

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ნოდარ ნათაქე

ერი და ეროვნული კუდბურა



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1990 ..

რას ნიშნავს „მე“ და რას ნიშნავს „ჩვენ“? რატომ უყვარს და უღირს ადამიანს თავისი თავი და რატომ უყვარს და უღირს სხვები, ვისაც თავისიანად თვლის — შშობლები, შვილები, მეგობრები, თანამემამულეები, თანამოაზრეები და ასე შემდეგ? ამ კითხვების პასუხს, რომელიც პიროვნებისა და მისი ინტერესის სტრუქტურის ფილოსოფიურმა ანალიზმა უნდა მოგვცეს, მივყავართ შემდგომი კითხვისაკენ: რას წარმოადგენს ერთმანეთთან ბუნებით დაკავშირებული ადამიანების ყველაზე დიდი ერთობა — ერი? რა უნდა დაემართოს ადამიანთა მართოდ ბუნებრივ ერთობას, მოდგმით ერთობას, რომ იგი ერად იქცეს? წინამდებარე წიგნში ნაჩვენებია, რომ ერს, როგორც ადამიანთა ერთობას, მხოლოდ ის კი არ აკავშირებს, რომ იგი რაღაცით მეტ-ნაკლებად მსგავსი ადამიანებისაგან შედგება (რომელთაც მსგავსი ფიზიკური ტიპი აქვთ, მსგავსი კულტურული ჩვევები, ერთ ენაზე ლაპარაკობენ და სხვ.), არამედ ისიც, რომ მათ ერთობლივი მიზანი აქვთ (საკუთარი ტერიტორიის ფლობა, საკუთარი კულტურის შენება და შენახვა, საკუთარი სულიერი წყობის შესატყვისი გზების ძებნა კაცობრიობის მართლ ღირებულებათა რეალიზაციისაკენ და ა. შ.). ამავე დროს ნაჩვენებია, რომ ეროვნული ცნობიერება — საზოგადოებრივი ცნობიერების ეს მაღალი ფორმა, — განვითარების მხოლოდ მაღალ საფეხურზე ჩნდება (მანამდე მხოლოდ ტომობრივი, გვაროვნული, ან მხოლოდ რელიგიური არსებობა): იმისათვის, რომ ერს თავისი ერთობა ესმოდეს, იგი გონების თვალთ უნდა ხედვდეს კაცობრიობას, როგორც ასეთს, და ესმოდეს, რომ კაცობრიობის ერთ-ერთი წევრია.

წიგნის პირველი თავი სპეციალისტისთვის უფროა გამიზნული, ვიდრე ფართო მკითხველისთვის, მეორე თავი, პირველ რიგში, ფართო მკითხველს გულისხმობს.

რედაქტორი: ფილოსოფ. მეცნ. კანდიდატი თ. ბუაჩიძე

რეცენზენტები: ფილოსოფ. მეცნ. დოქტორი ვ. გოგობერიშვილი და ფილოსოფ. მეცნ. კანდიდატი დ. ქერქაძე

შესავლის მაგიერ

პოზიტიურ მეცნიერებას, ერთი შეხედვით, ადვილად ძალუძს, ჩვენ ზნეობრივ წარმოდგენათა რელატიურობა გვიჩვენოს. მას შეუძლია ცხადყოს, რომ ჩვენი შეხედულებები, რომელთა თანახმადაც ესა თუ ის მოქმედება „კარგია“ ან „ავია“, მეორადია ჩვენსავე საარსებო და სხვა სახის მატერიალურად გარკვეულ ინტერესებთან შედარებით, ანუ საბოლოო ჯამში იმითაა განსაზღვრული, თუ რა გვარგია ან რა გვენებს ჩვენი და ჩვენ წინაპართა არსებობის კონკრეტულ პირობათა შესაბამისად. ამ ფილოგენეტურ გამოცდილებას ვაზოგადებთ და მისი შედეგების ექსტრაპოლაციას ვახდენთ („გავვაქვს“ ისინი) იმ სფეროს გარეთაც, რომელიც უშუალოდ ჩვენს საარსებო ინტერესებს ეხება. მაგალითად, ქურდობა თავისთავად დასაგმოვ საქმედ მიგვაჩნია იმიტომ (საბოლოო ჯამში), რომ იგი შრომის სტიმულირების საფუძვლებს არღვევს, კაცისკვლა იმიტომ, რომ იგი უსაფრთხოებას გვართმევს და ა. შ. და ა. შ. უფრო მეტიც: ჩემი ზნეობრივი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ის მხარეც კი, რომელსაც „ზნეობრივ გრძნობათა“ („კეთილ გრძნობათა“) სახელით ვიცნობთ, შესაძლოა გარეპირობებით განსაზღვრული აღმოჩნდეს. მაგალითად, სიბრალულის გრძნობა აიხსნება როგორც არაცნობიერი გადმოტანა საკუთარ თავზე იმ ტანჯვისა, რომელშიც სხვა ცოცხალ არსებას ვხედავთ ჩვენარდნილს, და ა. შ. ამგვარად, ჩემი ზნეობრივი შეხედულებებისა და გრძნობების შინაარსში (მათს მატერიაში) აბსოლუტური არაფერი რჩება. ეს შინაარსი მთლიანად ისტორიულია — მას თავისი კონკრეტული წყარო გააჩნია და გაჩენის კონკრეტული (თუმცა დროში ფრიად განვრცობილი) თარიღი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩემი წარმოდგენები „კეთილსა“ და „ბოროტზე“ მხოლოდ მანამდე შეიძლება იყოს ძალაში, სანამ თავის ამოსავალ ინტერესს, სახელდობრ, არსებობისა და წარმატების მატერიალურ ინტერესს უშუალოდ არ დაუპირისპირდება. რაც გამოიწვევს მათ სახეცვლას, თვით შესაძლო გაუქმების ჩათვლით. „კეთილის“ და „ბოროტის“ არსებობა მხოლოდ ილუზიაა — კაცობრიობაში ფართოდ გავრცელებული, მართალია, მაგრამ მაინც ილუზია, რომელიც ვერ უძლებს ობიექტური

ისტორიული მეთოდით მიდგომას და ანალიტიკოსის ხელის შეხების-
თანავე მინის მყიფე კოშკით იმსხვრევა.

თუ ამ ზერელესა და ლატაკ კონცეფციამდე მომყვანი მსჯელო-
ბების ჯაჭვს ელემენტებად დავშლით, შეცდომის წყარო, ალბათ, შემ-
დეგში უნდა დავინახოთ: თუნდაც ქეშმარიტი აღმოჩნდეს, რომ
ჩვენ მიერ „კეთილის“ და „ბოროტის“ სახელით აღნიშნულ ობიექ-
ტთა ან მოქმედებათა კონკრეტულ რომელიმე ყოველთვის ჩვენი
არსებობის გარეგანი პირობები განსაზღვრავენ (თუნდაც ცალსახად),
აქედან ვერ დავასკვნით, რომ კეთილისა და ბოროტის კატეგორი-
ებიც, ანუ ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების უნარიც (და ამავე
დროს შეუვალე მოთხოვნილებაც), რომ ობიექტთა და მოქმედებათა
შეფასება მოახდინოს ჩვენი საარსებო ინტერესებისაგან დამოუკი-
დებლად და ისინი მოსაწონის ან არმოსაწონის კლასში ჩარიცხოს,
ჩვენი ცხოვრების ობიექტურ პირობათაგან განსაზღვრული, ანუ გა-
რედან განსაზღვრული ყოფილა. „ბოროტისა“ და „კეთილის“ კატე-
გორიები, რომელსაც მე ჩემი ცხოვრების პროცესში კონკრეტული
შინაარსებით ვავესებ, უწინარესია იმ გარკვეულობებზე, რომლითაც
ეს ობიექტი ან მოქმედება მე წარმომიდგება ჩემ ცდაში, აპრიორუ-
ლია მათ მიმართ. ცდისმიერი (თუნდ ჩემი და თუნდ ჩემი გვარის
ცდისა) მხოლოდ ის მასალაა, რომელიც მე ამ კატეგორიების ქვეშ
შემოვიყვანე და მით „კარგ“ და „ავ“ ობიექტთა კლასები შევადგინე.
კითხვა „ავია ეს, კარგია თუ ნეიტრალური?“ ჩემში იმთავითვე ცოც-
ხლობს, ყოველი ახალი ობიექტის ჩემი მხედველობის არეში შემო-
სვლის მომენტშივე, და თუმცა მისი პასუხი ობიექტური ვითარე-
ბებითაა განსაზღვრული, თვით კითხვის არსებობა მათზე (ამ პირო-
ბებზე) დამოკიდებული არაა. ამ კითხვის დასმა, ანუ „კარგისა“ და
„ავის“ კატეგორიათა ქონა, ჩემი ცნობიერების პირველადი, ფუნდ-
ამენტური მახასიათებელია, ასე რომ ყოველი ჩემი მსჯელობა „ეს კარ-
გია“ და „ეს ავია“, რომელსაც მე გამოვთქვამ (ექსპლიციტურად ან
ბუნდოვანი განცდის სახით), სინთეზია ერთი მხრივ, ამ პირვე-
ლადი შემფასებლობითი ფორმებისა („კარგი“ და „ავი“) და, მეორე
მხრივ, ჩემთან ემპირიული გზით მოსული ვითარებებისა. ამდენადვე
ფუნდამენტურია ჩემთვის ის თვისება, რომ ამ მსჯელობებს — „ეს
კარგია“ და „ეს ავია“ — გამოვთქვამ (ან „გამოვთქვამ“) არა როგორც
მიმართებითს (ანუ ჩემთან მიმართებაში მდგომს, ვთქვათ, ჩემს ინტე-
რესებთან დაკავშირებულს), არამედ როგორც აბსოლუტურს,
თავისთავად მნიშვნელოვანს, რითაც მსაჯულისა და შემ-
ფასებლის ფუნქციას თავს ვიდებ და ვისაკუთრებ არა მარტო ჩემი
გარემოს, არამედ მთელი უსასრულო სამყაროს მი-
მართ, და თავს ვიდებ მას არა დროის რალატა მონაკვეთისათვის, არა-

მედ ს ა ზ ო გ ა დ ო დ, „თავისთავად“. ეს იმას ნიშნავს, რომ როგორც არ უნდა იყოს ჩემ მიერ ამა თუ იმ მოვლენის, ვითარების ან მოქმედების შეფასება, — როგორც „კარგისა“ თუ როგორც „ავისა“, — თვით ეს შემფასებლობა, როგორც ჩემი თვისება, ცვალებადობას არ ექვემდებარება, მისი ქონა ჩემი ილუზია კი არ არის, არამედ ფაქტია, რომელიც მე უშუალო სიცხადის სახით მაქვს მოცემული ყოველგვარ რეფლექსიამდე და რომლის ექსპლიკაციასაც მე შემდგომი რეფლექსიით ვახდენ ან ვერ ვახდენ.

როგორც ადამიანი, მე ისეთი არსება ვარ, რომელიც, მართალია, კონკრეტულ შემოზღუდულ გარემოში ეცხოვრობ და შემოზღუდული ვარ ჩემი ფსიქოფიზიკური შესაძლებლობებით, მაგრამ მაინც გამიზნული ვარ უსასრულობისკენ, აბსოლუტისკენ, რომელიც ჩემი ცნობიერების (და, ალბათ, აგრეთვე წინარეცნობიერების) სპონტანური, პირობათაგან დამოუკიდებელი შინაარსია. ჩემ თვალსა და ჩემ გონებაში უსასრულოა (თავის შესაძლებლობებით), აბსოლუტია ჩემი „მე“, როგორც მთელი გარესამყაროს, არა-მე-ს კორელატი და მოპირისპირე, და უსასრულოა თვით ეს არა-მე, როგორც ჩემი აქტიური დამოკიდებულების (შეფასების, ზემოქმედების, გარდაქმნის...) შესაძლო ობიექტი. ჩემი ცნობიერების (და წინარეცნობიერების) ეს არაცდისმიერი შინაარსიც — უსასრულობა — ს ა ქ მ ა რ ი ს ი ა, რომ მიზეზ-შედეგობრიობის ბუნებისეული ჯაჭვიდან ამომიყვანოს, ანუ თავისუფლება მომანიჭოს („უსასრულობა“, როგორც მხოლოდ ჩემეული, არაცდისეული შინაარსი მონაწილეობს თვით ისეთი „არა-ჩემი“ აზრითი ობიექტის აგებაშიც კი, როგორიცაა ნატურალურ რიცხვთა უსასრულო რიგი).

ზემოხსენებული ლატაკი კონცეფციის მეორე შეცდომა ის გახლავთ, რომ იგი „ისტორიულისა“ და „წარმავალის“ გაიგივებას ცდილობს, ანუ ისტორიული განვითარების შედეგად გაჩენილი მოვლენები წარმავალთა კლასში შეჰყავს. თუ ადამიანის ფუნდამენტური თვისება — თავისი დაინტერესების, კერძოდ კი, შეფასების საგნად, ასპარეზად და ფონად უსასრულო სამყაროს გულისხმობა და არა თავისი გარემოსი, — ფილოგენეტური განვითარების მხოლოდ რაღაც გარკვეულ საფეხურზე ჩნდება, მანამდე კი არა. ეს ჭერ კიდეც არ ნიშნავს ამ თვისების გაქრობადობას მომავალში. ისტორია შეუქცევადი პროცესია. რაც მასში ერთხელ გაჩნდა, ის ისევ თავის გაჩენამდელ მდგომარეობას, ანუ, ამ შემთხვევაში, არარსებობის მდგომარეობას აღარ უბრუნდება, არამედ არსებობას განაგრძობს იმავე ონტური სტატუსით, რაც სხვა ობიექტები და ვითარებები, რომელთა გაჩენის ისტორიული მომენტები ჩვენთვის თვალსაჩინო არაა.

ეს მარტივი მაგალითი იმისათვის დავიმოწმეთ (ერთგვარი მეთოდური ანალოგიის სახით), რომ ნათელი გავხადოთ, ერთი მხრივ, თემის განხილვის ის წესი, რომელსაც წინამდებარე შრომაში ვირჩევთ, მეორე მხრივ, იმ ზოგადი სააზროვნო სიტუაციის როლი ამ წესის განსაზღვრაში, რომელიც ჰუმანიტარულ და სოციალურ საკითხთა დღევანდელი მკვლევრის მდგომარეობას მისი უფრო ადრეული კოლეგების მდგომარეობისაგან ასხეავებს. ეს განსხვავება, სახელდობრ, შემდეგია.

არსებობს ადამიანის ე. წ. „ნაივური“ (გულუბრყვილო), ანუ „ბუნებრივი“ პოზიცია მის დამოკიდებულებაში საკუთარი ცხოვრებისა და გარეუთარების ამა თუ იმ მხარისადმი. ეს ის პოზიციაა, რომელიც ახასიათებს არაფილოსოფოსს, ანუ ამ თემაზე რეფლექსიის არმომბდენ, ასე ვთქვათ, მხოლოდ გარეთკენ მიმართული ემოციური და პრაქტიკული ინტერესებით მაცხოვრებელ კაცს. ზემომოყვანილ მაგალითს რომ მივუბრუნდეთ, ასეთ პოზიციაზე მდგომ კაცს აზრად არ მოუვა, რომ მისი წარმოდგენები „კეთილსა“ და „ბოროტზე“ მხოლოდ მეორადი, ცხოვრების გარეგან პირობათაგან ჩაგონებული ცნებებია, რომ ეს მხოლოდ ილუზიებია და ობიექტურ მეცნიერებას თავისუფლად შეუძლია მათი ახსნაც და დანგრევა. ასეთი კაცისათვის „კეთილი“ და „ბოროტი“ უშუალო რეალობებია და არა ილუზია. მაგრამ ამ „ბუნებრივი პოზიციის“ გარდა არსებობს სხვა პოზიცია, ანუ ისეთი, რომელიც თავს ობიექტურ მეცნიერულ მიდგომად თვლის და რომლისთვისაც ადამიანები მათი წარმოდგენებითურთ „კეთილისა“ და „ბოროტის“ შესახებ მარტოოდენ შემეცნების ობიექტები არიან, მაგრამ თვითონ არანაირად არ არიან ისეთი ინსტანცია, რომელსაც ძალუძს. კეშმარიტების დამდგენად ან კეშმარიტებასიყალბის გარჩევის თანამონაწილედ გამოდგეს. კეშმარიტების დამდგენი, ამ თვალსაზრისის თანახმად, მხოლოდ გარედან მაცქერალი, შემეცნებელი გონებაა (ამ შემთხვევაში — მკვლევარის გონება). თვით შესამეცნებელი ადამიანის (ან ადამიანთა საზოგადოების) ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების შინაარსი მოკლებულია რაიმე როლს ამ საქმეში, — იგი, როგორც უკვე ვთქვით, შემეცნებისათვის მხოლოდ ობიექტია და სხვა არაფერი.

ჩვენს მაგალითში ასეთი, „ობიექტური“ მიდგომის განმასახიერებელია ის შეხედულება, რომელსაც ზემოთ „ლატაკი“ ვუწოდეთ და რომელიც ცდილობს „კარგისა“ და „ავის“ ჩვენეული ცნებები და წარმოდგენები გარეგანი ფაქტორებით ახსნას, ისინი მხოლოდ გარეგანი პირობების მიერ განსაზღვრულ ილუზიებად მიიჩნოს.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ამგვარი (არსებითად, ყალბი) მიდგომა შესაძლებელია, ერთი მხრივ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კ რ ი-

ტიკამდელი, ანუ, კანტის ტერმინოლოგიით, დოგმატიზმი გნოსეოლოგიის ფარგლებში ვრჩებით, რომელსაც პრინციპულად არ სურს, შემმეცნებელი ობიექტური გონების რაიმე შეზღუდულობა სცნოს, ანდა მასში რაიმე აპრიორიები დაინახოს, რომელთა რომელობასა და რაგვარობასაც ჩვენ პრინციპულად ვერ გავცდებით ჩვენს შემმეცნებაში. მეორე მხრივ, იგი შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამთავითვე მოვიკვეთთ შესამეცნებელი სინამდვილის ამ ერთი სპეციფიკური ნაწილისაგან — ე. წ. ადამიანური სინამდვილისაგან, — ყოველივე სუბიექტური ინფორმაციის მიღების საშუალებას, ანუ უნდობლობას გამოვეუცხადებთ თვით ამ გონიერი სინამდვილის ყოველსავე ჩვენებას თავისთავის შესახებ.

როგორც პირველი, ისე მეორე პირობა დღევანდელი ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზროვნებისათვის მოხსნილად უნდა ჩაითვალოს. ამ აზროვნებას აღარ ახასიათებს არც უსაზღვრო ნდობა შემმეცნებელი „ობიექტური“ გონებისადმი, რაც ჯერ კიდევ კანტოსეულმა კრიტიკამ გახადა შეუძლებელი, და აღარც აბსოლუტური უნდობლობა ადამიანის (და, საერთოდ, ადამიანური სინამდვილის) ჩვენებისადმი თავისთავის შესახებ. კერძოდ, ამ მეორე პუნქტთან დაკავშირებით არსებითია ის გარემოება, რომ ფენომენოლოგური ანალიზის მეთოდმა და გაგების მეთოდმა საშუალება მისცა კვლევას, ადამიანისა და ადამიანური სინამდვილის შესახებ უარსებობის ინფორმაცია ამოკრიფოს თვით ამ ადამიანის ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების შინაარსიდან, ანუ შეაძლებინა მას, რომ იმაზე, თუ რა არის ადამიანი მისი მრავალმხრივი და სხვადასხვაგვარი ფუნქციებითურთ და რა არის ადამიანთა მიერ შექმნილი კულტურის ვრცელი და რთული შენობა, იმსჯელოს იმის მიხედვითაც, თუ რას ფიქრობს თვითონ ადამიანი თავისთავის შესახებ და რა სახით ეძლევა მას განცდაში საკუთარი თავი, თავისი მსგავსნი (ადამიანები) და გარესამყარო. ამ წესით მოგროვილი ინფორმაცია, პირველ ყოვლისა, იმის საშუალებას გვაძლევს, რომ დავინახოთ, რა პირველადი, ცდის მიმართ აპრიორული კითხვებით მიჰმართავს, თურმე, ადამიანი თავის გარშემო მყოფ სინამდვილეს, რა პირველადს, აპრიორულს მოთხოვნებს უყენებს მას, რისკენ ისწრაფვის მასში და რისა ეშინია მისგან. როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, ამგვარი აპრიორული კითხვებისა და გარესინამდვილის მიერ მათთვის გაცემული პასუხების სინთეზია ადამიანთა ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების მთელი შინაარსი. ამ შინაარსის აღეკვატური წედომისათვის არ კმარა ადამიანის და მისი საზოგადოების ქცევის დაკვირვება, ისე როგორც ჩვენთვის პრინციპულად უცხო

ობიექტების (ფიზიკური სხეულების, პლანეტების...) „ქცევის“ ვაკვირდებით, რათა მათი რაობა შევიმეცნოთ, არამედ საჭიროა მისი გაგება, — მისი „შიგნიდან“, მისივე აზროვნებისა და განცდის შინაარსობრივი გარკვეულობის პოზიციიდან დანახვა.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმის გასაგებად, თუ რა არის ადამიანი, რა თვისებები ახასიათებს მას, როგორ მიედინება და რაში მდგომარეობს მისი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების სიცოცხლე, ჩვენ „დავკითხავთ“ თვით ადამიანს და არა ვისმე სხვას, ვინც მის ქცევას აკვირდება როგორც მოწმე. მაგრამ ადამიანის ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების სიცოცხლე განსაზღვრავს მის ქცევას, სოციალურის ჩათვლით, ეს ქცევა კი — მისი ფუნქციონების ყველა ნაყოფს საზოგადოების ჩათვლით. ამგვარად, ადამიანის ზემოხსენებული „დაკითხვა“ თუ „გამოკითხვა“, საბოლოო ჯამში, არსებით ინფორმაციას გვაძლევს მთელი ადამიანური სინამდვილის და არა მხოლოდ ინდივიდუალური პიროვნების სტრუქტურის შესახებ.

ამგვარად, კვლევის ამ მეთოდისათვის ამოსავალია ადამიანი, როგორც იგი არის და რაც იგი არის, და ამ აზრით ადამიანი კვლავ იქცევა „ყოველივეს საზომად“, როგორც თავის დროზე პროტაგორასთვის იყო. მაგრამ ასეთად იქცევა არა ადამიანი. მთლიანად ან ადამიანი ყველა თავისი შემთხვევითი გამოვლინებებითურთ, არამედ ადამიანი მხოლოდ მისი ე. წ. ფუნდამენტური მახასიათებლების მიხედვით, ანუ იმ მახასიათებლების მიხედვით, რომელსაც მას ვერ მოვაცილებთ ისე, რომ იგი ისევ იმად დარჩეს, რაც იგი არის და რასაც „ადამიანი“ ჰქვია, — იმ არსებად, რომელსაც სამყაროს წყობაში ესა და ეს, მხოლოდ მისთვის განკუთვნილი ადგილი აქვს და თავის ამ ონტურ სტატუსს შესაბამისი თვისებებით უპასუხებს (გონიერია, ნებით აღჭურვილი, მიზანმსახველი, შემფასებელი, თავისუფალი...). ფენო-მენოლოგიური მეთოდით და გაგების მეთოდით შეიარაღებული მკვლევრის პროფესიული ხერხი და უნარი ისაა, რომ ჩვენი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ყოველდღიური სიცოცხლის მოვლენათა (ფენომენთა) უკან და მათს სიღრმეში ზემოხსენებული ფუნდამენტური მომენტები აღმოაჩინოს და ისინი არაფუნდამენტურში არ შეეშალოს.

თქმულიდან ცხადი ხდება, რომ თანამედროვე აზროვნება, რომელსაც ფენომენოლოგიურმა დახვეწილმა მეთოდებმა ამ ფუნდამენტურის აღმოჩენა ასწავლა, ადამიანის ზემოხსენებული „ბუნებრივი პოზიციის“ ერთგვარ რეაბილიტაციას ახდენს მას შემდეგ, რაც ობიექტურობის პრეტენზიის მქონე ზემოხსენებულმა დოგმატურმა კრიტიკამდელმა აზროვნებამ მას „დაჩაგვრა“ მოუხდომა უნდობლობის გამოცხადების გზით (თუმცა, რაღა თქმა უნდა, თვით მკვლევრის

პოზიცია, ანუ იმისი, ვინც „ბუნებრივ პოზიციაში“ მდგომი ადამიანის „გამოკითხვას“ ეწევა, მაქსიმალურად შორსაა ამ „ნაიფური“ პოზიციისაგან, არამედ უაღრესად მკაცრი ანალიტიკოსის პოზიციაა). „ბუნებრივ პოზიციაში“ მდგომი ადამიანი ამოსავალი ფაქტია საკუთრივ ფილოსოფიური და ყველა სხვა სახის აზროვნებისათვის, რომელიც კი ჰუმანიტარულ სფეროს ეხება. ის, რაც „ბუნებრივ პოზიციაში“ მდგომ ადამიანს ახასიათებს, ვერც უარიყოფა და ვერც გაკონტროლდება სხვა რაიმე უფრო მაღალი შემშემცნებელი ინსტანციის მიერ. ასეთი ინსტანცია, რომელიც ჩვენ ფენომენოლოგიურად მოპოვებულ ინფორმაციას „შეამოწმებდა“ ობიექტურობის თვალსაზრისით, არც არსებობს. ოღონდ, როგორც უკვე ვთქვით, არ უნდა შევცდეთ იმის დადგენაში, რა ახასიათებს ადამიანს მართლაც ფუნდამენტურად და რა — მარტოოდენ შემთხვევითად, ინდივიდუალურად, თუ გნებავთ ფსიქოლოგიურად, მარტოოდენ როგორც homo sapiens-ს, ანუ ამა და ამ მილიონწლეულში წარმოშობილ გონიერსა და იარაღისმკეთებელ არსებას, რომელსაც ესა და ეს ფსიქოფიზიკური გარკვეულობები აქვს. თვით ფსიქოლოგიური განხილვაც კი იმის კვლევითაა შემოფარგლული, თუ როგორ ფიქრობს, განიცდის ან სხვა რამ სახით ითვისებს ან წარმოშობს ადამიანი თავისი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ამა თუ იმ „შინაარსს“. ფილოსოფიური ფენომენოლოგიური ინტერესი კი მიმართულია იმაზე, რას ფიქრობს და რას განიცდის ადამიანი, ანუ ამ კვლევას აინტერესებს ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ის „შინაარსი“, რომლითაც განისაზღვრება ადამიანის დამოკიდებულება გარესამყაროსადმი, მისი კითხვები ამ უკანასკნელის მიმართ, მისი პრეტენზიები, მიზანსახვა, მოლოდინი, თავისთავის ხედვა, სხვათა ხედვა და ა. შ. (რა თქმა უნდა, აქ იმის შენიშვნა გვმართებს, რომ ფუნდამენტურისა და არაფუნდამენტურის — შემთხვევითის, ინდივიდუალურის, ოდენ ფსიქოლოგიურის საზღვარი ყოველთვის მერყევი იქნება. ყველა შემთხვევაში გამყოფი კრიტერიუმის ცალსახად მითითება ჩვენ არ ძალგვძის).

ამგვარად, კულტურის და, საერთოდ, ადამიანური სინამდვილის მკვლევრის ამოცანა, ერთი მხრივ, ისაა, რომ ამ სინამდვილის შემოქმედის — ადამიანის — ეს ფუნდამენტური მახასიათებლები და მათგან გამომდინარე აპრიორული კითხვები თუ მოთხოვნები იპოვოს და გაითვალისწინოს; მეორე მხრივ, ისაა, რომ ეს აპრიორული ფუნდამენტური კითხვები თუ მოთხოვნები დაუკავშიროს იმას, რასაც ობიექტურად ვაკვირდებით ამ სინამდვილეში მიმდინარე პროცესთა და ხდომილებათა სახით. ამ დაკავშირების საფუძველზე მკვლევარი იპოვის ამ ადამიანური აპრიორიებისა და გარეგანი ობიექტური

პირობების იმ სინთეზთა რაგვარობასა და მექანიზმს, რომლებიც ადამიანურ სინამდვილეს (კულტურის ჩათვლით) ან მის ცალკეულ ელემენტებს ქმნიან.

რატომღაც ამგვარი მიდგომა ადამიანური სინამდვილისადმი მეცნიერული კვლევის მიუცილებელი პირობა, ამის თქმა ძნელი არაა: ადამიანური სინამდვილე სამყაროს ის ერთადერთი ნაწილია, რომელთანაც დისტანციაზე ვერ დავდგებით, რადგან თვით ამ სინამდვილის აღნაგობასა და ფუნქციობაში ჩართულია, მასში მონაწილეობს ყველა ის ინტერესი და მოტივი, რაც თვით მკვლევრისათვისაა მისაწვდომი. როდესაც უსულო საგნებს ან მეცანარეებს ვსწავლობ, მე შემიძლია მათ ფუნქციობაში ისეთი რამ აღმოვაჩინო, რაც თვითონ მათთვის მისაწვდომი არაა, სახელდობრ, კანონზომიერება და კანონი. როდესაც ადამიანურ სამყაროს ვიმეცნებ, მე ისეთი არაფერი მაქვს ხელთ, რაც თვითონ ამ სამყაროს შემქმნელთათვის პრინციპულად მისაწვდომი არ იყოს. ჩემი უნარები და იარაღები, პრინციპში, მათი უნარები და იარაღებიცაა. ადამიანური სინამდვილის ამგებ-მამოძრავებელი ძალები პირველ რიგში მოტივებია, რომელთაც მე ყველაზე უკეთ მაშინ შევიმეცნებ, თუ მათი მატარებლების ადგილზე დავაყენებ ჩემ თავს, ანუ მათ გაგებას ვეცდები.

წინამდებარე წიგნის საკვლევი სფეროც ადამიანურ სინამდვილეს ეკუთვნის. ერი ადამიანთა ერთობის ფორმაა და ეროვნული კულტურაც, შესაბამისად, ადამიანურ ინტერესთა და მიზანთა სამსახურისათვის ადამიანთა მიერ შექმნილ ღირებულებათა და ღირებულსაგანთა (Güter) სისტემაა. ამიტომ ადამიანთა კავშირის ამ ფორმას ვერ ავხსენით, როგორც მარტოოდენ ბუნებრივ მოვლენას, ანუ როგორც მათი ამა და ამ მიზეზებით გამოწვეული და ამა და ამ მიზეზებისაყენ მიმართული მოქმედების მათი ნებისაგან დამოუკიდებლად წარმოშობილ შედეგს, თითქოს ეს ადამიანები, ერს რომ შეადგენენ და ეროვნულ კულტურას რომ ქმნიან, მხოლოდ საგნები იყონ; ქცევის ამა და ამ კანონების მქონენი, რომელთაც მათი მსგავსება ერთ ჯგუფად აერთიანებს. ერი და ეროვნული კულტურა, როგორც ფაქტი, კი არ აიხსნება ნატურალისტურად, არამედ გაიგება, მისი მიზნობრივი სტრუქტურიდან გამომდინარე. ერი და მისი კულტურა გარკვეული მიზნების სამსახურისათვის არსებული ოდენობებია და მათი ადეკვატური შესწავლა ნიშნავს იმ მოტივების გახსნას, რომლებიც მათ არსებობას განაპირობებენ, და არა იმ ობიექტური, ანუ მიზნის არამავლისხმებელი მსგავსებების მითითებას, რომელთა გამოც ადამიანები ერებად და ეროვნულ კულტურულ კოლექტივებად შეკრებილან.

ამ მოტივთა და მიზანთა გარკვევისათვის უფრო სანდო გზა არ არსებობს, ვიდრე ისაა, რომ თვით ადამიანს ვკითხოთ, რა არის მისთვის „მე“ და „სხვა“, „ჩვენ“ და „სხვანი“, ნაცნობობის გარეშე საკუთარი უდიდესი კოლექტივი, ანუ ერი, და ნაცნობობის გარეშე პარტნიორი უდიდესი კოლექტივი, ანუ კაცობრიობა. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, თვით ადამიანის, პიროვნების სტრუქტურაში უნდა ვცადოთ იმის ამოკითხვა, რას ნიშნავს მისთვის მისი კუთვნილობა ამა თუ იმ ერისადმი, რაა მისთვის ეს ერი, როგორც თავისთავადი ღირებულების მქონე კოლექტივი ადამიანებისა, და ამ ერის სპეციფიკური საკუთარ კულტურა, როგორც თავისთავადი ღირებულებრიობის მატარებელი რამ. ამგვარად, ერის რაობა ჯერ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური საკითხია და მერე — სოციალური. თუ პიროვნების სტრუქტურაში აუცილებელი ადგილი არსებობს ე. წ. შიდაჯგუფისათვის (in-group), ანუ ადამიანთა ისეთი კოლექტივისათვის, რომელიც მისთვის არის „ჩვენ“ და მის თვალში თავისთავადი ღირებულების ნიშნითაა აღბეჭდილი, თუ ამგვარ „ჩვენ“-თან თავისთავის იდენტიფიკაცია, როგორც ჯგუფის წევრისა, პიროვნების მოუცილებელი თვისებაა, რომელიც უმკიდროესად არის გადაჭაჭვული პიროვნების სხვა ფუნდამენტურ მახასიათებლებთან და თვითონაც ამგვარ მახასიათებელთა რიცხვს ეკუთვნის, მაშინ და მხოლოდ მაშინ ვართ უფლებამოსილნი მეთოდურად, რომ აუცილებლობის ნიშანი მივაწეროთ პიროვნების მონაწილეობას ამა თუ იმ რეალურ სოციალურ „ჩვენ“-ჯგუფში და ეს მონაწილეობა მივიჩნიოთ მისი (პიროვნების) ზემოხსენებული ფუნდამენტური მახასიათებლის გაშლა-რეალიზაციად სოციალურ სფეროში.

პირველი თავი

ფილოსოფიური წანამძვრები. „მე“ და „ჩვენ“

მე, როგორც პრობლემა. „მე“ რომ ფილოსოფიისათვის პრობლემაა, ამის საჩვენებლად ერთი ილუსტრაციით დავკმაყოფილდეთ. ჭოხი, რომელიც მიჰიარავს, ჩემია. მაგრამ ხელი, რომლითაც მიჰიარავს, ჩემია თუ „მე“-ს ნაწილია? თუ ხელი „ჩემია“, „ჩემია“ გულიც, თავიც, ტვინიც, შთაბეჭდილებებიც, რომლებიც ჩემში დალექილია, და ფორმულებიც, რომლებიც მახსოვს? ჩემია ჩემი მათემატიკური ცოდნა თუ თვით მე ვარ მათემატიკის მცოდნე? ჩემია მათემატიკური ნიჭი? ჩემია მტკიცე გული და ნებისყოფა? ჩემია ზნეობრივი პრინციპები, რომლითაც ვცხოვრობ, და ზნეობრივი გრძნობები, რომლებიც მამოქმედებენ? ჩემია თავდაუშებელი ხასიათი და ვნებათაღელვანი, რომლებიც მათამაშებენ? რა ნიშნით გავყოთ, რა ჩემია და რა ვარ მე? ხოლო თუ ყოველივე ეს ჩემი კუთვნილებაა კი არაა, არამედ ჩემი „ნაწილებია“, როგორ შევარიგოთ ეს ჩემს იმ სავესებით ცხად განცდას, რომ ჩემი მეობა ერთი განუყოფელი მთლიანობაა და არა ნაწილთა ჯამი?

მე-ს საზღვარი (სად თავდება იგი და სად იწყება მისი კუთვნილება, შემდეგ კი მისთვის უცხო საგნები) სხვადასხვაგვარად შეიძლება გაივლოს.

დეკარტი პირველი იყო, ვინც, ასე ვთქვათ, ყოველდღიურობის მე-სგან (იმ მე-საგან, რომელსაც, ვთქვათ, გგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ ამა და ამ ბილეთის მიხედვით ესა და ეს ადგილი კინოთეატრში მე უნდა დავიკავო) მოფილოსოფოსე მე გამოჰყო. მე შემიძლია ექვით შევხედო ყოველივეს, რასაც ჩემ გარშემო ვხედავ, და თვით ჩემივე ორგანოების ჩემთვის მოცემულობასაც კი (მაგალითად, ფეხმოჭრილ კაცს ზოგჯერ ეჩვენება ხოლმე, რომ ფეხის თითი ექაება), მაგრამ ექვით ვერ შევხედავ ჩემს მოფილოსოფოსე მე-ს: ის, რომ ვაზროვნებ, ჩემთვის უპირველესი სიცხადეა, რომელზედაც შემდგომ ჩემ ურყევ დარწმუნებულობათა — ჩემთვის უექველად მოცემულ ჭეშმარიტებათა, — მთელი განშტოებული სისტემა აიგება.

როგორც ცნობილია, დეკარტის განთქმული ფორმულა „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარ“ (cogito, ergo sum) არ იქნება სწორად გაგებული, თუ არ გავითვალისწინებთ ამავე პრინციპის სხვა ფორმულირებასაც, რომლიდანაც ჩანს, რომ ეს პრინციპი დასკვნას კი არ წარმოადგენს (რაც შეიძლება გვაფიქრებინოს სიტყვამ „მაშასადამე“, თითქოს სილოგიზმი ასეთი იყოს: „ყველაფერი, რაც აზროვნებს, არის. მე ვაზროვნებ. მაშასადამე, მეც ვარ“), არამედ მხოლოდ უშუალოდ, ცხადად მოცემული ვითარების კონსტატაციას. ეს მეორე ფორმულირებაა: „sum cogitans“ („ვარ, მოაზროვნე“), რითაც გამოთქმულია ის აზრი, რომ ჩემი უპირველესი სიცხადე ისაა, რომ ვარ, როგორც მოაზროვნე, ვარ, როგორც აზროვნების ა მ — აწ და აქ ჩემთვის თვალსაჩინო, — აქტის სუბიექტი.

ე გ ო ლ ო გ ი ის, ანუ მესმცოდნეობის ვრცელი და განშტოებული ისტორია დეკარტიდან დღემდე, ალბათ, მთელი ახალი ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი, თუ არ ყველაზე ძირითადი მონაკვეთია. მე-ზე რეფლექსიამ ცხადყო, რომ მე-ს ცნებას, რომელიც ყოველდღიურობაში ნათელზე ნათელი და ცალსახა ჩანს, სხვადასხვა შესაძლო შინაარსები აქვს: ამ ცნების ყველაზე თვალსაჩინოსა და ბუნებრივ ობიექტს — ყოველდღიურობის მე-ს, — თავისი გარკვეული კონსტიტუცია აქვს, რომელიც სხვადასხვაგვარად — სხვადასხვა თვალსაზრისიდან ამოსვლით და სხვადასხვა დეტალურობით, — შეგვიძლია აღვწეროთ, ანუ, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, იმ ერთიანობაში, რომელსაც ყოველდღიური ცნობიერება ნაცვალსახელით „მე“ აღნიშნავს, შეგვიძლია სხვადასხვა შრეები, ერთიანობის სხვადასხვა საფეხურები გამოვყოთ, თვით ამ ყოველდღიური, კინოში ადგილის დამკავებელი მე-თი დაწყებული და, მაგალითად, დეკარტისეული მოაზროვნე მე-თა დამთავრებული.

თქმულს აქვე შეგვიძლია ერთი შენიშვნა დავუერთოთ, რომელიც შემდეგში გამოგვადგება „ჩვენ“-ზე მსჯელობის დროს: ის, რომ ყოველდღიური „მე“ მთლიანი არ არის, არამედ შრიული სტრუქტურის მქონეა, რეფლექსიისათვის ადვილად მისაწვდომი ფაქტია, რომელიც ყოველდღიური ცნობიერებისათვის საიდუმლოს არ წარმოადგენს: ჩვენ ვიცით, რომ იმაში, რასაც ყოველდღიური „მე“ შეიცავს და მოიცავს, ყველაფერი ერთნაირად „ცენტრალური“ არ არის. მაგალითად, ვიტყვით ხოლმე „მირჩვენია ხელი ან ფეხი დავკარგო, ვიღრე თავი“. მიუხედავად ამისა, ყოველდღიური „მე“, ანუ კინოში ადგილის დამკავებელი „მე“, ჩემთვის, რეალური მონაცემია, „მე“-ს ჩემეული ცნების უპირველესი და უბუნებრივესი საგანია. რატომ? იმიტომ, რომ „მე“ ყოველდღიური ცნობიერებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, კო-

რელაციური ცნებაა: „მე“-ში იგულისხმება, პირველ რიგში, არასხვა, ანუ სწორედ ეს, ნუმერულად ერთი ინდივიდი სხვა თავის მსგავსა შორის, რომელიც ჩემი ბილეთით იკავებს ადგილს პარტერში. და არა „მე“, როგორც სუბიექტურობის ირაციონალური ცენტრი, თავისთავად აღებული. ამიტომ ჩემს ყოველდღიურ მე-ს ჩემს ცნობიერებაში ერთგვარი „აურა“, შარავანდი ახლავს ისეთი საგნებისა, რომლებიც მე-ში არ შემოდის, მაგრამ მისგან თითქოს განუყრელნი არიან. მაგალითად, თუ კინოში მეზობელმა უცაბედად პიჯაკის სახელო გამითხვარა ნაყინის ნაწვეთით, მე ჩავთვლი, რომ იგი მე შემეხო, ხოლო თუ ჩემი ფეხსაცმლის ლანჩამ მისი ფეხსაცმელი გათხვარა, ჩავთვლი, რომ მე შევეხე.

მე-ს კონსტიტუციაში, რომელსაც რეფლექსიის შედეგად ვადგენთ და აღწერთ (სხვადასხვა წესით), შეიძლება ითქვას, ერთი პოლუსი იქნება ფსიქო-ფიზიკური მე (რიკერტის ტერმინი რომ ვიხმაროთ) — ყოველივე ის, რაც ჩემი კანის ზედაპირის შიგნითაა მოქცეული, — მეორე კი „წმინდა მე“, — მეობის „წმინდა ფორმა“ (ისევ რიკერტის ტერმინით), ანუ ის დაუშლელი სუბიექტური საწყისი, რომელიც ცნობიერების ყოველ აქტში იგულისხმება, როგორც ობიექტის კორელატი და მოპირისპირე. ამ პოლუსებს შორის გრადაცია, უნდა ვიფიქროთ, უსასრულო შეიძლება იყოს აღწერის თვალსაზრისით და უსასრულო არის კიდევ სინამდვილეში: რამდენადაც ეს გრადაცია დგინდება მე-ს ფუნქციობის მიხედვით და რამდენადაც, ამავე დროს, იგულისხმება, რომ მე, როგორც ყოველივე ობიექტის მოპირისპირე სუბიექტური საწყისი, ცნობიერებისეულ და, ზოგადად, ინდივიდისეულ ყველა ფუნქციებში ურევია, ხოლო ეს ფუნქციები, ალბათ, უსასრულო გრადაციას ქმნიან ამ სუბიექტური საწყისისათვის (წმინდა მე-სთვის) სიახლოვე-სიშორის მხრივ, ამდენად თვით მე-ც შეგვიძლია მოვიაზროთ ან უფრო ფართოდ, ან უფრო ვიწროდ და ამ სიფართოვე-სივიწროვის საფეხურებიც შეგვიძლია უსასრულოდ დაეწვრილერთეულოთ.

მე, როგორც შემფასებელი, მნებებელი და ღირებულები. დეკარტისთვის წმინდა „მე“ მოაზროვნე მე-ა. მაგრამ წმინდა მე-ს (და არა მხოლოდ ყოველდღიურობის მე-ს) გავება როგორც მხოლოდ მოაზროვნისა, უდავოდ, ცალმხრივია. „წმინდა მე“, ანუ მე, როგორც მეობითი ფუნქცია, არ შეიძლება გავიგოთ როგორც მხოლოდ შემეცნებელი, ანუ როგორც მხოლოდ შემეცნების აქტის უკიდურესი სუბიექტური პოლუსი, არამედ იგი უნდა გავიგოთ აგრეთვე როგორც მნებებელი, შემფასებელი და როგორც ღირებულები. ნება და შემფასებლობა თვით წმინდა მე-სვე ეკუთ-

ჯნის, და არა მხოლოდ სხვადასხვა დანაშრეგებით გართულებულს, რო-
 გორებიცაა მის ცნობიერებაში მოცემული შინაარსების ერთობლიობა
 და მისი დანარჩენი მახასიათებლები, რომლებიც მას ფსიქოფიზიკურ
 მე-დ, ან, პუსერლის ტერმინოლოგიით, „ფენომენალურ-ფსიქიკურ
 მე-დ“ აქცევენ. მე „იშობა“ მაშინ, როცა იგი უპირისპირდება არა-
 მეს, — ყოველსავე დანარჩენს, — ანუ იშობა სუბიექტ-ობიექტის
 პირველი გაყოფის აქტში, რომელსაც (ამ აქტს) ფენომენოლოგი-
 ეგზისტენციალისტი მ. მერლო-პონტი მართებულად ახასიათებს მეტა-
 ფორულად, როგორც პირველ „მიმართულ ჟესტს“ სამყაროში. მე, ან
 მისი შორეული ონტოლოგიური წინაპარი, თავისთავს „განიცდის“
 (რა თქმა უნდა, აქ ესოდენ ვიწრო ცნება მხოლოდ მეტაფორაა),
 როგორც არა-მესადმი, ყოველივე დანარჩენისადმი დაპირისპირე-
 ბულსა და განსხვავებულს. მისთვის არ არსებობს ჯერ არა-მეს არა-
 ვითარი თვისებრივი დახასიათება, არავითარი ატრიბუტი ამ უკანასკნე-
 ლისა გარდა იმისა, რომ იგი ს ხ ვ ა ა და რომ იგი ა რ ი ს. იმ ა რ ა-
 მეს ყოფნასთან ერთად მე-ს ეს წინაპარი იმავე ერთიან აქტში და
 ერთიან პროცესში ასევე „განიცდის“. თავისთავსაც, როგორც იმ
 არა-მეს კორელატს და მასთან დაპირისპირებულს. ადგილი აქვს,
 მერლო-პონტის სიტყვით, „ორწევროვან დიალექტიკას“. თვითონ მე-ც
 ისევე მოკლებულია ყოველგვარ რაგვარობითს დახასიათებას, ყოველ-
 გვარ გარკვეულობას, როგორც არა-მე — მისი ერთადერთი გარკვე-
 ულობა ისაა, რომ იგი ა რ ი ს და რომ იგი ა რ ა რ ი ს ი ს ა რ ა მ ე,
 არამედ მისადმი დაპირისპირებულია. ამ ვითარებას მერლო-პონტი
 აღნიშნავს „რეფლექსიამდელი კოგიტოს“ სახელით, ხოლო იმ არსს
 (ყოფიერებას), რომელსაც ამგვარად განვიცდით, — „ველური ყოფი-
 ერების“ სახელით. „რეფლექსიამდელი კოგიტო“ იმას მეუბნება, რომ
 ვარ, და იმას, რომ „არის“ — იმის უთქმელად, რ ა ვარ და რ ა არის.
 ამგვარად, დეკარტის ფორმულის მსგავსად (sum cogitans — ვარ,
 მოაზროვნე), აქაც ის ვითარებაა კონსტატირებული, რომ ვარ. მაგ-
 რამ რა ცვლის ზმნას „მოაზროვნე“, რომელსაც დეკარტის ეს ფორმუ-
 ლირება შეიცავს თავის ზემოხსენებულ ვარიანტში? მას ცვლის
 (თუ, რა თქმა უნდა, სიტყვიერი ექსპლიკაცია დაეუწყეთ მის რეფ-
 ლექსიამდელ საზრისს) არა „მოაზროვნე“ მხოლოდ, არამედ აგრეთვე
 „მნებებელი“ და „შემფასებელი“, — კერძოდ, თავისთავისა და
 თავისი იდენტობისათვის, თავისი ფუნქციობის უნარისათვის ღ ი რ ე-
 ბ უ ლ ე ბ ი ს მ ი მ ნ ი კ ე ბ ე ლ ი. ნება და შემფასებლობა, ღირე-
 ბულების მიმნიჭებლობა სუბიექტ-ობიექტის გაყოფის პირველსავე
 აქტში წარმოშობილ წმინდა მეობაში ძევს, მე-ს იმ ონტურად პირველ
 საწყისში, რომელიც დღესაც, დღევანდელ გართულებულსა და მარეფ-

ლექსირებელ მე-ში ონტურად პირველია და გნოსეოლოგიურად უკანასკნელია (ანუ ისაა, რასაც უკანასკნელს ვიღებთ მე-ს თანდათანობითი ფენომენოლოგიური დაწმენდის, მისგან ზედა დანაშრევთა თანდათანობითი მოცილების პროცესში). მე არა-მეს უპირისპირდება, პირველ ყოვლისა, როგორც ინტერესთა ცენტრი და ამით პრინციპულად არ განსხვავდება ცოცხლის, ანუ თვითორგანიზებადი სინამდვილის ყველა სხვა, უფრო დაბალი სახეობებისაგან. ამგვარად, იგი „ნების სუბიექტია“ („ნებისა“ ბრჭყალებში, ანუ გაუცნობიერებელი ნებისა). ამავე დროს მისი „მიზანია“ საკუთარი იდენტობის დაცვა („მიზანი“ ბრჭყალებში, რამდენადაც ეს გაუცნობიერებელი მიზანია). ამგვარად, მე-ს ამ ონტურ წინაპარს უკვე ტელეოლოგიური სტრუქტურა აქვს იმ აზრით, რა აზრითაც ასეთი სტრუქტურა აქვს ყოველსავე ცოცხალს. თქმულიდან გამომდინარე, ეს ონტურად პირველი მე, ამასთანავე, ღირებულები და თავისთავისთვის „ღირებულებების მიმნიჭებელი“ სუბიექტია (რა თქმა უნდა, ისევ და ისევ ბრჭყალებში, რადგანაც აქ ცნობიერების დონე კვლავ არ ფიგურირებს). დასასრულ, მე ივითარებს ფუნქციას, რომელიც ჩანასახის სახით უკვე ჩაწერილია ზემოხსენებულ ონტურად პირველ მე-ში — აზროვნების ფუნქციას, რომელიც დედუციერებადია (გამოყვანადია) პირველთაგან (ანუ „ნების“, „მიზანმსახველობის“, „შემფასებლობის“, „ღირებულების მიმნიჭებლობის“ ზემოხსენებულ ფუნქციათაგან), რამდენადაც არ არსებობს არგუმენტი, რომელიც ხელს შეგვიშლის აზროვნება ვალიაროთ მე-ს მიერ არა-მეს და უფლებების ერთერთ ვარიანტად (თუნდ იმ გზით მაინც, რომ ზოგადი ცნება, აზროვნების ძირითადი იარაღი, ამ არა-მეს კლასიფიკაციის იარაღად ვცნოთ ამ არა-მეს უფრო იოლი და გამარტივებული ხელთმოგდების მიზნით).

ფენომენოლოგიური მიდგომა მე-ს აღმო. ფენომენოლოგიაში, რომელიც მისი შემქმნელის, ე. ჰუსერლის, დახასიათებით, ტრანსცენდენტალური სუბიექტივიზმის ფილოსოფიაა, მე-ს ანალიზს ერთერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. როგორც ასეთი განსაკუთრებული ყურადღება ამ თემისადმი, ისე აღწერისა და ანალიზის მკაცრი და ინფორმაციულად მდიდარი მეთოდოლოგია, რომელიც საშუალებას იძლევა ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების შინაარსის შესახებ უაღრესად ფართო და საიმედო ცოდნა მოვიპოვოთ, რა თქმა უნდა, უსაფუძვლოდ არ გაჩენილა ჩვენი საუკუნის დამდეგს. აზროვნების ეს წესი ფილოსოფიური და მეცნიერული განვითარების მკვიდრი და ძირეული ტენდენციის გამოვლინება იყო, რომელიც მიმართული იყო მე-ს, სუბიექტური საწყისის მთელი უზარმაზარი

* ტელეოლოგიური — მიზნანი, მიზანმიმართული.

როლის გამოზეურებისაქენ ცნობიერების შემეცნებითი და არაშემეცნებითი სიცოცხლის პროცესში და რომელიც თავის სარეალიზაციოდ მეცნიერულ აპარატს ეძებდა, ხოლო გამოსათქმელად — ენას. ერთსაც და მეორესაც მან, დიდწილად, ხსენებულ ფილოსოფიურ მიმართულებაში მიაგნო, რომელშიც პოზიტიური მეცნიერული სიმკაცრე ჰუმანიტარული სფეროსათვის დამახასიათებელ სიფაქიზეს, გაგების უნარსა და სიღრმე-სიფართოვეს შეერწყა.

ჩვენი პირველი აპოდიქტიკური ანუ უექველი სიცხადე, — პირველი „ევიდენტობა“ — და ჩვენ მსჯელობათა უკანასკნელი საფუძველი ისაა, რომ „ეაზროვნებ“, ცნობიერება მაქვს, „ეცნობიერობ“. ამაში ფენომენოლოგია დეკარტს არ სცილდება. მაგრამ, თუმცა არაფერი მიშლის ხელს, შევექვედე სამყაროს არსებობაში, ანუ დავუშვა, რომ ჩემი ცდის მთელი სისტემა მოჩვენებითობაა და სხვა არაფერი, ამით სამყაროს როდი ვდევნი ჩემ ევიდენტობათა სფეროდან. მართალია, ჩემთვის, როგორც რადიკალურად მოფილოსოფოსე კაცისათვის, ანუ ფილოსოფიის ახალი აგების წამომწყებისათვის, სამყარო, ნაიუერ ანუ ბუნებრივ პოზიციაში მდგომი კაცისაგან განსხვავებით, აღარაა ყოფიერი, მაგრამ ამით იგი ჩემთვის არ ქრება. იგი ჩემთვის მაინც არის როგორც მნიშვნელადი*, როგორც „ყოფიერების პრეტენზიის“ მქონე. სამყაროს არსებობა-არარსებობას მე მხოლოდ განხილვის გარეშე ვტოვებ (ამ საკითხს „ფრჩხილებში ვსვამ“, მის განხილვისაგან „თავს ვიჭერ“, რაც ტერმინით „ეპოხე“ აღინიშნება), მაგრამ სამყაროს პრობლემა მაინც რჩება ჩემთვის როგორც მნიშვნელადობის და ამ უკანასკნელის რაგვარობის პრობლემა (როგორ მნიშვნელობს სამყარო ჩემთვის?). სამყაროსთან ერთად, ბუნებრივია, ფრჩხილებში ჩაისმებიან სხვა ადამიანებიც; მათ მიმართაც ჩემთვის მათი არსებობა-არარსებობის ან მათი რაგვარობის პრობლემა კი აღარ დგას, არამედ მხოლოდ ჩემთვის მათი მნიშვნელადობის პრობლემა. მაგრამ, მოვიცილე რა („ფრჩხილებში ჩავსვი“ რა) სამყაროს არსებობა-არარსებობა, როგორც ჩემთვის საექველი, მე მაინც ხელთ მრჩება ჩემი ცნობიერების მრავალგანზომილებიანი და განშტოებული ცხოვრება, როგორც უექველი, და სწორედ ამ უექველის აღწერა-ანალიზია ის წყარო, რომელიც ზემოხსენებულ უხვ ინფორმაციას მომაპოვებინებს. ჩემ ხელთაა ფენომენები (მოვლენები) ჩემი ცნობიერების (და წინარეცნობიერების) ცხოვრებისა, რომლებიც მე აღწერისა და ანალიზის გარკვეული პროცედურების საშუალებით შემიძლია უექველ (აპოდიქტიკურ) სიცხადეებამდე მოვიყვანო, რათა დავადგინო, ვცდები თუ არა. ამგვარი მოვლენები, ანუ ფენომენებია ჩემი მსჯელობები, სურვილები, შეხედულებები, შეფასებები

* მნიშვნელადი — ძალაში მყოფი, აზრის მქონე (გმ ლგ).

და სხვა ე. წ. ინტენციონალური აქტები, ანუ ყოველივე, რაც რაღაცის თავის საგნად მაგულისხმებელი აქტებია ჩემი ცნობიერებისა, ანუ ის, რისგანაც ჩემი ცნობიერების და წინარეცნობიერების მთელი სიცოცხლე შედგება.

მსჯელობის ამ ეტაპზე უკვე გასაგები და ბუნებრივი ხდება პუსერლის მიერ სხვადასხვა მ ე-თა გარჩევა.

ა) ე მ პ ი რ ი უ ლ ი, ანუ ბუნებრივი მ ე-ის მ ე-ა, რომლის სახითაც ჩემს ყოველდღიურ ცხოვრებაში ვარ ჩართული, ამოვდივარ რა იმ რწმენიდან, რომ სამყარო არსებობს და ყველა ჩემი ინტენციის (მსჯელობის, მონდომების, შეფასების...) საგანიც რეალურად არსებულისა.

ბ) ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ უ რ ი მ ე (რომელსაც პუსერლი ზოგჯერ „წმინდა მესაც“ უწოდებს) არის ჩემი მე თავისი ინდივიდუალური ინტენციონალური აქტების მთელი ერთობლიობითურთ, ოღონდ დაწმენდილი იმ გარევეითარებებისაგან, რომლებიც ჩემი ამ ინტენციების საგანს შეადგენენ, უფრო ზუსტად მათი კომპონენტები არიან. ესაა მე, რომელიც აღარ ემყარება ყველა ამ საგანთა რეალური არსებობის რწმენას. ამგვარად, ტრანსცენდენტალური მეობის პოზიცია, რომელიც „ეპოხეს“, ანუ ზემოხსენებული დაწმენდის გზით მიიღწევა, უკვე განსხვავებულია „ბუნებრივი პოზიციისაგან“, ანუ „ემპირიული“, იგივე „ფენომენალურ-ფსიქიკური“ მ ე-ს პოზიციისაგან, რომლითაც ყოველდღიურობაში ვცხოვრობ. პირველიდან მეორეზე გადასვლა რადიკალური ფილოსოფოსობის დაწყების მიუცილებელი პირობაა. ეს გადასვლა უნაყოფო არაა. ჩემი. ტრანსცენდენტალური მ ე-ს ინტენციონალური ცხოვრების აღწერა-ანალიზი (რომლის ჩატარებაც მე შემიძლია იმიტომ, რომ იგი ჩ ე მ ი ა) უამრავ ცოდნას მომაპოვებინებს ისეთს, რომელსაც უამისოდ ვერ მოვიპოვებდი. ხოლო ვინაიდან ჩემი ტრანსცენდენტალური მ ე-სთვის ძალაშია ყველა ის ინტენციები, რაც ემპირიული მ ე-სთვის (ოღონდ მათი საგნების არსებობა-არარსებობის საკითხის განუხილავად), ეს აღწერა-ანალიზი, პრინციპში, მ ე-ს ფაქტობრივი ინტენციონალური ცხოვრების მთელ სფეროს მოიცავს.

ხაზი გავუსვათ, რომ ტრანსცენდენტალურ მ ე-ს ის ნიშანი აქვს ამ ცნების („ტრანსცენდენტალური“) ტრადიციულ გამოყენებასთან შედარებით, რომ იგი არ გამოირიცხავს, არამედ, პირიქით, მოიცავს ინდივიდუალურს, ჩ ე მ ე უ ლ ს. ინტენციონალური აქტები, რომელთა სუბიექტიც და მატარებელიც ჩემი ტრანსცენდენტალური მ ე-ა, ჩემი ბიოგრაფიით და ა. შ. განსაზღვრული აქტებიცაა, და არა მხოლოდ ზოგადად ჩემი, როგორც ადამიანის, რაგვარობით განსაზღვრული.

გ) გარდა ამისა, ჰუსერლი გამოყოფს „წმინდა ეგოს“, ანუ იმ მე-ს, რომელსაც მივიღებთ მეორე „ეპოხეს“ შედეგად, ანუ მაშინ, როცა ტრანსცენდენტალურ მე-ს ყოველივე ინდივიდუალურისგან გავწმენდთ, სახელდობრ, ჩემი იმ ინტენციების ინდივიდუალური რაგვარობისა და რომელობისაგან, რომლებიც ტრანსცენდენტალურ მე-ს ჯერ კიდევ შენარჩუნებული აქვს.

აქ არსებითია იმის გათვალისწინება, რომ, როგორც უკვე შევნიშნეთ ზემოთ, ჩემი ტრანსცენდენტალური მე-ს ინტენციონალურ სიცოცხლეში ყველაფერი კი არაა ერთნაირად საინტერესო, არსებითი ან ფილოსოფიური აზრისათვის მნიშვნელოვანი, არამედ მხოლოდ ის, რაც განუყოფელია ჩემგან, როგორც მე-საგან, და საერთოდ მე-საგან, — რისი არქონაც და რადაც არყოფნაც ჩემთვის შეუქლებელია და მოუაზრებადია. ჰუსერლი წერს: „როგორც ფენომენოლოგიური ეგო, მე თვით ჩემი თავის წმინდა მაყურებლად გავმხდარავარ. ჩემთვის ალარაფერი მნიშვნელობს გარდა იმისა, რასაც მე ჩემი თავისაგან განუყოფლად, ჩემ წმინდა სიცოცხლედ და ამ უქანასკნელისაგან განუკვეთლად მივიჩნევ, სახელდობრ, ზუსტად იმგვარად მივიჩნევ, როგორც ამას პირველი თვალსაჩინო რეფლექსია მიჩვენებს“ * როდესაც ნაივურ, ბუნებრივ პოზიციაში ვიდექი, „ჩემი ინტერესი იმას ეხებოდა, რაც ცდამი მეძლეოდა — ნივთებს, ღირებულებებს, მიზნებს, — მაგრამ არა ჩემს ცდითს (erfahrend) სიცოცხლეს, ჩემს ინტერესმქონებლობას, პოზიციისდამკერობას, ჩემს სუბიექტურ მხარეს“. მაშინაც ტრანსცენდენტალური მე ვიყავი, მაგრამ ეს არ ვიცოდი. „იმისათვის, რომ ჩემი აბსოლუტური თვითობა (Eigensein) შემეცნო, საჭირო იყო ფენომენოლოგიური ეპოხე მომეხდინა“ (იქვე). მაგრამ ეს ეპოხე ჩემს მე-ს მიჩვენებს არა მხოლოდ როგორც კოგნიტურ ** აქტთა სუბიექტს, არამედ ყოველმხრივ ამ ეპოხეს საშუალებით მე იმის კრიტიკას როდი ვეწვევი დეკარტივით, თუ რამდენად ძალაშია ჩემი ცდა, მაშასადამე, შემიძლია თუ არა აპოლიტიკურად ვერწმუნო სამყაროს ყოფიერებას, არამედ მისი საშუალებით მე მივინდა შევიტყო, რომ სამყარო ჩემთვის ჩემ კოგიტაციითა (განაზრებათა) კოგიტატუმია (საზრისია) და აგრეთვე ის, თუ როგორაა იგი ეს. „მე არა მარტო საზოგადოდ მივინდა იმის მყარყოფა, რომ „ეგო კოგიტო“ *** აპოლიტიკურად წინ უსწრებს სამყაროს ჩემთვის-მყოფობას, არამედ მივინდა სრული მომცველობით გავიცნო ჩემი კონკრეტული ყოფიერება, როგორც ეგოსი“ (იქვე. გვ. 15).

* „პაროზული მოხსენებები“, Pariser Vorträge. Husserliana, B. I, 1963. გვ. 15.

** კოგნიტო — შეგუენებით.

*** ეგო კოგიტო — მე ვაზროვნებ.

დაკვირვებების ან, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აღმოჩენების იმ ზღვაში, რომელიც ცნობიერების ფენომენოლოგიური აღწერითა და ანალიზით იქნა მოპოვებული, ჩვენ თემასთან დაკავშირებით რამდენიმე უნდა მოვიხსენიოთ. ცნობიერებას სხვა მხარეებთან ერთად ახასიათებს სინთეზური, ანუ მაიგივებელი ფუნქცია, რომლის ნაყოფიც, მაგალითად, ისაა, რომ ერთი და იმავე საგნის რეალურად დაშორებულ პერსპექტივებს (სხვადასხვა მხრიდან და სხვადასხვა დროს ერთი და იმავე საგნის შეხედვით მიღებულს ჩემ მიერ) მე ერთ საგნად ვაერთებ და ერთ საგნად ვხედავ. ამიტომაც, რომ „ცნობიერების მთელ სიცოცხლეს მსკვალავს მისი მიმართულობა საგნობრიობაზე“ (იქვე, გვ. 17) და ამიტომეც, ჰუსერლის აზრით, რომ მე-ს თავისთავისათვის მოცემულობა (*für sich selbst ist*) ახასიათებს (იქვე, გვ. 18). ჰუსერლი წერს: „ამასთან დაკავშირებულია ისიც, რომ არც ერთი კოგიტო ეგოში არაა იზოლირებულად. უფრო მეტიც. დასასრულ აღმოჩნდება, რომ მთელი უნივერსალური ცხოვრება თავისი ფლუქტუირებითა და ჰერაკლიტესებრი მდინარებითურთ უნივერსალური სინთეზური ერთიანობა ყოფილა. ამ ერთიანობას უნდა ეუმადლოდეთ, საბოლოო ჯამში, იმას, რომ ტრანსცენდენტალური ეგო არა მარტო არის, არამედ თავისთვის-არის (თავისთავისთვის მოცემულია. — ნ. ნ.), იგი (ეს ეგო) თვალგადაუვლები კონკრეტული ერთიანობაა, ერთიანი სიცოცხლის მქონე, იგი ცნობიერების სულ ახალ-ახალ მოდუსებში (ლაბარაკია მსჯელობებზე, შეფასებებზე, სურვილებზე, გახსენებებზე და ა. შ.). ცოცხლობს, მაგრამ მაინც ერთიანია და დროის იმანენტურ ფორმაში თავისთავის მუდმივად მათბიექტივირებელი“ (იქვე, გვ. 18) ¹.

ფენომენოლოგიური აღწერა-ანალიზით აღმოჩენილი სფერო მე-ს ცნობიერების (ან წინარეცნობიერების) სიცოცხლისა, კოგიტაცი-

¹ ამ პუნქტთან შენიშვნა გვმართებს, თუმცა ეს სრულებით არ გვაფერხებს ჰუსერლის ამ მსჯელობის შემდგომ გამოყენებაში ჩვენი თემის განვითარებისათვის. სრულებითაც არაა თავისთავად ცხადი ან დამტკიცებადი ის, რომ მე-ს იდენტურობა (თუნდ რეფლექსიამდელი და თუნდ ცნობიერი) მეორადია, სინთეზისმიერია, ანუ რომ მე-ს მთლიანობის განცდა მის მიერ ცდისეული მასალის გამთლიანების შედეგია, ამ მთლიანობის თავისთავზე გავრცელება, და არა, პირუქუ, ცდის მასალის გამთლიანებას მე იმიტომ ახდენს, რომ საკუთარი მთლიანობის განცდა მას პირველად აღქმს და ეს ცდისეული მასალა მასთან, ამ პირველად მთლიან მე-სთან მოდის. ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ მე იშობა და არსებობს როგორც არა-მე-ს, სიყვაროს კორელატი, ზოლო სამყარო — როგორც მე-ს კორელატი და მოპირისპირე. ამგვარად, არაფერი გვიშლის იმის აღიარებას, რომ ცდისეული მასალის ერთიანობა, რაც სამყაროს ერთიანობას გვიქმნის, გულახდილად მე-ს ერთიანობას (ენობაზე თუ არაცნობიერს) თუ თავისთავზე უწინარესად არა, ყოველ შემთხვევაში, თავის ონტურად თანასწორად, თავის კორელატად მაინც.

უბი უსაზღვრო სიუხვით (სიმდიდრითა და მრავალგვარობით) ხასიათდება.

ცნობიერების (და წინარეცნობიერების) სიციცხლის დამახასიათებელი მიუცილებელი თვისებაა ის, რომ იგი მიმართულია რაღაცაზე. თავის საგნად გულისხმობს რაღაცას, ანუ რომ მას უსათუოდ თავისი საგანი აქვს (ამ მიმართულობას ინტენცია ეწოდება). მაგრამ ინტენციონალობის ამ სფეროში შემოდის არა მარტო ის, რაც აქტუალურად, ანუ ფაქტობრივად მოცემულია მისთვის, არამედ ყოველივე ისიც. რაც პოტენციალურად (შესაძლებლობით) დაკავშირებულია ამ მოცემულთან, ამა თუ იმ წესით მოსდევს ან ახლავს მას. ყოველ აქტუალურ აღქმას (ან გახსენებას, ან წარმოდგენას და ა. შ. თქმული ინტენციის ყველა მოდუნზე ვრცელდება) ახლავს „იმანენტური პოტენციალობა“ შესაძლებელი და იმავე საგანზე მიმართული, ანუ იმავე საგნის მაინტენდირებელი განცდებისა. მაგალითად, საგანს რომ ამ ერთი მხრიდან ვხედავ, მე ისიც ვიცი (იმასაც ვგულისხმობ), როგორ გამოჩნდება იგი სხვა მხრიდან, თუ მას გარს შემოვუვლი, აგრეთვე ის, რა როლს ითამაშებს იგი ჩემს ცხოვრებაში, ჩემია თუ სხვისია სასურველია თუ არა და ა. შ. და ა. შ. ყოველივე ეს, რასაც ამა თუ იმ საგნის საგნად აღქმის მომენტალურ აქტშივე ვხედავ (და არა რეფლექსიის შედეგად ვაგებ), ჩემი ცნობიერებისთვის იმანენტური * კითხვების პასუხებია, ჩემი ცნობიერებისათვის იმანენტური პარამეტრების შევსებაა გარკვეული მასალით, რის გამოც საცხებით უცდომლად შემიძლია მსჯელობა იმაზე, ესა და ეს კითხვები ჩემში მართლაც დგას, როცა გარესამყაროსთან მივიღივარ, თუ არა. ჩემი ცდის ამ დამატებით, მოსალოდნელ შინაარსებს, ანუ ჩემს ამგვარად მოსალოდნელ განცდებს (Erlebnisse) იმავე ინტენციონალურ საგანთან დაკავშირებით ჰუსერლი ამ ინტენციის „ჰორიზონტებს“ უწოდებს. სწორედ ამგვარი ჰორიზონტები, ზემოხსენებული „სინთეზის“ კანონებით გაერთიანებული, არის ის, რაც ზემოხსენებული სიუხვითა და მრავალფეროვნებით ხასიათდება, მათში ჩემი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების სიციცხლის მთელი უსაზღვრო შინაარსი ძევს. „ყოველი ინტენციონალური განცდა (Erlebnis, განცდის აქტი) მე, შემიძლია დავკითხო, ანუ შემიძლია მის ჰორიზონტებში ჩავიხედო, ისინი განვმარტო (auslegen). ამით მე, ერთი მხრივ, ჩემი ცხოვრების პოტენციალობებს (პოტენციურ შინაარსებს. — ნ. ნ.) აღმოვაჩენ, მეორე მხრივ, საგნობრივი თვალსაზრისით (შინაარსობრივი თვალსაზრისით — ნ. ნ.) ნათელს ვფენ (ამ ინტენციონალურ აქტში) ნაგუ-

* იმანენტური — შინაგანი, საკუთარი.

ლისხმევ ს ა ზ რ ი ს ი (იქვე, გვ. 19) (ხაზი ჩემია. — ნ. ნ.). სახლის ერთი მხარის ხედვისას ამ დანახულს „საზრისი“ ისაა, რომ ეს სახლია, რის გამოც მე სახლს ვხედავ და არა მის მხოლოდ ამ ერთ მხარეს. სახლის ხედვისას მისი „საზრისი“ ისაა, რომ ეს ჩემი სახლია, ჩემი და ჩემი ოჯახის საცხოვრებელი და ა. შ.

თქმული უფრო ნათელი გახდება, თუ გამოვიყენებთ „მეტის-გულისხმობის“ (Mehrmeinung) პუსერლისეულ ცნებას. ჩემი თვალის ბაღურაზე აღიბეჭდება ცხენის გავა, მაგრამ მე ტ ს ვ გ უ ლ ი ს ხ მ ო ბ — ვგულისხმობ, რომ, თუ სხვა მხრიდან შევხედე, ბაღურაზე სხვა მხარეც აღიბეჭდება და აღვიქვამ მას ცხენად. ცხენს ვხედავ და ვგულისხმობ იმასაც, რომ ეს ჩემი ცხენია, რომ კარგად გაწვრთნილია, რომ მასზე ამხედრებულს ომში წასვლა მომიწევს, რომ ბიძა ჩემის ნაჩუქარი კვიცია და ა. შ. და ა. შ., თუ დაუსრულებლად არა, ყოველ შემთხვევაში, რაღაცა საკმაოდ შორეულ და არამკვეთრად გავლელულ საზღვრამდე მაინც. მე ვხედავ ადამიანს და ვგულისხმობ იმასაც, რომ ეს მამაჩემია, ჩემთან და ჩემ ცხოვრებასთან ამა და ამ აურაცხელი ძაფებით დაკავშირებული პიროვნება. ვხედავ ნაგებობას და ვგულისხმობ იმასაც, რომ ეს სამთავისის განთქმული ტაძარია, ამა და ამ დროს აგებული, ლეთისმსახურებისათვის განკუთვნილი და შესაბამისი ფორმების მქონე. ამასთან ერთად ვგულისხმობ იმასაც, რომ მისი ფორმები, ჩუქურთმა და სხვა დეკორი ქართული არქიტექტურის კუთვნილებათ, რომლის არსებობაც ერთერთი ანაბეჭდია ჩემ წინაპართა გონისა და ჩემი ეროვნული კულტურისა, ჩემი ერის კულტურული მდგრადობის ერთერთი იარაღი წარსულში და მომავალში. ყოველივე ეს მე რეფლექსიის ჯაჭვის შედეგად კი არ მეძლევა, არამედ ახლავე, აქვე, უშუალო აღქმის აქტში, რომლის ემოციურ ტონალობასაც მისი ნაუანსებითურთ სწორედ ეს მისგან გახსნილი ჰორიზონტები და მათი შემავსებელი მასალა, ანუ, როგორც იტყვიან ზოლმე, ამ საგნის განუყრელად თანმხლები ასოციაციები განსაზღვრავს (იმაზე ყურადღების გამახვილება, რომ ყოველივე ეს სწორედ უშუალო აღქმის აქტში შემოდის, პუსერლის ერთერთი უდიდესი დამსახურება გახლავთ). სწორედ ამ „მეტისგულისხმობაში“ მდგომარეობს ის, რომ, როგორც ზემოთ ვთქვით, ამა და ამ ობიექტს, როგორც ჩემი ინტენციის საგანს, ანუ ჩემ მიერ ინტენდირებულ (დანახულ, გახსენებულ, მონდომებულ, წარმოდგენილ, უარყოფილ...) საგანს, ს ა ზ რ ი ს ი აქვს ჩემ თვალში.

ვისაც ადამიანის გაგება, მისი ცნობიერების სიცოცხლის პროცესის გახსნა, ანუ ობიექტთა და ვითარებათა იმ ს ა ზ რ ი ს ი ს ა მ ო ც ნ ო ბ ა სურს, რაც მათ ამ ადამიანის თვალში აქვთ (თუნდაც მხო-

ლოდ ამ კაცის ქცევის წინასწარმეტყველებისა და მისი მანიპულაციის მიზნით), თავის საწადელს ვერ მიაღწევს, თუ ვერ მიაგნო ზემოხსენებული პორიზონტების რაობას და მათ ადგილს ან ვერ განსაზღვრა მათი შემავსებელი კონკრეტული მასალის რომელობა და რაგვარობა. თუ ეს ვერ მოახერხა, მაშინ შესაძლებელია, მაგალითად, დამკვირვებელმა ვერ გაიგოს, რატომაა კაცი წინააღმდეგი, რომ სხვა უსარგებლო ქალაქიდან სანაგვეში მოისროლოს თავისი მამის გაყვითლებული სურათი. რომელიც აღარ სჭირდება, რადგან იმავე სურათის უკეთ შენახული ეგზემპლარებიც აქვს. ასევე ვერ გაიგებს ასეთი დამკვირვებელი პიროვნების წინააღმდეგობას, თუ მას შესთავაზებენ, თავისი დედაქალაქის არქიტექტურაში მხოლოდ უცხო ფორმებს ხედავდეს, თუმცა სახმარი ღირებულებით (ვენტილაციით, სითბოს დამცველობით და სხვ.) ეს უცხო ფორმები არაფრით ჩამოუვარდება მის ეროვნულ ფორმებს. ამგვარი პორიზონტების არსებობა მხატვრული, ანუ დეტალთა ხელოვნებაზე აგებული, და პოეტური, ანუ ტროპიკაზე (ძირითადად, მეტაფორაზე) აგებული აზროვნების ერთერთი საფუძველიცაა. მაგალითად, როცა ვაჟა-ფშაველა წერს:

ჩიხენი მებნენ მუინვარსა,
მადლი რქათ ადგა ღუთისაო

ამით იგი აღწერილი პეიზაჟისა და მისი კომპონენტი ცხოველის საზრისის აშოშვლებს და ამ უკანასკნელის აქტუალიზაციას ახდენს მკითხველის თვალში. ინტენდირებული საგანი, ჩიხვი, სხვა პორიზონტებთან ერთად იმ პორიზონტის გამხსნელიცაა, რომლის შინაარსს, ანუ შემავსებელ მასალას, ჩიხვის წარმოდგენაზე მიბმული გეოგრაფიული, ისტორიული, ეთნოგრაფიული; რელიგიური და მითოლოგიური წარმოდგენები შეადგენენ. ჩიხვის ინტენციას (ხედვას, გახსენებას, წარმოდგენას...) თან ახლავს კლდისა და მარადი თოვლის სამყაროსთან დაკავშირებული სურათები, საუკუნეთა სიღრმიდან მომდინარე უმთავრესი ამბავი, ლეგენდა, მითოლოგემა და რელიგიური რწმენა რომელთა წყალობითაც ჩიხვი ხეცსურისათვისაც და საქართველოს მთიანეთის სხვა მცნობისთვისაც მეტს ნიშნავს, ვიდრე იმისთვის, ვისთვისაც იგი მხოლოდ ფაუნის ესა და ეს წარმომადგენელია. საქმის მცოდნე მკითხველისათვის ჩიხვი სხვა საზრისის მატარებელია. ანუ მეტის მაგულისხმებინებელია, ვიდრე თვით ამ საგნის თვალსაჩინო ან პრაქტიკული ბუნება გვიკარნახებს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ესთეტიკური სიამოვნებაც სწორედ ამ პორიზონტის აქტუალიზაციაზე, მისი საზღვრის მაქსიმალურ „გადაწევაზე“ და

მისი შინაარსის (შემავსებელი მასალის) გაცოცხლებაზეა დამყარებული.

