

პოლიტიკურის დაბრუნება

შანტალ მუფი

თბილისი

2025



სოციალური
სამართლიანობის
ცენტრი

თარგმნა: გიორგი ჩუბინიძე
რედაქტორი: მედეა იმერლიშვილი

ყდის დიზაინი:
დაკაბადონება:

აკრძალულია აქ მოყვანილი მასალის გადაბეჭდვა, გამრავლება ან გავრცელება კომერციული მიზნით, სოციალური სამართლიანობის ცენტრის წერილობითი ნებართვის გარეშე.

ციტირების წესი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, პოლიტიკურის დაბრუნება, 2025

© სოციალური სამართლიანობის ცენტრი

მისამართი: ი. აბაშიძის 12ბ, თბილისი, საქართველო
ტელ.: +995 032 2 23 37 06

www.socialjustice.org.ge

info@socialjustice.org.ge

<https://www.facebook.com/socialjustice.org.ge>

სარჩევი:

შანტალ მუფი - პოლიტიკურის დაბრუნება	4
შესავალი: აგონისტური პლურალიზმისთვის	4
რადიკალური დემოკრატია: მოდერნული თუ პოსტმოდერნული	12
როულსი: პოლიტიკური ფილოსოფია პოლიტიკის გარეშე.....	26
ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შესახებ.....	44
პლურალიზმი და თანამედროვე დემოკრატია კარლ შმიტის გარშემო.....	58
პოლიტიკა და ლიბერალიზმის ლიმიტები	74

პოლიტიკურის დაბრუნება

„მთავარი ხრიკი ის არის, რომ არ მოიტყუო თავი ზოგიერთ რამეზე: ეს რამეები თვითმოტყუების ზღვაში ამოზიდულ პატარა, კლდოვან კუნძულებს ჰგავს. მათზე ჩაჭიდება და არჩადირვა არის საუკეთესო, რისი მიღწევაც ადამიანს შეუძლია“.

ელიას კანეტი

შესავალი: აგონისტური პლურალიზმისთვის

1

არც ისე დიდი ხნის წინ, დიდი ზარ-ზეიმით გვაუწყებდნენ, რომ ლიბერალურმა დემოკრაციამ გაიმარჯვა და ისტორია დასრულდა. სამწუხაროდ, კომუნიზმის კრახმა, ნაცვლად იმისა, რომ პლურალისტურ დემოკრატიაზე მშვიდი გადასვლა უზრუნველყო, როგორც ჩანს, ბევრგან გზა გაუხსნა ნაციონალიზმის აღზევებასა და ახალი ანტაგონიზმების გაჩენას. დასავლელი დემოკრატები გაოცებით ადევნებენ თვალს მრავალფეროვანი ეთნიკური, რელიგიური და ნაციონალისტური კონფლიქტების აფეთქებას, რომლებიც, მათი აზრით, წარსულს ჩაბარდა. ნაქები „ახალი მსოფლიო წესრიგის“, უნივერსალური ფასეულობების გამარჯვებისა და „პოსტკონვენციური“ იდენტობების განზოგადების ნაცვლად, ვხედავთ პარტიკულარიზმების აფეთქებას და დასავლურ უნივერსალიზმთან მზარდ დაპირისპირებას.

ასეთი დამაჯერებელი გაბათილებით გაოგნებულმა ბევრმა ლიბერალმა ეს ტოტალიტარიზმის გადადებული ეფექტებით ან „არქაულის“ ხელახალი აღზევებით ახსნა. ისინი ისე იქცევიან, თითქოს ეს მხოლოდ დროებითი შეფერხება იყოს იმ გზაზე, რომელიც აუცილებლად მიდის ლიბერალური დემოკრატიის უნივერსალიზაციისკენ: მოკლე პაუზა, სანამ რაციონალურობა აღადგენს თავის წესრიგს, ან პოლიტიკურის უკანასკნელი სასოწარკვეთილი ყვირილი, ვიდრე მას საბოლოოდ გაანადგურებენ კანონისა და უნივერსალური გონის ძალები.

სწორედ პოლიტიკური და მისი აღმოფხვრის შესაძლებლობა დევს აქ სასწორზე. პოლიტიკურ თეორეტიკოსთა უმრავლესობის უძღურებას კი არსებულ სიტუაციაში ლიბერალური აზროვნების უუნარობა ხსნის – უუნარობა, ჩასწვდეს პოლიტიკურის ბუნებას და ანტაგონიზმის არარედუცირებად ხასიათს; უძღურებას, რომელსაც, ღრმა პოლიტიკური ცვლილებების დროს, შეიძლება დამანგრეველი შედეგები მოჰყვეს დემოკრატიულ პოლიტიკაში.

2

ვფიქრობ, პოლიტიკურის ამგვარმა უგულებელყოფამ შეიძლება საფრთხე შეუქმნას დემოკრატიული რევოლუციის ძნელად მოპოვებულ მიღწევებს, რის გამოც, ამ კრებულში შესულ ესეებში, ვუპირისპირდები პოლიტიკის იმ კონცეფციას, რომელიც საფუძვლად უდევს თანამედროვე დემოკრატიული აზროვნების დიდ ნაწილს. ეს კონცეფცია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც რაციონალისტური, უნივერსალისტური და ინდივიდუალისტური. მე ვამტკიცებ, რომ მისი მთავარი ნაკლი ის არის, რომ იგი ვერ ხედავს პოლიტიკურის სპეციფიკას მის კონფლიქტის/გადაწყვეტილების განზომილებაში და ვერ აცნობიერებს ანტაგონიზმის მაკონსტიტუირებელ როლს სოციალურ ცხოვრებაში. მარქსიზმის კრახთან ერთად, ფართოდ გავრცელდა ილუზია, რომ საბოლოოდ შეგვიძლია უარი ვთქვათ ანტაგონიზმის ცნებაზე. ეს რწმენა სავსეა საფრთხით, რადგან ის მოუშადადებელს გვტოვებს ანტაგონიზმის ამოუცნობი გამოვლინებების წინაშე.

ამ ლიბერალურ ხედვაში აუცილებლად საჭირო შესწორებების შესატანად, წინამდებარე კრებულის რამდენიმე ნაწილი ეხება კარლ შმიტის ნაშრომებს. ჩემი აზრით, შმიტის მიერ ლიბერალური დემოკრატიის კრიტიკა წარმოადგენს გამოწვევას, რომელსაც ვერ უგულებელვყოფთ. თუმცა, ასევე ვფიქრობ, რომ ლიბერალიზმის ნაკლოვანებების გამოვლენით, მას შეუძლია – უნებლიეთ – დაგვეხმაროს იმ საკითხების გამოვლენაში, რომლებსაც ყურადღება უნდა მიექცეს და ამით უკეთ გავიგოთ თანამედროვე დემოკრატიის ბუნება. ჩემი მიზანია, ვიფიქრო შმიტთან ერთად, შმიტის წინააღმდეგ და გამოვიყენო მისი იდეები, რათა გავაძლიერო ლიბერალური დემოკრატია მისივე კრიტიკის საპირისპიროდ. პოლიტიკაში მეგობარ/მტრის ურთიერთობის ცენტრალურობაზე ყურადღების გამახვილებით, შმიტი გვეხმარება გავიგოთ პოლიტიკურის ის განზომილება, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანებს შორის მტრობის ელემენტის არსებობასთან. ამას შეიძლება მრავალი ფორმა ჰქონდეს და გამოვლინდეს სოციალური ურთიერთობების ძალიან განსხვავებულ ტიპებში. ეს არის მნიშვნელოვანი იდეა, რომლის ხელახალ ფორმულირებასაც შევეცადე თანამედროვე ესენციალიზმის კრიტიკის ფარგლებში, რაც, ჩემი აზრით, ყველაზე ნაყოფიერი თეორიული მიდგომაა პლურალისტური დემოკრატიისთვის.

როდესაც ვაღიარებთ, რომ ყოველი იდენტობა რელაციურია და რომ ყოველი იდენტობის არსებობის პირობა განსხვავების დადასტურებაა, ანუ ისეთი „სხვის“ განსაზღვრა, რომელიც შეასრულებს „დამფუძნებელი გარეს“ როლს, მას შემდეგ უკვე შევძლებთ იმის გაგებას, თუ როგორ წარმოიქმნება ანტაგონიზმები. კოლექტიური იდენტიფიკაციების სფეროში, სადაც საკითხი ეხება „ჩვენ“-ის შექმნას „მათ“-ისგან გამიჯვნის გზით, ყოველთვის არსებობს შესაძლებლობა, რომ ეს ჩვენ/მათი ურთიერთობა გადაიქცეს მეგობარ/მტრის ტიპის ურთიერთობად; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის ყოველთვის შეიძლება გახდეს პოლიტიკური, შმიტისეული გაგებით. ეს შეიძლება მოხდეს მაშინ, როდესაც სხვა, რომელიც აქამდე მხოლოდ განსხვავებულობის სახით აღიქმებოდა, ჩვენი იდენტობის უარყოფლად, ჩვენი

არსებობის ექვეყნულ დამყენებლად აღიქმება. ამ მომენტიდან მოყოლებული, ნებისმიერი სახის ჩვენ/მათი ურთიერთობა, იქნება ეს რელიგიური, ეთნიკური, ეროვნული, ეკონომიკური თუ სხვა, პოლიტიკური ანტაგონიზმის წარმოშობის ადგილად გადაიქცევა.

შედეგად, პოლიტიკური არ შეიძლება შემოიფარგლოს გარკვეული ტიპის ინსტიტუტებით, ან განიხილებოდეს საზოგადოების სპეციფიკურ სფეროდ ან დონედ. ის უნდა მოიაზრებოდეს განზომილებად, რომელიც თანდაყოლილია ყოველი ადამიანური საზოგადოებისთვის და რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს ონტოლოგიურ მდგომარეობას. პოლიტიკურის ასეთი ხედვა ღრმად ეწინააღმდეგება ლიბერალურ აზროვნებას, რაც არის კიდევ ამ აზროვნების დაბნეულობის მიზეზი, როდესაც ის მტრობის ფენომენის მრავალფეროვან ფორმებს აწყდება. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მის მიერ პოლიტიკური მოძრაობების გაუგებრობაში, რომლებიც ეგრეთ წოდებულ „მასების“ გამოხატულებად განიხილება. რადგან მათი გაგება ინდივიდუალისტური ტერმინებით შეუძლებელია, ეს მოძრაობები, როგორც წესი, პათოლოგიურ მოვლენად მიიჩნევა, ან ირაციონალური ძალების გამოხატულებად აღიქმება. ამის მაგალითია, თუნდაც, ლიბერალ თეორეტიკოსთა უუნარობა, გაუმკლავდნენ ფაშიზმის ფენომენს.

3

XXI საუკუნის მიჯნაზე, ჩვენი საზოგადოებები განიცდიან კოლექტიური იდენტობების ღრმა გადააზრების პროცესს და ახალი პოლიტიკური საზღვრების ჩამოყალიბებას. ეს დაკავშირებულია კომუნიზმის კრახთან და დემოკრატია/ტოტალიტარიზმის დაპირისპირების გაქრობასთან, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ის მთავარი პოლიტიკური ფრონტი იყო, რომელიც მეგობარსა და მტერს შორის განსხვავების გავლენას შესაძლებელს ხდიდა. ეს გაქრობა ორმაგი მდგომარეობის წინაშე გვაყენებს:

1. ყოფილი კომუნისტური ბლოკის ქვეყნებში, კომუნიზმის წინააღმდეგ საერთო ბრძოლაში შექმნილი ერთობა გაქრა და მეგობარ/მტრის საზღვარი იძენს მრავალ ახალ ფორმას, რაც დაკავშირებულია ძველი ანტაგონიზმების – ეთნიკური, ეროვნული, რელიგიური და სხვათა – აღმოცენებასთან.

2. დასავლეთში, ექვეყნულ დადგა თავად დემოკრატიის იდენტობა, რამდენადაც ის დიდწილად იყო დამოკიდებული კომუნისტური „სხვის“ არსებობაზე, რომელიც იყო მისი უარყოფა. ახლა, როდესაც მტერი დამარცხებულია, ბუნდოვანდება თავად დემოკრატიის მნიშვნელობა, რომელიც საჭიროებს ახალი საზღვრის შექმნით ხელახლა განსაზღვრას. ეს ბევრად უფრო რთულია ზომიერი მემარჯვენეებისა და მემარცხენეებისთვის, ვიდრე რადიკალური მემარჯვენეებისთვის, რადგან ამ უკანასკნელმა უკვე იპოვა თავისი მტერი. ეს არის „შინაგანი მტერი“, ემიგრანტები,

რომლებსაც ულტრამემარჯვენე მოძრაობები „ჭეშმარიტი“ ევროპელების კულტურული იდენტობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის საფრთხედ წარმოაჩენენ. მე ვამტკიცებ, რომ ულტრამემარჯვენეების ზრდა ევროპის რამდენიმე ქვეყანაში შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ პოლიტიკური იდენტობის იმ ღრმა კრიზისის კონტექსტში, რომლის წინაშეც დგას ლიბერალური დემოკრატია პოლიტიკის ტრადიციული საყრდენების დაკარგვის შემდეგ. ეს დაკავშირებულია მეგობარსა და მტერს შორის პოლიტიკური საზღვრის ხელახლა გავლევასთან.

4

ისეთ კონიუნქტურაში ვიმყოფებით, სადაც ლიბერალიზმის უუნარობამ, გაიგოს პოლიტიკური, შეიძლება ძალიან სერიოზული შედეგები გამოიღოს. ყველა, ვისაც სჯეროდა, რომ კომუნიზმის დაცემას აუცილებლად მოჰყვებოდა პლურალისტური დემოკრატიის დამყარება და რომ ძველი ანტაგონისტის განადგურება მხოლოდ დემოკრატიისთვის დიდ წინსვლას მოასწავებდა, სრულიად უუნაროა გაიგოს ახალი სიტუაციის სპეციფიკა. ამ მიზეზით, სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია, რომ უარი ვთქვათ თეორიულ პერსპექტივაზე, რომელიც ხელს გვიშლის, გავუმკლავდეთ ჩვენ წინაშე მდგარ ამოცანებს.

მას შემდეგ, რაც ვადიარებთ პოლიტიკურის აუცილებლობას და ანტაგონიზმის გარეშე სამყაროს შეუძლებლობას, უნდა განვიხილოთ, როგორ არის შესაძლებელი *ამ პირობებში* პლურალისტური დემოკრატიული წესრიგის შექმნა ან შენარჩუნება. ასეთი წესრიგი „მტერსა“ და „მოწინააღმდეგეს“ შორის განსხვავებას ემყარება. ის მოითხოვს, რომ პოლიტიკური საზოგადოების კონტექსტში, ოპონენტი განიხილებოდეს არა მტრად, რომელიც უნდა განადგურდეს, არამედ მოწინააღმდეგედ, რომლის არსებობაც ლეგიტიმურია და რომელსაც უნდა შევეგუოთ. ჩვენ ვიბრძოლებთ მისი იდეების წინააღმდეგ, მაგრამ ეჭვქვეშ არ დავაყენებთ მათი დაცვის უფლებას. „მტრის“ კატეგორია არ ქრება, მაგრამ იცვლის ადგილს; ის რჩება რელევანტური მათ მიმართ, ვინც არ იღებს დემოკრატიულ „თამაშის წესებს“ და ამით საკუთარ თავს რიყავს პოლიტიკური საზოგადოებისგან.

ლიბერალური დემოკრატია მოითხოვს კონსენსუსს თამაშის წესებზე, მაგრამ ის ასევე მოითხოვს კოლექტიური იდენტობების ჩამოყალიბებას მკაფიოდ დიფერენცირებული პოზიციების გარშემო და რეალურ ალტერნატივებს შორის არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობას. ეს „აგონისტური პლურალიზმი“ თანამედროვე დემოკრატიის შემადგენელი ნაწილია და ნაცვლად იმისა, რომ მასში საფრთხე დავინახოთ, უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ის სწორედ ასეთი დემოკრატიის არსებობის პირობაა.

ნიკლას ლუმანი ამტკიცებდა, რომ ლიბერალური დემოკრატიის, როგორც პოლიტიკური სისტემის, სპეციფიკა არის „მწვერვალის გახლეჩა“ – განსხვავება მთავრობასა და ოპოზიციას შორის. ის აკონკრეტებს, რომ „ეს გულისხმობს შესაბამის ბინარულ ოპოზიციურ პროგრამირებას – მაგალითად, კონსერვატიული/პროგრესული

ან, რადგან ეს აღარ მუშაობს, შეზღუდული/ექსპანსიური სოციალური კეთილდღეობის პოლიტიკა, ან, თუ ეკონომიკა ამის საშუალებას არ იძლევა, ეკოლოგიური პრიორიტეტები ეკონომიკურის წინააღმდეგ. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება პოლიტიკური კურსის შესაძლო მიმართულებები გახდეს არჩევანის საგანი“.¹ ეს ნიშნავს, რომ ამჟამინდელი პოლიტიკური საზღვრების ბუნდოვანება მემარცხენეებსა და მემარჯვენეებს შორის საზიანოა დემოკრატიული პოლიტიკისთვის, რადგან ის აფერხებს მკაფიო პოლიტიკური იდენტობების ჩამოყალიბებას. ეს, თავის მხრივ, ხელს უწყობს პოლიტიკური პარტიების მიმართ გულგრილობას და ამცირებს პოლიტიკურ პროცესში მონაწილეობის სურვილს. ეს არის მიზეზი რელიგიური, ნაციონალისტური ან ეთნიკური იდენტიფიკაციის ფორმების გარშემო სხვა კოლექტიური იდენტობების ზრდისა.

ეს ადასტურებს, როგორც შმიტი აღნიშნავდა, რომ ანტაგონიზმებს შეიძლება მრავალი ფორმა ჰქონდეს და ილუზიაა იმის დაჯერება, რომ ისინი ოდესმე შეიძლება აღმოიფხვრას. ამ ვითარებაში, უმჯობესია, მათ მიეცეთ პოლიტიკური გამოხატვის საშუალება პლურალისტური დემოკრატიული სისტემის ფარგლებში. შმიტის საპირისპიროდ, ლიბერალური დემოკრატიის დიდი ძალა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის უზრუნველყოფს ინსტიტუტებს, რომლებსაც, სწორი გაგების შემთხვევაში, შეუძლიათ მტრობის ელემენტის ისე ფორმირება, რომ განმუხტონ მისი პოტენციალი. მართლაც, როგორც ელიას კანეტი აჩვენებს წიგნში „მასები და ძალაუფლება“, საპარლამენტო სისტემა იყენებს მებრძოლი არმიების ფსიქოლოგიურ სტრუქტურას და უნდა მოიაზრებოდეს ბრძოლად, რომელშიც დაპირისპირებული მხარეები უარს ამბობენ ერთმანეთის დახოცვაზე და ემორჩილებიან უმრავლესობის ვერდიქტს იმის შესახებ, თუ ვინ გაიმარჯვა. მისი აზრით, „[ფ]აქტობრივი ხმის მიცემა გადაწყვეტია, როგორც მომენტი, როდესაც ერთი ნამდვილად იზომება მეორის წინააღმდეგ. ეს არის ყველაფერი, რაც დარჩა თავდაპირველი სასიკვდილო შეტაკებისგან და ის თამაშდება მრავალი ფორმით, მუქარით, შეურაცხყოფით და ფიზიკური პროვოკაციით, რამაც შეიძლება გამოიწვიოს მუშტი-კრივი ან ერთმანეთისთვის საგნების სროლა. მაგრამ ხმების დათვლა ასრულებს ბრძოლას“.² თუკი ვიზიარებთ ასეთ შეხედულებას, გამოდის, რომ პარტიებს შეუძლიათ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულონ სოციალური დაყოფისა და ნებათა კონფლიქტის გამოხატვაში. მაგრამ თუ ისინი ვერ შეასრულებენ თავიანთ საქმეს, კონფლიქტები მიიღებენ სხვა სახეს და მათი დემოკრატიულად მართვა უფრო რთული იქნება.

5

კონსენსუსისა და ერთსულოვნების ილუზია, ისევე როგორც „ანტიპოლიტიკისკენ“ მოწოდებები, უნდა ვაღიაროთ, რომ საბედისწეროა დემოკრატიისთვის, და, შესაბამისად, მასზე უარი უნდა ვთქვათ. პოლიტიკური ფრონტის არარსებობა,

¹ ნიკლას ლუმანი, „დემოკრატიის მომავალი“, *Thesis Eleven*, №26, 1990, გვ. 51.

² ელიას კანეტი, *Crowds and Power*, ლონდონი, 1973, გვ. 220.

ნაცვლად იმისა, რომ პოლიტიკური სიმწიფის ნიშანი იყოს, არის სიცარიელის სიმპტომი, რომელმაც შეიძლება საფრთხე შეუქმნას დემოკრატია, რადგან ეს სიცარიელე ქმნის ნიადაგს, რომელიც შეიძლება დაიკავოს ულტრამემარჯვენეობამ ახალი ანტიდემოკრატიული პოლიტიკური იდენტობების არტიკულირებისთვის. როდესაც არ არის დემოკრატიული პოლიტიკური ბრძოლები, რომლებთანაც მოხდება იდენტიფიცირება, მათ ადგილს იკავებს იდენტიფიკაციის სხვა ფორმები, ეთნიკური, ნაციონალისტური ან რელიგიური ხასიათის, და ოპონენტიც ამ ტერმინებით განისაზღვრება. ასეთ პირობებში, ოპონენტი ვერ აღიქმება მოწინააღმდეგედ, რომელსაც უნდა დაუპირისპირდე, არამედ მხოლოდ მტრად, რომელიც უნდა გაანადგურო. ეს არის ზუსტად ის, რასაც უნდა მოერიდოს პლურალისტური დემოკრატია; თუმცა, მას შეუძლია დაიცვას თავი ასეთი სიტუაციისგან მხოლოდ პოლიტიკურის ბუნების აღიარებით, ნაცვლად მისი არსებობის უარყოფისა.

იმის აღიარება, რომ „ბუნებითი მდგომარეობა“, თავისი ჰობსისეული განზომილებით, სრულად ვერასოდეს აღმოიფხვრება, არამედ მხოლოდ გაკონტროლებული, განსხვავებულ შუქზე წარმოაჩენს დემოკრატიის სტატუსს. ნაცვლად იმისა, რომ კაცობრიობის მორალური ევოლუციის აუცილებელი შედეგი იყოს, დემოკრატია არის რაღაც ბუნდოვანი და ნაკლებად სააღბათო და არასოდეს უნდა ჩაითვალოს თავისთავად მოცემულობად. ის არის მუდმივად მყიფე მონაპოვარი, რომელიც საჭიროებს დაცვას, ისევე როგორც გაღრმავებას. არ არსებობს დემოკრატიის ისეთი ზღურბლი, რომლის მიღწევაც ერთხელ და სამუდამოდ უზრუნველყოფს მის უწყვეტ არსებობას. დემოკრატია საფრთხეშია არა მხოლოდ მაშინ, როდესაც არ არის საკმარისი კონსენსუსი და ერთგულება იმ ღირებულებების მიმართ, რომლებსაც ის განასახიერებს, არამედ მაშინაც, როდესაც მის აგონისტურ დინამიკას აფერხებს კონსენსუსის მოჩვენებითი სიჭარბე, რომელიც, როგორც წესი, სახიფათო აპათიას ნიღბავს. მას ასევე უქმნის საფრთხეს მთელი რიგი ჯგუფების მზარდი მარგინალიზაცია, რომელთა სტატუსი, როგორც „მარგინალური ფენისა“, პრაქტიკულად პოლიტიკური საზოგადოების გარეთ აყენებს მათ.

როდესაც, როგორც ეს დღეს ხდება, ლიბერალური დემოკრატია სულ უფრო მეტად გაიგივდება „რეალურად არსებულ ლიბერალურ დემოკრატიულ კაპიტალიზმთან“ და მისი პოლიტიკური განზომილება შემოიფარგლება კანონის უზენაესობით, არსებობს რისკი, რომ გარიყულები შეუერთდებიან ფუნდამენტალისტურ მოძრაობებს, ან რომ მათ ანტილიბერალური, პოპულისტური დემოკრატიის ფორმები მიიზიდავთ. ჯანსაღი დემოკრატიული პროცესი მოითხოვს პოლიტიკური პოზიციების მძლავრ შეჯახებას და ინტერესთა ღია კონფლიქტს. თუ ეს არ არსებობს, ის შეიძლება ძალიან ადვილად ჩანაცვლდეს არამოლაპარაკებად მორალურ ღირებულებებსა და ესენციალისტურ იდენტობებს შორის დაპირისპირებით.

დღესდღეობით, გადამწყვეტია ის, თუ როგორ შევქმნათ ახალი პოლიტიკური ფრონტი, რომელსაც შეუძლია რეალური იმპულსი მისცეს დემოკრატიას. მე მჯერა, რომ ეს მოითხოვს მემარცხენეობის ხელახლა განსაზღვრას, როგორც ჰორიზონტისა, სადაც მრავალი განსხვავებული ბრძოლა დაქვემდებარების წინააღმდეგ შეძლებს იპოვოს სივრცე ჩასაწერად. აქ გადამწყვეტია რადიკალური დემოკრატიული მოქალაქეობის ცნება, რადგან მას შეუძლია უზრუნველყოს იდენტიფიკაციის ისეთი ფორმა, რომელიც შესაძლებელს გახდის საერთო პოლიტიკური იდენტობის ჩამოყალიბებას მრავალფეროვან დემოკრატიულ ბრძოლებს შორის. ამჟამად მემარცხენეობაში არსებობს მოქალაქეობის იდეის აღდგენის მრავალი მცდელობა, მაგრამ, როგორც ამას რამდენიმე თავში განვიხილავ, მნიშვნელოვანია, რომ მიზნად არ დავისახოთ პოლიტიკური საზოგადოების ყველა წევრისთვის გამოსაყენებელი მოქალაქეობის ნეიტრალური კონცეფცია. სწორედ ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ ყურადღებით ვეკიდები კომუნიტარული მიდგომის მიერ ლიბერალური ინდივიდუალიზმის კრიტიკას, ვუფრთხი ამ მიდგომის ბევრ ასპექტს. მისი პლურალიზმის უარყოფა და „საერთო სიკეთის“ სუბსტანციური იდეის დაცვა, ჩემი აზრით, ანტაგონიზმის გარდაუვალობისგან თავის არიდების მორიგი გზაა. ყოველთვის იარსებებს ლიბერალური დემოკრატიის პოლიტიკური პრინციპების კონკურენტული ინტერპრეტაციები და თავისუფლებისა და თანასწორობის მნიშვნელობები არასოდეს შეწყვეტენ კამათის საგნად ყოფნას. მოქალაქეობა სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია დემოკრატიული პოლიტიკისთვის, მაგრამ თანამედროვე დემოკრატიულმა თეორიამ ადგილი უნდა დაუთმოს ჩვენი, როგორც მოქალაქეების, იდენტობების კონკურენტულ კონცეფციებს.

წინამდებარე კრებულში თავმოყრილი ესეები, სხვადასხვა კუთხიდან, მიზნად ისახავს „ჰეგემონია და სოციალისტურ სტრატეგიაში“³ წამოყენებული „რადიკალური და პლურალისტური დემოკრატიის“ პროექტის სხვადასხვა ასპექტის განვითარებას. თანამედროვე დემოკრატიისთვის პლურალიზმის იდეის ცენტრალურობაზე მითითებით, მე ვაღიარებ ამ უკანასკნელის ვალს ლიბერალური ტრადიციის წინაშე. თუმცა, ჩემი ერთ-ერთი მთავარი თეზისი ის არის, რომ ლიბერალური იდეალების – ინდივიდუალური თავისუფლებისა და პიროვნული ავტონომიის – პოტენციალის სრულად გამოსაყენებლად, საჭიროა მათი გამიჯვნა სხვა დისკურსებისგან, რომლებთანაც ისინი არტიკულირებული იყო და პოლიტიკური ლიბერალიზმის დახსნა ეკონომიკურ ლიბერალიზმთან მისი გაიგივებისგან.

მე ვამტკიცებ, რომ პლურალიზმის იდეის რადიკალიზაციისთვის, რათა ის ვაქციოთ დემოკრატიული რევოლუციის გაღრმავების საშუალებად, კავშირი უნდა გავწყვიტოთ რაციონალიზმთან, ინდივიდუალიზმსა და უნივერსალიზმთან. მხოლოდ ამ პირობით

³ ერნესტო ლაკლაუ და შანტალ მუფი, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, ლონდონი, 1985.

იქნება შესაძლებელი სოციალურ ურთიერთობებში არსებული დაქვემდებარების მრავალგვარი ფორმის წვდომა და სხვადასხვა დემოკრატიული ბრძოლის – გენდერის, რასის, კლასის, სექსუალობის, გარემოს და სხვათა ირგვლივ – არტიკულაციისთვის ჩარჩოს უზრუნველყოფა. ეს არ გულისხმობს რაციონალურობის, ინდივიდუალობის ან უნივერსალურობის რაიმე იდეის უარყოფას, არამედ ადასტურებს, რომ ისინი აუცილებლად პლურალური, დისკურსიულად კონსტრუირებული და ძალაუფლებრივ ურთიერთობებთან გადაჯაჭვულია. ეს ნიშნავს პოლიტიკურის არსებობის აღიარებას მთელი თავისი სირთულით: „ჩვენ“-ის განზომილების, მეგობრის მხარის კონსტრუირების, ისევე როგორც „მათ“-ის განზომილების, ანტაგონიზმის შემადგენელი ასპექტის აღიარებას. სწორედ ამიტომ, ასეთი პლურალიზმი ასევე უნდა განვასხვავოთ პოსტმოდერნული კონცეფციისგან სოციალურის ფრაგმენტაციის შესახებ, რომელიც უარს ამბობს ფრაგმენტებისთვის რაიმე სახის რელაციური იდენტობის მინიჭებაზე. პერსპექტივა, რომელსაც თანმიმდევრულად ვიცავ, უარყოფს ნებისმიერი სახის ესენციალიზმს – როგორც ტოტალობის, ისე ელემენტების – და ამტკიცებს, რომ არც მთლიანობას და არც ფრაგმენტებს არ გააჩნიათ რაიმე სახის ფიქსირებული იდენტობა, მათი არტიკულაციის კონტინგენტურ და პრაგმატულ ფორმამდე.

სწორედ იმიტომ, რომ ის არ ცდილობს პოლიტიკურის უარყოფას, რადიკალური ან მონაწილეობითი დემოკრატიის სხვა კონცეფციებისგან განსხვავებით, რომლებიც უნივერსალისტურ და რაციონალისტურ ჩარჩოზეა დაფუძნებული, შეხედულება, რომელსაც აქ ვიცავ, ჭეშმარიტად რადიკალური და *პლურალისტური* დემოკრატიისაა. ეს არის ერთადერთი კონცეფცია, რომელიც სრულად ითვალისწინებს „ღირებულებათა პლურალიზმის“ შედეგებს და მხედველობაში იღებს კონფლიქტისა და ანტაგონიზმის მუდმივობას. ასეთი თვალსაზრისიდან, კონფლიქტები არ განიხილება გადახრად, რომელთა აღმოფხვრაც, სამწუხაროდ, შეუძლებელია; როგორც ემპირიული დაბრკოლებები, რომლებიც შეუძლებელს ხდიან ჰარმონიის სრულ რეალიზაციას იმის გამო, რომ ვერასოდეს დავემთხვევით სრულად ჩვენს რაციონალურ – უნივერსალურ თვითს. რადიკალური და პლურალისტური დემოკრატიისთვის, რწმენა იმისა, რომ კონფლიქტების საბოლოო გადაწყვეტა არსებითად შესაძლებელია, თუნდაც ის განიხილებოდეს თავისუფალი და შეუზღუდავი კომუნიკაციის მარეგულირებელ იდეალთან ასიმპტოტურ მიახლოებად, როგორც ეს ჰაბერმასთანაა, ნაცვლად იმისა, რომ უზრუნველყოფდეს დემოკრატიული პროექტისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან ჰორიზონტს, არის ის, რაც მას საფრთხეში აგდებს.

ამ მიდგომისთვის ცენტრალურია იმის გაცნობიერება, რომ პლურალისტური დემოკრატია შეიცავს პარადოქსს, რადგან მისი რეალიზაციის მომენტი, იმავე დროს, მისი დაშლის მომენტიც იქნებოდა. ის უნდა მოიაზრებოდეს სიკეთედ, რომელიც მხოლოდ მანამ არსებობს, როგორც სიკეთე, სანამ მისი მიღწევა შეუძლებელია. ამიტომ, ასეთი დემოკრატია ყოველთვის იქნება 'მომავალი' დემოკრატია, რადგან კონფლიქტი

და ანტაგონიზმი, ამავე დროს, არის პირობა მისი შესაძლებლობისა და მისი სრული რეალიზაციის შეუძლებლობისა.

რადიკალური დემოკრატია: მოდერნული თუ პოსტმოდერნული

რას ნიშნავს დღეს იყო მემარცხენე? მეოცე საუკუნის მიწურულს, რამდენად მნიშვნელოვანია განმანათლებლობის იდეალების მოხმობა, რომლებიც საზოგადოების ტრანსფორმაციის პროექტს ედო საფუძვლად? ჩვენ, უეჭველია, იაკობინური წარმოსახვის კრიზისს განვიცდით, რომელიც, სხვადასხვა ფორმით, ახასიათებდა ბოლო ორასი წლის რევოლუციურ პოლიტიკას. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ მარქსიზმი გამოჯანმრთელდეს იმ დარტყმებისგან, რაც მან განიცადა ტოტალიტარიზმის ანალიზით გამოწვეული საბჭოთა მოდელის დისკრედიტაციისა და ახალი სოციალური მოძრაობების აღზევებით გამოწვეული კლასობრივი რედუქციონიზმის კრიზისის შედეგად. მაგრამ არც მოძმე მტერი, სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობაა უკეთეს მდგომარეობაში. მან ვერ შეძლო ბოლო ათწლეულების ახალი მოთხოვნების დაკმაყოფილება და მისი ცენტრალური მიღწევა, კეთილდღეობის სახელმწიფო, მემარჯვენეების თავდასხმას ვერ გაუმკლავდა, რადგან მან ვერ მოახერხა მათი მობილიზება, ვინც დაინტერესებული უნდა ყოფილიყო მისი მიღწევები დაეცვა.

რაც შეეხება სოციალიზმის იდეალს, როგორც ჩანს, ეჭვქვეშ დგება პროგრესის სწორედ ის იდეა, რომელიც მოდერნულობის პროექტთან არის დაკავშირებული. ამ მხრივ, პოსტმოდერნის შესახებ დისკუსიამ, რომელიც აქამდე კულტურაზე იყო ორიენტირებული, პოლიტიკური ხასიათი მიიღო. სამწუხაროდ, დებატები ძალიან სწრაფად გაქვავდა მარტივი და სტერილური პოზიციების ირგვლივ. მაშინ, როდესაც ჰაბერმასი კონსერვატიზმში ადანაშაულებს ყველას, ვინც განმანათლებლობის უნივერსალისტურ იდეალს აკრიტიკებს⁴, ლიოტარი პათოსით აცხადებს, რომ ოსვენციმის შემდეგ მოდერნულობის პროექტი განადგურდა.⁵ რიჩარდ რორტი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ორივე მხარეს ვხვდებით განმანათლებლობის პოლიტიკური პროექტისა და მისი ეპისტემოლოგიური ასპექტების მცდარ აღრევას. სწორედ ამიტომ ლიოტარი აუცილებლად მიიჩნევს პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე უარის თქმას, რათა თავიდან აიცილოს უნივერსალისტური ფილოსოფია, მაშინ როცა ჰაბერმასი, რომელსაც ლიბერალიზმის დაცვა სურს, მისი ყველა პრობლემის მიუხედავად, ამ უნივერსალისტურ ფილოსოფიას ებღაუჭება.⁶ მართლაც, ჰაბერმასს სჯერა, რომ მორალისა და სამართლის უნივერსალისტური ფორმების წარმოშობა კოლექტიური სწავლის შეუქცევადი პროცესის გამოხატულებაა და რომ ამის უარყოფა

⁴ იურგენ ჰაბერმასი, 'Modernity – An Incomplete Project', ჰალ ფოსტერი (რედ.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, 1983.

⁵ ჟან-ფრანსუა ლიოტარი, *Immaterialität und Postmoderne*, ბერლინი 1985.

⁶ რიჩარდ რორტი, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', რიჩარდ ჯ. ბერნსტაინი (რედ.), *Habermas and Modernity*, ოქსფორდი, 1985, გვ. 161–75.

ნიშნავს მოდერნულობის უარყოფას, რაც ძირს უთხრის დემოკრატიის არსებობის საფუძვლებს. რორტი გვთავაზობს, განვიხილოთ ბლუმენბერგისეული განსხვავება, წიგნში, „მოდერნული ეპოქის ლეგიტიმურობა“, განმანათლებლობის ორ ასპექტს შორის, ესენია „თვითდამტკიცება“ (რომელიც შეიძლება გაიგივდეს პოლიტიკურ პროექტთან) და „თვითდაფუძნება“ (ეპისტემოლოგიური პროექტი). როგორც კი ვადიარებთ, რომ ამ ორ ასპექტს შორის აუცილებელი კავშირი არ არსებობს, შევძლებთ დავიცვათ პოლიტიკური პროექტი, და პირიქით, უარი ვთქვათ იმ მოსაზრებაზე, რომ იგი დაფუძნებული უნდა იყოს რაციონალურობის კონკრეტულ ფორმაზე.

თუმცა, რორტის პოზიცია პრობლემურია, რადგან მან მოდერნულობის პოლიტიკური პროექტი ბუნდოვან ცნებასთან, „ლიბერალიზმთან“ გააიგივა, რომელიც მოიცავს როგორც კაპიტალიზმს, ისე დემოკრატიას. რადგან თვით პოლიტიკური მოდერნულობის ცნების არსში მნიშვნელოვანია ორი ტრადიციის, ლიბერალურის და დემოკრატიულის, გამოყოფა, რომლებიც, როგორც მაკფერსონმა აჩვენა, მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ჩამოყალიბდა და, შესაბამისად, სულაც არ არის აუცილებლად დაკავშირებული ერთმანეთთან. უფრო მეტიც, შეცდომა იქნებოდა ამ „პოლიტიკური მოდერნულობის“ აღრევა „სოციალურ მოდერნულობასთან“, მოდერნიზაციის პროცესთან, რომელიც კაპიტალისტური წარმოების ურთიერთობების მზარდი დომინირების ქვეშ წარიმართება. თუ ვერ მოხერხდება ზღვარის გავლება დემოკრატიასა და ლიბერალიზმს, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ლიბერალიზმს შორის; თუ, რორტის მსგავსად, ყველა ეს ცნება გაერთიანდება ლიბერალიზმის ტერმინში; მაშინ, მოდერნულობის დაცვის საბაბით, იძულებული ხარ მიმართო „მდიდარი ჩრდილოატლანტიკური დემოკრატიების ინსტიტუტებისა და პრაქტიკების“ აპოლოგიას, რაც არ ტოვებს ადგილს კრიტიკისთვის (თუნდაც იმანენტურისთვის), რომელიც მათი გარდაქმნის საშუალებას მოგვცემდა.⁷

ამ „პოსტმოდერნისტული ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის“ წინაშე, რომელსაც რორტი მხარს უჭერს, მსურს ვაჩვენო, თუ როგორ გვთავაზობს „რადიკალური და პლურალისტური დემოკრატიის“ პროექტი, რომელიც ერნესტო ლაკლაუმ და მე უკვე აღვწერეთ ჩვენს წიგნში, „ჰეგემონია და სოციალისტური სტრატეგია: რადიკალური დემოკრატიული პოლიტიკისკენ“⁸, სოციალისტური პროექტის გადაფორმულირებას, რომელიც თავიდან აიცილებს მარქსისტული სოციალიზმისა და სოციალ-დემოკრატიის ორმაგ ხაფანგს, ამავე დროს, მემარცხენეებს ახალ წარმოსახვას მისცემს, წარმოსახვას, რომელიც მოიხმობს დიდ ემანსიპაციურ ბრძოლათა ტრადიციას, მაგრამ ასევე ითვალისწინებს ფსიქოანალიზისა და ფილოსოფიის ბოლოდროინდელ თეორიულ წვლილს. ფაქტობრივად, ასეთი პროექტი ერთდროულად შეიძლება განისაზღვროს მოდერნულადაც და პოსტმოდერნულადაც. იგი მიჰყვება

⁷ რიჩარდ რორტი, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', *Journal of Philosophy*, 80, ოქტომბერი 1983, გვ. 585.

⁸ ერნესტო ლაკლაუ და შანტალ მუფი, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, ლონდონი, 1985.

„მოდერნულობის შეუსრულებელ პროექტს“, მაგრამ, ჰაბერმასისგან განსხვავებით, ჩვენ გვჯერა, რომ ამ პროექტში განმანათლებლობის ეპისტემოლოგიური პერსპექტივა უკვე ვეღარ შეასრულებს თავის როლს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პერსპექტივა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა დემოკრატიის წარმოშობაში, იგი დაბრკოლებად იქცა იმ ახალი ფორმების გასაგებად, რომლებიც ახასიათებს დღევანდელ ჩვენს საზოგადოებებს და რომლებიც არაესენციალისტური პერსპექტივიდან მიდგომას მოითხოვს. აქედან გამომდინარეობს ფილოსოფიაში, ეგრეთ წოდებული პოსტმოდერნის სხვადასხვა მიმდინარეობის მიერ შემუშავებული თეორიული ინსტრუმენტების გამოყენების და რაციონალიზმისა და სუბიექტივიზმის მათეული კრიტიკის ათვისების აუცილებლობა.⁹

დემოკრატიული რევოლუცია

მოდერნულობის განსაზღვრისთვის არაერთი განსხვავებული კრიტერიუმი შემოთავაზებული. ისინი მნიშვნელოვნად განსხვავდება იმისდა მიხედვით, თუ რა დონეებზე ან მახასიათებლებზე გვსურს ყურადღების გამახვილება. მე პირადად ვფიქრობ, რომ მოდერნულობა პოლიტიკურ დონეზე უნდა განისაზღვროს, რადგან სწორედ იქ ყალიბდება და სიმბოლურად არის მოწესრიგებული სოციალური ურთიერთობები. რადგან ის საზოგადოების ახალი ტიპის დასაწყისს აცხადებს, მოდერნულობა შეიძლება გადამწყვეტ საორიენტაციო წერტილად განიხილებოდეს. ამ თვალსაზრისით, მოდერნულობის ფუნდამენტური მახასიათებელი, უდავოდ, დემოკრატიული რევოლუციის დასაწყისია. როგორც კლოდ ლეფორი ამტკიცებდა, ეს დემოკრატიული რევოლუცია სოციალურის დამყარების ახალი ტიპის საწყისშია, რომელშიც ძალაუფლება „ცარიელი ადგილი“ ხდება. ამ მიზეზით, თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოება ყალიბდება, როგორც „საზოგადოება, რომელშიც ძალაუფლება, კანონი და ცოდნა რადიკალური განუსაზღვრელობის წინაშე დგას, საზოგადოება, რომელიც უკონტროლო თავგადასავლის თეატრი გახდა, ისე, რომ ის, რაც ინსტიტუციონალიზდება, არასოდეს მკვიდრდება, ცნობილი განუსაზღვრელი რჩება უცნობი, აწმყო კი ვერგანსაზღვრებადი“.¹⁰ მთავრის პიროვნებაში განსხეულებული ძალაუფლებისა და ტრანსცენდენტურ ავტორიტეტთან კავშირის არარსებობა გამორიცხავს საბოლოო გარანტიის ან ლეგიტიმაციის წყაროს არსებობას; საზოგადოება აღარ შეიძლება განისაზღვროს სუბსტანციად, რომელსაც ორგანული იდენტობა აქვს. რაც რჩება, არის საზოგადოება მკაფიოდ განსაზღვრული კონტურების გარეშე, სოციალური სტრუქტურა, რომლის აღწერა შეუძლებელია ერთი ან უნივერსალური თვალსაზრისით. სწორედ ასე ხასიათდება დემოკრატია „დარწმუნებულობის მარკერების გაქრობის“ კვალობაზე.¹¹ ვფიქრობ, რომ ასეთი

⁹ მე ვგულისხმობ არა მხოლოდ პოსტსტრუქტურალიზმს, არამედ ისეთ მიმდინარეობებს, როგორიცაა ფსიქოანალიზი, პოსტპოდიუმიანი პერმენენტული და მეორე ვიტგენშტაინის ენის ფილოსოფია, რომლებიც რაციონალიზმისა და სუბიექტივიზმის კრიტიკის გარშემო ერთიანდებიან.

¹⁰ კლოდ ლეფორი, *The Political Forms of Modern Society*, ოქსფორდი 1986, გვ. 305.

¹¹ კლოდ ლეფორი, *Democracy and Political Theory*, ოქსფორდი 1988, გვ. 19.

მიდგომა ძალზე დამაფიქრებელი და სასარგებლოა, რადგან ის საშუალებას გვაძლევს, თანამედროვე საზოგადოებებში არსებული მრავალი ფენომენი ახალი პერსპექტივით დავინახოთ. ამგვარად, დემოკრატიული რევოლუციის ეფექტების ანალიზი შესაძლებელია ხელოვნებაში, თეორიასა და კულტურის ყველა ასპექტში ზოგადად, რაც საშუალებას იძლევა, ახლებურად და უფრო პროდუქტიულად ჩამოვაყალიბოთ კითხვა მოდერნულობასა და პოსტმოდერნულობას შორის ურთიერთობის შესახებ. მართლაც, თუ დემოკრატიულ რევოლუციას ლეგორის მსგავსად, მოდერნულობის გამორჩეულ მახასიათებლად მივიჩნევთ, ცხადი ხდება, რომ ფილოსოფიური პოსტმოდერნულობა გულისხმობს ნებისმიერი საბოლოო საფუძვლის ან ლეგიტიმაციის შეუძლებლობის აღიარებას, რაც თავად დემოკრატიული საზოგადოებისა და მოდერნულობის აღმასვლის კონსტიტუციური ნაწილია. ეს აღიარება მოდის მრავალი მცდელობის ჩავარდნის შემდეგ, რომ შეეცვალათ ძველი საფუძველი, რომელიც იყო ღმერთი ან ბუნება, ახალი საფუძველით, რომელიც იქნებოდა ადამიანი და მისი გონი. ეს მცდელობები, თანამედროვე დემოკრატიისთვის დამახასიათებელი რადიკალური განუსაზღვრელობის გამო, თავიდანვე განწირული იყო წარუმატებლობისთვის. ნიცშეს ეს უკვე გააზრებული ჰქონდა, როდესაც გამოაცხადა, რომ ღმერთის სიკვდილი განუყოფელი იყო ჰუმანიზმის კრიზისისგან.¹²

ამიტომ, რაციონალიზმისა და ჰუმანიზმის ექვექვე დაყენება არ გულისხმობს მოდერნულობის უარყოფას, არამედ მხოლოდ კონკრეტული პროექტის კრიზისს მოდერნულობაში, განმანათლებლობის თვითდაფუძნების პროექტის. არც იმას გულისხმობს, რომ ჩვენ უნდა მივატოვოთ მისი პოლიტიკური პროექტი, რომელიც თანასწორობისა და თავისუფლების მიღწევაა ყველასთვის. დემოკრატიული რევოლუციის ამ ასპექტის გასაგრძელებლად და გასაღრმავებლად, უნდა უზრუნველვყოთ, რომ დემოკრატიული პროექტი ითვალისწინებდეს ჩვენს დროში დემოკრატიული ბრძოლების სრულ სიგანესა და სპეციფიკას. სწორედ აქ იკვეთება ეგრეთ წოდებული პოსტმოდერნული კრიტიკის მნიშვნელობა.

მაშ, რეალურად, როგორ შეიძლება ვიქონიოთ იმედი, რომ გავიგებთ ამ ახალი ანტაგონიზმების ბუნებას, თუკი შევინარჩუნებთ ერთიანი სუბიექტის ხატს, როგორც მისი ქმედებების გასაგებადობის საბოლოო წყაროს? როგორ შევძლებთ გავიგოთ დაქვემდებარების ურთიერთობების მრავალგვარობა, რომელმაც შეიძლება გავლენა მოახდინოს ინდივიდზე, თუკი სოციალურ აგენტებს წარმოვიდგენთ ჰომოგენურ და უნიფიცირებულ ერთეულებად? რაც ახასიათებს ამ ახალი სოციალური მოძრაობების ბრძოლებს, არის სწორედ სუბიექტური პოზიციების სიმრავლე, რომლებიც ქმნიან ერთიან აგენტს და შესაძლებლობა, რომ ეს სიმრავლე შეიძლება გახდეს ანტაგონიზმის ადგილი და ამით პოლიტიზებული. აქედან გამომდინარეობს რაციონალისტური კონცეფციის — უნიტარული სუბიექტის — კრიტიკის მნიშვნელობა, რომელსაც

¹² ამ საკითხზე იხ. ჯანი ვატიმოს გამჭრიახი ანალიზი, 'La crisi dell "umanismo" ', in *La fine della modernità*, მილანი 1985, თავი 2.

ადამიანი პოულობს არა მხოლოდ პოსტსტრუქტურალიზმში, არამედ ფსიქონალიზმში, გვიანდელი ვიტგენშტაინის ენის ფილოსოფიასა და გადემერის ჰერმენევტიკაში.

დღეს პოლიტიკის, ახალი ბრძოლებისა და იმ სოციალური ურთიერთობების გასაგებად, რომლებიც დემოკრატიულ რევოლუციას ჯერ არ მოუცავს, აუცილებელია სუბიექტის, როგორც დეცენტრალიზებული აგენტის, თეორიის შემუშავება – სუბიექტისა, რომელიც აგებულია მრავალი სუბიექტური პოზიციის გადაკვეთაზე, რომელთა შორის არ არსებობს *a priori* ან აუცილებელი კავშირი და რომელთა არტიკულაციაც ჰეგემონური პრაქტიკის შედეგია. შესაბამისად, არცერთი იდენტობა არ არის საბოლოოდ დადგენილი, ყოველთვის არის გარკვეული ხარისხის ღიაობა და ორაზროვნება იმაში, თუ როგორ არის არტიკულირებული სხვადასხვა სუბიექტური პოზიცია. რაც იბადება, არის სრულიად ახალი პერსპექტივები პოლიტიკური მოქმედებისთვის, რომელთა წარმოდგენაც კი არ შეუძლია ვერც ლიბერალიზმს, თავისი იდეით ინდივიდის შესახებ, რომელიც მხოლოდ საკუთარ ინტერესებს მისდევს, და ვერც მარქსიზმს, თავისი ყველა სუბიექტური პოზიციის კლასამდე დაყვანით.

