

# რატომ გვჭირდება სეკულარიზმის რადიკალური რედეფინიცია<sup>1</sup>

ჩარლზ ტეილორი

მთარგმნელი: თორნიკე ჭუმბურიძე

საზოგადოდ, მიღებულია, რომ თანამედროვე დემოკრატიები სეკულარული იყოს. შესაძლოა, ამ ცნებას დაუკავშირდეს ერთგვარი პრობლემა, ეთნოცენტრულობა. თუმცა დასავლურ კონტექსტშიც არ არის ეს ცნება ცხადი. მაინც რას ნიშნავს ის? ვფიქრობ, არსებობს, სულ მცირე, ორი მოდელი იმისა, თუ რა ქმნის სეკულარულ რეჟიმს.

ორივე მათგანი მოიცავს თავის თავში სახელმწიფოსა და ეკლესიის გაყოფის სახეს. სახელმწიფო არ უნდა იყოს ოფიციალურად დაკავშირებული რომელიმე რელიგიურ კონფესიასთან; გამონაკლისია შემორჩენილი და, დიდ წილად, სიმბოლური კავშირები, მაგალითად, ინგლისის ან სკანდინავიის შემთხვევაში. მაგრამ სეკულარიზმი ამაზე მეტს საჭიროებს. საზოგადოების პლურალიზმი მოითხოვს, არსებობდეს ერთგვარი ნეიტრალურობა, ან, რაჭევე ბარგავას ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, „პრინციპული დისტანცია“.<sup>1</sup>

სეკულარიზმის უფრო დანვრილებით გამოკვლევას თუ შევეცდებით, აღმოვაჩინოთ, რომ ის თავის თავში კომპლექსურ მოთხოვნებს მოიცავს. ერთზე მეტ სიკეთეს ესწრაფვის. შეგვიძლია, გამოვარჩიოთ სამი, რომელთა კლასიფიცირებაც საფრანგეთის რევოლუციის სამების კატეგორიებშიც არის შესაძლებელი: თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა. 1) არავისზე უნდა განხორციელდეს იძულება რელიგიის ან რწმენის სფეროში. სწორედ ეს არის ის, რასაც ხშირად განსაზღვრავენ რელიგიის თავისუფლებად, რომელიც, ცხადია, მოიცავს ურწმუნოების თავისუფლებასაც. ამას ასევე აღწერენ აშშ კონსტიტუციის პირველი შესწორების ტერმინით, როგორც რელიგიის „თავისუფალ აღმსარებლობას“ 2) უნდა არსებობდეს თანასწორობა სხვადასხვა აღმსარებლობისა თუ რწმენის ადამიანებს შორის; არც ერთი რელიგიური შეხედულება თუ (რელიგიური ან არარელიგიური) მსოფლმხედველობა არ უნდა სარგებლობდეს პრივილეგირებული სტატუსით, მით უფრო, არ უნდა იქცეს სახელმწიფოს ოფიციალურ ხედვად. და 3) თითოეულ სულიერ ოჯახს უნდა მოუსმინონ, ჩართონ პროცესში, რომელიც განსაზღვრავს, როგორია საზოგადოება (მის პოლიტიკურ იდენტობას) და როგორ მიაღწევს ის ამ მიზნებს (უფლებებისა და პრივილეგიების მოდელს). ეს, თუ ოდნავ უტრირებას მოვახდენთ, არის კიდევ „ძმობა“.

ეს სამი მიზანი, ცხადია, შეიძლება, ერთმანეთთან კონფლიქტში მოვიდეს; ხანდახან გვინევს ამ სიკეთეების დაბალანსება. მეტიც, ვფიქრობ, შეგვიძლია, დავამატოთ მეოთხე მიზანიც: ვცადოთ, რამდენადაც შესაძლებელია, შევინარჩუნოთ ჰარმონიული და თავაზიანი

---

<sup>1</sup> იგულისხმება, რომ არსებობს სეკულარიზმის, მისი მნიშვნელობის თავიდან განსაზღვრის საჭიროება

ურთიერთობები სხვადასხვა რელიგიისა და მსოფლმხედველობის ადამიანებს შორის (შესაძლოა, სწორედ ესაა, რაც „ძმობად“ მოხსენიებას იმსახურებს, თუმცა მე გული მაინც ამ სამ ტრადიციულ სიკეთეზე აგებული სქემის მონესრიგებულობისკენ მიმიწევს).

სეკულარიზმის ერთი ან მეორე განსაზღვრების მომხრეები ხანდახან ამტკიცებენ, რომ ამ განსაზღვრებას ძალუძს მარადიული პრინციპების არეალში გადაჭრას ამ მიზნების რეალიზების საკითხი, რომ აღარ არის საჭირო დამატებითი ძალისხმევა ან მოლაპარაკება იმისათვის, რათა თავიდან განესაზღვროთ ისინი ჩვენი საზოგადოებისთვის. ასეთი პრინციპების საფუძველი არის ან მხოლოდ გონება ან რაიმე მსოფლმხედველობა, რომელიც, თავის მხრივ, სრულიად თავისუფალია რელიგიისაგან, წმინდად *laïque*. იაკობინელები სწორედ ამ მსოფლმხედველობას იზიარებდნენ, ისევე, როგორც ადრე როულსი.

პრობლემა აქ ის არის, რომ ა) არ არსებობს ასეთი მარადიული პრინციპების წყება - ყოველ შემთხვევაში, ისეთი დეტალური წყება, როგორც მოცემულ პოლიტიკურ სისტემას სჭირდება, რომლის განსაზღვრაც მხოლოდ წმინდა გონების მეშვეობით იქნებოდა შესაძლებელი; და ბ) სიტუაციები ძლიერ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, და საჭიროებენ ზოგადი პრინციპების კონკრეტულ რეალიზაციას სხვადასხვა სახით, ამგვარად, ამ პრინციპების რაღაც დონეზე დამუშავება ყველა სიტუაციაშია საჭირო. აქედან გამომდინარეობს, გ) ამ პრინციპების განსაზღვრა მხოლოდ რაიმე უზენაესად მიჩნეული, დისკუსიაზე მაღლა მდგომი ავტორიტეტის მიერ არღვევს 3. ეს აცლის სულიერ ოჯახებს ხმას დამუშავების პროცესში. და, შესაბამისად, დ) ხშირად გვტოვებს საწყის ამოცანებთან კონფლიქტებისა და დილემების პირისპირ.