თქმულიდან გასაგები ხდება კერტილი აპრიორიების კონცეფციის აზრიც, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ: ადამიანს უამრავი წინასწარი კითხვები აქვს მის მიერ ინტენდირებული საგნის ან ვითარების მიმართ და საგნის აღქმის ელემენტარული აქტი მისთვის ამ კითხვათა პასუხსაც შეიცავს: ვისია, რისთვისაა, კარგია თუ ავია, ხელისშემშლელია თუ ხელშემწყობია და ასე შემდეგ. და ასე შემდეგ. ამ კითხვათა არსებობაც, ისევე როგორც ინტენდირებულ საგნებზე მიბმული ჰორიზონტების არსებობა, ადამიანის განუშორებელი თვისებაა. როგორც ერთთა, ისე მეორეთა პოვნა ფენომენოლოგიური აღწერისა და ფენომენოლოგიური ანალიზის საქმეა.

დასასრულ, ფენომენოლოგიის მეთოდის ერთი მხარეც უნდა აღინიშნოს. თუმცა ჰუსერლი არ ხმარობს სიტყვას „ექსპერიმენტი“, მაინც კვლევა-აღწერის მისეული მეთოდის უდიდესი ძალის ერთ-ერთი წყარო სწორედ ისაა, რასაც შეგვიძლია (მეტაფორულად) ეს სახელი ვუწოდოთ. „ნათელია, რომ მე სულ თავისუფლად შემიძლია გამონაგონ ვითარებათა შექმნის (umfingieren) გზით ჩემი ეგოს სახე ვცვალო“ — წერს ჰუსერლი (პარ. მოხს. გვ. 28), როცა ეგოლოგიურ სტრუქტურათა არსებობის მოძიების ოპერაციას იხილავს, „ამგვარად მივიღებთ... ზოგად არსებისეულ სტრუქტურებს (Wesenstrukturen). ჩემი ეგოსას საერთოდ, რომელთა გარეშეც მე სულაც არ შემიძლია, აპრიორულად, ჩემი თავის მოაზრება, ასე ავდივართ იმ მეთოდურ შთაქვრეტამდე (Einsicht), რომ ეგოს უზარმაზარი აპრიორი ჰქონია და რომ მთელი ფენომენოლოგია, ანუ მეთოდურად წარმართული წმინდა თავგააზრება (Selbstbesinnung) ფილოსოფოსისა, სხვა არა ყოფილა რა თუ არ ამ თანდაყოლილი აპრიორის გაშიშვლება მისს უსასრულო მრავალმხრივობაში“ (იქვე). სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მე ჩემს თავგააზრებაში შემიძლია როგორც ჩემი მე-ს, ისე მის გარშემო არსებული ვითარებების სხვადასხვა ვარიანტები შევთხზა (და ამაში არ შევცდები, რადგანაც ჩემი ტრანსცენდენტალური მე-სთვის არსებული მთელი მასალა ჩემთვის იმანენტურია) და ამ ვარიანტებში დავინახო ის, თუ რაა მართლაც ჩემგან არსობრივად მოუცილებელი და რაა, ამგვარად, მართლაც ჩემეული და არა გარედან ჩემთან მოსული მაშინ, როცა ჩემს ნებისმიერ შინაგან ან გარეგან ცდას ვაგებ. ამ გზით მიიღწევა ფენომენოლოგიური ძიების იმ ამოცანის გადაწყვეტა, რომელსაც ჰუსერლი ასე ახასიათებს: „ობიექტურ ფაქტის-მეცნიერებათაგან განსხვავებით“, ფენომენოლოგიაში „საქმე ის კი არაა, რომ მარტოოდენ ცდა გამოიყენოთ (betätigen) ამოკმედოთ, გააქმედოთ) და ცდის მონაცემები მასალობრივად

გაანალიზოთ, არამედ ის, რომ ინტენციონალურ სინთეზთა ხაზებს მიჰყვით, როგორც ისინი ინტენციონალურად და პორიზონტთა მხრივ წინასწარ არიან მოხაზულნი, თვით ეს პორიზონტები აღმოაჩინოთ და თვალსაჩინო გახადოთ“ (იქვე, გვ. 21).

ფენომენოლოგიური კონსტიტუცია („კონსტიტუირება“) და მე-სოციალურობა. მე-სოციალურობა ან იმას ნიშნავს, რომ მე-ში არის ისეთი გარკვეულობები, რომლებსაც სოციუმში აყალიბებს (ონტოგენურად, ანუ ინდივიდის ჩამოყალიბების პროცესში, ან ფილოგენეტურად, ანუ გვარის ჩამოყალიბების პროცესში), ან იმას, რომ მე-ში არის ისეთი გარკვეულობები, რომელთა ძალითაც იგი აუცილებლობით უნდა ჩართული იყოს სოციუმში, ან ორივეს ერთად. სოციუმში ყოფნა მე-სთვის ნიშნავს სხვა მე-თა შორის, ანუ თავის მსგავსთა შორის ყოფნას. ამგვარად, მე-ს სოციალურობის რაობისა და რაგვარობის გარკვევისაყენ გზა სხვა მე-ს (ალტერ ეგოს) პრობლემაზე გაივლის.

ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში სხვა მე-ს პრობლემას ერთერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. აქ სხვა მე ჩემი მე-ს მიერ თავისი სამყაროს აგების, ტრანსცენდენტურისაყენ გასვლის ერთი მიუცილებელი ფაქტორია.

შემეცნების თეორიის ტრადიციული პრობლემა ტრანსცენდენციისა, ანუ იმისა, თუ ჩემი სუბიექტურობის ჩაყვტილი სამყაროდან როგორ უნდა გავიდე იმისაყენ, რაც ამ სამყაროს არ ეკუთვნის (ობიექტური სინამდვილისყენ), ჰუსერლს აბასწორად დასმულ პრობლემად მიაჩნია. საქმე იმაშია, რომ ფაქტობრივ მე-ს არ აქვს უფლება ამ (თავისი ხასიათით ტრანსცენდენტალური) კითხვის დასმისა, რადგანაც სწორედ „ისევე, როგორც ჩემი თავის, როგორც ბუნებრივი ადამიანის, აპერცეფციას * ვახდენ, მე წინასწარვე ვახდენ ვრცელი სამყაროს აპერცეფციასაც, ამით ჩემი თავი უკვე სივრცეში არსებულად წვდომილი (Gefalt) მყავს და, მაშასადამე, სივრცეში რალაცა ჩემგარეე გამაჩნია“ (პარ. მოხს., გვ. 32). განა ის, რომ სამყაროს აპერცეფცია მაქვს, რომ ეს აპერცეფცია ჩემთვის ძალაშია, არ უნდა იშქონდეს უკვე წანამძღვრად ნაგულისხმევი იმისათვის, რომ ზემორი კითხვას აზრი ჰქონდეს, თუმცა ამ კითხვას იმისათვის ვსვამთ, რომ იმისი პასუხითლა გაგვეხსნას გზა ჩემი ცნობიერების კუნიძულიდან ობიექტური სამყაროსაყენ გასასვლელად, ანუ რომ შესაძლებელი გახდეს, ჩემთვის რალაცა მნიშვნელობდეს, ძალაში იყოს? მხოლოდ ფენომენოლოგიური რედუქციითლა შეგვიძლია მივიდეთ იმ მე-მდე, რომელსაც შეგვიძლია მივმართოთ ტრანსცენდენტალური კითხვით ტრანს-

* აპერცეფცია — აღქმა, შეცნობა.

ცენდენტურის შემეცნების შესაძლებლობის თაობაზე, სახელდობრ — ტრანსცენდენტალურ მე-მდე. მაგრამ როცა ამ კითხვით ტრანსცენდენტალურ მე-ს მივმართავთ, გამოჩნდება, რომ ყოველივე, რაც კი მე-ში და მის ინტენციონალურ ცხოვრებაში არის, მასში არის მხოლოდ როგორც მნიშვნელადობა (Geltung). და არა როგორც ყოფიერი რამ; ყოველივე, რაც ჩემი ტრანსცენდენტალური მე-სთვის არის, ამ რაღაცად, რაც იგი მისთვის არის, თვით მასშივე (ამ მე-ში) კონსტიტუირდება (ანუ აიგება) რაღაცა გარკვეული აპრიორულად განსაზღვრული წესით. ყოფიერების ის სახეობაც, რომელსაც ჩვენ ვახასიათებთ როგორც „ტრანსცენდენტურს“, ანუ ცნობიერებისთვის გარეგანს, მხოლოდ ერთერთია ყოფნის იმ სახეობათა შორის, რომლებითაც სხვადასხვა ინტენციონალური შინაარსები („ინტენციონალური საგნები“) წარმოდგებიან ცნობიერების წინაშე. ამგვარად, ტრანსცენდენტობაც „ყოფნის ისეთი წესია, რომელიც იმანენტურია და ეგოში კონსტიტუირდება“. რაიმეს ყოფნა ტრანსცენდენტალური სუბიექტურობის გარეთ, ჰუსერლის სიტყვით, უაზრობაა. „იმის სურვილი, რომ ჰეგელის იდეა არსის უნივერსალს ვწვდეთ როგორც შესაძლებელი ცნობიერების, შესაძლებელი შემეცნების, შესაძლებელი ევიდენტობის გარეთ მდებარეს, ... ნონსენსია“ * (პარ. მოხს. გვ. 32-33).

ნათელია, რომ ამით ფენომენოლოგია, რომელიც უკიდურესად მკაცრი კრიტიკული სიფრთხილით მიჰყვება თავის გზას, სოლიპსიზმის კარიბჭეს მიაღწა. ჰუსერლი ამ საშიშროების დაძლევის ერთადერთ გზას — სამყაროს, როგორც ჩემი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლის, კონსტიტუირებაში, ანუ აგებაში სხვისი მე-ს როლის გათვალისწინების გზას — ხედავს.

მე ცდაში მოცემული მყვანან სხვანაი — მყვანან ბუნებასთან ერთად (როგორც ფიზიკური არსებანი), მაგრამ მაინც სხვაგვარადაც (როგორც სუბიექტები), სახელდობრ, მოცემულნი მყვანან როგორც იმავე სამყაროს ცდაში მიმღებნი, რომელიც მე მეძლევა ცდაში, ამ სამყაროს ჩემსავით მიმღებნი ცდაში და ა. შ. სახელდობრ, ეს სხვანაი მე ცდაში მეძლევიან როგორც ისეთნი, რომელთაც მე ცდაში ვეძლევი არა როგორც ფიზიკური ობიექტი მხოლოდ, არამედ როგორც სუბიექტი, როგორც სხვა მე, ანუ როგორც ის, ვისაც ცდაში ეძლევიან სხვა მეები, როგორც სუბიექტები, და ა. შ. და ა. შ.. ამით მე ჩემს ცნობიერებაში ობიექტური სამყაროს აგებასთან მივდივარ: ჩემი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების ცხოვრებაში მე ცდაში მეძლევა სამყარო როგორც არა მარტო ჩემი კერძოდ კუთვნი-

* ნონსენსია — უაზრობა.

ლ.ი. არამედ როგორც ინტერსუბიექტური, ყველა სხვის-
თვისაც მოცემული და თავისი ობიექტებით მათთვისაც მისა-
წვდომი სამყარო, რომელშიც სხვანი არიან როგორც სხვანი და ამავე
დროს როგორც ერთმანეთისათვის არსებულნი. ჰუსერლი აქვე სვამს
კითხვას: როგორაა ეს შესაძლებელი, თუკი ყოველივეს, რაც ჩემთვის
არის, საზრისი და დადასტურება (Bewährung) მხოლოდ ჩემს ინ-
ტენციონალურ სიცოცხლეში აქვს?

ერთერთი ტრანსცენდენტალური ფუნქცია, ანუ ერთერთი მოქ-
მედება, რომელსაც ჩემი ტრანსცენდენტალური მე ასრულებს, არის
შთაგრძნობა. აღარ დავკმაყოფილდები რა ზემოთ აღწერილი
პირველი „ეპოხე“-თი, რომელმაც ჩემი ფსიქოფიზიკური მე ტრანს-
ცენდენტალურ მე-ზე დაიყვანა (ანუ ჩემი ინტენციების საგნებს არსე-
ბობა-არარსებობის განზომილება მოაცილა), მე „მნიშვნელადობის
გარეთ ვაყენებ“, ანუ ვაუქმებ (ერთგვარი განყენების სახით) სხვე-
ბსაც და საზრისთა ყველა იმ შრეებსაც ჩემი ცდისას, რომლებიც ამ
სხვებთანაა დაკავშირებული. ამით ჩემს ტრანსცენდენტალურ მე-ში,
მისი ცნობიერების ცხოვრებაში, მე გამოვყოფ „სპეციფიკურად
კერძო (privat) ეგოლოგიურ არსს, ჩემს კონკრეტულ საკუთარს“ და
მის, როგორც ანალოგონის; „შთაგრძნობას“ ვახდენ სხვებში (ასე
ვთქვათ, მივაწერ მათ იმასვე, რაც ჩემში ვნახე). სხვა სიტყვით რომ
ვთქვათ, ჩემი მე-ს ზემოხსენებული დაწმენდით, მისი დაყვანით (რე-
დუქციით) მე სუბიექტურობის ერთგვარ წმინდა ფორმას ვღებულობ,
რომელსაც უშუალოდ ვდებ სხვაში, სხვა ადამიანებში, რომლებიც
ცდაში მეძლევიან. ამგვარადაა, რომ, თუმცა ჩემი ცნობიერების სი-
ცოცხლე (აღქმები, ფიქრები, გრძნობები...) მე ცდაში მეძლევა რო-
გორც თვით ეს სიცოცხლე (ანუ მეძლევა ევიდენტურად), სხვისა კი
ასე ვერ მომეცემა, მაინც ეს უკანასკნელიც „თანამოციემა“ ცდა-
ში „ერთგვარი მეორეული აზრით“ (პარ. მოხს. გვ. 35), თავისებური
„თანააღქმის“, „თანაპერცეფციის“ სახით. „ლაიბნიცის სიტყვით რომ
ვთქვათ ჩემს, როგორც ჩემი აპოდიქტიკურად მოცემული მონადის,
ორიგინალობაში აირეკლება (აისარკება) უცხო მონადები“ და ეს არ-
ეკლვა „თავისთავის თანმიმდევრულად დამადასტურებელი მითი-
თებაა“ სხვა ამგვარივე ტრანსცენდენტალური სუბიექტებისა, რასაც
მე იმ შემთხვევაში ვხედავ მხოლოდ, თუ ჩემი თავის ფენომენოლო-
გიური განმარტება მოვახდინე, მაგრამ რაც ამ განმარტებამდეც და
მისგან დამოუკიდებლად არსებობს და მუშაობს. „ტრანსცენდენტა-
ლური ეგო თავისთავში თვითნებურად კი არ ადგენს ტრანსცენდენ-
ტალურ სხვა ეგოს, არამედ აუცილებლობით“ — წერს ჰუსერლი
(პარ. მოხს. გვ. 35). ამდენადვე აუცილებელია ის, რომ სამყაროს ბუ-
ნებრივი საზრისი ჩემთვის არის „სამყარო, როგორც ყველასათვის

ცდაში მოცემული“ და ამ საზრისში არაფერი შეიცვლება იმ შემთხვევაშიც კი, შავმა კირმა რომ მთელი კაცობრიობა გაწყვიტოს და მარტო ერთი ადამიანი დამტოვოს (კარტ. მედ. * გვ. 125). თვით სამყაროს ობიექტურობა ჩემთვის, როგორც ასეთი, სხვას არა ნიშნავს რას, თუ არა იმას, რომ იგი სხვებისათვისაც მოცემადი და ამგვარადვე მოცმადია. ეს მკაცრი მეცნიერული მეთოდით მიღებული დანასაკვი რომ სხვა სიტყვებით გამოვხატოთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მე ჩემს თავს გნოსეოლოგიურ ნდობას ვუცხადებ, ანუ ტრანსცენდენტურისაქენ ჩემი გასვლის ფაქტს ვერწმუნები, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ სხვა მე-თა თანადგომას, ჩემს შემეცნებითსა და სხვა რიგის აქტივობაში მათთან ერთად ყოფნას ვგრძნობ, რომ ჩემ მიერ სხვათა აღქმის აქტშივე მათი (ამ სხვათა) ინტენციების შინაარსი შემოდის და პირუკუ. ჩემი გარესამყაროსთან ურთიერთობის პირველ საფუძველშივე — ამ სამყაროს ობიექტურობის აღიარებაში — მე სხვა მე-ებზე, მათთან ერთობაზე დამოკიდებული ვარ.

მე-ს ინტენციონალურ ცხოვრებაში სხვა მე-თა როლის ფენომენოლოგიური კვლევის შემდგომ მხარეებს აღარ გავყვებით. ჩვენი საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ მე, როგორც დავინახეთ, თავის ძირშივე სოციალურია. სხვა მე-ები მიუცილებელი მონაწილე არიან ინდივიდუალური ცნობიერების ფუნქციობისა, ისინი „ჩაწერილნი“ არიან თვით ინდივიდუალური ცნობიერების წყობის რაგვარობაში.

სხვა მე-თა დაჯგუფება. ჩვენი მსჯელობის მიზნიდან გამომდინარე, შეგვიძლია მე-ს ფუნქციები დავაქლასიფიციროთ ამგვარად: ა) ფუნქციები, რომელშიც მე განიხილება როგორც მარტოდენ საგნობრივ სამყაროსთან (პიროვნულობას მოკლებულ სამყაროსთან) მიმართებაში მდგომი; ბ) ფუნქციები, რომელშიც იგი განიხილება როგორც სხვა მე-სთან ან მე-ებთან, სხვა პიროვნებებთან მიმართებაში მდგომი; გ) ფუნქციები, რომლებშიც მე განიხილება მიმართების გარეშე. იქიდან, რაც ზემოთ ითქვა მე-ს სოციალურობის შესახებ და მე-ს, როგორც არა-მე-ს კორელატიური პოლუსის შესახებ. ნათელია, რომ მესამე, „გ“ კლასი ფუნქციებისა ცარიელი იქნება. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს კლასიფიკაცია სქემატურიცაა.

ჩვენი საკითხისათვის მნიშვნელობა აქვს მე-ს ფუნქციათა ა) და ბ) კლასს. ერთი მხრივ, მე-სთვის შიდა-ჯგუფის (in-group), „ჩვენი“-ის შესაძლებლობა თავის პირობად გულისხმობს მისთვის სხვა მე-ს მოცემულობის შესაძლებლობას, როგორც თავისი ჯგუფის წევრისას, აგრეთვე (შესაძლებელია) როგორც იმისას, ვის ფონზე და ც და ვისგანაც გამოყოფილია ან გამოსაყოფია ეს შიდა-ჯგუფი.

* კარტეზიული მედიტაციები. Cartesische Meditationen.

ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ ორსავე ამ შემთხვევაში ლაპარაკია სხვებზე როგორც მე-ებზე, ანუ როგორც ჩემთან ანალოგიური თვისებებისა და ფუნქციების მატარებლებზე, და არა, უბრალოდ, წინააღმდეგობის ცენტრებზე, რომელთა შორისაც და რომელთათვის ანგარიშგაწევითაც ჩემი ყველა მოქმედება უნდა წარიმართოს (ასეთი „წინააღმდეგობის ცენტრია“ ნებისმიერი საგანი, რომელსაც ჩემი ცხოვრების მანძილზე ვხვდები). ამას ეხება მე-ს ფუნქციათა ზემოხსენებული „ბ“ კლასი.

მეორე მხრივ, მე-სთვის შიდა-ჩგუფის, „ჩვენ“-ის შესაძლებლობა გულისხმობს ამ გაფართოებული მე-ს, ანუ „ჩვენ“-ის მიერ იმ ფუნქციათა შესრულების შესაძლებლობასაც, რომლებშიც ობიექტად, „წინააღმდეგობის ცენტრად“ ფიგურირებს სამყარო, მაგრამ არა როგორც მე-თაგან შემდგარი, არამედ როგორც, ასე ვთქვათ, ანონიმური, რომელსაც მე არ მივაწერ და ვერ მივაწერ იმ თვისებებს, რასაც „მეობის მქონელობაში“ გულისხმობ და რასაც ჩემთვის უცხო მე-ებს მივაწერ. ამას ეხება მე-ს ზემოხსენებულ ფუნქციათა „ა“ კლასი.

გარდა ამისა, როგორც შევეცადეთ ამის არგუმენტაციას ზემოთ და კიდევ შევეცდებით დაკონკრეტებას ქვემოთ, მე „თავის ყველა შრეში, ანუ თავისი იერარქიული სტრუქტურის ყველა საფეხურზე, ფუნქციონირებს არა მხოლოდ როგორც გარეთეენ, ობიექტისკენ მიმართული მე, არამედ აგრეთვე როგორც თავისთავზე მიმართული და თავისთავისათვის ღირებულების მიმნიჭებელი (ექსპლიციტურად და ცნობიერად ან გაუცნობიერებლად). კოლექტიური მე-ს, ანუ „ჩვენ“-ის განცდაც მე-ს მიერ, ამგვარი ღირებულებრივი ინდექსის მატარებელი უნდა იყოს და ეს ღირებულებრიობა თანამოქმედებს, როგორც ფაქტორი, მისი ფუნქციონირების მთელს იმ კლასში მაინც, რომელიც ზემოთ „ა“ და „ბ“-თი აღვნიშნეთ. სხვა მე ან მე-ები ჩვენ-ჩგუფის წინაშეც (და არა მხოლოდ მე-ს წინაშე) დგას ან დგანან, როგორც პარტნერი და როგორც გარემო, რომლიდანაც ეს ჩგუფი გამოიყოფა, და ამ გამოყოფაში მდგომარეობს მისი განსაზღვრა. ამით „ჩვენ“ „მე“-ს გაგრძელებაა, ანუ კოლექტიური მე ა. ამასთან ერთად, მისთვისაც არსებობს ანონიმური სამყარო, როგორც დამრკოლების, წინააღმდეგობის ცენტრი და ობიექტი, და ამაშიც იგი სავსებით ანალოგიურია ინდივიდუალური მე-სი.

პარტნერი ისაა, ვისაც ვეთამაშები, ვებრძვი, ვისთანაც ხელშეკრულებითს ურთიერთობას ვამყარებ, როგორც მხარესთან და ა. შ. ნათელია, რომ სხვა მე-ები — ყველანი ან მათი რალაცა ნაწილი, — ჩემთვის პარტნერის როლში არიან. მაგრამ პირველი შესაძლებლობა მხოლოდ თეორიულად მოაზრებადია, პრაქტიკულად კი შეუძლებელი:

მე არ ვთვლი უკლებლივ ყველა სხვა მე-ს ჩემს პარტნერად, ანუ მოპირისპირედ. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ მე მარტო ვუპირისპირდები მთელ კაცობრიობას, მე ჩემი თავის, როგორც ღირებულების მატარებლის, „ზურგად“ და საყრდენად ნაგულისხმევი მყვანან — ასე ვთქვათ, ჩემი ობიექტივირებული მე-ს ჰორიზონტში შემოყვანილი მყვანან — სხვანი, როგორც ჩემსა და ამ კაცობრიობას შორის განმსჯელნი და იმ ღირებულებათა მატარებელნი და არბიტრნი, რომლებითაც მე კაცობრიობას ვუპირისპირდები (ეს სხვანი შეიძლება იყონ უკვე აღაარსებულნი ან ჯერ არარსებულნი, ადამიანი in abstracto, ლმერთი...). ჩემს პარტნერ სხვას მე ვეთამაშები (ვებრძვი, ვუპირისპირდები...) არა მარტო, არამედ რაღაც გუნდთან, სხვა ადამიანთა რაღაც კრებულთან ერთად, რომელიც აგრეთვე მე-ებისაგან შედგება. ამგვარად, სხვა მე-ები ჩემთვის აუცილებლობით რყოფიან იმ მე-ებად, რომლებიც ჩემი პარტნერი არიან, და იმ მე-ებად, რომლებიც ჩემი თანამოდასენი, ჩემი გუნდი არიან. მეორენი ჩემთვის ე. წ. „შიდაჯგუფს“ (in-group. ტერმინი სოციოლოგიაში იხმარება) შეადგენენ და ჩემი „ჩვენ“ არიან, პირველნი — „გარე-ჯგუფს“ (out-group) და მათ „არა-ჩვენ“, „ისინი“ შეგვიძლია ვუწოდოთ. ის სხვა მე-ები, რომლებთანაც ჩემი დამოკიდებულება არ გამიკვევია (ასე ვთქვათ, ნეიტრალური მე-ები) აგრეთვე „გარე-ჯგუფს“ უნდა მივაკუთვნოთ, როგორც იმ ფონს, რომელზედაც ჩემი შიდა-ჯგუფი გამოიყოფა. ნათელია, რომ ამ ჯგუფთა შორის საზღვრები მერყევია და რომ მათი გავლება უამრავი სხვადასხვა თვალსაზრისით შეიძლება.

ჩვენ-ის ცნობიერების შესწავლის სიძნელეები. მე-ს ცნობიერების აღწერას ევიდენტური ან ევიდენტობამდე დაყვანადი ჭეშმარიტებების მოპოვების სახით ის ხდის შესაძლებლად, რომ იგი (ეს ცხოვრება) ჩემთვის სავსებით იმანენტურია და, მაშასადამე, ჩემთვის სავსებით დაკვირვებადი. ჩვენ-ის, ანუ ჩემი შიდაჯგუფის მიმართ ეს, ცხადია, ვერ ითქმის. ამ სფეროში ჩემთვის იმანენტურია და, მაშასადამე, დაკვირვებადიც მხოლოდ ჩემი ცნობიერების ცხოვრების ის მომენტები და განზომილებანი, რომლებიც ჩემს, როგორც ჯგუფის ელემენტის, ცნობიერებას ეკუთვნიან.

ჩვენ-ის პრობლემატიკა, ბუნებრივია, მე-ს პრობლემატიკის გაგარძელებაა. მისი სპეციფიკურობისა და ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული სიძნელეების მაგალითად შეგვიძლია თუნდაც შემდეგი დავასახელოთ.

ა) ჯერ ერთი, როგორც უკვე ითქვა, ჩვენ-ს მე-სგან ის ასხვავებს რადიკალურად, რომ მე-ს გაწმენდა და შევიწროება შეგვიძლია მანამდე, სანამ მას არ დავიყვანთ მე-ს წმინდა ფორმაზე ნეოკანტიანური

აზრით ან წმინდა ეგოზე ფენომენოლოგიური აზრით, ანუ ისეთ ზღვრულ ოდენობებზე, რომლებსაც მოცილებული აქვთ ყველა მატერიალური (ფორმალურის კონტრარულის აზრით) გარკვეულობები და ინტენციური შინაარსები. ჩვენ-ს, ამისაგან განსხვავებით, ასე ვერ დაგვწმენდო. მისი, როგორც ჯგუფის, ფუნქციობა შეწყდება, თუ მას არ ექნა ცნობიერების მატერიალურ შინაარსთა რაღაცა გარკვეული მინიმუმი როგორც ამ ჯგუფში შემომაველ წევრთა წარმოდგენების (იდეების, ცნებების...) სახით, და ამ წევრთა მიერ ერთმანეთის წარმოდგენების (იდეების, ცნებების...) სახით, ისე ამ ჯგუფის გარეთ მყოფთა წარმოდგენების და პირველთა და მეორეთა შორის არსებული მიმართებების სახით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენ-ის წმინდა თვითცნობიერება არ არსებობს. ამავდროს კი „ჩვენ“ მე-ს გაგრძელებაა. ამგვარად, როგორც უკვე ითქვა, ამოცანა დგება, რომ თვით ონდივიდუალური მე-ს ცნობიერებასა და წინარეცნობიერებაში მოინახოს რაღაცა ისეთი განზომილება, რომელიც მის კოლექტივში ჩართულობასა და ჩართვადობას გულისხმობს, — მოინახოს მისი, ასე ვთქვათ, აპრიორული „ჩვენობის“ მექანიზმი, რომლის შემავსებელი მასალის რომელიმე (სახელდობრ, ვინ და რა ნიშნით) შემოვა ჩემ ჩვენ-ჯგუფში) მეტ-ნაკლებად აქციდენციური * იქნება ამ შესავსებში ვაკუუმისათვის. შესაძლოა, ალბათ, განისაზღვროს ამ აპრიორული ჩვენ-ის თვისებების რაღაცა ნაწილიც — რა მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდნენ ის ინდივიდები, რომლებიც ამ ჯგუფში შემოვლენ.

ბ) მეორეც, პირველიდან გამომდინარე, უნდა განისაზღვროს და ჯაგებულ იქნეს იმ კონფლიქტის (ვიტყოდით — ტრაგიკული კონფლიქტის) ხასიათი და რაობა, რომელიც მოცემულია მე-ს ორ ტენდენციას შორის: ერთი მხრივ, მის ტენდენციას უსაზღვრო ავტონომიისკენ და, მეორე მხრივ, მის ამდენადვე გარღვეულ ტენდენციას ჩვენ-ის, ანუ შიდა-ჯგუფის ყოლისაკენ. ამ ვითარების გაგება, ალბათ, სხვა ყველაფერზე უფრო მეტად იმის გარკვევაში უნდა ვეძიოთ, თუ თვითონ მე-ს რომელი ფუნქციებისა და აპრიორული მოთხოვნილებებისათვისაა საჭირო და შესაძლებელი მხოლოდ კოლექტივისმიერი (კოლექტივთან ერთად მოცემული) დაკმაყოფილება და რომლისათვის — ინდივიდუალური.

გ) მესამეც, ჩვენ-ჯგუფის არსებობა, ან მისი შესაძლებლობა მაინც, ახალ სიბრტყეში სვამს სხვა მე-სთან მიმართების საკითხს. ერთი მხრივ, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ამ მრავლობითი მე-სთვის სხვა (მხოლოდობით) მე არსებობს როგორც პარტნერი, მოპირისპირე, წინააღმდეგობის ცენტრი (იხ. ზემოთ), ანუ არსებობს ისევე, როგორც

მხოლოდითი მე-სთვის. მეორე მხრივ, ინდივიდუალური მე-სთვის მის ჯგუფში შემომავალი მეორე მე არსებობს არა მხოლოდ ამგვარად, როგორც უცხო მე, არამედ სხვაგვარადაც, რაღაც სხვა წესითაც, რომელშიც შეერთებულია როგორც იგივეობა, ისე მოპირისპირეობა. მაგალითად, ჩემი ძმა ჩემთვის სხვა აზრითაა „სხვა მე“, ვიდრე ქუჩაში შემოხვედრილი უცნობი ან მოსისხლე მტერი. ამგვარად, გასარკვევია ამ სხვა წესის ხასიათი და რაობა.

გარდა მაგალითისათვის ჩამოთვლილისა და სხვა უამრავისა. ჩვენ-ჯგუფისთვის დგას პრობლემათა ის რიგიც, რომელიც ეხება მიმართებას ა) სამყაროსთან საერთოდ, ბ) ადამიანურ სამყაროსთან ადამიანური, მაგრამ ანონიმური სამყაროს ჩათვლით და გ) არაადამიანურ, ასე ვუქვით, საგნობრივ სამყაროსთან. ჩვენ-ის პრობლემათა სპეციფიკა მე-სასთან შედარებით აქ შემდეგნაირად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ:

ა) ანონიმური ადამიანური სამყარო მე-სთვის გ ა რ ე მ ო ა, რომლიდანაც იგი გამოყოფს თავისთავს. იგივეა იგი ინდივიდისათვის, როგორც ჩვენ-ჯგუფის წევრისათვის, და იგივეა იგი თვით ჯგუფისათვის, როგორც მთელისთვის. ამასთან ერთად, ეს ანონიმური, მაგრამ ადამიანური სამყარო ინდივიდისათვის არის საყრდენი, ფონი და ზურგი იმ აზრით, რომ ამ სამყაროში, ამ სამყაროს სახით არსებობს და ცოცხლობს ამ ინდივიდის, როგორც პიროვნების, ანუ ამ შემთხვევაში — როგორც ღირებულები მე-ს, შ ე მ ფ ა ს ე ბ ე ლ ი ინსტანცია — ექსპლიციტურად აღრიცხულ ან იმპლიციტურად ნაგულისხმევ ღირებულებათა იმ სკალითურთ, რომელიც ამ ინდივიდისათვის მნიშვნელობს, მისთვის ძალაშია. ადამიანური, მაგრამ ანონიმური სამყარო თანანაგულისხმევია ინდივიდუალური მე-ს მისწრაფებაში თავის დამკვიდრებისაკენ და საკუთარი თავის, როგორც ზოგადი კანონის თანახმად ღირებულების რეალიზაციისაკენ, ვინაიდან ეს ადამიანური სამყარო დამნახვეიც არის მისი ღვაწლისა და იმ ნორმათა რეალობის გარანტიცაა, რომელთა მიხედვითაც მისი ეს ზოგადი კანონი დგება. ამ შემთხვევაში არ თამაშობს როლს, ინდივიდს მ ა რ თ ლ ა ც იმედი აქვს რეალურად, რომ მის ღვაწლს დაინახვენ, თუ არა აქვს, და არც ის, ამ სამყაროს არსებობის რეალური გარანტია აქვს მართლაც მას თუ არა. საქმე ისაა, რომ როდესაც ადამიანს არა აქვს იმედი, რომ მისი ღვაწლი ხილული აღმოჩნდება, მისთვის საკმარისია ის, რომ ამის შესაძლებლობა მისთვის ინტენციურად არსებობს და რომ, თუ დასანახავი გახდა, ამ დანახვის და შეფასების რაგვარობა სწორედ ასეთი იქნება და არა სხვაგვარი. ამგვარად, აქ ადამიანი მხოლოდ შესაძლებლობის, ჰიპოთეტურობის, „რომ ყოფილიყო“-ს მოდუსით ინტენდირებული ვითარებით და ამ უკანასკნელის რაგვარობით

კმაყოფილდება, ეგზისტენციური „არს“-ის გამოთქმის გარეშე, იმის ანალოგიურად, როგორც სამყაროს ერთ არაანონიმურ ნაწილთან, ეთქვათ, რეალურად არარსებულ (აღარარსებულ) მეგობართან მიმართებაში კმაყოფილდება იმით, რომ ესა და ეს ნაბიჯი მას „მოეწონებოდა“ ან „არ მოეწონებოდა“, და ამ ვარაუდს სახელმძღვანელოდ იხდის.

აქ ერთი მნიშვნელოვანი შენიშვნა გვმართებს. საკითხი დგება: საქმე ასე ხომ არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ინდივიდუალური მესთვის ღირებულებათა ერთადერთი მატარებელია რეალური ადამიანური სამყარო (ნაცნობიერება და ანონიმურიც) და, ამგვარად, ღირებულებებს და მათს მთელ სისტემას მისთვის მხოლოდ რეალური ხასიათი აქვს, — რომ, თუ ღირებულებათა სკალის ეს პოტენციური მატარებელი არ იქნენ, მაშინ თვით ღირებულებანიც აღარ მნიშვნელობენ (ძალაში აღარ არიან) და რომ, მაშასადამე, გვმართებს მათი შელახვა ან დათმობა იმ შემთხვევაში, თუ ამ ფასის გადაუხდელად მათი მატარებლის (კაცობრიობის) რეალური არსებობის გარანტიას ვერ მოვიპოვეთ (ეთქვათ, გვმართებს დაეთმოთ ღირებულებები რაღაცა საერთო-საკაცობრიო კატასტროფის თავიდან ასაცილებლად)? არა, 'ეს ამას არ ნიშნავს. იმედო, ანუ პოსტულატი, რომ 'შესაძლებელია ღირებულებათა მატარებლის გადარჩენა, ადამიანის ყველა ქმედების თანმხლებია და იგი ერთი მიუცილებელი წანამძღვარია ადამიანის ეთიკური (და, მაშასადამე, სოციალური) მოქმედების შესაძლებლობისა. თუ ეს პოსტულატი ირღვევა და, მაშასადამე, ირღვევა იმ ეთიკური მოქმედების შესაძლებლობაც, მაშინ ირღვევა პიროვნების, როგორც ასეთის, საფუძველი, იკარგება პიროვნების იდენტობის ცნობიერება, ანუ პიროვნების წინაშე ისახება ისეთი პერსპექტივა, რომელსაც იგი უმრავლეს შემთხვევაში თავის არსებობის დათმობას არჩევს. ამ პიპოთეტური ვითარების აღიარების საფუძველია ის სიმტკიცე, რომლითაც პიროვნება თავის ღირებულებათა სკალას ეჭიდება იმ შემთხვევაშიც კი, როცა მისი გატანის და სხვათათვის თავზე მოხვევის პერსპექტივა არა აქვს.

ეს ვითარება მკვეთრად ჩანს, სხვათა შორის, მაშინაც კი, როცა საქმე ეხება ადამიანის თვითდამკვიდრებას თავისი ღირებულებების ისეთი სკალითურთ, რომელიც სხვათა მიერ და მის მიერვე ბოროტებად აა მიჩნეული და, ამგვარად, ყველა სხვა ღირებულებას ზემოხსენებული სიმტკიცის გამოჩენისას თვით ამ სიმტკიცის ღირებულება ფარავს (ამის გამოვლინებაა, მაგალითად, ბოლშევის ლექსები „დონ ჟუანი“ და, განსაკუთრებით „ჰიმნი სატანას“, რომლებიც ამგვარი განწყობისადმი სიმპათიის, ანუ გამგებიალობის, მასში „შთაგრძნობის“ ნაყოფია).

ბ) ეგოიზმს, ანუ „მესმოყვარეობას“ არ მოეძებნება ჩვენ-ის სფეროში სრული ანალოგონი „ჩვენის-მოყვარეობის“ სახით. ჩვენ-ის და ინდივიდის, როგორც ჩვენ-ის ელემენტის, ცნობიერებას ის სპეციფიკა აქვს, რომ მასში მონაწილეობს, როგორც მისი შინაარსის ერთ-ერთი კომპონენტი, ჭგუფის, როგორც ობიექტის, სახელდობრ, როგორც ღირებული და, მაშასადამე, გასაფრთხილებელი ობიექტის, იდეა. ინდივიდი, როგორც ჭგუფის ელემენტი, უფრთხილდება ამ ჭგუფს, როგორც მთელს — მის ბედს, მის ადგილს სხვა ჭგუფთა შორის და სხვ. (რა თქმა უნდა, ეს ეხება არა ყველა ჭგუფს, არამედ მხოლოდ ზოგიერთს, მაგალითად, არ ეხება ავტობუსის გაჩერებასთან თავმოყრილ ადამიანებს, როგორც მცირე სოციალურ ჭგუფს). ასევე უფრთხილდება თავის იდენტობას თვით ჭგუფი, როგორც მთელი, რაც მის ქცევაში ვლინდება (ესეც, რა თქმა უნდა, არა ყოველ ჭგუფს ეხება, არამედ მხოლოდ ზოგს). ამის შემდეგ იწყება სხვაობა ინდივიდისაგან თავისი იდენტობის (არსებობის...) გაფრთხილებასა და ჭგუფის იდენტობის (არსებობის...) გაფრთხილებას შორის: მე-სთვის თავისი არსებობის დათმობის უნარი დადებით ღირებულებათა რიცხვში შედის, მას ეწოდება „თავგანწირვა“, „თავდადება“, „ალტრუიზმი“ და ა. შ., ჩვენ-ის დათმობის უნარზე კი თქმული არ ვრცელდება. ნორმალური ადამიანის პოზიციას, ანუ ბუნებრივ პოზიციას არ შეესაბამება, რომ მოტივთა გამოუძიებლად, დადებითი შეფასება მისცეს, ვთქვათ, ოჯახის გაწირვას (რალაცისტვის), ქალაქის გაწირვას, ერის გაწირვას და ა. შ., თუნდ მათი ფიზიკური არსებობის დათმობაში მდგომარეობდეს ეს გაწირვა და თუნდ მხოლოდ იდენტობისაში, მთლიანობითი სპეციფიკური გარკვეულობისაში. და პირუტყუ: ჩვენ-ისადმი ინდივიდის დამოკიდებულებაში მოქმედებს და დადებითად ფასდება ამ ჩვენ-ზე პასუხისმგებლობა, მე-ს მიმართ კი ეს მსჯელობა სამართლიანი არ არის. მე-ს გაფრთხილება სხვაგვარად, თუ არ მისი ზნეობრივი სიმყარის ან თავმოყვარეობის აზრით, ეგოიზმად იწოდება.

„ეგოიზმად“ და საკუთარი ჭგუფის (ოჯახის...) არაზნეობრივ გაფრთხილებად ითვლება ის ქცევა, რომლის დროსაც დოვლათისა და ბედნიერების განაწილების ერთგვარი საშუალო ნორმა ირღვევა ინდივიდის ჭგუფის სასარგებლოდ. ასეთ შემთხვევაში დასაშვებ მოქმედებასა და დაუშვებელ მოქმედებას შორის საზღვარი ბუნებრივი ადამიანის თვალში ძალიან მერყევია — შეუღარებლად უფრო მერყევი, ვიდრე ინდივიდუალურ ეგოიზმსა და ინდივიდის საკუთარ თავმოყვარეობა-ღირსებისთვის ზრუნვას შორის.

თუ ცნობიერების (და წინარეცნობიერების) სიცოცხლის სფეროდან გამოვრიცხავთ (აბსტრაქტიზების გზით) ყველა იმ თემებსა და

მოტივაციებს, რაც ასე თუ ისე დაკავშირებულია მოცემული პირის წევრობასთან ამ თუ იმ ჯგუფში, მაშინ ამ მე-ს მიმართება სამყაროსთან იქნება მიმართება შიშისა, მიზიდულობისა, შეტევისა, შემეცნების სურვილისა და ა. შ., მაგრამ თუ მას ამ მოტივაციებსა და თემებს არ მოვაცილებთ ანუ ცნობიერებისა (და წინარეცნობიერების) სიცოცხლეს განვიხილავთ მის სრულ კონკრეტულობაში, როგორც თავის ინტენდირებულ შინაარსთა რიცხვში „სამყაროს“ უსათუოდ მქონეს, მაშინ ცხადია, რომ იმ შინაარსთა ჯაჭვში, რომელიც სამყაროს ინტენციას (იდეას, წარმოდგენას,...) ახლავს, ანუ ინტენდირებულ შინაარსთა იმ პარიზონტში, რომელიც სამყაროსას ახლავს და მოსდევს (იხ. ზემოთ), უსათუოდ შეეყვანილია ის შიდაჯგუფიც ან შიდაჯგუფებიც, რომელსაც ეს ინდივიდი ეკუთვნის: „სამყაროში“ მე თანაზღვრისხმევი მაქვს ისიც, რომ იგი ჩემი შიდაჯგუფის ბინაა, მისი ბედის განმსაზღვრელი და მისი არსებობის ასპარეზი. მე აუცილებლობით ვფიქრობ იმაზე, თუ სამყაროს დროში ბოლოვადობის შემთხვევაში რა ბედი ეწევა ჩემს მოდგმას, დარჩება თუ არა მასში, ამგვარი მეტაფიზიკური კატასტროფის გარეშეც, ჩემი ერი, დღევანდელი საკაცობრიო კულტურა, რომელშიც ჩემი ხელიც ურევია, თვით კაცობრიობაც, როგორც ასეთი და სხვ. და სხვ.

გ) არაადამიანური (საგნობრივი) სინამდვილის ერთ რომელსავე მონაკვეთთან „ჩვენი“ ისეთსავე მიმართებაშია, როგორც „მე“: ნავში მსხდომი ათი კაცი იმავე პოზიციაშია მლეღვარე ზღვისადმი, რაც სხვა ნავში მჭდომი ცალკე ინდივიდი. მაგრამ არაადამიანურ სამყაროსთან, როგორც მთელთან, მიმართებაში „ჩვენ“, ალბათ, არსებობს მხოლოდ როგორც მთელი კაცობრიობა, რადგან მასზე მცირე ყველა ჯგუფში წამყვანია ამ ჯგუფის მიმართება ისევ და ისევ ადამიანურ სამყაროსთან, ანუ ყურადღების ცენტრშია ამ ჯგუფის დიფერენციალური ნიშნები, კაცობრიობისაგან მისი გამომყოფი და ამ უკანასკნელისადმი დამაპირისპირებელი. მე-სთვის ეს მიმართება არაადამიანურ სამყაროსთან, ცხადია, შეუდარებლად ნაკლებ აქტუალურია, ვიდრე ჩვენ-ისთვის, რადგანაც ექსპლიციტურად მოცემული და მკვეთრი დაპირისპირება არაადამიანური სამყაროსადმი ადამიანს, როგორც წესი, მხოლოდ კაცობრიობასთან ერთად აქვს (ინდივიდო, როგორც ვთქვით, მხოლოდ ამ სამყაროს რაღაც კერძო მონაკვეთს უპირისპირდებოდა: ტალღებს, ბოსტანს, დასაბოზ კუნძუს...). გამონაკლისია, შესაძლებელია, გენიოსი მკვლევრის პოზიცია ცალკეულ მომენტებში, როცა იგი პრობლემას, ასე ვთქვათ, კაცობრიობის სახელით ერკინება და ა. შ.

შესაძლებელია ამ ჩვენ-ჩვეულის გაფართოებაც, მაგალითად, მასში ყოველი ცოცხლის შეტანა, — მასში სიცოცხლის, როგორც ასეთის, გულისხმობა. (აქვე ბუნებრივად დგება ადამიანზე მაღალ შესაძლო არსებებთან ურთიერთობის და, ზოგადად, კოსმოსური ეთიკის საკითხიც, რომელსაც ქვემოთ კიდევ დავუბრუნდებით).

აქ ერთი მომენტიც უნდა აღინიშნოს:

არაადამიანური სამყაროსადმი ინდივიდუალური მე-ს პრეტენზია და მიზანი მდგომარეობს ან მის რეალურ გამოყენებაში ფართო აზრით (მისი ტექნიკური დაძლევა, მისი უსაფრთხოყოფა, მისგან დოვლათის მიღება...), ან მის პირისპირ თავისთავის სიმბოლურ დამკვიდრებაში, თუ ეს ინდივიდი ჭერჭერობით ანიმისტურ-ანთროპომორფისტული წარმოდგენების სფეროში ტრიალებს (მაგალითად, ასე: „ზღვა დავამარცხე;“ „ტყემ არ დამლუპა, მისი მადლობელი ვარ,“ „მდინარემ ცხენი მომტაცა, მისი ჯავრი მაქვს“ და ა. შ.); მაგრამ როგორც უკვე ვთქვით, ინდივიდისათვის პრობლემათა ეს წრე ნაკლებ აქტუალურია იმის გამო, რომ მხოლოდ მისი ინდივიდუალური საზრუნავი არაა, არამედ უკლებლივ ყველა მის გარშემო მყოფისა, ხოლო ადამიანისთვის, რომ თავისი დიფერენციალური ნიშნებით განპირობებული საზრუნავი, ისევე როგორც თავისი კერძო რაგვარობა, უფრო მწვავედ განიცადოს, ვიდრე ზოგადადადამიანური. მაგრამ თუ, პრინციპში, „ჩვენ“-საც იგივე საზრუნავი აქვს, მაშინ რატომაა, რომ, როგორც უკვე ვთქვით, ამ უკანასკნელისათვის იგი უფრო მწვავეა, ვიდრე მე-სთვის, რომ ჩვენ-თვისაა ხდება არაადამიანურ სამყაროსთან მიმართება ნამდვილად აქტუალური და მწვავე (რადა თქმა უნდა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „ჩვენ“-ში შემო-მავალი ინდივიდისათვის მეტ-ნაკლებად აქტუალურია თვითონ ჩვენის ცნობიერება)? იმიტომ, რომ ადამიანის ბუნებრივი პოზიცია პირველ რიგში ექსტრავერტული, ობიექტზე მიმართული პოზიციაა და არა ინტრავერტული, რეფლექსიისეული. მისი ყურადღება კონცენტრირებულია იმაზე, რაზედაც იგი ზემოქმედებს და რაც მასზე ზემოქმედებს. იმის განცდა, ვინ ზემოქმედებს (მე, ჩვენ), თუმცა პოტენციურად ჩაწერილია მე-ს თვით უპირველეს განცდასა და თვით-განცდაში, თვით შობადი მე-ს პირველსავე ბნელ კოგიტოში (იხ. ზემოთ), მაგრამ ექსპლიკაციისათვის უფრო ძნელ და, გნოსეოლოგიურად, უფრო შემდგომ საგანს წარმოადგენს, ვიდრე თვით სამოქმედო ობიექტის აღქმა და ექსპლიკაცია. მაგრამ ამავე დროს ადამიანის ზემოქმედების ყველაზე ფართო არეალი — ანონიმური სამყარო, — თავისი ხასიათით იმგვარია, რომ საგრძნობი ზემოქმედება მასზე ადამიანს მხოლოდ თავის გვართან ერთად ძალუძს, როგორც ამ გვარის ელე-

მენტს. ამგვარად, ჯგუფური თვითცნობიერების შესაძლებლობა თავის კორელატად და პირობად, რომლისთვისაც იგიც, თავის მხრივ, პირობაა („ორწევრიანი დიალექტიკა“ მერლო-პონტისა!), გულისხმობს სამყაროს, ამ შემთხვევაში — არაადამიანური სამყაროს ცნობერების (ან: ბუნდოვანი, ცნობიერებამდელი განცდის) შესაძლებლობას.

მე-ს სოციალურობის რაგვარობა, ჩვენის სოციალურობა. „სხვა მე-ს“ (alter ego) პრობლემის ფენომენოლოგიურ გაშუქებას გაკვირვებულად შევხებით ზემოთ. საკითხი დგას: როგორ იცის მე-მ მე? ფაქტია ისიც, რომ მე-ს მე-სი ესმის (იხ. „შთაგრძნობაზე“ ნათქვამი ზემოთ) და მე მე-სთან კომუნიკაციის უნარიანაა აღჭურვილი, და ფაქტია ისიც, რომ ეს კომუნიკაცია „ბოლომდე“ ვერ აღწევს მეორე მე-ს სიღრმეში (სხვისი შეუვალობის, ანუ ადამიანთა არაკომუნიკაბელობის ფენომენი, რომელიც მხატვრულ ლიტერატურაში განსაკუთრებით თემატიზებული აქვთ ეგზისტენციალისტ მწერლებს). რა არის „შელწვევის“ ამ მცდელობის პროცესში ადამიანის ბუნებრივი პოზიციის კუთვნილება და რა — მხოლოდ თეორეტიკოსის პოზიციაში მდგომი მკვრეტელის, ვთქვათ, ეპოხეს მომხდენი ფენომენოლოგის საუფლო? ზემოთ გამოყენებული ტერმინები რომ ვიხმართ სხვისი მე-ს წვდომას ესწრაფვის და სათანადო (თუმცა, როგორც ვთქვით, შემოფარგლული) უნარიანაა აღჭურვილი არა მარტო ფსიქოფიზიკური, ანუ ფენომენალურ-ფსიქიკური მე, არამედ ტრანსცენდენტალური მე-ც — ინდივიდუალური, მაგრამ თავის ინტენციათა საგნების რეალობა-არარეალობის განცდისაგან დაშვებული მე, ფენომენოლოგიურ პოზიციაში დამდგარი მე. მაგრამ რომელი მე იცის ამ მე-მ? მხოლოდ ფსიქო-ფიზიკური, უშუალო ქცევაში მოცემული მე სხვა კაცისა, თუ — ტრანსცენდენტალური? უპირატესად, ცხადია, პირველი (და ამაშია სწორედ შეუღწევლობა). მეორე, ტრანსცენდენტალური მე, — ანუ, საქმეს თუ სხვა მხრიდან შევხედეთ, სხვა ადამიანის სულის სიღრმე, — ჩემმა მე-მ იცის ბუნდოვნად, როგორც მის მიერ თვალთ ხილული მოქმედების („ქცევის“, მეტყველების ჩათვლით) უხილავი ცენტრი, რომლის შესახებაც იგი მსჯელობს ანალოგიით, ზემოხსენებული „შთაგრძნობით“, ემპირიული „გაგებადი“ მოქმედებებიდან ინდუქციით, ხილული მოქმედების უკან ჰიპოთეტური საზრისის გულისხმობით, დასასრულ, ფიზიოგნომიკით (მისი მოქმედების საზრისის ან „საზრისის“ უშუალო წვდომით). მაგრამ ფაქტია, რომ ჩემი მე ამით არ კმაყოფილდება, არამედ სხვისი მე-ს წვდომის ამ დონის, ამ შრის იქით ძებნას განაგრძობს. მას აქვს არა მარტო პრაგმატული ინტერესი სხვა მე-სადმი (ვთქვათ, მისი მო-

მაღალი ქევის წინასწარმეტყველების სურვილის სახით), რისთვისაც, პრინციპში, საკმარისია ამ სხვა მე-ს, როგორც ფსიქოფიზიკურის, აქამდელი ქევის დაკვირვება და ინდუქციური დასკვნების გამოტანა (ასე ვიწინასწარმეტყველებთ უამრავ საგანთა და არსებათა ქევეს), არამედ თვითმიზნური, თავისთავადი ინტერესიც ამ სხვა მე-სადმი, სახელდობრ, ამ უკანასკნელის სწორედ ყველაზე იღვწალი სიღრმისადმი. იგი უმიზნებს მეორე ადამიანში სწორედ მის ტრანსცენდენტალურ მე-ს, რომელშიც ამ უკანასკნელის ე. წ. სულიერი ცხოვრების მთელი სიმდიდრეა თავმოყრილი. ადამიანი, თავისი ბუნებრივი პოზიციის ფარგლებშივე — და არა მხოლოდ ფენომენოლოგიურ პოზიკაში დგომისას, — რაღაცა ზომით ახდენს სხვა ადამიანის ცნობიერების გაწმენდას მისი სამყაროული კავშირების კონკრეტულობისაგან, რათა მათ უკან მისი ყველაზე ღრმა და საკუთარი შინაგანი სტრუქტურა — მისი მისწრაფებების, უნარების, აპრიორიების, სხვადასხვა ინტენციონალურ შინაარსებზე მიბმული პორიზონტების, საზრისების მთელი უსასრულო სისტემა — დაინახოს. ამგვარად, მე-ში იმთავითვე „ჩაწერილია“ სხვა ადამიანთან ურთიერთობაში ამ ბუნებრივი პოზიციიდან — მარტოოდენ პრაქტიკულად მოქმედებისა და თანამოქმედების პოზიციიდან. — გასვლის მისწრაფებაც. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მე სოციალურია არა მარტო თავისი კოგნიტური (შემეცნებითი) ცხოვრების მხრივ, რომელსაც სამყაროს „ობიექტურობა-არაობიექტურობის“ კითხვის პასუხი სჭირდება (იხ. ზემოთ ნათქვამი სხვა მე-თა როლზე სამყაროს კონსტიტუირებისათვის ჩემს ცნობიერებაში), არამედ თავისი სწრაფვითაც ცხოვრების მხრივაც: სხვა ადამიანის შინაგანისადმი ინტერესი (ან „ინტერესი“, რამდენადაც აქ წინარეცნობიერების მიმართულებაზეცაა ლაპარაკი) მისთვის დამოუკიდებელი, სხვა ინტერესთაგან გამოუყვანადი ინტერესია. რას ნიშნავს ეს და რაა ამის მიზეზი და საფუძველი?

იმას ნიშნავს, რომ მე-ს სწრაფვით ცხოვრებაში მოცემულია ადგილი სხვათათვის. მაგრამ ამის თქმა იმის ტავტოლოგიურია, რისი მნიშვნელობის გარკვევასაც ვცდილობთ. ამიტომ ამ კითხვის დასმას აზრი აქვს მხოლოდ ასე: რომელ შრეშია მე სოციალური ზემოხსენებული აზრით — ყველაზე ღრმაში, შედარებით ზედაპირულში თუ ყველაზე ზედაპირულში, ანუ იმაში, რომელსაც მის გარეთ არსებული, ჩვენთვის თვალთ ხილული სოციალური ვითარებები განსაზღვრავენ (ვთქვათ, ასე: ყველანი შევეჩვიეთ სხვა ადამიანებთან ყოფნას, მათზე დამოკიდებულებას და ამან გავჭიჩინა მათდამი ინტერესი, რომელიც „ინერციით“ მოგვყვება ყველა ვითარებაში) ?

ამ კითხვას, ალბათ, ასე უნდა ვუპასუხოთ: თავის ყველაზე ღრმა შრეშივე, თავისი შობის, ანუ ობიექტისაგან გამოყოფისა და მისდამი

დაპირისპირების დონეზე (იხ. ზემოთ) მე კორელატიურია (შობადი „ობიექტისა“) და „ლირებუღია“ (თავისი იდენტობის, მთლიანობის, არსებობის დამცველია). იგი, ასე ვთქვათ, პირველად კორელატიურია (არა-მეს მაგულისხმებელია) და პირველად ღირებული. აქედან კი რამდენიმე გზა არსებობს მის ინტენციათა შინაარსში სხვათა შემოყვანისა. სახელდობრ, შემდეგი:

ა) სხვები იგულისხმებიან ობიექტებს შორის, როგორც ერთერთი: სხვანი ჩემთვის მხოლოდ ამა და ამ ობიექტური თვისებებით აღქურვილი „წინააღმდეგობის ცენტრები“ არიან.

ბ) სხვანიც ობიექტებთან მიმართებაში ღვანან ჩემს პარალელურად. ჩემს ცნობიერებაში ისინი შემოდინ, ასე ვთქვათ, როგორც ჩემი ნეიტრალური „კოლეგები“. ჩვენ ერთნაირად გვაქვს საქმე ერთსა და იმავე სამყაროსთან (და ამ უკანასკნელის საზრისს ჩემთვის, როგორც „ობიექტურისას“, სწორედ ეს განსაზღვრავს. იხ. ზემოთ).

გ) ისინი ისევ ობიექტებთან მიმართებაში არიან, მაგრამ როგორც ჩემი მეტოქენი.

დ) ისინი ობიექტებთან მიმართებაში არიან როგორც ჩემი მოკავშირენი.

ე) დასასრულ, მე მათდამი თვითმიზნური ინტერესი მაქვს, ისინი მე მიზიდავენ.

ყველა ეს გზები, გარდა უკანასკნელისა, რომელიც წელან დავახასიათეთ, გულისხმობენ ჩემთვის სხვათა ემპირიულ მოცემულობას. ისინი ჩემს ცნობიერებაში მხოლოდ ცდიდან შემოდინ, როგორც ჩემი მეობის მიმართ შემთხვევითი ოდენობანი, რომლებიც ადვილად შეიცვლებოდნენ მარტოოდენ ობიექტების (ასეთი და ასეთი „ქცევის“ მქონე ნივთების...) სამყაროთი, რეალობაში რომ სხვა მეებს არ ღვარებათ. რაც შეეხება უკანასკნელს, იგი ან ემპირიულია. სახელდობრ, მეორეულია, პირველთაგან გამომდინარე (ჩვენი შეძენილი სოციალური ჩვევების გადატანა ჩვენს შიგნით. იხ. აქვე ზემოთ), ან ისეთი ფუნდამენტური თვისებაა ადამიანური მე-სი, რომელსაც ფესვი თვით მის თანდაყოლილ წყობაში აქვს.

თუ პირველი ოთხი გზა ჩემს ცნობიერებაში ან განცდაში სხვათა შემოსვლისა აქ სწორადაა მოხაზული, მაშინაც კი, მიუხედავად ზემოხსენებული ემპირიული მომენტისა (სხვა ადამიანებს მხოლოდ ცდა მაძლევს), არ გვაქვს უფლება ვთქვათ, რომ ეს მომენტი აქ ერთადერთია, ანუ რომ როლს არ თამაშობს გარკვეული აპრიორული პოზიცია ან მომთხოვნელობა მე-სი, რომელიც მისთვის სხვათა აუცილებლობას განაპირობებს. თუ იმ უპირველეს მე-ში, რომელიც სუბიექტ-ობიექტის გაყოფის იმ უპირველესსავე აქტში იბადება, ზე-

მოთ რომ ვახსენეთ, ჯერ ვერ ვუთითებთ იმ „ვაკუუმის“ არსებობას, რომელიც სხვებით უნდა შეივსოს, ანუ იმ განზომილების არსებობას, რომელსაც კონკრეტული მნიშვნელობა მე-ს თვალსაწიერში შემოსულმა კონკრეტულმა სხვებმა უნდა მისცენ, ეს ჯერ კიდევ არ გვაძლევს უფლებას იმის უარსაყოფად, რომ ასეთი ვაკუუმი და ასეთი განზომილება პოტენციალურად არსებობს მასში და რომ მისი გამოჩენა აუცილებელია მაშინათვე, როგორც კი საამისო შესაძლებლობას ემპირიული სინამდვილე მოიცემა. მე-ში ამ სხვათა მისაღები „ვაკუუმის“ გამოჩენა, ანუ მე-ს ინტენციათა შინაარსის გართულება სხვათა შემოყვანით, არაა, მეტაფორა რომ გამოვიყენოთ, ზამბარის გაშლა ცარიელ სივრცეში, არამედ არის მისი გაშლა ისეთ სივრცეში, რომელიც ამისთვის სათანადო ფორმისა და სხვა სათანადო პირობების მატარებელია, — და მხოლოდ მასში. მე-სთვის სხვათა გაჩენა, ამგვარად, სინთეზია აპრიორისა და ემპირიული ვითარებისა, რომელიც ჩვენს გარშემო ჩვენებრი გარეგნობის, ჩვენებრი ქცევისა და ჩვენებრი (შთაგრძნობით, უშუალო ხედვით საწვდომი) შინაგანი ცხოვრების მქონე არსებებს გვიჩვენებს.

რაც შეეხება მეხუთე გზას, იგი, ალბათ, ისევ გენეტურად უნდა მივიჩნიოთ და ისევ ირაციონალურისა და აუხსნადის სფეროში უნდა დავტოვოთ.

მაგრამ უდავოა, რომ რაც უნდა სწორად ასახავდეს რეალურ ვითარებას ზემოთ ნაცადი ანალიზი, იგი ვერაფერს გვეუბნება ჩემს „ჩვენ“-ში, ანუ ჩემ მიერ ჩემი შიდა-ჯგუფის წარმოდგენასა, იდეასა თუ განცდაში ჩადებული სწრაფვითი მუხტის შესახებ, რომელიც, უდავოდ, სცილდება პრაგმატისტული მოკავშირეობის ფარგლებს („ერთმანეთს დავებმართო და ერთად ვიყოთ“ პრინციპით). ამ მუხტის არაპრაგმატულობის უდავო დამადასტურებელია ის ფაქტი, რომ „ჩვენ-ჯგუფის“ მოცულობა და შემადგენლობა არაა ხოლმე ჩემ ინტერესთა კომბინაციების ცალსახად ამსახველი (მაგალითად, ჩემ ნათესაობას „ჩემიანად“ ვთვლი მაშინაც, როცა მასთან კონფლიქტში ვარ, ჩემი სულისკვეთების ადამიანთა ერთობლიობა მილირს მაშინაც, თუ მათთან ყოფნა ხიფათს მიქადის; და ა. შ.). იგი, გარკვეულ ფარგლებში (რომლებიც ძალიან ფართოა), არაუცვალეზადია (ძირითად „ჩვენ-ჯგუფთა“ შედგენა პიროვნების ცნობიერებაში, როგორც წესი, ერთხელ და სამუდამოდ ხდება). ამგვარად, მასშიც ირაციონალურა, რეფლექსიისათვის მიუწვდომელი მომენტი უნდა დავინახოთ, რომელიც ცნობიერებამდელი კოლექტივიზმის, — ზეინდივიდუალური მეობის — ფენომენის მემკვიდრედ ჩაითვლება.

ანონიმური ადამიანური სამყაროსადმი და არაადამიანური სამყაროსადმი მიმართების პრობლემათა შორის, — ასე ვთქვათ, შუა

გზაზე" — დგას გონიერი, მაგრამ არაადამიანური სამყაროსადმი — გონიერი არსებებისადმი, მაგრამ არაადამიანებისადმი (ე. წ. ჰუმანო-ილებისადმი და სხვ.) მიმართების პრობლემა. ადამიანს. არა-მესადმი მიმართებაში ორი პოლარული პოზიცია აქვს: ერთია ამ არა-მეს ნაწილი-სადმი (მისი რომელიმე ელემენტისადმი) დამოკიდებულება რო-გორც თავისი მსგავსისადმი, — ასე ვთქვათ, ანთროპომორფისტული მიმართება. მეორეა მისდამი დამოკიდებულება როგორც არა თავისი მსგავსისადმი. დამოკიდებულების ეს ორი ტიპი ურთიერთგადამკვე-თია. ადამიანს შეუძლია თავისი ამ ბუნებრივი პოზიციიდან გაუსვლე-ლად გაღიზიანებული იყოს კუნძზე, რომელიც მის ცულს არ ემორ-ჩილება (ანთროპომორფიზმი), ან, პირუკუ, თვითმფრინავით გადასა-ყვან ადამიანთა კონტიგენტს განიხილავდეს მხოლოდ როგორც ტვირთს, კითხვა ისმის (რომელსაც კიდევ დაუბრუნდებათ): რას ნიშნავს ამ კონტექსტში „თავისი მსგავსი“? უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ცნებაში იგულისხმება არა მხოლოდ გონიერება, რომლიდანაც გამომდინარე-ობს ისეთი სოციალური (ამ სიტყვის ფართო აზრით) თვისებები, რო-გორიცაა პასუხისმგებლობის უნარი, მორიგებადობა, ჩემი მოქმედე-ბის გათვალისწინებადობა სხვათა მიერ და ა. შ., არამედ თვისებათა რაღაცა უფრო ფართო გაშმა, მათ შორის, ალბათ, ისეთი თვისებები-საც, რომლებიც არაა აუცილებელი, რომ დადებითად ფასდებოდნენ რაღაცა ზოგადმნიშვნელოვანი კრიტერიუმებიდან ამოსვლით (მაგალი-თად ასე, იერარქიულად: „მათემატიკის ცოდნა სჭობია მის არცო-დნას, მაშასადამე, მისი მცოდნენი ეჭობივართ არმცოდნეებს. ამგვა-რად, ჩემი მსგავსნი ისინი არიან, ვინც მათემატიკა ჩემსავით იცის. ჩემგან მაღალ შეფასებას ისინი იმსახურებენ და ჩემი ჩვენ-ჩვეუიცი ისინი არიან“. ან ასე: „სიბეჭითე სჭობია ლბინისმოყვარეობას. ბეჭი-თნი ეჭობივართ დროსტარებას გადაყოლილთ, ჩემი ჩვენ-ჩვეუი ბე-ჭითნი არიან“), არამედ განიცდებიან როგორც ჩემი (ჩვენის) თვი-სებები, თუნდ სისუსტეები, და სწორედ ამის გამო ხდებიან დადე-ბითად. მაგალითად, ოდისევსს შეუძლია უპასუხოს. ქალღმერთს, რო-მელიც უკვდავებას სთავაზობს, რომ უკვდავებას მოკვდავობა ურჩე-ვნია, — მოკლე მანძილი სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის, ზიფათით, შეედომებითა და განსაცდელით. საესე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ოდისევსს რაიმე ზოგადი პრინციპი მოეპოვებოდეს ხელთ იმის საარ-გუმენტაციოდ, რომ მოკვდავობა უკვდავებას ობიექტურად სჭობია. ოდისევსი ამით მხოლოდ იმას იტყვის, რომ ადამიანობა სრული აზრით (ანუ მოკვდავობის ჩათვლით) ურჩევნია ადამიანობას არასრული აზრით (მოკვდავობის გამოკლებით), ანუ იმას იტყვის, რომ მას არა-ადამიანობას ადამიანობა ურჩევნია, ამგვარად, ზოგი ნიშნის ქონას

ჯგუფის წევრის თვალში იმიტომ აქვს ღირებულებები ინდექსი, რომ იგი ნიშანია ამ ჯგუფის წევრობისა, — ეს მეორადი, ასე ვთქვათ, წარმოებული ღირებულებებია, პირველადი, ჯგუფის („ჩენი“-ის) ღირებულებიდან გამომდინარე.

ასეთი მსჯელობა, რაღა თქმა უნდა, ვითარების ერთგვარ გაუმართლებელ რაციონალიზაციას წარმოადგენს. ჩემი ჯგუფი ჩემთვის ობიექტივირებული და, გარკვეულ ფარგლებში, შეფასებათა საფუძველზე (ან, ყოველ შემთხვევაში, მათი მონაწილეობით) დადგენილი ჯგუფია. არის თვისებები, რომლებიც ჩემთვის პირველადად ღირებულია ან, სულაც, კატეგორიულად მოთხოვნადია და მე ვერ შევუბრუნებ ჩემი ჯგუფისათვის მათს არმიწერას. მაგალითად, მე ვაღიარებ იმას, რომ ჩემ გვარში ყველას აქვს მიდრეკილება ტუბერკულოზისაკენ, მაგრამ ვერ ვაღიარებ, რომ ყველანი მოკლებულნი ვართ თავმოყვარეობას. თუ ფაქტებმა ამის აღიარება მაიძულა, მე, ალბათ, რაციონალიზაციის საშუალებათა ძებნას დავიწყებ იმისათვის, რომ ამ ჯგუფს გავემიჯნო.

მსგავსება ზოგჯერ (უფრო ხშირად) სიმპათიას და ჩენ-ჯგუფში ჩართვას განაპირობებს, ზოგჯერ — პირიქით, მეტოქეობას, მტრობას და ა. შ... ჩენი თემისათვის, რა თქმა უნდა, მხოლოდ პირველი შემთხვევაა საინტერესო. ჩენს თვისებებში (სისუსტეთა ჩათვლით), რომლებიც განაპირობებენ ჩენს სიმპათიას მათი მატარებლებისადმი და ანტიპათიას მათი არმქონეებისადმი, შედის, მაგალითად, ისიც, რომ მხოლოდ რაციონალურნი არა ვართ (ჯგუფი „კაცობრიობის“ თვისება), რომ „პუნქტუალობას თავისუფლება გვირჩევნია“ (თავისთავადი ღირებულების მხრივ ნეიტრალური თვისება, რომელიც, მართებულად ან უმართებულად, ასიმბოლოებს ამა და ამ ხალხისადმი კუთვნილობას), რომ „მუშაობას დროსტარება გვირჩევნია“ (უარყოფითი თვისება, რომელიც, ისევე და ისევე მართებულად ან უმართებულად, ამა და ამ ხალხისადმი კუთვნილებას ასიმბოლოებს), რომ „ეშმაკობას გვიან ვხვდებით“ (უარყოფითი თვისება, რომელიც ამა და ამ ხალხისადმი კუთვნილობას ასიმბოლოებს, ნამდვილად ან მხოლოდ გავრცელებული წარმოდგენით), რომ „ჩიუტები ვართ“ (ამა და ამ ოჯახის თვისება), რომ „ნაზები ვართ, ცხოვრებას ვერ ვუძლებთ“ (ამა და ამ ოჯახის თვისება), რომ „ინტელიგენტები ვართ, ბაზრულ ნორმებს ალღოს ვერ ვუძლებთ“ და უამრავი სხვა.

რა თქმა უნდა, ყველა ჩემი სისუსტე, რასაც სხვაში ვხედავ, ჩემი მხრიდან მისდამი სიმპათიის აღმძვრელი ვერ იქნება. ჩემი ის თვისება, რომლისათვისაც ჩემს თავს ვუბრაზდები, სხვაში დანახული, ამ უკანასკნელისადმი სიმპათიას ვერ აღმიძრავს. იმისათვის, რომ

ჩემმა სისუსტემ, სხვაში დანახულმა, მისდამი სიმპათია ან მისი ჩემს ჩვენ-ჯგუფში ჩართვის სურვილი აღმოძრას, ეს სისუსტე უნდა ვიცოდე ან როგორც ჩემთვის (და ჩვენთვის) ჩემი (ან ჩენი) ბრალის გაჩენა მწვერველ პრობლემა, ან როგორც ჩემთვის (და ჩვენთვის — კონკრეტული ჯგუფისათვის ან ზოგადად ადამიანისათვის) სახიფათო სისუსტე, როგორც ჩენი პოტენციური უბედურება, რომელიც ყოველ ნაბიჯზე გვდარაჯობს (ვთქვათ, კიბო ან ვენებათა აყოლით მეტოქის მკვლელობა), ან როგორც იშვიათი თვისება (ისევე საკუთარი ბრალისაგან დამოუკიდებელი), რომელიც სხვებს არ ესმით, ან, პირუკუ, როგორც იშვიათი თვისება, რომელსაც ყველა გაურბის, მაგრამ თავის მსხვერპლად „ჩვენ“ ამოგვიჩაია (ვთქვათ, თავისუფლების შეცდომით ან „შეცდომით“ აღკვეთა) და ა. შ. და ა. შ. ამგვარი შესაძლებლობები აურაცხელია. ან, დასასრულ, ეს სისუსტე უნდა ვიცოდე, როგორც ადამიანის ფუნდამენტური თვისება, მისი ბუნებისა და კოსმოსში მისი ადგილის განმსაზღვრავი. მაგალითად, ასეთი სისუსტე (ან: „სისუსტე“) შეიძლება იყოს ის, რომ ადამიანისათვის პრინციპულად არ არსებობს სწრაფვის საზღვარი, რომ იგი გაუმადლარია შთაბეჭდილებებით, გაუმადლარია გულით და გონებით იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ამ მისწრაფების რეალურად განხორციელება არ შეიძლება, და ა. შ. და ა. შ.. გონიერ არსებას, რომელსაც ეს თვისებები არა აქვს, ალბათ, სიმპათიით არ მოვეყიდებით; მას ვერ გავუგებთ, ანუ ვერ დავდგებით მისი სუბიექტურობის — მისი, როგორც სუბიექტის, — პოზიციაში. ასეთი მოტივით ჩენი სიმპათიის აღმძვრელი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ ზოგადად ადამიანისათვის ფუნდამენტური თვისებები, არამედ ადამიანთა რაღაცა ნაწილისათვის ფუნდამენტურიც. ადამიანს შეიძლება ეზიზღებოდეს ის, ვინც არასოდეს დამთვრალა (თუმცა ამაში მისთვის ჯანმრთელობის მდგომარეობას ხელი არ შეუშლია), ვინც არასოდეს შემცდარა, და ა. შ. შეიძლება ესიმპათიურებოდეს ის, ვინც კარიერა ქალებს ანაცვალა, სიმდიდრე — მშაბიჭობას და ა. შ., თუნდაც ეს სისუსტეები მისი საკუთარი რეალიზებული სისუსტეების მსგავსნი კი არ იყონ, არამედ მხოლოდ პოტენციურისა ან მის ღირებულებათა არცთუ სავსებით გულწრფელად შედგენილ სკალაზე განყენებულად მიწერილისა.

როგორც ზემოხსენებული პოტენციური უბედურების, რომელიც კაცს ემუქრება ისე ფუნდამენტური ადამიანური სისუსტის (მოკვდავობა ოდისეესის ზემომოყვანილ მაგალითში, ცნობისმოყვარეობა...) შემთხვევაში ჩვენს დადებით შემფასებლობას ამ თვისების მიმართ განაპირობებს, ალბათ, ერთი მხრივ, ის, რომ ამ თვისებაში თანანაგულისხმევია მასთან ბრძოლის, მისდამი მუდმივი დაპირისპი-

რების ამოცანა, რომლის სიმაღლეზე დგომაც ისევ და ისევ ჩემი დადებითი მახასიათებელია, და თანაგრძნობა უბედურებისადმი იმის გამო, რომ იგი მუდმივად მეც მემუქრება (ისევე როგორც, მაგალითად, სცენაზე გათამაშებული ტრაგედია თავისი არაშემთხვევითი ხასიათის წყალობით იწვევს, სიბრალულთან ერთად, შიშსაც და ამ ორი გრძნობის აღძვრით მაყურებლის გაწმენდას ახდენს. შდრ. კათარზისის ფენომენის ანალიზი არისტოტელეს „პოეტიკაში“). ფუნდამენტური თვისებებისათვის კი ამ კონტექსტში არსებითი ისაა, რომ ეს ჩემი, როგორც ადამიანის (ან: როგორც ამა და ამ ჯგუფის წევრის) ვინაობისა და რაობის სიმბოლური გამოხატულებებია და ასეთებადაც განიცდება. ადვილად დასანახავი, თვალსაჩინო ჯგუფისათვის ამ განცდას არ უნდა, ეტყობა, ძალიან დიდი რეფლექსია, რასაც, მაგალითად, ასეთი მსჯელობა მოწმობს; „არ უნდა მიჯნურსა კაცსა ყუედრება. ვინცა მიჯნური არაა, არცა კაცია“ („ვისრამიანი“. ნუ დაგვაიწყდება, რომ ამ ნაწარმოების ავტორს თავისი ექსპლიციტური პოზიციის მიხედვით. მიჯნურობა მხოლოდ უბედურება ჰგონია და არა ნეტარება ან ღირსება იმავე დროს). სამაგიეროდ, მისი ჰემმარიტი ბუნებისა და ჰემმარიტი მოტივების ამოცნობა უფრო კირს მაშინ, როცა საქმე ნაკლებ თვალში საცემი ჯგუფის ან შეუდარებლად უფრო მნიშვნელოვანი და მრავალი მხრით დახასიათებადი ჯგუფის — ვთქვათ, კაცობრიობის, — ნიშნებს ეხება.

