საბოლოოდ ყველაფერი კარგად იქნება, თქვენ იქნებით გამარჯვებული". ყოველივე ეს სასარგებლოა, ჯარისკაცებს სჯეროდეთ ავგურების, ხოლო მეომრებს - საბოლოო მოგების, მაგრამ არა ჭეშმარიტება.

ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეცნიერება სკეფსისის (სკეპტიციზმის) მოყვარულია. უეჭველია, საზოგადოებისთვის არ არის სასარგებლო იმის აღიარება, რომ ადამიანები ვერ ხედავენ მომავალს. ამიტომაც, არალოგიკური ქცევის ლოგიკურ-ექსპერიმენტული გამოკვლევა შეიძლება საზიანო იყოს გარკვეული ჯგუფისთვის და მთელი საზოგადოებისთვისაც კი. პარეტო წერდა: „რომ მეფიქრა, რომ ჩემს „ტრაქტატს" ბევრი მკითხველი ეყოლებოდა, მე მას არ დავწერდი," რადგან, ვინაიდან ეს ..ტრაქტატი" ფარდას ხდის რეალობის სიღრმეს, ის შეუთავსებელია საზოგადოებრივ წონასწორობასთან. ამგვარად, არალოგიკური ქცევების ლოგიკურ-ექსპერიმენტული ანალიზის ერთადერთ მიზანს წარმოადგენს ჭეშმარიტება და არ შეიძლება იგი უსარგებლოდ მივიჩნიოთ. „თეორიის საზოგადოებრივი სარგებლიანობის მის ჭეშმარიტებასთან ცდით დამტკიცებული თავსებადობა, არის ერთ-ერთი იმ პრინციპთაგანი, რომლებსაც ჩვენ აპრიორი უარვყოფთ. ყოველთვის გაერთიანე-

ბულია თუ არა ეს ორი მხარე? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია მხოლოდ ფაქტებზე დაკვირვებით და მაშინ აღმოჩნდება, რომ ისინი ზოგიერთ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელნი არიან. ამგვარად, მე ვთხოვ მკითხველებს გამუდმებით მხედველობაში ქონდეთ ის, რომ იქ, სადაც მე ვამტკიცებ თეორიის უსაზრისობას, მე არავითარ შემთხვევაში არ მივისწრაფი ირიბად ვამტკიცო, რომ იგი მავნებელია საზოგადოებისათვის, პირიქით, იგი შეიძლება ძალიანაც სასარგებლო იყოს. ერთი სიტყვით ერთიდაიგივე თეორია შეიძლება უარყოფილ იქნეს ექსპერიმენტული თვალსაზრისით, და აღიარებულ იქნეს საზოგადოებრივი სარგებლიანობის თვალსაზრისით, და პირიქით." (ციტ: 12, გვ. 409) პარეტოს აზრით, მეცნიერების მიზანი-ჭეშმარიტება და საზოგადოებრივი ქმედების მიზანი-სარგებლიანობა ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ, ამასთან ეს ორი მიზანი სულაც არ ემთხვევა აუცილებლობით ერთმანეთს.

შემდგომ, ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეცნიერების მიზანი ნებისმიერი ექსტრა თუ მეტაემპირიული გაგებისგან თავის არიდებაში მდგომარეობს. ყველა გამოყენებული სიტყვა, ტერმინი აღნიშნულ თუ დაკვირვებულ ფაქტებთან შესაბამისობაში უნდა იყოს, ყველა ცნება უშუალოდ დადგენილ რეალობასთან მიმართებაში ან იმ რეალობასთან მიმართებაში უნდა განისაზღვრებოდეს, რომელიც შეიძლება ექსპერიმენტის დროს წარმოიშვას. ანუ, რელიგიურ თუ სამყაროს სხვა, ფენომენებთან შეუთავსებელ ცნებებს ლოგიკურ - ექსპერიმენტულ მეცნიერებაში ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ყველა ფილოსოფიური, ან ფენომენის არსების შესახებ ცნებები უსიტყვოდ უნდა იყოს გამორიცხული. ბევრი სწავლული თუ ფსევდოსწავლული დაუსრულებლად იკვლევს იმას თუ რა არის პროგრესი, ან ჭეშმარიტი სოციალიზმი, ან უტყუარი თანასწორობა. სიტყვებზე ამგვარ კამათს მეცნიერებასთან კავშირი არ აქვს. მეცნიერული დეფინიციის ხასიათი მჟღავნდება მაშინ, როდესაც ჩვენ ლოგიკურ და არალოგიკურ ქცევებს ერთმანეთისაგან ვმიჯნავთ. პარეტოს აზრით, უშედეგოა დავა იმაზე, უკეთესია თუ არა ვუწოდოთ ლოგიკურ ქცევებს - რაციონალური, ხოლო არა ლოგიკურს - ირაციონალური. სიტყვებს მნიშვნელობა არ გააჩნიათ, მათ მოხერხებლობისთვის იყენებენ; სხვაგვარად, შესაძლებელია „ლოგიკური ქცევის" ნაცვლად გამოვიყენოთ X, ხოლო არალოგიკური - ით აღვნიშნოთ. ზუსტად ამგვარად, მსჯელობა კლასის ცნების შესახებ, უსაზრისო ქმედებაა. ყველაზე მეტი, რაც შესაძლოა კლასის პრობლემებიდან გამოვიყვანოთ არის ის, რომ დავსვათ საკითხი იმის შესახებ, თუ, ამა თუ იმ საზოგადოებაში რა დოზით არის გავრცელებული მსგავსად განსაზღვრული მოვლენა, რომელიც ყოველგვარი აზრის გარეშე სიტყვებს „კლასი" ან „სტრუქტურა" მიეკუთვნება. განსაზღვრებები მნიშვნელოვანია. თითოეული ანიჭებს გამოყენებულ სიტყვას იმ

მნიშვნელობას, რაც სურს; მნიშვნელოვანია, რომ ფენომენი ზუსტად განსაზღვრონ.

მეცნიერებაში ადგილი არ აქვს არაფერს, რაც გამოცდილების ჩარჩოებს სცილდება. ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მეცნიერებისგან, რომელიც დაკვირვებად ფენომენებთან მიმართებაში ნათლად განსაზღვრული ცნებებით სარგებლობს, რთული დეფინიციები მოცილებული უნდა იქნან. მეცნიერული დისკუსიები ყოველთვის რეალობას და არა იმ მნიშვნელობებს უნდა ეხებოდეს, რომლებსაც სიტყვებს ვანიჭებთ.

თუმცა, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ მეცნიერება მხოლოდ ჩვენს მიერ შემჩნეული და დაკვირვებული მოვლენების უბრალო ასახვა - კვლავწარმოებაა. პირიქით: მეცნიერება გონების ანუ ხელოვნების ქმედებას გულისხმობს, რომლის პირველი ნიშანიც გამარტივებაა. ადამიანის სამყარო, ისევე როგორც ბუნების სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, ზედმეტად რთული და მდიდარია იმისათვის, რომ მეცნიერებამ მისი მთლიანად მოცვა უცებ შეძლოს. ამიტომაც იგი ყოველთვის იწყებს გამარტივებით. ის აკვირდება და აფიქსირებს კონკრეტული ფენომენების განსაზღვრულ ასპექტებს, აღნიშნავს მათ ზუსტი ცნებით და გამუდმებით ცდილობს შეათანხმოს გამარტივებული -მიდგომები, რათა რთული რეალობა ხელახლა აღადგინოს (ააწყოს). მაგალითად, „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატი" ამოდის არალოგიკური ქცევის გამარტივებული განსაზღვრებიდან, რათა დააფუძნოს კლასიფიკაცია და განიხილოს ამხსნელი ფენომენები; საბოლოოდ კი გამოამჟღავნებს არალოგიკური ქცევების მიზეზების ტიპოლოგიას, რომლებიც აუცილებლად იქნება მარტივი და არაზუსტი რთულ რეალობასთან მიმართებაში. როგორც თეორიული მექანიკა არის აბსტრაქტული სამყაროს ახსნა, ისევე წმინდა ეკონომიკური თეორია არის ეკონომიკური სისტემის სქემატური ინტერპრეტაცია, მაგრამ გამოვდივართ რა უბრალო მოდელებიდან, გამუდმებული გართულების გზით, ჩვენ ვუახლოვდებით რეალობას. ჩვენ ვერასოდეს მივაღწევთ რეალობას მთელი მისი სირთულით; მეცნიერებას, მთელი თავისი ბუნებით არ შეუძლია იყოს სრულყოფილი და ის ვინც თვლის, რომ მეცნიერება როდისმე მოგვცემს იმას, რასაც თავის თავში ატარებდა რელიგია - უბრალოდ ილუზიის მსხვერპლია. სოციოლოგები, რომლებიც დიურკემის მსგავსად ფიქრობენ, რომ მეცნიერულ სოციოლოგიას შეუძლია მოიცვას მორალის საფუძვლები, რომლებიც რელიგიის დოგმებს შეიცავენ, თუნდაც გაუაზრებლად არალოგიკური აზრების ტყვეობაში იმყოფებიან. ისინი მეცნიერებას მიაწერენ მახასიათებლებს, რომლებიც მის მფლობელობაში არასოდეს იქნება, რადგან იგი ყოველთვის არასრულყოფილი და არასოდეს - ნორმატიული იქნება. ძალიან საყურადღებოა პარეტოს

მსჯელობა ადამიანური ქმედებების მიზნებსა და და მათ წამოყენებაში მეცნიერების როლის შესახებ. პარეტოს აზრით, მეცნიერება მუდამ ფაქტებსა თუ მიზეზებზე ისეთი მსჯელობის სისტემად დარჩება, საიდანაც შეუძლებელია გამოიტანო დასკვნა იმაზე, თუ როგორ უნდა მოიქცე. უშედეგოა მტკიცება, რახან რეალობაში ესა თუ ის რეგულარული თანმიმდევრობა შეიმჩნევა: ამ ექსპერიმენტული კორელაციებიდან რადაც არ უნდა დაგვიჯდეს მორალი უნდა გამოვიყვანოთ. „მეცნიერებას ადამიანის მიერ ფსევდოლოგიკურ განვითარებაში განცდილი უსასრულო მოთხოვნების დაკმაყოფილება არ ძალუძს. მას მხოლოდ ერთი ფაქტი მეორესთან მისადაგება შეუძლია, შესაბამისად მუდმივად ფაქტებზე ჩერდება." პარეტოს თანახმად, მეცნიერება მთელი თავისი ბუნებით ლოგიკურ - ექსპერიმენტულია. საჭიროა განსაზღვრების ორივე ნაწილი ზუსტად ავხსნათ. ტერმინი „ლოგიკური" ნიშნავს, რომ დადგენილი განსაზღვრებებისა თუ დაკვირვებული კავშირების საფუძველზე, დასაშვებია მხოლოდ ისეთი შედეგების გამოყვანა, რომლებიც წანამძღვრებიდან გამომდინარეობენ. „ექსპერიმენტულის" უკან ერთდროულად დაკვირვება - სიტყვის ვიწრო გაგებით და ექსპერიმენტირება იმალება. მეცნიერება ექსპერიმენტულია ვინაიდან შეისწავლის რეალობას, რომელიც მის საფუძვლად და მისი მსჯელობების კრიტერიუმად გვეველინება. მსჯელობა, რომელიც მტკიცებას ან გამოცდილების დამოწმებას არ მოითხოვს, მეცნიერული არ არის. რაიმონ არონთან, რომელიც ამ სიტუაციასთან დაკავშირებით თავისი მასწავლებლის სიტყვებს იმეორებს, ჩვენც შეგვიძლია გავიმეოროთ, მსჯელობა, რომლის სიმცდარესაც ვერ აღმოაჩენ, სრულებითაც არ არის აუცილებლი ჭეშმარიტი იყოს. ეს აშკარაა, სინამდვილეში, ის მსჯელობა, რომელიც ისეთი ხარისხით ბუნდოვანი და არანათელია, რომ არანაირ გამოცდილებას მისი უარყოფა არ შეუძლია - არამეცნიერულია; მას შეუძლია აღძრას გრძნობები, მოგვგვაროს კმაყოფილება ან გულისწყრომა გამოიწვიოს. იმისთვის, რომ გახდეს მეცნიერული, იგი ერთადერთი ღირებულების მქონე კრიტიკის - დასკვნების და ფაქტების კრიტიკის - დარტყმის ქვეშ უნდა მოხვდეს.

ერთი სიტყვით, ლოგიკურ-ექსპერიმენტულ მეთოდს მიზნად აქვს აღმოაჩინოს ის, რასაც პარეტო ექსპერიმენტულ ერთგვაროვნებას, ანუ მოვლენებს შორის რეგულარულ კავშირს უწოდებს. ეს ექსპერიმენტული ერთგვაროვნებები, როგორც ასეთნი არ არიან აუცილებელნი. მისი აზრით, მოვლენებს შორის რეგულარული დამოკიდებულება შინაგან აუცილებელ თანმიმდევრობას არ გულისხმობს. რეგულარულობა მეტნაკლებად დასაშვებია ერთმანეთთან დაკავშირებული ფენომენებისა და გარემოებების ბუნებიდან გამომდინარე, რომლებთან კავშირშიც იგი არსებობს.

პარეტოს მიერ აღნიშნულ გზას, რომელიც ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მეთოდის წესებს მოიცავს, მისი მოძღვრების ფრანგი მკვლევარი

რაიმონ არონი შემდეგნაირად ალაგებს:

1. ჩვენ არავითარ შემთხვევაში არ ვაპირებთ ვიკვლიოთ ჭეშმარიტება, რომელიც ნებისმიერი რელიგიისთვის, მეტაფიზიკური, მორალური თუ სხვაგვარი რწმენისათვისაა დამხასიათებელი. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერ ამისადმი ჩვენ ზიზღით სავსენი ვართ; ეს ნიშნავს, რომ ისინი იმ ჩარჩოებიდან გადიან, რომლებში დარჩენაც ჩვენ გვსურს. რელიგიებს, რწმენებს და მსგავს საკითხებს ჩვენ მხოლოდ გარედან, იმ დოზით განვიხილავთ, რა დოზითაც ისინი სოციალურ ფაქტებად, მათი ჭეშმარიტი ღირებულების გარეშე გვევლინებიან. მდგომარეობა: „ტ < უნდა გაუტოლდეს -ს რაიმე ზებუნებრივი გამოცდილებისა და პრინციპის ძალით"-თანმიმდევრულად, მეცნიერის მიერ არ განიხილება; მაგრამ მეცნიერულად სავსებით დასაშვები და აუცილებელიც კია იმის შევისწავლა, თუ ეს რწმენა როგორ წარმოიშვა, განვითარდა და სხვა სოციალურ ფაქტებთან რა მიმართებაში იმყოფება.

2. მეცნიერული საქმიანობის ობიექტად გამოცდილების და დაკვირვების სფერო გვევლინება. სოციოლოგმა ეს ცნებები იმ მნიშვნელობით უნად გამოიყენოს, რა მნიშვნელობაც მათ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში - მაგ: ასტრონომიაში, ქიმიაში, ფიზიოლოგიაში აქვთ და არა იმ მნიშვნელობით, რომელსაც ისინი იგებენ გამონათქვამში „ პირადი ქრისტიანული გამოცდილება", რომელიც, თითქმის სიტყვის შეუცვლელად, მარტივად სიტყვის მეტაფიზიკოსების თვითდაკვირვებას აღადგენს. სოციოლოგი ამ თვითდაკვირვებას, როგორც გარეგნულ ფაქტს, როგორც ასეთს, განიხილავს, და არა როგორც ჩვენთვის დამახასიათებელ გრძნობას შეისწავლის.

4. სოციოლოგი თეორიების კონსტრუირებისას, ფაქტებიდან ამოდის და ყოველთვის ცდილობს რაც შეიძლება მინიმალურად დაშორდეს მათ. სოციოლოგებმა არ ვიცით, რა არის საგნების არსი, არც ვინტერესდებით მისით, რადგან მისი შესწავლა ჩვენი მიზანი არ არის. სოციოლოგები ფაქტებში მსგავსებებსა და განმეორებებს ვეძებთ და ისინი კანონებამდე აგვყავს, თუმცა ფაქტები კი არ ექვემდებარებიან კანონებს, არამედ პირიქით. კანონები არ არიან გარდაუვალნი, ისინი ჰიპოთეზებია, რომლებიც დიდი თუ პატარა რაოდენობის ფაქტების მოკლედ გადმოცემას ემსახურებიან და არსებობენ მანამ სანამ უკეთესი კანონებით არ შეცვლიან.

5. ამგვარად, მეცნიერი – სოციოლოგის ყველა ძიება შემთხვევითია, პირობითია და მეტ-ნაკლებად დასაჯერებელ სანდო შედეგებს იძლევა. ყველა ჩვენი დებულება, მათ შორის ლოგიკურიც, შეთანხმებით უნდა მივიღოთ: ისინი შემოიფარგლებიან იმ დროით (ეპოქით) და გამოცდილებით არიან შეძღუდული, რომელიც ჩვენ უკვე შევიმეცნეთ.

6. სოციოლოგები ვმსჯელობთ მხოლოდ საგნებზე, და არა იმ გრძნობებზე, რომლებსაც ჩვენში მათი დასახელებები აღძრავენ. თავად ამ

გრძნობებს სოციოლოგი როგორც უბრალო გარეგან ფაქტებს შეისწავლის, ანუ, სოციოლოგები უარს ვამბობთ მაგალითად, ვიდაოთ იმაზე არის თუ არა სამართლიანი ან მორალური A ქცევა, თუ წინასწარ არ არის გამოვლენილი ის რეალობა, რომელთან კავშირშიც ამ ტერმინებს ვიყენებთ. თუმცა, სოციოლოგები ვიკვლევთ, როგორც გარეგან ფაქტს, იმას, თუ მოცემული ქვეყნის მაცხოვრებლებს, მოცემულ დროს, მოცემული საზოგადოებრივი კლასის წარმომადგენლებს რა სურდათ გამოეხატათ, როცა ამტკიცებდნენ, რომ A ქცევა სამართლიანი ან მორალურია.

7. სოციოლოგი საკუთარი დებულებების დამამტკიცებელ საბუთებს ისევე, როგორც მათ ლოგიკურ შედეგებს, მხოლოდ გამოცდილებასა და დაკვირვებაში ეძებს, და გამოვრიცხვათ ნებისმიერ მტკიცებულებას, რომლიც გრძნობებთან თანხმობას და აშკარა სიცხადის მოშველიებას ეფუძნება.

8. შესაბამისად, სოციოლოგმა მხოლოდ ის სიტყვები უნდა გამოიყენოს, რომლებიც კონკრეტულ ობიექტებს შეესაბამებიან, და მთელი ძალისხმევით უნდა იზრუნოს იმაზე, რომ მათ რაც შეიძლება ზუსტი მნიშვნელობა მიანიჭოს.

9. ჩვენ ვმოქმედებთ მიახლოებითი შეფასებების მეთოდით, ანუ თავდაპირველად, განვიხილავთ ფენომენს მთლიანობაში, განზრახ უგულვებელყოფთ იმ კერძო მახასიათებლებს, რომლებიც შემდგომ მიახლოებით შეფასებებში იქნებიან მხედველობაში მიღებულნი." (12. გვ. 413)

მეცნიერება, იმ სახით, რა სახითაც არის განმარტებული, მხოლოდ რეალობის შეზღუდულ სფეროს მოიცავს. ჩვენ შორს ვართ იმისგან, რომ შევიმეცნოთ ყოველივე, სამყაროში მომხდარი და აქედან გამომდინარე,შესაძლებობისაგან გამომდინარე ყველა ბუნებრივ პროცესზე ვიბატონოთ. ლოგიკური ქცევა მოიცავს და შეუძლია ადამიანის ყოველი სახის ქცევათა (ქმედებათა) მხოლოდ შეზღუდული ნაწილი მოიცვას. თუ ქცევის ლოგიკურობის წინაპირობად საკუთარი ქცევების შედეგების წინასწარმეტყველების შესაძლებლობა და სასურველი მიზნების აზროვნების გზით განსაზღვრა გვევლინება და თუ მეცნიერება მიზნების აღნიშვნის ან ქცევების შედეგების წინასწარმეტყველებისა (გარდა შეზღუდული სფეროსი) საშუალებას არ იძლევა, მაშინ ადამიანის ქცევა

აუცილებლად მნიშვნელოვნად არალოგიკური იქნება. თუმცა, პარეტოსთვის, ქცევისთვის არალოგიკურის დაძახება სულაც არ ნიშნავს მის გაკიცხვას. თუ ცნება „არალოგიკური" თავის თავში მოიცავს აშკარა თუ ფარულ ირონიას, მაშინ იგი მიმართულია მათ წინააღმდეგ, ვინც არალოგიკურად ქცევისას, თვლის, რომ ლოგიკურად იქცევა. დამკვირვებლის ირონია არ უბიძგებს ადამიანებს ლოგიკური ქცევისკენ, იგი ეხება იმ ფაქტს, რომ ადამიანები იმდენად არიან უგუნურნი, რამდე-

ნადაც რეზონერნი. ადამიანის ბუნების ძირითადი თავისებურება ისაა, რომ იხელმძღვანელოს გრძნობებით და სენტიმენტალურ ქმედებებს ფსევდოლოგიკური გამართლება მისცეს.

4. ლოგიკური და არალოგიკური ქცევები (ქმედებები)

პარეტოს სისტემის წვდომა ლოგიკური და არალოგიკური ქცევების გაგების ზუსტ ინტერპრეტაციას მოითხოვს, ანუ ამ ცნებების შესწავლით უნდა დავიწყოთ. ლოგიკური ქცევის გასაგებად ყველაზე მარტივია ინჟინერის და სპეკულიანტის ქცევას დავაკვირდეთ, მით უმეტეს, რომ ინჟინერისა და ეკონომისტის განსჯა და დაკვირვება პარეტოს სოციოლოგიის ამოსავალი არსია. ინჟინერი, როდესაც იგი არ ცდება ლოგიკურად იქცევა. ეკონომისტს, როცა იგი საკუთარი ცოდნის შესახებ ილუზიებს არ თხზავს, შეუძლია ადამიანთა ქცევის გარკვეული ფორმები გაიგოს. მაგრამ სოციოლოგიას საქმე აქვს ადამიანებთან, რომლებიც, როგორც წესი, არც ინჟინრების და არც ფრთხილი სპეკულიანტების მსგავსად არ იქცევიან. ინჟინერმა, რომელიც აშენებს ხიდს, იცის იმ მიზნის შესახებ, რომელსაც სურს მიაღწიოს. მან შეისწავლა მასალების გამძლეობა და შეუძლია მიზნისა და საშუალებების მიმართება გათვალოს. შემდეგ ორ მიმართებას: ერთის მხრივ, მიმართებას „მიზანი-საშუალება" იმ სახით, როგორადაც იგი გონებით აღიქმება, და მეორეს მხრივ, მსგავსი მიმართებით ჩამოყალიბებულ ოღონდ ობიექტურად არსებულ მიმართებას - შორის მსგავსება არსებობს.

ანალოგიურია სპეკულიანტის-ეკონომიკური სუბიექტის პროტოტიპის ქცევაც. მას ნათლად დასახული მიზანი აქვს - გამოიმუშავოს ფული. ის მის მიერ გამოყენებულ საშუალებებსა და სასურველ მიზანს შორის ლოგიკურ კავშირს ავლენს. კერძოდ, იგი საკუთარი კაპიტალის გაზრდის მიზნით ძვირფას ნივთებს მათი დაბალი ღირებულების მომენტში ყიდულობს. თუ საქმე მისი ვარაუდის შესაბამისად მიდის, მაშინ საშუალებებისა და მიზნების ურთიერთქმედება ისე წარიმართება, როგორც ეს მანამდე სუბიექტის მიერ ჩაფიქრებული იყო.

სპეკულიანტის შემთხვევა, რა თქმა უნდა, ისეთი მარტივი არ არის, როგორიც ინჟინრის. „მიზან - საშუალების" ჩაფიქრებულ მიმართებას და ჭეშმარიტ მიმართებას შორის დროში აცდენა შეიმჩნევა. მაგრამ, თუკი ვივარაუდებთ, რომ სპეკულიანტის მოლოდინები გამართლდნენ ფაქტებით, მაშინ მიზნის საშუალებასთან მიმართების შესაბამისობას შევამჩნევთ, იმ სახით, რა სახითაც იყო ჩაფიქრებული-ანუ თავად ამ მიმართების რეალიზაციის სახით. მიზანსა და საშუალებას შორის ლოგიკური კავშირი სუბიექტის გონებასა და ობიექტურ რეალობაშიც არსებობს, და ეს ორივე მიმართება (ობიექტური და სუბიექტური) ერთმანეთს შეესაბამებიან.

ინჟინერის და სპეკულიანტის გამოცდილების ანალიზი გვიჩვენებს, თუ რა არის ლოგიკური ქცევა. იმისთვის, რომ ქცევა იყოს ლოგიკური, საჭიროა რომ მიმართება - „მიზანი - საშუალება" ობიექტურ რეალობაში სუბიექტის გონებაში მსგავს მიმართებას შეესაბამებოდეს.

,,ერთხელ და სამუდამოდ, ჩვენ ლოგიკურ ქცევას ვუწოდებთ ქმედებებს, რომლებიც ლოგიკურად არიან დაკავშირებულნი შესაბამის მიზანთან, არა მხოლოდ იმ სუბიექტთან მიმართებაში, რომელიც ასრულებს ამ ქმედებას, არამედ იმასთან მიმართებაშიც, ვინც ფლობს ბევრად ფართო ცოდნას, ანუ ესაა ქცევები, რომლებსაც ზემოთ განსაზღვრული სუბიექტური და ობიექტური მნიშვნელობა გააჩნიათ. ყველა სხვა ქცევას ეწოდება არალოგიკური, რაც მათ ალოგიკურობას არ ნიშნავს."

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არალოგიკური ქცევების კატეგორიაში ხვდებიან ის ქმედებები, რომლებშიც სუბიექტურად თუ ობიექტურად ლოგიკური კავშირი არ შეიმჩნევა. შეგვიძლია შევადგინოთ ადამიანთა ქცევების ამგვარი ცხრილი:

გვარი და სახე	აქვს თუ არა ქცევას ლოგიკური მიზანი?	
	ობიექტური	სუბიექტური
I კლასი. ლოგიკური ქცევები ობიექტური მიზანი არის სუბიექტურის იდენტური		
	დიახ	დიახ
II კლასი. არალოგიკური ქცევები ობიექტური მიზანი განსხვავდება სუბიექტურისაგან		
I სახე	არა	არა
II სახე	არა	დიახ
III სახე	დიახ	არა
IV სახე	დიახ	დიახ
III და IV გვარის სახეები		
III, IV	სუბიექტი დათანხმდებოდა ობიექტურ მიზანს, თუ ეცოდინებოდა მის შესახებ	
III, IV	სუბიექტი არ დათანხმდებოდა ობიექტურ მიზანს, თუ ეცოდინებოდა მის შესახებ	

როგორია არალოგიკური ქცევების თითოეული ამ ფორმათაგანის მნიშვნელობა?

გვარი „არა-არა" ნიშნავს, რომ ქცევა არალოგიკურია, ე.ი. საშუალებები არც რეალობაში და არც გონებაში მიზანთან თანხვედრაში არ

არიან. საშუალებები არ იძლევიან არანაირ შედეგს, რომლისთვისაც შევძლებდით მათთან (საშუალებებთან) ლოგიკურად დაკავშირებული გვეწოდებინა და ამავე დროს სუბიექტს მიზანზე ან მიზანსა და საშუალებას შორის მიმართებაზე წარმოდგენაც კი არ აქვს. გვარი „არა-არა" იშვიათად გვხვდება, ვინაიდან ადამიანისთვის დამახასიათებელია რეზონერობა. როგორიც არ უნდა იყოს მისი ქცევის აბსურდულობა, ის მაინც ცდილობს მას მიზანი მოუძებნოს. „ადამიანებს გააჩნიათ მკვეთრად გამოხატული მიდრეკილება საკუთარ ქცევებს ლოგიკურობა მიანიჭონ, ამგვარი ქცევებიდან თითქმის ყველა მეორე და მეოთხე გვარებს მიეკუთვნება. ბევრი ქცევა შერაცხულია ჩვევად, რათა თავიანთი ქცევები გაამართლონ, რასაც ეს უკანასკნელნი მეორე გვარში გადაყავს." (49, გვ. 34) სრულ ნუსხაში, გვარი „არა-არა" უნდა შევინახოთ, როგორც ერთ-ერთი შესაძლებელი.

მეორე გვარი, პირიქით, ძალიან გავრცელებულია, რაზედაც მაგალითების დიდი რაოდენობა მეტყველებს. ქცევა ლოგიკურად არ არის დაკავშირებული შედეგთან, რომელთანაც მას მივყავართ, მაგრამ სუბიექტი შეცდომით მიიჩნევს, რომ მის მიერ გამოყენებული საშუალებები თავიანთი ბუნებით ისეთები არიან, რომ სასურველ მიზანს აღწევენ. ამ გვარს მიეკუთვნება იმ ადამიანთა ქცევა, რომლებიც მსხვერპლს სწირავენ ღმერთს, როდესაც სურთ მოიხმონ წვიმა და დარწმუნებულნი არიან იმაში, რომ მათი ლოცვა გავლენას ახდენს ამინდზე. ამ შემთხვევაში სუბიექტურად არსებობს მიმართება „მიზანი-საშუალება," მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტურად ის არ არსებობს.

მესამე გვარი - შედეგის გამომწვევი ქცევები, რომლებიც ლოგიკურად არიან დაკავშირებულნი გამოყენებულ საშუალებებთან, თუმცა ამასთანავე სუბიექტი ვერ აცნობიერებს მიმართებას „მიზანი - საშუალება," ამ კატეგორიის ქცევების უამრავი მაგალითი არსებობს. მათ მიეკუთვნება რეფლექტორული (თუ რეფლექსური?!) ქცევები. თუკი მე ვხუჭავ ქუთუთოს იმ მომენტში, როცა თვალში მტვრის ნაწილაკი მივარდება, ობიექტურად მე ჩავდივარ ლოგიკურ ქცევას, ხოლო სუბიექტურად - არა. მე არ მიფიქრია მანამდე და არ ვფიქრობ ქმედების მომენტში ჩემს მიერ გამოყენებულ საშუალებასა და მიზანს შორის მიმართებაზე, რომელსაც მე მივაღწევ. ინსტიქტური ქცევა ან ცხოველთა ქცევა არის ადაპტაციური ქცევა და არა ლოგიკური ქცევა, თუკი ჩვენ უკიდურეს შემთხვევაში, ვაღიარებთ, რომ ცხოველები, რომლებიც იმგვარად იქცევიან, რათა გადარჩნენ მათ მიერ გამოყენებულ საშუალებებსა და იმ მიზნებს, რომლებსაც ისინი ამ საშუალებებით აღწევენ, შორის მიმართებაზე არ ფიქრობენ.

მეოთხე გვარს მიეკუთვნება ქცევები, რომელთა შედეგი გამოყენებულ საშუალებებთან ლოგიკურად დაკავშირებულია, მაგრამ სუბიექტი მიზანსა და საშუალებებს სხვაგვარად აკავშირებს, ისე რომ ობიექტური შედეგი სუბიექტურს არ ემთხვევა. მოცემულ შემთხვევაში, პარეტოს ძირითადად მხედველობაში კაცობრიობის კეთილისმყოფელთა - პაციფისტების და რევოლუციონერების ქცევა აქვს, რომლებსაც

სურთ არსებული საზოგადოება შეცვალონ ან მათი შეცდომები გამოასწორონ. ამგვარად, „რევოლუციონერი ბოლშევიკები იტყვიან, რომ მათ სურთ ძალაუფლების მოპოვება იმისათვის, რომ უზრუნველყონ ერის თავისუფლება. ახდენენ რა რევოლუციას ძალადობის გზით, ისინი მოვლენათა უცილობელი განვითარების ლოგიკის შესაბამისად ავტორიტარული რეჟიმის დამყარების პროცესში ერთვებიან. ამ შემთხვევაში სახეზეა ობიექტური კავშირი ქმედებასა და მის შედეგს შორის და ასევე სუბიექტური კავშირი უკლასო საზოგადოების უტოპიასა და რევოლუციურ ქმედებებს შორის. თუმცა, ის რასაც ხალხი აკეთებს, მათ ჩანაფიქრს არ პასუხობს. მიზნები რომლებიც მათ სურთ მიაღწიონ, გამოყენებული საშუალებებით რეალიზებული ვერ იქნება. ამ საშუალებებს ლოგიკურად განსაზღვრულ შედეგებამდე მივყავართ, მაგრამ ობიექტურ და სუბიექტურ შედეგებს შორის შესაბამისობა არ არსებობს" (12, გვ.406).