ბ)-ს მნიშვნელობას კარგად წარმოაჩენს ის, თუ როგორ შეიცვალა სეკულარიზმთან დაკავშირებული საკითხები დასავლურ საზოგადოებაში ბოლო ათწლეულებში იმის გამო, რომ ამ საზოგადოებაში წარმოდგენილი სარწმუნოებებიც შეიცვალა. საჭიროა, შევცვალოთ ჩვენი მიდგომა იმ პირობებში, როდესაც რელიგიებისა თუ ფილოსოფიების დიაპაზონი ფართოვდება, მაგალითად, თანამედროვე ევროპასა თუ ამერიკაში მუსლიმების ფართო თემების გამოჩენით.

გ)-ს მაგალითად, გვაქვს საფრანგეთში ახლახან მიღებული კანონი, რომელიც სკოლებში ჰიჯაბის ტარებას კრძალავს. ჩვეულებრივ, ასეთი საკითხი მოლაპარაკებას საჭიროებს. ხშირად, მასპინძელი ქვეყანა იძულებულია, ორმაგი მესიჯი გადასცეს : i) აქ ამის გაკეთება არ შეიძლება (მკრეხელი ავტორების მოკვლა, ქალების წინდაცვეთა) და ii) გინვევთ, მიიღოთ მონაწილეობა კონსენსუსის აგების პროცესში. ესენი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან; i) აფერხებს და ნაკლებად შესაძლებელს ხდის ii)-ს. ეს კიდევ ერთი მიზეზია იმისთვის, რომ სადაც შესაძლებელია, თავიდან ავირიდოთ i-ს უნილატერული გამოყენება. თუმცა, ხანდახან ეს შეუძლებელია. გარკვეული ფუნდამენტური კანონები უნდა აღსრულდეს. მაგრამ ზოგადი პრინციპია, რომ რელიგიური ჯგუფები რაც შეიძლება მეტად უნდა აღვიქვათ

დიალოგის თანამონაწილეებად და ნაკლებად – საფრთხედ, რამდენადაც სიტუაცია ამის საშუალებას მოგვცემს.

თავად ეს ჯგუფებიც ვითარდებიან, თუკი გადიან რედეფინიციისამგვარ პროცესს დემოკრატიულ, ლიბერალურ კონტექსტში. ხოსე კაზანოვამ აჩვენა, როგორ სდებდნენ თავდაპირველად, მეცხრამეტე საუკუნეში, ამერიკულ კათოლიციზმს ბრალს იმაში, რომ შეუძლებელი იყო მისი ასიმილირება დემოკრატიულ წესრიგთან. ეს ბრალდებები ბევრი რამით ჰგავდა იმ ეჭვებს, რომლებიც დღეს ადამიანებს ისლამთან დაკავშირებით აწუხებთ. შემდგომში ისტორიამ აჩვენა, რომ ამერიკული კათოლიციზმი განვითარდა, და ამ პროცესმა მსოფლიო კათოლიციზმიც მნიშვნელოვნად გარდაქმნა. არ არსებობს საგანთა არსში ჩანერგილი რაიმე მიზეზი, რომ მუსლიმური თემების ასეთი ევოლუცია შეუძლებელი იყოს. თუკი ეს არ მოხდება, – წინასწარ განწყობებისა და ცუდი მენეჯმენტის გამო.<sup>ii</sup>

ვფიქრობ, ერთ-ერთი მთავარი სირთულე, რომელსაც ამ პრობლემებთან მიმართებისას ვაწყდებით, არის ის, რომ არასწორი მოდელი გვაქვს. რომელიც კვლავაც იპყრობს ჩვენს გონებას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სეკულარიზმი (ან laïcité) სახელმწიფოსა და რელიგიის დამოკიდებულებას ეხება; მაშინ, როდესაც სინამდვილეში ის დაკავშირებულია დემოკრატიული სახელმწიფოს (სწორ) რეაქციასთან მრავალფეროვნებაზე. თუკი ზემოთ ნახსენებ სამ მიზანს დაუბრუნდებით, მათ აერთიანებთ ზრუნვა იმაზე, რომ, I. დაიცვან ადამიანების მიკუთვნებულობა ან მათ მიერ პრაქტიცირება ნებისმიერი შეხედულებისა, რომელსაც ირჩევენ, ან რომლის წევრიც აღმოჩნდებიან; II. მოეპყრონ ადამიანებს თანასწორად, მიუხედავად მათი არჩევანისა; და III. მოუსმინონ ყოველ მათგანს. არ არსებობს საიმისო მიზეზი, რომ რელიგია ცალკე გამოვყოთ და შევუპირისპიროთ არარელიგიურ, „სეკულარულ“ (ამ სიტყვის სხვა, ფართოდ გამოყენებული მნიშვნელობით) ან ათეისტურ შეხედულებებს.

მართლაც, სახელმწიფოს ნეიტრალურობა სწორედ იმისთვის არსებობს, რომ თავიდან ავიცილოთ წახალისება ან შევიწროება არა მხოლოდ რელიგიური პოზიციებისა, არამედ ნებისმიერი პოზიციის, იქნება ეს რელიგიური თუ არარელიგიური. ჩვენ არ შეგვიძლია ქრისტიანობა ვამჯობინოთ ისლამს, თუმცა ვერც რელიგიურობას ვამჯობინებთ ურწმუნოებას, ან პირიქით.

