

“პოლიტიკური“

პოლიტიკური თეოლოგიის საეჭვო მემკვიდრეობის რაციონალური მნიშვნელობა

ავტორი: იურგენ შაბერმასი/მთარგმნელი: თორნიკე ჭუმბურიძე

მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის დემოკრატიულ კეთილდღეობის სახელმწიფოებში პოლიტიკას კვლავ შეეძლო, გეზი მიეცა ერთმანეთისგან დაშორებადი ქვესისტემებისთვის; კვლავაც ახერხებდა, გადაეწონა სოციალური დებინტეგრაციისკენ მიმართული ტენდენციები. ამგვარად, „ჩანერგილი კაპიტალიზმის“ პირობებში, პოლიტიკა წარმატებით ართმევდა თავს ამ ამოცანას **ერ-სახელმწიფოს ჩარჩოს შიგნით**. დღეს, გლობალიზებული კაპიტალიზმის პირობებში, სოციალური ინტეგრაციის დაცვის პოლიტიკური შესაძლებლობები სახიფათოდ შეზღუდულია. ეკონომიკური გლობალიზაციის პროგრესთან ერთად, სოციალური მოდერნიზაციის სისტემების თეორიული მონახაზი კიდევ უფრო მკვეთრ კონტრებს იძენს რეალობაში.

ამ ინტერპრეტაციის თანახმად, პოლიტიკა, როგორც დემოკრატიული თვითგანსაზღვრის საშუალება, იმდენადვე შეუძლებელი გახდა, რამდენადაც ზედმეტი. ავტოპოეზური [თვითქმნადი] ფუნქციონალური ქვესისტემები თავიანთსავე ლოგიკას ემორჩილებიან; ისინი ქმნიან გარემოს ერთმანეთისთვის და უკვე დიდი ხანია, მოსახლეობის ცხოვრება-სამყაროების ქსელებისგან დამოუკიდებლად არსებობენ. „პოლიტიკური“ ტრანსფორმირდა თვითმყოფი ადმინისტრაციული ქვესისტემის კოდად, იმგვარად, რომ დემოკრატის ემუქრება საფრთხე, გახდეს მხოლოდ და მხოლოდ ფასადი, რომელსაც აღმასრულებელი აგენტები თავიანთი უძლური კლიენტებისკენ მიმართავენ. სისტემების ინტეგრაცია რეაგირებს ფუნქციონალურ იმპერატივებზე და უკან მოითხოვს სოციალურ ინტეგრაციას, როგორც მეტისმეტად რთულად სათრევ მექანიზმს. რაკილა ეს უკანასკნელი მაინც აგრძელებს მსვლელობას აქტორების გონებათა გავლით, მისი ოპერირება უნდა დაეყრდნოს ნორმატიულ სტრუქტურებს ცხოვრება-სამყაროებისა, რომლებიც, თუმცადა, სულ უფრო და უფრო მარგინალიზებულნი არიან.

ეკონომიკური იმპერატივების – რომლებიც სულ უფრო მეტ გავლენას იპოვებენ ცხოვრების პრივატულ სფეროებზე – გავლენით ინდივიდები, დამფრთხალნი, სულ უფრო უკან იხევენ თავიანთი პრივატული ინტერესების ბუშტისკენ. კოლექტიურ ქმედებაში ჩართვის სურვილი, იმის გაცნობიერება, რომ მოქალაქეებს შეუძლიათ კოლექტიურად განსაზღვრონ თავიანთი ყოფის სოციალური პირობები სოლიდარული მოქმედების მეშვეობით, უჩინარდება სისტემური იმპერატივების ნაგულისხმევი ძალის წინაშე. ყველაფერ სხვაზე მეტად, კოლექტიური ქმედების ძალისადმი რწმენის ეროზია და ნორმატიული მრგვალებლობების ატროფია აძლიერებს ისედაც გაღვივებულ სკეპტიციზმს

მოდერნულობის განათლებული თვითგაგების მიმართ. ამიტომაც, დემოკრატიის „მოძველებულ მოდელად“ (ლუც ვინგერთი) ქცევის მოახლოებული საფრთხე ის გამოწვევაა, რომელიც „პოლიტიკურის“, ერთი შეხედვით, ასევე მოძველებულ ცნებას ახალ თემატიკობას სძენს.

ზოგიერთი თანამედროვე ფრანგი და იტალიელი ფილოსოფოსისთვის – ვინც კარლ შმიტის, ლეო შტრაუსის და ჰანა არენდტის ტრადიციას აგრძელებენ – და ჟაკ დერიდას ზოგიერთი სტუდენტისათვის, „პოლიტიკურის“ კლასიკური ცნება ანტიდოტია ეპოქის ამ დეპოლიტიზაციისკენ მიმართული ტენდენციებისა (მოდით, ვახსენებ მხოლოდ ერნესტო ლაკლაუს, ჯორჯო აგამბენს, კლოდ ლეფორტს და ჟან-ლუკ ნანსის).ⁱ ეს ჩემი კოლეგები განაგრცობენ თავიანთ პოლიტიკურ აზროვნებას მეტაფიზიკურ და რელიგიურ სფეროებზე, რომლებიც, თითქოს, პოლიტიკის ჩვენთვის ნაცნობ, ტრივიალურ, ადმინისტრაციულ და ძალაუფლებრივ დაპირისპირებაზე დამყარებულ სახეს გადალახავენ. კლოდ ლეფორტი მოიხმობს განსხვავებას le politique (პოლიტიკურსა) და la politique (პოლიტიკას) შორის, რათა ჩვენთვის ცხადი გახადოს, „რომ ნებისმიერი საზოგადოება, რომელიც იფიქრებს თავის რელიგიურ ბაზისს, წმინდა თვითემანაციის ილუზიის ქვეშ იღწვის“.ⁱⁱ

მე ვიზიარებ ლეფორტის განზრახვას, მაგრამ ვფიქრობ, რომ ეპოქა, როცა ფილოსოფიას შეეძლო, საკუთარი თავი სხვა დისციპლინებზე აემაღლებინა, წარსულის კუთვნილებაა. დღეს სოციალური მეცნიერებები პოლიტიკურ სისტემას თავიანთ საგნად მიიჩნევენ; ისინი განიხილავენ „პოლიტიკას“, ანუ, ბრძოლას ძალაუფლებისათვის და მის განხორციელებას, და „პოლიტიკებს“, ანუ მიზნებს და სტრატეგიებს, რომლებიც სხვადასხვა პოლიტიკურ ველში მოქმედ აქტორებს აქვთ. ნორმატიული პოლიტიკური თეორიის მიღმა, ფილოსოფოსებმა უკვე დიდი ხანია, დაკარგეს თავიანთი სპეციალური კომპეტენცია „პოლიტიკურ სისტემაში“. ისე ჩანს, რომ „პოლიტიკური“ აღარ არის სერიოზული ფილოსოფიური თემა „პოლიტიკის“ და „პოლიტიკების“ გვერდით. თუმცა, ნამდვილად არსებობს მიზეზი დავეჭვდეთ, შეუძლიათ თუ არა განმანათლებლობის ტრადიციებს საკმარისი მოტივაციებისა და სოციალური მოძრაობების წარმოქმნა იმისათვის, რომ მოდერნულობის ნორმატიული შინაარსები მოდერნულობისავე რესურსებით შეინახონ. სწორედ ეს ეჭვი მიბიძგებს ვიკითხო, შეგვიძლია თუ არა რაციონალური მნიშვნელობა შევძინოთ „პოლიტიკურის“ ამბივალენტურ ცნებას. მოდით, ჯერ ტერმინის წმინდად დესკრიპციულ გამოყენებას განვიხილათ: ემპირიული გადმოსახედიდან, „პოლიტიკური“, ყველაზე ოპტიმალური განმარტებით, აღნიშნავს იმ სიმბოლურ ველს, რომელშიც ადრეულმა ცივილიზაციებმა პირველად შექმნეს საკუთარი თავის ხატი.