მეოთხე გვარი შედგება ქვეკლასებისგან იმისდა მიხედვით, დათანხმდებოდნენ თუ არა მოქმედი სუბიექტები მიზნებს, რომლებსაც ისინი საქმეში აღწევენ, თუ მათ შესახებ წინასწარ ეცოდინებოდათ. ვივარაუდოთ, რომ ლენინმა იცოდა სუსტად განვითარებული წარმოების მქონე ქვეყანაში, იმ რევოლუციის გარდაუვალი შედეგების შესახებ, რომელიც სოციალისტურ ხასიათზე პრეტენზიას აცხადებდა. უარს იტყოდა კი იგი რევოლუციაზე თუ ხანგრძლივი გარდამავალი პერიოდის მანძილზე ტოტალიტარულ ხელისუფლებას არსებობას დათანხმდებოდა? ეს არალოგიკური ქცევები სულაც არ არიან აუცილებლად ალოგიკურნი. ქცევები, რომლებიც მესამე გვარს („კი-არა") მიეკუთვნებიან, გარკვეულ შემთხვევაში საკმაოდ კარგად არიან გარემოებებთან შეწყობილნი, ისინი უბრალოდ „მიზანი-საშუალება" მიმართებას ბოლომდე ვერ აცნობიერებენ. არალოგიკური ქცევების ეს ოთხი გვარი არის „ზოგადი სოციოლოგიის ტრაქტატის" პირველი ნაწილის საგანი. ლოგიკური ქცევები გადადებულია გვერდზე; მათზე საუბარი იწყება მხოლოდ მეორე ნაწილში, როცა პარეტო ანალიტიკურ მეთოდს სინთეთიკურით ცვლის.

სოციოლოგიისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არალოგიკური ქცევების ორი გვარი. პირველი - ის, რომელიც აღნიშნულია, როგორც მეორე გვარი და „არა - დიახ" მიმართებით განისაზღვრება. ის გადააჯგუფებს არალოგიკურ ქცევებს, რომლებსაც ობიექტური მიზანი არ გააჩნიათ, თუმცა სუბიექტურ საბოლოო მიზანს ფლობენ. იგი თავის თავში წეს - ჩვეულებითი თუ სიმბოლური ქცევების სახესხვაობათა უმრავლესობას მოიცავს. მეზღვაური, რომელიც პოსეიდონს ზღვაში გასვლის წინ ევედრება, არ ახორციელებს აქტს, რომელიც ზღვაში ცურვაზე რამენაირად გავლენას მოახდენს, მაგრამ ის, თავისი ღრმა რწმენის სამყაროში, ვარაუდობს, რომ ეს ქცევა მისი სურვილების შესაბამის შედეგებზე ზემოქმედებას იქონიებს. შემთხვევების უმრავლესობისათვის შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ყველა რელიგიური სახის ქცევა, ანუ ყველა ქცევა, რომელიც მიმართულია წმინდა რეალობის ემბლემისა თუ

სიმბოლოსადმი, მეორე გვარს მიეკუთვნება.

როგორც რაიმონ არონი შენიშნავს, არალოგიკური ქმედებებიდან მეორე მნიშვნელოვანი გვარი - მეოთხე განსაზღვრული მიმართებით „დიახ-დიახ" გვარია, თუმცა სუბიექტურის ობიექტურთან დამთხვევის გარეშე. მას მიეკუთვნება ქცევის ყველა ის ტიპი, რომელიც მეცნიერული შეცდომებით აიხსნება. გამოყენებულ მეთოდს ეფექტურ რეალურ შედეგამდე მივყავართ და მოქმედი სუბიექტის მიერ დასახულ მიზნებთან თანხვედრაშია, თუმცა მომხდარი არ შეესაბამება იმას, რაც მოქმედი სუბიექტის იმედებისა და ვარაუდების თანახმად უნდა მომხდარიყო. შეცდომის შედეგია - ობიექტური თანმიმდევრობების სუბიექტურთან არდამთხვევა. არალოგიკური ქცევების ამ გვარს ერთნაირად მიეკუთვნება ილუზიებით გამოწვეული ქმედებების ყველა ნაირსახეობა, განსაკუთრებით კი პოლიტიკოსების და ინტელექტუალების ქცევები. როცა იდეალისტები წარმოიდგენენ, თითქოს ისინი ქმნიან უკლასო, არაექსპლოატატორულ საზოგადოებას ერთეროვან ნაციონალურ (ეროვნულ) ერთობას, მათი ქმედებების შედეგები მათ იდეოლოგიას არ შეესაბამება, ხოლო სუბიექტების იმედებსა და მათი (იდეალისტების) ქმედებების შედეგებს შორის აშკარა შეუსაბამობა შეიმჩნევა, მიუხედავად იმისა, რომ საშუალებები მიზნებთან როგორც ობიექტურად, ისე სუბიექტურად დაკავშირებული იყო.

ამ აბსტრაქტული განსაზღვრებების გარეთ, ლოგიკურ და არალოგიკურ ქცევებს შორის ფუნდამენტალური განსხვავება უბრალო და არსებით კრიტერიუმებს ემყარება, თუმცა პარეტო არ გამოყოფს მას: მიმართებისათვის „მიზანი-საშუალება", ობიექტურისა და სუბიექტურის დამთხვევა გულისხმობს, რომ ქმედება(ქცევა) გონებით(განსჯით) იქნება განსაზღვრული. შესაბამისად, შესაძლებელია დავუშვათ, რომ ლოგიკურია ის ქცევები, რომლებიც განსჯას ეფუძნებიან. სუბიექტმა გაიაზრა საკუთარი ქმედება და მის მიერ დასახული მიზანი, ხოლო მისი ქცევის გამომწვევ მიზეზად კიდეც გვევლინება ის დასკვნა, რომელიც მან ამ გააზრების შედეგად გამოიტანა. მის საწინააღმდეგოდ, ყველა არალოგიკური ქმედება, ამა თუ იმ ხარისხით თავის თავში გრძნობებით მოტივაციას მოიცავს; ამასთან, ეს უკანასკნელნი ყველაზე ხშირად როგორც ნებისმიერი, ლოგიკური განსჯისაგან განსხვავებული, სულიერი მდგომარეობა განისაზღვრებიან.

ამგვარად, პარეტომ სოციალური მოქმედებანი დაყო „ლოგიკურ" და „არალოგიკურ" მოქმედებებად, ხოლო იმისთვის, რათა ეპოვა მათი განსხვავების კრიტერიუმი, მოქმედება მის შემადგენელ ელემენტებად დაანაწევრა – გარეგნულად გარედან დაკვირვებადი მოქმედება, მისი რაციონალური დაფუძნება – დასაბუთება (რომელიც ჩვეულებრივუკანა რიცხვით გვეძლევა), მოქმედი პირის ფსიქიკური მდგომარეობა. ეს უკანასკნელი განხილულ იქნა, როგორც ის მუდმივი სიდიდე, რომელიც ძევს რა მოქმედების საფუძველში,მის ხასიათს განსაზღვრავს. ინდივიდის ფსიქიკურ მდგომარეობას სოციალური ფენომენის „ობიექტურ" საფუძვლად პარეტო თვლიდა განსხვავებით მისი სუბიექტური საფუძ-

ვლისგან, რომლის ქვეშაც მას მოქმედი პირების მიერ რაციონალურად წამოყენებული არგუმენტები ესმოდა.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, პარეტოს აზრით ყველა წინამორბედ სოციოლოგთა შეცდომა, იყო ის, რომ ისინი საქმის ობიექტურ მხარეს უგულველყოფდნენ და მხოლოდ მის ნიადაგზე წარმოშობილ თეორიულ კონცეფციებს სწავლობდნენ, ე.ი. სინამდვილის სუბიექტური ასპექტის შესწავლით იფარგლებოდნენ. „ობიექტური" - სოციოლოგიური გამოკვლევა კი ფსიქიკურ განწყობაზე და მის მიერ განპირობებულ „არალოგიკური" მოქმედებების შესწავლაზე უნდა იქნეს მიმართული, რომლებიც საზოგადოდ ყველა ადამიანურ მოქმედებათა შემადგენელ ძირითად მასას შეადგენენ.

„არალოგიკური" მოქმედებანი ხასიათდებიან იმით, რომ მათმა ჩამდენმა ადამიანებმა არ იციან მოვლენებს შორის არსებული ჭეშმარიტი ობიექტური კავშირები და ამიტომ მიზანთა მისაღწევად არაადექვატურ საშუალებებს იყენებენ, ანუ მიზნებსა და საშუალებებს „არალოგიკურად" აკავშირებენ; მიზნისა და საშუალებების კავშირი მოცემულ შემთხვევაში ილუზორულია და მხოლოდ მოქმედი სუბიექტის წარმოდგენებში არსებობს. ასეთია, მაგალითად, მსხვერპლშეწირვა და სხვა რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ადათები, რომელთა მიზანი ღვთაების მოწყალების მიღება და ამით დასახული მიზნის მიღწევაა. ამგვარი საშუალებები არ არის მიზანთან ობიექტურად დაკავშირებული და ამიტომაც მათ აღსრულებასაც ვერ აღწევენ.

„ლოგიკური მოქმედებანი" ხელმძღვანელობენ არა გრძნობებით, არამედ გონებით და ნორმებით რეგულირდებიან. ისინი ეკონომიკის, მეცნიერების, ნაწილობრივ პოლიტიკის სფეროში მოქმედებისათვისაა დამახასიათებელი. ამ შემთხვევაში საშუალება და მიზანი ერთმანეთს შორის დაკავშირებულია ობიექტური ლოგიკით, რომელიც ნამდვილ არსებულ კავშირებს ეყრდნობა და ამიტომ მივყავართ კიდეც მიზნის აღსრულებასთან. პარეტომ ამ უკანასკნელი მომენტის მნიშვნელობაზე მიუთითა, რამდენადაც სუბიექტური თვალსაზრისით ყველა მოქმედება ლოგიკური ეჩვენება იმას, ვინც მას ასრულებს.

თავისთავად სოციალური მოქმედების სტრუქტურისა და ელემენტების განხილვა, ასევე მათი კლასიფიკაცია მოტივაციის გაცნობიერების დონისა თუ უპირატესი ტიპის მიხედვით, უპირობოდ სწორია. მაგრამ სოციალური მოქმედების პარეტოსეულ კონცეფციას ინდივიდუალისტური და ირაციონალისტური ხასიათი აქვს, ადამიანურ მისწრაფებათა ემოციონალურ ბუნებას ცალმხრივად უსვამს ხაზს, რომელთა ახსნისას იტალიელი სოციოლოგი მხოლოდ მათ ბუნებრივ წარმოშობაზე მითითებით კმაყოფილდება. დიდ სოციალურ ჯგუფთა, კლასთა სოციალურ მოქმედებათა გამომწვევი მიზეზების ახსნა ამ პოზიციებიდან შეუძლებელია. კლასები ზოგჯერ აერთიანებენ ადამიანებს, რომლებიც ყველაზე განსხვავებულ ფსიქიკურ ნიშნებსა და თვისებებს ფლობენ, მაგრამ ეს არ უშლის ხელს ამ ინდივიდებს ისტორიის ამა თუ იმ მომენტში სოლი-

დარულად იმოქმედონ.

„პარეტოს მიერ დამუშავებულ სოციალური მოქმედების კონცეფციის საფუძველში ადამიანის გარკვეული კონცეფცია იდო. ინდივიდის ირაციონალური, არალოგიკური ბუნების ხაზგასმისას, იგი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის მოქმედება არასდროს არ წარმოადგენს იმას, რადაც თვითონ მას იგი ეჩვენება. „სპეციფიკურად ადამიანური მდგომარეობს არა გონებაში, არამედ უნარში მოჩვენებითი ლოგიკური თეორიებისა და არგუმენტების დახმარებით გონება თავისი „არალოგიკური" მოქმედებების შენიღბვისათვის გამოიყენოს" (22, ლექცია 7). ადამიანს განსხვავებით ცხოველისაგან, წერდა პარეტო, „აქვს აზროვნების უნარი და ამიტომ, თავის ინსტინქტებსა და გრძნობებს საბურველში ხვევს და ფარავს". სწორედ იმიტომ, რომ ყველა ადამიანი როგორც გრძნობად, ისე გონიერ არსებას წარმოადგენს, გონებისა და გრძნობების, გრძნობებისა და იდეოლოგიის თანაფარდობის პრობლემა წარმოიქმნება. პარეტო ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე პრიორიტეტს გრძნობებს ანიჭებდა და ისინი ადამიანური ისტორიის ჭეშმარიტ მამოძრავებელ ძალებად მიაჩნდა. ისტორიული კანონზომიერებები მას ცალკეულ ინდივიდთა ირაციონალური ფსიქიკური ცხოვრების კანონზომიერებებზე დაყავს, ხოლო იდეოლოგიებს კი „გრძნობათა ენებს" უწოდებს.

სოციალური სისტემის დინამიზმის საფუძვლად, ემოციების ჩათვლით, პარეტომ ბიოლოგიური ფუნდამენტი შემოაცურა, რამდენადაც ადამიანის ფსიქიკა, რაობა და მისი თვისებები მის მიერ სოციალურ-ეკონომიკური კონტექსტის გარეშეა განმარტებული.

5. ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმი

ადამიანური საქმიანობის ემოციონალური სფეროს თავისი სოციოლოგიური სისტემის მთავარ რგოლად ქცევისას, პარეტომ გააკეთა შენიშვნა, სოციოლოგიის ყურადღების ღირსია არა ყველა გრძნობა, არამედ მხოლოდ ისინი, რომლებიც ვლინდებიან გარკვეული გვარის მოქმედებებში, რაც მათი მკაცრი კლასიფიცირების შესაძლებლობას იძლევა, ისინი უცვლელნი არიან და ამიტომ სოციალური სისტემის იმ ელემენტებს წარმოადგენენ, რომლებიც „ სოციალურ წონასწორობას განსაზღვრავენ".

იტალიელმა სოციოლოგმა ამ ელემენტებს მისცა არაჩვეულებრივი და ძნელად გადასათარგმნი სახელწოდება „რეზიდუი" (rezidui) დაარქვა, რაც ქიმიურ მეცნიერებათა ენაზე „ნარჩენებს" – ნაშთს, ან „ნალექს" აღნიშნავს, რითაც სურს მათ სიმყარეს, უნარს გაუსვას ხაზი „დარჩეს" მას შემდეგაც, როგორც კი სოციალური მოქმედებიდან ყველა რაციონალური მოსაზრება გამორიცხული იქნება.

,,ნარჩენებს-ნაშთს" როგორც გრძნობების, ემოციების, ვნებების, ინსტიქტების, ფსიქიკური მდგომარეობისა და მიდრეკილებების, გან-

წყობილებების საფუძველს, პარეტოს აზრით, თანაშობილი, ბუნებრივი, გარეშე პირობებისგან დამოუკიდებელი ხასიათი აქვს. ისინი შინაგანი ბიოლოგიური იმპულსებია, რომლებიც ადამიანის სოციალურ მოქმედებებს განსაზღვრავენ. „ნაშთთა" „რეზიდუათა" ექვსი მთავარი კლასის, რომელიც მრავალ ქვესისტემადაა დაყოფილი, საფუძველზე პარეტო შეეცადა ადამიანურ მოქმედებათა ყველა მრავალრიცხოვანი ვარიანტი აეხსნა.

პარეტო ნაშთა ექვს კლასს, თითოეულ კლასში - გვარეობებს, ხოლო ზოგიერთ გვარში სახეებს გამოყოფს. ყველაზე მნიშვნელოვანი დანაწევრება და კლასიფიკაცია განსხვავებული მნიშვნელობებით და მასშტაბურობით გამორჩეული ექვსი კლასია:

- პირველ კლასი: ინსტინქტთა კომბინაცია;
- მეორე კლასი: აგრეგატთა ურყეობა;
- მესამე კლასი: გარეგან ქმედებებში გრძნობათა გამოვლენის მოთხოვნილება;
- მეოთხე კლასი: სხვა ინდივიდებთან ურთიერთობის, ანუ სოციალურობის მოთხოვნილება;
- მეხუთე კლასი: ინდივიდის და მისი დამოკიდებულება - მიმართებების მთლიანობის გრძნობა;
- მეექვსე კლასი: სექსუალობის ინსტინქტი.

ნაშთა - „რეზიდუათა" ამ ექვსი კლასიდან საზოგადოების კონსტრუირების თვალსაზრისით სერიოზული მნიშვნელობა პირველ ორ კლასს აქვს.

პირველი კლასი იმ ნაშთებისგან წარმოიქმნება, რომლებიც კომბინირების, შეერთების, დაკავშირება - სინთეზირების ინსტინქტს შეესაბამება. ეს არის ადამიანის არსების ყველაზე სიღრმისეული პლასტი, რომელიც ფაქტობრივად ნაშთებისა და გრძნობების საფუძველთა საფუძველში დევს. კომბინირების ინსტინქტი ფართო აზრით ეს იდეებსა და ნივთებს შორის კავშირების დადგენის, გაცხადებული პრინციპებიდან შედეგების ამოღების, სწორი ან არასწორი განაზრებების გაკეთებისადმი მიდრეკილებაა. სწორედ კომბინირების ინსტინქტის წყალობით არის ადამიანი - ადამიანი თავისი საქმეებით, თავისი ექსპრესიულობით, საკუთარი თეორიებით, დასაბუთებებით, შემოქმედებითი მიღწევებით, როგორც ამ ინსტინქტის გარდუვალი კონსტრუირების შედეგი.

კომბინაციის ინსტინქტის ერთ - ერთი ნაირსახეობაა: „ლოგიკური განვითარების მოთხოვნილება". იგი კაცობრიობის ინტელექტუალური პროგრესის, გონებისა და ცივილიზაციის განვითარების საფუძველში დევს. ყველაზე სრულყოფილია ის საზოგადოება, სადაც პირველი კლასის ნაშთების ანუ „კომბინირების ინსტიქტთა" სიუხვეა.

„კომბინირების ინსტიქტთა" კლასი თავის მხრივ, რამდენიმე გვარად იყოფა. აქედან ყველაზე მარტივი და აბსტრაქტული „ზოგადად, ანუ დე-

ტალიზაციის გარეშე, კომბინირების ინსტიქტია“.

მეორე გვარი - „მსგავს ან დაპირისპირებულ ნივთთა კომბინირების ინსტინქტია“. პარეტოს აზრით, მაგიურ ქმედებათა უმრავლესობა ამ ტიპის კომბინაციებისაგან შედგება.

მესამე გვარი - განისაზღვრება როგორც „ზოგიერთ ნივთთა და ზოგიერთ საქმეთა საიდუმლო ძალაუფლება, ძლიერება“.

მეოთხე - „ნაშთების გაერთიანების მოთხოვნილებადაა“ წოდებული.

მეხუთე - „ლოგიკური განვითარების მოთხოვნილებად“, ხოლო

მეექვსე - „კომბინირებათა ნამდვილობის რწმენად“ იწოდება.

მეხუთე გვარი „ლოგიკური განვითარების მოთხოვნილება“ იმ ნაშთთა უმრავლესობას მოიცავს, რომლებიც წარმოებულებს(დერივაციებს) განსაზღვრავს. „ლოგიკური განვითარების მოთხოვნილების“ სწორედ ეს მოთხოვნილება განსაზღვრავს თეორიების უსასრულო განვითარებას და მეცნიერების პროგრესს.

2. ნაშთთა მეორე კლასი, პირველის სრული საპირისპიროა. თუ კომბინირების ინსტინქტი არის ის, რაც ადამიანს საქმიანობის ერთი წესის ან ერთი საზოგადოების მუდმივად შენარჩუნებაში უშლის ხელს, ახალი ცოდნისა და რწმენათა ახალი სისტემის განვითარებას უწყობს ხელს, მაშინ „აგრეგატთა მუდმივობის მოთხოვნილება“ ინერციას, ანუ უკვე მოპოვებული მდგომარეობის, სტაბილურობის, არსებული წესრიგის შენარუნების მოთხოვნილებას, შეიძლება შევადაროთ. ესაა უკვე ჩამოყალიბებული და განმტკიცებული კომბინაციებისადმი, ცვლილებებზე უარის თქმისადმი, იმპერატივების მიმართ თანხმობისა და მორჩილებისადმი ადამიანური მიდრეკილება.

ზოგიერთი კომბინაცია ნაწილებისაგან მყარად შეკრული სხეულის მსგავს აგრეგატს წარმოადგენს, რომელიც საბოლოოდ რეალური არსებების ინდივიდუალობების ანალოგიურ ინდივიდუალობას იძენს. ეს კომბინაციები ხშირად შეიძლება მისთვის დამახასიათებელი ისეთი ნიშნების მიხედვით გამოვიცნოთ, რომლებიც მას ნაწილთა უბრალო ჩამონათვალისაგან განასხვავებს. აგრეგატის შექმნას კი ხშირად რაღაც ინსტინქტის წარმოქმნა მოყვება ხოლმე; რომელიც ასეთი წესით გაერთიანებული ნივთების ნაწილებად დაშლას წარმატებით უპირისპირდება და უმკლავდება კიდეც. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ დანაწევრების თავიდან აცილება შეუძლებელია, მაშინ მის დაფარვას ცდილობს, რათა აგრეგატის ფორმა თუ სახე შეინარჩუნოს. საზოგადოდ ეს ინსტინქტი შეიძლება მექანიკურ ინერციას შევადაროთ. იგი სხვა ინსტინქტებით აღძრულ მოძრაობას უპირისპირდება. სწორედ აქედან მომდინარეობს, პარეტოს აზრით, მეორე კლასის ნაშთების სერიოზული საზოგადოებრივი მნიშვნელობა.

ამგვარად, ნაშთების მეორე კლასი, პირველთან ერთად კონტრასტულ წყვილს ქმნის. ამ ორივე ძირითად ტენდენციას უშუალოდ წვდომადი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა აქვს. ერთი ცვლილებას და განახლებას, ხოლო მეორე - სტაბილურობას და არსებულის შენარჩუ-

ნებას უწყობს ხელს, ერთი ინტელექტუალური კონსტრუქციების აგებისაკენ, მეორე კი კომბინაციათა სტაბილურობისაკენ გვიბიძგებს. აქვე პარეტო შენიშნავს, რომ რევოლუციები ამა ქვეყნის ძლიერთა ძალაუფლებას, ზოგჯერ საზოგადოებრივი ძალაუფლების ორგანიზაციას, იდეებს, რომელთა მეშვეობითაც ისინი საზოგადოებას მართავენ უფრო ადვილად ცვლიან, ვიდრე ზნეობა, შეხედულებები თუ რელიგიები. საქმე ისაა, რომ ყველაფერი, რაც ზნეობას, ოჯახის ინსტიტუტს და რელიგიურ შეხედულებებს ეხება საზოგადოების არსებას შეადგენენ და „აგრეგატთა ურყეობა-მუდმივობით" ინარჩუნებენ არსებობას. პოლიტიკოსების მიერ ძალისმიერი თავსმოხვეული გარდაქმნები, პირველ რიგში, მეორე კლასის ნაშთების მხრიდან ძლიერ წინააღმდეგობას აწყდება.

3. ნაშთთა მესამე და მეექვსე კლასი ყველაზე მარტივია და პარეტოც ყველაზე ლაკონურად მათ ახასიათებს.

მესამე კლასს „გარეგან ქმედებებში გრძნობების გამოვლენა - აღმოჩენის მოთხოვნილება ეწოდება. ეს მოთხოვნილება რიტუალური ქმედებებით გამოითქმება, მაგალითად აპლოდისმენტებით, რომელიც მადლიერება - კმაყოფილების გამოსახატადაა გამიზნული. თუმცა ყველა საზოგადოებაში აპლოდისმენტები მხოლოდ თანხმობისა და კმაყოფილების გამოსახატად არ კეთდება. ჟესტები და ხმაური, რომელთა მეშვეობითაც თანხმობა ან უთანხმოება აღინიშნება საზოგადოებიდან საზოგადოებამდე ვარირებს და იცვლება. ამ ფენომენების სახესხვაობა - მრავალგვარობა ცვალებადი ნაწილია, მაშინ როდესაც როგორც საერთო ნაწილი, ანუ ნაშთი, გრძნობების დემონსტრაციის დიდი მეტად თუ ნაკლებად მოთხოვნილებაა. პარეტო მესამე კლასის ნაშთების მხოლოდ ორ გვარზე - უბრალოდ კომბინირებაში გამოვლენილი მოქმედების მოთხოვნილებაზე, და რელიგიურ ეგზალტაციაზე საუბრობს. ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ყველა წარსულ თუ თანამედროვე საზოგადოებაში აურაცხელი ვითარება შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომელთა შემთხვევაში გრძნობების გამოთქმის მოთხოვნილება თავისუფლად კმაყოფილდება. ჩვენს ეპოქაში ამ გრძნობების გამოხატვის ყველაზე კარგი შესაძლებლობა პოლიტიკური დემონსტრაციები და სპორტული სანახაობებია.

4. ნაშთთა პარეტოსეულ კლასიფიკაციაში ბოლო კლასი „სექსუალური ნაშთებია". აქ ჩვენ ინსტიქტის ზღვარზე, ანუ იმ რეალობის ზღვარზე ვართ, რომელიც როგორც ასეთი სოციოლოგიის შესწავლის სფეროში არ შედის. ნაშთების კლასიფიკაციაში წმინდა სახის ინსტინქტის ადგილი არ არის. პარეტო წერს „უბრალო სექსუალური სურვილი(ვნება), მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანთა მოდგმას ეხება საუბარი, სოციოლოგიური კვლევის საგანი არ არის" (ციტ:12, გვ.428). ამგვარად, ქცევის ის ფორმები, რომლებიც სექსუალური ინსტინქტით იმართება, სოციოლოგიური ანალიზის სფეროში არ შემოდის, მაგრამ სოციოლოგს

სექსუალურ ნაშთთან დაკავშირებული ქცევის ზოგიერთი ნაირსახეობა მაინც აინტერესებს. „ჩვენ უნდა შევისწავლოთ განაზრებათა და თეორიათა სექსუალური ნაშთი. ჩვეულებრივ ეს ნაშთი და მისგან მომდინარე ეს გრძნობა, უამრავ ფენომენში გვხვდებიან, მაგრამ ისინი ხშირად დაფარულია, განსაკუთრებით თანამედროვე ადამიანებში"(იქვე) რამდენადაც ადამიანები თავიანთ სურვილებსა და ვნებებს იკმაყოფილებენ, ისინი სოციოლოგს არ აინტერესებს, თუ ისინი სექსუალობასთან დაკავშირებით ქცევის ფილოსოფიას ან მორალს არ ქმნიან. ვინაიდან ნებისმიერი აღმსარებლობა სექსუალობის მიმართ განსაზღვრულ განწყობებს იმუშავებს და ქადაგებს.

5. მეოთხე კლასს - „სოციალურობასთან დაკავშირებულ ნაშთებს" - პარეტო შემდეგნაირად განმარტავს:

„ამ კლასს შეადგენენ ის ნაშთები, რომლებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებას ეხებიან. აქ შეიძლება ისინიც ჩავრთოთ, რომლებიც დისციპლინას ეხებიან, თუ დავუშვებთ, რომ მისი შესაბამისი გრძნობები სწორედ, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების მეშვეობით მტკიცდებიან და არსებობენ. აქ აღსანიშნავია ის, რომ ყველა შინაური ცხოველი, კატების გარდა, მოშინაურებამდე, როდესაც ბუნებაში თავისუფლად დანავარდობდნენ, ჯოგებად(გაერთიანებებად) ცხოვრობდნენ. ამავე დროს საზოგადოება შეუძლებელია დისციპლინის გარეშე, ამგვარად სოციალურობას და დისციპლინას შეხების წერტილები უცილობლად აქვთ." (პარაგრაფი 1113, ციტ: 12, გვ. 429).

ნაშთთა ეს მეოთხე კლასი, რომელიც საზოგადოებას და დისციპლინას ეხება - როგორც რაიმონ არონი შენიშნავს - გარკვეული სახით ნაშთთა მეორე კლასს „აგრეგატთა მუდმივობა - ურყეობას" უკავშირდება. თუმცა ისინი რაღაც პუნქტებში ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდებიან. პარეტოს მიერ გამოყოფილი სხვადასხვა გვარები ნაშთთა ამ კლასის კონკრეტიზირების საშუალებას გვაძლევს.

პირველი გვარი - „ცალკეული საზოგადოებებია". პარეტო იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ყველა ადამიანს ასოციაციათა შექმნის, კერძოდ ნებაყოფლობით გაერთიანებათა მიდრეკილება და შესაბამისი უნარი აქვს. ასოციაციები კი თანდათანობით ერთგულებისა და ლოიალობის გრძნობებს ბადებენ, რომლებიც მათ ყოფიერებას(არსებობას) განამტკიცებენ. მარტივი მაგალითი - სპორტული საზოგადოებაა. იგი რომელიღაც სპორ ტული კლუბის ფანების ნებაყოფლობითი გაერთიანებაა, რომელსაც კლუბური პატრიოტიზმი ახასიათებს, რასაც მატჩებზე დასასწრებად დიდძალი პუბლიკის მოზიდვა ძალუძს. ნებაყოფლობითი ასოციაციები მხოლოდ მისი მონაწილეების ერთგულების წყალობით არსებობს. როდესაც თქვენი საყვარელი გუნდის მოგება გარკვეულ სიამოვნებას განიჭებთ, ამ ერთგულების ლოგიკური ახსნა და დასაბუთება ვერც კი შეძლოთ. მაგრამ სწორედ იმისაგან, რომ ადამიანები ცალკეული

საზოგადოებების მიმართ ერთგულებას ინარჩუნებენ, პარეტო აკეთებს დასკვნას, რომ ამგვარი ერთგულება თითოეულ ჩვენთაგანში მეოთხე კლასის ნაშთების არსებობითაა გაპირობებული.

ნაშთების მეოთხე კლასის მეორე გვარს „ერთგვაროვნების მოთხოვნილება" წარმოადგენს. ეს მოთხოვნილება ადამიანებში ერთ - ერთი ყველაზე გავრცელებული და ყველაზე ძლიერი მოთხოვნილებაა. თითოეული ჩვენთაგანი თვლის, რომ მისი ცხოვრების წესი - ყველაზე საუკეთესოა. ნებისმიერი საზოგადოება, როგორიც არ უნდა იყოს მისი ფორმა, არსებობას ვერ შეძლებს თუ თავის წევრებს აზროვნების გარკვეული სტილი, რწმენის გარკვეული სახე, მოქმედების გარკვეული წესი თუ არ ჩაუნერგა ან ვერ აათვისებინა. რამდენადაც ნებისმიერი საზოგადოება ცხოვრების ამა თუ იმ წესს თავისი წევრებისათვის სავალდებულოდ მიიჩნევს, ამდენად ლოგიკურია, იგი ამ წესის დამრღვევთა დევნას ცდილობდეს. ერთგვაროვნების მოთხოვნილება არის ის ნაშთი, რომელიც ისტორიაში განსხვავებულ მოაზროვნეთა ანუ დისიდენტთა დევნის სახით ასე ხშირად მეორდება. თანაც, შენიშნავს პარეტო, ერეტიკოსობისა და ერეტიკოსების დევნა, როგორც მორწმუნეების, ისე თავისუფალ მოაზრევნეებისათვის ერთნაირად დამახასიათებელია. ათეისტები, რომლებიც სამღვდელოებას ითვალწუნებენ და ცრურწმენის მამხილებელი რაციონალისტებიც კი, რომელთა ოფიციალური დოგმა რწმენის თავისუფლებაა, ამ ერთგვაროვნების მოთხოვნილებას ავლენენ. სწორად შენიშნავს რ. არონი „როგორც ფსიქოანალიტიკოსები ლაპარაკობენ კომპლექსების ხაფანგზე, ისე პარეტოსაც შეეძლო ნაშთების ხაფანგზე ელაპარაკა" (12, გვ.430).