ზემოთქმული ერთერთ (მაგრამ, რა თქმა უნდა, არა ერთადერთ) წანამძღვარს წარმოადგენს ადამიანის სხვა გონიერ არსებათადმი დამოკიდებულების განსაზღვრაშიც, რაზედაც ზემოთ უკვე გაკვრით გვქონდა ლაპარაკი. თუ იმ არსებებს ჩვენთან საერთო არაფერი აქვთ გარდა გონიერებისა — თუ, მაგალითად, მათ არ ახასიათებს ადამიანისებრი უსასრულობა სწრაფვისა და ცნობისმოყვარეობისა, არ გააჩნიათ ინტერესი სამყაროს იმ ნაწილისადმი, რომელიც მათ პრაქტიკულად არ ეხებათ, არ აქვთ ემოციები (ან რომელობრივად, მატერიალურად. სულ სხვა ემოციები აქვთ, ვიდრე ჩვენ), მოკლებულნი არიან საერთოდ ირაციონალურ საწყისს; როგორც ასეთს, არ იციან, რა არის მერყეობა, ყოყმანი, თავისუფალნი არიან დეფექტებისაგან, რომლებიც მათი ბუნებიდან გამომდინარე აუცილებლობით მათ მუდმივი გარეგანი და შინაგანი განსაცდელის საფრთხეს შეუქმნიდნენ, როგორც ჩვენ გვიქმნან, თუ, უკიდურეს შემთხვევაში, მათ აკლიათ თვით მოკვდავობის ნიშანიც კი, — მაშინ ჩვენ მათ „ჩვენებრად“, ალბათ, ვერ ჩავთვლით. მათ, ალბათ, ვერ შევიყვანთ (ან: ვერ შევიტანთ) „ჩვენ-ჯგუფში“, ანუ მათ „კაცობრიობად“ — თუნდაც „გაფართოებულ“ ან „სხვაგვარად მოწყობილ“ კაცობრიობად — ვერ მივიჩნევთ. ისინი „კაცობრიობის“, როგორც ჯგუფის, გამოყოფასა, გააზრე-

ბასა და არსებობაში მონაწილეობას მიიღებენ მხოლოდ როგორც ფონი, რომელზედაც ეს ჩვენი „ჩვენ-ჩვენი“ (კაცობრიობა, როგორც ასეთი) გამოიკვეთება (რითაც, რაღა თქმა უნდა, პრინციპულად გაიზრდება კაცობრიობის სიმჭიდროვე და სოლიდარობა თავის შიგნით). ოღონდ ამ „როლის“ შესრულებას ზემოხსენებული გონიერი არსებების მიერ შემდეგი პირობაც ესაჭიროება: მათი მსგავსება ჩვენთან მაინც საკმარისი უნდა იყოს იმისათვის, რომ ჩვენი ისინი პოტენციურ შემთავსებლად, გამგებლად მივიჩნიოთ ჩვენი დადებითი და უარყოფითი, სოლიდარული ან დაპირისპირებული და მოკიდებულებისა მათ მიმართ, ჩვენს მოქმედებაზე „ჩვენებური“ წესით მოპასუხებლად და არა უბრალო „ობიექტულად“ და „წინააღმდეგობის ცენტრებად“.

თუ ოდესმე აგება უწერია კოსმოსურ ეთიკას, როგორც ეთიკას, იგი, ალბათ, მხოლოდ ამგვარი საერთოობის ნიადაგზე შეიძლება აიგოს. თუ ეს არ იქნა, მაშინ ადამიანისა და არაადამიანი გონიერის ურთიერთობა ან მხოლოდ ძალადობას დაემყარება, ან წმინდა პრაგმატისტულ ღონისძიებებს თვით ურთიერთსადაღებულო ხელშეკრულებათა ჩათვლით.

მე-სათვის „ჩვენ“-ჩვენი, როგორც მე-ზე მეტი და „უცელა ჩემ მსგავსთა ერთობლიობაზე“ ნაკლების, აუცილებლობა. რეფლექსიამდელ კოგიტოში, — შობადი მე-სა და ყოველივე დანარჩენის, რაც მე არ არის, გაყოფის, ანუ, რაც იგივეა, მათი ურთიერთდაპირისპირების პირველსავე აქტში (იხ. ზემოთ) — მოცემულია მე-ს; როგორც „ინტერესთა ცენტრის“ შემდგომი არსებობის შესაძლებლობა (თუ იმას, რომ იგი მართლაც ასე განაგრძობს არსებობას, შემთხვევითად ჩავთვლით) ან აუცილებლობა. მოცემულია იმის აუცილებლობაც, რომ მისთვის მისი ამ ფუნქციობის (არა-მესთან დაპირისპირებული არსებობის) შენარჩუნება ღირებულება იქნება (გაცნობიერებული, წინარეცნობიერებაში მოცემული, ან მხოლოდ „ქცევაში“ გამოვლენილი) და რომ იგი, ამგვარად, შემთავსებელი (ან „შემთავსებელი“, თუ საქმე წინარეცნობიერების, ქცევის... დონეს ეხება) იქნება თავისი საარსებო ინტერესის (ან სხვა ინტერესების) თვალსაზრისით იმ ვითარებებისა, რომელიც მას ამგვარად ან იმგვარად შეეხება. ყველა ჩამოთვლილი ფუნქცია (მათ შორის, შეფასებაც) იმგვარია, რომ არ გულისხმობს აუცილებლად მე-ს მიერ თავისთავის ობიექტივაციას, მის მიერ თავისთავის ქცევას ინტენციის (ხედვის, მოაზრების. განცდის...) საგნად. მართლაც, შეფასება (მოწონება-არმოწონება) თვით ობიექტზეა მიმართული, იგი მხოლოდ ობიექ-

ტისთვის ამა თუ იმ „პრედიკატის“ მიწერას ნიშნავს და, ამგვარად, მე-ს ობიექტივაციას არ საჭიროებს.

საკუთარი თავისთვის ღირებულების მინიჭებაც შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ როგორც მეორეული, ანუ როგორც იქიდან გამომდინარე, რომ ჩემი არსებობა პირობაა ყველა იმ კეთილსაგნებით სარგებლობისა, რასაც მოვიხმამ (სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ჩვენ შეგვიძლია ამგვარად ვიმსჯელოთ: ცნობიერების დაბალ საფეხურზე „მე“ ჯერ კიდევ არ მისულა არსებულით ტკბობის პროცესიდან თავისი არსებობის, როგორც ამ ტკბობის პირობის, გამოყოფამდე). ამგვარად, ასეთი მიდგომის თანახმად ვიტყვით, რომ შობად მე-ში თავისთავისთვის ღირებულების მინიჭება ჩადებულია როგორც აუცილებლობა, მაგრამ არა როგორც აქტუალობა, ანუ ასეთი მიდგომისას შეგვიძლია (თუმცა ამისათვის რაიმე მაიძულებელი აუცილებლობა არ ჩანს), მოვიაზროთ ობიექტივაციის ყოველსავე ნიშანწყალს მოკლებული მე, სხვა სიტყვით — ჩავეყენო მე-ს იმ ვითარებამდე, როცა იგი პირწმინდად მოკლებულია ობიექტურობას, თავისთავის თავისი ინტენციის საგნად ქცევას. მაგრამ თუ მე ობიექტივირებული არ არის, არამედ მხოლოდ, ასე ვთქვათ, გარეთეენ მაქვერალი მე-ა, ამით მისთვის აღდამიანურ სამყაროში მონაწილეობის აუცილებლობა არ უქმდება. ზემოთ ვახსენეთ სხვა მე-თა როლი მე-ს მიერ ობიექტური სამყაროს, როგორც ასეთის, კონსტიტუირებაში: ობიექტურობა მე-ს თვალში ამავე სამყაროს (და ამავე საგნების) სხვა მე-თათვის ამგვარადვე მოცემულობას ნიშნავს. ღირებულისაგანიც, შესაბამისად, ჩემ მიერ აღიქმება და განიცდება როგორც სხვათათვისაც ღირებულისა. ამგვარად, აქ ჩემსა და გარესამყაროს ურთიერთობაში შემოდის ახალი ემპირიული ფაქტორი — ის, რომ არიან სხვანაც, იმავე ღირებულისაგნებით დაინტერესებულნი, რითაც მე ვარ. ამგვარად, ღირებულისაგნის პორიზონტში, ანუ მის უკან საგულისხმებელ ვითარებათა იმ ჯაჭვში, რომელიც ჩემთვის მის მნიშვნელობას ქმნის, შედის ისიც, რომ იგი (ეს ღირებულისაგანი) არა მხოლოდ ჩემი სწრაფვის საგანია, რომ მის გარშემო ერთგვარი შემოჭრაა სუბიექტებისა, რომელთა შორისაც მე მხოლოდ ერთერთი ვარ, ანუ, კიდევ სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, რომ მე, როგორც ამ ღირებულისაგნისკენ * მოსწრაფეს, მეთოქეები მყავს.

მეტოქეები რომ მყავს, ეს, როგორც უკვე ვთქვით, ემპირიული მონაცემია: მე ვერ ვხედავ რაიმე ლოგიკურ აუცილებლობას იმისას, რომ მეტოქეები მყავდნენ (შესაძლებელია, რომ მე მარტო

* „ღირებულისაგანს“ და „კეთილსაგანს“ გერმანულ ლიტერატურაში მიღებული ტერმინის „das Gut“ ფარდად ვხმარობთ.

ვიდგე ყველა ჩემთვის ხილული კეთილსაგნის პირდაპირ, როგორც მისი ერთადერთი გამოყენებელი). მაგრამ ეს ისეთი მონაცემია, რომელსაც ვერ გავექცევ, ისევე როგორც ვერ გავექცევი იმ ემპირიულ მონაცემს, რომ ჩემ გარდა სხვანიც არსებობენ და ჩემთვის ობიექტურ სამყაროს საერთოდ მე მათთვისაც მოცემულ სამყაროდ ვგულისხმობ.

მაინც, საკითხავია: მხოლოდ ემპირიულად შემოდიან სხვანი, როგორც ჩემი მეტოქენი, ჩემი ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ინტენციონალურ ცხოვრებაში? ზომ არ არის აქაც თავისებური სინთეზი ჩემი აპრიორისა, ანუ ჩემს ცნობიერებასა და წინარეცნობიერებაში „მოწინააღმდეგისათვის“ განკუთვნილი ადგილის არსებობის, ერთი მხრივ, და ემპირიისა, რომელიც ამ ადგილს კონკრეტული მასალით — სხვა, თვალთ ხილული ან ანონიმურად მოცემული, სუბიექტების მასით — ავსებს, მეორე მხრივ?

ამ კითხვის დადებითი ან უარყოფითი პასუხისათვის საკმარისი საფუძველი არ არსებობს. შეგვიძლია გავისხენოთ მხოლოდ ფიზიკის ფაქტები, როგორიცაა, მაგალითად, ის რომ ჩვილ ბავშვს ადამიანის გამომეტყველების საზრისის (უჩაგრდება თუ უღიმის!) ამოცნობა შეუძლია მანამდე, სანამ ამ გამომეტყველებათა მნიშვნელობას ემპირიიდან გაიგებდეს.

ეს, რაც ითქვა, ობიექტივაციამდელი მე-სთვის ადამიანურ სამყაროში მონაწილეობის აუცილებლობის მხოლოდ ერთი მხარის დახასიათებაა. მეორე მხარე იმაში მდგომარეობს, რომ, როგორც ჩანს, მე-სთვის მიუცილებელია სხვათა მთელ სახელდებულსა და ანონიმურ სამყაროსთან რეალური და ქმედითი დაპირისპირებების უნარიანობის ცნობიერება ან განცდა. ასეთი განცდა მე ჩემი ინდივიდუალობის ფარგლებშიც მაქვს (როგორც მიუცილებელი პირობა ჩემი მეობის განცდისა: „რამდენიც არ „მომაწევება“ სამყარო, იმდენი მეც „მივაწევები“ იქით“). მაგრამ ეს განცდა ჩემთვის არსებობს, უფრო, როგორც მარტოოდენ ჩემი შიდასამყაროს მახასიათებელი და არა ჩემი გარეგანი როლისა რეალობაში. მე ვიცი, რომ რეალური დაპირისპირება სხვათა სამყაროსთან, როგორც ასეთთან, მარტო არ ძალმიძს, და ამის კომპენსაციას ის მაძლევს, რომ სხვანი ჩემთვის ერთგვაროვანნი კი არ არიან, არამედ მათში რაღაცა სიმრავლე „ჩემკენ“ მყავს. „სხვათა სამყაროში“, როგორც ჩემი ინტენციის საგანში, თანაინტენდიერებულია როგორც მისი არაგადამწყვეტობა ჩემი მე-ს მიერ მოსახდენ არჩევანთათვის (და ამაში მდგომარეობს ჩემი მეობის თვითდამკვიდრების განცდა), ისე მისი რეალური პრინციპული არადაუძლეველობა ჩემთვის (რის გარეშეც მე საყრდენს ვკარგავ), როგორც რაღაც ჭგუფის, კოლექტივის ნაწილისათვის, უფრო

ზუსტად კი თვით ამ ჭგუფისათვის („ჩვენთვის“) და მხოლოდ აქედან გამომდინარე — ჩემთვისაც.

აქ კვლავ ისმის კითხვა — ახლავს თუ არა რაიმე აპრიორული იმ ემპირიული ფაქტის ცნობიერებას ან განცდას, რომ ადამიანთა ვრცელი სამყაროს პირისპირ დგომა მე, რეალურად, მხოლოდ ჭგუფთან ერთად ძალმიძს? ამ შემთხვევაშიც ეს კითხვა უპასუხოდ უნდა დავტოვოთ, თუმცა, რასაკვირველია, ბუნებრივად გაგვახსენდება იმ პირველადი კოლექტივიზმის ფაქტი, რომელსაც დღეს „კოლექტივიზმის ინსტინქტის“ სახელით ვახსენებთ ხოლმე.

თქმულიდან უკვე ჩანს მე-სთვის ისეთი ჭგუფის არსებობის მიუცილებლობა, რომელიც მართლაც ჭგუფია, ანუ ამ ერთეული მე-ს გარდა სხვებსაც შეიცავს ამ ინდივიდთან მდგომს („ჩვენ-ჭგუფი“), და რომელიც, ამავე დროს, ადამიანთა მთელ ერთობლიობას კი არ მოიცავს, არამედ მის რაღაცა ერთ ნაწილს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, ანუ მოპირისპირე და ფონი თუ არ იგულისხმება, ამ ჭგუფის ჭგუფად არსებობასაც აზრი ეკარგება.

მაგრამ მე არსებობს არა მხოლოდ როგორც ობიექტივაციამდელი მე, როგორადაც მას აქამდე ვიხილავდით ამ პარაგრაფში, არამედ აგრეთვე როგორც ობიექტივირებული მე (მისი ობიექტივაციის გზებზე და მექანიზმებზე აქ არ ვლაპარაკობთ). ობიექტივირებული მე-სთვის საინტერესოა, რაა იგი სხვა თავის მსგავსთა შორის, და მისთვის ღირებულებაა, რომ მისი ადგილი ამათში რაც შეიძლება მაღალი იყოს. ამგვარად, სხვანი მისთვის, ერთი მხრივ, „მაყურებელნიც“ არიან, რომლებიც, ნებით თუ უნებურად, „ხმას აძლევენ“ მისთვის ამა თუ იმ ადგილის მინიჭებას ღირსებათა ზემოხსენებულ კონკურსში, მეორე მხრივ, ღირებულებათა ამ სკალის თანადამდგენნიც არიან, რომლითაც ინდივიდი თავის ღირსებას ზომავს. თავისი პირველი ფუნქციით სხვები მისთვის „ისინი“ არიან, ანონიმური ან კონკრეტულსახელიანი ადამიანთა მასა. მეორე ფუნქციით (ღირებულებათა სკალის დადგენით) ეს სხვანი ისეთსავე მიმართებაში ღვანან ინდივიდთან, როგორშიც მაშინ, როცა მის „ობიექტურ“ სამყაროს აკონსტიტუირებინებენ (იხ. ზემოთ).

ღირებულებათა „ობიექტური“ მნიშვნელობის განსაზღვრაში, მის „აკონსტიტუირებაში“ ზემოთ ნაჩვენები აზრით სხვათა როლზე რომ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს არა ყველა ღირებულებები, არამედ მათი ერთი ნაწილი. უშუალოდ მოსახმარ ღირებულებათა გარკვეული კლასი სხვათა მიერ სანქციონირებას არ მოითხოვს. მაგალითად, ჰაერს მოვიხმართ ისე და უჰაერობას გავურბით ისე, რომ

ჰაერის ღირებულების დასადასტურებლად სხვანი არ გვჭირდებიან. ასეთია ის ღირებულსაგნები, რომელთაც მოპოვება არ ესაჭიროებათ. რაც შეეხება მოსაპოვებელ ღირებულსაგნებს, ბიოლოგიურად მოსახმარის ჩათვლით (საკვები და სხვ.), მათ გააჩნიათ, ასე ვთქვათ, მეორადი ღირებულებაც, რამდენადაც ისინი ასახიერებენ მათი მოპოვებისათვის საჭირო ძალისხმევის შედეგს. ამ ძალისხმევას, როგორც ჩემი (როგორც ობიექტივირებული მე-ს) მაღალი ღირსების მაჩვენებელს სხვა ჩემ მსგავსთა შორის, სხვათა მიერ აღიარება სჭირდება, მის მაღალ შეფასებას ჩემს მიერ — სხვათა თანხმობა. მე მაქვს ასეთნაირად მოსაპოვებელ ღირებულსაგანთა განაწილებაში გარკვეული საშუალო ნორმის მეტ-ნაკლებად ბუნდოვანი ან ნათელი ცნობიერება (თითოეულს რამდენი გვერგება) და ამ ნორმის მიხედვით ვზომავ, დიდი თუ მცირე ყოფილა ჩემი ნაწილი. ღირებულსაგანთა მრავალი სახეობისათვის ადამიანთა მრავალი სახეობის თვალში ამგვარი წილის ზომას საკუთარ თვალში თავის შეფასებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ადამიანის თვალწინ გადაშლილია ღირებულსაგანთა უნაპირო ზღვა, რომელშიც მათი სხვადასხვა კლასებია თავმოყრილი, მეტ-ნაკლებად მკაფიო ან ბუნდოვანი იერარქიით თითოეულ კლასს შიგნით (ნაწილობრივ კი კლასთა შორისაც). მე არ ძალმიძს ღირებულსაგანთა მთელ ამ ზღვას დავეუფლო და არც ის ძალმიძს, რომ, როგორც ობიექტივირებულმა მე-მ, ყველა ის ღირებულებები მივიკუთვნო, რომელიც კი ჩემ მსგავსს — ინდივიდუალურ ადამიანს, — შეიძლება მიეკუთვნოს. მაგრამ მე არც იმის თანახმა ვარ, რომ ღირებულსაგანთა ეს ზღვა ჩემთვის პრინციპულად მიუწვდომლად ვიღიარო, და არც იმისა, რომ ჩემთვის, როგორც ობიექტივირებული მე-სთვის, ჩემ თვალში დიდად ღირებულ დადებით პრედიკატთა მთელი ეს კომპლექსი პრინციპულად შეუფერებლად ჩავთვალო. მე არ ვარ თანახმა იმისა, რომ ეს ზღვა და ეს კომპლექტი ჩემთვის დაუძლეველი იყონ. ამიტომ მე მათ დაუფლებას ვცდილობ, — ასე ვთქვათ, ვუტევ მათ — არა მარტო, არამედ ჩემ „ჩვენ-ჩვეუფთან“ ერთად: მე თუ ვერა, ამ ღირებულსაგნებს, — თითოეულს ცალ-ცალკე, — დაეუფლებიან ისინი, ვისაც მე ჩემად ვრაცხ და ვისთანაც ჩემი თავის იდენტიფიკაციას ვახდენ. მე თუ ვერ მივიწერ, სხვანი გამოჩნდებიან ჩემთაგანნი, ვინც თითოეული ამ მაღალღირებულ პრედიკატის შესატყვისნი იქნებიან. აქსიოლოგიური სამყაროს ათვისებადობა, — მისი პრინციპული მისაწვდომობა ჩემთვის, ჩვენის სახით, — ყოველთვის თანანაგულისხმევია, თანაინტენდირებულია მუშინ, როცა მე მას გონების თვალს გადავაულებ ან მისდამი განცდით მივისწრაფი, და

ეს გულსხმობა მიუცილებელი პირობაა იმისა, რომ ეს სამყარო აქ მძულდეს, იგი ჩემთვის მტრულად, უცხოდ, მოწინააღმდეგედ აქ შიმაჩნდეს: რაც მე ვერ მოვიპოვე, ის პრინციპულად მოპოვებადი ჩემი შთამომავლობისათვის, ან ჩემი ერისთვის; რაც მე ვერ განვახორციელე, იმას სინამდვილედ აქცევენ ისინი, ვისაც მე ჩემი საქმე დაეუბრევე; რამდისაც მე ვერ ავმალღდი, იმამდე ამაღლდებიან ჩემი თანამორწმუნენი და ჩემი ეთიკური თანამოაზრენი და ა. შ. და ა. შ. — საფიქრებელია, რომ ჩემს შიდა-ჩგუფთან ჩემი ბმულობის ხარისხს — იმ, ასე ვთქვათ, ემოციურ მუხტს, რომელიც მე მასთან მაკავშირებს, — სხვა ფაქტორებთან ერთად ჩემი იმ ღირებულებებისავე სწრაფვის ინტენსივობაც განსაზღვრავს, რომელთა დაუფლებასაც მე ამ ჩგუფის შემადგენლობაში ვცდილობ.

ჩვენ-ჩგუფი, როგორც ინდივიდის ნებისობიექტი. ჩვენ-ჩგუფთა კლასიფიკაციისას მათდამი ინდივიდის დამოკიდებულების მიხედვით ერთი პოლუსი იქნება ჩგუფი ტიპისა „ჩვენ, გრიპით ინფიცირებულნი, რომელთაც სხვა ადამიანებთან მისვლა არ გვმართებს“ მისი ნიშნები შემდეგია: ა) მე მინდა ამ ჩგუფიდან გასვლა. ბ) მასში ჩემი შესვლა და მისგან გასვლა ჩემი ნებისაგან დამოკიდებული არაა (ასევე, ყველა სხვა წევრისაც). გ) ეს ჩგუფი სწრაფ-წარმავლად მიმაჩნია, დ) მისდამი და მასში ყოფნისადმი სერიოზული დამოკიდებულება არა მაქვს, ე) არაფერი მაქვს საწინააღმდეგო, თუ ამ ჩგუფის შემკვრელი ნიშანი სულაც არ იარსებებს და, მაშასადამე, თვით ჩგუფიც, როგორც ასეთი, არ იარსებებს. თუ ეს ნიშნები ან რომელიმე მათგანი შეიცვალა, შესაბამისად შეიცვლება ჩემი დამოკიდებულებაც ჩგუფისადმი საერთოდ. მაგალითად, თუ ჩგუფია „ჩვენ, კეთროვანნი“ (შეიცვალა „გ“ და „დ“ ნიშნები), მაშინ მე მიჩნდება (ტიპობრივ შემთხვევაში), ჯერ ერთი, ურთიერთთანაგრძნობის გაცდა ამ ჩგუფის წევრებთან, როგორც ერთი და იმავე ტრაგიკული ვითარების მსხვერპლებთან. ეს თანაგრძნობა, უნდა ვიფიქროთ, ირაციონალურია თავისი ბუნებით, რამდენადაც ჩემი საარსებო ინტერესები ამ გრძნობით ვერაფერს იგებს. მეორეც, მიჩნდება მთელი ჩგუფისათვის საერთო პრაქტიკული ინტერესების დაცვის მიდრეკილება, როგორიცაა წამლის ძებნის ინტენსიფიკაცია, კეთროვანთა პირობების გაუმჯობესება და სხვა. მესამეც, მიჩნდება, შესაძლოა, ჩგუფზე, როგორც მთელზე, პასუხისმგებლობის გრძნობა, რომელიც მიშლის ხელს, ჩემთვის გამონაკლისად კარგი პირობების შექმნას ვეცადო სხვათაგან განსხვავებით. მეოთხეც, შესაძლოა, ზრუნვა მიჩნდება იმაზე, რომ ამ ადამიანებში, რომლებიც საერთო უბედურებამ დამიახლოვა, სხვებსაც ჰქონდეთ იგივე ზნეობრივი სულის-

კვებება, რომელიც პირადად მე მიშლის, განსხვავებული პირობება ექებო. მე ხ უ თ ე ც, შესაძლებელია ზრუნვა გამიჩნდეს იმაზე, რომ ჩემი იძულებითი ჭგუფის წევრებმა არ იგრძნონ გალიზიანება ჭანსა-ლთა მიმართ და არ ეცადნენ თავისი სნეულების სხვებზე გავრცე-ლებას. მე ე ქ ვ ს ე ც, შესაძლოა, პირიქით, მეც გალიზიანებული ვიყო ჩემი ახალი ჭგუფის „სახელით“ ჭანსალი კაცობრიობის წინააღმდეგ და მე თვითონ ვცდილობდე მთელი ჭგუფის „ჭავრის ამოყრას“ ჭანმრთე-ლებზე და ა. შ. და ა. შ.. როგორც ვხედავთ, აქ საქმეში უ ქ ვ ე ერევო გარკვეული ღირებულებრივი მომენტები: ასე, ჩემთვის ღირებული აღმოჩნდა ჭგუფის მდგომარეობა (ჩემი საკუთარისაგან დამოუკი-დეבלადაც), მისი ზნეობრივი სახე, მისი „ჭავრის ყრის“ ინტერესები..., ეს ღირებულებები ამოქმედდა მიუხედავად იმისა, რომ ჭგუფის გამა-ერთიანებელი ნიშნის არარსებობა და, მაშასადამე, თვით ჭგუფის, როგორც ჭგუფის, არარსებობაც გულთ მენატრება.

კიდევ უფრო მკვეთრად გამოჩნდება ამგვარი ღირებულებრივი მომენტები მაშინ, როცა ეს ჭგუფი იქნება, ვთქვათ, „ჩვენ, ყოფილი კატორღელები“ (ანუ ჩვენ პირველ მაგალითთან შედარებით შეიც-ვლება „ა“, „გ“, „დ“ და, შესაძლოა, „ე“ ნიშნები). ამ ჭგუფთან ჩემი ბიოგრაფია დაკავშირებულია არა მარტო პასიურად — იმით, რაც გადაგვხდა, არამედ აქტიურადაც, — იმით, რაც გადავიტანეთ, რასაც გავუძელით, რა გამოცდაც გავიარეთ წარმატებით და რაც ჩავწერეთ, ამგვარად, ჩვენი ცხოვრების ბალანსში როგორც დადებითი ქულა. ბუნებრივია, რომ ჩემთვის ქმედით ღირებულებას წარმოადგენდეს ამ ჭგუფის არა მარტო პრაქტიკული ინტერესები (ვთქვათ, მისი მოწყობა ცხოვრებაში), არამედ სიმბოლურიც (მისი პრესტიჟი, პატივი, მისი ქცევის ტიპობრივი ნორმების გამართლება და ა. შ.) და ამ სიმბოლუ-რი ინტერესების დაცვისათვისაც თავი მემეტებოდეს. ყოველივე თქმული ძალაში იქნება იმ შემთხვევაშიც, თუ მე ყოფილი კატორ-ღელების, როგორც ჭგუფის, არსებობა მიღირს (მიხარია, რომ ჭირნა-ხულ ადამიანთა ეს ჭგუფი არსებობს, როგორც კაცობრიობის სინ-დისის გამაღვიძებელი და როგორც ადამიანის სულიერი მდგრადობის ილუსტრაცია...) და იმ შემთხვევაშიც, თუ იგი არ მიღირს (ვნა-ნობ, რომ ამდენ ადამიანს ასეთი უბედურება გადაგვხვდა და ახლა წყლულების მოშუშება გეჭირდება).

განხილული ჭგუფებისათვის ზაერთოა ის, რომ მათი არსებობა ჩემთვის სასურველი არაა ან შესაძლებელი მაინცაა, რომ სასურველი არ იყოს (კატორღელების შემთხვევა). არის ჭგუფთა ისეთი სახეებიც, რომელთა არსებობა ჩემთვის უეჭველად სასურველია, როგორც ჭგუ-ფებისა, მაგრამ სასურველია არა თავისთავად. არამედ მათი მიზნი-

დან გამომდინარე, რომელიც (ეს მიზანი) თვითონ ჯგუფობრიობით განსაზღვრული არაა. მაგალითად, ჩემთვის ღირებულია ჩემი კოლექტივის. როგორც ქმედითი ერთიანობის, არსებობა იმ შემთხვევაში, როდესაც ვაქცინის შექმნაზე ვმუშაობთ (თვით ვაქცინის ღირებულებიდან გამომდინარე), ღირებულია ჩემი შეთამაშებული ფეხბურთის გუნდის არსებობაც, რადგანაც მისგან, როგორც მთელისაგან, ბევრ დიდ რასმე მოველი. იგივე პიროვნებანი, გუნდის მოთამაშეები და ჩემი თანამხანაგები, შეიძლება მიღირდნენ სხვაგვარადაც — როგორც ეს ინდივიდები და არა გუნდის შემადგენელი. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში მე აღარ მაქვს მხედველობაში გუნდის, როგორც მთლიანის, არსებობის ღირებულება.

შიდა-ჯგუფთა ორსავე ამ სახეობაში, როგორც დავინახეთ, შეიძლება ისეთი ღირებულებები იყოს წარმოდგენილი, რომლებისთვისაც მე თავს ვდებ (ჩემ არსებობაზე მაღლა ვაყენებ, აფექტის ცალკეულ მომენტებში მაინც), ანუ რომლებსაც ჩემთვის სუვერენული, ყოველივე ცოცხალის ძირითად მისწრაფებაზე შორს გამსვლელი ძალა აქვს შეძენილი. ეს კმარა იმის საილუსტრაციოდ, რომ ასეთი ღირებულების განსახიერება ჯგუფში შესაძლებელი ყოფილა. მაგრამ ახლა ვიკითხოთ: არის თუ არა ისეთი ჩვენ-ჯგუფიც, რომელიც არ წარმოადგენს საშუალებას რაიმე სხვა, ჯგუფობრიობისგარე მიზნის მისაღწევად (შდრ. მკვლევარი კოლექტივის მაგალითი), მაგრამ რომლის არსებობაც, როგორც მთელისა და გარკვეული მთლიანობითი რაგვარობის მატარებლისა, ინდივიდისათვის თავისთავად ღირებულია (ასე ვთქვათ, პირველადად ღირებულია) იმდენად, რომ ეს ღირებულება მისთვის თვით საარსებოზედაც კი მაღლა დგება? ასეთი ჯგუფი არსებობს. იგი არსებობს, მაგალითად, ოჯახის სახით. ტიპობრივ ნორმალურ შემთხვევაში ინდივიდისათვის პირველადი, თავისთავადი ღირებულებაა ის, რომ მისი ოჯახი არსებობდეს (თვით ამ ინდივიდის აღარ-არსებობის შემთხვევაშიც) არა მარტო მის შემადგენელ პიროვნებათა სახით, არამედ ოჯახის სახითაც, რომელსაც ესა და ეს კონკრეტული გვარი ჰქვია და თავისი იდენტობის ცნობიერება აქვს. ინდივიდის ასეთი პოზიციის მკვებავი საფუძველია არა მარტო ფილოგენეტიურობა (შთამომავლობაზე ზრუნვა), რაც ყოველივე ცოცხლის ინსტინქტია, არამედ საკუთრივ კულტურისმიერი, ისტორიისმიერი მოტივაცია — გულმხურვალე ზრუნვა იმაზე, რომ მოცემული ინდივიდის სოციალური ვინაობა (მისი გვარი და სხვა სოციალური გარკვეულობები) თავისი იდენტობის შეუღახავად დარჩეს. მოტანილი მაგალითებიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ შიდა-ჯგუფის უმრავლესი ტიპებისათვის მაინც, თვით ისეთებისათვისაც კი, რომლებშიც ჩემი შესვლა ჩემი ნების აქტი არაა და რომელთა, როგორც ჯგუფის, არსებობაც მე არ

მსურს, შესაძლებელი ყოფილა წვერი ინდივიდების პოზიციაში ჯგუფის მიმართ რაღაცა ტელეოლოგიური მომენტის მითითება. ჩემი ჩართულობა ჯგუფში, მისი აღიარება ჩემს ჩვენ-ჯგუფად (თუნდაც ეს ბედისაგან ნაიძულეები აღიარება იყოს) განსაზღვრავს (რაღაც ზომით) ჩემს მიზნობრივ დამოკიდებულებას მისი ფუნქციობისადმი და მისი არსებობის რაგვარობისადმი.

ჩვენ-ჯგუფის შემადგენლობა. აქამდე შიდა-ჯგუფს ვიხილავდით მარტოოდენ ფუნქციობის თვალსაზრისით. ახლა შევხედოთ მას შემადგენლობის თვალსაზრისით. ვისგან იქმნება ჩემი შიდა-ჯგუფი? რა ნიშნის მიხედვით შემაყავს ან არ შემაყავს სხვები ჩემს ამა თუ იმ შიდა-ჯგუფში? აქ რამდენიმე სხვადასხვა შემთხვევა უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან იმისდა მიხედვით, თუ რომელია თვით შიდაჯგუფი, რომლის შემადგენლობასაც ეხება საქმე. ერთი მხრივ, არსებობს ისეთი შიდა-ჯგუფი, რომლის ჯგუფობა მხოლოდ ერთიან მიზანზეა აგებული. მასში ინდივიდები ერთიანდებიან თავიანთი უნარის მიხედვით, რომ ესა და ეს ფუნქცია შეასრულონ, და სურვილის მიხედვით, რომ იგი შეასრულონ. ამ ჯგუფის შემადგენლობა დიახ — მასში შესვლა შეუძლია ყველა ახალ წევრს, ვინც ამ მიზნისაკენ სვლას მოიწადინებს და ვის შეეყვანასაც ჯგუფში სხვა წევრები მოიწადინებენ. ამ ტიპისაა ზემოთ ნახსენები მკვლევართა ჯგუფი, რომელიც ვაქცინას ეძებს. მის წევრებს შორის თუ რაიმე მსგავსებაა საჭირო (ვთქვათ, სპეციალური ცოდნის რაღაცა გარკვეული მინიმუმის ქონა), ეს საჭიროება დაჩრდილულია მიზნის უკან. მათი ფუნქციობა შესაძლოა ერთგვარიც იყოს, მაგრამ ეს არაა აუცილებელი. შესაძლოა, საკმარისი იყოს მათი საქმიანობის კოოპერირება და მათი ინდივიდუალური რაგვარობის ურთიერთშემაჯებლობა.

მეორეც, არსებობს ჯგუფი, რომელშიც ინდივიდები ერთიანდებიან მსგავსების გამო და რომლის შემადგენლობაც, ამგვარად აგრეთვე დიახ: ამ ჯგუფშიც პრინციპულად შესაძლებელია ახალ-ახალ წევრთა შემომატება, თუკი მათ იგივე თვისება გააჩნიათ, რომლითაც დანარჩენი ურთიერთმსგავსნი არიან. ასეთია პროფესიული ჯგუფები (ზეინკლები, პროფესორები...), ქონებრივი ჯგუფები (მდიდრები, ღარიბები...), სხვადასხვა ენთუზიასტთა ჯგუფები (სპორტკლუბები...) და მრავალი სხვა. ჯგუფის წევრთათვის საერთო თვისება შეიძლება ბუნებრივიც იყოს და შეძენილიც, ხოლო შეძენილი — ნებით შეძენილიც და გარეგან გარემოებათა ძალით შეძენილიც. ბუნებით მოცემულ მსგავსებებს ემყარება, მაგალითად, ყრუ-მუნჯთა ორგანიზაცია და პოეტთა ასოციაცია, ნებით შეძენილს — პროფესიული ჯგუფები, გარემოებებისაგან მოცემულს — კეთროვანთა ჯგუფი.

ნებით შეძენილსა და გარემოებით შეძენილ მსგავსებებს შორის მკვეთრ ზღვარს ვერც მოცემული ინდივიდი და ვერც სხვანი ყოველთვის ვერ აცლებენ. მაგალითად, გაურკვეველია მრავალ შემთხვევაში, ინდივიდი კონიუნქტურამ გაალატა თუ შეცდომამ, შემთხვევითობამ გაამდიდრა თუ ყიარათიანობამ.

პირველი ტიპის ჩგუფის ღირებულებრიობას, როგორც ჩგუფისას, განსაზღვრავს მისი მიზანი. მკვლევართა ზემოხსენებული ჩგუფის ჩგუფობა წევრს იმიტომ და მხოლოდ იმიტომ უღირს, რომ უღირს თვით საძიებელი ვაქცინა. სხვა წევრთა კეთილდღეობაც, რა თქმა უნდა, შეიძლება მისთვის ღირებული იყოს, მაგრამ ეს არაა ჩგუფის, როგორც ჩგუფის, ღირებულება. მეორე ტიპის ჩგუფის, როგორც ჩგუფის, ღირებულებრიობაც პირველადი არ არის. ის, რომ კეთილანათა, გრიპიანთა, ღარიბთა, მდიდართა, უშნოთა და ლამაზთა ჩგუფში შევდივარ და ეს გაცნობიერებული მაქვს, არ წარმოადგენს იმის საფუძველს, რომ ამ ჩგუფის ჩგუფადვე ყოფნა, მისი, როგორც ჩგუფის არსებობა ჩემს თვალში ღირებული იყოს. თუ ღარიბი ვარ, შეიძლება ღარიბი კაცის გაჩენის დღეს ვწყველიდე, თუ მდიდარი ვარ და საერთოდ მდიდართა კლასის არსებობა მინდა, ამის მიზეზი ისაა, რომ მრავალრიცხოვან მდიდარ მომხრეთა სიმრავლით ჩემი გულარხიანი კეთილდღეობის ალბათობაც იზრდება. მსგავსებაზე აგებული ჩვენ-ჩგუფის, როგორც ჩგუფის, ღირებულებრიობა მხოლოდ ამგვარი, მეორეული შეიძლება იყოს. ცხადია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ამგვარი ჩგუფის გამაერთიანებელ საერთო თვისებასთან დაკავშირებული ღირებულებების არსებობაც. ასეთი იქნება ის ღირებულებები, რომლებიც ამ ჩგუფის წევრთათვის საერთო ინტერესს და, ამგვარად, მთელი ჩგუფის ინტერესს ეხება. მაგალითად, მონას არ უღირს მისი მსგავსებითი ჩვენ-ჩგუფის, მონების არსებობა, როგორც ჩგუფისა (პირიქით, მას მთელი არსებით სძულს მონობის ინსტიტუტი), მაგრამ მაქსიმალურად უღირს მონათა მებრძოლი ორგანიზაციის, როგორც ორგანიზაციის, არსებობა, რომელიც ყველა მონის განთავისუფლებას ისახავს მიზნად და რომელსაც სათავეში სპარტაკი უდგას. ფაქტია, რომ მსგავსებითი ჩვენ-ჩგუფისათვის თავდადების ფაქტები უხვად არსებობს და, მაშასადამე, არსებობს ამ მსგავსებითს ჩგუფებთან დაკავშირებული უმაღლესი ღირებულებებიც ადამიანთა თვალში. მაგრამ ეს არაა, როგორც უკვე ვთქვით, ამ ჩგუფების, როგორც ჩგუფების, ღირებულება, არამედ ისეთი ღირებულებებია, რომელთაც მხედველობაში ინდივიდულური ადამიანი ჰყავთ და ამ ტიპის ჩგუფებს მხოლოდ იმდენად უკავშირდებიან, რამდენადაც მათ წევრთა ინდივიდუალურ

ადამიანურ უფლებებს, ღირსებას, მოვალეობებს და ა. შ. ეხებიან. ამიტომ და მხოლოდ ამიტომ, რომ ხსენებული ტიპის ღირებულებათა დაცვასა და სათანადო ჩვენ-ჩვეულის წევრობას შორის მეტ-ნაკლებად ხელშესახები კორელაცია არ არსებობს. ილია ჭავჭავაძეს იმდენივე საფუძველი აქვს ბატონყმობის გაუქმებისათვის იბრძოლოს ადამიანობის სახელით, რამდენიც თვით ზაქროს ან გაბროს, რომლებისთვისაც ყმები შიდა-ჩვეულებით არიან.

არსებობს თუ არა მსგავსების პრინციპით დაკომპლექტებული ისეთი შიდა-ჩვეულებები, რომლის შემადგენლობა ღია კი არაა ზემოხსენებულებივით, არამედ დახურულია, ანუ რომლის წევრობა ვერ განისაზღვრება ვერც შემთხვევითობით, ვერც ინდივიდის ნებით, ვერც ამ ორი ფაქტორის ერთობლივი მოქმედებით? ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ რაღაცა განსაკუთრებული, ანუ მკვეთრად ატიპიური თვისების მქონეობით განსაზღვრული ჩვეულებები, მაგალითად, მსოფლიო ჩემპიონთა კლუბი, ევერესტზე ნამყოფთა ასოციაცია და სხვა ამგვარი. ხოლო რეალობასთან უფრო ახლოს მყოფ ჩვეულებათაგან — უმაღლესი გონებრივი (ან სხვა რამ სახის: სპორტული...) ელიტები, რომელთა წევრებსაც ამ თავიანთი ბუნებითი გამორჩეულობის სრული ცნობიერება და მასზე დამყარებული ჩვეულებრიობის ცნობიერება აქვთ.

ამგვარ ჩვეულებათა ღირებულებრიობის საკითხს ქვემოთ ცალკე შევხებით. დასასრულ, არის შიდა-ჩვეულების მესამე სახეობაც — ისეთი შიდა-ჩვეულებები, რომელთა ჩვეულებაც განისაზღვრება ელემენტთა არა მსგავსებით, არამედ იგივეობით და რომელთა შემადგენლობაც, აქედან გამომდინარე, პრინციპულად, ჩაკეტილია. ჩემი გვარი ის ადამიანები არიან, რომლებიც ჩემი გვარისაგან არიან შობილნი, და არა სხვანი. ჩვენ ერთნი ვართ, განურჩევლად იმისა, ვემსგავსებით ერთმანეთს რამით თუ არა. ჩემი გვარი ჩემთვის შიდა-ჩვეულებას სხვა ადამიანთა ფონზე. ადამიანები, როგორც ერთობლიობა (კაცობრიობა) ჩემი შიდა-ჩვეულებით არიან არაადამიანის ფონზე. ჟანგვის პროცესებზე აგებული სიცოცხლის მატარებელნი სხვაგვარ ნივთიერებათცვლის პროცესებზე აგებული (სხვა მასალაში მოდელირებული) სიცოცხლის მატარებელთა ფონზე და ა. შ.. არ არსებობს კაცობრიობაში შემოსვლა რაღაცა არსებისა ან კაცობრიობიდან გასვლა, რასაში (ბიოლოგიური აზრით) შემოსვლა ან მისგან გასვლა, გვარში შემოსვლა და გასვლა. ასეთ ჩვეულებათა რიცხვს განეკუთვნება ერთი მხრივ (მაგრამ მხოლოდ ერთი მხრივ, სახელდობრ, ბიოლოგიური დეტერმინაციის მხრივ) ჩემი ერიც.

ამგვარ ჩვეულებებს შეგვიძლია ბუნებითი ჩვეულებები ეუწოდოთ. მათი ღირებულებრიობა თავის ხასიათით პრინციპულად განსხვავდება.

პირველი ტიპის შიდა-ჯგუფთა ღირებულებრიობისაგან. ჩემი ბუნებითი შიდა-ჯგუფის, როგორც ჯგუფის, იდენტობა (მისი, როგორც ერთიანი მთელის, არსებობის შენარჩუნება) მე მიღირს არა იმიტომ (ან არა მხოლოდ იმიტომ), რომ იგი კარგია ან რაღაცა სხვა, ჩემი აზრით კარგ მიზანს ემსახურება, არამედ იმიტომ (ან თუნდაც მხოლოდ იმიტომ), რომ იგი ჩემი მე ვარსებობ არა მარტო როგორც ინდივიდი, არამედ როგორც ჩემი ამ ბუნებითი შიდა-ჯგუფის ელემენტიც. ამ ჯგუფის იდენტურობის არსებობა ჩემთვის ონტოური ინტერესია და ეს მხოლოდ ამ ტიპის, სახელდობრ, ბუნებითი და შემადგენლობაჩაყვანილი ჯგუფის შესახებ ითქმის.

კითხვა ისმის, რა მიმართებაშია ზემოხსენებული მესამე ტიპის (ბუნებითი და შემადგენლობაჩაყვანილი) შიდა-ჯგუფების ღირებულებრიობა ეთიკასთან? პასუხი ასეთია: ეთიკური პრობლემატიკა ეხება არა ასეთი ჯგუფების ღირებულებრიობის ფაქტს (თავისი თავის — ინდივიდუალურისა და გაფართოებულის — ღირებულებრიობა ყოველივე ცოცხლის ზოგადი თვისებაა, რომელიც ეთიკის განხილვის საგანი ვერ გახდება), არამედ სხვადასხვა ყოფიერთა შორის ამგვარი ღირებულებრივად დეტერმინირებული ქცევის რეგულირებას, მათ მიერ საკუთარი ბუნებითი შიდა-ჯგუფის ერთგულებით ნაკარნახევი მოქმედების (ვუწოდოთ მას ასე: მათი ჭანსალი ეგოიზმით ნაკარნახევი ქცევის) შეზღუდვას ურთიერთშეთავსებადობის, საურთიერთო სამართლიანობისა და თანასწორობის (გარკვეულ ფარგლებში) პრინციპიდან გამომდინარე. ბუნებითი ჯგუფების თანაარსებობა შეგვიძლია მოვიაზროთ მხოლოდ როგორც ჯგუფთა საზოგადოება, ისევე როგორც „ჭანსალი ეგოიზმით“ შეპყრობილ ინდივიდთა ურთიერთობას, ანუ ბუნებრივ ადამიანთა ურთიერთობას, ვიაზრებთ როგორც ინდივიდთა საზოგადოებას. ასეთი და მხოლოდ ასეთი ეთიკის თვალსაზრისით ინდივიდუალურ გონიერ და თავისუფალ არსებათა ურთიერთობა.

ბუნებითს ჯგუფებზე რომ ვლაპარაკობთ მათი ჯგუფობრიობის ეთიკური ასპექტის თვალსაზრისით, ჩვენ მათ ვიხილავთ მხოლოდ როგორც ბუნებით ერთობებს. როგორც ქვემოთ ვიტყვით, ამ კოლექტივებს სხვა, არაბუნებითი (კულტურული) მაკავშირებელი საწყისებიც აქვთ. წელანდელი მსჯელობით მხოლოდ იმის თქმა გვინდა, რომ ბუნებით ჯგუფად ყოფნაც საკმარისია იმ ეთიკური უფლებებისათვის, რომლის დასაბუთებასაც ვცდილობდით, და არა იმისა, რომ ამისათვის სხვა, არაბუნებითი (კულტურული) საფუძველიც არ არსებობს.

„ჩვენ“-ჯგუფთა სახეობებს შორის ერს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს იმ მხრივ, რომ მასში შემაველ ინდივიდებს ჯგუფთა შემ-

კერელი ყველა ნიშანი აერთიანებს, რაც ზემოთ განვიხილეთ. ერი, პრინციპში, ჩაკეტილი ბუნებითი ერთობაა, ანუ იგი ძირითადად იმ ადამიანთაგან შედგება, რომლებიც ამ ერში იშვნენ, და ასეთ ერთობადაც განიცდება მის წევრთა მიერ (გამონაკლის შემთხვევებს ინდივიდუალური გარკვეული პირობები აქვთ, რომლებსაც ქვემოთ შევხებით); ერის წევრებს, ძირითადად, მსგავსი და სხვა ერის წევრთაგან განმასხვავებელი თვისებები აქვთ როგორც ბიოლოგიურად (გვარცვლებული ფიზიკური ტიპები, ბუნებრივად და ისტორიულად განპირობებული სულიერი წყობა, ზოგადი ორიენტაციების ერთი ნაწილი...); ერის წევრებს, ძირითადად, მრავალმხრივ ერთიანი ბედი აქვთ, რასაც ამ ერის დღევანდელი ვითარება განსაზღვრავს (ტიპობრივ შემთხვევაში) და, დასასრულ, საერთო მიზანიც (უფრო ზუსტად — მიზნებიც), ოღონდ იმ შენიშვნით, რომ ეს საერთო მიზანი, ვაქცინის მკვლევართა ზემოხსენებული ჯგუფისაგან განსხვავებით, ზოგად-ჰუმანური (ან სხვა რამ სახით ზოგადი) კი არაა, არამედ კერძოა, ამ ერის ონტური ან სხვა სახის ინტერესებიდან გამომდინარე. სხვა ვითარება. — ერისთვის საერთო ზოგადი მიზნის არსებობა, — ამ ერის მისიის ცნობიერებას („ეროვნული მესიანიზმი“) ნიშნავს, რაც ტიპობრივი არაა და რაც უმრავლეს შემთხვევაში ილუზიად ცხადდება ობიექტური ისტორიოგრაფიის მიერ (ერის მისიის ცნობიერებაზე ქვემოთ კიდევ გვექნება მსჯელობა).

არის თუ არა ე რ თ ა დ ე რ თ ი სახე ჯგუფისა, რომელსაც წევრთა ყველა ამ ნიშნით ერთიანობა ახასიათებს?

ე რ თ ი მ ხ რ ი ვ, ამ კითხვას, თითქოს, დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. მართლაც, ე რ თ ო ბ ა (და არა მსგავსება) მხოლოდ იმ შიდა-ჯგუფებს აქვთ, რომლებიც „ოჯახი-გვარი-რასა“ ხაზზე არიან განლაგებულნი, რამდენადაც ამ ნიშანზე აქამდე ვლაპარაკობთ მხოლოდ ბიოლოგიური ერთობის აზრით. შესაბამისად, ჩაკეტილი მხოლოდ ჯგუფთა ამ რიგის შემადგენლობაა (რძალი, ასე ვთქვათ, „ერთეობა“ ამ ჯგუფში, თავის იდენტობას იგი შეილების იდენტობით საზღვრავს). ამ ჯგუფებში კი მიზნოვანება მხოლოდ ერს ახასიათებს, და არა ოჯახს ან რასას: ოჯახს საკუთრად ინდივიდუალური, მაგრამ ამავე დროს რაღაცა ზომით ზოგადმნიშვნელოვანი მიზანი მხოლოდ გამონაკლისის სახით თუ ექნება (ვთქვათ, თუ ეს ოჯახი დინასტიია). რასა (ჯერჯერობით) მხოლოდ ბიოლოგიური ერთიანობაა, და არა კულტურულად განსაზღვრული (ან თუნდაც მხოლოდ ენობრივად ურთიერთგაგებისუნარიანი), ამიტომ არც მას გააჩნია პოზიტიური, შემოქმედებითი მიზანი, რომელიც მის ერთობლივ ქმედებას გაამართლებდა და მას ერთობლივი ქმედების უნარს მოსთხოვდა. ამგვარად, თითქოს, მართლაც ერთადერთი ბუნებითი ერთიანობა

გვრჩება, რომელსაც მსგავსებასთან ერთად ერთიანი მიზანიც ახასიათებს — ერი.

მაგრამ, თუმცა რეალურად ეს სწორედ ასეა, საკითხს, მეორე მხრივ, სხვა შესაძლო პასუხიც აქვს. გონიერ არსებათა ერთობლიობას (კაცობრიობას) ახასიათებს განშრევა ბუნებითი მონაცემების მიხედვით ისეთი უნარების თვალსაზრისით, რომლებიც საყოველთაოდ აღიარებული არიან როგორც ღირებულნი. ეს გარდუვალს ქმნის მასში ელიტების არსებობას, რასაც, უნდა ვიფიქროთ, კიდევ უფრო აღრმავებს ან მომავალში გააღრმავებს, პრინციპულად, ენდოგამიის პერსპექტივა ელიტაში (ან ელიტებში), ერთი მხრივ, და ელიტებს გარეთ დარჩენილ ადამიანებში — მეორე მხრივ. ელიტარობის განსაზღვრელი ზოგი თვისების ქონა-არქონა, მაგალითად, მათემატიკური და სხვა ამ რიგის უნარებისა, რომლებიც ტექნოკრატიაში შესვლა-არშესვლას განსაზღვრავენ, თვალში საცემია და ამავე დროს საყოველთაოდ ცნობილია როგორც სწორედ ბუნებითი უნარი, ანუ როგორც შეუძენადი და გენეტურად გადაცემადი. ამგვარად, არაფერი უშლის ხელს, რომ ბუნებით ტექნოკრატმა თავის ქორწინებრივ პარტნერად ისევ ტექნოკრატთა შთამომავალი ეძებოს (გენეტიკის მოსაზრებებიდან გამომდინარე) და მით გააღრმავოს უფსკრული ტექნოკრატიასა და მასას შორის. ამ ვითარების შედეგი ის იქნება, რომ თუკი საზოგადოება უკვე ისეა ორგანიზებული (ისე კარგადაა ორგანიზებული), რომ მასში მათემატიკის ნიჭი აღარ „იკარგება“ (ნიჭიერ მოზარდს აუცილებლად „ამჩნევენ“), ტექნოკრატთა ელიტა, თუმცა კი ფაქტობრივად მსგავსებაზეა აგებული და არა იდენტობაზე (ერთობაზე), მაინც ჩაკეტილ შიდაჯგუფად იქცევა (არატექნოკრატთაგან წარმოშობილი ტექნოკრატი უგულებელყოფად იშვიათობად იქცევა). შიდაჯგუფი ინდივიდთა მიერ უკვე განიცდება სწორედ მისი ამ ჩაკეტილობის აქცენტირებით და არა იმის აქცენტირებით, რომ მისი წევრები ფაქტობრივად მხოლოდ მსგავსნი არიან. ელიტა მისი წევრების თვალში იქცევა ნიჭით ცნებულთა ბუნებითს ერთობად (იდენტობად) და თითოეული მათგანის მიერ თავისთავის ჯგუფობრივი იდენტიფიკაცია (ვინ ვარ? რა ვარ?) ამ ელიტისადმი კუთვნილობის მიხედვით მოხდება. რა თქმა უნდა, ამას უსათუოდ სკირდება მისტიკური ელფერის მატარებელ ცნობიერ ან არაცნობიერ გამართლებათა, რაციონალიზაციათა, თუ გნებავთ, ერთგვარ მითოლოგემათა შეთხზვაც კი, მაგრამ ამ მისტიკური ელფერის გამო ცნობიერების ეს წყობა არც ნაკლებ რეალური იქნება და არც ნაკლებ ქმედითი (მით უფრო, რომ ამ ცნობიერებას თავის არსენალში ისეთი თეორიებიც ექნება, როგორიცაა „ტექნიკის შემქმნელნი ჩვენ ვართ“, „მედი-

ცინას ჩვენ ვქმნით“, „კაცობრიობის ბედი ჩვენ შრომაზეა დამოკიდებული“ და ა. შ.).

იმის საილუსტრაციოდ, რომ ეს ტენდენცია (რადგან დღეს ეს ვითარება ტენდენციის ფარგლებს არ გასცილებია) ფანტასტიკური არ არის, შეგვიძლია დავიმოწმოთ შუა საუკუნეთა ელიტარული ცნობიერების მაგალითი, რომელშიც „კეთილშობილების“, ანუ გენეტიკური ელიტარობის, ცნობიერება რეალურად არსებობს (თავისი თანმხლები ენდოგამიითურთ) და თავის საფუძვლად, თავის იდეოლოგიად „ცისფერი სისხლი“ და მსგავსი მითოლოგიები აქვს.

რის დაპირისპირება ძალუძს ეთიკურ აზროვნებას ცნობიერების ამგვარი ტიპისათვის? მხოლოდ ორი რამისა. ჯერ ერთი, აზროვნების ჰუმანიტარული წესი, რომელიც ადამიანში მისი მეცნიერულ-ტექნიკური უნარების გარდა სხვა ზოგადადადამიანურსა და ინდივიდუალურად განსხვავებულ მახასიათებლებს ზედავს, საკმარისად ძლიერი უნდა იყოს, რათა მისგან მოტანილმა განწყობებმა, მოტივებმა და მაქსიმებმა ტექნოკრატიული აზროვნების მიერ მოტანილი განწყობები და მოტივაციები დაძლიონ, როგორც მეტოქე: ჩემში საკმარისად ცხოველი უნდა იყოს პატივისცემა ჩემი იმ თვისებებისადმი, რომ თავისუფალი ზნეობრივი არჩევანის მქონე ვარ, უსასრულო სულიერი სიღრმისა და ტანჯვისა და მდგრადობის უსასრულო უნარის მქონე ვარ და ა. შ.. ამავე დროს, სხვა ადამიანთა დანახვის საკმარისი უნარიც უნდა მქონდეს, რომლებიც ამ თვისებათა ხარისხით მე არ ჩამომივარდებიან, თუმცა მათემატიკისადმი ჩემისთანა უნარი არა აქვთ. სწორედ ამ სხვებმა — პროფესიულად რიგითმა, მაგრამ ადამიანურად უმაღლესმა ან თუნდაც უნაკლულო ადამიანებმა, რომელთა დანახვის უნარიც მე უნდა მქონდეს, უნდა დამანახონ მე, რომ ადამიანობა პროფესიონალურ შეძლებაზე არა მხოლოდ არანაკლებ გასაფრთხილებელი და მოსაველელი, არამედ არანაკლებ პატივსაცემი ყოფილა. მეორეც, საკმარისად ძლიერი უნდა იყოს ანგარიშგაწევა ადამიანურ მოთხოვნილებათა არა მხოლოდ იმ ნაწილისთვის, რომელიც საარსებოდ ითვლება (ჭამა-სმა, სითბო...), არამედ მათი შეუდარებლად უფრო ფართო სპექტრისადმი (პრესტიჟი, სოციალური მნიშვნელობა, როლი ამქვეყნად...), რითაც ადამიანი არა მარტო ფიზიკურად ცხოვრობს. ამ მოთხოვნილებებს ანგარიში უნდა გაეწიოს არა როგორც გონებისმიერ კონტროლგავლილსა და გონების სამსჯავროს წინაშე თავგამართლებულ მოთხოვნილებებს, არამედ სწორედ როგორც პირველადს, ბუნებისაგან მოცემულს, რომელიც ადამიანში de facto არის და რომელსაც კაცს ვერ შეუზღუდავთ სხვაგვარად, თუ არ სხვა ადამიანთა ანალოგიურ მოთხოვნილებებთან და ინტერე-

სებთან მორგების მოტივით. მე, როგორც ელიტის წევრს, მთელი სიცხადით უნდა მესმოდეს, რომ ჩემი მეზობელი რიგითის მოთხოვნილება, ადამიანთა შორის რაღაცით განუმეორებელი და შეუცვლელი იყოს, იმდენადვე ანგარიშგასაწევი და იმდენადვე პატივსაცემია, რამდენადაც ჩემი მოთხოვნილება, კაცობრიობას სწორუპოვარი ღვაწლი დავდო, რომელიც მაიძულებს, ჩემი დიდი ნიჭი ვაქცინის შექმნას მოვახმარო, წლების მანძილზე ჯაფა და გაქირვება ავიტანო. მე მთელი გულითა და გონებით უნდა მესმოდეს, რომ ჩემი ხსენებული მოთხოვნილებაც და ხსენებული ნიჭიც, პრინციპში, ისეთივე „ბუნების ლოტერიაში“ შენახვედრი“ მახასიათებელია ჩემი, როგორც ჩემი მეზობლის ხსენებული მოთხოვნილება და უნარის ზომა, და ამათა განსხვავების საფუძველზე არ უნდა მოვახდინო ჩემი და მისი ადგილის ცალსახა განსაზღვრა ღირებულებათა სკალაზე.

თქმული, რასაკვირველია, მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებშია ჰეშმარიტი. თანამედროვე შექსპირი, რომელსაც კაცობრიობისათვის სათქმელი ჰეშმარიტებები ყელში აწევდა, და ჩემი მეზობელი, რომელსაც ტელეეკრანზე ისეთი ხშირი გამოჩენის სურვილი სწევს, როგორითაც ზემოხსენებული შექსპირი და მისი ინტერვიუერები ჩანან ხოლმე, ერთნაირად ვერ შეფასდებიან და ეკრანზე გამოჩენის ერთნაირი უფლებით ვერ აღიჭურვებიან, თუმცა ადვილი შესაძლებელია, რომ ჩემს მეზობელსაც მოუწიოს ოდესმე ეკრანზე გამოჩენის რიგმა თუნდაც მხოლოდ იმისათვის, რომ მას ამ საოცნებო ეკრანის პრინციპული და სამარადისო მიუწვდომლობის მტანჯველი განცდა არ განუვითარდეს. მისი ეს კაპრიზიც ხომ, ბოლოსდაბოლოს, ადამიანის ერთ-ერთი ფუნდამენტური, თუმცა ამ შემთხვევაში სასაცილოდ სახეცვლილი მოთხოვნილების გამოვლენაა! ამგვარად, ელიტარობას სავსებით მოკლებული. (ან, თუ გნებავთ, ელიტარობისაგან სავსებით თავისუფალი) კულტურის არსებობის ალბათობა, უნდა ვიფიქროთ, პრაქტიკულად ნულის ტოლია და ამ ელიტის დამოკიდებულებაც არაელიტისადმი, უნდა ვიფიქროთ, ვერასოდეს იქნება სავსებით განწმენდილი ოდენ-ჰუმანისტურბ მიღგომის, „ქველმოქმედების“ ელემენტისაგან. მაგრამ ეს ჰუმანიზმი, ცხადია, ანტიჰუმანიზმად იქცევა იმ შემთხვევაში, თუ ელიტარული გონების მიერ მოძებნილი ოპტიმალური წესები, ცხოვრების ნორმები, მოთხოვნები და შეფასებები შეტევაზე გადადის უფრო სუსტი, არაელიტარული გონების მიერ მიგნებულის წინააღმდეგ იმგვარად, რომ ამ უკანასკნელში (არაელიტარულ გონებაში) თავისი სრული უძლურებისა და უფასურობის ცნობიერებას ბადებს. მაგალითად, დაუშვებელია, განვითარებულმა ერმა განუვითარებელს თავისი უფრო რაციონალური და უკეთ აგებული ინსტიტუტების თავის მოხვევა მოუწოდოს,

თუმცა, მეორე მხრივ, ვერავენ დაძრაბას განვითარებულ ადამიანს იმისათვის, რომ, ამოდის რა კაცობრიობის მიერ მიღწეული ეთიკური განვითარების ერთგვარი მინიმალური ნორმიდან, უცხო საზოგადოებაში კანიალიზმისა და მონათვაჰრობის წინააღმდეგ ფიზიკური ძალის გამოყენებით იბრძვის.

შ ი დ ა-ჭ გ უ ფ ი ს განსაზღვრის არე. ზემოთ, ერთი მხრივ, ვალაპარაკეთ ყოფიერთა გრადაციზე ჩემთან სიახლოვის მიხედვით (ოჯახი, გვარი, ერი, კაცობრიობა,... ცოცხალი არსებანი, არაცოცხალი სამყარო), მეორე მხრივ, ვცადეთ ადამიანური მე-სთვის იმის აუცილებლობის დასაბუთება, რომ სხვა ადამიანთა შორის იყოლიოს თავისი „ჩვენ“ (ერთი ან მრავალი), რომელშიც იგი ამ უკანასკნელთა რაღაცა ნაწილს შეიყვანს. ვის ფონზე (ადამიანთა რა ერთობლიობის ფონზე) ხდება, რეალურად, ამ „ჩვენ“-ის (ან „ჩვენ“-თა) გამოყოფა?

მე თუ პატიმარი ვარ და საკანში ოთხნი ვიმყოფებით, შესაძლებელია დავგუფდეთ ორ-ორად და ერთმანეთს დავუპირისპირდეთ როგორც „ჩვენ“ და „ისინი“. ეს დაპირისპირება მით უფრო ინტენსიური იქნება (სხვა თანასწორ პირობებში), რაც უფრო დავიწყებული გვაქვს საკანს გარეთ მდებარე სამყარო და ჩვენი ინტერესების მთელი მრავალგვარობით ამ საკანს შიგნით ვართ კონცენტრირებულნი. როცა აქედან გავალთ, თუნდ ერთმანეთს ყოველ წამს ეხედავდეთ, ჩვენი ურთიერთდაპირისპირება ან გაქრება, ან აქტუალობა მოაკლდება. თუ ადამიანს პორიზონტი შემოზღუდული აქვს იმ საზოგადოებით, რომელშიც ყოველდღე ტრიალებს (თავისი სოფლით, ქალაქით...), მაშინ მისთვის „ჩვენ“ და „ისინი“ ამ საზოგადოების შიგნით მოთავსდებიან. მაგალითად, მისთვის ოჯახური, ნათესაური, უბნის და ა. შ. ჩვენ-ჯგუფთა გარდა ასეთი ჯგუფები იქნებიან „ჩვენ, ხელოსანნი“ (ეთქვათ, მესაქონლეთა პირისპირ), „ჩვენ, მდიდარნი“ (ეთქვათ, ღარიბების პირისპირ ან პირუკუ), „ჩვენ, კათოლიკები“ (ეთქვათ, პროტესტანტთა პირისპირ ან პირუკუ), „ჩვენ, ქრისტიანები“ (ეთქვათ, მუსლიმანთა და იუდაისტთა პირისპირ ან პირუკუ), „ჩვენ, ნაცუმცირესობა“ (ეთქვათ, ნაცუმრავლესობის პირისპირ, ან პირუკუ) და ა. შ.

ადამიანის ერთი ფუნდამენტური თვისება ისაა, რომ იგი თავისი დაინტერესების არედ. თავის პარტნერად სინამდვილის რაიმე სასრულ მონაკვეთს კი არ გულისხმობს, პრინციპში, არამედ უსასრულობას. თავისი მეობის შესაძლებლობები მის მიერ განიცდება, როგორც უსაზღვრო, და თავისი ობიექტიც, — სინამდვილე — როგორც უსაზღვრო. შესაბამისად, თავის მსგავსთა შორის ადამიანის თვალთახედვის არე და, მაშასადამე, თავისთავის განსაზღვრის პოტენ-

ციური არეც არ იზღუდება არც მისი სოფლით ან საწარმოთი და არც მისი საზოგადოებით საერთოდ, რომელშიც მას ესა თუ ის ადგილი უჭირავს. ეს არე, პრინციპულად, არის მთელი კაცობრიობა, ანუ სამყაროს მთელი ის ნაწილი, რომელიც ჩემს მსგავსთაგან, ადამიანთაგან შედგება. ამგვარად, ადამიანის საბოლოო თვითგანსაზღვრა — ინდივიდუალურიც და კოლექტიურიც, — მხოლოდ კაცობრიობის, როგორც მთელის, ფონზე ხდება. ადამიანის მაქსიმალური „ისინი“ მთელი კაცობრიობაა და მაქსიმალური „ჩვენ“ — ის შიდა-ჯგუფი, რომელიც პირველი გამოიყოფა ამ მაქსიმალური „ისინი“-ს ფონზე. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ რასა მხოლოდ ბუნებითი ერთეულია, ერი კი — ბუნებითი, კულტურული და მიზნობრივად გაერთიანებული (ტელეოლოგიური) ერთსა და იმავე დროს, უნდა ჩავთვალოთ, რომ ასეთი პირველი „ჩვენ“ ადამიანისათვის მისი ერია. ეროვნული კოლექტიური თვითიდენტიფიკაცია არ არის მხოლოდ ერთ-ერთი სხვა შესაძლებელ კოლექტიურ თვითიდენტიფიკაციათა შორის, არამედ იგი უმაღლესი, ანუ უზოგადესი კოლექტიური თვითიდენტიფიკაციაა. მისი ამ გამორჩეულობის უგულებელყოფა ადამიანის, როგორც უსასრულობაზე ორიენტირებული, თავისი ინტერესის სფეროსათვის ზღვარის არდამდები არსების, სპეციფიკის უგულებელყოფას ნიშნავს.

„ჩვენ“-ის ისეთ ფორმას, როდესაც ეს „ჩვენ“ გამოყოფილია თავისივე მსგავსთა ფონზე, მოხერხებულია „რელატიური ჩვენ-ჯგუფი“ ვუწოდოთ. ამგვარად, ერი იქნება უმაღლესი ყველა შესაძლო რელატიურ ჩვენ-ჯგუფთა შორის. „აბსოლუტური ჩვენ-ჯგუფი“, პირიქით. მოხერხებულია ვუწოდოთ იმ ჩვენ-ს, როდესაც პარტნერებად — იმად, ვისაც გამოვეყოფი, ვუპირისპირდები და ა. შ. — ჩვენი სითანებია არა გვეყვანან, არამედ ჯგუფის გარეთ მხოლოდ პრინციპულად სხვანი, არა ჩვენი მსგავსნი რჩებიან. ადამიანისათვის ასეთი ჯგუფი იქნება, ვთქვათ, კაცობრიობა, მის გარეთ კი მხოლოდ არაადამიანები დარჩება. მაგრამ ასეთი ჯგუფი, როგორც უკვე ვთქვით გაქვრით ზემოთ, მარტოდენ აბსტრაქტია. რეალურად მისი საზღვარი დაუდგენადია, რადგან, ერთი მხრივ, მისი გაფართოება შეგვიძლია (ძუძუმწოვარნი, ცოცხალნი...), მეორე მხრივ კი ვერ განვსაზღვრავთ ცალსახად, გაფართოების რომელ ეტაპზე შეწყდება ჯგუფის წევრებს შორის ბუნებითი ერთობის ის განცდა, რომელიც მიუცილებელი საფუძველია და წანამძღვარია ჯგუფისთვის ღირებულების მინიჭებისა წევრის თვალში. მეორეც, იგი აბსტრაქტია ისევე, როგორც აბსტრაქტიაა აბსოლუტური მე, ანუ მხოლოდ საგნებში ჩართული, მათზე მიმართული, მათი მაინტენდირებელი, ანუ თავისი მსგავსი პარტნერის არმყოფი მე. იგი მოაზრებადია, მაგრამ არაგანცდადი. ასევეა აბსო-

ლუტური ჩვენ-იც. ასეთი აბსოლუტური ჩვენ, ანუ მარტოოდენ თავის არამსგავსებისადმი დაპირისპირებული და მხოლოდ თავის არამსგავს-თაგან გამოყოფილი ჩვენ, შეუძლებელია არ გაიყოს, რადგან მის ფუნქციობას პარტნერი ესაჭიროება (ისე როგორც პუსერ-ლმა ეს აჩვენა მე-სთვის, და კიდევ უფრო მეტად).

ადამიანთა დაკმაყოფილება მხოლოდ „ადამიანებად“ („ჩვენ-ჩგუფი“) და „არაადამიანებად“ (გარე-ჩგუფი) გაყოფით, ალბათ, შეუძლე-ბელია მანამდე, სანამ ასპარეზზე არ გამოჩენილან სხვა, ჩვენივე საკმა-რისად მსგავსი არსებანი, რომელნიც საკმარისი ჩვენებრა ნიშნებით იქნებიან აღჭურვილნი იმისთვის, რომ მათ არა მხოლოდ „სხვა“ (არაადამიანი), არამედ „სხვანი“, „ისინი“ ვუწოდოთ.

შიდა-ჩგუფის ნება. საკითხავია: ჩვენ-ჩგუფის ნება, რო-გორც ასეთის, ნებათა ჯამია (მათი ტოლქმედია), თუ ერთიანი ნე-ბაა, ან რა შემთხვევაშია იგი ერთი და რა შემთხვევაში — მეორე? ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ჩგუფის წევრებს ცალ-ცალკე უნდათ ჩგუფის, როგორც მთელის, ერთიანი ინტერე-სის რეალიზაცია, ეს არ ნიშნავს, რომ მათი ნებანი ჯამდებიან, არა-მედ ნიშნავს იმას, რომ მათი ნებანი კოოპერირებენ. ნებათა ჯამთან გვექნება საქმე იმ შემთხვევაში, თუ, ვთქვათ, მოსახლენი ცალ-ცალკე ებრძვიან ვირთხებს თავიანთ ბინებში და საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ ვირთხა გაწყდა. ნებათა კოოპერირებასთან გვაქვს საქმე, თუ ჩგუფ-მა ერთობლივად ინადირა. კოოპერირების შემთხვევაში ჩგუფის წევ-რთა მოქმედების ერთიანობა განზრახულია მათ მიერ ცნობიერად (ან „განზრახულია“ არაცნობიერად) ანუ მათს თანამოქმედებას ტელე-ოლოგიური ხასიათი აქვს. ნათელია, რომ ჩგუფის, როგორც მთელის, ერთობლივი მოქმედების და, საერთოდ, სოლიდარობის, მით უფრო — ერთობის განცდის და ამ განცდის საქმით რეალიზაციის საფუ-ძვლები ასეთი მარტივი ვითარებებით არ ამოიწურება. ზოგ შემთხვე-ვაში ჩგუფის, როგორც მთელის, განუყოფელი ნება ჩემ, როგორც მისი წევრის, თვალში შეიძლება იყოს ჩემივე გაფართოებული ნება. ამგვარად, ასეთ შემთხვევაში ჩგუფი ამ ნების რეალიზაციის ორგანოდ წარ-მომიდგება (რის გამოც მას ღირებულება მიენიჭება ან, თუ უკვე აქვს, კიდევ ახალი მიენიჭება ჩემ მიერ). მაგალითად, მე შეიძლება მეწადოს, ჩემი ჩგუფი დავრახმო ჩემი ნების გარშემო და დიდებისკენ წავიყუა-ნო. შესაძლოა სხვა ვითარებაც: წევრისათვის საორიენტაციო იყოს არა ჩგუფის ნება (ეს უკანასკნელი შეიძლება არც იგულისხმებოდეს), არამედ მხოლოდ ჩგუფის, როგორც თავისთავად ღირებულის (ან მისი მთლიანობის, როგორც თავისთავად ღირებულის) ობიექტური ინტე-რესი, და ამ ინტერესის სამსახური მხოლოდ მის ინდივიდუალურ

წევრთა ნების აქტი იყოს, შეკრებილის (ნებათა ტოლქმედი) ან კოოპერირებულის. თქმულთან დაკავშირებულია საკითხიც, შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ „ჩვენ“-ზე, როგორც კოლექტიურ პიროვნებაზე, ისე როგორც, მაგალითად, შელერი და სხვანი ერს თვლიან პიროვნებად. ამ კითხვის პასუხი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გვესმის ჯგუფის ერთიანი ნება. თუ იგი მხოლოდ ინდივიდების ნებათა ჯამია, მაშინ, ცხადია, ჯგუფს ვერც მეტაფორულად და ვერც პირდაპირი აზრით „პიროვნებას“ ვერ ვუწოდებთ. ვერც მაშინ ვუწოდებთ მას ამ სახელს, თუ ჯგუფის ნება მხოლოდ წევრების ნებათა კოოპერირებაა (მაშინ ჯგუფის ინტერესი მხოლოდ ღირებულებაა, მის ნებაზე ვერც ვილაპარაკებთ). მაგრამ თუ ჯგუფი მართლაც ერთი ნებაა, რაც ნებათა ჯამზეც და კოოპერირებაზეც მეტია, მაშინ ჯგუფის პიროვნებად მიჩნევის გზა, პრინციპში, დაკეტილი არა გვაქვს. მაგრამ როგორ მოვიქცეთ, თუ ნების ერთობა მხოლოდ შემადგენლების ნებათა ჯამი კი არაა, არამედ ამ კოოპერირებულ ნებათა სტრუქტურაა, საერთო ღირებულისაგანის (ამ, ნუმერულად ერთი, ჯგუფის) ღირებულების აღიარებიდან გამომდინარე, რომელიც, როგორც სტრუქტურა, მეტის შემძლეა, ვიდრე ჯამი? ამგვარად, ალბათ, იმის აღიარება გვმართებს, რომ ჯგუფის მიერ თავისთავის ერთნებად, ერთი ნების მქონედ განცდა რაღაც ირაციონალური საწყისის მონაწილეობას გულისხმობს, მსგავსად იმისა, როგორც მე-ს თვითგანცდა ირაციონალურ და არაირაციონალიზებად მომენტს შეიცავს.

„შიდასა“ და „გარეს“ მიღმა. ზემოთ ვახსენეთ ტრაგიკული კონფლიქტის შესაძლებლობა, ერთი მხრივ, მე-ს მიუცილებელ სოციალურობასა და, მეორე მხრივ, მისსავე გარდუვალ მიდრეკილებას შორის სრული დამოუკიდებლობისა და ავტონომიურობისაკენ. მართლაც, სრული დამოუკიდებლობის განცდის გარეშე მე-ს ყოფნა არ ძალუძს; ეს მისი, როგორც უსასრულო გარესამყაროს მოპირისპირე პოლუსის, მოუშორებადი მოთხოვნილება და მოუშორებადი ნიშანია. დამოუკიდებლობა, სხვა ყოველივესთან ერთად, შიდა-ჯგუფისაგან, კოლექტივისაგან დამოუკიდებლობასაც გულისხმობს: ინდივიდს უნდა შეეძლოს შიდა-ჯგუფისაგან გასვლა, მასთან კავშირის გაწყვეტა (და ეს შეუძლია კიდევ). როგორ გავიგოთ ეს ვითარება ეთიკის თვალსაზრისით?