1. ისტორიულ პერსპექტივაში, „პოლიტიკური“ უკან, სახელმწიფოს მიერ ორგანიზებული საზოგადოებების სათავეებთან გვაბრუნებს. ისეთი საზოგადოებების, როგორებიც იყო მესოპოტამიის, სირიისა და ეგვიპტის ძველი იმპერიები, რომლებშიც სოციალური ინტეგრაცია ნაწილობრივ გადანაცვლდა ნათესაობრივი სტრუქტურიდან სამეფო ბიუროკრატიის

იერარქიულ ფორმებზე. ამის შედეგად აღმოცენებულმა სამართლისა და პოლიტიკური ძალაუფლების კომპლექსმა ახალი ფუნქციური საჭიროება აღძრა – პოლიტიკური ავტორიტეტის ლეგიტიმაცია. თავისთავადი არ არის, რომ ერთ ადამიანს, ან რამდენიმე ადამიანს, უნდა შეეძლოს ყველასათვის კოლექტიურად დამვალდებულებელი გადაწყვეტილებების მიღება.ⁱⁱⁱ საჭიროა იმის ლეგიტიმირება, რომ მათ ეს გააკეთონ. ლიდერებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეეძლოთ, დარწმუნებულები ყოფილიყვნენ, რომ ხალხი მათ ბრძანებებს დაემორჩილებოდა, თუკი რელიგიური წარმოდგენებისა და პრაქტიკების საშუალებით, სამართალსა და პოლიტიკურ ძალაუფლებას ერთმანეთს დამატებლად დაუკავშირებდნენ. თუკი ლეგალურ სისტემას სტაბილურობას სახელმწიფო ძალაუფლება სძენს, პოლიტიკური ძალაუფლება, თავის მხრივ, სამართლის მალეგიტიმირებელ ძალას ეყრდნობა, რომელსაც საკრალური სათავე აქვს. რელიგია თავის მალეგიტიმირებელ ძალას უმადლის იმ ფაქტს, რომ დარწმუნების ძალას თავისივე ფესვებიდან იღებს. ის, *პოლიტიკისგან დამოუკიდებლად*, ხსნისა და განსაცდელის ცნებებს (*Heil und Unheil*) და მხსნელ და დამღუპველ ძალებთან გამკლავების შესაბამის პრაქტიკებს უფუძნება.^{iv}

ამიტომაც, სამართალი და მონარქის იურიდიული ძალაუფლება თავიანთ საკრალურ აურას მითოსურ ნარატივებს უმადლიან, რომლებიც მმართველ დინასტიებს ღვთაებრივთან აკავშირებდნენ. ამავდროულად, არქაული რიტუალური პრაქტიკები სახელმწიფო რიტუალებად იქცა – საზოგადოება, როგორც მთლიანობა, თავის თავს მმართველის ფიგურაში რეპრეზენტირებს. სწორედ პოლიტიკისა და რელიგიის შერევის ეს სიმბოლური განზომილებაა, რომლის აღსაწერადაც მართებულად შეგვიძლია „პოლიტიკურის“ ცნების გამოყენება. კოლექტივი, როგორც პოლიტიკური თემი, თავის თავს ხედავს არეკლილს მმართველის თვითრეპრეზენტაციაში, რომელიც *განგებ* – ანუ ცნობიერად და განზრახ – უზრუნველყოფს თავის სოციალურ ერთობას პოლიტიკური ძალაუფლების აღსრულების მეშვეობით. ამიტომაც, „პოლიტიკური“ აღნიშნავს სიმბოლურ რეპრეზენტაციას და კოლექტიურ თვითგაგებას თემისა, რომელიც განსხვავდება ტომური საზოგადოებებისგან რეფლექსიური ბრუნით სოციალური ინტეგრაციის ცნობიერი ფორმისკენ, სპონტანურის ნაცვლად. ამგვარი პოლიტიკის თვითგაგებაში, კონტროლის ლოკუსი კოლექტიური ქმედებისკენ ინაცვლებს.^v თუმცაღა, „პოლიტიკური“, როგორც ასეთი, ვერ გახდებოდა დისკურსის თემა მანამ, სანამ სიმბოლური რეპრეზენტაციის ერთადერთ საშუალებად მითოსური ნარატივები რჩებოდა.

„პოლიტიკურის“ დისკურსულად ჩამოყალიბებულ პირველ კონცეფციებს ვუმაღლით ნომოსურ აზროვნებას (Nomosdenken) ისრაელში, ჩინეთსა და საბერძნეთში და, უფრო ზოგადად, ღერძული ეპოქის კოგნიტურ წინსვლას¹, ანუ, იმ მეტაფიზიკურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობებს, რომლებიც ამ დროს გამოდიან ასპარეზზე. ამ მსოფლმხედველობებმა ააგეს პერსპექტივები, რომლებმაც წინასწარმეტყველების, ბრძენკაცების, ბერების და მოხეტიალე მქადაგებლებისგან შემდგარ მზარდ ინტელექტუალურ ელიტებს საშუალება მისცეს, გადაელახათ სამყაროსეული მოვლენები, მათ შორის – პოლიტიკური პროცესებიც, რათა, ამავდროულადვე, მათდამი დაშორებული, ჩაურთველი პოზიცია მიეღოთ. აქედან მოყოლებული, პოლიტიკური მმართველებიც შეიძლება გამხდარიყვნენ კრიტიკის ობიექტი. მიმართება სამყაროს მიღმა მყოფ ღვთაებრივზე ან კოსმიური კანონის შინაგან საფუძველზე ადამიანის გონებას ნარატიულად მონესრიგებული, მითოსური ძალების საბურველში გახვეული ხდომილებების მარნუხებისგან ათავისუფლებს და ინდივიდუალური ძალისხმევით ხსნის შესაძლებლობას აჩენს.

ასეთი ტრანსფორმაციის შემდეგ, პოლიტიკური მმართველი ვეღარ აღიქმება ღვთაებრივის განსხეულებად, მხოლოდ – მის *მოკვდავ წარმომადგენლად*. ამიერიდან ის, როგორც ადამიანი, ასევე ექვემდებარება ნომოსს, რომლის მიხედვითაც უნდა შეფასდეს ყოველი ადამიანური ქმედება. რაკილა ღერძულმა მსოფლმხედველობებმა შესაძლებელი გახადეს როგორ პოლიტიკური ავტორიტეტის ლეგიტიმაცია, ისე მისი კრიტიკაც, „პოლიტიკურს“ ანტიკურ იმპერიებში ნიშნად აჩნდა ამბივალენტური დაპირისპირება რელიგიურ და პოლიტიკურ ძალაუფლებებს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ლეგიტიმაციისადმი რელიგიით ზურგგამაგრებული რწმენის მანიპულირება სავსებით შესაძლებელია, ის არასდროს არის მთლიანად მმართველის განკარგულებაში.^{vi} ამ მერყევ ბალანსზე დაკვირვება საფუძვლიანად შეგვიძლია ევროპულ შუა საუკუნეებში იმპერატორსა და პაპს შორის ურთიერთობის მაგალითზე. ეს გაბედული ისტორიული ნახტომი მიანიშნებს დროის ვრცელ პერიოდზე, რომლის განმავლობაშიც „პოლიტიკურს“ ცხადი მნიშვნელობა ჰქონდა. კერძოდ, ის აღნიშნავდა სიმბოლურ წესრიგს, რომლის შიგნითაც პოლიტიკური თემების კოლექტიური თვითრეპრეზენტაცია გარკვეული საკრალური ძალით ლეგიტიმირებული ავტორიტეტის მქონე მმართველებში იყო არეკლილი.

მოდერნული პერიოდის სავსებით შეცვლილ პირობებში, „პოლიტიკურის“ დასავლურმა კონცეფციებმა, ჩამოყალიბებულებმა ბერძნულ ფილოსოფიასა და ქრისტიანულ პოლიტიკურ

¹ კარლ იასპერსის ტერმინი. იხ. Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goal of History*. translated by Michael Bullock. New Haven, CT: Yale University Press. (მთ.შ.)

თეოლოგიაში, დაკარგეს თავიანთი „ჩანერილობა სიცოცხლეში“. კარლ შმიტისთვის, პოლიტიკურის გამაერთიანებელ და მაინტეგრირებელ ძალას, ისეთს, როგორც მას წმინდა რომის იმპერიის მეშვეობით ჰქონდა, გადარჩენა შეეძლო ადრეული მოდერნულობის აბსოლუტისტური სახელმწიფოების ქრისტიანი მეფეების სუვერენულ ავტორიტეტში. ქვემოთ ჯერ განვიხილავ თემისს, რომ „პოლიტიკურმა“ შეიძინა ჰობსისეული აბსოლუტისტური რეჟიმის ფორმა (2) და შემდგომ, მოკლედ შევეხები იმ სახელგატეხილ კონცეფციას, რომლის მეშვეობითაც შმიტმა, ვის პერსპექტივაშიც „სახელმწიფოს ერა“ დასასრულს უახლოვდებოდა, ავტორიტარული მასობრივი დემოკრატიის პირობებში „პოლიტიკურის“ ცნების განახლება სცადა (3)^{vii}. შემდგომ, გამოვიყენებ ჯონ როულსის პოლიტიკურ ლიბერალიზმს საპირისპირო მაგალითად (4) და ბოლოს, გამოვიკვლევ იმას, შეგვიძლია თუ არა რელიგიურ კონოტაციების მქონე „პოლიტიკურის“ ცნებას, ლიბერალური დემოკრატიის ამჟამინდელ პირობებში, კვლავ შევიძინოთ რაციონალური მნიშვნელობა (5).