მესამე გვარს „თანაგრძნობისა და სიმკაცრის" ფენომენები შეადგენს. ფაქტობრივად პარეტო საკუთარ თავში განცდილ, სხვაზე გადატანილ სიბრალულის გრძნობას, საზოგადოდ ტანჯვისადმი ინსტინქტური ზიზღის და ფუჭი ტანჯვებისადმი დასაბუთებული ზიზღის ფენომენებს აანალიზებს. პარეტოს მხედველობაში აქვს ის, რომ სხვების ტანჯვის აღუქმელობა ნორმალურია და კეთილგონიერებამ სხვების ტანჯვათა შემცირებაზე უნდა წაგვმართოს. მაგრამ სიბრალულის გრძნობის შეუზღუდაობა მკვლელებისა და ტერორისტების (ანარქისტების) მიმართ შემწყნარებლურ დამოკიდებულებას უწყობს ხელს, როდესაც მოსამართლეები და ჰუმანისტები უფრო მკვლელების ტანჯვაზე და არა მათი მსხვერპლის ტანჯვის შესახებ ფიქრობენ. აი რას წერს პარეტო ამის შესახებ: „ უკვე ერთი საუკუნეა რაც ჩადენილი დანაშაულისათვის სასჯელი მუდმივად მსუბუქდება. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ დამნაშავეების მიმართ თანაგრძნობა და სიბრალულის გრძნობა იზრდება, მაშინ როდესაც მათ მსხვერპლთა მიმართ თანაგრძნობა მცირდება" (იქვე). პარეტო ასეთ გულმოწყალებას გმობს და მიაჩნია, რომ ხშირად გულმოწყალების და თანაგრძნობის ბოროტად გამოყენება ამბოხე-

ბებსა და ომებს წინ უსწრებს და ფაქტობრივად მათ გაჩაღებას უწყობს ხელს. როდესაც საზოგადოებაში კოლექტიური დისციპლინა აზრს კარგავს, ახლოვდება რევოლუცია, რომელიც ღირებულებათა გადაფასებას იწვევს. სხვებისადმი ბრმა თანაგრძნობის ადგილს სხვების ტანჯვისადმი გულგრილობა იკავებს, ხოლო დისციპლინის მოშლა ძლიერი და „რკინის ხელის" მქონე ხელისუფლების მოსვლას უწყობს ხელს. პარეტო ძალადობას არ ამართლებს, მაგრამ ისიც მართალია, რომ ორივე უკიდურესობა - როგორც უსაზღვრო ჰუმანიზმი და უზომო სიმკაცრე - საზოგადოებრივი წონასწორობისათვის საშიშია.

მეოთხე გვარს „სხვების კეთილდღეობის მიზნით საკუთარ თავზე ბოროტების, სიავის გამოწვევის მიდრეკილება" წარმოადგენს. ანუ სხვებისათვის თავდადების, თავის განირვის მიდრეკილებაა. პარეტოს მოძღვრებაში თავდადება არა ლოგიკური ქმედებაა. განსაზღვრული ინტერესით განხორციელებული ქმედება კი, როდესაც მოქმედი პირი საშუალებებს მაქსიმალური თვითდაკმაყოფილების მიღწევის მიზანთან აკავშირებს, ლოგიკურია. ეს დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ რაიმე ქმედების არალოგიკურად ჩათვლა მის გაუფასურებას არ ნიშნავს. ეს, პარეტოს აზრით, უბრალოდ იმას ნიშნავს, რომ ქმედების დეტერმინანტი ისეთ გრძნობას გამოხატავს, რომელიც თვით მათი სუბიექტებისთვისაც კი მთლიანად და სავსებით გასაგები არ არის. აქ პარეტო საინტერესო შენიშვნას აკეთებს. ის რომ გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები, რომლებიც მორჩილი კლასების მხარეს იკავებენ და მათდამი მხარდაჭერას გამოხატავენ, იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი სხვების საკეთილდღეოდ და საკუთარი თავის საზიანოდ მოქმედებენ. რევოლუციური პარტიების მხარდამჭერი ბურჟუას მიზანი ხშირად პოლიტიკური და ფინანსური სარგებლის მოპოვებაა. ბურჟუები როგორც დაინტერესებული პირები, პარეტოს აზრით, უანგარობის კომედიას თამაშობენ. „დღეს მრეწველებმა და ფინანსისტებმა აღმოაჩინეს, რომ თუ სოციალისტებს დაუჭერენ მხარს ამით დიდ სარგებელს მიიღებენ. თუ თვალს გადავავლებთ იმას, მილიონების მფლობელი მრეწველები და ბანკირები „სოციალური კანონების" მიღებას როგორ მოითხოვენ, შეიძლება გვეფიქრა, რომ მათ თითქოს მოყვასის სიყვარული ამოძრავებთ და ამ სიყვარულით აღგზნებულთ ერთი სული აქვთ საკუთარი სიმდიდრე მორჩილი კლასის წარმომადგენლებს გაუნაწილოს. მაგრამ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეთ იმას, რაც „სოციალური კანონების" მიღების შენდეგ მოხდება და თქვენ დაინახავთ, რომ მათ სხვებს არათუ რაიმე გაუნაწილეს და მისცეს, არამედ, პირიქით, ამით გარკვეული მოგება მიიღეს, გარკვეული თანხა გამოიმუშავეს" (12, გვ. 432).

თვით რევოლუციური პარტიების ბელადებიც კი იშვიათია, რომ ცინიკოსები იყვნენ, ვინაიდან, პარეტოს შენიშვნით, შეუძლებელია

გაორებულმა იცხოვრო. მემარჯვენე ან მემარცხენე მოძღვრებებისა და იდეოლოგიების მქადაგებელი ადამიანი ამთავრებს იმით, რომ ამ შეხედულებების მხოლოდ იმიტომ სწამს, რათა საკუთარ თავში სულიერი წონასწორობა და სიმშვიდე უზრუნველყოს. მაგრამ პარეტოს აზრით, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ მათ მხოლოდ საკუთარი თავის სიყვარული ამოძრავებთ. ისინიც კი საკუთარი ნაშთებისა და წარმოებულების მსხვერპლი შეიძლება აღმოჩნდნენ: ნაშთებისა, რომლებიც მათ პოლიტიკური კარიერის გაკეთებისკენ უბიძგებენ და ასევე წარმოებულებისა, რომლებიც მათ ცნობიერებაში ამის ილუზიას ქმნიან, ისინი წმინდა იდეალისტური მოსაზრებებით ისეთ ტაქტიკას ირჩევენ, რომელიც რეფორმებისა და რევოლუციებისათვის ყველაზე სასურველი და ეფექტურია.

მეხუთე გვარი იერარქიასთან ანუ მორჩილის (დაქვემდებარებულის) უფროსისადმი მოწიწებით დამოკიდებულების გამომხატველ - კეთილგანწყობისა და მფარველობის - გრძნობებთანაა დაკავშირებული. ერთი სიტყვით, ესაა გრძნობები, რომლებსაც იერარქიის სხვადასხვა დონეზე მყოფი კოლექტივის წევრები ერთმანეთის მიმართ განიცდიან. ცხადია, რომ იერარქიული საზოგადოება შეუძლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუ უმცროს-მორჩილებს მორჩილებას არ აიძულებდნენ ან თუ ისინი ვინც ხელძღვანელობს და ბრძანებებს გასცემს იძულებული არ იქნებოდნენ უმცროს - დაქვემდებარებულებებიდან მორჩილება არ მოეთხოვათ და ამავე დროს მათდამი კეთილგანწყობაც გამოეხატათ. პარეტოს აზრით, იერარქიის შეგრძნება როგორც დაბალი, ისე მაღალი მხარეებიდან უკვე ცხოველებშიც კი შეიმჩნევა, ყველაზე მეტად იგი ადამიანებშია გავრცელებული. უფრო მეტიც, საზოგადოება, რომელმაც სირთულის გარკვეულ დონეს მიაღწია, ამ გრძნობების გარეშე არსებობას ვერ შეძლებდა. იერარქიის პრინციპები იცვლება, მაგრამ იგი იმ საზოგადოებაშიც კი ინარჩუნებს არსებობას, რომელიც ინდივიდებს შორის თანასწორობას ფორმალურ და კანონიერ რაიმედ აცხადებენ.

მეოთხე კლასის ნაშთთა უკანასკნელი გვარი ასკეტიზმის ფენომენთანაა დაკავშირებული. პარეტოს აზრით, ადამიანებში გრძნობათა ისეთი განსაკუთრებული სახეები შეიმჩნევა, რომელთა მსგავსაც ცხოველებში ვერ იპოვით. ასეთი გრძნობები ადამიანს აიძულებს ამქვეყნიური სიკეთეების მიღებაზე უარი თქვას, რაიმე პირადი სარგებლის მიღების გარეშე უარი თქვას სიამოვნების მიღებაზე და იმ ინსტინქტის საპირისპიროდ იმოქმედოს, რომელიც ცოცხალ არსებებს სასიამოვნოს მიღებისა და უსიამოვნოს თავიდან არიდების მიმართულებით განსაზღვრავს. პარეტოს აზრით, სწორედ ამგვარ ფენომენს განეკუთვნება ასკეტიზმის სახელით ცნობილი მოვლენები. პარეტოს ასკეტები არ უყვარს დასცინის და მათ ერთდროულად გაოცებით, აგდებულად აღტაცებითაც კი შესცქერის.

ასკეტიზმს ერთი მყარი ნიშანი - ადამიანთა მიერ საკუთარ თავზე საკუთარი ნებით მისჯილი ტანჯვა - ახასიათებს. ადამიანებს იმის გამო, რომ საკუთარი სურვილების დაკმაყოფილება არ ძალუძთ, რეალურად იძულებულნი არიან დათრგუნონ ისინი. ბუნებამ ადამიანში იმდენი სურვილი ჩადო, რომ მათი დაკმაყოფილების საშუალებები მუდამ არა საკმარისი იქნება. დისციპლინისადმი სურვილთა დაქვემდებარების გრძნობები საზოგადოებრივად სასარგებლოა, მაგრამ როცა მსგავსი გრძნობები უსაზღვროდ ვითარდებიან, მაშინ მათ სწორედ რომ ასკეტიზმთან მივყავართ, რომელიც პარეტოს აზრით, ადამიანებისათვის სასარგებლო უკვე აღარ არის. რეალურად იგი სურვილთა დისციპლინის პათოლოგიურ ფორმად წარმოგვიდგება. ასკეტიზმის ქმედებანი საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძველში მდებარე ნაშთებისაგან განუყოფელია, მაგრამ ასკეტურ სახეს მაშინ იღებენ, როდესაც სასრგებლოს ნიშანს კარგავენ. ამიტომ ასკეტიზმის ნაშთი, რასაკვირველია სოციალურობასთან დაკავშირებულ ნაშთებს უნდა მივაკუთვნოთ, რომელიც სინამდვილეში სოციალურობის გრძნობის ჰიპერტროფიას(გაქრობას) მოასწავებს.

მეოთხე კლასის ნარჩენები, თუ თანაგრძნობისა და ასკეტიზმის უკიდურეს ფორმებს არ ჩავთვლით, პარეტოს აზრით, კონსერვატიულ სოციალურ ფუნქციას ასრულებენ. ამ კუთხით ისინი ნაშთების მეორე კლასის - „აგრეგატთა მუდმივობის“ ნაშთებთან ახლო კავშირში იმყოფებიან. ასევე ახლოსაა ერთმანეთთან რელიგიურობისა და სოციალური კონსერვატიზმის გრძნობები. „რელიგიური აგრეგატების“ ურყეობა და მუდმივობა რელიგიათა არსებობას უწყობს ხელს. იერარქიასთან დაკავშირებული გრძნობები სოციალური სტრუქტურების შენარჩუნებასა და განმტკიცებას უწყობს ხელს. ამავე დროს, მათი მსგავსება არა სრულია. ვინაიდან, პარეტოს აზრთ, თანაგრძნობა და ასკეტიზმი შეიძლება სოციალურად საზიანოც კი აღმოჩნდეს.

ნაშთთა მეხუთე კლასი „ინდივიდის და მისი მიმართება - დამოკიდებულებების მთლიანობად" იწოდება. ეს გრძნობა ინტერესებად წოდებულ გრძნობებთან ძალიან ახლოსაა. მაგრამ პარეტო, ამ გრძნობებს საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვის თვალსაზრისით ისეთ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომ მათ ნაშთებისაგან განცალკევებულად განიხილავს.

რამდენადაც ინდივიდი სასიამოვნოსადმი სტიქიურად მიისწრაფის, ამდენად ლოგიკურად მოქმედებს ის, ვისაც მაქსიმალური სიამოვნების მიღება სურს და ამავე დროს ამ მიზნის მიღწევისას საშუალებებს ერთმანეთთან და მიზანთანაც რაციონალურად აკავშირებს. ამგვარად, თუ ძლევამოსილების და სიმდიდრის სურვილი ნორმალურია, მაშინ პოლიტიკოსი, რომელიც ძალაუფლების ხელში ჩასაგდებად სხვადასხვა საშუალებს ანგარებით აერთიანებს, ლოგიკურად მოქმედებს. სიმდიდრისა და გავლენის გაძლიერების მისწრაფებისაგან გამომდინარე ინტერესები, შესაბამისად მრავალი ლოგიკური ქმედების მიზეზი და დეტერმინან-

ტი ხდება. ინდივიდის და მისი დამოკიდებულებების მთლიანობის ნაშთი არალოგიკურის სფეროში იმის წარმომადგენელია, რასაც ლოგიკურ სფეროში ინტერესები წარმოადგენენ. სხვა სიტყვებით, როცა ინდივიდი ნაშთებისა და გრძნობების მეშვეობით ეგოისტურად იმკვიდრებს თავს, მაშინ იგი არალოგიკურად იქცევა, სიმდიდრისა და ძალაუფლების დაუფლების სწრაფვისას კი ლოგიკურად მოქმედებს და იქცევა.

ნაშთთა მეხუთე კლასის მეორე გვარის- „მორჩილ - დაქვემდებარებულთა თანასწორობის გრძნობა"- ადვილი გასაგებია, რადგან იგი უმცროსებს და მორჩილებს უფროსებთან და ხელმძღვანელებთან თანასწორობის მოთხოვნისაკენ უბიძგებს. იგი იერარქიასთან დაკავშირებული და უთანასწორობისადმი მორჩილება - შეგუების მაიძულებელი გრძნობების კომპენსაციაა. ესაა ნაშთი, რომლის გამოვლინებასაც საერთო თანასწორობის მოთხოვნა წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, ხშირად ეს „გრძნობა დაბალი კლასების წარმომადგენელ ინდივიდთა მთლიანობის დამცველი და უმაღლეს კლასებში მათი გადასვლის წესი აღმოჩნდება ხოლმე. არაა აუცილებელი, რათა ინდივიდმა, რომელიც მოცემულ გრძნობას განიცდის ნამდვილ და მოჩვენებით მიზანს შორის განსხვავება გააცნობიეროს. საკუთარი ინტერესის ნაცვლად ის საზოგადოებრივი კლასის ინტერესს უბრალოდ იმიტომ იცავს და აყენებს, რომ ეს საკუთარი თავის დამკვიდრებისა და გამოთქმის ჩვეულებრივი წესია.

მესამე გვარი პარეტოს მიერ წოდებულია „შფოთის განმცდელი სუბიექტებისათვის დამახასიათებელი ქმედებების დახმარებით მთლიანობის აღდგენა". პარეტო იხილავს და აანალიზებს ფენომენებს, რომლების შეიძლება ზოგადი ტერმინით „განწმენდის წეს - ჩვეულებები" - თ აღვნიშნოთ: რელიგიურობის სფეროში ქმედებების გარდა ისინი შეიძლება სხვა სფეროებშიც არსებობდნენ. ამ ნაშთის დასახასიათებლად პარეტოს შემოქმედების ფრაგ მკვლევარ, სოციოლოგ რაიმონ არონს ფრანგი მოქალაქის გიუსტავ ერვეს შემთხვევის ანალიზი მოჰყავს, რომელმაც საფრანგეთში, მეოცე საუკუნის დასაწყისში რევოლუციური ექსტერმიზმის დროს, ვიდრე 1914 – 1918 წლებში ულტრაპატრიოტი გახდებოდა, პრესით განაცხადა: „საფრანგეთის დროშა ნეხვშია ამოსავლები". მრავალმა ფარნგმა ეს სიტყვები ამ სიმბოლოს წინააღმდეგ შეურაცხმყოფელ სისაძაგლედ ჩათვალა და ქვეყანაში განწმენდის მრავალათასიანი დემონსტრაციები ჩატარდა.

ესაა ნაშთების ტიპიური მაგალითი, რომელსაც მთლიანობის აღდგენასთან იმ ქმედებების აღდგენის ძალით მივყავართ, რომლებიც ან დამნაშავე სუბიექტს ან ობიექტს მღელვარების მსხვერპლს ეხებიან. ულირსობა - უწმინდურობის ცნება ყველა რელიგიაშია, დაწყებული ტოტემიზმიდან, თანამედროვე რელიგიებით დამთავრებული - ყველას გააჩნია ადათ - წესები, რომლებიც მოწოდებულია მორწმუნენი ცოდვების ან უღირსი საქმეებისგან განწმინდონ. პარეტოს აზრით, ეს ადათ -

წესები იმ ნარჩენებსაც ახასიათებს, რომლებიც ინდივიდებს საკუთარი თავის და საკუთარი დამოკიდებულებების მთლიანობის განმტკიცებისა ან აღდგენისაკენ წარმართავს.

პირველი გვარი - „საზოგადოებრივი წონასწორობის დარღვევებისადმი კონტრასტში მყოფი გრძნობებია". ისინი ინდივიდებს იმათ დასასჯელად აგულიანებენ, რომლებმაც სამართლიანობისა და უსამართლობის სესახებ საზოგადოებრივი წარმოდგენების და იმპერატივების საპირისპირო ქმედება ჩაიდინეს. მეხუთე კლასის ნარჩენები ნებისმიერი საზოგადოების წევრებს სამართლიანობის მოთხოვნების დოგმატურ განმარტებას ავალდებულებს. როდესაც ბოროტება სახეზეა, ინდივიდის მთლიანობის ნაშთები როგორც სანქციების აღშფოთებისა და დევნის სურვილებად გვევლინებიან.

პარეტოს მიერ ნაშთების ამდენად დეტალური ტიპოლოგიის აუცილებლობას რაიმონ არონი ასე ასაბუთებს: „ნაშთებისა და წარმოებულების კლასიფიკაცია, ეს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გამოვლენილი ადამიანის ბუნების შესახებ მოძღვრებაა. ნაშთების სხვადასხვა კლასები გრძნობათა იმ ჯგუფებს შეესატყვისებიან, რომლებიც ყოველი საზოგადოების ისტორიაში ფიქსირდება. პარეტოს აზრით, ნაშთთა კლასები მცირედ იცვლებიან. სხვაგვარად, ამგვარი წესით განსაზღვრული ადამიანი, ძირითადად, არ იცვლება. მტკიცება, რომ ადამიანი არსებითად არ იცვლება ნაშთთა კლასების მიახლოებით მუდმივობის შესახებ თეზისთან შეუთავსებელია. მოაზროვნის პესიზმისმის წყაროც ესაა. თუ პროგრესის იდეა და ადამიანური ბუნების გარდაქმნის შესაძლო რწმენა მემარცხენეების მიმართულებას ახასიათებს, მაშინ პარეტო, უცილობლად, მემარჯვენეებს მიეკუთვნება" (12, გვ. 436).

6. წარმოებულები (derivacioni) - იდეოლოგიის კონცეფცია

ფსევდოლოგიკური მსჯელობანი, ფუჭი ყბედობა, მცდარი არგუმენტები, ყალბი გამართლებები „ადამიანის მიერ განცდილი აზროვნების შიმშილის" პროდუქტს წარმოადგენენ. სოციალური მოქმედების გამამართლებელ ფსევდოლოგიკურ თეორიათა მოთხოვნილება, რომლებშიც მიზნის მიმღწევი საშუალებები ობიექტური ლოგიკის მიზნებთან არ არიან დაკავშირებული, თეოლოგიურ მოძღვრებათა, ეთიკურ და პოლიტიკურ დოქტრინათა შექმნაში გამოიხატება, რომლებიც რელიგიის, მორალის, პოლიტიკის ჭეშმარიტ არსებას ჩქმალავენ. ამიტომ სოციალურმა მეცნიერებამ ამ მოძღვრებათა საფუძველი, ე.ი. მათი განმაპირობებელი ემოციები უნდა აღმოაჩინოს და ახსნას. იდეოლოგიები, პარეტოს მიხედვით ესაა წმინდად სიტყვიერი საფარველი, მოხერხებული დემაგოგიური ხრიკები, ფანდები, რომელთაც მოქმედების

არალოგიკური ხასიათის შენიღბვის მიზნით თეორიული ფორმა აქვთ მინიჭებული. იდეოლოგიები იქმნებიან იმისათვის, რათა მოქმედებათა გამომწვევი ჭეშმარიტი მიზეზები დაფარონ, რომელთაც ფესვები ადამიანის ფსიქიკის ირაციონალურ პლასტებში აქვთ გადგმული. იდეოლოგიური კონცეფციები, სისტემები, თეორიები პარეტომ „დერივაციის" (derivacioni) ტერმინით აღნიშნა, რაც წარმოებულს-ნაწარმოებს ნიშნავს, რითაც ხაზი მათ მეორად, გრძნობებისგან წარმოებულ ხასიათს გაუსვა.

რა არის წარმოებული (derivacia)? - პირველ რიგში იგი სისტემის ცვალებადი ელემენტია, რომელიც ადამიანის ქმედებით და მისი სიტყვიერი თანხლებით იქმნება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფაქტობრივად იგი იმის ექვივალენტია, რასაც გამამართლებელ თეორიას, ანუ იდეოლოგიას უწოდებენ. პარეტო წარმოებულებს ძირითადად „სუბიექტურად, იმ დამარწმუნებლობის" თვალსაზრისით სწავლობს, როგორიც მათ შეუძლიათ ჰქონდეს. მაგალითად, მიტინგზე ორატორის სიტყვის სმენისას, რომელიც ამტკიცებს, რომ საყოველთაო - საკაცობრიო მორალი სიკვდილ მისჯილის დასჯას უზნეობად აცხადებს და კრძალავს, შეიძლება მისი სიტყვა სამი თვალსაზრისით განვიხილოთ; პირველი - ლოგიკის თვალსაზრისით განვიხილოთ და გავიაზროთ თუ როგორი თანმიმდევრობით არის იგი დალაგებული და წარმოთქმული; მეორე - შეიძლება ეს სიტყვა და მასში გამოთქმული საკაცობრიო მორალის იდეოლოგია რეალურად არსებულ მსოფლიოს ფაქტობრივ ვითარებას შევადაროთ; და ბოლოს, შეიძლება ვუსმინოთ ორატორს და ვკითხოთ საკუთარ თავს თუ რატომ არწმუნებს მისი სიტყვები აუდიტორიას?

სოციოლოგიური კვლევა არკვევს, თუ როგორ იყენებენ ადამიანები ფსიქოლოგიურ, ლოგიკურ ან ფსევდოლოგიკურ მეთოდებს, რათა სხვები თავიანთი სიტყვების(აზრების) სიმართლეში დაარწმუნონ და მიიმხრონ. აღსანიშნავია, რომ პარეტო შეეცადა ლოგიკოსისა და სოციოლოგის ამოცანები ერთმანეთისაგან გაემიჯნა. „როდესაც ლოგიკოსი აღმოაჩენს შეცდომას დასკვნაში, სოფიზმი მხილებულია, გაშიფრულია და ლოგიკოსის შრომა დამთავრებულია, მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება სოციოლოგის მუშაობა, რომელმაც უნდა იკვლიოს, თუ საზოგადოდ რატომ მიიღებიან ეს მცდარი არგუმენტები მრავალთა მიერ, თუ რატომ გვარწმუნებს და გვაჯერებს ეს სოფისტიკა... ლოგიკა იკვლევს თუ რატომაა დასკვნა მცდარი, სოციოლოგია – თუ რატომ მოიპოვებს იგი ასეთ ფართო გავრცელებას". მაგრამ პარეტოს პასუხი ამ კითხვაზე ზოგადად ასეთია მსმენელებში მტკიცებანი იმ ემოციების აღგზნებითა და გაღიზიანების მეშვეობით მიიღებიან და მოიპოვებენ პრესტიჟს, რომლებიც „დასაბუთების" სტატუსს იღებენ.

პარეტომ დაამუშავა დერივაციათა კლასიფიკაცია, რის შედეგადც ისინი ოთხ კლასად დაყო.

პირველ კლასში შედიან მტკიცებულებები, რომლებიც შემოთავაზებული არიან, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტებანი, ანუ დოგმები.

პირველ კლასს შეადგენს - „მარტივი მტკიცებულება“ - რის ნიმუშადაც ამ შემთხვევევაში დედის შვილისადმი მიმართვა გამოგვადგება: მისმინე, იმიტომ რომ უნდა მომისმინო. ბავშვს, მშობელს თუ კარისკაცს ყველას ესმის ეს ფორმულა: „ ასეა საჭირო, იმიტომ რომ ასეა საჭირო“. პირველი კლასის დერივაციული მოქმედება „საჭიროა, იმიტომ რომ საჭიროა“ შესაბამისი ტონით და შესაბამისი სახით უნდა იქნეს წარმოთქმული. პიროვნებათა შორისი ურთიერთობების განსაზღვრული ტიპი ხელს უწყობს, რომ უბრალო წარმოებულმა მტკიცებამ და მოთხოვნამ თავის მიზანს მიაღწიოს.

მეორე კლასში შედიან არაკომპეტენტური მსჯელობანი, რომლებიც თავიანთ თავს ავტორიტეტის დამოწმებით ამართლებენ. მეორე კლასი შეიძლება დედის შეგონების სახით წარმოვადგინოთ: „შენ უნდა დაგვიჯერო იმიტომ, რომ მამას ასე უნდა“. აბსტრაქტულად, რომ ვთქვათ ეს არის ავტორიტეტების მოშველიებით რაიმეს ჭეშმარიტების და სისწორის მტკიცება - „Philosophus dixit”. ის საშუალებას გვაძლევს ძველი ავტორიტეტები (არისოტელე) თანამედროვე მოდური ავტორიტეტებით ჩავანაცვლოთ. საუბარი ყოველთვის ისეთ დერივაციებს (წარმოებულებს) ეხება, რომლებიც დამაჯერებლობის ძალას განსაზღვრული პირის, ტრადიციის ან ჩვეულების ავტორიტეტისაგან იძენენ.

თუ მამის ავტორიტეტი არა საკმარისი მაშინ, დედა დერივაციების მესამე კლასს მიმართავს და მამა ფუტერს (ზღაპრის პერსონაჟი, რომელიც ადამიანებს აშინებს.) ან თოვლის ბაბუას გამოიყენებს. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ დერივაციებს შეუძლიათ გრძნობებსა და პრინციპებს, იურიდიულ და მეტაფიზიკურ არსებებს დაეყრდნონ ან ზებუნებრივ ძალებსაც კი მიმართონ. ამ შემთხვევაში დამაჯერებლობის ძალას ისინი „გრძნობებთან და პრინციპებთან თანხმობიდან“ იღებენ. როდესაც პარეტო წარმოებულების მესამე კლასს გვარებად ახარისხებს თანმიმდევრულად ჩამოთვლის იმ გრძნობებს, ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ინტერესებს, იურიდიულ არსებებს (მაგალითად სამართალი, სამართლიანობა), მეტაფიზიკურ არსებებს (სოლიდარობა, პროგრესი, კაცობრიობა, დემოკრატია), ზებუნებრივ ძალებს, ანუ ყველა იმ არსებებს, რომლებიც წარმოებულებში (დერივაციებში) მუდმივად ვლინდებიან. დერივაცია (წარმოებული) შესაბამისი გრძნობების გაღვიძებით, ნავარაუდევ და რეალურ ინტერესებს შორის კავშირების მითითებით, ზებუნებრივი არსების ნავარაუდევ ნებაზე დაყრდნობით მტკიცებულებებს, იმპერატივებს ან აკრძალვებს დამაჯერებლობას და დამარწმუნებელობას სძენს.

მეოთხე კლასი იმ წარმოებულებისაგან შედგება, რომლებიც დამარწმუნებლობის ძალას სიტყვიერი „ვერბალური დასაბუთება - მტკიცებულებებიდან“ იღებს. „ვერბალური (სიტყვიერი) წარმოებულები - რეალობის საპირისპირო განუსაზღვრელი, საეჭვო, ორაზროვანი

ტერმინების გამოყენების შედეგია" (12, გვ.437). მაგალითად, რომელიღაც რეჟიმი დემოკრატიად ცხადდება იმის გამო, რომ იგი ხალხის ინტერესების შესაბამისად ფუნქციონირებს. ეს დებულება ორმხვრივ საეჭვოა. რას ვუწოდოთ დემოკრატია? რას ნიშნავს მასების ინტერესებით ფუნქციონირება? პოლიტიკურ სიტყვათა უმრავლესობა ვერბალურ მტკიცებულებებს განეკუთვნება. საჭიროა დავამატოთ და ეს პარეტოსაც კარგად ესმის, რომ სიტყვას, რომელიც მხოლოდ ლოგიკურ - ექსპერიმენტულ მტკიცებულობებს და არგუმენტებს ეყრდნობა, პუბლიკა აუდიტორიაშიც კი არ მოისმენს. წარმოებულთა არალოგიკური ხასიათის მიმართ პარეტო ირონიულ დამოკიდებულებას გამოხატავს, მაგრამ იმეორებს, რომ მას არ სურს პოლიტიკოსების ქცევის მანერა ლოგიკურ - ექსერიმენტალური ხასიათის იყოს: ეს შეუძლებელი და არა ეფექტური იქნებოდა. საინტერსო მოსაზრებებს გვთავაზობს პარეტო, როცა პოლიტიკოსების მიერ მასებზე ზემოქმედების ფსიქოლოგიურ ხერხებს აანალიზებს. პარეტო ჰიტლერამდე ჯერკიდევ დიდი ხნით ადრე წერდა, რომ ადამიანთა დარწმუნების ერთ - ერთ ყველაზე ეფექტურ საშუალება - ერთი და იგივეს მრავალჯერ გამორებაა „განმეორება განსაკუთრებით გრძნობებზე მოქმედებს და ნაშთებს ცვლის; ლოგიკურ - ექსპერიმენტალური მტკიცება გონებაზე მოქმედებს, საუკეთესო შემთხვევაში მას წარმოებულების შეცვლა ძალუძს, მაგრამ სუსტად ზემოქმედებს გრძნობებზე. როდესაც მთავრობა ან რომელიმე ფინანსური ხელისუფლება ერთგული გაზეთებიდან მათი ღირსების დაცვას მოითხოვს, აღსანიშნავია, რომ ისინი ხშირად საუკეთესო არგუმენტებს და საბუთებს კი არ მიმართავენ, არამედ უბრალოდ ავტორიტეტთა ყველაზე ცუდ ვერბალურ წარმოებულებს იყენებენ, მაგრამ ეს უბედურება არ არის, პირიქით, ზოგჯერ სასარგებლოა; განსაკუთრებით მაშინ, თუ წაროებული იმდენად მარტივია, რომ ყველას თვით ყველაზე გაუნათლებლებსაც კი მისი გაგება და უსასრულოდ გამეორება ძალუძთ" (12, გვ. 438). ასევე ჰიტლერამდე დიდი ხნით ადრე მან თქვა, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი არა აზრების რაციონალური და ლოგიკური დალაგება, არამედ შთაბეჭდილების შექმნის უნარია. რომ არსებობს სიტყვები, რომლებსაც მასებზე მაგიური ზემოქმედება შეუძლიათ. მაშასადამე, ჯერ არსს, ეს სიტყვები მაშინაც კი გამოვიყენოთ, როდესაც მათ ნათელი საზრისიც კი არ გააჩნიათ. „პარეტოს წარმოებულთა (დერივაციების) თეორია - პოლიტიკის სფეროში არსებული პიროვნებათაშორის და ჯგუფთაშორის ურთიერთობების ფსიქოლოგიაში დიდი შენატანია" (12, გვ. 438).

7. საზოგადოება, როგორც ინდივიდთა ურთიერთქმედების სისტემა - სოციოლოგიური სინთეზი.