ერთ-ერთი გზა იმის საჩვენებლად, რომ სეკულარიზმის სამ პრინციპზე დაფუძნებული მოდელი უკეთესია, ვიდრე რელიგიაზე მიჯაჭვული, იმის აღნიშვნა იქნებოდა, რომ ის არასდროს მოგვცემდა საშუალებას, ათათურქის მიერ დაფუძნებული რეჟიმი ჭეშმარიტად სეკულარულად მიგვეჩნია, რადგან ეს უკანასკნელი ზერელებდ ეკიდება არა მხოლოდ ფუნდამენტურ, არამედ თვით სახელმწიფოსა და რელიგიური ინსტიტუციების გამიჯვნის პრინციპსაც.

ეს ასევე აჩვენებს, რამდენად ღირებულია სეკულარული სახელმწიფოს გვიანი როულსისეული ფორმულირება. ის ძლიერ იხრება გარკვეული პოლიტიკური

პრინციპებისაკენ: ადამიანის უფლებები, თანასწორობა, კანონის უზენაესობა, დემოკრატია. ეს სახელმწიფოს ბაზისებია, რომელთაც უნდა დაუჭიროს მხარი, მაგრამ ამ პოლიტიკურ ეთიკას შეიძლება იზიარებდნენ და იზიარებენ კიდევ სხვადასხვა ძლიერ განსხვავებული ფუნდამენტური შეხედულების (რასაც როულსი „სიკეთის თაობაზე ჩამოყალიბებულ წარმოდგენებს“ უწოდებს) მქონე ადამიანები. კანტიანელი დაასაბუთებს სიცოცხლისა და თავისუფლების უფლებას რაციონალური აგენტობის ღირსებაზე მითითებით; უტილიტარული ისაუბრებს აუცილებლობაზე, იმ არსებებს, რომლებსაც სიხარულისა და ტანჯვის განცდა შეუძლიათ, მოვეპყროთ იმგვარად, რომ რაც შეიძლება გავუმარდოთ პირველი და შევუმციროთ მეორე. ქრისტიანი აღნიშნავს, რომ ადამიანები ღვთის ხატად შეიქმნენ. ყველანი თანხმდებიან პრინციპებზე, მაგრამ განსხვავდებიან იმ ღრმა მიზეზებით, რის გამოც ამ ეთიკას ემხრობიან. სახელმწიფომ უნდა განამტკიცოს ეთიკა, მაგრამ თავი შეიკავოს რომელიმე ღრმა მიზეზისთვის უპირატესობის მინიჭებაზე.

## 2.

იდეა – სეკულარიზმი რელიგიის სპეციფიკურ სახეს წარმოადგენს, გამომდინარეობს იქედან, რომ, ისტორიულად, ის დასავლეთში წარმოიშვა. მოკლედ, არსებობს ორი მნიშვნელოვანი კონტექსტი ასეთი რეჟიმის დაფუძნებისა, აშშ და საფრანგეთი. აშშ-ის შემთხვევაში, თავდაპირველად, ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობათა ან ღრმა მიზეზთა მთელი დიაპაზონი (პროტესტანტული) ქრისტიანობის ვარიაციებითა და დეისტების მცირე რაოდენობით იყო შემოსაზღვრული. შემდგომმა ისტორიამ გაათავართოვა შეხედულებათა პალიტრა ჯერ ქრისტიანობის, შემდგომ კი რელიგიის მიღმა. მაგრამ სანყის სიტუაციაში ყველა პოზიცია, რომლის მიმართაც სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა ყოფილიყო, რელიგიური იყო. ამიტომაც ამბობს პირველი შესწორება: „კონგრესისმიერ არ უნდა იქნას მიღებული არც ერთი კანონი, რომელიც დააკანონებს რომელიმე რელიგიას, ან ხელს შეუშლის მის თავისუფალ აღმსარებლობას“.<sup>2</sup>

სიტყვა სეკულარიზმი არ გამოჩენილა ამერიკის პირველი ათწლეულების საჯარო ცხოვრებაში. მაგრამ ეს იმის ნიშანია, რომ ძირითადი პრობლემა ჯერაც არ დამდგარიყო. რაკი პირველი შესწორება სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნას ისახავდა მიზნად, მან შექმნა შესაძლებლობა რელიგიისთვის ისეთი ადგილის მინიჭებისა, როგორც დღეს არავისთვის იქნებოდა მისაღები. ამიტომაც, 1830-იანებში აშშ-ის უზენაესი სასამართლოს მოსამართლეს შეეძლო ემტკიცებინა, რომ, რადგან პირველი შესწორება კრძალავდა ფედერალური მთავრობის დაკავშირებას რომელიმე ეკლესიასთან, და ყველა ეკლესია ქრისტიანული იყო (და, რეალურად, პროტესტანტულიც), შეიძლებოდა კანონის ინტერპრეტირებისას ქრისტიანობის პრინციპების მოხმობა.