2. ადრეული მოდერნული სახელმწიფოს კარლ შმიტისეულ სურათში, პოლიტიკური ავტორიტეტი ყოვლისშემძლე ღმერთის ავტორიტეტისადმი რწმენისგან განაგრძობს ლეგიტიმაციის მიღებას; მოდერნული სახელმწიფო აპარატის რაციონალური მახასიათებლები ხაზსაც კი უსვამენ პოლიტიკური ინტერვენციით მიღწეული სოციალური ინტეგრაციის გაცნობიერებულობას. ამ პერსპექტივაში, არსებითი ასპექტები „პოლიტიკურის“ ტრადიციული ცნებისა, რომელსაც ერთ დროს ანტიკური იმპერიებისთვის შესაფერი ფორმა ჰქონდა, ახლა მოდერნული სუვერენის მიერ გადანაცვლებების მიღების ძალაუფლებაშია კონცენტრირებული. თუმცა, უფრო დეტალური ისტორიული შემონახვისას ვხედავთ, რომ განგრძობითობის ამ სურათ-ხატს შეცდომაში შევყავართ. ფუნქციური აზრით, ადრეული მოდერნული სახელმწიფოების ფორმაცია შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც პასუხი იმ ფეთქებად პოტენციალზე, რომელიც შინაგანი იყო როგორც კაპიტალიზმისთვის, ისე კონფესიათა გაყოფისათვის. მოდერნული სახელმწიფო მორგებულია, ერთი მხრივ, ეკონომიკური მიმოცვლის სისტემის ეკონომიკურ იმპერატივებს, რომელიც ბაზრების მიერ არის რეგულირებული და, ამიტომაც, პოლიტიკური სტრუქტურებისგან დამოუკიდებლად მოქმედებს და, მეორე მხრივ, სისხლიანი რელიგიური ომების შეკავებას.

უკვე ეპოქის დასაწყისში, წარმოების ახალი რეჟიმი ფუნქციური დიფერენციაციის პროცესის წარმართველ ძალად წარმოჩნდა – პროცესის, რომელსაც საზოგადოების ჰეტერარქიული გადაწყობა მოჰყვა და რომელმაც, ამავე დროს, შემოზღუდა ბიუროკრატიული ადმინისტრაციის როლი სხვებთან თანაარსებობაში მყოფ ერთ-ერთ სოციალურ ქვესისტემამდე. ეს ძველ იმპერიებში ტიპური პოლიტიკური და სოციალური სტრუქტურების

საერთო ინტერპრეტაციის ეტაპობრივი დაშლის მანიშნებელი იყო. საზოგადოებამ, რომელიც უნდა დიფერენცირდეს სახელმწიფოსგან, დაკარგა თავისი „პოლიტომორფული“ მახასიათებლები. თუკი კვლავაც გავიგებთ „პოლიტიკურს“ საზოგადოების თვითრეპრეზენტაციის სიმბოლურ მედიუმად, რომელიც ცნობიერად ახდენს გავლენას სოციალური ინტეგრაციის მექანიზმებზე, მაშინ ბაზრების ექსპანსიას სახელმწიფოების ტერიტორიების შიგნით თან ახლავს, გარკვეული დოზით, საზოგადოების „დეპოლიტიზაცია“. თუმცა, შმიტის დიაგნოზის საპირისპიროდ, გადამწყვეტი ნაბიჯი „პოლიტიკურის“ ნეიტრალიზაციისათვის უკვე ადრეულ მოდერნულობაში, სუვერენული სახელმწიფოს ჩარჩოებს შიგნით გადაიდგა.

მოქალაქეებს, მიაღწიეს რა ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას (თუმცა, უნდა აღინიშნოს – პრივატულ სფეროებში იძულებით გადასვლის ფასად), განუსაზღვრელი ვადით ვერ გაირიყებიან სამოქალაქო და პოლიტიკური მონაწილეობიდან. ამავდროულად, რელიგიური კონფლიქტები, რომელთაც სათავე რეფორმაციამ დაუდო და რომლებიც მარადიულად ვერ ჩაინეხებოდა ზემოდან წამოსული, შეწყნარების ავტორიტარული ედიქტებით, საბოლოოდ ჯამში, რელიგიის თავისუფლების და სიტყვის თავისუფლების აღიარების მეშვეობით გადაიჭრა. ადრეულ მოდერნულ პერიოდში, ეს ორი განვითარება უკვე წინასწარმოიცავდა „პოლიტიკურის“ ნეიტრალიზაციას, მაშინ როცა კარლ შმიტს სურს ამგვარ დეპოლიტიზაციაზე პასუხისმგებლობა მთლიანად მე-19 და მე-20 საუკუნეების ლიბერალურ რეჟიმებს დააკისროს. სინამდვილეში, პოლიტიკური ადმინისტრაციის ფუნქციური სპეციფიკაცია უკვე ართმევს ადრეულ მოდერნულ სახელმწიფოს გარკვეულ ძალაუფლებას, გამსჭვალოს და მოაწესრიგოს საზოგადოება, როგორც ერთი მთელი. შმიტი ცდებდა, როცა რელიგიისა და პოლიტიკის ერთობის – რომელიც, თავისი ტრადიციული ფორმით, ჩვენთვის უკავშირდება პოლიტიკურს – დაშლას მიაწერს მხოლოდ იმ დროს, როცა მე-18 საუკუნის კონსტიტუციურმა რევოლუციებმა სახელმწიფო ავტორიტეტის სეკულარიზაცია ოფიციალურად გააფორმეს.^{viii}

თავად სეკულარიზაციასაც რომ შევეხოთ, საქმე ისე არ ყოფილა, რომ მხოლოდ კონფესიათა გამოყოფის გამოწვევის და პლურალიზმის არსებობის გამო გამხდარიყო საჭირო სეკულარული სახელმწიფო ავტორიტეტი, რომელსაც შეეძლებოდა, ყველა რელიგიურ თემს მიუკერძოებლად მოჰყრობოდა; ამასთან ერთად, მოქალაქეთა დემოკრატიული თვითგაძლიერება უკვე ართმევს პოლიტიკური ძალაუფლების ლეგიტიმაციას თავის მეტასოციალურ ხასიათს; სხვა სიტყვებით, ართმევს მიმართებას ტრანსცენდენტულ, საზოგადოების მიღმა ოპერირებადი ავტორიტეტის დასტურზე. ეს წყვეტა ლეგიტიმაციის ტრადიციულ მოდელთან წარმოშობს შეკითხვას: არსებითი კონსტიტუციური ელემენტების

სეკულარული ცნებებით – ხალხის ძალაუფლება, ადამიანის უფლებები – დასაბუთება ხომ არ ხურავს „პოლიტიკურის“ განზომილებას და ამით ხომ არ ხდის „პოლიტიკურის“ ცნებას – მისი რელიგიური კონოტაციებით – დრომოჭმულად?^{ix} თუ, უბრალოდ, „პოლიტიკურის“ ლოკუსი სახელმწიფო დონიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში მოქალაქეების მიერ დემოკრატიული საჯარო აზრის და ნების ფორმირებაში ინაცვლებს? კარლ შმიტის საწინააღმდეგოდ, ჩვენ შეგვიძლია ვიკითხოთ: რატომ არ შეუძლია *პოლიტიკურს*, არაპერსონალური განსხეულება დემოკრატიული კონსტიტუციის ნორმატიულ განზომილებაში იპოვოს? და რა მნიშვნელობის იქნებოდა ეს ალტერნატივა ჩვენის მსგავს საზოგადოებებში, რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართებისთვის?