პარეტოს ერთ-ერთი ცენტრალური იდეა საზოგადოების როგორც სისტემის, რომელიც თანდათანობით დარღვევად და აღდგენადი წონასწორობის მდგომარეობაში იმყოფება განხილვა იყო. წონასწორობის ცნება მან ვალრასის ეკონომიკური თეორიისგან ისესხა, რომელსაც პარეტომ მექანისტური ხასიათი მისცა, რითაც საზოგადოების პირველსახე წონასწორობის ისეთ მოდელში განჭვრიტა, რომლის თითეული ნაწილი ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია და ურთიერთზე მექანიკურად ზემოქმედებენ. ცვლილება სისტემის ერთ ნაწილში დაუყოვნებლივ გადაიცემა მის მეორე ნაწილში, და მთელი სისტემა იწყებს მოძრაობას, სანამ „დინამიკური წონასწორობა" კვლავ არ აღსდგება.

პარეტომ ეკონომიკა როგორც სოციალური სისტემის ქვესისტემა განიხილა. ეკონომიკური სისტემა, მისი აზრით, განსაკუთრებული მოლეკულებისაგან შედგება, რომლებიც მოძრაობაში მოთხოვნილებებითა და რაციონალური ინტერესებით მოდიან, რომლებსაც ეკონომიკურად სასურველის მიღწევის გზაზე წინააღმდეგობა ხვდებათ. სოციალური სისტემა უფრო რთულია. სოციალურ მოქმედება - ქცევაში ადამიანური ინდივიდები მონაწილეობენ, რომლებიც აღჭურვილნი არიან გრძნობებით. სწორედ გრძნობები, რომლებიც განპირობებულნი არიან ინდივიდთა ფსიქიკური წყობით, არის მთავარი ზამბარა, რომელსაც მთელი სისტემა მოქმედებაში მოჰყავს, გრძნობების გაგება კი ნებისმიერი რაციონალური მოსაზრების გაგებაზე გაცილებით ძნელია. საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანის ბუნების ნაშთებისა და დერივაციების შესწავლის შემდეგ პარეტო, საზოგადოების როგორც ფუნქციონალური სისტემის ანალიზზე გადადის. მისი ეს მისწრაფება ასახულია „ტრაქტატში ზოგადი სოციოლოგიის შესახებ": „ნაშთებისა და დერივაციების თვისებები", „საზოგადოების ზოგადი ფორმა", „საზოგადოების წონასწორობა ისტორიაში".

ცნობილია, რომ ნაშთების კლასი უმნიშვნელოდ იცვლება. თუ გადავხედავთ ისტორიას და ისტორიული მასალებს გავაანალიზებთ, ვნახავთ, რომ ნაშთების ექვსივე კლასი თავიანთ მნიშვნელობას სტაბილურად ინარჩუნებს. თუმცა ასევე შეიძლება ლოგიკურ-ექსპერიმენტული აზროვნების ნელი პროგრესიც დავინახოთ.

გარკვეული პერიოდის მანძილზე პარეტო განიცდიდა სოციალური დარვინიზმის გავლენას, ე.ი.სიცოცხლისათვის ბრძოლისა და ბუნებრივი გადარჩევის შესახებ მთელ საზოგადოებაზე გავრცელების იდეას იზიარებდა. თუმცა გარკვეული გააზრების შემდეგ პარეტომ არ განავრცო ეს ინტერპრეტაცია, რაც მისი აზრით მეტად მექანისტური და ერთგვაროვანი იყო. ის იმ იდეის ერთგული დარჩა, რომ გრძნობა ან ნაშთი

ცხოვრების პირობებს არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს. თუ ადმიანების შეხედულებები და მსოფმხედველობა კოლექტივის მიერ მოთხოვნილ ცხოვრების წესთან შეუთავსებელია, ასეთი საზოგადოება ვერ გადარჩება. ყოველთვის საჭიროა ადაპტაციის მინიმუმი.

პარეტო მოგვიანებით ამატებს, რომ შეიძლება აბსტრაქციის დონეზე წარმოვიდგინოთ საზოგადოების ორი „კრიტიკული ტიპი": 1. საზოგადოება სადაც ბატონობს მხოლოდ და მხოლოდ გრძნობები. სავარუდოთ, ცხოველების საზოგადოება ძალიან ახლოს არის ამ ტიპთან. 2. საზოგადოება, სადაც ბატონობს მხოლოდ ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მსჯელობები. (12, გვ. 445).

ადამიანების საზოგადოება ამ ორ ტიპს შორის შუალედში იმყოფება. ეს ფორმა არა მხოლოდ გარეგნული მდგომარეობით გრძნობებით, ინტერესებით, ლოგიკურ-ექსპერიმენტული დასკვნების, არამედ გაშუალებულად წარმოებულთა მეშვეობითაც განისაზღვრება, რომლებიც გამოთქვამენ და ზოგჯერ ამართლებენ გრძნობებსა და ინტერესებს, გარკვეულ შემთხვევებში კი პროპაგანდისტულ საშუალებებადაც კი გვევლინებიან.

საზოგადოება, რომელიც მხოლოდ ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მოქმედების ტიპით იქნებოდა სტრუქტურირებული, არა მხოლოდ არსებობას ვერ შეძლებდა, არამედ წარმოდგენაც კი შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან ლოგიკურ - ექსპერიმენტალურ აზროვნებას მისი არსებითი და გადამწყვეტი მნიშვნელობი მქონე მიზნების განსაზღვრა არ ძალუძს. „ჰუმანიტარებისა და პოზიტივისტებისთვის საწყენი არ იქნება თუ ვიტყვთ, რომ საზოგადოება დეტერმინირებულია მხოლოდ გონებით, არა არსებობს და ვერც იარსებებს. და არა იმიტომ, რომ ცრურწმენები ადამიანებს გონების მითითებების შესაბამისად ქმედებებში ხელს უშლიან, არამედ იმიტომ, რომ პარეტოს აზრით, არ არსებობს იმ პრობლემის ამოსავალ მონაცემთა სისრულე, რომლის გადაჭრასაც ლოგიკურ - ექსპერიმენტალური გზით ისწრაფვის. აქ თავს სარგებლიანობის ცნების განუზღვრელობა იჩენს თავს, ვინაიდან ადამიანების მიერ გამოყენებულ ცნებებს როდესაც ისინი საკუთარი თავისთვის და სხვებისთვის სიკეთეების შესახებ მსჯელობს, არსებითად განსხვავებული შინაარსი აქვს და მათი გაერთიანების წესსიც არ არსებობს" (12, გვ. 446)

მიზნის არალოგიკურ - ექსპერიმენტული დეტერმინაცია ბუნებრივ გარემოსთან მიმართებაში საზოგადოების თავისუფლების პრობლემას გულისხმობს. ეს არ გულისხმობს ბუნების გავლენის უარყოფას საზოგადოებაზე: ის გრძნობებზე და ნაშთებზე, ადაპტაციის მინიმუმზე აისახება.

ამგვარად, აუცილებელი ადაპტაციის მინიმუმი დასაწყისიდანვე იგულისხმება, ამიტომ უფრო მიზანშეწონილი იქნება თუ ბუნებრივ გარემოს ფრჩხილებს გარეთ გავიტანთ და საზოგადოების ფუნქციონირების

გაგებას ძირითადად ნაშთების, წარმოებულების, ინტერესების და სოციალური მრავალფეროვნების გაანალიზების მეშვეობით ვეცდებით.

პარეტო ინტერესის ქვეშ იმ ტენდენციებს გულისხმობს, რომელიც ინსტიქტისა და გონების სახით ინდივიდს აიძულებს მატერიალური, სასარგებლო და სასიამოვნო ფასეულობები (ღირებულებები) ცხოვრებას მოარგოს და დაფასებასა და პატივისცემას მიაღწიოს. ეს ტენდენციები ყველაზე უკეთ ერთის მხრივ ეკონომიკური სუბიექტის, ხოლო მეორეს მხრივ პოლიტიკური აქტორების ქმედებებში ვლინდება, ანუ ყველაზე უკეთ იმათი ქცევები ავლენენ, ვინც საზოგადოებრივ შეჯიბრში მატერიალური სიამოვნების მიღების მაქსიმუმის ან ძალაუფლების და აღიარების მაქსიმუმის მიღებას ესწრაფვიან.

პარეტო მიხედვით, მუშის ან ინჟინერის მოქმედება არის ლოგიკურ-ექსპერიმენტალური. მიზნის პრობლემა არის მოგვარებული. გადავხედოთ ხიდის კონსტრუქციას. ხიდის აშენების გადაწყვეტილება არა ლოგიკურ - სისტემური და ტექნიკური დავალების შესრულება დამოკიდებულია არალოგიკუ - ექსპერიმენტული გადაწყვეტილებისაგან თან ისე, რომ ეს სასარგებლოა დაინტერესებული ინდივიდებისათვის.

ეკონომიური სუბიექტების მოქმედება - დაინტერესებული და ლოგიკურ -ექსპერიმენტულია, ანუ ეკონომიკური მეცნიერებები ამოდიან პრინციპიდან, რომ ინდივიდები მიისწრაფიან გარკვეული მიზნის მისაღწევად და მათ მისაღწევად მაქსიმალურად სასარგებლო გარემოს იყენებენ.

ამ მიზნების განსაზღვრის დროს ეკონომიკური მეცნიერებები პრივილეგირებულ მდგომარეობაში არიან, რადგან არჩევანს თვითონ ინდივიდი აკეთებს. თუ ერთი იდივიდი უკანასკნელი თანხით ყიდულობს ღვინოს, ხოლო მეორე პურს, მაშინ ეკონომისტები ყურადღებას ამ გადაწყვეტილებზე და არა მათ მნიშვნელობებზე ამახვილებენ. ეკონომისტები მიიჩნევენ, რომ თითეული ადამიანი არსებული გარემოს პიროებებში მაქსიმალურის მიღებას ცდილობს. თითოეული ინდივიდის სარგებლის ზომა სპეციფიურია, აზრი არა აქვს მთელის მოგებაზე საუბარს, ის უბრალოდ არ არსებობს და მისი განხილვა შეუძლებელია.

საზოგადოებრივი სარგებელი - ეს არის საზოგადოების მოცემული მდგომარეობა, რომელიც ცვლილებას განიცდის. საზოგადოებრივი სარგებელის არაერთგვაროვანი გაგება არსებობს და ის უფრო ნათელი და გასაგები ხდება თუ სოციოლოგი განსაზღვრავს ამ მოსაზრებას.

ასე, რომ შეიძლება საუბარი გონივრული და სამკარისი სარგებლიანობის მაქსიმუმი საზოგადოებისათავი, რაც განისაზღვრება ინდივიდებითვის საკმარისი და გონიივრული სარგებლიანობისაგან დამოუკიდებლად. და პირიქით, საკმარისი გონივრული სარგებლის მაქსიმუმი კოლექტივისათვის არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს.

სოციოლოგიაში შეიძლება კოლექტივისათვის მაქსიმლური სარგებლისა და კოლექტივის სარგებლის ერთად ანალიზი, როგორც რაღაც ექვივალენტური პიროვნებები. მაქსიმალური სარგებელი კოლექტივს არ შეიძლება ლოგიკურ - ექსპერიმენტალურად იყოს დეტერმინირებული. ერთის მხრივ მისი განსაზღვრა საჭირობს კრიტერიუმების შეჩევას: სიტყვა, სიძლიერე. მეორეს მხრივ - კოლექტივი არა ინდივიდი ხოლო ღირებულებების სისტემა არის განსხვავებული, ამიტომ მაქსიმალური სარგებელი კოლექტივს ყოველთვის იქნება დერივატული დეტერმინაცია, ე.ი. არ წარმოიქმნება ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მეთოდიდან.

8. ელიტათა წრებრუნვის კონცეფცია

პარეტოს სოციოლოგიაში ჰეტეროგენობის ცნება მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. იმის გამო, რომ ინდივიდთა ღირებულებითი სისტემები ერთმანეთისაგან ძალიან განსხვავებული და მიმოფანტულია, სწორედ ამიტომ პარეტოს აზრით, შეუძლებელია საზოგადოება როგორც ერთი, ცალკეული პირი განვიხილოთ. პარეტო ასევე „საზოგადოებრივი ჰეტეროგენობის" გამოთქმას იმ ფაქტის აღსანიშნავად იყენებს, რომ ყველა აქამდე ცნობილი საზოგადოება მართულ ინდივიდთა მასებისა და მათი მმართველი, თუ მბრძანებელი მცირე რაოდენობის ანუ ელიტის განსხვავებას და გარკვეული აზრით დაპირისპირებასაც კი გულისხმობს. როგორც რაიმონ არონი წერს: „თუ მარქსთან ფუნდამენტური მნიშვნელობა კლასობრივ განსხვავებას აქვს, მაშინ პარეტოს სოციოლოგიაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას მასებსა და ელიტას შორის განსხვავება იძენს" (12, გვ.451).

პარეტოს ელიტის ორი განსაზღვრება აქვს მოცემული: ფართო, რომელიც მთლიან საზოგადოებრივ ელიტას მოიცავს და ვიწრო, რომელიც მხოლოდ მმართველ ელიტას მოიცავს. ელიტის ფართო განსაზღვრების თანახმად, ელიტას მიეკუთვნება მხოლოდ იმ ინდივიდთა მცირე რაოდენობა, რომელთაგან თითოეულმა საკუთარი საქმიანობის სფეროში წარმატებას მიაღწია და პროფესიული იერარქიის უმაღლეს ეშელონებში დაიმკვიდრა ადგილი. დავუშვათ, რომ საქმიანობის ყველა სფეროში ინდივიდი იღებს თავისი შესაძლებლობების მაჩვენებელს (ინდექსს), ისე როგორც სკოლაშიგამოცდის ჩაბარების შემდეგ ნიშანს გვიწერენ. მაგალითად, ის ვინც წარმატებულად აკეთებს თავის საქმეს მივანიჭოთ ინდექსი 10, ხოლო იმას ვინც ვერ აღწევს საერთოდ წარმატებას დაერთი კლიენტი ჰყავს - ინდექსი 1, კრეტინს კი შეიძლება მივანიჭოთ - 0. მან ვინც გამოიმუშავა მილიონი(არა აქვს მნიშვნელობა ეს კარგად თუ ცუდად), ჩვენ დავუწერთ -10, ხოლო ვინც გამოიმუშავა ათასი ფრანკი - 6. ხოლო ის ვინც თითქმის შიმშილისაგან კვდება - 1, ხოლო ის ვინც ღარიბთა თავშესაფარში ცხოვრობს - 0. ქალ პოლიტიკოსებს, იესთებს

როგორებიც იყვნენ მაგალითად, ასპასია პერიკლეს, მენთენონი ლუდოვიკო XIV, პომპადური ლუდოვიკო XV დროს, რომლებმაც ძლიერ მმართველთა მადლიერება დაიმსახურეს და საზოგადოებრივი საქმეების მართვაში სერიოზული როლი ითამაშეს 8 ან 9 ვუწერთ. იმ ქალებს კი ვინც ამ ადამიანების სურვილებს აკამყოფილებენ და არანაირი გავლენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე არ აქვთ ვუწერთ - 0. თაღლითს, რომლიც ადამიანებს ატყუებს, მაგრამ ვერავინ დაიჭირა ჩვენ - 8 ან 9 დავუწერთ,თუმცა შეიძლება -10-იც დავუწეროთ, თუ მან დიდი რაოდენობის ფული იშოვა.დუქნებსა და ტრაქტირებში დანა - ჩანგლის ამწაპნელ ღარიბ თაღლითს, რომელიც ჟანდარმამ დაიჭირა დავუწერთ 1-ს. ისეთ პოეტს, როგორიც მიუსეა გემოვნების შესაბამისად 8 ან 9 ვუწერთ, ხოლო რითმების ისეთ მთხზველს, რომლის სონეტების მოსმენისას ადამიანები გარბიან 0 ვუწერთ. და ასე შემდეგ საქმიანობის ყველა სფეროში მოღვაწე ადამიანებისათვის. ამგვარად, ჩვენ შევადგენთ იმ კლასს, ვისაც თავიანთი საქმიანობის სფეროში ყველაზე მაღალი მაჩვენებელი (ინდექსი) აქვთ, მას ელიტას ვუწოდებთ. ჩვენი მიზნისათვის უბრალოდ ანბანის პირველი ასოც კი შეიძლება გამომდგარიყო" (12, გვ. 452). არა საჭირო მეტაფიზიკური ან მორალური საზრისის ძებნა ელიტის გაგებაში, საუბარი მხოლოდ სოციალურ კატეგორიაზეა. არა აქვს აზრი დავსვათ კითხვები იმაზე ჭეშმარიტია თუ არა ეს ელიტა, ვის აქვს მასში ყოფნის უფლება და ვის არა და ა.შ. რადგან ელიტაში არიან ისინი ვინც ცხოვრების კონკურსში მაღალი ქულები მიიღეს და ასევე „საზოგადოებრივი ცხოვრების ლატარიაში" ბედნიერი ნომერი ამოუვიდათ.

პარეტო ელიტის ფართო განსაზღვრებას პრაქტიკულად არ იყენებს, მისი მიზანია ელიტის როგორც მცირე წრის განხილვა, რომელშიც პოლიტიკურ თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წარმატებას მიღწეული ადამიანები შედიან. ჩვენ ვსწავლობთ საზოგადოების სტაბილურობის საკითხს, ამიტომ ეს კლასი ორ ნაწილად უნდა გავყოთ. ჩვენ გამოვყოფთ იმათ ვინც პირდაპირი ან არა პირდაპირი გზით დიდ როლს ასრულებენ მმართველობაში. ისინი მმართველ ელიტას შეადგენენ. მაგალითად, ცნობილი მოჭარდაკე რა თქმა უნდა ელიტას მიეკუთვნება, მაგრამ მის ნიჭერებას ჭადრაკის თამაშში არ შეუძლია გავლენა მოახდინოს მმართველობაზე და თუ ის მის სხვა შესაძლებლობებს არ გამოიყენებს, პარეტოს აზრით, ის მმართველი ელიტის წევრი ვერ იქნება. აბსოლუტური მონარქების ან გამოჩენილი პოლიტიკოსების საყვარლები სილამაზისან გონიერების შედეგად ხშირად აღმოჩნდებიან ელიტაში. მაგრამ მათი მხოლოდ მცირე ნაწილი, რომელიც პოლიტიკის სფეროში განსაკუთრებულ უნარებს ფლობს, მმართველობაში გარკვეული როლის თამაშს შეძლებს. ამგვარად, ჩვენ საქმე „საზოგადოების ორ ფენასთან გვაქვს: 1. დაბალი ფენა - კლასი, რომელიც ელიტას არ მიეკუთვნება, ჯერ თავი შევიკავოთ ამ კლასის მმართველობაზე გავლენის განხილვისაგან. 2. მაღალი ფენა, ელიტა, რომელიც ორ: ა). მმართველ ელიტად და ბ) არამმართველ ელიტად იყოფა" (12, გვ. 453).

საზოგადოებებს ერთმანეთისაგან მათი ელიტის განსაკუთრებით მმართველი ელიტის ბუნება განასხვავებთ. ყველა საზოგადოებას თავისი განსაკუთრებული მახასიათებელი აქვს და სოციოლოგი ვალდებულია მათ კონსტანტირება გაუკეთოს: საზოგადოებაში ღირებულებები არათანაბრად არის განაწილებული, პრესტიჟი კი უფრო არასწორად არის განაწილებული, ასევეა ძალაუფლებაც. მატერიალურ და მორალურ ღირებულებათა ეს არათანაბარი განაწილება იმიტომაა შესაძლებელი, საბოლოო ჯამში უმცირესობა მართავს უმრავლესობას, რომლის დროსაც საშუალებათა ორ ტიპს იყენებს: ძალას და ცბიერებას (დარწმუნებას). მასა იმართება ელიტის მიერ, იმიტომ რომ ამ უკნასკნელს ძალა და უნარი აქვს გავლენა მოახდინოს უმრავლესობაზე ე.ი. მეტ - ნაკლები მუდმივობით მათი შეცდომაში შეყვანა ძალუძს. კანონიერი მთავრობა - ისაა, ვისაც უნარი შესწევს მმართულებს შთააგონოს, თითქოს მათი ინტერესები, მოვალეობა თუ ღირსება უმცირესობისადმი მორჩილებაშია. მმართვის ორი საშუალების - ძალისა და დარწმუნების (ცბიერების) განსხვავება - ეს ლომებად და მელიებად მაკიაველისეული განსხვავების პერიფრაზია. პოლიტიკური ელიტა ორ სახეობას მოიაზრებს. აქედან ერთს შეიძლება ლომების ოჯახი, ისინი უპირატესობას ანიჭებენ ძალის გამოყენებას, ხოლო მეორეს - მელიების ოჯახი ეწოდოს, რადგან ისინი რესურსების სიუხვით და გამომგონებლობით გამოირჩევიან.

პარეტო სოციალური ჰეტეროგენულობის და ელიტის თეორიას „ტრაქტატს ზოგადი სოციოლოგიის შესახებ" - ში ავითარებს, თუმცა ასევე მის ისეთ შრომებსაც უნდა გადავხედოთ როგორებიც: „პოლიტიკური ეკონომიის კურსი" და „სოციალისტური სისტემაა".მარქსის საპირისპიროდ, პარეტოს მიაჩნია, რომ „უთანასწორობა შემოსავალთან მიმართებაში ადამიანის ბუნებაზე და არა საზოგადოების ეკონომიკურ სტრუქტურაზეა დამოკიდებული. შემოსავლების განაწილების კანონის მოდიფიკაციისათვის ამ ორგანიზაციის ღრმა ცვლილებებიც კი არ იქნებოდა საკმარისი"(12, გვ.458). ამგვარად, საზოგადოების სტაბილურობის იდეას ეკონომიკური საფუძველი აქვს. სოციოლოგმა უნდა დასვას კითხვა: რატომაა რომ არისტოკრატია ან მმართველი უმცირესობა ამდენად არა მყარი, არასტაბილური და არც ხანგრძლივობით ხასიათდება.

პარეტო არისტოკრატიის სიკვდილს შემდეგ მიზეზებს აანალიზებს:

1. ბევრი არისტოკრატი, ბრძოლაში ყოფნის დროს დაიღუპა. მეომარი არისტოკრატები ადვილად ნადგურდებიან რადგან იძულებულები არიან ბრძოლის ველზე სიცოცხლე გარისკონ.

2. რამოდენიმე თაობის შემდეგ არისტოკრატია სიცოცხლის უნარიანობას ან ძალის გამოყენების უნარს კარგავს. ადამიანების მართვა ძალადობისადმი მიდრეკილების არსებობის გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ ამავე დროს ძალა და ძალადობა ერთმანეთში არ უნდა აგვერიოს, ვინაიდან მისი აზრით ძალადობა ხშირად სისუსტის და არა ძლიერების

თანამგზავრია. ძალაუფლების მომპოვებელთა შვილიშვილები ან შვილისშვილის შვილები დაბადებიდანვე პრივილეგირებულ მდგომარეობაში იმყოფებიან, მათ ნაშთების პირველი კლასის „კომბინირების ინსტიქტი“ უნარები შეიძინეს და მათ წინაპრებთან შედარებით უფრო ინტელექტუალური კომბინაციებისაკენ არიან მიდრეკილები, მისდევენ ხელოვნებას და ა.შ. ისინი იმ უნარებს როგორსაც საზოგადოება მათგან მოითხოვს თანდათანობით კარგავენ. ხშირად ისეთი არისტოკრატია (ელიტა), რომელიც ყველაზე ზომიერი და ამის გამო ყველაზე ტოლერანტული და დამთმობი ადამანებისგან შედგება, სწორედ ამგვარი სისუსტეებისა გამო აჯანყებების გამო ნადგურდება და მკაცრი ელიტით იცვლება. პარეტოს აზრით, მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთის ელიტის დაღუპვის მიზეზი მისი დასუსტება იყო, რაც უწინარეს ყოვლისა ჰუმანისტური ფილოსოფიის იდეების მიღებაში, ცხოვრების სიამეებით ტკბობაში და ლიბერალური იდეების ნახალისებაში გამოიხატებოდა. იგი ეშაფოტზე დაიღუპა. მისი დაღუპვა ერთდროულად სამწუხაროც და სამართლიანიც იყო, უკიდურეს შემთხვევაში ისტორიული სამართლიანობის თვალსაზრისით, რომელიც არისტოკრატიისაგან (ელიტისაგან) პირველ რიგში თავისი საქმეების კეთებას და არა იმ „მგრძნობელობის“ დახვეწას მოითხოვდა, რომლებიც შეიძლება პატივისცემის ღირსი კი იყო, მაგრამ პარეტოს აზრით , ნამდვილად არ უწყობდა ხელს იმას, რომ იგი მმართველ ელიტად დარჩენილიყო.

„ყოველი ტიპის ელიტა, რომელიც მზად არ არის იბრძოლის თვისი მდგომარეობისათვის შესანარჩუნებლად და დასაცავად იბრძოლოს, ეცემა. მას სხვა მეტი არაფერი დარჩენია თავისი ადგილი იმ ელიტას დაუთმოს, რომელიც იმ სიმამაცეს ფლობს, რომელიც მას აშკარად არ აქვს. თუ ელიტას ჰგონია, რომ მის მიერ გაცხადებულ ჰუმანურ პრინციპებს ვინმე მათ მიმართ გამოიყენებს ძალიან ცდებიან: გამარჯვებულები მას ულმობლად გაჟუჟავენ. სანამ საფრანგეთის მმართველი კლასები თავიანთ „გრძნობებს“ ავითარებდნენ, დანები ილესებოდა; გილიოტინები; ეს უმაქნისი, ფუჭი და ფრივოლური საზოგადოება პარაზიტული ცხოვრების წესს მისდევდა, და თავიანთ დახვეწილ ვახშმობებზე სამყაროს „ცრურწმენებისაგან გათავისუფლებასა და ურჩხულის განადგურების“ აუცილებლობაზე ბჭობდა, და ვერც კი წარმოედგინა, რომ თვითონვე იქნებოდა განადგურებული“(იქვე).

3. არსებითია ის გარემოება, რომ ელიტასა და მის გარემოში არსებული ინდივიდების ნიჭიერება და უნარები შეუძლებელია მის მიერ დაკავებულ სოციალურ პოზიციებს ხანგრძლივად ემთხვეოდეს. სოციალური პოზიციებისა და და მისი დამკავებელი ინდივიდების უნარები და ნიჭიერება, ძირითადად დამფუძნებელი მამების თაობაში ემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ, შენიშნავს პარეტო, მემკვიდრეობის შესახებ კანონი გვეუბნება, რომ არანაირი აუცილებლობა არ არსებობს იმისა,

რო მბძანებელთა შვილები იგივე თვისებებით იქნებიან დაჯილდოებული. ელიტაში ყოველთვის არიან საქმისათვის გამოსაუდეგარი ადამიანები, მაგრამ მთლიანობაში მასში საქმისათვის გამოსადეგი უნარების მქონე ადამიანებიც საკმარისადაა.

ამგვარად, ელიტაში დროთა განმავლობაში გროვდებიან ადამიანები, რომლებიც საქმისათვის გამოუსადეგარი არიან, მაგრამ დაკავებულ სოციალურ პოზიციებს ინარჩუნებენ. ასეთ პირობებში - კითხვას სვამს პარეტო - როგორაა შესაძლებელი საზოგადოებრივი სტაბილურობის შენარჩუნება?

ნებისმიერ ელიტას, რომელიც ადამიანთა მასაში ლიდერობისა და ხელმძღვანელობის ნიჭით დაჯილდოებულ პირებს აღმოაჩენენ, შეუძლია, ერთდროულად, მაგრამ სხვადასხვა პროპორციებით ორი წესის- ხერხის მიხედვით იმოქმედოს: თავიდან მოიცილოს და ელიტაში შესვლის შესაძლებლობა არ მისცეს, ან მათი აბსორბირება მოახდინოს. პარეტოს აზრით, ეს უკანასკნელი წესი ყველაზე ჰუმანური, ეფექტური და გამოსადეგია, ვინაიდან რევოლუციური გადატრიალებების თავიდან აცილების საშუალებას გვაძლევს. თავის დროზე, წერს იგი, ინგლისურმა ელიტამ ვირტუოზულად შეძლო პოტენციური რევოლუციონერების აბსორირება: უკვე საუკუნეებია, მას ზოგიერთი ნიჭიერი და უნარის მქონე პირებისათვის, რომლებიც სრულებითაც არ არიან პრივილეგირებული კლასის წარმომადგენლები, ელიტაში შესასვლელი კარები ღია აქვს. არასასურველ პოტენციურ ლიდერთა თავიდან მოცილების განსხვავებული წესები და ხერხები არსებობს. ყველაზე ჰუმანური აქედან, პარეტოს აზრით, გადასახლებაა. საზოგადოებას, რომელსაც ემიგრაციის დამცავი საშუალება არ აქვს, შინაგანი მღელვარებებისთვისაა განწირული. ევროპული ელიტები რევოლუციონერების კოლონიებში გადასახლებით საკუთარ პოზიციებს შესანიშნავად იცავდნენ. ნებისმიერ საზოგადოებაში იპოვით არსებული რეჟიმით და წესრიგით უკმაყოფილო ლიდერებს, რომელთა თავიდან მოცილება ან აბსორბირება უნდა მოხდეს. თავიდან მოცილების ყველაზე არაადამიანური ხერხი, რის შესახებაც სამართლიანად წერს პარეტო, რასკვირველია - მკვლელობაა. სამწუხაროდ, ისტორიაში ეს მეთოდი ხშირად გამოიყენებოდა.

უნარებისა და სოციალური პოზიციების ურთიერთდამოკიდებულების ციკლების შესაბამისად, ნებისმიერ საზოგადოებაში ცნობილია ელიტათა ცირკულაცია, რომელიც პარეტოს მიხედვით საზოგადოებრივი წყობის ძირითადი ელემენტია.

ინდივიდთა მემკვიდრეობით მიღებულ ნიჭიერებასა თუ უნარებს და იერარქიაში დაკავებულ პოზიციას შორის სრული ჰარმონიის დამკვიდრების შეუძლებლობის შედეგად, ნებისმიერი საზოგადოება არასტაბილურობის მატარებელია. საზოგადოებრივ სტაბილურობას, პარეტოს

აზრით, ასევე ხელს უშლის ნაშთების პირველი კლასის(კომბინირების ინსტინქტი) და მეორე კლასის (აგრეგატთა მუდმივობის) გამოვლინებათა სიხშირის ცვალებადობა. თუ ელიტა დიდი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა ხელისუფლების სათავეში, მაშინ იგი პირველი კლასის ნაშთის მოჭარბებას განიცდის. იგი ძალიან ინტელექტუალური (ეს „ძალიან გონიერს" არ ნიშნავს) ხდება, მართვის ძალისმიერ ხერხებზე უარს ამბობს და ამიტომ სუსტი და ადვილი მოსახელთებელი ხდება. მასაში ჩასახული ულმობელობა და სიმკაცრე კი მას ელიტის წინააღმდეგ რაზმავს და წარმართავს.

საზოგადოებრივი წონასწორობა და სტაბილურობა, რომელიც რევოლუციის საშიშროებას ამცირებს, ელიტაში ნაშთების პირველი კლასის („კომბინირების ინსტინქტის") გაკვეულ სიჭარბეს და მასაში ნაშთების მეორე კლასის („აგრეგატთა მუდმივობის") უფრო მეტ სიჭარბეს გულისხმობს. სტაბილურობისა და წესრიგის შესანარჩუნებლად „ხალხს სჭირდება რელიგია, მმართველებს - გონება", ანუ მასებში დიდი უნდა იყოს აგრეგატთა მუდმივობის გავლენა, ხოლო ელიტაში, რომელსაც პროდუქტიული და ნაყოფიერი ქმედებები ესაჭიროება - კომბინირების ინსტიქტის სიჭარბე.

პირველი კლასის ნაშთების ზრდის შესაბამისად ინდივიდები სულ უფრო მეტად პირადი და ეგოისტური ინტერესების განხორციელებაზე ზრუნავენ. ამგვარად, პარეტოს აზრით, მმართველმა კლასმა, რომელსაც თვითგადარჩენისათვის გონება სჭირდება, რათა გარემოებებზე რეაგირება და არსებულ რეალიებზე ადაპტირება შეძლოს, უპირველეს ყოვლისა მოვალეობის გრძნობა და ინტერესთა ერთიანობის ცნობიერება უნდა შეინარჩუნოს.