მაშინ უნდა აღინიშნოს, რომ დემოკრატიული რევოლუციის ეს ახალი ფაზა, თავისებურად, განმანათლებლობის დემოკრატიული უნივერსალიზმის შედეგი, ასევე სათუოს ხდის მის ზოგიერთ დაშვებას. ამ ახალი ბრძოლებიდან ბევრი, ფაქტობრივად, უარს ამბობს უნივერსალურობაზე პრეტენზიაზე. ისინი აჩვენებენ, თუ როგორ დგას ყოველგვარ მტკიცებაში უნივერსალურობაზე კონკრეტულის უარყოფა და სპეციფიკის უარყოფა. ფემინისტური კრიტიკა ამხელს კონკრეტიზმს, რომელიც იმალება ეგრეთ წოდებული უნივერსალური იდეალების უკან, რომლებიც, სინამდვილეში, ყოველთვის გამორიცხვის მექანიზმები იყო. კეროლ პეიტმანმა, მაგალითად, აჩვენა, თუ როგორ იყო დემოკრატიის კლასიკური თეორიები დაფუძნებული ქალების გამორიცხვაზე: „უნივერსალური მოქალაქეობის იდეა სპეციფიკურად მოდერნულია და აუცილებლად დამოკიდებულია იმ თვალსაზრისის წარმოშობაზე, რომ ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი, ან ბუნებრივად თავისუფალი და თანასწორია ერთმანეთის მიმართ. არცერთი ინდივიდი არ არის ბუნებრივად დაქვემდებარებული სხვაზე და, ამგვარად, ყველას უნდა ჰქონდეს მოქალაქეობრივი სტატუსი საზოგადოებაში, რაც უზრუნველყოფს მათ თვითმმართველ სტატუსს. ინდივიდუალური თავისუფლება და თანასწორობა ასევე გულისხმობს, რომ მთავრობა შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ შეთანხმებით ან თანხმობით. ჩვენ ყველას გვასწავლიან, რომ ‘ინდივიდი’ არის უნივერსალური კატეგორია, რომელიც ვრცელდება ყველაზე ან ნებისმიერზე, მაგრამ ეს ასე არ არის. ‘ინდივიდი’ არის კაცი“.¹³

¹³ კაროლ პეიტმანი, ‘Removing Obstacles to Democracy’, მოხსენება წარდგენილი პოლიტიკური მეცნიერების საერთაშორისო ასოციაციის შეხვედრაზე, ოტავა, კანადა, 1986 წლის ოქტომბერი, მიმოვრავილი ასლი.

რადიკალური დემოკრატიის თვალსაზრისით დემოკრატიული პროექტის გადააზრება საჭიროებს უარის თქმას განმანათლებლობის აბსტრაქტულ უნივერსალიზმზე, რომელიც ადამიანის ბუნების არადიფერენცირებულ კონცეფციას ეფუძნება. მართალია, თანამედროვე დემოკრატიის პირველი თეორიებისა და ინდივიდის, როგორც უფლებების მქონის, წარმოშობა სწორედ ამ კონცეფციებით გახდა შესაძლებელი, დღეს ისინი დემოკრატიული რევოლუციის მომავალი გაფართოებისთვის მთავარი დაბრკოლებები არიან. ახალი უფლებები, რომლებზეც დღეს აცხადებენ პრეტენზიას, არის განსხვავებების გამოხატულება, რომელთა მნიშვნელობა მხოლოდ ახლა მტკიცდება და ეს უკვე აღარ არის უფლებები, რომელთა უნივერსალიზმაც შესაძლებელია. რადიკალური დემოკრატია მოითხოვს, რომ ვალიაროთ განსხვავება – კონკრეტული, მრავალგვარი, ჰეტეროგენული – ფაქტობრივად, ყველაფერი, რაც აბსტრაქტული ცნება „ადამიანი“-თ გამოირიცხებოდა. უნივერსალიზმი უარყოფილი კი არ არის, არამედ კონკრეტიზებულია; საჭიროა უნივერსალურსა და კონკრეტულს შორის ახალი ურთიერთმიმართების ჩამოყალიბება.

პრაქტიკული გონი: არისტოტელე კანტის წინააღმდეგ

განმანათლებლობის აბსტრაქტული უნივერსალიზმით მზარდი უკმაყოფილება ხსნის არისტოტელესეული ცნების, *ფრონეზისის*, დაბრუნებას. ეს „ეთიკური ცოდნა“, რომელიც განსხვავდება მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი ცოდნისგან (*ეპისტემე*), დამოკიდებულია ეთოსზე, საზოგადოებაში არსებულ კულტურულ და ისტორიულ პირობებზე და გულისხმობს ყოველგვარი პრეტენზიის უარყოფას უნივერსალურობაზე.¹⁴ ეს არის რაციონალობის ტიპი, რომელიც შეესაბამება ადამიანის პრაქსისის შესწავლას, რაც გამორიცხავს პრაქტიკის „მეცნიერების“ ყოველგვარ შესაძლებლობას, მაგრამ ამასთანავე მოითხოვს „პრაქტიკული გონის“ არსებობას, სფეროს, რომელიც არ ხასიათდება აპოდიქტური დებულებებით, სადაც გონივრული სჭარბობს დემონსტრირებადს. კანტმა წარმოადგინა პრაქტიკული გონის სრულიად განსხვავებული ცნება, რომელიც უნივერსალურობას მოითხოვდა. როგორც რიკორი აღნიშნავს: „უნივერსალიზაციის წესის უზენაესი პრინციპის რანგში აყვანით, კანტმა დასაბამი მისცა ერთ-ერთ ყველაზე საშიშ იდეას, რომელიც ფიქტედან მარქსამდე უნდა გაბატონებულიყო; რომ პრაქტიკული სფერო უნდა დაქვემდებარებოდა მეცნიერული სახის ცოდნას, რომელიც შედარებადი იქნებოდა თეორიულ სფეროში მოთხოვნილ მეცნიერულ ცოდნასთან.“¹⁵ ასევე, გადემერი აკრიტიკებს კანტს იმის გამო, რომ მან გზა გაუხსნა პოზიტივიზმს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში და არისტოტელესეულ ცნებას *ფრონეზისის* შესახებ მიიჩნევს

¹⁴ არისტოტელეს ბოლოდროინდელ ინტერპრეტაციებში არის მცდელობა, გამიჯნონ ის ბუნებითი სამართლის ტრადიციისგან და მიუთითონ განსხვავებებზე მასსა და პლატონს შორის ამ საკითხზე. იხილეთ, მაგალითად, ჰანს-გეორგ გადემერის შენიშვნები წიგნში, *Truth and Method*, ნიუ-იორკი 1984, გვ. 278–89.

¹⁵ პოლ რიკორი, *Du texte à l'action*, პარიზი 1986, გვ. 248–51.

გაცილებით უფრო ადეკვატურად, ვიდრე კანტისეულ ანალიზს განსჯის შესახებ, რათა გაიაზროს ადამიანურ ქმედებათა სფეროში უნივერსალურსა და კონკრეტულს შორის არსებული ურთიერთობის ბუნება.¹⁶

პოსტემპირიციტული მეცნიერების ფილოსოფიის განვითარება ემთხვევა ჰერმენევტიკას, რადგან ორივე ეჭვქვეშ აყენებს მეცნიერებებში დომინანტურ რაციონალობის პოზიტივისტურ მოდელს. თეორეტიკოსებმა, როგორებიც არიან თომას კუნი და მერი ჰესე, მეცნიერების ევოლუციაში რიტორიკული ელემენტების მნიშვნელობაზე მითითებით, დიდი წვლილი შეიტანეს ამ კრიტიკაში. დღეს უკვე საყოველთაოდ არის აღიარებული, რომ საჭიროა რაციონალობის კონცეფციის გაფართოება, რათა ადგილი დავუთმოთ ‘გონივრულსა’ და ‘საალბათოს’ და ვადიაროთ რაციონალობის სხვადასხვა ფორმის არსებობა.

მსგავსი იდეები მნიშვნელოვანია რადიკალური დემოკრატიის კონცეფციისთვის, რომელშიც განსჯას ფუნდამენტური როლი ენიჭება და რომელიც სათანადოდ უნდა იყოს კონცეპტუალიზებული, რათა თავიდან ავიცილოთ ცრუ დილემები, ერთი მხრივ, გარკვეული უნივერსალური კრიტერიუმის არსებობასა და, მეორე მხრივ, თვითნებობის ბატონობას შორის. ის ფაქტი, რომ საკითხი მეცნიერებისთვის პასუხგაუცემელი რჩება, ან რომ ის ვერ ხდება დემონსტრირებადი ჭეშმარიტება, არ ნიშნავს, რომ გონივრული აზრის ჩამოყალიბება მის შესახებ შეუძლებელია, ან რომ ის რაციონალური არჩევანის შესაძლო საფუძველი გახდეს. ჰანა არენდტი აბსოლუტურად მართალი იყო, როდესაც ამტკიცებდა, რომ პოლიტიკურ სფეროში ადამიანი აზრის, ანუ ‘დოქსა’-ს სფეროშია და არა ჭეშმარიტების, და რომ თითოეულ სფეროს აქვს თავისი ვალიდურობისა და ლეგიტიმაციის კრიტერიუმები.¹⁷ არიან, რა თქმა უნდა, ისეთებიც, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მსგავს პოზიციას რელატივიზმის აჩრდილი დასდევს. მაგრამ მსგავს ბრალდებას აზრი მხოლოდ მაშინ აქვს, თუ ადამიანი რჩება ტრადიციული პრობლემატიკის ტყვეობაში, რომელიც ობიექტივიზმისა და რელატივიზმის მიღმა ალტერნატივას არ გვთავაზობს.

მტკიცება, რომ ვერავინ უზრუნველყოფს საბოლოო რაციონალურ საფუძველს ღირებულებათა ნებისმიერი მოცემული სისტემისთვის, არ ნიშნავს, რომ ყველა შეხედულება თანაბრად კარგად მიიჩნევა. როგორც რორტი აღნიშნავს, „რეალური წინააღმდეგობა არ არის მათ შორის, ვინც ფიქრობს, რომ ერთი შეხედულება ისევე კარგია, როგორც ნებისმიერი სხვა, და მათ შორის, ვინც ასე არ ფიქრობს. არამედ მათ შორის, ვინც ფიქრობს, რომ ჩვენი კულტურა, ჩვენი მიზნები ან ინსტიტუტები მხოლოდ საუბრის საფუძველზე შეიძლება იყოს გამყარებული, და მათ შორის, ვინც კვლავ სხვა სახის მხარდაჭერის იმედს ინარჩუნებს“.¹⁸ ყოველთვის შესაძლებელია სამართლიანისა და უსამართლოს, ლეგიტიმურისა და არალეგიტიმურის გარჩევა,

¹⁶ გადემერი, *Truth and Method*, გვ. 33–39.

¹⁷ ჰანა არენდტი, *Between Past and Future*, ნიუ-იორკი 1968.

¹⁸ რიჩარდ რორტი, *Consequences of Pragmatism*, მინეაპოლისი 1982, გვ. 167.

მაგრამ ეს მხოლოდ მოცემული ტრადიციის ფარგლებშია შესაძლებელი, იმ სტანდარტების დახმარებით, რომელსაც ეს ტრადიცია გვთავაზობს; ფაქტობრივად, არ არსებობს ყველა ტრადიციისგან განყენებული თვალსაზრისი, რომლიდანაც ადამიანს შეუძლია უნივერსალური განსჯა შემოგვთავაზოს. გარდა ამისა, უარი თქვა განსხვავებაზე ლოგიკასა და რიტორიკას შორის, სადაც პოსტმოდერნულ კრიტიკას მიყვართ – და სადაც ის არისტოტელეს ემშვიდობება – არ ნიშნავს იმას, რომ ‘ძალა შეიქმნის სიმართლეს’ [might makes right] ან რომ ნიჰილიზმში უნდა ჩავეშვათ. ფუკოსთან ერთად იმის მიღება, რომ ვალიდურობასა და ძალაუფლებას შორის აბსოლუტური გამიჯვნა ვერ იარსებებს (რადგან ვალიდურობა ყოველთვის ჭეშმარიტების კონკრეტული რეჟიმის ფარგლებში არსებობს და რომელიც ძალაუფლებასთანაა დაკავშირებული) არ ნიშნავს იმას, რომ არ შეგვიძლია განვასხვავოთ ჭეშმარიტების მოცემულ რეჟიმში ისინი, ვინც არგუმენტაციის სტრატეგიას და მის წესებს პატივს სცემენ, და ისინი, ვისაც უბრალოდ საკუთარი ძალაუფლების დამყარება სურთ.

დაბოლოს, საფუძვლის არარსებობა ‘ყველაფერს ისე ტოვებს, როგორც არის’, როგორც ვიტგენშტაინი იტყოდა, და გვავალდებულებს, იგივე კითხვები ახლებურად დავსვათ. აქედან მომდინარეობს გარკვეული აპოკალიფსური პოსტმოდერნიზმის შეცდომა, რომელსაც სურს დაგვაჯეროს, რომ რადიკალურად ახალი ეპოქის ზღურბლზე ვდგავართ, რომელსაც ახასიათებს დრეიფი, გავრცელება და მნიშვნელობების უკონტროლო თამაში. მსგავსი შეხედულება რაციონალისტური პრობლემატიკის ტყვეობაში რჩება, რომლის კრიტიკასაც ის ცდილობს. როგორც აღინიშნა: „კლასიკური მეტაფიზიკოსის რეალური შეცდომა არ იყო რწმენა, რომ მეტაფიზიკური საფუძვლები არსებობდა, არამედ უფრო რწმენა, რომ რატომღაც მსგავსი საფუძვლები აუცილებელი იყო, რწმენა, რომ თუ საფუძვლები არ არსებობს, რაღაც იკარგება, ან საფრთხის ქვეშ დგება, ან ზიანდება, ან უბრალოდ ეჭვქვეშ დგება“.¹⁹

ტრადიცია და დემოკრატიული პოლიტიკა

იმ მნიშვნელობის გამო, რომელსაც რადიკალური დემოკრატია ანიჭებს კონკრეტულს, რაციონალობის განსხვავებული ფორმების არსებობასა და ტრადიციის როლს, რადიკალური დემოკრატიის გზა პარადოქსულად ემთხვევა კონსერვატიული აზროვნების ზოგიერთ ძირითად მიმდინარეობას. კონსერვატიული აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი აქცენტი ნამდვილად ემყარება განმანათლებლობის რაციონალიზმისა და უნივერსალიზმის კრიტიკას, კრიტიკას, რომელსაც ის პოსტმოდერნისტულ აზროვნებასთან იზიარებს; ამ სიახლოვემ შეიძლება ახსნას, თუ რატომ მოიხსენიებს ზოგიერთ პოსტმოდერნისტს ჰაბერმასი კონსერვატორებად. რეალურად, მსგავსება პოლიტიკურ დონეზე კი არა, იმაში ვლინდება, რომ ლიბერალიზმისა და მარქსიზმისგან განსხვავებით, რომლებიც მორიგებისა და ბატონობის დოქტრინებია, კონსერვატიული ფილოსოფია ადამიანურ სასრულობას, არასრულყოფილებასა და

¹⁹ ჯონ რ. სერლი, ‘The Word Turned Upside Down’, *The New York Review of Books*, 27 ოქტომბერი 1983, გვ. 78.

შეზღუდულობას ეფუძნება. ეს აუცილებლად არ გულისხმობს სტატუს კვოს დაცვასა და ანტიდემოკრატიულ ხედვას, რადგან ის სხვადასხვაგვარი არტიკულაციის საშუალებას იძლევა.

მაგალითად, ტრადიციის ცნება უნდა განვასხვავოთ ტრადიციონალიზმისგან. ტრადიცია საშუალებას გვაძლევს, გავიაზროთ საკუთარი თავის ჩართულობა ისტორიულობაში, ის ფაქტი, რომ ჩვენ, როგორც სუბიექტები, უკვე არსებული დისკურსების სერიის მეშვეობით ვართ კონსტრუირებულნი, და რომ სწორედ ამ ტრადიციის მეშვეობით, რომელიც გვაყალიბებს, სამყარო გვეძლევა და ყოველგვარი პოლიტიკური მოქმედება ხდება შესაძლებელი. პოლიტიკის ისეთი კონცეფცია, როგორიც მაიკლ ოუკშოტს აქვს, რომელიც ცენტრალურ როლს ანიჭებს არსებულ 'ქცევის ტრადიციებს' და პოლიტიკურ მოქმედებას განიხილავს, როგორც ტრადიციაში უკვე 'ჩადებული მიყოლად', ძალიან სასარგებლო და პროდუქტიულია რადიკალური დემოკრატიის ფორმულირებისთვის. მართლაც, ოუკშოტისთვის „პოლიტიკა არის საქმიანობა, რომელიც მიმართულია იმ ადამიანთა ერთობლიობის ზოგადი მოწყობის მოწესრიგებაზე, რომლებიც, ამ მოწყობის მოწესრიგების საერთო წესის აღიარებით, ერთიან საზოგადოებას ქმნიან... ეს საქმიანობა სათავეს იღებს არც მყისიერი სურვილებიდან და არც ზოგადი პრინციპებიდან, არამედ თავად ქცევის არსებული ტრადიციებიდან. და ფორმა, რომელსაც ის იღებს, რადგან სხვაგვარად არ შეუძლია, არის არსებული მოწყობის შეცვლა იმის აღმოჩენით და განხორციელებით, რაც მასში უკვე ჩადებულია“.²⁰ თუკი ლიბერალურ დემოკრატიულ ტრადიციას ჩვენს საზოგადოებებში ქცევის მთავარ ტრადიციად განვიხილავთ, შესაძლებელი გახდება დემოკრატიული რევოლუციის გაფართოებისა და თანასწორობისა და თავისუფლებისთვის ბრძოლების განვითარების გაგება სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროში, როგორც ლიბერალურ დემოკრატიულ დისკურსში უკვე „ჩადებული“ იდეებისკენ სწრაფვა. ოუკშოტი კარგ მაგალითს გვაძლევს, თუმცა მისი არგუმენტების რადიკალური პოტენციალი მისთვის შეუმჩნეველი რჩება. „წყობები, რომლებიც ქმნიან პოლიტიკური აქტივობის უნარის მქონე საზოგადოებას, იქნება ეს ჩვეულებები, ინსტიტუტები, კანონები თუ დიპლომატიური გადაწყვეტილებები, ერთდროულად თანმიმდევრულიც არის და არათანმიმდევრულიც; ისინი ქმნიან გარკვეულ ნიმუშს და, ამავე დროს, უშვებენ იმის შესაძლებლობასაც, რაც ჯერ ბოლომდე არ ჩანს. პოლიტიკური აქტივობა არის მასში ჩადებული შესაძლებლობის გამოკვლევა; და შესაბამისად, რელევანტური პოლიტიკური მსჯელობა იქნება იმის დამაჯერებელი დემონსტრირება, რომ ტრადიციაში ჩადებული შესაძლებლობა არსებობს, მაგრამ ჯერ არ არის ბოლომდე გამოყენებული და ახლა არის შესაფერისი მომენტი მისი აღიარებისთვის“.²¹ ის ასკვნის, რომ სწორედ ამ გზით არის შესაძლებელი ქალების სამართლებრივი თანასწორობის აღიარება. მაშინვე ცხადი ხდება, თუ რამდენად

²⁰ მაიკლ ოუკშოტი, *Rationalism in Politics*, ლონდონი 1967, გვ. 123.

²¹ იქვე, გვ. 124.

სასარგებლო შეიძლება იყოს ამგვარი მსჯელობა დემოკრატიული პრინციპების გაფართოების გასამართლებლად.

ტრადიციისთვის მინიჭებული ეს მნიშვნელობა ასევე არის გადამერის ფილოსოფიური ჰერმენევტიკის ერთ-ერთი მთავარი თემა, რომელიც გვაძლევს პოლიტიკური სუბიექტის კონსტრუქციაზე ფიქრის რამდენიმე მნიშვნელოვან გზას. ჰაიდეგერის კვალდაკვალ, გადამერი ამტკიცებს ფუნდამენტური ერთიანობის არსებობას აზროვნებას, ენასა და სამყაროს შორის. სწორედ ენის მეშვეობით ყალიბდება ჩვენი აწმყოს ჰორიზონტი; ეს ენა წარსულის კვალს ატარებს; ის არის წარსულის სიცოცხლე აწმყოში და ამგვარად ქმნის ტრადიციის მოძრაობას. განმანათლებლობის შეცდომა, გადამერის აზრით, იყო „წინასწარგანწყობების“ დისკრედიტაცია და ისეთი გაგების იდეალის შეთავაზება, რომელიც მოითხოვს საკუთარი აწმყოს ტრანსცენდენციას და ისტორიაში საკუთარი ჩართულობისგან გათავისუფლებას. მაგრამ სწორედ ეს წინასწარგანწყობები განსაზღვრავს ჩვენს ჰერმენევტიკულ სიტუაციას და ქმნის ჩვენს გაგებისა და სამყაროსთვის გახსნილობის პირობას. გადამერი ასევე უარყოფს განმანათლებლობის მიერ ტრადიციასა და გონს შორის გავლებულ ოპოზიციას, რადგან მისთვის „ტრადიცია მუდმივად არის თავისუფლებისა და თავად ისტორიის ელემენტი. ყველაზე ნამდვილი და მყარი ტრადიციაც კი არ ნარჩუნდება თავისთავად, უბრალოდ ოდესღაც არსებულის ინერციის გამო. მას სჭირდება დადასტურება, მიღება, კულტივირება. არსებითად, ეს არის შენარჩუნება, რომელიც აქტიურია ყველა ისტორიულ ცვლილებაში. მაგრამ შენარჩუნება გონების აქტია, თუმცა შეუმჩნეველი. ამ მიზეზით, გონების ნაყოფად მხოლოდ ის მოჩანს, რაც ახალია ან დაგეგმილი. მაგრამ ეს ილუზიაა. მაშინაც კი, როდესაც ცხოვრება ძალადობრივად იცვლება, როგორც ეს რევოლუციების ეპოქაში ხდება, ყველაფრის თითქოსდა გარდაქმნაში გაცილებით მეტი ძველია შენარჩუნებული, ვიდრე ეს შეგვიძლია ვიცოდეთ, ხოლო ეს ძველი ახალს ერწყმის ახალი ღირებულების შესაქმნელად“.²²

ტრადიციის ეს გაგება, რომელიც გადამერთან გვხვდება, შეიძლება უფრო კონკრეტული და კომპლექსური გახდეს, თუკი მას ვიტგენშტაინის „ენობრივი თამაშების“ ჭრილში გადავაფორმულირებთ. ამ თვალსაზრისით დანახული ტრადიცია ხდება ენობრივი თამაშების ერთობლიობა, რომელიც მოცემულ საზოგადოებას ქმნის. ვინაიდან ვიტგენშტაინისთვის ენობრივი თამაშები არის ენობრივ წესებს, ობიექტურ სიტუაციებსა და ცხოვრების ფორმებს შორის განუყოფელი ერთიანობა,²³ ტრადიცია არის დისკურსებისა და პრაქტიკების ერთობლიობა, რომელიც ჩვენ სუბიექტებად გვაყალიბებს. ამგვარად, შეგვიძლია ვიფიქროთ პოლიტიკაზე, როგორც ტრადიციაში ჩადებული იდეების მიყოლაზე, რაც ვიტგენშტაინისეულ პერსპექტივაში შეიძლება გავიგოთ, როგორც მოცემული ტრადიციის საკვანძო ტერმინებისთვის ახალი გამოყენებების შექმნა და მათი

²² გადამერი, *Truth and Method*, გვ. 250.

²³ ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, *Philosophical Investigations*, ოქსფორდი 1953.

გამოყენება ახალ ენობრივ თამაშებში, რომლებიც ცხოვრების ახალ ფორმებს ხდის შესაძლებელს.

რადიკალური დემოკრატიის პოლიტიკაზე ტრადიციის ცნების მეშვეობით რომ ვიფიქროთ, ამისათვის მნიშვნელოვანია მივუთითოთ დემოკრატიული ტრადიციის კომპოზიტურ, ჰეტეროგენულ, ღია და, არსებითად, განუსაზღვრელ ხასიათზე. ყოველთვის ხელმისაწვდომია რამდენიმე შესაძლო სტრატეგია, არა მხოლოდ იმ გაგებით, თუ რა სხვადასხვა ინტერპრეტაცია შეიძლება გაკეთდეს ერთი და იმავე ელემენტის მიმართ, არამედ იმიტომაც, თუ როგორ შეიძლება ტრადიციის ზოგიერთი ნაწილი ან ასპექტი გამოიყენებოდეს სხვების წინააღმდეგ. ეს არის ის, რაც გრამშიმ, შესაძლოა, ერთადერთმა მარქსისტმა, რომელმაც გაიაზრა ტრადიციის როლი, დაინახა, როგორც ჰეგემონური პრაქტიკებისთვის დამახასიათებელი ელემენტების ერთმანეთისგან გათიშვის [disarticulation] და ხელახალი დაკავშირების [rearticulation] პროცესი.²⁴

ნეოლიბერალებისა და ნეოკონსერვატორების ბოლოდროინდელი მცდელობები, ხელახლა განსაზღვრონ ისეთი ცნებები, როგორიცაა თავისუფლება და თანასწორობა, და თავისუფლების იდეა გათიშონ დემოკრატიის იდეისგან, აჩვენებს, თუ როგორ იძლევა ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიცია სხვადასხვა სტრატეგიის განხორციელების საშუალებას და ამით ავლენს მასში ჩადებულ მრავალგვარ მინიშნებებს. ამ შეტევის წინაშე, რომელიც წამოიწყეს მათ, ვისაც სურს გაწყდეს მეცხრამეტე საუკუნეში დამყარებული კავშირი ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის და ვისაც სურს თავისუფლების გადაფასება მხოლოდ იძულების არარსებობად, რადიკალური დემოკრატიის პროექტმა უნდა სცადოს დემოკრატიის დაცვა და მისი გამოყენების სფეროს გაფართოება ახალ სოციალურ ურთიერთობებზე. ის მიზნად ისახავს ლიბერალური დემოკრატიული ტრადიციის ელემენტებს შორის სხვაგვარი კავშირის შექმნას, აღარ უყურებს უფლებებს ინდივიდუალისტურ ჩარჩოში, არამედ ჩამოაყალიბებს „დემოკრატიულ უფლებებს“. ეს შექმნის ახალ ჰეგემონიას, რომელიც იქნება დემოკრატიული ბრძოლების რაც შეიძლება დიდი რაოდენობის ერთმანეთთან დაკავშირების შედეგი.

ის, რაც ჩვენ გვჭირდება, არის დემოკრატიული ღირებულებების ჰეგემონია, და ეს მოითხოვს დემოკრატიული პრაქტიკების გამრავლებას, მათ ინსტიტუციონალიზაციას სულ უფრო მრავალფეროვან სოციალურ ურთიერთობებში, რათა სუბიექტური პოზიციების სიმრავლე ჩამოყალიბდეს დემოკრატიული მატრიცის მეშვეობით. სწორედ ამ გზით — და არა რაციონალური საფუძვლის უზრუნველყოფის მცდელობით — შევძლებთ არა მხოლოდ დემოკრატიის დაცვას, არამედ მის გაღრმავებასაც. ასეთი ჰეგემონია არასოდეს იქნება სრული და, ყოველ შემთხვევაში, არც არის სასურველი, რომ საზოგადოებას ერთი დემოკრატიული ლოგიკა მართავდეს.

²⁴ ამ საკითხზე იხილეთ ჩემი სტატია 'Hegemony and Ideology in Gramsci', შანტალ მუფის რედაქტორობით, *Gramsci and Marxist Theory*, ლონდონი 1979, გვ. 168–204.

ავტორიტეტული და ძალაუფლებრივი ურთიერთობები ვერ გაქრება მთლიანად და მნიშვნელოვანია უარი ვთქვათ გამჭვირვალე საზოგადოების მითზე, რომელიც საკუთარ თავთან არის შერიგებული, რადგან ასეთი ფანტაზია ტოტალიტარიზმამდე მიგვიყვანს. რადიკალური და პლურალური დემოკრატიის პროექტი, პირიქით, მოითხოვს სიმრავლის, პლურალიზმისა და კონფლიქტის არსებობას და მათში ხედავს პოლიტიკის აზრს.

რადიკალური დემოკრატია, ახალი პოლიტიკური ფილოსოფია

თუ რადიკალური დემოკრატიის ამოცანა მართლაც დემოკრატიული რევოლუციის გაღრმავება და მრავალფეროვანი დემოკრატიული ბრძოლების დაკავშირებაა, მაშინ ასეთი ამოცანა მოითხოვს ახალი სუბიექტური პოზიციების შექმნას, რაც შესაძლებელს გახდის საერთო არტიკულაციას, მაგალითად, ანტირასიზმის, ანტისექსიზმისა და ანტიკაპიტალიზმის. ეს ბრძოლები სპონტანურად არ ემთხვევა ერთმანეთს და დემოკრატიული ეკვივალენტობების დასამყარებლად საჭიროა ახალი „საღი აზრი“ [common sense], რომელიც იმგვარად გარდაქმნის სხვადასხვა ჯგუფის იდენტობას, რომ თითოეული ჯგუფის მოთხოვნების არტიკულირება, დემოკრატიული ეკვივალენტობის პრინციპის შესაბამისად, შესაძლებელი გახდეს სხვების მოთხოვნებთან. რადგან საქმე არ ეხება მოცემულ ინტერესებს შორის უბრალო ალიანსის დამყარებას, არამედ თავად ამ ძალების იდენტობის რეალურ შეცვლას. იმისათვის, რათა მუშათა ინტერესების დაცვა არ განხორციელდეს ქალთა, იმიგრანტთა ან მომხმარებელთა უფლებების ხარჯზე, აუცილებელია ამ სხვადასხვა ბრძოლას შორის ეკვივალენტობის დამყარება. მხოლოდ ამ ვითარებაში ხდება ძალაუფლების წინააღმდეგ ბრძოლა ჭეშმარიტად დემოკრატიული.

პოლიტიკურ ფილოსოფიას ძალიან მნიშვნელოვანი როლი აქვს ამ საღი აზრის წარმოშობაში და ამ ახალი სუბიექტური პოზიციების შექმნაში, რადგან ის ჩამოაყალიბებს „რეალობის განსაზღვრებას“, რომელიც უზრუნველყოფს პოლიტიკური გამოცდილების ფორმას და მატრიცად იქცევა გარკვეული ტიპის სუბიექტის კონსტრუქციისთვის. ლიბერალიზმის ზოგიერთი საკვანძო ცნება, როგორიცაა უფლებები, თავისუფლება და მოქალაქეობა, დღეს პრივილეგიებულია მესაკუთრული ინდივიდუალიზმის დისკურსის მიერ, რაც ხელს უშლის დემოკრატიული ეკვივალენტობების ჯაჭვის შექმნას.

უკვე ვისაუბრე დემოკრატიული უფლებების კონცეფციის აუცილებლობაზე: უფლებები, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდს ეკუთვნის, მხოლოდ კოლექტიურად შეიძლება განხორციელდეს, რაც წინასწარ განსაზღვრავს სხვებისთვის თანაბარი უფლებების არსებობას. მაგრამ რადიკალურ დემოკრატიას ასევე სჭირდება თავისუფლების იდეა, რომელიც სცილდება ცრუ დილემას ანტიკურ და მოდერნულ თავისუფლებებს შორის და საშუალებას გვაძლევს ინდივიდუალურ თავისუფლებასა

და პოლიტიკურ თავისუფლებაზე ერთად ვიფიქროთ. ამ საკითხში რადიკალური დემოკრატია იზიარებს სხვადასხვა ავტორის ინტერესს, რომელთაც სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის ტრადიციის გამოსყიდვა სურთ. ეს ტენდენცია საკმაოდ პეტეროგენულია და, შესაბამისად, საჭიროა განვასხვავოთ ე.წ. კომუნიტარისტები, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა იზიარებს ლიბერალური ინდივიდუალიზმის კრიტიკას სოციალურ ურთიერთობებამდე არსებული სუბიექტის შესახებ, განსხვავებული დამოკიდებულება აქვთ მოდერნულობის მიმართ. ერთი მხრივ, არიან ისეთები, როგორიცაა მაიკლ სანდელი და ალასდერ მაკინტაირი, ძირითადად არისტოტელესგან შთაგონებულები, რომლებიც უარყოფენ ლიბერალურ პლურალიზმს საერთო სიკეთის პოლიტიკის სახელით, და, მეორე მხრივ, ისეთები, როგორიცაა ჩარლზ ტეილორი და მაიკლ უოლცერი, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ აკრიტიკებენ ლიბერალიზმის ეპისტემოლოგიურ წინაპირობებს, ცდილობენ მისი პოლიტიკური მონაპოვარი უფლებებისა და პლურალიზმის სფეროში გააერთიანონ.²⁵ ეს უკანასკნელნი უფრო ახლოს არიან რადიკალური დემოკრატიის პერსპექტივასთან, მაშინ როდესაც პირველნი უკიდურესად ორაზროვან დამოკიდებულებას ინარჩუნებენ დემოკრატიის აღმასვლის მიმართ და ხშირად პოლიტიკის პრემოდერნულ კონცეფციებს იცავენ, რომლებიც არ განასხვავებენ ეთიკურსა და პოლიტიკურს, რაც მათ საერთო მორალური ფასეულობების გამოხატულებად ესმით.

სავარაუდოდ, სწორედ მაკიაველის ნაშრომებშია, რომ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმს ყველაზე მეტი შემოსათავაზებელი აქვს ჩვენთვის და, ამ მხრივ, კვენტინ სკინერის ბოლოდროინდელი ნაშრომები განსაკუთრებით საინტერესოა. სკინერი გვიჩვენებს, რომ მაკიაველისთან ვპოულობთ თავისუფლების ისეთ კონცეფციას, რომელიც, მართალია, არ გულისხმობს კარგი ცხოვრების ობიექტურ ცნებას (და ამიტომ, ისაია ბერლინის მიხედვით, თავისუფლების "ნეგატიური" კონცეფციაა), მაგრამ მაინც მოიცავს პოლიტიკური მონაწილეობისა და სამოქალაქო სათნოების იდეალებს (რომლებიც, ბერლინის თანახმად, დამახასიათებელია თავისუფლების "პოზიტიური" კონცეფციისთვის). სკინერი გვიჩვენებს, რომ თავისუფლების იდეა "მსჯელობაში" წარმოდგენილია როგორც ინდივიდების უნარი, მისდიონ საკუთარ მიზნებს, თავიანთ "ხასიათებს" (*humori*). ეს თანხვედრაშია იმ მტკიცებასთან, რომ იძულებისა და მონობის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელი პირობების უზრუნველსაყოფად, რითაც შეუძლებელი გახდება ამ თავისუფლების გამოყენება, აუცილებელია, ინდივიდებმა შეასრულონ გარკვეული საჯარო ფუნქციები და განივითარონ საჭირო სათნოებები. მაკიაველისთვის, თუ ვინმეს სურს სამოქალაქო სათნოების გამოვლენა და საერთო სიკეთის მსახურება, ეს ხდება იმისთვის, რომ უზრუნველყოს პირადი თავისუფლების გარკვეული ხარისხი, რაც საშუალებას მისცემს მას მისდიოს საკუთარ

²⁵ აქ ვგულისხმობ შემდეგ კვლევებს: მაიკლ სანდელი, *Liberalism and the Limits of Justice*, კემბრიჯი 1982; ალასდერ მაკინტაირი, *After Virtue*, ნოტრ-დამი 1984; ჩარლზ ტეილორი, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, კემბრიჯი 1985; მაიკლ უოლცერი, *Spheres of Justice*, ნიუ-იორკი 1983.

მიზნებს.²⁶ აქ ვხვდებით ინდივიდუალური თავისუფლების ძალიან მოდერნულ კონცეფციას, რომელიც პოლიტიკური თავისუფლების ძველი კონცეფციითაა არტიკულირებული, რაც არსებითია რადიკალური დემოკრატიის პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებისთვის.

მაგრამ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის ტრადიციისადმი ამ მიმართვას, თუნდაც მისი მაკიაველისეული შტოს პრივილეგიებისას, არ შეუძლია სრულად მოგვაწოდოს პოლიტიკური ენა, რომელიც აუცილებელია დღევანდელი დემოკრატიული ბრძოლების სიმრავლის არტიკულირებისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ მას არ შეუძლია ჩასწვდეს დღევანდელი პოლიტიკის სირთულეს, საუკეთესო, რაც მას შეუძლია, არის მოგვაწოდოს ელემენტები ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ნეგატიურ ასპექტებთან საბრძოლველად. ჩვენი საზოგადოებები დგანან რადიკალურად ახალი და განსხვავებული პოლიტიკური სივრცეების გამრავლების წინაშე, რაც მოითხოვს უარი ვთქვათ პოლიტიკურის დამფუძნებელი ერთადერთი მაკონსტიტუირებელი სივრცის იდეაზე, რაც დამახასიათებელია როგორც ლიბერალიზმისთვის, ისე სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმისთვის. თუ „შეუზღუდავი მე“-ს ლიბერალური კონცეფცია ნაკლოვანია, სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის კომუნიტარისტი დამცველების მიერ წარმოდგენილი ალტერნატივა ასევე არადამაკმაყოფილებელია. საქმე არ ეხება „უნიტარული შეუზღუდავი მე“-დან „უნიტარულ სიტუირებულ მე“-ზე გადასვლას; პრობლემა თავად უნიტარული სუბიექტის იდეაშია. როგორც ჩანს, მრავალი კომუნიტარისტი მიიჩნევს, რომ ჩვენ ვეკუთვნიტ მხოლოდ ერთ თემს, რომელიც განსაზღვრულია ემპირიულად და გეოგრაფიულადაც კი, და რომ ეს თემი შეიძლება გაერთიანდეს საერთო სიკეთის ერთი იდეით. მაგრამ სინამდვილეში, ყოველთვის მრავალი და წინააღმდეგობრივი სუბიექტები ვართ, მრავალფეროვანი თემების მკვიდრნი (იმდენის, რამდენიც არის სოციალური ურთიერთობები, რომლებშიც ვმონაწილეობთ, და სუბიექტური პოზიციები, რომლებსაც ისინი განსაზღვრავენ), რომლებიც აგებულია მრავალფეროვანი დისკურსებით და მყიფედ და დროებით არიან შეკავშირებულები ამ სუბიექტური პოზიციების გადაკვეთაზე. აქედან გამომდინარეობს პოსტმოდერნული კრიტიკის მნიშვნელობა პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებისთვის, რომელიც მიზნად ისახავს ახალი ფორმის ინდივიდუალობის შესაძლებლობას, რომელიც ჭეშმარიტად პლურალური და დემოკრატიული იქნება. მსგავსი ფილოსოფია არ უშვებს დემოკრატიის რაციონალურ საფუძველს და არც პასუხობს, ლეო შტრაუსის მსგავსად, კითხვებს პოლიტიკური საკითხების ბუნებისა და საუკეთესო რეჟიმის შესახებ. პირიქით, ის გვთავაზობს გამოქვაბულში დარჩენას და, როგორც მაიკლ უოლცერი ამბობს, „განვუმარტოთ თანამოქალაქეებს მნიშვნელობათა სამყარო, რომელსაც ვიზიარებთ“.²⁷ ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიცია ღიაა მრავალი

²⁶ კვენტინ სკინერი, 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives', რ. რორტის, ჯ. ბ. შნევეინდისა და კ. სკინერის რედაქტორობით, *Philosophy in History*, კემბრიჯი 1984.

²⁷ უოლცერი, *Spheres of Justice*, გვ. 14.

ინტერპრეტაციისთვის და რადიკალური დემოკრატიის პოლიტიკა მხოლოდ ერთ-ერთი სტრატეგიაა სხვათა შორის. არაფერი იძლევა მისი წარმატების გარანტიას, მაგრამ ეს პროექტი მიზნად ისახავს გააგრძელოს და გააღრმავოს მოდერნულობის დემოკრატიული პროექტი. ასეთი სტრატეგია მოითხოვს, რომ უარი ვთქვათ განმანათლებლობის აბსტრაქტულ უნივერსალიზმზე, სოციალური ტოტალობის ესენციალისტურ კონცეფციასა და უნიტარული სუბიექტის მითზე. ამ მხრივ, ნაცვლად იმისა, რომ პოსტმოდერნული ფილოსოფიის განვითარება საფრთხედ აღიქვას, რადიკალური დემოკრატია მიესალმება მას, როგორც თავისი მიზნების მიღწევის შეუცვლელ ინსტრუმენტს.

როულსი: პოლიტიკური ფილოსოფია პოლიტიკის გარეშე

შესაძლებელია თუ არა პოლიტიკური ლიბერალიზმის გამიჯვნა იმ ლექსიკისგან, რომელიც მან მემკვიდრეობით მიიღო განმანათლებლობის რაციონალიზმისგან, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, იმ კონოტაციებისგან, რომლებიც ეკონომიკურ ლიბერალიზმთან ხანგრძლივი ასოცირების შედეგად შეიძინა? მე მჯერა, რომ ეს გადამწყვეტი კითხვაა თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიის შემუშავებისთვის. რამდენიმე ბოლოდროინდელი დებატი მოწმობს ასეთი განმარტების აუცილებლობას, რადგან გვაიძულებს მიუღებელ დიქტომიებს. ეს განსაკუთრებით აშკარაა მოდერნულობასა და პოსტმოდერნულობაზე, და, ამავე დროს, განმანათლებლობის დამცველებსა და მის მოწინააღმდეგეებს შორის მიმდინარე დაპირისპირებაშიც. როგორც რიჩარდ რორტიმ აღნიშნა თავის ნაშრომში, „ჰაბერმასი და ლიოტარი პოსტმოდერნულობაზე“, „ჩვენ ვხედავთ, რომ ფრანგი კრიტიკოსები, რომლებიც აკრიტიკებენ ჰაბერმასს, მზად არიან უარი თქვან ლიბერალურ პოლიტიკაზე, რათა თავი აარიდონ უნივერსალისტურ ფილოსოფიას, ხოლო ჰაბერმასი ცდილობს შეინარჩუნოს უნივერსალისტური ფილოსოფია, მთელი თავისი პრობლემებით, რათა მხარი დაუჭიროს ლიბერალურ პოლიტიკას“.²⁸ ასეთსავე გაუგებრობას აქვს ადგილი ლიბერალიზმის კომუნიტარისტ კრიტიკოსებს შორის, რომელთაგან რამდენიმე ვერ ახერხებს განასხვავოს ლიბერალური ინდივიდუალიზმი, როგორც სპეციფიკური დოქტრინა ადამიანის სუბიექტის ბუნების შესახებ, და პოლიტიკური ლიბერალიზმი, როგორც „სამართლებრივი სახელმწიფოსთვის“ დამახასიათებელი ინსტიტუტების ერთობლიობა: უფლებების დაცვა, პლურალიზმის აღიარება, სახელმწიფოს როლის შეზღუდვა, ძალაუფლების დანაწილება და ა.შ. ამრიგად, კომუნიტარისტები, როგორებიც არიან სანდელი და მაკინტაირი, რომლებიც უარყოფენ ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ატომისტურ კონცეფციას ადამიანის შესახებ, საჭიროდ მიიჩნევენ დაგმონ „უფლებებისა და პლურალიზმის რიტორიკა“ და საბოლოოდ უარყოფენ პოლიტიკურ ლიბერალიზმს. რორტიც კი დამნაშავეა არალეგიტიმურ გაიგივებაში, როდესაც ბურჟუაზიულ ეკონომიკურ ურთიერთობებს ლიბერალიზმის შინაგან კომპონენტად აქცევს. მართლაც, მისი „ლიბერალიზმის“ კონცეფცია უკიდურესად ორაზროვანია; თუკი ის სამართლიანად განაცალკევებს – ბლუმენბერგის მსგავსად – განმანათლებლობის ორ ასპექტს – „თვითდამტკიცების“ (რომელიც შეიძლება

²⁸ რიჩარდ რორტი, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', რიჩარდ ჯ. ბერნშტეინი, რედ., Habermas and Modernity, ოქსფორდი 1985, გვ. 162.

გაიგივდეს პოლიტიკურ პროექტთან)²⁹ და „თვითდაფუძნების“ (ეპისტემოლოგიური პროექტი), მოგვიანებით, თანამედროვეობის პოლიტიკურ პროექტს მაინც აიგივებს „ლიბერალიზმის“ ბუნდოვან კონცეფციასთან, რომელიც მოიცავს როგორც კაპიტალიზმს, ისე დემოკრატიას. ამიტომ, მისი „პოსტმოდერნისტული ბურჟუაზიული ლიბერალიზმი“ არის „მდიდარი ჩრდილოატლანტიკური დემოკრატიების ინსტიტუტებისა და პრაქტიკის“³⁰ წმინდა წყლის აპოლოგია, რომელიც არ ტოვებს ადგილს დემოკრატიული კრიტიკისთვის.

ყველა ეს ცრუ დილემა არის შედეგი იმისა, რომ ტერმინ „ლიბერალიზმში“ აღრეულია სხვადასხვა დისკურსი, რომლებიც გარკვეულ გარემოებებში ერთმანეთთან იყვანენ არტიკულირებულნი, თუმცა კი მათ შორის აუცილებელი კავშირი არ ყოფილა. პოლიტიკური მოდერნულობის გასაგებად, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანია განვასხვავოთ ორი ტრადიცია - ლიბერალური და დემოკრატიული, რომლებიც მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში არტიკულირდა ერთმანეთთან. შემდეგ, არ უნდა ავურიოთ ეს „პოლიტიკური მოდერნულობა“ მოდერნიზაციის პროცესთან, რომელიც ხორციელდებოდა კაპიტალისტური საწარმოო ურთიერთობების დომინირების პირობებში. რა თქმა უნდა, ზოგიერთი ლიბერალი ამტკიცებს, რომ პოლიტიკურმა ლიბერალიზმმა არ შეიძლება იარსებოს ეკონომიკური ლიბერალიზმისა და თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკის გარეშე, მაგრამ ეს მხოლოდ ლიბერალიზმის შიგნით არსებული ერთი მიმდინარეობის გამოხატულებაა. დაბოლოს, არსებობს მთელი რიგი ფილოსოფიური დისკურსებისა ადამიანის იდეის, რაციონალურობის კრიტერიუმების, მორალის ბუნების და ა.შ. შესახებ; მათ ზოგჯერ მოიხსენიებენ „ლიბერალიზმის ფილოსოფიად“, მაგრამ ისინი უკიდურესად ჰეტეროგენულია და მოიცავს ისეთ განსხვავებულ პოზიციებს, როგორებიცაა კანტიანელობა და უტილიტარიზმი, ამიტომ, შეცდომაა მათი განხილვა, როგორც ერთიანი დოქტრინისა. ლიბერალიზმის ამ სხვადასხვა „ფორმას“ შორის შეიძლება მრავალი არტიკულაცია მოხდეს და მე მსურს დავამტკიცო, რომ პოლიტიკური ლიბერალიზმის მიღება არ გვავალდებულებს მხარი დავუჭიროთ არც ინდივიდუალიზმს და არც ეკონომიკურ ლიბერალიზმს, და არც უნივერსალიზმისა და რაციონალიზმის დაცვას გვაიძულებს. როულსის დეონტოლოგიური ლიბერალიზმის შემთხვევას ერთ-ერთი ასეთი არტიკულაციის მაგალითად განვიხილავ და გამოვიყენებ მას ამოსავალ წერტილად დემოკრატიულ საზოგადოებაში პოლიტიკური ფილოსოფიის ბუნებისა და როლის განსახილველად.

როულსის სამართლიანობის თეორია

როულსის ნაშრომი კარგი ილუსტრაციაა იმისა, რაზეც ვსაუბრობ. პირველ რიგში, აქ გვაქვს პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაცვა, რომელიც საფუძველს უდებს მის დამოუკიდებლობას ეკონომიკური ლიბერალიზმისგან. როგორც ბრაიან ბერიმ აღნიშნა, *სამართლიანობის თეორიის* მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის „ლიბერალიზმის ისეთი განაცხადი, რომელიც გამოყოფს მის საკვანძო მახასიათებლებს იმით, რომ კერძო საკუთრებას, წარმოების, განაწილებისა და გაცვლის საშუალებებში, განიხილავს კონტინგენტურ საკითხად და არა დოქტრინის არსებით ნაწილად, და შემოაქვს განაწილების პრინციპი, რომელსაც, შესაბამისი

²⁹ ამ განსხვავებისთვის იხილეთ ჰანს ბლუმენბერგი, *The Legitimacy of the Modern Age*, ბოსტონი 1983.

³⁰ რიჩარდ რორტი, 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', *The Journal of Philosophy*, ტ. LXXX, №. 10, ოქტომბერი 1983, გვ. 585.

ინტერპრეტაციით და გარკვეული ფაქტობრივი დაშვებებით, შეიძლება ჰქონდეს ეგალიტარული შედეგები³¹. გარდა ამისა, ეს არის მცდელობა, შემოგვთავაზოს უტილიტარული აზროვნების ალტერნატივა, რომლის ჰეგემონია ლიბერალურ მორალურ ფილოსოფიაში მყარად იყო დამკვიდრებული. დაბოლოს, - და ეს არის ასპექტი, რომლის განხილვაც მსურს, - როდესაც შორდება უნივერსალისტურ ჩარჩოს და ახლა თავისი სამართლიანობის თეორიის „დამიწებულ“ ხასიათზე მიუთითებს.