მე-ს შეუძლია მოცემული კოლექტივიდან გავიდეს, მაგრამ არ უღალატოს მას, იმიტომ, რომ მას შეუძლია გავიდეს სოციალურ ურთიერთობიდან, როგორც ასეთიდან, ზაერთოდ, ანუ უარი თქვას ყველა იმ პრაქტიკულ უპირატესობაზე, რასაც სოციალურ ურთიერთობაში ყოფნა აძლევს. სოციალურ ურთიერთობიდან გასვლა მას იმიტომ ძალუძს, რომ შეუძლია გავიდეს სამყაროულობიდან იმ აზრით, რომ ხელი აიღოს უპირატესო-

ბებზე, რასაც „სამყაროს ქონა“, მასში საკუთარ ადგილას მოკალათებულობა აძლევს. ეს მას შეუძლია იმიტომ, რომ შეუძლია გავიდეს ყოფიერებიდან საერთოდ (თავი გაწიროს) და თავისი ირაციონალური „ინტელიგიბილური ხასიათის“ (კანტის ტერმინით) ამარა დარჩეს. ამ მსხვერპლის გაუღებლად ერთი კოლექტივიდან (საკუთრიდან) გასვლა და ლატია ყველა აქედან გამომდინარე ეთიკური შედეგებითურთ, ეს რაღაცით უფრო ხელსაყრელ კოლექტივში გადასვლას ნიშნავს. ყველა ზემოდასახელებული თავშესაფრები (ყოფიერება, სამყაროს ქონა, სოციუმში ყოფნა, მოცემული შიდა-ჩგუფის და შიდა-ჩგუფების ყოლა) ინდივიდისათვის თავის უფლად არჩეული თავშესაფრებია და ეს არსებითი მხარეა ამ თავშესაფართა როლისა ჩემი პიროვნების სტრუქტურისათვის (ამ ვითარების ერთ კერძო მხარეზე მიუთითებს ე. რენანის ცნობილი ფორმულაც, ერო „მუდმივი პლემისციტიაო“).

ასე რომ, ამ შემთხვევაშიც შეგვიძლია ეთიკური მაქსიმების „სიკვდილის არ უნდა გეშინოდეს, მაგრამ სიცოცხლე უნდა გიყვარდეს“ (ან პირუკუ: „სიცოცხლე უნდა გიყვარდეს, მაგრამ სიკვდილის არ უნდა გეშინოდეს“) და „მეგობრები უნდა გყავდეს, მაგრამ მარტობაც უნდა შეგეძლოს“ (ან პირუკუ: „მარტობა უნდა შეგეძლოს, მაგრამ მეგობრებიც უნდა გყავდეს“) პარაფრაზირება მოვახდინოთ ასეთნაირად: „ჩვენ-ჩგუფის ერთგული უნდა იყოთ, მაგრამ მის გარეშეც თქვენი პიროვნული იდენტობა უნდა შეინარჩუნოთ“ (ან პირუკუ: „თქვენი პიროვნული იდენტობა კოლექტივის გარეშეც უნდა შეინარჩუნოთ, მაგრამ შიდა-ჩგუფის ერთგული უნდა იყოთ“).

დავაზუსტოთ თქმული. პიროვნება ვერც სოციალობიდან, ვერც, ზოგადად, სამყაროულობიდან ვერ „გამოვა“, რადგან მისი ყველა არაბიოლოგიური ფუნქცია, თვით მისი თვითგანსაზღვრის ჩათვლით, მხოლოდ თავის მსგავსთა ფონზე და სამყაროს ფონზე ხორციელდება. სოციალობიდან და სამყაროულობიდან გასვლა მხოლოდ, ასე ვთქვათ, ზღვარია ადამიანის გადაწყვეტილების შესაძლებლობებისა თავის შიდა-ჩგუფთან მიმართების თაობაზე, როცა მისგან მეტსა და მეტს დამოუკიდებლობას იძენს. მე უმტკივნეულოდ შემიძლია გავიდე ჩემი პროფესიული ჩგუფიდან, თუ მისი საქმიანობა რაღაცით არ მომწონს, და სხვას შევეუერთდე; შემიძლია გავიდე ფეოდალური კლასიდან (ჩემი მამულები დავარიგო) და დავუპირისპირდე მას ყმების უფლებათა სახელით, თუნდაც ვიცოდე, რომ მესამე წოდება „თავისად“ არასოდეს მიმიღებს. ორივე შემთხვევაში მე ჩემს ჩგუფურ სოლიდარობაზე უფრო მაღალი (ზოგადმნიშვნელოვანი) მორალური ინსტანციისაკენ ვარ ორიენტირებული. მაგრამ როგორ შევ-

5. ნ. ნათაძე

ფასდები ეთიკის თვალსაზრისით, თუ ჩემს გვარს ან თავისუფალ თემს გამოვეთიე ისეთ ვითარებაში, სადაც ადამიანთა გვაროვნული ან თავისუფალი თემობრივი ორგანიზაციის არც რეალური ალტერნატივა არსებობს, არც ალტერნატივის იდეა (და ასეთი იდეა არც მე მაქვს)? თუ სხვა გვარში ან თემში გადავედი, რომელსაც ცხოვრების იგივე ნორმები აქვს (სხვა ნორმები, როგორც ვთქვით, არც არსებობს), ეს არსებული ნორმების უბრალო დარღვევა იქნება ახლის შემოუთავაზებლად, ანუ ისეთი ქმედება, რომელსაც ზოგადმნიშვნელობად ანუ ეთიკური საფუძველი ვერ მოენახება. ასეთი საფუძველი ჩემს ქცევას ექნება ან მაშინ, თუ ნორმის გარდაქმნა ვცადე (თუნდაც თავის გაწირვის ფასად), ან თუ გავედი სოციალობის არსებული ფორმიდან, როგორც ასეთიდან, საერთოდ — გამოვეყავი ჩემს გვარს ან თემს და დავრჩი ფიზიკურად და სულიერად მარტო, მის მიერ დაცვის, მასთან სამეურნეო თანამშრომლობის, ჩემს პირად ურთიერთობებში მისი შუამავლობითი როლის და ა. შ. გარეშე. ასეთ შემთხვევაში მე, როგორც სუვერენული არჩევანის მქონე ინდივიდი, შეგნებულად ეუპირისპირდები თვით ცხოვრების კანონს, არსის კანონს, რადგან ორიენტირად ჩემ მიერ თავისუფლად განსაზღვრული სხვა კანონი — ჯერ-არსის კანონი მაქვს. ასეთი ვითარების რეალობა ჩანს, მაგალითად, ვაჟა ფშაველას პოემებში „ალუდა ქეთელაური“ და „სტუმარ-მასპინძელი“, სადაც ფილოსოფიურ მკაფიობასთან სრული ეთნოგრაფიული სიზუსტეა შეერთებული: ზნეობრივად ზეგანვითარებული ინდივიდი ეთიშება საკუთარ თავისუფალ თემს, უარყოფს თვით იმ პრინციპს, რომელსაც თემის ცხოვრება ემყარება.

მეორე თავი

ერო და მისი კულტურა

დეფინიციის ამოცანა. ერის რაობის განსაზღვრის ამოცანას შეიძლება სხვადასხვა მხრიდან მივუდგეთ: შეგვიძლია დავიწყოთ მისი ცალკეული ნიშნების ჩამოთვლა, რომლებშიც (მეტ-ნაკლებად შემთხვევითად) ისეთებიც გამოერევა, რომლებიც არსებითი აღმოჩნდება. მაგალითად, თვალსაჩინოა, რომ ერი ადამიანთა ჯგუფია, რომ იგი ისეთი ჯგუფია, რომელშიც, როგორც წესი, ჩემი ნაცნობების გარდა უცნობებიც შედიან, რომ იგი ღირებული ბრივი ინდექსით აღბეჭდილი ჯგუფია, რომ მისი მომცველი უახლოესად შემდგომი კლასი ჩვეულებრივი ადამიანის თვალში არის კაცობრიობა, რომ მისი ღირებულებრიობა, თუ ამას ხელს არ უშლის სხვა რაიმე ფაქტორი, ჩვეულებრივი ადამიანის თვალში მის შემადგენელ ადამიანებზეც ვრცელდება (ჩემი ერის შვილი „მილირს“, როგორც ასეთი), რომ ჩვეულებრივი ადამიანისათვის საკუთარი ერისადმი კუთვნილებას პრესტიჟთან დაკავშირებული იმპლიკაციები აქვს (უფრო ხშირად, დადებითი: თავის ერის წევრობა კაცს, როგორც წესი, მოსწონს), რომ იგივე ადამიანი, როგორც წესი, არაა გულგრილი თავისი ერის პრესტიჟის მიმართაც (და არა მხოლოდ მისი რეალური ხელშესახები ინტერესების მიმართ), რომ არსებობს ერის კუთვნილი ერთგვარი საშუალოდ მახასიათებელი („ტიპური“) თვისებების ცნობიერება მის წევრთა და არაწევრთა თვალში, არსებობს ერის მინალწევრით ამაყობისა და მის ერთობლივ მოქმედებაზე (აწმყოში ან წარსულში) პასუხისმგებლობის გრძნობა და სხვა და სხვა. ერის ნიშანთა ეს თვალგადაუქვლები სიმრავლე რომ სისტემაში მივიყვანოთ მანამდე, სანამ დეფინიციის მოცემას შევეცდებოდეთ, და მათ შორის გამომდინარეობის ერთგვარი იერარქია რომ დავინახოთ, ამისთვის, ალბათ, მიზანშეწონილი იქნება ეს ნიშნები შემდეგნაირად დავაკლასიფიციროთ.

ა) შეგვიძლია ჩამოვთვალოთ ერის, როგორც ერთი მთელის, ფუნქციები (ობიექტურადაც და სუბიექტურადაც, ანუ მის შემადგენელ

დგენელ წევრთა თვალში ან მათი წინარეცნობიერების წინაშე). რისთვისაა ერთი ერთი ოდენობა, ერთი მთლიანი კოლექტივი?

ბ) შეგვიძლია გამოვიყვლიოთ, რა და რა ნიშანთა მატარებელნი უნდა იყვნენ ინდივიდები, რათა შესაძლებელი იყოს ან აუცილებელი იყოს მათი ყოფნა ერთ ეროვნულ კოლექტივში, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, გამოვიყვლიოთ, რა განსაზღვრავს ერის შემადგენლობას?

გ) შეგვიძლია გამოვიყვლიოთ, რომელია ერის მიერ თავისთავის განსაზღვრის არე, ანუ დავადგინოთ; ვისგან გამოვეყოფ ჩემ თავს, ვის რიცხვში არ შემაყავს იგი მაშინ, როცა ჩემ თავს ამა და ამ ერის შვილად ვთვლი?

I ერის ფუნქციები

ადამიანი რომ ამა თუ იმ ერის წევრია, და არა ერთა გარეშე მდგომი, დანარჩენ ადამიანთა სიმრავლესთან ოდენ-ინდივიდუალურად დაპირისპირებული ინდივიდი, ამით კმაყოფილდება მისი გარკვეული ინდივიდუალური მოთხოვნილებები, რომლებიც უამისოდ დაუკმაყოფილებელი დარჩებოდა. ეს მოთხოვნილებები შესაძლებელია ცნობიერიც იყოს და ცნობიერებამდელიც. ამავე დროს ეს შეიძლება ისეთი მოთხოვნილებებიც იყოს, რომლებიც შეეხება ამ ინდივიდის მარტოდენ ფიზიკურ (ფართო აზრით) ინტერესებს, და გონითიც, ანუ ისეთი, რომელიც მისი, როგორც მთელი უსასრულო გარესამყაროს მკერეტელის, შემფასებლის, თავისი მსჯავრისამებრ გარდამქმნელის და ა. შ. ინტერესებს გულისხმობს.

მიწა-წყლის ფლობა. ერი, როგორც კაცობრიობის ერთი გარკვეული ნაწილი, ფლობს (და მფლობელობაში ინარჩუნებს ან ვერ ინარჩუნებს, ან იძენს, ან ვერ იძენს, ან კარგავს და იბრუნებს და ა. შ.) დედამიწის სამოსახლოდ ვარგისი ნაწილის, როგორც კაცობრიობის საცხოვრისის, ერთ გარკვეულ ნაწილს, — ეროვნულ ტერიტორიას. ერში შემავალ ყველა ინდივიდს სათითაოდ და, ამგვარად, ერს მთლიანად აქვს მოუშორებადი ფუნდამენტური მოთხოვნილება, რომ „მზის ქვეშ ადგილი ჰქონდეს“, აწ და მარადის, როგორც პირადად თვითონ, ისე შთამომავალთა სახით. ერის, როგორც ჯგუფის, ერთიანი ნება ამ შემთხვევაში შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც მასში შემავალი ინდივიდების ნებათა ტოლქმედი (მათი ჯამი), ან როგორც მათ ნებათა ცნობიერი (ან მეტ-ნაკლები ხარისხით ცნობიერი) კოოპერირების ნაყოფი.

შენიშვნა: ცნებას „საცხოვრისი“ აქ უფართოესი აზრით ვხმარობთ. საცხოვრისის, ანუ საარსებო ბაზის, როლში შესაძლოა გამოდიოდეს (თუმცა ტერიტორიას, როგორც აბსოლუტურ საცხოვრისს.

ერ შეცვლის) ყველა სხვა უპირატესობაც სხვა ეროვნულ კოლექტივებთან შედარებით, — როგორც ბუნებით მოცემული, ისე შექნილი, — რომელიც კი ამა თუ იმ სახით „პურს გვაქმევს“, მაგალითად, მაღალი ტექნოლოგიური დონე და სხვა.

ერის ეს მატერიალური მიზნის დამსახველი ფუნქცია კ მა რ ა ი მ თეზისის დასარღვევად (ბაუერი და სხვანი), თითქოს საზოგადოებრივი ცხოვრების დეტერმინაციაში ეკონომიკისმიერი ფაქტორის ცნება უსათუოდ გულისხმობდეს ან შესაძლებელს მაინც ხდიდეს კლასობრივი ინტერესების, როგორც მატერიალურის, ფაქტობრივი პრიმატის აღიარებას ეროვნულთან, როგორც იდეალურთან, შედარებით. როგორც ეხედავთ. ერის სტატუსი სხვა ერთა შორის ისეთივე (და, ისტორიის სიგრძეზე კრილში, უ ფ რ ა ფუნდამენტური) მატერიალური უპირატესობისა ან უდარესობის განმსაზღვრელია მისი შემადგენელი ინდივიდებისათვის, როგორც კლასის ან რომელიმე სოციალური ფენის სტატუსი, ანუ მდგომარეობა საზოგადოებაში — ამ კლასის ან ფენის წევრებისათვის.

ერთობლივი ტერიტორიის ფლობა (ანუ ტერიტორიის ერთობლივი ფლობა), რომელზეც აქ ლაპარაკი გვაქვს, როგორც ერის ფუნქციაზე, არაა ე რ თ ა დ ე რ თ ი სახე და ერთადერთი მოტივი ამ ჩგუფური სოლიდარობისათვის, რომელიც ერს აქვს და რომელიც მის წევრთა საერთო ინტერესს ემყარება. ასეთი საერთო ინტერესი (პირველთან ორგანულად დაკავშირებული) არის ე რ თ ო ბ ლ ი ვ ი თ ა ე დ ა - ც ვ ა ც სხვა ანალოგიურ ჩგუფთა (სხვა ერთა) პირისპირ და, შესაძლოა, ზოგი სხვა. მეორე მხრივ, არსებობს ამ რიგის (ერთობლივი ინტერესებით ნაკარნახევი) სოლიდარობის სხვაგვარი მოტივაციებიც, რომლებსაც ეროვნებასთან კავშირი არა აქვს და რომლებიც შეიძლება პქონდეთ, მაგალითად, ერთ სახელმწიფოდ გაერთიანებულ სხვადასხვა ერთა შვილებსაც, ერთ გეზზე მსხდომ მგზავრებსაც, ერთ თოკში ჩაბმულ მთამსვლელებსაც, ერთი კომერციული გაერთიანების მონაწილეებსაც და ა. შ. ასეთი ერთობლივი ინტერესების მაგალითად ამგვარი არაეროვნული გაერთიანებებისათვისაც შეგვიძლია დავასახელოთ ერთობლივი თავდაცვა, საზოგადო სიმშვიდის ერთობლივი რეგულირება, ერთობლივი ირიგაცია. ერთობლივი კონკურენცია სხვა ანალოგიურ ჩგუფებთან (სხვა საზოგადოებასთან, სხვა კომერციულ კომპანიასთან...) და უამრავი სხვა.

მაგრამ აქ უკვე თავს იჩენს არსობრივი განსხვავება, ერთი მხრივ, ეროვნულ, მეორე მხრივ, არაეროვნულ ჩგუფებს შორის ამგვარი, საერთო ინტერესით ნაკარნახევი სოლიდარობისადმი დამოკიდებულების მხრივ. არაეროვნული საერთო ინტერესების შემთხვევაში ინდივიდის საკუთარი ინდივიდუალური ინტერესის დაკავშირებას ჩგუფისასთან

სიტუაციური და, ამდენად, შემთხვევითი ხასიათი აქვს. ასეთი ინტერესი აღაშინებს მარტოოდენ „კონტრაქტულად“, გამოთქმული ან გამოუთქმელი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ საფუძველზე აკავშირებს. აქედანვე გამომდინარეობს ამგვარ კავშირთა პრინციპული წარმავლობა. ადვილი შესაძლებელია, მაგალითად, რომ გემის ნავსადგურში შესვლისთანავე მე ყოველგვარი ინტერესი დამეკარგოს იმ აღაშინებისადმი, რომლებთანაც გულმზურვალედ და კეთილსინდისიერად ვთანამშრომლობდი მანამდე, სანამ ეს ჩვენი გემის გადარჩენას სჭირდებოდა. და ისიც კი შესაძლებელია, რომ აღარ დამრჩეს თოკიდან გამოხსნის შემდეგ ინტერესი იმათ მიმართ, ვისთანაც თოკში ვიყავი ჩაბმული ამა და ამ დღეს მთაში ყოფნისას. ერის სოლიდარობა ტერიტორიის მფლობელობაში (აგრეთვე, თავდაცვაში) პრინციპულად სხვაა. იგი ამგვარ „ხელშეკრულებითს“ და „მამასადამე, შემთხვევითსა და წარმავალ მოშენებებზე არ დაიყვანება (და, ამგვარად, გაუმართლებელია ჰერმან კოჰენის თვალსაზრისი, (იხ. მისი „ეთიკა“), რომელიც კომერციული კომპანიის დამაკავშირებელ ერთობას, როგორც შეგნებულად შეკრულს. ეროვნულ ერთობაზე, როგორც ბუნებითზე, მალა აყენებს): ტერიტორიაზე მფლობელობის (აგრეთვე, თავდაცვის) ფუნქციის განხორციელებისათვის არაა სულერთი, მას ბუნებით და, ამდენად, გარდუვალი ნიშნებით გაერთიანებული კოლექტივი ახორციელებს თუ ოდენ შემთხვევითი, დღეს და აქ არსებულ ინტერესთა ერთობით (ანუ პრაგმატულად) დაკავშირებული. ჯერ ერთი, მიწის ფლობა კოლექტივის მიერ მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მყარი, ანუ ამ მფლობელობის განმახორციელებელი და დამცველი კოლექტივის ერთობა თავის ამ ფუნქციაში მხოლოდ იმ პირობითაა მყარი, თუ ეს კოლექტივი, ჩვენი ზემოთ გამოყენებული ტერმინოლოგია რომ ეიხმართ. ჩაკეტილი კოლექტივია, მასში გარედან მომსვლელს გზა იმთავითვე მოკვეთილი აქვს რაღაცა იმთავითვე მოცემული, ანუ გარდუვალი და ბუნებითი ნიშნის მიერ. კოლექტივის წევრი ინდივიდის ლოგია აქ, თუ მას ექსპლიციტურად გავშლით, ასეთია: „აღაშინათა მოდგმის ერთი ნაწილი ჩვენ ვართ. დედამიწის ეს ნაწილი ჩვენია. მაშ, აჟ და მარადის, მისით ჩვენ უნდა ვისარგებლოთ, ჩვენ შევიღო შევიღთა სახით, როგორც ჩვენ შამა-პაპათ უსარგებლიათ“. მეორეც, ამგვარი ფლობა და მისი განხორციელებისაკენ მიმართული სოლიდარობა მაშინაა მყარი, როცა იგი გულსისხმობს ინდივიდთა მიერ ღირებულებულ ღირებულებებს ინდივიდის მინიჭებას ამ ერთობლივი მფლობელობისათვის და იმ კოლექტივისათვის (იმ შიდა-ჯგუფისათვის), რომელიც ამ მფლობელობას ახორციელებს. ამგვარად, მოცემული ტერიტორიის მფლობელობაში შიდა-ჯგუფის მყარი სოლიდარობისათვის მიუცილებელი პირობა ყოფილა მისი (ამ მფლობელობის) გან-

ბორციელება ისეთი შიდა-ჯგუფის მიერ, რომელიც ბუნებითაა (მამასადამე, პრინციპში, ჩაკეტილია) და ამავე დროს ღირებულაა.

ამ ორ მოტივს, რომელთა კომბინაციაც მიუცილებელი და საკმარისია ზემოხსენებული სოლიდარობისათვის, გამაძლიერებელ (მაგრამ, ხაზი გაუესვით, მხოლოდ გამაძლიერებელ და არა განმსაზღვრელ) ფაქტორად ზედ ემატება მესამეც: არა მარტო მოცემული ერი, არამედ მთელი კაცობრიობა ცხოვრობს (და, ჩვენი გონების თვალისთვის მისაწვდომ დროში, ცხოვრობდა და იცხოვრებს) მოცემულ ტერიტორიაზე მოცემული ერის ექსკლუზიური მფლობელობის წესით. ამგვარად, საკუთარი ეროვნული ტერიტორიის არქონა ამ ზოგადობიდან გამოთიშვას, მესაკუთრეთა ფონზე ბოგანოდ ყოფნას ნიშნავს.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ეროვნული ერთობის, ანუ სოლიდარობის ეს მოტივაცია, რომელიც წელან განვიხილეთ, ეხება ერს არა როგორც კულტურულ ან პოლიტიკურ ერთეულს, არამედ მხოლოდ ეთნიკურად („ნათესაობითად“), როგორც ამ მოდგმას. ამგვარად, ეს მოტივაცია ძალაშია არა მარტო ეროვნული ერთობისათვის, არამედ გვაროვნულისა და ტომობრივისათვისაც, რომლებიც ეროვნული ერთობის, ასე ვთქვათ, ონტური წინაპარნი არიან — მას წინ უსწრებენ, როგორც მისი ბუნებითი ჩანასახები. სამაგეროდ, ეს მოტივაცია გამოირიცხავს რაგინდარა ხელოვნური („ხელშეკრულებებისმიერი“, პრაგმატული) ერთობის მიერ ზემოხსენებული ფუნქციის იმ ძალით შესრულების შესაძლებლობას, რომლითაც მას ერი (გვარი, ტომი...) ასრულებს — ასეთი ხელოვნური ერთობის, ასე ვთქვათ, მეტოქეობას ეროვნულ (ტომობრივ, გვაროვნულ) შიდა-ჯგუფთან ამ ფუნქციისადმი მიმართების მხრივ.

ის ღირებულებებრიობა, რომელთანაც საქმე გვაქვს ერის ფუნქციების განხილვის ამ დონეზე (და რომელიც ეროვნებადმდელი ერთობისთვისაც, გვარისა და ტომისათვის, მისაწვდომია), ანუ ამ ქვეყნად საკუთარი მიწა-წყლის, საკუთარი კოლექტიური „ბინის“ ქონის ღირებულებებრიობა, ე. წ. „დაბალ“ და, შესაბამისად, „ძლიერ“ ღირებულებათა რიგს ეკუთვნის (ნ. პარტმანის კლასიფიკაციით); ანუ იმ ღირებულებათა რიგს, რომლებიც ყველაზე აუცილებელია ადამიანის არსებობისათვის და, ამდენად, მისთვის ყველაზე უფრო ადვილსაწვდომია და ცხადია. მაგრამ ამ ყველაზე ელემენტარული ღირებულების დონეზევე თვალსაჩინო ხდება ორი მომენტი, რომელთა სრული გათვალისწინებაც შემდეგ, ერის უფრო რთული ფუნქციების განხილვისასლა შეგვეძლება:

ჯერ ერთი, მოდგმის მიერ დედამიწაზე ბინის მქონებლობა — ის, რომ ადამიანს უნდა, მის ბუნებითსა და ჩაკეტილ შიდაჯგუფს, რომელ-

თანაც მას თავისთავი გაუიგივებია, დედამიწაზე არსებულ საცხოვრისში თავისი საკუთარი წილი ედოს — უკვე იმას გულისხმობს, როგორც ჩემი ინტენციის საგანს (თუნდაც მხოლოდ თანანაგულისხმევს, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ისეთ საგანთა ჰორიზონტში მოცემულ საგანს, როგორებიცაა „დედამიწა“, „კაცობრიობა“, „მომავალი“, „კაცობრიობის მომავალი“, „ჩემი არსებობის საზრისი“ და სხვა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უდიდესი ფსიქოლოგიური ზემოქმედების უნარის მქონეს), ოასაც შეგვიძლია „ონტური ინტერესი“ (ონტური მოტივაცია) ეუწოდოთ: ის, რომ ჩემი მოდგმა, ერად ჩამოყალიბებული ან ჯერ ჩამოუყალიბებელი, კაცთა საცხოვრისის ამ ნაწილს საკუთრად ფლობს, აწ და მარადის, იმის გარანტიას მაძლევს, რომ ჩემი შთამომავალნი ამ ქვეყნად, ავად თუ კარგად, წილის მფლობელნი იქნებიან. თუნდაც ჩემი პირადი შთამომავლობისაგან აბსტრაქტირებას ვახდენდე, თქმული მაინც ეხება იმ ბუნებით შიდა-ჩგუფს, რომელთანაც მე ჩემი თავის ონტურად გაიგივება შემიძლია. მე გარანტია მაქვს, რომ ჩემს შთამომავალს „გარედან“, — ასე ვთქვათ, ღია და არაკონტროლირებადი სამყაროდან — მოსული ადამიანი მის საცხოვრებელს ვერ შეეცოლება და, ამგვარად, ჩემს შთამომავალს (ჩემს ბუნებითს ჩაკეტილ შიდა-ჩგუფს...) ს ა ა რ ს ე ბ ო ბ ა ზ ა ექნება (რომელიც, ცხადია, უთუოდ თანანაგულისხმევია თვით ამ შიდა-ჩგუფის, ისევე როგორც ადამიანთა ყოველი სხვა ჩგუფის, წარმოდგენისა თუ ცნების ჰორიზონტში). ამგვარად, ეროვნული ტერიტორიის ფლობით მე, როგორც ერში შემავალი ინდივიდი, ასე ვთქვათ, ჩემი (გაფართოებული) არსებობის გარანტიას ვიპოვებ. შეორეც, ამ „დაბალსა“ და „ძლიერ“, ანუ ელემენტარულ ღირებულებრიობასთან მიმართებაში უკვე ჩანს ზ ნ ე ო ბ რ ი ე ი კავშირის მომენტიც. მე ვიცი (იმედი მაქვს, მოველი..., რაც აგრეთვე ჩემ მიერ ჩემი შთამომავლობის ინტენდირებისას მის „ჰორიზონტშია“ მოცემული), რომ ჩემ შთამომავალს, იმის გამო, რომ იგი ამ მოდგმისაა, ჩემი შიდაჩგუფი არ გაიშეცემა, მას თავისაგან არ გარიყავს, როგორც მისთვის ნეიტრალურს, და მიუსაფრად არ დატოვებს. ასეთი მოლოდინი მხოლოდ იმ ბუნებითი შიდა-ჩგუფის (და, მაშასადამე, ჩაკეტილი შიდა-ჩგუფის) სპეციფიკაა, რომელიც იგივეობის წესითაა შეკრული და არა მსგავსების წესით. კლასი თავისი კლასის ობოლ შეილს არ შეინახავს მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი ამ კლასშია შობილი (მაგ., კაპიტალისტები — კაპიტალისტის ობოლს, მონები — მონის ობოლს) და თავისად არ ჩათვლის მას. მაგრამ გვარი ჩათვლის თავისად თავისი გვარის ნაშობს, ტომი — ტომისას და ერი — ერისას. ამისათვის მას წმინდა-ზოგადი ჰუმანისტური პრინციპების მოხმარება არ დასჭირდება.

განხილვის ამ დონეზევე ჩანს (თუმცა მთელი სისრულით უფრო ქვემოთ გამოჩნდება) შემდეგი მომენტი: მაწის ფლობა (და, საერთოდ, ქვეყნად „ბინის“ ფლობა) ადამიანს მრავალი სხვა სახითაც ძალუძს, მათ შორის, სხვაგვარ ჩაეტილსა და იგივეობის წესით შეკრულ მიღა-ჩგუფებში მონაწილეობის გზითაც. მაგალითად, მე, როგორც ინდივიდს, წილი მიდევს (და ჩემს შთამომავლობასაც ეკუთვნება) ჩემი სოფლის საერთო ფონდში და ჩემი ოჯახის საერთო ფონდში, ჩემს ოჯახთან და ჩემს ნათესაობასთან ერთად წილი მიდევს ჩემი ქვეყნის (ჩემი ერის სამფლობელოს) საერთო ფონდში და სხვა და სხვა. ყველა ეს მფლობელობა განისაზღვრება ადამიანებისათვის ვარგისი და ადამიანებით დასახლებული მსოფლიოს რაღაცა ერთი შეზღუდული არეალის (სოფლის, უბნის, ქვეყნის) ფონზე. რაც შეეხება ჩემს მფლობელობას მიწაზე, როგორც ეროვნულ ტერიტორიაზე, რომელშიც მე მონაწილეობ მთელს ერთან ერთად, იგი არ მართო ხარისხობრივად, არამედ პრინციპულადაც სხვაა, ვინაიდან იგი განისაზღვრება შეუზღუდველი არეალის — მთელი მსოფლიოს, როგორც კაცობრიობის საცხოვრისის, ფონზე. ამ უქანასკნელის „განაწილების“ პროცესში მე არ კდგავარ (და ვერ დავდგები) მართო, არამედ ვდგავარ მხოლოდ ჩემს ეროვნულ კოლექტივთან ერთად. ამგვარად, ეროვნულ ტერიტორიაზე მფლობელობის ფუნქციაშიც ერი უკვე გამოდის კაცობრიობის, როგორც ასეთის, პარტნერად. მისი ტერიტორიული, ანუ მფლობელობითი თვითგანსაზღვრა კაცობრიობის ფონზედა ხდება. კაცობრიობის საცხოვრისის განაწილება ერებს შორის მისი პირველი განაწილებაა, ხოლო ყველა სხვა განაწილება ამა თუ იმ წესით უკვე ამ ნაწილთა შიგნით ხდება. ერი, როგორც ეროვნული ტერიტორიის მფლობელი, მხოლოდ კაცობრიობის ფონზე და კაცობრიობის სისტემაში არსებობს (და, რა თქმა უნდა, თავისთავს მხოლოდ ამ ფონზე და ამ სისტემაში არსებულად იცნობიერებს).

კულტურის, როგორც მოსახმარი ობიექტის, შექმნა და ქონა. ერის, როგორც მთელის, ერთერთი ფუნქციაა შექმნას და შეინახოს ის, რასაც შეგვიძლია ვუწოდოთ „ეროვნული მოსახმარი კულტურა“ (სიტყვა „კულტურის“ უფართოესი აზრით), ანუ ცხოვრების, საზოგადოების მოწყობის, აზროვნების, ესთეტიკურ საგანთა შექმნის და თვით კომუნიკაციის (სალიტერატურო ენა) ის წესი, რომელიც ამ ერის შემადგენელ ინდივიდთა მეტ-ნაკლებად საერთო ბუნებითი თვისებებიდან და მათი დღევანდლამდელი ისტორიიდან გამომდინარეობს მეტ-ნაკლებად პირდაპირი გზით და მათ ემსახურება. არ არსებობს ორი სავსებით ერთგვარი კულტურა (ყველა ხალხს რაღაცით თავ-თავისებური კულტურა, ანუ ცხოვრების თავ-თავისებური წესი აქვს). ამავე დროს არ არსებობს ორი ისეთი კულტურა,

რომლებსაც საერთო არაფერი ჰქონდეთ. ადამიანს მოსწონს ის, რომ კულტურაში ცხოვრობს: კულტურა უქმნის მას მატერიალურსა და სულიერ კომფორტს (ამ სიტყვის უფართოესი აზრით), რომლის გარეშეც დღეს კაცის არსებობა წარმოდგენილია (კულინარია, ჩაცმადახურვა, ბინაში ცხოვრება... სამართალი, უსაფრთხოება, ხელოვნებითა და პოეზიით ტკბობა, პირადი ურთიერთობების ტრადიციებით მოგვარების შესაძლებლობა და ა. შ.). ამასთან ერთად ადამიანს ისიც მოსწონს, რომ ამ გვარ (და არა სხვაგვარ) კულტურაში ცხოვრობს, და თავის შთამომავლობასაც ამგვარსავე კულტურაში ცხოვრებას უსურვებს (ოლონდ, რა თქმა უნდა, გაუმჯობესებულში). რატომ მოსწონს? იმიტომ, რომ იგი ამ თავის კულტურას (ფაქტობრივად, თავის ეროვნულ ტრადიციულ კულტურას) შეჩვეულია, ეს კულტურა, მის მსგავსთა მიერ შექმნილი, მისთვის ყველაზე ბუნებრივია, ყველაზე შესაფერისია, ერთი სიტყვით — მოსახმარად (ამ სიტყვის უფართოესი აზრით) ყველაზე უფრო ვარგისია ყველა შესაძლო კულტურათა შორის. ადამიანი ტიპობრივ შემთხვევაში თავის პირად გარკვეულობად (მაგრამ თავის თანამოქალაქეებთან საერთო გარკვეულობად) განიცდის ხოლმე იმას, რომ მის ბუნებას ასეთი საზოგადოებრივი ცხოვრება, საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ოჯახი, სამართალი და ა. შ. უფრო შეეფერება, ვიდრე სხვაგვარი. ეს განცდა ადამიანს, ჩვეულებრივ, აქვს ცხოვრების „ჩვენებური“ წესის ყველა სხვა კომპონენტთა, „ჩვენი“ კულტურის სხვა ელემენტთა მიმართაც ამ კულტურის უმაღლეს პროდუქტთა ჩათვლით.

ყოველივე ამასთან თავისი ბუნების კავშირი ადამიანს რეფლექსირებულობის აურაცხელი სხვადასხვა ხარისხით შეიძლება ჰქონდეს მოცემული. მაგრამ აქ, მსჯელობის ამ ეტაპზე აბსტრაქტირება მოვახდინოთ ამ განსხვავებულობისაგან, რომელიც უდიდესია, და ვუწოდოთ ადამიანის კავშირს ყველა ამ კულტურისეულ ობიექტთან (უფართოესი აზრით) ამ ობიექტთა საკუთარობის, თავის ბუნებასთან მათი შესაბამისობის ცნობიერება.

ამგვარად, ადამიანს თავისსა და თავის თანამოქალაქეთა ბუნებით გარკვეულობებთან თავისი და თავისი თანამოქალაქეების ცხოვრების სპეციფიკური წესის კავშირის ცნობიერება აქვს. ეს საკმარისია იმისთვის, რომ ადამიანს ეს სპეციფიკური ცხოვრების წესი, ანუ, ფაქტობრივად, თავისი ეროვნული კულტურა, როგორც მოსახმარი საგანი, უღირდეს. განვეყენოთ ამ შემთხვევაში იმას, რომ ადამიანს ეამაყება თავისი ხალხის კულტურა, როგორც თავისი, ანუ რომ მოცემული ხალხის კულტურაში, როგორც წესი, შედის ისეთი კომპონენტებიც, რომლებიც ამ ხალხის სერლათთვის მიღწევად და რომ,

საერთოდ, კულტურას და მის ღონეს პ რ ე ს ტ ი ე უ ლ ი მ ხ ა რ ე ც აქვს. ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს მხოლოდ ის, რომ ჩემი ხალხის კულტურა, რომლის შენახვა, სრულყოფა, გაუმჯობესება თუ დაკარგვა მე მხოლოდ ჩემ ხალხთან ერთად შემოძლია, ჩემთვის და ჩემი შთამომავლობისათვის ყ ე ე ლ ა ზ ე კ ე თ ი ლ მ ო ს ა ხ მ ა რ ი (ბუნებრივი, სასიამოვნო და ა. შ.) და, ამდენად, ღირებული კულტურაა¹. ბუნებრივია, რომ, განვითარების გარკვეული დონიდან დაწყებული, რომელიც უკვე თანანაგულისხმევია ტომის ერად ქცევის ეტაპისათვის, მაგრამ, ალბათ, მასზე ბევრად უფრო ადრეც არსებობს, მე მაქვს სურვილი ამ კულტურის მ ა რ ა დ ყ ო ფ ი ს ა, როგორც ჩემთვის და ჩემი მარადიული შთამომავლობისათვის შესაფერისის და მორგებულისა. ამგვარად, ჩემი ეროვნული კულტურის არსებობა ჩემთვის ინტერესის საგანია, მე მისი დაცვა მსურს, რაც მხოლოდ ჩემს უფართოეს შიდაჯგუფთან — ჩემ ერთან ერთად შემოძლია.

ეროვნულ კულტურას მის ამ ფუნქციაში, — ეროვნულად სპეციფიკურ კულტურას, როგორც ერის შვილთათვის ოპტიმალურ მოსახმარ საგანს ამ სიტყვის უფართოესი მნიშვნელობით (ხალხის ცხოვრების მომწესრიგებელს, მისთვის ბუნებაზე გამარჯვების მომტანს, სასიამოვნოს, სასარგებლოს და ა. შ.) — შეგვიძლია ვუწოდოთ ეროვნული „კულტურა-თავისთავად“, რაკი ეთნოსს, რომელსაც საკუთარი ბუნებითი ვინაობა და ცხოვრების საკუთარი წესი აქვს, ქვემოთ ვუწოდებთ „ერს-თავისთავად“, ანუ „ხალხს“. ხოლო სახელი ეროვნული „კულტურა-თავისთვის“ შეგვიძლია შემოვიწინოთ ეროვნული კულტურისათვის მის იმ ფუნქციაში, რომელიც ამ ერის მიერ ამ კულტურის თავისი ინდივიდუალური თვლდამკვიდრების იარაღად გამოყენებაში გამოიხატება, რაკი ეთნოსს, რომელსაც საკუთარ ბუნებით ვინაობასა და ცხოვრების საკუთარ წესთან ერთად თავისი თავდამკვიდრებისავე მიმართული ნებაც აქვს, ქვემოთ ვუწოდებთ „ერს-თავისთვის“, ანუ ერს ამ ცნების სრული აზრით.

ეროვნული კულტურა-თავისთავად უდიდესი და ურთულესი ნაგებობაა. მას ეროვნული ცნობიერებისათვის, ერის მყოფობისა და

¹ ჩვენი კულტურა ჩემ მიერ „ჩვენებურად“, „ჩემეულად“ განიცდება იმის განუარჩევლად, მისი ესა თუ ის კომპონენტი ჩემი წინაპრების შექმნილია თუ ნასესხებია. მე არ ვარ თანახმა, ჩემი კულტურა მთლიანად ნასესხარი იყოს, მაგრამ არც იმას მოველო, რომ იგი მხოლოდ ორიგინალური შეიძლება იყოს. ნასესხობა არ მიშლის ხელს, რომ საესებოთ შევიარო მისი ესა თუ ის კომპონენტი, როგორც, მაგალითად, ჰამლისა არ ვკითხულობ, ეს კერძო ჩვენია თუ შემოტანილი რეცეპტითაა გაკეთებული, მაგრამ, ალბათ, ჩემ დედაენაზე დაწერილი ფილოსოფიური პროზისაგან მიღებული ესთეტიკური სიამოვნება „ჩამწარდება“, თუ მისი მთელი ტერმინოლოგია ბარბარზმებისაგან იქნება შემდგარი.

თვითმყოფობისათვის, მისი თავისთავადი არსებობისათვის განუზომელი მნიშვნელობა აქვს. იგი, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, ის ჰაერია, რომლითაც ერი სუნთქავს. ამაში რომ დავრწმუნდეთ, საკმარისია იმ გარემოების გახსენებაც კი, რომ ლიტერატურული ენა ეროვნული კულტურის-თავისთავად კუთვნილებაა (თუმცა ამას ესოდენ კატეგორიულად ვერ ვიტყვით ოდენ-ბუნებრივ ენაზე, რომელსაც ქვემოთ კიდევ დავუბრუნდებით). ეროვნული კულტურა ყოველივე ისაა, გარდა გენისა, რაც ჩვენ, ამ ერის შვილებს, ჩვენს ეროვნულ სახეს გვაძლევს, ჩვენს ა მ გ ვ ა რ ო ბ ა ს (So-Sein) ქმნის.

გაუგებრობათა თავიდან ასაცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ ეროვნული კულტურა-თავისთავად ეროვნულის ის სფეროა, რომელსაც ყველაზე უფრო ხშირად იმოწმებენ ხოლმე ზერელე მსჯელობისას ერის ეროვნულ ინტერესებზე (და, საერთოდ, ერის რაობაზე), როგორც ეროვნულის ცნების მთელს მოცულობას, თუმცა ნამდვილად იგი ამ მოცულობის მხოლოდ ერთ, არამთავარ ნაწილს იტევს. ერის უფლებას, როგორც ერისას, ხშირად მხოლოდ იმაში ხედავენ, რომ მან თავისი კულტურა-თავისთავად იქონიოს. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს პრინციპული შეცდომაა. უფრო მეტიც: პრინციპული შეცდომაა ერის უფლებისა და ინდივიდის ეროვნული უფლების შ ე მ ო ფ ა რ გ ლ ვ ა მოსახმარი საგნებით (ამ ცნების რაგინდარა ფართო აზრით), ანუ იმ ობიექტებით, რომლებიც ჩემთვის და ჩვენთვის ასე ან ისე სასარგებლონი ან სასიამოვნონი არიან. „რაა ჩემთვის სამშობლო თუ არა ჩემი, სხვა ყველა მიწა-წყლისაგან განსხვავებული მიწა-წყალი, ჩემი დედაენა, რომელიც მუსიკად მესმის, ჩემი ეროვნული კულინარია, რომელიც სასას მიაძებს და ბავშვობას მაგონებს, ჩემი მწერლობა, რომელშიც ჩემ დიდ წინაპართა გონი სადგურობს?“ — აი, გაშლილი სახით, ამგვარი უკმარისი მიდგომის ლოგიკური სქემა. იმპლიციტურად იგულისხმება ხოლმე, რომ ამგვარი „მიკერძოება“ ჩემი ეროვნულისადმი მ ა რ თ ლ ა ც მხოლოდ მიკერძოებაა, რომ იგი მხოლოდ ინდივიდუალური ან კოლექტიური მიჩვევის შედეგია, და სხვა არაფერი, რითაც ლოგიკური ხდება დასკვნა (რომლის გამოტანასაც ასეთ შემთხვევაში ვერ ბედავენ ხოლმე), რომ ეროვნული კულტურის ღირებულებრიობა მოსახმარ-ობიექტის ღირებულებრიობის რიგისაა და მასზე დაიყვანება (ამგვარი გაუაზრებელი მიდგომის უკიდურეს შემთხვევად შეიძლება ჩაითვალოს ასეთი „მხატვრული“ გამოთქმა — სამშობლო, რა თქმა უნდა. გვიყვარს, როგორც ბავშვობიდან შერჩეული პეიზაჟი გვიყვარსო).

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ მოსახმარ-ობიექტის ხსენება ამ კონტექსტში არ გულისხმობს ეროვნული კულტურისადმი-თავისთავად ე. წ. „მომხმარებლურ დამო-

კიდებულებას, ანუ ისეთ დამოკიდებულებას, რომელსაც პასუხისმგებლობისაგან თავისუფალ ვიწრო-ეგოისტურ, „პორიზონტდახშულ დამოკიდებულებად ვთვლით. ეროვნული კულტურა-თავისთავად ერის წევრისათვის ღირებულია არა მხოლოდ როგორც თავისი (და თავისი ხილული ახლობლობის) მოსახმარი ობიექტი, არამედ როგორც თავისი უშორესი (მისთვის უცნობი) წინაპრებიდან მომდინარე და თავის უშორეს (მისთვის უხილავ) შთამომავლებზე გადამწვდომი მოსახმარი ობიექტი, უფრო მეტიც — როგორც მისი გეარისათვის (უფართოესი აზრით) მოსახმარი ობიექტი. ამგვარად, პ რ ი ნ ც ი კ შ ი, ეს იმავე რიგის ღირებულებაა, რომელიც ენიჭება მოცემული ინდივიდის გეარისათვის (რადგინდარა ფართო აზრით) აწ და მარადის მოსახმარი ობიექტებს თავისი ამ მოსახმარობის გამო (პლანეტის, ატმოსფეროს, ბუნების, წიაღისეულის და ა. შ. ჩათვლით). ამ ტიპის ღირებულების მიღმა, თუ პრინციპულად შევხედავთ, მხოლოდ გონებითსაქვრეტ (ფართო აზრით) ღირებულებათა ერთი გარკვეული კლასი აღმოჩნდება. სახელდობრ, იმ ტიპის ღირებულებები, რომელიც განსახიერებულია, მაგალითად, ანდაზაში *fiat justitia, pereat mundus*, — აღსრულდეს სამართალი, თუნდ დაიღუპოს ქვეყნიერება!

ე რ ი. ქ მ ნ ის დ ა ი ნ ა ხ ა ვ ს თ ა ვ ი ს კ უ ლ ტ უ რ ა ს. როგორც ს ი მ ბ ო ლ ო ს. ამგვარად, ერს აქვს თავისი სპეციფიკური ცხოვრების წესი, თავისი ეროვნული კულტურა-თავისთავად (კულტურა, როგორც მოსახმარი ობიექტი), რომელიც მას უღირს და რომლის შექმნაც და დაცვაც მხოლოდ ერს (ხალხს, ეთნოსს...) შეუძლია, როგორც ასეთს, მაგრამ არა ინდივიდს ან ინდივიდთა მცირე ჯგუფს. მაგრამ ეროვნული კულტურა ინდივიდის თვალში არსებობს არა მხოლოდ როგორც კულტურა-თავისთავად (რომლის რეფლექსირებული ცნობიერებაც ამ ინდივიდს აქვს მეტ-ნაკლები ხარისხით), არამედ აგრეთვე როგორც კულტურა-თავისთავის, ანუ როგორც კულტურა, რომელსაც ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ა ა ქ ვ ს. სიმბოლური მნიშვნელობა მას იმ აზრით ენიჭება, რომ მისი შემოქმედი და მატარებელი ერი მას იცნობიერებს (ისევე მეტ-ნაკლები ხარისხით) და იხანავს არა როგორც მოსახმარი-ობიექტს, არამედ როგორც მოსახმარობისაგან პრინციპულად დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე ობიექტს — როგორც თავისი (ამ ერის, როგორც თავისთავის-მყოფი კოლექტიური ყოფიერის) უფლებების რეალიზაციას, რომ თავისი ბუნებითი ნიშან-თვისებების შესაფერისი და შესაბამისი კულტურა (ამ სიტყვის უფართოესი აზრით) ჰქონდეს, და ამავე დროს — როგორც მისი იმ უფლების რეალიზაციას, რომ თავისი კულტურა ჰქონდეს. ეს ორი სხვადასხვა უფლებაა და ინდივიდის

ორი სხვადასხვა მოთხოვნილების გამოვლინება. ამიტომ ესენი ცალ-ცალკე უნდა განვიხილოთ.

ერთი მხრივ, ინდივიდს სურს (მეტ-ნაკლებად ცნობიერად), რომ ის ნიშან-თვისებები, რაც მან იცის, როგორც თავისი და თავისთან ბუნებით დაკავშირებულ ადამიანთათვის სპეციფიკური (ტემპერამენტი, მიდრეკილებები, აზრთა წყობა, ზოგადი სულისკვეთება, სპეციფიკური უნარები, სპეციფიკური პირველადი განწყობები), რეალიზებული, გასაგნებული, ობიექტურ გონად გამოვლენილი იყოს საკუთარი წესით მოწყობილი სუვერენული საზოგადოების სახით (რაც ემყარება იმ სპეციფიკურად ადამიანურ მოთხოვნილებას, რომ თავისი აქტივობის ზღვრად თავისი ოჯახი არ დასდოს, არამედ იგი ფართო ასპარეზზე გაავრცელოს).

მე მინდა, ჩემი საზოგადოება ისე იყოს მოწყობილი, როგორც ჩემსა და ჩვენს ბუნებას შეესაბამება, ოჯახური ურთიერთობა და სამართალი ისე იყოს აგებული, როგორც ჩემს და ჩვენს ამოსავალ ეთიკურ და ზოგადანთროპოლოგიურ პოსტულატებს შეეფერება, ისეთ არმიაში მოვიხადო სამხედრო ბეგარა, რომლის განაწესებიც ჩემს და ჩემისთანების თანდაყოლილ წარმოდგენებს ითვალისწინებს ეპუკაციობასა და სიკვდილ-სიცოცხლეზე, და შრომითი საწარმოს სტრუქტურაში ისეთი წარმოდგენები დამხვდეს უფროს-უმცროსობაზე, ზრდილობაზე, ღირსება-უღირსობაზე, როგორსაც ჩემში და ჩემისთანებში ვიცნობ. მაგრამ ამჯერად ყოველივე ეს მინდა არა იმიტომ, რომ ეს ჩემთვის სასიამოვნოა ან ხელსაყრელია, არამედ იმიტომ, რომ ეს ცხოვრების ჩემეული (ჩვენეული) წესია, ჩემი (ჩვენი) ბუნების წესია და მსურს, მსოფლიოში ერთი ამ ჩემეული წესით აგებული საზოგადოებაც არსებობდეს, ამ უკანასკნელის უმაღლესი განსრულების — სუვერენული სახელმწიფოს ჩათვლით. ეს სურვილი სხვა არა არის რა თუ არ ჩემი იმ ფუნდამენტური მოთხოვნილების რეალიზაცია, რომ მეც წილი მედოს ადამიანის კულტურულ-სოციალურ შემოქმედებაში, რომელიც ადამიანური თავისუფლების მიუცილებელი კომპონენტია და რომელშიც მონაწილეობა, მისი კოლექტიური ბუნების გამო, მე მხოლოდ ჩემ ერთან ერთად ძალმიძს და, სხვა არანაირად (თუ არ მინდა ჩემს თანდაყოლილ ბუნებას გადავახტე).

ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თუ კულტურის, როგორც ასეთის, არსებობის ფაქტი ჩემი ყურადღების არეში ხვდება (ეს კი აუცილებლად ასეა), მაშინ ამ კულტურასთან ერთად მე ისიც მაქვს თანაინტენდირებული, თანანაგულისხმევი, მისი ამა თუ იმ ვარიანტის (ამა თუ იმ კერძო კულტურის) რაგვარობის განსაზღვრაში მეც მიღევს თუ არა წილი ჩემი ბუნებითი თანაჯგუფის, — კულტურის შემოქმედი კოლექტივის, ანუ ერის, — სახით. ხოლო როცა ჩემი ინ-

ტენციის საგანია ის კერძო კულტურა, რომელშიაც ვცხოვრობ, მის „პორიზონტში“ ისიც შედის, იგი ჩემია („ჩვენია“), ანუ ჩემიანების მიერ და ჩვენებური ბუნებითი პირველადი მონაცემების შესაბამისადაა აგებული, თუ არა.

მეორე მხრივ, ეროვნული კულტურის, როგორც ეროვნულის, არსებობის თვით ფაქტი სიმბოლოა იმისა, რომ „ჩვენი“, ჩვენი ბუნებრივი გარკვეულობითა და მოთხოვნილებებითურთ, ვარსებობთ და მსოფლიოში, რომელიც, — ჩემი ემპირიული ცოდნის შესაბამისად, — თავ-თავისი ეროვნული კულტურების მქონე ხალხებისაგან და ერებისაგან შედგება, „ჩვენი“ „ჩვენი“ და „ჩვენებურად მოგვარებული“ კუთხე გვაქვს. როდესაც ვითხოვთ, რომ ყოველ ერს მისი კულტურა შეუნარჩუნდეს იმიტომ, რომ ეს მისი ყოფისათვის კარგია (მას ოპტიმალურ საარსებო პირობებს უქმნის), ჩვეულებრივ, მხედველობაში გვაქვს ხოლმე მხოლოდ ის, რასაც წოდებენ „კულტურათა თვისთადად“, ეროვნული კულტურა, როგორც მოსახმარი-ობიექტი ვუწოდეთ. თქმულიდან ნათელი უნდა იყოს, რამდენად არასაკმარისი და, ამდენად, არაჰუმანური, ანუ ინდივიდუალური ადამიანის ფუნდამენტურ ინტერესთა არადამაკმაყოფილებელია ეს მოთხოვნა. ადამიანის მოთხოვნა ეროვნული კულტურის მიმართ შორს სცდება მის, როგორც მოსახმარი-ობიექტის, მოთხოვნას. ადამიანს სჭირდება ის, რასაც მისი სპეციფიკური ეროვნული კულტურა ასიმბოლოებს — ერის სტატუსი სხვა ერთა შორის — და მისთვის ამაზე უარის თქმა მის ფუნდამენტურ ინდივიდუალურ გონით მოთხოვნილებებზე ძალადობას ნიშნავს.

თქმულის საილუსტრაციოდ დავიმოწმოთ ენის მაგალითი, რომელიც ერის ბუნების ელემენტარია (კულტურამდელია) და კულტურის ელემენტარია (მისი მოუცილებელი კომპონენტია) იმავე დროს. ენის არსებობა თავის თავად ღირებულა, რადგან ჩემს ენაში ჩემი გონი უფრო ლაღდება, ვიდრე უცხოში. მაგრამ ამავე დროს ენის არსებობა ღირებულა როგორც ერის არსებობის სიმბოლო და მისი ეს უკანასკნელი ღირებულებრიობა იმ პირველზე მნიშვნელოვანია და ძლიერია. ხატოვნად შეგვიძლია ვთქვათ (რა თქმა უნდა, სქემატურად), რომ მსოფლიო იმიტომ კი არ იყოფა ერებად, რომ იგი გაყოფილია ენებად და ერთმანეთის ენის სწავლა გვიჭირს, არამედ იმიტომ იყოფა ენებად, რომ დაყოფილია ერებად, და ჩვენ-ჩვენ ენებს ვუფრთხილდებით. ის, რომ ჩემი ერი არსებობდეს, როგორც ერი, ჩემთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ის, რომ ჩემთვის ოპტიმალურად შესაფერ ენაზე ჩემი სულისა და გონის გალაღება შემეძლოს. ადამიანის აკულტურაცაა (თუ ღირებულებრივ ასპექტს ყურადღება არ მივაქციე) ამა თუ იმ სისრულით და

შემთხვევათა ამა თუ იმ სიხშირით შესაძლებელია, ისევე როგორც შესაძლებელია, მაგალითად, ინდივიდის პოლიკულტურულობა მის პიროვნებაზე ძალადობის გარეშე (შესაძლოა კაიროში სრულყოფილი არაბი ვიყო და ევროპულ საზოგადოებაში — სრულყოფილი ევროპელი, კულტურასთან-თავისთავად მიმართების თვალსაზრისით). მაგრამ შეუძლებელია ინდივიდი დაითანხმოს იმაზე, რომ მისი ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის განმსაზღვრელი კულტურა გაუქმდეს და, მაშასადამე, ამ კულტურის მიერ სიმბოლიზებული ერის, როგორც ამ კულტურის მფლობელის, არსებობაც გაუქმდეს. უცხო ქვეყანასა და კულტურაში მაცხოვრებელი ერისათვის, რომელიც სხვა ენაზე გადავიდა (როგორც, მაგალითად, ებრაელობა „იდიშზე“ ან სხვა ადგილობრივ ენებზე), დედაენა აღარაა კულტურის-თავისთავად ელემენტი, რკი ინდივიდისათვის არათუ ბუნებრივი არ არის, არამედ უცხოა და ზოგჯერ უცნობიც კი. მაგრამ საკუთარი ბუნებითი დედაენის არსებობას მოითხოვს ის, რასაც ზემოთ ვუწოდეთ კულტურათავისთვის, ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ლირებულების მქონე კულტურა. ამიტომ არის შემთხვევები, როცა ინდივიდუალურ ბიოგრაფიაში სიმბოლური კულტურა იმარჯვებს კულტურაზე-თავისთავად (ყაყი თავის დაიწყოებულ დედაენას ნებელობითი აქტის შედეგად სწავლობს); უფრო მეტიც — არის ისეთი შემთხვევაც კი, როცა იგი იმარჯვებს მთელი ერის ბიოგრაფიაში (მაგალითია ივრითის აღდგენა).

ის, რასაც ეროვნული კულტურა ასიმბოლოებს და რისგანაც იგი თავის ლირებულებას იძენს, — ერის, როგორც ერის, არსებობა, — ერის ყველაზე ძლიერი და ყველაზე პირველადი მიზანია. ერის ეს ინტერესი და მისი ეს ფუნქცია — რომ ერად არსებობდეს, — მისი ყველაზე პირველადი ინტერესი და პირველადი, ამოსავალი ფუნქციაა ეროვნული კოლექტივის ტელეოლოგიურად, ანუ ერთობლივი მიზნის მიზნდვით, მაკავშირებელ ფუნქციით შორის. ეს ინტერესი, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, ერის ონტოლოგიური ინტერესია, მისი შემადგენელი ყოველი ინდივიდის იმ ისევ ონტოლოგიური ინტერესიდან გამომდინარე, რომ ადამიანთა ზღვისა და მის განმგებლობაში მყოფ ლირებულსაგანთა და საშისსაგანთა ზღვის პირისპირ საკუთარი ქმედებისუნარიანი ბუნებითი შიდაჯგუფი ჰყავდეს. ზემოთ განხილული ეროვნული ფუნქციები, ანუ ინდივიდისათვის საინტერესო ის ფუნქციები, რომლებიც მხოლოდ ერის მიერ შეიძლება ზორციელდებოდეს, მაგრამ არა სხვაგვარი ერთობის, ან ინდივიდის მიერ, და ამიტომ ინდივიდებს მხოლოდ ეროვნულ ერთობად აკავშირებს, ერის და ინდივიდების ყოფნის რაგვეარობას (So-Sein) შეეხებოდა. ეს უკანასკნელი ინტერესი კი ეხება მათს თვით ყოფნას (Daß-Sein)

— ერის ყოფნას, როგორც ფუნქციობისუნარიანი, ანუ თავისუფალი, თვითობის მქონე, მეობის მქონე მთელისას, და ინდივიდის ყოფნას, როგორც ადამიანთა მთელი ერთობლიობის პირისპირ თავისი ფუნქციობისუნარიანი ბუნებითი შიდა-ჩგუფის მყოლისას.

ერის უმაღლესი ფუნქცია — ერად არსებობა. ამგვარად, ერის ყველა სხვაზე პირველადი და ამავე დროს ყველაზე მნიშვნელოვანი (ერის წევრთათვის, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ყველა სხვაზე მაღლა მდგომი) ფუნქცია ისაა, რომ იგი იყოს. ეს მოჩვენებითი ტაქტოლოგია აზრს იძენს, თუ ერად ყოფნის ცნების შინაარსს გაეხსნით, ანუ თუ მხედველობის არეში შემოვიყვანთ ორ გარემოებას, რომელთა ანალიზი და დახასიათება ქვემოთლა იქნება ვრცლად მოცემული და რომელნიც ამ „ყოფნის“ შინაარსს განმარტავენ.

ჩერ ერთი, ჩემი ერი ჩემი ბუნებითი შიდაჩგუფია (უფრო ზუსტად — ბუნებითი ერთობის მომცველი შიდაჩგუფია, კომპლექსით „ბუნებითობა-აქტიური ისტორია-ალიარება“ შეკრული შიდაჩგუფი), „ოჯახისა და გვარის“ ხაზზე მდებარე. მასთან ჩემი თავის გაიგივებას (თვითიდენტიფიკაციას) ბუნებაც მთხოვს და გონებაც მიდასტურებს, მისი არსებობა-მარადყოფა, ამ აზრით, ჩემი მარადყოფა და უკვდავებაა. მეორეც, ყველა სხვა აქსიოლოგიურად მნიშვნელად შიდა-ჩგუფთაგან განსხვავებით, ერი განისაზღვრება არა ადამიანთა ერთი რომელიმე ნაწილის ფონზე, არამედ მთლიანად კაცობრიობის, ყველა ადამიანთა ერთობის ფონზე. იგი, ასე ვთქვათ, კაცობრიობის პირველი დაყოფით მიღებული შიდა-ჩგუფია და მე, როგორც მისი ელემენტი, მასში მონაწილეობით ადგილს ვიკავებ არა ადამიანთა რომელსაღმე შემოზღუდულ არეალში (ვთქვათ, ამ საზოგადოებაში), არამედ კაცობრიობაში, როგორც ასეთში. ამიტომ საკითხავია, მართებულია თუ არა (როგორც ჩვენ მოვიქმეით ზემოთ) „აბსოლუტური შიდა-ჩგუფი“ ეუწოდოთ „ადამიანთა“ ერთობლიობას „არაადამიანთა“ ფონზე და არა „ერს“ — „კაცობრიობის“ ფონზე (პირველ შემთხვევაში ჩვენ ამოვედით იქიდან, თუ ვინ გამოიყოფა შიდა-ჩგუფად, მეორეში ამოვიღივართ იქიდან, თუ ვის ფონზე გამოიყოფა შიდა-ჩგუფი). მესამეც, ერი განისაზღვრება არა ადამიანთა მარტოდენ სინქრონულ კრილში მოცემული სიმრავლის პირისპირ, არამედ ისტორიის პირისპირაც, ანუ განისაზღვრება ნამყოში საზღვარუხილავი და მყოფადში საზღვარდაუდებელი ისტორიული დროის ფონზე. იმისათვის, რომ გავითვალისწინოთ ორი უკანასკნელი მომენტის „წონა“, მათი მნიშვნელობა ადამიანის შინაგანი ცხოვრებისათვის, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის, რომ კაცობრიობაც, როგორც ასეთი, და ისტორიული „მარადისობაც“ (ანუ

მისი განუსაზღვრავი გრძივობა „უკან“ და უსაზღვრო გრძივობა „წინ“) იმ პორიზონტთა მარად მონაწილე კომპონენტებია, რომლებიც ჩემს თვალში ყველა იმ ცნებასა და წარმოდგენაზეა მობმული, რითაც კი ჩემს თავს, ჩემს ამა თუ იმ შიდაჯგუფს, ჩემს საზოგადოებას და სხვათა შიდა-ჯგუფებს და საზოგადოებებს ესაზღვრავ. რაკილა თვალი ამიხელია და ველურობის მდგომარეობიდან გამოვსულვარ, „კაცობრიობა“, მისი ისტორიული ცხოვრება და ამ უკანასკნელის მარადისობა, რაც უნდა ბუნდოვანი იყოს ჩემთვის ამ სიტყვათა კონკრეტული შინაარსი, ჩემთვის მაინც რეალობებს წარმოადგენენ, ადამიანური სამყაროს ყველა მოვლენას, სოციალურ ჯგუფთა და ინსტიტუტთა ჩათვლით, მე ასეთნაირად ან ისეთნაირად მათ კონტექსტში ვათავსებ და მათ მიხედვით ვზომავ. ჩემი მონაწილეობა ჩემს ერში, როგორც ამათ პირისპირ დგომის უნარით აღჭურვილ ბუნებისთვის შიდა-ჯგუფში, მე საშუალებას მაძლევს კაცობრიობის მარადი ისტორიული ცხოვრების ერთი იდეალური თანასუბიექტი ვიყო, იგი ჩემთვის პრინციპულად გარემდებარე, ჩემი ნებისა და აქტივობისაგან პირწმინდად დამოუკიდებელ რადმე არ ჩავთვალო.

(თქმული, რასაკვირველია, იმის მტკიცებას არ უდრის, რომ ერის არსებობის ღირებულების აღიარებას ინდივიდის მიერ, რაც განსაზღვრავს მისთვის მსხვერპლის გაღებას სიცოცხლის და ზოგჯერ თვით ოჯახის ჩათვლითაც კი, უსათუოდ ესაპირობება იმ გზის გავლა ინდივიდის ინტერესებიდან ერის ინტერესებისაკენ, რომლის ექსპლრაციაიც აქ ვცადეთ. რაკილა ერი ღირებულებად ვაღიარე, ერის არსებობის ინტერესი ჩემს მოქმედებას უკვე უშუალოდ აც წარმართავს, ზემოთ მოცემული რეფლექსიის გარეშე. ჩვენი მსჯელობა მხოლოდ იმ შინაარსობრივი მიმართების გარკვევას ეხებოდა, რომელიც პირადსა და ეროვნულ მოტივაციებს შორის აღმოჩნდება რეფლექსიის შემთხვევაში).

ერის ყოფნისადმი ინტერესთან, როგორც ინდივიდთა მამოძრავებელ და ერის, როგორც მთელის, მამოძრავებელ ინტერესთან დაკავშირებით ბუნებრივად დგება ერის ყოფნის ფორმის — სახელმწიფოს — სახელმწიფო — საკითხი. საკუთარი სპეციფიკური კულტურისა და საკუთარ ყოფნისადმი ნების მატარებელი ეთნოსი (მოდგმა) ერი ა განურჩევლად იმისა, მოეპოვება მას ასეთი სახელმწიფო თუ არა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს ქონა-არქონა ერის ერად ყოფნისადმი ნეიტრალური ვითარებაა. ერი ისწრაფის სუვერენული სახელმწიფოს ქონისაკენ და უნდა ჰქონდეს კიდევ ეს სახელმწიფო, რადგანაც ეს უკანასკნელი ერობის ერთადერთი ადეკვატური ფორმაა.

ჰეგელმა თავის სამართლის ფილოსოფიაში ნათლად გვიჩვენა, რომ ადამიანთა გაერთიანება სახელმწიფოდ არ არის ოდენ ხელშეკრულებითი (პრაქტიკულ-პრაგმატული) კავშირის დამყარება მათ შორის, არამედ ზნეობრივსაც გულისხმობს. მართლაც, ადამიანთა ერთ საზოგადოებად ორგანიზაცია რაციონალურია და მიზანშეწონილია მხოლოდ იმ პირობით, რომ მის წევრთა თვალში ღირებული იყოს თვით მათი კოლექტივიც, როგორც კოლექტივი, და ამ კოლექტივის შემკვრელი მიზანიც, რომელიც უსათუოდ ზნეობრივი უნდა იყოს იმისთვის, რომ კავშირი ზნეობრივი იყოს. ოდენპრაგმატული კავშირი ძალაში დარჩება და უნდა დარჩეს მხოლოდ მანამდე, სანამ იგი ხელსაყრელია. ბუნებით-გარდღევალი კავშირი, პირიქით, თუ იგი ღირებულადაა აღიარებული (როგორც ამას ვამტკიცებთ ერისთვის), პირადასა და ოჯახურ ინტერესებზე შორს წასვლის ძალითაა აღჭურვილი. როგორ მოვარიგოთ ეს თეზისი იმ გარემოებასთან, რომ სახელმწიფო, როგორც სახელმწიფო, ანუ ადამიანთა თანაცხოვრების გარკვეული ფორმა, ზნეობრივია თვით ამ თავისი ხელშეკრულებითი ხასიათის გამო, რამდენადაც იგულისხმება, რომ „ხელშეკრულების“ დამდებნი გონიერნი არიან და, ჯერ ერთი, ხელშეკრულებისადმი ერთგულების მოვალეობის შეგნება აქვთ (კატეგორიული იმპერატივის ძალით), მეორეც, ხელშეკრულების მიზანში გონების-შესაბამისი ზნეობრივი მომენტების განხორციელებაც შედის? პასუხი იმაში მდგომარეობს, რომ თქმული ეხება მხოლოდ სახელმწიფოს საერთოდ, სახელმწიფოს, როგორც არსებობის ფორმას, და არა კერძო სახელმწიფოებს, რომელთაც აქვთ არა მარტო ადამიანთა რაღაც კრებულის ერთმანეთთან გარკვეული წესით შეკავშირების (ორგანიზებული საზოგადოების შექმნის) ფუნქცია, არამედ მისი სხვა ადამიანთაგან გამოყოფის ფუნქციაც. სახელმწიფო შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ კონკრეტულად, როგორც კერძო სახელმწიფო, ასეთი კი მხოლოდ ერის სახელმწიფოა. ამგვარად, მისი მაერთებელი ზნეობრივი საწყისი ვერ მოიაზრება მის შემადგენელ ინდივიდთა ბუნებითი და ღირებულებრივად ნიშანდებული მაერთიანებელი ფაქტორების გარეშე. ეროვნულად სპეციფიკურ კულტურასთან ერთად სრული თვითცნობიერებისა და ეროვნული ნების მატარებელ ეთნოსს, რომელსაც თავისი ერთობა რეალიზებული აქვს სუვერენული სახელმწიფოს სახით, რიგი ავტორები „სახელმწიფო-ერს“ (Staatnation) უწოდებენ, ხოლო ერს, რომელსაც ეს უკანასკნელი ნიშანი აკლია, — „ხალხ-ერს“ (Volknation). იგულისხმება, ცხადია, რომ პირველი უნდა იყოს (და არის კიდევ) ორიენტირებული მეორეზე და არა პირუკუ (თუ არის „ხალხი-ერი“; იგი უნდა იქცეს „სახელმწიფო-ერად“). თუ

ამ ტერმინოლოგიას მივიღებთ, ხაზი უნდა გავუსვით იმას, რომ „ხალხი-ერიც“ ერია, ანუ ისაა, რასაც ზემოთ „ერი-თავისთვის“, ეროვნული ნების მატარებელი, ერად ყოფნის მნდომი ერი ეუწოდეთ. „ერი-თავისთავად“ იქნება ისეთი ეთნოსი, რომელსაც ა) ბუნებითობა ერთი და სხვისგან გამოყოფილი აქვს და ბ) ასევე, ერთი და სხვათაგან განსხვავებული აქვს „კულტურა-თავისთავად“, კულტურა, როგორც მოსახმარი-ობიექტი, მაგრამ არა აქვს თვითცნობიერება და ეროვნული ნება. ასეთი „ერი-თავისთავად“ ან, თუ გნებავთ, „ოდენ-ხალხი“ (და არა „ერი“ ამ სიტყვის სრული აზრით) შესაძლოა წმინდა აზრისმიერ კონსტრუქტად ჩავთვალოთ, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში ისეთ ინდივიდუალურად გამოკვეთილ ეთნოსთა ისტორიულ არსებობას, რომელთა ცნობიერებაც რელიგიურ (ან, საერთოდ, იდეოლოგიურ) ორიენტირზე ყოფილა აგებული და არა ეროვნულზე, — ბუნებით-კულტურულზე (ასეთთა არსებობის ყველა ისტორიული შემთხვევაც, უნდა ვიფიქროთ, პრობლემატურია).

ერი ახორციელებს თავის თვით დამკვიდრებას, როგორც ეროვნულ უფლებათა დამკვიდრების კერძო შემთხვევას. ის, რაც ზემოთ ითქვა ეროვნული მიზნებისა და ერის ფუნქციების შესახებ, ეხება ერის ქმედების ისეთ მომენტებს, სადაც მოტივაცია საკუთარი ეროვნული ინტერესის (ონტოლოგიურის, კულტურულის, პრესტიჟულის, ეკონომიკურის...) დაცვას ემყარება და, ამგვარად, ე. წ. „ჯანსაღი ეგოიზმიდან“ (ან, თუ გნებავთ, ეგოტიზმიდან) ამოდის. ეთიკური თვალსაზრისით აქ პრობლემატური არაფერია, რადგან ყოველი ეთიკა სუბიექტის საკუთარი ინტერესების დაცვის უფლებას სცნობს მანამდე, სანამ მათი დაცვა სხვათა ინტერესების გადამეტებულ შელახვად არ იქცევა, ანუ ეთიკა ადგენს ინტერესთა სამართლიან ურთიერთმორგებისა და ურთიერთშეზღუდვის პრინციპებს. თვითცნობიერ ერსა და ერში შემავალ ინდივიდებსაც აქვთ ეროვნულ ინტერესთა, როგორც ზემო-ხსენებული „ჯანსაღი ეგოიზმის“ მიერ ნაპარნახე ინტერესთა, ურთიერთშეზღუდვის საჭიროების, ანუ ერთა შორის სამართლიანი ურთიერთმიმართების საჭიროების ცნობიერება (და ეს აუცილებელი პირობაა იმისა, რომ შესაძლებელი იყოს, ზოგი ავტორივით, ვილაპარაკოთ ერზე როგორც პიროვნებაზე).

ეროვნული მიზნის ერთერთი შრეა ისევ ამ ერის ადგილისა და სტატუსის განსაზღვრა სხვა ერთა შორის, ანუ კაცობრიობის კონტექსტში, მაგრამ განსაზღვრა არა როგორც რეალიზაცია არსებობის უფლებისა საერთოდ, არამედ ამ უფლების გონისმიერი და გონების-მიერი ზოგადი პრინციპის მიერ მოდიფიცირებული სახით.

ერის არსებობა მისი ტერიტორიული მფლობელობის, კულტურის (უფართოესი აზრით) ქონის, სუვერენობის და სხვა მიუცილებელ ეროვნულ ატრიბუტთა ჩათვლით ამ შემთხვევაში განიხილება უკვე როგორც კერძო შემთხვევა იმ ზოგადი უფლებისა, — უფლებისა, რომ თავისი ამა და ამ ბუნებითი ნიშნების ამა და ამ სახით რეალიზაცია (ე. ი. ერად არსებობა, ეროვნული კულტურისა და სახელმწიფოებრიობის ქონა) ყველას (ყველა ერსა და ყველა ინდივიდს, როგორც თავისი ერის წევრს) შეეძლოს. — რასაც ზოგადის მწვედომი და ზოგად პრინციპთა დამდგენი გონება გვიკარნახებს. ეს მიდგომის სხვა დონეა, წინამძღვლისაგან („ჩანსალი ეგოიზმის“ დონისაგან) განსხვავებული, მაგრამ არა მისი მომხსნელი ან ექვის ქვეშ დამყენებული.

საკითხის სინათლისათვის შეგვიძლია მოვიყვანოთ ასეთი ანალოგია ინდივიდუალური პიროვნების აღნაგობის სფეროდან. ინდივიდის უფლება, რომ იარსებოს თავისი გარკვეულობებითურთ, მისი ფუნდამენტური უფლებაა, რომელიც „ჩაწერილია“ მის ცნობიერებაში, როგორც ამ უკანასკნელის მოუშორებელი შინაარსი. გამონაკლისი კეთდება (და ზოგი ინდივიდისათვის არც კეთდება) მხოლოდ იმ გარკვეულობათათვის, რაც სხვა ინდივიდთა არსებობასთან (და, ზოგადად, მათს ასეთსავე მიუცილებელ უფლებებთან) შეუთავსებადია. ამ ინდივიდუალურ უფლებას კოლექტიური არსებობის სფეროში შეესაბამება ერის, როგორც თავისი ბუნებითი გარკვეულობებისა და თავისი საარსებო ბაზის მქონე და თავისი კულტურაში მათი მარეალიზებელი კოლექტივის, არსებობის უფლება. მაგრამ ინდივიდის უფლება და მისი ადამიანობის მიუცილებელი ნიშანი (ამდენად — მისი მოვალეობაც) ისიცაა, რომ შეიმუშაოს და იქონიოს ზოგადი გონებისმიერი პრინციპები, რომლითაც იგი „მართავს“ (თავისი შეძლებისდაგვარად) თავის მსგავსთა საზოგადოებას საერთოდ, მასში თითოეული ინდივიდის ადგილს „საზღვრავს“ (თავის გონებასა და ზრახვაში მაინც) და თავის მოქმედებასაც ამ ზოგადი პრინციპების თანახმად იზღუდავს, ან, პირიქით, თავს აიძულებს, თავისი იმ უფლებების რეალიზაციას ეცადოს, რომლისკენაც უშუალოდ იმპულსი არ უწევს ან ვერ უწევს, მაგრამ რომელიც სამართლიანი პოვნია (თავმოყვარეობის, ღირსების დაცვა და ა. შ.). სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ესაა ზოგადი და ქვეშაირიტად თავის თავადი ღირებულების რეალიზაცია საკუთარი თავისა და სხვა თავისი მსგავსების მიმართ. კონკრეტულ რეალიზაციაში პიროვნების მიმართ ესაა პიროვნებათა საზოგადოებად თანაცხოვრება და ამ უკანასკნელის ოპტიმალური წესით მოგვარებისაკენ მიმართული ცდა. ერის მიმართ ესაა კაცობრიობის განხილვა, როგორც ერთა საზო-

გადოებისა და ამ საზოგადოების სამართლიანად მოწყობის ცდა. საკუთარი ერი, სხვებისასთან ერთად, აქ უკვე განიხილება, ერთი მხრივ, როგორც მზრუნველობის ობიექტი და, მეორე მხრივ, როგორც მორალური პასუხისმგებლობით აღჭურვილი სუბიექტი. როგორც ამ ერისადმი მიყენებული უსამართლობა, ისე მის მიერ ჩადენილიც განიხილება როგორც ზოგადი გონების-მიერი პრინციპის შელახვა და ამ შელახვის წინააღმდეგ მიმართული აქტივობა ზნეობრივი მოვალეობის რანგში ადის (ერის ფუნქციონების ამ მხარის გამოვლენაა, მაგალითად, ერის სახელით ასეთი მსჯელობის შესაძლებლობა: „ნუ ვიხმართ ძალადობას X ერზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში რა პასუხი გავცეთ ჩვენზე ძალის მომტან Y ერს“).

II. ერის განსაზღვრის არე

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ერის მიერ თავის განსაზღვრა მხოლოდ კაცობრიობის (ან მისი ამ ერის თვალსაწიერში მყოფი მთელი ნაწილის) ფონზე ხდება. ერი კაცობრიობის პირველი დაყოფით მიღებული შიდა-ჯგუფია. ამგვარად, ინდივიდის ეროვნული თვით-იდენტიფიკაცია — თქმა, „ამა და ამ ერის წევრი ვარო“ — მას საშუალებას აძლევს და აიძულებს, თავის შიდა-ჯგუფთან ერთად წარდგეს კაცობრიობის, როგორც ასეთის, პირისპირ.