---

<sup>2</sup> თარგმანი: არჩილ კობალაძე, სანდრო ბარამიძე. „ამერიკის შეერთებული შტატების კონსტიტუცია“, თბილისი, 1993

მოსამართლე ჯოზეფ სთორის აზრით, პირველი შესწორება მიზნად ისახავდა, „გამოერიცხა ყოველგვარი ქიშპობა ქრისტიანულ სექტებს შორის“, მაგრამ მიუხედავად ამისა, „ქრისტიანობას უნდა მიეღო მხარდაჭერა სახელმწიფოს მხრიდან“. ქრისტიანობას ჰქონდა არსებითი მნიშვნელობა სახელმწიფოსთვის, რადგან „მომავალი ჯილდოებისა და სასჯელების“ რწმენა „არსებითია სამართლის განსახორციელებლად“. მეტიც, „შეუძლებელია, ვისაც ქრისტიანობის ჭეშმარიტების სჯერა, ეჭვი ეპარებოდეს, რომ სახელმწიფოს მოვალეობაა გააძლიეროს და მხარი დაუჭიროს მის გავრცელებას მოქალაქეებში“.<sup>iii</sup>

ქრისტიანობის ეს პრიმატი ნარჩუნდებოდა მეცხრამეტე საუკუნის გვიან პერიოდებამდეც კი. თვით 1890 წელს იმ დროს არსებული 42 შტატიდან 27 აღიარებდა ღვთის ავტორიტეტს თავისი კონსტიტუციის პრეამბულაში ან მის ტექსტში. 1892 წელს უზენაესი სასამართლოს წევრების სრული თანხმობით მიღებული დასკვნა აცხადებდა, რომ თუკი მავანს მოუწოდებდა აღენერა „ამერიკული ცხოვრება გამოხატული მის კანონებში, მის საქმიანობებში, მის ჩვეულებებსა და საზოგადოებაში, ყველგან წააწყდებოდა ცხად გამოხატულებას ერთი ჭეშმარიტებისა... რომ ეს ქრისტიანული ვერია“.<sup>iv</sup>

ამავე საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწყო ამ მოსაზრებისადმი წინააღმდეგობის ჩამოყალიბება, თუმცა 1863 წელს დაარსდა ეროვნული რეფორმების ასოციაცია (NRA) შემდეგი მიზნით: „ამ საზოგადოების მიზანი უნდა იყოს ამერიკულ მმართველობაში არსებული ქრისტიანული მახასიათებლების შენარჩუნება. შეერთებული შტატების კონსტიტუციაში ისეთი შესწორებების შეტანა, რომელიც განაცხადებს ქრისტეს მიმართ ერის ერთგულებას და აღნიშნავს, რომ ეს ქრისტიანი ვერია და მიანიჭებს ჩვენი მმართველობის ყველა ქრისტიანულ კანონს, ინსტიტუციას და გამოყენებას მყარ ლეგალურ საფუძველს ქვეყნის ფუნდამენტურ კანონში.“

1870 წლის შემდგომ ბრძოლას შეუერთდნენ, ერთი მხრივ, ამ ვიწრო თვალთახედვის მომხრეები და, მეორე მხრივ, ისინი, რომელთაც სურდათ, ეხილათ რეალური ღიაობა სხვა რელიგიებისადმი, აგრეთვე, არარელიგიებისადმი. ეს მოიცავდა არა მხოლოდ ებრაელებს, არამედ კათოლიკეებსაც, რომლებიც მიიჩნევდნენ (მართებულადაც), რომ NRA-ს „ქრისტიანობა“ მათ გამოერიცხავდა. სწორედ ამ ბრძოლის პროცესში ჩნდება სიტყვა სეკულარიზმი პირველად ამერიკულ სცენაზე, როგორც საკვანძო ტერმინი, ხშირად – თავისი პოლემიკური მნიშვნელობით, როგორც არა ან ანტირელიგიური.<sup>v</sup>

საფრანგეთის შემთხვევაში, laïcité გამოჩნდა ძლიერი ეკლესიის წინააღმდეგ ბრძოლისას. არსებობდა ცდუნება, სახელმწიფო დაფუძნებოდა რელიგიისგან დამოუკიდებელ მორალურ საფუძველს. მარსელ გუზე აჩვენებს, როგორ ჩაუყარა საფუძველი რენუვიემ<sup>3</sup> მესამე რესპუბლიკის რადიკალების მსოფლმხედველობას. სახელმწიფო უნდა იყოს

---

<sup>3</sup> ჩარლზ ბერნარდ რენუვიე (1815-1903) – ფრანგი ფილოსოფოსი. ჩამოაყალიბა იდეალისტური სისტემა, რომელიც მეტწილად კანტიანიზმს ეყრდნობა (მთარგმნელის შენიშვნა).

„მორალური და მასწავლებელი აგენტი“. მას აქვს კონტროლი სულებზე, ისევე, როგორც ეკლესიას, ან რელიგიურ თემს, მაგრამ უფრო უნივერსალურ დონეზე. მორალურობა საკვანძო კრიტერიუმა. იმისათვის, რომ ეკლესიის ქვეშ არ მოექცეს, სახელმწიფოს უნდა ჰქონდეს მორალურობა „დამოუკიდებელი ყველა რელიგიისგან“ და „უპირატესი“ ყველა რელიგიაზე. ამ მორალურობის საფუძველი თავისუფლებაა. იმისათვის, რომ თავისი გაიტანოს რელიგიის პირისპირ, სახელმწიფოს მორალი უნდა ეფუძნებოდეს რაღაც უფრო მეტს, ვიდრე მხოლოდ სარგებლიანობა ან გრძნობებია; მას სჭირდება ნამდვილი „théologie rationnelle“, ისეთივე, როგორიც კანტს ჰქონდა.<sup>vi</sup> ჯულს ფერის, და შემდგომ არისტოტელ ბრიანისა და ჟან ჟუარესის სიბრძნემ გადაარჩინა საფრანგეთი ასეთი ცალმხრივი რეჟიმისგან სეპარაციის ეპოქაში (1905), მაგრამ მაინც შენარჩუნდა ის მოსაზრება, რომ laïcité მთლიანად არის დაკავშირებული რელიგიების კონტროლირებასა და მართვასთან. თუმცა, თუკი დაფუძნებით ამ სანყის კონტექსტებს და შევხედავთ იმ ტიპის საზოგადოებებს, რომლებშიც ახლა ვცხოვრობთ დასავლეთში, პირველი თავისებურება, რომელიც ადვილად მოგვხვდება თვალში, არის ფართო მრავალფეროვნება არა მხოლოდ რელიგიური შეხედულებებისა, არამედ ისეთისაც, რომლებიც რელიგიას არ უკავშირდებიან, რომ აღარათფერი ვთქვათ იმ შეხედულებებზე, რომელთა კლასიფიცირებაც ამ დიქტომიის მეშვეობით შეუძლებელია. მიზეზები 1, 2, და 3 მოითხოვენ, რომ ყველა მათგანი თანასწორად განვიხილოთ.