ამგვარად, კომბინაციებისადმი მიდრეკილებებსა და საზოგადოებრივი და მორალური სოლიდარობის გრძნობას შორის გარკვეული წინააღმდეგობა არსებობს, თანაც ელიტას ერთიც და მეორეც აუცილებლად სჭირდება. ამიტომ, პარეტოს აზრით, ისტორიაში დიდი თუ მცირე ხანგრძლიობის მქონე რყევები გარდუვალია. პერიოდი, რომლის განმავლობაში ეჭვებისა და სკეპტიციზმის სულისკვეთება ვლინდება, უეცრად მეორე კლასის ნაშთების გამოვლინებებით იცვლება. ნაშთთა მეორე კლასის გააქტიურებას კოლექტიური რწმენის გიგანტური ცვლილებები მოსდევს თან. ამიტომ, დაასკვნის პარეტო, ისტორია სკეპტიციზმისა და გონების პერიოდთა, ასევე პატრიოტულ ან რელიგიურ რწმენათა მონაცვლეობის უსასრულო განმეორებებისგანაა მოქსოვილი. ურთიერთდამოკიდებულებათა ციკლებს სწორედ მასებში და ელიტებში ნაშთების რყევები განსაზღვრავს.

სოციალური სისტემის არსებით ელემენტს, პარეტოს თანახმად, სოციალური ჰეტეროგენობა შეადგენს, რომელიც ინდივიდთა თავდაპირველი ფსიქოლოგიური უთანასწორობით განისაზღვრება. ამა თუ იმ სო-

ციალური ჯგუფის თავისებურება მისი წევრების ბუნებრივ უნარებსა და ტალანტზეა დამოკიდებული, ხოლო ეს კი თავის მხრივ საზოგადოების იერარქიული კიბის ამა თუ იმ საფეხურზე ჯგუფის მიერ დაკავებულ საზოგადოებრივ ადგილს განსაზღვრავს. იმათ, ვისაც თავიანთი საქმიანობის სფეროში უმაღლესი მაჩვენებელი აქვს, ჩვენ ელიტას ვუწოდებთ – წერდა იგი. ელიტა, ესაა მოსახლეობის რჩეული ნაწილი, დანარჩენი ნაწილი კი „მისგან მიღებულ სტიმულებს მხოლოდ ეგუება". თავის მხრივ, ელიტა იყოფა ორ ნაწილად: ერთი პირდაპირად ან ირიბად მონაწილეობას იღებს საზოგადოების მართვაში (მმართველი ელიტა, ანუ მმართველი კლასი), ხოლო მეორე არ მონაწილეობს მმართველობაში და მხატვრულ ან მეცნიერულ სფეროში მოღვაწეობს (არამმართველი ელიტა).

ელიტა და არაელიტა შესაბამისად საზოგადოების უმაღლეს და უმდაბლეს ფენებს (მაღალ და დაბალ ფენებს) ქმნიან. დაბალ ფენათა ყველაზე ნიჭიერი წარმომადგენლები „მაღლდებიან ზევით", ავსებენ რა მმართველი ელიტის რიგებს, რომლის წევრები თავის მხრივ, დეგრადირების განიცდისას, „ქვევით მასებში ეშვებიან" წარმოიქმნება-მიმდინარეობს ელიტათა ცირკულაცია, ანუ წრებრუნვა, ჰეტეროგენული საზოგადოების წევრებს შორის ურთიერთქმედების პროცესი, რომელიც პარეტოს ელიტით სათავეში პირამიდის სახით წარმოუდგენია.

ელიტას თვითფლობისა და ანგარიშიანობა - ყაიარათიანობის მაღალი ხარისხი, სხვებში სუსტი და ყველაზე მგრძნობიარე ადგილების დანახვისა და მათი თავისი სარგებლიანობისთვის გამოყენების უნარი ახასიათებს, მაშინ როდესაც მასები ჩვეულებრივად ემოციებისა და ცრურწმენების ბადეში იხლართებიან. ეს ამართლებს „საზოგადოების დაყოფას ორ ნაწილად: ისინი, რომლებშიც ჭარბობს ცოდნა, მართავენ და ხელმძღვანელობენ იმათ, რომლებშიც ჭარბობს გრძნობა, ისე, რომ ბოლოს და ბოლოს მათი მოქმედება ენერგიული და ბრძნულად წარმართული აღმოჩნდება". (34, გვ. 247)

პარეტო აჩვენებს მმართველთა ორ მთავარ თვისებას: ადამიანთა ემოციებით მანიპულირებისას დარწმუნების უნარს და ძალის გამოყენების უნარს იქ, სადაც ეს აუცილებელია. ეს უნარები ურთიერთგამომრიცხავია. მთავრები მართავენ ან ძალის გამოყენებით, ან დარწმუნებისა და შეთანხმებულობის დახმარებით. „თანხმობა და ძალა ისტორიის მთელ მანძილზე მართვის ძირითად ინსტრუმენტებს წარმოადგენს". (იქვე)

პარეტო მასების მართვის შესახებ მათი გრძნობების მანიპულირების გზით და იმ იდეების დახმარებით, რომლებიც მასებს მმართველი კლასის ინტერესებს უქვემდებარებენ იდეას ავითარებს.

,,მთავრობის პოლიტიკა მით უფრო ეფექტურია, რაც უფრო წარმატე-

ბით იყენებს იგი ემოციებს". ამ პრინციპის მარჯვედ გამოყენებას, პარეტოს მიხედვით, შეუძლია აგვიხსნას ყოველი პოლიტიკური წარმატება, მაგრამ პოლიტიკური ისტორიის მსვლელობაში სწრაფად აღმოჩნდება, რომ მხოლოდ დარწმუნების მეთოდები არასაკმარისია, რათა მმართველმა კლასმა შეინარჩუნოს ძალაუფლება, მას უნდა შეეძლოს გამოიყენოს ძალა, ამიტომ პარეტოსეული მამხილებელი კრიტიკა მიმართულია ლიბერალიზმის „სენტიმენტალური იდეოლოგიის წინააღმდეგ, ჰუმანურობის, კოლეგიალურობის მათივე ქადაგებებთან ერთად. ძალის გამოყენების უნარი მმართველ ელიტაში დეგრადაციას განიცდის და იძულებულია დაუთმოს თავისი ადგილი სხვას,რომელსაც აქვს დიდი გამბედაობა, შეუპოვრობა და ძალის გამოყენების უნარი, შეუძლია მიმართოს ძალადობას, „ისტორია არისტოკრატიის სასაფლაოა". მმართველ კლასთა აღმავლისა და დაცემის, აღმავლობისა და კრახის ახსნის გასაღები, პარეტოს აზრით, მმართველობის ორი ტიპის ურთიერთგამომრიცხველ ხასიათში იმყოფება.

მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც ხდება მმართველი ელიტის განახლება მშვიდობიანობის დროს, არის სოციალური მობილობა. რაც უფრო „ღიაა" მმართველი კლასი, მით უფრო „მყარია" მისი ჯანმრთელობა, მით უფრო შესწევს უნარი შეინარჩუნოს თავისი ბატონობა. რაც უფრო ჩაკეტილია,მით უფრო ძლიერდება დაცემის ტენდენცია. „მმართველი კლასი ახლდება არა მხოლოდ რიცხობრივად, არამედ რაც უფრო მნიშვნელოვანია, თვისებურად, დაბალი კლასებიდან თავის შევსებით გზით. მათ თან მოაქვთ „ნაშთთა-რეზიდუათა"

ენერგია და პროპორციები, რომლებიც აუცილებელია ძალაუფლების შენარჩუნებისთვის. მმართველი კლასი კვლავ აღორძინდება და აღდგება, კარგავს რა თავის ყველაზე გახრწნილ წევრებს". (იქვე)

მთლიანად ჩაკეტილი ელიტის გარდა, რომელიც კასტად იქცევა, მმართველი ელიტა ჩვეულებრივ იმყოფება მუდმივი ნელი ტრანსფორმაციის ვითარებაში. თუ ელიტათა ცირკულაცია მიმდინარეობს ძალიან ნელა, მაშინ უმაღლეს ფენებში გროვდება ელემენტები, რომლებიც განასახიერებენ უძლურებას, გახრწნასა და დაცემას. ეს ფენები კარგავენ ფსიქიკურ თვისებებს, რომლებიც უზრუნველყოფენ მათ ელიტარულ მდგომარეობას და პასიურობენ ძალადობის გამოყენების აუცილებლობის წინაშე. დაბალ ფენათა შორის კი იზრდება ინდივიდთა რიცხვი, რომლებიც ფლობენ თვისებებს, რომლებიც აუცილებელია საზოგადოების მართვისათვის. მათ უნარი შესწევთ ხელში ჩაიგდონ ძალაუფლება ძალის გამოყენების მეშვეობით, მაგრამ ახალი მმართველი კლასი, თავის მხრივ, დროში ტრანსფორმირდება უძლურ და ხრწნად ორგანიზმად და კარგავს მმართველობის უნარს. კვლავ განმტკიცება მას შეუძლია ან იმით, რომ ისრუტავს ძალებს დაბალი ფენებიდან, ან ფიზიკურად სპობს ელიტის გახრწნილ, გამოუსადეგარ წევრებს. თუკი ამ ზომების მიუხედავად, დაბალ კლასებში გროვდებიან ინდივიდები,

რომლებიც აღემატებიან თავისი ღირსებებით უმაღლეს კლასს, დგება რევოლუციის ეპოქა, რომლის საზრისიც, პარეტოს აზრით, მმართველი ელიტის შემადგენლობის განახლებაში, მმართველობისათვის აუცილებელი ფსიქიკური ძალების შეკრებაში და ამგვარად საზოგადოებრივი წონასწორობის აღდგენაში მდგომარეობს.

ელიტათა აღმასვლისა და დაცემის, ამაღლებისა და კრახის ციკლები, პარეტოს რწმენით, აუცილებელი და გარდაუვალია. ელიტათა ცვლა, რყევა, მონაცვლეობა წარმოადგენს საზოგადოების არსებობის კანონს. რაღა ძევს ამ კანონის საფუძველში? პარეტოსეული თეორია ამოდის მტკიცებისაგან, რომ ელიტათა წრებრუნვა მათში არსებული პირველი და მეორე კლასის „ნაშთების" მონაცვლეობის შედეგად წარმოიქმნება. ყოველ ელიტას მმართველობის განსაზღვრული სტილი შეესაბამება. „კომბინაციათა" ინსტიქტი განაპირობებს დარწმუნებასა და მოტყუებას, მასების გაბრიყვების მახვილგონივრული საშუალებების გამოყენებას, მასების შეცდომაში შემყვან საშუალებათა გამოყენებას. „აგრეგატთა მუდმივობის" ინსტიქტი განაპირობებს მმართველთა საპირისპირო ინსტიქტებს; ისინი აგრესიულნი, ავტორიტარულნი არიან, მიდრეკილება აქვთ ძალის გამოყენებისკენ. ეჭვით უყურებენ მანიპულირებას, მანევრირებასა და კომპრომისებს. თუ მმართველთა პირველი ტიპი ცხოვრობს მხოლოდ აწმყო-დღევანდელობით, მაშინ მეორე მიისწრაფვის მომავლისკენ - მიისწრაფის მომავალში. მმართველნი თხზავენ საერო და სასულიერო რელიგიურ იდეალებს, მათი მიზნები ძალიან წინ მიდის. საზოგადოების სამსახურისთვის ინდივიდის შეწირვა, ინდივიდუალური ინტერესების საზოგადოებისადმი დაქვემდებარება, ვაჟკაცობა და სიმტკიცე ამ იდეალების მიდევნებისას – ასეთია მმართველთა ამ ტიპისთვის დამახასიათებელი პიროვნული ნიშნები და სულიერი ღირებულებანი.

მმართველებს, რომლებშიც ჭარბობს „კომბინაციათა" „ნაშთები-რეზიდუები", პარეტო მელიებს უწოდებს, ხოლო იმათ, რომელშიც სჭარბობს „აგრეგატთა მუდმივობის ნაშთები" - ლომებს.

„მელიები" ეშმაკობის, ცბიერების, ვერაგობის სიმბოლოა, „ლომი" კი – ძალის, სიჯიუტის, შეუპოვრობის, შეუგუებლობის, ვაჟკაცობის სიმბოლოა.

სამეურნეო და ფინანსური საქმიანობის სფეროში „მელიებს" და„ლომებს" შეესატყვისებიან „სპეკულიანტებისა" და „რანტიეთა" ტიპები. „სპეკულიანტი" - ბიზნესმენის, მოხერხებული საქმიანობის, კომბინატორის, მეწარმის პროტოტიპია, რომელიც მოგებისკენ მიისწრაფის. იგი ჩაფლულია სარისკო კომბინაციებში, არ იცის სინდისის ქენჯნა, წარმატებას ყოველგვარ ფასად აღწევს. „რანტიე" მისი სრული დაპირისპირებაა. ესაა მხდალი მეწარმე, რომელიც ცხოვრობს ფიქსირებული შემოსავლით, ეშინია გადადგას ნაბიჯი, რათა ზიანი არ მიაყენოს თავის

კაპიტალს და დაზარალდეს თვითონაც. საზოგადოებაში „რანტიელთა“ სიჭარბე საზოგადოების სტაბილიზაციის მაჩვენებელია, რომელიც შემდეგ ლპობის მდგომარეობაში გადადის. „სპეკულიანტთა“ სიჭარბე წინასწარ განსაზღვრავს განვითარების სოციალურ და ეკონომიკურ ცხოვრება.

ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ციკლთა (ერთობლიობა) მონაცვლეობა პარეტოს სოციალური წონასწორობის კონცეფციაში სულიერი წარმოების - ინტელექტუალური, მხატვრული და ა.შ. წარმოების ციკლებთანაა დაკავშირებული. აქ მიმდინარეობს რწმენისა და სკეპტიციზმის პერიოდთა რიტმული ცვლა, რომელთა საფუძველში საბოლოო ჯამში დევს პირველი და მეორე კლასის ნარჩენები (rezidui). იცვლება „ნარჩენთა“ პროპორცია განსაზღვრულ სოციალურ ჯგუფში. ასეთ ჯგუფებში უკმაყოფილონი არიან გარემომცველი სინამდვილით, კრიტიკულად ეპყრობიან არსებულ წესრიგსა და გაბატონებულ ღირებულებებს, ისწრაფვიან რა შექმნან თავიანთი მეტად დასაბუთებული და ლოგიკურად გამძლე თეორიები და პროგრამები. ისინი ამას თვლიან გონებისათვის გზის გაწმენდად, ცრურწმენებისგან გათავისუფლებად. მაგრამ როდესაც ეს ფსევდოინტელექტუალური თეორიები გაიმარჯვებენ, საზოგადოებაში გარდაუვალობით წარმოიქმნება სულიერი ცხოვრების საპირისპირო მიმდინარეობა. ინდივიდები, რომლებშიც გაძლიერდა „აგრეგატთა მუდმივობის სიმყარის“ გრძნობები, აკრიტიკებენ ახალ თეორიათა საჩვენებელ ლოგიკურობასა და გონიერებას, დაძებნიან რა მათში შეცდომებსა და შეუსაბამობებს. ასე წარმოიქმნებიან ანტიინტელექტუალური, მისტიკური თეორიები, რომლებიდანაც თანდათანობით გამოდევნიან პოზიტივიზმსა და რაციონალიზმს.

,,ელიტათა წრებრუნვის“ თეორია, მსგავსად საზოგადოებრივი აქტივობის თეორიისა, პარეტოს მიერ იგებოდა არა საზოგადოებრივი ურთიერთობებისა და სოციალური ინსტიტუტების ანალიზის საფუძველზე. ძალაუფლების მის კონცეფციაში პირველადია მმართველთა პიროვნული თვისებები, რომლებსაც ისინი ჯერ კიდევ მანამდე უნდა ფლობდნენ, სანამ დაიკავებენ ელიტარულ მდგომარეობას, საზოგადოებაში ბიოლოგიური და სოციალური დიფერენციაციის თანაფარდობის შესახებ საკითხის დასმის მცდელობისას, პარეტო თვლიდა, რომ ბურჟუაზიული ეკონომიკა მისი განვითარებისთვის ხელშემწყობი პირობების არსებობისას, ფართო გასაქანს აძლევს საზოგადოების საუკეთესო ნაწილს წინ წაიწიოს მისი მწვერვალებისკენ. იტალიელი სოციოლოგი არ ფიქრობდა, რომ მმართველობისათვის აუცილებელი პიროვნული თვისებების ფლობა მხოლოდ ერთ-ერთი პირობათაგანია ბატონობის ინსტიტუტის წარმოქმნისათვის. თანაც არა მთავარი და არა გადამწყვეტი. სინამდვილეში კი ბურჟუაზიული კონკურენცია რეგულირდება კერძო საკუთრების ინსტიტუტით. ინდივიდები იწყებენ ბრძოლას ისე, რომ უკვე

ჩართულნი არიან საზოგადოებრივი ურთიერთობების განსაზღვრულ სისტემაში, ფლობენ რა გარკვეულ უპირატესობებს, რომლებიც განპირობებულნი არიან საზოგადოებაში და მათ მიერ დაკავებული ადგილით. ეს არის კიდეც პოლიტიკური წარმატებებისა და ძალაუფლებათა მოპოვების პრეტენდენტთა რიცხვიდან „საუკეთესოთა" შერჩევის მთავარი ფაქტორი, იმ კლასთა და პოლიტიკურ დაჯგუფებათა ძალა, რომლებიც ამ პრეტენდენტთა უკან დგანან.

საზოგადოებაში პოლიტიკური, იდეოლოგიური და ეკონომიკური ცვლილებები არ არიან, როგორც პარეტო თვლიდა, მმართველი უმცირესობის პირად შემადგენლობაში ცვლილებების უბრალო შედეგი. „ელიტათა ცირკულაციის"

პროცესი, სინამდვილეში ღრმა საზოგადოებრივ პროცესებს გამოხატავს, უწინარეს ყოვლისა, სოციალურ - ეკონომიკური ხასიათის პოლიტიკური ცვლილებები ხდება მაშინ, როდესაც დაჯგუფებები არ არიან იმ სოციალურ - ეკონომიკური პრობლემების გადამჭრელნი,რომლებიც საზოგადოებრივი პრაქტიკის პროცესში წარმოიქმნებიან და იძულელებულნი არიან პოლიტიკურ მანევრირებას მიმართონ.

„იტალიელმა სოციოლოგმა დახატა ცინიზმით სავსე სურათი ისტორიისა, რომელიც შედგება ძალადობის, აფიორის, დანაშაულის, სასახლისეული კომბინაციებისა და ძალაუფლების დამკავებელ პრეტენდენტთა კინკლაობის ეპიზოდებისაგან. ჰუმანიზმი ამ პირობებში სხვა არაფერია, თუ არა ცრურწმენა და თვითდამცირების იდეოლოგია,მომავალი იმყოფება პოლიტიკოსების ხელში, რომლებიც მოკლებულნი არიან სინდისს,არ ფიქრობენ თავიანთ ქმედებათა საზოგადოებრივი შედეგების შესახებ, ოღონდაც კი ამ მოქმედებებით სასურველ მიზანს მიაღწიონ. საზოგადოებრივი წონასწორობა შეიძლება უზრუნველყოს მხოლოდ ისეთმა,რომელსაც შეუძლია სარგებელი ნახოს ძალაუფლებისაგან,არ იწუნებს არანაირ საშუალებებს,ყოველ შემთხვევაში, ზრუნავს მხოლოდ საკუთარ ინტერესებზე. „მიზანი ამართლებს საშუალებას'', იმეორებს პარეტო მაკიაველის აფორიზმს, რომელსაც იგი უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე ნებისმიერი თანამედროვე ავტორი. პარეტოს კონცეფცია ღრმად პესიმისტურია. ისტორია, მისი წარმოდგენით, განწირულია მარადიულ განმეორებად ციკლში მონაცვლეობისათვის, რომელთა ცვლაშიც არ შეიმჩნევა რაიმე პროგრესი: მრუდის აღმავალი ნაწილი წარმოადგენს მისი დაღმავალი ნაწილის „მიზეზს'' ან პირობას და მეტს არაფერს".(34, გვ.250)

,,რეზიდუის" ცნების სიბნელემ, მისმა კომპლექსურობამ, მასში შემავალ ტერმინთა მრავალგვაროვნებამ, მაგ.: „გრძნობა", „ინსტიქტი", „გრძნობათა გამოვლენა მოქმედებაში" ამ ცნების ორმაგი სუბიექტ-ობიექტურმა ბუნებამ (ფსიქოლოგიური და სოციალური) მიგვიყვანა იქამდე, რომ იგი სოციოლოგიური მეცნიერების ლექსიკონში ვერ შევიდა.

პარეტოს კონცეფციის ირაციონალიზმს ჰქონდა ღრმა გნოსეოლოგიური და სოციალური ფესვები. მისი რეალური საფუძველი ადამიანის პოზიტივისტურ-რაციონალისტური მოდელის კრიზისი იყო. ამასთან ერთად ირაციონალურ ფსიქიკურ ძალთა გადამწყვეტი როლისათვის ხაზგასმა ღრმა საზოგადოებრივ პესიმიზმთან, ადამიანის გონებისადმი რწმენის დაკარგვასთან იყო დაკავშირებული, რომელმაც სოციალური კრიზისის ეპოქაში დისკრედიტაცია განიცადა. მთელი არსებულის გონიერების იდეის ნაცვლად მისი არაგონივრულობის, არალოგიკურობის იდეა შემოიტანება; რაციონალურობის იდეა ბიოფსიქოლოგიური გაგების ირაციონალიზმით იცვლება. პარეტოს სოციოლოგიური თეორია საზოგადოების ადექვატური გაგების საყრდენის გარეშე პიროვნებისა და სოციალური მოქმედების მეცნიერული თეორიის შექმნის შეუძლებლობის ნათელი მოწმობაა.

მოკლე შინაარსი:

1. ლოგიკურ - ექსპერიმენტული მეცნიერების მიზანი ნებისმიერი ექსტრა თუ მეტაემპირიული გაგებისგან თავის არიდებაში მდგომარეობს. ყველა გამოყენებული სიტყვა, ტერმინი აღნიშნულ თუ დაკვირვებულ ფაქტებთან შესაბამისობაში უნდა იყოს, ყველა ცნება უშუალოდ დადგენილ რეალობასთან მიმართებაში ან იმ რეალობასთან მიმართებაში უნდა განისაზღვრებოდეს, რომელიც შეიძლება ექსპერიმენტის დროს წარმოიშვას. ანუ, რელიგიურ თუ სამყაროს სხვა, ფენომენებთან შეუთავსებელ ცნებებს ლოგიკურ - ექსპერიმენტულ მეცნიერებაში ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ყველა ფილოსოფიური, ან ფენომენის არსების შესახებ ცნებები უსიტყვოდ უნდა იყოს გამორიცხული.

2. მეცნიერებაში ადგილი არ აქვს არაფერს, რაც გამოცდილების ჩარჩოებს სცილდება. ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მეცნიერებისგან, რომელიც დაკვირვებად ფენომენებთან მიმართებაში ნათლად განსაზღვრული ცნებებით სარგებლობს, რთული დეფინიციები მოცილებული უნდა იქნან. მეცნიერული დისკუსიები ყოველთვის რეალობას და არა იმ მნიშვნელობებს უნდა ეხებოდეს, რომლებსაც სიტყვებს ვანიჭებთ.

3. მეცნიერება, იმ სახით, რა სახითაც არის განმარტებული, მხოლოდ რეალობის შეზღუდულ სფეროს მოიცავს. ჩვენ შორს ვართ იმისგან, რომ შევიმეცნოთ ყოველივე, სამყაროში მომხდარი და აქედან გამომდინარე,შესაძლებობისაგან გამომდინარე ყველა ბუნებრივ პროცესზე ვიბატონოთ. ლოგიკური ქცევა მოიცავს და შეუძლია ადამიანის ყოველი სახის ქცევათა (ქმედებათა) მხოლოდ შეზღუდული ნაწილი მოიცვას. თუ ქცევის ლოგიკურობის წინაპირობად საკუთარი ქცევების შედეგების წინასწარმეტყველების შესაძლებლობა და სასურველი

მიზნების აზროვნების გზით განსაზღვრა გვევლინება და თუ მეცნიერება მიზნების აღნიშვნის ან ქცევების შედეგების წინასწარმეტყველებისა (გარდა შეზღუდული სფეროსი) საშუალებას არ იძლევა, მაშინ ადამიანის ქცევა აუცილებლად მნიშვნელოვნად არალოგიკური იქნება. ადამიანის ბუნების ძირითადი თავისებურება ისაა, რომ იხელმძღვანელოს გრძნობებით და სენტიმენტალურ ქმედებებს ფსევდოლოგიკური გამართლება მისცეს.

4. პარეტომ სოციალური მოქმედებანი „ლოგიკურ" და „არალოგიკურ" მოქმედებებად დაყო, ხოლო იმისთვის, რათა მათი განსხვავების კრიტერიუმი ეპოვა, მოქმედება მის შემადგენელ ელემენტებად – გარეგნულად გარედან დაკვირვებად მოქმედებად, რომლის რაციონალური დაფუძნება - დასაბუთება ჩვეულებრივ უკანა რიცხვით გვეძლევა), მოქმედი პირის ფსიქიკურ მდგომარეობად დაანაწევრა. ეს უკანასკნელი განხილულ იქნა, როგორც ის მუდმივი სიდიდე, რომელიც ძევს რა მოქმედების საფუძველში, მის ხასიათს განსაზღვრავს. ინდივიდის ფსიქიკურ მდგომარეობას პარეტო სოციალური ფენომენის „ობიექტურ" საფუძვლად თვლიდა, განსხვავებით მისი სუბიექტური საფუძვლისგან, რომლის ქვეშაც მას მოქმედი პირების მიერ რაციონალურად წამოყენებული არგუმენტები ესმოდა.

5. ყველა წინამორბედ სოციოლოგთა შეცდომა, პარეტოს აზრით, მდგომარეობდა იმაში, რომ ისინი საქმის ობიექტურ მხარეს უგულვებელყოფდნენ და მხოლოდ მის ნიადაგზე წარმოშობილ თეორიულ კონცეფციებს, ე.ი. სინამდვილის სუბიექტური ასპექტის შესწავლით იფარგლებოდნენ. „ობიექტური" - სოციოლოგიური გამოკვლევა კი ფსიქიკურ განწყობაზე და მის მიერ განპირობებულ „არალოგიკური" მოქმედებების შესწავლაზე უნდა იქნეს მიმართული, რომლებიც ყველა ადამიანურ მოქმედებათა შემადგენელ ძირითად მასას შეადგენენ საზოგადოდ.

6. „არალოგიკური" მოქმედება იმით ხასიათთება, რომ მათმა ჩამდენმა ადამიანებმა მოვლენებს შორის არსებული ჭეშმარიტი ობიექტური კავშირები არ იციან და ამიტომ მიზანთა მისაღწევად არაადექვატურ საშუალებებს იყენებენ, მიზნებსა და საშუალებებს ერთმანეთთან „არალოგიკურად" აკავშირებენ. მიზნისა და საშუალებების კავშირი მოცემულ შემთხვევაში ილუზორულია და მხოლოდ მოქმედი სუბიექტის წარმოდგენებში არსებობს. ასეთია, მაგალითად, მსხვერპლშეწირვა და სხვა რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ადათები, რომელთა მიზანია ღვთაების მოწყალების მიღება და ამით დასმული მიზნის მიღწევა. ამგვარი საშუალებები მიზანთან ობიექტურად არ არის დაკავშირებული და ამიტომაც მათ აღსრულებასაც ვერ აღწევენ.

7. „ლოგიკური მოქმედება“ არა გრძნობებით, არამედ გონებით ხელმძღვანელობს და ნორმებით რეგულირდება. ის ეკონომიკის, მეცნიერების, ნაწილობრივ პოლიტიკის სფეროში მოქმედებისთვისაა დამახასიათებელი. ამ შემთხვევაში საშუალება და მიზანი ერთმანეთს შორის ობიექტური ლოგიკითაა დაკავშირებული, რომელიც ნამდვილ არსებულ კავშირებს ეყრდნობა და ამიტომ მიზნის მიღწევასთან მივყავართ კიდეც. პარეტომ ამ უკანასკნელი მომენტის მნიშვნელობას ხაზი გაუსვა, რამდენადაც სუბიექტური თვალსაზრისით, ყველა მოქმედება იმას, ვინც მას ასრულებს ლოგიკური ეჩვენება და ჰგონია

8. პარეტოს მიერ დამუშავებულ სოციალური მოქმედების კონცეფციის საფუძველში ადამიანის გარკვეული კონცეფცია იდო. ინდივიდის ირაციონალური, არალოგიკური ბუნების ხაზგასმისას, იგი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის მოქმედება არასდროს არ წარმოადგენს იმას, რადაც თვითონ მას იგი ეჩვენება. სპეციფიკურად ადამიანური მდგომარეობს არა გონებაში, არამედ უნარში მოჩვენებითი ლოგიკური თეორიებისა და არგუმენტების დახმარებით გონება თავისი „არალოგიკური“ მოქმედებების შენიღბვისათვის გამოიყენოს. ადამიანს განსხვავებით ცხოველისაგან, „აზროვნების უნარი აქვსდა ამიტომ თავის ინსტიქტებსა, გრძნობებს და საბურველში ნიღბავს“. სწორედ იმიტომ, რომ ყველა ადამიანი წარმოადგენს როგორც გრძნობად, ისე გონიერ არსებას, წარმოიქმნება გონებისა და გრძნობების, გრძნობებისა და იდეოლოგიის თანაფარდობის პრობლემა. პარეტო ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე პრიორიტეტს გრძნობებს აძლევდა, და მათ ადამიანური ისტორიის ჭეშმარიტ მამოძრავებელ ძალებად თვლიდა. ამგვარად, სოციალური სისტემის დინამიზმის საფუძველი ემოციებია.

9. მხოლოდ ის გრძნობები, რომლებიც უცვლელნი არიან სოციალური სისტემის იმ ელემენტებს წარმოადგენენ, რომლებიც „ სოციალურ წონასწორობას განსაზღვრავენ“.

იტალიელმა სოციოლოგმა ამ ელემენტებს მისცა არაჩვეულებრივი და ძნელად გადასათარგმნი სახელწოდება „რეზიდუი“ (rezidui), რაც ქიმიურ მეცნიერებათა ენაზე აღნიშნავს „ნარჩენებს“ - ნაშთს, ან „ნალექს“, ამით სურდა მას შემდეგ, როგორც კი სოციალური მოქმედებიდან გამორიცხული იქნება ყველა რაციონალური მოსაზრებანი უცვლელად „დარჩენის“ უნარისათვის ხაზი გაესვა.

,,ნარჩენებს - ნაშთს“ როგორც გრძნობების, ემოციების, ვნებების, ინსტიქტების, ფსიქიკური მდგომარეობისა და მიდრეკილებების, განწყობილებების საფუძველს, პარეტოს აზრით, თანაშობილი, ბუნებრივი, გარეშე პირობებისგან დამოუკიდებელი ხასიათი აქვს. ისინი შინაგანი ბიოლოგიური იმპულსებია, რომლებიცადამიანის სოციალურ მოქმედებებს განსაზღვრავენ. „ნაშთთა“ „რეზიდუათა“ ექვსი მთავარი კლასის, რომელიც მრავალ ქვესისტემადაა დაყოფილი, საფუძველზე პარეტო

შეეცადა ადამიანურ მოქმედებათა ყველა მრავალრიცხოვანი ვარიანტი აეხსნა. ხაზი „რეზიდუათა" ორ პირველ კლასს გაუსვა.

10. პირველ კლასს „კომბინაციათა ინსტიქტებად" წოდებული „ნაშთები" შეადგენს, რომლებიც თითქოს ყველა სოციალურ ცვლილებათა საფუძველში ძევს. ესაა ადამიანის შინაგანი მიდრეკილება შეაგროვოს, სხვადასხვანაირად გადაადგილოს და შეაერთოს, კომბინაცია გაუკეთოს ნივთებს, ნაწილობრივ ამისგან მიღებული სიამოვნების გამო, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ადამიანს შეკრებისა და კომბინირებისაგან თავის შეკავება არ შეუძლია.