მართლაც, როდესაც აცხადებს, რომ ის არასწორად გაიგეს და რომ თავის წიგნში არც განუზრახავს სამართლიანობის საკითხის აისტორიულად განხილვას, მაგრამ იმის მტკიცებით, რომ სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების პრინციპები, არის „პრინციპები, რომლებსაც თავისუფალი და რაციონალური პიროვნებები, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან თავიანთი ინტერესების წინ წაწევით, მიიღებდნენ თანასწორობის საწყის პოზიციაში, როგორც მათი ასოციაციის ფუნდამენტური პირობების განმსაზღვრელს“³², ყოველგვარი შემდგომი ისტორიული დაზუსტების გარეშე, მან ფართოდ გაუღო კარი უნივერსალისტური ტიპის ინტერპრეტაციებს. მხოლოდ მოგვიანებით დააზუსტა მან, რომ მისი მიზანი არ ყოფილა სამართლიანობის ისეთი კონცეფციის შემუშავება, რომელიც გამოსადეგი იქნებოდა ყველა ტიპის საზოგადოებისთვის, მათი კონკრეტული სოციალური თუ ისტორიული გარემოებების მიუხედავად, არამედ მხოლოდ „თანამედროვე პირობებში დემოკრატიულ საზოგადოებაში სოციალური ინსტიტუტების სამართლიანი ფორმის შესახებ ფუნდამენტური უთანხმოების მოსაგვარებლად“³³. ამიტომ, ის ცდილობდა ეპოვა გამოსავალი სადავო საკითხზე, თუ როგორ უნდა იყოს მოწყობილი ძირითადი სოციალური ინსტიტუტები, რათა განასახიერონ თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპები და როგორ უნდა იქნას გაგებული და დაბალანსებული ეს ორი იდეალი. ახლა, ის ასევე მიუთითებს, რომ სამართლიანობის საჯარო კონცეფციის არტიკულაცია, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკული სოციალური ამოცანაა და არა ეპისტემოლოგიური, და რომ „ის, რაც ამართლებს სამართლიანობის კონცეფციას, არ არის მისი ერთგულება ჩვენთვის წინმსწრები და მოცემული წესრიგისადმი, არამედ მისი შესაბამისობა საკუთარი თავისა და ჩვენი მისწრაფებების უფრო ღრმა გაგებასთან, და იმის გაცნობიერება, რომ ჩვენი ისტორიისა და ჩვენს საჯარო ცხოვრებაში ჩადებული ტრადიციის გათვალისწინებით, ის ჩვენთვის ყველაზე გონივრული დოქტრინაა“³⁴. ნუთუ როდესაც, რომელიც კონტექსტუალიზმის მომხრეების ერთ-ერთი მთავარი სამიზნე იყო, ახლა თავად იქცა მათ ერთ-ერთ ლიდერად? უარყო თუ არა მან დვორკინისეული უნივერსალიზმი და რორტის რელატივიზმისკენ გადაიხარა? რა არის დღეს როდესაც და მისი კომუნიტარისტი კრიტიკოსების ძირითადი უთანხმოების საგანი? ზოგადად, რამდენად წარმატებულია როდესაცის მიერ შემოთავაზებული სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების, „ისტორიზებული“ ვერსია?

ამ პრობლემებიდან ზოგიერთის გასარკვევად, აუცილებელია მოკლედ გავიხსენოთ როდესაცის თეორიის ძირითადი იდეები, როგორც არიან ისინი წარმოდგენილნი *სამართლიანობის*

³¹ ბრაიან ბერი, *The Liberal Theory of Justice*, ოქსფორდი 1973, გვ. 166.

³² ჯონ როდესი, *A Theory of Justice*, ოქსფორდი 1971, გვ. 11.

³³ ჯონ როდესი, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, ტ. 77, №. 9, სექტემბერი 1980, გვ. 518.

³⁴ იქვე, გვ. 519.

თეორიის შემდგომ გამოქვეყნებულ სტატიათა სერიაში. იქ ის აცხადებს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის მიზანი კონსტიტუციურ დემოკრატიაში არის „სამართლიანობის ისეთი პოლიტიკური კონცეფციის შეთავაზება, რომელსაც შეუძლია არა მხოლოდ უზრუნველყოს სამართლიანი საჯარო საფუძველი პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუტების გასამართლებლად, არამედ ხელი შეუწყოს სტაბილურობის უზრუნველყოფას თაობიდან თაობამდე“.³⁵ მთავარი გამოწვევა სოციალური ერთობის მიღწევაა. დემოკრატიულ საზოგადოებაში ის არ შეიძლება ემყარებოდეს ცხოვრების აზრის, ღირებულებისა და მიზნის შესახებ საერთო კონცეფციას; ის ასევე არ შეიძლება დაეფუძნოს ექსკლუზიურად პირადი ან ჯგუფური ინტერესების თანხვედრას, რადგან დასაბუთების ასეთი საფუძველი არ იქნება საკმარისად სტაბილური. შესაბამისად, სოციალური ერთიანობა სამართლიანობის შესახებ გონივრული პოლიტიკური კონცეფციის ირგვლივ არსებული ნაწილობრივ თანხვედრი კონსენსუსით უნდა იყოს უზრუნველყოფილი.

რაც შეეხება ასეთი პოლიტიკური კონცეფციის ბუნებას, როულსი მიუთითებს, რომ ეს არის მორალური კონცეფცია, რომელიც შემუშავებულია პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუტებისთვის და არ უნდა განვიხილოთ ზოგადი და ყოვლისმომცველი მორალური კონცეფციის მიყენებად პოლიტიკურ წესრიგზე. ეს არის პლურალიზმის არსებობის პატივისცემა, რომელმაც უნდა დაუშვას სიკეთის შესახებ ურთიერთსაწინააღმდეგო და შეუთავსებელი კონცეფციების სიმრავლე. ამიტომ, სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია უნდა იყოს დამოუკიდებელი სადავო ფილოსოფიური და რელიგიური დოქტრინებისგან და არცერთ ზოგად მორალურ კონცეფციას არ შეუძლია უზრუნველყოს საჯაროდ აღიარებული საფუძველი სამართლიანობის კონცეფციისთვის თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში. ასეთი კონცეფცია შეიძლება ჩამოყალიბდეს მხოლოდ გარკვეული ფუნდამენტური ინტუიციური იდეების მეშვეობით, რომლებიც ლატენტურია მის საღ აზრში და ჩადებულია მის ინსტიტუტებში.³⁶

ამ მიზეზით, სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება, იწყება იმით, რასაც როულსი მიიჩნევს დემოკრატიის საჯარო კულტურაში იმპლიციტურად არსებულ ცენტრალურ ინტუიციურ იდეად: შეხედულება საზოგადოებაზე, როგორც თავისუფალ და თანასწორ პირთა შორის თანამშრომლობის სამართლიან სისტემაზე. მაშინ პოლიტიკური სამართლიანობის ფუნდამენტური კითხვაა, ვიპოვოთ „ყველაზე შესაფერისი პრინციპები თავისუფლებისა და თანასწორობის რეალიზაციისთვის, მას შემდეგ, რაც საზოგადოება განიხილება თავისუფალ და თანასწორ პირთა შორის თანამშრომლობის სისტემად“.³⁷ როულსის წინადადებაა, რომ ეს პრინციპები განვიხილოთ, როგორც დაინტერესებულ ადამიანებს შორის შეთანხმების შედეგი, მათი ურთიერთსარგებლის გათვალისწინებით. მას მიაჩნია, რომ რაციონალური, პირადი ინტერესებით მოტივირებული არჩევანის იდეას შეუძლია უზრუნველყოს მოქალაქეთა საერთო სიკეთის იდეა, რომელიც შესაფერისია პოლიტიკური მიზნებისთვის და დამოუკიდებელია ნებისმიერი კონკრეტული დოქტრინისგან. მაგრამ ასეთი არჩევანი მაინც

³⁵ ჯონ როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', Oxford Journal of Legal Studies, ტ. 7, №.1, გაზაფხული 1987, გვ. 12.

³⁶ ჯონ როულსი, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', Philosophy and Public Affairs, ტ. 14, №.3, ზაფხული 1985, გვ. 225.

³⁷ იქვე, გვ. 235.

ექვემდებარება მთელ რიგ შეზღუდვებს და საწყისი პოზიცია შემოდის იმისთვის, რათა განისაზღვროს თავისუფლებისა და თანასწორობის პირობები, რომლებიც აუცილებელია შეთანხმების სამართლიანად მისაღწევად. მისი „უმცერების ფარდა“ ემსახურება იმ სახელშეკრულებო უპირატესობების [bargaining advantages] აღმოფხვრას, რომლებმაც შეიძლება გავლენა მოახდინონ გადაწყვეტილების მიღების პროცესზე და დაამახინჯონ შედეგი. როულსი ამტკიცებს, რომ მას შემდეგ, რაც მოქალაქეები საკუთარ თავს თავისუფალ და თანასწორ პიროვნებად აღიქვამენ, მათ უნდა აღიარონ, რომ სიკეთის შესახებ თავიანთი განსხვავებული კონცეფციების განსახორციელებლად, მათ სჭირდებათ ერთი და იგივე პირველადი სიკეთეები, ანუ, ერთი და იგივე ძირითადი უფლებები, თავისუფლებები და შესაძლებლობები, ისევე როგორც ერთი და იგივე უნივერსალური საშუალებები, როგორიცაა შემოსავალი და სიმდიდრე, და თვითპატივისცემის ერთი და იგივე სოციალური საფუძვლები. შედეგად, ისინი შეთანხმდებიან სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციაზე, რომელიც დაადგენს, რომ „ყველა სოციალური პირველადი სიკეთე – თავისუფლება და შესაძლებლობა, შემოსავალი და სიმდიდრე, და თვითპატივისცემის საფუძვლები – თანაბრად უნდა განაწილდეს, თუ რომელიმე ან ყველა ამ სიკეთის უთანასწორო განაწილება არ ემსახურება ყველაზე ნაკლებად უპირატეს მდგომარეობაში მყოფთა ინტერესებს“.³⁸ ასეთია ზოგადი კონცეფცია, რომელიც საფუძვლად უდევს *სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების*, სამართლიანობის ორ პრინციპს: პირველი პრინციპი მოითხოვს, რომ თითოეულ ადამიანს ჰქონდეს თანაბარი უფლება ყველაზე ფართო ძირითად თავისუფლებაზე, რომელიც თავსებადია სხვათა მსგავს თავისუფლებასთან; მეორე პრინციპი კი ადგენს, რომ სიკეთეები უთანასწოროდ უნდა განაწილდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს უთანასწორო განაწილება (ა) ყველაზე მეტ სარგებელს მოუტანს ყველაზე ნაკლებად უპირატეს მდგომარეობაში მყოფთა და (ბ) დაკავშირებულია თანამდებობებთან და პოზიციებთან, რომლებიც სამართლიანი შესაძლებლობის პირობებში ყველასთვის ღიაა.³⁹

სამართლიანობის თეორიასთან შედარებით მთავარი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ახლა ყურადღება გამახვილებულია იმ ფაქტზე, რომ *სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების*, ძირითადი იდეები განიხილება დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო კულტურაში იმპლიციტურად არსებულად ან ლატენტურად, და, შესაბამისად, სამართლიანობის თეორიას ის აღარ განიხილავს რაციონალური არჩევანის თეორიის ნაწილად. როულსი აღიარებს, რომ ეს შეცდომა იყო და აცხადებს: „მე უნდა მეთქვა, რომ სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების კონცეფცია იყენებს რაციონალური არჩევანის მოდელს, რომელიც ექვემდებარება გონივრულ პირობებს, რათა დაახასიათოს მხარეთა მსჯელობა, როგორც თავისუფალი და თანასწორი პირების გამომხატველი... მასში არ ყოფილა მცდელობა, გამომეყვანა სამართლიანობის შინაარსი იმ ჩარჩოდან, რომელიც იყენებს რაციონალურის იდეას, როგორც ერთადერთ ნორმატიულ იდეას“.⁴⁰ როულსი ასევე მიუთითებს, რომ პიროვნების კონცეფცია, რომელიც საწყისი პოზიციაში გვხვდება, არის პოლიტიკური კონცეფცია, მოქალაქეთა კონცეფცია, რომელიც დაკავშირებულია ჩვენს საჯარო იდენტობასთან, და რომ ის არ გულისხმობს თვითი-ს ბუნების შესახებ რაიმე კონკრეტულ ყოვლისმომცველ შეხედულებას.

³⁸ როულსი, *A Theory of Justice*, გვ. 303.

³⁹ იქვე, გვ. 302.

⁴⁰ როულსი, *'Justice as Fairness'*, გვ. 237, შენიშვნა 20.

სიკეთის მიმართ უფლების პრიორიტეტულობა

სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების, ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი არის ის, რომ ის ამტკიცებს უფლების პრიორიტეტულობას სიკეთის მიმართ. ასეთი პრიორიტეტი მიუთითებს, რომ ინდივიდუალური უფლებები არ შეიძლება შეეწიროს საერთო კეთილდღეობას, როგორც ეს უტილიტარიზმის შემთხვევაშია, და რომ სამართლიანობის პრინციპები აწესებს შეზღუდვებს იმაზე, თუ რა არის სიკეთის დასაშვები კონცეფციები, რომელთა განხორციელების უფლება აქვთ ინდივიდებს. რა თქმა უნდა, ამიტომაც, სამართლიანობის პრინციპები უნდა იყოს გამოყვანილი ნებისმიერი კონკრეტული სიკეთის კონცეფციისგან დამოუკიდებლად, რადგან მათ პატივი უნდა სცენ სიკეთის შესახებ არსებული სიმრავლისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო კონცეფციების არსებობას, რათა ისინი მისაღები იყოს ყველა მოქალაქისთვის. როულსი მიიჩნევს, რომ დეონტოლოგიური მიდგომის უპირატესობა ტელეოლოგიურთან შედარებით (რომელიც ამტკიცებს სიკეთის პრიორიტეტულობას და განსაზღვრავს უფლებას, როგორც იმას, რაც მაქსიმალურად ზრდის სიკეთეს) არის ის, რომ ის ერთადერთია, რომელიც უზრუნველყოფს ინდივიდების განსხვავებულობის ადეკვატურ წარმოჩენას და მათი განუყოფელი უფლებების დაცვას. აქედან გამომდინარეობს მისი მტკიცება, რომ *სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება*, არის სამართლიანობის თეორია, რომელიც საუკეთესოდ შეესაბამება თანამედროვე დემოკრატიას.

ვფიქრობ, რომ როულსი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის პრინციპები უნდა იყოს გამოყვანილი ნებისმიერი მორალური, რელიგიური თუ ფილოსოფიური კონცეფციისგან დამოუკიდებლად და ემსახურებოდეს ჩარჩოს, რათა განისაზღვროს, თუ რომელი კონკრეტული სიკეთის კონცეფციაა მისაღები. მაგრამ ამ თეზისის ის არაადეკვატურად იცავს და ეს მას დაუცველს ხდის კომუნიტარისტული კრიტიკის მიმართ. კომუნიტარისტები აპროტესტებენ, რომ ასეთი უფლების პრიორიტეტი ვერ იარსებებს, რადგან მხოლოდ საზოგადოების სპეციფიკურ ტიპში, გარკვეული ინსტიტუტებით, შეიძლება არსებობდეს ინდივიდი უფლებებით, და რომ მხოლოდ იმ საზოგადოებაში მონაწილეობით, რომელიც განსაზღვრავს სიკეთეს გარკვეული გზით, შეგვიძლია შევიძინოთ უფლების განცდა და სამართლიანობის კონცეფცია. როგორც ჩარლზ ტეილორი სწორად აღნიშნავს, „ატომიზმის ყველა ფორმის ძირითადი შეცდომა ის არის, რომ ის ვერ ითვალისწინებს იმას, თუ რა ხარისხით არის თავისუფალი ინდივიდი, თავისი მიზნებითა და მისწრაფებებით, რომლის (იმის, რასაც სამართლიანად იმსახურებს) დაცვასაც ის ცდილობს, თავად შესაძლებელი მხოლოდ გარკვეული სახის ცივილიზაციის ფარგლებში; რომ საჭირო იყო გარკვეული ინსტიტუტებისა და პრაქტიკის, კანონის უზენაესობის, თანასწორი პატივისცემის წესების, საერთო მსჯელობის ჩვევების, საერთო ასოციაციის, კულტურული განვითარების და ა.შ. ხანგრძლივი პროცესი, რათა შექმნილიყო თანამედროვე ინდივიდი“.⁴¹ მას შემდეგ, რაც ვაღიარებთ, რომ უფლებები და სამართლიანობის კონცეფცია ვერ იარსებებენ პოლიტიკური ასოციაციის სპეციფიკური ფორმების წინ და მათგან დამოუკიდებლად – რაც, განსაზღვრებით, გულისხმობს სიკეთის კონცეფციას – ცხადი ხდება, რომ ვერასოდეს იარსებებს უფლების აბსოლუტური პრიორიტეტულობა სიკეთის მიმართ.

⁴¹ ჩარლზ ტეილორი, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, კემბრიჯი 1985, გვ. 309.

ნიშნავს ეს იმას, რომ ამიტომ უარი უნდა ვთქვათ როულის მიერ სამართლიანობის პრიორიტეტულობის და ინდივიდუალური უფლებების დაცვაზე და დავუბრუნდეთ საერთო სიკეთის პოლიტიკას, რომელიც დაფუძნებულია საერთო მორალურ ღირებულებებზე, როგორც ამას მაიკლ სანდელი ამტკიცებს?⁴² აქ ვხვდებით სახიფათო აღრევას, რაც განაპირობებს კომუნიტარისტული კრიტიკის სხვა გაურკვევლობას და რაც, ისეთ ავტორებში, როგორიცაა სანდელი, იწვევს პოლიტიკური ლიბერალიზმის და პლურალიზმის უარყოფას. მისი სათავე მდგომარეობს „საერთო სიკეთის“ პრობლემატურ ცნებაში და მის გავლენაში ეთიკისა და პოლიტიკის ურთიერთობაზე. მოდერნულობის დადგომამდე, საზოგადოება ორგანიზებული იყო სუბსტანციური საერთო სიკეთის ერთიანი იდეის გარშემო, ეთიკა და პოლიტიკა რეალურად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, პოლიტიკა კი დაქვემდებარებული იყო საერთო სიკეთეზე. ინდივიდის გაჩენასთან, ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამოიკვეთა, რელიგიური შემწყნარებლობის პრინციპსა და სამოქალაქო საზოგადოების განვითარებასთან ერთად, გაიმიჯნა პოლიტიკა და ის, რაც მორალის სფეროდ იქცა. მორალური და რელიგიური რწმენა ახლა არის პირადი საკითხი, რომელზეც სახელმწიფოს არ შეუძლია კანონების დაწესება, და პლურალიზმი არის თანამედროვე დემოკრატიის გადამწყვეტი მახასიათებელი, დემოკრატიის ისეთი სახეობისა, რომელიც ხასიათდება სუბსტანციური საერთო სიკეთის არარსებობით.

მაგრამ, თუ როულისი მართალია, როდესაც სურს დაიცვას პლურალიზმი და ინდივიდუალური უფლებები, ის ცდება, როდესაც მიიჩნევს, რომ ასეთი პროექტი მოითხოვს საერთო სიკეთის ნებისმიერი შესაძლო იდეის უარყოფას. რადგან უფლების ის პრიორიტეტულობა, რომელსაც ის იცავს, შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ კონკრეტული პოლიტიკური ასოციაციის კონტექსტში, რომელიც განსაზღვრულია საერთო სიკეთის იდეით; გარდა იმისა, რომ ამ შემთხვევაში ის უნდა გავიგოთ მკაცრად პოლიტიკური თვალსაზრისით, როგორც ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური საერთო სიკეთე, ანუ, ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის, როგორც პოლიტიკური ასოციაციის, პრინციპები – თანასწორობა და თავისუფლება. მეორე მხრივ, არ არის საჭირო პლურალიზმისა და სამართლიანობის პრიორიტეტულობის უარყოფა იმისათვის, რათა მივიღოთ კომუნიტარისტული მიდგომა, რომელიც მიუთითებს ადამიანის, როგორც პოლიტიკური და სოციალური არსების, ხასიათზე, რომლის იდენტობა იქმნება ენის, მნიშვნელობებისა და პრაქტიკის საზოგადოებაში. ამიტომ, სანდელს, როდესაც როულისის ფორმულირების ნაკლოვანებას იყენებს უფლებების პოლიტიკის გასაკრიტიკებლად, აქედან არასწორი დასკვნები გამოაქვს. პირიქით, კომუნიტარისტული პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაცვა სავსებით შესაძლებელია. მართლაც, როულისი ამ მიმართულებით მიდის მას შემდეგ, რაც აღიარა, რომ მისი სამართლიანობის კონცეფცია არის პოლიტიკური კონცეფცია, რომელიც გვეხება ჩვენ, როგორც კონსტიტუციური დემოკრატიის მოქალაქეებს, რომელთა ლატენტური იდეალების ასახვასა და განვითარებასაც ის ცდილობს.

მიუხედავად ამისა, მისი ამჟამინდელი პოზიცია არც ისე თანმიმდევრულია და ის უხერხულად დგას კანტსა და ჰეგელს შორის, როგორც ეს გლასტონმა სწორად აღნიშნა. ის

⁴² მაიკლ სანდელი, *Liberalism and the Limits of Justice*, კემბრიჯი 1982, და 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 7 მაისი 1984. სანდელის უფრო დეტალური კრიტიკისთვის იხილეთ ჩემი სტატია 'American Liberalism and its Communitarian Critics' ამ ტომში.

კვლავ ინარჩუნებს უფლების პრიორიტეტულობას, მაგრამ მისი ახალი აქცენტი მორალური პიროვნების კონცეფციაზე ძირს უთხრის ასეთ პრიორიტეტულობას, რადგან „თუ სამართლიანობა სასურველია, რადგან ის მიზნად ისახავს ჩვენს სიკეთეს, როგორც მორალური პიროვნებებისა, მაშინ სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება, ემყარება სიკეთის სპეციფიკურ კონცეფციას, საიდანაც საბოლოოდ გამომდინარეობს უფლებისა და სამართლიანობის „შეზღუდვები““.⁴³ გლასტონი ამტკიცებს, რომ როულისის გადამუშავებული თეორია ძნელი გასარჩევია იმ პერფექციონიზმისგან, რომელსაც ის კვლავ უარყოფს. „ცხადია, პიროვნების იდეალი ფუნქციონირებს როგორც მორალური მიზანი, ორი თვალსაზრისით. ინდივიდები, რომლებიც ირჩევენ სამართლიანობის პრინციპებს, უპირველეს ყოვლისა, შეეცდებიან შექმნან გარემოებები, რომლებშიც მათ შეუძლიათ თავიანთი მორალური ძალების რეალიზება და გამოხატვა. მეორე, ჩვენ, როგორც დამკვირვებლები, სოციალურ ინსტიტუტებს შევაფასებთ იმის მიხედვით, თუ რამდენად უწყობენ ხელს ისინი ამ ძალების რეალიზაციას და მათ გამოხატვას, და ეს სტანდარტი პრიორიტეტული იქნება ჩვენს სხვა საზრუნავებთან შედარებით“.⁴⁴

ვეთანხმები გლასტონს, რომ როულისის პოზიცია დღეს ძნელად დასაცავია, თუმცა არ ვფიქრობ, რომ გამოსავალი პერფექციონისტული შეხედულების ღიად აღიარებაშია, არამედ, როგორც შევეცდები მოგვიანებით ვაჩვენო, იმ პირობების შექმნაში, რომლებიც მას საშუალებას მისცემს, დააფუძნოს თავისი პოლიტიკური სამართლიანობის კონცეფცია მკაცრად პოლიტიკურ საფუძვლებზე. ეს ჩვენგან მოითხოვს იმის აღიარებას, რომ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმი, თუ ის უნდა იყოს აგნოსტიკური მორალისა და რელიგიის თვალსაზრისით, არ შეიძლება იყოს აგნოსტიკური პოლიტიკური ღირებულებების მიმართ, რადგან, განსაზღვრებით, ის ამტკიცებს პრინციპებს, რომლებიც ქმნიან მის სპეციფიკას, როგორც პოლიტიკური ასოციაციისა, ანუ, თანასწორობისა და თავისუფლების პოლიტიკურ პრინციპებს.

სამწუხაროდ, ძალიან ბევრი ლიბერალი ცდილობს პოლიტიკური ლიბერალიზმის გაიგივებას ნეიტრალურ სახელმწიფოსთან და არ ესმის, რომ ეს არის მცდარი და უკუეფექტის მქონე სტრატეგია. ზოგიერთი, მაგალითად, ჩარლზ ლარმორი, იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ლიბერალური თეორიის ამოცანა სახელმწიფოს ნეიტრალურობის ნეიტრალური დასაბუთების უზრუნველყოფაა.⁴⁵ ამან შეიძლება მხოლოდ გააძლიეროს ლიბერალიზმში პოლიტიკური პრობლემების ადმინისტრაციულ და ტექნიკურ პრობლემებად წარმოჩენის უკვე ისედაც ზედმეტად წარმოდგენილი ტენდენცია, და ის ეთანხმება ნეოკონსერვატორების, მაგალითად, ნიკლას ლუმანის, თეორიებს, რომლებსაც სურთ შეზღუდონ დემოკრატიული გადაწყვეტილებების სფერო, სულ უფრო მეტი სფეროს, თითქოსდა, ნეიტრალური ექსპერტების კონტროლისთვის გადაცემით.

რა თქმა უნდა, როულისი არ იზიარებს ამ პრეტენზიებს ნეიტრალურობაზე და, როგორც ვნახეთ, მისი სამართლიანობის თეორია სულ უფრო მეტად იტვირთება ღირებულებებით.

⁴³ უილიამ ა. გლასტონი, 'Moral Personality and Liberal Theory', Political Theory, ტ. 10, №4, ნოემბერი 1982, გვ. 506.

⁴⁴ იქვე, გვ. 498.

⁴⁵ ჩარლზ ლარმორი, Patterns of Moral Complexity, კემბრიჯი 1987.

რაციონალურის გონივრულისთვის დაქვემდებარებით,⁴⁶ მან მკვეთრად შეზღუდა რაციონალური არჩევანის მიდგომის გამოყენების სფერო. საწყისი პოზიცია აღარ გამოხატავს ნეიტრალიტეტის თვალსაზრისს, არამედ ასახავს დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო კულტურაში იმპლიციტურ იდეალებს, და მხარეები თავიანთ მსჯელობაში ახლა ხელმძღვანელობენ თავიანთი ორი მორალური ძალის გამოყენებით და განვითარებით. უფრო მეტიც, როულსი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ სამართლიანობის თეორიის მიზანი არ არის უბრალოდ *modus vivendi*-ს შექმნა, არამედ სამართლიანობის საერთო პრინციპებზე ნაწილობრივ თანხვედრი კონსენსუსი, რომელიც გულისხმობს პოლიტიკური ღირებულებების რეალიზაციას. მას სურს, გზა გაიკვლიოს „ლიბერალიზმის ჰობსისეულ შტოს – ლიბერალიზმის, როგორც *modus vivendi*, რომელიც უზრუნველყოფილია პირადი და ჯგუფური ინტერესების თანხვედრით, კარგად შემუშავებული კონსტიტუციური მოწყობის კოორდინაციითა და დაბალანსებით – და ლიბერალიზმს შორის, რომელიც დაფუძნებულია ყოვლისმომცველ მორალურ დოქტრინაზე, როგორიცაა კანტის ან მილის დოქტრინა“.⁴⁷

სამართლიანობა და პოლიტიკური

მიუხედავად იმისა, რომ სიმპათიით ვარ განწყობილი როულსის მტკიცების მიმართ, რომ სამართლიანობის კონცეფციის შესამუშავებლად ჩვენს დემოკრატიულ ტრადიციას უნდა დავეყრდნოთ, ნაცვლად იმისა, რომ ვემბდეთ ჩვენი ისტორიული ჩართულობის გარეთ არსებულ თვალსაზრისს, თითქოსდა, „ჭეშმარიტი“ აისტორიული პრინციპების მისაღწევად, მიმაჩნია, რომ მისი მიდგომა არაადეკვატურია. ვფიქრობ, მიზეზი მდგომარეობს პოლიტიკურის არადამაკმაყოფილებელ ცნებაში, რომელსაც მის ნაშრომში ვხვდებით. რამდენადაც პოლიტიკა საერთოდ ფიგურირებს როულსთან, ის დაყვანილია „ინტერესთა პოლიტიკამდე“, ანუ განსხვავებული ინტერესების რეალიზებამდე, რომლებიც განსაზღვრულია კონკურენტული ალტერნატიული დისკურსების მიერ მათი არტიკულაციის გარეშე და მათგან დამოუკიდებლად. მისი სამართლიანობის თეორიის მიზანია ამ რეალიზების რეგულირება შეთანხმებული, ნეიტრალური წესების დადგენით. რა თქმა უნდა, როულსისთვის ამ წესებს აქვს მორალური ხასიათი, ამიტომ მისი კონცეფცია არ არის წმინდად ინსტრუმენტული; პირადი ინტერესის ძიებას უნდა დაუწესდეს მორალური შეზღუდვები. მაგრამ „გონივრულსა“ და „რაციონალურს“ შორის არ რჩება ადგილი რაიმე ჭეშმარიტად პოლიტიკურისთვის, რომლის ბუნებაც შეგვიძლია განვსაზღვროთ მორალის ან ეკონომიკისგან დამოუკიდებლად. ტერმინი შეიძლება იყოს წარმოდგენილი – და სულ უფრო მეტად – მის ნაწერებში, მაგრამ მხოლოდ რაღაც ნეგატიური გზით, რათა განისაზღვროს მორალის ფორმა, რომელიც არ არის დაფუძნებული ყოვლისმომცველ დოქტრინაზე და რომელიც მხოლოდ გარკვეულ სფეროებზე ვრცელდება.

გვეუბნებიან, რომ „სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფციის პირველი თავისებურება ის არის, რომ, მაშინ როდესაც ასეთი კონცეფცია, რა თქმა უნდა, მორალური კონცეფციაა, ის არის

⁴⁶ ეს განსხვავება შემოაქვს როულსს თავის ნაშრომში, „კანტიანური კონსტრუქტივიზმი მორალურ თეორიაში“, რათა დააზუსტოს სოციალური თანამშრომლობის ნებისმიერი ცნების ორი ელემენტი: *გონივრული* გულისხმობს სოციალური თანამშრომლობის პატიოსანი პირობების კონცეფციას და გამოხატავს ორმხრივობისა და ურთიერთხელსაყრელობის იდეას; *რაციონალური* შეესაბამება მეორე ელემენტს და გამოხატავს თითოეული მონაწილის რაციონალური უპირატესობის კონცეფციას.

⁴⁷ როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', გვ. 23.

მორალური კონცეფცია შემუშავებული სუბიექტის სპეციფიკური ტიპისთვის, კერძოდ, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუტებისთვის“ და რომ „მეორე თავისებურება ავსებს პირველს: პოლიტიკური კონცეფცია არ უნდა გავიგოთ, როგორც ზოგადი და ყოვლისმომცველი მორალური კონცეფცია, რომელიც პოლიტიკურ წესრიგზე ვრცელდება“. ⁴⁸ აქამდე არაფერი თქმულა პოზიტიურად პოლიტიკურის სპეციფიკური ბუნების შესახებ. დაბოლოს, როულსი წარმოგვიდგენს სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფციის მესამე თავისებურებას: „ის არ არის ფორმულირებული ზოგადი და ყოვლისმომცველი რელიგიური, ფილოსოფიური ან მორალური დოქტრინის ტერმინებით, არამედ გარკვეული ფუნდამენტური ინტუიციური იდეებით, რომლებიც ლატენტურად არსებობს დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო პოლიტიკურ კულტურაში“. ⁴⁹ ასე რომ, იმის გასაგებად, თუ რა აზრით არის სამართლიანობის კონცეფცია პოლიტიკური, ჩვენ გვრჩება ინტუიციური იდეები. მეორე მხრივ, როგორც მანამდე ვნახეთ, ორი ძირითადი ინტუიციური იდეა, რომლებიდანაც ის იწყებს, არის ის, რომ საზოგადოება სოციალური თანამშრომლობის პატიოსანი სისტემაა და რომ მოქალაქეები თავისუფლები და თანასწორები ორი მორალური ძალის გამო არიან – (1) სამართლიანობის განცდის უნარი და (2) სიკეთის ცნების ქონის უნარი. ⁵⁰ აქ, ცხადია, რომ კვლავ მორალის დისკურსის ფარგლებში ვიმყოფებით და მისი მოქალაქეობის კონცეფცია ძნელად თუ არის პოლიტიკური.

თავისი სამართლიანობის თეორიის მორალურ ფილოსოფიაში შეტანილ წვლილად წარმოჩენის შემდეგ, როულსმა მოგვიანებით განაცხადა, რომ ის უფრო ზუსტად პოლიტიკური ფილოსოფიის ნაწილად უნდა აღგვექვა. ⁵¹ პრობლემა ის არის, რომ როულსი თავიდანვე იყენებდა მსჯელობის ისეთ ხერხს, რომელიც სპეციფიკურია მორალური დისკურსისთვის და რომლის ეფექტი, პოლიტიკის სფეროზე გამოყენებისას, არის მისი დაყვანა კერძო ინტერესებს შორის რაციონალური მოლაპარაკების პროცესამდე, მორალის მიერ დაწესებული შეზღუდვების ფარგლებში. ამგვარად, კონფლიქტები, ანტაგონიზმები, ძალაუფლებრივი ურთიერთობები, დაქვემდებარებისა და რეპრესიის ფორმები უბრალოდ ქრება და ჩვენ ვდგებით ინტერესთა სიმრავლის ტიპურად ლიბერალური ხედვის წინაშე, რომლის რეგულირებაც შესაძლებელია პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებზე მაღლა მდგომი დონის საჭიროების გარეშე და საიდანაც სუვერენიტეტის საკითხი განდევნილია. როგორც კარლ შმიტი აღნიშნავდა: „ლიბერალური ცნებები, როგორც წესი, მოძრაობს ეთიკასა და ეკონომიკას შორის. ამ პოლარობიდან ისინი ცდილობენ გააქრონ პოლიტიკური, როგორც ძალაუფლების დაპყრობისა და რეპრესიების სფერო“. ⁵² პოლიტიკაზე მორალური ენის ტერმინებით აზროვნება, როგორც ამას როულსი აკეთებს, აუცილებლად იწვევს კონფლიქტის, ძალაუფლებისა და ინტერესის მიერ შესრულებული როლის უგულებელყოფას.

ვიტგენშტაინის პერსპექტივიდან მორალურ და პოლიტიკურ დისკურსებს შორის განსხვავებების გაანალიზებისას, ჰანა პიტკინი მიუთითებს, რომ, მაშინ როდესაც ორივე ეხება ადამიანურ ქმედებას, მხოლოდ პოლიტიკური დისკურსი ეხება საჯარო ქმედებას. ერთ-ერთი ყველაზე მთავარი საკითხი, რომელიც აქ სასწორზე დევს, არის კოლექტიური იდენტობის,

⁴⁸ იქვე, გვ. 3.

⁴⁹ იქვე, გვ. 6.

⁵⁰ როულსი, 'Justice as Fairness', გვ. 226 ff.

⁵¹ იქვე, გვ. 224 შენიშვნა 2.

⁵² კარლ შმიტი, The Concept of the Political, რატგერსი 1976, გვ. 71.

„ჩვენ“-ის შექმნა. კითხვაში, „რა უნდა ვქნათ ჩვენ?“, „ჩვენ“ არ არის მოცემული, არამედ პრობლემაა. რადგან პოლიტიკურ დისკურსში ყოველთვის არის უთანხმოება მოქმედების შესაძლო გზების შესახებ, „ჩვენ“-ის იდენტობა, რომელიც უნდა შეიქმნას კოლექტიური მოქმედების სპეციფიკური ფორმით, მართლაც შეიძლება ჩაითვალოს ცენტრალურ საკითხად. პიტკინის აზრით, „მორალური დისკურსი არის პიროვნული დიალოგი; პოლიტიკური დისკურსი ეხება საზოგადოებას, თემს და ადგილი აქვს, ზოგადად, წევრებს შორის. ამრიგად, ის მოითხოვს მრავალფეროვან თვალსაზრისებს, რომლებიდანაც ის უნდა დაიწყოს; და ამ მრავალფეროვანი პერსპექტივების ურთიერთქმედებას, მათ შეჯერებას ერთიან საჯარო პოლიტიკად, თუმცა ეს შეჯერება ყოველთვის დროებითი, ნაწილობრივი და პირობითი იქნება“.⁵³

პოლიტიკური დისკურსი ცდილობს შექმნას ერთიანობის სპეციფიკური ფორმები განსხვავებულ ინტერესებს შორის, მათი დაკავშირებით საერთო პროექტთან და საზღვრის დადგენით, რათა განისაზღვროს ის ძალები, რომლებსაც უნდა დავუპირისპირდეთ, „მტერი“. შმიტი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ „პოლიტიკურის ფენომენი შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ მეგობარ-მტერთა დაჯგუფებების მუდმივად არსებული შესაძლებლობის კონტექსტში, მიუხედავად იმ ასპექტებისა, რომლებსაც ეს შესაძლებლობა გულისხმობს მორალისთვის, ესთეტიკისა და ეკონომიკისთვის“.⁵⁴ პოლიტიკაში საზოგადოებრივი ინტერესი ყოველთვის დებატების საგანია და საბოლოო შეთანხმება ვერასოდეს მიიღწევა; ასეთი სიტუაციის წარმოდგენა ნიშნავს პოლიტიკის გარეშე საზოგადოებაზე ოცნებას. არ უნდა გვქონდეს უთანხმოების აღმოფხვრის იმედი, არამედ მისი შეკავების იმ ფორმებში, რომლებიც პატივს სცემენ ლიბერალურ-დემოკრატიული ინსტიტუტების არსებობას. როგორც პიტკინი ამტკიცებს: „პოლიტიკურ ცხოვრებას სწორედ ის ახასიათებს, რომ ეს არის ერთიანობის, საზოგადოების, მუდმივად შექმნის პრობლემა მრავალფეროვნების, კონკურენტული მოთხოვნებისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერესების კონტექსტში. კონკურენტული მოთხოვნებისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერესების არარსებობის შემთხვევაში, საკითხი არასოდეს შევა პოლიტიკურ სფეროში, რადგან არ არის საჭირო პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღება. მაგრამ იმისათვის, რათა პოლიტიკურმა კოლექტივმა, „ჩვენ“-მა, იმოქმედოს, ეს მუდმივი მოთხოვნები და ინტერესები უნდა გადაწყდეს ისე, რომ კვლავ შეინარჩუნოს კოლექტივი“.⁵⁵

პოლიტიკურის ასეთი ხედვა სრულიად უცხოა როულსისთვის, რომელიც თავისთავად ცხადად იღებს საერთო რაციონალური პირადი ინტერესის არსებობას, რომელზეც მოქალაქეებს, რომლებიც მოქმედებენ როგორც თავისუფალი და თანასწორი მორალური პიროვნებები, შეუძლიათ შეთანხმდნენ და დააფუძნონ სამართლიანობის პრინციპები. როგორც ჩანს, მას სჯერა, რომ უთანხმოებები ეხება მხოლოდ რელიგიურ და ფილოსოფიურ საკითხებს და რომ ამ საკამათო საკითხების თავიდან აცილებით შესაძლებელია კონსენსუსის მიღწევა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იყოს ორგანიზებული საზოგადოების ძირითადი ინსტიტუტები. ის იმდენად არის დარწმუნებული ამ პრობლემის გადაჭრის მხოლოდ ერთი გზის არსებობაში, და იმაში, რომ რაციონალური პიროვნებები, რომლებიც მსჯელობენ

⁵³ ჰანა ფენიჩელ პიტკინი, Wittgenstein and Justice, ბერკლი 1972, გვ. 216.

⁵⁴ შმიტი, გვ. 35.

⁵⁵ პიტკინი, გვ. 215.

გონივრულობის შეზღუდვების ფარგლებში და მოქმედებენ მხოლოდ თავიანთი რაციონალური უპირატესობით, აირჩევენ მის სამართლიანობის პრინციპებს, რომ ერთი ადამიანი საკმარისი იქნებოდა ყველას რაციონალური პირადი ინტერესის გამოსათვლელად. ამ შემთხვევაში მსჯელობის პროცესი ზედმეტია.⁵⁶ პოლიტიკაზე არ მოქმედებს პლურალიზმის არსებობა, რომელიც როულსს ესმის მხოლოდ სიკეთის შესახებ კონცეფციების სიმრავლედ, რომლებსაც ადამიანები კერძო სფეროში ახორციელებენ, რომელიც სრულყოფილად არის გამოყოფილი საჯარო სფეროსგან, სადაც პირად ინტერესზე დაფუძნებული კონსენსუსი მეფობს. ეს არის სრულყოფილი ლიბერალური უტოპია. როგორც აბორტის შესახებ მიმდინარე დაპირისპირებებიც ნათლად აჩვენებს, პლურალიზმი არ ნიშნავს იმას, რომ სიკეთის შესახებ ყველა ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო კონცეფცია მშვიდობიანად თანაარსებობს საჯარო სფეროში ჩარევის მცდელობის გარეშე, და საზღვარი საჯაროსა და პირად შორის არ არის ერთხელ და სამუდამოდ გავლებული, არამედ კონსტრუირებული და მუდმივად ცვალებადია. უფრო მეტიც, „პირად“ საქმეებში ნებისმიერ მომენტში შეიძლება წარმოიშვას ანტაგონიზმები და ამით გახდეს პოლიტიკაზე. ამიტომ, როულსის „კარგად მოწესრიგებული საზოგადოება“ თავად პოლიტიკურის იდეის აღმოფხვრას ემყარება.

როულსთან პოლიტიკური კიდეც ერთი თვალსაზრისით არის გამქრალი: პოლიტიკური, აღიქმება სოციალური ურთიერთობების სიმბოლურ მოწესრიგებად, „პოლიტიკის ღრმა გაგებით, როგორც ადამიანური ურთიერთობების ერთობლიობა მათი რეალური, სოციალური სტრუქტურით, მათი სამყაროს კონსტრუირების უნარით“.⁵⁷ სწორედ ასეთი მიდგომის ფარგლებში, რომელიც გვახსენებს პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკურ ტიპს და იკვლევს საზოგადოების სხვადასხვა ფორმას, „რეჟიმებს“ (ბერძნული *politeia*-ს მნიშვნელობით), შეგვიძლია ნათელი მოვფინოთ როულსის მიერ ღიად დატოვებულ ზოგიერთ პრობლემას. პირველ რიგში, ის, რასაც ის „პლურალიზმის ფაქტს“ უწოდებს, ბევრად მეტია, ვიდრე შემწყნარებლობის პრინციპის მიღების უზრალო შედეგი; ეს არის სიმბოლური მუტაციის გამოხატულება – დემოკრატიული რევოლუცია, აღქმული იერარქიული ტიპის საზოგადოების დასასრულად, რომელიც ორგანიზებული იყო საერთო სიკეთის ერთი სუბსტანციური კონცეფციის გარშემო, დაფუძნებული ბუნებაზე ან ღმერთზე. როგორც კლოდ ლეფორმა აჩვენა, თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოება შემდგარია „როგორც საზოგადოება, რომელშიც ძალაუფლება, კანონი და ცოდნა რადიკალური განუსაზღვრელობის წინაშე დგას, საზოგადოება, რომელიც უკონტროლო თავგადასავლის თეატრად იქცა“.⁵⁸ მთავარის პიროვნებაში განსახიერებული და ტრანსცენდენტურ ინსტანციასთან დაკავშირებული ძალაუფლების არარსებობა გამორიცხავს საბოლოო გარანტიის ან ლეგიტიმაციის წყაროს არსებობას; საზოგადოება აღარ შეიძლება განისაზღვროს ორგანული იდენტობის მქონე

⁵⁶ როულსი აცხადებს: „თავიდანვე ნათელია, რომ რადგან მხარეებს შორის განსხვავებები მათთვის უცნობია და ყველა თანაბრად რაციონალური და ერთმანეთის მსგავს მდგომარეობაშია, თითოეული მათგანი ერთი და იმავე არგუმენტებით არის დარწმუნებული. სწორედ ამიტომ, ასეთ საწყის მდგომარეობაში არჩევანს შეგვიძლია შევხედოთ შემთხვევითობის პრინციპით შერჩეული ერთი ადამიანის თვალთახედვიდან“. (A Theory of Justice, გვ. 139). როგორც ბერნარ მანიინმა აღნიშნა, რასაც როულსი განსჯას უწოდებს, გამოთვლის მარტივი პროცესია. იხილეთ ბ. მანიინი 'Volonté générale ou délibération?'. Le Débat, №33, იანვარი 1985.

⁵⁷ როლან ბარტი, Mythologies, პარიზი 1957, გვ. 230.

⁵⁸ კლოდ ლეფორტი, The Political Forms of Modern Society, ოქსფორდი 1986, გვ. 305.

სუბსტანციად, ხოლო დემოკრატია ხასიათდება „უეჭველობის მარკერების დაშლით“.⁵⁹ თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში აღარ შეიძლება არსებობდეს სუბსტანციური ერთიანობა, დაყოფა კი აღიარებულ უნდა იქნას, როგორც არსებითი. როულსი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ „ჩვენ უნდა დავთმოთ პოლიტიკური თემის იმედი, თუ ასეთ თემში ვგულისხმობთ პოლიტიკურ საზოგადოებას, რომელიც გაერთიანებულია ზოგადი და ყოვლისმომცველი დოქტრინის გარშემო“.⁶⁰ მაგრამ ეს არის სოციალური ურთიერთობების ახალი წესრიგის დამახასიათებელი ნიშანი და არა „პლურალიზმის ფაქტიდან“ გამომდინარე დასკვნა. როულსს რომ ჰქონოდა პოლიტიკურის ასეთი გაგება და შეძლებოდა დემოკრატიული ტრადიციის დანახვა არა როგორც საზიარო მნიშვნელობების, ინსტიტუტებისა და ინტუიციური იდეების მარტივი კოლექციის, არამედ როგორც სოციალურის განწყობის მოდუსის [mode of institution], ის გააცნობიერებდა, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში ვერასოდეს იარსებებდა საბოლოო შეთანხმება სამართლიანობის პრინციპების ერთ კონკრეტულ ნაკრებზე.

მეორე, „ინტუიციური იდეების“ ბუნდოვანი ცნება შეიძლება იმგვარად გადაფორმულირდეს, რომ თანასწორობასა და თავისუფლებას სრულიად განსხვავებული სტატუსი მიენიჭოს. ვეთანხმები როულსს, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის თეორია ფოკუსირებული უნდა იყოს იმ საშუალებებზე, რომელთა მეშვეობითაც თავისუფლება და თანასწორობა ჩვენს ინსტიტუტებში რეალიზდება. თუმცა რეალური საფუძველი იმაში მდგომარეობს, რომ ეს სწორედ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური პრინციპებია. ეს პრინციპები განსაზღვრავს ადამიანებს შორის და მათსა და სამყაროს შორის ურთიერთობების მოწესრიგების გარკვეულ ტიპს; ისინი ანიჭებენ სპეციფიკურ ფორმას დემოკრატიულ საზოგადოებას, აყალიბებენ მის ინსტიტუტებს, პრაქტიკებს, პოლიტიკურ კულტურას; ისინი შესაძლებელს ხდიან გარკვეული ტიპის ინდივიდის კონსტიტუციას, ქმნიან პოლიტიკური სუბიექტურობის სპეციფიკურ ფორმებს და აკონსტრუირებენ იდენტობის კონკრეტულ სახეებს. თუ თანასწორობა და თავისუფლება ჩვენთვის ცენტრალური აღმნიშვნელებია, ეს განპირობებულია იმით, რომ ჩვენ კონსტრუირებულნი ვართ, როგორც სუბიექტები დემოკრატიულ საზოგადოებაში, რომლის რეჟიმმა და ტრადიციამ ეს ღირებულებები სოციალური ცხოვრების ცენტრში დააყენა. პოლიტიკურის, როგორც სოციალურის „დისციპლინური მატრიცის“ (თომას კუნის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ) ასეთი გაგების გარეშე შეუძლებელია გასცდე „საზიარო მნიშვნელობებისა“ და „ინტუიციური იდეების“ ძალიან ბუნდოვან ცნებებს და მათში ნაგულისხმევ ემპირიულ განზოგადებებს.

სამართლიანობა და ჰეგემონია

თავისუფლება და თანასწორობა წარმოადგენს ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკურ პრინციპებს და თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის თეორიის ბირთვს უნდა შეადგენდეს. მაგრამ ამ პრინციპების მრავალი შესაძლო ინტერპრეტაცია არსებობს, სოციალური ურთიერთობების ტიპი, რომლებზეც ისინი უნდა გავრცელდეს და

⁵⁹ კლოდ ლეფორტი, *Democracy and Political Theory*, ოქსფორდი 1988, გვ. 19.

⁶⁰ როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', გვ. 10.

მათი ინსტიტუციონალიზაციის გზა. როულსის მტკიცება, რომ მან იპოვა ამ საკითხის რაციონალური გადაწყვეტა, დაუყოვნებლივ უნდა უარყვოთ. რადგან ვერ იარსებებს გადაწყვეტა, რომელიც უზრუნველყოფდა უდავო და „საჯაროდ აღიარებულ თვალსაზრისს, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია შეამოწმოს ერთმანეთის წინაშე, არის თუ არა მათი პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტები სამართლიანი“.⁶¹ სწორედ თანამედროვე დემოკრატიის მახასიათებელია სოციალური წესრიგის ასეთი საბოლოო ფიქსაციის შეფერხება და დისკურსისთვის საბოლოო ნაკერის დადების შესაძლებლობის გამორიცხვა. სხვადასხვა დისკურსი, მართლაც, შეეცდება დომინირებას დისკურსულობის ველზე და შექმნის საკვანძო წერტილებს არტიკულაციის პრაქტიკის მეშვეობით, მაგრამ მათ მნიშვნელობის ფიქსაცია მხოლოდ დროებით შეუძლიათ.

თანამედროვე პოლიტიკისთვის დამახასიათებელი ბრძოლის ნაწილია გარკვეული წესრიგის დამყარება, სოციალური ურთიერთობების ფიქსირება საკვანძო წერტილების გარშემო, მაგრამ წარმატებები, ანტაგონისტური ძალების მუდმივობის გამო, აუცილებლად ნაწილობრივი და არამყარია. დისკურსები სამართლიანობის შესახებ ამ ბრძოლის ნაწილია, რადგან, თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების კონკურენტული ინტერპრეტაციების შეთავაზებით, ისინი უზრუნველყოფენ სხვადასხვა ტიპის მოთხოვნების ლეგიტიმაციის საფუძვლებს, ქმნიან იდენტიფიკაციის კონკრეტულ ფორმებს და აყალიბებენ პოლიტიკურ ძალებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ კონკრეტული ჰეგემონიის დამყარებაში და მოცემულ მომენტში „მოქალაქეობის“ მნიშვნელობის კონსტრუირებაში. წარმატებული ჰეგემონია ნიშნავს ფარდობითი სტაბილიზაციის პერიოდს და ფართოდ გაზიარებული „სადი აზრის“ შექმნას, მაგრამ ასეთი ნაწილობრივ თანხმედრი კონსენსუსი უნდა განვასხვავოთ რაციონალური შეთანხმების არქიმედეს წერტილისგან, რომელსაც როულსი ეძებს. ნაცვლად იმისა, რომ უზრუნველყოს სამართლიანობის პრობლემის საბოლოო, რაციონალური გადაწყვეტა – რომელიც თანამედროვე დემოკრატიაში აუცილებლად რჩება მუდმივ, გადაუჭრელ საკითხად – *სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება*, არის მხოლოდ ერთი შესაძლო ინტერპრეტაცია თანასწორობისა და თავისუფლების პოლიტიკური პრინციპებისა. რა თქმა უნდა, ეს პროგრესული ინტერპრეტაციაა და ნეოლიბერალიზმის აგრესიული ხელახალი მომძლავრებისა და მისი თავდასხმების კონტექსტში სოციალური უფლებების დაცვასა და თანასწორობის სფეროს გაფართოებაზე, როულსის განზრახვები საქებარია. მაგრამ ის უნდა განვიხილოთ მიმდინარე დებატებში მონაწილედ და არ შეიძლება მას პრეტენზია ჰქონდეს პრივილეგიურულ სტატუსზე მეტ-ნაკლებად რადიკალური სხვა ინტერპრეტაციების მიმართ. რაციონალური არჩევანის პროცედურაზე გაკეთებულ აქცენტს შეიძლება ჰქონდეს რიტორიკული ღირებულება – არსებული ინტელექტუალური კონტექსტის გათვალისწინებით – და შეიძლება პოლიტიკური ეფექტიც კი ჰქონდეს, მაგრამ ეს ობიექტურობის გარანტია არ არის.