### 3.

ამგვარად, ფიქსაცია რელიგიაზე კომპლექსურია და გადაჭაჭვულია ორ სხვა მახასიათებელთან, რომელსაც სეკულარიზმზე დებატებში ვაწყდებით: პირველი არის ტენდენცია, განისაზღვროს სეკულარიზმიდან laïcité გარკვეული ინსტიტუციური მოწყობებით, ნაცვლად იმისა, რომ დავიწყოთ იმ მიზნებით, რომელიც შემოგთავაზებთ. და, ამიტომაც, ჩვენ ხშირად გვესმის მანტრის მსგავსი ფორმულები, როგორებიცაა: „სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნა“ ან საჭიროება იმისა, რომ რელიგია გავიყვანოთ საჯარო სივრციდან („les espaces de la republique“, როგორც ცოტა ხნის წინ საფრანგეთში დებატებისას თქვეს). მეორე პირველიდან გამომდინარეობას, ან მარტივად შეიძლება გამომდინარეობდეს. თუკი მთელი საკითხი ერთი ინსტიტუციური ფორმულით განისაზღვრება, მაშინ მავანმა მხოლოდ უნდა დაადგინოს, საგანთა როგორი წესრიგი შეესაბამება ყველაზე უკეთ ამ ფორმულას, და აღარ არის საჭირო მეტი ფიქრი. ჩვენ ვერ აღმოვჩნდებით დილემის პირისპირ, როგორც ადვილად ხდება იმ შემთხვევაში, როცა ერთზე მეტ მიზანს მივდევთ, რადგანაც აქ მხოლოდ ერთი, მთავარი ფორმულა არსებობს.

ამიტომაც, ხშირად ეს მანტრები დავის შესაჩერებლად გამოიყენება, საბოლოო გადამწყვეტ პასუხად, რომელიც ანეიტრალურს ყველა სანინაალმდეგო აზრს. აშშ-ში ადამიანები მოიხმობენ „გამიჯვნის კედელს“, როგორც გადამწყვეტ კრიტერიუმს და ფრანგი ჰიპერ-რესპუბლიკელები ხშირად იყენებენ laïcité-ს, როგორც ბოლო სიტყვას.

(ცხადია, შეერთებული შტატების კონსტიტუციის პირველ შესწორებას თუ მიუხედავად, აღმოვაჩინოთ ორი ნახსენებ მიზანი: დაკანონების უარყოფას და „თავისუფალი აღმსარებლობის“ გარანტირებას. სულაც არ არის წარმოუდგენელი, რომ ეს მიზნები კონფლიქტში შევიდეს ერთმანეთთან.)

ასეთი ნაბიჯი – იმ პერსპექტივიდან დანახული, რომელსაც აქ ვიყენებ – წარმოადგენს სასურველი ინსტიტუციური მოწყობების ფეტიშიზაციას. ეს მაშინ, როდესაც მიზნებიდან უნდა დავიწყოთ და კონკრეტული წესრიგები მათგან გამოვიყვანოთ. საქმე იმაში არ არის, რომ სახელმწიფოსა და რელიგიის გარკვეული ტიპის გამიჯვნა, მმართველობითი და რელიგიური ინსტიტუციების ორმხრივი ავტონომია, არ იქნება ნებისმიერი სეკულარისტული რეჟიმის აუცილებელი მახასიათებელი. იმავეს თქმა შეიძლება საჯარო ინსტიტუციების ნეიტრალურობაზეც. ორივე მათგანი შეუცვლელი მნიშვნელობისაა. მაგრამ რას გულისხმობს ეს მოთხოვნები პრაქტიკაში, უნდა დადგინდეს იმის მიხედვით, თუ რადენად შეგვიძლია ჩვენი სამი (ან ოთხი) ძირითადი მიზნის, რაც შეიძლება უკეთ მიღწევა.

მაგალითად, ავიღოთ მუსლიმი ქალების მიერ ჰიჯაბის ტარება საჯარო სკოლებში, რაც მწვავე საკითხი იყო მთელ რიგ ევროპულ დემოკრატიებში. საფრანგეთში მოსწავლეებს აკრძალათ თავსაბურავის ტარება, რაკი ისინი *signe religieux ostenta*-დ (დემონსტრაციულ რელიგიურ ნიშნად) მიიჩნეეს, 2004 წლის სტასის სახელგატყეილი კომისიის<sup>4</sup> დასკვნის მიხედვით. გერმანიის ერთ-ერთ მხარეში მოსწავლეებს შეუძლიათ მისი ტარება, მაგრამ – არა მასწავლებლებს. გაერთიანებულ სამეფოსა და სხვა ქვეყნებში, ზოგადი აკრძალვა არ არსებობს, ცალკეულ სკოლებს თავად შეუძლიათ მიიღონ გადაწყვეტილება ამის თაობაზე.