„ნაშთთა" მეორე კლასია - „აგრეგატთა მუდმივობა", რომელიც ერთხელ ჩამოყალიბებულ კავშირთა მხარდაჭერისა და შენარჩუნების ტენდენციას გამოხატავს, ეს კონსერვატიული გრძნობა ყოველივე ახლის მიუღებლობის საფუძველში ძევს.

„ნაშთთა" დანარჩენ კლასებში პარეტომ ადამიანის მისწრაფება, გამოავლინოს თავისი გრძნობები, საზოგადოებრივ მოქმედებებისა და ქცევის სოციალურობის გრძნობა, საკუთრების გრძნობა და ბოლოს, სქესობრივი ინსტიქტი შეიტანა.

11. ადამიანური ფსიქიკის გრძნობად სფეროთა საფუძველმდებარე როლის განამტკიცებისაგან, პარეტოს მათგან იდეოლოგიის, სოციალური სტრატიფიკაციისა და მმართველ ელიტათა ცვლის თეორიები გამოყავს.

იდეოლოგიები იქმნებიან იმისათვის, რათა მოქმედებათა გამომწვევი ჭეშმარიტი მიზეზები დაფარონ, რომელთაც ფესვებიადამიანის ფსიქიკის ირაციონალურ პლასტებში აქვთ გადგმული. იდეოლოგიური კონცეფციები, სისტემები, თეორიები პარეტომ„დერივაციის" (derivacioni) ტერმინით აღნიშნა, რაც წარმოებულს ნიშნავს, რითაც ხაზი მათ მეორად, გრძნობებისგან წარმოებულ ხასიათს გაუსვა.

პარეტომ დერივაციათა ოთხ კლასი გამოყო.

პირველ კლასში შედიან მტკიცებულებანი, რომლებიც შემოთავაზებული არიან, როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტებანი, ანუ დოგმები. „მოისმინე,იმიტომ,რომ უნდა მოისმინო", „ასეა საჭირო,იმიტომ,რომ საჭიროა".

მეორე კლასში შედიან არაკომპეტენტური მსჯელობანი, რომლებიც თავიანთ თავს ამართლებენ ავტორიტეტის დამოწმებით. „უნდა მოისმინო, იმიტომ, რომ ეს სურს მამას", „სწორია იმიტომ, რომ არისტოტელემ თქვა".

მესამე კლასში შედიან აპელაციები საყოველთაოდ მიღებული გრძნობებისა და პრინციპებისადმი; ხშირად ამგვარი დასაბუთებანი ეყრდნობიან მოქმედი პირის გრძნობებს, რომელიც ფლობს გარკვეულ „ნაშთ-რეზიდუის", მაგრამ გამოიხატება, როგორც „ყველა ადამიანთა", „უმრავლესობის" ან „ყველა თავისი თავის პატივისმცემელ ადამიანთა"

გრძნობებთან დამთხვევა-შესატყვისობა.

დერივაციათა მეოთხე კლასს ქმნიან წმინდა სიტყვიერი საბუთები, მოსაზრებები, „ვერბალური დასაბუთებანი", არავითარი ობიექტური ექვივალენტის მქონე გამოთქმები. ასეთებია ფორმალური ლოგიკიდან ცნობილი სოფიზმები.

12 ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის თავისებურება დამოკიდებულია მისი წევრების ბუნებრივ უნარებსა და ტალანტზე, ხოლო ეს კი თავის მხრივ განსაზღვრავს ჯგუფის საზოგადოებრივ ადგილს საზოგადოებრივი კიბის ამა თუ იმ საფეხურზე. იმათ, ვისაც აქვთ თავიანთი საქმიანობის სფეროში უმაღლესი მაჩვენებელი, პარეტო ელიტას უწოდებს. ელიტა ორ ნაწილად: მმართველ და არამმართველ ელიტად იყოფა.

ელიტა და არაელიტა შესაბამისად ქმნიან საზოგადოების უმაღლეს და უმდაბლეს ფენებს (მაღალ და დაბალ ფენებს). დაბალ ფენათა ყველაზე ნიჭიერი წარმომადგენლები „მაღლდებიან ზევით", ავსებენ რა მმართველი ელიტის რიგებს, რომლის წევრები თავის მხრივ, დეგრადირებისას, „ქვევით მასებში ეშვებიან", -მიმდინარეობს ელიტათა ცირკულაცია, ანუ წრებრუნვა წარმოიქმნება.

13. მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც მშვიდობიანობის დროს, მმართველი ელიტის განახლება ხდება არის სოციალური მობილობა. რაც უფრო „ღიაა" მმართველი კლასი, მით უფრო „მყარია" მისი ჯანმრთელობა, მით უფრო შესწევს უნარი შეინარჩუნოს თავისი ბატონობა. რაც უფრო ჩაკეტილია,მით უფრო ძლიერდება დაცემის ტენდენცია. „მმართველი კლასი ახლდება არა მხოლოდ რიცხობრივად, არამედ რაც უფრო მნიშვნელოვანია, თვისებურად, დაბალი კლასებიდან თავის შევსებით გზით. მათ თან მოაქვთ „ნაშთთა-რეზიდუათა" ენერგია და პროპორციები, რომლებიც აუცილებელია ძალაუფლების შენარჩუნებისთვის. მმართველი კლასი კვლავ აღორძინდება და აღდგება, კარგავს რა თავის ყველაზე გახრწნილ წევრებს".

14. ელიტათა აღმასვლისა და დაცემის, ამაღლებისა და კრახის ციკლები, პარეტოს რწმენით, აუცილებელი და გარდაუვალია. ელიტათა ცვლა, რყევა, მონაცვლეობა საზოგადოების არსებობის კანონს წარმოადგენს. რაღა ძევს ამ კანონის საფუძველში?

პარეტოსეული თეორია ამოდის მტკიცებისაგან, რომ ელიტათა წრებრუნვა წარმოიქმნება მათში არსებული პირველი და მეორე კლასის „ნაშთების" მონაცვლეობის შედეგად. ყოველ ელიტას მმართველობის განსაზღვრული სტილი შეესაბამება. „კომბინაციათა" ინსტიქტი განაპირობებს დარწმუნებასა და მოტყუებას, მასების გაბრიყვების მახვილგონივრული საშუალებების გამოყენებას, მასების შეცდომაში შემყვან საშუალებათა გამოყენებას.

,,აგრეგატთა მუდმივობის" ინსტიქტი მმართველთა საპირისპირო

თვისებებს განაპირობებს; ისინი აგრესიულნი, ავტორიტარულნი არიან, მიდრეკილება აქვთ ძალის გამოყენებისკენ. ეჭვით უყურებენ მანიპულირებას, მანევრირებასა და კომპრომისებს. თუ მმართველთა პირველი ტიპი მხოლოდ აწმყო-დღევანდელობით, მაშინ მეორე მომავლისკენ მიისწრაფვის - მომავალით ცხოვრობს.

კითხვები:

1. განმარტეთ ლოგიკურ - ექსპერიმენტალური მეთოდის ძირითადი პათოსი.
2. გამოაცალკევეთ და ერთმანეთთან მიმართებაში გაანალიზეთ ლოგიკურისა და ექსპერიმენტალურის ცნებების შინაარსები.
3. პარეტო სოციალურ ფენომენთა „ობიექტურ" და „სუბიექტურ" საფუძვლად რას მიიჩნევდა?
4. რა ნიშნებით ხასიათდება „არალოგიკური მოქმედება"?
5. რით ხელმძღვანელობს „ლოგიკური მოქმედება"?
6. სოციალური მოქმედების კონცეფციის საფუძველში რა ხასიათის ანთროპოლოგიური წანამძღვარი იდო?
7. რას უწოდა პარეტომ „რეზიდუა", ანუ „ნაშთები"? გაანალიზეთ მისი როლი.
8. რატომ უწოდა პარეტომ დერივაციებს „წარმოებული"?
9. ჩამოთვალეთ „რეზიდუათა", იგივე „ნაშთთა" ექვსივე კლასი და დაახასიათეთ ისინი.
10. პარეტომ დერივაციათა რამდენი კლასი გამოყო.
11. განმარტეთ პარეტოს გამოთქმის „იდეოლოგიები გრძნობათა ენებია" საზრისი.
12. რა არის პარეტოს აზრით ელიტის ცნების არსობრივი მახასიათებელი?
13. რა დევს ელიტათა მონაცვლეობა - წრებრუნვის საფუძველში?
14. როგორ ჰგონიათ, რატომ არ დამკვიდრდა სოციოლოგიის ენაში პარეტოს მიერ შემოტანილი „რეზიდუისა" და „დერივაციის" ცნებების აღმნიშვნელი ტერმინები?

ლექცია მეცხრე

ფერდინანდ ტიონისის სოციოლოგიური კონცეფცია



1. ფერდინად ტიონისი : ცხოვრება და მოღვაწეობა
2. სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემა
3. თემი - ერთობა (gemeinschaft) და საზოგადოება (gesellschaft)
4. ფორმათა სოციოლოგია
5. ფორმალიზმი და ისტორიზმი
6. სოციოლოგია და პოლიტიკა
7. ტიონისის სისტემის კრიტიკა
8. ტიონისის სოციოლოგიის მეცნიერული მნიშვნელობა.

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:

თემი - ერთობა (gemeinschaft), საზოგადოება (gesellschaft), ნება და აზროვნება, არსების (მთლიანობის - "Wesenwille") ნება, კერძო სუვერენული ნება ("Willkur"-ი), ერთობრივ ურთიერთობათა ტიპები: "გვაროვნული ურთიერთობანი", "მეზობლური", "მეგობრული", საზოგადოებრივი ურთიერთობების ტიპები: სოციალური ურთიერთობები; ჯგუფები; კორპორაციები, რაციონალურობის ზრდის პროცესი.

1. ფერდინად ტიონისი: ცხოვრება და მოღვაწეობა

ფერდინანდ ტიონისი 1855 წლის 26 ივნისს, შლეზვიგში პატარა ქალაქ ოლდენსვორტის მახლობლად, მდიდარი გლეხის ოჯახში დაიბადა. 1872 წელს იგი სტრასბურგის უნივერსიტეტში შევიდა და საუნივერსიტეტო განათლება 1875 წელს ტიუბინგენის უნივერსიტეტში კლასიკურ ფილოლოგიაში დისერტაციის დაცვით დაასრულა.

მისი მეცნიერული ინტერესები ყველაზე განსხვავებულ სოციალურ - მეცნიერულ დისციპლინათა პრობლემების ფართო წრეს მოიცავდა. მეცხრამეტე საუკუნის ოთხმოცი - ოთხმოცდაათიანი წლები მან მე -18 -ე, მე -19 -ე საუკუნეების სოციალური ფილოსოფიის შესწავლას მიუძღვნა. ამ კვლევის შედეგად 1896 წელს გამოცემული ტ. ჰობსის სოციალური დოქტრინის შესახებ შრომა მოგვევლინა. ასევე ამ წლებში მან ლაიბნიცის, სპინოზას, სპენსერის, ნიცშეს, მარქსის და ა.შ. შესახებ მრავალი სტატია დაწერა. ასეთი სტატიების წერა არც შემდგომში შეუწყვეტია. რისი ერთ-ერთი შედეგიც, 1921 წელს გამოცემული თხზულება „მარქსი. ცხოვრება და მოღვაწეობა“ იყო.

ჰობსის თეორიული მემკვიდრეობის დაუფლებამ ტიონისს ისტორიის ფილოსოფიისა და სამართლის ფილოსოფიის ღრმად შესწავლა გადააწყვეტინა. თავისი კონცეფცია მან 1881 წელს დაწერილ შრომაში

, „ერთობა და საზოგადოება (კულტურის ფილოსოფიის თეორემა)“ ჩამოაყალიბა. სწორედ ეს შრომა წარმოადგენს ტიონისის სოციოლოგიური კონცეფციის საფუძველს.

ასევე მე -19 - საუკუნის 80 - იანი წლების დასაწყისში ტიონისი სოციალური სტატისტიკით, კერძოდ, დანაშაულის, სიღარიბის, თვითმკვლელობის პრობლემებით დაინტერესდა. წიგნი „დანაშაული როგორც სოციალური მოვლენა“ 1909 წელს გამოვიდა. ემპირიულ კვლევასთან ერთად ტიონისი მუდმივად ეწეოდა თეორიულ შრომას სოციოლოგიის სფეროში. ამის დასტურია წიგნები: „მორალი“(1909), „საზოგადოებრივი აზრის კრიტიკა“(1922), „საკუთრება“(1926), „პროგრესი და სოციალური განვითარება“(1926), „შესავალი სოციოლოგიაში“(1931).

მისი ფართო თეორიული, ემპირიული, ასევე პუბლიცისტური მოღვაწეობის მიუხედავად, ტიონისმა აკადემიური აღიარება საკმაოდ გვიან მოიპოვა. მხოლოდ 1913 წელს გახდა ის უშტატო პროფესორი კილის უნივერსიტეტში. 1910 წელს ფრანკფურტში გერმანიის სოციოლოგიური საზოგადოების დამფუძნებელი ყრილობა ჩატარდა, რომლის ერთერთი დამფუძნებელი ტიონისი იყო. 1921 წელს იგი ამ საზოგადოების პრეზიდენტად აირჩიეს და ამ თანამდებობაზე ფაშისტების მიერ მის ფაქტობრივ დარბევამდე 1933 წლამდე დარჩა. სოციალ - დემოკრატიული პოლიტიკის სულისკვეთებით გამსჭვალული, იგი ვაიმარის რესპუბლიკასა იცავდა და ნაციონალ - სოციალიზმს ებრძოდა, საზოგადოებას „ბარბაროსობაში ჩავარდნის“ საშიშროებაზე აფრხილებდა, რის გამოც ნაცისტი დემაგოგების მხრიდან თავდასხმების ობიექტი იყო.

2. სოციოლოგიის ძირითადი პრობლემა

სოციოლოგიის მთავარი პრობლემის დაყენება ტიონისის მიერ მე-18-ე, მე-19-ე საუკუნეების სოციალურ - ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირითადი წინააღმდეგობის, სახელმწიფოს, სამართლის და სოციალური ინსტიტუტების წარმოშობისა და არსებობის პრობლემებისადმი რაციონალისტური და ისტორიული მიდგომების წინააღმდეგობის კვლევისაგან გამომდინარეობდა.

„განმანათლებლობის იდეებზე დაფუძნებული აზროვნების რაციონალისტური წესის მომხრეებისათვის ადამიანის ბუნებრივი, ხელშეუვალი უფლებების აღიარება და შესაბამისად ხალხის სუვერენული ძალაუფლების, ადამიანის ბუნების შესატყვისი გონიერი საზოგადოებრივი წყობის და გონებისეული კანონების დადგენის განუყოფელი უფლების აღიარება იყო დამახასიათებელი.

ისტორიული მიდგომის მომხრეები, რომლის მეთოდოლოგია ყველაზე ნათლად სამართლის ისტორიული სკოლის და ნაციონალური ეკონომიკის ისტორიული სკოლისშრომებში გამოვლინდა, პირიქით ადამიანური თანაცხოვრების ტრადიციული ნორმების და პროცესების

მნიშვნელობას და საზოგადოებრივი ცხოვრების სახელმწიფოებრივი და სამართლებრივი რეგულირების ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფორმების არსებობის აუცილებლობას უსვამდნენ ხაზს.

ტიონისმა რაციონალური მეცნიერული მეთოდის უპირატესობის სოციალური სამყაროს შესახებ არსებულ ისტორიულ თვალსაზრისთან შეერთება, რაციონალური და ისტორიული მსოფლმხედველობის გაერთიანება დაისახა მიზნად"(34, გვ. 104). ამ დროს იგი სამართლის ისტორიული სკოლის ფუძემდებლის კარლ სავინის შრომებს(უწინარეს ყოვლისა, პატარა მოცულობის, მაგრამ დიდი სახელის მომპოვებელ შრომაში „ კანონმდებლობისა და სამართალმცოდნეობის მიმართ ჩვენი ეპოქის მოწოდების შესახებ", გამოთქმულ და ფორმულირებულ იდეებს) ინგლისელი მკვლევარის სერ ჰენრიხ მენის მსოფლიოში ცნობილ წიგნს "ძველი სამართალი", რომელშიც (სტატუსისა და კონტრაქტის დაპირისპირებაში). ტიონისმა ანტინომიურ ცნებათა წყვილის შემუშავებისათვის კონცეპტუალური საფუძველი იპოვა, რომელმაც განსაზღვრა კიდეც საბოლოო ჯამში მისი საკუთარი სოციოლოგიური კონცეფციის შინაარსი, ასევე მორგანის, ბახოფენის და იმ დროის სხვა ეთნოგრაფთა, ისტორიკოსთა და სამართალმცოდნეთა შრომებს ეყრდნობოდა.

მე-19-ე საუკუნის გერმანიის ეკონომიკურ აზრში ნაციონალური ეკონომიის ისტორიული სკოლა ბატონობდა. საუკუნის დასასრულს ისტორიული სკოლის თავკაც ჰ. შმოლერსა და მათემატიკოსს, ფილოსოფოსს და ეკონომისტ კ. მენგერს შორის აქტიურად წარმოებულმა კამათმა მენგერის მიერ ხაზგასმული დედუქციური მეთოდის, შესაბამისად კი საზოგადოდ რაციონალურ - ცნებობრივი აზროვნების სასარგებლოდ ისტორიზმის გავლენის შესუსტება გამოიწვია. საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი რაციონალური მიდგომის საფუძვლები ტიონისმა მე-17-ე საუკუნის ევროპული ფილოსოოფიის მემკვიდრეობაში, უწინარეს ყოვლისა ჰობსისა და სპინოზას რაციონალისტურ ფილოსოფიაში, აღმოაჩინა.

ჰობსის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ პირველ ისტორიულ-ფილოსოფიურ შრომაში ტიონისმა იმ ცნებათა თეორიული შინაარსი ჩამოაყალიბა, რომლებიც მის საკუთარ სოციოლოგიურ თეორიას დაედო საფუძვლად. ტიონისის იდეების განვითარების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი აბზაცი ამ შრომიდან გვაუწყებს: "ჰობსთან მისი მიმდევრების ერთი ნაწილი" - ერთობის ნების აბსოლუტური სუვერენიტეტის კონცეფციისადმი მხარდაჭერას ეძებდა, ამ ეპოქის ისტორიულ სინამდვილეში მას შეუზღუდავი მონარქიის მოვლენა შეესაბამებოდა, მეორე ნაწილი ადამიანის ბუნების შესახებ ოპტიმისტური წარმოდგენებიდან ამოდიოდა და თვით ამ ახალ, ყველა დანარჩენის დამრჩდილავ ავტორიტეტს უარყოფდა, ისინი საკუთრივ ერთობას აუცილებლად საერთოდ არ თვლიდნენ, რამეთუ ვარაუდობდნენ, რომ კაცობრიო-

ბის შესაძლებელი უმაღლესი ბედნიერება შეიძლება წმინდა საზოგადოებაში საზოგადოებრივი სახელმწიფოს მეშვეობით. ე.ი. ინდივიდთა ერთმანეთთან თანაბარი, ტოლ-ორმხრივი, დადგენილი და მოშლადი ურთიერთდამოკიდებულობის მეშვეობით იქნეს მიღწეული. ამ იდეის პირველი წარმომადგენელი, რომელსაც წარმატება ხვდა, იყო ლოკი, მან თავისი შრომების წყალობით ძირითადად პოლიტიკური ეკონომიის სფეროში გაიმარჯვა. მსგავს შეხედულებათა რეალური საფუძველი ლიბერალური კონსტიტუციონალიზმის სახით გამოდიოდა"(ციტ: 34, გვ. 105).

საზოგადოების ორი ტიპის ეს პრინციპული დაპირისპირება ტიონისმა თანმიმდევრულად 1881 წელს დაწერილ პატარა შრომაში "ერთობა და საზოგადოება" გაატარა, რომელმაც მას მსოფლიო აღიარება მოუტანა.

3. ერთობა (თემი) (gemeinschaft) და საზოგადოება (gesellschaft).

ამ შრომის ძირითადი შინაარსი სოციალურ კავშირთა ორი ტიპის - ერთობლივის (gemeinschaftliche) და საზოგადოებრივის (gesellschaftliche) - დაპირისპირებაში მდგომარეობს. პირველი სახის ურთიერთობებს ფესვები ემოციებში, ერთგულებასა და სიყვარულში, სულიერ გატაცებებსა და მიდრეკილებებში აქვს გადგმული და საკუთარ თავთან იგივეობას, როგორც ცნობიერად ტრადიციების დაცვის, ისე არაცნობიერად, ემოციური კავშირის ძალით და საერთო ენის გამაერთიანებელი ზეგავლენის წყალობით ინარჩუნებენ. ტიონისი წერს: "მე ერთობლივ ურთიერთობათა შემდეგ ტიპებს გამოვყოფ:

1) "გვაროვნული ურთიერთობანი". ბუნებრივია, პირველ რიგში ასეთებად სისხლით - ნათესაური კავშირები ითვლებიან; 2) "მეზობლური" ურთიერთობანი, რომლებიც ქორწინებისა და ვიწრო აზრით ოჯახური ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ერთად ცხოვრებით გამოირჩევიან. 3) "მეგობრული" ურთიერთობანი, რომლებიც სულიერ სიახლოვესა ან ნათესაობის ცნობიერებას ემყარებიან, რამდენადაც ასეთი ცნობიერება ერთობლივი ცხოვრების რომელიმე სახის საფუძველში დევს. ისინი განსაკუთრებულ სოციალურ მნიშვნელობას იძენენ მაშინ, როდესაც მათი როგორც საერთო რელიგიური მიკუთვნებულობის, როგორც „თემის" გაცნობიერება ხდება.

მეორე სახის, ანუ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველში სოციალური გაცვლა, საკუთრებაში მყოფ ნივთთა ცვლა ძევს. მაშასადამე ამ ურთიერთობებს ნივთობრივი ბუნება აქვთ დამონაწილეთა დაპირისპირებულად წარმართული მისწრაფებებით ხასიათდებიან. ეს ურთიერთობანი ნაწილობრივერთობლივი ტიპის ურთიერთობებს ეფუძნებიან, მაგრამ მათ არსებობა განცალკავებულ და ერთმანეთისათვის უცხო

ინდივიდებს, თვით მტრებს შორისაც კი შეუძლიათ, მათში მონაწილე ინდივიდის შეგნებულ - გაცნობიერებული გადაწყვეტილების წყალობით. ამგვარი ურთიერთობების სუბიექტები როგორც სხვადასხვა სახის ჯგუფები, კოლექტივები, გაერთიანება, ისე სახელმწიფოებიც კი შეიძლება იყოს, რომლებსაც როგორც ფორმალურ "პირებს" განიხილავენ. "ყველა ამ ურთიერთობათა და კავშირთა არსება იმ სარგებლობისა და ღირებულებების გაცნობიერებაში მდგომარეობს, რომელსაც ერთი ადამიანი მეორესთვის ფლობს ან შეიძლება ფლობდეს და რომელსაც ეს მეორე ადამიანი აღმოაჩენს, აღიქვამს და აცნობიერებს". (ციტ: 34, გვ. 106)

ურთიერთობათა და კავშირთა ეს ორი გვარი - ერთობრივი და საზოგადოებრივი, მოწოდებულია არა მხოლოდ ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობა, არამედ საზოგადოებისადმი ადამიანის დამოკიდებულებაც დაახასიათოს. ერთობაში სოციალური მთელი ლოგიკურად წინ უსწრებს ნაწილებს, საზოგადოებაში პირიქით, სოციალური მთელი - ნაწილთა ერთობლიობაა. განსხვავება ერთობასა და საზოგადოებას შორის სოციალური მთელის შემადგენელ ნაწილთა ორგანულ და მექანიკურ კავშირებს შორის განსხვავებაა. სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის ამ ორი ტიპის ფუნდამენტი ნების ორი ტიპია: რომელსაც ტიონისი, როგორც "Wesenwille" და "Kurwille-ს" (თავდაპირველად იყო - "Willkur"-ი) აღნიშნავს. პირველი ესაა არსების ნება, ე.ი. მთელის ნება, რომელიც სოციალური ცხოვრების ყველა, თვით უმნიშვნელო ასპექტსაც კი განსაზღვრავს. მეორე მაინტეგრირებელი მოქმედების სხვა ტიპს, სოციალური ნების შესუსტებას, მის მრავალ კერძო სუვერენულ ნებად დანაწევრებას აღნიშნავს, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელში მექანიკურად ერთიანდებიან.

„ტიონისის მიერ ნების კატეგორიისადმი პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის მინიჭებამ მრავალ მკვლევარს საფუძველი მისცა მისი იდეები სოციოლოგიაში ფსიქოლოგიური მიმართულებისათვის მიეკუთვნებინა. საეჭვოა ამ აზრის სისწორე. ტიონისს ნება სრულებითაც არ ესმის როგორც წმინდა ფსიქოლოგიური ფაქტორი. თუმცა იგი მუდამ წერს იმის შესახებ, რომ ნების გარეშე არ არსებობს ადამიანური მოქმედება. ნება მის კონცეფციაში ფრიად აბსტრაქტული ცნებაა, რომელიც უშუალო ფსიქოლოგიურ საზრისს მოკლებულია, ნება "ადამიანის ყოველი სულიერი საქმიანობაა", - წერდა ტიონისი. ნება აღინიშნება აზროვნების მონაწილეობით. ამიტომ, "მე განვასხვავებ ნებას, რამდენადაც იგი შეიცავს აზროვნებას, და აზროვნებას, რამდენადაც მასში შედის ნება". მეორე შრომაში იგი უფრო ნათელ განსაზღვრებას იძლევა: "ნება თავისი ადამიანური სახით აზროვნების ძალით განისაზღვრება", ხოლო ტიონისის მიერ თავისი მთავარი შრომის ერთ-ერთ განყოფილებაზე წამძღვრებული ლათინური ეპიგრაფი, რომელიც სპინოზადანაა

აღებული - "Voluntas atque intelleqtus unum et sunt"- (ნება და გონება ერთი და იგივეა) - საშუალებას გვაძლევს ადამიანური ნების შესახებ მისი წარმოდგენების წარმოშობას და მაშასადამე საზრისსაც ნათელი მოვფინოთ" (იქვე, გვ.107).

სოციოლოგიის ტიონისისეული დაფუძნების ტიონისის რაციონალისტური ხასიათი ინდივიდთა სოციალური ქცევის მისეულ განმარტებაშიც გამოვლინდა. სოციალური ქცევის ანალიზისას ტიონისმა თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ შრომაში "Einfuhrung in die Soziologie"-ში გამოაქვეყნა მაქს ვებერისეული ტიპოლოგია, რომლის მიხედვითაც სოციალური მოქმედების (ქცევის) მიზან-რაციონალური, ღირებულებით - რაციონალური, აფექტური და ტრადიციული ფორმები არსებობს. ამ ფორმათაგან პირველში, ტიონისის აზრით, Kurwille, დანარჩენ სამში კი (რომელთაგან მხოლოდ ერთი გულისხმობს ფსიქოლოგიურ ფაქტორს, როგორც განმსაზღვრელს) - Wesenwille რეალიზდება. ამგვარად, გონების რაციონალური, მუშაობა ნების ორი ტიპისა და მათთან დაკავშირებული საზოგადოებრივი წყობის ორი ტიპის განსხვავების კრიტერიუმია. სოციალური მოქმედების (ქცევის) ტიონისისეული ანალიზის საფუძველში მიზნებისა და საშუალებების ურთიერთდამოკიდებულების ანალიზი, ე.ი. რაციონალურობის ანალიზი ძევს, მაშინ, როდესაც სოციალურის ბუნება ინდივიდების მიერ საკუთარი თავისა და სხვების როგორც საზოგადოების წევრთა სახით, გაცნობიერების მეშვეობით აღმოჩნდა განსაზღვრული.

რამდენადაც ტიონისმა ფაქტობრივად (სპინოზას კვალად) ნება და გონება გააიგივა. ეს უკვე იმას ნიშნავდა, რომ ერთობლივი სოციალური ცხოვრების, სოციალური ურთიერთქმედებისადმი, "განსაზოგადოებისადმი" სურვილი, ტიონისის მიხედვით (ისევე, როგორც - სახელმწიფოს წარმოშობა ჰობსის მიხედვით) არა ეკლესიის ნაკურთხი ტრადიციისაგან, როგორც ამას რომანტიზმის პოლიტიკური ფილოსოფიის მომხრეები ამტკიცებენ (და არც ღმერთისგან, როგორც ამას ჰობსის მოწინააღმდეგე სკოლასტიკოსები ამტკიცებენ), არამედ გონებისაგან მოდის. ნებისყოფის ტიპების შესახებ ტიონისის მოძღვრებაში მისი დაპირისპირება რომანტიზმისადმი და საზოგადოებრივი ცხოვრების რაობის რაციონალური ახსნისადმი მისწრაფება ცხადად გამოვლინდა.

4. ფორმათა სოციოლოგია

სად შეიძლება ემპირიულად დავაკვირდეთ სოციალური წარმონაქმნებს, რომლებშიც ნების ეს ტიპებია რეალიზებული და განხორციელებული? სხვა სიტყვებით, შესაძლებელია თუ არა საერთოდ, ემპირიულად დავაკვირდეთ ერთობას და საზოგადოებას? ამ კითხვაზე ტიონისის უარყოფითი პასუხი აქვს. ყოველი კონკრეტული სოციალური წარ-

მონაქმნი ერთობრივი და საზოგადოებრივი ელემენტების შეერთებაა, თვითონ ეს ცნებები კი - კონტინინუმის პოლუსებია, რომლებშიც შეიძლება ყველა კონკრეტული ისტორიული საზოგადოება განლაგდეს. თითოეული ამ პოლუსთაგან თავისთავად არ არსებობს. ესენი - აზროვნებითი ნივთები, აბსტრაქტული არსებები, იდეალური ან

კონსტრუირებული ტიპებია.

„ყველაზე გავრცელებული შეცდომა, რომელშიც ტიონისის კომენტატორები და ინტერპრეტატორები ხშირად ვარდებიან, ამ ტიპთა ემპირიული გაიგივების მცდელობაში მდგომარეობს. ამგვარი მცდელობები ტიონისისეულ მიდგომას ძირფესვიანად ამახინჯებენ, ტიონისმა შემთხვევით არ უწოდა თავისი შრომის ერთ-ერთ ქვეთავს "კულტურის ფილოსოფიის თეორემა". "ერთობისა" და "საზოგადოების" ცნებები სოციოლოგიის ფორმალური, გარკვეული აზრით "გეომეტრიზირებული" კონცეფციის შემუშავების პირველ ნაბიჯებად იქცა, რომელსაც ტიონისი „წმინდა სოციოლოგიას" უწოდებდა (საბოლოოდ სოციალური აზრის ისტორიკოსების შრომებში მას ფორმალური სოციოლოგია ეწოდა, ხოლო ტიონისს შესაბამისი „სკოლის" დამფუძნებელის სახელი უწოდეს). ტიონისი შემთხვევით არ ეყრდნობოდა ჰობსს, მაშასადამე, ჰობსის მიხედვით, წერდა იგი, წმინდა ე.ი. apriori, დასაბუთებული მეცნიერება შესაძლებელია: ა) აზროვნებითი ნივთების; აბსტრაქტული საგნების შესახებ (გეომეტრია); ბ) "პოლიტიკური "სხეულების", ე.ი. სოციალური ინსტიტუტების პრინციპების შესახებ, რომლებიც ადამიანური აზროვნებიდან გამომდინარეობენ და რომელთა გრძნობადი აღქმაც შეუძლებელია, მაგრამ "რომელთა ტიპებსაც ვაგებთ, [კონსტრუქციას ვუკეთებთ]"(იქვე, გვ. 108). ასეთივე პრინციპი იდო ტიონისის საკუთარი მეცნიერებათმოძღვრების საფუძველში. როგორც ჰობსი და სპინოზა დარწმუნებული იყვნენ more geometrico შემეცნების უსაზღვრო შესაძლებლობებში, ისე ტიონისიც ფიქრობდა, რომ ინდივიდთა ინტერესებითა და მიდრეკილებებით, აგრეთვე ჯგუფთა და კლასთა მიზნებითა და ანგარებით აუმღვრეველ სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა ფორმათა ფორმალური დედუქცია საშუალებას მოგვცემს უნივერსალურ და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე სოციალურ შემეცნებას მივაღწიოთ. ამიტომაც გამოჩნდა მის შრომაში სიტყვა "თეორემა" როგორც ემპირიზმისა და ირაციონალიზმის მზარდი ტენდენციების საპირისპიროდ ცნებობრივი, კონსტრუქციული აზროვნების უფლების განმტკიცების გამოხატულება.