როულსი დაადანაშაულებს სამართლიანობის თანასწორობამდე დაყვანაში და ისეთი ეგალიტარული ხედვის წარმოდგენაში, რომელიც შორს არის შეერთებულ შტატებში დომინანტური საზიარო მნიშვნელობების ერთგულებისგან. მაგრამ საქმე ეს არ არის; პრობლემა არ არის ის, თუ რამდენად კარგად ასახავს ის ამერიკელების რეალურ ღირებულებებს, რადგან რეალურად ამოცანა მათი ტრანსფორმაციაა. როგორც ჯონ შაარი

⁶¹ როულსი, 'Justice as Fairness', გვ. 229.

ამტკიცებდა, როულსი გვთავაზობს „თანასწორობის ჩვენი სამუშაო დეფინიციის ფუნდამენტურ ცვლილებას და მას სურს, გადაუხვიოს შესაძლებლობათა თანასწორობის ჩვენი ამჟამინდელი გაგებისგან“.⁶² ის გვთავაზობს ახალ არტიკულაციას, რომელსაც შეუძლია – წარმატების შემთხვევაში – ხელახლა განსაზღვროს ლიბერალური დემოკრატიების „საღი აზრი“ და ახალი მნიშვნელობა შესძინოს მოქალაქეობას. მე მჯერა, რომ ეს მნიშვნელოვანი ამოცანაა და რომ დღეს გვჭირდება სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია, რომელსაც შეუძლია დემოკრატიულ ძალებს იდენტიფიკაციის პოლუსი შესძინოს, ისევე როგორც მოქალაქეობის ახალი ენა, რათა დავუპირისპიროდეთ ჰაიეკის ან ნოზიკის ტიპის ინდივიდუალისტურ კონცეფციებს, რომლებიც ეფექტიანობას ან ინდივიდუალურ თავისუფლებას ეფუძნება.

მაგრამ თუ ვთანხმდებით, რომ როულსის თეორიას ამ კუთხით უნდა მივუდგეთ, ჩნდება მთავარი კითხვა - რამდენად ეფექტიანად შეასრულებს ის ამ როლს? დისკურსი, რომელიც მიზნად ისახავს არტიკულაციის ახალი ფორმების შექმნას, იმით უნდა შემოწმდეს, თუ რამდენად ახერხებს აღიარებულ პრინციპებსა და აქამდე არარტიკულირებულ მოთხოვნებს შორის კავშირის დამყარებას. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოახერხებს ახალი სუბიექტური პოზიციების კონსტრუირებას, შეძლებს ის რეალური გავლენის მოხდენას ადამიანების პოლიტიკურ იდენტობებზე. მე მრჩება შთაბეჭდილება, რომ, ამ თვალსაზრისით, *სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების* შანსები არც ისე დიდია. ეს არის თეორია, რომელიც შემუშავებულია „დიდი საზოგადოების“ ეპოქაში და მიმართულია დემოკრატიული პოლიტიკის იმ ტიპისკენ, რომელიც შემდგომ ათწლეულებში ჩანაცვლდა. გაჩნდა ახალი პოლიტიკური სუბიექტები, შეიქმნა იდენტობებისა და თემების ახალი ფორმები და ნაკლებად სავარაუდოა, რომ სამართლიანობის ტრადიციული სოციალ-დემოკრატიული კონცეფცია, რომელიც ექსკლუზიურად ეკონომიკურ უთანასწორობებზეა ორიენტირებული, შეძლებს ახალი სოციალური მოძრაობების წარმოსახვის დაპყრობას. სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია, რომელიც მცირე ადგილს უთმობს ქალთა მოძრაობაში, გეი მოძრაობაში, ეკოლოგიურ და ანტიბირთვულ მოძრაობასა და სხვადასხვა ანტიინსტიტუციონალურ მოძრაობაში გამოვლენილ ახალ მოთხოვნებს, მაშინ როდესაც მიზნად ისახავს ჩვენს დემოკრატიულ კულტურაში არსებული თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეალების დაცვას და გადრმავებას, ვერ შეძლებს შექმნას ნაწილობრივ თანმხვედრი კონსენსუსი, რომელიც აუცილებელია ახალი ჰეგემონიის დასამყარებლად. ასევე უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ახალი იდეოლოგიური ველი განისაზღვრა მემარჯვენეების თავდასხმებით სახელმწიფო ინტერვენციასა და ბიუროკრატიზაციაზე და მის დეკონსტრუქციას ესაჭიროება დისკურსული სტრატეგია, რომელსაც შეუძლია უზრუნველყოს ანტისახელმწიფოებრივი წინააღმდეგობებისთვის არტიკულაციის ახალი ფორმები. როულსის ხარვეზები ამ მხრივ მეტისმეტად აშკარაა, რადგან მისი სამართლიანობის თეორია გულისხმობს სახელმწიფოს დიდ ჩარევას.

მაიკლ უოლცერი თავის წიგნში, „სამართლიანობის სფეროები“, გვთავაზობს სამართლიანობის პლურალისტურ კონცეფციას, რომელიც, ჩემი აზრით, უკეთ შეესაბამება დღეს ეგალიტარული იდეალის დაცვას და უფრო მგრძნობიარეა ამჟამინდელი პოლიტიკური ბრძოლების მიმართ. უოლცერი აკრიტიკებს „მარტივი თანასწორობის“ იდეალს, რადგან ის მოითხოვს

⁶² ჯონ შარი, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Books, 1981, გვ. 214.

სახელმწიფოს მუდმივ ჩარევას და ამტკიცებს, რომ „თანასწორობა არ შეიძლება იყოს ჩვენი პოლიტიკის მიზანი, თუ ჩვენ არ შეგვიძლია მისი აღწერა ისე, რომ დაგვიცვას პოლიტიკის თანამედროვე ტირანიისგან, პარტიის/სახელმწიფოს დომინირებისგან“.⁶³ რთული თანასწორობის გადაწყვეტა, რომელსაც ის გვთავაზობს, მიზნად ისახავს ამ პრობლემების თავიდან აცილებას სამართლიანობის სხვადასხვა სფეროს ერთმანეთისგან გამიჯვნით, მათი შესაბამისი გამანაწილებელი პრინციპებით. ის აცხადებს, რომ სამართლიანობის პრინციპები ფორმით პლურალისტური უნდა იყოს და რომ სხვადასხვა სიკეთე სხვადასხვა პროცედურის შესაბამისად და სხვადასხვა აგენტის მიერ უნდა განაწილდეს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ უოლცერი უშუალოდ არ ეხება ახალი მოძრაობების მოთხოვნების მიერ დასმულ საკითხს, მისი ზოგადი მიდგომა შეიძლება სასარგებლო იყოს ამ პრობლემების გადასაჭრელად, რადგან, როულისგან განსხვავებით, ის გვთავაზობს პლურალისტურ ჩარჩოს, რომელიც დემოკრატიული პოლიტიკის ამჟამინდელ ეტაპზე უმნიშვნელოვანესია სამართლიანობის ადეკვატური თეორიისა და მოქალაქეობის კონცეფციის ფორმულირებისთვის.

პოლიტიკური ფილოსოფია საფუძვლების გარეშე

მიუხედავად თავისი ნაკლოვანებებისა, როულის სამართლიანობის თეორია სვამს მთელ რიგ ძალიან მნიშვნელოვან კითხვებს პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის. ის ფაქტი, რომ თავად ვერ პასუხობს დამაკმაყოფილებლად ამ კითხვებს, მიუთითებს ლიბერალური მიდგომის შეზღუდვებზე და გვიჩვენებს გამოსავლისკენ მიმავალ გზას. როულის დიდი დამსახურებაა იმაზე მითითება, რომ თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებებში, სადაც აღარ არსებობს ერთიანი სუბსტანციური საერთო სიკეთე და სადაც პლურალიზმი ცენტრალურია, სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია არ შეიძლება გამოგვეყვადეს სიკეთის შესახებ რომელიმე კონკრეტული რელიგიური, მორალური ან ფილოსოფიური კონცეფციიდან. დღეს უნდა უარვყოთ პოლიტიკური თემის იდეა, რომელიც გაერთიანებულია ობიექტური მორალური წესრიგით, რისკენაც ისწრაფვის ზოგიერთი კომუნიტარისტი, მაგალითად, სანდელი.

უფლების პრიორიტეტულობა სიკეთის მიმართ მხოლოდ ამას რომ ნიშნავდეს, ის დავის საგანი არ იქნებოდა. პრობლემა ის არის, რომ როულის ვერ იღებს იმას, რომ უფლების ასეთი პრიორიტეტულობა არის სოციალური ურთიერთობების სიმბოლური მოწესრიგების შედეგი, რომელიც დამახასიათებელია ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმისთვის და, შესაბამისად, გამომდინარეობს სიკეთის იდეიდან, რომელიც კონსტიტუირებულია იმ პოლიტიკური პრინციპებით, რომლებიც განსაზღვრავენ მას, როგორც პოლიტიკურ ასოციაციას. ვფიქრობ, მიზეზი ორმხრივია. როგორც უკვე აღვნიშნე, პოლიტიკური, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, არ არის როულისთან და თავად რეჟიმის, როგორც *politeia*-ს ცნება, გამორიცხულია; მეორეც, მისი დაფუძნება სუბიექტის ლიბერალურ ინდივიდუალისტურ კონცეფციაზე ხელს უშლის მას, იფიქროს სუბიექტზე, როგორც დისკურსულად კონსტიტუირებულზე იმ მრავალრიცხოვანი ენობრივი თამაშების მეშვეობით, რომლებშიც სოციალური აგენტი მონაწილეობს. სუბიექტი როულისთან რჩება საწყისად, ის არსებობს იმ სოციალური ურთიერთობებისგან დამოუკიდებლად, რომლებშიც ის ჩაწერილია.

⁶³ მაიკლ უოლცერი, *Spheres of Justice*, ნიუ-იორკი, 1983, გვ. 316.

რა თქმა უნდა, ის ახლა დაჟინებით ამტკიცებს, რომ რასაც საწყის პოზიციაზე ამბობს, გვეხება მხოლოდ ჩვენ, როგორც მოქალაქეებს, და რომ ეს არ გულისხმობს თვითი-ს სრულფასოვან თეორიას. მაგრამ პრობლემა ის არის, რომ ისიც კი, თუ როგორ იხმობს ის ჩვენს ბუნებას, როგორც მოქალაქეებისას, არაადეკვატურია და არ აღიარებს, რომ გარკვეული ტიპის მოქალაქეობა მოცემული პრაქტიკების, დისკურსებისა და ინსტიტუტების შედეგია. როულისისთვის თანასწორობა და თავისუფლება არის ადამიანთა, როგორც მორალურ პიროვნებათა, თვისებები. დვორკინისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ, რომელიც მას ბუნებით უფლებებზე დაფუძნებულად მიიჩნევს,⁶⁴ ის ამტკიცებს, რომ *სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება*, არ არის „უფლებებზე დაფუძნებული“, არამედ „კონცეფციაზე დაფუძნებული“ ან „იდეალზე დაფუძნებული“ თეორია, რადგან ემყარება ინტუიციურ იდეებს, რომლებიც ასახავენ დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო კულტურაში იმპლიციტურ ან ლატენტურ იდეალებს.⁶⁵ მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამ ინტუიციურ იდეებს არასოდეს ენიჭება რაიმე კონკრეტული სტატუსი და არც რაიმე კავშირშია რეჟიმის პრინციპებთან. არასოდეს არის მოცემული ახსნა, თუ რატომ გვაქვს ეს იდეები. როგორც ჩანს, როულისი უარყოფს „ბუნებითი უფლებების“ იდეას, თუმცა ვერ ეგუება იმას, რომ მხოლოდ როგორც გარკვეული ტიპის პოლიტიკური თემის მოქალაქეებს, გვაქვს უფლებები; ამიტომ, მთელი მისი კონცეფცია ვაკუუმში არსებობს.

ვფიქრობ, ის ცდილობდა, დაშორებოდა უნივერსალისტურ, ინდივიდუალისტურ და ბუნებითი უფლებების ტიპის ლიბერალურ დისკურსს, მაგრამ ჯერ ვერ შეძლო მისი ჩანაცვლება დამაკმაყოფილებელი ალტერნატივით, რადგან არ შეუძლია ადამიანის არსებობის კოლექტიური ასპექტის, როგორც მაკონსტიტუირებელის, გააზრება. ინდივიდი რჩება *terminus a quo* და *terminus ad quem*, და ეს ხელს უშლის მას პოლიტიკურის კონცეპტუალიზაციაში. ვფიქრობ, სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიგოთ მის მიერ პოლიტიკური დისკურსის მორალურ დისკურსთან აღრევა და ისეთი ცენტრალური პოლიტიკური ცნებების უგულებელყოფა, როგორებიცაა ძალაუფლება, კონფლიქტი, დაყოფა, ანტაგონიზმი და სუვერენიტეტი, ისევე როგორც ღირებულებები, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია კოლექტიური მოქმედებით.

შედეგად, ის, რასაც როულისი წარმოგვიდგენს პოლიტიკურ ფილოსოფიად, უბრალოდ მორალური ფილოსოფიის სპეციფიკური ტიპია, საჯარო მორალი საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურის მოსაწესრიგებლად. მართლაც, ის ამტკიცებს, რომ „განსხვავება სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციებსა და სხვა მორალურ კონცეფციებს შორის არის მასშტაბის საკითხი; ანუ იმ სუბიექტების დიაპაზონი, რომლებზეც ვრცელდება კონცეფცია, და რაც უფრო ფართოა შინაარსი, მით უფრო ფართო დიაპაზონს მოითხოვს“.⁶⁶ სწორედ აქ მდგომარეობს პრობლემა, რადგან მე მჯერა, რომ განსხვავება უნდა იყოს ბუნებითი და არა მხოლოდ მასშტაბის. თანამედროვე პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ უნდა მოახდინოს პოლიტიკური ღირებულებების არტიკულირება, იმ ღირებულებებისა, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია კოლექტიური მოქმედებით და პოლიტიკური ასოციაციისადმი საერთო

⁶⁴ რონალდ დვორკინი, *Taking Rights Seriously*, ჰარვარდი, 1977, თავი 6.

⁶⁵ როულისი, „სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება“, გვ. 236.

⁶⁶ ჯონ როულისი, „უფლების პრიორიტეტულობა და სიკეთის იდეა“, *Philosophy and Public Affairs*, ტ. 17, №4, შემოდგომა 1988, გვ. 252.

კუთვნილებით. მისი შესწავლის საგანია პოლიტიკურის ეთიკა, რომელიც უნდა განვასხვავოთ მორალისგან.

მაგრამ როულის კონცეფცია სწორედაც რომ გამორიცხავს პოლიტიკური ფილოსოფიის ასეთ გაგებას: მასში არ არის ადგილი პოლიტიკური საერთო სიკეთის ცნებისთვის, არ არის ადგილი მოქალაქეობის ჭეშმარიტად პოლიტიკური განსაზღვრისთვის, მოქალაქეების წარმოდგენა, შეუძლია მხოლოდ როგორც თავისუფალი და თანასწორი მორალური პიროვნებებისა, რომლებიც ჩართულნი არიან სოციალური თანამშრომლობის პატიოსან პირობებში. აქ მისი კომუნიტარისტი კრიტიკოსები, რომლებსაც სურთ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის იდეალების აღორძინება, მართლმაც არიან. ასეთ ტრადიციას შეუძლია დაგვეხმაროს პოლიტიკური მონაწილეობისთვის ღირსების დაბრუნებაში და გავცდეთ ლიბერალურ კონცეფციას, რომელსაც მოქალაქეობის მხოლოდ უფლებების ან მორალური ძალების ფლობასთან გაიგივება შეუძლია.

მიუხედავად ამისა, არსებობს საფრთხე, რომელსაც თავი უნდა ავარიდოთ; ჩვენ არ შეგვიძლია დავუბრუნდეთ პრემოდერნულ კონცეფციას და შევწიროთ ინდივიდი მოქალაქეს. მოქალაქეობის თანამედროვე კონცეფციამ პატივი უნდა სცეს პლურალიზმს და ინდივიდუალურ თავისუფლებას; მორალური თემის ხელახლა შემოღების, *universitas*-თან დაბრუნების ყოველი მცდელობა უარსაყოფია. თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოცანა, როგორც მე მესმის, არის ის, რომ მოგვაწოდოს ენა, რომლითაც შევძლებთ ინდივიდუალური თავისუფლების არტიკულირებას პოლიტიკურ თავისუფლებასთან ერთად, რათა შევექმნათ ახალი სუბიექტური პოზიციები და განსხვავებული მოქალაქეთა იდენტობები. მე მიმაჩნია, რომ სამართლიანობის თეორიას მნიშვნელოვანი როლი აქვს შესასრულებელი ასეთ მცდელობაში, რადგან, როგორც არისტოტელე აღნიშნავდა, „სამართლიანობის საერთო გაგებაში მონაწილეობა ქმნის *polis*-ს“.⁶⁷ მიუხედავად ამისა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თანამედროვე პირობებში ყველაზე მეტი, რისკენაც შეიძლება მიისწრაფოდეს სამართლიანობის თეორია, არის ჰეგემონიის განმტკიცება, საზღვრის დადგენა, იდენტიფიკაციის პოლუსის უზრუნველყოფა მოქალაქეობის გარკვეული კონცეფციის გარშემო, მაგრამ ისეთ ველში, რომელიც აუცილებლად გაჟღენთილია ანტაგონიზმებით, სადაც მას დაუპირისპირდებიან მოწინააღმდეგე ძალები და კონკურენტული განსაზღვრებები.

პოლიტიკური ფილოსოფია თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში არ უნდა იყოს საფუძვლების ძიება, არამედ იმ ენის შემუშავება, რომელიც უზრუნველყოფს ჩვენი სოციალური ურთიერთობების მეტაფორულ ხელახალ აღწერას. დემოკრატიული იდეალის, თავისუფლებისა და თანასწორობის, სხვადასხვა ინტერპრეტაციის შემოთავაზებით, ის არ მოგვაწვდის მეტაფიზიკურ საფუძვლებს ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმისთვის (ისინი არ შეიძლება არსებობდნენ და მას არც სჭირდება ისინი), მაგრამ მას შეუძლია დაგვეხმაროს დემოკრატიის დაცვაში დემოკრატიული პრაქტიკის გადრმავებისა და გაფართოების გზით, ახალი სუბიექტური პოზიციების შექმნით დემოკრატიული მატრიცის ფარგლებში.

⁶⁷ არისტოტელე, *პოლიტიკა*, წიგნი I, თავი II, 1253a15.

როულსის სამართლიანობის თეორია – მიუხედავად იმისა, რომ ის ამას სრულად არ აცნობიერებს – მიეკუთვნება ასეთ ბრძოლას და, მიუხედავად ყველა თავისი შეზღუდვისა, მასში ბევრი რამ არის ღირებული დემოკრატიის წინსვლისთვის. მისი პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაცვა უნდა გადაფორმულიდეს ისეთ დისკურსში, რომელიც მას დააკავშირებს კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიის ზოგიერთ თემასთან და სამოქალაქო რესპუბლიკური ტრადიციის პოლიტიკის დაფასებასთან. არისტოტელესეული აზრის აღიარება, რომ ადამიანი არის *zoon politikon*, არ გვავალდებულებს აუცილებლად მივიღოთ ტელეოლოგიური და ესენციალისტური კონცეფცია. რამდენიმე თანამედროვე თეორიული მიმდინარეობა თანხმდება იმაზე, რომ ენობრივ თემში მონაწილეობა არის ადამიანის იდენტობის კონსტრუქციის *sine qua non* და გვადლეკს საშუალებას, ჩამოვყალიბოთ ადამიანის სოციალური და პოლიტიკური ბუნება არაესენციალისტური გზით. ამიტომ, შესაძლებელი უნდა იყოს პლურალიზმის დაცვისა და უფლების პრიორიტეტულობის შეთავსება, რაც დამახასიათებელია თანამედროვე დემოკრატიისთვის, პოლიტიკურის ხელახალ დაფასებასთან, გაგებული როგორც კოლექტიური მონაწილეობა საჯარო სფეროში, სადაც ხდება ინტერესების დაპირისპირება, კონფლიქტების მოგვარება, დაყოფის გამოვლენა, დაპირისპირებების დადგმა და, ამ გზით – როგორც მაკიაველიმ პირველმა შენიშნა – თავისუფლების უზრუნველყოფა.

ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შესახებ

1964 წელს, ესეში სათაურით, „პოსტლიბერალური დემოკრატია?“, ც. ბ. მაკფერსონი ამტკიცებდა, რომ საჭირო იყო დემოკრატიის ისეთი თეორიის შემუშავება, რომელიც გაწყვეტდა დამყარებულ კავშირებს ადამიანის თვითრეალიზაციის ლიბერალურ ეთიკურ პრინციპსა და კაპიტალისტურ საბაზრო ეკონომიკას შორის. ის წერდა: „ორმოცდაათი წლის წინ მსოფლიო თითქმის მთლიანად დასავლური ლიბერალურ-დემოკრატიული კაპიტალისტური საზოგადოებების სფეროს წარმოადგენდა. მათი ეკონომიკები და თეორიები ტრიუმფს ზეიმობდნენ. მას შემდეგ მსოფლიოს ორმა მესამედმა უარყო ლიბერალურ-დემოკრატიული საბაზრო საზოგადოება, როგორც პრაქტიკაში, ისე თეორიაში“.⁶⁸ სამწუხაროდ, ოცდახუთი წლის შემდეგ, ქარმა თითქოს საპირისპირო მიმართულებით დაუბერა. ლათინური ამერიკიდან აღმოსავლეთ ევროპამდე ბაზარი სულ უფრო მეტად არის წარმოდგენილი, როგორც აუცილებელი პირობა წარმატებული დემოკრატიზაციისთვის და ის ცენტრალური სიმბოლო გახდა მათთვის, ვინც ‘პოსტკომუნისტური დემოკრატიის’ შესაქმნელად იბრძვის.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ მაკფერსონი ცდებოდა, როცა მოითხოვდა იმ იდეოლოგიის განვითარებას, რასაც ის ‘ლიბერალ-დემოკრატიულ სოციალიზმს’ უწოდებდა. ვფიქრობ, რომ დღეს ასეთი თეორია უფრო საჭიროა, ვიდრე ოდესმე. იმ დროს, როცა ვხედავთ ახალი პოლიტიკური კონფიგურაციის დასაწყისს, სადაც მემარცხენე ლიბერალები და პოსტმარქსისტები ერთმანეთთან იმედისმომცემ დიალოგში შედიან, მაკფერსონი უდავოდ მნიშვნელოვანი საორიენტაციო წერტილია. მის თეზისს, რომ ლიბერალური დემოკრატიის ეთიკური ღირებულებები გვაწვდის სიმბოლურ რესურსებს, რათა ბოლომდე მივიყვანოთ

⁶⁸კროუფორდ ბრუ მაკფერსონი, "Democratic Theory: Essays in Retrieval", ოქსფორდი 1973, გვ. 183.

ბრძოლა რადიკალური ლიბერალური დემოკრატიისთვის, დღეს მრავალი მემარცხენე ძალა იზიარებს, რომელთა მიზანია დემოკრატიული რევოლუციის გაფართოება და გაღრმავება. მართლაც, მაკფერსონის რწმენა ლიბერალური დემოკრატიული იდეალის რადიკალური პოტენციალისადმი საერთოა ჩვენთვის, ვისაც სოციალიზმის რადიკალური და პლურალური დემოკრატიის ტერმინებში გადააზრება გვწადია.

მიუხედავად ამისა, მაკფერსონის მიდგომასთან დაკავშირებით არსებობს გარკვეული პრობლემები, რომლებიც მსურს გამოვყო მისი პოზიციის სხვა ლიბერალ-დემოკრატიულ სოციალისტთან, ნორბერტო ბობიოსთან შედარებით. ბობიო და მაკფერსონი იზიარებენ ერთგულებას ლიბერალური დემოკრატიის ტრადიციის უფრო რადიკალური მიმართულებით გაგრძელებისადმი. მათ სურთ დაიცვან ლიბერალური პრინციპები დემოკრატიული კონტროლის ფარგლების გაფართოებისას და მიიჩნევენ, რომ მემარცხენეებისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხია ისეთი სოციალიზმის მიღწევა, რომელიც თავსებადია ლიბერალურ დემოკრატიასთან. თუმცა, არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებები იმაში, თუ როგორ ხედავენ ისინი ასეთ ლიბერალ-დემოკრატიულ სოციალიზმს. მიუხედავად იმისა, რომ ბობიო ეთანხმება, რომ საჭიროა მონაწილეობის უფრო მაღალი დონე, მისი მოდელი არ არის მონაწილეობითი დემოკრატია და ის არ აქცევს ისეთ დიდ ყურადღებას პირდაპირ დემოკრატიაზე, როგორც მაკფერსონი. ბობიო ასევე არ იზიარებს იმ აზრს, რომ დეფიციტი [scarcity] შეიძლება ოდესმე დაიძლიოს და რომ ჩვენ შეგვიძლია გადავლახოთ ლიბერალიზმის ინდივიდუალისტური წანამძღვრები. მისთვის გამოსავალი მდგომარეობს იმაში, რომ ეს პრინციპები დაუკავშირდეს განაწილებითი სამართლიანობის იდეას, როგორც ეს როულსის ტიპის 'სოციალურ კონტრაქტშია', სადაც სოციალური უფლებები უდევს საფუძვლად თანასწორობას, რომელიც საჭიროა თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის.⁶⁹ მაკფერსონი იცავს ლიბერალური დემოკრატიის იდეალებს და მის ეთიკურ პრინციპებს, მაგრამ ძალიან კრიტიკულად აფასებს მის ინსტიტუტებს. თავის მხრივ, ბობიო იცავს ამ ინსტიტუტებს და მიზნად ისახავს მათ ადაპტირებას, რათა გზა გაეხსნას მეტ თანასწორობასა და დემოკრატიულ ანგარიშვალდებულებას. ერთი შეხედვით, მათ შორის განსხვავება კლასიკურ განსხვავებას ჰგავს დემოკრატიული სოციალიზმის ერთგვარ ევროკომუნისტურ ფორმასა და სოციალურ დემოკრატიაზე შორის. თუმცა უფრო და უფრო ვხვდებით, რომ მას შემდეგ, რაც რეფორმისა და რევოლუციის დიქტომია უკან მოვიტოვეთ, ასეთი გაყოფა აღარ არის დიდად სასარგებლო. თუ ლიბერალურ-დემოკრატიული ჩარჩოსადმი ერთგულებას სერიოზულად მივიღებთ, მაშინ მხოლოდ დემოკრატიზაციის სხვადასხვა სტრატეგია შეიძლება არსებობდეს, რომლებიც მათი მიზნების მიხედვით უნდა შეფასდეს. ამ თვალსაზრისით, ბობიო ხშირად უფრო რადიკალური ჩანს, ვიდრე მაკფერსონი, რომელიც „ახალი სოციალური მოძრაობების“ მოთხოვნების საზიანოდ ზედმეტად ექსკლუზიურ აქცენტს სვამს ეკონომიკურ კლასობრივ ურთიერთობებზე. ამის გამო, მას სათანადოდ არ ესმის, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია დომინაციის ურთიერთობებთან დაპირისპირება, თვითგანვითარების თანაბარი უფლებების ლიბერალური პრინციპის რეალიზებისთვის. ბობიო, პირიქით, აცნობიერებს, რომ დემოკრატიზაციის პროცესი უნდა გავრცელდეს პოლიტიკური ურთიერთობების სფეროდან ყველა სოციალურ ურთიერთობაზე – გენდერზე, ოჯახზე, სამუშაო ადგილზე, სამეზობლოზე, სკოლაზე და ასე შემდეგ. შესაბამისად, მისთვის პრობლემა მდგომარეობს სახელმწიფოს დემოკრატიზაციის საზოგადოების

⁶⁹ნორბერტო ბობიო, "The Future of Democracy", ოქსფორდი 1987, გვ. 131–37.

დემოკრატიზაციასთან შერწყმაში. ის აღნიშნავს: „დღეს, თუ საჭიროა დემოკრატიული პროგრესის ინდიკატორი, მას ვერ გამოვავლენთ იმით, რამდენ ადამიანს აქვს ხმის მიცემის უფლება, არამედ იმით, თუ რამდენი კონტექსტია იმ პოლიტიკის მიღმა, სადაც ხმის მიცემის უფლება ხორციელდება. ეს ლაკონური, მაგრამ ეფექტიანი გზაა იმის სათქმელად, რომ ამა თუ იმ ქვეყანაში მიღწეული დემოკრატიზაციის შეფასების კრიტერიუმი აღარ უნდა იყოს ის, თუ „ვინ“ აძლევს ხმას, არამედ, „სად“ შეუძლიათ მათ ხმის მიცემა“.⁷⁰

მიუხედავად იმისა, რომ მჯერა, რომ ბოზიო მართალია, რომ დემოკრატიზაციის პროცესი არ უნდა განიხილებოდეს მხოლოდ წარმომადგენლობითი დემოკრატიიდან პირდაპირ დემოკრატიაზე გადასვლად, ვფიქრობ, რომ ის ცდება, როდესაც წარმომადგენლობით დემოკრატიაზე დემოკრატიული ინსტიტუტის პრივილეგიებზე ტიპად წარმოგვიდგენს. მაგალითად, ის აცხადებს: „მოკლედ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თანამედროვე დემოკრატიის განვითარება არ უნდა გავიგოთ ახალი ტიპის დემოკრატიის წარმოშობად, არამედ პროცესად, რომელშიც საკმაოდ ტრადიციული დემოკრატიის ფორმები, როგორიცაა წარმომადგენლობითი დემოკრატია, იჭრება ახალ სივრცეებში, სივრცეებში, რომლებსაც აქამდე იერარქიული ან ბიუროკრატიული ორგანიზაციები იკავებდნენ“.⁷¹ ჩემთვის ეს აშკარად არასაკმარისია. არსებობს მრავალი სოციალური ურთიერთობა, სადაც წარმომადგენლობითი დემოკრატიის ფორმები სრულიად შეუსაბამო იქნებოდა და დემოკრატიის ფორმები, შესაბამისად, მრავალფეროვანი და ადაპტირებული უნდა იყოს იმ სოციალური ურთიერთობების ტიპზე, სადაც თავისუფლებისა და თანასწორობის დემოკრატიული პრინციპები განხორციელდება. წარმომადგენლობითი დემოკრატია უკეთესად ერგება ზოგიერთ შემთხვევას, პირდაპირი დემოკრატია - სხვებს; ასევე უნდა ვცადოთ ახალი დემოკრატიის ფორმების წარმოსახვა.

მიუხედავად ამისა, ბოზიო ძირითადად მართალია, როდესაც ამბობს, რომ ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ არ უნდა ველოდოთ სრულიად ახალი ტიპის დემოკრატიის წარმოშობას და რომ ლიბერალური ინსტიტუტები აქ დარჩებიან. ამ მხრივ, ის სასარგებლო დამბალანსებელია მაკფერსონისთვის, რომლის შეხედულებები ამ საკითხზე საკმაოდ ბუნდოვანია. რა თქმა უნდა, მაკფერსონი არ გვთავაზობს ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების მოშლას, მაგრამ ხშირად ჩანს, რომ ის მათ განიხილავს როგორც *pis aller*, მეორე საუკეთესო ვარიანტად, რომელიც ტრადიციისა და დასავლური საზოგადოებების არსებული გარემოებების გამო უნდა ავიტანოთ. სწორედ ამიტომ, ნაშრომში, „ლიბერალური დემოკრატიის ცხოვრება და დროება“, ის წარმოადგენს მონაწილეობითი დემოკრატიის 4ბ მოდელს, რომელიც პირამიდულ პირდაპირ/არაპირდაპირ დემოკრატიულ მექანიზმებს პარტიულ სისტემასთან აერთიანებს, როგორც ყველაზე რეალისტურს.⁷² მაგრამ ის არ უარყოფს 4ა მოდელს, პირამიდული საბჭოების სისტემას, რომელიც, მისი თქმით, ლიბერალური დემოკრატიის საუკეთესო ტრადიციის გაგრძელება იქნებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების ჩარჩო მასში გაქრებოდა. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, არის მონაწილეობითი დემოკრატიის ძალიან საშიში იდეა, რომელიც არ

⁷⁰იქვე, გვ. 56.

⁷¹იქვე, გვ. 55.

⁷²კ.ბ. მაკფერსონი, "The Life and Times of Liberal Democracy", ოქსფორდი 1977, გვ. 112.

ითვალისწინებს თანამედროვე დემოკრატიისთვის ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების გადამწყვეტ მნიშვნელობას.

ლიბერალიზმის ეთიკური პრინციპის სერიოზულად მიღება ნიშნავს, რომ ინდივიდებს უნდა ჰქონდეთ შესაძლებლობა, ორგანიზება გაუკეთონ თავიანთ ცხოვრებას ისე, როგორც სურთ, აირჩიონ თავიანთი მიზნები და განახორციელონ ისინი ისე, როგორც საუკეთესოდ მიაჩნიათ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ნიშნავს, რომ პლურალიზმი არსებითია თანამედროვე დემოკრატიისთვის. შესაბამისად, უარი უნდა ვთქვათ სრულყოფილი კონსენსუსის, ჰარმონიული კოლექტიური ნების იდეაზე და მივიღოთ კონფლიქტებისა და ანტაგონიზმების მუდმივობა. ჰომოგენურობის მიღწევის შესაძლებლობის უარყოფისთანავე, აშკარა ხდება ლიბერალური ინსტიტუტების აუცილებლობა. კაპიტალისტური საზოგადოების კლასობრივი შენიღბვის ნაცვლად, როგორც ბევრი მონაწილეობითი დემოკრატი ფიქრობს, ასეთი ინსტიტუტები უზრუნველყოფენ ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას უმრავლესობის ტირანიის ან ტოტალიტარული პარტიის/სახელმწიფოს დომინაციისგან. თანამედროვე დემოკრატიაში აღარ არსებობს კარგი ცხოვრების სუბსტანციური იდეა, რომელზეც ყველა რაციონალური ადამიანი შეიძლება შეთანხმდეს, ამ პლურალიზმს კი, ფუნდამენტური ლიბერალური ინსტიტუტები – ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამოიჯნა, ძალაუფლების განაწილება, სახელმწიფო ძალაუფლების შეზღუდვა – უზრუნველყოფენ. თანამედროვე დემოკრატიულ პირობებში, რომელსაც ახასიათებს ის, რასაც კლოდ ლეფორტი უწოდებს „აბსოლუტური დარწმუნებულობის მარკერების დაშლას“, ⁷³ ლიბერალური ინსტიტუტებისა და დემოკრატიული პროცედურების ურთიერთკავშირი აუცილებელი პირობაა დემოკრატიული რევოლუციის სოციალური ცხოვრების ახალ სფეროებზე გასავრცელებლად. სწორედ ამიტომ, პოლიტიკური ლიბერალიზმი რადიკალური და პლურალური დემოკრატიული პროექტის ცენტრალური კომპონენტია. ბოზიო მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ თანამედროვე დემოკრატია უნდა იყოს პლურალისტური დემოკრატია ⁷⁴ და მოგვიწოდებს ვაღიაროთ, რომ სოციალისტური მიზნები მხოლოდ ლიბერალურ დემოკრატიულ ჩარჩოში მიიღწევა.

მე მიმაჩნია, რომ დემოკრატია უნდა შეეგუოს პლურალიზმს, რადგან თანამედროვე პირობებში, სადაც უკვე აღარ შეიძლება საუბარი „ხალხზე“, როგორც ერთიან და ჰომოგენურ ერთეულზე ერთი საერთო ნებით, მთავრობისა და მართულის იგივეობის დემოკრატიული ლოგიკა მართო ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის უფლებების პატივისცემას. მხოლოდ პოლიტიკურ ლიბერალიზმთან ერთად არტიკულირების გზით შეუძლია სახალხო სუვერენიტეტის ლოგიკას თავი აარიდოს ტირანიაში გადაზრდას. ამ საფრთხეს უკეთესად გავიგებთ, თუკი განვიხილავთ ლიბერალური დემოკრატიის კრიტიკას მემარჯვენეების მხრიდან, და ახლა, კარლ შმიტის საპარლამენტო დემოკრატიასთან დაპირისპირების განხილვით, მსურს ვაჩვენო, თუ სად შეიძლება მიგვიყვანოს პლურალიზმის უარყოფამ.

⁷³ კლოდ ლეფორტი, "Democracy and Political Theory", ოქსფორდი, 1988, გვ. 19.

⁷⁴ ბოზიო, The Future of Democracy, გვ. 59. აქ ტერმინს, „პლურალიზმი“, საერთო სიკეთის ერთი სუბსტანციური კონცეფციის (რომელიც ყველამ უნდა მიიღოს) დასასრულის აღსანიშნავად ვიყენებ და არა იმ მნიშვნელობით, როგორც ის ამერიკული პოლიტიკური მეცნიერებების „პლურალისტურ-ელიტისტურ“ მოდელში გამოიყენება.

კარლ შმიტი საპარლამენტო დემოკრატიის შესახებ

კარლ შმიტი ყველაზე მეტად ცნობილია რამდენიმე ძალიან პროვოკაციული თეზისით, რომელთაგან ერთ-ერთის თანახმად, ლიბერალიზმი უარყოფს დემოკრატიას და დემოკრატია უარყოფს ლიბერალიზმს. „საპარლამენტო დემოკრატიის კრიზისი“ (1926) მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში ის ამტკიცებს, რომ ლიბერალიზმი და დემოკრატია უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისგან და როდესაც მათი შესაბამისი მახასიათებლები განისაზღვრება, თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის წინააღმდეგობრივი ბუნება გაცხადდება. დემოკრატია, აცხადებს შმიტი, არის პრინციპი, რომ თანასწორობს უნდა მოეპყრონ თანასწორად; ეს აუცილებლად გულისხმობს, რომ არათანასწორობს არ მოეპყრობიან თანასწორად. მისი აზრით, დემოკრატია მოითხოვს ჰომოგენურობას, რომელიც მხოლოდ ჰეტეროგენურობის აღმოფხვრის საფუძველზე არსებობს. ამრიგად, დემოკრატიები ყოველთვის გამორიცხავდნენ იმას, რაც საფრთხეს უქმნიდა მათ ჰომოგენურობას. ის მიიჩნევს, რომ ყველა პიროვნების, როგორც პიროვნების თანასწორობის ლიბერალური იდეა, უცხოა დემოკრატიისთვის; ეს არის ინდივიდუალისტური ჰუმანიტარული ეთიკა და არა პოლიტიკური ორგანიზაციის შესაძლო ფორმა. კაცობრიობის დემოკრატიის იდეა მისთვის წარმოუდგენელია, რადგან აბსოლუტური ადამიანური თანასწორობა, თანასწორობა უთანასწორობის აუცილებელი კორელატის გარეშე, როგორც ის ამბობს, იქნებოდა თანასწორობა, რომელიც მოკლებული იქნებოდა თავის ღირებულებასა და შინაარსს და ამიტომ - სრულიად უაზრო.⁷⁵ საყოველთაო და თანასწორი საარჩევნო უფლების გაგება შეგვიძლია მხოლოდ თანასწორთა მოცემულ წრეში, რადგან მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს ჰომოგენურობა, თანასწორი უფლებები აზრს იძენს. სწორედ ამიტომ, სხვადასხვა თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, სადაც დამყარდა ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობა, თანასწორი უფლებები პრაქტიკაში ყოველთვის ნიშნავდა იმათ გამორიცხვას, ვინც არ ეკუთვნოდა სახელმწიფოს.

შმიტი ასკვნის, რომ თანამედროვე მასობრივი დემოკრატია ეფუძნება აღრევას ადამიანთა აბსოლუტური თანასწორობის ლიბერალურ ეთიკასა და მმართველისა და მართულის იგივეობის დემოკრატიულ პოლიტიკურ ფორმას შორის. მისი კრიზისი, შესაბამისად, გამომდინარეობს „წინააღმდეგობიდან მორალური პათოსით დატვირთულ ლიბერალურ ინდივიდუალიზმსა და არსებითად პოლიტიკური იდეალებით მართულ დემოკრატიულ სენტიმენტს შორის. საუკუნოვანმა ისტორიულმა ალიანსმა და საერთო ბრძოლამ სამეფო აბსოლუტიზმის წინააღმდეგ დაჩრდილა ამ წინააღმდეგობის შეგნება. მაგრამ კრიზისი დღეს სულ უფრო თვალსაჩინო ხდება და ვერანაირი კოსმოპოლიტური რიტორიკა ვერ შეაჩერებს ან აღმოფხვრის მას. ეს, თავისი არსით, არის გარდაუვალი წინააღმდეგობა ლიბერალურ ინდივიდუალიზმსა და დემოკრატიულ ჰომოგენურობას შორის“.⁷⁶

ეს არ არის ერთადერთი პრობლემა, რომელსაც შმიტი ხედავს საპარლამენტო დემოკრატიაში. ის ასევე აკრიტიკებს მას იმის გამო, რომ ის არის კავშირი ორ სრულიად ჰეტეროგენულ პოლიტიკურ პრინციპს შორის - ერთი არის იგივეობის პრინციპი, რომელიც დამახასიათებელია მმართველობის დემოკრატიული ფორმისთვის, მეორე კი - წარმომადგენლობის პრინციპი, რომელიც დამახასიათებელია მონარქიისთვის. ასეთი ჰიბრიდული სისტემა არის შედეგი კომპრომისისა, რომლის დამყარებაც ლიბერალურმა

⁷⁵კარლ შმიტი, "The Crisis of Parliamentary Democracy", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1985, გვ. 11–12.

⁷⁶ იქვე, გვ. 17.

ბურჟუაზიამ მოახერხა აბსოლუტურ მონარქიასა და პროლეტარულ დემოკრატიაშ შორის, მმართველობის ორი საპირისპირო პრინციპის შერწყმის გზით. შმიტი ამტკიცებს, რომ წარმომადგენლობითი ელემენტი არის ასეთი დემოკრატიის არადემოკრატიული ასპექტი და რამდენადაც პარლამენტი უზრუნველყოფს პოლიტიკური ერთობის წარმომადგენლობას, ის ეწინააღმდეგება დემოკრატიას: „დემოკრატიის სახით თანამედროვე მასობრივი დემოკრატია ცდილობს მართულისა და მმართველის იგივეობის რეალიზებას, და ამგვარად, ის უპირისპირდება პარლამენტს, როგორც გაუგებარ და მოძველებულ ინსტიტუტს. თუ დემოკრატიულ იგივეობას სერიოზულად მივიღებთ, მაშინ საგანგებო ვითარებაში, ვერცერთი სხვა კონსტიტუციური ინსტიტუტი ვერ გაუძლებს ხალხის ნების ერთადერთ კრიტერიუმს, როგორც არ უნდა გამოიხატებოდეს ის“.⁷⁷

შმიტი ამტკიცებს, რომ არაბუნებრივმა ალიანსმა, რომელიც მე-19 საუკუნეში დამყარდა ლიბერალურ საპარლამენტო იდეებსა და დემოკრატიულ იდეებს შორის, თავისი კრიზისის მომენტს მიაღწია. საპარლამენტო რეჟიმმა დაკარგა თავისი რაციონალური საფუძველი, რადგან პრინციპები, რომლებითაც ის თავს ამართლებდა, აღარ არის სანდო თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის პირობებში. მისი აზრით, ლიბერალური პარლამენტარიზმის არსი არის არგუმენტისა და კონტრარგუმენტის საჯარო განხილვა, საჯარო დებატები და საჯარო დისკუსია. ამ თეზისის არსი ის არის, რომ ასეთი განხილვის პროცესით ჭეშმარიტება მიიღწევა. ეს არის, როგორც ის ამბობს, ტიპური რაციონალისტური იდეა, რომლის გაგებაც მხოლოდ ლიბერალიზმის კონტექსტში შეიძლება, რომელიც გაგებულია როგორც თანმიმდევრული და ყოვლისმომცველი მეტაფიზიკური სისტემა. ის ამტკიცებს, რომ „ჩვეულებრივ, მსჯელობა მხოლოდ ეკონომიკურ ხაზს მიჰყვება, რომ სოციალური ჰარმონია და სიმდიდრის მაქსიმიზაცია გამომდინარეობს ინდივიდების თავისუფალი ეკონომიკური კონკურენციისგან, ხელშეკრულების თავისუფლებისგან, ვაჭრობის თავისუფლებისგან, თავისუფალი მეწარმეობისგან. მაგრამ ეს ყველაფერი მხოლოდ ზოგადი ლიბერალური პრინციპის გამოყენებაა. ეს ზუსტად იგივეა, რომ ჭეშმარიტების პოვნა შესაძლებელია აზრთა შეუზღუდავი შეჯახებით და რომ კონკურენცია უზრუნველყოფს ჰარმონიას“.⁷⁸

შმიტის თანახმად, მოხდა შემდეგი. ლიბერალური საპარლამენტო წესრიგი ეფუძნებოდა მნიშვნელოვანი გამყოფი საკითხების, როგორიცაა რელიგია, მორალი და ეკონომიკა, კერძო სფეროში მოქცევას; ეს საჭირო იყო იმ ჰომოგენურობის შესაქმნელად, რაც დემოკრატიის ფუნქციონირების აუცილებელი პირობა იყო. ამგვარად, პარლამენტი შეიძლება გამოჩენილიყო როგორც სფერო, სადაც ინდივიდები, გამოცალკევებული თავიანთი კონფლიქტური ინტერესებისგან, შეძლებდნენ განხილვას და რაციონალური კონსენსუსის მიღწევას. მაგრამ თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის განვითარებასთან ერთად, მოვიდა „ტოტალური სახელმწიფო“, რომელსაც დემოკრატიული ზეწოლა უფლებების გაფართოებისთვის საზოგადოების სულ უფრო მეტ სფეროში ჩარევისკენ უბიძგებდა. წინა ფაზისთვის დამახასიათებელი „დეპოლიტიზაციის“ ფენომენი შემდეგ შეიცვალა და პოლიტიკამ დაიწყო ყველა სფეროში შეჭრა. პარლამენტმა არა მხოლოდ დაკარგა თანდათანობით მნიშვნელობა, რადგან ბევრი გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან საკითხებზე სხვადასხვა პროცედურით მიიღებოდა; ის ასევე გახდა არენა, სადაც ანტაგონისტური ინტერესები უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს. ეს, შმიტისთვის, აღნიშნავდა როგორც

⁷⁷ იქვე., გვ. 15.

⁷⁸ იქვე., გვ. 35.

ლიბერალური სახელმწიფოს, ისე დემოკრატიის დასასრულს. ის ამტკიცებს, რომ ასეთ პირობებში, შეხედულებამ, რომ ღიაობა და განხილვა იყო ორი პრინციპი, რომლებიც ამართლებდნენ პარლამენტარიზმს, დაკარგა ყოველგვარი სანდოობა და პარლამენტარიზმს ყოველგვარი ინტელექტუალური საფუძველი გამოეცალა: „დღეს, რა თქმა უნდა, არ არის ბევრი, ვინც უარს იტყვის ძველ ლიბერალურ თავისუფლებებზე, განსაკუთრებით, სიტყვისა და პრესის თავისუფლებაზე. მაგრამ ევროპულ კონტინენტზე არ არის ბევრი, ვისაც სჯერა, რომ ეს თავისუფლებები კვლავ არსებობს იქ, სადაც მათ შეუძლიათ რეალურად საფრთხე შეუქმნან ნამდვილ ძალაუფლების მფლობელებს. და უფრო ცოტას კვლავ სჯერა, რომ სამართლიანი კანონებისა და სწორი პოლიტიკის მიღწევა შესაძლებელია საგაზეთო სტატიებით, დემონსტრაციებზე სიტყვებითა და საპარლამენტო დებატებით. მაგრამ სწორედ ეს არის პარლამენტისადმი რწმენა. თუ საპარლამენტო საქმიანობის რეალურ გარემოებებში ღიაობა და განხილვა ცარიელ და ტრივიალურ ფორმალობად გადაიქცა, მაშინ პარლამენტმა, როგორც ის მეცხრამეტე საუკუნეში განვითარდა, ასევე დაკარგა თავისი წინა საფუძველი და მნიშვნელობა“.⁷⁹

შმიტი, რა თქმა უნდა, ამ სტრიქონებს 1923 წელს წერდა და მისი ანალიზი განსაკუთრებით ვაიმარის რესპუბლიკის მდგომარეობას ეხებოდა, თუმცა ის დღესაც აქტუალურია. თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიები, რა თქმა უნდა, არ არიან კოლაფსის პირას; თუმცა უზარმაზარი ლიტერატურა ბოლო ათწლეულების ლეგიტიმურობის კრიზისის შესახებ და მზარდი შეშფოთება პოლიტიკისადმი მასობრივი გაუცხოების გამო, მიუთითებს, რომ შმიტის მიერ წამოჭრილ პრობლემებს ჯერ კიდევ არ უპოვიათ გადაწყვეტა.