რა არის ამგვარი სხვაობის მიზეზი? ყველა ამ შემთხვევაში, კანონმდებლები და ადმინისტრატორები ცდილობდნენ, დაეხალანებინათ ორი მიზანი. ერთი იყო საჯარო ინსტიტუციების ნეიტრალურობის შენარჩუნება, რაც მიიჩნეოდა (მართებულადაც) არსებით ნაწილად 2 მიზნისა: თანასწორობა ყველა ძირითად რწმენას შორის. მეორე იყო 1 მიზანი, მაქსიმალური რელიგიური თავისუფლების, ან მისი ყველაზე ზოგადი ფორმის, სინდისის თავისუფლების გარანტირება. ისე ჩანს, რომ მიზანი 1 გვიბიძგებს, ყველგან დაუშვათ ჰიჯაბი, მაგრამ ამის დასაძლევად არა ერთი არგუმენტი წამოაყენეს საფრანგეთსა და

---

<sup>4</sup> სტასის კომისია - 2003 წლის ივლისში საფრანგეთის პრეზიდენტმა ჟაკ შირაკმა ჩამოაყალიბა კომისია, რომელსაც უნდა ემსჯელა საფრანგეთში ლაიციზმის მდგომარეობის შესახებ. კომისიას ხელმძღვანელობდა საფრანგეთის რესპუბლიკის ომბუდსმენი ბერნარ სტასი, ხოლო მის შემადგენლობაში შედიოდნენ სხვადასხვა ჯგუფების წარმომადგენლები: რელიგიური ფიგურები, საჯარო ინტელექტუალები, სახელმწიფო მოხელეები, არასამთავრობო ორგანიზაციების წარმომადგენლები და ა.შ. კომისიამ 2003 წლის დეკემბერში გამოაქვეყნა თავისი დასკვნა, რომელიც საფუძვლად დაედო ფრანგულ კანონს „სეკულარულობისა და ხილვადი რელიგიური ნიშნების შესახებ სკოლებში“, რომლითაც აკრძალა საჯარო სკოლებში ჰიჯაბის ტარება (მთარგმნელის შენიშვნა).

გერმანიაში. გერმანელებისთვის პრობლემა იყო ის, რომ საჯარო ინსტიტუციაში ავტორიტეტის მქონე პირი რელიგიური ნიშნის მატარებელი იქნებოდა. საფრანგეთის შემთხვევაში ეს იყო მცდელობა, საეჭვოდ მიეჩნიათ რამდენად იყო ჰიჯაბის ტარება თავისუფალი აქტი. ვრცელდებოდა ეჭვები, რომ გოგოებს ოჯახები ან თანატოლი მამაკაცები აიძულებდნენ, ამ დრესკოდს დამორჩილებოდნენ. ეს ერთ-ერთი ხშირად გამოყენებული არგუმენტი იყო, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად საეჭვოდ ჩანდა ის იმ სოციოლოგიური გამოკითხვის ფონზე, რომელიც უშუალოდ მოსწავლეების მონაწილეობით მოეწყო და სტასის კომისიამ დიდწილად უგულებელყო.

მეორე მთავარი არგუმენტი იყო ის, რომ თავსაბურავის ტარება, ღვთისმოშიშობაზე მეტად, რესპუბლიკისა და მისი არსებითი ინსტიტუციების, laïcité-ს მიმართ მტრობის გამოცხადების აქტად განიხილებოდა. სწორედ ეს ელო საფუძვლად კონცეპტ *signe ostentatoire*-ს გამოჩენას. სტასის კომისია აცხადებდა, რომ უფრო პატარა, უფრო ფარული ნიშანი პრობლემა არ იქნებოდა, მაგრამ ამგვარი ყურადღების მიმპყრობი სამოსის ტარება ჩათვლილებული იყო, როგორც ძლიერი კონტროლერსიული განაცხადი. ამის შემდგომ სულ ტყუილად აპროტესტებდნენ მუსლიმი ქალები „*le foulard n'est pas un signe*“ (თავსაბურავი ნიშანი არ არის).

ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, რომ ერთსა და იმავე შეკითხვაზე ეს განსხვავებული ნაციონალური პასუხები აირეკლავენ სხვადასხვა დამოკიდებულებას, როგორ უნდა დაბალანსდეს სეკულარული რეჟიმის ორი ძირითადი მიზანი. მაგრამ, მეორე დონეზე, დილემა და მისი გადანაცვება დამალულია ილუზიის ქვეშ, რომ აქ მხოლოდ ერთ პრინციპთან გვაქვს საქმე, კერძოდ, laïcité-სა და მისგან გამომდინარე ნეიტრალურობის პრინციპთან საჯარო ინსტიტუციებსა თუ სივრცეებში (*les espaces de la république*). საკითხი მხოლოდ ისაა, რომ ჩვენი რესპუბლიკის არსებითი მახასიათებელი გავატაროთ. არ არსებობს საჭიროება ან ადგილი საიმისოდ, რომ ავირჩიოთ სხვადასხვა მიზანს შორის ან ავწონ-დავწონოთ ისინი.

შესაძლოა, ამ ფეტიშიზაციის ყველაზე მავნე თვისებაა, რომ ის ჩვენი თვალთახედვიდან მალავს იმ რეალურ დილემებს, რომლებსაც პრინციპთა სიმრავლის აღიარების შემდგომ ვეჩხვებით.

#### 4.

ჩვენ უნდა ვაცნობიერებდეთ, რომ ეს ფეტიშიზაცია მოდერნული დემოკრატიების ღრმა თავისებურებებს ირეკლავს. როგორც კი ვინცებთ ჩხრეკას, რას მოიცავს თვითმმართველობა, რა არის ნაგულისხმევი იმპლიციტურად სახელმწიფოების ლეგიტიმაციის საბაზისო მოდელში, მაშინვე ვამჩნევთ, რომ ისინი სახალხო სუვერენიტეტს ეფუძნებიან. იმისათვის, რომ ხალხი სუვერენული იყოს, მან ერთეული უნდა შექმნას და პიროვნულობა ჰქონდეს.