კარლ შმიტის თვალსაზრისით, ლიბერალიზმი არის ძალა, რომელიც პოლიტიკას აცლის თავის მნიშვნელობას საზოგადოებისთვის, როგორც მთელისთვის: ერთი მხრივ, ფუნქციურად დიფერენცირებული საზოგადოება გათავისუფლებულია პოლიტიკის მათორმირებელი ძალისგან; მეორე მხრივ კი, სახელმწიფო გამიჯნულია პრივატიზებული რელიგიისგან, რომელმაც დაკარგა თავისი ძალა. ამიტომაც, შმიტი შემუშავებს „პოლიტიკურის“ ახალ და პროვოკაციულ ცნებას, რომელიც მასის დემოკრატიას ხელოვნურად არის მორგებული, მაგრამ ინარჩუნებს სუვერენული ძალაუფლების ავტორიტარულ შინაარსს, საკრალურ ისტორიასთან მისი მალეგეტიმირებელი ურთიერთობითურთ.

3. ლიბერალიზმის შემთხვევაში, კარლ შმიტი უპირისპირდება მტერს, რომელიც *ნეიტრალიზაციით* ანადგურებს „პოლიტიკურს“. რასაც ის ამაში გულისხმობს, არ არის მხოლოდ პოლიტიკის უკუსვლა ფუნქციურად სპეციფიკურ ქვესისტემამდე, არამედ ასევე დაკარგვა პოლიტიკის რელიგიური აურისა და სუვერენის გადწყვეტის მიღების ძალაუფლების ნების ფორმირების დემოკრატიულ პროცესში გაბნევა. ლიბერალიზმს სურს „მეტაფიზიკური ჭეშმარიტება დისკუსიაში გააბნოს“.^x შმიტი ცხადად გამოხატავდა სიმპათიებს კონტრარევოლუციური მოაზროვნების – დე მესტრის და დე ბონალდის, მაგრამ ყველაზე მეტად მებრძოლი მოაზროვნის, დონორო კორტეზის – ფილოსოფიებისადმი. ამ ესპანელმა კათოლიკემ გააცნობიერა, რომ ქრისტიანული მონარქიის ეპოქა დასრულებული იყო და უკვე მე-19 საუკუნის შუაში მოითხოვდა „ხმლის დიქტატურას“ ლიბერალი მოქალაქეების „განმხილველი კლასის“ წინააღმდეგ. აქ რეპრესიის მუდმივობა უკვე ფარდას ხდის პოლიტიკურის შინაგან პოლემიკურ ბუნებას.

როგორც ვაიმარის რესპუბლიკაში მოღვაწე კონსტიტუციური და საერთაშორისო სამართლის პროფესორმა, კარლ შმიტმა, მიუხედავად საპირისპიროსადმი თავისი დიდი სიმპათიებისა, კარგად იცოდა, რომ სახალხო სუვერენიტეტის დემოკრატიული იდეა შეუქცევადი იყო. და

მაინც, მისთვის კონტრრევოლუციური აზროვნების ორი ასპექტი ნოსტალგიურზე მეტ მნიშვნელობას ინარჩუნებდა: ერთი მხრივ, თეოლოგიური ფონი იმ „სისხლიანი, გადამწყვეტი ბრძოლისა, რომელიც დღეს კათოლიციზმსა და ათეისტურ სოციალიზმს შორის გაჩაღდა“^{xi} და, მეორე მხრივ, რწმენა, რომ „პოლიტიკურის მეტაფიზიკური შიგთავსი“ შეიძლება შედგეს მხოლოდ მომენტში „წმინდა გადაწყვეტილებისა, რომელიც არ ეფუძნება გონებას და დისკუსიას და არ ასაბუთებს თავის თავს, ანუ... აბსოლუტური გადაწყვეტილებისა, რომელიც არაფერისგან იქმნება“.^{xii}

„პოლიტიკურის“ ასეთი ეგზისტენციალისტური ცნების გარკვეული გამართლების შემოსათავაზებლად, შმიტი აგებს იდენტარიანულ კონცეფციას ავტორიტარული მასობრივი დემოკრატიისა, რომელიც ჰომოგენურ მოსახლეობასა და ქარიზმატულ ლიდერზეა მორგებული.^{xiii}

ფიურერმა უნდა მოახდინოს ერის მობილიზება რადიკალური ბოროტების წინააღმდეგ და ერთ მუშტად შეკრას მისი ინდივიდუალური წევრები იმით, რომ მსხვერპლშენიშვნისა და სიკვდილის ბედი განუშზაღოს. შმიტისთვის ბრძოლა „ანტიქრისტეს“ ძალასთან გადასწვდება მთელს ეონს „რომის იმპერატორ ავგუსტუსის დროს უფლის მოსვლასა და ბოლო ჟამს მის დაბრუნებას“ შორის.^{xiv} 1789 წლის საბედისწერო რევოლუციის შემდგომ, ანტიქრისტეს წინააღმდეგ მებრძოლთა ბანაკებში ხვდებიან იმის მიხედვით, არიან თუ არა გამოცხადებისკენ და განმანათლებლობის წინააღმდეგ, ავტორიტეტისკენ და ანარქიზმის წინააღმდეგ, ღვთისადმი მორჩილებისკენ და ადამიანის განდიდებისა და პროგრესივიზმის წინააღმდეგ.

ცხადია, „პოლიტიკურის“ კარლ შმიტისეული კლერიკოფაშისტული კონცეფცია წარსულის კუთვნილებაა, მაგრამ ის გაფრთხილება უნდა იყოს ყველასათვის, ვისაც პოლიტიკური თეოლოგიის გაცოცხლება სურს.^{xv} მეორე მხრივ, *მოტივაცია* ასეთი მცდელობებისთვის დღესაც არსებობს. ჯონ როულსის პოლიტიკურ ლიბერალიზმს ჯერაც არ ჩაუჩუმებია შენიშვნები კრიტიკული, პოსტ-მეტაფიზიკური პოლიტიკური თეოლოგიის მხრიდან^{xvi}, მიუხედავად იმისა, რომ დღეს პრევალირებს უფრო უჩინარი იმპულსი, გადავარჩინოთ გარკვეული რელიგიური საფუძველი დემოკრატიისა და კანონის უზენაესობისათვის.^{xvii} ასეა თუ ისე, ისე ჩანს, რომ დიაგნოზი „პოლიტიკურის მზარდი უარყოფისა“ ჯერაც არ გაბათილებულა. ნუხილი, რომელიც შემორჩა, ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ: როგორ შეგვიძლია შევინარჩუნოთ ადამიანის ღირსების ხელშეუხებლობისადმი პატივისცემა და, უფრო ზოგადად, ნორმატიული საკითხებისადმი საზოგადოებრივი ინტერესი მაშინ, როცა ჩვენს პოლიტიკურ თემებში სოციალურ ინტეგრაციას მზარდი და განმაიარადებელი სისტემური დაძაბულობები ემუქრებიან?^{xviii}

4. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების ტრადიციის – რომელმაც „პოლიტიკურის“ ცნება რელიგიასთან ყველა სახის სერიოზული მიმართებისგან განძარცვა – კლასიკური ნაშრომების საპირისპიროდ, ჯონ როულსი აცნობიერებს, რომ სამოქალაქო საზოგადოებაში რელიგიის როლის პოლიტიკური მნიშვნელობის პრობლემა უშუალოდ პოლიტიკური ძალაუფლების სეკულარიზაციით, თავისთავად არ გადაჭრილა. სახელმწიფოს სეკულარიზაცია არ არის იგივე, რაც საზოგადოების სეკულარიზაცია. ეს გასაგებს ხდის იმ პარადოქსს, რომელიც კვლავ კვებავს რელიგიური წრეების შიგნით კონსტიტუციური პრინციპების „მხოლოდ გონებაზე დაყრდნობით“ დასაბუთებისადმი დღემდე არსებულ ქვეცნობიერ უკმაყოფილებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური კონსტიტუცია იმგვარადაა მონყობილი, რომ სამოქალაქო საზოგადოებაში ყველა რელიგიური თემისათვის თანაბარი თავისუფლება უზრუნველყოს, მიიჩნევა, რომ მან, ამავდროულად, კოლექტიურად დამავალდებულებელი გადანყვეტილებების მიღებაზე პასუხისმგებელი საჯარო ორგანოები ყველა სახის რელიგიური გავლენისგან უნდა დაიცვას. ადამიანებმა, ვისაც ნათლად ეძლევათ უფლება, მისდინ თავიანთ რელიგიას და იცხოვრონ ღვთისმომში ცხოვრებით მოქალაქის როლში, ასევე მონაწილეობა უნდა მიიღონ დემოკრატიულ პროცესში, რომლის შედეგებიც დაცული უნდა იყოს ყოველგვარი რელიგიური “ინტეგრისაგან“. ლაიციზმი თავს გვაჩვენებს, რომ ეს პარადოქსი რელიგიის სრულად პრივატიზებით გადაჭრა. თუმცა მანამ, სანამ რელიგიური თემები სამოქალაქო საზოგადოებასა და საჯარო სფეროში სასიცოცხლო მნიშვნელობის როლს ასრულებენ, დელიბერაციული პოლიტიკა იმდენადვე არის რელიგიური მოქალაქეების მიერ გონების საჯარო გამოყენების პროდუქტი, რამდენადაც – არარელიგიურების მიერ.