ამგვარი რაციონალისტური სოციოლოგიის მეთოდის პირველხარისხოვანი მოთხოვნა, ლოგიკურად მკაცრი გამოკვლევების უზრუნველყოფისა და საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე შემეცნების მიღწევის აზრით, სოციალურ მოვლენათა ობიექტივაციის მოთხოვნა იყო

ობიექტივაციის იარაღები: აბსტრაგირება, იდეალიზაცია, იდეალურ

ტიპთა კონსტრუირება იყო. მიღებული ტიპები არ იყვნენ აბსოლუტიზირებულნი, მათ ნამდვილ არსებობას არ მიაწერენ, პირიქით, თვით ამ ტიპებს - ცნებით "საზომებს" - სოციალური ცხოვრების ცოცხალ სინამდვილეს ადებენ, რითაც მისი სოციოლოგიური შესწავლის შესაძლებლობებს გვაძლევენ. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ვინაიდან, კონსტრუირებული ცნებების და ემპირიული სინამდვილის გაიგივების შეუძლებლობისადმი ხაზგასმით, ტიონისი სოციოლოგიის მეცნიერულ რელსებზე დაყენებას ისწრაფვოდა.

ამგვარად, სოციოლოგიის საწყისი აბსტრაქცია გახდა. ასეთი მიდგომა ისტორიული სკოლისა და სიცოცხლის სუბიექტურ-ემპირიული ფილოსოფიის წინააღმდეგ იყო მიმართული და საზოგადოების ბუნებრივი მდგომარეობის განმანათლებლური იდეის რეაბილიტაციისა, და, მაშასადამე, ისტორიის, განვითარების უგულვებელყოფისაკენ უნდა წავეყვანეთ. მაგრამ ტიონისმა ამ საფრთხის თავიდან აცილება შესძლო. საქმე ისაა, რომ საწყისი იდეალიზაცია, რომელზეც ის თავის სოციოლოგიას აფუძნებდა, თავის თავში არა ერთ (როგორც მაგალითად ჰობსთან ან ლოკთან, ან სხვა განმანათლებლებთან იყო), არამედ ორ აბსტრაქტულ ცნებას შეიცავდა. ტიონისის სოციოლოგიური აზროვნების საფუძველში ცნებობრივი ანტინომიის პრინციპი იდო: როგორც სოციალური ნების ყოველი კონკრეტული გამოვლენა ერთდროულად ნების და გონების მოვლენასაც წარმოადგენს, ისე ყოველი სოციალური წარმონაქმნი თავის თავში როგორც ერთობის, ისე საზოგადოების ნიშნებსა და თვისებებს ერთდროულად შეიცავს.

ამგვარად, ერთობა და საზოგადოება სოციალურ ფორმათა კლასიფიკაციის ძირითადი კრიტერიუმი გახდა. საზოგადოებრივ არსებებს, ანუ სოციალური ცხოვრების ფორმებს იგი სამ ტიპად: 1) სოციალურ ურთიერთობებად; 2) ჯგუფებად; 3) კორპორაციებად, ანუ გაერთიანებებად ყოფს. სოციალური ურთიერთობანი არსებობენ მაშინ, როდესაც მასში მონაწილე ინდივიდების მიერ ისინი არა მხოლოდ შეიგრძნობიან და გაცნობიერდებიან როგორც ასეთი, არამედ როდესაც მათ მიერ მათი აუცილებლობა იმ ზომითაა გაცნობიერებული, რა ზომითაც მათგან მონაწილეთა ურთიერთვალდებულებები და უფლებები წარმოიქმნებიან. სხვა სიტყვებით სოციალური ურთიერთობები - ობიექტური ხასიათის მქონე ურთიერთობებია.

ორზე მეტ მონაწილეთა შორის სოციალურ ურთიერთობების ერთობლიობა "სოციალურ წრეს" წარმოადგენს. სოციალური წრე ურთიერთობებიდან ჯგუფზე გადასვლის საფეხურია. ჯგუფი წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც ინდივიდთა გაერთიანება რაღაც მიზნის მისაღწევად როგორც აუცილებელი რამ, მათ მიერ შეგნებულად - გაცნობიერებულად განიხილება. ესა თუ ის სოციალური ფორმა კორპორაციად ან გაერთიანებად იმ შემთხვევაში იწოდება, როდესაც იგი შინაგან ორ-

განიზაციას ფლობს, ე.ი. როდესაც განსაზღვრული ინდივიდები მასში განსაზღვრულ ფუნქციებს ასრულებენ, თანაც მათ მიერ ჩატარებული აქტები კორპორაციის აქტებს წარმოადგენენ. ურთიერთობებად, ჯგუფებად და გაერთიანებებად დაყოფა "ბატონობა-ამხანაგობის" კრიტერიუმის მიხედვით ადამიანთა ურთიერთობების კლასიფიკაციას გადაეჯვარება. შემდეგ ასეთი კლასიფიკაციის შედეგად მიღებული ტიპები ყველაზე ზოგადი კრიტერიუმის მიხედვით "ერთობისეულ" და "საზოგადოებისეულ" ტიპებად ნაწილდებიან.

ასევე რთულია სოციალურ ნორმათა ტიონისისეული კლასიფიკაცია, რომლებიც წესრიგის ნორმებად, სამართლებრივ და მორალურ ნორმებად იყოფიან. პირველი - ეს ზოგადი - საერთო ნორმათა ერთობლიობაა, რომლებიც თავიდანვე საერთო თანხმობაზე ანუ კონვენციაზეა დაფუძნებული. სოციალური წესრიგის ნორმები ფაქტთა ნორმატიული ძალით განისაზღვრებიან. სამართალი, ტიონისის მიხედვით, ადათებისაგან ან ფორმალური კანონმდებლობის შექმნის გზით წარმოიქმნება. მორალი რელიგიის ან საზოგადოებრივი აზრის მიერ დგინდება. მითითებული ნორმატიული ფორმები თავის მხრივ "ერთობისეულ" და "საზოგადოებისეულ" ფორმებად იყოფიან. ნორმათა ყველა ტიპის განსხვავებებს მხოლოდ და მხოლოდ ისევ "იდეალურ-ტიპიური", ანალიზური ხასიათი აქვთ. რეალობაში ისინი წმინდა სახით არ გვხვდებიან. სოციალურ ფორმათა ნორმატიული სისტემები სოციალური წესრიგის, სამართლისა და მორალის ნორმათა ერთობლიობისაგან შემდგარი აღმოჩნდნენ.

5. ფორმალიზმი და ისტორიზმი

სოციალურ ღირებულებათა ტიონისისეული ტიპოლოგია ნაკლებ რთული ხასიათისაა.

ყველა ეს დეტალური და დანაწევრებული ტიპოლოგიური მსჯელობები აბსოლუტურად არა ისტორიული და აბსტრაქტული ხასიათის იქმნებოდნენ, მათი ერთობისეულად და საზოგადოებისეულად მუდმივად გატარებული დაყოფა რომ არა. კონკრეტული სოციალური მოვლენებისადმი ამ პრინციპის გამოყენებამ ტიონისს ისტორიული განვითარების მოვლენებისათვის ხელის ჩაჭიდებისა და კონცეპტუალურად ასახვის შესაძლებლობა მისცა.

სწორედ ეს იყო აღწერილი კლასიფიკაციათა საზოგადოდ და ტიონისის წმინდა სოციოლოგიის ძირითადი ცნებების -კერძოდ ერთობისა და საზოგადოების გამოყენებითი მნიშვნელობა. ტიონისის ზოგიერთი მიმდევარის მიერ გამოყენებითი სოციოლოგია როგორც "ისტორიის მეცნიერული ფილოსოფია" განიხილება. თვითონ ტიონისმა თავდაპირველად ძალიან მორიდებულად განსაზღვრა მისი მიზანი. "თუ წმინდა

სოციოლოგია - წერდა ის - სოციალურ არსებათა გააზრებითა და უძრავ მდგომარეობაში აღწერით იფარგლება, მაშინ გამოყენებით სოციოლოგიას საქმე დინამიკასთან, ე.ი. განიხილვასთან მათ მოძრაობაში აქვს". გამოყენებითი სოციოლოგიის მეთოდად ტიონისთან ცნებითი ანტინომიის პრინციპი იქცევა. სოციალური ურთიერთობების ფუნდამენტში მდებარე ნებისა და გონების დიალექტიკური ურთიერთზემოქმედება, ტიონისის მიხედვით, გონების გაბატონების მიმართულებით ვითარდება, ე.ი. საზოგადოებრივი განვითარება რაციონალურობის ზრდის პროცესს წარმოადგენს.

„საზოგადოებრივი განვითარების მიმართულება - ერთობიდან საზოგადოებისაკენ ამით განისაზღვრება. "რაციონალობის ჩამოყალიბება - წერს ტიონისი - არის საზოგადოების ჩამოყალიბება, რომელიც ნაწილობრივ ერთობასთან როგორც ერთობრივი თანაცხოვრების თავდაპირველ ან უკიდურეს შემთხვევაში ყველაზე ძველ ფორმასთან თანხმობაში, ნაწილობრივ მასთან შეუწყნარებელ წინააღმდეგობაში ვითარდება". ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი გამოყენების საფუძველზე, ტიონისი სხვადასხვა სახის სოციალურ სტრუქტურათა განვითარების დინამიკას აანალიზებს, მისი თანამედროვე საზოგადოების სოციალურ პრობლემებს იკვლევს, ამავე დროს საკუთარი მითითებების რეალიზაციის ნიმუშებს დემონსტრაციას უკეთებს: "... ამ მიდგომის საფუძველში მდებარე განხილვის წესი ყოველი ისტორიული მდგომარეობის, აგრეთვე მთელი სოციალური ცხოვრების განვითარების გასაანალიზებლად უკიდურეს შემთხვევაში იმდენად გამოვიყენოთ, რამდენადაც ეს განვითარება ერთობიდან საზოგადოებრივი ფორმებისა და შინაარსებისაკენ მიდის ". (იქვე, 111).

თავისი სოციოლოგიური კონცეფციის ღირსებად ტიონისი, პირველი, მის ობიექტურობას, მეორე, მისთვის დამახასიათებელ ნატურალისტურ ტენდენციას, მესამე, ღირებულებითი წანამძღვრებისა და პრაქტიკული სოციალური საქმიანობისაგან მის დამოუკიდებლობას თვლიდა. სოციოლოგიის მეცნიერულობა და ობიექტურობა ტიონისს როგორც საყოველთაო მნიშვნელობა ესმის, რომელიც მას სოციოლოგიურ ცნებათა ლოგიკური სიმკაცრისა და ერთმნიშვნელოვნებისაგან გამოყავს.

მისი აზრით, სოციოკულტურულ ფენომენებს აუცილებლად უნდა მივუდგეთ ნატურალისტურად, ე.ი. იმ თეორიულ-შემეცნებითი პრინციპებისა და მეთოდების გამოყენებით, რომლებიც დამახასიათებელია ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებისათვის. საჭიროა - ამბობდა იგი, ამ ფენომენთა განხილვა "ნივთთა მსგავსად, ზუსტად ისე, როგორც ბუნებისმეტყველი აკვირდება მცენარისა და ცხოველის სასიცოცხლო პრიცესებს". ამგვარი მიდგომა სოციალურ მოვლენათა საზრისისეული მხარის თაობაზე გამოთქმულ საკითხთა "ფრჩხილების გარეთ გატანის" აუცილებლობას ნიშნავდა. დაე ისინი წაიღოს სიცოცხლის ფილოსოფი-

ამ, სუბიექტური მეცნიერული სოციოლოგიის საგანი არ არის.

ღირებულებებისაგან თავისუფლება როგორც მეცნიერული სოციოლოგიის პრინციპი ტიონისთან გამომდინარეობდა ობიექტურობისა და ნატურალიზმის პრინციპისაგან. ერთის მხრივ წმინდა კონსტრუქციული, იდეალურ - ტიპიური მიდგომა უნდა გამხდარიყო საიმედო საფარი სოციოლოგიური კონსტრუქციის საფუძველში ჩადებული კავშირებისა და ურთიერთობის რეალობიდან თვითნებური ე.ი. არსებითად რაღაცნაირი პირველადი უპირატესობებით, ცრურწმენით, შეფასებებით, გაპირობებული გამოცალკავების წინააღ-მდეგ. მეორეს მხრივ, სოციალური პროცესებისადმი, როგორც ბუნებრივი მოვლენისადმი მიდგომამ მკვლევარი აიძულა უარი ეთქვა სოციალური პრაქტიკის მოთხოვნილებებზე, ყოველგვარი ტიპის შეფასებით პოზიციებზე და ეძება მათში მისი საკუთარი ლოგიკა ისე, თითქოს იგი სავსებით უცხო ყოფილიყოს სოციალური აზროვნების, სოციალური პრაქტიკის ლოგიკისაგან.

ამ ორი პრინციპის თანმიმდევრულმა გატარებამ, ტიონისის აზრით, უნდა განათავისუფლოს მეცნიერული სოციოლოგია ეთიკისაგან ერთის მხრივ და პოლიტიკისაგან მეორეს მხრივ, ამიტომ შეუძლებელია ტიონისში დავინახოთ რომანტიკული იდეალების მქადაგებელი, ვინაიდან მისი მისწრაფება გაანთავისუფლოს მეცნიერება ღირებულებითი მსჯელობებისაგან, სწორედ მისი სოციოლოგიის ანტირომან-ტიკულ-პოზიტივისტური სულისკვეთების ტენდენციას მოწმობს.

6. სოციოლოგია და პოლიტიკა.

პოზიტივისტური გაგებით მეცნიერების თავისუფლება პოლიტიკისაგან თავისუფლებას გულისხმობს. სოციოლოგიისა და პოლიტიკის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი ტიონისის მიერ ძალიან ფართოდაა დაყენებული, როგორც სოციალური თეორიისა და სოციალური პრაქტიკის ანუ თანამედროვე ენით, რომ ვთქვათ, შემეცნებისა და ინტერესის ურთიერთმიმართების შესახებ საკითხის ფორმითაა დასმული. ღირებულებით მსჯელობებზე უარის თქმა, მათი თავიდან აცილება არ არის ტიონისის მიხედვით სოციალურ ღირებულებათა კვლევაზე უარის თქმა, პირიქით, ღირებულებათა მხოლოდ სოციოლოგიური, მეცნიერული, ობიექტური და ნატურალისტური შესწავლა პოლიტიკას საიმედო საფუძველს და პოლიტიკურ საქმიანობის მეცნიერულად დასაბუთებულ - დაფუძნებული ფორმების გამომუშავების შესაძლებლობას მისცემს. პოლიტიკა - ერთ-ერთი ხელობაა, რომელიც მეცნიერებათა მიერ მოპოვებულ მონაცემებს იყენებს, მათ შორის განსხვავება იმაშია, რომ მეცნიერება ღირებულებას კვლევის საგნად აქცევს, ხოლო პოლიტიკა კი - საქმიანობის საფუძვლად. „მეცნიერული თვალსაზრისის, დაკვირვებისათვის სავსებით ცუდი ან საზიანოც კია იცოდეს „სასურველია“

თუ არა რაღაცა მოცემული მიზნის მიღწევა. პრაქტიკოსი კი სწორედ სასურველისაგან ამოდის, იგი ისწრაფვის ამ მიზნისკენ და სურს იცოდეს, თუ ეს საერთოდ შესაძლებელია ვიცოდეთ მეცნიერული უტყუარობით, როგორი საშუალებებით შეიძლება ამ მიზანს მივაღწიოთ. როგორც მკვლევარს, მას საქმე მიზეზებთან და შედეგებთან აქვს, მეცნიერი კაცი მხოლოდ და მხოლოდ იმეცნებს. პრაქტიკოსს ადამიანს კი მოქმედება სურს" (34, გვ. 112).

წმინდა და გამოყენებითი სოციოლოგია ტიონისის სოციოლოგიურ იდეათა სპეციფიკურ შინაარსს ფაქტობრივად ამოწურავენ. მაგრამ ტიონისმა ემპირიული სოციოლოგიის განვითარებაზეც დიდი გავლენა მოახდინა.

მისი შეხედულებისამებრ, თუ წმინდა სოციოლოგია აანალიზებს საზოგადოებას სტატისტიკურ მდგომარეობაში, გამოყენებითი - ცვალებადობასა და განვითარებაში, მაშინ ემპირიული სოციოლოგია, ანუ სოციოგრაფია, თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრების ფაქტებს იკვლევს. თუ წმინდა სოციოლოგიის მეთოდი - ცნებითი კონსტრუირება, ხოლო გამოყენებითი სოციოლოგიისა - ჰიპოთეზურ-დედუქციური, მაშინ სოციოგრაფიის მეთოდი თვით სოციალურ ფაქტთა კვლევაში მდგომარეობს, ეს დაკვირვებისა და მის საფუძველზე წარმოებული შედარების მეთოდი, ემპირიული, მაშასადამე, ინდუქციური მეთოდია.

სოციოგრაფიისათვის ამოსავალი მონაცემები სტატისტიკის მონაცემებია, რასაკვირველია, წერს ტიონისი, ოფიციალური სტატისტიკისადმი სოციოგრაფიის ნდობა უსაზღვრო არ არის, ოფიციალური პუბლიკაციები ხომ იმ მიზეზებისთვისაა განკუთვნილი, რომლებსაც მთავრობა და სახელმწიფოებრივი დაწესებულებანი მისდევენ, მაგრამ „სოციოგრაფია აანალიზებს იმავე მასალას, ოღონდთავისი განსაკუთრებული მიზნებისაგან ამოდის" (იქვე) გარდა ამისა, სოციოგრაფი აგროვებს საკუთარ სტატისტიკას, თავისი შრომის მიზნების შესატყვისად მიმართავს სხვადასხვა მონაცემებს, რომლებიც არ არიან ასახული ოფიციალურ პუბლიკაციებში. და ბოლოს, სოციოგრაფმა, თუ მას სურსმეცნიერულ ნიადაგზე იდგეს, საჭიროა არა მარტო წიგნებიდან ამოკრეფილი ციფრებიდან წარმოიდგინოს ქვეყანა და ხალხი, არამედ მას კიდევ მის მიერ გაანალიზებული რიცხვების გააზრებაც, მისი საზრისის გაგებაც უნდა შეეძლოს.

ტიონისის საკუთრივ ემპირიული გამოკვლევების საგანი დამნაშავეობა, თვითმკვლელობა, დემოგრაფიული ცვლილებები, მრეწველობა და პოლიტიკურ პარტიათა საქმიანობა იყო, მაგრამ ამ სფეროთა გამოყოფა თავისთავად პირობითია, ვინაიდან ყოველ პრობლემას ტიონისი ფართო კონტექსტში აანალიზებდა. მაგალითად, დამნაშავეობის შესწავლა ეკონომიკურ-დემოგრაფიულ ანალიზთან მჭიდრო კავშირში ხდებოდა. შლეზვიგ-გოლშტეინის პროვინციაში დამნაშავეობის ანალიზისათვის

მონაცემების შეკრებისას, ტიონისი არ კმაყოფილდებოდა და არ იფარგლებოდა ოფიციალური კრიმინალური სტატისტიკით, რომელიც ცნობებს მხოლოდ სამართალდარღვევათა რაოდენობისა და სიხშირის შესახებ შეიცავდა. მისთვის საინტერესო ფაქტების ჩამონათვალში შედიოდა აგრეთვე მონაცემებიც თვით დამნაშავის შესახებ, რომლებსაც იგი ძირითადად პოლიციისა და გამასწორებელი დანესებულებების არქივებში პოულობდა: მისი წარმოშობა (ადგილობრივი იყო თუ „უცხო"); მისი მშობლიური ადგილების (სოფელი ან ქალაქი) ეკონომიკურ-გეოგრაფიული მახასიათებლები, დახასიათება, ოჯახური პირობები (განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა უცოლოებსა და გაყრილებს); განათლება და მისი ხარისხი (ხვდებოდა გაუნათლებლები), პროფესია (სწავლების მიხედვით), ფაქტობრივი საქმიანობა, პროფესიის ცვლა, მამის პროფესია, მუდმივი საცხოვრებელი ადგილი, საცხოვრებელი ადგილის შეცვლის ფაქტები და ა.შ.). უკვე მხოლოდ ამ ფაქტორთა ჩამოთვლა, თანაც გაანალიზებული 3500 ადამიანზე, ტიონისის მიერ ჩატარებული გამოკვლევების სიღრმისა და მასშტაბების შესახებ წარმოდგენას გვაძლევს.

ემპირიული გამოკვლევები, როგორც სოციოლოგიური შემეცნება მთლიანობაში, არ ყოფილა ტიონისისთვის თვით მიზანი. თუმცა სოციოგრაფია საერთოდ და მთლიანად მისი სოციოლოგიის ჩამკეტი იყო, დარჩა კიდევ ერთი,მართალია სისტემაში არ შესული, სფერო მაგრამ მიუხედავად ამისა, მისი შრომის დიდი ნაწილის შთანთმთქმელი. ესაა პრაქტიკული სოციოლოგიის, ე.ი. პრაქტიკული სოციალური და პოლიტიკური საქმიანობის სფერო.

მეცნიერების პოლიტიკისაგან გამოყოფისას, ტიონისი სრულებითაც არ ისახავდა მიზნად მეცნიერებისაგან პოლიტიკის გამოყოფას. იგი ისწრაფვოდა პოლიტიკის „გამეცნიერებას", და არ სურდა საქმიანობის ამ ორ სახეს შორის გაუვალი კედელი აეგო. ტიონისის მიერ მეცნიერისა და პრაქტიკული მიღვაწის შემეცნებითი პოზიციების აღწერა ფაქტობრივად არის ერთი და იმავე ადამიანის მიერ პრაქტიკაში გამოყენებული ორი განსხვავებული შემეცნებითი განწყობის აღწერა, რომელიც ხან პოლიტიკოსია, ხან სოციოლოგი. ეს შეიძლება ითქვას თვით ტიონისზე, რომელიც მისი თანამედროვეების მოწმობით, თავის თავში მიუდგომელი მეცნიერის თვისებებს, კონსტიტუციონალისტის, სოციალ-რეფორმისტის, და დემოკრატი პოლიტიკოსის ვნებებთან აერთიანებდა. ტიონისის პოლიტიკური საქმიანობა, მის მიერ არჩეული მიმართულება, მიზანი და საშუალება, მისი სოციოლოგიური მოძღვრების ძირითად დებულებებს ნამდვილად შეესაბამებოდნენ.

გამოყენებითი სოციოლოგიის ჩარჩოებში საზოგადოებრივი განვითარების პროცესში რაციონალურობის ზრდის შესახებ ფორმულირებულ დებულებას დემოკრატიზაციისათვის, წოდებრივი და ფეოდალური

ცრურწმენების წინააღმდეგ, ბრძოლის აუცილებლობასთან მიყავდა საზოგადოება. ტიონისი აქტიურად მონაწილეობდა სოციალ-დემოკრატიულ და მუშათა მოძრაობაში, იცავდა სიტყვის თავისუფლების, პროფესიული კავშირების შექმნის უფლებებს, 1896 - 7 წლეებში კილის ცნობილი გაფიცვის დროს მეამბოხეების მხარეზე გამოდიოდა.

7. ტიონისის სისტემის კრიტიკა.

ტიონისის სოციოლოგიური მოღვაწეობა თითქმის ორმოცდაათი წლის მანძილზე გრძელდებოდა. მის თეორიულ მსჯელობებსა და კონცეფციებში მე-19-ე საუკუნის დასასრულისა და მე-20-ე საუკუნის დასაწყისის გერმანიაში მომხდარი სიციალური ცვლილებების თავისებურებები ნათლად აისახა. ეს ცვლილებები გერმანიაში კაპიტალიზმის გაძლიერებით, მისი განვითარების იმპერიალისტურ სტადიაზე გადასვლით იყო გამოწვეული. თუ ეს პროცესი ევროპის კონტინენტზე უფრო ნელა მიმდინარეობდა, ვიდრე ინგლისში, რომელმაც თავისი ბურჟუაზიული რევოლუცია ჯერ კიდევ მე - 17 -ე საუკუნეში მოახდინა, მაშინ სოციალური ცვლილებების პროცესი კიდე უფრო ნელა მიმდინარეობდა გერმანიაში, რომელიც იმ დრომდე ევროპის ყრუ „პროვინციად" რჩებოდა. ტერიტორიული დაქუცმაცებულობა, მტკიცე სახელმწიფოებრიობის არარსებობა, მრავალი ფეოდალური და წოდებრივი გადმონაშთების არსებობა - ყველაფერი ეს ამუხრუჭებდა გერმანული იმპერიალიზმის ჩამოყალიბების პროცესს, რომელმაც აქტიური განვითარება მხოლოდ მე-19-ე საუკუნის 70-80 - იან წლეებში დაიწყო.

ინგლისელი და გერმანელი ეთნოლოგების, იურისტების და სახელმწიფოსმცოდნეების შრომებზე დაყრდნობით, ტიონისმა თავისი სოციოლოგიის ძირითად ცნებებში ამ გარდამავალი პერიოდის საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი - სახელმწიფოებრივ - სამართლებრივ და ღირებულებით - ნორმატიულ სფეროებში მომხდარი - ცვლილებები დააფიქსირა.

ცვლილებების რეალური მატერიალური საფუძველი ტიონისს არ აღმოუჩენია. ამის მიზეზი, როგორც მარქსისტი სოციოლოგები ამბობენ, თავად სოციალური პროცესის ბუნების იდეალისტური გაგება იყო. „ სწორედ აზროვნების, მაშასადამე, გონების ფაქტორი ნებისმიერი კულტურული განვითარების, ისევე როგორც ერთეული ადამიანის სულიერ - გონითი განვითარების დინამიური ელემენტია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი ცალკეული ადამიანების ქმედებებს, ასევე აზროვნებას, ... ასევე ჯგუფებისა და კავშირების შემადგენელ პირთა ერთობლივ საქმიანობას და საერთო ნებას სულ უფრო მეტად განსაზღვრავს". სოციალური პროცესის ასეთი განმარტება ისტორიული პროცესების საფუძველში მდებარე რეალური სოციალურ - ეკონომიკური პროცესების შემეცნების

შესაძლებლობას ბუნებრივად შეიცავდა. აღსანიშნავია, რომ ტიონისი კარგად იცნობდა კარლ მარქსის წარმოების კაპიტალისტური წესის ანალიზისადმი მიძღვნილ შრომებს. უფრო მეტიც, მარქსიზმისადმი მისი ინტერესი მტკიცე და მუდმივი იყო. მისივე აღიარებით, „კულტურის კრიზისის“ პრობლემატიკისადმი ინტერესი მარქსის შრომების ანალიზმა გაუღვიძა(იგულისხმება მარქსის „კაპიტალის“ პირველი ტომი). თუმცა, პირდაპირი გავლენა მისი იდეების შემუშავებაზე, როგორც ტიონისი დამატებით შენიშნავს, მარქსიზმს არ მოუხდენია.

სინამდვილეში, არა მხოლოდ პრინციპული დასკვნები, არამედ პრობლემების თვით მარქსისტული დაყენებაც კი უცხო იყო ტიონისისათვის. საერთაშორისო პროფკავშირული ლექსიკონისათვის დაწერილ სტატიაში „ისტორიული მატერიალიზმი“, მან მარქსის მოძღვრება საზოგადოებაზე ფაქტორთა აბსტრაქტული თეორიის სულისკვეთებით განსაზღვრა: სოციალური სინამდვილე სამი ყველაზე ზოგადი ფაქტორის - ეკონომიკის, პოლიტიკის, გონის ურთიერთზემოქმედებას წარმოადგენს. თითოეულის განვითარება ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მიმდინარეობს, მაგრამ სამეურნეო(ეკონომიკური) ცხოვრება „შედარებით ყველაზე დამოუკიდებელ ცვლადს წარმოადგენს“. ფაქტორებზე და ცვლადებზე ამგვარი დოგმატური დაყოფა მარქსიზმის სულიკვეთებისათვის უცხოა.

რაც შეეხება კრიტიკულ მოსაზრებებს, უნდა ითქვას ის, რომ საბოლოოდ ერთობისა და საზოგადოების, როგორც ადამიანური ერთობლივი ცხოვრების ძირითადი ფორმების არსებობის წყარო მაინც გაურკვეველი რჩება. მაგალითად, საიდან ვიღებთ იმას, თუ როგორ ყალიბდება ერთობრივი ნება - Wesenwille, რომელიც ინდივიდუალურ მოქმედებებს მთლიან საზოგადოებრივ ცხოვრებად აერთიანებს და მტკიცედ კრავს მას? კერძო ნების Kurwille-ს ბატონობისას ადამიანთა მექანიკური ურთიერთქმედება როგორი წესით ქმნის გარკვეულ სოციალურ მთლიანობას?

ხშირად სოციალური ურთიერთობების ორივე ტიპი გაგებულია როგორც ინდივიდუალური ფსიქიკური მისწრაფებების - ინსტინქტური და რაციონალურად გაპირობებული იმპულსების რეალიზაციის პროდუქტი. ასეთი, ვუნდტის მიერ შემოტანილი განმარტება - ინტერპრეტაცია, ტიონისის მიერ სოციალური ნების ცნებაში ჩადებულ საზრისს ამახინჯებს. პირველი, ასეთ შემთხვევაში ნებისა და ინტელექტის ერთმანეთისაგან აბსოლუტური გამიჯვნა ხდება. მეორე, ნება როგორც წმინდა ფსიქიკური მოვლენა განიმარტება, ამ ცნების(შეადარე - ხალხის ნება, ამომრჩეველთა ნება) სოციალურ - პოლიტიკური საზრისი იკარგება, რომელიც ტიონისის სისტემაში თითქმის უმთავრეს როლს თამაშობს.

მაგ. მარქსიზმი თვლის, რომ სოციალურ ნებაში გამოიხატება საზოგადოებაში გაბატონებული კლასის ნება, რომელიცადამიანურ

ურთიერთქმედებათა კონკრეტულ გამოვლენათა სტრუქტურასა და ფორმებს განსაზღვრავს. ტიონისი კი იმუშავებს ფართო დეფინიციებს, ერთობისა და საზოგადოების დაწვრილებით აღწერას იძლევა, მაგრამ უძლურია ნების ბუნება, ე.ი. სოციალური ძალაუფლების ბუნება, ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ცალკეულ ადამიანზე სოციალური მთელის ძალაუფლების - ბატონობის ბუნება ახსნას. ტიონისის სოციოლოგიის ორივე ძირითადი ცნება რეალური სოციალური ცხოვრების ანალიზიდან კი არაა გამოყვანილი, არამედ პოსტულირებულია. აქედანაა სწორედ ერთობის ფრიად აბსტრაქტული და არაადექვატური დახასიათებაც სოციალური ურთიერთობები ერთობის ჩარჩოებში ტიონისის მიერ როგორც სულიერი კეთილგანწყობის, თანამშრომლობის, მეგობრობის ურთიერთგაგებისა და თანხმობის ურთიერთობებად გამოისახება. ემოციონალური აზრით ყველა „უარყოფითი“ურთიერობა, აგრეთვე თავისი ბუნებით კონფლიქტური ურთიერთობები ტიონისის მიერ უგულებელყოფილია. როგორც რ. კიონიგი შენიშნავს, იგი უარს ამბობს ერთობაში იძულების ელემენტები დაინახოს, სინამდვილეში კი ტიონისი ერთობის არაისტორიულ იდეალიზირებულ სახეს ხატავს.