იმ რევოლუციებმა, რომლებმაც სახალხო სუვერენიტეტის რეჟიმები შექმნეს, მმართველი ძალაუფლება მეფისგან *ერს ან ხალხს* გადასცეს. ამ პროცესში მათ გამოიგონეს ახალი სახის კოლექტიური აგენტობა. ეს ტერმინები მანამდეც არსებობდა, მაგრამ ის, რასაც ისინი ახლა აღნიშნავენ, ახალი სახის აგენტობა, უპერეცედენტოა სულ მცირე ამ ცნებების საწყის კონტექსტში, ადრეული მოდერნულობის ევროპაში. ამგვარად, „ხალხის“ ცნებაში შეიძლება ვიგულისხმოთ სამეფოს ქვეშევრდომებიც ან საზოგადოების არაელიტური ნაწილი, მაგრამ გადატრიალებამდე ის არ აღნიშნავდა ერთობას, რომელსაც შეეძლო გადაეწყვიტა და ემოქმედა ერთიანად, ერთობას, რომლისთვისაც ნების მიწერა შეგვიძლია.

იმისათვის, რომ ხალხმა ერთად იმოქმედოს, იმსჯელოს, რომ ჩამოაყალიბოს საერთო ნება, საჭიროა საერთო ჩართულობის მაღალი დონე, საერთო იდენტიფიკაციის განცდა. ამგვარი საზოგადოება წინასწარ მოიაზრებს ურთიერთნდობას, იმ საბაზისო ნდობას, რომელიც მის წევრებსა და შემადგენელ ჯგუფებს უნდა ჰქონდეთ, რწმენას, რომ მართლაც არიან პროცესის მონაწილეები, რომ მათ მოუსმენენ და მათ შეხედულებას გაითვალისწინებენ. საერთო ჩართულობის გარეშე ამ ნდობას საბედისწეროდ გამოეცლება საფუძველი.

ამგვარად, მოდერნულობაში, ჩვენ გვაქვს ახალი სახის კოლექტიური აგენტობა. ეს ისეთი კოლექტიური აგენტობაა, რომელთანაც მისი წევრები, როგორც წესი, აიგივებენ თავიანთი თავისუფლების განხორციელებას/დასაყრდენს ან თავიანთ ნაციონალურ/კულტურულ თვითგამოხატვის სივრცეს, ყველაზე ხშირად კი – ამ ორის გარკვეულ კომბინაციას. ცხადია, ადამიანები პრემოდერნულ საზოგადოებებშიც „იდენტიფიცირდებიან“ რეჟიმთან, წმინდა მეფეებთან ან იერარქიულ წესრიგებთან. ხშირად ისინი მნებელი სუბიექტებიც არიან, მაგრამ დემოკრატიულ ეპოქაში ჩვენ ვიდენტიფიცირდებით, როგორც თავისუფალი აგენტები. ამიტომაცაა, რომ „სახალხო ნების“ ცნება გადამწყვეტ როლს თამაშობს მალეგიტიმირებელ იდეაში. <sup>vii</sup>

ეს ნიშნავს, რომ მოდერნული დემოკრატიული სახელმწიფო, როგორც წესი, აღიარებს საერთო მიზნებს ან საწყის წერტილებს, იმ მახასიათებლებს, რომლებზე დაყრდნობითაც მას ძალუძს პრეტენზია განაცხადოს, რომ არის თავისუფლების საყრდენი ან თავისი მოქალაქეების თვითგამოხატვის ლოკუსი. მიუხედავად იმისა, აქვთ თუ არა ამგვარ პრეტენზიებს დასაყრდენი, მოქალაქეები სახელმწიფოს ასეთად უნდა წარმოიდგენდნენ, რათა ის ლეგიტიმური იყოს.

ამიტომაც, მოდერნულ სახელმწიფოსთან მიმართებაში შესაძლოა, გაჩნდეს კითხვა, რომელსაც არ აქვს ანალოგი პრემოდერნული ფორმების უმეტესობის შემთხვევაში: რისთვის ან ვისთვის არსებობს სახელმწიფო? ვისი თავისუფლებისთვის? ვისი თვითგამოხატვისთვის? ამ კითხვის დასმა უაზრობა იქნებოდა ვთქვათ, ავსტრიული ან თურქული იმპერიების მიმართ, გარდა იმ შემთხვევისა, თუკი კითხვას „ვისთვის?“ ვუპასუხებდით ჰაბსბურგების ან ოტომანების დინასტიაზე მითითებით, და ესეც რთულად თუ მიგვიყვანდა რაიმე მალეგიტიმირებელ იდეასთან.

სწორედ ამ აზრით აქვს მოდერნულ სახელმწიფოს ის, რასაც პოლიტიკური იდენტობა უნდა ვუწოდო და რაც განისაზღვრება, როგორც საზოგადოლო მიღებული პასუხი „ვისთვის/რისთვის“ შეკითხვაზე. ეს განსხვავდება მათი წევრების იდენტობებისგან, კერძოდ, იმ მიმართების წერტილებისგან – მრავალი და განსხვავებული მიმართების წერტილისგან – რომელიც თითოეული წევრისთვის განსაზღვრავს, თუ რა არის მნიშვნელოვანი მის ცხოვრებაში. ცხადია, უმჯობესია, არსებობდეს ამ ორი იდენტობის გარკვეული გადაკვეთა, რათა, ერთი მხრივ, წევრებმა სახელმწიფოსთან ძლიერ გაიგივებულად იგრძნონ თავი; თუმცა, ამის მიუხედავად, ინდივიდებისა და შემადგენელი ჯგუფების იდენტობები, როგორც წესი, უფრო მდიდარნი და კომპლექსურნი იქნებიან, და, ამავდროულად, ხშირად ერთობ განსხვავებულნიც ერთმანეთისგან.<sup>viii</sup>