ეჭვგარეშეა, „პოლიტიკურის“ ცნება საეჭვო მემკვიდრეობად რჩება მანამ, სანამ პოლიტიკური თეოლოგია ცდილობს, ამა თუ იმ სახის სახელმწიფო ავტორიტეტს მეტასოციალური კონოტაციები შეუნარჩუნოს. ლიბერალურ დემოკრატიაში, სახელმწიფო ძალაუფლებამ თავისი რელიგიური აურა დაკარგა. პლურალიზმის ურყევი რეალობის გათვალისწინებით, რთული დასანახია, რომელ ნორმატიულ საფუძველზე უნდა მოხდეს სახელმწიფო ავტორიტეტის სეკულარიზაციისკენ გადადგმული ისტორიული ნაბიჯის შებრუნება. ეს, თავის მხრივ, კონსტიტუციის არსებითი ელემენტების და დემოკრატიული პროცესების შედეგების იმგვარ დასაბუთებას საჭიროებს, რომელიც ნეიტრალურია ერთმანეთთან კონკურენციაში მყოფი მსოფლმხედველობების კოგნიტური მტკიცებების მიმართ. დემოკრატიული ლეგიტიმაცია ერთადერთია, რომელიც ახლა გვაქვს. მონოღება, რომ ის შეეცვალოთ ან შევავსოთ რაიმე უფრო „ღრმად“ მიჩნეული საფუძვლით, რომელიც ყველასათვის

დამვალდებულებელი იქნება, ობსკურანტიტულია. თუმცა, ეს არ უარყოფს ჯონ როულსის დიდებულ მიგნებას: თავად ლიბერალური კონსტიტუცია არ უნდა უგულებელყოფდეს იმ წვლილს, რომლის შეტანაც დემოკრატიულ პროცესებში, *სამოქალაქო საზოგადოების შიგნით*, რელიგიურ ორგანიზაციებს შეუძლიათ.

ამრიგად, თვით ლიბერალური თემის კოლექტიური იდენტობაც კი ვერ ასცდება პოლიტიკური ინტერაქციის გავლენას მოსახლეობის რელიგიურ და არარელიგიურ ჯგუფებს შორის, იმ პირობით, რომ ეს ჯგუფები ერთმანეთს ერთი და იმავე დემოკრატიული თემის თანასწორ წევრებად ხედავენ.^{xix} ამ აზრით, „პოლიტიკური“, რომელმაც სახელმწიფო დონიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში გადაინაცვლა, რელიგიასთან მიმართებას ინარჩუნებს. აქ მთავარი კონკურენტული დოქტრინებისა და მსოფლმხედველობების გადამკვეთი კონსენსუსის იდეა არ არის. სანაცვლოდ, როულსი, „გონების საჯარო გამოყენების“ საკუთარი იდეით, გვთავაზობს იმედისმომცემ გასაღებს შემდეგის ასახსნელად: როგორ ეხმარება რელიგიის შესაფერისი როლი საჯარო სივრცეში რაციონალურ ინტერპრეტაციას იმისა, რასაც ჯერაც შეგვიძლია „პოლიტიკური“ ვუწოდოთ და „პოლიტიკისა“ და „პოლიტიკებისგან“ განვასხვავოთ.

ერთადერთი ელემენტი, რომელიც ადმინისტრაციულ პოლიტიკასა და ინსტიტუციონალიზებულ ძალაუფლების პოლიტიკას გადალაზხავს, ამოიზრდება კომუნიკაციური თავისუფლების ანარქიული გამოყენებისგან, რაც სიცოცხლეს უნარჩუნებს საჯარო კომუნიკაციის ქვევიდან მომავალ ნაკადებს. თუნდაც ამ არხების მეშვეობით, ცოცხალ და არათუნდამენტალისტურ რელიგიურ თემებს შეუძლიათ, დემოკრატიული სამოქალაქო საზოგადოების ცენტრში ტრანსფორმატიულ ძალად იქცნენ – მით უფრო მაშინ, როცა ნორმატიულ საკითხებთან დაკავშირებულ რელიგიურ და სეკულარულ ხმებს შორის დაპირისპირებები შთამაგონებელ წინააღმდეგობებს წარმოშობენ და ამით მათი მნიშვნელობის აღქმას აძლიერებენ.

5. როულსმა ცოცხალი დისკუსია წარმოშვა, როცა შემოგვთავაზა ერთობ შემზღვეული როლი რელიგიისათვის საჯარო სივრცეში: „გონივრული, თანმიმდევრული დოქტრინები, რელიგიური თუ არარელიგიური, შეიძლება გამოჩნდნენ საჯარო პოლიტიკურ დისკუსიაში ნებისმიერ დროს, თუკი დისკუსიის განმავლობაში, წარმოდგენილ იქნება შესაფერისი პოლიტიკური მიზეზები... რომლებიც საკმარისნი არიან იმის მხარდასაჭერად, რასაც ეს თანმიმდევრული დოქტრინები უჭერენ მხარს.“^{xx} ამ როულსიანურ „პროვიზოს“ [წინაპირობას, დათქმას] დაუპირისპირეს ემპირიული შენიშვნა, რომ ბევრ მოქალაქეს არ შეუძლია ან არ სურს, გააკეთოს მოთხოვნილი გამოჭენა იმ კონტრიბუციებს შორის, რომლებსაც, ერთი მხრივ,

რელიგიური ცნებებით გამოხატავს და მეორე მხრივ, სეკულარულ ენაზე გადმოსცემს მაშინ, როცა პოლიტიკურ პოზიციას იჭერს. როულსს ასევე დაუპირისპირდა ნორმატიული უარყოფა: ლიბერალური კონსტიტუცია, რომელიც იმისთვისაც არსებობს, რომ ცხოვრების რელიგიური ფორმებიც დაიცვას, არ უნდა ჰკიდებდეს დამატებით, და შესაბამისად, ასიმეტრიულ ტვირთს თავის რელიგიურ მოქალაქეებს.^{xxi} ორივე შენიშვნას შეგვიძლია მოთხოვნათა „თარგმნის“ სხვადასხვაგვარი იმპლემენტაციით ვუპასუხოთ.

ამ შემთავაზების თანახმად, ყველა მოქალაქემ თავისუფლად უნდა გადაწყვიტოს, უნდა თუ არა საჯარო სივრცეში რელიგიური ენის გამოყენება. თუმცა, თუკი გადაწყვეტენ, ასე მოიქცნენ, მაშინ უნდა შეეგუონ იმას, რომ რელიგიურად წარმოთქმული პოტენციური ჭეშმარიტებები საზოგადოდ გასაგებ ენაზე უნდა ითარგმნოს მანამ, სანამ ისინი მოახერხებენ მოხვდნენ პარლამენტების, სასამართლოების და ადმინისტრაციული ორგანოების დღის წესრიგში და მათ გადაწყვეტილებებზე იქონიონ გავლენა. იმის სანაცვლოდ, რომ ყველა მოქალაქე დავემორჩილოთ შეზღუდვას, რომელიც განმნდს საჯარო კომენტარებს და მოსაზრებებს რელიგიური რიტორიკისგან, საჭიროა ინსტიტუციური ფილტრის შემუშავება, ერთი მხრივ, საჯარო არეალში მიმდინარე არაფორმალურ კომუნიკაციასა და, მეორე მხრივ, კოლექტიურად დამვალდებულებელი გადაწყვეტილებების მიმღები პოლიტიკური სხეულების ფორმალურ განხილვებს შორის. ეს შემთავაზება ლიბერალურ მიზანს – რომ შესაძლებელი იყოს ყველა ლეგალურად აღსრულებადი და საჯაროდ სანქცირებული გადაწყვეტილების ფორმულირება და დასაბუთება უნივერსალურად გასაგებ ენაზე – ისე აღწევს, რომ არ უწევს საჯარო ხმების იმ პოლიფონიური სიმრავლის შეზღუდვა, რომელიც თავად მისი წყაროა. ცხადია, რელიგიური მოქალაქეების „მონოლინგვურ“ კონტრიბუციებს შემდგომ მოუწევთ, დაეყრდნონ თანამოქალაქეების თარგმანს, რათა ყრუ კედლებს არ წააწყდნენ.