რა თქმა უნდა, ბევრი რამ შეიცვალა ლიბერალურ პოლიტიკურ თეორიაში. უარი ითქვა საპარლამენტო დემოკრატიის ნებისმიერი ეთიკური და ფილოსოფიური გამართლების მცდელობაზე იმის სასარგებლოდ, რასაც მაკფერსონი უწოდებდა დემოკრატიის „წონასწორობის“ მოდელს. ის აჩვენებს, რომ ასეთი მოდელი არ აცხადებს პრეტენზიას რაიმე ეთიკურ კომპონენტზე და მოქალაქეებს უბრალოდ პოლიტიკურ მომხმარებლებად განიხილავს. მისი მთავარი პრინციპებია: „პირველი, რომ დემოკრატია უბრალოდ მექანიზმია მთავრობების ასარჩევად და დასამტკიცებლად და არა საზოგადოების ტიპი ან მორალური მიზნების ნაკრები; და მეორე, რომ მექანიზმი შედგება კონკურენციისგან ორ ან მეტ თვითარჩეულ პოლიტიკოსთა (ელიტების) ჯგუფს შორის, რომლებიც პოლიტიკურ პარტიებად არიან დაჯგუფებული, ხმებისთვის, რომლებიც მათ უფლებას მისცემს მართონ შემდეგ არჩევნებამდე“.⁸⁰ დღეს ბევრს მიაჩნია, რომ სწორედ დემოკრატიის ეს „პლურალისტური ელიტისტური“ კონცეფცია ხსნის დემოკრატიულ პროცესში ინტერესისა და მონაწილეობის ნაკლებობას, და რომ ჩვენ გვჭირდება ეთიკური მიმზიდველობის დაბრუნება, რომელიც არსებობდა ისეთი ლიბერალების პოლიტიკურ თეორიაში, როგორებიც იყვნენ მილი, მაკივერი ან დიუი. ეს მნიშვნელოვანი საკითხია, რომელსაც მოგვიანებით დავუბრუნდები. ამჟამად მხოლოდ იმის აღნიშვნა მსურს, რომ თუ ამ [ეთიკური მიმზიდველობის] დაბრუნების მიღწევა გვსურს, უნდა გავუმკლავდეთ საპარლამენტო დემოკრატიის მიმართ შმიტის კრიტიკას. იმის ნაცვლად, რომ ლიბერალურ დემოკრატიებში მომხდარი შემდგომი გარდაქმნების გამო ეს კრიტიკა არაადეკვატური გამხდარიყო, ასეთი კრიტიკა დღეს ისე აქტუალურია, როგორც არასდროს, და ბევრ შემთხვევაში ფენომენები,

⁷⁹ იქვე., გვ. 50.

⁸⁰ მაკფერსონი, *Life and Times of Liberal Democracy*, გვ. 78.

რომლებსაც ის აღწერდა, კიდევ უფრო გაძლიერდა. მაგალითად, ბოზიოს ბევრი ამჟამინდელი შიში „უხილავი ძალაუფლების“ საფრთხეზე ადასტურებს შმიტის პროგნოზებს. ბოზიო გმობს *arcana imperi*-ს [მმართველობის საიდუმლოებების] ხელახლა გამოჩენას და საიდუმლოების მზარდ როლს, რომელშიც ის ხედავს „ტენდენციას, რომელიც სრულიად ეწინააღმდეგება იმას, რაც შთააგონებდა დემოკრატიის იდეალს, როგორც მოქალაქეების მიერ ხილული ძალაუფლების აპოთეოზს, არამედ პირიქით, მაქსიმალური კონტროლისკენ ქვეშევრდომებზე ძალაუფლების მპყრობელთა მხრიდან“.⁸¹ ამ მოვლენების, ბოზიოსეული და შმიტისეული შეფასებები, რა თქმა უნდა, განსხვავდება, მაგრამ ორივე აღიარებს, რომ ამგვარად შექმნილ პრობლემას შეუძლია ძირი გამოუთხაროს საპარლამენტო სისტემის ლეგიტიმურობას.

ლიბერალიზმი და პოლიტიკური

ვფიქრობ, რომ შეგვიძლია ბევრი რამ ვისწავლოთ შმიტის მიერ საპარლამენტო დემოკრატიის კრიტიკიდან, ისე რომ არ მივყვეთ მას ლიბერალური დემოკრატიის უარყოფაში. ის საშუალებას გვაძლევს გავაცნობიეროთ ლიბერალიზმის ნაკლოვანებები, რომელთა გამოსწორებაც აუცილებელია, თუ გვსურს შევიმუშაოთ ადეკვატური ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფია. შმიტის კრიტიკულად წაკითხვა ასევე დაგვცხადებს გავიგოთ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების გადამწყვეტი მნიშვნელობა და საფრთხეები, რომლებიც დაკავშირებულია ლიბერალური პლურალიზმის უარყოფის ნებისმიერ მცდელობასთან.

მართლაც, შმიტის მთავარი სამიზნე არა დემოკრატია, არამედ ლიბერალიზმია, რომლის პლურალიზმსაც ის მძაფრად ეწინააღმდეგება. ლიბერალიზმის ინტელექტუალური ბირთვი მისთვის მდგომარეობს „მის სპეციფიკურ დამოკიდებულებაში ჭეშმარიტებისადმი, რომელიც აზრთა მარადიული კონკურენციის უბრალო ფუნქციად იქცევა“.⁸² შმიტისთვის ეს აბსოლუტურად მიუღებელია, ისევე როგორც ლიბერალური რწმენა აზრთა ღიაობაში და მისი ხედვა კანონისა, როგორც *Veritas* და არა *auctoritas*. იგი არ ეწინააღმდეგება დემოკრატიას თავისთავად, რომელსაც იგი სრულიად თავსებადად მიიჩნევს ავტორიტარულ რეჟიმთან. მაგალითად, ის აცხადებს, რომ „ბოლშევიზმი და ფაშიზმი ... ყველა დიქტატურის მსგავსად უდავოდ ანტილიბერალურები არიან, მაგრამ არა აუცილებლად ანტიდემოკრატიულები“.⁸³ და მხარს უჭერს საპარლამენტო დემოკრატიის ჩანაცვლებას პლებისციტური დემოკრატიით. ეს მისთვის არის რეჟიმის ტიპი, რომელიც უფრო ახლოსაა დემოკრატიული იგივეობის იდეალურ მოდელთან, და ამტკიცებს, რომ დემოკრატიული პლებისციტური აკლამაციის პროცედურის მეშვეობით, შესაძლებელი იქნებოდა მასობრივ დემოკრატიაში უფრო ავთენტური საჯარო სფეროს აღდგენა.⁸⁴

გადამწყვეტი საკითხი ეხება თავად თანამედროვე დემოკრატიის ბუნებას. შმიტი უარს ამბობს აღიაროს, რომ ახალი ფორმის საზოგადოება თეოლოგიურ-პოლიტიკური მოდელის დაშლის შედეგად წარმოიშვა. მას არ სურს აღიაროს, რომ თანამედროვე პირობებში, სუბსტანციური საერთო სიკეთის გაქრობისა და ერთიანი ჰომოგენური კოლექტიური ნების შეუძლებლობის

⁸¹ბოზიო, *Future of Democracy*, გვ. 97.

⁸²შმიტი, *Crisis of Parliamentary Democracy*, გვ. 97.

⁸³იქვე., გვ. 35.

⁸⁴იქვე., გვ. 16.

გამო, დემოკრატია ვერ იქნება გააზრებული მმართველთა და მართულთა იგივეობის ანტიკური მოდელით. დემოკრატია არა მხოლოდ წარმომადგენლობითი სახის უნდა იყოს, არამედ მას ასევე სჭირდება ინსტიტუტები ინდივიდუალური უფლებების დაცვის გარანტირებისთვის. მისი ღრმა მტრობა დემოკრატიული რევოლუციის შედეგებისადმი და ის ფაქტი, რომ, როგორც კლოდ ლეფორმა აჩვენა, ძალაუფლება დღეს „დაკავშირებულია ცარიელი ადგილის ხატთან, რომლის დაკავებაც შეუძლებელია ისე, რომ მათ, ვინც საჯარო ხელისუფლებას ახორციელებს, არასდროს ჰქონდეთ პრეტენზია მის მითვისებაზე“, ⁸⁵ ხელს უშლის მას დაინახოს რაიმე ღირებულება ლიბერალურ პოლიტიკურ ინსტიტუტებში. ლიბერალური პლურალიზმისა და მასთან დაკავშირებული პოლიტიკური ინსტიტუტების ასეთ უარყოფას შეიძლება ძალიან საშიში შედეგები მოჰყვეს და კარი გაუხსნას ტოტალიტარიზმს. შმიტის შემთხვევაში ეს დემონსტრირებას არ საჭიროებს. მე აქ არ ვამტკიცებ, რომ მისი ნაშრომი 1933 წელს ნაცისტებთან შეერთებამდე უკვე შეზღუდული იყო მათი იდეოლოგიით; ჩემთვის ნათელია, რომ ეს ასე არ ყოფილა და უდავოა, რომ შმიტმა ყველაფერი გააკეთა, რათა ხელი შეეშალა ჰიტლერის კანონიერად ხელისუფლებაში მოსვლისთვის. მაგრამ დემოკრატიის მისეულმა ანტილიბერალურმა კონცეფციამ შესაძლებელი გახადა, რომ მას მოგვიანებით ნაცისტური მმართველობა მიეღო. მჯერა, რომ ლიბერალური პლურალიზმის უარყოფის შედეგები უნდა გაიგონ იმ ადამიანებმა მემარცხენე ფრთაზე, რომლებიც მიზნად ისახავენ სრულყოფილი დემოკრატიული ჰომოგენურობის მიღწევას და ლიბერალიზმს მხოლოდ ასეთი იდეალის დაბრკოლებად აღიქვამენ.

ჩვენ არ გვჭირდება შმიტის თეზისის მიღება, ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის გარდაუვალი წინააღმდეგობის არსებობის შესახებ; ასეთი წინააღმდეგობა მხოლოდ მისი უუნარობის შედეგია, გაიგოს თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკურობა, მის ორ კონსტიტუციურ პრინციპს - თავისუფლებასა და თანასწორობას შორის. ისინი ვერასოდეს შეთანხმდებიან სრულყოფილად, მაგრამ სწორედ ეს არის ჩემთვის ლიბერალური დემოკრატიის მთავარი ღირებულება. სწორედ მიუღწევლობის, არასრულყოფილებისა და ღიაობის ეს ასპექტი ხდის ასეთ რეჟიმს განსაკუთრებით შესაფერის თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკისთვის. სამწუხაროდ, ეს ასპექტი არასოდეს ყოფილა სათანადოდ თეორეტიზებული და ლიბერალურ დემოკრატიას აკლია პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც მას ადეკვატური ლეგიტიმურობის პრინციპებით უზრუნველყოფდა. შმიტი, რა თქმა უნდა, მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ ეს პრინციპები სრულიად არაადამაკმაყოფილებელია და საჭიროებს რეფორმულირებას.

ირონიულია, რომ მაშინ როცა თავად სჯეროდა, რომ ასეთი რეფორმულირება განწირული იყო ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის ძირეული წინააღმდეგობის გამო, შმიტი შეიძლება ძალიან სასარგებლო იყოს ასეთი ამოცანისთვის. მისი შეუვალი კრიტიკა ლიბერალური რაციონალიზმისა და უნივერსალიზმის მიმართ, პოლიტიკურის სრული გაუგებრობით, გამორჩეულად გამოსადეგია და საჭიროებს გათვალისწინებას, თუკი გვსურს ლიბერალურ დემოკრატიას მივცეთ ის ფილოსოფია, რომელიც მას სჭირდება.

„პოლიტიკურის ცნებაში“ შმიტი ამტკიცებს, რომ ლიბერალიზმის წმინდა და მკაცრ პრინციპს არ შეუძლია დაბადოს სპეციფიკურად პოლიტიკური კონცეფცია. ყოველი თანმიმდევრული ინდივიდუალიზმი უნდა უარყოფდეს პოლიტიკურს, რადგან ის მოითხოვს, რომ ინდივიდი

⁸⁵ კლოდ ლეფორი, **The Political Forms of Modern Society**, ოქსფორდი 1986, გვ. 279.

დარჩეს *terminus a quo* და *terminus ad quem*. შესაბამისად, „არსებობს ლიბერალური პოლიტიკა სახელმწიფოს, ეკლესიის ან სხვა ინსტიტუტების წინააღმდეგ პოლემიკური ანტითეზის ფორმით, რომლებიც ზღუდავენ ინდივიდუალურ თავისუფლებას. არსებობს ვაჭრობის, ეკლესიისა და განათლების ლიბერალური პოლიტიკა, მაგრამ აბსოლუტურად არ არსებობს ლიბერალური პოლიტიკა, - მხოლოდ პოლიტიკის ლიბერალური კრიტიკა. ლიბერალიზმის სისტემური თეორია თითქმის მხოლოდ სახელმწიფო ხელისუფლების წინააღმდეგ შიდა ბრძოლას ეხება“.⁸⁶ ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს არ შეუძლია გაიგოს კოლექტიური იდენტობების ფორმირება, ასევე არ შეუძლია აღიქვას სოციალური ცხოვრების კოლექტიური ასპექტი, როგორც არსებითი. სწორედ ამიტომ, შმიტის აზრით, ლიბერალური კონცეფციები მოძრაობენ ეთიკასა და ეკონომიკას შორის, რომელთა მოაზრებაც შესაძლებელია ინდივიდუალისტურ ტერმინებში. მაგრამ ლიბერალური აზროვნება თავს არიდებს სახელმწიფოსა და პოლიტიკას, ის ცდილობს „განადგუროს პოლიტიკური, როგორც ძალაუფლების დაპყრობისა და რეპრესიის სფერო“.⁸⁷ შმიტისთვის, პოლიტიკური დაკავშირებულია მეგობრისა და მტრის ურთიერთობებთან, ის ეხება „ჩვენ“-ის შექმნას „მათ“-ის საპირისპიროდ; ეს არის „გადაწყვეტილების“ და არა თავისუფალი დისკუსიის სფერო. მისი საგანია კონფლიქტი და ანტაგონიზმი, და ეს ზუსტად მიუთითებს რაციონალური კონსენსუსის საზღვრებზე, იმ ფაქტზე, რომ ყოველი კონსენსუსი აუცილებლად ეფუძნება გამორიცხვის აქტებს.

ლიბერალური იდეა, რომ საერთო ინტერესი კერძო ინტერესების თავისუფალი თამაშის შედეგია და რომ უნივერსალური რაციონალური კონსენსუსი შეიძლება გამომდინარეობდეს თავისუფალი დისკუსიიდან, აბრმავეს ლიბერალიზმს პოლიტიკურის ფენომენის მიმართ, რომელიც შმიტისთვის შეიძლება აღიქმებოდეს „მხოლოდ მეგობრისა და მტრის დაჯგუფების მუდმივად არსებული შესაძლებლობის კონტექსტში, იმის მიუხედავად, თუ რა შედეგებს გულისხმობს ეს შესაძლებლობა მორალისთვის, ესთეტიკისა და ეკონომიკისთვის“.⁸⁸ ლიბერალიზმს სჯერა, რომ დამყოფი საკითხების კერძო სფეროში მოქცევით, პროცედურულ წესებზე შეთანხმება საკმარისი უნდა იყოს საზოგადოებაში ინტერესთა სიმრავლის დასარეგულირებლად. მაგრამ პოლიტიკურის გაუქმების ეს ლიბერალური მცდელობა განწირულია მარცხისთვის. პოლიტიკური ვერასოდეს მოთვინიერდება ან აღმოიფხვრება, რადგან, როგორც შმიტი მიუთითებს, მას შეუძლია ენერგია მიიღოს ერთმანეთისგან ყველაზე განსხვავებული ადამიანური მცდელობებიდან: „ყოველი რელიგიური, მორალური, ეკონომიკური, ეთიკური თუ სხვა ანტითეზა პოლიტიკურად გარდაიქმნება, თუ ის საკმარისად ძლიერია მეგობრისა და მტრის პრინციპით ადამიანების ეფექტიანად დასაჯგუფებლად“.⁸⁹

მჯერა, რომ შმიტი მართალია, როდესაც მიუთითებს ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ნაკლოვანებებზე პოლიტიკურთან მიმართებით. ბევრი პრობლემა, რომლის წინაშეც დღეს ლიბერალური დემოკრატიები დგანან, გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ პოლიტიკა დაყვანილია ინსტრუმენტულ საქმიანობამდე, კერძო ინტერესების ეგოისტურ დევნამდე. დემოკრატიის შეზღუდვამ ნეიტრალური პროცედურების უბრალო ნაკრებამდე, მოქალაქეების პოლიტიკურ მომხმარებლებად გარდაქმნამ და ლიბერალურმა დაჟინებამ

⁸⁶ კარლ შმიტი, "The Concept of the Political", ნიუ-ბრანზუიკი 1976, გვ. 70.

⁸⁷ იქვე., გვ. 71.

⁸⁸ იქვე., გვ. 35.

⁸⁹ იქვე., გვ. 37.

სახელმწიფოს თითქოსდა „ნეიტრალობაზე“, პოლიტიკა ყოველგვარი სუბსტანციისგან დაცალა. ის დაყვანილ იქნა ეკონომიკამდე და გამარცვულ იქნა ყველა ეთიკური კომპონენტისგან. ეს, რა თქმა უნდა, ნაწილობრივ პოზიტიური მოვლენის შედეგი იყო: ეკლესიისა და სახელმწიფოს და საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნის. მაგრამ თუ მორალის კერძო სფეროსა და პოლიტიკის საჯარო სფეროს გამიჯვნა ლიბერალიზმის დიდი გამარჯვება იყო, მან ასევე გამოიწვია ყველა ნორმატიული ასპექტის გადანაცვლება ინდივიდუალური მორალის სფეროში. ამგვარად, ინდივიდუალური თავისუფლების რეალურმა მონაპოვარმა ასევე შესაძლებელი გახადა მოგვიანებით პოლიტიკის ინსტრუმენტალისტური კონცეფციის დომინანტურად ქცევა, პოლიტიკური ფილოსოფიის მზარდი გაუფასურება და პოლიტიკის მეცნიერების ზრდა. პოლიტიკის თეორეტიკოსებს შორის იზრდება იმის გაგება, რომ აუცილებელია პოლიტიკური ფილოსოფიის გაცოცხლება და ეთიკასა და პოლიტიკას შორის კავშირის აღდგენა. სამწუხაროდ, არსებული მიდგომები არადამაკმაყოფილებელია და მიმაჩნია, რომ ისინი ვერ უზრუნველყოფენ ადეკვატურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას თანამედროვე დემოკრატიისთვის.

რადიკალური ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის

პოლიტიკური ფილოსოფიის ამჟამინდელ აღორძინებაში დომინირებს დებატები კანტიანელ ლიბერალებსა და მათ კომუნიტარიანელ კრიტიკოსებს შორის. გარკვეული თვალსაზრისით, ორივე მიზნად ისახავს პოლიტიკის ნორმატიული ასპექტის აღდგენას, რომელიც, ინსტრუმენტალისტური მოდელის დომინირების გამო, გვერდზე იყო გადადებული. დეონტოლოგიურ ლიბერალებს, როგორებიც არიან ჯონ როულსი და რონალდ დვორკინი, სურთ პოლიტიკას მორალი შემატონ. კანტის მიერ „მარადიულ მშვიდობაში“ დადგენილი მოდელის მიხედვით, ისინი მხარს უჭერენ პოლიტიკის ხედვას, რომელიც შებოჭილია ნორმებით და ხელმძღვანელობს მორალურად განსაზღვრული მიზნებით. კომუნიტარიანელები, მეორე მხრივ, თავს ესხმიან ლიბერალიზმს მისი ინდივიდუალიზმის გამო. ისინი გმობენ სუბიექტის აისტორიულ, ასოციალურ და განყენებულ კონცეფციას, რომელიც ნაგულისხმევია იდეაში ინდივიდის შესახებ, რომელიც აღჭურვილია საზოგადოებამდე არსებული ბუნებრივი უფლებებით, და უარყოფენ უფლების პრიორიტეტის თეზის სიკეთეზე, რაც როულსის მიერ დამკვიდრებული ახალი ლიბერალური პარადიგმის ბირთვია. მათ სურთ გააცოცხლონ პოლიტიკის კონცეფცია, როგორც სფერო, სადაც ჩვენ ვაღიარებთ საკუთარ თავს საზოგადოების მონაწილეებად. „უფლებებზე დაფუძნებული“ ლიბერალების კანტიანური შთაგონების საწინააღმდეგოდ, კომუნიტარიანელები მოიხმობენ არისტოტელესა და ჰეგელს; ლიბერალიზმის წინააღმდეგ ისინი მოიხმობენ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის ტრადიციას. პრობლემა ის არის, რომ ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, მაიკლ სანდელი და ალასდერ მაკინტაირი, როგორც ჩანს, მიიჩნევენ, რომ ლიბერალური ინდივიდუალიზმის კრიტიკა აუცილებლად გულისხმობს პლურალიზმის უარყოფას. ამგვარად, ისინი საბოლოოდ გვთავაზობენ დაბრუნებას საერთო სიკეთის პოლიტიკაზე, რომელიც დაფუძნებულია საზიარო მორალურ ღირებულებებზე.⁹⁰ ასეთი პოზიცია აშკარად შეუთავსებელია თანამედროვე დემოკრატიასთან, რადგან ის მიგვიყვანს პოლიტიკური საზოგადოების წინარემოდერნულ ხედვამდე, რომელიც ორგანიზებულია საერთო სიკეთის

⁹⁰მაიკლ სანდელი, "Liberalism and the Limits of Justice", კემბრიჯი 1982, და "Morality and the Liberal Ideal", New Republic, 7 მაისი 1984. სანდელის უფრო დეტალური კრიტიკისთვის, იხილეთ ჩემი სტატია "American Liberalism and its Communitarian Critics" ამ ტომში.

სუბსტანციური იდეის გარშემო. ვეთანხმები, რომ მნიშვნელოვანია აღვადგინოთ სამოქალაქო სათნოების, საზოგადოებრივი სულისკვეთების, საერთო სიკეთისა და პოლიტიკური საზოგადოების ცნებები, რომლებიც უგულებელყოფილია ლიბერალიზმის მიერ, მაგრამ ისინი უნდა რეფორმულირდეს ისეთი გზით, რომ მიესადაგებოდეს ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას.

თუმცა არც კანტიანელი ლიბერალების მიერ შემოთავაზებული გადაწყვეტაა დამაკმაყოფილებელი. იმ ფაქტისგან დამოუკიდებლად, რომ მათი მცდელობა, უზრუნველყონ პოლიტიკური ლიბერალიზმი ახალი პოლიტიკური ფილოსოფიით, ეჭვქვეშ არ აყენებს არც ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს და არც მისთვის დამახასიათებელ რაციონალიზმს, ის, რასაც ისინი წარმოადგენენ პოლიტიკური ფილოსოფიის სახით, სხვა არაფერია, თუ არა საჯარო მორალი საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურის დასარეგულირებლად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი ვერ ხედავენ რაიმე არსებით განსხვავებას მორალურ ფილოსოფიასა და პოლიტიკურ ფილოსოფიას შორის; მათთვის ეს მხოლოდ გამოყენების სფეროს საკითხია. მაგალითად, როულსი ამტკიცებს, რომ „განსხვავება სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციებსა და სხვა მორალურ კონცეფციებს შორის არის მოქმედების სფეროს საკითხი; ანუ იმ საგნების დიაპაზონის, რომლებზეც ვრცელდება კონცეფცია, და უფრო ფართო შინაარსი უფრო ფართო დიაპაზონს მოითხოვს“.⁹¹

როულსის პრობლემა ის არის, რომ მორალური დისკურსისა და პოლიტიკური დისკურსის სათანადოდ განსხვავების შეუძლებლობით და მორალური დისკურსისთვის დამახასიათებელი მსჯელობის მეთოდის გამოყენებით, მას არ შეუძლია აღიაროს პოლიტიკურის ბუნება. კონფლიქტები, ანტაგონიზმები, ძალაუფლების ურთიერთობები ქრება და პოლიტიკის სფერო მორალის შემზღუდველ ჩარჩოებში კერძო ინტერესებს შორის რაციონალური მოლაპარაკების პროცესამდე დაიყვანება. ეს, რა თქმა უნდა, არის ტიპური ლიბერალური ხედვა ინტერესთა სიმრავლის, რომელთა რეგულირებაც შესაძლებელია პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღების უმაღლესი დონის საჭიროების გარეშე; სუვერენიტეტის საკითხი თავიდან არის აცილებული. ამ მიზეზით, როულსს სჯერა, რომ შესაძლებელია სამართლიანობის საკითხის რაციონალური გადაწყვეტის პოვნა, რითაც დაფუძნდება უდავო და „საჯაროდ აღიარებული თვალსაზრისი, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია ერთმანეთის წინაშე შეამოწმოს, რამდენად სამართლიანია მათი პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტები“.⁹²

პოლიტიკურის ასეთი რაციონალისტური უარყოფის საპირისპიროდ, სასარგებლოა, კარლ შმიტთან ერთად გავიხსენოთ, რომ პოლიტიკის განმსაზღვრელი თვისებაა ბრძოლა და რომ „ყოველთვის არსებობენ კონკრეტული ადამიანთა დაჯგუფებები, რომლებიც ებრძვიან სხვა კონკრეტულ ადამიანთა დაჯგუფებებს სამართლიანობის, კაცობრიობის, წესრიგის ან მშვიდობის სახელით“.⁹³ ამიტომ, ყოველთვის იარსებებს დებატები სამართლიანობის ბუნების

⁹¹ჯონ როულსი, 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, ტ. 17, ნომ. 4, შემოდგომა 1988, გვ. 252.

⁹²ჯონ როულსი, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, ტ. 14, ნომ. 3, ზაფხული 1985, გვ. 229. როულსის ეს კრიტიკა განვითარებულია ჩემს სტატიაში 'Rawls: Political Philosophy without Politics', ამ ტომში.

⁹³შმიტი, 'Crisis of Parliamentary Democracy', გვ. 67.

შესახებ და საბოლოო შეთანხმება ვერასოდეს მიიღწევა. პოლიტიკამ თანამედროვე დემოკრატიაში უნდა მიიღოს დაყოფა და კონფლიქტი როგორც გარდაუვალი, და მეტოქე პრეტენზიებისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერესების შერიგება შეიძლება მხოლოდ ნაწილობრივი და დროებითი იყოს. როულსისა და კანტიანელი ლიბერალების მსგავსად, საზოგადოებრივი ერთიანობის საფუძვლის წარმოდგენა, როგორც სამართლიანობის შესახებ საზიარო რაციონალური კონცეფციისგან შემდგარის, რა თქმა უნდა, უფრო მისასალმებელია, ვიდრე მისი დანახვა არსებობის წესად, რომელიც ინდივიდუალური და ჯგუფური ინტერესების თანხვედრით არის განმტკიცებული. მაგრამ კერძო ეგოიზმის მიდევნებისთვის მორალური საზღვრების დაწესების ასეთი მცდელობა ვერ უზრუნველყოფს ლიბერალური დემოკრატიისთვის ადეკვატურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას.

საქმე ეხება ჩვენს უნარს, გავიაზროთ პოლიტიკურის ეთიკა. ამაში ვგულისხმობ ისეთი ტიპის დაკითხვას, რომელიც ეხება პოლიტიკის ნორმატიულ ასპექტებს, ღირებულებებს, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია კოლექტიური ქმედებითა და პოლიტიკური გაერთიანებისადმი მიკუთვნებულობით. ეს არის საგანი, რომელიც უნდა განვასხვავოთ მორალისგან, რომელიც ეხება ინდივიდუალურ ქმედებას. თანამედროვე პირობებში, სადაც ინდივიდი და მოქალაქე არ ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან კერძო და საჯარო გამიჯნულია, საჭიროა მსჯელობა პოლიტიკურის ავტონომიურ ღირებულებებზე. სწორედ ეს არის პოლიტიკური ფილოსოფიის ამოცანა, რომელიც მორალური ფილოსოფიისგან უნდა განვასხვავოთ.

მიმაჩნია, რომ პოლიტიკურის ეთიკაზე ასეთი მსჯელობა მოითხოვს იმ ცნების ხელახალ აღმოჩენას, რომელიც ცენტრალური იყო კლასიკურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში: „რეჟიმის“ ცნება ბერძნული politeia-ს მნიშვნელობით მიუთითებს იმაზე, რომ პოლიტიკური გაერთიანების ყველა ფორმას ეთიკური შედეგები აქვს. ამიტომ, ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიის შემუშავება უნდა ეხებოდეს ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის სპეციფიკურ ღირებულებებს, მის ლეგიტიმურობის პრინციპებს ან, მონტესკიეს ტერმინით რომ ვთქვათ, მის „პოლიტიკურ პრინციპებს“. ესენია თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპები ყველასთვის; ისინი ქმნიან პოლიტიკურ საერთო სიკეთეს, რომელიც ასეთ რეჟიმს გამოარჩევს. თუმცა ყოველთვის იარსებებს თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების კონკურენტული ინტერპრეტაციები, იმ სოციალური ურთიერთობების ტიპები, რომელთაც ისინი უნდა მიეყენებოდეს, და მათი ინსტიტუციონალიზების წესები. საერთო სიკეთე ვერასოდეს აქტუალიზდება, ის უნდა დარჩეს ვირტუალურ კერად, რომელსაც მუდმივად უნდა მივმართოთ, მაგრამ რომელსაც არ შეიძლება ჰქონდეს რეალური არსებობა. სწორედ თანამედროვე დემოკრატიის მახასიათებელია, რომ ხელს უშლის სოციალური წესრიგის საბოლოო ფიქსაციას და გამორიცხავს დისკურსის შესაძლებლობას, რომელიც დაადგენდა საბოლოო ნაკერს. სხვადასხვა დისკურსები მართლაც შეეცდებიან ბატონობა მოიპოვონ დისკურსულობის ველზე და შექმნან „საკვანძო წერტილები“, მაგრამ მათ მხოლოდ დროებით შეუძლიათ თანასწორობისა და თავისუფლების მნიშვნელობის დაფიქსირება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაშინ როცა პოლიტიკა ლიბერალურ დემოკრატიაში მიზნად ისახავს „ჩვენ“-ის შექმნას, პოლიტიკური თემის კონსტრუირებას, სრულად ინკლუზიური პოლიტიკური თემის მიღწევა ვერასოდეს მოხერხდება, რადგან, როგორც შმიტი გვეუბნება, „ჩვენ“-ის კონსტრუირებისთვის ის უნდა განვასხვავოთ „მათ“-გან, რაც ნიშნავს საზღვრის დადგენას, „მტრის“ განსაზღვრას. ამიტომ იარსებებს მუდმივი „მაკონსტიტუირებელი გარე“ [constitutive outside], როგორც დერიდამ გვიჩვენა, თემის გარე, რომელიც მის არსებობას შესაძლებელს ხდის. ამ საკითხში

შმიტის იდეები თანხვდება თანამედროვე თეორიის რამდენიმე მნიშვნელოვან ტენდენციასთან, რომლებიც ადასტურებენ ყველა იდენტობის რელაციურ ხასიათს, იგივეობა/განსხვავების გარდაუვალ წყვილს და პოზიტიურობის შეუძლებლობას, რომელიც მოცემული იქნებოდა ნეგატიურობის რაიმე კვალის გარეშე.⁹⁴

იმისთვის, რათა სასარგებლო იყოს თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის შემუშავებისთვის, რეჟიმის კონცეფციამ სივრცე უნდა დაუტოვოს დაყოფისა და ბრძოლის იდეალს, მეგობარი/მტრის ურთიერთობას. შმიტის ანალიზი *Verfassung*-ის (კონსტიტუცია) ცნების შესახებ განსაკუთრებით სასარგებლოა ამ შემთხვევაში, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ის კონსტიტუციის „აბსოლუტურ“ ცნებაზე მიუთითებს. მისთვის ეს აღნიშნავს სახელმწიფოს ერთიანობას, გაგებულს სოციალური კომპლექსურობის პოლიტიკურ მოწესრიგებად. ის სოციალურს სახავს არა პოლიტიკურისადმი გარეგან ურთიერთობათა ერთობლიობად, რაღაცად, რაზეც ნეიტრალური პოლიტიკური პროცედურული წესებია დადგენილი, არამედ რაღაცად, რისი არსებობაც შესაძლებელია მხოლოდ ინსტიტუციონალიზაციის სპეციფიკური წესის მეშვეობით, რომელსაც პოლიტიკური უზრუნველყოფს. ნებისმიერი *Verfassung* ყოველთვის განსაზღვრავს ძალთა გარკვეულ კონფიგურაციას, როგორც გარე მიმართებით, ერთი ფორმის პოლიტიკური საზოგადოების სხვისგან გამიჯვნით, ასევე შიდა მიმართებით, სხვადასხვა სოციალურ ძალას შორის მეგობრისა და მტრის გამიჯვნის კრიტერიუმების უზრუნველყოფით.⁹⁵

შმიტის წარმოდგენა, როგორც ამას ჰაბერმასი აკეთებს, თითქოს მას პოლიტიკის შესახებ მარტივი, ცალმხრივი ხედვა ჰქონდა, მისი ნაშრომის სრულიად არასწორი წაკითხვაა.⁹⁶ შმიტი ძალიან იყო დაინტერესებული პოლიტიკის გაგებაში ღირებულებების როლით და ის აკრიტიკებს ლიბერალიზმს ამ განზომილების უგულებელყოფისთვის. ის სამართლიანად ამახვილებს ყურადღებას დემოკრატიაში საერთო პოლიტიკური ღირებულებების საჭიროებაზე. რა თქმა უნდა, შმიტის გადაწყვეტა მიუღებელია, რადგან მას სჯერა სუბსტანციური ნორმატიული და სოციალური ჰომოგენურობის აუცილებლობის, მაგრამ მას შეუძლია დაგვხმაროს გავიაროთ ჩვენ წინაშე არსებული ამოცანის სირთულე. რაციონალისტური სწრაფვა დაუმახინჯებელი რაციონალური კომუნიკაციისა და რაციონალურ კონსენსუსზე დაფუძნებული სოციალური ერთიანობისკენ ღრმად ანტიპოლიტიკურია, რადგან ის უგულებელყოფს ვნებებისა და აფექტების გადამწყვეტ ადგილს პოლიტიკაში. პოლიტიკა არ შეიძლება დავიყვანოთ რაციონალურობამდე, სწორედ იმიტომ, რომ ის რაციონალურობის ლიმიტებს ავლენს.

როდესაც ამ ფაქტს ვაღიარებთ, შევძლებთ დემოკრატიული პოლიტიკისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ სხვაგვარად ვიფიქროთ. ის, რისკენაც უნდა მივსწრაფვოდეთ თანამედროვე დემოკრატიაში, არის ერთიანობის პოლიტიკური შექმნა მისი პოლიტიკური

⁹⁴ ამ თეორიული მოსაზრებების განვითარებისა და მათი შედეგების შესახებ პოლიტიკურის გაგებისთვის, იხილეთ ერნესტო ლაკლაუ და შანტალ მუფი, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, ლონდონი 1985, და ერნესტო ლაკლაუ, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, ლონდონი 1990.

⁹⁵ კარლ შმიტი, *"Verfassungslehre"*, ბერლინი 1980, გვ. 204–34.

⁹⁶ იურგენ ჰაბერმასი, 'Sovereignty and the Führerdemokratie', *Times Literary Supplement*, 26 სექტემბერი 1986.

პრინციპების კონკრეტულ ინტერპრეტაციასთან და მოქალაქეობის სპეციფიკურ გაგებასთან საერთო იდენტიფიკაციის გზით. პოლიტიკურ ფილოსოფიას ამ პროცესში მნიშვნელოვანი როლი აკისრია, არა ისეთი ცნებების ჭეშმარიტი მნიშვნელობის გადაწყვეტაში, როგორცაა სამართლიანობა, თანასწორობა ან თავისუფლება, არამედ ამ ცნებების სხვადასხვა ინტერპრეტაციის შეთავაზებაში. ამგვარად, ის მოგვცემს მრავალფეროვან და მუდმივად კონკურენციაში მყოფ ენებს, რომლებშიც შესაძლებელია პოლიტიკური იდენტობების სპექტრის კონსტრუირება, მოქალაქეებად ჩვენი როლის გააზრების სხვადასხვა გზა და იმის ვიზუალიზაცია, თუ რა სახის პოლიტიკური საზოგადოების შექმნა გვსურს. „პოსტმეტაფიზიკური“ პოლიტიკური ფილოსოფიის თვალსაზრისით, მაკფერსონის გავლენა გადამწყვეტი იყო. მან მემარცხენეთაგან ბევრს გვიბოძა ენა, რომელმაც საშუალება მოგვცა გველიარებინა პოლიტიკური ლიბერალიზმის მნიშვნელობა იმ დროს, როდესაც ის, დღევანდელისგან განსხვავებით, ძალიან იყო მოდიდან გადასული. ამის გამო, და მიუხედავად კრიტიკისა, რომელიც შეიძლება მის ნაშრომს მიემართოს, მიმაჩნია, რომ ჩვენი ვალი მის მიმართ უდავოა, და რადიკალური ლიბერალური დემოკრატიის პროექტი მისი მემკვიდრეობაა.

პლურალიზმი და თანამედროვე დემოკრატია კარლ შმიტის გარშემო

კომუნიზმის დაცემა ისტორიის დასასრულს ნიშნავს, როგორც ფუკუიამა აცხადებს, თუ დემოკრატიული პროექტის ახალი ერის დასაწყისს, რომელიც ბოლოს და ბოლოს გათავისუფლდა „რეალურად არსებული სოციალიზმის“ ტვირთისგან? ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ ლიბერალური დემოკრატიის გამარჯვება მისი მტრის კრახს უფრო უკავშირდება, ვიდრე მისსავე წარმატებებს. სასურველი მდგომარეობის საპირისპიროდ, დასავლურ დემოკრატიებში იზრდება უკმაყოფილება პოლიტიკური ცხოვრებით და დემოკრატიული ღირებულებების საშიში ეროზიის ნიშნები იკვეთება. უკიდურესი მემარჯვენეობის აღზევება, ფუნდამენტალიზმის აღორძინება და მოსახლეობის ფართო ჯგუფების თანდათანობითი მარგინალიზაცია გვახსენებს, რომ ჩვენს საკუთარ ქვეყნებშიც, სიტუაცია შორსაა დამაკმაყოფილებლისგან.

როგორც ნორბერტო ბობიო აღნიშნავს, კომუნიზმის კრიზისი ახლა ნამდვილი გამოწვევის წინაშე აყენებს მდიდარ დემოკრატიებს. შეძლებენ კი ისინი იმ პრობლემების გადაჭრას, რომელთა გადაწყვეტაც იმ სისტემამ ვერ შეძლო? მისი აზრით, ძალიან საშიში იქნებოდა იმის წარმოდგენა, რომ კომუნიზმის დამარცხებამ ბოლო მოუღო სიღარიბეს და სამართლიანობისკენ სწრაფვას. „დემოკრატია“⁹⁷, წერს ის, „უდავოდ გაიმარჯვა ისტორიულ კომუნიზმთან ბრძოლაში. მაგრამ რა რესურსები და იდეალები აქვს მას იმ პრობლემებთან გასამკლავებლად, რომლებმაც კომუნისტური გამოწვევა წარმოშვა?“⁹⁷ მე მჯერა, რომ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მნიშვნელოვანია და რომ დადგა მომენტი, ჩავერთოთ ლიბერალური დემოკრატიული საზოგადოებების ბუნებაზე ერთგვარ უკომპრომისო ფიქრში. ტოტალიტარიზმის აჩრდილის გაქრობამ უნდა მოგვცეს საშუალება ასეთ გამოკვლევას სხვა კუთხით მივუდგეთ. დღეს აღარ გვჭირდება დემოკრატიის აპოლოგია, არამედ მისი პრინციპების ანალიზი, მისი ფუნქციონირების შესწავლა, მისი შეზღუდვების აღმოჩენა და

⁹⁷ნორბერტო ბობიო, La Stampa, 9 ივნისი, 1989.

მისი პოტენციალის გამოვლენა. ამის გასაკეთებლად, უნდა ჩავწვდეთ პლურალისტური ლიბერალური დემოკრატიის სპეციფიკას, როგორც საზოგადოების *პოლიტიკურ* ფორმას, როგორც ახალ რეჟიმს (*politeia*), რომლის ბუნებაც, დემოკრატიისა და კაპიტალიზმის არტიკულაციაში კი არ მდგომარეობს, როგორც ზოგიერთი ამტკიცებს, არამედ მხოლოდ პოლიტიკურ დონეზეა საძიებელი.

ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის, მისი ბუნებისა და შესაძლებლობების საფუძვლიანი შესწავლის პარამეტრების დასადგენად, გთავაზობთ, საწყის წერტილად ავიღოთ მისი ერთ-ერთი ყველაზე ბრწყინვალე და შეურიგებელი მოწინააღმდეგის, კარლ შმიტის ნაშრომი. მიუხედავად იმისა, რომ შმიტის კრიტიკა საუკუნის დასაწყისში განვითარდა, ის კვლავ აქტუალურია და ზედაპირული იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ავტორის შემდგომი წევრობა ნაციონალ-სოციალისტურ პარტიაში ნიშნავს, რომ შეგვიძლია უბრალოდ უგულებელვყოთ ის. პირიქით, მე მჯერა, რომ სწორედ ასეთი მკაცრი და გამჭრიახი მოწინააღმდეგის მიერ გაკეთებული გამოწვევის მიღებით შევძლებთ თანამედროვე დემოკრატიის გაბატონებული კონცეფციის სუსტი მხარეების გაგებას, მათ გამოსასწორებლად.

შმიტი მიიჩნევს, რომ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის არტიკულირებამ, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში მოხდა, შვა ჰიბრიდული რეჟიმი, რომელიც ხასიათდება ორი აბსოლუტურად ჰეტეროგენული პოლიტიკური პრინციპის გაერთიანებით. მისი აზრით, საპარლამენტო დემოკრატია ქმნის სიტუაციას, სადაც დემოკრატიული ფორმისთვის დამახასიათებელი იგივეობის პრინციპი თანაარსებობს მონარქიისთვის სპეციფიკურ წარმომადგენლობის პრინციპთან. „საპარლამენტო დემოკრატიის კრიზისში“ ის აცხადებს, რომ საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, პარლამენტარიზმის პრინციპი, როგორც საკანონმდებლო ხელისუფლების უპირატესობა აღმასრულებელზე, არ ეკუთვნის დემოკრატიული აზროვნების სამყაროს, არამედ ლიბერალიზმისას. ბევრი პოლიტიკური თეორეტიკოსისგან განსხვავებით, შმიტი ხედავს, რომ წარმომადგენლობითი დემოკრატია არ შემოღებულა მასშტაბის გამო — არგუმენტით, რომ ზომა შეუძლებელს გახდიდა პირდაპირი დემოკრატიის განხორციელებას. ის სწორად მიუთითებს, რომ თუ წარმომადგენლებს ხალხის სახელით გადაწყვეტილებების მიღება პრაქტიკული მოსაზრებებიდან გამომდინარე ჩაბარდათ, ეს ისევე მარტივად შეიძლებოდა გამხდარიყო ანტიპარლამენტური კეისარიზმის გამართლების საფუძველიც.⁹⁸ ამიტომ, მისი აზრით, საპარლამენტო სისტემის რაციონალობა არ უნდა ვეძებოთ იგივეობის დემოკრატიულ პრინციპში, არამედ ლიბერალიზმში. აქედან გამომდინარეობს ლიბერალიზმის, როგორც საერთო მეტაფიზიკური სისტემის თანმიმდევრულობის გაგების მნიშვნელობა. შმიტი ამტკიცებს, რომ ძირითადი ლიბერალური პრინციპი, რომლის გარშემოც ყველაფერი დანარჩენი ტრიალებს, არის ის, რომ ჭეშმარიტების მიღწევა შესაძლებელია აზრთა შეუზღუდავი კონფლიქტის გზით. ლიბერალიზმისთვის არ არსებობს საბოლოო ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება ამ თეორიაში „აზრთა მარადიული კონკურენციის უბრალო ფუნქციად“ გადაიქცევა.⁹⁹ შმიტის თქმით, ეს ახალ შუქს ჰფენს პარლამენტარიზმის ბუნებას, რომლის *raison d'être* [არსებობის აზრი] უნდა მოიძებნოს მოსაზრებების დაპირისპირების პროცესში,

⁹⁸კარლ შმიტი, "The Crisis of Parliamentary Democracy", მთარგმნ. ე. კენედი, კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი და ლონდონი 1985, გვ. 34.

⁹⁹იქვე, გვ. 35.

საიდანაც პოლიტიკური ნება უნდა წარმოიშვას. შესაბამისად, რაც არსებითია პარლამენტში, არის „არგუმენტისა და კონტრარგუმენტის საჯარო განხილვა, საჯარო დებატები და საჯარო დისკუსიები, მოლაპარაკება, და ყველაფერი ეს დემოკრატიის გაუთვალისწინებლად“.¹⁰⁰ შმიტის აზრით, წარმომადგენლობითი ელემენტი საპარლამენტო დემოკრატიის არადემოკრატიული ასპექტია, რამდენადაც ის შეუძლებელს ხდის იმ იგივეობას მთავრობასა და მართულებს შორის, რაც დემოკრატიის ლოგიკაშია ჩადებული. ამიტომ, მისი აზრით, არსებობს წინააღმდეგობა მმართველობის ლიბერალური ფორმის ბირთვში, რაც ნიშნავს, რომ ლიბერალიზმი უარყოფს დემოკრატიას და დემოკრატია უარყოფს ლიბერალიზმს. ეს ნათლად ჩანს თანამედროვე მასობრივ დემოკრატიაში საპარლამენტო სისტემის კრიზისის დროს. ამ სისტემაში, საჯარო დისკუსია, სადაც აზრების დიალექტიკური ურთიერთქმედება მიმდინარეობს, ჩანაცვლებულია პარტიული მოლაპარაკებებითა და ინტერესების გათვლებით; პარტიები გადაქცეულან ზეწოლის ჯგუფებად, რომლებიც „განიხილავენ ერთმანეთის ინტერესებსა და ძალაუფლების შესაძლებლობებს და სწორედ ამ საფუძველზე თანხმდებიან კომპრომისებსა და კოალიციებზე“.¹⁰¹

შმიტის აზრით, ეს მოხდა შემდეგნაირად. ლიბერალური საპარლამენტო წესრიგი მოითხოვდა, რომ მორალთან, რელიგიასა და ეკონომიკასთან დაკავშირებული მთელი რიგი მადესტაბილიზებული საკითხები შემოფარგლულიყო კერძო სფეროთი. ეს იყო აუცილებელი წინაპირობა იმისთვის, რათა პარლამენტს შეძლებოდა წარმოედგინა თავი ადგილად, სადაც ინდივიდები, დაშორებული კონფლიქტური ინტერესებისგან, რომლებიც მათ ყოფდა, შეძლებდნენ განხილვას და რაციონალურ კონსენსუსამდე მისვლას. ამგვარად შეიქმნა ჰომოგენურობა, რომელიც, შმიტის აზრით, აუცილებელია ნებისმიერი დემოკრატიის ფუნქციონირებისთვის. თუმცა თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის განვითარებას უნდა გამოეწვია „ტოტალური სახელმწიფოს“ წარმოშობა, რომელიც იძულებული იქნებოდა, ჩარეულიყო სულ უფრო მეტ სფეროში უფლებათა განვრცობის დემოკრატიული მოთხოვნის შედეგად. წინა ეტაპისთვის დამახასიათებელი „ნეიტრალიზაციის“ ფაზა შემდგომ უნდა შეცვლილიყო საპირისპირო პროცესით — სოციალური ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმის „პოლიტიზაციით“. ამ „ტოტალური სახელმწიფოს“ წარმოშობას პარლამენტისთვის აურაცხელი შედეგი მოჰყვა. არა მხოლოდ შემცირდა მისი გავლენა, რადგან ბევრი გადაწყვეტილება, მათ შორის ზოგიერთი უმნიშვნელოვანესი, სხვა გზებით მიიღებოდა; ის ასევე გახდა არენა, სადაც ანტაგონისტური ინტერესები კონფლიქტში შევიდნენ ერთმანეთთან. შმიტის დასკვნით, საპარლამენტო სისტემამ სრულად დაკარგა სანდოობა, რადგან აღარავის სჯეროდა იმ პრინციპების, რომლებზეც ის იყო დაფუძნებული. შედეგად, საპარლამენტო დემოკრატია ინტელექტუალური საფუძვლის გარეშე დარჩა. 1926 წელს, პარლამენტარიზმის კრიტიკის მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში, მან დაწერა ეს დამაფიქრებელი სიტყვები: „მამინაც კი, თუ ბოლშევიზმი ჩაიხშობა და ფაშიზმი შეკავდება, თანამედროვე პარლამენტარიზმის კრიზისი ოდნავადაც არ დაიძლევს. ეს კრიზისი არ გამოუწვევია ამ ორი მოწინააღმდეგის გამოჩენას; ის მათ გამოჩენამდე არსებობდა და მათ შემდეგაც იარსებებს. კრიზისი უფრო თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის შედეგებიდან მომდინარეობს და, საბოლოო ჯამში, მორალური პათოსით დატვირთული ლიბერალური ინდივიდუალიზმისა და არსებითად პოლიტიკური იდეალებით ნასაზრდოები დემოკრატიული სენტიმენტის

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 34–35.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 6.

ურთიერთწინააღმდეგობიდან... ეს, თავისი არსით, ლიბერალური ინდივიდუალიზმისა და დემოკრატიული ჰომოგენურობის გარდაუვალი წინააღმდეგობაა“.¹⁰²

თანამედროვე დემოკრატიის ბუნება

მიუხედავად იმისა, რომ არ ვეთანხმებით შმიტის დასკვნებს, მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ მისი მოსაზრებები სერიოზულად არის განსახილველი, როდესაც ის ლიბერალური საპარლამენტო დემოკრატიის ნაკლოვანებებზე მიუთითებს. იმდენად, რამდენადაც მისი ინსტიტუტები აღიქმება მხოლოდ ინსტრუმენტულ ტექნიკებად, ნაკლებად სავარაუდოა, რომ მას შეუძლია უზრუნველყოს ისეთი ტიპის მხარდაჭერა, რომელიც გარანტირებულს გახდიდა ეფექტიან მონაწილეობას. „პოლიტიკური სათნოება“, რომელსაც მონტესკიე დემოკრატიისთვის აუცილებლად მიიჩნევდა და რომელსაც ის აიგივებდა „კანონებისა და სამშობლოს სიყვარულთან“, ასეთ კონტექსტში ვერ განვითარდება. საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული, არაფერი გაკეთებულა წარმომადგენლობითი დემოკრატიის ე.წ. „პოლიტიკური პრინციპების“ დამაკმაყოფილებელი ფორმულირების არარსებობის პრობლემის აღმოსაფხვრელად. პირიქით, რეალურად, ყველა მცდელობა, მისთვის ეთიკური და ფილოსოფიური არგუმენტები წარმოედგინათ, მიტოვებულ იქნა. კ. ზ. მაკფერსონის მიერ აღწერილი „წონასწორობის მოდელის“ განვითარებასთან ერთად, დემოკრატია იქცა სუფთა მექანიზმად მთავრობების არჩევისა და მათთვის უფლებამოსილების მისანიჭებლად და დაყვანილ იქნა ელიტებს შორის კონკურენციამდე. რაც შეეხება მოქალაქეებს, ისინი განიხილებიან მომხმარებლებად პოლიტიკურ ბაზარზე. ამიტომ, არაფერია გასაკვირი დემოკრატიულ პროცესში მონაწილეობის დაბალ დონეში, რომელიც დღეს ბევრ დასავლურ საზოგადოებაში გვხვდება. მაშ, როგორ უნდა მიეცეს ლიბერალურ დემოკრატიას ის „ინტელექტუალური საფუძვლები“, რომელთა გარეშეც მას არ შეუძლია მყარი მხარდაჭერის მოპოვება? ეს არის გამოწვევა, რომელსაც შმიტის ნაშრომი უყენებს თანამედროვე პოლიტიკურ ფილოსოფიას.