ტიონისი სოციალური ცოდნის ფორმალიზაციას ესწრაფვოდა, ცდილობდა მახასიათებელთა გარკვეული უნივერსალური სისტემა შეექმნა, რომლის გამოყენებაც, საგნის შინაარსობრივი მხარისაგან დამოუკიდებლად საზოგადოების თვით ყველაზე განსხვავებულ სფეროთა გასაანალიზებლად იქნებოდა შესაძლებელი. მაგრამ ტიონისისეულ კლასიფიკაციათა ფორმალურმა ხასიათმა, ურთიერთობათა და ჯგუფთა გადამწყვეტ, განმსაზღვრელ ტიპთა გამოცალკავების კრიტერიუმთა არ არსებობამ ისინი მხოლოდ რეალურად მიმდინარე პროცესთა, ცვლილებათა აღწერისთვის გამოსადეგ რაიმედ აქცია, და მათი დახმარებით ისტორიული პროცესის სოციოლოგიური ახსნის შემუშავების შესაძლებლობა გამორიცხა. სხვა სიტყვებით, ეს კლასიფიკაციები გარკვეული სახის კონვენციებად, პირობით ენად გადაგვარდებიან, რომელსაც საკვლევი რეალობის შესახებ დადებითი ცოდნის მოცემა არ ძალუძს. ამგვარად, ტიონისის სოციოლოგიური სისტემა, ისტორიული განვითარების პროცესების ახსნაში არ გამოგვადგება. „ერთობა - საზოგადოება“ როგორც ტიპოლოგია სოციალური პროცესების ახსნაში იდეოლოგიურად ნეიტრალურ საშუალებას არ წარმოადგენს. მართალია, ტიონისი მისი წარმოდგენების იდეურ - ღირებულებითი ნეიტრალობის დასაბუთებას ძლიერ ცდილობდა, მაგრამ მისი შრომების ანალიზი და ისტორიული განვითარების ერთობიდან საზოგადოებისაკენ სვლა, საშუალებას აძლევს მრავალ მკვლევარს ტიონისის მოძღვრება როგორც კულტურის დაღუპვის იდეოლოგია, როგორც ისტორიის ფარული ფილოსოფია განმარტონ, რომელსაც სავსებით გარკვეული პოლიტიკური მიმართულება აქვს.

8. ტიონისის სოციოლოგიის მეცნიერული მნიშვნელობა.

ტიონისი სოციოლოგია, რომელიც დასავლური სოციოლოგიის ორი ეპოქის გზაშესაყარზე დგას. „თავისი შემოქმედების ერთი მხრით იგი მეცხრამეტე საუკუნის ეპოქაზეა მიმართული, ამაზე მისი მისწრაფება ისტორიის „ფილოსოფიის" როგორც სოციოლოგიის შექმნის, ფართო კულტურულ - ისტორიული შემეცნების კონსტრუირების მცდელობა, აგრეთვე მის კონცეფციაში საკუთრივ სოციოლოგიური, სამართლებრივი, სახელმწიფოთმცოდნეობის იდეების მკაცრი დიფერენციაციის არარსებობა მეტყველებს.

მეორეს მხრივ, ტიონისმა წამოაყენა იდეების მთელი რიგი, რომელიც შემდგომ დამუშავდა და რეალიზაცია გაუკეთდა მეოცე საუკუნის დასავლურ სოციოლოგიაში. უწინარეს ყოვლისა ესაა სოციოლოგიის ანალიტიკური - ისტორიულის საპირისპიროდ - აგების იდეა, რაც სოციოლოგიის მიერ საკუთარი თავის როგორც მეცნიერების გაცნობიერების, თვითგანსაზღვრებისადმი მისწრაფების, საზოგადოების ანალიზის საკუთარი მიდგომის მოპოვების შესახებ მეტყველებს. ტიონისმა, დასავლელი სოციოლოგებიდან ერთ - ერთმა პირველმა, სოციალური სტრუქტურის პრობლემა დააყენა, რომელიც სწორედ ამ დროიდან მოყოლებული როგორც სპეციფიკურად სოციოლოგიური, პრობლემების ხედვის და დაყენების განსაკუთრებული წესის და მეთოდის გამოყენების გარანტიას იძლევა. ფორმალური სოციოლოგიის შექმნის იდეა, რომელიც თავის საგანს შინაარსობრივი მახასიათებლებისაგან დამოუკიდებლად აანალიზებს, მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის ცნობილი სოციოლოგის გეორგ ზიმელის მიერ იქნა ატაცებული, ხოლო შემდეგ ლეოპოლდ ფონ ვიზესა, ა. ფირკანდტის სხვა მკვლევართა მიერ იქნა განვითარებული"(34, გვ. 116).

ტიონისის სოციოლოგიის ერთ-ერთი არსებითი მხარე სოციალური შემეცნების ნატურალისტური თეორია იყო, რომელიც მრავალი ვარიანტით გაგრძელდა და განვითარდა დასავლელი სოციოლოგების მიერ.

მაგრამ ყველაზე ძირითადი რაც ტიონისმა დაუტოვა თანამედროვე სოციოლოგიას, სოციალური კავშირებისა და ურთიერთობების ორი ტიპის ერთობრივისა და საზოგადოებრივის გამოყოფის იდეა იყო. ეს იდეა კარგად გამოიყენა ემილ დიურკემმა, რომელმაც საზოგადოებები ერთმანეთისაგან სოლიდარობის ორი ტიპის „მექანიკურის" და „ორგანულის" საფუძველზე განასხვავა. შესაბამისი წესით გადამუშავებული ეს ტიპოლოგია თანამედროვე სოციოლოგების მიერ თანამედროვეობის ისტორიული განვითარების ძირითადი კონფლიქტის ასახსნელად დღესაც გამოიყენება.

ტიონისზე გავლენა ჰობსის პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ, შოპენჰაუერის ირაციონალისტურმა ფილოსოფიამ და აგრეთვე მარქსიზმის

ფუძემდებელთა შეხედულებებმა მოახდინა. მას ჰობსისა და მარქსის ბიოგრაფიები აქვს დაწერილი. ტიონისის სოციოლოგია სოციოლოგიის ფორმალური „წმინდა" კატეგორიების სისტემის აგების ერთ -ერთი პირველი მცდელობაა, რომელიც შესაძლებლობას მოგვცემდა აწმყოში და წარსულში არსებული ყოველი სოციალური მოვლენა, აგრეთვე სოციალური ცვლილებების ტენდენციები გაგვეანალიზებინა. ტიონისი სოციოლოგიას „ზოგად" და „სპეციალურ" სოციოლოგიებად ყოფს. პირველს დაწვრილებით არ განიხილავს. მისი ჩანაფიქრით, იგი ადამიანთა თანაარსებობის ყველა ფორმას, ბიოანთროპოლოგიურის, დემოგრაფიულის და სხვა ასპექტების ჩათვლით, რომელიც საერთოა ცხოველთა სოციალური ცხოვრების ფორმებთან, უნდა შეისწავლიდეს. მეორე, რომელსაც იგი „წმინდა" (თეორიულ) გამოყენებით და ემპირიულ სოციოლოგიებად ყოფს, საკუთრივ სოციალურ ცხოვრებას შეისწავლის. საკუთრივ სოციალური, ტიონისის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ წარმოიქმნება, როდესაც თანაარსებული ადამიანები „ურთიერთდადგინების" მდგომარეობაში იმყოფებიან. სოციალური კავშირის საფუძველში ტიონისი ნებას (მის მიერვე პირველად იქნა შემოტანილი ტერმინი „ვოლუნტარიზმი" შესატყვისი ფილოსოფიური მიმდინარეობების აღსანიშნავად) დებს. ნების ტიპი კავშირის ტიპს განსაზღვრავს. შესაძლებელია ნებათა ურთიერთუარყოფა, ურთიერთუკუგდება, მაგრამ იგი „წმინდა" სოციოლოგიის ჩარჩოებში არ უნდა განიხილებოდეს, რამდენადაც იქ, სადაც მტრობა მთავარ როლს თამაშობს, არის ადამიანთა რაღაც ერთობლიობა, მაგრამ ნამდვილად სოციალური კავშირი არ არის. ურთიერთდამდგენი ნების ტიპოლოგია ტიონისის მიერ დაწვრილებითაა დამუშავებული მის ძირითად შრომაში „ერთობა და საზოგადოება". იგი განასხვავებს „ნებას", რამდენადაც იგი შეიცავს აზროვნებას და ''აზროვნებას'', რადენადაც იგი მოიცავს ნებას. არსობრივი ნება „სხეულის ფსიქოლოგიური ექვივალენტია". ამიტომ ყველა ემოციონალური, აფექტური, ნახევრად ინსტინქტური მისწრაფებები, მიდრეკილებები და განზრახვანი, რომლებიც რეალიზებულია საქმიანობაში, სწორედ მოცემულ ტიპთან კავშირში განიხილება. აზროვნება კი ვარაუდობს, რომ ნება როგორც ორგანიზმი უკვე სავსებით ჩამოყალიბებულია -ფორმულირებულია, მასში მომავალი საქმიანობის უსასრულო ჩანასახები, წარმოდგენები არსებობს. აზროვნებას იგი სისტემაში მოყავს, მიზანთა იერარქიას ალაგებს. თუ არსობრივი ნება ინსტიქტური მიდრეკილებების, ჩვევების და მეხსიერების ფორმაში წარმოგვიდგება, მაშინ არჩევითი ნება წარმოადგენს მიზანთა აზრობრივ სისტემას, მთელ აპარატს, რომელიც არსებობს ადამიანთა თავებში და „მისწრაფებად - გაქანებად" იწოდება. ნების ყველა ტიპი და ფორმა გარკვეულ საქმიანობასა და ყოფაქცევაში გამოიხატება. სოციალური, ადამიანთა ურთიერთდამდგენი დამოკიდებულებანი მათი საქმიანობის წარმართველი

ნებისაგან წარმოიქმნებიან. აქედან მომდინარეობს სოციალურობის ძირითადი ტიპოლოგია ტიონისთან: ერთობა, სადაც ბატონობს ნების პირველი ტიპი და საზოგადოება, სადაც ბატონობს მეორე. არსობრივი ნების სუბიექტს ტიონისი უწოდებს „თვითობას“ ე. ი. ისეთ ორგანულ ერთიანობას, რომელიც განსაზღვრულია თავისი თავით, მაგრამ უნარი შესწევს თავის თავში სხვა მცირე ორგანული ერთობები მოიცვას ან სხვა მის ტოლ ერთობებთან შეფარდებისას შეუძლია შეადგინოს და წარმოადგინოს მთელი. მაგალითად, ნათესაური ურთიერთობებისას ოჯახს, როგორც მთელს წარმოადგენენ მისი ნაწილები: დედა და შვილები, და -ძმები, (ესაა ოჯახში ურთიერთობათა - დაამოკიდებულებათა და პოზიციათა სხვადასხვა სახეები), თანაც ყოველი ადამიანი - დამოუკიდებული ორგანული ერთეულია, მხოლოდ ოჯახში, როგორც მთელში არის ის მამა ან ძმა, ხოლო ოჯახი როგორც მთელი აგებულია მის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულებებით. ამავდროულად ეს მთელი არის ფორმა, რომელიც არ არის დამოკიდებული მოცემულ კონკრეტულ ადამიანებზე, რომლებიც შეადგენენ მის გარდამავალ მატერიას. ამ სახით იგი წმინდა სოციოლოგიის საგანს წარმოადგენს. გარდა ოჯახისა, ერთობრივი ტიპის ურთიერთობებს მეზობლობა და მეგობრობა მიეკუთვნება.

არჩევითი ნების სუბიექტია „პირი“ (რაც ფორმალურ - იურიდიულ ცნებას გულისხმობს). „თვითობის“ ერთიანობა მისი შინაგანად აუცილებელი თვითგანსაზღვრებითაა უზრუნველყოფილი. „პირი“ არის გარეგანი მექანიკური ერთიანობა, რომელიც გარეგანი შემთხვევითი წესითაა განსაზღვრული. ესაა აზროვნების იდეალური კონსტრუქცია, რომელიც ერთიანობას ეძებს გამოვლენათა სიმრავლეში და როგორც ასეთი როგორც ინდივიდს, ისე კოლექტივს შეიძლება ეხებოდეს. „ინდივიდუალური პირის“ ბუნებრივი წარმომადგენელია ცალკეული ადამიანი, რომელიც ამ სახით სხვა პირებისაგან დამოუკიდებელია. ისინი მიზნებისა და საშუალებების არჩევანში თანასწორნი არიან - აქედანაა მათ შორის რაციონალურ - არჩევითი და არა ემოციონალურ - ორგანული ურთიერთობანი და დამოკიდებულებანი. მრავალ პირს შეუძლია შეადგინოს სისტემა და ააგოს „ფიქტიური პირი, რომელიც წარმოდგენილია ადამიანთა კრებულით ან ისევ ცალკეული ინდივიდის მიერ. თუ „ერთობრივი“ ურთიერთობები „უმაღლეს თვითობას“, მაშინ „საზოგადოებრივი“ - „ხელოვნურ პირს“ გულისხმობს, ძირითად ეკონომიკურ - სამართლებრივ კატეგორიებს შორის განსხვავებაც აქედან გამომდინარეობს. პირველ შემთხვევაში (ერთობა) ბჭობა „ფლობას - მფლობელობას“, „ტერიტორიებს“, „ოჯახურ სამართალს“, მეორეში (საზოგადოება) „ქონებას“, „ფულებს“, „სავალდებულო (სავაჭრო) სამართალს“ ეხება. აქვე ტიონისი სტატუსის და კონტრაქტის (ხელშეკრულების) დაპირისპირებას ამატებს. ეს ოპოზიციები ტიონისს საშუალებას აძლევს

არა მხოლოდ ააგოს „წმინდა“ სოციოლოგიური კატეგორიების დანაწევრებული სისტემა, არამედ ამ თვალთახედვის კუთხით ისტორიულ - ცვალებადობათა პროცესი და საზრისიც განიხილოს, რაც მისი „სპეციალური სოციოლოგიის“ მეორე ნაწილის გამოყენებითი სოციოლოგიის ამოცანად იქცა კიდეც. ტიონისის ძირითადი აზრი მდგომარეობს იმაში რომ ისტორიის მსვლელობაში ერთობრივი ტიპის სოციალურობა სულ უფრო და უფრო უპირატესად საზოგადოებრივი ტიპის სოციალურობით იდევნება და ნაცვლდება. აქედან კი ზნე -ჩვეულებების, სამართლის, ოჯახის, მეურნეობრიობის, სოფლური და ქალაქური ცხოვრების, რელიგიის, სახელმწიფოს, პოლიტიკის, საზოგადოებრივი აზრის და ა.შ. ანალიზისთვის გზა ხსნილი იყო. დროთა განმავლობაში ტიონისმა ადრინდელ შრომაში მოცემული სქემა გაართულა, მასში ისეთი მახასიათებლები შეიტანა, როგორიცაა სოციალური კავშირის სიმჭიდროვე (ერთიანობის დიდი ან მცირე ხარისხი - დონე), მონაწილეთა რაოდენობა, ამხანაგური ხასიათი ბატონობისა და მორჩილების დაპირისპირებასთან კავშირში, რის შედეგადაც ძალიან დაწვრილებითი სქემა მიიღო. შეიძლება აქვე დაყოფის სხვა საფუძვლებიც დავამატოთ (მაგ. ჯგუფები შეიძლება ბუნებრივ, სულიერ და სოციალურ ჯგუფებად დაიყოს. სრული სახით ეს სქემა მის ერთ -ერთ უკანასკნელ შრომაში „შესავალი სოციოლოგიაში“ (1931) არის წარმოდგენილი. ტიონისი ცნობილი იყო როგორც სოციოლოგ -ემპირიკოსი, დიდი სტატისტიკური და სოციოგრაფიული გამოკვლევების ორგანიზატორი. მაგრამ სოციოლოგიის ისტორიაში იგი როგორც „ერთობა და საზოგადოება“- ს ავტორი დარჩა, რომელმაც არა მხოლოდ გერმანულ, არამედ მთელ დასავლურ სოციოლოგიაზე მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია.

მოკლე შინაარსი:

1. სოციოლოგიის მთავარი პრობლემის დაყენება ტიონისის მიერ მე-18-ე, მე-19-ე საუკუნეების სოციალურ - ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირითადი წინააღმდეგობის, სახელმწიფოს, სამართლის და სოციალური ინსტიტუტების წარმოშობისა და არსებობის პრობლემებისადმი რაციონალისტური და ისტორიული მიდგომების წინააღმდეგობის კვლევისაგან გამომდინარეობდა.

განმანათლებლობის იდეებზე დაფუძნებული აზროვნების რაციონალისტური წესის მომხრეებისათვის ადამიანის ბუნებრივი, ხელშეუვალი უფლებების აღიარება და შესაბამისად ხალხის სუვერენული ძალაუფლების, ადამიანის ბუნების შესატყვისი გონიერი საზოგადოებრივი წყობის და გონებისეული კანონების დადგენის განუყოფელი უფლების აღიარება იყო დამახასიათებელი.

ისტორიული მიდგომის მომხრეები, რომლის მეთოდოლოგია

ყველაზე ნათლად სამართლის ისტორიული სკოლის და ნაციონალური ეკონომიკის ისტორიული სკოლისშრომებში გამოვლინდა, პირიქით ადამიანური თანაცხოვრების ტრადიციული ნორმების და პროცესების მნიშვნელობას და საზოგადოებრივი ცხოვრების სახელმწიფოებრივი და სამართლებრივი რეგულირების ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფორმების არსებობის აუცილებლობას უსვამდნენ ხაზს.

ტიონისმა რაციონალური მეცნიერული მეთოდის უპირატესობის სოციალური სამყაროს შესახებ არსებულ ისტორიულ თვალსაზრისთან შეერთება, რაციონალური და ისტორიული მსოფლმხედველობის გაერთიანება დაისახა მიზნად.

2. ამ შრომის ძირითადი შინაარსი სოციალურ კავშირთა ორი ტიპის - ერთობლივის (gemeinschaftliche) და საზოგადოებრივის (gesellschaftliche) - დაპირისპირებაში მდგომარეობს. პირველი სახის ურთიერთობებს ფესვები ემოციებში, ერთგულებასა და სიყვარულში, სულიერ გატაცებებსა და მიდრეკილებებში აქვს გადგმული და საკუთარ თავთან იგივეობას, როგორც ცნობიერად ტრადიციების დაცვის, ისე არაცნობიერად, ემოციური კავშირის ძალით და საერთო ენის გამაერთიანებელი ზეგავლენის წყალობით ინარჩუნებენ.

3. მეორე სახის, ანუ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველში სოციალური გაცვლა, საკუთრებაში მყოფ ნივთთა ცვლა ძევს. მაშასადამე ამ ურთიერთობებს ნივთობრივი ბუნება აქვთ დამონაწილეთა დაპირისპირებულად წარმართული მისწრაფებებით ხასიათდებიან. ეს ურთიერთობანი ნაწილობრივერთობლივი ტიპის ურთიერთობებს ეფუძნებიან, მაგრამ მათ არსებობა განცალკავებულ და ერთმანეთისათვის უცხო ინდივიდებს, თვით მტრებს შორისაც კი შეუძლიათ, მათში მონაწილე ინდივიდის შეგნებულ - გაცნობიერებული გადაწყვეტილების წყალობით. ამგვარი ურთიერთობების სუბიექტები როგორც სხვადასხვა სახის ჯგუფები, კოლექტივები, გაერთიანება, ისე სახელმწიფოებიც კი შეიძლება იყოს, რომლებსაც როგორც ფორმალურ "პირებს" განიხილავენ.

4. სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის ამ ორი ტიპის ფუნდამენტი ნების ორი ტიპია: რომელსაც ტიონისი, როგორც "Wesenwille" და "Kurwille-ს" (თავდაპირველად იყო - "Willkur"-ი) აღნიშნავს. პირველი ესაა არსების ნება, ე.ი. მთელის ნება, რომელიც სოციალური ცხოვრების ყველა, თვით უმნიშვნელო ასპექტსაც კი განსაზღვრავს. მეორე მაინტეგრირებელი მოქმედების სხვა ტიპს, სოციალური ნების შესუსტებას, მის მრავალ კერძო სუვერენულ ნებად დანაწევრებას აღნიშნავს, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელში მექანიკურად ერთიანდებიან.

5. სად შეიძლება ემპირიულად დავაკვირდეთ სოციალური წარმონაქმნებს, რომლებშიც ნების ეს ტიპებია რეალიზებული და განხორციელებული? სხვა სიტყვებით, შესაძლებელია თუ არა საერთოდ,

ემპირიულად დავაკვირდეთ ერთობას და საზოგადოებას? ამ კითხვაზე ტიონისის უარყოფითი პასუხი აქვს. ყოველი კონკრეტული სოციალური წარმონაქმნი ერთობრივი და საზოგადოებრივი ელემენტების შეერთებაა, თვითონ ეს ცნებები კი - კონტინინუმის პოლუსებია, რომლებშიც შეიძლება ყველა კონკრეტული ისტორიული საზოგადოება განლაგდეს. თითოეული ამ პოლუსთაგან თავისთავად არ არსებობს. ესენი - აზროვნებითი ნივთები, აბსტრაქტული არსებები, იდეალური ან კონსტრუირებული ტიპებია.

6. ასეთი მიდგომა ისტორიული სკოლისა და სიცოცხლის სუბიექტურ-ემპირიული ფილოსოფიის წინააღმდეგ იყო მიმართული და საზოგადოების ბუნებრივი მდგომარეობის განმანათლებლური იდეის რეაბილიტაციისა, და, მაშასადამე, ისტორიის, განვითარების უგულვებელყოფისაკენ უნდა წავეყვანეთ.

მაგრამ ტიონისმა ამ საფრთხის თავიდან აცილება შესძლო. საქმე ისაა, რომ საწყისი იდეალიზაცია, რომელზეც ის თავის სოციოლოგიას აფუძნებდა, თავის თავში არა ერთ (როგორც მაგალითად ჰობსთან ან ლოკთან, ან სხვა განმანათლებლებთან იყო), არამედ ორ აბსტრაქტულ ცნებას შეიცავდა. ტიონისის სოციოლოგიური აზროვნების საფუძველში ცნებობრივი ანტინომიის პრინციპი იდო: როგორც სოციალური ნების ყოველი კონკრეტული გამოვლენა ერთდროულად ნების და გონების მოვლენასაც წარმოადგენს, ისე ყოველი სოციალური წარმონაქმნი თავის თავში როგორც ერთობის, ისე საზოგადოების ნიშნებსა და თვისებებს ერთდროულად შეიცავს.

7. სოციალური ურთიერთობების ფუნდამენტში მდებარე ნებისა და გონების დიალექტიკური ურთიერთზემოქმედება, ტიონისის მიხედვით, გონების გაბატონების მიმართულებით ვითარდება, ე.ი. საზოგადოებრივი განვითარება რაციონალურობის ზრდის პროცესს წარმოადგენს.

საზოგადოებრივი განვითარების მიმართულება - ერთობიდან საზოგადოებისაკენ ამით განისაზღვრება. "რაციონალობის ჩამოყალიბება - წერს ტიონისი - არის საზოგადოების ჩამოყალიბება, რომელიც ნაწილობრივ ერთობასთან როგორც ერთობრივი თანაცხოვრების თავდაპირველ ან უკიდურეს შემთხვევაში ყველაზე ძველ ფორმასთან თანხმობაში, ნაწილობრივ მასთან შეუწყნარებელ წინააღმდეგობაში ვითარდება". ამ მიდგომის საფუძველში მდებარე განხილვის წესი ყოველი ისტორიული მდგომარეობის, აგრეთვე მთელი სოციალური ცხოვრების განვითარების გასაანალიზებლად უკიდურეს შემთხვევაში იმდენად გამოვიყენოთ, რამდენადაც ეს განვითარება ერთობიდან საზოგადოებრივი ფორმებისა და შინაარსებისაკენ მიდის.

კითხვები:

1. რაში მდგომარეობს სოციალურ კავშირთა ორი ტიპის - ერთობლივის (gemeinschaftliche) და საზოგადოებრივის (gesellschaftliche) - დაპირისპირების საფუძველი?
2. ნების რომელ ტიპებს გამოყოფს თავის შრომაში ფ. ტიონისი?
3. განმარტეთ დებულება : "მე განვასხვავებ ნებას, რამდენადაც იგი შეიცავს აზროვნებას, და აზროვნებას, რამდენადაც მასში შედის ნება";
4. როგორ ინტერპრეტაციას გაუკეთებდით დებულებას: ტიონისის სოციოლოგიური აზროვნების საფუძველში ცნებობრივი ანტინომიის პრინციპი დევს?
5. თუ წმინდა სოციოლოგიის მეთოდი - ცნებითი კონსტრუირება, ხოლო გამოყენებითი სოციოლოგიისა - ჰიპოთეზურ-დედუქციური, მაშინ სოციოგრაფიის მეთოდი თვით სოციალურ ფაქტთა კვლევაში მდგომარეობს. ამ თეზისის საფუძველზე აჩვენეთ თუ რა მიმართება არსებობს ტიონისის აზრით წმინდა, გამოყენებით და სოციოგრაფიულ სოციოლოგიებს შორის?
6. რა იყო ფ. ტიონისის საკუთრივ ემპირიული გამოკვლევების საგანი და მის მიერ ჩატარებული კონკრეტული კვლევები რა თავისებურებით გამოირჩეოდა?
7. რა ძირითადი კავშირი და განსხვავება არსებობს ფ. ტიონისის აზრით პოლიტიკასა და სოციალურ მეცნიერებას შორის?
8. გაანალიზეთ ფ. ტიონისის მტკიცება - საზოგადოებრივი განვითარება რაციონალურობის ზრდის პროცესს წარმოადგენს და იგი მ. ვებერის ანალოგიურ დებულებას შეადარეთ;
9. განმარტეთ ფ. ტიონისი დებულება: საზოგადოება - ერთობიდან საზოგადოებისაკენ მიმართულებით ვითარდება;
10. ფ. ტიონისის კონცეფციის კრიტიკოსების მიერ წამოყენებული არგუმენტებიდან რომელს გამოყოფდით?

გამოყენებული და ციტირებული ლიტერატურა:

1. ბერძენიშვილი ა. პოლიტიკური სოციოლოგია, მეორე შევსებული გამოცემა, გამომცემლობა ინტელექტი, თბილისი, 2011.
2. დიურკემი ე. სოციალური შრომის დანაწილება, გამომცემლობა Carpe diem თბილისი 2012.
3. დიურკემი ე. სოციოლოგიის მეთოდის წესები, გამომცემლობა „იოანე პეტრინი", თბილისი 2012.
4. დიურკემი ე. რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები თბილისი, 2004.
5. ვებერი მ. პოლიტიკა, როგორც მოწოდება და ხელობა. თბ., 1994.
6. ვებერი მ. ხარიზმული ბატონობა. ბროშურაში „ო. შპენგლერი პოლიტიკის
ფილოსოფია. მ. ვებერი ხარიზმული ბატონობა" თბ., 1995.
7. კაჭკაჭიშვილი ი. სოციალური თეორია, გამომცემლობა ინტელექტი, თბილისი, 2008.
8. კოდუა ე. სოციოლოგიის ისტორია, მეორე ნაკვეთი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ. 1996
9.კოდუა ე. სოციოლოგიის შესავალი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ. 1986.
10. მარქსი კ. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის. წინასიტყვაობა. წიგნში „მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია" (ქრესტომათია) ტ. I. თბ. 1953,
11. მარქსი კ. ფილოსოფიურ-ეკონომიური ხელნაწერები, ტ. 42.
12. Арон Р., Этапы развития социологической мысли. М., «прогресс», 1993.
13. Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера. В кн.:. Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. С нем. – М.: Юрист, 1994(Лики культуры).
14. Буравой М., Райт Э.О. Социологический марксизм (Часть 1 – 2), Социологические исследования, № 9 - 10, 2011.
15. Вебер М. Избранные произведения. М., Прогресс, 1990.
16. Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. С нем. – М.: Юрист, 1994 (Лики культуры).
17. Вебер М. Основные понятия стратификации. В кн.: А.И. Кравченко. Социология Макса Вебера: Труд и экономика – М.: На Воробьевых. 1997.
18. Вебер М. О некоторых категориях «понимающей» социологии // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990;
19. Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М., 2006;
20. Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. М., 2007.
21. Гаиденко П. П. Давидов Ю. Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
22. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. М, 1997.

23. Дюркгейм Э. Самоубийство. М., 1994
24. Западно-европейская социология XIX – начала XX века. М., 1996.
25. Зиммель Г. Избранное. В 2-х т. М., 1996.
26. Зиммель Г. Женская культура. Избранное. В 2-х т.Т.2. М., 1996.
27. Зиммель Г. Как возможно общество? Избранное. В 2-х т. Т.2. М., 1996.
28. Зиммель Г. Мода. Избранное. В 2-х т. Т.2. М., 1996.
29. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной, социологии. Избранное. В 2-х т. Т.2. М., 1996.
30. Зиммель Г. Проблемы социологии. Избранное.В 2-х т.Т. 2 М., 1996.
31. Зиммель Г. Философия денег // Теория общества / Под ред. А.Ф.Филиппова. М., 1999.
32. Ионин Л.Г. Георг Зиммель – социолог. М., 1981.
33. Ионин Л.Г. Георг Зиммель: жизнь и философия. Избранное.В 2-х т.Т. 2 М., 1996.
34. История социологии в Западной Европе и США. – М.: Издательская группа НОРМА – ИНФРА. М, 1999.
35. История социологии XIX – первой половины XX века / Под ред. В.И. Добренькова. М., 2004.
36. История теоретической социологии. Т. 1. М., 1997.
37. Козер Л. Мастера социологической мысли. М., 2006.
38. Кон И.С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
39. Конт О. Дух позитивной философии // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 7-93.
40. Конт О. Курс положительной философии // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 94-119.
41. Конт О. Общий обзор позитивизма // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 120-179.
42. Конт О. Система позитивной политики // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 180-242.
43. Ландман М. Георг Зиммель : контуры его мышления. Избранное.В 2-х т.Т. 2 М., 1996.
44. Маркс К. Социология. М., 2000.
45. Недельман Б. Георг Зиммель // Немецкая социология. СПб., 2003.
46.Неусихин А.И. `Эмпирическая социология„ Макса Вебера и логика исторической науки. В кн.: . Вебер М. Избранное. Образ общества.: Пер. С нем. – М.: Юрист, 1994 (Лики культуры).
47. Николаев В.Г. Эволюционистская социология Герберта Спенсера // История социологии XIX – первой половины XX века. М., 2004.
48. Осипова Е. В. Социология Э. Дюркгейма . М. 1979.
49. Парето В. Компендиум по общей социологии. М., 2008.
50. Парето В. Социалистические системы // Теоретическая социология. Антология. М., 2002. Ч. 1.

51. Парето В. Элиты и аристократия // Личность. Культура. Общество. 2002. Том IV. Вып. 3-4.
52. Попер К., Открытое общество и его враги, М., 1992,
53. Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб., 2002.
54. Спенсер Г. Грехи законодателей. Социологические исследования, № 2, 1992.
55. Спенсер Г. Личность и государство, Спб 1908.
56. Спенсер Г. Основания социологии, Спб 1898.
57. Спенсер Г. Система Социологии, Т. 1 Спб 1902.
58. Спенсер Г. Социальная статистика, Спб 1906.
59. Спенсер Г. Социология как предмет изучения, Спб 1896.
60. Тернер Дж. Структура социологической теории. М., 1985.
61. Тернер С. Кто боится истории социологии. Социологические исследования, № 10, 2011.
62. Тённис Ф. Общность и общество. СПб., 2002.
63. Тённис Ф. Общность и общество // Теоретическая социология. Антология. М., 2002. Ч.1.
64. Ritzer, George (2000): Classical Sociological Theory, 3rd edition. Mc Graw-Hill Company, USA.
65. Poggi, Gianfranco (2005): 'Classical Social Theory, III: Max Weber and Georg Simmel', in: Modern Social Theory (edited by Austin Harrington), Ox ford University Press.
66. Simmel, Georg (1971): 'The Stranger'. In D. Levine (ed.), Georg Simmel. Chicago: University of Chicago Press.
67. Weber, Max (1949): The Methodology of the Social Sciences, Edward Shils and Henry Finch (eds.) New York: Free Press.
68. Korte, Hermann, 1992: Einführung in die Geschichte der Soziologie, Leske+ Budrich, Opladen
69. Anette Treibel (1997): Einführung in sociologische Theorien der Gegenwart. 4., verbesserte Auflage. Opladen.
70. Frank Parkin, The Lawyer as Social Thinker, revised edition first published 2002 by ROUTLEDGE, 11 new Fetter Lane, London EC4P 4EE

დაიბეჭდა:
გამომცემლობა „მერიდიანი“,
თბილისი, ალ. ყაზბეგის გამზ., №47.
☎ 239-15-22
E-mail: meridiani777@gmail.com