თუმცა, ასეთი რეგულაცია ტვირთს ასიმეტრიულად აღარ გადაანაწილებდა. რელიგიური მოქალაქეები, ვინც თავის თავს კონსტიტუციური დემოკრატიის ერთგულ წევრებად მიიჩნევენ, უნდა შეეგუონ იმას, რომ თარგმნის პროვიზო საფასურია, რომელსაც სახელმწიფოს კონკურენტული მსოფლმხედველობების მიმართ ნეიტრალურობისთვის ვიხდით. მოქალაქეობის ეს ეთიკა სეკულარულ მოქალაქეებსაც დამატებით ტვირთს ჰკიდებს. ყველა მოქალაქისადმი – მათ შორის, რელიგიური მოქალაქეებისადმი – ორმხრივი ანგარიშვალდებულების გამო, ისინი მოვალენი არიან, საფუძველშივე არ უარყონ პოლიტიკური მოსაზრების და ნების ფორმირების პროცესისადმი რელიგიური კონტრიბუციები და თავიდანვე უბრალოდ ხმაურად თუ უაზრობად არ მიიჩნიონ.^{xxii} სეკულარული და რელიგიური მოქალაქეები გონების საჯაროდ გამოყენებისას თანაბარ სიმაღლეზე უნდა იდგნენ. დემოკრატიული პროცესისთვის ერთი მხარის კონტრიბუციები არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე მეორისა.

ამგვარად, ორსავე მხარეს წინასწარ მოვიაზრებთ ერთობ მომთხოვნ ეპისტემურ განწყობას, რომლის ლეგალურად თავსმოხვევაც შეუძლებელია^{xxiii}. ის, ასრულდება თუ არა მოქალაქეობის ეთიკასთან დაკავშირებული ხსენებული მოლოდინები, ორმხრივი აღზრდის პროცესებზე დამოკიდებული. რელიგიური მხრიდან, გონების საჯარო გამოყენება საჭიროებს რეფლექსიურ ცნობიერებას, რომელიც

* გონივრული გზით მიემართება სხვა კონკურენტულ რელიგიებს;

* ყოფით ცოდნასთან დაკავშირებულ საკითხს ინსტიტუციონალიზებულ მეცნიერებებს მიანდობს და

* წამოაყენებს ეგალიტარულ დაშვებებს ადამიანის უფლებების მორალურობასთან დაკავშირებით, რომლებიც თავად ამ რწმენის ცალკეულ ნაწილებთან არის თავსებადი.

მეორე მხრივ, თანაბარი უფლებების მქონე რელიგიურ მოქალაქეებთან დისკურსული კონფრონტაცია სეკულარული ბანაკისგან მოითხოვს მსგავსსავე რეფლექსიას სეკულარული ან პოსტმეტაფიზიკური ტიპის აზროვნების ლიმიტებზე. მოსაზრება, რომ ცოცხალი მსოფლიო რელიგიები შეიძლება წვდებოდნენ „ჭეშმარიტებებს“ – ჩახშობილი ან გამოუყენებელი მორალური ინტუიციების სახით – მოსახლეობის სეკულარული ნაწილისთვის სულაც არ წარმოადგენს უდავო ჭეშმარიტებას. გენეალოგიური ცოდნა, ყველასადმი თანაბარი პატივისცემის მორალის რელიგიური საფუძვლების შესახებ, ამ კონტექსტში ძლიერ გამოსადეგია. დასავლური აზრის განვითარებას განაპირობებს ის ფაქტი, რომ ფილოსოფია გამუდმებით ითვისებს იუდო-ქრისტიანული ტრადიციის სემანტიკურ შინაარსებს; ამასთანავე, კვლავ ღიაა საკითხი, შესაძლებელია თუ არა ამ საუკუნოვანი სწავლის პროცესის გაგრძელება ან სულაც ხომ არ არის ის ჯერაც დაუსრულებელი.

უნდა ვაღიაროთ, რომ ყველაფერი, რისაც კარლ შმიტს ეშინოდა, მართლაც აღსრულდა: მეფის სუვერენული ძალაუფლება დაიშალა, სხეულისგან განიძარცვა და გაიფანტა სამოქალაქო საზოგადოების კომუნიკაციურ ნაკადებში და, ამავდროულად, მან პროცედურების სახე მიიღო, არჩევნებიდან – სხვადასხვა პოლიტიკური ორგანოს უამრავ განხილვასა და გადამწყვეტილებამდე. კლოდ ლეფორი მართალი იყო, როცა აღნიშნავდა, რომ სუვერენულობამ უკან „ცარიელი ადგილი“ დატოვა. თუმცა, თავისი დემოკრატიული ტრანსფორმაციის განმავლობაში, „პოლიტიკურს“ სრულად მაინც არ დაუკარგავს კავშირი რელიგიასთან.

დემოკრატიულ დისკურსში, სეკულარულ და რელიგიურ მოქალაქეებს შორის კომუნიკაცია ურთიერთმემავსებელია. ორივე მხარე ჩართულია ინტერაქციაში, რომელიც დემოკრატიული პროცესისთვის კონსტიტუციური მნიშვნელობისაა; ის რომელიც სათავეს იღებს სამოქალაქო საზოგადოებისგან და ვითარდება საჯარო სფეროში არსებული არაფორმალური კომუნიკაციის ქსელების მეშვეობით. მანამ, სანამ რელიგიური თემები სამოქალაქო საზოგადოებაში ცოცხალ ძალად

რჩებიან, მათი კონტრიბუცია ლეგიტიმაციის პროცესისათვის აირეკლავს, სულ მცირე, ირიბ მიმართებას რელიგიისადმი, რომელსაც „პოლიტიკური“ სეკულარული სახელმწიფოს შიგნითაც ინარჩუნებს. მიუხედავად იმისა, რომ შეუძლებელია რომელიმე რელიგიის მორალურობამდე დაყვანა ან მისი გაიგივება ეთიკური ღირებულებების ორიენტირებთან, რელიგია მაინც უნარჩუნებს სიცოცხლეს ამ ორი ელემენტისადმი ყურადღებას. როგორც რელიგიური, ისე არარელიგიური მოქალაქეების მიერ გონების საჯარო გამოყენებას შეუძლია ბიძგი მისცეს დელიბერაციულ პოლიტიკას პლურალისტურ სამოქალაქო საზოგადოებაში და გამოიწვიოს სხვადასხვა რელიგიური ტრადიციის სემანტიკური პოტენციალის ხელახლა აღმოჩენა, უფრო ფართო პოლიტიკური კულტურის შესაქმნელად.

მეტყ, პოლიტიკური თეოლოგიის ესქატოლოგიური იმპულსი, გადახილული „პოლიტიკურის“ დემოკრატიული ტრანსფორმაციის გათვალისწინებით, ნორმატიულ პოლიტიკურ თეორიას შესაძლოა იმ დროით განზომილებაზე მითითებად გამოადგეს, რომლის ფარგლებშიც წამოვჭრით ნორმატიულ მტკიცებებს.^{xxiv} განსხვავებით „იდეალური თეორიებისგან“, რომლებიც სამართლიანი საზოგადოების კონტურებს დროისა და სივრცის მიღმა მოხაზავენ, იოჰან ბაპტისტ მეცი განასხვავებს, ერთი მხრივ, პოლიტიკურ სამართლიანობას როულსის გაგებით და, მეორე მხრივ, ემანსიპატორულ სამართლიანობას ბიბლიური აზრით. ის „დროისადმი მგრძნობელობის“ დაცვას ცდილობს.^{xxv} მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი, მკვიდრი ლიბერალური კონსტიტუციების დინამიკური გაგება გახდის უფრო მახვილს იმის აღქმას, რომ დემოკრატიული პროცესი სწავლის პროცესია, პროცესი, რომელსაც ხშირად აფერხებს შეზღუდული წარმოდგენა იმაზე, თუ რა გვაკლია და კიდევ რისი მიღწევა არის შესაძლებელი.^{xxvi} ყველა დემოკრატიული კონსტიტუცია იყო და ახლაც რჩება პროექტად: ერ-სახელმწიფოს ჩარჩოს შიგნით, ის მიმართულია იმისკენ, რომ სულ უფრო სრულად მოიხმაროს კონსტიტუციური პრინციპების ნორმატიული შიგთავსი ცვლადები ისტორიული გარემოს პირობებში. ხოლო გლობალურ დონეზე, ადამიანის უფლებების უნივერსალისტური მნიშვნელობა გვახსენებს საჭიროებას, შევიმუშაოთ კონსტიტუციური ჩარჩო მზარდი მულტიკულტურული, მსოფლიო საზოგადოებისთვის.