ამ გამოწვევის საპასუხოდ, მნიშვნელოვანია პირველ რიგში გავიაზროთ თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკურობა და პლურალიზმის ცენტრალური როლი. ამაში ვგულისხმობ ინდივიდუალური თავისუფლების აღიარებას, იმ თავისუფლებისა, რომელსაც ჯონ სტიუარტ მილი იცავს თავის ესეში, „თავისუფლების შესახებ“, როგორც ერთადერთ თავისუფლებას, რომელიც ღირსია ამ სახელის, და რომელსაც ის განსაზღვრავს ყოველი ინდივიდის შესაძლებლობად, ეძიოს ბედნიერება ისე, როგორც თავად მიაჩნია მართებულად, დაისახოს მიზნები და შეეცადოს მათ მიღწევას თავისებურად. შესაბამისად, პლურალიზმი დაკავშირებულია საერთო სიკეთისა და ევდემონიის სუბსტანციური და უნიკალური ხედვის უარყოფასთან, რაც თანამედროვეობის შემადგენელი ნაწილია. ის იმ მსოფლმხედველობის ცენტრშია, რომელსაც შეიძლება „ლიბერალური“ ვუწოდოთ, და სწორედ ამიტომ, რაც ახასიათებს თანამედროვე დემოკრატია, როგორც საზოგადოების პოლიტიკურ ფორმას, არის ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირება. ბევრი ლიბერალისგან განსხვავებით, შმიტი ნათლად ხედავს, რომ ასეთი რეჟიმი გულისხმობს აბსოლუტური ჭეშმარიტების იდეის ექვემდებარებას. ზოგიერთი ლიბერალი, თავისი რაციონალიზმის გამო, რეალურად წარმოიდგენს, რომ შეუძლიათ შეინარჩუნონ ჭეშმარიტების იდეა, რომელიც

¹⁰² იქვე, გვ. 17.

ყველასთვის აღმოსაჩენია, თუკი ისინი შეძლებენ საკუთარი ინტერესების განზე გადადებას და მხოლოდ გონების თვალსაზრისით განსჯას. შმიტისთვის კი, ჭეშმარიტებასთან მიმართებით, ლიბერალიზმი გულისხმობს „განსაზღვრულ შედეგზე უარის თქმას“.¹⁰³ სწორედ ამ მიზეზით გმობს ის იმ არტიკულირებას, რომელმაც ლიბერალური დემოკრატია წარმოშვა. მართლაც, მის საპარლამენტო დემოკრატიის კრიტიკაში ნათელია, რომ შმიტი არსებითად არ უპირისპირდება დემოკრატიას. დემოკრატია, რომელსაც ის განსაზღვრავს იგივეობის ლოგიკად მმართველსა და მართულს, კანონსა და სახალხო ნებას შორის, მისი აზრით, სრულიად თავსებადია მმართველობის ავტორიტარულ ფორმასთან. ამგვარად, ის აცხადებს, რომ „ბოლშევიზმი და ფაშიზმი ... ყველა დიქტატურის მსგავსად უდავოდ ანტილიბერალურები არიან, მაგრამ არა აუცილებლად ანტიდემოკრატიულები“.¹⁰⁴ მართალია, ბევრი ასეთ მტკიცებას მიუღებლად მიიჩნევს, მაგრამ მცდარი იქნებოდა მისი უარყოფა დემოკრატიის „ჭეშმარიტი“ მნიშვნელობის სახელით. ამან კი ის უნდა დაგვანახოს, უმეტესობა ჩვენგანისთვის რამდენად არის განსაზღვრული დემოკრატიის გაგება მისი თანამედროვე, ლიბერალური ფორმით.

თუ შმიტს შეუძლია დაგვეხმაროს თანამედროვე დემოკრატიის ბუნების გაგებაში, ეს, პარადოქსულად, იმიტომ, რომ თავად უნდა დარჩეს ბრმა მის მიმართ. და ამას ძალიან მარტივი მიზეზი აქვს: მისთვის ახალი დრო არასოდეს დამდგარა. „პოლიტიკურ თეოლოგიაში“ ის აცხადებს, რომ „სახელმწიფოს თანამედროვე თეორიის ყველა მნიშვნელოვანი ცნება სეკულარიზებული თეოლოგიური ცნებებია“.¹⁰⁵ ის, რაც ახალი დროის პოლიტიკად მოჩანს, მხოლოდ თეოლოგიის სეკულარიზაციაა, თეოლოგიური ცნებებისა და დამოკიდებულებების ტრანსფორმაცია არარელიგიური მიზნებისთვის. ამიტომ, არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე გარღვევა, რაიმე ახალი, ლეგიტიმურობის აქამდე უცნობი ფორმა.

იდეა იმის შესახებ, რომ დემოკრატიული რევოლუციის შემდეგ სრულიად განსხვავებულ ნიადაგზე ვიმყოფებით, სოციალურის დაფუძნების სხვა რეჟიმში, რომელიც მოითხოვს დემოკრატიის თანამედროვე გზით გააზრებას, პლურალიზმისთვის ადგილის დათმობით, შმიტისთვის მკაცრად წარმოუდგენელია. ამ აზროვნების ფარგლებში არ არსებობს შესაძლებლობა ლიბერალური დემოკრატიისთვის, როგორც ახალი და ლეგიტიმური რეჟიმისთვის. მჯერა, რომ შმიტის ამ „წარმოუდგენლობისგან“ შეგვიძლია გაკვეთილი გამოვიტანოთ, რადგან ის გვაძლევს გასაღებს ტოტალიტარული ფენომენისთვის, რომელიც მდგომარეობს თანამედროვე პერიოდში დემოკრატიის ლიბერალიზმის გარეშე გააზრების სურვილში. ჩემი აზრით, არასწორია იმის მტკიცება, როგორც ზოგიერთი აკეთებს, რომ შმიტის აზროვნება ნაციზმით იყო გაჟღენთილი 1933 წლის მისი შემობრუნებიდან ჰიტლერის მოძრაობასთან შეერთებამდე. თუმცა, ეჭვგარეშეა, რომ სწორედ მისმა ღრმა მტრობამ ლიბერალიზმის მიმართ გახადა შესაძლებელი, ან არ შეუშალა ხელი, მის შეერთებას ნაცისტებთან.

შმიტის შემთხვევაზე დაფიქრება, შესაძლოა, დაგვეხმაროს გავიგოთ საფრთხეები, რომლებიც თან ახლავს ლიბერალური დემოკრატიის უარყოფის გარკვეულ ფორმებს, მაშინაც კი, როდესაც ეს უარყოფები, როგორც სამოციანო წლების ახალი მემარცხენეობით შთაგონებული

¹⁰³ იქვე, გვ. 35.

¹⁰⁴ იქვე, გვ. 16.

¹⁰⁵ კარლ შმიტი, "Political Theology", მთარგმნ. ჯორჯ შვაბი, კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი და ლონდონი 1985, გვ. 36.

„მონაწილეობითი დემოკრატიის“¹⁰⁶ პროექტები, ღრმად ანტიტოტალიტარულია. ასეთი პროექტები ხშირად ლიბერალიზმს მხოლოდ ფასადად აღიქვამენ, რომლის მიღმაც კაპიტალისტური საზოგადოების კლასობრივი დანაწევრებაა დამალული. მათთვის, ისევე როგორც შმიტისთვის, პარტიები და საპარლამენტო სისტემა დაბრკოლებებია ჭეშმარიტი დემოკრატიული ჰომოგენურობის მიღწევის გზაზე. მსგავსი გამოძახილები შეიძლება ვიპოვოთ ლიბერალიზმის კრიტიკაში ე.წ. „კომუნიტარისტი“ ავტორების მიერ. ისინიც უარყოფენ პლურალიზმს და ოცნებობენ ორგანულ საზოგადოებაზე.¹⁰⁶ ყველა ამ მცდელობაში - რომლებიც, უნდა ითქვას, ხშირად კეთილი განზრახვით არის ნასაზრდოები და ძალიან შორსაა შმიტის კონსერვატიული და ავტორიტარული პოზიციებისგან - ვხვდებით თანამედროვე დემოკრატიის გაგების იმავე ნაკლებობას. საზოგადოებებში, სადაც დემოკრატიული რევოლუცია მოხდა და რომლებიც, ამ მიზეზით, დაქვემდებარებულნი არიან იმას, რასაც კლოდ ლეფორი უწოდებს „აბსოლუტური დარწმუნებულობის მარკერების გაქრობას“,¹⁰⁷ აუცილებელია დემოკრატიული პოლიტიკის ხელახლა გააზრება ისე, რომ ადგილი დაეთმოს პლურალიზმსა და ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მმართველისა და მართულის იგივეობის დემოკრატიული ლოგიკა მარტო ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის უფლებების პატივისცემის გარანტიას. იმ პირობებში, სადაც აღარ შეიძლება ხალხზე საუბარი, თითქოს ის იყოს ერთიანი და ჰომოგენური ერთობა ერთი საერთო ნებით, მხოლოდ პოლიტიკურ ლიბერალიზმთან არტიკულირების წყალობით შეუძლია სახალხო სუვერენიტეტის ლოგიკას თავი აარიდოს ტირანიაში გადაზრდას.

ლიბერალიზმი და პოლიტიკა

თუკი შმიტის შეხედულების საპირისპიროდ, დავაბრუნებთ მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის ლეგიტიმურობას, მისი პოლიტიკური პრინციპების კვლევის დაწყებასაც მოვახერხებთ. აქამდე, ის დაგვხმარა — მისივე ნების საწინააღმდეგოდ — გაგვეაზრებინა იგივეობის დემოკრატიული ლოგიკისა და ლიბერალიზმის პლურალისტური ლოგიკის არტიკულირების მნიშვნელობა. ახლა უნდა გამოვიკვლიოთ ლიბერალური პრობლემატიკა, რათა განვსაზღვროთ, მისი რომელი განსხვავებული ელემენტები უნდა დავიცვათ და რომელი უარვყოთ, თუ ჩვენი მიზანია ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის ეთიკური და ფილოსოფიური შინაარსით დატვირთვა. აქაც, შმიტმა, შეიძლება, თავისი კრიტიკით, მიგვანიშნოს, წინ როგორ წავიწიოთ. მისი გამოწვევა ლიბერალური ინდივიდუალიზმის მიმართ, რომელიც, მისი მტკიცებით, უუნაროა გაიგოს პოლიტიკის ფენომენის ბუნება, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანესია. „პოლიტიკურის ცნებაში“ ის წერს: „ლიბერალური აზროვნება თავს არიდებს ან უგულვებელყოფს სახელმწიფოსა და პოლიტიკას და სანაცვლოდ მოძრაობს ტიპურ, მუდმივად განმეორებად პოლარობაში ორ ჰეტეროგენულ სფეროს შორის, კერძოდ, ეთიკასა და ეკონომიკას, ინტელექტსა და ვაჭრობას, განათლებასა და საკუთრებას შორის. სახელმწიფოსა და პოლიტიკის მიმართ კრიტიკული უნდობლობა ადვილად აიხსნება სისტემის პრინციპებით, რომელთა მიხედვითაც, ინდივიდი უნდა დარჩეს საწყის და საბოლოო წერტილად“.¹⁰⁸ ლიბერალური აზროვნება აუცილებლად აღმოჩნდება

¹⁰⁶ ამ საკითხზე იხილეთ, 'American Liberalism and its Communitarian Critics', ამავე ტომში.

¹⁰⁷ კლოდ ლეფორი, "Democracy and Political Theory", მთარგმნ. დ. მეისი, კემბრიჯი 1988, გვ. 19.

¹⁰⁸ კარლ შმიტი, "The Concept of the Political", მთარგმნ. ჯორჯ შვაბი, ნიუ-ბრანზუიკი 1976, გვ. 70-71.

ჩიხში პოლიტიკურის საკითხთან დაკავშირებით, რადგან მისი ინდივიდუალიზმი ხელს უშლის მას გაიგოს კოლექტიური იდენტობების ფორმირება.

ახლა, შმიტისთვის, პოლიტიკურის კრიტერიუმი, მისი *differentia specifica* არის მეგობარი-მტრის ურთიერთობა; ეს მოიცავს „ჩვენ“-ის შექმნას, რომელიც უპირისპირდება „მათ“-ს, და ის თავიდანვე კოლექტიური იდენტოფიკაციების სფეროში ძევს. პოლიტიკური ყოველთვის უკავშირდება კონფლიქტებსა და ანტაგონიზმებს და ვერ იქნება ლიბერალური რაციონალიზმის მიღმა, რადგან ის მიუთითებს ნებისმიერი რაციონალური კონსენსუსის ლიმიტებზე და აჩვენებს, რომ ნებისმიერი კონსენსუსი გამორიცხვის აქტებს ეფუძნება. ლიბერალური რწმენა, რომ საერთო ინტერესი კერძო ინტერესების თავისუფალი თამაშის პროდუქტია და რომ რაციონალური უნივერსალური კონსენსუსის მიღწევა შესაძლებელია თავისუფალი დისკუსიის საფუძველზე, აუცილებლად დააბრმავებს ლიბერალიზმს პოლიტიკური ფენომენის მიმართ. შმიტის აზრით, ეს ფენომენი შეიძლება მოიაზრებოდეს „მხოლოდ მეგობრისა და მტრის დაჯგუფების მუდმივად არსებული შესაძლებლობის კონტექსტში, იმის მიუხედავად, თუ რა შედეგებს გულისხმობს ეს შესაძლებლობა მორალისთვის, ესთეტიკისა და ეკონომიკისთვის“.¹⁰⁹ ლიბერალიზმი წარმოიდგენს, რომ მადესტაბილიზებული საკითხების კერძო სფეროში გადატანით, პროცედურულ წესებზე შეთანხმება საკმარისი უნდა იყოს საზოგადოებაში არსებული ინტერესთა მრავალფეროვნების სამართავად. თუმცა, შმიტის აზრით, პოლიტიკურის გაუქმების ეს მცდელობა განწირულია მარცხისთვის, რადგან პოლიტიკური ვერ მოთვინიერდება, ვინაიდან იგი ენერგიას ერთმანეთისგან ყველაზე განსხვავებული წყაროებიდან იღებს და „ყოველი რელიგიური, მორალური, ეკონომიკური, ეთიკური თუ სხვა ანტითეზა პოლიტიკურად გარდაიქმნება, თუ ის საკმარისად ძლიერია მეგობრისა და მტრის პრინციპით ადამიანების ეფექტიანად დასაჯგუფებლად“.¹¹⁰

ლიბერალიზმის დასაცავად და, ამავე დროს, ინდივიდუალიზმისა და რაციონალიზმის შმიტისეული კრიტიკის მისაღებად, უნდა გავმიჯნოთ ის, რაც არის ლიბერალური აზროვნების ფუნდამენტური წვლილი დემოკრატიულ მოდერნულობაში - კერძოდ, პლურალიზმი და პოლიტიკური ლიბერალიზმისთვის დამახასიათებელი ინსტიტუტების მთელი სპექტრი - სხვა დისკურსებისგან, რომლებიც ხშირად ლიბერალური დოქტრინის განუყოფელ ნაწილად არის წარმოდგენილი. აქ ჰანს ბლუმენბერგის მიერ განვითარებული პერსპექტივა განსაკუთრებით სასარგებლოა.

თავის წიგნში, „თანამედროვე ეპოქის ლეგიტიმურობა“, ბლუმენბერგი განიხილავს სეკულარიზაციის თეზისს, როგორც ის ჩამოყალიბებულია შმიტისა და კარლ ლოვითის მიერ სხვებს შორის.¹¹¹ ამ ავტორებისგან განსხვავებით, იგი იცავს იდეას, რომ თანამედროვე ეპოქას გააჩნია ჭეშმარიტად ახალი თვისება „თვითდამტკიცების“ [self-assertion/Selbstbehauptung] იდეის სახით. ის ჩნდება როგორც პასუხი იმ ვითარებაზე, რომელიც შეიქმნა სქოლასტიკური თეოლოგიის „თეოლოგიურ აბსოლუტიზმში“ გადაზრდით, რაც მისთვის ნიშნავს იდეების ერთობლიობას, რომელიც ასოცირდება ყოვლისშემძლე და სრულიად თავისუფალი ღმერთის

¹⁰⁹ იქვე, გვ. 35.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 37.

¹¹¹ ჰანს ბლუმენბერგი, "The Legitimacy of the Modern Age", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1983.

რწმენასთან. მისი აზრით, ამ „თეოლოგიური აბსოლუტიზმის“ წინაშე, რომელიც სამყაროს სრულიად კონტინგენტურად წარმოაჩენდა, ერთადერთი გამოსავალი იყო ადამიანური გონის (მეცნიერების, ხელოვნების, ფილოსოფიის და ა.შ.) დამტკიცება როგორც წესრიგის საზომისა და ღირებულების წყაროსი სამყაროში. მაშასადამე, არსებობს ნამდვილი წყვეტა, მაგრამ ის თანაარსებობს გარკვეულ უწყვეტობასთან. თუმცა, ეს უწყვეტობა არის პრობლემების და არა მათი გადაწყვეტების, კითხვების და არა პასუხების უწყვეტობა. სწორედ ამ საკითხის გარშემო შემოაქვს ბლუმენბერგს ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო, „ხელახალი დაკავების“ ცნება: „ის, რაც ძირითადად მოხდა პროცესში, რომელიც სეკულარიზაციად ინტერპრეტირდება ... უნდა აღიწეროს არა ჭეშმარიტი თეოლოგიური შინაარსების გადატანად მათი წყაროდან სეკულარიზებულ გაუცხოებაში, არამედ უფრო იმ პასუხების პოზიციების თავიდან დაკავებად, რომლებიც ცარიელი დარჩა და რომელთა შესაბამისი კითხვების მოცილებაც შეუძლებელი აღმოჩნდა“.¹¹² ამ საფუძველზე დაყრდნობით, ბლუმენბერგის მსგავსად, შეგვიძლია გავმიჯნოთ ის, რაც ნამდვილად თანამედროვეა — თვითდამტკიცების იდეა — იმისგან, რაც, გარდაუვალი პროგრესის იდეის მსგავსად, უბრალოდ შუასაუკუნეობრივი პოზიციის თავიდან დაკავებაა, მცდელობა, მოდერნული პასუხი გაეცეს პრემოდერნულ შეკითხვას მისი მიტოვების ნაცვლად, რასაც გააკეთებდა რაციონალობა, რომელსაც ესმის საკუთარი შეზღუდულობა. ამგვარად, რაციონალიზმი შეიძლება განვიხილოთ არა რაღაც არსებითად ადამიანის თვითდამტკიცების იდეისთვის, რომელსაც უკავშირდება ინდივიდუალური თავისუფლებისა და პლურალიზმის დაცვა, არამედ აბსოლუტიზტური შუასაუკუნეობრივი პრობლემატიკის გადმონაშთად. საკუთარი თავისთვის საფუძვლის მიცემის ეს ილუზია, რომელიც თან ახლდა განმანათლებლობის მიერ შესრულებულ თეოლოგიისგან გათავისუფლების შრომას, შეიძლება ასეთადვე ვაღიაროთ, მოდერნულობის შემადგენელი სხვა ასპექტის — თვითდამტკიცების — ეჭვქვეშ დაუყენებლად. სწორედ მაშინ, როდესაც ის აღიარებს თავის ლიმიტებს და როდესაც სრულად მიიღებს პლურალიზმს და აღიარებს სრული კონტროლისა და საბოლოო ჰარმონიის შეუძლებლობას, თანამედროვე გონი თავისუფლდება თავისი წინამოდერნული მემკვიდრეობისა და კოსმოსის იდეისგან. სწორედ ამიტომ, ისაია ბერლინის მსგავსი ლიბერალები მიხვდნენ, რომ თანმიმდევრულ ლიბერალიზმს სხვა გზა არ აქვს, გარდა რაციონალიზმზე უარის თქმისა.

ამგვარად, ჩვენ უნდა გამოვყოთ ეთიკური პლურალიზმი და პოლიტიკური ლიბერალიზმი რაციონალიზმის დისკურსისგან, რათა ხელახლა ჩამოვაყალიბოთ თანამედროვეობის 'თვითდამტკიცების' იდეალი იმაზე მიუთითებლად, რაც თავს წარმოგვიდგენს როგორც გონის უნივერსალური დიქტატი. ამ გზით, შესაძლებელი იქნება ინდივიდუალიზმის პრობლემატიკიდან გამოვყოთ ისეთი მნიშვნელოვანი ცნება, როგორიცაა ინდივიდი და ის სრულიად სხვა ველზე გადავიაზროთ.

სახელმწიფოს ნეიტრალურობის საკითხი

მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის ეთიკურ-პოლიტიკური განზომილების გამოსაკვეთად და ლეგიტიმურობის პრინციპებით მის უზრუნველსაყოფად, უნდა გადაიხედოს სახელმწიფოს ნეიტრალურობის ლიბერალური დოქტრინა. ეს ნეიტრალურობის დოქტრინა დაკავშირებულია ლიბერალიზმის ფუნდამენტურ იდეასთან „შეზღუდული მთავრობის“ შესახებ, ასევე საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნასთან და

¹¹² იქვე, გვ. 65.

პლურალიზმის აფირმაციასთან. თუმცა არსებობს ნეიტრალურობის თეზისის დაცვის სხვადასხვა გზა და ზოგიერთ მათგანს უარყოფითი შედეგები მოაქვს.

ზოგიერთი ლიბერალი მიიჩნევს, რომ პლურალიზმის სრულად პატივისცემისა და ინდივიდების თავისუფლების ხელშეუხებლობის უზრუნველსაყოფად, რათა მათ თავად აირჩიონ თავიანთი მიზნები, აუცილებელია უარი ვთქვათ სახელმწიფოსთვის ნებისმიერი უფლებამოსილების მინიჭებაზე, რაც ეხება კარგი ცხოვრების კონკრეტული კონცეფციის ხელშეწყობას ან წახალისებას: სახელმწიფო ვალდებულია იყოს აბსოლუტურად ნეიტრალური ამ სფეროში. ცოტა ხნის წინ ჩარლზ ლარმორი იმდენად შორსაც კი წავიდა, რომ განაცხადა: „თუ ლიბერალებს სურთ სრულად მისდიონ ლიბერალიზმის სულისკვეთებას, მათ ასევე უნდა შეიმუშაონ *პოლიტიკური ნეიტრალურობის ნეიტრალური დასაბუთება*“.¹¹³ ეს ნიშნავს, რომ ლიბერალიზმის ადვოკატებისას, მათ თავი უნდა შეიკავონ ისეთი არგუმენტების გამოყენებისგან, როგორსაც წამოაყენებდნენ ჯონ სტიუარტ მილი ან კანტი, რომლებიც გულისხმობენ გარკვეული ღირებულებების, როგორიცაა მრავალფეროვნება ან ავტონომია, მხარდაჭერას.

გთავაზობთ ამ პასაჟის თარგმანს ქართულ ენაზე:

„ნეიტრალურობის“ დამცველთათვის, ნებისმიერი მინიშნება ეთიკურ ღირებულებებზე მხოლოდ უთანხმოებას გამოიწვევს, და მნიშვნელოვნად მიიჩნევა „პერფექციონიზმის“ ხაფანგის თავიდან აცილება, ანუ იმ ფილოსოფიური მიდგომისა, რომელიც მიზნად ისახავს უპირატესი ცხოვრების ფორმების გამოვლენას და მათ დასახვას პოლიტიკური ცხოვრების მიერ განსახორციელებელ მიზნად. ისინი ამაში ხედავენ ღრმად ანტილიბერალურ თეორიას, რომელიც შეუთავსებელია პლურალიზმთან. მიუხედავად იმისა, რომ ეწინააღმდეგება პერფექციონიზმს, რონალდ დვორკინი მაინც ცდილობს დისტანცირებას აბსოლუტური ნეიტრალურობის იდეისგან. მისი აზრით, ლიბერალიზმის ბირთვში არსებობს თანასწორობის გარკვეული კონცეფცია. სწორედ იმიტომ, რომ ყველა წევრს თანასწორად უნდა მოეპყროს, ლიბერალური სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა იყოს. ამგვარად, ის წერს: „რადგან საზოგადოების მოქალაქეებს განსხვავებული კონცეფციები აქვთ [კარგი ცხოვრების შესახებ], მთავრობა მათ არ ეპყრობა თანასწორად, თუ ის უპირატესობას ანიჭებს ერთ კონცეფციას მეორეზე, ან იმიტომ, რომ ოფიციალური პირები მიიჩნევენ, რომ ერთი არსებითად უპირატესია, ან იმიტომ, რომ ერთს უფრო მრავალრიცხოვანი ან უფრო ძლიერი ჯგუფები ემხრობიან“.¹¹⁴ დვორკინის აზრით, სახელმწიფოს ნეიტრალურობის დასაბუთება არ უნდა ცდილობდეს ნეიტრალური იყოს და უნდა ვაღიაროთ, რომ ლიბერალიზმი ეფუძნება კონსტიტუციურ მორალს [constitutive morality]. მისი აზრით, „ლიბერალიზმი არ შეიძლება დაეფუძნოს სკეპტიციზმს. მისი კონსტიტუციური მორალი გულისხმობს, რომ ადამიანებს მთავრობა უნდა მოეპყრას როგორც თანასწორებს, არა იმიტომ, რომ პოლიტიკურ მორალში არ არსებობს სწორი ან არასწორი, არამედ იმიტომ, რომ ეს არის სწორი“.¹¹⁵ ამ თეზისის დასამტკიცებლად, დვორკინი მიმართავს ბუნებრივ სამართალს და იმ უფლებების არსებობას, „რომლებიც *ბუნებრივია* იმ გაგებით, რომ ისინი არ არის რაიმე კანონმდებლობის, კონვენციის

¹¹³ჩარლზ ე. ლარმორი, "Patterns of Moral Complexity", კემბრიჯი 1987, გვ. 53.

¹¹⁴რონალდ დვორკინი, 'Liberalism', სტიუარტ ჰემპშირის რედაქტორობით, "Public and Private Morality", კემბრიჯი 1978, გვ. 127.

¹¹⁵იქვე, გვ. 142.

ან ჰიპოთეტური კონტრაქტის პროდუქტი“.¹¹⁶ უფრო მეტიც, სწორედ ამ გაგებით ინტერპრეტირებს ის ჯონ როულსის სამართლიანობის თეორიას, რომლის მტკიცე დამცველიც იყო მისი ადრეული ფორმულირებიდან. დვორკინის აზრით, „სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება [fairness], ეფუძნება ყველა კაცისა და ქალის ბუნებრივი უფლების დაშვებას თანაბარ ზრუნვასა და პატივისცემაზე, უფლებას, რომელსაც ისინი ფლობენ არა დაბადების ან დამსახურების ან უმაღლესი ოსტატობის მახასიათებლების ძალით, არამედ უბრალოდ როგორც ადამიანები, რომელთაც აქვთ გეგმების შემუშავებისა და სამართლიანობის დაცვის უნარი“.¹¹⁷ ამ მიზეზით, ის არ ეთანხმება იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც როულსი ახლა საკუთარი თეორიისთვის იძლევა. ის ახლა, ფაქტობრივად, გვთავაზობს უფრო ისტორიციულ ვერსიას, რომელიც მიუთითებს იმ ადგილზე, რომელსაც ჩვენი ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიციისთვის დამახასიათებელი ღირებულებები იკავებს მასში; იგი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ არასოდეს ჰქონია განზრახვა დაედგინა სამართლიანობის თეორია, რომელიც ვალიდური იქნებოდა ყველა საზოგადოებისთვის.¹¹⁸ თუმცა სწორედ ამას უჭერს მხარს დვორკინი, იმ რწმენით, რომ სამართლიანობის თეორია უნდა მიუთითებდეს „ზოგად... პრინციპებზე“ და მისი მიზანი უნდა იყოს „ვცადოთ ვიპოვოთ რაიმე ინკლუზიური ფორმულა, რომელიც შეიძლება გამოიყენებოდეს სოციალური სამართლიანობის გასაზომად ნებისმიერ საზოგადოებაში“.¹¹⁹

პრობლემა დვორკინის მსგავს პერსპექტივასთან, ის არის, რომ ეს არის ლიბერალიზმის ფორმა, რომელსაც არ გაუწყვეტია კავშირი რაციონალიზმთან და რომელსაც პოლიტიკურის ეთიკური ასპექტის გააზრება შეუძლია მხოლოდ უნივერსალური მორალის პრინციპების ამ სფეროზე მიყენების თვალსაზრისით. პოლიტიკური ფილოსოფიის საფარქვეშ, ის სინამდვილეში გვთავაზობს „საჯარო მორალს“, ანუ რაღაცას მორალური ფილოსოფიის რიგიდან, რაც დიდად ვერ გვეხმარება, რადგან ჩვენი ამოცანა მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის პოლიტიკური პრინციპების შემუშავებაა.

ჩემი აზრით, სახელმწიფოს ნეიტრალურობის საკითხისადმი გაცილებით უფრო საინტერესო მიდგომას გვთავაზობს ჯოზეფ რაზი წიგნში, „თავისუფლების მორალი“. ლიბერალების უმეტესობისგან განსხვავებით, რაზი იღებს პერფექციონისტულ თვალსაზრისს, რადგან მიაჩნია, რომ სახელმწიფომ უნდა დაიკავოს პოზიცია სხვადასხვა შესაძლო ცხოვრების ფორმების მიმართ: მან უნდა წახალისოს ზოგიერთი ფორმა და აკრძალოს სხვები. მისი აზრით, სახელმწიფო, შესაბამისად, ვერ იქნება ნეიტრალური და მას „ეთიკური სახელმწიფოს“ ხასიათი უნდა ჰქონდეს. თუმცა, პერფექციონიზმის ფორმა, რომელსაც ის იცავს, არ არის შეუთავსებელი ლიბერალიზმთან, რადგან ის ასევე მოიცავს პლურალიზმს. მაგრამ ამ პლურალიზმის საზღვრები განსაზღვრულია იმით, რაც, მისი აზრით, წარმოადგენს ძირითად ღირებულებას, რომელიც უნდა გაბატონდეს ლიბერალურ და დემოკრატიულ სახელმწიფოში: პირადი ავტონომია ან „თვით-შექმნა“. წიგნის ძირითადი თეზისი ის არის, რომ პირადი თავისუფლება, როცა ის თავის თავში მოიაზრებს ღირებულებათა პლურალიზმს და გამოიხატება პირად ავტონომიაში, უნდა წახალისდეს პოლიტიკური ქმედებით. რაზი ძალიან

¹¹⁶რონალდ დვორკინი, "Taking Rights Seriously", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1977, გვ. 176.

¹¹⁷ იქვე, გვ. 182.

¹¹⁸ როულსის ნაშრომში ამ განვითარებას განვიხილავ ჩემს სტატიაში, 'Rawls: Political Philosophy without Politics', რომელიც ამ ტომშია წარმოდგენილი.

¹¹⁹რონალდ დვორკინი, New York Review of Books, 17 აპრილი, 1983.

ახლოსაა ჯონ სტიუარტ მილთან, რომლის „ზიანის პრინციპსაც“ ის ხელახლა ინტერპრეტირებული ფორმით იღებს. მისთვის ეს პრინციპი ეხება იმას, თუ როგორ აქვს სახელმწიფოს ვალდებულება თავისი იდეალების ხელშეწყობისას დაიცვას გარკვეული ლიმიტები. ფაქტობრივად, „იმის გათვალისწინებით, რომ ადამიანებმა უნდა იცხოვრონ ავტონომიური ცხოვრებით, სახელმწიფოს არ შეუძლია აიძულოს ისინი იყვნენ მორალურები. ყველაფერი, რისი გაკეთებაც მას შეუძლია, არის ავტონომიის პირობების უზრუნველყოფა. იძულების გამოყენება არღვევს ავტონომიას და ამგვარად ეწინააღმდეგება მისი ხელშეწყობის მიზანს, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ეს ზიანის თავიდან აცილების მიზნით ავტონომიის გასაძლიერებლად ხდება“.¹²⁰ ამგვარად, ავტონომია უნდა გამოიყენებოდეს როგორც კრიტერიუმი იმის გადასაწყვეტად, თუ რომელი ინსტიტუტები და სოციალური პრაქტიკები უნდა წაახალისოს ლიბერალურ-დემოკრატიულმა სახელმწიფომ.

მიუხედავად ჩემი დათქმებისა პერფექციონიზმის მხარდაჭერის მიზანშეწონილობის შესახებ - მაშინაც კი, როდესაც პლურალიზმი მას „ნესტარს აცლის“ - ნაცვლად იმისა, რომ უარვყოთ ნეიტრალურობა-პერფექციონიზმის დიქტომია, მე მიმაჩნია, რომ რაზის მიდგომა პოტენციურად ერთ-ერთი ყველაზე ნაყოფიერია თანამედროვე ლიბერალურ აზროვნებაში, რადგან ის საშუალებას გვაძლევს დავაბრუნოთ ეთიკური განზომილება პოლიტიკურის გულში და სახელმწიფოს ნეიტრალურობის პოსტულირების გარეშე დავადგინოთ საზღვრები სახელმწიფოს ჩარევისთვის. ყურადღების ღირსია ასევე კიდევ ერთი ასპექტი, რომ რაზის მიერ დაცული ლიბერალიზმი უარყოფს ინდივიდუალიზმს და იცავს სუბიექტის კონცეფციას, რომელიც ახლოსაა ზოგიერთ კომუნიტარისტ ავტორთან, როგორიცაა ჩარლზ ტეილორი. ამგვარად, ის აღიარებს, რომ ავტონომია არ არის ინდივიდების ატრიბუტი ისტორიაში მათი ჩართვისგან დამოუკიდებლად, რომ ის ევოლუციის პროდუქტია და რომ სჭირდება სპეციფიკური ინსტიტუტები და პრაქტიკები. თუ ეს ღირებულება ჩვენთვის ცენტრალურია, ეს იმიტომ, რომ ის ჩვენი ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიციის არსებითი ნაწილია. რაზი ძალიან შორსაა იმ გაგებისგან, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია ობიექტურ ჭეშმარიტებას ეძებს და მარადიული ჭეშმარიტებების დადგენაზე აცხადებს პრეტენზიას.

რაზის კონცეფცია, იმის გამო, რომ აერთიანებს ლიბერალიზმის ფუნდამენტურ მონაგარს - პლურალიზმისა და ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას - სუბიექტის ისეთ გაგებასთან, რომელიც თავს არიდებს ინდივიდუალიზმის საფრთხეებს, შეიძლება დაგვეხმაროს წინ წაწვივით ჩვენი აზროვნება ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკის ბუნების შესახებ. თუმცა, მე მიმაჩნია, რომ მისეული პლურალიზმის გააზრება საბოლოოდ არადამაკმაყოფილებელია. როგორც ყველა ლიბერალურ აზროვნებაში, აქაც ვხვდებით პლურალიზმს ანტაგონიზმის გარეშე. რაზი, უნდა აღინიშნოს, ტოვებს ადგილს კონკურენციისთვის და აღიარებს, რომ ცხოვრების ყველა წესი ერთდროულად განხორციელებადი არ არის; მაგრამ, როულისისა და ყველა სხვა ლიბერალის მსგავსად, მას არაფერი აქვს სათქმელი იმაზე, რაც შმიტისთვის პოლიტიკურის კრიტერიუმს წარმოადგენს, კერძოდ, მეგობარი-მტრის ურთიერთობაზე. უეჭველია, ზოგიერთი ამ ეტაპზე შეგვედავება, რომ პლურალიზმის მონაგარი სწორედ ის არის, რომ ის საშუალებას გვაძლევს გადავლახოთ ასეთი დაპირისპირება, მაგრამ მე მჯერა, რომ ეს სახიფათო ლიბერალური ილუზიაა, რომელიც უუნაროს გვხდის გავიგოთ პოლიტიკის ფენომენი. პლურალიზმის საზღვრები არ არის

¹²⁰ჯოზეფ რაზი, "The Morality of Freedom", ოქსფორდი 1986, გვ. 420.

მხოლოდ ემპირიული საზღვრები; ისინი ასევე უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ ცხოვრების ზოგიერთი წესი და ზოგიერთი ღირებულება თავისი განმარტებით შეუთავსებელია სხვებთან და სწორედ ამ გამორიცხვის საფუძველზე იქმნებიან ისინი. ჩვენ სერიოზულად უნდა მივიღოთ ნივთი იდეა „ღმერთების ომის“ შესახებ და დავეთანხმოთ, რომ თუ არ არსებობს „ჩვენ“-ის შექმნა „მათ“-ის შემოუსაზღვრავად, ეს ურთიერთობა ნებისმიერ დროს შეიძლება გახდეს ანტაგონიზმის ადგილი და სხვა შეიძლება მტრად აღიქმებოდეს. მას შემდეგ, რაც უარი ვთქვით რაციონალისტურ იდეაზე, რომ შეიძლება მოიძებნოს ფორმულა, რომლის მეშვეობითაც ადამიანთა განსხვავებული მიზნები შეიძლება ჰარმონიულად შეთანხმდეს, უნდა შევეგუოთ იმ ფაქტს, რომ საზოგადოება, რომლიდანაც ანტაგონიზმი აღმოფხვრილია, რადიკალურად შეუძლებელია. ამიტომაც, უნდა დავეთანხმოთ შმიტს, რომ „პოლიტიკურის ფენომენი შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ მეგობრისა და მტრის დაჯგუფების მუდმივად არსებული შესაძლებლობის კონტექსტში...“¹²¹

დემოკრატია როგორც სუბსტანცია თუ როგორც პროცედურა?

თანამედროვე აზროვნებაში ლიბერალური დემოკრატიის შესახებ არსებობს კიდევ ერთი თემა, დაკავშირებული სახელმწიფოს ნეიტრალურობასთან, რომელიც გადააზრებას საჭიროებს. ეს არის იდეა, რომ დემოკრატია მხოლოდ პროცედურების ნაკრებისგან შედგება. ეს კონცეფცია - რომელიც დღეს ძალიან მოდურია — სულაც არ არის ახალი, ვინაიდან უკვე საუკუნის დასაწყისში ჰანს კელზენი, სამართლის ფილოსოფოსი, რომელიც შმიტის ყველაზე მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ოპონენტი იყო, მას საპარლამენტო სისტემის გასამართლებლად იყენებდა. კელზენის თანახმად, საპარლამენტო დემოკრატიის სათავეში არა ჭეშმარიტების მიღწევის შესაძლებლობა იდგა დისკუსიის გზით, არამედ იმის გაცნობიერება, რომ არ არსებობდა შესაძლო ჭეშმარიტება. თუ ლიბერალური დემოკრატია მიმართავს პოლიტიკურ პარტიებსა და პარლამენტს როგორც საყოველთაო ნების ინსტრუმენტებს, ეს იმიტომ, რომ ის აღიარებს, რომ არსებითი ჰომოგენურობა არასოდეს მიიღწევა. აქედან ის ასკვნის, რომ უარი უნდა ვთქვათ „იდეალურ“ დემოკრატიაზე „რეალური“ დემოკრატიის სასარგებლოდ და რომ პოლიტიკის რეალისტურმა ხედვამ თანამედროვე დემოკრატია უნდა განსაზღვროს როგორც გარკვეული რაოდენობის პროცედურები, რომელთა შორის პარლამენტი და პარტიები ცენტრალურ როლს ასრულებენ.¹²²

შმიტის ხედვას დემოკრატიაზე როგორც სუბსტანციაზე, კელზენი უპირისპირებს დემოკრატიის ხედვას, რომელიც მიუთითებს მის პროცედურულ ხასიათზე და აქცენტს აკეთებს მის ფუნქციონირებაზე. მაშინ როცა შმიტი ჭეშმარიტ დემოკრატიას ჰომოგენურობაზე დაფუძნებულად აღიქვამს, კელზენი პარტიებსა და პარლამენტს წარმოადგენს აუცილებელ ინსტრუმენტებად სახელმწიფოს ნების ფორმირებისთვის. შმიტისთვის ასეთი კონცეფცია წინააღმდეგობრივია, რადგან მას სჯერა, რომ დემოკრატიაში ასეთი ნება თავიდანვე უნდა იყოს მოცემული და ის არ შეიძლება იყოს დისკუსიის პროდუქტი. ხალხს უნდა შეეძლოს თავისი პოლიტიკური ერთიანობის პირდაპირი და გაუმჟალებელი გამოხატვა. სწორედ ამ საფუძველზე აკრიტიკებს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ იდეას, რადგან, როგორც ის ამბობს, ერთსულოვნება ან წინასწარაა მოცემული, ან არ არის მოცემული; სადაც ის არ

¹²¹ შმიტი, The Concept of the Political, გვ. 35.

¹²² კელზენის ნაშრომი ძალიან ვრცელი და მაღალსპეციალიზებულია. იმ საკითხზე, რომელიც აქ გვაინტერესებს, იხილეთ "What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science", ბერკლი 1957.

არსებობს, ხელშეკრულება მას ვერ შექმნის და სადაც არსებობს, ხელშეკრულებას აზრი არ აქვს.¹²³ მაშ, გვაქვს თუ არა ალტერნატივა გარდა არჩევანისა დემოკრატია, როგორც სუბსტანციასა (ყველა იმ საფრთხით, რასაც ეს გულისხმობს) და დემოკრატია, როგორც პროცედურას შორის (კონცეფციის გადარიბებით, რასაც ეს იწვევს)? მე ამის არ მჯერა; ჩემი აზრით, არსებობს სწორი და სასარგებლო ელემენტები როგორც კელზენის, ისე შმიტის ნაშრომებში, მაგრამ ისინი საჭიროებენ ხელახალ ინტერპრეტაციას.

კელზენი მართალია, როდესაც ყურადღებას ამახვილებს ისეთი პროცედურების საჭიროებაზე, რომლებიც შეთანხმების მიღწევის საშუალებას იძლევა იმ პირობებში, სადაც ერთიანი და ჰომოგენური საერთო ნება შეუძლებელია. თუმცა, ცდება, როდესაც დემოკრატია მხოლოდ პროცედურის საკითხამდე დაჰყავს. მეორე მხრივ, გარკვეული აზრით, შმიტი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ ჰომოგენურობის გარეშე დემოკრატია ვერ იარსებებს. ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ არის გააზრებული ეს ჰომოგენურობა. თავის „კონსტიტუციურ სწავლებაში“ [Verfassungslehre] ის ამას უკავშირებს თანასწორობის ცნებას და აცხადებს, რომ დემოკრატიისთვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ფორმა უნდა უკავშირდებოდეს თანასწორობის სუბსტანციურ კონცეფციას. ეს თანასწორობა უნდა გავიგოთ როგორც პოლიტიკური თანასწორობა; ის ვერ დაეფუძნება პიროვნებებს შორის განსხვავების არარსებობას, არამედ უნდა ეყრდნობოდეს განსაზღვრულ პოლიტიკურ საზოგადოებასთან კუთვნილების ფაქტს. თუმცა ეს საზოგადოება შეიძლება განისაზღვროს სხვადასხვა კრიტერიუმით: რასა, რელიგია, ფიზიკური ან მორალური თვისებები, ბედისწერა ან ტრადიცია. მეცხრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ამბობს შმიტი, სწორედ განსაზღვრული ერის წევრობა ქმნიდა დემოკრატიული თანასწორობის შინაარსს.¹²⁴ შმიტისთვის ძირითადი პრობლემა პოლიტიკური ერთიანობაა; რადგან ასეთი ერთიანობის გარეშე სახელმწიფო ვერ იარსებებს. ეს ერთიანობა უნდა უზრუნველყოს საერთო სუბსტანციამ, რომელსაც მოქალაქეები იზიარებენ, რაც მათ საშუალებას მისცემს თანასწორად მოეპყრან დემოკრატიაში. რაც მის კონცეფციას საეჭვოს და პოტენციურად ტოტალიტარულს ხდის, არის ის, რომ ის ამ ჰომოგენურობას წარმოადგენს როგორც სუბსტანციურად ბუნებრივს, რაც პლურალიზმისთვის ადგილს არ ტოვებს. თუმცა, მე მგონია, რომ ამ ჰომოგენურობის საჭიროების აღიარებით, შეგვიძლია ეს ჰომოგენურობა განვმარტოთ გარკვეულ პოლიტიკურ პრინციპებზე შეთანხმებით შექმნილად. სწორედ ამ პრინციპებთან იდენტიფიკაცია უზრუნველყოფდა საერთო სუბსტანციას, რომელიც აუცილებელია დემოკრატიული მოქალაქეობისთვის.

მსგავს შეხედულებას ვხვდებით ჰერმან ჰელერთან, რომელიც შმიტის „პოლიტიკურის ცნების“ კრიტიკაში აღიარებს, რომ სოციალური ჰომოგენურობისა და საერთო პოლიტიკური ღირებულებების გარკვეული ხარისხი აუცილებელია დემოკრატიული ერთიანობის მისაღწევად, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ეს არ გულისხმობს სოციალური ანტაგონიზმების აღმოფხვრას. რაც შეეხება პარლამენტარიზმს, მისი პასუხი შმიტისთვის ის არის, რომ ამის ინტელექტუალური საფუძვლები უნდა ვეძებოთ „არა რწმენაში საჯარო დისკუსიისადმი როგორც ასეთისადმი, არამედ რწმენაში, რომ არსებობს დისკუსიისთვის საერთო საფუძველი

¹²³ შმიტი, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, გვ. 14.

¹²⁴ შმიტი, *Verfassungslehre*, მიუნხენი/ლაიპციგი 1928.

და ოპონენტის მიმართ სამართლიანი მოპყრობის იდეაში, რომელთანაც შეთანხმების მიღწევა გვსურს იმ პირობებში, რომლებიც გამორიცხავენ შიშველი ძალის გამოყენებას“.¹²⁵

მე გთავაზობთ, რომ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური პრინციპებისადმი ერთგულება უნდა განვიხილოთ დემოკრატიული თანასწორობისთვის საჭირო ჰომოგენურობის საფუძვლად. საკითხი ეხება თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებს და, ცხადია, რომ მათ შეიძლება მრავალი ინტერპრეტაცია მიეცეს და არავის შეუძლია დაიჩემოს „სწორი“ ინტერპრეტაციის ფლობა. ამიტომ, აუცილებელია გადაწყვეტილებების მიღებისა და სახელმწიფოს ნების განსაზღვრისთვის გარკვეული მექანიზმებისა და პროცედურების დადგენა ამ პრინციპების ინტერპრეტაციის შესახებ დებატების ფარგლებში. ამგვარად, მე ნაწილობრივ ვეთანხმები როგორც შმიტს, ისე კელზენს: პირველს იმიტომ, რომ პროცედურები არ მიიჩნევა საკმარისად დემოკრატიის პოლიტიკური ერთიანობის შესაქმნელად და საჭიროა უფრო არსებითი ჰომოგენურობა; მეორეს იმის გამო, რომ საერთო ნება ვერასოდეს იქნება უშუალოდ წინასწარ მოცემული გარკვეული პროცედურების შუამავლობის გარეშე.

ასეთი გადაწყვეტა, რა თქმა უნდა, მიუღებელი იქნებოდა შმიტისთვის, რომელსაც სჯერა აბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობის; არც კელზენს დააკმაყოფილებდა ეს, რადგან ეწინააღმდეგება მის სამართლის „წმინდა თეორიას“. ეს გულისხმობს, რომ პოლიტიკისა და სამართლის სფეროში ყოველთვის ძალაუფლებრივი ურთიერთობების სფეროში ვიმყოფებით და რომ ვერანაირი კონსენსუსი ვერ დამყარდება წმინდა მსჯელობის პროცესის შედეგად. სადაც არის ძალაუფლება, ძალა და ძალადობა მთლიანად ვერ აღმოიფხვრება, თუმცა ისინი შეიძლება მხოლოდ „არგუმენტის ძალის“ ან „სიმბოლური ძალადობის“ ფორმით გამოვლინდეს.

არარაციონალისტური პერსპექტივიდან პოლიტიკური ლიბერალიზმისა და პლურალიზმის დასაცავად, პარლამენტი უნდა განვიხილოთ არა ადგილად, სადაც ჭეშმარიტებას აღწევენ, არამედ ადგილად, სადაც შესაძლებელი უნდა იყოს გონივრულ გადაწყვეტილებამდე მისვლა არგუმენტისა და დარწმუნების გზით, იმის გაცნობიერებით, რომ ასეთი შეთანხმება ვერასდროს იქნება საბოლოო და ყოველთვის ღია უნდა იყოს გამოწვევისთვის. აქედან გამომდინარეობს პოლიტიკაში რიტორიკის დიდ ტრადიციასთან კავშირის აღდგენის მნიშვნელობა, როგორც ამას ჩაიმ პერელმანი გეთავაზობს.¹²⁶

პარლამენტისა და პარტიებისთვის კრიტიკული როლის მინიჭება თანამედროვე დემოკრატიაში, შმიტის კრიტიკის საპირისპიროდ, არანაირად არ ნიშნავს ამ ინსტიტუტების დაცვას იმ სახით, როგორც ისინი ამჟამად ფუნქციონირებენ. ეჭვგარეშეა, რომ ისინი მრავალმხრივ შორს არიან სასურველისგან და შმიტის მიერ გამოვლენილი ბევრი ნაკლი მას შემდეგ კიდევ უფრო თვალშისაცემი გახდა. ჯანსაღი დემოკრატიული სისტემა მოითხოვს პირობების მთელ რიგს, როგორც პოლიტიკურს, ისე ეკონომიკურს, რომელთა პოვნაც სულ უფრო რთულდება ჩვენს საზოგადოებებში, რომლებსაც მსხვილი კორპორატიული სხეულები

¹²⁵ ჰერმან ჰელერი, 'Politische Demokratie und soziale Homogenität', Gesammelte Schriften, ტ. 2, ლეიდენი 1971, გვ.

427. ამას მიუთითებს ელენ კენედი თავის შესავალში შმიტის "The Crisis of Parliamentary Democracy"-სთვის, გვ. xlix.

¹²⁶ ჩაიმ პერელმანის ნაშრომებისთვის, იხ. განსაკუთრებით Le Champ de l'Argumentation, ბრიუსელი 1970; Justice et Raison, ბრიუსელი 1972; L'Empire rhétorique, პარიზი 1977.