ეს ნიშანი ადამიანის არც ერთ სხვა შიდა-ჯგუფს არა აქვს იმათ შორის, რომელთაც კაცობრიობის დღევანდელამდელ პრაქტიკაში სოციალური მნიშვნელობა ენიჭებათ. არაბუნებითი სოციალური კლასიფიკაციები (პროფესია, ფენა, კლასი...) მოცემული კონკრეტული საზოგადოების (ქვეყნის) შიგნით თავსდება და განსაზღვრავს ჩემს მდგომარეობას ჩემთან ამ საზოგადოებაში თანამაცხოვრებელ ინდივიდებთან მიმართებით. რასა ბუნებითი დაყოფაცაა და კაცობრიობის დაყოფაცაა, მაგრამ იგი სოციალურად მნიშვნელოვანი არაა (კაცობრიობის დღევანდელამდელ ცხოვრებაში), რადგან რასის ცნობიერება ჯერჯერობით არ შეიცავს ინდივიდის-მიერ თანხმობას, ალიალების მომენტს (მდრ. რენანის ფორმულა, ერი მუდმივი პლეზისციტიაო) და, ამგვარად, ჯერ სოციალურად ქმედითი ღირებულებრივი ინდექსი არ მიუღია (ანუ თავისი ისტორიული და პოლიტიკური ფუნქციონებით დღეს ერთა რიგში არ ჩამდგარა, თუმცა არაა გამორიცხული, რომ ჩაგრული რასების თვითდარაზმვის შემდგომი ნაბიჯი სწორედ ასეთი იყოს). რაც შეეხება იმგვარ მცირე ბუნებითსა და ღირებულ შიდაჯგუფებს, რომლებთანაც უშუალო ცნობა და უშუალო პირადი გრძნობა გვაკავშირებს (ოჯახი, ნათესაობა...), ეს ჯგუფები თავის გარეგან ფონად გულისხმობენ ადამიანებს სა-

ერთოდ, მაგრამ არა კაცობრიობას, როგორც კლასიფიკირებად მთელს, კონკრეტულად.

ამ განსხვავებას ერთი მხრივ ერსა და მეორე მხრივ სხვა შიდა-ჯგუფებს შორის ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, ანუ პიროვნების შინაგანი ცხოვრებისა და მისი ზნეობრივი ორიენტაციების თვალსაზრისით, არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ადამიანი სასრული, მაგრამ უსასრულობაზე ორიენტირებული არსებაა, რომელიც თავისი ინტერესის (მოქმედების, გააზრების...) საგნად უსასრულობის ნიშნის მქონე სამყაროს გულისხმობს. რაც უნდ კარგად იცოდეს ადამიანმა სამყაროს სასრულობა (თუკი იგი მართლაც სასრულია), ფაქტია, რომ მას აქვს უსასრულობის იდეა, რომელსაც ვერავითარი ცდიდან ვერ გამოვიყვანთ, და ამ პრედიკატს მიაწერს როგორც თავის მდგრადობისუნარიანობას გარესამყაროს მიმართ, ისე თვით ამ გარესამყაროს დროში, სივრცეში და მასში შესაძლებელ ადამიანურად საინტერესო სიტუაციების კომბინაციათა რაოდენობის მხრივ. ასევე, ფაქტია, რომ, საკუთარ ძალთა შეზღუდულობისა და საკუთარი მოკვდავობის ცნობიერების მიუხედავად, ადამიანი არ შიშობს ამ უსასრულო გარემოსამყაროს დაუპირისპირდეს და ეს დაპირისპირებისუნარიანობა მისი თვითგანდის მიუცილებელი და ფუნდამენტური კომპონენტია.

ადამიანი რომ თავისი დაინტერესების ობიექტად მხოლოდ სასრულ სამყაროს მიიჩნევდეს (რაც უნდ ვრცელი იყოს იგი), მაშინ შესაძლებელი იქნება, რომ თავისი მოქმედების ყველა კონკრეტულ განსაზღვრაში იგი ამა თუ იმ კონკრეტულ არჩევანს დასჭერდეს, ანუ გარესამყაროს მისგან პრინციპულად ხილული პერსპექტივის ოპტიმალურად მოგვარებას. მაგრამ იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანი ეძებს ზოგადმნიშვნელად კანონს თავისი ქცევისათვის (რისი ექსპლიკაციაც არის მოძღვრება კატეგორიულ იმპერატივზე), ჩანს, რომ იგი თავისი ქცევის ასპარეზად, პრინციპში, გულისხმობს დროში, სივრცეში და ადამიანთაშორის ურთიერთობათა კომბინაციათა შესაძლებლობაში უსასრულო სამყაროს, რომელშიც იგი თავის აქტივობას (მსჯავრდება, შეფასებას...) ვერანაირი სხვა ფორმით ვერ გაიტანს თუ არ ზოგადმნიშვნელადი წესის, კანონის ფორმით (რა თქმა უნდა, ჩემი არჩევანის დაქვემდებარებაში ამ ჩემსავე გონების მიერ დადგენილი წესისადმი თანამონაწილეობს ერთგვარი მისტიკურ-მითოლოგიური მომენტით: მე მხოლოდ იმიტომ კი არ ვერიდები ჩემ მიერვე დადგენილი ზოგადმნიშვნელადი წესისაგან გადახვევას, რომ ამით ჩემს ცნობიერებაში წინააღმდეგობა ჩნდება, არამედ იმიტომაც, რომ ჩემი არაწესშესაბამისი, თუმცა სიკეთისაკენ მიმართული მოქმედებით —

ვთქვათ, კარტი „გადავლუნე“, რომ პატიოსან კაცს შულერთან მოვაგებინო — მე, თითქოს, შეურაცხევოფ და ვბილწავ თვით იმ ზოგად წესს, თუმცა მის მიყოლაზე სხვათა მიერ ეს არავითარ გავლენას არ ახდენს, რადგან სხვანი ამ ფაქტს ეერასოდეს გაიგებენ). ადამიანი თავის ქცევას ზოგადმნიშვნელადი კანონის მიხედვით წარმართავს, და თავისთავს ამგვარ კანონს უდგენს სახელმძღვანელოდ სწორედ იმიტომ, რომ ეს ერთადერთი ფორმაა, რომლითაც მას ძალუძს თავისთავი უსასრულობის პრედიკატის მატარებელი სამყაროს, როგორც ასეთის, პირისპირ მდგომარედ, მის „მმართველად“ (თავის ზრახვასა და შეფასებაში), მისთვის (და არა მისი მხოლოდ რაღაცა შეზღუდული ნაწილისათვის) კანონმდებლად დაინახოს. თუ ადამიანმა ეს ვერ შეძლო, მას, როგორც ადამიანს, ანუ როგორც გონიერ, თავისუფალ, სამყაროზე პასუხისმგებელ, უსასრულო სწრაფვის მქონე ...არსებას, თავისი სპეციფიკურად ადამიანური თვითგანცდის ერთი მიუცილებელი, ფუნდამენტური კომპონენტი ეკარგება.

როდესაც კანტი „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ ლაპარაკობს „ვარსკვლავიანი ცის შესახებ ჩემ თავზე“ და „მორალური კანონის შესახებ ჩემში“, რომლებიც ჩემს სულს მით უფრო მზარდი განცვიფრებითა და მოწიწებით ავსებენ, რაც უფრო მეტად ვუფიქრდები. მათ, ამით იგი უთითებს შინაგან კავშირზე, ერთი მხრივ, გარესამყაროს უსასრულობას, როგორც ჩემი ინტენციის საგანს, და, მეორე მხრივ, ჩემი მეობის, როგორც ამ სამყაროს მოპირისპირისა და კორელატის, უსასრულობას შორის. არც ერთი მათგანისადმი მე ნეიტრალური არა ვარ. პირველი იმით ეხება ჩემს სულს, რომ, როგორც კი კონტაქტში მოვდივარ მასთან გონებითა და გრძნობით, ჩემი ფაქტობრივი განსაზღვრულობის მიუხედავად, რომელიც ვიცი, ამ უსაზღვრობის გადაწვდომის, მისი „დაუფლები“ განცდა მიჩნდება. მეორე, შინაგან უსაზღვრობასთან შეხება კი განმაცდევინებს ჩემი მსჯავრმდებელი, შემფასებელი, აქტიური მე-ს აბსოლუტურ მდგრადობასა და სიმყარეს პირველის პირისპირ და მის უსასრულო ძალას, რომ სამყაროს „შეუტროს“. ამ ორი მისწრაფების მსგავსება და შინაგანი კავშირი, რომლებიც, ერთი მხრივ, ვარსკვლავეთის ცქერით და, მეორე მხრივ, ჩემში ჯრყევი მორალური კანონის არსებობის განცდით მიკმაყოფილდება (ან რომელთა დაკმაყოფილების პრინციპულ შესაძლებლობას ეხებადვ. ან ილუზია მექმნება, რომ ეხებადვ), მხოლოდ მათს უსასრულობაში მდგომარეობს. ამგვარად, შეგვიძლია პასუხი გავცეთ კითხვასაც, თუ რატომ ათრთოლებს ეს ორი უსაზღვრობა ადამიანის სულს თანაბარი განცვიფრებითა და მოწიწებით: იმიტომ, რომ უსასრულობა ადამიანის სწრაფვის თავისთავადი, სხვა სწრაფვებზე დაუყვანადი სწრაფვის საგანია.

თქმული, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ ავტონომიური ეთიკური ცნობიერებისათვის, რომელსაც შეუვალი იმპერატივები და აკრძალვები მოეპოვება, ანუ ავტონომიური ეთიკური ცნობიერებისათვის ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, მხოლოდ ეს, ზოგადობაზე დამყარებული მოტივაცია იყოს წარმმართველი, რომელიც, როგორც ამის ჩვენებას ვცდილობთ ზემოთ, მომდინარეობს სუბიექტის მიერ თავისი ინტერესის ასპარეზად უსასრულობის ნიშნის მატარებელი სამყაროს გულისხმობიდან. შეუვალი იმპერატივები და აკრძალვები იმითაცაა განპირობებული, რომ ეთიკური სუბიექტის თვალში აბსოლუტური ღირებულება აქვს მის მოქმედების პირდაპირი ან არაპირდაპირი ობიექტის პიროვნებას აწ და აქ და ამ უკანასკნელის უფლებებსა და ინტერესებს, რომლებსაც მე მასში ვგულისხმობ (რის გამოც, მაგალითად, კაცს ვერ დავამცირებ, ბავშვს ნდობას ვერ გაუფწილებ და ა. შ.), და ეს საკმარისია ეთიკურ მოქმედების იმ შემთხვევათა ასახსნელად, რომლებშიც ობიექტად პიროვნება მყავს. მაგრამ ეს ვერ აუქმებს იმ გარემოებას, რომ ეთიკური მოქმედების ის, ზოგადობაზე დამყარებული, მოტივაციაც არსებობს — და, მაშასადამე, ჩემი ინტერესის საგნად უსასრულობის ნიშნის მატარებელი სამყაროს გულისხმობაზე დამყარებულიც, — რომელიც ზემოთ ვახსენეთ.

იმის საილუსტრაციოდ, რამდენად რეალურია თვით ყოველდღიური ცნობიერებისათვისაც კი ზემოხსენებული ორიენტაცია ზოგადობაზე და, მაშასადამე (როგორც ზემოთ ვთქვით), უსასრულობაზე, როგორც ჩემი ინტენციის საგანზე, ასეთი ცხოვრებისეული ვითარება დავიმოწმოთ:

ფაქტია, რომ ჩემი მორალური გრძნობის საგანს, ანუ იმას, რასაც ჩემი სულიერი ძალების სრული ჩართვით ვიწონებ ან ეეწინააღმდეგები, დასაშვებად ან დაუშვებლად ვთვლი და ა. შ., ჩემი მოქმედების მხოლოდ შინაარსი კი არ შეადგენს (რას ვაკეთებ და რა შედეგი მოჰყვება ამას), არამედ მისი ფორმაც, ანუ ის, თუ რამდენად შეესაბამება ეს ქცევა იმ საყოველთაოდ მნიშვნელად კანონს, რომელიც ჩემს თავს და მთელ უსასრულო სამყაროს დავუდგინე ჩემი ზნეობრივი ცნობიერების სიღრმეში. თუ ამ კანონს ვერ ვიცავ ამა თუ იმ სისუსტის გამო (შიში, სიზარმაცე, გულგრილობა...), მე ვერ ვაღიარებ ჩემ თავთან, მისი დარღვევის ცდუნებას იმიტომ ავყევი ან ბოროტებას პასიურად იმიტომ ჩავუარე, რომ სამყაროზე პასუხისმგებლობის ტვირთი, ანუ მისი ჩემი ზნეობრივი შეხედულებებისამებრ მართვის ტვირთი, მოვიცილე, ჩემ თავს სამყაროს იდეალურ „მმართველად“ არ ვთვლი-მეთქი. ამის ნაცვლად მოვიგონებ თავის მოსატყუებელ გამამართლებელ საბუთებს, კერძოდ, საყოველთაოდ მნი-

შენეღადი კანონის რაღაც ახალ-ახალ ვარიანტებს, რომლებიც საშუალებას მომცემს, უსასრულო სამყარო კი არ ჩამოვიცილო, როგორც ჩემი პასუხისმგებლობის ობიექტი, არამედ მასში შრომის ერთგვარი „გადანაწილება“ მოვახდინო, რათა ჩემი თავი ამ უკანასკნელის ყველაზე სამძიმო ნაწილისაგან ვიხსნა. მაგალითად, თუ აქამდე ჩემთვის ზოგადი პრინციპი იყო „აქტიურად მიეუზღაოთ ყველა ავისმკმნელს მისი დამსახურების მიხედვით“, მაგრამ ბოროტმოქმედთა მათია სხვა უბანში მოღვაწეობს, მე შემიძლია ეს პრინციპი ასე გადავფორმოლო ჩემს გუნებაში: „ყველანი წინ აღვუდგეთ ბოროტებას ჩვენ-ჩვენი უბნისდა მიხედვით“, ხოლო თუ ეს მათია ჩემსავე უბანშია და დღიდან დღემდე სისხლიან ბოროტებას სჩადის, მე, შიშისაგან ატანილს, შემიძლია ზოგად პრინციპად მივიღო „ყველამ თავის ხელობას მიჰხედოს“ და ვიგულისხმო, რომ მათთან ბრძოლა მხოლოდ პოლიტიკის საქმეა: ამ თავის მომატყუებელი ახალი ფორმულირებით მე იმ სამყაროს ფარგლები კი არ შევავიწროვე, რომელზედაც პასუხისმგებლობას ვეისრულობ (ამით ჩემს თავს სამყაროს, როგორც ასეთის, „მმართველის“ ფუნქციას წავართმევდი), არამედ მხოლოდ „შრომის“ სხვადასხვა სახეები დავყავი აღამიანებს შორის და ყველაზე სახიფათოები ჩემს თავს ავარიდე. ამგვარი „დაცვითი მექანიზმები“, ანუ თავის მოტყუების მექანიზმები, აურაცხელია. მაგრამ საყურადღებო ისაა, რომ ყველა ამ შემთხვევაში ეს თავმოტყუება ზოგადი კანონის ახალნაირ ფორმულირებაში გამოიხატა და არა თვით კანონის მიყოლაზე ხელის აღებაში. აღამიანი ვერ ეუბნება თავისთავს „ღიახ, კაცი, ზოგადად აღებული, ასე უნდა მოიქცეს, მე კი ისე ვიქცევი“, რადგან ამის აღიარებით იგი თავისთავს გაანადგურებს ფსიქოლოგიურად და მსოფლმხედველობრივად.

თუ გარემოებებმა ასეთი თავის მომატყუებელი პიროვნება „მიჩიხა“, — ვთქვათ, იგი ერთადერთი მოწმეა ბოროტებისა, რომელსაც მოსყიდული მოსამართლეები უდანაშაულო კაცს აბრალებენ, და თავისი ზნეობრივი არჩევანი მიუკიბავ-მოუკიბავად უნდა მოახდინოს, — და თუ ამ პიროვნებამ ზოგადი კანონის საწინააღმდეგო გზა აირჩია, ეს მისი აღამიანური თავმოყვარეობის უღრმეს შელახვას ნიშნავს: თავისსავე მოწონებულ კანონზე ხელის აღებით (თუნდაც იცოდეს, რომ მის პატიოსნურ მოწმობას რეალური შედეგი არ მოჰყვებოდა) მან უარი თქვა სამყაროს იდეალური „მმართველის“ როლზე, თავი გაითავისუფლა სამყაროზე პასუხისმგებლობისაგან, ანუ ნებით გამოირიცხა აღამიანთა, როგორც ამ ფუნდამენტური თვისებების მატარებელთა, რიცხვიდან. ჩემი ამგვარი მოქმედება იმის აღიარებას ნიშნავს, რომ მე ვერ ვუპასუხებ იმ სტანდარტს, რომელსაც გული-

სხმობს ადამიანის, როგორც სამყაროზე პასუხისმგებელი არსების, ცნება და რომელსაც (ამის ცოდნას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს) თითო-ოროლა კაცი მაინც უპასუხებს დღეს ან წარსულში.

ამ ფაქტის გაცნობიერება იმ ინდივიდუალური ადამიანებისათვის, ვისაც ამის აღიარება მოუხდა, უდიდესი ტრავმა იმიტომ, რომ „ადამიანის“ ცნების ე. წ. „ჰორიზონტში“ ჩვენ ფაქტობრივად მუდამ თანაინტენდირებული, თანანაგულისხმევი გვაქვს უსასრულო სამყაროზე პასუხისმგებლობის, მასზე, პრინციპში, ზემოქმედების უნარის, მის წინაშე, პრინციპში, არა უილაჯო ნიეთის როლში ყოფნის შესაძლებლობა. ამგვარი უბედურების შემდეგ შეუძლებელია, კაცმა ფიზიკური უსაზღვრობის (ვარსკვლავეთის) დანახვაზე თავი, რაღაცა აზრით, უსასრულობის ბატონად იგრძნოს: უსასრულობის იმ ერთადერთ სახეზე, რომელიც მას ხელთა აქვს სრული ევიდენტობისა და ხელშესახები მოცემულობის წესით — საკუთარი ზნეობრივი მე-ს უსასრულო მდგრადობაზე ნებისმიერი გარეგანი განმსაზღვრელი ფაქტორების მიმართ, — მას ხელი უკვე აღებული აქვს. მას ისლა დარჩენია, რომ, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავი „ცხოველურ არსებად“ იგრძნოს, რომელსაც უსასრულობისავენ გასახედი დახშული აქვს.

ამგვარად, ჩემი ინტერესის არეალის პრინციპული ლიაობა — მასში ახალ-ახალი ადამიანების ჩართვადობა ვიდრე კაცობრიობის, როგორც მთელის, ამოწურვამდე — ჩემი ფუნდამენტური მახასიათებელი ყოფილა. მე ვერ დავკმაყოფილდები ინტერესით კაცობრიობის რაღაცა შეზღუდული არეალისადმი, არამედ მის უკან, მის, ასე ვთქვათ, ჰორიზონტში კაცობრიობას, როგორც ასეთს, უნდა ვგულისხმობდე. ახლა ვიკითხოთ: როგორ იქცა უსასრულობის ნიშნის მატარებელი სამყარო, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი, როგორც ჩემი ინტერესის მოუცილებელ საგანზე, მარტოოდენ „კაცობრიობად“? პასუხი ასეთი უნდა იყოს: ჩემი ინტერესი მხოლოდ „ფოკუსირებულია“ კაცობრიობაზე, მაგრამ მის უკან, მის ჰორიზონტში მე მთელი სამყარო, — პრინციპულად მარად გაფართოებადი სამყარო — მაქვს, ისევე როგორც კაცობრიობის რაღაც ნაწილზე ინტერესის ფოკუსირებისას (რაც გარდუვალია) მე მის ჰორიზონტში, როგორც უკვე ვთქვით, მთელი კაცობრიობა მყავს. ინტერესის სფეროთა ეს თავისებური „იერარქია“ არ მოწმობს იმას, რომ კაცობრიობისადმი, როგორც მთელისადმი, ინტერესს უსათუოდ უსასრულობის ნიშნის მქონე სამყაროსადმი ინტერესის ქონა მოსდევს. მაგრამ იგი მოწმობს იმას, რომ ამ სამყაროსადმი ინტერესი უსათუოდ გულისხმობს კაცობრიობისადმი, როგორც მთელისადმი, ინტერესს, და არა მისი რომელიმე ერთი ნაწილისადმი.

როგორია ჩემი, როგორც ერის წევრის, ინტერესი ამ კაცობრიობისადმი? ამ კითხვის თვალსაზრისით არსებითია ორი გარემოება:

ა) მართალია, როგორც ზნეობრივი სუბიექტი, როგორც ინტელიგენტი ხასიათი (კანტის გამოთქმით), მე აღქურვილი ვარ იმის უნარით, რომ უსასრულო სამყაროსა და მისი კანონების პირისპირ, რომლებიც სრულებით არაა აუცილებელი, რომ ჩემ ზნეობრივ მოთხოვნებთან თანხმობაში იყონ ან მათთან თავსებადნი მაინც იყონ, სრულებით მარტო ვიდგე. უკანასკნელი საფასური, რომლითაც მე შემოიძლია ეს უნარი მოვიპოვო, ისაა, რომ ჩემი არსებობა დავთმო — გამოვერიცხო, ასე ვთქვათ, არსს და ჩემი მოქმედების ერთადერთ განმსაზღვრელად ჯერ-არსი გავიხადო. ესაა ზღვარი ჩემი ჩემს თავზე სუვერენობისა, რომელიც მე იმის საშუალებას მაძლევს, რომ ჩემს ყოველნაირ ფუნქციობაში, რომელიც ამ ზღვრის აქეთ ძევს, ჩემს თავს თავისუფლად განვიცდიდე. მაგრამ, ჯერ ერთი, ჩემი ამგვარი უნარი არსისაგან გამოთიშვისა და მარტოოდენ ჯერ-არსზე ორიენტაციისა მიმყვება მხოლოდ მანამდე, სანამ საქმე პირადად მე მეხება და არა ჩემს ამა თუ იმ შიდა-ჯგუფს ჩემთან ერთად. მაგალითად, მე არ შემოიძლია არსისაგან ჩემი ოჯახის ან ჩემი ერის ისევე ადვილად გამოთიშვა (მათი, ასე ვთქვათ, იოლად გაწირვა პრინციპის გულისათვის), როგორც ჩემი თავისა შემოიძლია (აქ მე უკვე ტრაგიკული კონფლიქტის, მოვალეობათა კონფლიქტის წინაშე ვდგები). მეორეც (რაც უმთავრესია), პირველადი ფაქტია ის, რომ მხოლოდ ჯერ-არსზე ორიენტაციას არ ვჯერდები, რაც უნდა აღქურვილი ვიყო იმის უნარით, რომ ჯერ-არსობისათვის, ანუ ჩემი ჰეგემონიკად აღამიანური როლისათვის ამ სამყაროში, არსს გამოვეთიშო და ჩემი არსებობა დავთმო, არამედ მოვითხოვ არსში მონაწილეობასაც მასში რეალური და ქმედითი თვითდამკვიდრების სახით. ასეთი თვითდამკვიდრება მე კაცობრიობის სისტემაში მხოლოდ ჩემს შიდა-ჯგუფთან, როგორც ქმედებისუნარიანსა და საკმარისად მასშტაბურ ერთობასთან, ერთად ძალმიძს (და არა მარტოს). მაგრამ თუ ჩემი თვისება, რომ ჩემ თავს უსასრულო სამყაროს ფონზე ვსაზღვრავდე და ჩემი ინტერესის ასპარეზად უსასრულო სამყაროს ვთვლიდე, მართლაც ჩემი ფუნდამენტური თვისებაა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩემი ქმედითი და საკმარისად მასშტაბური მონაწილეობა არსში, როგორც ჩემი შიდა-ჯგუფის წევრისა, მხოლოდ კაცობრიობის, როგორც მთელის, სისტემაში მონაწილეობას, მხოლოდ კაცობრიობაში, როგორც მთელში, ადგილისა და ხმის ქონისაკენ მისწრაფებას ნიშნავს.

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ასეთი შიდა-ჯგუფი, რომელიც კაცობრიობის, როგორც მთელის (და არა მისი რაღაცა ერთი ნაწილის)

ფონზე განისაზღვრება, ფაქტობრივად და არსებითად მხოლოდ ერია. ჩემი საზოგადოებრივი მდგომარეობა (მონა, მონათმფლობელი, ვაჟარი, მეწარმე, გლეხი, ხელოსანი...) განსაზღვრავს ჩემს ადგილს მხოლოდ მოცემული საზოგადოების შიგნით. ამგვარად, მე თუ ჩემს შეფასებებში და ჩემს მოქმედებაში სახელმძღვანელოდ გავიხადე ჩემა თვითიდენტიფიკაცია ამ ჩემი მდგომარეობის მიხედვით, ეს იმას ნიშნავს, რომ მხედველობიდან გამქრობია კაცობრიობა, როგორც ასეთი, და მის ფონზე ადგილის დაკავების ამოცანა. ჩემი თვითიდენტიფიკაცია, როგორც ერის შვილისა, პირიქით, იმას ნიშნავს, რომ მე ჩემს ადგილსა და ვინაობას კაცობრიობის ფონზე და მის უკან მდგომი უსასრულო სამყაროს ფონზე ვსაზღვრავ. პირველი თვითიდენტიფიკაციის მეორეზე წინ დაყენება ადამიანის ერთი ყველაზე ფუნდამენტური თვისების — მისი თვალთახედვისა და ინტერესის არეალის პრინციპული შეუზღუდველობის — უგულებელყოფას ან უარყოფას ნიშნავს, მისთვის ამ ფუნდამენტური ადამიანური თვისების ამპუტაციას ნიშნავს.

ბ) გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ კაცობრიობის ფონზე სხვა ღირებული შიდაჯგუფებაც შეიძლება განისაზღვროს, მაგალითად, პროფესიული ჯგუფები ექიმებისა (მსგავსებაზე დამყარებული ჯგუფი), რომელთაც ბედმა არაგუნა, რომ კაცობრიობას ემსახუროს. მაგრამ ეს ისეთი ჯგუფი არაა, რომელიც თვით დამკვიდრებას ესწრაფვის, ჩვენ კი ერზე მსჯელობის კონტექსტში სწორედ ამგვარი ჯგუფები გვიანტერესებს.

III. ძირის შემადგენლობა

ერში შემავალ ადამიანებს ახასიათებთ საერთო მიზნები, რაც მის წევრთა ნების საერთო მიმართულებას განაპირობებს, საერთო ისტორიული და აწმყო ბედი, საერთო მოსახმარი და სიმბოლური კულტურა. ბუნებითი ერთობის განცდა და სხვა მაკავშირებელი ნიშნები. მაგრამ მაინც, ალბათ, არ იქნება ბოლომდე ზუსტი იმის თქმა, რომ ერი მხოლოდ მასში შემავალ ადამიანთა ზემოხსენებული ნიშნებით შეკრული ერთობლიობაა, მათი ჯგუფია. როგორც წესი, ერი მასში შემავალ ადამიანთა მიერ განიცდება და აღიქმება როგორც სუბსტანცია და არა როგორც კრებადობა. განსხვავების ნიუანსი სათუთია, მაგრამ არსებითი. კრებადობაში, რაც უნდა ინტენსიურად გაიაზრობოდეს იგი და რაც უნდა თემატიზებული იყოს ჩვენ მიერ, იგულისხმება, რომ ჩვენთვის ქერი მისი შემადგენელი ელემენტები არიან, შემდეგ კი მათი ასეთ ან ისეთნაირად სტრუქტურირებული სიმრავლე. სუბსტანციაში ზემოხსენებული აზრით, პირი-

ქით, იგულისხმება, რომ ჩვენთვის ჯერ ეს სუბსტანციაა, როგორც მოფუნქციე, ღირებული და ა. შ. მთელი, შემდეგ კი — მისი ელემენტები, ამ შემთხვევაში ინდივიდები. ერი რომ სწორედ ასეთად განიკლება, როგორც წესი, მის წევრთა მიერ და სხვათა მიერ, ეს, უნდა ვიფიქროთ, იმის მაჩვენებელია, რომ ერი ყველა მათ ჯეალში, პირველ ყოვლისა, მისი საგარეო ფუნქციებით — სხვა ერთა წინაშე ცალკეულ ერთეულად ღვომის ფუნქციით, თავის მსგავსთა შორის ერთერთ „თანასწორად“ ჯოფნის ფუნქციით — განისაზღვრება.

ერის შემადგენელ ინდივიდუალთაგან ერთი ერთი მთლიანობაა, სუბიექტია (ზოგი ავტორის გამოთქმით, პიროვნებაა), რომელსაც, თითქოს, თავისი მისტიკურად ჰერეტიკი მე აქვს, თავისი სუბიექტურობა, პასუხისმგებლობა, შეცდომები, მიღწევები, ღვაწლი, დანაშაული, მადლიერება-უმადურობა და ა. შ., და რომელიც, თითქოს, ონტურად მის შემადგენელ ინდივიდებზე უწინარესია. ერის ამგვარი აღქმა ყოველდღიურობაში, ასე ვთქვათ, ლატენტური სახით არსებობს. მაგრამ იგი აქტუალიზდება მაშინ, როცა ერი, როგორც ასეთი, ექსტრემალურ სიტუაციებში ხვდება და ამავე დროს რეაგირებისათვის, ნების გამოვლენისათვის საკმარისი ენერგია და ძალა შესწევს. ბუნებრივია, რომ ეს აღქმა მეტად ან ნაკლებად აქტუალურია იმის მიხედვითაც, თუ რამდენად აქტუალურია ერის წევრთა ცნობიერებაში იმის სახე, ვის მიმართაც და ვის ფონზეც ერი სუბიექტსა და კონტრაგენტს წარმოადგენს — სხვა ერები და კაცობრიობა.

ის, რომ ერი ფუნქციობს როგორც სუბსტანცია, საკაცობრიო ცხოვრების დამოუკიდებელი, თვითცნობიერი და საკუთარი ნებით აღჭურვილი სუბიექტი — და რომ იგი მის წევრთა მიერ განიკლება როგორც სუბსტანცია (განურჩევლად იმისა, რას ამბობს ამ თემაზე ობიექტური ისტორიოგრაფია, რომელიც ერის ფიზიკური და სულიერი რაობის ჩამოყალიბების პროცესს სწავლობს), თავისთავად მეტყველებს იმაზე, თუ რა როლი უნდა ეკუთვნოდეს ერის თვითცნობიერების განსაზღვრაში მისი ბუნებითი ერთობის (რაც მისი, როგორც ჯგუფის, პრინციპულ ჩაკეტილობას მოასწავებს), სახელდობრ, სისხლით ერთობის ცნობიერებას.

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ერის, როგორც ჯგუფის, მახასიათებელია მისდამი კუთვნილების გარდუვალობა ინდივიდისათვის და ამ გარდუვალობის ცნობიერება. თუ ყველა სხვა ისეთ სოციალურ ჯგუფში, რომელიც თავისი მასშტაბებისდაკვალად უსათუოდ მოიცავს მოცემულ ინდივიდთან პირადი ურთიერთობის არმქონე პირებს, შესაძლებელია ერთიდან მეორეში გადასვლა ისე, რომ არავითარი შეუსაბამობის და დისპროპორციის განცდა არ გაჩნდეს, ერიდან ერში გადასვლა ასეთი დისპროპორციისა და მისი განცდის გა-

რეშე შეუძლებელია. შესაძლებელია ადამიანის სოციალური მობი-
ლობა, ანუ ერთი საზოგადოებრივი ფენიდან მეორეში გადასვლა რო-
გორც აღმავალი, ისე დამავალი ხაზით, მოქალაქეობის შეცვლა და
ა. შ. კაპიტალისტი გაკოტრდება და პროლეტარად იქცევა. ბოგანო
ფულს მოიგებს შემთხვევით და მას წარმოებაში დაატრიალებს. მონა
გააზტდება და თვითონ შეიძენს მონებს. მონათმფლობელი ღიდე-
ბული ტყვედ ჩავარდება და ცხოვრებას მონობაში გაატარებს. ყველა
ეს ცვლილება ბუნების შეუღახავად გაქნხორციელდება: ბედშეცვლილ
კაცს მხოლოდ ილუზიაზე დამყარებული პროტესტი თუ ექნება, „ჩემი
ცისფერი სისხლი რა ღლეშიაო“ ან „ჩემი შავი სისხლით რა ცისფერ-
სისხლიანებში გავერიეო“, მაგრამ არა რეალური, თავისი ბუნებითი
ნიშნების რაგვარობაზე დამყარებული. მაგრამ ერიდან ერში გადასვლა,
თუკი იგი შესაძლებელია გამონაკლის შემთხვევაში მაინც, ვერ
მოხდება ისე, რომ ადამიანმა თავისში ვერ იგარძნოს დაცილება, ერთი
მხრივ, თავის თანდაყოლილ ეროვნულ რაგვარობასა და, მეორე მხრივ,
თავის ახალ ეროვნულ კუთვნილებას შორის. ეს შეეხება როგორც
ფიზიკურ ტიპს, რომელიც მერ-ნაკლებად განსხვავებულია. (რაც ჩვე-
ნი ღებულებისათვის სავსებით საკმარისია. მაგალითად, აშკარა
შეუსატყვისობაა ქერა ანთროპოლოგიური ტიპის წევრი შავგვრემან
ერში), ისე, უმეტეს შემთხვევაში, სხვა მახასიათებლებსაც (მეტყვე-
ლების აქცენტი და სხვა). ამ რიგის ნიშანთაგან ზოგი ძნელი მოშო-
რებადია, ზოგი სულაც მოუშორებადი. ინდივიდს შეუძლია მოი-
შოროს აქცენტი, მაგრამ ვერ მოიშორებს სახის ტიპს, რომელიც მას
სხვა ერისკენ ეწევა, ვიდრე ისაა, რომელშიც ცხოვრობს, სპეციფი-
კურ ტემპერამენტის ტიპს, რომელიც ცხოვრების სხვა რიტმს თხოუ-
ლობს, და ა. შ., მას ეცოდინება, რომ მისი ბუნებითი მონაცემების
მიხედვით აგებული საზოგადოება სხვაა, ის კი სხვაში იმყოფება.
იგივე ეცოდინებათ მის გარშემო მყოფებსაც. თუ ასეთი სხვა არ
არსებობს (ანუ თუ ეს ინდივიდი ასიმილირებული, გამქრალი ერის
შვილია), მაშინ მას ეცოდინება, რომ მისი ბუნებითი გარკვეულობანი,
მის გარშემო მყოფი ადამიანების გარკვეულობათაგან განსხვავებით,
მოკლებულნი არიან იმის უნარს, რომ მისი პიროვნების გარეთ, სო-
ციალურ ცხოვრებაში რაღაცის განმსაზღვრელნი იყონ (იმისა, თუ
რა ენა იქნება ხმარებაში, სახის როგორი ტიპისთვის შეირჩევა მოღე-
ბი და ა. შ.). სხვა, არაეროვნულ გარკვეულობებს ეს ნიშანი არ
ახასიათებთ. მაგალითად, ადამიანი შეიძლება გადავიდეს ერთი საზო-
გადოებრივი კლასიდან მეორეში და პირწმინდად მოიცილოს ყველა
ის გარკვეულობები, რაც მას ახასიათებდა როგორც თავისი ყოფილი
ჩგუფის წევრს. მოიცილოს თანდათან მიხვრა-მოხვრის ღემოკრათიუ-

ლობა და ნაკლებ განათლებულობა, თუ მისი სოციალური მობილობა აღმავალია, ან მოიკეთოს მეტისმეტად „არისტოკრატიული“ ზნე-ჩვეულებანი, თუ მისი მობილობა დამავალია, და ა. შ., რის შედეგადაც იგი თავის ახალ გარემოში სავსებით ჩვეულებრივ, სხვათაგან ყოველმხრივ განუსხვავებელ წევრად იქცევა.

ეროვნულად სპეციფიკური ნიშნების გარდუვალობის საფუძველს, ცხადია, მათი ბუნებითობა შეადგენს, რომელიც ყოველმა ინდივიდმა იცის. ეს ბუნებითობა რთულია: იგი ბუნებისმიერ მსგავსებებსაც, გულსხმობს (ფიზიკური ტიპით, ტემპერამენტით...) და ერთობასაც, ანუ იგივეობას. ამათში წამყვანია მეორე. ეს უკანასკნელი ცნობიერდება როგორც სისხლის ერთობა, საერთო წინაპართა ყოლა (თუმცა საერთო წინაპარნი, ამ სიტყვის სრული აზრით, მხოლოდ ერთი მამაკაცი და ერთი ქალი შეიძლება იყვნენ, ამ ლოგიკურ შედეგამდე ჩვენს ეროვნულ თვითგანცდასა და თვითცნობიერებაში, ჩვეულებრივ, არ მივდივართ ხოლმე. უფრო ზუსტი იქნება, თუ ამ უკანასკნელის ექსპლიკაციას, ასე მოვახდენდით; ჩვენი სისხლის ერთობა იმას ნიშნავს, რომ ადამიანთა ერთი ჯგუფისაგან ვართ წარმოშობილი, რომელიც, ეგზოგამიის გათვალისწინებით, ძირითადად ერთი და ერთგვაროვანი სისხლისა იყო და რომლის ცხოვრების წესსა და სტატუსშიც, ანუ მდგომარეობაში სხვა ანალოგიურ ჯგუფთა შორის, გადამწყვეტი იყო მხოლოდ ამ საერთო სისხლის ხარისხი, — წმინდა-ანთროპოლოგიური მონაცემები, და არა კულტურისმიერი, რამდენადაც ეს ჯგუფი ისტორიამდელ ხანას ეკუთვნის. ამ სისხლის ხარისხმა განსაზღვრა, არსებითად, ჩვენ წინაპართა ისტორიაც, რომელსაც ვიცნობთ“). სისხლის იგივე ერთობა ცნობიერდება როგორც ბუნებითი მსგავსების მიზეზიც. მსგავს ნიშნებში შედის არა მარტო ფიზიკური ტიპი, უნარები, ტემპერამენტი და ა. შ., არამედ აქ თანანაგულისხმევია უამრავი სხვა ისეთი ფარული და თვალთ უხილავი სათუთი ნიშნებიც, რომლებიც მეტ-ნაკლებად პროიცირებულია ინდივიდის მთელ ცხოვრებაზე და, მით უმეტეს, ამ ნიშნებით აღჭურვილ ინდივიდთა მთელი საზოგადოების ცხოვრებაზე. იგულისხმება, რომ A ერმა, რაკი იგი A ბუნების მქონე ინდივიდებისაგან შედგება, თავისი ცხოვრება და თავისი ისტორია A წესით უნდა წარმართოს, ხოლო B ერმა, რომელიც B ბუნების ინდივიდებისაგან შედგება, — B წესით. თუ ამ ვითარებას ადგილი არა აქვს, — თუ, ვთქვათ, A ერი B წესით ცხოვრობს, ეს განიცდება როგორც B ერის მიერ A ერის უფლების უშუალო ან გაშუალებული შელახვა. ამასთან, ინდივიდთა ცნობიერებაში ცოცხლობს ბუნებითი ნიშანთვისებების ერთგვარი ეროვნული „საშუალო ნორმის“ წარმოდგენა,

რომელიც არ ემთხვევა სხვა ერთა ანალოგიურ ნორმას, ეს ნორმა, რა თქმა უნდა, პირველ ყოვლისა, ფასდება მისი მიმართებით სი-
ცოცხლისუნარიანობასთან (მიხარია, რომ სიციცხლისუნარიანნი ვართ).
ძალასთან, ნიჭიერებასთან და სხვა თვისებებთან, რომლებიც არსებო-
ბისათვის ბრძოლაში გამოსადეგია და ეთიკურად ფასეულიც.
ბუნებრივია, რომ ამ თვისებათა შეფასებაში ინდივიდის მიერ ხდება
საკუთრივ საპრესტიჟო თვისებების გამოყოფა ზოგადად სასურველი
თვისებების დანარჩენი სიმრავლისაგან (მაგალითად, კეთილშობილე-
ბა არსებობისათვის ბრძოლაში წამგებიანი თვისებაა, მაგრამ ჩვენს
აქსიოლოგიურ სკალაზე საპატიო ადგილი უჭირავს). როგორც ზო-
გადად დადებითი თვისებების, ისე საკუთრივ საპრესტიჟო თვისე-
ბების სფეროში ინდივიდი თავის პირად ნიშან-თვისებებს ზომავეს
არა მარტო საშუალო ეროვნულ ნორმასთან მიმართების მიხედვით,
არამედ ამ ნორმის სხვა ერთა ნორმასთან მიმართების მიხედვითაც.
მაგალითად, ინდივიდი შეიძლება ამბობდეს „იტალიელებში ყვე-
ლაზე ზანტი ვარ, მართალია, მაგრამ პოლანდიელებთან შედარებით
ცეცხლი ვარ“ ან ამბობდეს „იტალიელებში ყველაზე ზანტი ვარ.
ამიტომ ყველაზე სწრაფი პოლანდიელი ჩემზე სწრაფია“, მაგრამ
მაინც ლაშობდეს (ცნობიერად თუ არაცნობიერად), რომ სისწრაფეს
აქსიოლოგიურ სკალაზე რაც შეიძლება მაღალი ადგილი მიაკუთვნოს.

ბუნებით ნიშან-თვისებებს პიროვნების თვითშეფასებაში თავი-
სი საკუთარი ადგილი უჭირავთ, შექმნილი ან შექმნილი თვისებების
ადგილისაგან განსხვავებული. რამდენადაა ეს დაკავშირებული ამ
თვისებების გვარში მარადიულობის პერსპექტივასთან, ეს
ღია საკითხია, მაგრამ ფაქტი კი მაინც ფაქტად რჩება. ადამიანს ხში-
რად ურჩევნია თქმა „კარგი მონაცემები მქონდა, მაგრამ მხოლოდ
საშუალოდ გამოვიყენე“, ვიდრე „მცირე მონაცემები მქონდა, მაგრამ
კარგად გამოვიყენე ჩემი შრომით და ნებისყოფით“. ამის საფუძველად
შეგვიძლია ისიც ჩავთვალოთ, რომ „მონაცემები“ ერთხელობრივია
და არაკომპენსირებადი, მათი „გამოყენება“ კი, ასე ვთქვათ, „ჩვენ
ხელშია“ და რევანშის იმედი თითქმის მუდამ შეგვიძლია გვქონდეს.
თუ, პირიქით, ადამიანი თავისი ჯაფის შედეგით ამაყობს და არა
ბუნებრივი მონაცემებით, აქაც ფარულად ისევ ბუნებრივი მონაცემე-
ბით — ნებისყოფითა და შრომისუნარიით, პირადი თავდაშევიდრ-
ებისკენ სწრაფვის ძალითა და სხვა ამგვარებით — სიამაყე მონა-
წილეობს.

ამგვარად, ქრონული თვითგანცდის ფუნდამენტური ნიშანია
სიხარული ეროვნული ბუნებითი ნიშან-თვისებების გამო ან მათით
ამაყობა, ან ორივე ერთად, მათი მაღალი ხარისხის შემთხვევაში და
მათ გამო გულისტკივილი ან სირცხვილი, ან ორივე ერთად, მათი

დაბალხარისხოვნებისას. როცა ერის შვილი ფენომენალურ სპორტულ ან გონით წარმატებას აღწევს, ამ ერის სხვა შვილებს უხარიათ ეს, პირველ რიგში, იმის გამო, რომ ეს მათი „ჯიშის“ — მათი და მათი შთამომავლობის მაღალ ხარისხზე მეტყველებს. უნდა შევნიშნოთ, რომ ხსენებული მოვლენა მხოლოდ ერთი სისხლის ადამიანებზე კი არ ვრცელდება, არამედ ერთნაირი სისხლისაზედაც, იმ შემთხვევის ჩათვლით, როცა მათ თავისი სისხლის ეს მარტოოდენ ერთნაირობა გაცნობიერებული აქვთ. სამხრეთ ამერიკის მულატსა და მეტის მოსახლეობას ეამაყება თავისი ამ ნარევი ერის შვილთა მიღწევები იმიტომაც, რომ ისინი სისხლის ამ ნარევის — ამ ავე სისხლთა ამავე პროპორციით ნარევის — მაღალხარისხოვნებას მეტყველებენ.

ფიზიკური ტიპის ერთგვარობა ერის ბუნებითი ერთგვარობის მხოლოდ ერთი — ყველაზე მარტივი და ხილული — ქვესახეა. მის უკან, როგორც ვთქვით, სხვა ერთგვაროვნებები დგას, სულიერისა და თვით გონითის ჩათვლით. ეს უფრო ღრმა ტიპის ერთგვარობები, როგორც უკვე ვთქვით, რეალიზაციას მოითხოვენ ჩვენებურად მოწყობილი ცხოვრების (საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ტრადიციები, მატერიალური და სულიერი კულტურა, სახელმწიფოებრიობის ფორმები...) სახით, ჩვენი ენის (ჩვენთვის ბუნებრივი ენის) მოხმარების სახით (რაც კიდევ ერთი მოტივია ენის დასაცავად, მისი სიმბოლური როლის პარალელურად), საჩვენო (ან ჩვენი) რელიგიის სახით და ა. შ.. ასეთი რეალიზაცია ჩვენი მოთხოვნილებათაა. მე მინდა ისეთი წესით და ისეთ გარემოში ვიცხოვრო, რომელიც ჩემი ბუნების შესაბამისია, და ესაა, სწორედ, იმ სახის ეროვნულად-სპეციფიკური კულტურისაკენ ჩემი მისწრაფების საფუძველი, რომელსაც ზემოთ ვუწოდეთ ეროვნული კულტურა-თავისთავად, კულტურა, როგორც მოსახმარი-ობიექტი. ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ჩემს ერთგულებას ეროვნული კულტურისადმი ისიც განსაზღვრავს, რომ იგი სიმბოლოა ჩემი ერის არსებობისა. მაგრამ ამ მეორე მომენტისაგან ამჯერად აბსტრაქციას ვახდენთ. ჩემი ერის საკუთარი ეროვნული კულტურა, რომელშიც ჩემი ეროვნულად სპეციფიკური ბუნებითი გარკვეულობებია რეალიზებული, მე მხოლოდ იმის გამო კი არ მიღირს, რომ ამით ჩემი თავის თვითდამკვიდრებას ვახდენ კოლექტიური (ეროვნული) თვითდამკვიდრების გზით (ეს, როგორც ვთქვით, ეროვნული კულტურის სიმბოლური ფუნქციაა), არამედ უშუალოდაც. თუმცა ხსენებული შემოვლითი (კულტურის სიმბოლურ ფუნქციაზე გამავალი) გზა ყოველთვის ფუნქციონირებს, იგი ერთადერთი არაა. პიროვნება, მე მხოლოდ თავისთავში კი არ ცოცხლობს და ობიექტად მხო-

ლოდ თავისთავი კი არა ჰყავს, ნარცისტული ალტაყებით (ან, პირიქით, უკმაყოფილებით) მოცულს, არამედ იგი ცოცხლობს თავის ობიექტებში, საგნებში. შესაბამისადვე, პიროვნებას უყვარს თავისი ეროვნული ნიშან-თვისებებით განპირობებული კულტურული ობიექტები (სახელმწიფო, ზნე-ჩვეულებები, ენა, ზოგადად კულტურა...) თავისთავადაც, მათივე გულისთვისაც, ისევე, როგორც ურეფ-ლექსიოდ და, ასე ვთქვათ, თავისთავთან უკუმოყვანის გარეშე უყვარს თავისი ქვეყნის ბუნება, თავისი სახლ-კარი, თავისი შვილი და შვილიშვილი, რომელთაც მოფერებისას არ უსვამს ფუნდამენტური მნიშვნელობის კითხვას: მომანიჭებ უკვდავებას შენი გამრავლებით თუ არაო?

ლიტერატურაში არის ცდები სისხლით ერთობის, როგორც ერის ნიშნის, უარყოფისა იმის საფუძველზე, რომ წმინდა სისხლის ერი არ არსებობს (როგორც უკვე ვთქვით ზემოთ, „წმინდა“ აბსოლუტური აზრით მხოლოდ ერთი წყვილის ნაგრაში შეიძლება იყოს, რაც ბიოლოგიური დეგრადაციის უეჭველი საწინააღმდეგო საბუთად ემარა. არ გამოდგება სისხლის ერთობის ფაქტორის უარსაყოფად არც შეერთებული შტატებისთანა ახალი კონგლომერაციის მაგალითი, რომელიც, მიუხედავად ძველი კულტურული ერების ნატეხებისაგან შემდგარობისა, მაინც ერი: ჯერ ერთი, აშშ-ის ერი რომ გაჩნდა, იგი მოვიდა ისეთ მსოფლიოში, რომელიც უკვე იყო დაყოფილი ერებად (და არა სხვა რამ ერთეულებად) და რომელშიც, ამგვარად, „ეკანსია“ მხოლოდ ერისათვის არსებობდა. ამერიკელთა ახალი ერიც, ასე ვთქვათ, ამ სისტემაში ჩაერთო. მეორეც, რამდენადაც ვიცით, ამ ქვეყნის შიგნით განაგრძობენ არსებობას ეროვნული თემები. მესამეც (რაც უმთავრესია) შეერთებული შტატების მოსახლეობა შედგება ემიგრანტებისაგან, რომელთაც ეროვნულად კეთილდღიანია სამშობლო მიატოვებს და, ამგვარად, თავისი ერის, როგორც თავისთავადი ღირებულებების, დაზარალების შიში არ ჰქონიათ შემკავებელ ფაქტორად, რომელიც მათ ახალ კონგლომერაციაში შესვლას, ახალი ღირებულებრივად ნიშანდებული დიდი შიდა-ჯგუფის შექმნას შეუშლიდა.

იგივეობა და მსგავსება ერში. ეს საკითხი წელან განხილულის — ერის შემადგენლობის საკითხის — ერთი ქვესაკითხია. ჩვენ ვხედავთ, რომ ერი კაცობრიობის ერთი პირველი ნაწილია, რომელიც თავისთვის მოითხოვს ერთ ადგილს კაცობრიობის ფიზიკურსა და სიმბოლურ (კულტურულ) საარსებო სივრცეში და რომლის ერთობასაც ბუნებითი იგივეობის (სახელდობრ, მოდგმის იგივე-

ობის) ცნობიერება აქვს საფუძვლად. ეს იგივეობა განიცდება როგორც ერის წევრთა შორის არსებულ მსგავსებათა საფუძველიც — როგორც ბუნებითი მსგავსებისა (სახის ტიპი, ტემპერამენტი...), ისე კულტურულია, ანუ ისეთისა, რომელიც წარმოადგენს ბუნებითი მსგავსების პროიცირებას ადამიანთა სამეურნეო, სოციალური, ხელოვნებითი და ა. შ. აქტივობის მთელს უსასრულოდ გაშლილ სპექტრზე (მატერიალური და სულიერი კულტურა ყველა თავისი განშტოებითურთ, ცხოვრების წესი¹). იგივეობა სოციალურ სივრცეში ფუნქციობს როგორც ერის მიერ ამა თუ იმ კეთილსაგნის ერთობლივი ფლობა: ერს ეკუთვნის და იგი ეკუთვნებს რაღაცა წილს იმ საერთო ფონდიდან, რაც კაცობრიობას ეკუთვნის (ტერიტორია, პრესტიჟი,...). მსგავსებანი ფუნქციობენ, ერთი მხრივ, როგორც რეალურად სასურველი მახასიათებლები ჩემ გარშემო მყოფი ადამიანებისა, რამდენადაც მე ჩემთან კულტურულად და ბუნებრივად ახლოს მდგომებთან ურთიერთობა უფრო მიაღწილდება, ვიდრე უცხოებთან, მეორე მხრივ, როგორც ნიშნები, „სიმბოლოები“ იმისა, რომ ეს სხვანიც ჩემსავე ბუნებით ერთობას ეკუთვნიან (თუნდ ბუნებითვე და თუნდ მხოლოდ კულტურულად). თქმულიდან გასაგები ხდება, რომ ერის შვილთათვის საერთო ნიშნების, ანუ მსგავსებების, ჩამოთვლა (რასაც შეცდომით მიიჩნევენ ხოლმე ერის განსაზღვრებად) მუდამ პრობლემატურია. ეს ნიშნები ჩაკეტილ სიმრავლეს კი არ ქმნიან, არამედ ღიას: შემეცნების წინსვლის კვალდაკვალ მე შემიძლია ერის წევრთა შორის ახალახალი მსგავსებები აღმოვაჩინო, რომლებიც ერის შვილთ არ შეუნიშნავთ აქამდე ან მათზე რეფლექსია არ მოუხდენიათ. უფრო მეტიც: პრობლემატურია არა მარტო მსგავსებათა სია, არამედ ერის, როგორც იგივეობით შეკრული ჯგუფის, მფლობელობაში მყოფ კეთილსაგანთა სიაც კი. ამ კეთილსაგანებში რომ ტერიტორია შედის, ნათელია. მაგრამ შესაძლოა ტერიტორიის გარდა ერის საარსებო ბაზის როლში გამოვიდეს ტექ-

1 თვალსაჩინოა ერის ფიზიკური ტიპის (უფრო ზუსტად: ტიპებიც) არსებობა. ასევე, არსებობს ხასიათობრივი ეროვნული ტიპი (ან ტიპები), კულტურული ტიპი (ან ტიპები) და სხვ. ამგვარ ტიპთა სერია განუსაზღვრელი რაოდენობისაა: რაც უფრო ინტენსიურად ჩაუქვეყრდებით ადამიანთა შრავალგვარობას, მით უფრო მეტ სფეროში (ანუ მეტ ანთროპოლოგიურ განზომილებაში) მოგვიხდება ასეთ ტიპთა არსებობის კონსტატაცია და მით უფრო მეტი აღმოჩნდება სინამდვილის ისეთი სფერო, რომელშიც ამ სხვადასხვა ეროვნულ ტიპთა პროიცირება ხდება. მაგალითად, შოინახება პოეტური აზროვნების იაპონური ტიპი (ან ტიპები) და ფრანგული ტიპი (ან ტიპები), ფილოსოფიური აზროვნების გერმანული ტიპი (ან ტიპები) და ჩინური ტიპი (ან ტიპები), ფიზიკურთა თამაშის უნგრული ტიპი (ან ტიპები) და ესპანური ტიპი (ან ტიპები) და ა. შ.

ნოლოგიური დონეც (იხ. ზემოთ) ან თუნდაც რელიგია, რომელსაც ქვეშაბრტყეასთან მისვლის ფუნქციის გარდა, ის ფუნქციაც აქვს მო-
ჩვენება თვალში, რომ მის აღმსარებელთ, „ჩვეულ ერს“ მუდმივი
რეალური უპირატესობის გარანტიას აძლევს სამყაროს განმგებლის
წინაშე (მღრ. ებრაელთა ბედი შუა საუკუნეებში).

ეროვნული ერთობის მოცულობა. ზოგი იმ ნიშან-
თაგანი, რაც ზემოთ ჩამოვთვალეთ, ადამიანთა ბუნებითი, მაგრამ ერ-
მდელი ერთობების (გვარი, ტომი...) დამახასიათებელია, ზოგიც გამ-
ჯოფია, განმასხვავებელია ბუნებით და კულტურულად ახლოს მყოფ
კოლექტივებს — მონათესავე ერებს — შორის. კითხვა ის-
მის: სადაა საზღვარი, ერთი მხრივ, მონათესავე ერთა მიმართებასა
და, მეორე მხრივ, ერთ ერში შემაჯალ სხვადასხვა ეთნოგრაფიულად
და კულტურულად, ან თუნდაც ეთნიკურად და ენობრივად, განსხვავ-
ებულ სისხლით მონათესავე ჯგუფთა მიმართებას შორის?

ზემოთ შესაძლებლად ვცანით ერის განსაზღვრა ტელეოლოგი-
ურიად, ანუ როგორც ადამიანთა ისეთი კრებულისა, რომელსაც
გარკვეული ერთობლივი ფუნქციის შესრულების ცნობიერი ან
ცნობიერებამდელი მიზანი კრავს. ამ განსაზღვრებიდან გასაგებო-
ბდება ერთი ფუნდამენტური მნიშვნელობის ფაქტი, რომელიც არსე-
ბითია როგორც ერის რაობის გაგებისათვის ლოგიკურ (სისტემატურ)
პლანში, ისე მისი ფუნქციობის ახსნისათვის ემპირიულ, ისტორიულ
პლანში. ეს ის გახლავთ, რომ ერის მთლიანობას, ერთობას ქმნის
არა მის ელემენტთა (მასში შემაჯალ ინდივიდთა) ურთიერთმსგავსე-
ბის ხარისხი, რომლის იდეალური შემთხვევაც (ასე ვთქვათ, აბსო-
ლუტური მსგავსება) იქნებოდა ამ ერის სრული შინაგანი გაუდიფი-
რენცირებლობა, არამედ ერთობლივი მიმართება გარესამყაროსთან
— დანარჩენ კაცობრიობასთან. ამიტომ ხდება, რომ ზოგჯერ ისტო-
რიის მანძილზე ძალიან ნაკლებ გადიფერენცირებული ეთნოსი, ანუ
თითქმის ერთგვაროვანი მოსახლეობა, ძალიან მცირე სხვაობისდა-
მიუხედავად (კულტურაში, ენაში, ყოფა-ცხოვრებაში, განსახლების
ადგილში), ორ ან მეტ სხვადასხვა ერს ქმნის, ხოლო შინაგანად დი-
დად გადიფერენცირებული ეთნოსი (ენაში, ყოფაში, საცხოვრისის
გეოგრაფიულ პირობებში, კულტურულ ინსტიტუტებში და ა. შ. დიდი
მრავალგვარობის მქონე) მაინც ერთ ერად ერთიანდება და ერთ ერად
ცოცხლობს. პირველი შემთხვევის მაგალითია გერმანი ეთნოსი, რო-
მელიც რამდენსამე ერს ქმნის, აგრეთვე სლავი ეთნოსი, რომლის,
ყოველ შემთხვევაში, სამი ერი მაინც — რუსები, უკრაინელები და
ბელორუსები — ენობრივად და კულტურულად ძალიან მცირედ
განსხვავდებიან ერთმეორეში (მაგ., რუსულის მცოდნისათვის გასა-
გებია უკრაინული და ბელორუსული და პირუკუ). მეორის მკაფიო

მაგალითია ქართველი ერი, რომელსაც თავის შიგნით დიფერენცირების ბევრად უფრო მაღალი ხარისხი აქვს მეტყველებაშიც, ცხოვრების წესშიც (საცხოვრისის გეოგრაფიული პირობებისა და მიხედვით: მთა, ბარი...), კულტურულ ინსტიტუტთა მთელს კომპლექსშიც და ა. შ., ვიდრე გერმან ერებს ან ხსენებულ სლავ ერებს ერთმანეთს შორის. გერმანსა და სლავ ერებს თავისი ერთობლივი მიზნის (ფიგურალურად რომ ვთქვათ) განსაზოციელებლად კაცობრიობის კონტექსტში და მის პირისპირ — თავისი ერთობლივი ფუნქციის შესასრულებლად — ჰყოფნით კოლექტივის ის ზომა, რომელიც თითოეულ ამ ერთგანს აქვს. ქართველ ერს თავისი ამ მიზნის მისაღწევად, ანუ თავისი ფუნქციობისათვის, როგორც ერისა, არ ჰყოფნის არც ერთი მის შემადგენელ ნაწილთაგანი ცალ-ცალკე (და არ ჰყოფნიდა ისტორიულად). ცალ-ცალკე ნაწილების სახით წარმოდგენილი, იგი მხოლოდ ტომთა კრებადობა იქნებოდა და არა კაცობრიობის პირისპირ თავისი სახის მქონე ერი. ეთნოსის ჩამოყალიბება ერთად, ანუ მასში ეროვნული ცნობიერების გაღვიძება სწორედ ამ მისი ფუნქციის — კაცობრიობის პირისპირ საკუთარი სახის ქონის, მასში თანამონაწილეობის — ცნობიერების გაჩენას ნიშნავს.

რა თქმა უნდა, ეს „სახე“, რომელიც ერს აქვს (ან უნდა, რომ ჰქონდეს) კაცობრიობის პირისპირ (ან მისი იმ ნაწილის პირისპირ, რომელიც ამ ერის თვალსაწიერში შემოდის), ყველა ერისათვის ერთი და იგივე არაა, არამედ იგი ცვალებადობას — განვითარებასა და დეგრადაციას, ზრდასა და დაკნინებას — ექვემდებარება. მისი თანაგანმსაზღვრელია ისტორია. ერის ისტორია, მნიშვნელოვანწილად სწორედ კაცობრიობის წინაშე ერის მიერ თავისთავისათვის მიკუთვნებული ამ „სახის“ თანაგანსაზღვრაში მდგომარეობს. მაგრამ ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

IV. ერის დეფინიცია

ზემოთ ჩამოვთვალეთ ერის მახასიათებელ ნიშანთა მთელი რიგი. ეცადოთ ამ ნიშანთა შორის არსებითის გამორჩევით ერის ისეთი დეფინიციის პოვნა, რომელიც ყველაზე მოხერხებული იქნება მისი, როგორც ადამიანთა კავშირის ფორმის, აღწერისათვის.

ერი არის ადამიანთა პირადი ნაცნობობის არამაგულისხმებელი და ღირებულებრივად ნიშანდებული კავშირი, რომელიც დამყარებულია სისხლით ერთობის ცნობიერებასა და კაცობრიობის ისტორიულსა და პოლიტიკურ სისტემაში პრინციპულად თანასწორუფლებიან წევრად მონაწილეობის ცნობიერებაზე.

ის, რომ ამ დეფინიციის საშუალებით განსაზღვრული ცნების მოცულობიდან გამორიცხულია ერზე მცირე სისხლისმდიერი ერთეულები (გვარი, ტომი...), იმიტომ მიღწეული, რომ ამ განსაზღვრებაში შედის თვითგანსაზღვრა კაცობრიობის (და არა მისი რომელიმე უფრო მომცრო ნაწილის) ფონზე. გვარსა და ტომს, სანამ ეს უკანასკნელი თვითცნობიერ და კულტურულად გაფორმებულ, პოლიტიკური ნების მქონე ერთეულად, რაც იგივე ერია, ჩამოყალიბდებოდა, კაცობრიობის სისტემაში მონაწილეობის, პოლიტიკისა და ისტორიის სუბიექტად ყოფნის ცნობიერება არა აქვს. ის, რომ ერად უოფნა ერთობლივი ნებისა და ასეთი ერთობლივი თვითცნობიერების რაღაცა მინიმუმს გულისხმობს, თუ აქტუალურად მოცემულს არა, პოტენციურად მოცემულს მაინც (იხ. ზემოთ მსჯელობა ხალხზე-თავისთავად), ამ დეფინიციაში შესულია იმის წყალობით, რომ აქ ლაპარაკია კაცობრიობის ისტორიულსა და პოლიტიკურ სისტემაში მონაწილეობაზე, რაც. როგორც ცნობილია, კოლექტივის ნებისა და თვითცნობიერების რაღაცა დოზის გარეშე მოუაზრებადია; ხოლო ის, რომ ამ განსაზღვრების მოცულობიდან გამორიცხულია ერზე დიდი ერთეული — რასა — მიღწეულია იმიტომ, რომ აქ ლაპარაკია კაცობრიობის ისტორიულსა და პოლიტიკურ სისტემაში მონაწილეობაზე, რაც გულისხმობს ამ ჯგუფისთვის საკუთარი მეობის მიუცილებელ გაფორმებულობას კულტურის სახით. ეს ეხება როგორც კულტურას-თავისთავად, ანუ ადამიანთა ამ კოლექტივის ბუნებითი სპეციფიკის რეალიზაციას სოციალურ-ისტორიულ სფეროში, ისე სიმბოლურ. კულტურასაც, ანუ კულტურას იმ ფუნქციით, რომ ერის, როგორც ასეთის, არსებობის ნიშანი და დადასტურება იყოს. ოდენ-ბუნებითი ერთობისაგან, როგორსაც წარმოადგენს რასა, ჩვენი დეფინიციის შინაარსს ისიც ასხეავებს. რომ რასას არა აქვს ნება, როგორც ასეთი, ჩვენს დეფინიციაში კი იგი, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, იგულისხმება (აღსანიშნავია, რომ შესაძლებელია რასაში, რომელიც დანარჩენ კაცობრიობას უპირისპირდება, — ან რომელსაც დანარჩენი კაცობრიობა უპირისპირდება, — როგორც რასა. დაიბადოს რასის ღირებულებრივად განსაზღვრული ცნობიერება და რასული ნება, რომელიც გამოვლინდება სოციალურ აქტივობათა სხვადასხვა ფორმებში, როგორც ამას მართლაც ადგილი აქვს, ვთქვათ, „ზანგობის“ (negritude) მოძრაობის სახით).

ერის სხვა მახასიათებლებზე, ალბათ, უფრო მართებული იქნება, თუ ვილაპარაკებთ როგორც ერის თვისებებზე და არა მის არსებით ნიშნებზე. ამათში აქ განმარტებას საჭიროებს ტერიტორიის ერთობის ნიშანი. ის, რომ ერს, როგორც ადამიანთა ერთობის ფორმას, თავისი ტერიტორია აქვს, ემპირიული ფაქტია და

იგი კმარა იმის დასასაბუთებლად, რომ თუ ერს (გამონაკლისის სახით) იგი არა აქვს, მას იგი (სამართლიანობის პრინციპიდან გამომდინარე) უნდა ჰქონდეს. მაგრამ ერი ერი იქნებოდა და მისი დეფინიცია არ შეიცვლებოდა, კაცობრიობას რომ დედამიწის ნაცვლად სხვაგან ეცხოვრა და ძირითად საარსებო ბაზად, თავისი მრავალმხრივი აქტივობის გაშლის ბაზად ტერიტორია კი არა, სხვა რამ ჰქონოდა. ერი, როგორც კაცობრიობის მაკლასიფიკირებელი და გამყოფი კატეგორია, თუმცა ტერიტორიის მფლობელობაზე უწინარესი არაა ისტორიულად (ყოველ შემთხვევაში, ეს ღია საკითხია), მაგრამ უწინარესია „ლოგიკურად“, ადამიანისათვის არსებულ სხვადასხვა მოტივაციათა ბუნებრივად აუცილებელი იერარქიის პლანში. იგი, ასე ვთქვათ, იდეალური კატეგორიაა, ხოლო ის, რომ მას ტერიტორია აქვს (და, — გავუსვათ კიდევ ერთხელ ხაზი, — უნდა ჰქონდეს), მხოლოდ ამ იდეალური კატეგორიის „დედამიწურ“ სინამდვილეში რეალიზაციის ნაყოფია. ამიტომაც შეცდომა იყო თავის დროზე რიგი ავტორების კამათში ერის არსებითი ნიშნების თაობაზე იმ ფაქტის დამოწმება, რომ ებრაელებს ტერიტორია არა აქვთ. წინააღმდეგ ამ ავტორებისა, აქედან არ უნდა გამოტანილიყო დასკვნა, რომ დედამიწის პირობებში სხვა ერთათვისაც მათი ერობა ერთობლივი ტერიტორიის გარეშეც შეიძლება მოიპოვოს, გვიგოთ ან უზრუნველყოთ, არამედ მხოლოდ იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა, რომ იმას, ვისაც იგი არა აქვს, დედამიწის პირობებში იგი უნდა ჰქონდეს. ანალოგიური მსჯელობა შეგვიძლია ენაზეც, როგორც ერის ნიშანზე. ის, რომ საკუთარი ენა ერის ყველაზე თვალსაჩინო და ღრმა მახასიათებელია, ემპირიული ფაქტია, მაგრამ ერი, როგორც იდეალური კატეგორია, ამ ფაქტის მიღმაც დგას. ფიგურალურად რომ ვთქვათ: ის, რომ homo sapiens-ს ბგერითი ენა გააჩნია და მისი გონი ამ ენაში ცოცხლობს, შემთხვევითია, მაგრამ თუ ერს საკუთარი ენა არა აქვს (იხ. ირლანდიის მაგალითი), მას უნდა ჰქონდეს იგი და, როგორც ივრითის მაგალითი მოწმობს, შესაძლოა ექნეს კიდევ ფაქტობრივად.

იმ ავტორებმა, რომლებიც ერის დეფინიციას მხოლოდ მის წევრთა შორის არსებული მსგავსებების და მის საერთო მფლობელობაში მყოფი კეთილსაგნების ჩამოთვლით ლამობდნენ, ვერ გაარკვიეს ცალსახად და გამონაკლისთა დაუშვებლად ტერიტორიისა და ენის ადგილი თავიანთ განსაზღვრებებში. ეს ფაქტი იმას მეტყველებს, რომ ერის ცნების განსაზღვრების მოცემა, როგორც მართლედ აღმწერი განსაზღვრებისა, შეუძლებელია. ერის, როგორც კონკრეტული სინამდვილის, უკან მისი, თუ შეიძლება აქ გამოვიყენოთ ეს ტერმინი, ინტელიგიბილური ვინაობა, ინტელიგიბი-

ლური კრებითი ხასიათი (ამ სიტყვის კანტისეული აზრით) დგას. ღირებული შიდა-ჯგუფი, „ჩვენი“, იმთავითვე იგივეობრივი ერთობლიობა ადამიანებისა, „ვართ“ — ესაა არაარაციონალიზებადი და დაუყვანადი პირველადი ფაქტი, მოუცილებელი რეალობა ჩემი ცნობიერებისა და განცდისა. ხოლო როგორ ხდება ამ „ჩვენი“ „ყოფნის“ რეალიზაცია კონკრეტულ ისტორიულსა თუ სამეურნეო სიტუაციაში, ამას უკვე თვით ეს სიტუაცია თანაგანსაზღვრავს და შესაძლო ვარიანტთა თვალგადაუვლებ კრელ მრავალგვარობას ქმნის.

• • •

ეს, რაც ითქვა, ერის, თუ შეიძლება აქ ეს სიტყვა ვიხმართ, რეფლექსიის მიერ დეფინიციაა. ჩვენი საკითხისათვის გარკვეული მნიშვნელობა აქვს მის რეფლექსიამ დეფინიციასაც, ანუ, თუ გნებავთ, მის დეფინიციას რეფლექსიის იმ ზომის პირობებში, რომელსაც „ბუნებრივ პოზიციაში“ მდგომი, ყოველდღიური ინტერესებით მაცხოვრებელი, არათეორეტიკოსი ადამიანი ახდენს.

ასეთი ადამიანისათვისაც „ერი“ კორელატიური (ძიმაბრთებითი, სხვა ადამიანთაგან გამომყოფი) ცნებად არის დაგენერტირებული. მსჯელობა „ვარ A ან B ერის წარმომადგენელი“ არანაქლებადაა პასუხი კითხვისა „ვინ ხარ შენ კაცობრიობის შიგნით?“ „კაცობრიობის რომელ ქვეკლასს ეკუთვნის?“, ვიდრე კითხვებისა „ვისი მოდგმისა ხარ?“ „სისხლით ვის ეკუთვნის?“ ან „რომელ ენას ეკუთვნის?“, და უფრო მეტადაა, ვიდრე კითხვებისა „რომელი და რომელი ნიშნებით გაერთიანებულ ადამიანთა კლასს ეკუთვნის?“ „ვისი მოქალაქეობისა ხარ?“ „რა სადაურობა-ადგილსამყოფელისა ხარ?“ და სხვ... თვით ბუნებრივ თვითიდენტიფიკაციაშივე ეს ორივე უმთავრესი მომენტი ეროვნებისა — ბუნებითი და ფუნქციონალური, მიზნობრივი ერთობა (სუბიექტად ყოფნა დანარჩენი კაცობრიობის პირისპირ) — უკვე მოცემულია, როგორც ურთიერთდამოუკიდებელი და თავთავისებურად სრული. ამგვარად, თვით კითხვა, „რომელი ერისა ხარ?“ ადრესატში უკვე ტელეოლოგიურ მომენტს გულისხმობს: იგი არკვევს, რომელ ერთან აიგივეებს ადრესატი თავს შეგნებული აქტით, აქტით, რომელშიც თავისუფალი არჩევანი და ბუნების მიერ გახსაზღვრულობაა შეერთებული.

| არჩევანის თავისუფლება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი თავის ღირებულებრივად ნიშანდებულ თვითიდენტიფიკაციას ეროვნულ ნიშნით ახდენს (და არა, ვთქვათ, თავისი სოფლის ან პროვინ-

ციის დასახელებით) და, ამგვარად, ახდენს მას კაცობრიობის კონტექსტში. მისი პასუხის ობიექტური განსაზღვრულობა კი იმაში მდგომარეობს, რომ მის შესვლას მოცემულ ერში (და არა სხვა ერში) განსაზღვრავს მისი ისეთი ნიშნები, რომლებიც, როგორც წესი, მასზე დამოკიდებული არაა (პირველ ყოვლისა, სისხლი, შემდეგ ენა, კულტურული კუთვნილობა საერთოდ, ეროვნულ ტერიტორიაზე ცხოვრება და სხვა).

ვ ერის, როგორც ჯგუფის, მიმართება ისტორიასთან

ზემოთ ვთქვით, რომ ის „სახე“, რომელიც ერს აქვს (ან უნდა, რომ ჰქონდეს) კაცობრიობის პირისპირ (ან მისი იმ ნაწილის პირისპირ, რომელიც ამ ერის თვალსაწიერში შემოდის), ყველა ერისათვის ერთი და იგივე არაა. იგი ექვემდებარება ცვალებადობას — განვითარებასა და დეგრადაციას, ზრდასა და დაკნინებას — და სწორედ ამით (და მხოლოდ ამით) არის ერი ისტორიული კატეგორია, ანუ ისეთი კატეგორია, რომელიც ისტორიის რაღაც გარკვეულ საფეხურზე ჩნდება. ის, თუ რად მიაჩნია ამა თუ იმ ერს თავი კაცობრიობის პირისპირ, რა უნდა, რომ იყოს, და რისი იმედი აქვს, რომ იყოს (შესაძლებლის ფარგლებში), დიდწილად განსაზღვრულია ამ ერის წინა თაობების მინდლწევარით, იმით, თუ რა სახე მისცეს მათ თავის ამ „შიდა-ჯგუფს“ და რა ადგილი დააკავებინეს მას, — ან, თუ გნებავთ, რა როლი დააქისრეს მას — დანარჩენი კაცობრიობის პირისპირ. დიდი, ძველი კულტუროსანი ერის „პრეტენზია“ კაცობრიობის მიმართ სხვაა, ხოლო მცირერიცხოვანი, წარსულში კულტურის არშემქმნელი და აწმყოში სხვათათვის მიმზიდველი კულტურის არშქმნე ერისა — სხვა. სპეციფიკურია, რაღა თქმა უნდა, ისეთი ერის პრეტენზიაც, როგორსაც ჰეგელი „მსოფლიო-ისტორიულ ერს“, ანუ მსოფლიოს ისტორიაში თვისებრივად ახალი ეტაპის შემქმნელ ერს, უწოდებს, პირველი ამ პრეტენზიათაგანი შეიძლება ასე იქნეს ექსპლიცირებული: „კაცობრიობაში ერთ-ერთი უძლიერესი არმია და ფლოტი ჩვენ გვყავს, ერთ-ერთი უმაღლესი ტექნიკა და მეცნიერება ჩვენ გვაქვს, გვაქვს საუკეთესო ჰუმანიტარული კულტურა, ცხოვრების ყველაზე რაციონალური და ჰუმანური წესი, სამართლიანად მოწყობილი საზოგადოება, ყველა ნიჭის და უნარის მქონე ადამიანებისაგან შეედგებით“ და ა. შ.. მცირერიცხოვანი და მცირედ კულტუროსანი ერის პრეტენზია შეიძლება ასე იქნეს ექსპლიცირებული (ზღვრულ შემთხვევაში): „ყველაზე ვაჟაკი ბიჭები და ყველაზე ლამაზი გოგონები ჩვენს სოფლებში იზადებიან. ყველაზე სანდო, უღალატო და გამბედავი ხალხი ჩვენ ვართ. პირო-

ბები რომ გვეკონდეს, არავის არაფერში ჩამოვრჩებით“. ამას შესაძლებელია ზედ დაემატოს: „თუ არ გჯერათ, ესა და ეს ჩვენგან გასული გამოჩენილი ადამიანი გაიხსენეთ!“. დასასრულ, „მსოფლიო-ისტორიულ“ (ჰეგელის ტერმინით) ერის, ანუ თავისი მისიის მართებული ან ყალბი ცნობიერების მქონე ერის, პრეტენზია კაცობრიობის მიმართ ისაა, რომ მას ეს უკანასკნელი ამა და ამ მოსაწონი მიმართულებით „მიჰყავს“, მას ამა და ამ ფორმას აძლევს, როგორც მასალას, და ა. შ. როდესაც ჰეგელი თავის კონცეფციას ქმნიდა, ეროვნული მისიის იდეა მსოფლიოში უცხო არ ყოფილა (ანტიკურობასაც რომ თავი დაეანებოთ, მისიის ცნობიერება თანამედროვე ფრანგებსაც ჰქონდათ). როგორც პირველ. ისე მეორე და მესამე შემთხვევაში ერის ერთობას თავის წამყვან სტიმულად ისა აქვს, რომ კაცობრიობის პირისპირ თავისი ამა და ამ სახის დაცვა და შენარჩუნება შეძლოს. ეს სახე — ეს „საკუთარი თავის ხატი“ (Selbstbild), როგორც ვთქვით, ისტორიულად მუშავდება და, რაკი შემუშავდა, შემდეგ ფუნქციობას განაგრძობს, როგორც ფაქტორი. მაგრამ ისტორიულად მუშავდება არა მარტო ერის კონკრეტული „სახე“ კაცობრიობის პირისპირ, არამედ თვით ერის, როგორც ადამიანთა ერთობის ფორმის, იდეა. ეროვნული ცნობიერება ცნობიერების მაღალი ფორმაა და მას მიღწევა სჭირდება. ზემოთ ნათქვამიდან ნათელია, რომ ერის იდეის, თუნდაც ჭერ ბუნდოვანი-სა და გამოუყვეთავის, არსებობისათვის საჭიროა, რომ ადამიანთა ცნობიერებაში არსებობდეს კაცობრიობის იდეა, რათა ერი მის ფონზე გამოიკვეთოს, უნდა ჰქონდეს ისტორიული შემდგომადობის იდეა. საკუთარი ბუნებითობის სოციალურ-პოლიტიკურ სფეროზე პროიტიკების შესაძლებლობის იდეა, პასუხისმგებლობის იდეა, უფრომ, მეტ-ნაკლებად ერთგვაროვანი მასისაგან ერთიანი, სოციალურ-პოლიტიკური ნებით. შეკრული ბუნებითი შიდა-ჯგუფის პრინციპული განსხვავებულობის იდეა და სხვ... ეს იდეები არც გვარს აქვს პრიმიტიულ საზოგადოებაში და არც ტომს ტომთა გაერთიანება ერადან თუნდაც ტომის ერად ჩამოყალიბება ამ იდეათა მომწიფებას, ცნობიერების სათანადო დონემდე განვითარებას გულისხმობს.