თარგმანი მომზადებულია „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC)“ პროექტის „ჩაგრულოთა ხმები: კვლევა, ხელოვნება და აქტივიზმი სოციალური ცვლილებებისთვის“ ფარგლებში, რომელიც National Endowment for Democracy (NED)-ის მხარდაჭერით ხორციელდება.

ⁱ Oliver Marchart, *Die politische Differenz* (Berlin: Suhrkamp, 2010); Thomas Bedorf and Kurt Röttgers, eds., *Das Politische und die Politik* (Berlin: Suhrkamp, 2010).

ⁱⁱ Claude Lefort, "The Permanence of the Theologico-Political," in Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Cambridge: Polity, 1988), pp. 213–255, here p. 224.

ⁱⁱⁱ პოლიტიკური ძალაუფლების, როგორც სოციალური ინტეგრაციის მედიუმის გამოჩენის პირობების შესახებ იხ. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, trans. W. Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996), pp. 137–144.

^{iv} აქ ტერმინ "რელიგიას" ვიყენებ ფართო აზრით, რომელიც მითს და მაგიასაც მოიცავს cf. Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, trans. S. Rendall (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

^v კლოდ ლეფორი ამ კონტექსტში საუბრობს *mise en forme-ზე ორმაგი – mise en sens-ისა და mise en scène-ის* აზრით: შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისეთი საზოგადოების გამოჩენა, რომელსაც ძალუქს სოციალური ურთიერთობების ორგანიზება, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუკი ის მოახერხებს ამ ურთიერთობების შემეცნებადობის პირობების დაფუძნებას და მხოლოდ მაშინ, თუკი მას შეუძლია ნიშანთა სიმრავლის გამოყენება იმისათვის, რათა საკუთარი თავის კვაზი-რეპრეზენტაციას მიაღწიოს“ Lefort, "The Permanence of the Theologico-Political?" p. 219.

^{vi} Riesebrodt, *The Promise of Salvation*, pp. 14, 17–18.

^{vii} იხ. "Vorwort" კარლ შმიტის ახალი გამოცემისთვის, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker und Humblot, 1963 [1932]), pp. 9–19.

^{viii} ამ დამახინჯებული ისტორიული პერსპექტივის საფუძველს იმაში ვხედავ, რომ კარლს შმიტი უარყოფს მოდერნულობის სათავეებს შუასაუკუნეობრივ აზროვნებაში. იხ. ამის ბოლოდროინდელი აღწერა Ludger Honnefelder, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters* (Berlin: Berlin University Press, 2008). რაც უნდა უცნაური იყოს, მიუხედავად იმისა, რომ შმიტისავე ღმერთის ცნება, არსებითად, ნომინალიზმით არის განსაზღვრული, ის საერთოდ არ აპყრობს ყურადღებას იმ გავლენას, რაც მე-13 საუკუნის ე.წ. ნომინალისტურ რევოლუციას მე-16 და მე-17 საუკუნეების დომინანტურ ინტელექტუალურ მოძრაობებზე ჰქონდა. შემდგომ ოთხ საკითხთან დაკავშირებით, ასევე იხ. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008) :

- ერთ გზას მივყავართ ღმერთის ყოვლისშემძლეობაზე ნომინალისტური აქცენტიდან, ღმერთის შეუცნობელი დადგენილების ქვეშ ადამიანური ბედისწერის კონტიგენტურობიდან და ემპირიულ ცოდნაზე დამოკიდებული ადამიანური აღქმის შინაგანი სისუსტიდან – ღმერთის ვოლუნტარისტულ კონცეფციამდე და წყალობის პროტესტანტულ დოქტრინამდე. განადიდებს რა ცალკეულ რელიგიურ რწმენებს, პროტესტანტიზმში ამოჩხრეკს იმ სულიერ წყაროს, რომელმაც შთააგონა როგორც პოლიტიკური ინდიფერენტულობა, ისე სახელმწიფო ავტორიტეტისადმი წინააღმდეგობა.
- კიდევ ერთ გზას ნომინალიზმიდან თანამედროვე მეცნიერებამდე მივყავართ. გაზმინდა რა ბუნება ღვთაებრივი იდეებისგან და იცავდა რა ონტოლოგიას, რომლის არსებობას ინდივიდუალური ერთეულების ატრიბუტად აქცევს, ნომინალიზმმა შექმნა წინაპირობები ემპირიული მეცნიერების – მისი ამჟამინდელი მნიშვნელობით – გამოჩენისათვის, რამაც უფრო მკვეთრი გახადა კონტრასტი რწმენასა და ცოდნას შორის და პლურალისტურ საზოგადოებაში, მხარი დაუჭირა ყოფითი ცოდნის, როგორც უნივერსალურად გასაგები ცოდნისგან შემდგარი საერთო საფუძვლის საჯარო ავტორიტეტს.
- უფრო წინააღმდეგობრივია ნომინალიზმის გავლენა რენესანსის ჰუმანიზმზე, რომელმაც თანამედროვე აზროვნებაში ხელი შეუწყო ანთროპოცენტრულ შემობრუნებას და იმ გზას, რომლითაც მეცნიერებმა წვლილი შეიტანეს რელიგიური მსოფლმხედველობის რაციონალური ალტერნატივის განვითარებაში.
- ამის საპირისპიროდ, ნომინალიზმის გარდამტეხი გავლენა ქრისტიანული ბუნებითი სამართლისთვის საფუძვლის გამოთხრის საქმეში თავისთავად ცხადია; რომ დავამატოთ, ძალაუფლების რელიგიურ ლეგიტიმაციაზე გადაწყვეტი დარტყმით, ნომინალიზმმა გზა გაუკვალა ორ დისკურსს: ცოდნის თეორიას და საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიას, რომლებიც მე-17 საუკუნის ფილოსოფიაში დომინირებდნენ და პოლიტიკის ლეგიტიმაციისთვის სეკულარული საფუძველი შექმნეს.

^{ix} Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the West* (New York: Knopf, 2007); ასევე იხილეთ კრიტიკული გამოხმაურებები: Michael Kirwan, *Political Theology: An Introduction* (Darton, Longman and Hand, 2008).

^x Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008), p. 63.

^{xi} Ibid., p. 59.

^{xii} Ibid., p. 66. კარლ შმიტის პოლიტიკურ თეოლოგიაზე იხ. Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, trans. M. Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