დომინირებენ. თუმცა, ის რასაც უნდა დავუპირისპირდეთ, არის არა პლურალისტური დემოკრატია როგორც ასეთი, როგორც ამას შმიტი ფიქრობდა, არამედ მისი ლიმიტები. და შესაძლებელი უნდა იყოს მათი გამოსწორება.

პლურალიზმის ლიმიტები

ამ სტატიის ცენტრალური თეზისი ის არის, რომ თანამედროვე დემოკრატიის მთელი პრობლემატიკა პლურალიზმის გარშემო ტრიალებს. აქამდე შმიტს ვიყენებდით როგორც „მაჩვენებელს“, რომელიც გვიჩვენებდა როგორც ერთიანობაზე დაფუძნებული აზროვნების მიზიდულობის ძალას, ისე მასში არსებულ საფრთხეებს. თუმცა, მას ასევე შეუძლია გაგვაფრთხილოს გარკვეული ტიპის პლურალისტური ექსცესების წინააღმდეგ. ანგლოსაქსური პლურალისტური თეორიების განხილვისას, ის მართლაც გვთავაზობს ძალიან მნიშვნელოვანი არგუმენტების სერიას. ისეთი პლურალისტების თანახმად, როგორებიც არიან ჰაროლდ ლასკი ან ჯ. დ. ჰ. კოული, თითოეული ინდივიდი არის მრავალი თემისა და გაერთიანების წევრი, რომელთაგან არცერთს არ შეიძლება ჰქონდეს უპირატესობა სხვებზე. ამგვარად, ისინი სახელმწიფოს აღიქვამენ იმავე ტიპის გაერთიანებად, როგორიცაა რელიგიური საზოგადოებები ან პროფესიული ჯგუფები, და მიიჩნევენ, რომ ინდივიდებს არ აქვთ მის მიმართ უპირატესი ვალდებულებები. შმიტისთვის ეს არის ლიბერალური ინდივიდუალიზმისთვის დამახასიათებელი კონცეფცია, რომელიც ყოველთვის ინდივიდს ანიჭებს საკვანძო როლს კონფლიქტის გადაწყვეტაში. თავის მხრივ, ის მიიჩნევს, რომ „მხოლოდ მაშინ, როცა პოლიტიკურის არსი არ არის გააზრებული ან არ არის გათვალისწინებული — შესაძლებელია პოლიტიკურ გაერთიანებას მიაღწიო იგივე დონე, როგორც რელიგიურ, კულტურულ, ეკონომიკურ ან სხვა გაერთიანებებს და დაუშვა, რომ ის კონკურენციაში შევიდეს მათთან“.¹²⁷

შმიტი მართალია, როდესაც მიუთითებს პოლიტიკური გაერთიანების სპეციფიკურობაზე, და მე მჯერა, რომ პლურალიზმის დაცვამ არ უნდა მიგვიყვანოს იმ არგუმენტამდე, რომ ჩვენი მონაწილეობა სახელმწიფოში, როგორც პოლიტიკურ საზოგადოებაში, იმავე დონეზე დავაყენოთ, რომელზეც ჩვენი სოციალური ინტეგრაციის სხვა ფორმები დგას. პოლიტიკურზე ნებისმიერი ფიქრი გულისხმობს პლურალიზმის ლიმიტების აღიარებას. ლეგიტიმურობის ანტაგონისტური პრინციპები ვერ იარსებებენ ერთსა და იმავე პოლიტიკურ გაერთიანებაში; ამ დონეზე პლურალიზმი ვერ იარსებებს სახელმწიფოს პოლიტიკური რეალობის ავტომატურად გაქრობის გარეშე. მაგრამ ლიბერალურ დემოკრატიულ რეჟიმში ეს არ გამორიცხავს კულტურული, რელიგიური და მორალური პლურალიზმის არსებობას სხვა დონეზე, ისევე როგორც სხვადასხვა პარტიის სიმრავლეს. თუმცა ეს პლურალიზმი მოითხოვს ერთგულებას სახელმწიფოს მიმართ როგორც „ეთიკური სახელმწიფოსადმი“, რომელიც აკრისტალებს ინსტიტუტებსა და პრინციპებს, რომლებიც დამახასიათებელია კოლექტიური არსებობის იმ მოდელისთვის, რომელსაც თანამედროვე დემოკრატია წარმოადგენს. აქ შეგვიძლია კვლავ მოვიხმოთ შმიტის იდეა „ეთიკისა, რომელსაც სახელმწიფო ადგენს როგორც დამოუკიდებელი ეთიკური სუბიექტი, ეთიკას, რომელიც მისგან იღებს სათავეს“¹²⁸, იმ პირობით, რომ მას

¹²⁷ შმიტი, *The Concept of the Political*, გვ. 45.

¹²⁸ შმიტი, *'Ethique de l'Etat et l'état pluraliste', "Parlementarisme et démocratie"*, პარიზი 1988, გვ. 148.

ჩამოვყალიბებთ იმ ახალი რეჟიმის ენით, რომელიც დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის არტიკულირებით ხასიათდება.

ისინი, ვინც თანამედროვე დემოკრატიის პლურალიზმს ტოტალურ პლურალიზმად განიხილავენ, სადაც ერთადერთი შეზღუდვა პროცედურებზე შეთანხმებაა, ივიწყებენ, რომ ასეთ „მარეგულირებელ“ წესებს აზრი აქვთ მხოლოდ „კონსტიტუციურ“ წესებთან მიმართებით, რომლებიც აუცილებლად უფრო ფუნდამენტური რიგისაა. ზოგიერთი ავტორის მტკიცების საპირისპიროდ, თანამედროვე დემოკრატია არათუ „რელატივისტურ“ მსოფლმხედველობას ეფუძნება, არამედ მოითხოვს გარკვეული „ღირებულებების“ აფირმაციას, რომლებიც, თანასწორობისა და თავისუფლების მსგავსად, მის „პოლიტიკურ პრინციპებს“ წარმოადგენენ. ის ადგენს ადამიანთა თანაცხოვრების ფორმას, რომელიც მოითხოვს საჯაროსა და კერძოს გამიჯვნას, ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნას, და სამოქალაქო და რელიგიური კანონის გამიჯვნას. ესენი დემოკრატიული რევოლუციის ძირითადი მიღწევებია და სწორედ ისინი ხდის პლურალიზმის არსებობას შესაძლებელს. ამიტომ არ შეიძლება პლურალიზმის სახელით ამ გამიჯვნების ექვემდებარება. აქედან გამომდინარეობს პრობლემა, რომელსაც ისლამის ინტეგრაცია აყენებს, რელიგიისა, რომელიც არ იღებს ამ გამიჯვნებს. ბოლოდროინდელი მოვლენები რუმდის საქმის გარშემო აჩვენებს, რომ აქ არის პრობლემა, რომელიც ადვილად გადასაჭრელი არ იქნება. ჩვენ ვდგავართ ნამდვილი გამოწვევის წინაშე: როგორ დავიცვათ პლურალიზმის რაც შეიძლება მაღალი ხარისხი, იმის დათმობის გარეშე, რაც თანამედროვე დემოკრატიის არსს შეადგენს? როგორ უნდა გავავლოთ ზღვარი ჩვენი „საჯარო მორალის“ იმ ღირებულებებსა და ჩვეულებებს შორის, რომლებიც სპეციფიკურად ქრისტიანულია და რომელთა დაწესებაც, შესაბამისად, სამართლიანად არ შეგვიძლია ყველასთვის იმ საზოგადოებაში, რომელიც ობიექტურად მრავალეთნიკური და მულტიკულტურული გახდა, და იმ ღირებულებებსა და ჩვეულებებს შორის, რომლებიც იმ პრინციპების გამოხატულებაა, რომელთა გარეშეც პლურალისტურ დემოკრატიას არსებობა არ შეუძლია? ეს საკმაოდ რთულია და, უეჭველია, ასეთ კითხვაზე ნათელი და მარტივი პასუხი არ არსებობს, მაგრამ ეს არის საკითხი, რომელიც აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ჩვენს აზროვნებაში.

ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის სპეციფიკურობის გაგება, როგორც საზოგადოების ფორმისა, ასევე გულისხმობს მისი ისტორიული ხასიათის გააზრებას. დემოკრატიული რევოლუცია, შეუქცევადი მოვლენის ნაცვლად, შეიძლება საფრთხის ქვეშ აღმოჩნდეს და მას დაცვა სჭირდება. აშშ-ში ქრისტიანული წარმომადგენლის სხვადასხვა რელიგიური ფუნდამენტალიზმის აღზევება და საფრანგეთში კათოლიკური ინტეგრაციის აღორძინება მიუთითებს, რომ საფრთხე მხოლოდ გარედან კი არ მოდის, არამედ ჩვენი საკუთარი ტრადიციიდანაც. რელიგიის კერძო სფეროში გადატანა, რაც ახლა მუსლიმებს უნდა მივაღებინოთ, ქრისტიანულ ეკლესიაზეც მხოლოდ დიდი სირთულეებით იქნა დაწესებული და ჯერ კიდევ არ არის ბოლომდე დასრულებული. და, ცოტა სხვა პერსპექტივიდან, ინდივიდუალური თავისუფლება საკმაოდ მყიფე მდგომარეობაშია, როცა სიმდიდრე და ძალაუფლება კონცენტრირებულია ისეთი ჯგუფების ხელში, რომლებიც სულ უფრო მეტად გამოდიან დემოკრატიული პროცესის კონტროლიდან.

ხომ არ არის ჭეშმარიტი დემოკრატიული პლურალიზმის შექმნა პროექტი, რომელსაც შეუძლია ცოტაოდენი ენთუზიაზმი შთაბეროს ჩვენს საზოგადოებებს, სადაც სკეპტიციზმი და აპათია სასოწარკვეთილებასა და ჯანყში გადაიზრდება? ამის მისაღწევად, თუმცა, საჭიროა

რთული ბალანსის დაცვა, ერთი მხრივ, დემოკრატიაში შორის, რომელიც გაგებულია პროცედურების ნაკრებად, რომელიც აუცილებელია პლურალიზმთან გასამკლავებლად, და მეორე მხრივ, დემოკრატიაში შორის, როგორც ღირებულებებისადმი ერთგულებას, რომლებიც განსაზღვრავენ თანაცხოვრების კონკრეტულ რეჟიმს. ნებისმიერი მცდელობა, რომ ერთ ასპექტს მიენიჭოს უპირატესობა მეორეზე, რისკავს, რომ დაგვაკარგვინოს მმართველობის ამ ახალი ფორმის ყველაზე ძვირფასი ელემენტი.

მართალია, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში არის რაღაც პარადოქსული და შმიტი გვეხმარება ამის დანახვაში, თუმცა თვითდაც ვერ ახერხებს მისი ნამდვილი მნიშვნელობის გაგებას. მისთვის პლურალისტური დემოკრატია არის შეურიგებელი პრინციპების წინააღმდეგობრივი კომბინაცია, მაშინ როცა დემოკრატია არის იგივეობისა და ეკვივალენტობის ლოგიკა, რომლის სრული რეალიზაცია პლურალიზმის ლოგიკით შეუძლებელია და რომელიც დაბრკოლებას უქმნის იდენტიფიკაციის ტოტალურ სისტემას. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიაში არტიკულირების გზით, ეკვივალენტობის დემოკრატიული ლოგიკა დაუკავშირდა განსხვავების ლიბერალურ ლოგიკას, რომელიც მიისწრაფვის ყოველი იდენტობის პოზიტიურობად კონსტრუირებისკენ, რითაც აყალიბებს პლურალიზმს, რომელიც ძირს უთხრის ტოტალიზაციის ყველა მცდელობას. ეს ორი ლოგიკა, ამგვარად, საბოლოოდ შეუთავსებელია, მაგრამ ეს არანაირად არ ნიშნავს, რომ ლიბერალური დემოკრატია არის მმართველობის არასიცოცხლისუნარიანი ფორმა, როგორც შმიტი აცხადებს. მე, პირიქით, მჯერა, რომ სწორედ ამ დამაბულობის არსებობა იგივეობის ლოგიკასა და განსხვავების ლოგიკას შორის, განსაზღვრავს პლურალისტური დემოკრატიაში არსს და ხდის მას მმართველობის ფორმად, რომელიც განსაკუთრებით კარგად შეესაბამება თანამედროვე პოლიტიკის გადაუწყვეტელ ხასიათს. ამ დამაბულობაზე წუხილის ნაცვლად, მადლიერები უნდა ვიყოთ მისთვის და უნდა განვიხილოთ ის როგორც რაღაც, რაც უნდა დავიცვათ და არა გავანადგუროთ. სწორედ ეს დამაბულობა, რომელიც ასევე ვლინდება როგორც დამაბულობა ჩვენს იდენტობებს შორის როგორც ინდივიდებსა და მოქალაქეებს შორის, ან თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებს შორის, წარმოადგენს საუკეთესო გარანტიას იმისა, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში პროექტი ცოცხალია და პლურალიზმითაა გაჟღერებული. მისი გადაჭრის სურვილმა შეიძლება მხოლოდ პოლიტიკურის მოსპობამდე და დემოკრატიაში განადგურებამდე მიგვიყვანოს.

პოლიტიკა და ლიბერალიზმის ლიმიტები

ლიბერალური დემოკრატიაში ფართოდ ნაწინასწარმეტყველები „ტრიუმფი“ დგება ზუსტად იმ დროს, როცა მზარდი უთანხმოებები იჩენს თავს მის ბუნებაზე. ამ უთანხმოებათა ნაწილი ეხება ლიბერალიზმის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრინციპს: სახელმწიფოს ნეიტრალურობას. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? არის თუ არა ლიბერალური საზოგადოება ის, სადაც სახელმწიფო ნეიტრალურია და უშვებს ცხოვრების სხვადასხვა წესისა და სიკეთის სხვადასხვა კონცეფციის თანაარსებობას? თუ ეს არის საზოგადოება, სადაც სახელმწიფო ხელს უწყობს კონკრეტულ იდეალებს, როგორიცაა თანასწორობა ან პირადი ავტონომია? კომუნიტარისტული გამოწვევის საპასუხოდ, რამდენიმე ლიბერალმა ბოლო დროს წამოაყენა არგუმენტი, რომ ლიბერალიზმი

არათუ უგულებელყოფს სიკეთის იდეებს, არამედ კონკრეტულ ღირებულებათა ერთობლიობის ხორცშესხმას.¹²⁹

მაგალითად, უილიამ გალსტონი ამტკიცებს, რომ ნეიტრალური სახელმწიფოს სამი ყველაზე მნიშვნელოვანი დამცველი, როულსი, დვორკინი და აკერმანი, ვერ გაეცევიან მითითებას სიკეთის სუბსტანციურ თეორიაზე, რომელსაც ის „რაციონალისტურ ჰუმანიზმს“ უწოდებს. იგი ამტკიცებს, რომ ისინი, ამის აუღიარებლად, „ფარულად ეყრდნობიან სიკეთის ერთსა და იმავე ტრადიულ თეორიას, რომელიც გულისხმობს ადამიანის არსებობის ღირებულებას, ადამიანის მიზანმიმართულობისა და ადამიანური მიზნების მიღწევის ღირებულებას, და რაციონალურობის ღირებულებას, როგორც სოციალური პრინციპებისა და ქმედებების მთავარ შემზღუდველს“.¹³⁰ გალსტონისთვის, ლიბერალებმა „პერფექციონისტული“ პოზიცია უნდა დაიკავონ და ღიად განაცხადონ, რომ ლიბერალიზმი ხელს უწყობს სიკეთის სპეციფიკურ კონცეფციას და ერთგულია იმ მიზნებისა და სათნოებების, რომლებიც არსებითია ლიბერალური პოლიტიკური წყობისთვის.

მიუხედავად იმისა, რომ უარყოფენ პერფექციონისტულ გადაწყვეტას, ბევრი ლიბერალი აღიარებს ნეიტრალურობის თეზისის ნაკლოვანებებს, როგორც ის ჩვეულებრივ ფორმულირდება ხოლმე. ეს ეხება ჯონ როულსს, რომელიც „სამართლიანობის თეორიის“ შემდგომ ნაშრომებში ნათლად გაემიჯნა ისეთ ინტერპრეტაციას, რომელშიც „უფლებას პრიორიტეტი აქვს სიკეთეზე“, რასაც მას მისი კომუნიტარისტი კრიტიკოსები მიაწერდნენ. ის ახლა ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება, არ არის პროცედურულად ნეიტრალური. ცხადია, მისი სამართლიანობის პრინციპები სუბსტანციურია და გამოხატავს გაცილებით მეტს, ვიდრე პროცედურულ ღირებულებებს, და ასევეა მისი პიროვნებისა და საზოგადოების პოლიტიკური კონცეფცია, რომლებიც პირველად პოზიციაშია წარმოდგენილი“.¹³¹

რონალდ დვორკინს, თავის მხრივ, არასდროს მიუღია აბსოლუტური ნეიტრალურობის იდეა. მისთვის, ლიბერალიზმის თავში თანასწორობის გარკვეული კონცეფცია ძევს. სწორედ იმიტომ, რომ ის ყველა წევრს თანასწორად უნდა მოეპყრას — ლიბერალური სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა იყოს. ამგვარად, ის ამბობს, რომ „თუ საზოგადოების წევრებს განსხვავებული კონცეფციები აქვთ [კარგი ცხოვრების შესახებ], მთავრობა მათ არ მოეპყრობა თანასწორად, თუ ის უპირატესობას ანიჭებს ერთ კონცეფციას მეორეზე, ან თუ ოფიციალური პირები მიიჩნევენ, რომ ერთი შინაგანად უპირატესია, ან თუ ერთს უფრო მრავალრიცხოვანი ან უფრო ძლიერი ჯგუფები ემხრობიან“.¹³² მისთვის, ლიბერალიზმი ეფუძნება კონსტიტუციურ მორალს და არა სკეპტიციზმს. ლიბერალური სახელმწიფო, ამბობს ის,

¹²⁹ ამ ტენდენციაზე მიუთითებს რამდენიმე ბოლოდროინდელი სათაური: ნენსი ლ. როზენბლუმის რედაქტორობით, "Liberalism and the Moral Life", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1989; რ. ბ. დუგლასის, გ. მარას და ჰ. რიჩარდსონის რედაქტორობით, "Liberalism and the Good", ნიუ-იორკი 1990; სტივენ მაცედოს "Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism", ოქსფორდი 1991; უილიამ ა. გალსტონის "Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State", კემბრიჯი 1991.

¹³⁰ უილიამ ა. გალსტონი, "Liberal Purposes", გვ. 92.

¹³¹ ჯონ როულსი, "Political Liberalism", ნიუ-იორკი 1993, გვ. 192.

¹³² რონალდ დვორკინი, "Liberalism", სტიუარტ ჰემპშირის რედაქტორობით, "Public and Private Morality", კემბრიჯი 1978, გვ. 127.

ადამიანებს უნდა მოეპყროს როგორც თანასწორებს „არა იმიტომ, რომ პოლიტიკურ მორალში არ არსებობს სწორი ან არასწორი, არამედ იმიტომ, რომ ეს არის სწორი“.¹³³

გალსტონის მიერ გამორჩეული სამი ავტორიდან, ბრუს აკერმანი არის ერთადერთი ჭეშმარიტი „ნეიტრალისტი“, რადგან მიაჩნია, რომ ლიბერალიზმისთვის არსებითია ერთგულება ნეიტრალური დიალოგის მიმართ და რომ თანასწორობისადმი ერთგულება უნდა შეიზღუდოს ასეთი დიალოგის მიერ დაწესებული პირობებით. გარდა ამისა, მისი ნეიტრალური დიალოგის კონცეფცია არ ტოვებს ადგილს სიკეთის კონცეფციების ფილოსოფიური კვლევისთვის და ის იცავს იდეას, რომ ლიბერალიზმი უნდა ეფუძნებოდეს სკეპტიციზმს, რადგან, მისი აზრით, „სამყაროს წიაღში მორალური მნიშვნელობები არ არის დამალული“.¹³⁴

პოლიტიკური ლიბერალიზმი

მე ვამტკიცებ, რომ ნეიტრალურობის შესახებ დებატებში რეალურად დგას საკითხი პლურალიზმის ბუნებისა და მისი ადგილის შესახებ ლიბერალურ დემოკრატიკაში. ის, თუ როგორ არის გააზრებული ლიბერალური სახელმწიფო, გრძელვადიანი შედეგების მომტანია დემოკრატიული პოლიტიკისთვის. მართლაც, ეს განსაზღვრავს, თუ როგორ უნდა მივუდგეთ ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორიცაა „მულტიკულტურალიზმი“. ჩემი განზრახვაა, განვიხილო ის, რაც ამჟამად ყველაზე გავლენიან პოზიციას წარმოადგენს: კერძოდ, „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“, რომელიც მიზნად ისახავს ნეიტრალურობის იდეის შენარჩუნებას მისი ხელახალი ფორმულირებით.

პოლიტიკური ლიბერალები, როგორებიც არიან ჯონ როულსი და ჩარლზ ლარმორი,¹³⁵ იწყებენ იმით, რასაც ისინი ახასიათებენ როგორც პლურალიზმის „ფაქტს“, ანუ სიკეთის კონცეფციების სიმრავლეს, რომელიც არსებობს თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში. ეს ქმნის „ლიბერალურ პრობლემას“ იმის შესახებ, თუ როგორ შევქმნათ თანაცხოვრების პირობები სიკეთის განსხვავებული კონცეფციების მქონე ადამიანებს შორის. აღსანიშნავია, რომ ისინი მხარს არ უჭერენ პლურალიზმს არა იმის გამო, რომ მრავალფეროვნებას განსაკუთრებულ ღირებულებად მიიჩნევენ, არამედ იმიტომ, რომ მიაჩნიათ, რომ მისი აღმოფხვრა შეუძლებელი იქნებოდა სახელმწიფო იძულების გამოუყენებლად. მათი აზროვნება ლოკის მსგავსია, რომელიც უფრო მეტად ეფუძნება მიზეზებს, თუ რატომ არ უნდა ჩავერიოთ პლურალიზმში, ვიდრე მისი ღირებულების აღიარებას. ავიღოთ, მაგალითად, როულსი. ის განსაზღვრავს თანამედროვე მდგომარეობას როგორც შემდგარს „(i) პლურალიზმის ფაქტისგან და (ii) მისი მუდმივობის ფაქტისგან, ასევე (iii) იმ ფაქტისგან, რომ ამ პლურალიზმის დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ სახელმწიფო ძალაუფლების რეპრესიული გამოყენებით (რაც გულისხმობს სახელმწიფოს კონტროლს, რომელიც არცერთ ჯგუფს არ გააჩნია)“.¹³⁶ ნეიტრალურობა, ამგვარად, განისაზღვრება ჩაურევლობად სუბსტანციურ შეხედულებებში,

¹³³ იქვე, გვ. 142.

¹³⁴ ბრუს აკერმანი, "Social Justice and the Liberal State", ნიუ-ჰეივენი 1989, გვ. 368.

¹³⁵ როულსი და ლარმორი მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მაგრამ ორივე იცავს „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ ისეთ ვერსიას, რომელსაც საკმარისი საერთო ნიშნები აქვს, რაც ამართლებს მათ ერთი ქოლგის ქვეშ განხილვას.

¹³⁶ ჯონ როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', Oxford Journal of Legal Studies, ტ. 7, ნომ. 1, გვ. 22.

და პლურალიზმი იდენტიფიცირდება ცხოვრების სხვადასხვა წესის შემწყნარებლობასთან, მათი შინაგანი ღირებულების მიუხედავად.

მეორე მხრივ, ნეიტრალურობის კრიტიკოსები ამტკიცებენ, რომ პლურალიზმი უნდა განვიხილოთ აქსიოლოგიურ პრინციპად, რომელიც გამოხატავს იმის აღიარებას, რომ არსებობს ცხოვრების მრავალი განსხვავებული და შეუთავსებელი გზა, რომლებიც მაინც ღირებულია. ეს არის „ღირებულებათა პლურალიზმის“ მნიშვნელობა, რომელსაც ჯოზეფ რაზი იცავს, რომელიც ამყარებს კავშირს პლურალიზმსა და პირადი ავტონომიის იდეალს შორის. რაზის თანახმად, ავტონომია გულისხმობს მორალურ პლურალიზმს, რადგან მხოლოდ მაშინ, თუ ადამიანს აქვს მორალურად მისაღები ვარიანტების მრავალფეროვნება, საიდანაც შეუძლია არჩევანის გაკეთება, შეუძლია მას იცხოვროს ავტონომიური ცხოვრებით. ის აცხადებს: „უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, თუ ავტონომია იდეალია, მაშინ ჩვენ ვალდებული ვართ მორალის ასეთ ხედვაზე: ავტონომიის დაფასება იწვევს მორალური პლურალიზმის მხარდაჭერას“.¹³⁷ როულისგან განსხვავებით, რომელსაც სჯერა, რომ პლურალიზმი მოითხოვს პერფექციონიზმის უარყოფას, რაზი ხედავს აუცილებელ კავშირს პერფექციონიზმის იმ სახესა, რისადმიც ის ერთგულია, და პლურალიზმის არსებობას შორის. ეს საშუალებას აძლევს მას, განიხილოს პლურალიზმი არა მხოლოდ „ფაქტად“, რომელიც უხალისოდ უნდა მივიღოთ, არამედ რაღაცად, რაც უნდა ვიზეიმოთ და დავაფასოთ, რადგან ის არის პირადი ავტონომიის პირობა. ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, თუ რატომ ვერ მოხდება, ასეთი პერსპექტივიდან, რომელიც უფრო ახლოსაა ჯონ სტიუარტ მილთან, ვიდრე ლოკთან, პლურალიზმის ხელშეწყობის თეორეტიკება ნეიტრალურობის ტერმინებში.

„პოლიტიკური ლიბერალიზმი“ ამტკიცებს, რომ ის უზრუნველყოფს უკეთეს ჩარჩოს, ვიდრე პერფექციონიზმი, თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებებში არსებული ინტერესებისა და სიკეთეზე წარმოდგენათა მრავალფეროვნების შესათავსებლად. მისი მხარდამჭერების აზრით, ლიბერალიზმის ის კონცეფციები, რომლებიც მიუთითებენ კარგ ცხოვრებაზე, არაადეკვატურია ამ ამოცანისთვის, რადგან „ისინი უბრალოდ თავად ხდებიან პრობლემის კიდევ ერთი ნაწილი“.¹³⁸ რამდენად დამაჯერებელია მათი არგუმენტი? მართლა გვთავაზობენ ისინი საუკეთესო პერსპექტივას ლიბერალურ-დემოკრატიული კონსენსუსის ბუნების გასააზრებლად? როგორც აღვნიშნე, ასეთი კონცეფციების ცენტრალური ამოცანა სოციალური ერთიანობის შესაძლებლობაა თანამედროვე პირობებში, სადაც არის კარგი ცხოვრების ურთიერთსაწინააღმდეგო კონცეფციების სიმრავლე. როულისი ამ კითხვას შემდეგნაირად აყალიბებს: „როგორ არის შესაძლებელი, რომ დროთა განმავლობაში არსებობდეს სტაბილური და სამართლიანი საზოგადოება თავისუფალი და თანასწორი მოქალაქეებისა, რომლებიც ღრმად არიან გაყოფილნი გონივრული, თუმცა შეუთავსებელი რელიგიური, ფილოსოფიური და მორალური დოქტრინებით?“¹³⁹ სწორედ ამ პრობლემის გადაწყვეტად როულისიც და ლარმორიც იცავენ ლიბერალიზმს, რომელიც მკაცრად „პოლიტიკურია“ იმ აზრით, რომ ის არ ეყრდნობა რაიმე ყოვლისმომცველ მორალურ იდეალს, ადამიანის ისეთი ტიპის ფილოსოფიას, როგორსაც წამოაყენებდნენ ლიბერალი ფილოსოფოსები, მაგალითად, კანტი ან მილი. მათი არგუმენტია, რომ თუ ისინი უნდა მიიღონ ადამიანებმა, რომლებიც არ ეთანხმებიან ერთმანეთს კარგი ცხოვრების ბუნების შესახებ, დაუშვებელია ლიბერალური ინსტიტუტების

¹³⁷ჯოზეფ რაზი, "The Morality of Freedom", ოქსფორდი 1986, გვ. 399.

¹³⁸ჩარლზ ლარმორი, 'Political Liberalism', Political Theory, ტ. 18, ნომ. 3, აგვისტო 1990, გვ. 345.

¹³⁹ როულისი, 'Political Liberalism', გვ. xviii.

გამართლება ისეთ საფუძვლებზე, რომლებიც აუცილებლად საკამათო იქნება, როგორცაა კანტიანური ავტონომიის ან მილისიური ინდივიდუალობის იდეალები.

პოლიტიკური ლიბერალები ეთანხმებიან პერფექციონისტებს, რომ ლიბერალური სახელმწიფო აუცილებლად უნდა ეყრდნობოდეს საერთო სიკეთის გარკვეულ იდეას და რომ ის ვერ იქნება ნეიტრალური მორალის მიმართ. მიუხედავად ამისა - იმის აღიარებით, რომ მათ არ შეუძლიათ იარსებონ სიკეთის თეორიის გარეშე - ისინი ამტკიცებენ, რომ მათი თეორია მინიმალურია. ის უნდა განვსხვავოთ ყოვლისმომცველი ხედვებისგან, რადგან ეს არის საერთო მორალი შემოფარგლული პრინციპებით, რომლებიც შეიძლება მიიღონ კარგი ცხოვრების განსხვავებული და ურთიერთსაწინააღმდეგო იდეალების მქონე ადამიანებმა. ლარმორის თანახმად, „ნეიტრალურობის“ ცნების სწორი მნიშვნელობა შემდეგია: „ნეიტრალურ პრინციპებს ვუწოდებთ იმას, რომელთა გამართლებაც შესაძლებელია ისე, რომ არ მოვიშველიოთ კარგი ცხოვრების სადავო კონცეფციები, რომლებსაც ჩვენ ვიზიარებთ“.¹⁴⁰ ხოლო როულსი ამტკიცებს, რომ მისი სამართლიანობის თეორია არის „პოლიტიკური“ და არა „მეტაფიზიკური“ და რომ მისი მიზანია „ჩამოაყალიბოს კონსტიტუციური რეჟიმის ძირითადი სტრუქტურის გამართლების საჯარო საფუძველი, რომელიც უნდა გამომდინარეობდეს საჯარო პოლიტიკურ კულტურაში ნაგულისხმევი ფუნდამენტური ინტუიციური იდეებიდან და აბსტრაქტიზაციას ეყვლება ყოვლისმომცველი რელიგიური, ფილოსოფიური და მორალური დოქტრინებისგან. ის ეძებს საერთო საფუძველს - ან, თუ გნებავთ, ნეიტრალურ საფუძველს - პლურალიზმის ფაქტის გათვალისწინებით“.¹⁴¹

ლიბერალიზმს, რა თქმა უნდა, სოციალური ერთიანობის პრობლემის გადაჭრის სხვა გზების შემოთავაზებაც შეუძლია. ზოგიერთი ლიბერალი მიიჩნევს, რომ ჰობსიანური მოდუს ვივენდი საკმარისი უნდა იყოს პლურალისტური საზოგადოებისთვის საჭირო კონსენსუსის უზრუნველსაყოფად. სხვების აზრით, კონსტიტუციური კონსენსუსი დადგენილ სამართლებრივ პროცედურებზე ისევე ეფუძნება ანალოგიურად ასრულებს ამ როლს, როგორც კონსენსუსი სამართლიანობაზე. მაგრამ „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“ ამ გადაწყვეტილებებს არასაკმარისად მიიჩნევს და ხედავს მორალური ტიპის კონსენსუსის საჭიროებას, სადაც ღირებულებები და იდეალები ავტორიტეტულ როლს ასრულებენ.

პოლიტიკური ლიბერალების მიზნის ახსნისას ლარმორი აცხადებს, რომ მათ სურთ თავი აარიდონ კარგი ცხოვრების საკამათო ხედვებზე მითითებას, მაგრამ ასევე სკეპტიციზმს, რომელიც თავად არის გონივრული უთანხმოების საგანი. ამასთანავე, მათ არ აკმაყოფილებთ გამართლების ის ტიპი, რომელიც მხოლოდ სტრატეგიულ მოსაზრებებს ეყრდნობა - ჰობსიანური მიდგომა, რომელიც წმინდად პრაგმატულ მოტივებზეა დაფუძნებული. ლარმორის აზრით, „ლიბერალიზმს მხოლოდ მაშინ შეუძლია იმუშაოს როგორც მინიმალურმა მორალურმა კონცეფციამ, თუ ამ ორ უკიდურესობას შორის საშუალოს გამოძებნის“.¹⁴²

რეალურად, „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ მიზანია შეუვალი უფლებების, პრინციპებისა და ინსტიტუციური მოწყობების საბოლოო სიის ჩამოყალიბება, რაც შექმნის როგორც მორალური, ისე ნეიტრალური კონსენსუსის საფუძველს. ამ მიზნით, ლიბერალი

¹⁴⁰ ლარმორი, 'Political Liberalism', გვ. 341.

¹⁴¹ როულსი, 'Political Liberalism', გვ. 192.

¹⁴² ლარმორი, 'Political Liberalism', გვ. 346.

მოაზროვნეები გვთავაზობენ გვერდზე გადავდოთ „სადავო“ რელიგიური, ფილოსოფიური და მეტაფიზიკური საკითხები და ლიბერალიზმის მკაცრად „პოლიტიკური“ გაგებით შემოვიფარგლოთ. მათი აზრით, ეს შეიძლება იყოს საერთო საფუძველი, რომლის მიღწევაც ჯერ კიდევ შესაძლებელია, როცა საერთო სიკეთის შესაძლებლობა აღარ არსებობს. მათი ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია, რომ ლიბერალურ საზოგადოებაში ადამიანებს არ უნდა აიძულონ მიიღონ ისეთი ინსტიტუტები და მოწყობა, რომელთაც ისინი გონივრულად უარყოფდნენ. შესაბამისად, პოლიტიკური დისკუსია უნდა შეიზღუდოს წესებით, რომლებიც განსაზღვრავენ, თუ რა ტიპის რწმენებზე შეიძლება მითითება არგუმენტაციისას. მათი მცდელობა სწორედ ასეთი ჩარჩოს განსაზღვრაში მდგომარეობს, იმ იმედით, რომ ეს შექმნის უდავო გადაწყვეტილებების მიღწევის აუცილებელ პირობებს.

ლარმორის შემთხვევაში, გამოსავალია გამართლების ფორმა, რომელიც რაციონალური დიალოგისა და თანასწორი პატივისცემის ორ ნორმას ეყრდნობა. მისთვის ლეგიტიმური პოლიტიკური პრინციპები ის არის, რომლებიც მიიღწევა რაციონალური დიალოგით, სადაც მხარეებს თანასწორი პატივისცემის ნორმა ამოძრავებთ. ეს მოითხოვს, რომ კარგი ცხოვრების სადავო ხედვები გვერდზე გადავდოთ და პოლიტიკური წესრიგის პრინციპების შემუშავებისას პოლიტიკურ ნეიტრალურობას პატივი ვცეთ. ეს გულისხმობს, რომ „უთანხმოების წარმოშობისას, საუბრის გაგრძელების მსურველებმა ნეიტრალურ საფუძველზე უნდა გადაინაცვლონ, რათა ან დავა გადაჭრან, ან, თუ ეს რაციონალურად ვერ მოხერხდება, გვერდი აუარონ მას“.¹⁴³ როულსი, თავის მხრივ, გამოსავალს სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციაზე ურთიერთმკვეთი [overlapping] კონსენსუსის შექმნაში ხედავს. „თავის არიდების“ მეთოდის გამოყენებითა და ფილოსოფიური და მორალური უთანხმოებების უგულვებელყოფით, მას იმედი აქვს, რომ საჯარო მსჯელობის მეშვეობით თავისუფალი შეთანხმება მიიღწევა სამართლიანობის პრინციპებზე, რომლებიც „განსაზღვრავენ თვალსაზრისს, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია ერთმანეთის წინაშე შეამოწმოს, არის თუ არა მათი პოლიტიკური ინსტიტუტები სამართლიანი“.¹⁴⁴

ლიბერალიზმი და პოლიტიკურის უარყოფა

პოლიტიკური ლიბერალიზმის წარმატება დამოკიდებულია ისეთი არგუმენტაციის პირობების შექმნის შესაძლებლობაზე, რომელიც მორალს ნეიტრალურობასთან შეარტებს. მოგვიანებით ვიმსჯელებ იმის შესახებ, რომ მისი მცდელობა, იპოვოს სოციალური ერთიანობის პრინციპი რაციონალურობაზე დაფუძნებული ნეიტრალურობის ფორმით, ვერ იქნება წარმატებული. თუმცა, პირველ რიგში, მსურს ვაჩვენო, როგორ არის დამოკიდებული ასეთი პროექტის ფორმულირება პოლიტიკურის განზომილების გამოთიშვაზე და კარგად მოწესრიგებული საზოგადოების პოლიტიკისგან გათავისუფლებულად წარმოდგენაზე.

თუ არგუმენტს ყურადღებით დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ იგი პლურალიზმისა და უთანხმოების კერძო სფეროში გადაინაცვლებას გულისხმობს, რათა უზრუნველყოს კონსენსუსი საჯარო სფეროში. „რაციონალური“ კონსენსუსის პირობების შესაქმნელად ყველა საკამათო საკითხი დღის წესრიგიდან იხსნება. შედეგად, პოლიტიკის სფერო მხოლოდ იმ ველად იქცევა, სადაც ინდივიდები, რომლებსაც ჩამოშორებული აქვთ „დესტრუქციული“

¹⁴³ჩარლზ ე. ლარმორი, "Patterns of Moral Complexity", კემბრიჯი 1987, გვ. 59.

¹⁴⁴როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', გვ. 5.

ვნებები და რწმენები და მოიაზრებიან რაციონალურ აგენტებად, რომლებიც საკუთარ სარგებელს ეძებენ — რა თქმა უნდა, მორალის ფარგლებში — ემორჩილებიან პროცედურებს, რომლებიც მათ პრეტენზიებს შორის არბიტრაჟს ეწევიან და რომლებსაც ისინი „სამართლიანად“ მიიჩნევენ. ეს არის პოლიტიკის კონცეფცია, რომელშიც ადვილად ამოიცნობა პოლიტიკურის ლიბერალური უარყოფის ტიპური შემთხვევა, რასაც კარლ შმიტი აკრიტიკებდა. მისთვის „ლიბერალური კონცეფციები ტიპურად მოძრაობენ ეთიკასა (ინტელექტუალობა) და ეკონომიკას (ვაჭრობა) შორის. ამ პოლარობიდან ისინი ცდილობენ გამოთიშონ პოლიტიკური, როგორც დაპყრობითი ძალაუფლებისა და რეპრესიის სფერო“.¹⁴⁵

პოლიტიკის, როგორც ინდივიდებს შორის რაციონალური მოლაპარაკების პროცესის წარმოდგენა ნიშნავს ძალაუფლებისა და ანტაგონიზმის მთელი განზომილების - იმის, რასაც მე „პოლიტიკურს“ ვუწოდებ - წაშლას და, შესაბამისად, მისი ბუნების სრულად გამოტოვებას. ეს ასევე ნიშნავს ადამიანის ქცევის მამოძრავებელი ძალების სახით ვნებების უპირატესი როლის უგულებელყოფას. გარდა ამისა, პოლიტიკის სფეროში ჩვენ ვხვდებით ჯგუფებსა და კოლექტიურ იდენტობებს და არა იზოლირებულ ინდივიდებს, და მისი დინამიკის გაგება შეუძლებელია მისი ინდივიდუალურ გათვლებამდე დაყვანით. ამას კატასტროფული შედეგები აქვს ლიბერალური მიდგომისთვის, რადგან, როგორც ფროიდმა გვასწავლა, მაშინ როცა საკუთარი სარგებელი გარკვეულ გარემოებებში შეიძლება მნიშვნელოვანი მოტივაცია იყოს იზოლირებული ინდივიდისთვის, ის ძალიან იშვიათად განსაზღვრავს ჯგუფების ქცევას. აუცილებელი არ არის სრულად გავიზიაროთ შმიტის კონცეფცია პოლიტიკურის შესახებ, რათა ვაღიაროთ მისი არგუმენტის სიძლიერე, როდესაც ის ამხელს ისეთი ხედვის ნაკლოვანებებს, რომელიც პოლიტიკას წარმოადგენს როგორც ნეიტრალურ სფეროს, იზოლირებულს ყველა იმ განხეთქილების გამომწვევი საკითხისგან, რომლებიც კერძო სფეროში არსებობს. ლიბერალური მტკიცება, რომ შესაძლებელია უნივერსალური რაციონალური კონსენსუსის მიღწევა დაუმახინჯებელი დიალოგით და რომ თავისუფალ საჯარო მსჯელობას შეუძლია სახელმწიფოს მიუკერძოებლობის გარანტირება, მხოლოდ იმ ფასად არის შესაძლებელი, რომ უარყოფთ სოციალურ ურთიერთობებში არსებული შეუქცევადი ანტაგონისტური ელემენტი, და ამას შეიძლება კატასტროფული შედეგები ჰქონდეს დემოკრატიული ინსტიტუტების დაცვისთვის. პოლიტიკურის უარყოფა არ იწვევს მის გაქრობას, ის მხოლოდ იწვევს დაბნეულობას მისი გამოვლინებების წინაშე და უძლურებას მათთან გამკლავებისას.

ლიბერალიზმი, რამდენადაც ის ფორმულირებულია რაციონალისტურ და ინდივიდუალისტურ ჩარჩოში, განწირულია იყოს ბრმა პოლიტიკურის არსებობის მიმართ და თავი მოიტყუოს პოლიტიკის ბუნების შესახებ. მართლაც, ის თავიდანვე გამორიცხავს პოლიტიკის "differentia specifica"-ს, მის მიერ კოლექტიური ქმედების მართვას და ანტაგონიზმებით დასერილ ველზე ერთიანობის დამყარების მცდელობას. ლიბერალიზმი უგულებელყოფს იმ ფაქტს, რომ საქმე ეხება კოლექტიური იდენტობების კონსტრუირებას და „ჩვენ“-ის შექმნას „მათ“-ის საპირისპიროდ. პოლიტიკა, როგორც პოლიტიკურის მოთვინიერების მცდელობა, დამანგრეველი ძალების შეკავება და წესრიგის დამყარება, ყოველთვის კონფლიქტებსა და ანტაგონიზმებს უკავშირდება. ის მოითხოვს იმის გაგებას, რომ

¹⁴⁵კარლ შმიტი, "The Concept of the Political", ნიუ-ბრანზუიკი 1976, გვ. 71.

ყოველი კონსენსუსი, აუცილებლობით, გამორიცხვის აქტებზეა დაფუძნებული და რომ არასოდეს იარსებებს სრულად ინკლუზიური „რაციონალური“ კონსენსუსი.

ეს არის მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის გარკვევაშიც დაგვეხმარება „კონსტიტუციური გარეს“ ცნება, ნასესხები დერიდასგან. დერიდას ერთ-ერთი ცენტრალური იდეაა, რომ იდენტობის კონსტიტუირება ყოველთვის ეფუძნება რაღაცის გამორიცხვას და შედეგად მიღებულ ორ პოლუსს შორის ძალადობრივი იერარქიის დამყარებას — ფორმა/მატერია, არსი/შემთხვევითობა, შავი/თეთრი, კაცი/ქალი და ა.შ. ეს ავლენს, რომ არ არსებობს იდენტობა, რომელიც თვით-დასწრებულია საკუთარი თავისთვის და არ არის კონსტრუირებული როგორც განსხვავება, და რომ ნებისმიერი სოციალური ობიექტურობა კონსტიტუირებულია ძალაუფლების აქტების მეშვეობით. ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერი სოციალური ობიექტურობა საბოლოოდ პოლიტიკურია და უნდა აჩვენებდეს იმ გამორიცხვის კვალს, რომელიც მართავს მის კონსტიტუციას, რასაც შეგვიძლია ვუწოდოთ მისი „კონსტიტუციური გარე“. შედეგად, სოციალური ურთიერთობების ყველა სისტემა გარკვეულწილად გულისხმობს ძალაუფლების ურთიერთობებს, რადგან სოციალური იდენტობის კონსტრუირება ძალაუფლების აქტია.

ძალაუფლება, როგორც ერნესტო ლაკლაუ მიუთითებს, არ უნდა იყოს გაგებული როგორც გარეგანი ურთიერთობა, რომელიც მყარდება ორ წინასწარ კონსტიტუირებულ იდენტობას შორის, რადგან სწორედ ძალაუფლება აყალიბებს თავად იდენტობებს. მისი აზრით, „სოციალური ორგანიზაციის სისტემები შეიძლება განვიხილოთ გადაუწყვეტელობის ზღვარის შემცირების მცდელობებად, რათა გზა გაეხსნას რაც შეიძლება თანმიმდევრულ ქმედებებსა და გადაწყვეტილებებს. მაგრამ ნეგატიურობის უბრალო არსებობის ფაქტითა და ნებისმიერი ანტაგონიზმის პირველადი და კონსტიტუციური ხასიათის გათვალისწინებით, ნებისმიერი გადაწყვეტილების „საბოლოო“ გადაუწყვეტელობის დამალვა არასოდეს იქნება სრული და სოციალური კოჰერენტულობა მხოლოდ იმის რეპრესირების ხარჯზე მიიღწევა, რაც მას უარყოფს. სწორედ ამ აზრით, ნებისმიერი კონსენსუსი, ნებისმიერი ობიექტური და დიფერენციალური წესების სისტემა, თავის ყველაზე არსებით შესაძლებლობად, გულისხმობს იძულების განზომილებას“.¹⁴⁶

რაციონალობა და ნეიტრალობა

სწორედ გადაუწყვეტელობისა და იძულების ეს განზომილებაა, რომლის აღმოფხვრასაც ცდილობს „პოლიტიკური ლიბერალიზმი“. ის გვთავაზობს კარგად მოწესრიგებული საზოგადოების სურათს, საიდანაც გამქრალია ანტაგონიზმი, ძალადობა, ძალაუფლება და რეპრესია. მაგრამ, სინამდვილეში, ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ ისინი უხილავი გახდნენ ჭკვიანური ხრიკის [stratagem] მეშვეობით.

პოლიტიკური ლიბერალები, რა თქმა უნდა, სრულიად აცნობიერებენ, რომ პლურალიზმი, რომელსაც ისინი იცავენ, ვერ იქნება სრული, და რომ ზოგიერთი შეხედულება უნდა გამორიცხოს. მიუხედავად ამისა, ამ გამორიცხვებს იმით ამართლებენ, რომ ისინი „პრაქტიკული გონის თავისუფალი გამოყენების“ პროდუქტია, რომელიც ადგენს შესაძლო კონსენსუსის საზღვრებს. მათი აზრით, აუცილებელია განვასხვავოთ „მარტივი“ და

¹⁴⁶ერნესტო ლაკლაუ, "New Reflections on the Revolution of Our Time", ლონდონი 1990, გვ. 172.

„გონივრული პლურალიზმი“.¹⁴⁷ როდესაც რომელიმე თვალსაზრისი გამოირიცხება, ეს ხდება იმიტომ, რომ ამას გონის გამოყენება მოითხოვს. როდესაც გამორიცხვები წარმოდგენილია რაციონალური პროცედურების („უმცერების საბურველი“ ან რაციონალური დიალოგი) შედეგად მიღწეული თავისუფალი შეთანხმების შედეგად, ისინი იმუნური გვერდებზეა ძალაუფლებრივი ურთიერთობების მიმართ. ამგვარად, რაციონალობა არის გასაღები „ლიბერალიზმის პარადოქსის“ გადასაჭრელად: როგორ აღმოვფხვრათ მისი მოწინააღმდეგეები ნეიტრალიზაციის შენარჩუნებით.

ეს სტრატეგია შეიძლება დავინახოთ ლარმორის პროექტში, რომელიც მიზნად ისახავს „სახელმწიფოს ნეიტრალიზაციის ნეიტრალური დასაბუთების“ ფორმულირებას. ის იწყებს ნეიტრალიზაციის მინიმალურ მორალურ კონცეფციასთან გაიგივებით: საერთო საფუძველი, რომელიც ნეიტრალურია კარგი ცხოვრების საკამათო ხედვების მიმართ. შემდეგ, ამ საერთო საფუძველის ნეიტრალური გზით დასაზუსტებლად, ის მიმართავს თანასწორი პატივისცემისა და რაციონალური დიალოგის საზიარო ნორმებს. ლარმორის აზრით, ვინაიდან თანასწორი პატივისცემისა და რაციონალური დიალოგის ნორმები ცენტრალური იყო დასავლური კულტურისთვის, შესაძლებელი უნდა იყოს თანამედროვე ინდივიდუალიზმის რომანტიკოსი კრიტიკოსების დარწმუნება, რომ მათ შეუძლიათ მხარი დაუჭირონ ლიბერალურ პოლიტიკურ წესრიგს მათთვის ძვირფასი ტრადიციისა და მიკუთვნებულობის ღირებულებებზე უარის თქმის გარეშე. მიუხედავად იმისა, რომ იგი აღიარებს ვალს, რომელიც მის „რაციონალური მსჯელობის იდეალური პირობების“ კონცეფციას აქვს ჰაბერმასის „იდეალური სამეტყველო სიტუაციის“ იდეის მიმართ, ის ამტკიცებს, რომ მისი მიდგომა უფრო კონტექსტუალისტურია, ვიდრე ჰაბერმასის, რადგან მისი დასაბუთების იდეალური პირობები არასდროს სცილდება მთლიანად ჩვენს ისტორიულ გარემოებებს და არის ჩვენი ზოგადი მსოფლმხედველობის ფუნქცია.¹⁴⁸ ის, რაც ლარმორს აქვს მხედველობაში, როგორც მსგავსად, არის „ურთიერთმკვეთი [overlapping] კონსენსუსის“ შექმნა, რომელიც თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებებში ფართოდ მიღებულ ნორმებს ეფუძნება.