ვიდრე მსჯელობას განვაგრძობდეთ, წინ გაუუსწროთ ჩვენი თემის განვითარებას და ერთი მომენტი ეთიკის სფეროდან მოვიტანოთ. ინდივიდუალური პიროვნების ღირსებაც და, უფრო ზოგადად, მისი პიროვნულობის ხარისხიც იზომება მისი მიმართებით ისეთ თვისებებთან და ისეთ იმპერატორებთან, რაც ადამიანისათვის ზოგადია, და არა მის სპეციფიკურ, მართებულად ან უმართებულოდ თავისთავისათვის მიწერილ „მისიასთან“ რიგითი კაცის, როგორც თავისუფალი და პასუხისმგებელი არსების; ღირსება იმდენად ღიძია ეთიკური ღირსის

თვალში, რომ იგი მის ნებისმიერ სპეციფიკურ მისიას ჩრდილავს და ეს უკანასკნელი ვერანაირად ვერ ამართლებს ამ ადამიანში ხარვეზის არსებობას იმ „მინიმუმთან“ მიმართებით, რომელიც რიგით კაცს მოეთხოვება. ამ მსჯელობის ანალოგიით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერის ღირსების საზომიც და ერის ფუნდამენტური მკერთბელიც მისი ზემოხსენებული „სახის“ ის კომპონენტია, რომელიც ყველა დონისა და რანგის ერისთვის საერთოა — საკუთარი, განუმეორებელი სახის მქონებლობა, როგორც ასეთი, — და არა მართებულად ან უმართებულად თავისთავისათვის მიწერილი „მისია“.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ ერის ისტორიულობა მხოლოდ მის გაჩენას ეხება, როგორც ერთხელობრივ აქტს, და არაერთარ შემთხვევაში — მის წარმავლობას. ერის გაჩენა, ისევე როგორც ისტორიის ხდომილებები საერთოდ, შეუქცევადი ხდომილებაა და მხოლოდ ამ ზოგადი შეუქცევადობის წყალობითაა, რომ ისტორია ისტორიაა და არა წრებრუნვა. საკითხის სინათლისათვის შეგვიძლია მოვიყვანოთ ანალოგიური ვითარება ბუნების სამყაროდან. სიცოცხლის გაჩენა არაორგანული მატერიისაგან ადამიანის გაჩენა თავისი წინაპარი ანთროპოიდისაგან და სხვა ამგვარები სულ ისტორიული და ერთხელობრივი ხდომილებებია. მაგრამ ისტორიულობა აქ არ ნიშნავს განქარვებადობას. ადამიანი, თუნდაც გაქრეს, მაიმუნად აღარ გადაიქცევა. ასევეა ერის, როგორც ისტორიული კატეგორიის, ისტორიული ბედიც. ერები გაჩნდა (თითოერი — თითოჯერ) ისტორიული განვითარების ძალით, მაგრამ აქედან ვერ გამოვიტანთ დასკვნას, რომ გარდუვალა (ან თუნდაც შესაძლებელია) მათი კვლავ გაქრობა და კაცობრიობის პირველად გაუდიფირენცირებელ მდგომარეობაში დაბრუნება, სადაც ოჯახისა და გვარის ან რომის გარდა არ არსებობდა სხვა ისეთი „ჩვენ“-ჯგუფი, ანუ არ არსებობდა ისეთი მყარი, გადაუღაზავი და ღირებულეზრებრივად ნიშანდებული ნაერთი ადამიანებისა, რომელშიც წევრები ერთმანეთს არ იცნობდნენ და მაინც ერთ სუბიექტად ედგნენ პირისპირ დანარჩენ კაცობრიობას, როგორც პარტნერი.

იმის შენიშვნაც გემართებს, რომ ერის ისტორიულობა არ ნიშნავს, თითქოს ერი, როგორც ადამიანთა ჯგუფობრიობის ერთ-ერთი სახე, მხოლოდ ისტორიული იყოს თავისი რაობით. ერი, როგორც ფორმა ადამიანთა ურთიერთკავშირისა, მართლაც ისტორიულია ზემოხსენებული აზრით. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ისიც, რაც ამ ფორმას იღებს, ისტორიულია. მეთოდურად უმართებულო იქნებოდა აქედან დასკვნა, თითქოს ღირებულეზრებრივად ნიშანდებულ ბუნების ჯგუფად ყოფნა, ანუ გარესამყაროს პირისპირ არა მარტო „მე“-დ,

არამედ „ჩვენ“-ადაც ყოფნა, ადამიანთა ფუნდამენტური, მოუცილებელი თვისება არ იყოს და მას ისტორიულობის, უდროობის ნიშანი ვერ მიეწერებოდეს.

საქმაოდ გავრცელებული შეხედულებით, რომელიც უკიდურეს ნიჰილიზმად შეიძლება ჩაითვალოს ერის, როგორც სოციალური კატეგორიის, შეფასებაში, ერი ისტორიულად იგივეა, რაც ბუჩქუ-აზიული, ანუ კაპიტალისტური განვითარების შედეგად წარმო-ქმნილი ერთიანი ეკონომიკის ბაზაზე შექმნილ ერთიან რეგიონებში მყოფ, ჯერ ერთიანი ბაზრით, შემდეგ კი სხვა ნიშნებით (ენა, კულტურა...) გაერთიანებულ ადამიანთა კრებული. ამ შეხედულებით, ბუჩქუაზიული საზოგადოების გაჩენამდე ერი ამ სიტყვის ნამდვილი აზრით არც არსებულა, პირველი ერების, ანუ ევროპის ბუჩქუ-აზიული ერების ჩამოყალიბება მეთხუთმეტე საუკუნიდან ან მისი ახლო ხანებიდან იწყება (უფრო ხშირად ამ თარიღად ასახელებენ მე-16 საუკუნეს, როცა, ამ შეხედულებით, ფრანგი ერი გაჩნდა). ეს აზრი ამოდის არა იმდენად ამ დროს საფრანგეთის ერთიანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ფაქტიდან (სახელმწიფოები მანამდისაც ბევრი ყოფილა, მათ შორის ერთი ენისა და კულტურის მატარებელ ეთნოსთა სახელმწიფოებიც), რამდენადაც ფრანგთა შორის ერთიანი ცნობიერების, როგორც ეროვნული ცნობიერების, და ამ ცნობიერების მიერ თავისი ერისადმი განსაკუთრებული (თუ შეიძლება ასე ითქვას, აბსოლუტური) აქსიოლოგიური სტატუსის მინიჭების ფაქტიდან. მაგრამ ვინაიდან ეს ეპოქა დღევანდელი საფრანგეთის საზღვრებში მოქცეული მრწა-წყლის ეკონომიკური ინტეგრაციის, ერთიანი ბაზრის ჩამოყალიბების და სხვა ამასთან დაკავშირებული სოციალურ-ეკონომიკური პროცესების ეპოქაა, ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებასა და მის აქსიოლოგიურ ტრიუმფსაც ამ ფაქტორებით ხსნიან.

საქმის ეს ახსნა არაადეკვატურია იმდენად, რამდენადაც იგი შინაგან კავშირსა და აუცილებელ გამომდინარეობას ხედავს იქ, სადაც სინამდვილეში მხოლოდ ისტორიული ერთდროულობა გვაქვს, სავსებით გასაგები მიზეზების მქონე ეროვნული ცნობიერება იმიტომ კი არ ყალიბდება, — უფრო ზუსტად, იმიტომ კი არ ამოდის ყრუ გულისთქმის სტატუსიდან ნათელი აქსიოლოგიური უპირატესობის მქონე შეგნების დონემდე — რომ მისი მატარებელნი ეკონომიკურად ერთიანდებიან, არამედ იმიტომ, რომ ცნობიერების ზოგადი სეკულარიზაცია — რელიგიური თვითიდენტიფიკაციის, როგორც პირველი სოციალური თვითიდენტიფიკაციის, მოხსნა ხდება. თმობს რა თავის შესამყაროულ აბსოლუტურ აქსიოლოგიურ ორი-

ენტირს, ეპოქის შემქმნელი საშუალო ადამიანი ასეთ აბსოლუტურ ორიენტირს ქვეყნად ეძებს და სავსებით ბუნებრივად, მას თავის ეროვნულ კოლექტივსა და მის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ინტერესებში პოულობს. მართალია, ცნობიერების სეკულარიზაცია თავის მხრივ ეკონომიკურ ძვრებთანაცაა დაკავშირებული, როგორც შედეგი მიზეზთან, მაგრამ ეს არ, იმას ნიშნავს, რომ ევროპის ქვეყნების ეკონომიკური სტრუქტურის ცვლა ცნობიერების სეკულარიზაციის ერთადერთი მიზეზია, არც იმას, რომ ეროვნული ცნობიერება სხვაგვარი მსოფლმხედველობებისა და სხვაგვარი იდეოლოგიური პირობების საზოგადოებებში არ არსებულა, და არც იმას, რომ იგი ევროპის ქვეყნებში არ არსებობდა, პოტენციურად მაინც, მანამდე, სანამ ცნობიერების სეკულარიზაციასთან დაკავშირებით აღიარებას მიიღებდა.

VI. ე რ ი ს ნ ე ბ ა

ლიტერატურაში არცთუ იშვიათია, რომ ერს კოლექტიურ „პიროვნებას“ უწოდებენ არა მარტო მეტაფორულად, არამედ ამ სიტყვის პირდაპირი აზრითაც. თვალში საცემია, რომ ამგვარი სიტყვახმარება ეწინააღმდეგება პიროვნების იმ საყოველთაოდ აღიარებულ ნიშანს, რომ მას ერთი „ცენტრი“ აქვს, მაშინ როცა ერი კოლექტივია და, მაშასადამე, მრავალი, თავ-თავისი „ცენტრის“ მქონე პიროვნებისაგან შედგება (ამ შეუსაბამობაზე მიუთითებს, სხვათა შორის, მ. შელერიც, რომელიც ერს ისტორიის ერთადერთ სუბიექტად თვლის). მიუხედავად ამისა, ვცადოთ უფრო დეტალურად გავარკვიოთ ერის აზრის მიმართება ამ ცნებასთან.

„პიროვნების“ ცნება ორ სხვადასხვა აზრს მოიცავს: ერთი მხრივ, პიროვნება ამა და ამ ნიშანთა მატარებელი სუბიექტია (ცნობიერი, ღირებულებათმხედველი, მიზანთმსახველი, პასუხისმგებლობით აღჭურვილი და სხვ). მეორე მხრივ, იგი ამგვარ სუბიექტად გაცნობიერებული ობიექტია, ანუ ისაა, ვიზედაც პასუხისმგებელი ვარ, ვის ინტერესებსაც ვითვალისწინებ (პირდაპირ ან არაპირდაპირ) ჩემს მიზანთსახეაში, ვისაც ვამართლებ ან ვამტყუნებ ჩემს ეთიკურ მსჯელობაში, და ა. შ. ეს ვითარება შიდა-ჯგუფისათვის სავსებით იმის მსგავსია, რაც გვაქვს ინდივიდუალური მე-ს შემთხვევაში, რომელიც, ერთი მხრივ, ფუნქციობს როგორც სუბიექტი, მეორე მხრივ კი არის ობიექტივირებული, ჩემ მიერ „გვერდიდან“ დანახული ჩემივე მე, ანუ ობიექტად შევლინება.

ამ მეორე აზრით არაფერი გვიშლის ხელს, რომ ერი კოლექტიურ პიროვნებად ჩავთვალოთ. ამ კოლექტივთან ჩემი თავი იდენტიფიცირებული მყავს და, ამგვარად, მისი პრესტიჟის, პასუხის-

მგებლობის, ეთიკური შეფასებადობის, მრავალგვარი ინტერესების მონაწილე ვარ. მისი იდეოლოგია, ანუ მისი იმად ყოფნა, რაც იგი არის, მისი არდაშლა, მისი თავისთავადობა და ქმედებისუნარიანობა ჩემთვის ღირებულება, ისევე როგორც ყოველივე ეს ღირებულება ინდივიდუალური მე-ს შემთხვევაშიც. რაც შეეხება ერის პიროვნებად ყოფნას ამ სიტყვის პირველი აზრით, ამ კითხვის პასუხი ორგანულადაა დაკავშირებული საკითხთან, აქვს თუ არა ერს ერთიანი ნება, როგორც ასეთი, და არა როგორც მხოლოდ ინდივიდების ნებათა ტოლქმედი (მათი ჯამი) ან ამ ნებათა კოოპერირების ნაყოფი. ამ კითხვის საპასუხოდ შეგვიძლია, შემდეგი წანამძღვრებიდან ამოვიღეთ.

პუსერლი სამართლიანად შენიშნავს „კარტეზიულ მედიტაციებში“, რომ სენსუალიზმი არასწორად უდგება პრობლემას, როდესაც შემეცნების აღწერას შეგრძნებებით, ანუ ყველაზე მარტივი პროცესით, იწყებს. სენსუალიზმის შეცდომა იმის ვერდანახეა, რომ შემეცნება პირველ ყოვლისა საზრისიანი აქტია, რომელსაც სუბიექტი ახორციელებს და რომელიც მხოლოდ რეალიზდება ამ და ამ პროცესთა სახით, მაგრამ მათში არ მდგომარეობს, რის გამოც იგი გაგებულ უნდა იქნეს სწორედ როგორც აქტი და არა როგორც ამ პროცესთა ჯამი ან სტრუქტურა. ასევე, ცდება ერის, როგორც სოციალური რეალობის, აღმწერი, როცა ამბობს, ოჯახებიდან დგება გვარი, გვარებისაგან — ტომი და ტომებისაგან — ერიო, იმის ნაცვლად, რომ თქვას, კაცობრიობა იყოფა ერებად, როგორც ამა და ამ ფუნქციონალობის მქონე ერთეულებად, და ეს ერთეულები ასეთ და ასეთნაირად სტრუქტურირებულ და ასეთი და ასეთი ელემენტებისაგან ამა და ამ წესით შემდგარ ჯგუფებად რეალიზდებოდ. ამის ანალოგიურადვე, არ იქნება ადეკვატური ერის ნებაზე მსჯელობისას იმის თქმა, რომ ინდივიდის თვალში ერის ნება წარმოდგება მხოლოდ როგორც ინდივიდების ნებათა ტოლქმედი ან მათი სტრუქტურა, ხოლო საკუთარი ნების მიმართება ეროვნულ ნებასთან ინდივიდს წარმოუდგება მხოლოდ როგორც თავისი უკვე მზა და ჩამოყალიბებული ნების გაფართოებული რეალიზაცია თავის თანამემამულეთა ნებებთან დაჯამების ან კოოპერირების გზით (ან თუნდაც მათ ნებათა ლიტონი „აყოლიების“, მათი „დარაზმების“, მათთვის საკუთარი ნების თავს მოხვევის გზით). უფრო მართებული იქნება იმის კონსტატაცია, რომ ინდივიდის მიერვე თავისი ნება განიცდება არა მხოლოდ როგორც პირველადი ერთობლივ ეროვნულ ნებასთან მიმართებით, არამედ აგრეთვე როგორც მეორეული მის მიმართ: თავის სოციალურ ნებაში (სოციალურად ქმედით ნებაში) ინდივიდს

ყოველთვის თანაინტენდირებული, თანანაგულისხმევი აქვს თავისი შიდა-ჩგუფის (ამ შემთხვევაში, ერის) ერთობლივი ნებაც, როგორც თავისი ნების მიმართ პირველადი და მისი თანაგანმსაზღვრელი. ამგვარად, ინდივიდს თავისი შიდა-ჩგუფის ნებისადმი დამოკიდებულებაში ორი სხვადასხვა „ხაზი“ აქვს — ურთიერთდამოკიდებული და სხვადასხვა კომბინაციით, „აქცენტთა“ სხვადასხვაგვარი განაწილებით ურთიერთზემოქმედი: ერთი მხრივ, ჩგუფის ნება ინდივიდის ნების გაგრძელებაა და შემდგარია მისი და მის მსგავსთა ნებათაგან. მეორე მხრივ, თვით მისი ნება მისი ჩგუფის ნების განაყოფია, ელემენტია და თვითონ იგი, როგორც ინდივიდუალური ნების მქონე, განაყოფია ამ ერთიანი მთელისა, გამოდიფერენცირებულია მისი ერთობლივი ნებისაგან.

საბოლოოდ, როგორც ჩანს, ვითარება ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: პირველადი ფაქტია, რომ ინდივიდი არ არის სავსებით გამოყოფილი თავისი ბუნებითი ჩგუფისაგან, იგი თავის მეობას, რაღაცა ზომით და რაღაცა ფორმით, ჯერ ვიდრე თავის ჩგუფში ათავსებს, მსგავსად ფუტკრისა, რომლისათვისაც მისი მე (რამდენადაც მისი ქცევის მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ) მისი სკაა. მეორე მხრივ, ინდივიდის ერთერთი საყრდენია სრული, აბსოლუტური თავისთავადობისა და დამოუკიდებლობის, ანუ ნებისმიერ კოლექტივს გარეთ დგომის ცნობიერება და განცდა. ეს ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ფუნდამენტური ტენდენცია ადამიანის პოზიციისა სამყაროში ერთმეორეს ეხლართება და კვეთს, მაგრამ ვერ სძლევს და ვერ სპობს, არამედ მარადიულ დუალიზმში თანაარსებობს. ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ არც ერთი ამ პოზიციათაგანი არ დგას პრინციპულად ერთიკის გარეთ, როგორც „ჩოგურად კოლექტივისტური“, ერთი მხრივ ან „ეგოისტური“, მეორე მხრივ, არამედ ორივე შეიცავს ეთიკურ განეითარების — პასუხისმგებლობისა და ღირებულებრივი დეტერმინაციის — შესაძლებლობას.

თუ მეორე ტენდენცია გვაქვს მხედველობაში, მაშინ ერს, როგორც ამა და ამ წესით არსებული ნების მატარებელს, „პიროვნებას“ ვერ ვუწოდებთ სხვაგვარად, თუ არ მეტაფორულად. თუ პირველიდან ამოვალთ, მაშინ, — რამდენადაც ერი მართლაც ისტორიისა და საკაცობრიო პოლიტიკური ცხოვრების სუბიექტია (უფრო მეტიც — სუბიექტია *par excellence*), — შეგვიძლია მის მიმართ ეს ცნება ვიხმაროთ.

ერი არ არის ერთადერთი ღირებული და დიდი (ანუ პირადი ნაყენობის შესაძლებლობის ფარგლებს გარეთ მდებარე) შიდა-ჩგუფი. არის სხვებიც. ჩვენ ამათგან განსახილველი გვყავს მხოლოდ ზოგი, სახელდობრ, ისეთები, რომლებიც ერთან მეტოქეობის განაცხადით გამოსულან საზოგადოებრივი ცხოვრების ასპარეზზე ან რომელთა ასეთი გამოსვლაც მოაზრებადია. ამგვარ ჩგუფებს შემდეგი ნიშნით გამოვყოფთ.

ზემოთ ვთქვით, რომ ადამიანთა ის ერთობლიობანი, რომელთაც ერებად ვიცნობთ, კაცობრიობის პირველი დაყოფის შედეგია (რათქმა უნდა, ლაპარაკია დაყოფაზე სისტემატურ პლანში და არა ქრონოლოგიურში). ერებად დაყოფა ვერ განხორციელდება ვერაერთარი სხვა მასშტაბით, თუ არ კაცობრიობის მასშტაბით (ან მისი ჩვენს გონებრივ თვალთახედვის სფეროში მყოფი ნაწილის მასშტაბით). ყველა სხვა სოციალური დაყოფები, როგორც ვთქვით, ამ ერთს მოსდევს: დაყოფა პროფესიების მიხედვით, კლასების მიხედვით და ა. შ. — და, მაშასადამე, დასაყოფ სფეროდ გულისხმობს რაღაცა კაცობრიობაზე უფრო მცირე არეალს (მოცემულ საზოგადოებას, მოცემულ ქალაქს და ა. შ.). ამგვარად, თუ საკითხს პიროვნების პლანში გადმოვიტანთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ეროვნული კლასიფიკაცია ერთადერთია სოციალურ კლასიფიკაციათა შორის, რომელიც ადამიანს კაცობრიობის კონტექსტში ათავსებს, ანუ იმ მაქსიმალურ კონტექსტში, რომელიც კი მისაწვდომია ადამიანის გონებრივი პორიზონტისათვის და ეგზისტენციალური ინტერესებისათვის. ამ აზრით ვთქვით, რომ ერებად კლასიფიკაცია აბსოლუტური კლასიფიკაციაა სოციალურ კლასიფიკაციათა შორის და რომ ეროვნული თვითიდენტიფიკაცია აბსოლუტური თვითიდენტიფიკაციაა სოციალურ თვითიდენტიფიკაციათა შორის. ამრიგად, ჩვენ გვაინტერესებს მხოლოდ ისეთი შიდა-ჩგუფები, რომლებიც, თავისი განაცხადის მიხედვით, კაცობრიობის პირველი დაყოფით მიღებული ჩგუფები არიან.

კაცობრიობის სხვა პირველი კლასიფიკაციის და, შესაბამისად, ინდივიდის სხვა პირველი ჩგუფური თვითიდენტიფიკაციის შესაძლებლობა, რამდენადაც დღეს არსებული ისტორიული გამოცდილების მიხედვით ჩანს, მხოლოდ სამია: ერთია რელიგიური თვითიდენტიფიკაცია. იგი ადამიანებს პირველ რიგში სარწმუნოების (უფრო ზუსტად, კეშმარიტი სარწმუნოების ქონა-უქონლობის) მიხედვით ყოფს და მორწმუნის მიერ განიცდება როგორც აბსოლუტური დაყოფა, ცხადი და უეჭველი აქსიოლოგიური იმპლიკაციების მქონე.

ასეთი თვითიდენტიფიკაცია ბატონობს ცნობიერების დონეზე შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ქვეყნებში (მაჰმადიანურში კი შეუღარებლად უფრო დიდხანს), ხოლო ბუნებრივი ეროვნული მოტივები, რომლებიც იმ დროის პოლიტიკურ, ეთიკურ თუ აქსიოლოგიურ აზროვნებას ეროვნის, მხოლოდ მეტ-ნაკლებად თუა ცნობიერი; მით უფრო გაუცნობიერებელია მათი საკუთრივ რელიგიურ კლასიფიკაციასა და აქსიოლოგიასთან დაპირისპირებულობის, შეუთავსებლობის ან თუნდაც არაიგივეობის ცნობიერება (სწორედ ასეთი აქსიოლოგიისაგან ემანსიპაცია არის რენესანსული სულისკეთების ერთერთი მომენტი, რომელსაც ადგილი აქვს დასავლეთ ევროპისა და საქართველოს სინამდვილეში XII—XVI საუკუნეებში).

მეორე და, უნდა ვთქვათ, ზოგადკაცობრიული პროგრესის თვალსაზრისით ყველაზე უპერსპექტივო შესაძლებლობა ინდივიდის პირველი ჯგუფური თვითიდენტიფიკაციისა ისაა, როცა ადამიანი თავისი თვალთახედვის სიეიწროვის გამო ვერ მისულა იქამდე, რომ თავისი პირველი სოციალური თვითიდენტიფიკაცია კაცობრიობის კონტექსტში მოახდინოს. მისი თვალთახედვის არეში არ შემოდის კაცობრიობა, როგორც ასეთი, არამედ შემოდის მხოლოდ ის უშუალოდ მის გარშემო მყოფი საზოგადოება, რომელიც მისი პრაქტიკული ყოველდღიური საქმიანობის ასპარეზი და გარემოა. „თვალთახედვის არეში“ ამ შემთხვევაში უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ ზოგადი ინფორმაციის, „განაგონის“ სახით მოცემული სოციალური სივრცე, არამედ, უფრო ვიწროდ, ამ ინდივიდის ცნობიერებაში საკმაოდ ხშირად აქტუალურად შემომსვლელი, მის საკმარისად ცხოველ ყოველდღიურ ინტერესებთან დაკავშირებული სფერო. შესაძლებელია, როგორც ვთქვით, ინდივიდის მხედველობის ეს სფერო ვიწრო იყოს და, ამგვარად, მისი მთელი ეგზისტენციალური დაინტერესება — მისი ყველა „მიყვარს“, და „მძულს“, „ვეუფრთხი“ და „ვესწრაფი“ — ამ სფეროს შიგნით თავსდებადეს, რადგან იმის იქით, რაც მის ყოველდღიურობას ეხება, ამ კაცისათვის ყველაფერი უნიადაგო აბსტრაქტია და უსაქმურთა მონაგონია. ზემოხსენებული შეზღუდულობის მაგალითად შეგვიძლია გამოვიყენოთ ოტო ბაუერის მიერ თავის ცნობილ თეორიულ გამოკვლევაში¹ მოტანილი სიტუაცია, როცა, მისი თქმით, XII საუკუნეში გერმანელი აზნაურობა კი წარმოადგენდა „ერს“, მაგრამ გერმანელი გლეხობა არ წარმოადგენდა მას; გლეხები ერი კი არა, არამედ „ერის ყმები“, „ერის ზიზნები“ (Hintersaßen der Nation) იყვნენ. ამ მეტ-ნაკლებად მეტაფორულ გამოთქმაში ის იგულისხმება, რომ გერმანელ გლეხს თავისი ცხოვრების

¹ ამ გამოკვლევის უფრო ვრცელი განხილვა იხ. ქვემოთ, გვ. 115 და მომდ.

სიეწროვისა და თავისი გაუნათლებლობის გამო თავის თვალწინ, ფაქტობრივად, მხოლოდ თავისი თანასოფლელები და მათი საერთო იბატონის ოჯახი ჰყავდა, მაგრამ არ ჰყავდა არც გერმანიის სხვა ისეთი მაცხოვრებელნი, რომელთაც მასთან რაღაც საერთო ჰქონდათ, არც მსოფლიოს სხვა, არაგერმანელი მაცხოვრებლები, რომლებთანაც მას ეს საერთო არ ჰქონდა და რომელთა ფონზეც იკვეთებოდა გერმანელი აზნაურების გერმანული თვითცნობიერება ბრძოლაში თუ სხვა სახის ურთიერთობაში. ეს ვითარება ადვილად განმეორებადია ზოგადად: ადვილია ინდივიდის ისეთ მდგომარეობაში მოქცევა (განსაკუთრებით, ტექნოკრატიულად განვითარებულ საზოგადოებაში მაცხოვრებელი „ერთგანზომილებიანი“ ინდივიდისა, მარკუზეს ტერმინი რომ ვისმართო), რომ კაცობრიობის ცნობიერება, როგორც თავისი გვარისა და საცხოვრებელი გარემოსი, როგორც თავისი ასპარეზისა და მოპირისპირე-პარტნერისა, მისთვის მიუწვდომელი გახდეს, ან ისეთ აბსტრაქციაში მოექცეს მისთვის, რომელიც მხოლოდ გაკვრით სწვდება მის გონებას, როგორც ოდენ თეორიული ინფორმაცია, მაგრამ არანაირად არ ეხება მის ცხოველ ეგზისტენციალურ საწყისებს. ამ საწყისებს ეხება, ანუ ამ კაცის მართლაც ცხოველ ინტერესს აღძრავს, მხოლოდ ის პრობლემატიკა, რომელიც დაკავშირებულია მის ადგილსა და სტატუსთან მასთან უშუალოდ კონტაქტში მყოფ მის მსგავსთა შორის, ანუ მისი უშუალო მატერიალური და პროფესიული, ფენობრივი და კლასობრივი ინტერესები, რომლებშიც მას თავისი მოწინააღმდეგე-პარტნერი უშუალოდ თვალწინ ჰყავს. ამგვარი კაცისათვის იმ კრებადობას, რომლიდანაც იგი გამოყოფს თავის შიდა-ჩგუფს და მის გარეთ დატოვებს გარე-ჩგუფს, წარმოადგენს მის ყოველდღიურ ნიველირებულ ცხოვრებასთან დაკავშირებული ადამიანების ერთობლიობა, და არა კაცობრიობა, ზოლო ამ სიმრავლიდან მის მიერ გამოყოფილი შიდა-ჩგუფის შემადგენლობაში შევლენ მხოლოდ მასთან იმ უშუალო სადღეისო მატერიალური და პრესტიჟული ინტერესებით დაკავშირებული ადამიანები, რომლებზედაც ფაქტობრივად დაყვანილი იქნება მისი ცხოვრების მთელი შინაარსი². ასეთ კაცში ეროვნული თვითცნობიერების მეტ-ნაკლებად ცხოველი სახით არსებობა მოითხოვს გარედან დახმარებას, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებათა სახით, რაც ცნობიერების მანიპულირების ხაზით წარიმართება, ეს არ იქნება ორგანულად მისი სულის ძირიდან ამოზრდილი გრძნობა.

2 ზედმეტია, ალბათ, იმას განმეორებით აღნიშვნა, რომ „ჩენ“-ისა („შიდა-ჩგუფი“) და „იმათ“ („გარე-ჩგუფები“) გარჩევაზე მსჯელობისას ეგულისხმობთ ინდივიდის მიერ თავისთავის იდენტიფიკაციას უცნობ ადამიანებთან და არა ოჯახთან, ნათესაობასთან და ნაცნობ-მეგობრებთან.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა აქვე აღინიშნოს, რომ ცნობიერების ზემოხსენებული შეზღუდულობა, რომლის ანალიზიც ჩვენ აქ ვცადეთ და რომელიც ო. ბაუერს საოპერენტაციოდ აქვს აღებული ერის რაობაზე მსჯელობისას, ვერ იქნება განპირობებული ინდივიდის მხოლოდ სოციალური მდგომარეობით (თუმცა ეს დიდი ფაქტორია), არამედ მის შექმნაში გარკვეული როლი ინდივიდის პირად თვისებებსაც უდევს. დაბალი მომთხოვნელობის, უღიმღამო, დაქვეითებული აქტივობის და ბუნებით ვიწრო ინტელექტის ინდივიდი ნებისმიერი შინაგანი სტრუქტურის მქონე საზოგადოებაში იმ ტენდენციის მატარებელი იქნება, რომ მოიშოროს ეროვნული პასუხისმგებლობისა და მიზანთსახვის ტვირთი, რომელსაც მას გულწრფელი და ღრმა ეროვნული თვითიდენტიფიკაცია აკისრებს (განსაკუთრებით ძლიერი იქნება მასში ეს ტენდენცია იმ შემთხვევაში, თუ იგი ეროვნულად არაკეთილდღიანი საზოგადოების წევრია). ასეთი პირი ადვილად გადაერთეება ეროვნული ცნობიერებიდან (რომელიც მისთვის, არსებითად, მიუწვდომელი აღმოჩნდა) სოციალურ-ფუნობრივზე და ადვილად აღიარებს თავის პირველ ჩვენ-ჯგუფად მასთან პროფესიული (ფუნობრივი...) ნიშნით მსგავს ადამიანებს თავის ერში და თავის ერს გარეთ (მსოფლიოში), რათა ეროვნულ ცნობიერებაზე ხელისაღების ფაქტის რაციონალიზაცია მოახდინოს.

მაგრამ, თუნდაც ეს შენიშვნა მხედველობაში მივიღოთ, აღწერილი ვითარების ის შეფასება, რომელსაც ოტო ბაუერი იძლევა, მაინც გასაზიარებელი არ არის. ზემოაღწერილი ტიპის კაცი არ რჩება ერის მხოლოდ „ყმაღ“ და „ხიზნად“, როგორც ბაუერი უწოდებს, ან სულაც ერისაგან განზე მდგომად: თავისი ყოფიერებით, თუ თავისი ცნობიერებით არა, იგი მაინც მოცემულ ერს ეკუთვნის, რადგან არ ეკუთვნის არც ერთ სხვას, ხოლო მისი ცნობიერებითაც კუთვნილობა ამ ერისადმი პოტენციურად მოცემულია ამ კაცში იმ შემთხვევისათვის, თუ მისი თვალთახედვა იმდენად გაფართოვდა, რომ მასში კაცობრიობისათვის, როგორც საკლასიფიკაციო არეალისათვის, ადგილი აღმოჩნდა და ამან ამ კაცს მოანდომა თავისთავის იდენტიფიკაცია თავისი ბუნებითი ვინაობისდა მიხედვით კაცობრიობის ფონზე, ანუ მოანდომა თავისთავის ეროვნული იდენტიფიკაცია ისიც შესაძლებელია, რომ ბაუერის მიერ აღწერილ ვითარებაშივე „ყმათა“ და „ხიზნათა“ კლასის ამა თუ იმ ინდივიდს თავისი გამოჩენილი ინტელექტუალური და ხასიათობრივი მონაცემების ან თავისი ბიოგრაფიის განსაკუთრებული დეტალების გამო იმდენად ცხოვლად ჰყავდეს ცნობიერებაში არაგერმანელი კაცობრიობა, როგორც პარტნერი, რომ თავისთავის იდენტიფიკაციას მთელის სიღრმითა და

გულწრფელობით ამ უკანასკნელის ფონზე ახდენდეს, ანუ საკუთრივ ეროვნული თვითცნობიერების მატარებელი იყოს. რა თქმა უნდა, ამის შესაძლებლობის ერთ-ერთ პირობად ისიც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამ ყმას გერმანელად თვლიდეს ის გაბატონებული კლასიც, რომელიც მისი მჩაგვრელია, მაგრამ ეროვნული ცნობიერების ფაქტობრივი მფლობელი და მზიდველია ამ დროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იმ გამორჩეულ ყმასაც ისეთი ფსიქოლოგიური დაბრკოლებები შეექმნება, რომელიც მან, როგორც ადამიანმა, შეიძლება ვერ დაძლიოს.

კაცობრიობის ფონზე ინდივიდის სხვა, არაეროვნული ჯგუფურა თვითიდენტიფიკაციის, — ამასთან, ბუნებითი თვითიდენტიფიკაციის — მესამე შესაძლებლობაზე გაკერით უკვე გვქონდა ლაპარაკი ზემოთ (გვ. 55-59). შესაძლებელია (თუ ეთიკურმა ცნობიერებამ ამას ხელი არ შეუშალა) არა ბუნებით ერთობაზე, არამედ ბუნებით მსგავსებაზე დამყარებული ელიტარული ცნობიერების გაჩენაც საკაცობრიო მასშტაბით გამორჩეული ინტელექტუალური და სხვა რიგის მონაცემების საფუძველზე (თავისებური „ტექნოკრატია“ გაფართოებული აზრით).

VIII. ერი და მთიკა

ზემოთ, ერის ყოფნის წესზე რომ ვლაპარაკობდით, „თვითდამკვიდრების“ ცნების გამოყენება მოგვიხდა. ერის შემადგენლობაში ყოფნით ინდივიდი ახორციელებს თავის თვითდამკვიდრებას რიგ ისეთ განზომილებებში, რომელშიც იგი ამას ვერ შეძლებს მარტო. ერი, როგორც ერთობა, აგრეთვე, ახორციელებს თვითდამკვიდრებას, როგორც კაცობრიობის წევრი და სხვა ერთა პარტნერი. თვით ცნების „თვითდამკვიდრება“ აღნაგობა ბუნებრივს ხდის იმას, რომ მისით აღნიშნული აქტის მოტივად საკუთარი თავის (ინდივიდუალურისა ან კოლექტიურის) მოყვარება იქნეს მიჩნეული, რასაც ბუნებრივად მიეყენება „ეგოიზმის“ ცნება (ამ სიტყვის უფართოესი გაგებით). ამგვარ ეგოიზმს ზემოთ „ჯანსაღი ეგოიზმი“ ვუწოდეთ. ეგოიზმი, ანუ საკუთარი პარტიკულარული (ყერძო) ინტერესისათვის ზრუნვა (თუნდ ინდივიდუალურისთვის და თუნდ კოლექტიურისთვის) ყოველივე ცოცხლის — ყოველივე თვითმოძრაის, ავტონომიურის, არსებობაში დაინტერესებულის — მიუცილებელი თვისებაა. თანმიმდევრულად თუ მიეუდევით მის შეფასებას, იგი ეთიკისათვის ნეგატიური მოვლენა არაა. ასეთად იგი იქცევა მხოლოდ მაშინ, თუ მისი მატარებელი ინდივიდი თავისი ინტერესებისათვის სხვისას ლახავს რაღაცა ისეთი ზომით, რომელიც ეთიკის მიერვე ამა თუ იმ

წესით დადგენილი ფარგლების გარეთ გადის. მაგრამ რეალურად, ყოველდღიურ სიტყვახმარებაში ეს სიტყვა ხსენებული ნეგატიურა აზრით იხმარება ამ პირობის გარეშეც, რის გამოც ყოველთვის შესაძლებელია, რომ „ჯანსაღ ეგოიზმს“, რომელზეც ჩვენ აქ ვლაპარაკობთ, ნეგატიური აზრი ეძლეოდეს და ეროვნული თვითდამკვიდრებისაკენ სწრაფვა თუ ანტიეთიკურ მოტივად არა, ყოველ შემთხვევაში, ეთიკურ მოტივთა შკალაზე დაბალი მდგომარეობის დამკავებელ მოტივად იქნეს მიჩნეული (მაღალთა როლში კი მხოლოდ უფრო ზოგადი, — ეთქვათ, კაცობრიობის ინტერესებისაკენ მიმართული მოტივები — ფიგურირებდეს).

ქვემოთ შევეცდებით იმის ჩვენებას, რომ ამგვარი (უალრესად გავრცელებული) მსჯელობა შეცდომაა. იგი ცნებათა შინაარსში ვერაზრკვევას ნიშნავს.

ეს შეცდომა ადამიანის ეთიკური განვითარებისათვის რეალურ საშიშროებას წარმოადგენს შემდეგი გარემოების გამო: როდესაც საქმე ეხება მცირე ერთა და მათ შვილთა სწრაფვას თვითდამკვიდრებისაკენ, ადვილი შესაძლებელია, რომ მათი ეს სწრაფვა დანარჩენი კაცობრიობის მეტ-ნაკლებად მასშტაბური ან მცირე ინტერესების საპირისპიროდ მიმართული აღმოჩნდეს. მაშინ იმაზე ბუნებრივი არა არის რა, რომ კაცობრიობის დანარჩენი ნაწილისათვის, რომელიც უმრავლესობას შეადგენს, მცირე ერის შვილთა ეს სწრაფვა „ეგოიზმად“ და, ამდენად, დასაგმობ რადმე გამოჩნდეს, თუმცა ამ უმრავლესობის განათლებულმა ნაწილმა კარგად იცის კატეგორიული იმპერატივის პრინციპი, რომელიც კრძალავს ერთი პიროვნების დაუშახურებელ დაჩაგვრას სხვებისათვის მატერიალური ან არამატერიალური კეთილდღეობის მოპოვების მიზნით (ამგვარ უგულებელყოფილ პიროვნებათა როლში აქ გამოდიან იმ მცირე ერის შვილნი ცალცალკე და ერი როგორც მთელი). თუ, პირიქით, საქმე ეხება დიდი ერის ან რამდენიმე დიდი ერის ამდენადვე ეროვნულად დეტერმინირებულ სწრაფვას (მით უმეტეს, თუ ეს „მსოფლიო-ისტორიული“ ერებია, საკაცობრიო „მისიის“ ცნობიერებით შეიარაღებული), მაშინ ისინი, როგორც ამ მისწრაფების მატარებელნი, კაცობრიობის უმრავლესობა არიან, ან საგრძნობი ნაწილი მაინც, და ადვილი შესაძლებელია მათი ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდეს მათი სწრაფვის არა ის მხარე, რომ იგი სხვათა საზარალოდაა მიმართული, ანუ არაეთიკური მხარე, არამედ ის, რომ იგი მათი (ამ დიდ ერთა) ბუნებრივი ინტერესის დაკმაყოფილებისკენაა მიმართული, ანუ მათი სწრაფვის ეთიკური მხარე. ამ განსხვავებას კიდევ უფრო გააღრმავებს ის გარემოება, რომ, რაკი ადამიანსაც და საზოგადოებასაც ახასიათებს თავისი სწრაფვებისათვის ზოგადმნიშვნელადი არგუმენტა-

ციის ძეგლის ტენდენცია (თავის მოქმედების ე. წ. რაციონალიზაცია), ადვილი შესაძლებელია, რომ დიდი ერის ამა თუ იმ ეროვნულად დეტერმინირებულ კერძო სწრაფვას მსოფლიო მისიის ფორმა მიეცეს და იგი, ამგვარად, ზოგადობის რანგში იყოს აყვანილი. მაგალითად, არაბთა ექსპანსია ისლამის პირველ საუკუნეში მართლდებოდა კეშმარიტი რელიგიის გავრცელების ზოგადი ლოზუნგით, რომელსაც დღეს ყალბად ვთვლით, ხოლო ნაპოლეონის ომებში, რომელსაც ერთა სუვერენობის პრინციპი სულაც მხედველობაში არ მიიღებოდა, რეალური საკაცობრიო ღირებულების — ფეოდალიზმის მსხვერვის — პრინციპი მუშაობდა, რომელსაც დღეს პროგრესულად ვთვლით. ასეთი ვითარება ისტორიისათვის გამონაკლისს არ წარმოადგენს, არამედ კანონზომიერია. იგი ბუნებრივ ვითარებათა რიცხვს ეკუთვნის, ისევე როგორც, მაგალითად, ადამიანთა შორის მუშტის უფლებაზე დამყარებული იერარქია. მაგრამ, თუმცა ამგვარი ბუნებრივი ვითარებები ბევრია, ადამიანი რეგულირებას უწევს მას გონებისმიერი (ფართო აზრით) ეთიკური იდეებისდა მიხედვით. გონებისმიერი რეგულირება არღვევს მარტოოდენ ბუნებისმიერ კანონებს და ამაშია ადამიანის შემოქმედებითი აქტივობა სოციალურ სფეროში. ამით იგი, სხვათა შორის, პიროვნების, როგორც ასეთის, უფლებათა რაღაცა მინიმუმის გარანტირებულ დაცვასაც აღწევს. მაგალითად, პიროვნებისათვის გარანტირებულია ხელშეუხებლობა, საკუთრების ხელშეუხებლობა და ა. შ... ერის უფლებათათვის და პიროვნების, როგორც ერის წევრის, უფლებათათვის ამგვარი მინიმალური ნორმა კოდიფიცირების წესით განსაზღვრული არაა და ამიტომ მრავალი თეორიული გაუგებრობაა შესაძლებელი. მაგალითად, განსაზღვრულია პიროვნების უპირატესი ან ექსკლუზიური უფლება მისი სახლის მიმართ, მაგრამ არაა განსაზღვრული იგივე უფლება მისივე ეროვნული ტერიტორიის მიმართ. ზოგადად რომ ვთქვათ, თუ პიროვნების პირადი უფლებები გონებისმიერი რეგულირების საგანია, ერის უფლებები, როგორც იმავე პიროვნების ეროვნული უფლებები, მარტოოდენ ბუნებრივი კანონების, ანუ მიზეზ-შედეგობრივი მიმართების სფეროშია დატოვებული.

ეროვნულ უფლებათა მიმართ სექპტიკური დებულებების გამოთქმა ეთიკის სფეროში სისტემატური ხასიათისა არაა. მაგრამ ხშირია. რამდენადაც აზროვნების ამ წესში სისტემა არაა. რამდენად ბუნებრივია, რომ მის წინააღმდეგ მიმართულ არგუმენტაციასაც, რომელმაც ასეთი აზროვნების სხვადასხვა შესაძლო სვლები უნდა გაითვალისწინოს, ერთგვარად უსისტემო და ნაწყვეტ-ნაწყვეტი ხასიათი ჰქონდეს.

1. როგორც უკვე ვთქვით, ერებად დაყოფა ადამიანთა უპირატესი დაყოფაა, სხვა ყველაზე უწინარესი და ფუნდამენტური. იქიდან, რომ ერებად დაყოფაც ერთ-ერთი დაყოფაა კაცობრიობისა, ადვილად კეთდება გულუბრყვილო დასკვნა, რომ, რაკილა ერთიანობა და ერთობობა ადამიანთათვის ბედნიერებაა, ეს დაყოფა თიშავს კაცობრიობას, რომელიც უამისოდ უფრო ერთიანი და, მაშასადამე, უფრო ბედნიერი იქნებოდა. მაგრამ სინამდვილეში კაცობრიობის ერთ ჰომოგენურ მასად არსებობა არა მარტო ეთიკურად ღირებულო არაა (რაზედაც სიტყვას არ ვაგრძელებთ), არამედ შეუძლებელიცაა. აქ აღარ დავიმოწმებთ ზემოთ მოცემულ არგუმენტაციას ადამიანისათვის ადამიანთა შორისვე შიდა-ჯგუფის და გარე-ჯგუფის მიუცილებელი არსებობის შესახებ, რადგან ადამიანის სულიერი ცხოვრების შინაარსთა ურთიერთმიმართებების რეკონსტრუქციის ყოველი ცდა, რაც უნდ ფართოდ იყოს გამოყენებული მასში აღწერის მეთოდით, მაინც ყოველთვის დედუქციური მსჯელობის ექვს იწვევს. დავიმოწმებთ მხოლოდ სოციალურ ჰემარიტებას, რომელიც მოპოვებულია ადამიანთა დაკვირვებით ქცევის დონეზე. სოციალურ სივრცეში გარდუვალია ადამიანთა სიმრავლის დანაწევრება ერთიმეორისაგან მეტ-ნაკლებად გამოყოფილ და თავ-თავის შიგნით მეტ-ნაკლებად მტკიცედ შეკავშირებულ არეალებად („კოლტებად“, clusters), ადამიანთა დიდ კოლექტივებად, რომელთა შიგნითაც შემადგენელ ელემენტებს შორის კავშირუროთიერთობა უფრო ინტენსიურია, ვიდრე სხვადასხვა ასეთ „კოლტა“ ელემენტებს შორის¹. ამგვარად, კაცობრიობის არაერთგვაროვნება, მისი დაყოფილობა გარდუვალია და არაფერი უდგას წინ იმ თეზისს, რომ კაცობრიობის ის დაყოფა, რომელიც ბუნებით ერთობაზე (მოდგმის ერთობაზე) არის დამყარებული და კულტურულ-ისტორიულ ერთიანობაშია რეალიზებული, ყველაზე აუცილებელი, სტაბილური და ადამიანთა ბუნებისთვის ყველაზე შესაფერისი პირველდაყოფაა სხვა ყველა შესაძლო პირველდაყოფათა შორის.

2. ეთიკისათვის, თუ იგი ჰეტერონომულ (ანუ თავისი მცნებების აღმანიშნავარ ინსტანციისაგან მიმღებ) ეთიკათა კლასს არ ეკუთვნის, პრინციპში, მოთხოვნათა ორადორი კლასი არსებობს. ერთი ისაა, რომ იგი მოითხოვს მისი ობიექტს (ადამიანის) ბუნებრივი, მოცემული, ადამიანური, ადამიანის ბუნებისაგან მოუცილებელი ფიზიკური და სულიერი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას (სასმელი, საკმელი, შვილების აღზრდის შესაძლებლობა...). მეორე

¹ იხ. მაგალითად კარლ დოიჩის გამოკვლევა. Karl Deutsch. Nationality and social communication, 1953.

ისაა, რომ იგი ბრძანებს, ეს მოთხოვნები ისე იქნეს დაკმაყოფილებული ყოველი სუბიექტის მიერ, რომ ამით სხვა სუბიექტთა ანალოგიურ მოთხოვნებთან დაკმაყოფილება მეტისმეტად (ამა და ამ ზომის ზევით) არ შეიზღუდოს. ერის ყოლა ინდივიდისათვის და ერად არსებობა თვითონ ერისათვის ერად ყოფნის ზემოდახასიათებული ყველა ნიშნითურთ, როგორც უკვე ვთქვით, ადამიანთა ფუნდამენტური მოთხოვნებია. სანამ ერის გონითს მოთხოვნილებამდე მივიდოდეთ, შეგვიძლია აქვე აღვნიშნოთ, რომ გონამდელ დონეზეც ერის ერად ყოფნა და ინდივიდის მიერ ერის ყოლა მათი ყრუ ინდივიდუალური და კოლექტიური ნების საგანია, თუნდაც ჭერ ბოლომდე გაუცნობიერებელი და არარეფლექტირებული. ამ ნების არსებობა ფაქტია. მაშასადამე, ვალდებულნი ვართ მას ანგარიში გავუწიოთ ეთიკის სფეროში ისევე, როგორც ვუწევთ ადამიანის ბუნებითს გარკვეულობებს და ამ უკანასკნელით განპირობებულ მოთხოვნებებს საერთოდ.

ზემოხსენებული „ყრუ ნების“ (მაგრამ არა მხოლოდ მისი) საგანია, უნდა ვიფიქროთ, „ჩვენი“ არა მარტო არსებობა, არამედ საარსებო ბაზის ქონაც (ეროვნული ტერიტორიის ექსკლუზიური მფლობელობა) და, შესაძლოა, აგრეთვე ეროვნული სპეციფიკური კულტურის-თავისთავად, ანუ ცხოვრების „ჩვენებური“ წესის ქონა, რომლის კავშირსაც ჩვენს ბუნებითს მახასიათებლებთან ჩვენ ასევე ყრუდ ვგრძნობთ.

ზოგადად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რეფლექსიამდელ დონეზეც „გონამდელ“ დონეზე, ჭერ ბოლომდე გაუღვიძებელი ინდივიდუალური და სოციალური ცნობიერების დონეზე, როდესაც მე იმიტომ ვარ ჩემს ბუნებითს შიდაჯგუფთან ერთად, რომ ჭერ სავესებით არ გამოვყოფივარ მას, ჩემი ერთგულება მისდამი და ჩემ მიერ მისი უპირველეს ადგილზე დაყენება ჩემს სოციალურ ღირებულებათა შორის სავესებით ეთიკურია მანამდე, სანამ ჩემი ეს ერთგულება სხვათა ანალოგიური უფლების წინააღმდეგ არ მიმართულა. მე, როგორც ჩემი ბუნებითი ჯგუფიდან ჭერ ბოლომდე გამოუყოფელ „პიპლარ-მოუტრელ“ წევრს, სრული ეთიკური უფლება მაქვს ჩემი ამ გარკვეულობის რეალიზაციისა ჩემს ზრახვაში და ქმედებაში.

3. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვთქვით, ჩემი კავშირი ჩემს ერთან არ წყდება მას შემდეგ, რაც მე მისგან სრულ ემანსიპაციას მივაღწიე, — რაც შეწყდა ფუტკრისა და სკის მიმართება ჩემსა და მას შორის, რაც მე სავესებით გასრულებულ სუვერენულ ინდივიდუალურ მე-დ ჩამოვყალიბდი. მისგან გამოყოფილი, მე კვლავ ვუბრუნდები მას იმიტომ, რომ მე გამაჩნია საკუთარივე გონითი და სულიერი მოთხოვნები, რომელთა დაკმაყოფილე-

ბაც, როგორც ზემოთ ვთქვით, მხოლოდ მასთან ერთად და მის შემადგენლობაში შემიძლია. ეს, სახელდობრ, შემდეგი (ზემოთ უკვე დახასიათებული) მოთხოვნებიან:

ა) მე ვიცავ და ვინარჩუნებ, აგრეთვე ჩემს შთამომავლობასა და ჩემს ბუნებით შიდაჯგუფს ეუნარჩუნებ ჩემსა და ჩვენს ეროვნულ ტერიტორიას, როგორც ჩვენს წილს კაცობრიობის საცხოვრისში, აწ და მარადის.

ბ) მე ვქმნი და ვინარჩუნებ (და ჩემს ბუნებითს თანამოჯგუფებს ეუნარჩუნებ) ჩვენს სპეციფიკურ კულტურას-თავისთავად — ცხოვრების მოწყობის, საზოგადოების მოწყობის და ა. შ. იმ წესს, რომელიც ჩვენი ბუნებითი მახასიათებლების ყველაზე უფრო შესაბამისია. ზოგადად რომ ვთქვათ: მე ვახორციელებ ჩემსა და ჩვენს უფლებას, რომ საკუთარი გზა ვეძებოთ საკაცობრიო ამოცანებთან და ღირებულებებთან მისასვლელად.

გ) მე ვიკმაყოფილებ ჩემსა და ჩვენს ონტურ მოთხოვნილებას, რომ — ჩემი ბუნებითი და გარდუვალი გარკვეულობების დაუთმობლად — ვყო, როგორც კაცობრიობის სისტემაში მოქმედი ერთერთი სუბიექტის. ერთერთი ისეთი დიდი ჯგუფის ორგანული ელემენტი, რომელიც პრინციპში თანასწორუფლებიანია ყველა იმ სხვა სუბიექტისა, რომელთაგანაც (და მხოლოდ მათგან) შედგება კაცობრიობა, როგორც მთელი. სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მე ვიცავ და ვინარჩუნებ ჩემს (და ყოველი ჩემი თანამოჯგუფის) უფლებას, რომ პრინციპში საკაცობრიო ისტორიული ცხოვრების სუბიექტად (და არა მისგან პრინციპში განზე მდგომად) ვიყო.

ონტური მოთხოვნილება, როგორც ასეთი, ირაციონალურია, მაგრამ მისი არსებობა ფაქტია. დაეიმოწმოს ინდივიდუალური ადამიანის (ისევე, როგორც ყოველივე სხვა ცოცხლის) ცნობიერებისა და წინარეცნობიერების ან, თუ ესენი ჯერ არ არსებობენ, ქცევის (უფართოესი აზრით) სტრუქტურა. ვაქტივობით იმისთვის, რომ საბოლოო მოთხოვნილებები დაეიკმაყოფილოს. მაგრამ ამ მოთხოვნილებებს ვიკმაყოფილებთ იმისთვის, რომ ვიარსებოთ, განურჩევლად იმისა, ეს ცნობიერ მიზნად გვაქვს თუ ცნობიერებამდელ „მიზნად“. ჩემი გარკვეულობებითურთ ჯგუფური არსებობის მოთხოვნილებაც, ჩემი შთამომავლობის უკედავყოფის მოთხოვნილებაც ამ ონტური მოთხოვნილების ერთი სახეობაა.

ამ შემთხვევაში, რომელსაც წინამდებარე პუნქტში ვიხილავთ, ეს ონტური მოთხოვნილება მხოლოდ „ყრუ ნებას“ კი არ ეკუთვნის, არამედ რეფლექტირებულია, გონით მიღებული და დადასტურებულია. იგი ეთიკის თვალსაზრისით აღიარებადი და

ასეთ ალიარებას იმსახურებს. ის ვითარება, რომ ადამიანი თავისი მოქმედების განსაზღვრაში თავისი ბუნებითი გარკვეულობებით ხელმძღვანელობს, არც გადალახვადია და არც ეთიკურად გამტყუნებადი. ბუნებითი გარკვეულობებისაგან თავისუფალი ეთიკის შესაძლებლობა საერთოდ ილუზიაა. ეთიკის თვით ყველაზე გონებისმიერ (ფორმალურ) კანონსაც კი — ჩემი ქცევის დაქვემდებარებას ჩემ მიერ ალიარებული ზოგადი პრინციპისადმი (კატეგორიული იმპერატივი) — საფუძვლად უდევს არაფორმალური მომენტი — ჩემი დაინტერესება პოტენციურად უსასრულო სამყაროთი, რომელშიც მე ჩემს აქტიურ დამოკიდებულებას სხვაგვარად ვერ „გავიტან“, თუ არ ზოგადი კანონის სახით². მით უფრო ითქმის ეს ყველა სხვა კერძო ეთიკური სტიმულის შესახებ (სიყვთე, სიბრალული, კაცთმოყვარეობა, თავმოყვარეობა, ღირსების გრძნობა...) და ეთიკური ქცევის ზოგადი მიზნის შესახებ, რომელიც ადამიანის რომელიღაცა ბუნებითი გარკვეულობის და ბუნებითი მოთხოვნილების სამსახურს გულისხმობს.

4. ჩემი გონითი გარკვეულობაა ის, რომ მე მოვითხოვ ერთა პრინციპულ თანასწორობას კაცობრიობის სისტემაში, ამ უკანასკნელის არსებობას ერთა საზოგადოების სახით, ისევე როგორც მოვითხოვ, რომ ადამიანები პრინციპულად თანასწორნი იყონ და ზოგადი უფლებრივი შეხედულებებით მოწესრიგებული საზოგადოების სახით იცხოვრონ (თანასწორობა ორსავე შემთხვევაში, ცხადია, ნიშნავს მხოლოდ თანასწორობას ძირეული, მოუცილებადი უფლებების — ერთ შემთხვევაში ადამიანურის და მეორე შემთხვევაში ეროვნულის — მხრივ). ამგვარად, ამ ჩემი ზნეობრივი მოთხოვნილების შუქზე ჩემი ერის მდგომარეობა მე წარმომიდგება როგორც კერძო შემთხვევა ისეთი ვითარებისა, რომელიც ზოგადი წესით უნდა რეგულირდებოდეს, და ამ რეგულირებას მე ჩემს თავს ვალად ვაკისრებ.

5. დასასრულს, გონით ალიარებული ეთიკური პრინციპია, რომ პრინციპული თანასწორობის ფონზე და მის შეუღლავად ერთა ურთიერთობაში, ისევე როგორც ინდივიდთა ურთიერთობაში, დაცულ იქნეს სამართლიანობის დაურღვევლად მოპოვებული კერძო უპირატესობის პრინციპი (სახლზე საკუთრებისა ინდივიდისათვის, ტერიტორიაზე საკუთრებისა ერისათვის და ა. შ.). ისევე, როგორც ინდივიდთა უფლებების შემთხვევაში, ერთა უფლებების შემთხვევაშიც

² ამავე თემაზე უფრო ვრცლად იხ. ნ. ნათაძე, ადამიანი ადამიანთა შორის, თბ., 1980, გვ. 59-66; მისივე, მიზეზობრიობა და თავისუფლება, თბ., 1983, გვ. 68-85.

ამ პრინციპის მიყენება რეალობისადმი მუდამ შეიძლება პრობლემებს ბადებდეს (რომელ ინდივიდს რა ეკუთნის მორალური თვალსაზრისით, რომელი ერის მფლობელობა ამა და ამ საგანზე, — ვთქვათ, ადგილზე და ა. შ. — არის მორალურად გამართლებული და სხვა ამგვარი), მაგრამ ეს არ უშლის ხელს ამ პრინციპის ეთიკურობას.

როგორც ამ მოკლე დალაგებიდან ჩანს, ეროვნული თვითიდენტიფიკაცია და მისგან გამომდინარე შეუვალი ეროვნული ერთგულების, როგორც უმაღლესი სოციალური ერთგულების, პრინციპი ადამიანის ქცევის ეთიკური მოტივებია, ადამიანის ბუნებითი გარკვეულობებით სტიმულირებული, მაგრამ სამართლიანობისა და თანასწორობის ზოგადი პრინციპებით რეგულირებული და გამართლებული.

შევნიშნოთ აქვე, რომ არის მცდელობის შემთხვევები ამ წმინდა პრინციპთან რასიზმის მიკედლებისა. ეს მცდელობა უმართებულოა შემდეგი პრინციპული განსხვავების გამო: რასიზმის დანაშაულებრიობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მოითხოვს რასების ბუნებითი სხვადასხვაობის აღიარებას შათი სხვადასხვა უფლების საფუძვლად, რომ კაცობრიობის სისტემაში ესა თუ ის ადგილი დაიკავონ. ამგვარად, მას ფაქტობრივი სხვადასხვაობისაგან განსხვავებული ზოგადი მარეგულირებელი პრინციპი ამ მოგვარებასა, ანუ ეთიკური პრინციპი, არ მოეპოვება. ერის არც ერთ მოთხოვნილებას, რომელიც ზემოთ დავასახელეთ, ამ ვითარებასთან საერთო არაფერი აქვს.

IX. ერი და ინდივიდი

თვალსაზრისით, რომ ერი, როგორც სოციალური კატეგორია, როგორც ჯგუფობრიობის ერთერთი ფორმა, ღღეს კაცობრიობის მეტნაკლებად განვითარებული ნაწილისათვის სავსებით გაცნობიერებული რამ არის. ადამიანმა იცის, რომელ ერს ეკუთვნის. აგრეთვე იცის (მეტ-ნაკლებად ნათლად), რა ითვლება ინდივიდის უფლებად ერის მიმართ და რა — მის მოვალეობად ერის წინაშე. ე. წ. „ბუნებრივ პოზიციაში“ მდგომი ადამიანი ღღეს, როგორც წესი, ამ უფლებებით სარგებლობს და ამ მოვალეობებს თავს იღებს. მაგრამ არის ინდივიდის სხვა დამოკიდებულებაც ერისადმი — ხსენებული მოვალეობების არცნობა, ერის ღირებულებაზე მაღლა სხვა შიდა-ჯგუფის ან შიდა-ჯგუფების ღირებულების დაყენება, მკვეთრად გამოხატული ნეგატივიზმი ეროვნული ერთგულების, როგორც მორალური იმპერატივის, მიმართ და სხვა ამგვარი, საკმარისად გავრცელებული ფაქტები. ამ მოვლენებს, უთუოდ, თავისი მექა-

ნიშნები და თავისი მოტივაციები აქვთ. ვცადოთ მათი აღრიცხვა მაგრამ ამ აღრიცხვას წინასწარი მეთოდოლოგიური შენიშვნა წავუძღვაროთ.

ზემოთ მოცემული მსჯელობა, ერთი მხრივ, ეროვნული ცნობიერების აღწერა იყო, მეორე მხრივ, მისი ინტერპრეტაცია და მისაღმი რამდენიმე ეთიკური ცნების მიყენების ცდა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო ამ ცნობიერების შეფასება ამ ცნებათა თვალსაზრისით. ადამიანი, რომლის ცნობიერებაც აღწერისა და კვლევის საგნად იყო აღებული, „ბუნებრივ პოზიციაში“ (იხ. ზემოთ) მდგომი ადამიანია, ანუ ადამიანი, რომელიც ჩვენთვის საკვლევ თემაზე საგანგებო რეფლექსიას არ ეწევა. მაგრამ არსებითია იმის გათვალისწინება, რომ „ბუნებრივ პოზიციაში მდგომი ადამიანი“ არ არის იგივე, რაც „ადამიანი საერთოდ“, „ყოველი ადამიანი განურჩევლად მისი თვისებებისა“, „სახეობა homo sapiens, როგორც ასეთი“. იგი, რა თქმა უნდა, არ არის რაიმე წინასწარი იდეალის მიხედვით აგებული ადამიანი, ან ჩვენ მიერ კაცთა შორის ამორჩეული საუკეთესო ადამიანი, ადამიანი, როგორც ბუნების „რეკორდი“ და ა. შ.. მაგრამ იგი არც ისაა, რადაც უკლებლივ ყველა ადამიანი გამოდგება, არამედ ისაა, რასაც ადამიანობის ზოგად ცნებაში ვგულისხმობთ, როცა ამ ცნებას ადამიანის მართოდ ბუნებისმეტყველური ცნებისაგან განსხვავებული შინაარსით ვხმარობთ. სახელდობრ, ამ ზოგად ცნებაში შეგვაქვს ის ნიშნებიც, რომლებიც ადამიანს მოუდის, როგორც გონით არსებას, და რომლებიც განსაზღვრავენ მის სპეციფიკურად ადამიანურ ადგილს სამყაროს წყობაში. ყველა ადამიანში ეს ნიშნები პოტენციურადაა მოცემული (და ამიტომაცაა, რომ პიროვნება, როგორც ასეთი, ყველა ღირებულია). აქტუალურად მათ ყველაში ვერ დავადასტურებთ და, ამგვარად, სავსებით სამართლიანია, მაგალითად, ჰ. რიკერტის სიტყვები, ადამიანის ბუნებისმეტყველური წესით შემუშავებულ ცნებაში უფლებაც არ გვაქვს მოვალეობის ცნობიერების მქონე ნების ქონა ვიგულისხმობთ ერთერთ ნიშნად, რადგან ეს ნება, ანუ თავისუფლება და ავტონომია, ფაქტობრივად ყველა ადამიანში არ დასტურდება, ხოლო ადამიანურს, როგორც ასეთს, ეთიკურ ღირებულებას რომ მივაწეროთ, ამისათვის ის საფუძველი გვაქვს, რომ ზნეობრივი ნება „ევენტუალურად“ ყველა ადამიანში შეიძლება გაჩნდესო (H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1913, გვ. 628). ამიტომ ყოველი ადამიანის ემპირიული მაგალითიდან ვერ გავაკეთებთ დასკვნებს ჩვენთვის საინტერესო თემის — ეროვნული ცნობიერების სტრუქტურის — შესახებ, ისევე როგორც ყველა ემპირიული ადამიანი ვერ გა-

მოდგება, მაგალითად. ზნეობრივი ცნობიერების წყობის მკვლევარი-ნათვის განზოგადების ობიექტად. ასეთი განზოგადების ობიექტად მხოლოდ საკმაოდ სრული, ანუ ადამიანის, როგორც გონითარსების, ნიშანთა საკმაოდ სრულით მატარებელი ადამიანი ვარგა¹. თქმულის მოუხედავად, კვლევისთვის ამგვარი არასრულად ადამიანობა რეალიზებული ინდივიდის არჩევა. მაინც კანონიერია, რამდენადაც ყველა ცალკეულ (ტიპიზირებულ) შემთხვევაში უნდა შეგვეძლოს იმის თქმა, თუ რომელი ფუნდამენტური ადამიანური თვისების სისუსტემ ან ადამიანური ცხოვრებისეული სიტუაციის რომელმა მხარემ შეუშალა ხელი ამ ინდივიდის, რომ თავისი ადამიანური პოტენცია სრულ აქტუალობად ექცია.

ამგვარად, საკვლევი გვაქვს, როგორ და რატომ ხდება, რომ ადამიანი არ მიდის ან ვერ მიდის ეროვნული ცნობიერების იმ შინა-არსობრივ გარკვეულობებამდე, რომლებიც ზემოთ მოცემულ აღწერასა და ანალიზში მისი ფუნდამენტური ადამიანური მახასიათებლებიდან გამომდინარედ ვცანით.

1. ინდივიდი ან თავისი გონებრივი თვალთახედვის სიფართით, ან თავისი ცხოველი ეგზისტენციალური დაინტერესების სიფართით, ან არც ერთი ამათგანით არ მისულა კაცობრიობის, როგორც ასეთის, შემოყვანამდე თავისი უშუალო აქტუალობის სფეროში. მისთვის, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, არ არსებობს ან მხოლოდ სადღაც შორეულ აბსტრაქციაში არსებობს. კაცობრიობა, როგორც ის ფონი, რომელზედაც და რომელთან მიმართებაშიც გამოიკვეთება მისი ერი, როგორც ცალკე ერთეული. მისთვის აქტუალურია მხოლოდ მისი საზოგადოება და ამ უკანასკნელის შიგნით არსებული მიმართებები. ამიტომ ასეთი კაცი ინტერესდება მხოლოდ თავისი სოციალური მობილობით, თავისი პროფესიული ან სხვა რამ სოციალური ჯგუფის (ფენის, კლასის...) „ქიდაობით“ სხვა ფენებთან და ა. შ.

ამგვარ დამოკიდებულებაში ერისადმი ორი სხვადასხვა ვარიანტი უნდა გავარჩიოთ იმისდა მიხედვით, ეს თავდაცვის პოზიციაში მდგომი ერია (დაჩაგრული, ასიმილაციის საშიშროების წინ მდგომი და ა. შ.) თუ, პირიქით, შეტევით პოზიციაში მდგომი (სხვათათვის ასეთი საშიშროების შემქმნელი). პირველ შემთხვევაში ზემოხსენებული ერო-

¹ თქმული არ გვაძლევს ეთიკურ უფლებას, ხსენებული ნიშნების არქონე ინდივიდს შევხედოთ როგორც არაადამიანს, რადგან მანამდე, სანამ ამ ინდივიდს არჩევანის უნარი აქვს, მასში შესაძლებელია პოტენციურად არსებული ეთიკური ნების, თავისუფლების, ავტონომიის გამოვლიქება.

ეწეული ნიპილიზმის შინაარსობრივი სქემა, ექსპლიციტებული სახით, ასეთი იქნება: „რა დროს ჩემი ერის ინტერესებია, როცა ჩემი შიდა-სოციალური ინტერესების ასეთსა და ასეთ მწვავე კონფლიქტში ვყარ გახვეული“. აქ „ხელის ჩაქნევისა“ და გულგრილობის საგანი ამ პიროვნების ერის ინტერესია. მეორე შემთხვევაში ეს ლოგიკა ასეთი იქნება: „რა დროს იმ დაჩაგრული ერის ინტერესია, როცა, აგერ, ჩემს სახლში სოციალურად მიჭირს, საკუთარი სოციალური საირთულისათვის ვერ მომივლია“. ამ შემთხვევაში „ხელის ჩაქნევის“ საგანია ამ ინდივიდის ერის პასუხისმგებლობა, მისი მორალური სახე. ამავე ეტიოლოგიის მქონე ეროვნული ნიპილიზმის სხვა ყველა ვარიანტი, ალბათ, ამ ორ პოლუსს შორის მოთავსდება. საშუალო შემთხვევაში — როცა მოცემული ერი არც შემტევია და არც, თავის დამცველი, — გულგრილი ინდივიდის ლოგიკა, ალბათ, ასეთია: „რა დროს ჩემი ქვეყნის ესა და ეს ერთობლივი ინტერესია, რა დროს მისი პრესტიჟი და, სახელია, მისი ისტორიის წინაშე პასუხისმგებლობაა, როცა სოციალურ სფეროში ასეთი და ასეთი პრობლემების წინაშე ვარ“.

2. ეროვნული გულგრილობის მეორე შესაძლო წყაროა მოცემულ ინდივიდში საკუთარი ბუნებითობისადმი პატივისცემის, საკუთარი ბუნებითი გარკვეულობებისადმი (რომელიც მას თავის ერთან საერთო აქვს) ემოციური დამოკიდებულების, საკუთარი (ეროვნული) ვინაობისადმი სიყვარულის სისუსტე. ზოგადად რომ ვთქვათ, ამგვარი სისუსტის მატარებელ ინდივიდს აკლია ის, რასაც ზემოთ „ჯანსაღი ეგოიზმი“ ეუწოდეთ, და თავის მოუცილებად ბუნებრივ თვისებებთან დაკავშირებული სიამაყისკენ მისწრაფება. ამგვარი ინდივიდის მსჯელობა, ექსპლიციტებული სახით, ასეთია: „სულერთი არაა, რა ენაზე იქნება წარწერები ჩემი დედაქალაქის ქუჩებში?“ „სულერთი არაა, ჩვენი არმია გმირად გამოჩნდება თუ ლაჩრად?“ „სულერთი არაა, სხვა ქვეყნების წინაშე თავისუფლების მედროშეები ვიქნებით თუ მათრახის მიმტანნი?“ „სულერთი არაა, გვექნება თუ არა, სულაც, ჩვენი ფერი მსოფლიო რუკაზე?“ „ნეტა ჩემი შვილები გამაზრდევინა (ან: „ეს ცხოვრება ღვინით გამატარებოდა“, ან: „ეს გამოკვლევა დამამთავრებინა“. ან: „ჩემი ფენის მღვთმარება გაგვაუმჯობესებინა“ და ა. შ.) და სხვას არაფერს დავეძებ“.

საცხებით შესაძლებელია გულგრილობის ამ ორივე შესაძლო მექანიზმის კომბინირებაც ერთსა და იმავე პიროვნებაში.

3. ეროვნული ნიპილიზმის ლოგიკა ასეთიც შეიძლება იყოს: ინდივიდს გაცნობიერებული აქვს, რა ევალება და რა მოეთხოვება ერს საერთოდ და კერძოდ მის ერს. მან იცის, რომ ერმა თვითდამ-

კვიდრება უნდა ეძებოს კაცობრიობის პირისპირ და მის წინაშე. მაგრამ მას თავისი ერისათვის ამის მიღწევის იმედი არა აქვს. იგი, ფიგურალურად რომ ეთქვას, თამაშს უკვე წაგებულად თვლის. ამიტომ, სასოწარკვეთილებისაგან თავის დასახსნელად, იგი ეკედლება რომელიმე ზოგად, საკაცობრიო მიზანს და თავს ირწმუნებს (ზოგჯერ სავსებით გულწრფელად), რომ ამ უკანასკნელთან შედარებით მისი კერძო, ეროვნული ინტერესი შეზღუდული და ძირითადია.

4. როგორც ზემოთაც უკვე ითქვა, ეროვნული ცნობიერება ადამიანში პიროვნული მონაცემების რაღაც გარკვეულ დონეს გულისხმობს, რომლის ქვევითაც ამგვარი ცნობიერება მისთვის მიუწვდომელი რჩება. ეს დონე, როგორც წინამდებარე მსჯელობის 1 და 2 პუნქტებშიც აღვნიშნეთ, ყველა ადამიანს არა აქვს. ამგვარად, აქტიური ეროვნული ცნობიერება ყველა ადამიანისათვის ნიშანდობლივი არ ყოფილა, არამედ მათი მხოლოდ რაღაცა ნაწილისათვის (ფაქტობრივად, დიდი ნაწილისათვის). ამის შედეგი ისაა, რომ ის, ვინც ამგვარ ცნობიერებას მოკლებულია ან ეს ცნობიერება აქტიურ პატრიოტებზე ნაკლები აქვს და ვინც, ამავე დროს, იცის ან გრძნობს, რომ ასეთი განსხვავება ბუნებრივი მონაცემების განსხვავებას ემყარება, შესაძლებელია ნეგატიურად განწყობის ხსენებულ აქტიური მამულიშვილების, როგორც თავისებური გონებრივი და სულიერი ელიტის, მიმართ. ამგვარი ადამიანის მსჯელობა, ექსპლიციტებული სახით, ამგვარი იქნება: „არც თქვენ მინდისხართ და არც თქვენი „მამული“. ეშმაკმა წაგიღოთ ორივე!“. ამგვარი ცნობიერების მატარებელიც ეძებს ე. წ. „რაციონალიზაციებს“ თავისი პოზიციის შესამაგრებლად — არგუმენტებს, რომლებიც დაამტკიცებენ ეროვნული ცნობიერების უსაფუძვლობას, ერის, როგორც სოციალური კატეგორიის, მეორეხარისხოვნებას, მის წარმავლობას და ა. შ.

5. ერის, როგორც შიდა-ჯგუფის, წევრს მისდამი არა მარტო მოვალეობის გრძნობა აქვს, არამედ, პირუკუ, მის მიმართ თავისი უფლების ცნობიერებაც. ინდივიდი მოეგლის, რომ ერი, მთა უმეტეს — სახელმწიფოდ ორგანიზებული და კეთილდღიანი ერი მის მიმართ მზრუნველობას გამოიჩენს, მის გაჰირვებას, თუკი იგი რაღაცა გარკვეულ ფარგლებს გადასცდა, შერბილებას დაუპირებს. თუ ეს მოლოდინი არ გამართლდა, ეს ინდივიდში იწვევს აღშფოთებას, რომელიც კერძო-პიროვნულიცაა და ამავე დროს ზოგადი პრინციპებიდან გამომდინარეც, ანუ მორალურიც. ერის გულგრილობა მისი გაჰირვებული წევრის (ან წევრთა) მიმართ აღიქმება როგორც ლაღბი, იგი, თითქოს, ათავისუფლებს ინდივიდს მოვალეობისაგან ერის წინაშე, ისევე როგორც ერმა უგულვებელყო თავისი მოვალეობა ინ-

ღვიდის წინაშე, გაიმეტა იგი. ამგვარი ტრაგიკული ცნობიერების გამომხატველია, მაგალითად, პაინეს განთქმული ლექსი „სილუზიელი ფეიქრები“, სადაც უბედური ადამიანები წყევლა-კრულვას უთვლიან „ყალბ სამშობლოს“.

დაბინდულ თვალში კრემლი არაა
საქსოვ დაზგებს ვუსხედვართ და კბილებს ვაღრკვილებთ:
გერმანიაზე, შენ გიქსოვთ სუდარას.
შიგ ვაქსოვთ სამაგ წყევას.
ვქსოვთ, ვქსოვთ.

წყევლას ყალბი სამშობლოსას,
სადაც მხოლოდ სირცხვილი და უპატიობა ხარობს,
სადაც ყოველი ყვავილი ნადრევედ თთვლებს
სადაც ხრწნა და ლობია კიას ალალებს.
ვქსოვთ, ვქსოვთ“ 2.