^{xiii} იმისათვის, რომ „პოლიტიკურის“ ასეთი ვოლუნტარისტული ცნების შემოტანა ნაკლებად შესაძლებელი გახადოს, შმიტი საწყის წერტილად საერთაშორისო სამართალში არსებულ სახელმწიფოს სუვერენიტეტის ცნებას იღებს. რამდენადაც არ უნდა ზღუდავდეს დემოკრატიული კონსტიტუცია სუვერენიტეტს საშინაო საქმეებში, მას არაფერი უშლის ხელს იმაში, რომ განახორციელოს თავისი სუვერენიტეტი საგარეო საკითხებში, თუკი *ius ad bellum* [„ომის უფლება“] აგრესიული ომების სურვილისამებრ წამოწყების ნებას რთავს. ირგებს რა ომში ჩართული ერების პერსპექტივას, შმიტი თავის 1927 წლის ნაშრომს „კონსტიტუციური თეორია“ იწყებს კონსტიტუციის არანორმატიული ცნებით: „სახელმწიფოს არ აქვს კონსტიტუცია... სახელმწიფო არსებობს გარკვეულ კონსტიტუციაში, სხვა სიტყვებით, რეალურად არსებულ მდგომარეობაში, იკავებს რა ერთიანობისა და წესრიგის სტატუსს. „Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. and ed. J. Seitzer (Durham: Duke University Press, 2008), p.60 (translation amended). შმიტს მაკონსტიტუციურებელი ძალის მქონე „ერი“ ესმის არა როგორც ავტონომიურ მოქალაქეთა ლეგალურად კონსტიტუირებული ერთობა, არამედ როგორც კონკრეტული და ორგანული კოლექტივი. ერის წევრობა განპირობებულია საერთო რასით, რწმენით, ბედისწერით და ტრადიციით – სხვა სიტყვებით, მიწერილი მახასიათებლებით (ibid., p. 258). შესაბამისად, შმიტი იზიარებს დემოკრატიის კოლექტივისტურ და პლურისციტურ კონცეფციას, რომელიც ადამიანის ინდივიდუალური უფლებების ევალუატიული კონცეფციის და პოლიტიკის დელიბერაციული კონცეფციის წინააღმდეგ არის მიმართული: „დემოკრატიული თანასწორობა სუბსტანციური თანასწორობაა. რაკი ყველა მოქალაქე იღებს მონაწილეობას სუბსტანციურ კომპონენტში, მათ შეგვიძლია მოვეუყროთ, როგორც თანასწორებს, როგორც თანაბარი უფლების მქონეთ, მიიღონ მონაწილეობა არჩევნებში, ა.შ. (ibid., p. 259). მაგრამ ხალხი შეძლებს, გამოიყენოს თავისი მონაწილეობის უფლება მხოლოდ საკუთარი ხმის გაუფრებლად; ის შეძლებს „გამოხატოს თავისი თანხმობა ან უარყოფით იმით... რომ აიტაცოს ლიდერი ან შემოთავაზება... ან უარი თქვას მხარდაჭერაზე მდუმარებით ან უკმაყოფილებით გამოხატვით“ (ibid., p. 272). ეს თეორიული ნაბიჯები თავდაპირველი პრობლემური გადანწყვტილების შედეგია. შმიტი ყოფს ლიბერალურ კონსტიტუციას – მიუხედავად მისი ცხადი განზრახვისა, დააკავშიროს სახალხო სუვერენიტეტი და ადამიანის უფლებები – „პოლიტიკურ“ და „კონსტიტუციურ“ კომპონენტებად. ეს საშუალებას აძლევს შმიტს, კონსტიტუციური ზედნაშენის ქვეშ შეაყუროს დემოკრატიის იდენტარიანული კონცეფცია, როგორც ბაზისი. სამართალი, ამტკიცებს ის, მხოლოდ მსუბუქად თუ ბორკავს პოლიტიკას. ნებისმიერი საგანგებო მდგომარეობა ცხადყოფს, რომ „კანონის უზენაესობა“ პოლიტიკის, ანუ ერის რეალური თვითგანმტკიცების, განკარგულებაშია. საბოლოოდ, მაინც ლიდერმა და ერმა, თავისი ლიდერის სახით წარმოდგენილმა, უნდა გადაწყვიტოს, ვინ არის მტერი ან მეგობარი. „პოლიტიკურის“ მნიშვნელობა ძვეს არა თავად ბრძოლაში, არამედ პოლიტიკური ლიდერების უნარში, „მტერი და მეგობარი გაარჩიონ“ და ერების ნებაში, თავიანთი ცხოვრების წესის განსამტკიცებლად, ხელი იარაღს მოჰკიდონ.

ეს ეგზისტენციალური ვერსია „პოლიტიკურის“ ტრადიციული ცნების არსებით მახასიათებლებს ინარჩუნებს. ეჭვგარეშეა, ხალხის კოლექტიური იდენტობა აქ უკვე განისაზღვრება არა სუვერენული სახელმწიფოს სამართლებრივი კატეგორიებით, არამედ პოლიტიკური რომანტიზმის ეთნონაციონალური ცნებების მეშვეობით. თუმცა, წარმომავლობის, ტრადიციის და ენის საერთო მახასიათებლებს არ ძალუძთ კოლექტივის სოციალური ერთობის გარანტირება მხოლოდ თავიანთი ნაკულისხმევი ორგანული ბუნების მეშვეობით. ამის სანაცვლოდ, პოლიტიკურმა ლიდერებმა განუწყვეტლივ უნდა მოახდინონ ერის მობილიზება გარეგანი და შინაგანი მტრების წინააღმდეგ. „პოლიტიკურის“ ამ ცნებამ კიდევ უფრო ავტორიტარული პროფილი შეიძინა მაშინ, როცა ნაცისტურ მოძრაობას მოერგო, „კონსტიტუციური თეორიის“ გამოსვლიდან რამდენიმე წლის შემდეგ.

^{xiv} Schmitt, *Political Theology II*, p. 86.

^{xv} იხ. კომენტარი შმიტზე წიგნში Jacob Taubes, ed., *Religion-theorie und Politische Theologie* (Munich: Wilhelm Fink, 1983).

^{xvi} შეადარეთ ერთმანეთს ახალი პოლიტიკური თეოლოგიის შთამბეჭდავი პროექტები, რომლებიც იოჰან ბაპტისტ მეტცმა და იურგენ მოლთმანმა განავითარეს: Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society* (London: Burns and Oates, 1980); Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM, 1967).

^{xvii} Charles Taylor, “Die Bedeutung des Säkularismus,” in Rainer Forst, Martin Hartmann, Martin Saar, and Rahel Jaeggi, eds., *Sozialphilosophie und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 2009), pp. 672–696.

^{xviii} Lutz Wingert, “Was ist und was heißt ‘unverfügbar’?” in Forst et al., *Sozialphilosophie und Kritik*, pp. 384–408.

^{xix} იხ. ტეილორის ფენომენოლოგიურად დამაჯერებელი ანალიზი: Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), chapter 15, pp. 539ff.

^{xx} Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review* 64 (Summer 1997): 765–807, citation at 783.

^{xxi} ამ შენიშვნების შეჯამებისთვის იხ. Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere,” in Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2008), pp. 114–147.

^{xxii} საპირისპირო ხედვისათვის იხ. Cristina Lafont, “Religion in the Public Sphere,” *Philosophy and Social Criticism* 35 (2009): 127–150: „მორწმუნე ადამიანებისთვის იმის ნების დართვას, რომ ექსკლუზიურად რელიგიური მოსაზრებები გამოიყენონ არაფორმალურ საჯარო სივრცეში პოლიტიკური ადვოკატირებისას, შედეგად მოჰყვება ის, რომ სეკულარულმა მოქალაქეებმა უნდა შეზღუდონ თავიანთი „სეკულარისტული განწყობები.“ ...განსხვავებით რელიგიური მოქალაქეებისან, მათ საჯაროდ არ უნდა გამოიყენონ თავიანთი გულწრფელი შეხედულებები, თუკი ისინი სეკულარისტული სახისაა და რელიგიური მტკიცებების შესაძლო ჭეშმარიტებას უპირისპირდებიან“ (135). არადა, კითხვის ქვეშ რელიგიური მტკიცებების „ჭეშმარიტება“ კი არ დგება, არამედ რელიგიური განცხადებების პოტენციურად გადათარგმნადი *ჭეშმარიტებები* და ამიტომაც, გონების საჯარო გამოყენებიდან სეკულარიზმის გამორიცხვა რეალურად არის იმპლიკაცია მოქალაქეობის ისეთი ფიქსისა, რომელსაც მიიღებენ ის მოქალაქეები, ვინც ლოიალურია კონსტიტუციის მიმართ. სეკულარიზმის *საჯარო პრაქტიკა* იმის ნიშანი იქნებოდა, რომ სეკულარული მოქალაქეები სერიოზულად არ აღიქვამენ თავიანთ თანამოქალაქეებს და მათი რელიგიური იერის გამო, არ აღიარებენ მოდერნულ თანამედროვეებად. თუმცა, ეს მოსაზრება არ იქნებოდა უფრო შესაბამისი ორმხრივი აღიარებისთვის, ვიდრე იმ საერთო პერსპექტივისთვის, რომელიც დისკურსულ მიმოცვალებაში მოქმედებს. შენიშვნას, რომ შემოთავაზებულმა მოთხოვნამ შეიძლება სეკულარულ მოქალაქეებს არაგულწრფელობისკენ უბიძგოს, არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს დემოკრატიული პროცესის დისკურს-თეორიული გაგებისათვის. რაიმე სახის რეგულაციას ექვემდებარებიან არა უშუალო საარჩევნო ქცევის მოტივები, არამედ მხოლოდ საჯარო განცხადებები. ამგვარად, დემოკრატიული დისკურსების ლეგიტიმაციური ძალისათვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ უშუალო კონტრიბუციები მოსაზრებების ფორმირების და კონსენსუსის აგების პროცესისათვის, არა – განწყობები. იხ. Jürgen Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung,” *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2008): 33–46.

^{xxiii} სწორედ ეს არის ჩემი არგუმენტი აქ; Habermas, “Religion in the Public Sphere,” pp. 135–147.

^{xxiv} Thomas Polednitschek, Michael J. Rainer, and José A. Zamora, eds., *Theologisch-politische Vergewisserungen* (Münster: Lit, 2009).

^{xxv} Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis* (Freiburg: Herder, 2006).

^{xxvi} Chistian F. Rostboell, “Emancipation or Accommodation,” *Philosophy and Social Criticism* 34, no. 7 (2008): 707–736.