ლარმორს სჯერა, რომ თავისი ხერხის წყალობით, მან მიაღწია პრინციპებს, რომლებიც უნდა მიიღონ რაციონალურმა ადამიანებმა, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან პოლიტიკური ასოციაციის პრინციპების შემუშავებით, და რომ მან უზრუნველყო სახელმწიფოს ნეიტრალურობის დასაბუთება, რომელიც არ არის დამოკიდებული რაიმე საკამათო დოქტრინაზე. მაგრამ, როგორც გალსტონმა აღნიშნა, გარდა იმისა, რომ ირონიულია კანტისა და მილის მემკვიდრეებსა და ნეორომანტიკოსებს შორის დავის გადაჭრის მცდელობა თანასწორი პატივისცემის კანტიანური კონცეფციის გამოყენებით, ლარმორის გადაწყვეტა გამოტოვებს რელიგიური მორწმუნეების მზარდ რაოდენობას, რომელთა ლიბერალიზმისადმი წინააღმდეგობა გაცილებით უფრო რეალური გამოწვევაა, ვიდრე ინდივიდუალიზმის რომანტიკოსი კრიტიკოსები.¹⁴⁹

¹⁴⁷ ეს განსხვავება პირველად ჩამოაყალიბა ჯოშუა კოენმა ნაშრომში, 'Moral Pluralism and Political Consensus', რომელიც გამოქვეყნდა დ. კოპისა და ჯ. ჰემპტონის წიგნში, *The Idea of Democracy*, Cambridge 1993. მას შემდეგ როგორც ფართოდ გამოიყენა ეს კონცეფცია თავის ბოლო წიგნში, *Political Liberalism*.

¹⁴⁸ ლარმორი, "Patterns of Moral Complexity", გვ. 56.

¹⁴⁹ გალსტონი, "Liberal Purposes", გვ. 299.

ლარმორი, ალბათ, უპასუხებდა, რომ ასეთი სახის უთანხმოებები არ შეიძლება მივიჩნიოთ „გონივრულად“. მაგრამ ვინ წყვეტს, რა არის და რა არ არის „გონივრული“? პოლიტიკაში თავად განსხვავება „გონივრულსა“ და „არაგონივრულს“ შორის უკვე საზღვრის გავლენაა; მას პოლიტიკური ხასიათი აქვს და ყოველთვის არსებული ჰეგემონიის გამოხატულებაა. ის, რაც მოცემულ მომენტში საზოგადოებაში „რაციონალურად“ ან „გონივრულად“ მიიჩნევა, შეესაბამება დომინანტურ ენობრივ თამაშებს და „საღ აზრს“, რომელსაც ისინი აგებენ. ეს არის დისკურსებისა და პრაქტიკების ერთობლიობის „სედიმენტაციის“ პროცესის შედეგი, რომლის პოლიტიკური ხასიათიც წაშლილია. თუ სავსებით ლეგიტიმურია ზღვარის გავლება გონივრულსა და არაგონივრულს შორის, ასეთ შეპირისპირებას შესაბამისი შედეგები მოჰყვება, რომლებიც გასაცნობიერებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, პრაქტიკებისა და მოწყობის სპეციფიკური კონფიგურაცია ნატურალიზდება და კრიტიკული კვლევის მიღმა დარჩება. თანამედროვე დემოკრატიკაში უნდა შეგვეძლოს თავად გონის საზღვრების ექვექცეუ დაყენება და რაციონალობის სახელით უნივერსალურობაზე გაცხადებული პრეტენზიების შემოწმება. როგორც ჯუდიტ ბატლერი გვახსენებს, „იმის დადგენა, რომ არსებობს ნორმების ერთობლიობა, რომელიც ძალაუფლების ან ძალის მიღმაა, თავად არის მძლავრი და ძალისმიერი კონცეპტუალური პრაქტიკა, რომელიც სუბლიმირებს, ნიღბავს და აფართოებს საკუთარ ძალაუფლებრივ თამაშს ნორმატიული უნივერსალობის ტროპების მოხმობის გზით“.¹⁵⁰

იგივე მცდელობა გადაუწყვეტელობისა და ძალაუფლების აღმოფხვრისა შეიძლება ვიპოვოთ როლზთანაც. სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება, წარმოდგენილია როგორც კონსენსუსის მისაღები საფუძველი პლურალისტურ საზოგადოებაში, რადგან ის მიუკერძოებელია და სხვადასხვა ყოვლისმომცველი ხედვის მიღმაა. მართალია, როულსი ახლა აღიარებს, რომ მისი თეორია არ არის ზეისტორიული, არამედ არის პასუხი კონკრეტულ კითხვაზე: „სამართლიანობის რომელი კონცეფციაა ყველაზე შესაფერისი ძირითად ინსტიტუტებში თავისუფლებისა და თანასწორობის ღირებულებების რეალიზებისთვის?“ ეს, რა თქმა უნდა, გულისხმობს, რომ დისკუსია შეიზღუდება იმ დათქმით, რომ თავისუფლებისა და თანასწორობის ღირებულებები არის ის, რაც უნდა იქნას გათვალისწინებული. მისთვის ეს მოთხოვნა უბრალოდ მიუთითებს, რომ ჩვენ ვიწყებთ ჩვენს საზოგადოებებში არსებული ფუნდამენტური ინტუიციური იდეებიდან. ის ამას მიიჩნევს თავისთავად ცხადად და უდავოდ, მაგრამ ეს ასე არ არის. ის შორსაა ფაქტის უწყინარი კონსტატაციისგან, რადგან იგი გადაწყვეტილების შედეგია, რომელიც უკვე გამორიცხავს დიალოგიდან მათ, ვინც ფიქრობს, რომ სხვა ღირებულებები უნდა იყოს პოლიტიკური წესრიგის მარგანიზებული. როულსი, რომელიც მიიჩნევს, რომ ჩვენს საზოგადოებებში ეს ღირებულებები უზრუნველყოფს მორალური გონივრულობის კრიტერიუმებს, წინასწარ გამორიცხავს მათ წინააღმდეგობას. ის დარწმუნებულია, რომ ამ ძირითადი, გონივრული წანამდვრებიდან დაწყებული, ნეიტრალური, რაციონალური მსჯელობის პროცესი მიგვიყვანს სამართლიანობის თეორიის ფორმულირებამდე, რომელიც ყველა გონიერმა და რაციონალურმა ადამიანმა უნდა მიიღოს. შესაბამისად, ისინი, ვინც მათ არ ეთანხმება, დისკვალიფიცირდებიან იმ არგუმენტით, რომ ან არაგონივრულნი, ან არარაციონალურნი არიან. ეს მისთვის პრობლემა არ არის, რადგან სჯერა, რომ „პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომლებიც აკმაყოფილებენ სამართლიანობის ლიბერალური კონცეფციის პრინციპებს, ახორციელებენ პოლიტიკურ ღირებულებებსა და

¹⁵⁰ ჯუდიტ ბატლერი, 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"', ჯ. ბატლერისა და ჯ. სკოტის რედაქტორობით გამოცემულ წიგნში, *Feminists Theorize the Political*, ნიუ-იორკი და ლონდონი 1992, გვ. 7.

იდებებს, რომლებიც ჩვეულებრივ გადაწონის ნებისმიერ ღირებულებას, რომელიც მათ ეწინააღმდეგება“.¹⁵¹ ამ „სანადლეოს“ წყალობით, ის გვერდს უვლის არა მხოლოდ ძალის როლს იმ წესებისა და ინსტიტუტების შენარჩუნებაში, რომლებიც აწარმოებენ „ურთიერთმკვეთ კონსენსუსს“, არამედ ასევე მის „გარეს“ [outside].

პლურალიზმი და გადაუწყვეტელობა

როგორც ვხედავთ, წარმატებული არგუმენტაციის პირობების შესაქმნელად, პოლიტიკური ლიბერალები უარს ამბობენ რაციონალური დიალოგის გახსნაზე მათთვის, ვინც არ იღებს მათ „თამაშის წესებს“. გარკვეულწილად ამაში არაფერია გასაკვირი, თუკი ვაცნობიერებთ მის შედეგებს — თუმცა, ცხადია, ამ შემთხვევაში შედეგები საფუძველს გამოაცლიდა თავად თითქოსდა რაციონალური არგუმენტაციის მიზანს.

ახლა საყოველთაოდ არის აღიარებული, რომ არგუმენტაცია მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც არსებობს საერთო ჩარჩო. როგორც ვიტგენშტაინმა აღნიშნა, იმისათვის, რათა გვექონდეს შეთანხმება აზრებში, ჯერ უნდა არსებობდეს შეთანხმება გამოყენებულ ენაში. მაგრამ მან ასევე გაგვაფრთხილა იმის შესახებ, რომ ეს იყო „არა შეთანხმება აზრებში, არამედ ცხოვრების ფორმებში“.¹⁵² მისი აზრით, ტერმინის განმარტებაზე შეთანხმება არ არის საკმარისი და ჩვენ ასევე გვჭირდება შეთანხმება იმაზე, თუ როგორ ვიყენებთ მას. როგორც ის ამბობს: „თუ ენა უნდა იყოს კომუნიკაციის საშუალება, უნდა არსებობდეს შეთანხმება არა მხოლოდ განმარტებებში, არამედ (რაოდენ უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს) მსჯელობებშიც [judgements]“.¹⁵³

როგორც ჯონ გრეი მიუთითებს, ვიტგენშტაინის ანალიზი წესებისა და წესების დაცვის შესახებ ძირს უთხრის ლიბერალური მსჯელობის იმ სახეობას, რომელიც არგუმენტაციისთვის საერთო ჩარჩოს წარმოიდგენს „ნეიტრალური“ ან „რაციონალური“ დიალოგის მოდელზე სწორებით. ვიტგენშტაინისეული პერსპექტივის თანახმად: „თუკი რაიმე კონკრეტული შინაარსი დევს ხელშეკრულებით [contractarian] მსჯელობასა და მის შედეგში, ის მომდინარეობს იმ კონკრეტული განსჯებიდან, რომლისკენაც მიდრეკილნი ვართ, როგორც სპეციფიკური ცხოვრების ფორმების პრაქტიკოსები. ცხოვრების ფორმები, რომლებშიც თავს ამოვყოფთ, თავად არიან შეკრული წინასახელშეკრულებო შეთანხმებების ქსელით, რომლის გარეშეც არ იარსებებდა ურთიერთგაგების და, შესაბამისად, უთანხმოების შესაძლებლობა“.¹⁵⁴ ასეთი მიდგომა გვთავაზობს ნაყოფიერ ალტერნატივას რაციონალისტური ლიბერალიზმისთვის, რადგან ის შეიძლება განვითარდეს ისე, რომ მიუთითოს იმ დისკურსების ისტორიულ და კონტინგენტურ ხასიათზე, რომლებიც აგებენ ჩვენს იდენტობებს. ამის მაგალითია რიჩარდ ფლეთმანი, როდესაც ის აღნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ მნიშვნელოვან შეთანხმებას მიაღწიეს ლიბერალური დემოკრატიული პოლიტიკის მრავალ ასპექტზე, სრული დარწმუნებულობა არ უნდა განიხილებოდეს აუცილებლობად რაიმე ფილოსოფიური გაგებით. მისი აზრით, „ამ განსჯებზე ჩვენი შეთანხმება ქმნის ჩვენი პოლიტიკის ენას. ეს არის ენა, რომელზეც შევჯერდით და რომელიც მუდმივად იცვლება

¹⁵¹ჯონ როულსი, 'The Idea of an Overlapping Consensus', Oxford Journal of Legal Studies, 7, 1987, გვ. 24.

¹⁵²ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, "Philosophical Investigations", 1, 241, ოქსფორდი 1958.

¹⁵³იქვე, I, 242.

¹⁵⁴ჯონ გრეი, "Liberalisms: Essays in Political Philosophy", ლონდონი და ნიუ-იორკი 1989, გვ. 252.

სწორედ დისკურსის ისტორიით, ისტორიით, რომელშიც ამ ენაზე ვფიქრობდით მას მერე, რაც მასში აზროვნება შევძელით“.¹⁵⁵

მჯერა, რომ ეს არის ძალიან იმედისმომცემი მიმართულება პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის. ლიბერალიზმის ამჟამინდელი სახეობისგან განსხვავებით, ლიბერალური დემოკრატიის ასეთი რეფლექსია არ წარმოადგენს მას რაციონალურ, უნივერსალურ გადაწყვეტად პოლიტიკური წესრიგის პრობლემისთვის. და არც მის საბოლოოდ დაუსაბუთებელ სტატუსს წარმოაჩენს, როგორც რაციონალური არჩევანის ან დაუმახინჯებელი კომუნიკაციის დიალოგური პროცესის შედეგს. პრაქტიკებისთვის ცენტრალური როლის მინიჭების გამო, ასეთი პერსპექტივა შეიძლება დაგვეხმაროს გავიგოთ, როგორ არის ჩვენი საერთო პოლიტიკის ენა გადახლართული ძალაუფლებასთან და საჭიროებს გაგებას ჰეგემონური ურთიერთობების თვალსაზრისით. მან შეიძლება ასევე დატოვოს ადგილი „გადაუწყვეტელობისთვის“ და უკეთ ახსნას კონფლიქტი და ანტაგონიზმი.

ბევრი რაციონალისტი, ასეთ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რა თქმა უნდა, დაადანაშაულებს „რელატივიზმის“ და „ნიჰილიზმისკენ“ გზის გახსნაში და, შესაბამისად, დემოკრატიის საფრთხეში ჩაგდებაში. მაგრამ სიმართლე საპირისპიროა, რადგან, ჩვენი ლიბერალური ინსტიტუტების რისკის ქვეშ დაყენების ნაცვლად, იმის აღიარება, რომ მათ არ აქვთ საბოლოო საფუძველი, ქმნის უფრო ხელსაყრელ ნიადაგს მათი დაცვისთვის. როდესაც გავაცნობიერებთ, რომ ლიბერალური დემოკრატია კაცობრიობის მორალური ევოლუციის აუცილებელი შედეგი კი არა, არამედ კონტინგენტური პრაქტიკების ერთობლიობაა, ჩვენთვის გასაგები გახდება, რომ ის მონაპოვარია, რომელიც საჭიროებს როგორც დაცვას, ასევე გაღრმავებას.

პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც ადგილს უთმობს კონტინგენტურობას და გადაუწყვეტელობას, ნათლად ეწინააღმდეგება ლიბერალურ რაციონალიზმს, რომლის ტიპური ნაბიჯია წაშალოს თავისი გამოთქმის პირობები და უარყოს თავისი ისტორიული ჩაწერილობის სივრცე. ეს უკვე არსებითი იყო განმანათლებლობის „ფარისევლობისთვის“, როგორც რაინჰარტ კოზელეკმა აჩვენა.¹⁵⁶ ბევრი ლიბერალი მიჰყვება ამ გზას, როდესაც უარს ამბობს საკუთარი პოლიტიკური პოზიციის დაკავებაზე და თავს ისე აჩვენებს, თითქოს მიუკერძოებელი ადგილიდან საუბრობდეს. ამგვარად, ისინი ახერხებენ თავიანთი შეხედულებები წარმოადგინონ „რაციონალობის“ განსახიერებად და ეს საშუალებას აძლევს მათ თავიანთი ოპონენტები „რაციონალური დიალოგიდან“ გამორიცხონ. თუმცა გამორიცხულები არ ქრებიან და, როდესაც მათი პოზიცია „არაგონივრულად“ ცხადდება, ნეიტრალობის პრობლემა გადაუჭრელი რჩება. მათი თვალსაზრისით, რაციონალური დიალოგის „ნეიტრალური“ პრინციპები ნამდვილად არ არის ასეთი. მათთვის ის, რასაც ლიბერალები „რაციონალობად“ აცხადებენ, იძულებად აღიქმება.

ჩემი განზრახვა არ არის სრული პლურალიზმის ადვოკატირება და არ მჯერა, რომ შესაძლებელია თავი ავარიდოთ ზოგიერთი თვალსაზრისის გამორიცხვას. არცერთ სახელმწიფოს ან პოლიტიკურ წესრიგს, თუნდაც ლიბერალურს, არ შეუძლია არსებობა გამორიცხვის გარკვეული ფორმების გარეშე. ჩემი არგუმენტი განსხვავებულია. მე მსურს

¹⁵⁵ რიჩარდ ე. ფლეთმანი, "Toward a Liberalism", ითაკა და ლონდონი 1989, გვ. 63.

¹⁵⁶ რაინჰარტ კოზელეკი, "Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1988.

დავამტკიცო, რომ ძალიან მნიშვნელოვანია თავისი სახელი დავარქვათ გამორიცხვის ამ ფორმებს და იმ ძალადობას, რასაც ისინი აღნიშნავენ, ნაცვლად იმისა, რომ ისინი რაციონალობის საფარქვეშ დავმალეთ. ლიბერალური დემოკრატიული წესრიგის მიერ მოთხოვნილი აუცილებელი „საზღვრებისა“ [“frontiers”] და გამორიცხვის რეჟიმების რეალური ბუნების შენიღბვა მათი თითქოსდა ნეიტრალურ „რაციონალობაში“ დაფუძნებით ქმნის ოკულტაციის ეფექტებს, რომლებიც ხელს უშლის დემოკრატიული პოლიტიკის სათანადო ფუნქციონირებას. უილიამ კონოლი მართალია, როდესაც მიუთითებს, რომ „ნეიტრალობაზე პრეტენზია ემსახურება არსებული შეთანხმებების შენარჩუნებას საჯარო დისკურსის მიღმა“¹⁵⁷

პლურალისტური დემოკრატიის სპეციფიკა არ მდგომარეობს დომინაციისა და ძალადობის არარსებობაში, არამედ ინსტიტუტების ერთობლიობის დაფუძნებაში, რომელთა მეშვეობითაც შესაძლებელია მათი შეზღუდვა და ეჭვქვეშ დაყენება. სწორედ ამიტომ დემოკრატია „ინარჩუნებს ნაპრაღს კანონსა და სამართლიანობას შორის: ის იღებს იმ ფაქტს, რომ სამართლიანობა „შეუძლებელია“, რომ ის არის აქტი, რომელიც ვერასოდეს იქნება სრულად დაფუძნებული „საკმარის (სამართლებრივ) მიზეზებზე“.¹⁵⁸ მაგრამ ეს “თვითშეზღუდვის” მექანიზმი აღარ არის ეფექტიანი, თუ ძალადობა აღიარებული არ არის და დაფარულია რაციონალობისკენ მოწოდებებით. აქედან გამომდინარეობს იძულებისგან თავისუფალი დიალოგის დამაბნეველ ილუზიაზე უარის თქმის მნიშვნელობა. მან შეიძლება ძირი გამოუთხაროს დემოკრატია სამართლიანობასა და კანონს შორის იმ ნაპრაღის დახურვით, რომელიც თანამედროვე დემოკრატიის მაკონსტიტუირებელი სივრცეა.

იმისათვის, რათა თავიდან ავიცილოთ ასეთი დახურვის საფრთხე, უარი უნდა ვთქვათ თავად იდეაზე, რომ შეიძლება არსებობდეს ისეთი რამ, როგორიცაა „რაციონალური“ პოლიტიკური კონსენსუსი, თუ ეს ნიშნავს კონსენსუსს, რომელიც არ იქნებოდა დაფუძნებული გამორიცხვის რაიმე ფორმაზე. ლიბერალური დემოკრატიის ინსტიტუტების წმინდა დელიბერაციული რაციონალობის შედეგად წარმოდგენა ნიშნავს მათ ნივთად წარმოდგენას [reification] და მათი ტრანსფორმაციის შეუძლებლად ქცევას. ის ფაქტი, რომ ნებისმიერი სხვა რეჟიმის მსგავსად, თანამედროვე პლურალისტური დემოკრატია ძალაუფლებრივი ურთიერთობების სისტემაა, უარყოფილია და ძალაუფლების ამ ფორმებთან დემოკრატიული წინააღმდეგობა არალეგიტიმური ხდება.

როულსისა და ლარმორის პოლიტიკური ლიბერალიზმი, იმის ნაცვლად, რომ ხელს უწყობდეს პლურალისტურ საზოგადოებას, ავლენს ძლიერ ტენდენციას ჰომოგენურობისკენ და მცირე სივრცეს ტოვებს უთანხმოებისა და წინააღმდეგობის გაწევისთვის პოლიტიკის სფეროში. იმის პოსტულირებით, რომ შესაძლებელია თავისუფალი მორალური კონსენსუსის მიღწევა პოლიტიკურ საფუძვლებზე რაციონალური პროცედურების მეშვეობით და რომ ასეთ კონსენსუსს უზრუნველყოფს ლიბერალური ინსტიტუტები, ის საბოლოოდ ისტორიულად სპეციფიკურ მოწყობას აწერს უნივერსალურობისა და რაციონალურობის თვისებას. ეს წინააღმდეგება განუსაზღვრელობას, რომელიც თანამედროვე დემოკრატიის არსებითი ელემენტია. საბოლოოდ, ლიბერალიზმის რაციონალისტური დაცვა, არგუმენტაციის მიღმა

¹⁵⁷ უილიამ ე. კონოლი, "Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox", ითაკა და ლონდონი 1991, გვ. 161.

¹⁵⁸ რენატა სალეცი, "Democracy and Violence", New Formations, ნომ. 14, ზაფხული 1991, გვ. 24.

არგუმენტის ძიებით და უნივერსალურის მნიშვნელობის განსაზღვრის სურვილით, იმავე შეცდომას უშვებს, რისთვისაც აკრიტიკებს ტოტალიტარიზმს: ის უარყოფს დემოკრატიულ განუსაზღვრელობას და უნივერსალურს აიგივებს მოცემულ კერძოსთან.

თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკა, დაკავშირებული ადამიანის უფლებათა დეკლარაციასთან, მართლაც გულისხმობს მითითებას უნივერსალურობაზე. მაგრამ ეს უნივერსალურობა აღიქმება ჰორიზონტად, რომელიც ვერასოდეს მიიღწევა. უარსაყოფია ყველა პრეტენზია უნივერსალურის ადგილის დაკავებაზე, მისი საბოლოო მნიშვნელობის რაციონალობით დაფიქსირებაზე. უნივერსალურის შინაარსი უნდა დარჩეს განუსაზღვრელი, რადგან სწორედ ეს განუსაზღვრელობაა დემოკრატიული პოლიტიკის არსებობის პირობა.

თანამედროვე დემოკრატიული პლურალიზმის სპეციფიკა იკარგება, როდესაც ის მხოლოდ სიკეთის მორალური კონცეფციების სიმრავლის ემპირიულ ფაქტად აღიქმება. ის უნდა გავიგოთ სოციალური ურთიერთობების მოწესრიგებაში სიმბოლური მუტაციის გამოხატულებად: დემოკრატიული რევოლუცია, გააზრებული კლოდ ლეფორის ტერმინებით, როგორც „სრული დარწმუნებულობის მარკერების გაქრობა“. თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში აღარ შეიძლება არსებობდეს სუბსტანციური ერთიანობა და გაყოფა უნდა იქნას აღიარებული მაკონსტიტუირებად. ეს არის „საზოგადოება, რომელშიც ძალაუფლება, კანონი და ცოდნა რადიკალურ განუსაზღვრელობას ექვემდებარება, საზოგადოება, რომელიც უკონტროლო თავგადასავლის თეატრი გახდა“.¹⁵⁹

მორალი, ერთსულოვნება და მიუკერძოებლობა

ის, რაც ბოლო ათწლეულებში პოლიტიკური ფილოსოფიის აღორძინებად შეფასდა, სინამდვილეში მორალური ფილოსოფიის უბრალო გაფართოებაა; ეს არის მორალური მსჯელობა, გამოყენებული პოლიტიკური ინსტიტუტების მიმართ. ეს ცხადად ჩანს თანამედროვე ლიბერალურ თეორიებში მორალურ დისკურსსა და პოლიტიკურ დისკურსს შორის სათანადო განსხვავების არარსებობაში. პოლიტიკის ნორმატიული ასპექტის აღსადგენად, მიუკერძოებლობისა და ერთსულოვნების შესახებ მორალური მოსაზრებები შემოდის პოლიტიკურ არგუმენტაციაში. შედეგად ვიღებთ საჯარო მორალს ლიბერალური საზოგადოებებისთვის, რომელიც 'პოლიტიკურად' მიიჩნევა თავისი 'მინიმალური' ხასიათის გამო და იმიტომ, რომ ის თავს არიდებს სიკეთის საკამათო კონცეფციებთან შეჭიდებას, ასევე იმიტომ, რომ ის ქმნის სოციალური შეჭიდულობის საფუძველს.¹⁶⁰

შესაძლოა, ასეთ მცდელობას ჰქონდეს თავისი ადგილი, მაგრამ ის ვერ ჩაანაცვლებს პოლიტიკურ ფილოსოფიას და ვერ გვაძლევს პოლიტიკურის ადეკვატურ გაგებას, რაც დღეს ასე საჭიროა. უფრო მეტიც, მისი დაჟინება უნივერსალიზმსა და ინდივიდუალიზმზე შეიძლება საზიანოც იყოს, რადგან ის ნიღბავს რეალურ გამოწვევას, რომლის წინაშეც დღეს პლურალიზმზე რეფლექსია დგას ნაციონალიზმების ამოხეთქვის და პარტიკულარიზმების გამრავლების პირობებში. ეს ფენომენები საჭიროებს პოლიტიკური თვალსაზრისით

¹⁵⁹ კლოდ ლეფორი, "The Political Forms of Modern Society", კემბრიჯი 1986, გვ. 305.

¹⁶⁰ ჩემი კრიტიკის ეს ასპექტი განვავითარე ესეში, 'როულსი: პოლიტიკური ფილოსოფია პოლიტიკური ერთობების გარეშე', რომელიც ამ ტომშია შესული.

გააზრებას, როგორც „ჩვენ/ისინი“ ოპოზიციის კონსტრუირების ფორმები, და, შესაბამისად, უნივერსალობაზე, მიუკერძოებლობასა და ინდივიდუალურ უფლებებზე აპელირება მიზანს აცდენილია.

მორალისა და პოლიტიკის აღრევით გამოწვეული პრობლემები აშკარაა კიდევ ერთი ლიბერალის, თომას ნაგელის ნაშრომში. მისი აზრით, პოლიტიკური თეორიის სირთულე ის არის, რომ „პოლიტიკური ინსტიტუტები და მათი თეორიული დასაბუთებები ცდილობენ უპიროვნო თვალსაზრისის მოთხოვნების ექსტერნალიზაციას. მაგრამ ისინი უნდა იყოს დაკომპლექტებული, მხარდაჭერილი და გაცოცხლებული ინდივიდების მიერ, რომლებისთვისაც უპიროვნო თვალსაზრისი თანაარსებობს პირადთან, და ეს უნდა აისახოს მათ აგებულებაში“.¹⁶¹ ნაგელს სჯერა, რომ პოლიტიკური წესრიგის მისაღებობის დასაცავად, ჩვენ გვჭირდება თითოეულისადმი მიუკერძოებელი ზრუნვის შეთავსება იმ ხედვასთან, თუ როგორ ცხოვრებას შეიძლება ველოდეთ გონივრულობის ფარგლებში თითოეული ინდივიდისგან. ნაგელი გვთავაზობს, რომ დავიწყოთ იმ კონფლიქტით, რომელსაც თითოეული ინდივიდი აწყდება საკუთარ თავში უპიროვნო თვალსაზრისის შორის, რომელიც წარმოშობს უნივერსალური მიუკერძოებლობისა და თანასწორობის ძლიერ მოთხოვნას, და პირად თვალსაზრისის შორის, რომელიც წარმოშობს ინდივიდუალისტურ მოტივებს, რომლებიც ხელს უშლის ამ იდეალების რეალიზებას.

მისი აზრით, პოლიტიკური თეორიის ცენტრში დგას პოლიტიკური ლეგიტიმურობის საკითხი, რაც მოითხოვს ერთსულოვნების მიღწევას საზოგადოების ძირითადი ინსტიტუტების მიმართ. როულსისა და ლარმორის მსგავსად, ის უარყოფს ჰობსისეულ გადაწყვეტას, რადგან ის არ ითავსებს უპიროვნო თვალსაზრისის და მხოლოდ პირად მოტივებსა და ღირებულებებს ითვალისწინებს, და დაჟინებით ამტკიცებს, რომ მიუკერძოებლობის გარკვეული ფორმა უნდა იყოს ცენტრალური ლეგიტიმურობის ძიებაში. თუმცა, მას მიაჩნია, რომ ლეგიტიმურმა სისტემამ მიუკერძოებლობის პრინციპი უნდა შეათავსოს გონივრული მიკერძოების პრინციპთან, ისე, რომ არავინ შეძლოს პრეტენზიის გამოთქმა, რომ მათზე დაკისრებული მოთხოვნები გადაჭარბებულია.

„მიკერძოებაზე“ დაჟინებით, ნაგელის შეხედულებები, უდავოდ, წინსვლად მოჩანს იმ ლიბერალების პოზიციასთან შედარებით, რომლებიც მორალურ თვალსაზრისის მიუკერძოებლობას უტოლებენ და მას ყველა სახის პირადი ვალდებულების ხარჯზე პრივილეგიას ანიჭებენ. პრობლემა ის არის, რომ ის ყურადღებას ამახვილებს ერთსულოვნებაზე და ეძებს პრინციპებს, რომლებსაც გონივრულად ვერავინ უარყოფს და რომლებზეც ყველა შეიძლება შეთანხმდეს, რომ ყველამ უნდა მისდიოს. ის ასეთი პრინციპების ძალას ხედავს იმ ფაქტში, რომ მათ ექნებათ მორალური ხასიათი. შედეგად, ამტკიცებს, რომ როდესაც სისტემა ლეგიტიმურია, „მასში მცხოვრებლებს არ აქვთ საფუძველი დაიჩივლონ იმაზე, თუ როგორ ითვალისწინებს მისი ძირითადი სტრუქტურა მათ თვალსაზრისის, და არავინ არის მორალურად გამართლებული უარი თქვას სისტემის ფუნქციონირებაში მონაწილეობაზე, ეცადოს მისი შედეგების საბოტაჟს ან მის დამხობას, თუ მას ამის ძალა შესწევს“.¹⁶²

¹⁶¹თომას ნეიგელი, "Equality and Partiality", ოქსფორდი 1991, გვ. 5.

¹⁶²იქვე, გვ. 35.

კვლავ ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ღიად გაცხადებულს, იმავე მცდელობას, რომ გამოირიცხოს უთანხმოების შესაძლებლობა საჯარო სფეროში, რაც უკვე შევნიშნეთ როულსსა და ლარმორთან. ამ ლიბერალებისთვის, სრულად რეალიზებული ლიბერალურ-დემოკრატიული წესრიგი არის ის, სადაც არის სრული ერთსულოვნება პოლიტიკურ მოწყობასთან დაკავშირებით და სრული თანხვედრა ინდივიდებსა და მათ ინსტიტუტებს შორის. მათი მიზანია მიაღწიონ ისეთ კონსენსუსს, რომელიც თავისი ბუნებით გამორიცხავს მისი დესტაბილიზაციის ყველა მცდელობას. პლურალიზმი, რომელსაც ისინი იცავენ, მხოლოდ კერძო სფეროში არსებობს და შემოიფარგლება ფილოსოფიური, მორალური და რელიგიური საკითხებით. როგორც ჩანს, მათ არ ესმით, რომ გადაუჭრელი კონფლიქტები შეიძლება იყოს პოლიტიკური ღირებულებების სფეროშიც.

უნდა ითქვას, რომ ნაგელი არ არის ძალიან ოპტიმისტურად განწყობილი მის მიერ მხარდაჭერილი კონსენსუსის მიღწევის შესაძლებლობის მიმართ, მაგრამ ეჭვი არ ეპარება მის სასურველობაში. ის აცხადებს: „მორალურად უფრო მისაღები იქნებოდა, და ნამდვილი პოლიტიკური ლეგიტიმურობის პირობა, თუ აგენტ-რელატიური მიზეზების მარეგულირებელი ზოგადი პრინციპები შეზღუდვადნენ ამ მიზეზების მოქმედების არეალს ისე, რომ დატოვებდნენ ზოგიერთ გადაწყვეტას ან უპირატესობებისა და არაუპირატესობების განაწილებას, რომელზეც უარის თქმა გონივრულად არავის შეეძლებოდა, მაშინაც კი, თუ მას ამის შესაძლებლობა ექნებოდა. იმის ნაცვლად, რომ მორალი იყოს პოლიტიკის მსგავსი, ძალთა ბალანსის მიმართ მგრძნობიარობით, ჩვენ უნდა გვსურდეს, რომ პოლიტიკა უფრო მეტად ჰგავდეს მორალს თავისი ერთსულოვანი მისაღებობის მიზნით“.¹⁶³ ეს, ჩემი აზრით, სახიფათოდ მცდარი პერსპექტივაა, და დემოკრატიის ერთგული ადამიანები უნდა მოერიდონ ყველა პროექტს, რომელიც მიზნად ისახავს ერთსულოვნების შექმნას. მორალურ ფილოსოფიაზე საუბრისას, სტიუარტ ჰემპშირი გვაფრთხილებს, რომ „იქნება ის არისტოტელური, კანტიანური, ჰიუმისეული თუ უტილიტარული, მორალურმა ფილოსოფიამ შეიძლება ზიანი მოიტანოს, როდესაც მას სჯერა, რომ უნდა არსებობდეს და შეიძლება არსებობდეს ფუნდამენტური შეთანხმება ან თუნდაც კონვერგენცია მორალურ იდეალებში - ზიანი ის არის, რომ კონფლიქტის რეალობა, როგორც ინდივიდებში, ისე საზოგადოებებში, შენიღბულია კაცობრიობის, როგორც დროსა და სივრცეში თანმიმდევრული მორალური ერთეულის მითით. ამ მითში არის ცრუ სიმშვიდე, რეალობისგან გაქცევა“.¹⁶⁴ ვფიქრობ, იგივე მსჯელობა კიდევ უფრო მეტად ეხება პოლიტიკურ ფილოსოფიას და რომ დემოკრატიული პლურალისტური პოზიცია მიზნად ვერ დაისახავს ერთხელ და სამუდამოდ იმ საბოლოო პრინციპებისა და მოწყობის დადგენას, რომლებიც კარგად მოწესრიგებული საზოგადოების წევრებმა უნდა მიიღონ. საკამათო საკითხების შემოფარგვლა კერძო სფეროთი შეუძლებელია, და ილუზიაა იმის დაჯერება, რომ შესაძლებელია შეიქმნას არაექსკლუზიური საჯარო სფერო რაციონალური არგუმენტაციისთვის, სადაც არაიძულებითი კონსენსუსი მიიღწევა. ძალაუფლებისა და გამორიცხვის კვალის წაშლის მცდელობის ნაცვლად, დემოკრატიული პოლიტიკა მოითხოვს, რომ ისინი წინა პლანზე გამოვიდნენ, ხილული გახდეს, რათა მათ გარშემო პაექრობა შესაძლებელი იყოს.

¹⁶³ იქვე, გვ. 45.

¹⁶⁴ სტიუარტ ჰემპშირი, "Morality and Conflict", კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1983, გვ. 155.

ასეთი პერსპექტივიდან განხილული, პლურალიზმის საკითხი გაცილებით უფრო კომპლექსურია. მისი განხილვა არ შეიძლება მხოლოდ უკვე არსებული სუბიექტების თვალსაზრისით და მხოლოდ მათი სიკეთის კონცეფციებით შემოფარგვლით. რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, არის თავად პლურალიზმის სუბიექტების ფორმირების პროცესი. დღეს სწორედ აქ ძვეს ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხები. და სწორედ აქ შეიძლება ჰქონდეს თანამედროვე ლიბერალური მიდგომის შეზღუდვებს — რომელიც გაჯერებულია ესენციალიზმითა და ინდივიდუალიზმით — მართლაც დამაზიანებელი პოლიტიკური შედეგები დემოკრატიული პოლიტიკისთვის.¹⁶⁵

რა სახის კონსენსუსი?

მე ვეთანხმები პოლიტიკურ ლიბერალებს, რომ საჭიროა ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ ლიბერალიზმი, როგორც ყოვლისმომცველი დოქტრინა, ადამიანის ფილოსოფია, და ლიბერალიზმი, როგორც დოქტრინა, რომელიც ეხება ლიბერალური საზოგადოების ინსტიტუტებსა და ღირებულებებს. ასევე ვალდებული ვარ — თუმცა მათგან განსხვავებული გზით — გავაშუქო ლიბერალიზმის პოლიტიკური განზომილება. მსურს გამოვიკვლიო მისი წვლილი თანამედროვე დემოკრატიის, როგორც ახალი რეჟიმის წარმოშობაში. მაგრამ ეს მოითხოვს იმის აღიარებას, რომ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმი არ ამოიწურება მხოლოდ მისი ლიბერალური კომპონენტით. რადგან ის შედგება ორი ელემენტის არტიკულაციისგან: ლიბერალური, რომელიც შედგება ლიბერალური სახელმწიფოს ინსტიტუტებისგან (კანონის უზენაესობა, ხელისუფლების დანაწილება, ინდივიდუალური უფლებების დაცვა) და დემოკრატიული, რომელიც მოიცავს სახალხო სუვერენიტეტსა და უმრავლესობის მმართველობას. გარდა ამისა, თავისუფლება და თანასწორობა — ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური პრინციპები, შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნას მრავალი განსხვავებული გზით და დალაგდეს სხვადასხვა პრიორიტეტის მიხედვით. ეს ხსნის ლიბერალური დემოკრატიის მრავალ შესაძლო ფორმას. „ლიბერალები“ პრივილეგიას ანიჭებენ თავისუფლებისა და ინდივიდუალური უფლებების ღირებულებებს, ხოლო „დემოკრატები“ ყურადღებას ამახვილებენ თანასწორობასა და მონაწილეობაზე. მაგრამ სანამ არცერთი მხარე არ ცდილობს მეორის ჩახშობას, ჩვენ ვხედავთ ბრძოლას ლიბერალური დემოკრატიის შიგნით, მის პრიორიტეტებზე და არა ალტერნატიულ რეჟიმებს შორის.

იმის მტკიცება, როგორც ლარმორი აკეთებს, რომ „ლიბერალიზმი და დემოკრატია სხვადასხვა ღირებულებებია, რომელთა ურთიერთობა... ძირითადად მდგომარეობს იმაში, რომ დემოკრატიული თვითმმართველობა არის საუკეთესო საშუალება ლიბერალური პოლიტიკური წესრიგის პრინციპების დასაცავად“,¹⁶⁶ არის ტიპურად ლიბერალური ინტერპრეტაცია და, შესაძლოა, ექვექვემ დავაყენოთ. რა თქმა უნდა, ურთიერთობა ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის დიდი ხანია სადავო საკითხია და ალბათ არასოდეს მოგვარდება. პლურალისტურ დემოკრატიას მუდმივად არწევენ საპირისპირო მიმართულებებით: ერთი მხრივ, განსხვავებულების გამწვავებისა და დეზინტეგრაციისკენ; მეორე

¹⁶⁵ ამ საკითხზე იხ. კირსტი მაკკლურის საინტერესო სტატია 'On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity', შანტალ მუფის რედაქტორობით გამოცემულ წიგნში, 'Dimensions of Radical Democracy', ლონდონი 1992.

¹⁶⁶ ლარმორი, 'Political Liberalism', გვ. 359.

მხრივ, ჰომოგენიზაციისა და ერთიანობის ძლიერი ფორმებისკენ. მე მიმაჩნია, როგორც სხვაგანაც ვამტკიცებდი,¹⁶⁷ რომ თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკა, როგორც საზოგადოების ახალი პოლიტიკური ფორმის, როგორც ახალი „რეჟიმის“, სწორედ იმ *დაძაბულობაში* მდგომარეობს, რომელიც სუფევს თანასწორობის დემოკრატიულ ლოგიკასა და თავისუფლების ლიბერალურ ლოგიკას შორის. ეს არის დაძაბულობა, რომელიც უნდა დავაფასოთ და დავიცვათ, და არა შევეცადოთ მის გადაჭრას, რადგან ის პლურალისტური დემოკრატიის არსებითი ნაწილია. ეს არ ნიშნავს, რომ ის არ ქმნის გარკვეულ სპეციფიკურ პრობლემებს; ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შემდეგ, ლიბერალების მუდმივი საზრუნავი იყო, თუ როგორ მოექციათ ინდივიდუალური უფლებები უმრავლესობის მმართველობის მიღმა. ამ მიზნით მათ სურდათ შეზღუდვები დაეწესებინათ გადაწყვეტილების მიღების დემოკრატიულ პროცესზე. მართალია, ეს საჯაროდ არ არის აღიარებული, მაგრამ მე მჯერა, რომ ეს ამჟამინდელი დისკუსიის ერთ-ერთი ქვეტექსტია. ლიბერალური ინსტიტუტების წარმოდგენა წმინდა დელიბერაციული რაციონალობის შედეგად შეიძლება მოვიაზროთ მცდელობად, მიეცეს მათ საფუძველი, რომელიც გამორიცხავს გონივრული უთანხმოების შესაძლებლობას. ის შეიძლება აღვიქვათ დემოკრატიული უმრავლესობის პოტენციური საფრთხეებისგან დამცავ მექანიზმად.

უდავოდ დგას პლურალიზმის, ინდივიდუალური უფლებებისა და უმცირესობების შესაძლო უმრავლესობის ტირანიისგან დაცვის საჭიროება. მაგრამ არსებობს საპირისპირო საფრთხეც, რომ ამით მოხდება „თავისუფლებების“ მოცემული ნაკრებისა და არსებული უფლებების ნატურალიზება და, იმავე დროს, მრავალი უთანასწორო ურთიერთობის გამყარება. „გარანტიების“ ძიებამ შეიძლება მიგვიყვანოს თვით პლურალისტური დემოკრატიის განადგურებამდე. აქედან გამომდინარეობს იმის გაგების მნიშვნელობა, რომ დემოკრატიის არსებობისთვის არცერთ სოციალურ აგენტს არ უნდა შეეძლოს პრეტენზია ჰქონდეს საზოგადოების საფუძვლის ფლობაზე. სოციალურ აგენტებს შორის ურთიერთობა შეიძლება მხოლოდ მაშინ ჩაითვალოს „დემოკრატიულად“, თუ ისინი აღიარებენ თავიანთი პრეტენზიების კონკრეტულობასა და შეზღუდვებს — ანუ მხოლოდ მაშინ, თუ აღიარებენ თავიანთ ურთიერთობებს, როგორც ისეთს, საიდანაც ძალაუფლება აღმოუფხვრელია. სწორედ ამიტომ ვამტკიცებდი, რომ ძალაუფლების განზომილებისგან ლიბერალური თავის არიდება სავსეა რისკებით დემოკრატიული პოლიტიკისთვის.

„პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ წარმომადგენლების მსგავსად, მსურს ვიხილო ფართო კონსენსუსის შექმნა პლურალისტური დემოკრატიის პრინციპების გარშემო. მაგრამ არ მჯერა, რომ ასეთი კონსენსუსი უნდა ეფუძნებოდეს რაციონალობას და ერთსულოვნებას, ან რომ მან უნდა გამოავლინოს მიუკერძოებელი თვალსაზრისი. ჩემი აზრით, რეალური ამოცანაა ჩვენი დემოკრატიული ინსტიტუტებისადმი ერთგულების გაღვივება, და ამის საუკეთესო გზა არ არის იმის დემონსტრირება, რომ მათ რაციონალური აგენტები „უმეცრების საბურველქვეშ“ ან „ნეიტრალურ დიალოგში“ აირჩევდნენ, არამედ მათთან ძლიერი იდენტიფიკაციის ფორმების შექმნა. ეს უნდა გაკეთდეს რაც შეიძლება მეტ სოციალურ ურთიერთობაში იმ დისკურსების, პრაქტიკების, „ენობრივი თამაშების“ განვითარებითა და გამრავლებით, რომლებიც ქმნიან დემოკრატიულ „სუბიექტის პოზიციებს“. მიზანი დემოკრატიული ღირებულებებისა და პრაქტიკების ჰეგემონიის დამყარებაა.

¹⁶⁷ იხილეთ ჩემი ნაშრომი 'პლურალიზმი და თანამედროვე დემოკრატია: კარლ შმიტის გარშემო', ამავე ტომში.

ეს უნდა განვიხილოთ „ეთიკურ-პოლიტიკურ“ ინიციატივად, რომელიც ეხება კონკრეტულ ღირებულებებს, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია პოლიტიკის სფეროში კოლექტიური მოქმედების გზით და რომელიც არ უარყოფს კონფლიქტისა და ანტაგონიზმის კონსტიტუციურ როლს და იმ ფაქტს, რომ გახლეჩილობის უფრო მარტივ ელემენტებზე დაყვანა შეუძლებელია. ეს უკანასკნელი მიუთითებს, თუ რატომ უნდა მიუდგნენ პოლიტიკური ფილოსოფოსები სერიოზულად „ღირებულებათა პლურალიზმს“ მის მრავალ განზომილებაში. ჩვენ ადგილი უნდა დავუთმოთ კულტურების, კოლექტიური ცხოვრების ფორმებისა და რეჟიმების პლურალიზმს, ისევე როგორც სუბიექტების, ინდივიდუალური არჩევანისა და სიკეთის კონცეფციების პლურალიზმს. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი შედეგების მომტანია პოლიტიკისთვის. რადგან პოლიტიკის სფეროში, როდესაც ღირებულებათა მრავალფეროვნება აღიარებულია მათ კონფლიქტურ ბუნებასთან ერთად, გადაუწყვეტელობა ვერ იქნება უკანასკნელი სიტყვა. პოლიტიკა მოითხოვს გადაწყვეტილებას და, მიუხედავად საბოლოო საფუძვლის პოვნის შეუძლებლობისა, ნებისმიერი ტიპის პოლიტიკური რეჟიმი მდგომარეობს პოლიტიკურ ღირებულებებს შორის იერარქიის დადგენაში. ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმი, მიუხედავად იმისა, რომ ხელს უწყობს პლურალიზმს, ყველა ღირებულებას ვერ გაათანაბრებს, რადგან მისი არსებობა, როგორც საზოგადოების პოლიტიკური ფორმისა, მოითხოვს ღირებულებების სპეციფიკურ მოწესრიგებას, რაც გამორიცხავს სრულ პლურალიზმს. პოლიტიკური რეჟიმი ყოველთვის არის „გადაუწყვეტელის გადაწყვეტის“ შემთხვევა და სწორედ ამიტომ მას არ შეუძლია არსებობა „კონსტიტუციური გარეს“ გარეშე.

როულსი ირიბად მიუთითებს ამ ფაქტზე, როდესაც განმარტავს, რომ „ლიბერალური ხედვა პოლიტიკური დღის წესრიგიდან ხსნის ყველაზე გამხლეჩ საკითხს“.¹⁶⁸ რა არის ეს, თუ არა საზღვრის გავლება იმას შორის, რაზეც შესაძლებელია მოლაპარაკება ლიბერალურ საზოგადოებაში, და რაზეც არ არის შესაძლებელი? რა არის ეს, თუ არა გადაწყვეტილება, რომელიც ადგენს განსხვავებას კერძო და საჯარო სფეროებს შორის? გასაკვირი არ არის, რომ ეს პროცესი იძულებად აღიქმება მათ მიერ, ვინც არ ეთანხმება ასეთ გამიჯვნას. ლიბერალური პლურალიზმის დამკვიდრება, ისევე როგორც მისი გაგრძელება, უნდა განვიხილოთ პოლიტიკური ჩარევის ფორმად კონფლიქტურ ველში, ჩარევად, რომელიც გულისხმობს სხვა ალტერნატივების ჩახშობას. ეს სხვა ალტერნატივები შეიძლება წანაცვლდეს და მარგინალიზებულ იქნას ლიბერალური დემოკრატიის თითქოსდა შეუჩერებელი მარშით, მაგრამ ისინი არასოდეს გაქრება სრულად და ზოგიერთი მათგანი შეიძლება ხელახლა გააქტიურდეს. ჩვენი ღირებულებები, ჩვენი ინსტიტუტები და ცხოვრების წესი არის პოლიტიკური წესრიგის ერთი ფორმა შესაძლო ფორმათა მრავალფეროვნებაში, და კონსენსუსი, რომელსაც ისინი მოითხოვენ, ვერ იარსებებს „გარეს“ გარეშე, რომელიც სამუდამოდ სათუოს ხდის ჩვენს ლიბერალურ-დემოკრატიულ ღირებულებებსა და სამართლიანობის ჩვენეულ კონცეფციას. მათთვის, ვინც ეწინააღმდეგება ამ ღირებულებებს — ვინც გამორიცხულია, როგორც „არაგონივრული“ ჩვენი რაციონალისტი ლიბერალების მიერ და ვინც არ მონაწილეობს მათ ურთიერთმკვეთ კონსენსუსში — „რაციონალური“ დიალოგის პირობები მიუღებელია, რადგან ისინი უარყოფენ მათი იდენტობის განმსაზღვრელ ზოგიერთ მახასიათებელს. მათ შეიძლება აიძულონ მიიღონ *modus vivendi*, მაგრამ ეს არ არის ის, რაც

¹⁶⁸ როულსი, "Political Liberalism", გვ. 157.

აუცილებლად სტაბილურ და ხანგრძლივ ურთიერთმკვეთ კონსენსუსში გადაიზრდება, რისი იმედიც როულსს აქვს. მისი აზრით, ლიბერალური რეჟიმი არის *modus vivendi*, რომელიც აუცილებელია პლურალიზმის ფაქტის გამო. თუმცა ეს არის *modus vivendi*, რომელიც მას სურს დავაფასოთ და მივიღოთ მორალური და არა პრაგმატული მიზეზების გამო. მაგრამ რა ვუყოთ მათ, ვინც ეწინააღმდეგება თვით ასეთი *modus vivendi*-ს იდეას? ცხადია, მათი მოთხოვნებისთვის არ არის ადგილი ლიბერალური *modus vivendi*-ს შიგნით, თუნდაც ისეთის, რომლის ფარგლებიც ექვემდებარება გაფართოებას. ლიბერალიზმი მათთვის არის *modus vivendi*, რომელსაც ისინი იძულებით იღებენ, იმავე დროს, როდესაც ის უარყოფს მათ ღირებულებებს.

ვფიქრობ, რომ არ არსებობს გზა ასეთი სიტუაციის თავიდან ასაცილებლად და ჩვენ უნდა თვალი გავუსწოროთ მის შედეგებს. რადიკალური და პლურალური დემოკრატიის პროექტმა უნდა გაითვალისწინოს კონფლიქტისა და ანტაგონიზმის განზომილება პოლიტიკურში და უნდა მიიღოს ღირებულებათა არარედუცირებადი მრავალფეროვნების შედეგები. ეს უნდა იყოს ამოსავალი წერტილი ჩვენი მცდელობისა, რადიკალიზება მოვახდინოთ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმისა და გავავრცელოთ დემოკრატიული რევოლუცია სოციალური ურთიერთობების მზარდ რაოდენობაზე. ნაცვლად იმისა, რომ თავი ავარიდოთ სოციალურ ურთიერთობებში არსებულ ძალადობისა და მტრობის კომპონენტს, ჩვენი ამოცანაა, ვიფიქროთ, როგორ შევქმნათ პირობები, რომელთა დროსაც ეს აგრესიული ძალები შეიძლება განიმუხტონ და გადამისამართდნენ და შესაძლებელი გახდეს პლურალისტური დემოკრატიული წესრიგი.