6. თუ რომელიმე ერის კულტურა (უფართოესი აზრით) რომელიმე განზომილებაში ჩამორჩება სხვა ერის კულტურას, მაგრამ ერი მაინც მეტ-ნაკლები გულმზურვალეებით ინახავს თავისი კულტურის ამ ელემენტს და არ ცვლის მას იმ სხვისით (რაც სავსებით ბუნებრივია ზემოთ დახასიათებული მიზეზის გამო), ადვილი შესაძლებელია, რომ ინდივიდმა ან ინდივიდთა ჯგუფმა იმ უცხო კულტურის ან ამ უკანასკნელის ამა თუ იმ ელემენტის (ინსტიტუტის, ხელოვნების დარგის, ჩაცმა-დახურვის...) უპირატესობა აღიაროს, საკუთარი ეროვნული უარყოს და ეს აქტი სხვისის არჩევისა სიამაყის საგნად გაიხადოს. შესაძლებელია ინდივიდის ან ინდივიდთა ჯგუფის სრული ან ნაწილობრივი გადასვლა სხვა კულტურაში, ანუ სხვის მიერ მათი აკულტურაცია (განსაკუთრებით, მაშინ, თუ ეს სხვა კულტურა საკუთარზე უფრო ძლიერია თავისი ხარისხით, თუმცა ეს პირობა აუცილებელი არ არის) და ამის შედეგად მათი მოქმედება იქცევა იმ უცხო კულტურის და უცხო ერის მოციქულობად თავისი ერის შიგნით (რა თქმა უნდა, ამას განსაკუთრებით მაშინ ექნება ადგილი, როცა ეს ორი ერი მჩაგვრელ-ჩაგრულის მიმართებაშია, თუმცა ეს პირობაც ამისათვის აუცილებელი არ არის). აკულტურანტს ეამაყება თავისი აკულტურაცია, ანუ იგი ღირებულებას ანიჭებს იმ ნიშანს, რომელმაც იგი თავის თანამემამულეებში გამოარჩია, თუმცა ამ ნიშნით იგი ან ეტოლება, ან ჩამორჩება იმ ერის წევრებს, ვისთანაც აკულტურაცია განიცადა, მაგრამ არაერთარ შემთხვევაში არ აღემატება მათ. ამგვარად, თავისი თვითგანსაზღვრის ასპარეზად (თავის პარტნერებად) აკულტურანტი გულისხმობს ისევ თავის თანამემამულეებს (თავისი სიამაყით იგი მათ ამცირებს და

2 ამ მშენიერი ლექსის ერთერთი გულმზურვალე თაყვანისმცემელი იყო კ. შარქისი.

არა სხვა), მაგრამ იმას, რაც მათთან საერთო აქვს (ბუნებითს გარკვეულობებს და ა. შ.), ზურგს უქცევს და გასაუქმებლად იმეტებს, როგორც კულტურის რაგვარობის განსაზღვრის უნარმოკლებულს. ნათელია, რომ ასეთი პოზიციისათვისაც მიუცილებელ პირობას წარმოადგენს, ერთი მხრივ, ინდივიდში საკუთარ (და ერთან საერთო) ბუნებითი მახასიათებლებისადმი ემოციური (უფრო მეტიც — ეგზოსტენციკალურად დაფუძნებული) დამოკიდებულების ის სისუსტე, ანუ იმ „ჩანასალი ეგოიზმის“ ნაკლებობა, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა ლაპარაკი. მეორე მხრივ, ანგვარი პოზიციის პირობაა ისევე თვალთახედვის სიუწროვე, რომლის არეშიც ვერ ხედება კაცობრიობა, როგორც ასეთი. ასეთი კაცი თუმცა თვითდამკვიდრებას ახდენს თავისი ერის შიგნით, როგორც უცხოზე ორიენტირებული ინდივიდი, მაგრამ ვერ ახდენს თვითდამკვიდრებას კაცობრიობის შიგნით, როგორც თავისი ბუნებითი შიდა-ჩვეულის ელემენტი.

აქ უნდა შევნიშნოთ, რასაკვირველია, რომ აკულტურაციის სხვა ტიპიც არსებობს (ქართველი ერის ისტორიისათვის ძალიან ფართოდ ცნობილი). ინდივიდი აკულტურაციას განიცდის ფაქტობრივად ძლიერ უცხოელთან იმის ცნობიერებით, რომ ამ უკანასკნელს სჭო ბ ი ა, და მის საზოგადოებაში გამორჩეულად მაღალ ადგილს იკავებს (ცნობილია, რომ ქართველებს სისტემატურად ეკუთვნოდათ უმაღლესი თანამდებობები XVII—XVIII ს-თა ირანში, რომელიც საქართველოს მიმართ დამპყრობლის პოზიციაში იდგა). ასეთი ინდივიდი ან კარგავს საკუთარ კულტურას, ან ინარჩუნებს მასაც (როგორც ეს უპირატესად ხდებოდა ხოლმე XVII—XVIII ს-თა სპარსეთში წასული ქართველების ბიოგრაფიაში) და ორკულტუროსანი, ბიკულტურალური ხდება. თუ ამ აკულტურაციამ ინდივიდის თვალში არ შეარყია თავისი ერისა და მისი კულტურის ღირებულების რწმენა, მაშინ ადვილი შესაძლებელია, რომ მშობლიური კულტურის ს ი მ ბ ო ლ უ რ მ ა როლმა თავისი ქნას (იხ. ზემოთ) და ინდივიდი თავისი ერის კულტურას დაუბრუნდეს*.

7. შესაძლებელია ისეთი ვითარებაც, როცა ერის წევრს ერცხვენება ამ ერში ყოფნა და ცდილობს მისგან საჩქაროდ გაყვას ან ფიზიკურად (ეგზოგამია), ან ასიმილაციის გზით. რა თქმა უნდა, აქ უსათუოდ იგულისხმება პირობად ინდივიდის თვალთახედვის ის სიუწროვეც, რომელზედაც ზემოთ გვექონდა ლაპარაკი, და საკუთარი ბუნებითი გარკვეულობებისადმი უპატივცემლობის ის ფენომენიც, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ. მაგრამ უკიდურეს სიტუაციაში, უეჭველია, როლს თამაშობს (და ხსენებული ფაქტორების რიგს მნიშ-

* აქ არ ვლაპარაკობთ ასიმილაციით სხვა ქართველის ტრადიციზე ირანში.

ენელოვნად ზრდის) იმ მიტოვებული ერის პრესტიჟის დაცემაც მის წევრთა თვალში, რაც შესაძლებელია მხოლოდ სხვა ერთან ან ერებთან ინტენსიური კონტაქტის პირობებში, როცა საკუთარი ერის წევრები სისტემატურად და ყოველმხრივ წაგებული პოზიციაში აღმოჩნდებიან ხოლმე. წევრთა ასეთი ლტოლვა საკუთარი შიდა-ჯგუფიდან გასვლისაკენ (რაც, თავისთავად, კატასტროფაა) შეიძლება მეტაფორულად შევადაროთ ვირთხების ლტოლვას დასაღუპად განწირული გემიდან.

თუ გემი განწირული არაა, ვირთხებიც არ გარბიან. ამის მსგავსადვე, ასეთი ლტოლვა ერიდან თავის პირობად გულისხმობს (თუმცა ესეც ვერ გამოიწვევს ამგვარ ლტოლვას იმის მხრივ, ვისაც პიროვნული მდგრადობა აქვს), რომ საკუთარ ერში დარჩენის შემთხვევაში ინდივიდი არასოდეს და არც ერთ განზომილებაში სხვაზე გამაჩვენებას არ მოელოდეს.

ასეთი ვითარება კი მხოლოდ მაშინ იქმნება (თუმცა აუცილებელი არც მაშინ არის), როცა დაზარალებული ერი თავის გარემოში, ანუ თავის მიერ მოწყობილსა და ორგანიზებულ საზოგადოებაში, თავის კულტურაში-თავისთავად კი არ ცხოვრობს, რომელიც მისთვის ბუნებრივი და შესაფერისია, არამედ სხვისაში. ეს მოუვა ან ემიგრანტ ეროვნულ უმცირესობებს, რომლებმაც უცხო ქვეყანას ალღო ვერ აუღეს, ან თავის სამშობლოშივე უმცირესობად ქცეულ ყოველმხრივ გადაქედილ ეროვნებას, რომელიც უკვე საზოგადოებად კი აღარ ცხოვრობს, არამედ საზოგადოების მხოლოდ რაღაცა ფენად, — საზოგადოებაში რაღაცა გარკვეული შრეება უკავია, ასე რომ მისი ეროვნება პროფესიის (ამასთან — არცთუ საპატიო პროფესიის) სინონიმად გახდარა.

მაგრამ (ისევე უნდა გავუსეთ ბაზი) თვით ამისთანა უკიდურესი ძნელბედობისასაც კი ერიდან ლტოლვა არ მოხდება, თუ პიროვნებებს საკმარისი მორალური მდგრადობა აქვთ. არსებობს ემიგრირებული ნაცუმცირესობები, რომლებმაც ახალ საზოგადოებაში მხოლოდ ერთი მომცრო „კუთხე“ იშოვეს თავისთვის (ძირითადად, ამა თუ იმ მიგდებული პროფესიის სახით), მაგრამ განაგრძობენ სათვისტომოდ არსებობას, თავისი მეზობის, თავისი ღირებულებითი სისტემის ქონას.

უდიდესი ფაქტორი აღწერილ ტრაგიკულ მოვლენასთან ბრძოლაში არის სასახელო (და არადავიწყებული) ისტორიის ქონა, სასახელო (და არდავიწყებული) გმირების და სხვა გამოჩენილი ადამიანების ყოლა.

ამგვარად, ეროვნული ინტერესებისადმი ინდივიდის გულგრილობის აქ ჩამოთვლილ ყველა შესაძლო შემთხვევაში ამ გულგრი-

ლობის საფუძველია ან ინდივიდში ამა თუ იმ გონითი ფუნქციის, ამა თუ იმ ფუნდამენტური ადამიანური გონითი მოთხოვნილების სისუსტე. ან მისი „სასიცოცხლო ძარღვის“, — ე. წ. „ჯანსაღი ეგოიზმისა“ და საკუთარი ბუნებითი გარკვეულობების დამკვიდრებისადმი ნების — სისუსტე, ან ორივე ერთად, ან მათი სისუსტე არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ მეტისმეტად ძლიერი გარეგანი ზემოქმედების პირისპირ, რომელიც ამ ადამიანს, ასე ვთქვათ, ტეხავს და რომლის წინაშეც იგი მარცხდება. ეროვნული გულგრილობის ისეთი შემთხვევა, როცა ამას ინდივიდს უკარნახებდეს უფრო მაღალი რაიმე მოთხოვნა, უფრო ზოგადი ან უფრო მნიშვნელოვანი მოტივი, ვიდრე ისაა, რომელიც ერის ბედით დაინტერესებისკენ უბიძგებს, არ ჩანს. ფიგურალურად რომ ვთქვათ, ინდივიდი ან ეროვნული ცნობიერების პოზიციაზე დგას, ან მასზე დაბლა დგას, რადგანაც მასზე უფრო მაღლა დგომა არ არსებობს.

ზოგადი მსჯელობიდან გამონაკლისობის პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს ორადორ შემთხვევას და მათზე ცალკე უნდა შევჩერდეთ. ერთია ერისაგან განდგომა (მისდამი, ასე ვთქვათ, ზურგის შექცევა) რელიგიური მოტივით: ჩემი „ჩვენ“ ისინი არიან, ვისაც, ჩემის აზრით, ჭეშმარიტი სარწმუნოება გვაქვს. ჩემი ეთიკური მოვალეობის ორიენტირია ის, რასაც ჩემი სარწმუნოება მამცნებს, და არა ჩემი ერის ინტერესები. ასეთი პოზიცია პეტერონომული ეთიკის პრინციპზეა აგებული და მასთან პაექრობა პრინციპულად შეუძლებელია ისევე, როგორც შეუძლებელია კამათი საერთოდ ყოველგვარ გარემოტვივთ ნაკარნახევ იმპერატივებთან.

მეორე შემთხვევაა ინდივიდის მიერ თავის მოქმედებისა და ორიენტაციისათვის ეროვნულის ნაცვლად ზოგადი ზნეობრივი პრინციპის მიღება, რომელიც მოკლებულია ეროვნული გარკვეულობის მომენტს ან, თუ გნებავთ, თავისუფალია ამგვარი მომენტისაგან. მე ვემსახურები სიკეთეს, როგორც ასეთს, ან ამა და ამ კეთილ მიზანს, როგორც ასეთს, და ამიტომ ერის ინტერესებისათვის არ მცხელა (შევნიშნოთ აქვე, რომ ეს მოტივი, საკუთრივ პეტერონომიასთან ერთად, შესაძლოა თანამოქმედებდეს რელიგიურად დაფუძნებულ ეთიკაშიც. ყოველ შემთხვევაში, იგი ძლიერია ქრისტიანულ ეთიკაში, რამდენადაც ამ რელიგიაში, სხვა რელიგიათა დიდი ნაწილისგან განსხვავებით მაინც, ღვთის ნება არსებითად არის არა უმოტივო ნება, არამედ მოტივირებული (თუნდაც ფორმალურად, ექსპლიციტურად ასე არ იყოს): მორწმუნე ქრისტიანისათვის მუდამ იგულისხმება, რომ ღმერთს ესა და ეს ჰნებავს იმიტომ, რომ ეს სიკეთეა და არა პირუქუ — ეს სიკეთეა იმიტომ, რომ ღმერთს

ეს ჰნებავს). კ ა მ ა თ ი ა მ სიტყვის საკუთრივი აზრით, ანუ დასაბუთების მცდელობა, ამ შემთხვევაშიც შეუძლებელია, რადგან პრინციპები „ჩემი უპირველესი მოვალეობა ჩემებს ეკუთვნით“ ან, პირუკუ, „იგი ეკუთვნის სიკეთეს ზოგადად, და არა ჩემებს“ პო ს ტ უ ლ ა ტ ე ბ ი ა. სამაგიეროდ, სავსებით ნათლად შეიძლება ვამტკიცოთ შემდეგი: ეს მსჯელობა (ჩემი მოვალეობა ზოგადს ეკუთვნის) ძალაშია მხოლოდ მანამდე, სანამ საქმე ეხება ჩემ სამსახურს ერისათვის ან ამ სამსახურისათვის თ ა ვ ი ს ა რ ი დ ე ბ ა ს. მაგრამ იგი აღარაა ძალაში მაშინ, როცა საკითხი შეეხება ჩემი ერის ეროვნულ ინტერესთა შე ლ ა ხ ე ვ ა ს სიკეთის ზოგადი პრინციპის სახელით. სიკეთე, ნებისმიერი ავტონომიური ზნეობის თვალში, ადამიანის ბუნებითი და გონითი მოთხოვნილებებისადმი შესატყვისობით განისაზღვრება (თვით ზოგადი კანონისადმი მორჩილება კი, კატეგორიული იმპერატივი, ჩემი გონითი მოთხოვნილებაა, როგორც ამის ჩვენებას ეცდილობთ ზემოთ). მაშასადამე, ადამიანის ბუნებითი ფუნდამენტური მოთხოვნილებების მთელი ერთი კლასის — ეროვნული მოთხოვნილებების — წინააღმდეგ მიმართული ქმედება სიკეთე ვერ იქნება. ამის მოთხოვნა ეთიკის სახელით (რადგინდარა ხასიათისა იყოს ამ ეთიკის მიერ გამოყენებული არგუმენტაცია) გონების საკუთარ თავთან წინააღმდეგობას ნიშნავს.

II. ეროვნული კულტურის დარბაზი

თუ სამართლიანია ზემოთე მსჯელობა ეროვნული კულტურის-თავისთავად შესახებ, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ პრინციპულად შესაძლებელია ეროვნული, ანუ ეროვნულად სპეციფიკური მეტ-ნაკლები ხარისხით, აღმოჩნდეს ამ კულტურის ნებისმიერი დარგი: ჩემი და ჩემი ბუნებითი თანაჯგუფის ბუნებისმიერი გარკვეულობანი, კულტურული და, ამასთან ერთად, ისტორიისმიერი თავისებურებებით შემაგარებულნი, პროცირდებიან ჩვენი შექმნილი და ჩვენ მიერ ნა-სესხები კულტურის ყველა დარგზე (მეტ-ნაკლები ძალით). ამასთან, რასაკვირველია, ეს ეროვნული სპეციფიკურობა შეეხება არა მარტო ამ ეროვნულად სპეციფიკური კულტურის ფორმას (ვთქვათ, იმ ენას, რომელზედაც საერთო-საკაცობრიო მნიშვნელობის მქონე შინა-არსები გამოითქმის), არამედ მის თვით ძირებს, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ სპეციფიკური აღმოჩნდება ის ტემპერამენტი, მიდრეკილებები, პირველადი განწყობები და ა. შ., რომლებიც კულტურის, ასე ვთქვათ, პირველადს დაყალიბებას ახდენენ (რა თქმა უნდა, ფორმა სხვაგვარადაც შეიძლება გავიგოთ, მაგალითად ასე: ფეხბურთის არსება, ამ სპორტის შინაარსია ის, რომ ამა და ამ წესით ეცდი-

ლობ ბურთი გავიტანო და ჩემ კარში არ გავუშვა. მისი სპეციფიკური ბრაზილიური ფორმაა ის სტილი და მეთოდი, რომელიც ამ მიზნის მისაღწევად ბრაზილიაში შემუშავდა). იმის საილუსტრაციოდ, რომ ეს მსჯელობა უნიადაგო არაა, ასეთი ჰიპოთეტური ვითარება დავიმოწმეთ:

სასაცილოა, ცხადია, „ეროვნულად სპეციფიკურ“ მედიცინაზე ლაპარაკი. იგი, ხალხური მედიცინის სახით არსებული ცოდნის გარდა, საკაცობრიოა. მაგრამ თუ კარდინალურ მნიშვნელობას შეიძენს, ვთქვათ; ავადმყოფის შემამზადებელი ფსიქოთერაპია სახიფათო ოპერაციის წინ, როგორც მედიცინის დარგი, ადვილი შესაძლებელია, ძალიან განსხვავდეს მისი მეთოდები ტიბეტში, ტრადიციულად ქრისტიანულ საზოგადოებაში და ათეისტურში.

ოქმული, რასაკვირველია, კულტურის-თავისთავად დარგებში ეროვნული სპეციფიკის არსებობის მხოლოდ შესაძლებლობას ეხება: უდავოა, რომ ამ კულტურის დიდი ნაწილი, მასთან სიმბოლური ფუნქციის დაუკავშირებლობის პირობებში (იხ. ზემოთ), ნამდვილად საერთაშორისო, ეროვნულ სპეციფიკას მოკლებული იქნება.

თვალსაჩინოა, რომ ერის კულტურის ყველა დარგის ყველა მოვლენა ეკუთვნის იმას, რასაც ზემოთ ერის „კულტურა-თავისთავად“ ვუწოდეთ. სიმბოლურ კულტურას, ანუ ეროვნულ კულტურას, როგორც ამ ერის თვითმყოფადი არსებობის განმსაზღვრებელს, ეკუთვნის ეროვნული კულტურის მხოლოდ ზოგი მოვლენა, და არა ყველა, და მხოლოდ ზოგი დარგი (მაგალითად, ძნელი წარმოსადგენია, ერი თავისი თვითმყოფადი არსებობის ნიშნად თვლიდეს იმას, რომ თავისი ბუნებითი თვისებებიდან გამომდინარე, საკუთარი ორღიდან აღზევებული მეტალურგია ჰქონდეს). ზოგი კულტურული მოვლენა განიცდება არა მარტო თავისთავად-კულტურისა და სიმბოლური კულტურის კუთვნილებად, არამედ ერის ბუნების ნაწილადაც. მაგალითად, ხალხურ სიმღერასა და ცეკვაში, თუმცა ობიექტურად მათი კულტურისეულობა ეჭვს არ იწვევს, ზოგ ელემენტს აღვიქვამთ ჩვენი ბუნების ნაწილად, მათს პლასტიკასა და ინტონაციაში, თითქოს, უშუალოდ ვპყრებით ჩვენი ეთნოსის (მოდგმის) ისტორიამდელ კუთვნილებასა და წიშან-თვისებას. იგივე ითქმის რასაკვირველია, უპირველეს ყოვლისა, ენის შესახებ.

ენა ერის სიმბოლური კულტურის უმთავრესი კომპონენტია. ამავე დროს იგი ერის თავისთავადი-კულტურის უმნიშვნელოვანესი კომპონენტაცაა, რადგან სხვა არაფერი ისე არ მჭიდრობა ჩემი სულიერი და მატერიალური ყოველდღიური ცხოვრებას „ჩემებურად“ გაშლისათვის, როგორც ჩემი, ანუ ჩემთვის ყველაზე მახლობელი და

გასაუგები, ენის ქონა. მაგრამ ამასთან ერთად ენა ჩემი ერის ბუნებრივ ნაწილია. არც ყურიო და არც გონებით ან განცდით მე არ ვეძვდები იმის თაობაზე, რომ ჩემი დედაენის ბგერადობა კულტურული განვითარების მოტანილი კი არაა, არამედ შეუღარებლად უფრო ღრმა და აღრეულია, რომ ამ ბგერებში ჩემი წინაპრების თვით ბუნება, ძარღვი, ტემპერამენტი, სულსა და ხორცის წყობა ჩვეს. მე უჩუოლას მგვრის ჩემი დედაენის ის ინტონაციები, რომლებშიც მათს პირველადობას, მათს ლატერატურამდელ, ნორმირებამდელ და დიქტორამდელ საწყისს ვგრძნობ, და მუსიკად მესმის სოფლური მეტყველება, რომელსაც, ჩემი წარმოდგენით, ჭერ კულტურული გავლენა არ შეჰხება. ამ ბგერებში თითქოს შიშვლდება ჩემი ხალხის საკუთარი, მხოლოდდამხოლოდ მისი ბუნების რაღაცა უფრო ღრმა შრეები, ვიდრე ისაა, რასაც დღეს ყოველდღიურობაში ვხედავთ. ამ ბგერაში მიზიდულობა იმის მაღწყებელია, რომ თურპე თვით ეს შრეები მიზიდავენ, მათთან უშუალოდ მისელის სწრაფვა მქონია.

ენას, როგორც სალიტერატურო ენას, ცხადია, უკვე სხვაგვარი მიმზიდულობა აქვს. იგი მიზიდავს იმით, რომ იგი უკვე გონისა და გონების განვითარების პერსპექტივის მაჩვენებელია. მართალია, მეცნიერული ლინგვისტიკის გაჩენამდე არავინ ფიქრობს, რომ ენაში განვითარება. ევოლუცია არსებობს. მაგრამ რაკი მე თვალწინ მაქვს ლატერატურული ენა, როგორც ასეთი, ანუ ჩვეულებრივი, არაპროფესიული მეტყველებისაგან განსხვავებული ენა, მე უკვე ვგულისხმობ, რომ მასში გონის თვითგამოხატვის ახალ-ახალი გზები შეიძლება მოიძებნოს, მაოი უფრო და უფრო მეტი სრულყოფა შეიძლება მოხდეს. სალიტერატურო ენა ერის კუთვნილებაა, და არა ტომისა ან გვარისა (და აქედანაც ჩანს იმ გულუბრყვილო თეზისის უნიადგობა, თითქოს ჭაროუელი ერე XIX საუკუნემდე ერი არ ყოფილაყოს). იგი ერთ-ერთი მაორგანიზებულია ერის შექმნისა მონათესავე ტომთაგან, ერის ინტეგრაციისა, რითაც ერი ოდენ-ბუნებითი და ამიტომ ოდენ-დიფერენცირებალი ბუნებითი ერთობისაგან — რასისაგან განსხვავდება. სალიტერატურო ენის ქმნადობასა და სრულყოფაში მონაწილეობა ნიშნავს უკვე ცნობიერ მონაწილეობას ერში, ერის ცნობიერ წევრობას, და არა მხოლოდ მისი იმ კერძო ტომისა, რომელსაც ვეკუთვნი. ამგვარად, სალიტერატურო ენა, როგორც თავ-სთავადი კულტურის ელემენტი, ამ ერის შემკვერელი, ანუ სოციალურად მოქმედი ფაქტორიცაა, და არა მხოლოდ მისი გონისა და გონების განვითარებისათვის ახლებური, ზრდადი ბაზა.

ენაში, როგორც ერის თვითმყოფლობის სიმბოლოში, გაერთიანებულია ენის ის მხარეც, რომ იგი ეროვნული კულტურის-თავის-თავად ელემენტია, და ის მხარეც, რომ იგი ერის ბუნების, მისი ბუნებისმიერი ვინაობის კომპონენტია. ენის დაცვით ჩვენ, ერთი მხრივ, ვიცავთ ჩვენს კულტურას, როგორც მოსახმარ-ობიექტს და როგორც ჩვენი თვითმყოფადი არსებობის ნიშანსა და საზომს, და ამ გზით — თვით ამ ჩვენს არსებობასაც, როგორც ასეთს. მეორე მხრივ კი ამით ჩვენ ვიცავთ უშუალოდ ჩვენი ბუნების ერთ კომპონენტს, რომელშიც ჩვენი არსებობაც, ასე ვთქვათ, უშუალოდ ჩანს.

მიუხედავად ენის ეროვნულ ინტერესებთან და მოტივებთან კავშირის ასეთი ფართო დიაპაზონისა, მასშიც კი არის ისეთი კომპონენტები, რომლებიც ნეიტრალურია ეროვნული გარკვეულობების მიმართ და ასეთადაც განიცდება. მე არანაირად არ შეგარება გულზე არც იმ აურაცხელი საერთაშორისო სპეციალური ტერმინის ბგერადობა, რომლებიც ჩემს ენაში შემოსულია, ისევე როგორც სხვა ენებში, და არც მათი შემოსვლის ფაქტი. თუ მრავალი ენა ვიცო და რეფლექსიაც ჩვევად მაქვს ქცეული, ჩემთვის განცდითად ნეიტრალურია, ვთქვათ, ის ფაქტი, რომ ქართულში მხოლოდითი და მრავლობითი რიცხვი არსებობს, ისევე როგორც სხვა ენებში, მაგრამ განცდითად ნეიტრალური არაა ჩემივე ენისათვის სპეციფიკური მრავალპირიანობა ზმნისა ან პირის ნაცვალსახელთა სპეციფიკური, ჩემთვის ცნობილ სხვა ენათაგან განსხვავებული სისტემა. ასეთი კონსტატაციები, რა თქმა უნდა, ყველა შემთხვევაში პირობითია. მე არ შემიძლია კატეგორიულად ვამტკიცო, ჩემი ენის ეს ელემენტი ეროვნული მოტივაციებისაგან დამოუკიდებლად განიცდება, იმ ელემენტის განცდა კი ამგვარი მოტივაციებით შეფერილია-მეთქი, ისევე როგორც არ შემიძლია ეს ვამტკიცო კულტურის რომელიმე სხვა დარგის რომელიმე სხვა ელემენტის ან ელემენტების მიმართ. მაგრამ ფაქტია ჩემი უყოყმანო დარწმუნებულობა, რომ კულტურის ნებისმიერ დარგის ზოგი კომპონენტი ამგვარი შეფერილობის მატარებელია, ზოგი კი ნეიტრალური. ამიტომ პრინციპულად უმართებულოა კულტურასთან ეროვნული მოტივაციების კავშირის შემოზღუდვა ამ კულტურის რაღაც ერთი ნაწილით ან რაღაცა ერთი შრით: ასეთი მოტივაციები, პრინციპში, ეხება კულტურას მთლიანად, მის ყველა შრესა და ყველა კომპონენტს, მათი პირველადი ძირებით დაწყებული და გამოვლენის ფორმის რაგინდარა დეტალებით დამთავრებული.

დავატეხა

რამდენიმე სხვადასხვა მიდგომა ერისა და ეროვნული კულტურის რაოგისადმი

დიდი გაზვიადება არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ზემოგანხილული საკითხების კვლევაში არ არსებობს შეხედულებათა სისტემა, ანუ ისეთი ვითარება, როცა ერთისა და იმავე მასალის სხვადასხვაგვარი გააზრება ხდება და სხვადასხვა კონცეფციები ერთურთს არგუმენტებით უპირისპირდებიან. არის მხოლოდ სხვადასხვა მხრიდან მიდგომა სინამდვილის განსაზილველი სფეროსადმი და სხვადასხვა თვალსაზრისები, რომლითაც მისი განხილვა შეიძლება. ლიტერატურა უხვია. არც მისი განხილვა, არც მისი კლასიფიკაცია ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში არ შემოდის. გამოეყოფთ მხოლოდ მიდგომის რამდენიმე სახეობას, რომლებიც, ჩვენი შეხედულებით, უმთავრესია, და ორი მათგანის მოკლე ილუსტრირებას წარმოვადგენთ (რატემა უნდა, იმის სრული ცნობიერებით, რომ შესაძლებელია უფრო დამახასიათებელი ილუსტრაციების მონახეა).

ერთ ამათგანს შეგვიძლია ჰუმანიტარული მიდგომა ვუწოდოთ. იგი ერს იხილავს როგორც გონით ერთობას და ადამიანთა დამოკიდებულებას ერისადმი იხილავს მათი იმ გონითი მოთხოვნილებებისა და ფუნქციების თვალსაზრისით, რომლებიც მათ ერთან აკავშირებენ. მეორეს შეგვიძლია პოზიტივისტური მიდგომა ვუწოდოთ, თუმცა ამ სახელით ცნობილ ფილოსოფიას არავითარი ბრალი არ მიუძღვის ამ მიდგომის სივიწროვესა და უკმარისობაში, რომელთა დახასიათებაც ზემოთ ვცადეთ. ეს ის მიდგომაა, რომელიც ერს იხილავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მხოლოდ ფაქტის დონეზე და არ ცდილობს, ერებად ცნობილი კოლექტივების ქცევის (ამ სიტყვის ფართო აზრით) და მათი თვალსაზირო ისტორიის უკან მიაგნოს იმ გონითს სინამდვილეს, რომელიც მათ ამ ქცევას განსაზღვრავს, რადგან ასეთი სინამდვილე არც მეცნიერული კვლევის საგნად მიაჩნია, არც ონტურად პირველად, სხვა ფაქტორებზე დაუყვანელ სინამდვილედ. დასასრულ, მესამე, ყველაზე ახალ მიდგომას შეგვიძლია ვუწოდოთ სინთეზური: ერთი მხრივ, იგი სოცია-

ლოგოტიკა, ანუ ცდილობს ერი, როგორც ადამიანთა ერობის ფორმა, აღწეროს იმ ცნებითი აპარატის მეშვეობით, რომელიც შემუშავებულია სოციალურ ჯგუფთათვის საერთოდ (რაკი ერი ასეთი ჯგუფის ერთ-ერთი სახეობაა). მეორე მხრივ, მისთვის ცნობილია ე. წ. ადამიანური ფაქტორის როლი სოციალურ პროცესებში და, აქედან გამომდინარე, ადამიანის გონითი და სულიერი მოთხოვნილებებისა და მახასიათებლების გათვალისწინების მნიშვნელობაც მისი სოციალური აქტივობის გაგებისათვის.

I ჰუმანიტარული მიდგომა

მ. შელერისთვის, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელია, ერიც, როგორც ადამიანთა ერობის ფორმა, და კონკრეტული ერიც განიხილება ორეკვარად: როგორც ღირებულებრივი წარმონაქმნი (Wertgebilde), ანუ როგორც თვით ერის და მასში შემავალი ინდივიდების ხედვის საგანი, და როგორც „ვანიო სუბიექტი“. ერები არიან „თავისთავის განმცდელი ცოცხალი სუბიექტები“, რომელთაც თავიანთ საგნობრივ კორელატად სამყარო, ღმერთი, სხვა ერები და საკუთარი თავი აქვთ.

ერი ჯგუფის (დღეს ვიტყვი — სოციალური ჯგუფის) უპირატესა და თავისი მნიშვნელობით ყველა სხვა ფორმაზე აღმატებული ფორმაა. ეს ფორმა, როგორც ჩანს, უფრო ღრმად ძეგს ანოროპოლოგიურ სინამდვილეში, ვიდრე მისი ის კონკრეტულ ნაირსახეობებშია, რომელთაც ერთა ისტორიისა და რაგვარობის კონკრეტულ მაგალითებში ვხედავთ. ამიტომ დასავლეთ ევროპის ისტორიაში თანამედროვე ერთა ჩამოყალიბების პროცესს შელერი უწოდებს ამ ერთა რეალიზაციას (Verwirklichung განამდვილებას), რასაც თავისი მიუცოდებელი პოზიტიური და ნეგატიური პირობები (მიუგეციოთ ყურადღება: მხოლოდ პირობები, და არა საფუძვლები) ჰქონდა. ასეთი პირობა იყო, მაგალითად, ენის სფეროში — ხალხის ენის ჩამოყალიბება ერის ენად, სწავლის ენად, ენის შემქმნელი ლიტერატურის გაჩეხა, რელიგიისა და ეკლესიის სფეროში — უნივერსალური ეკლესიის მოშლა და ლათინურის, როგორც ეკლესიის ენის, გაღვაწრნა. პოლიტიკის სფეროში — ეროვნული სახელმწიფო წარმონაქმნები, ბიურგერული დემოკრატიის წარმოშობა ზეეროვნული ღეოდალური და წოდებრივი მიმართებების ნაცვლად, ეკონომიკურ სფეროში — მესამე წოდების საქმიანობა და სხვა. ერის, როგორც ჯგუფობრიობის ფორმის, წარმომავლობის ზოგად საკითხს, შელერის თქმით, ერთადერთს აქვს იმის საშუალება, რომ ამ ფორმის მომავლის

საკითხთან გაგვიყვანოს, მაგრამ კონკრეტული დღევანდელი დასავლელი ერების წარმოშობის ისტორიულ საკითხთან მას მცირე კავშირი თუ აქვს¹.

რაკი ერი „გონითი სუბიექტია“, ბუნებრივია, შესაძლებელიც იყოს და არსებითიც მისი მსოფლმხედველობის, სულისკვეთების და ა. შ. შინაარსობრივი დახასიათება. წერილში „დიდ ერთა ეროვნული იდეები“ (1919) შელერი ეკამათება ფრანგი ფილოსოფოსის ბუტრუს (Boutroux) მიერ იმავე წელს წაკითხულ მოხსენებას ფრანგთა ეროვნული იდეის შესახებ, რომელშიც ავტორმა, შელერის აზრით, მეტისმეტად დაუკავშირა გერმანელთა ეროვნული იდეა სახელმწიფოს და უსამართლოდ მიაწერა მათ ინდივიდთა შემოქმედებითი ცხოვრების დაქვემდებარება ამ უკანასკნელისადმი. საკუთარი ერის ინდივიდუალური რაობის ცნობიერების ქონას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ინდივიდის ეროვნული ცნობიერების დახასიათებისათვის. თუ ეროვნული სულისკვეთება უყალბოა (echt), მაშინ, შელერის აზრით, იგი არასოდეს დაიმოწმებს თავისი მოქმედებისა და აზროვნების წესის გასამართლებლად ერის ზოგად ცნებას, რომელიც ყველა ერისათვის საერთოა, არამედ დაიმოწმებს მხოლოდ საკუთარი ერის კონკრეტულ ინდივიდუალურ ეროვნულ იდეას. თუ სულისკვეთება ყალბია, მაშინ, პირუკუ, საკუთარი ერი განიხილება მხოლოდ როგორც კერძო შემთხვევა ერისა საერთოდ, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, ასეთ შემთხვევაში საკუთარ ინდივიდუალურ კონკრეტულ ეროვნულ იდეას თავზე გადაახტებიან.

დიდ ერებს შორის, შელერის აზრით, განსხვავებაა, პირველ ყოვლისა, იმ მხრივ, თუ რად გრძნობენ და იაზრებენ (begreifen) ისინი, უპირატესად, თავიანთ თავს, — ერებად თუ სახელმწიფოებად (ან იმპერიებად). „ერებად“ ევროპაში ყველაზე მეტად ისინი თვლიან თავს, ვინც ყველაზე უფრო ჩაკეტილ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ სხეულს წარმოადგენს, სახელდობრ, იტალია და საფრანგეთი. ამ ერებს აღარ ახსოვთ სახელმწიფოს როლი თავიანთი ერთობისა და ამჟამინდელი ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში. ინგლისელები თუმცა ყველა სხვაზე მეტად არიან დაკავშირებულნი ზნით, ტრადიციით, ხალხის თავისებურებით (Volkstum), რომლებიც ყოველგვარი სახელმწიფოს გარეშეც მათს შემაკავშირებელ უმტკიცეს ფაქტორად დარჩებოდნენ, მაგრამ თავს მაინც, უპირატესად, იმპერიად თვლიან (და არა ერად ან სახელმწიფოდ). რუსეთისათვის ეროვნული იდეა შელერს ევროპიდან იმპორტირებულად მიაჩნია ინტელიგენციის

¹ Max Scheler. Nation und Weltanschauung. Leipzig, 1923, გვ. VII.

მიერ და შემდეგ გავრცელებულად და სხვა მომენტებთან დაკავშირებულია. გერმანელთა ეროვნული ცნობიერება, შელერის აზრით, ყველა სხვებისაზე ნაკლებად სახელმწიფოებრივია ისტორიულად და ყველა ევროპელისაზე ნაკლებადაა პოლიტიკურად ფუძნილი, რის გამოც მან შეძლო კიდეც დიდხნობით გაეძლო პოლიტიკური დაქსაქსულობის პერიოდებში, როგორც ეროვნულ კუთვრულ ცნობიერებას.

გერმანელის გრძნობა უპირატესობას ანიჭებს სახელმწიფოს იდეას ერისასთან შედარებით, როცა „გერმანელ ნაციას“ ახსენებენ არა მეცნიერების, არამედ ყოველდღიურობის ენაზე (მაგალითად, ამ ცნების ხმარებისას მასში გერმანულ შეეიციარის არ გულისხმობენ ხოლმე). მაგრამ ამ ფაქტს, შელერის სიტყვით, გაგება უნდა. გერმანელისათვის სახელმწიფო არის არა უმაღლესი ქვეყნიური სიკეთე საერთოდ და თავისთავად (schlechthin), არამედ მხოლოდ ისტორიის უმაღლესი ნ ე ბ ი ა ნ ი მ ო ქ მ ე დ ი ს უ ბ ი ე ქ ტ ი. ფრანგები, პირუკუ, მზად არიან სახელმწიფო გაიგონ როგორც „ერის ორგანიზაცია“ და ეროვნულ კრებას უფლება მისცენ სახელმწიფო თავისი უმრავლესობის წადილისამებრ გარდაქმნა-გარდმოქმნას (ამრიგად, გამოდის, რომ ერში არსებულა რალაცა უფრო მაღალი და ფუნდამენტური ნება, ვიდრე მისი თავისუფალი წარმომადგენლების უმრავლესობის ნებაა). მაგრამ გერმანელთათვის სახელმწიფოს უმაღლესი აზრი მ ხ ო ლ ო დ ისაა, რომ, ჯერ ერთი, თავის ქვეშევრდომ როგორც ჯგუფთა, ისე პირთა ზნეობრივად ავტონომიური და თავისუფალი ძალები გაშალოს, მეორეც, ერში მთვლემარე ინდივიდუალურ პირთა და ტომთა სხვადასხვაგვარი კულტურისშემქმნელი საწყისები გააქმედითოს. საფრანგეთში განსხვავებული ვითარებაა: იქ, მიუხედავად დაბალი მთავრობის, ანუ მოხელეთა აპარატის, სტაბილობისა, უმაღლესი მთავრობის ხშირი ცვლის ფონზე ხალხს სახელმწიფოს ერთობა წარმავლად ესახება, ერისა კი — სტაბილურად. შესაბამისად, ფრანგები პოლიტიკურ ნებას ერში ათავსებენ და მით თავიანთ ეროვნულ ძალთა ზნეობრივსა და კულტურისშემქმნელ მრავალსახეობას ერთიანი (და, მასასადამე, ერთფერი) რეგულირების საგნად ხდიან, რაც დიამეტრულად ეწინააღმდეგება თავისუფლების გერმანულ იდეას ყველაფერში, რაც კი გონისეულ საგნებს შეეხება (ენას, ხელოვნებას და ა. შ.). გერმანელებისათვის ზემოხსენებულ თავისუფალ ძალთა პატივისცემა თავისთავად ნაგულისხმევი წანამძღვარია. სახელმწიფოს, როგორც სინდისთა მარეგულირებელსა და კულტურის მარეგულირებელ ძალას, გერმანელები არ ქნობენ, ეს იდეა მათთვის უცხოა.

ბუტრუს აზრით, ფრანგის წარმოდგენაში ერი არის „მორალური ერთიანი პიროვნება“, რომელიც სხვა ერებთან ურთიერთობაში თავი-

სუფლებისა და თანასწორობის იმავე პრინციპებს ექვემდებარება, რაც მან 1789 წლის ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაში ინდივიდუალუ-
თვის სცნო. „ერის ფრანგული თეორია მდგომარეობს ერებზე იმის
გაურცელებად, რაც ამ მაქსიმაში ინდივიდებზეა ნათქვამი“. ბუტრუს
ამ ფორმულირებას შეღერი არ ეკამათება, მაგრამ წინააღმდეგობად
მიიჩნევს იმას, რომ იქვე ერის პიროვნულობის ნიშნად ბუტრუ ასა-
ხელებს მოქალაქე ინდივიდების ერთობლივ, ცნობიერ, თავისუფალ
სურვილს, რომ ერთობლივი ცნობიერება ჰქონდეთ და „პოლიტიკუ-
რად ერთიანი არსება“ შეადგინონ. „სად გაგონილა, რომ პირო-
ვნების ერთიანობა მის ნაწილთა თავისუფალ, ცნობიერ ნებას ემყა-
რებოდეს?“ — კითხულობს შეღერი. ამგვარად, შეღერით, ან ერა
პიროვნება არ ყოფილა და მაშინ მართლაც შესაძლებელია, რომ
იგი „თავისუფალ თანხმობას“ დაემყაროს და მისი ერთიანობა მარ-
თლაც ამ თანხმობით იზომებოდეს, ან, პირუკუ, იგი პიროვნული
რეალობაა და მაშინ მისი ერთობა სულ სხვა ძალებს უნდა ემყა-
რებოდეს, ვიდრე „ინდივიდუალური თავისუფალი ნებაა“. როცა ბუტრუ
ლაპარაკობს „პოლიტიკური ერთობის“ ქონის ნებაზე, ამით „სახელ-
მწიფოს“ ცნება უკვე შემოყვანილია ფარულად „ერის“ ცნებაში.
გერმანელთათვის, პირიქით, ერი გონითი ერთიანი პიროვნებაა (Gesam-
tperson), რომელიც პირველად თანაცხოვრობს (mitlebt) თავის
წევრებში (ოჯახებში, ტომებში, ხალხებში. „ინდივიდები არ არიან წევ-
რები“) — იმგვარად, რომ ერის არსებას შეადგებს არა მისი წევრის
ეროვნული ნების დამოუკიდებლობა (Selbstverantwortung), არამედ
პირველად სოლიდარული თანაპასუხისმგებლობა ყოველი წევ-
რისა ამ მთელის არსებობისათვის, საზრისისათვის და ღირებულებ-
ისათვის. ეს სოლიდარობა გერმანელთათვის, შეღერის სიტყვით,
პირველ ყოვლისა, მორალურსა და გონით სფეროში ძევს, და არა
პოლიტიკისა ან საერთო სამართლისაში.

რამდენადაც დისკუსიის უკან ელზას-ლორენის კუთვნილობის
პრობლემაც დგას, რომლის მოსახლეობაც სისხლით გერმანელია, პო-
ტენციური „პლემისციტით“ კი — საფრანგეთზე ორიენტირებული,
შეღერი იხილავს კულტურის, როგორც ობიექტური ფაქტორის.
როლსაც. არსებობს ისეთი მოტივები ტერიტორიის კუთვნილობის
განსაზღვრისა, როგორიცაა, მაგალითად, ვის ეკუთვნოდა იგი ისტო-
რიულად, ან ობიექტურად, რა სისხლისა მოსახლეობის სადავო ჯგუფი.
მაგრამ შეცდომაა, თუ ვერავითარ შუა რგოლებს ან საფეხურებს ვერ
დავინახავთ, ერთი მხრივ, ზემოხსენებულ ისტორიულ ობიექტურ
კონსტატაციებს შორის (რომლებიც, ბოლოსდაბოლოს, ადამამდე
შეგვიძლია ჩავიყვანოთ) და, მეორე მხრივ, თვით ადამიანთა სადავო

ჯგუფის თვითგანცდის შინაარსებს შორის. ეს საშუალო საფეხურია სწორედ „კულტურა“, თუმცა ამ სიტყვას შელერი ამ კონტექსტში არ ხმარობს. სადავო მიწა-წყალი არის „არა გეოგრაფიულად შემოსაზღვრული ტერიტორია, რომელიც ოდესმე რომელიმე პოლიტიკურ სხეულს ჰკუთვნებია“, არამედ „ტერიტორია, როგორც სცენა ზილვადი, შეგარძნებადი, მაშასადამე — სავსებით აწმყოში განცდადი ეროვნული მუშაობისა მის სხვადასხვა ფორმებში და რაღაცა განსაზღვრული ეროვნული გონის მოქმედებისა“, რის მაგალითადაც შელერი ასახელებს სტრასბურგის საყდრისებრ ნაგებობებს, არქიტექტურის სტილებს, ცოცხალ ზილვად ტრადიციებს ზნეების, ჩაცმულობის, ენის, მეურნეობის წესების სახით. ყოველივე ეს, ერთი მხრივ, უნებურია და, მაშასადამე, ნებისეულ ერთობლივ გადაწყვეტილებებთან საერთო არაფერი აქვს, მეორე მხრივ, ეს ინდივიდთა განცდის შინაარსები კი არაა, არამედ სასიცოცხლო კოლექტივთა ერთობლივი განცდის შინაარსებია, როგორნიც არიან ადგილობრივი საზოგადოებები, გაუები („ხევეები“, რაიონები) და ა. შ... ეს ცოცხალი განცდებია, ადამიანთა გამკვალავი ტენდენციების სახით, რომლებიც, პრინციპში, შესაძლებელია მოსახლე ინდივიდებს მართედნენ თვით მათი გადაწყვეტილების წინააღმდეგაც კი.

ბუნებრივია, ეროვნული იდეის განსხვავებულობა სხვადასხვა ერთა შორის ყველაზე მეტად იმას ეხება, თუ რად აღიქვამს, რად იცნობიერებს თავისთავს ეს ერი, რაში ხედავს თავის პოზიციას კაცობრიობის მიმართ, ანუ თავის „მსოფლიო ეროვნულ მისიას“ (შელერსაც ეს სიტყვები ბრჭყალებში აქვს ჩასმული).

შელერი ეთანხმება ბუტრუსს, რომ თანამედროვე ფრანგები ერს ღირებულების მხრივაც და ყოფიერების მხრივაც კაცობრიობას უქვემდებარებენ, მასზე დაბლა აყენებენ: ფრანგული ეროვნული იდეა ერთათვის აცხადებს თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპს და მით, ცხადია, უარყოფს ერთა სხვადასხვა ღირებულებრიობას და ერების შესაძლო „არისტოკრატიზმს“. ამგვარი გამორჩეულობის გამართლება-გამტყუნებისათვის, შელერის შენიშვნით, არ არსებობს რაიმე ინსტანცია, — გადაწყვეტილების გამოტანა, საბოლოო ჯამში, ეკუთვნის ომს ან სხვა რამ ცოცხალ ისტორიულ მოძრაობას. ფრანგთა ხსენებული იდეა, შელერის სიტყვით, მათი ეროვნული დემოკრატიზმის ასახვაა. მაგრამ წაპოლეონის ომების შემდეგ ფრანგებს თავიანთ ეროვნულ მისიად ის მიაჩნიათ, რომ ეს იდეები საკუთარი ქვეყნის გარეთ გაიტანონ და სხვა ერებშიც დანერგონ. თუ გავითვალისწინებთ სპეციფიკურად გალურ მისწრაფებას „ეროვნული ღიდებისკენ“, ეს ღიდება („gloire“) კაცობრიობის წინამძღოლისა, მასწავლებლისა და აღმზრდელისა არის ის, რაც ფრანგებს თავიანთი

მისიის იდეის შინაარსად აქვთ. ამ აზრზე მდგომ ფრანგებს „გულ-
უბრყვილოდ“ ავიწყლებათ, რომ ეს მისწრაფება თავისი თავს მო-
ხვევისა სხვებისათვის აგრესიას წარმოადგენს. „სხვებში“ იგულის-
ხმებიან ისინიც, ვისაც სხვა გაგება აქვთ თავისი მისიისა, ფრანგული
გაჯებისაგან განსხვავებული და ფრანგთათვის არაპატივსაცემი, და
ისინიც, ვინც, თავისი საკუთარი ეროვნული გონის ძალით, არაა
ალტაცებული იმის პერსპექტივით, რომ ფრანგთა ლიდერობას მიჰ-
ყვებოდეს.

სულ სხვაგვარად ესმის, შელერის სიტყვით, თავისი ეროვნული
მისია ინგლისელს. ინგლისელის ეროვნული იდეის ფარული საფუძ-
ველია „რჩეულობის“ არისტოკრატიული იდეა. ისტორიულად მისი
წყაროა ერთი მხრივ პროტესტანტულ-კალვინისტური იდეა პი-
როვნების რჩეულობისა ღვთიური მადლის თვალსაზრისით და, მეო-
რეს მხრივ, მსოფლიო-იმპერიისეული ეგოიზმი. ინგლისი თავის-
თავს კაცობრიობის „ბელადად“ კი აღარ თვლის, საფრანგეთით,
არამედ თანშობილ „ზატონად“, რის გამოც მას ხელი აუღია ყოველ-
გვარ პირდაპირ კულტურულ პროპაგანდაზე, თუმცა არაპირდაპირი
ამით მხოლოდ ძლიერდება. ეს პოზიცია, შელერის თქმით, ბუნებრი-
ვია, რადგან, მთელი მსოფლიო რომ იმდენადვე „ინგლისური“ იყოს,
რამდენადაც ფრანგებს უნდათ, რომ იგი „ფრანგული“ იყოს, მაშინ
ინგლისელთა რჩეულობას საფუძველი აღარ ექნებოდა. ინგლისის
მიერ საკუთარი თავის აღქმის შინაარსია ის, რომ მსოფლიო მის
ინტერესს ემსახურებოდეს, და არა ის, რომ თავისი „გონის
იმპერიალიზმი“ (სულისკვეთების იმპერიალიზმი უფრო ზუსტი იქ-
ნება) განახორციელოს. საფრანგეთისგან განსხვავებით, ინგლისი საე-
სებით პატივს სცემს და ანგარიშს უწევს სხვათა იდეებს, ზნეებსა
და სახელმწიფო ინსტიტუტებს, თვით თავის მიერ დამორჩილებულ ხალ-
ხთა ჩათვლით, და იცის იმის დაფასება და გაფრთხილება, რასაც
ამათში კეთილშობილად და ღირებულად ჩათვლის. მაგრამ ამის მუ-
დმივით თანმხლებია საკუთარი უპირატესობის ცნობიერება. ამიტომაც,
საფრანგეთისაგან განსხვავებით, ინგლისში სამინაო და საგარეო პო-
ლიტიკის უკიდურესი დუალიზმი სუფევს. საფრანგეთისათვის სა-
გარეო პოლიტიკა შინაგანის გაგრძელებაა და ამ უკანასკნელის რა-
დიკალურ ცვლილებებთან ერთად თვითონაც რადიკალურად იცვლება.
ინგლისისათვის ყველა სხვა ერი, არსებითად, განურჩეველია, რის
გამოც იგი მათ ურთიერთთანასწორად თვლის. საინტერესოა, შელე-
რის თქმით, როგორ ერთსულოვანნი აღმოჩნდნენ საფრანგეთი და
ინგლისი მცირე ერთა დაცვაში პირველი მსოფლიო ომის დროს,
თუმცა მათი მიტივები ამისათვის სხვადასხვა იყო. ინგლისის აგრე-

სიული საგარეო პოლიტიკა, შელერით, რაიმე გამჭვირვალე ეროვნულ დოგმატიკას კი არ ემყარება, არამედ დაბლართულ ეკონომიკურ ინტერესებს.

აქვს თუ არა გერმანიასაც ამის ანალოგიური იდეა თავისი მისიისა და თავისებური გრძნობა კაცობრიობასთან მიმართებისა? შელერს მიაჩნია, რომ არა აქვს ისეთი მკვეთრად გამოხატული „პლასტიკური“ სახით, როგორც ზემოხსენებულ ერებს. ჭერ ერთი, მას არა აქვს ინგლისისებრი გამორჩეულობის იდეა, რომელიც მუდმივ მოქმედი ატმოსფეროსავეთაა და ამიტომ არასოდეს ექსპლიციტურად არ ერქმევა ხოლმე ნამდვილი სახელი. მეორეც, გერმანელებისათვის უცხოა ბელადობის ფრანგული იდეა. ასეა თუნდაც იმიტომ, რომ გერმანიას არ სწამს ერთა თანასწორობა (Gleichheit ერთგვარობასაც ნიშნავს) და რაციონალიზებადობა, არამედ მიაჩნია, რომ ყველამ თავთავისებურად უნდა მიაღწიოს თავის ნეტარებას. გერმანიის მიერ თავისთავის გაგება, შელერის სიტყვით, უფრო მარტივია და მოკლებულია იმ „ეროვნულ მეტაფიზიკას“, რაც ზემოხსენებული ხალხებისა. გერმანელი ძალას ძალას უწოდებს და სარგებლობას — სარგებლობას. მაგრამ ბუტრუ მართალია იმაში, რომ გერმანელებს არა აქვთ ერთა ფორმალური თანაბარობის იდეა. გერმანელებს, შელერის სიტყვით, სავსებით სერიოზულად სწამთ, რომ ერებიც, ინდივიდებიც, სხვადასხვა ინდივიდუალური არსებისა და ღირებულების მატარებელნი არიან, და ამის შესაბამისად ისიც სწამთ, რომ მსოფლიოში თავისუფლებასა და ბატონობაში წილიც ამ ერებს თავისი ამ განსხვავებისდაკვალად ეკუთვნით. მსაჯულის როლი ამ შეფარდებითი ღირებულების განსაზღვრაში, შელერის სიტყვით, გერმანელებს თვით „ცოცხალი ისტორიისათვის“ დაუთმიათ.

* * *

შელერის თვალსაზრისის ამ ნაწილის მიმართ, რაც აქამდე დავალაგეთ, შემდეგი შენიშვნები შეიძლება გამოითქვას:

1. ავტორის კონცეფცია მისიის ეროვნული იდეებისა ეხება მხოლოდ თანამედროვე მსოფლიოს ყველაზე დიდ ერებს (რამდენიმეს და არა ყველას). აქედან გამომდინარე, ამგვარ მისიითა რიცხვში მას მხოლოდ მსოფლიო-ისტორიული მისიები შეაქვს. მაგრამ ფაქტობრივი ვითარება მსოფლიოში იმგვარია, რომ დიდ ერებს გარდა არსებობენ უფრო მცირე ერებიც ან რიცხობრივად არამცირე, მაგრამ თავისი მსოფლიო-ისტორიული ხილული ფუნქციით ნაკლებ მნიშვნელოვანი ერები. ამ ერებსაც, რა თქმა უნდა,

აქვთ თავისი როლის ცნობიერება, თუმცა ეს როლი არ მდგომარეობს მსოფლიოზე ზემოქმედების რაღაცა გეგმაში, როგორც ამას ადგილი აქვს შელერის მიერ განხილულ ერთა შემთხვევაში. ამგვარად, გამოდის, რომ მცირე ერთა თვითცნობიერების სტრუქტურაში ვაკუუმი რჩება იმ ადგილას, რომელიც დიდთა ცნობიერებაში მისიას უკავია, საიდანაც ან ის დასკვნა უნდა გაკეთდეს, რომ მისიის ცნობიერება ერის აუცილებელი ნიშანი არ ყოფილა, ან მისიის ცნების მოცულობა უნდა გაფართოვდეს იმასთან შედარებით, რაც იგი არის შელერისეულ მსჯელობაში. როგორც ზემოთ ითქვა, მართებული სწორედ ეს მეორე გზა ჩანს. მცირე ერებსაც აქვთ კაცობრიობის სისტემაში და კაცობრიობის ფონზე თავისი კერძო, ინდივიდუალური, განუმეორებელი ადგილის ცნობიერება (წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ერი არ იქნებოდნენ) და სწორედ ამ უნიკალობის ცნობიერებაში მდგომარეობს ერთი არსებითი ნიშანთაგანი, რომელიც ამართლებს შელერის მიერ ერისადმი მიყენებულ განსაზღვრებას (ან, თუ გნებავთ, მეტაფორას), რომ ეს არის (კოლექტიური...) პიროვნება, რომელსაც ესა და ეს სპეციფიკური ნიშნები მოუღდის.

2. მეორე ხარვეზი შელერის კონცეფციისა იმაში მდგომარეობს, რომ ერის, როგორც სოციალური ჯგუფობრიობის ფორმის, ყველა ფუნქციები კი არ განიხილება, არამედ მხოლოდ ზოგი, სახელდობრ, ის ფუნქციები, რომლებიც ეხება ერთა შორის მიმართება-დამოკიდებულებას და ერთმანეთს შორის განმასხვავებელი, დიფერენციული ნიშნების დანახვას (ისიც — ყველასას არა), მაგრამ სრულებით არ ეხება ერის უმთავრეს ფუნქციას — ერად არსებობის ფუნქციას, მის ონტურ, გნოსეოლოგიურ და აქსიოლოგიურ საფუძვლებს. შელერის კონცეფციის ეს ცალმხრივობა, ალბათ, იმითაა განპირობებული, რომ მას განხილვის საგნად მხოლოდ ისეთი ერები ჰყავს, რომელთათვისაც ხსენებული ფუნქცია მწვავე არ არის, რამდენადაც მათი არსებობა-არარსებობა პრობლემატური არ გამხდარა, არამედ პრობლემატურია მხოლოდ მათი სხვა ერებთან რეალური მიმართების და პრესტიჟის კონკრეტული მომენტები. მაგრამ ფაქტია, რომ არსებობენ სხვა ერებიც და არსებობს ერთა სხვა მიმართებებიც, რომელთათვისაც და რომელთა დროსაც პრობლემატური ხდება თვით ერის, როგორც ფორმის, არსებობა-არარსებობა და, ამგვარად, დგება ამ ფორმის ახსნის პრობლემები ერთი მხრივ (რატომ არსებობს იგი? რა მექანიზმებით? და ა. შ.) და მისი არსებობის აუცილებლობისა თუ მართებულობის დასაბუთების საკითხები მეორე მხრივ.

3. შელერის კონცეფციის მესამე ხარვეზი დაკავშირებულია მეორესთან და იმაში მდგომარეობს, რომ შელერი არ სცაპს კითხვას,

თუ რატომაა და როგორაა ერისადმი კუთვნილობა დაკავშირებული ინდივიდუალური პიროვნების სტრუქტურასთან, რატომაა პიროვნებისთვის აუცილებელი, რომ რომელსამე ერს ეკუთვნოდეს, და აუცილებელია-ეს თუ არა. ამ საკითხთან ერთად დგება, ბუნებრივია, საკითხიც, განვითარების ყველა დღევანდლამდელ ეტაპზე არსებობს ეროვნული კუთვნილების ცნობიერება და ერის თვითცნობიერება თუ არა, რა არის ამ ცნობიერებასა და თვითცნობიერებაში ისტორიული და რა — ზეისტორიული და ა. შ.

4. დასასრულ, მეოთხე ხარვეზი იმაში მდგომარეობს, რომ ეროვნულ კულტურაზე ლაპარაკისას, რომელიც შელერისათვის, ფაქტობრივად, ერის ცნების ერთერთი უმთავრესი ნიშანია, კულტურა მასთან ფიგურირებს მხოლოდ როგორც მოხმარების ობიექტი (ამ სიტყვის უფართოესი აზრით, რასაკვირველია), და არა როგორც თავისთავად ღირებული რამ, რასაც თავისი აქსიოლოგიური სტატუსი შერჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ სახმარი ღირებულება გამოაქლდა, რის გამოც მეთოდოლოგიურად აუცილებელი ხდება ეროვნული კულტურის მიღმა მისივე სხვა, უფრო ღრმა საფუძვლის ძიება. ზემოთ უკვე ვთქვით, 'სად უნდა ვეძიოთ ეს საფუძველი — იგი უნდა ვეძიოთ „ჩვენ“-ის აქსიოლოგიურ სტატუსში, რომლისთვისაც მისი არსებობის ყველა სოციალური და ისტორიული სახეობა მხოლოდ გამოვლენის ფორმებია — შემთხვევითი თავიანთი რაგვარობით და აუცილებელი თავისი ზემოხსენებული ფუნქციით.

* * *

ეროვნული კულტურის ერთერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო, რომელშიც, ამასთანავე, მისი სირთულის გამო ერის ბუნებითი მონაცემების ყველაზე უფრო ღრმა და განუტოვებელი პროიცირებაა შესაძლებელი, მისი საზოგადოებრივი ინსტიტუტების რომელობა და რაგვარობაა. ამათში ერთერთი უპირველესი მახასიათებელია ამ ინსტიტუტთა მიმართება დემოკრატიისადმი, რაზედაც შელერი მსჯელობს შრომაში „დიდ ერთა დემოკრატიის სულისკვეთება და იდეალური საფუძვლები“². „დემოკრატიზმი“, შელერით, ის ფილოსოფიური შეხედულებაა, რომ ყოველ შესაძლო ჯგუფობრიობაში 'ნორმათდამდგენი, მამოძრავებელი და იდეათმინიჭებელია უმრავლესობა, ხოლო „ლიდერები“ და „მაგალითები“, „ნიმუშები“ მხოლოდ ამ უმრავლესობისგან გამოყოფილი „წარმომადგენლები“, მისი აზრის გამომხატველნი არიან. „არისტოკრატიზმი“, პირუკუ, გულ-

■ M. Scheler. *Nation and Weltanschauung*. 1923, გვ. 66—116.

ისხმობს, რომ განმსაზღვრელია პირველადი განსხვავება ლიდერებისა, „ნიმუშებისა“ მიმდევართაგან. ეს უმცირესობა აკრისტალებს ჯგუფს. მისი ყველა „იდეები, მიზნები და მოთხოვნილებები“ ოდესმე ამ უმცირესობის მიზნები და იდეები ყოფილა. ეს ეხება როგორც პროგრესულ, პოზიტიურ ღირებულებებს, ისე რეაქციულს. ამიტომაც პრინციპულად დაუშვებელია უმცირესობის უფლებათა შელახვა, თუკი გვინდა, რომ, სულაც, არსებობდეს ისტორია ანუ „მოძრაობა“ კაცობრიობის ერთიან ცხოვრებაში.

შეღერი მკვეთრად ასხვავებს დემოკრატიზმს ლიბერალიზმისაგან. პირველში თანანაგულისხმევია, თუ რა მელია კეთილსაგანთა ის სფერო, სადაც ადამიანთა შორის მფლობელობის თანასწორობა უნდა დაწესდეს, მეორეში, როგორც თვით სიტყვის ეტიმოლოგია გვეუბნება, აქცენტი ესმის მხოლოდ თავისუფლებისაგან მისწრაფების ფაქტს ამ თავისუფლების რაგვარობის დაზუსტების გარეშე.

იმის განსასაზღვრავად, თუ რა სახეობისაა მოცემული დემოკრატია, შეღერით, არ არის ყველაზე არსებითი ის, თუ რაში თანასწორობას ესწრაფვის იგი (ქონებაში, განათლებაში, პოლიტიკურ უფლება-მოვალეობებში...). უფრო მნიშვნელოვანია, რა სახეობის ღირებულებათა ფლობაში ესწრაფვის იგი თანასწორობას — იმისაში, რომელსაც საზოგადოება (ვთქვათ, ერი) „მაღლად“ თვლის, თუ იმისაში, რომელსაც იგი „დაბლად“ თვლის. თვითონ შეღერს მიაჩნია, რომ რაც უფრო „დაბალია“ ეს (პოზიტიური) ღირებულებები, მით უფრო თანასწორი უნდა იყოს მათი განაწილება, და პირუკუ: რაც უფრო მაღალ ღირებულებებს ეხება საქმე, მით უფრო ნაკლებაა აქ მართებული მათი განაწილების თანაბრობა. პირველთა საზომად შეღერი იყენებს „სასარგებლობას“ და „სასიამოვნობას“, მეორეთა მაგალითად მოჰყავს პოლიტიკური თავისუფლების, უფლებრივი სტატუსისა და ძალაუფლების განაწილება. კიდევ უფრო მაღლაა მორალური ღირებულებისა და გონითი განათლების (Geistesbildung) განაწილება (აქ ლაპარაკია როგორც განაწილებაზე ინდივიდთა შორის, ისე განაწილებაზე ჯგუფებს შორის). „მე მიაჩნია, რომ ღვთის წინაშე ადამიანები უსასრულოდ არათანასწორნი და არათანასწორად ღირებულნი ვართ და ამიტომაც — შეუცვლადნი“ (გვ. 70). ამგვარად, შეღერი ემხრობა „მზარდ არისტოკრაციას“ „ცის“ მიმართულებით და მზარდ დემოკრაციას „მიწის“ მიმართულებით („დემოკრაციასა“ და „არისტოკრატიაში“ შეღერი, „დემოკრატიზმისა“ და „არისტოკრატიზმისაგან“ განსხვავებით, გულისხმობს არა აზრთა წყობას, არამედ რეალური ინსტიტუტების სისტემას). ღირებულებათა ასეთი კლასიფიკაცია (რომელი მაღალია და რომელი დაბალი. რა თქმა უნდა, უსასრულო გრადაციით) დამოკიდებულია მოცემული კერძო კოლექ-

ტივის კერძო ეთოსსა (სულისკვეთებასა) და გონზე, — პირველ ყოვლისა, რა თქმა უნდა, მოცემული ერისაზე. ამგვარად, რისკენ ისწრაფის ესა თუ ის ფაქტობრივი დემოკრატია, ეს დამოკიდებულია, პირველ ყოვლისა, მოცემული ერის ეთოსზე (სულისკვეთებაზე) და ამ უკანასკნელის მოცემულ ისტორიულ მდგომარეობაზე. მეორე ფაქტია სხვადასხვა ჯგუფობრივი და პარტიული წარმონაქმნები იმ კლასობრივი მოთხოვნილებებითურთ, რომლებიც მათ საფუძვლად უდევთ. მაგრამ ეს ყველაფერი ხდება ერისთვის დამახასიათებელი სულისკვეთების ფარგლებში, რადგანაც მის ჩარჩოში განისაზღვრება ის, თუ რა-უნდათ, მაგრამ არა აქვთ კლასებს. თუ ზემოთ მოცემული ცნებითი შეიარაღებით მივუდგებით ევროპის დიდი ხალხების — ინგლისელების, ფრანგების, გერმანელების... — დემოკრატიებს, მაშინ, შელერის სიტყვით, ერთი შეხედვითვე დავინახავთ, რა ნაკლებ არიან ეს დემოკრატიები დამოკიდებული ინტერნაციონალურად მიმართულ კლასობრივ ინტერესებზე თავიანთი რაგვარობით და რამდენად ძლიერ — სულ სხვა ფაქტორებზე, როგორიცაა „მსოფლმხედველობა, რელიგიური სულისკვეთება და კონკრეტული ეროვნული გონი“.

შელერს მიაჩნია, რომ ინგლისური დემოკრატია არისტოკრატიულია. ამის მაჩვენებელია ის, რომ მასში სოციალური ცალარსის (Einzelwesen) თავისუფლებაა დაყენებული თანასწორობაზე წინ (ამგვარად, ინგლისური დემოკრატიის, როგორც პარტიის, პოზიცია „კლასის“ ლიბერალიზმია. სხვა კლასებთან მიმართებაში), რომ მასში არის პარტიულ წარმონაქმნთა სიმრავლე, რომ აქ პროფესიული ამქრები, რომლებიც ეკონომიკურად არიან განსაზღვრულნი, ბატონობენ კლასობრივ გავრთიანებებზე, რომ ამ ამქართა ეკონომიკური ინტერესები წინაა დაყენებული მათ მიერ სახელმწიფოს პოლიტიკური დაუფლების ინტერესებზე, რომ აქ არ დაეძებენ, ამ დემოკრატიის პრინციპები ინგლისს გარეთ გავრცელდება თუ არა (აქედან გამომდინარე — დუალიზმი საშინაო და საგარეო პოლიტიკას შორის), რომ აქ დოქტრინებს მცირე როლი ენიჭება და სხვ.

ფრანგული დემოკრატია, პირიქით, დემოკრატიულია თეორიითაც, პრაქტიკითაც და პოლიტიკური თეზისითაც. იგი ისტორიას კოლექტივისტურად ხსნის, ჰსურს უმრავლესობის ბატონობა სახელმწიფოს მწვერვალზე (და არა ქვედა რგოლებზე). ფრანგული დემოკრატია თავისუფლებას თანასწორობაზე წინ აყენებს. გონის ერთგვაროვნება და თანასწორობა მის თვალში უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ქონების თანასწორობა, მისი იდეალია, რომ უმრავლესობა სახელმწიფოს კურსის ყოველდღიურ მიმოხრას მართავდეს. პიროვნული ლიდერების ადგილი ფრანგულ დემოკრატიაში, სხვისაზე მეტად, მიე-

კუთვნება დოქტრინებში ლიდერებს, ამ დოქტრინებზე აგებული პარტიული პროგრამა პარლამენტურ წარმომადგენლებს რაც შეიძლება ვიწრო ჩარჩოში აყენებს. გარდა ამისა, ფრანგთა დემოკრატიზმის შედეგი ისიცაა, რომ კლასის დემოკრატიული იდეა გაბატონებულია ეკონომიკური მიზნებისათვის განკუთვნილ ისეთ ინსტიტუტებშიც, როგორიცაა მუშათა ორგანიზაციები, და აქ პროფესიის არისტოკრატიულ იდეას სჭარბობს, — იგი ბატონობს შეუღარებლად უფრო ძლიერ, ვიდრე ინგლისში, და უფრო ძლიერ, ვიდრე გერმანიაში. ფრანგებისათვის უცხოა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი საქარხნო პარლამენტარიზმის ინგლისური იდეა, მათ თავისი მუშური ინტერესების დაცვაც სახელმწიფოს, საარჩევნო ბიულეტენების მეშვეობით უნდათ. დასასრულ, ფრანგული დემოკრატიის დემოკრატიკული აზროვნების ყველაზე მკაფიო მაგალითი, ამ ერის საერთო სულისკვეთებიდან გამომდინარე, ისაა, რომ მასაც, საერთოდ ერთან ერთად, მისი ცნობიერება ასულდგმულებს — თანასწორ ერთა შორის წინამძღოლისა და მოძღვრის როლი, როგორც თავისუფლების, ერთობისა და ძმობის წინამძღოლისა, რომელზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი. შელერი ფიქრობს, რომ დასახელებულ ერთა ფაქტობრივად არსებულ დემოკრატიზმსაც და არისტოკრატიზმსაც ისტორიულად თანაგანსაზღვრავს მათი რელიგიური აღმსარებლობის, რომელთაც და რაგვარობაც, თუმცა თვით ამ ერებს ეს არც ახსოვთ და არც უნდათ, რომ გაიხსენონ. ისევ კულტურის-მიერი ფაქტორია, მაგალითად, ისიც, რომ ფრანგების დემოკრატიზმის ზემოხსენებულ რაგვარობას ხელი შეუწყო აბსოლუტიზმის არსებობამ საერო და საეკლესიო მმართველობაში, რაც, შიდაეკლესიური დემოკრატიზაციის ცდებთან და ქრისტიანული დემოკრატიზმის ზოგად იდეასთან ერთად, იმას იწვევდა, რომ ადამიანს ყოველგვარი შუა რგოლების გამოტოვებით პირდაპირ უმადლეს ერთადერთ ძალაუფლებაზე ორიენტაციას ასწავლიდა და აჩვენდა.

მიუხედავად ღრმა სხვაობისა, ინგლისურ და ფრანგულ დემოკრატიას, შელერის აზრით, ბევრი არსებითიც აქვს საერთო. სახელდობრ, ისინი თანასწორობის მოთხოვნას არ ავრცელებენ ქონებაზე, ეწინააღმდეგებიან მთავრობის-მიერ სოციალისტურ ღონისძიებებს. თანასწორობას პოლიტიკურ უფლებათა და სუბიექტურ თავისუფლებათა სფეროში ისინი უფრო მაღლა აყენებენ, ვიდრე ყველა სხვა სფეროში (ინგლისში ეს არის თავისუფლება სახელმწიფოსაგან, საფრანგეთში — თავისუფლება სახელმწიფოზე ზემოქმედებისა). გარდა ამისა, ორივე დემოკრატია ეთაყვანება განათლება-ჩამოყალიბების ერთგვაროვნებას, კულტურულ ერთგვაროვნებას, ისე რომ, მაგალითად, ინგლისში „ჩენტლმენის“ სავალდებულო ტიპი ჩამოყალიბდა

და განზოგადდა, ფრანგებს კი უდიდესი მისწრაფება აქვთ, რომ სამინისტროებმა, აკადემიამ, პარიზის ზედაფენამ, რომელიც სახელმწიფოს ასახიერებს, მათი ენის, მოდის, ქცევის წესების ზოგადი და ერთიანი ნორმირება მოახდინონ.

იმის მიზეზად, რომ ფრანგებისათვის პოლიტიკური თავისუფლებები, პირველ რიგში, პატივის უფლებები იყო, ინგლისელებისათვის კი ძალაუფლების წყარო, ხოლო საგარეო თავისუფლების ნაყოფს ფრანგები ხედავდნენ როგორც „ღიადი ნაციის“ პრესტიჟს, ინგლისელები კი — როგორც დედამიწაზე ფაქტობრივი ბატონობის წყაროს, შელერი თვლის „ინგლისური სახალხო ეთოსის შინაგან კანონებს“ (გვ. 80) და „ფრანგულ ეთოსს“ (იქვე).

გერმანული დემოკრატია, შელერის სიტყვით, შერეული — არისტოკრატიული და დემოკრატიული — ხასიათისაა. მისი ეს არაერთგვაროვნება გამოწვეულია ა) რასობრივი განსხვავებით თვით ზალზში, ბ) ჩრდილო-აღმოსავლეთის და სამხრეთ-დასავლეთის განსხვავებით (ანუ ისტორიულ-სოციალური მომენტით) და გ) რელიგიური განსხვავებით კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შორის. ერთი მხრივ, ბელადები, დელეგატები და პარტიულ კრებათა უმცირესობები გერმანიაში მეტი ძალისა და გავლენის მატარებელნი არიან, ვიდრე საფრანგეთში, სადაც, როგორც ზემოთ ითქვა, პროგრამა და პირველადი ამოწმჩეველი, ანუ მასა, ბატონობს, და ნაკლებისა, ვიდრე ინგლისში. მეორე მხრივ, გერმანულ დემოკრატიას, ინგლისურისაგან განსხვავებით და ფრანგულის მსგავსად, მუდამ დოქტრინა ჰქონია სახელმძღვანელოდ და უდიდესი პატივის საგნად. დოქტრინა ჰქონდა გერმანიაში გლეხთა ომებსაც, უფრო მეტიც — თვით ყველაზე „არაგერმანულ“ დემოკრატიასაც კი — განმანათლებლურს. თანამედროვე დემოკრატია ყველაზე მეტად მისდევს მეცნიერულ, ანუ ისტორიის-ფილოსოფიურ დოქტრინას, რომელიც, ფრანგულისაგან განსხვავებით, ჭერ-არსსა და ეთიკაზე კი არაა დაფუძნებული, არამედ, გერმანული აზროვნების საერთო წესისა და „თვითნებობის“ წინაშე სპეციფიკურად გერმანული შიშის შესაბამისად, „აუცილებელ განვითარებაზე“. გერმანულ დემოკრატიაში იმდენად შეგვიძლია „ინტელექტუალური არისტოკრატიაში“ დავინახოთ, რამდენადაც იქ უჩვეულოდ ფასობენ თეორია და თეორეტიკოსები. მეორე მხრივ, გერმანულ დემოკრატიას, განსაკუთრებით სოციალ-დემოკრატიას, შელერით, მევეთრად დემოკრატიული ხასიათი აქვს: იგი ცალკე აზრისადმი თავის შიგნით ბევრად ნაკლებ შემწყნარებელია, ვიდრე ინგლისური დემოკრატია.

თუ გერმანულ დემოკრატიაში ესოდენ დიდია მძლავრ გონთა და თეორიათა გავლენა, რაც გერმანელთა ზოგადი ეთოსიდან გამომდინ-

წარმოებს, ასევე გამომდინარეობს ამ უკანასკნელიდან ისიც, რომ ხასენებული თეორიები აქსიოლოგიურ სკალაზე ძალიან მაღლა ათავსებენ კულტურულ ფასეულობებს სხვა რიგის კეთილსაგნებთან შედარებით. გერმანული დემოკრატია ძალიან შორსაა იმისაგან, რომ თანაბრად ჩათვალოს ინდივიდთა მონაცემები კულტურულ კეთილსაგანთა შექმნისათვის ან მათი მოხმარების თანასწორობა მოითხოვოს არა როგორც საშუალება კლასების ეკონომიკური აღმასვლის ოპტიმალური შესაძლებლობის უზრუნველსაყოფად, არამედ როგორც თავისთავადი მიზანი. გერმანელებისათვის ისევე უცხოა ფრანგული მისწრაფება ერთიანი და ერთობლივი კულტურისაკენ, რომელიც ყველა სახელმწიფო ღონისძიებას მსჭვალავს განათლების თუ საეკლესიო პოლიტიკის დარგში, როგორც ინგლისელთა შეხედულება, რომ კულტურას, საერთოდ, მხოლოდ მომსახურე, საშუალების ღირებულება აქვს საზოგადო სარგებლიანობასთან შედარებით. გერმანული დემოკრატიის სპეციფიკა, შელერით, ისაა, რომ იგი ისწრაფვის მხოლოდ ქონების თანაბრობისკენ (უფრო დაზუსტებით — მისი მოსაპოვებელი ობიექტური პირობების თანაბრობისაკენ) და ამავე დროს სრული პატივისცემითაა გამსჭვალული კულტურისმიერი კეთილსაგნებისადმი. მატერიალურ საგანთა თანაბრობას მის თვალში თავისთავადი და საბოლოო ღირებულება არა აქვს, არამედ მხოლოდ ის, რომ გამოათავისუფლოს კულტურისშემქმნელი ძირეულად ურთიერთგანსხვავებული უნარები სხვადასხვა ადამიანებისა. შელერს მიაჩნია, რომ „მთელი ძალა ძველი გერმანული მუშათა მოძრაობისა და მთელი ის თითქმის რელიგიური გზნება, რაც მის მიმდევრებს ახასიათებდათ“, ისტორიის იმგვარი ფილოსოფიური გაგებით იყო გაპირობებული, რომელიც ზემოთ დახასიათებულ აქსიოლოგიურ ორიენტაციას ემყარებოდა. უკანასკნელი გარემოება კი, თავის მხრივ, იმიტომ გახდა შესაძლებელი, რომ საქმე ეხებოდა გერმანულ მუშებს, ანუ იმ თავისებური ეთოსის მატარებელი ერის მუშებს, რომელიც გონის თავისუფლებასა და ავტონომიას, გონითი კულტურის თავისთავად ღირებულებას იმთავითვე ქონებაზე მაღლა აყენებს.

ამგვარად, გერმანული დემოკრატიის საქმიანობაში კულტურის პრობლემებისადმი პოლიტიკური ინტერესების არარსებობა სრულებითაც არ მოწმობს, შელერის აზრით, ამ დემოკრატიის გულგრილობას ამ უკანასკნელთადმი. პირიქით. თქმული მოწმობს, რომ იგი, გერმანული ეროვნული ეთოსის შესაბამისად, ამ საკითხებს პოლიტიკური ქმედების საგნად არ თვლის. „გერმანულია“, შელერით, შემდეგი „ფუძე-შეხედულებები“.

1. რომ თანასწორობას ადამიანურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაში მით უფრო უნდა ვესწრაფოთ, რაც უფრო „მდარეღირებულებოვანია“ ანუ რაც უფრო აუცილებელია ეს მოთხოვნილებები არსებობისათვის — ჯანსაღი ცხოვრებისთვის, რაც ყოველივე დანარჩენის პირობაა.

2. რომ უფრო მაღალი გონითი ცხოვრების კუთვნილ სიკეთეს შეგვიძლია ხელი შევეწყოთ არა პირდაპირ, ანუ პოლიტიკური ქმედების შედეგად, რომელიც მუდამ კულექტივისტური აზროვნების ჩარჩოში რჩება, არამედ მხოლოდ ინდივიდუალური შემოქმედებითი ძალების გამოთავისუფლებით.

3. რომ იდეალია „კულტურის უხვი სიჭრელე“ და არა მისი უნიფორმობა. ამგვარად, პრაქტიკული პოლიტიკური მიზნების შინაარსი და ის შეფასებები, რომლებიც ცხოვრების უმაღლეს აზრს და ღირებულებას ეხება, შელერის აზრით, გერმანული დემოკრატიისათვის სხვადასხვა რამ არის. ეს ამ უკანასკნელთა მიმართ გულგრილობას კი არა, უდიდეს პატივისცემას მოწმობს.

ამ ზოგად ეთოსთან დაკავშირებულია, შელერის აზრით, გერმანული სოც-დემოკრატიის მიერ ამ დებულების აღიარებაც: რელიგია ყველას კერძო საქმეაო. ეს დებულება, შელერით, იმთავითვე გამოიხატავს ფრანგული და იტალიური დემოკრატიისებრ მისწრაფებას, რომ „ცნობიერად ათეისტური, პოზიტივისტური და აგნოსტიკური მოძღვრებები სახელმწიფოსმიერ ღოგმად გახადოს“.

გერმანული დემოკრატიის სპეციფიკა ფრანგულთან შედარებით რელიგიურ განზომილებაში ისაა, რომ აქ რელიგიური გრძნობა პოლიტიკაზე ზემოქმედებს მხოლოდ როგორც პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა თ ა ს უ ლ ის - კ ვ ე თ ე ბ ის განმსაზღვრელი (გარკვეულ ფარგლებში) და არა როგორც აზრთა მზა სისტემა, ამიტომაც იგი აქ არც სახელმწიფოს საქმედ იქცევა ოღესმე და არც რომელიმე მოქმედი პარტიის საფუძვლად. გერმანიაში არაა საჭირო რაიმე გადაწყვეტილების მიღება იმის თაობაზე, ეკლესია და სახელმწიფო გაყოფილი უნდა იყოს თუ არა. საფრანგეთი კი, პირუკუ, მუდამ ყოყმანში იქნება, ერთი მხრივ, გალიკანურ ელფერდაკრულ ეროვნულ კათოლიციზმსა და მეორე მხრივ ეკლესიისადმი მტრულად განწყობილ და მალულად პოზიტივისტურ მეტაფიზიკაზე დაფუძნებულ სახელმწიფოებრივ სულისკვეთებას შორის.

შელერი აღნიშნავს, როგორც ფაქტს, — უფრო ზუსტად, ეთანხმება ამ ფაქტის კონსტატაციას სხვათა მიერ, — რომ გერმანულ დემოკრატია, ისევ და ისევ გერმანელთა ეროვნული ეთოსიდან გამომდინარე, თვალში საცემად ა პ ო ლ ი ტ ი კ უ რ ი ა, ანუ ყოველ-

თვის წინ აყენებს ეკონომიკურ ზრახვებს პოლიტიკური უფლებების, ანუ „ერთობლივი პოლიტიკური ისტორიის“ მართვაში მონაწილეობის უფლების, წინ.

სხვადასხვა ხალხს თავისუფლების სხვადასხვაგვარი იდეა აქვს. მაგალითად, ინგლისელის დამოუკიდებლობა სახელმწიფოსაგან, ერთეულის დამოუკიდებლობის სიყვარული, საქმისთვის თავისუფალი შეკავშირების უნარი უცხოა გერმანელთათვის, რომლებიც საერთო საქმეს სულაც თავს ვერ მოაბამენ, თუ სახელმწიფო არ ჩაერია. მაგრამ ამ თვისებათა მეორე მხარეა გონის სიეიწროვე, შეზღუდულობა, ერთეული განუმეორებელი გონითი ინდივიდის თავისუფლების გემოს ვერგაგება, ტრადიციისა და ჩვეულების მონობა. გერმანელს აქვს „ინდივიდუალური თავისუფლების სულისკვეთება“, უსაზღვრო კრიტიციზმი ყოველივე საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მიმართ, გონის სიფართო და შინაგანი უარსებითესი სფეროს სახელმწიფოსაგან სრული დამოუკიდებლობის განცდა. სამაგიეროდ, მისი მინუსია ის, რომ ამის გამო ძალიან ადვილად ექცევა სახელმწიფოს მორჩილებაში ყოველივე იმის მხრივ, რაც ამ გონითი სფეროს გარეთ ძევს. საბოლოოდ შელერს მიაჩნია, რომ ჯამი თავისუფლების გრძნობისა და ბმულობისა ყველა ერს დაახლოებით ერთი აქვს, სხვაობა მხოლოდ ისაა, რაში და რისგან თავისუფლება ჰსურთ, და რომელია ის ძალები, რომლებიც ყოველივე საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის მიუცილებელ ბმულობას წარმოშობენ. მაგალითად, გერმანელებში, ინგლისელთაგან განსხვავებით, არასოდეს „საუკეთესოდ“ არ ჩაითვლება ის, ვინც თავის დაფნებას და მოწოდებას პოლიტიკაში ეძებს, რადგან პოლიტიკური პოზიცია მოითხოვს საკუთარი თავის დათმობას, საკუთარ ინდივიდუალურ სიღრმეზე ზეღის აღებას, მოითხოვს თვალეზე აქეთ-იქით საფარის გაკეთებას მეტისმეტად ფართო პორიზონტთა დასამალავად და ყველა საქმეში ზეღის ჩაყოფასთან დაკავშირებულ დილემანტიზმს, მოითხოვს ზეღის აღებას აზროვნებისა და მოქმედების მკაცრ მოწესრიგებულობაზე და მისი მართებულობის უკომპრომისო განსაზღვრის შესაძლებლობაზე. გერმანულ გონს, გერმანულ სულისკვეთებას ამისკენ გული არ მიუწევს. „მთავრობის სახელმწიფო“ (Obrigkeitsstaat), შელერის აზრით, ის სისტემაა მმართველობისა, რომელიც გერმანიას უნდა თავისი უღრმესი ნებით. მაგრამ, ამასთანავე, გერმანელს უნდა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი შინაგანი თავისუფლებისა და ინდივიდუალობის ზეღუხლებელი სფერო. თავისი არსებობის აზრს და ბირთვის იგი ათავსებს მხოლოდ თავის თავისუფალ გონითს ინდივიდუალობაში, რომელიც მისი კულტურისშემქმნელი ჰერეტის, აზროვნებისა და გრძნობის თავისუფლებაში ვლინდება და მდგომარეობს.

შელერისეული მსჯელობის ამ ნაწილსაც გარკვეული ცალმხრიობები ახასიათებს. კერძოდ, შემდეგი:

1. ავტორი ეროვნული კულტურის ელემენტების კონკრეტული განხილვის პროცესში იმოწმებს ვითარების ამხსნელ ისეთ ფაქტორებსაც, რომლებიც გარეგანად არიან განსაზღვრულნი, კერძოდ, ამ ერის ისტორიის სხვადასხვა მომენტებს, და იმასაც, რომლებიც ამ ერის მხოლოდ ბუნებითი მახასიათებლებიდან წარმოდგებიან. მაგრამ შელერი არ ცდილობს ფაქტორთა ამ ორი რიგის მოქმედების გამიჯვნას — მსჯელობას იმაზე, რამდენად ქმნის ამა თუ იმ ერის ეთოსს მისი ისტორია და რამდენად ქმნის ეს ერი და მისი ეთოსი ამ უკანასკნელს. იმ პრობლემათა თვალსაზრისით მიდგომისათვის, რომლებიც შელერისათვის ღვას, ამგვარი გამიჯვნა ფუფუნება არაა, არამედ აუცილებელია. საკმე ისაა, რომ ერის მიერ თავისი კულტურის და ამ კულტურის საფუძვლად მდებარე ეთოსის გაცნობიერება რაღაც ფარგლებში დღეს ფაქტია და ამ გაცნობიერების პროცესი უფრო ღრმავდება. ამიტომ თავისი კულტურის და თავისი ეთოსის ყოველი ელემენტის მიმართ ერი, პრინციპში, სევამს (ან დასევამს) საკითხს, ეს ელემენტი მისთვის ბუნებითად აუცილებელი, გენეტიკურად სპეციფიკურია თუ მხოლოდ მისი სპეციფიკური ისტორიის მიერ განპირობებულია, და ამ კითხვის პასუხი გავლენას იქონიებს ერის შემფასებლურ მიდგომაზე ამ ელემენტისადმი. თუ ერმა ჩათვალა, რომ მისი კულტურის მოცემული ელემენტი მისი სპეციფიკური ისტორიის მიერაა განსაზღვრული, ეს ისტორია კი — გარეგანი გარემოებების მიერ, იგი უფრო ადვილად გამოუტანს მას უარყოფით მსჯავრს და შეეცდება მის დაძლევას (ან: შეეღწევა მას), ვიდრე იმ შემთხვევაში, თუ ეს ელემენტი თავის ბუნებრივ მახასიათებელთა რიცხვს მიაკუთვნა. თუ, მაგალითად, ერი თავისთვის დამახასიათებელ ეკონომიურ მიდგომას ფულის ხარჯვისადმი, რაც დღეს მისთვის სპეციფიკურია და ბრისთვისაც სხვები ირონიით იხსენიებენ, თავისი ისტორიული გასაქირის ნაყოფად ჩათვლის, იგი უფრო ადვილად დაგმობს და უკუაგდება მას, ვიდრე იმ შემთხვევაში, თუ ეს ნიშანი თავისი ბუნებითი ნიშნებიდან გამოიყვანა და, ამგვარად, ტენდენცია გაუჩნდა მას „სიძინწის“ ნაცვლად „მომჭირნეობა“ და „რაციონალურობა“ უწოდეს. ან, ვთქვათ თუ ერი თავისთვის დამახასიათებელ პირად აპარტაუნებას ფეოდალური ტრადიციის დიდი სიახლოვეთ და თავად-აზნაურული ნორმების დიდი გავრცელებულობით ხსნის, იგი უფრო ადვილად დაგმობს და შეეღწევა ამ თვისებას, ვიდრე იმ შემთხვევაში, თუ იგი თავის ბუნებრივ ტემპერამენტს ან თავის მეზო-

ბლებთან ურთიერთობაში ჩვევად ქცეულ უპირატესობას მიაწერა. ამგვარად, თვით იმ კონკრეტული პრობლემების განხილვაში, რომლებიც შელერის ნააზრევის ამ ნაწილში დგას, შემოდის — და უსათუოდ უნდა შემოდოდეს, — კულტურისადმი, როგორც სიმბოლური კულტურისადმი, ინდივიდისა და ერის დამოკიდებულების ფაქტორი.

2. შელერის მსჯელობის ამ ნაწილში მისი განხილვის საგანია კულტურის ერთ სფეროში (დემოკრატიისადმი დამოკიდებულებაში) გამოვლენილი დამოკიდებულება ერისა მხოლოდ თავისი ყოფნის რაგვარობისადმი (So-Sein), მაგრამ არა თავისი ყოფნის ფაქტისადმი (Daß-Sein). ევროპის დიდ ერთა დემოკრატიის რაგვარობის დახასიათებისასაც შელერი ძირითადად ამ ერის შიგნით არსებული ურთიერთობების მოგვარებაზე ლაპარაკობს (ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ბრძოლისათვის უპირატესობის მინიჭებაზე და ა. შ.) და თანამედროვე მომენტად მიიჩნევს საგარეო როლს, რომელსაც ამა თუ იმ დემოკრატიის მიმდევარი თავის ერს აკისრებს სხვა ერთა შორის. მაგრამ დემოკრატიისადმი დამოკიდებულების და დემოკრატიის რაგვარობის პრობლემა მხოლოდ დიდი ერებისათვის კი არ არსებობს, რომელთათვისაც ეროვნული თვითმყოფი არსებობა გარანტირებულია, არამედ მცირეთათვისაც. ამ ერებისათვის, როგორც თვითცნობიერი კულექტიური სუბიექტებისათვის, მათი ყოფნის ფაქტი უპირველესი ღირებულებაა, რომელიც, როგორც ფაქტორი, მათი გარეგანი და შინაგანი აქტივობის ყველა ფორმაში თანამოქმედებს და თანამონაწილეობს. ამგვარი ერის ვერც დემოკრატია, ვერც კულტურის რომელიმე სხვა კონკრეტული კომპონენტი ვერ განიხილება ამ ზოგადი საარსებო ინტერესებისაგან და შესაბამისი მოტივებისაგან აბსტრაქირებით: ჯერ ერთი, კულტურული ინსტიტუტი ან კულტურის რომელიმე სხვა კომპონენტი ერის მიერ შეფასდება იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად უწყობს იგი ხელს ერის თავისთავადი არსებობის შენარჩუნებასა და განმტკიცებას. მეორეც, იგი შეფასდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად უწყობს ხელს ამ ერის პრესტიჟის შენარჩუნება-განმტკიცებას, ამასთან, იმის ცნობიერების შენარჩუნებით, რომ ამგვარი ერისათვის პრესტიჟი (როგორც სხვათა თვალში, ისე მის შვილთა თვალში) რეალური არსებობისათვის ბრძოლის იარაღიცაა. ამგვარად, შელერის მიდგომის კონკრეტულ წესი ვერ განზოგადდება ეროვნული კულტურის პრობლემატიკაზე ისაერთოდ, ეს მხოლოდ დიდ და წარმატებულ ერთათვის გამოყენებადი მიდგომაა.

3. თქმულთან დაკავშირებით კიდევ ორი შენიშვნა გვმართებს. ერთი ის გახლავთ, რომ ეროვნული კულტურის თავისთავადი ღირე-

ბულების იდეა და ამ თავისთავადობის დაცვის მოტივი რეალობად იქცევა (ან ქცეულა) შეღერის მიერ განხილულ დიდ ერთა ცხოვრებაშიც კი. მაგალითად, ცნობილია ფრანგი საზოგადოების და ფრანგული ადმინისტრაციის სპეციალური მზრუნველობა ფრანგულ ენაში ლექსიკური ამერიკანიზმების მოძალების წინააღმდეგ.

მეორე ის გახლავთ, რომ შეღერის პრობლემატიკა ეხება მხოლოდ ერის, როგორც თვითცნობიერი კოლექტიური სუბიექტის, პოზიციას ან ამ ერის შვილის, როგორც ეროვნულად თვითცნობიერა სუბიექტის, პოზიციას ან ამ უკანასკნელის, როგორც პოტენციურად თვითცნობიერი ერისშვილის, პოზიციას. მაგრამ ემპირიული სინამდვილე სხვა ტიპის პრობლემატიკასაც აჩენს ჩნდება და არსებობს ინდივიდის ისეთი ტიპიც, რომელიც ეროვნული კულტურის, როგორც მისთვის ყველაზე მოხერხებული და შესაფერისი კულტურის, წიაღში ცხოვრობს, მაგრამ არ იცნობიერებს ან ვერ იცნობიერებს ამ კულტურის (ენის ჩათვლით) სიმბოლურ ფუნქციას. ჩნდება და არსებობს ისეთი ტიპი, რომელიც არ მისულა (უფრო ზუსტად — არ ამაღლებულა) ეროვნული თვითცნობიერების მასშტაბამდე, რადგანაც მისთვის რეალური არაა არც კაცობრიობის, როგორც მთლიანის, ცნება, რომლის ფონზეც ერის ცნება იკვეთება (იხ. ზემოთ), და არც ბუნებითი საწყისების როლი თავის მეობაში, რითაც მათი და მათგან გამომდინარე ბუნებითი ერთობის (უფრო ზუსტად — ბუნებითი მომენტის მომცველი ერთობის), — ერის — პატივისცემაც შეექმნებოდა. ამგვარი ტიპისათვის ეროვნული კულტურა, როგორც მოხმარების ობიექტი, ანუ როგორც კულტურა-თავისთავად, მოკლებული იქნება ღირებულების ყოველგვარ ნიშან-წყალს გარდა იმისა, რაც უშუალოდ მისი მომხმარებლობითი ფუნქციიდან გამომდინარეობს (მაგ. იგი არა მარტო კერძს და ტანსაცმელს შეაფასებს მხოლოდ გემოსა და მოხერხებულობის მიხედვით, არამედ ენასაც: იმას აირჩევს, ვთქვათ, შვილის სკოლაში მიბარებისას ან უმაღლესი განათლებისათვის ამა თუ იმ სახელმწიფოს უნივერსიტეტის არჩევისას, რომელიც, მისი აზრით, უფრო გამოსადეგი ან მისთვის ამ წამში უფრო იოლი იქნება). მაგრამ ვინაიდან ეროვნულ კულტურებს, როგორც ასეთებს, ღირებულებრივი ინდექსი ყოველთვის აქვთ, ეს ინდექსი ექნებათ ხსენებული პიროვნების კულტურის კონკურენტ კულტურებსაც მათ მატარებელთა თვალში და ეს მატარებელნი, თუ მათა რაოდენობა საკმარისად ბევრი იქნება და გავლენაც საკმარისად ძლიერი (რაც სავსებით მოსალოდნელია), ამ პიროვნებას თავს მოახვევენ თავიანთ ღირებულებრივ სკალას, ასე რომ ამ პიროვნების ცნობიერებაში ღირებულებრივი ინდექსი დაესმის მისი. საკუთარის კონკურენტ კულტურას, მაშინ როცა მისი საკუთარი ამ ნიშნის გა-

რეშე დარჩება. ფიგურალურად რომ ვთქვათ, ეს პიროვნება აღარც კერძს და ტანსაცმელს შეათასებს მხოლოდ მათი გემოსა და მოხერხებულობის მიხედვით, არამედ ირჩევს სხვისას, ღირებულებრივ ინდექსდასმულს, რაც ამ კერძისა და ტანსაცმლის ისევ და ისევ სიმბოლური მნიშვნელობიდან გამომდინარე იქნება, როგორც იმ მეორე, კონკურენტი კულტურის განმასახიერებლისა.

ამგვარ ტიპთა გარდაცია, უნდა ვიფიქროთ, უსასრულო კონტინუუმად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ. ამ კონტინუუმის ერთერთ წერტილში მოთავსდება, ალბათ, ისეთი ტიპი, რომელსაც თავისი ზემოხსენებული ნიპილისტური დამოკიდებულება თავისი მშობლიური კულტურისადმი უკვე გა ც ნ ო ბ ი ე რ ე ბ უ ლ ი ექნება მეტ-ნაკლებად ექსპლიციტური სახით, როგორც თავისი განმასხვავებელი ნიშანი თავისი უშუალო გარემოს ფონზე (ინდივიდუალური ან ჯგუფობრივი), და, ამდენად, თვითონ ეს ნიშანი მისთვის უკვე დადებითი ღირებულებრივი ინდექსის მატარებელი იქნება. ამგვარად, მისი ნეიტრალური ანუ გულგრილი პოზიციის ადგილს მშობლიურ კულტურასთან მიმართებით უკვე აქტიურად მოპირისპირე, მტრული პოზიცია დაიკავებს (შდრ. „აპელაციის მცოდნე“ ა. წერეთლის ცნობილ ლექსში).

* * *

საყურადღებოა შელერის თეორიული პოზიციის მიყენება ო მ ი ს ა დ მ ი შრომაში „ომის გენია“, რომელიც დაწერილია პირველი მსოფლიო ომის დროს, როცა ავტორი ახალგაზრდა იყო, მაგრამ არმიაში არ იმყოფებოდა. თავში „ერის რეალობა“ მას შემდეგი კონცეფცია აქვს განვითარებული:

ერთი იმ პირველ „შემეცნებათაგანი“, ანუ პირველ ქეშმარიტებათაგანი, რაც ჩვენ ხელთ აღმოჩნდება საომარი სიტუაციის წყალობით, ისაა, რომ „შევიცნობთ ერის, როგორც გონითი ერთიანი პიროვნების, რეალობას“. „ომშილა იცნობიერებენ სავსებით თავის არსებობას და თავის არსებას ის დიდი ძლიერი გონითი კოლექტიური პიროვნებანი, რომელთაც ჩვენ სახელმწიფოებსა და ერებს ვუწოდებთ“ სახელმწიფოსა და ერის პიროვნულობის როგორც არსებობის, ისე ღირებულების განცდა მშვიდობის დროს „თვლემს“, მათ თავიანთი წევრებისათვის განყენებული მნიშვნელობა უფრო აქვთ, ვიდრე თვალსაჩინო, განცდილი თვითმყოფი რაიმესი. სახელმწიფო და ერი ამ დროს მათთვის „შედგენილი კოლექციები“ და „მიმართებანი“ არიან და არა „სუბსტანციური პიროვნებანი“. ომისას ამ ცნებებს უშუალო ჰერეტი და ილუმალი სიცოცხლე შეავსებს. ასეთი „გონითსოციო-

ლოგიური პროცესი“, შელერის სიტყვით, იგივე პროცესია „პატარა მეობათა შერწყმისა“ დიდ საერთო „მდინარებაში“, გულების ურთიერთგახსნისა, რაც სხვა შემთხვევაშიც, კერძოდ, რელიგიური განცდის გარკვეულ შემთხვევებში გვაქვს.

ზოგადი წანამძღვარია, რომ ჩვენი გონი მუდმივად „დაბინდულია“ ილუზიათა რაღაცა ისეთი ფორმებით, რომლებიც, უკლებლივ ყველა, იმაშია დაფუძნებული, რომ გონი ელემენტარულ და მდებარე სასიცოცხლო საჭიროებათა სამსახურში გვეყავს ჩაყენებული. ილუზიის ერთ-ერთი ასეთი ფორმა ისიცაა, რომ, ჩვენი პატარა მეობის ჩვენს ინდივიდუალურ სხეულში ჩაეკტილობიდან გამოდინარე, თვით გონითი სამყაროს მარტოოდენ ატომისტური ცხოვრების წარმოდგენა გვექმნება. გონის სამყაროს ასეთი ატომისტურად წარმოდგენა რომ არა-მართებულია, ამას ომის დროს ერის, როგორც გონითი რეალობის, ჰერეტის საფუძველზე ვხვდებით. მშვიდობის დროს თითქოს ეს აწევს ვალდებულება, რომ ინდივიდუალური ცნობიერების წინაშე თავისი თავი და თავისი არსებობა გაამართლოს. ომის დროს, პირუკუ, ინდივიდს აწევს ვალდებულება, რომ ერის წინაშე გაამართლოს თავისი არსებობა როგორც ერისათვის რაღაცის მომტანისა. ომის დროს, შელერის სიტყვით, ინდივიდისთვის უფრო ცხადია (ევიდენტურია) ის, რომ ერი არსებობს, როგორც რეალობა, ვიდრე ის, რომ თვითონ ეს ინდივიდი არსებობს. ომის ამგვარ „მეტაფიზიკურ შემეცნებითს ღირებულებას“, შელერის სიტყვით, ანალოგი მოეპოვება როგორც უფრო მაღალ, ისე უფრო დაბალ საფეხურზე. დაბალ საფეხურზე ასეთი ანალოგი არის სულისა და სხეულის შერწყმის განცდა სქესთაშორის ურთიერთობაში, რომელსაც სიყვარული წარმოადგენს და რომლის ძალითაც ჩვენ „სიცოცხლის ერთიანობას“ განვიცდიტ მიუხედავად იმისა, რომ იგი რეალურად კერძო სხეულებშია გაშლილი. უფრო მაღალ საფეხურზე კი, რომელიც „ზეეროვნულია“ (შელერის გამოთქმა), წმინდა ღვთისმიერ სიყვარულში, ჩვენ ყველანი, ვითარცა ადამიანები და ამ ადამიანობის მიღმა გასულნი, როგორც ყველა „პიროვნულ გონთა მომცველნი“, ვართ, ვითარცა ერთი ღვთაებრივი მამის შვილნი.

ეს, შელერის სიტყვით, ჰერეტის (ინტუიციის) ის მიმართულებებია, რომლის საგანსაც ეკლესია „ქრისტეს მისტიკურ სხეულს“ უწოდებს. თუმცა ამ სხეულის წევრნი არიან ომში ჩაბმული ხალხები, მაგრამ ამ ომს მაინც უფრო მიჰყავს ისინი ზემოხსენებული მიმართულებით — ერთმანეთთან ერთგვარი გონითი ერთყოფის მიმართულებით, — ვიდრე მშვიდობას. მშვიდობისათვის დამახასიათებელი უპირატესი გონითი განწყობა ისაა, რომ ყველა გონითი რეალობები დავინახოთ საესებით ატომისტურად, რამდენადაც ეს რეალო-

ბები განიხილება მხოლოდ როგორც ურთიერთგაათმეულობის სხეულებრივ ერთეულთათვის ზედ მიმატებული მოდუსები და როგორც თავისებური გართულებული წარმონაქმნები ისევ და ისევ სხეულებრივად ლოკალიზებულ სხვადასხვა შეგრძნებათა ჯგუფებისა. ამგვარი მიდგომიდან არ არსებობს გზა ღვთის სასუფეველისაკენ, უფრო მეტიც — დაბნულობა კერძოების ის მიმართულებაც კი, რომელსაც სასუფეველის იდეასთან მიეყავართ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეროვნული ექსტრემალური სიტუაციების — ამ საერთო ექსტრემალური სიტუაციების — არარსებობისას ჩვენ არ გვაქვს სტიმული და საფუძველი, რომ გავცდეთ ხედვის ამ ატომისტურ წესს. ომი, შელერის აზრით, ამ ვითარებას არსებითად ცვლის. იგი, ასე ვთქვათ, გზას გვიხსნის ჩვენი თანამემამულეებისკენ და მერე — ადამიანებისკენ საერთოდ. ამ ცვლილებით. შელერის აზრით, უკვე მომხდარია გონის გათიშვა იმ ზემოთ დახასიათებულ „კონსტიტუციურად მატერიალისტურ“ ხედვის ფორმასთან, რომელიც მშვიდობიანობისათვისაა დამახასიათებელი და რომლისაგანაც მატერიალიზმი (ანუ ცნობიერების ფსიქიკურ შინაარსთანაა ლოკალიზაცია სხეულის ორგანოებში) შინაგანადაა დაკავშირებული მისსავე ატომიზმთან. ამ უკანასკნელი მიდგომისას, შელერის სიტყვით, ერთი ინდივიდუალური კაცის მიერ განცდილიდან მეორე კაცის სულიერი შინაარსებისაკენ გასვლა მხოლოდ დასკვნის (ანალოგიისეული დასკვნის) გზით შეიძლება. ომისათვის დამახასიათებელი ზემოხსენებული ვითარებისას კი გვეხსნება ახალი გზა, ახალი წყარო, რომლებიც, თუკი მათ გავყვებით და დავეწაფებით, იმ საზღვრამდე მიგვიყვანს, სადაც რელიგია და მისი სამყარო იწყება.

II. კოჰნიცივისტური თვალსაზრისი

ამ დიდად გავრცელებული თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ ავირჩიოთ ჰანს კონის (Kohn) კონცეფცია. კონი იმავე ავსტრიული სკოლიდან გამოვიდა, რაც ჩვენში ცნობილი ოტო ბაუერი, შემდეგ აშშ-ში გადასახლდა და იქ ერის თეორიაში აღიარებული ავტორიტეტი გახდა.

კონის თვალსაზრისს ნიჰილისტური შეგვიძლია ეუწოდოთ იმით, რომ მას ერი, როგორც სოციალური კატეგორია, საკვებით ისტორიულად და რაციონალიზებადად მიაჩნია. იგი ფიქრობს, რომ ეს არის საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე გაჩენილი და, შესაბამისად, გარკვეულ ეტაპზე ქრობადი ფორმა ადამიანთა დაქვემდებარებისა, რომელსაც საფუძვლად უდევს გარკვეული სამეურნეო და გეოგრაფიული პირობების მოქმედება. ამ თვალსაზრისის მიმზიდველობა მრავალთათვის შეიძლება აიხსნას როგორც რთული ჰუმანი-

ტარული საკითხის გამარტივებადობის და რაციონალიზებადობის იმ ილუზიის გავლენა, რომელსაც იგი ბადებს. თავისი ამ თვისებით იგი, როგორც უკვე ვთქვით, მეტ-ნაკლებად მორგებულია აზროვნების პო-ზიტივისტურ წესთან.

კონის მთავარი შრომა „ნაციონალიზმის იდეა“ (The Idea of Nationalism) გამოსულია 1943 წელს, როდესაც, გასაგები მიზეზების გამო, კონისებურ განწყობილებას მის ახალ სამშობლოში საკმარისი პოპულარობა ჰქონდა.

კონის აზრით, ნაციონალიზმის საუკუნე მსოფლიო ისტორიის მხოლოდ პირველ პერიოდს წარმოადგენს. მას წინ უსწრებდა გან-ცალკევებული ცივილიზაციებისა და კონტინენტების ისტორია, რომელთა შორისაც კონტაქტი თითქმის არ არსებობდა. XVIII საუკუნეშიღა გაჩნდა (ერთდროულად) ნაციონალიზმი, დემოკრატია და ინდუსტრიალიზმი, რომლებიც თავისი ძირებით მჭიდროდ იყო ურთიერთდაკავშირებული. ნაციონალიზმი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარზე უხუცესი არაა. მისი პირველი დიდი მანიფესტაცია საფრანგეთის რევოლუციაა და ამის დაახლოებით თანადროულადვე ჩნდება იგი ევროპის სხვა ქვეყნებშიც.

„თავის შემადგენელ ქსოვილად ნაციონალიზმმა თავისი ზრდის პროცესში გამოიყენა ადამიანთა ზოგი უძველესი და ლამის პირველყოფილი გრძნობები, რომლებსაც მთელი ისტორიის მანძილზე ვხედავთ როგორც სოციალურ ჯგუფთა წარმოშობის ფაქტორებს. ადამიანებში არსებობს ბუნებრივი ტენდენცია — ანუ ისეთი, რომელიც, სოციალური ვითარებების მიერ პრაქტიკულად უხსოვარ დროს დაბადებული, ჩვენ წარმოგვიდგება როგორც ბუნებრივი, — რომ გვიყვარდეს ის მიწა-წყალი, სადაც დაიბადეთ, და ა. შ.“. ამის მიზეზი, კონით, ისაა, რომ ჩვეულისკენ სწრაფვა გვაქვს. „ადამიანს აქვს ადვილად გასაგები თვისება, უპირატესობა მიანიჭოს საკუთარ ენას, როგორც იმ ერთადერთს, რომელიც მისთვის სავსებით გასაგებია და რომელშიც იგი თავს „შინ“ გრძნობს. მას ურჩევნია მშობლიური ადამიანების და მშობლიური საყვები უცხო, რომელიც მას გაუგებრად და მოუწონებლად წარმოუდგება“ (გვ. 4—5). ამის შემდეგ, კონის აზრით, გასაკვირი არაა, რომ ადამიანი „თავის ბუნებრივი მახასიათებლებით ამაყობდეს“. ასეთი გახლავთ კონის შრომაში ერის შემქმნელ და მასთან ადამიანის დამაკავშირებელ მოტივაციათა ანალიზის სტილი. ადვილი შესამჩნევია, რომ ეს მსჯელობა იმ მოვლენის აღწერას არ სცილდება, რომელსაც ზემოთ კულტურა-თავისთავად ვუწოდეთ, და ვერ უძლებს თუნდაც ასეთ მარტივ კითხვას: რა აუცილებელია, რომ ის, რაც მარგია ან მსიამოვნებს, „საამაყოლად“ მექცეს?

კონს მიაჩნია, რომ ერთობლივი და ერთგვარი ცხოვრება ქმნის „გარკვეულ საერთო თვისებებსა და განწყობებს, რომელთაც ხშირად ეროვნულ ხასიათს უწოდებენ ხოლმე“.

კონს მიაჩნია, რომ ერები ჩნდება კადეც და ქრება კიდევ, ანუ ხდება მათი შესვლა-სხვა, უფრო დიდი ერის შემადგენლობაში (ეს არაა ფაქტობრივად მართალი. თუ ერი უკვე გაფორმდა ერად, იგი სხვა, უფრო დიდის შემადგენლობაში აღარ შედის).

რაკი ერი, კონით, ისტორიული და პოლიტიკური ცნებაა, იგი არაა აბსოლუტი. კონს მიაჩნია, რომ დღევანდლობის მრავალი უბედურება იქიდან წარმოდგება, რომ ეს აბსოლუტად, ობიექტურ აპრიორიდ უქცევიათ. ერის აბსოლუტიზაცია იმაში მდგომარეობს, რომ რეალურად მიიჩნევენ, ორ ფიქტიურ ცნებას — ა) რომ ეროვნების საფუძველი სისხლია, და ბ) რომ მისი მარადი წყაროა „ერის გონი“ (Volkgeist). კონს მიაჩნია, რომ ეს თეორიები ვერ გვიხსნიან ერთა წარმოშობასა და მათ როლს. ისინი მხოლოდ მითური ფსევდოისტორიულ ფსევდორეალობებს ეხებიან (როგორც ვხედავთ, ეს პირდაპირ ეწინააღმდეგება ჩვენს ზემოთ მსჯელობას ერში სისხლის ერთობის ცნობიერების როლზე, თუნდაც ეს ცნობიერება სინამდვილეს ზუსტად ვერ ასახავდეს. ამ აზრით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თუ ერში სისხლის ერთობა არაა, საჭირო ხდება მისი გამოგონება).

ადგილი შესამჩნევია, რომ კონი ვერ ხედავს ხსენებული „მითური ფსევდორეალობის“ აბსოლუტურ აუცილებლობას ადამიანის სოციალური, ანუ სხვა „აღმშენებლის“ გამოყვანილ-მაჩუფებელი თვით-ცნობიერების სისტემაში, — მისთვის განკუთვნილ, ასე ვთქვათ, აპრიორულ ადგილს ეროვნების და ჯგუფის სტრუქტურაში.

მიუხედავად ობიექტური ანუ გარეგანი ნიშნების დიდი როლისა ერის რაობის განსაზღვრაში, კონის აზრით, მაინც ერისათვის უმთავრესი ნიშანია „ცოცხალი და აქტიური კორპორატიული ნება“. „ერს ქმნის გადაწყვეტილება ერის შექმნისა“. საფრანგეთის რევოლუციამ. კონის სიტყვით, „პლემბისიტი“ იხმარა. სიტყვები, რომლებიც შილერმა ვილჰელმ თელს მიაწერა, — „ჩვენ გვინდა, ერთიანი ხალხი ვიყოთ ძმებისა“ — ყველა ერის შობისას წარმოითქმის. ეროვნებები, როგორც ეთნიკური მასალა, ადრეც არსებობდა. „მაგრამ მხოლოდ ეროვნული შეგნების გამოღვიძებითღა გახდნენ ისინი ნებით აღჭურვილნი და აბსოლუტური ფაქტორები ისტორიაში“. კონის აზრით, სიტყვის „ეროვნება“ ფართო ხმარებამ არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში და არ უნდა მიგვაჩნევინოს ერებად ის, რასაც ამ ვოლუნტარისტული ელემენტის არქონა ფუნდამენტურად ასხეავებს დღევანდელი ერებისაგან (წარსული „ერები“). ეროვნების დამყარება ობიექტურ ფაქტორებზე, როგორცაა რასა და ა. შ. პრიმიტიულ ტრაიბალიზმთან

გვაბრუნებს. „ახალ დროში ერები ჩამოაყალიბა იდეამ, და არა სის-
ხლის ძაბილმა“ (გვ. 16).

თქმულთან დაკავშირებით კონი იმოწმებს რენანის ცნობილ ფორ-
მულირებას მის-გამოსვლაში თემაზე „რა არის ერი?“. „ერი არის
დიდი ერთობა („სოლიდარობა“), რომელსაც აყალიბებს წარსულში
გაღებული მსხვერპლის და იმ მსხვერპლის განცდა, რომლის გასა-
ღებადაც მომავალში მზად ვართ. იგი გულისხმობს წარსულს, მაგრამ
იგი ახლდება აწმყოში, როგორც ხელშესახები ფაქტი — თანხმობა,
მკაფიოდ გამოხატული სურვილი ერთად ცხოვრების გაგრძელებისა
ერის არსებობა მუდმივი პლებისციტია“.

ნაციონალიზმი, კონის დახასიათებით, იდეაა, რომელიც სახელ-
მწიფოს ქონას მოითხოვს. სახელმწიფოც, თავის მხრივ, განამტკიცებს
ნაციონალიზმს. ამათ შორის ურთიერთდამოკიდებულების და ურთი-
ერთზემოქმედების მიმართებაა.

ნაციონალიზმის იდეაც და ფორმაც (სახელმწიფო) განვითარდა
დადი ხნით ადრე ნაციონალიზმის ეპოქამდე, ანუ XVIII ს-ის მეორე
ნახევრამდე. იგი ჰქონდათ ბერძნებს და ებრაელებს. ევროპაში შეი-
ქმნა ეროვნული აბსოლუტისტური სახელმწიფოები, რომლებმაც ნაციო-
ნალიზმს ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა. მაგრამ ერებად ამ სიტყვის
სრული აზრით მხოლოდ ფრანგები და ინგლისელები ჩამოყალიბდნენ,
რადგან მათში ის სოციალური ამოცანები დადგა, რომლებმაც სწო-
რედ ერად ყოფნა მოითხოვეს.

კონმა კარგად იცის, რომ ისტორიული ეპოქები განსხვავდება
ერთიმეორისაგან ადამიანთა სიმპათიების „რადიუსით“ (circumference).
მაგალითად, თუ ათენელებს სპარტელები სძულდათ, ანუ მათი სიმ-
პათია მათი პოლისით იფარგლებოდა, XIX საუკუნიდან დასაწყლეთში
და XX საუკუნიდან აღმოსავლეთშიც ეს რადიუსი უკვე ერთა მასშტა-
ბისაა. ამ ცვლილების ფაქტორებად დასახელებულია მოსახლეობის
ზრდა, განათლება და ინფორმაცია, მასების როლის ზრდა. ამ ფაქ-
ტორებმა, კონით, ეროვნების გრძნობას ისეთი ძალა მისცა, რომ მგვ
„ბუნებრივად“ და „მარადიულად“ — მოგვაჩვენა, მაგრამ, კონის აზრით,
ჩვენ პლანეტაზე, რომელიც უფრო და უფრო მჭიდროვდება და
რომელზედაც ურთიერთდამოკიდებულება იზრდება, შესაძლოა ეს
რადიუსი კიდევ გაიზარდოს, ა რ ე ა ლ უ რ ი გახდეს.

„სოლიდარობის ამგვარი გაფართოება თუ მოხდა, ეს მოხდება
მხოლოდ მანამდე არნახული მასშტაბების ბრძოლის შედეგად“, რად-
გან ნაციონალიზმში ისეთი ინტერესებია ჩაბმული, — არა მარტო
პოლიტიკური და ეკონომიკური, არამედ ინტელექტუალურიცა და
ემოციურიც, — რომლებსაც პრეცედენტი არ აქვს ინტენსიურობისა
და მასშტაბის მხრივ არც ერთ სხვა იდეასთან დაკავშირებით. „ერო-

ვნების ყოვლისშემძლეობის პირისპირ კაცობრიობა შორეულ იდეად და უფერულ თეორიად, ან პოეტურ ზმანებადლა მოჩანს, რომელშიც არ ფეთქს სიცოცხლის წითელი სისხლი. ასეცაა სინამდვილეში. მაგრამ ისტორიამ ისეთი დროც იცის, როცა ფრანგი ან გერმანელი ერიც სხვა არა იყო რა გარდა შორეული იდეისა“ (გვ. 22).

აქ ავტორის მიმართ მეთოდოლოგიური შენიშვნა გვმართებს. როდესაც საქმე ეხება გერმანელი და ფრანგი ერის ჩამოყალიბებას ანუ კონსოლიდაციას, აქ მოცემულია ის, ვის ფონზეც ხდება მათი ჩამოყალიბება, და ეს ვილაცა ისევ ადამიანია, ანუ გერმანელთა და ფრანგთა პარტნერი. კაცობრიობის გარეთ ასეთ შესაძლო პარტნერს კონი ვერ უთითებს. რაც შეეხება არეალურ სოლიდარობას, აქ მეთოდოლოგიური შეცდომა კიდევ უფრო დიდია, რამდენადაც არაა მოცემული ბუნებოთი, მაშასადამე, გარდუხდომელი ერთობა ამ არეალის მოსახლეობისა, რაც შეუძლებელს გახდიდა ინდივიდთა და ჯგუფთა გადასვლას ერთი არეალიდან მეორეში და, მაშასადამე, მათ შორის ბრძოლასაც სიმწვავეს მიანიჭებდა.

კონს მიიჩნია, რომ „კაცობრიობის ორგანიზაცია“, რომელიც აღრე უტოპია იყო, დღეს დღის წესრიგში დგას. ამიტომ ნაციონალიზმი, — ერთ დროს ქმედითი ფსიქოლოგიური ძალა, ადამიანის გაგების, მასის ღირსების გრძნობის, სოლიდარობის გრძნობის, ამამდლებელი შთაგონების წყარო, — დღეს ვერც პოლიტიკურად, ვერც ეკონომიკურად ვერ აუწყობს ფეხს ახალ სიტუაციას. „ერთ დროს იგი ამაღლებდა ადამიანის ინდივიდუალურ თავისუფლებასა და ბედნიერებას, ახლა იგი ძირს უთხრის მათ და თავისი არსებობის განგრძობის მოთხოვნითაა ქვემდებარედ ხდის, რომელიც (ეს არსებობა) უკვე გამართლებული არ ჩანს. ერთ დროს იგი დიდი სასიცოცხლო ძალა იყო, რომელიც ხელს უწყობდა კაცობრიობის განვითარებას, ახლა იგი შეიძლება მკვდარ ტვირთად ექცეს კაცობრიობას მისი წინსვლის გზაზე“ (გვ. 22).

შევნიშნათ (ისევ მეთოდოლოგიურად), რომ აქ საქმე იმას ეხება, თუ რა იქნეს მიჩნეული ადამიანის „თავისუფლებად“ და „ბედნიერებად“. საკუთარი ერის ყოლა და ამ ერის ემანსიპირებული არსებობა სხვა ერთა შორის (რამდენადაც სხვანი არსებობენ) ინდივიდის უფლებათა რიცხვში შედის და, მაშასადამე, მისი ბედნიერების პირობებისაშიც. ასევე შედის მის უფლებებში თავისუფლება, ამ უკანასკნელში კი — ინდივიდუალურთან ერთად ეროვნული თავისუფლებაც. უფრო მეტიც: ინდივიდუალური თავისუფლების სფეროში შემოდის, პრინციპში, იმის თავისუფლებაც, რომ ადამიანმა თავისი ტიპური (ანუ სხვა თავის სისხლით მონათესავეებთან საერთო) მახასიათებლები ფიზიკური და გონებრივი წყობისა, ტემპერამენტისა და ა. შ. გაა-

ნამდვილოს სოციალურად, ანუ თავისებურად მოწყობილი და თავის გარეთ სათავისო ფუნქციების შემსრულებელი საზოგადოება — სუვერენული სახელმწიფო შექმნას. კაცობრიობის პერსპექტივა ერთა საზოგადოებად არსებობაა და არა ზეეროვნულ არაბუნებით „არეალებად“ არსებობა.

კაცობრიობის წინსვლის ინტერესებით ხელმძღვანელობა სამართლიანობის საზარალოდ (ამ მეორადი ღირებულებისა, რომელიც პირველადი ანუ საარსებო ღირებულებების განაწილებას ეხება) აქ პრინციპულად იგივეა, რაც ასეთი მოთხოვნა: წინსვლის ინტერესებში ამოვეყვითოთ თვალები ავადმყოფს და ჩავუდგათ ბრმა ჯანმრთელს, ან ამოვეყვითოთ უნიჭოს და ჩავუდგათ ნიჭიერს არა ოჯახური მასშტაბით, არამედ საკაცობრიოთი, ადამიანთა პროგრესის დაჩქარების მიზნით!

აი, ნაციონალიზმის სტიმულები კონის წარმოდგენაში: „ნაციონალიზმი, რომელიც ადამიანთა გულებს ახალი თავისუფლებისა და ხალხთა შორის უკეთესი და უფრო ჰუმანური ურთიერთობების იმედით ავსებდა, იმარჯვებდა“. მაგრამ მდგომარეობა შეიცვალა. „პოლიტიკური ნაციონალიზმი დღევანდელ პირობებში კონფლიქტშია ადამიანურ საქმეთა განვითარების მთავარ ტენდენციასთან, რომელიც იზოლაციას ზურგს უქცევს და ურთიერთდამოკიდებულებისაკენ მიდის. ნაციონალიზმის მიზანია არა სამსახური და თანამშრომლობა, არამედ გამონაკლისობა (ექსკლუზიურობა) და მონოპოლია („დამოწმებულია Sidney, Nationality and its Problems გვ. 161). დღეს ადამიანთა ინდივიდუალური თავისუფლება, კონის აზრით, ორგანიზებულ უნდა იქნეს „სუპერეროვნულ ბაზაზე“. დემოკრატია და ინდუსტრიალიზმი — ეს ორი ძალა, რომელიც ნაციონალიზმთან ერთდროულად იშვა და მასთან გაერცელდა, — „დღეს თავის ზრდაში, გასცილდა ეროვნულ კავშირებს“. რაკი დღეს „ეროვნულს სახელმწიფო უფრო ძლიერაა ფეხგადგმული მასის ემოციებში, ვიდრე რაგინდარა სხვა მანამდელი პოლიტიკური ორგანიზაცია“, ამით შეგულიანებულმა ერებმა თავთავისთვის განივითარეს ისტორიის საკუთარი ინტერპრეტაცია, რომელიც ამ ერს არა მარტო სხვა ერთაგან განსხვავებულობის გრძნობას აძლევს, არამედ ამ განსხვავებას ფუნდამენტურსა და ლამის მისტიკურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ერს იმის გრძნობა აქვს, რომ იგი რჩეულია რაღაცა საგანგებო მისიისათვის და რომ ამ მისიის რეალიზაცია არსებითია ისტორიის წინსვლისათვის ან კაცობრიობის ხსნისთვისაც კი“ (გვ. 23).

კონი აღნიშნავს, რომ, როგორც სოციოლოგები მიუთითებენ, ნაციონალურ და რელიგიურ მოძრაობებს საერთო აქვთ ის, რომ ორივეს ინსპირაციული (შთაბავონებელი) ხასიათი აქვს. ამიტომაცაა, რომ ერთმა მეორე შეცვალა (შეენიშნოთ, რომ ეს მართლაც ასეა,

რადგან ცნობიერების სეკულარიზაციას მართლაც ერის, და მხოლოდ ერის, აღიარება შეიძლება მოსდევდეს უპირველეს სოციალურ ღირებულებად. ის. ზემოთ). რელიგიური ომები ბუნებრივი ჩანდა ერთ დროს, მაგრამ განმანათლებლობამ ეს ომები მოხსნა, მან რელიგიის დეპოლიტიზაცია მოახდინა და იგი ჩემი სინდისის ინტიმურ სიღრმეში ჩააბრუნა, სადაც მისი ბუნებრივი ადგილია. იგივე მოუვა, კონის აზრით, ნაციონალიზმსაც — ეროვნული გრძნობისა და ცნობიერებისათვის რეალიზაციის სახელმწიფოებრივი ფორმის მოთხოვნას.

კონის თვალსაზრისი, რომელიც ახლახან დავალაგეთ, შემდეგ შეპასუხებებს ბადებს. ჭერ ერთი, რაა ერის მისია — უსათუოდ ზოგადი და სხვათათვის თავზე მოსახვევი ღირებულებების შექმნა თუ რაღაცა ინდივიდუალური ადგილის დაკავება სხვა ერთა სისტემაში, როგორც ერთისა მრავალთა შორის? როცა მისიაზე ლაპარაკობს, კონს ეს მეორე შესაძლებლობა სავსებით უგულებელყოფილი აქვს. მაგრამ ინდივიდუალური ადამიანის ღირსებაც და პრეტენზიაც ხომ სწორედ ესაა! და ერსაც, თუ მას განვიხილავთ როგორც კოლექტიურ პიროვნებას (ეს კი სავსებით მართებული განხილვაა. ის. ზემოთ), პირველ ყოვლისა, ეს პრეტენზია შეგვიძლია მივაწეროთ და დავეთმოთ! ზოგადმნიშვნელოვანი პრეტენზია მისთვის, ისევე როგორც ინდივიდისათვის, მაშინ მხოლოდ ის იქნება, რომ ამ უფლების (როგორც „პირველადი ღირებულების“) თანასწორი ან სხვა რამე გზით სამართლიანი განაწილების (მეორადი ღირებულება) ხელშემწყობი იყოს. მაგრამ თუ ასეა, მაშინ კაცობრიობის რაციონალური (და, მაშასადამე, სამართლიანიც, თუ რაციონალურში ეს მოთხოვნაც შევიტანეთ) მოწყობა ის იქნება, რომ ყოველი ერის თავმოყვარეობა და უსაფრთხოების გარანტია დაკმაყოფილებული იყოს როგორც რიგითი ერისა (და არა გამორჩეულისა, როგორც ამას კონის მიერ ირონიით მოხსენიებული „მისია“ გულისხმობს), ამასთან, დაკმაყოფილებული იყოს როგორც თვითმისი და არა როგორც საშუალება უფრო დიდი ერთეულის — კაცობრიობის, — ეკონომიკური ან სხვა რამ სახის წინსვლისათვის. თუ ის, რაც ზემოთ ითქვა ეროვნული უფლების. როგორც ინდივიდუალური ადამიანის უფლებათა ნაწილის, შესახებ, — სახელდობრ, რომ ინდივიდის უფლება გულისხმობს მისი ეროვნული თვითრეალიზაციის უფლებას, — მართებულია, მაშინ ყოველივე ის, რაც ცნობილია ჰუმანიტარული აზროვნების სისტემაში ინდივიდის უსასრულო ღირებულებისა და მისი საშუალებად გამოყენების დაუშვებლობის თაობაზე (კატეგორიული იმპერატივი და სხვა პრინციპები), რიგითი ერის, როგორც ასეთის, მიმართაც შეგვიძლია გავავრცელოთ.

ამ უფლებათა შესახებ მართებული იქნება ასეთი (შესავალში

გაკვირით მოხსენიებული) ფორმულა გამოვიყენოთ (ერთგვარი ანალოგიის წესით): მორალური წარმოდგენების შინაარსი ცვალებადია და, ამგვარად, ისტორიულია. მაგრამ მორალი, როგორც ცნობიერების ფორმა და როგორც სამყაროში ადამიანის პოზიციის ერთერთი განზომილება, ცვალებადი არ არის, არამედ აპრიორულია და, ამგვარად, აუცილებელი. თუ იგი ისტორიულია, ეს მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი განვითარების რაღაც გარკვეულ ეტაპზე იბადება, და არა იმიტომ, რომ სხვა ეტაპზე ქრება. ასევე, საკუთარი ბუნებითი გარკვეულობების სოციალური რეალიზაციის მოთხოვნილება ადამიანისათვის აპრიორულია და აუცილებელია. იგი რეალიზდება ბუნებითი სოციალების უფრო ადრეულ ფორმებშიც, ვიდრე ერია, ერად ჩამოყალიბებისას კი მხოლოდ ახლებურ ფორმას იღებს, რომელიც ძველ ფორმათა (გვაროვნული, ტომობრივი...) გაგრძელება და მემკვიდრეა, მაგრამ ამის გამო სრულებითაც არ ხდება წარმავალი ან მოხსნადი. რაც შეეხება ამ უკანასკნელ თვისებას — არმოხსნადობას, — იგი იმიტომ გარანტირებული, რომ ეროვნული ცნობიერების არსებობის უზოგადესი პრიზონტი — კაცობრიობა, როგორც ფონი, — სტაბილურია. ცნობიერების ამ ფორმის მოხსნას, როგორც ზემოთ უკვე ვთქვით, შესაძლებელს გახდის მხოლოდ თვით იმ ფონში მომხდარი ცვლილება — მისი გაფართოება ჰუმანოიდების ან სხვა რამ, საკმარისად ჩვეულებრივი, მაგრამ უცხო არსებობის რეალური შემოსვლით ჩვენი მხედველობის არეში.

კონის თვალსაზრისს, გარდა საკუთრივ ჰუმანიტარულისა, ანუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უძირითადესი ქვემარკებების გაუთვალისწინებლობით გამოწვეულისა, საკუთრივ ფაქტობრივი, სოციოლოგიური დეფექტიც აქვს. ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ ერთგვაროვანი დიდი სოციალის დანაწილება „კოლტებად“ (clusters), როგორც ეს სოციოლოგიური მეთოდებით გვიჩვენა ჯერ კიდევ დოიჩმა, აუცილებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ კაცობრიობის საერთო „მოწყობა“ მისი ამა თუ იმ წესით დაყოფას გულისხმობს. საკითხავია: რა საფუძველი გვაქვს, მისი დღეს (და მუდამ) ყველაზე ფუნდამენტური დყოფის — ეროვნულის — გაუქმებადობა ვიწინასწარმეტყველოთ, თუ ვერ ვუთითებთ კონკრეტულად მისი შემცველი დანაწილების რომელიმე და რაგვარობას?

ვიდრე ზოგადად დავახასიათებდეთ კონის კონცეფციას, რომელსაც ზემოთ „ნიპილისტური“ ვუწოდეთ, მის მთლიანობაში, დავიმოწმებთ კიდევ მის მსჯელობას უფრო თანამედროვე ვითარებებზე.

¹ K. W. Deutsch. Nationality and social communication. An inquiry into the functions of Nationality. 1953.

კონი წერს: „ნაციონალიზმის ეპოქაში (ანუ დღეს) ერები არიან დიდი კორპორატიული პიროვნებანი ისტორიისა. მათი სხვაობები ხასიათსა და მსოფლმხედველობაში ერთერთი უმთავრესი ფაქტორი არიან მოვლენათა მიმართულების განსაზღვრაში. მხოლოდ ამ ეპოქაშია, რომ ერთა ნება, — უფრო მეტად, ვიდრე ინდივიდებისა, დინასტიებისა ან არაეროვნული ერთობებისა, როგორცაა ეკლესიები ან კლასები, — გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს. ამიტომაც მათი ისტორიის გაგება მოითხოვს ერებისა და მათი ხასიათების ფენომენოლოგიას. ეს ხასიათები არაა პრეისტორიულად ან ბიოლოგიურად განსაზღვრული და არც ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი“. ...„მაგრამ ნაციონალიზმის ეპოქაში მოხდა მათი კრისტალიზაცია“. დასავლეთ ევროპაში ამ ეპოქას, კონის შეხედულებით, წინ უსწრებდა „ეროვნული სტატუსის“ („ნაციონალური სტატუსის“, ანუ ეროვნული სახელმწიფოს სტატუსის — ნ. ნ.) ფორმირება, რაც „უპირატესად პოლიტიკური ხდომილება იყო“. აღმოსავლეთ და შუა ევროპაში, აგრეთვე აზიაში ნაციონალიზმი, კონის აზრით, აღმოცენდა არა მარტო უფრო გვიან; არამედ „სოციალური და პოლიტიკური განვითარების ბევრად უფრო ჩამორჩენილ სტადიაზეც: არსებული სახელმწიფოს საზღვრები და აღმავალი ეროვნების საზღვრები იშვიათად თუ ემთხვეოდნენ ერთიმეორეს. ამგვარად, იქ ნაციონალიზმი გაიზარდა როგორც პროტესტი არსებული სახელმწიფო თარგის წინააღმდეგ და მასთან კონფლიქტში — გაიზარდა არა იმისათვის, რომ, უპირველეს ყოვლისა, გარდაეკმნა იგი (ეს სახელმწიფო) სახალხო სახელმწიფოდ (როგორც ეს, კონით, მხოლოდ ინგლისსა და საფრანგეთში მოხდა — ნ. ნ.), არამედ იმისთვის, რომ სახელმწიფო ფარგლები გადაენაცვლებინა ეთნოგრაფიულ მოთხოვნებთან შესაბამისად“ (გვ. 329).

კონი წერს, რომ ჩამორჩენილობის გამო აღმოსავლეთში ნაციონალიზმმა თავდაპირველად თავი იჩინა მხოლოდ კულტურულ სფეროში (პოეტთა ოცნებაში და ა. შ.). თუ დასავლური ნაციონალიზმი თავისი საწყისებით უკავშირდებოდა ინდივიდუალური თავისუფლებისა და რაციონალური კოსმოპოლიტიზმის ცნებებს, გერმანიაში, რუსეთში, ინდოეთში უცხო „გავლენის“ მოცილების მიზნით სწორედ საწინააღმდეგო მიმართულება იქნა აღებული. ამ ახალ ნაციონალიზმს „აკლდა თავისთავში დარწმუნებულობა“, რადგანაც იგი არ იყო დაფუძნებული „სოციალურსა და პოლიტიკურ რეალობებში. მისი უდარესობის კომპლექსისთვის ხშირად კომპენსაციას ეძებდნენ ზედმეტ თვითდარწმუნებულობასა და (საკუთარი ღირსების — ნ. ნ.) ზედმეტ აქცენტირებაში“. ვინაიდან საკუთარი ნაციონალიზმი ამ ნაციონალისტებს უსასრულოდ უფრო ღრმა რადმე წარმოუდგებოდათ, ვიდრე დასავლელთა ნაციონალიზმი, იგი უფრო მდიდარიც ეგონათ პრო-

ბლემებითა და პოტენციალობებით. ეს ძიება გერმანული, რუსული და ინდური ნაციონალიზმის საზრისისა, პოეტური ფანტაზიის ფრენა (musing) საკუთარი ერის „სულისა“ და „მისიის“ თაობაზე, გაუთავებელი დისკუსიები დასავლეთთან მიმართების შესახებ — ყოველივე ეს ნაციონალიზმის ამ ახალი ფორმის დამახასიათებელი გახდა“ (გვ. 330—331).

„დასავლეთში ნაციონალიზმი დამყარებული იყო ეროვნებაზე, რომელიც სოციალური და პოლიტიკური ფაქტორების შედეგი იყო. ნაციონალიზმი გერმანიაში ვერ იპოვიდა თავის გამართლებას რაიმე რაციონალურ სოციალურ კონცეფციაში, იგი მას პოვებდა მხოლოდ ისეთი ერთობის „ბუნების“ ფაქტში, რომელიც შეკრული იყო არა მის წევრთა ნებით ან რაიმე ვალდებულებითა და კონტრაქტით მათ შორის, არამედ ნათესაობისა და სტატუსის ტრადიციული საკვრელით“ „მოქალაქეობის“ ლეგალურსა (იურიდიულს — ნ. ნ.) და რაციონალურ ცნებას გერმანულმა ნაციონალიზმმა ჩაუნაცვლა უსასრულოდ უფრო განუსაზღვრელი ცნება „ხალხისა“, რომელიც პირველად აღმოჩენილ იქნა გერმანელ ჰუმანისტთა მიერ, შემდეგ კი სრულად განვითარებულ იქნა ჰერდერისა და რომანტიკოსების მიერ. ამ ცნების ფესვები, ასე ჩანდა, პირველყოფილ დროთა ბნელ ნიადაგში იყო ჩასული და არაცნობიერი განვითარების ათასობით დაფარული არხებით იყო ჩვენი დრომდე ამოზრდილი, და არა ეროვნული პოლიტიკური მიზნების კაშკაშა შუქზე დანახული. იგი, თითქოს, ხალხის მისტიკურ წიაღში იყო შობილი და ამიტომაც ესოდენ მიახლოებული ჩანდა ბუნების ძალებთან“ (გვ. 331).

ხსენებულ „არადასავლურ“ ნაციონალიზმთა შორის კონი ყველაზე უფრო მკვეთრად გერმანულს უპირისპირდება. ცოტა ქვემოთ იგი წერს: „შობადი გერმანული ნაციონალიზმი, რომელიც საყრდენ წერტილს ვერ პოულობდა საზოგადოებაში ან თავისუფალსა და რაციონალურ წყობაში, მას ბუნებაში ან წარსულში ეძებდა — არა პოლიტიკურ აქტში, არამედ მოცემულ ბუნებისეულ ფაქტში, ხალხურ ერთობაში, რომელიც ქაღარა წარსულის ეპოქამ შექმნა, შემდეგ კი წინაისტორიულმა, ბიოლოგიურმა ფაქტორებმა“ (გვ. 351). ეს ბუნებითი საფუძველი, კონის სიტყვით, კი არ ცნეს მხოლოდ, როგორც ფაქტი, არამედ ამაღლეს და განადიდეს კიდევ იდეალისა და მისტერიის დონემდე. ნაცვლად პოლიტიკური გაერთიანებისა რაციონალური მიზნის გარშემო იჩჩიეს მისტიკური ინტეგრაცია ხალხის მისტიკური და ცივილიზაციამდელი ცნების გარშემო (იქვე).

ადვილი შესამჩნევია, რომ ერის ჩამოყალიბების იმ ორ ტიპს შორის, რომელზედაც კონი ლაპარაკობს — რაციონალურსა და ირაციონალურს შორის, — პირველის ელემენტს მხოლოდ ორი ერის, —

ინგლისელებისა და ფრანგების ჩამოყალიბების ისტორია შეიცავს. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ ეს თვალსაზრისი მეტისმეტად ვიწროა (რაკი ანგარიშს ვერ უწევს ფაქტთა დიდ ნაწილს) და, ამასთანავე, რაც მთავარია, სათანადო სიღრმეს მოკლებულია, რამდენადაც მას აკლია სწორედ ის, რასაც თვითონ ავტორი (იხ. ზემოთ) მიუცილებლად თელის — ეროვნული ცნობიერების ფენოგენოლოგია, რომელიც ხილულს გახდის არა მარტო ერთა ჩამოყალიბების დანარჩენ მექანიზმებს, არამედ ერის და ეროვნული ცნობიერების არსებობის, მისი, ასე ვთქვათ, სინქრონიის და არა მხოლოდ დიაქრონიის მექანიზმებსაც.

ხსენებული ფენომენოლოგიის სფეროდან აქ ერთი ვითარების გახსენება გვმართებს. ერის ერთი მიუცილებელი და ფუნდამენტურა ნიშანი და ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის ერთერთი ასეთი ფუნქციაა, დაგვაცავშიროს ბუნებიდან გამოსვლის მომენტსა და პროცესთან. რატომ უნდა, აქ მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რამდენად ცნობიერია ეს ინტერესი ან რამდენად ობიექტურია ჩვენი წარმოდგენა ამ პროცესის შესახებ. მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ ერის შემადგენელ ინდივიდთა სწრაფვას ამ დაკავშირებისადმი. ჩვენი მოთხოვნილებაა, რომ ამ ხდომილებისაკენ დამოუკიდებელი და უწყვეტი გზის დასახვა შეგვეძლოს (პრინციპში). საამისო ნოსტალგია ადამიანებისათვის პირველადია და ამიტომაც სწორედ, რომ რაც უფრო ღრმა, ანუ ღრმში დაცილებული, წარსული წარმოდგება ამა თუ იმ მომენტში ხორცსხმულად ჩვენი გონების თვალის წინაშე (ხელოვნების თუ არქაული ხალხური სიმღერის სახით), მით უფრო მეტად „გვივლის ქრუანტელი“ და „ტანში გვებურძგლავს“. დღეს, დარვინისტული აზროვნების პირობებში, ამ ნოსტალგიას ისტორიული აზროვნებითი განწყობა ახლავს, წინათ კრეაციონისტულთეოლოგიური და უშუალოდ გენეალოგიური აზროვნებისა ახლდა. სისხლთა აღრევას ეუშვებთ, რატომ უნდა, მაგრამ მაინც ის ტენდენცია გვაქვს, რომ იგი, როგორც უდავო და აუცილებელი, დაუშვებო მხოლოდ ისტორიამდე, ისტორიის დაწყების შემდეგ კი — მხოლოდ როგორც შემთხვევითი. ამგვარად, საკუთარი ფესვის წინარე-ისტორიაში ჩაყვანის მისწრაფება, რასაც კონი ერთა „არარაციონალური“ გზით ჩამოყალიბების ნიშნად თელის, სრულებითაც არ უნდა იქნეს მიჩნეული ერთგვარ „სუროგატულ“ მოტივად იმ სოციალური თვითიდენტიფიკაციისათვის, რომელსაც ჩვენ დღეს ეროვნულის სახელით ვიცნობთ. პირიქით, ეს ამ თვითიდენტიფიკაციის ერთერთი ყველაზე არსებითი და რეალური ძალით აღჭურვილი მოტივია.

არ გვაქვს ხელთ რაიმე საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ იმ ერებში, სადაც ეროვნება „რაციონალური“ გზით ჩამოყალიბდა (სა-

ხელდობრ, ფრანგებში და ინგლისელებში), ეს იმ ზემოხსენებული „ირაციონალური“ მომენტის მონაწილეობის გარეშე მოხდა, ან რომ ეროვნული ცნობიერების არსებობას მათში დღეს ეს ირაციონალური წყაროც არ კვებავს. მით უფრო ნაკლები საფუძველი გვაქვს იმისა, რომ ერის პრობლემა, როგორც ასეთი, ან ეროვნული ცნობიერების პრობლემა, როგორც ასეთი, მხოლოდ „რაციონალური“ გზით ჩამოყალიბებული ერების ისტორიისა და ცნობიერების ანალიზით შემოვფარგლოთ. ერები და ეროვნული ცნობიერება ხორცსხმული რეალობაა და თუ მისი ადეკვატური შესწავლა გვსურს (სხვა თუ არაფრისთვის, მისი ქცევის პერსპექტივათა წინასწარმეტყველების მიზნით მაინც), გათვალისწინებულ უნდა იქნეს მისი არსებობის ყველა ფორმა და არა მხოლოდ ზოგიერთი, ისიც — რაოდენობრივად უმცირესი.

ალბათ, შორს არ ვიქნებით ისტორიული რეალობისაგან, თუ ამასაც ვიტყვით, რომ ერებად ჩამოყალიბების ის გზა, რომელიც ჯერ ინგლისელებმა, შემდეგ კი ფრანგებმა გაიარეს, შეიძლება შემთხვევითადაც კი მივიჩნიოთ, თუ საქმეს გლობალურად შევხედავთ. კერძოდ, შემთხვევითად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ კოლექტიური თვითრეალიზაციის ის ფუნდამენტური და მოუშორებადი მოთხოვნა, რომელიც ბუნებითად და კულტურულად ერთიან, ამასთანავე, თვითცნობიერ კოლექტივს აქვს, მაინცდამაინც დროში შეპხვდა და თავისი ამოცანების მიხედვით დაემთხვა წმინდა სოციალურ ამოცანას — ინდივიდის განმათავისუფლებელი და ეკონომიკურად ეფექტიანი, პროგრესული და დემოკრატიზირებული საზოგადოების შექმნის ამოცანას. ორი ფაქტორის შეხვედრა კონკრეტულ ისტორიულ სიტუაციაში და მათი ერთი და იმავე მიმართულებით მოქმედების ემპირიული ფაქტი არაა საკმარისი საფუძველი იმისათვის, რომ მათ შორის აუცილებელი კავშირი დავინახოთ. არის უამრავი სიტუაციები, სადაც ეროვნული სწრაფვა და ცნობიერება — თუნდ რაციონალურად დაფუძნებადი და თუნდ ირაციონალური, — ერთის მხრივ, და სხვა სოციალური მოტივები, — თუნდ პროგრესული და პერსპექტიული, თუნდ უპერსპექტივო, — მეორეს მხრივ ერთიმეორეს უპირისპირდება და ებრძვის. მაგრამ ეს მოტივთა და ფაქტორთა არც ერთი ამ ჯგუფთაგანის რეალურობას არ გამორიცხავს და არ ეწინააღმდეგება, პირიქით: სწორედ ეს უნარი რაციონალურად დაფუძნებადსა და ემპირიულად დადასტურებული ისტორიული ძალით აღჭურვილ ძალებთან დაპირისპირებისა და შებრძოლებისა, თუკი ეს უნარიც ემპირიულად დადასტურდა, პირველი მოწმეა ამ რაციონალურად დაუფუძნებადი მოტივების და მათი ონტოლოგიური, სოციალური, ფსიქოლოგიური თუ ანთროპოლოგიური საფუძვლების რეალობისა. ამგვარად,

ვეშმარიტი და ყველაზე ღირებული, მრავლის მთქმელი ინფორმაცია ერის, როგორც სოციალური კატეგორიის, და ეროვნული ცნობიერების, როგორც ჯგუფური ცნობიერების ფორმის, შესახებ იქ შეგვიძლია მოვიპოვოთ, სადაც ეს ფაქტორი ავტომატურად კი არ მიჰყვება თავისი მოქმედებით სოციალური ისტორიის პირდაპირ მდინარებას, არამედ მას „კვეთს“, მას თავის კვალს აჩნევს, ერთიან პროცესში თავისებურ, სხვათაგან დამოუკიდებელ ვექტორად შედის.

შეგვიძლია სრული დარწმუნებით ვთქვათ, რომ კონის კონცეფციაში, მიუხედავად ავტორის ხელთ მყოფი უმდიდრესი ისტორიული მასალისა და ანალიზის მრავალმხრივობისა, არ ურჩება ადგილი იმ უმთავრესს, რაც ერის, როგორც სოციალური კატეგორიის, რაობაზე მსჯელობისათვის გვჭირდება — ეროვნული ცნობიერების ან თუნდაც ცნობიერებადელი ბუნდოვანი განცდის აღნაგობისა და შინაარსის აღიკვეთურ გათვალისწინებას და ანალიტიკას. ეს ხარვეზი — და, ალბათ, მხოლოდ იგი, — განაპირობებს იმას, რომ ერის ცნება ავტორს მეტისმეტად ვიწროდ — მხოლოდ სახელმწიფოდ ორგანიზებული, ანუ, მისი აზრის თანახმად, თანამედროვე ერის შინაარსით აქვს გამოყენებული, ყველაზე დიდი რეალობა კი ამ ცნების გარეთ ურჩება. ამგვარი მიდგომის მიზეზი, უნდა ვიფიქროთ, ორივე: ერთია ის რაციონალიზმი ადამიანის სოციალური აქტივობის გაგებაში, რომელიც მის დროს. (განსაკუთრებით კი იმ სკოლაში, საიდანაც იგი გამოვიდა, როგორც მკვლევარი) გაბატონებული იყო. კონი „ქაღალდის ადამიანს“ აგებს თავისი ისტორიული და სოციალური სინამდვილის მესვეურად, რაც, რა თქმა უნდა, მის ანალიზს უპერსპექტივოდ ხდის, თუნდაც ეს ქაღალდები ბანკნოტები იყოს. მეორე მიზეზი, პირველთან ლოგიკურად შეუთავსებადი, მაგრამ ისტორიულად შეთავსებული იმავე სკოლის აზროვნებაში, არის მექანიცისტური მატერიალიზმი იმავე ადამიანის, როგორც პიროვნების, გაგებაში, რომელიც მას სახელმძღვანელო მოტივებად მხოლოდ მექანიცისტურ-მატერიალურად განსაზღვრულს უტოვებს. კონის კონცეფციაში არაა ადამიანი, როგორც ერთადერთი ბოლომდე აქტიური არსება ამ სამყაროში, თვითდამკვიდრების მაძიებელი და თავის ასპარეზად უსასრულო სამყაროს მგულვებელი. ამგვარად, განხილული კონცეფციის ხარვეზი, პირველ ყოვლისა, არასრულყოფილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ნიადაგზე დგომის — ადამიანის, პიროვნების სტრუქტურის არაადეკვატური გაგების შედეგია, რის გამოც ავტორმა ვერ შეძლო ამ უკანასკნელში იმ ადგილის დანახვა, რომელიც ეროვნული კუთვნილობის ცნობიერებით ან მისი ცნობიერებამდელი, ურეფლექსიო განცდით უნდა შეივსოს.

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ არსებობა ადამიანის პირველი მოთხოვნილებაა (გაფართოებული არსებობის — შთამომავლობის, თავისიანების... არსებობის ჩათვლით). იგი თუმცა რაციონალიზებადი არაა, მაგრამ განმსაზღვრელი კია ადამიანის აქტივობისათვის საერთოდ, სოციალურის ჩათვლით. თავისი მაქსიმალური ბუნებითი და კულტურული შიდაჯგუფის — ერის — არსებობაც მისი მრავალმხრივი გარკვეულობებითურთ ამავე მოთხოვნილების საგანია. ადამიანური სინამდვილისადმი მიდგომის კონისებური პრინციპი ამ გარემოების უგულებელყოფას ემყარება.

НАЦИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Резюме

Этнология (учение о «Мы») может строиться лишь как продолжение этологии (учения о «Я»). В самой структуре «Я» заложена необходимость существования для него «внутренней группы» (in-group), т. е. коллектива, с которым оно себя идентифицирует и который для него является носителем самодовлеющей ценности. «Внутренние группы» подразделяются на открытые, т. е. допускающие переход индивида из группы в группу, и закрытые. Возможности и других подразделений, по другим признакам, обширны.

Нация есть максимально объемлющая социальная группа (в самом широком смысле слова «группа»), среди признаков которой фигурирует и единство культуры. Национальную культуру можно рассматривать в двух аспектах. С одной стороны, это лишь специфическая для данной нации культура в широком смысле слова, т. е. принятый в ее среде образ жизни, начиная от приемов хозяйствования и кончая наиболее общими принципами упорядочения человеческих отношений, характером моральных представлений, разными первичными, фундаментальными установками и т. д. Эта специфическая культура ценна для представителей данной нации как, фигурально выражаясь, предмет потребления, т. е. как наиболее удобная, подходящая и т. д. форма культуры, как таковой. Ценность культуры в этом аспекте для индивида можно назвать первичной. С другой стороны, национальная культура является носителем символической функции, т. е. ее наличие символизирует существование и самобытность нации, как таковой, в числе других наций. Ценность национальной культуры в этом последнем аспекте является, таким образом, вторичной, деривативной: она происходит из ценности нации, как таковой.

Оба этих ценностных момента могут, теоретически, присутствовать во всех областях культуры, однако их роль в различных ее сферах фактически максимально различна. Если подходить чисто феноменологически, то приходится констатировать, что в некоторых элементах культуры национальное сознание различает «природные» (т. е. докультурные) элементы от культурно обусловленных.

Взаимодействие и сосуществование разных культурных сфер и различных национальных культур в современном мире обуславливает выработку некоторого обобщенного представления национальной культуры, как таковой, т. е. некоторого типичного образа специфической культуры, имеющегося у любой нации.

Методом изучения национальной культуры, как социального явления, а также других вопросов, связанных с функционированием различных ценностеносящих социальных групп, с которыми индивид идентифицирует себя, может служить как объективное историческое исследование возникновения и функционирования этих групп, так и феноменология соответствующего группового самосознания, в нашем случае — национального самосознания, в частности, осознания индивидом своей национальной культуры, как таковой.

В первой главе работы дается построение этнологии, во второй — применение ее понятий к исследуемым реальностям.

შინაარსი

შესავლის მაგიერ	3
პირველი თავი. ფილოსოფიური წანამძღვრები. „მე“ და „ჩვენ“	12
მეორე თავი. ერი და მისი კულტურა	67
I. ერის ფუნქციები	68
II. ერის განსაზღვრის არე.	86
III. ერის შემადგენლობა	93
IV. ერის ღეფინიცია	102
V. ერის, როგორც ჭკუფის, მიმართება ისტორიასთან	106
VI. ერის ნება	110
VII. ერი და მისი „მეზობელი“ სოციალური კატეგორიები	113
VIII. ერი და ეთიკა	117
IX. ერი და ინდივიდი	124
X. ეროვნული კულტურის დარგები	133
დამატება. რამდენიმე სხვადასხვა მიდგომა ერისა და ეროვნული კულტურის ჩაობისადმი	137
Нация и национальная культура (резюме)	173