სხვა სიტყვებით, მოდერნული დემოკრატიული სახელმწიფო საჭიროებს „ხალხს“ ძლიერი კოლექტიური იდენტობით. დემოკრატია გვახალღებულებს, გამოვხატოთ მეტი სოლიდარობა და ჩართულობა ერთმანეთის მიმართ ჩვენს საერთო პოლიტიკურ პროექტში, ვიდრე ამას წარსული იერარქიული და ავტორიტარული საზოგადოებები მოითხოვდნენ. ავსტრო-უნგრული იმპერიის მშვენიერ ხანაში პოლონელ გლეხს გალიციაში შეეძლო, საერთოდაც არ სცოდნოდა უნგრელი სკვაირის, პრალელი ბურჟუას ან ვენელი მუშის არსებობის შესახებ, თუმცა ამით სახელმწიფოს სტაბილურობას საფრთხე არ ემუქრებოდა. ამგვარი მდგომარეობა შეუსაბამო ხდება მხოლოდ მას შემდგომ, რაც სახალხო მმართველობის შესახებ იდეები იწყებს ცირკულირებას. ეს ის მომენტი, როდესაც ქვეჯგუფები, რომლებსაც არ სურთ, ან არ შეუძლიათ, ერთად შეკრულნი იყვნენ, თავიანთი საკუთარი სახელმწიფოების მოთხოვნას იწყებენ. ეს არის ნაციონალიზმის, იმპერიების დაშლის ეპოქა.

მე მოდერნული დემოკრატიებისთვის განვიხილავდი ძლიერი, საერთო იდენტობის პოლიტიკურ საჭიროებას ისეთი დელიბერაციული ერთობის შექმნის საჭიროებასთან კავშირში, როგორცაა ხალხი. თუმცა ეს საჭიროება აშკარა ხდება რიგ სხვა შემთხვევებშიც. მოაზროვნეები სამოქალაქო ჰუმანისტურ ტრადიციაში, არისტოტელედან არენდტამდე, შენიშნავენ, რომ თავისუფალი საზოგადოებები მოითხოვენ უფრო მაღალი დონის ჩართულობას, ვიდრე დესპოტური ან ავტორიტარული საზოგადოებები, მოქალაქეებმა თავად უნდა იმოქმედონ, თორემ მმართველები, და ასეც ხდებოდა, მათ ნაცვლად იმოქმედებენ. ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოქალაქეები განიცდიან ძლიერ იდენტიფიკაციას თავიანთ პოლიტიკურ თემთან და, შესაბამისად, მათთან, ვისთანაც ამ თემს იზიარებენ.

სხვა კუთხიდან რომ დავინახოთ ეს საკითხი – საზოგადოებები საჭიროებენ ძლიერ თავდადებას საერთო საქმის საკეთებლად, და რაკი აუტანელი იქნებოდა ვითარება, სადაც ერთნი მონაწილეობის ტვირთს გასწევნენ, მეორენი კი მხოლოდ მისი შედეგებით ისარგებლებენ; თავისუფალი საზოგადოებები საჭიროებენ ურთიერთდობის უფრო მაღალ დონეს. სხვა სიტყვებით, ისინი ძლიერ მოწყვლადები არიან, როდესაც ზოგიერთი მოქალაქე

უნდობლობას უცხადებს სხვებს, თითქოს ეს უკანასკნელნი სინამდვილეში არ ასრულებდნენ საერთო ვალდებულებებს, მაგალითად, არ იხდიდნენ გადასახადებს ან მოტყუებით იღებდნენ სოციალურ დახმარებას, ან, როგორც დამსაქმებლები, სარგებლობდნენ კარგი სამუშაო ბაზრით ისე, რომ არ იღებდნენ პასუხისმგებლობას სოციალურ დანახარჯებზე. მსგავსი უნდობლობა წარმოშობს უკიდურეს დაძაბულობას და ქმნის საფრთხეს, ძირი გამოეთხაროს ჩართულობის მთელ ეთიკას, რომელიც საჭიროა დემოკრატიული სახელმწიფოს მუშაობისთვის. განგრძობითი და მუდმივად განახლებადი ჩართულობა არსებითი საფუძველია იმ ღონისძიებებისა, რომლებიც საჭიროა ამ ნდობის გასაახლებლად.

ურთიერთობა ერსა და სახელმწიფოს შორის ხშირად განიხილება უნილატელარული პერსპექტივიდან, თითქოს საქმე ისე იდგეს, რომ ყოველთვის ერთი ქმნის საკუთარი თავისთვის სახელმწიფოს. მაგრამ არსებობს საპირისპირო პროცესიც. იმისათვის, რომ გადარჩნენ, სახელმწიფოები ხანდახან ცდლობენ, შექმნან საერთო მიკუთვნებულობის განცდა. ეს არის მნიშვნელოვანი თემა მაგალითად, კანადის ისტორიაში. დემოკრატიულ ეპოქაში, იმისათვის, რომ სახელმწიფო შექმნას, საზოგადოება იძულებულია, ხელი მიჰყოს კოლექტიური იდენტობის განსაზღვრის რთულ და დაუსრულებად ამოცანას.

ამიტომაც ის, რასაც პოლიტიკურ იდენტობას ვუწოდებთ, უაღრესად მნიშვნელოვანია თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოებისთვის. იდენტობა, როგორც წესი, განისაზღვრება, ნაწილობრივ გარკვეულ საბაზისო პრინციპებით (დემოკრატია, ადამიანის უფლებები, თანასწორობა) ნაწილობრივ კი სახელმწიფოების ისტორიული, ლინგვისტური და რელიგიური ტრადიციების მეშვეობით.

ამ იდენტობის მახასიათებლებმა შეიძლება კვაზისაკრალური სტატუსი შეიძინოს, რაკი არსებობს ალქმა, რომლის თანახმადაც, მათი შეცვლა ან საფუძველის გამოცლა საფრთხეს უქმნის იმ ერთობის უშუალო ბაზისს, რომლის გარეშე დემოკრატიული სახელმწიფო ვერ იფუნქციონირებს.

შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ამ კონტექსტში ცალკეული ისტორიული ინსტიტუციური მონცობები ხელშეუხებელი არიან. ისინი შეიძლება წარმოგვიდგინონ რეჟიმის ძირითადი პრინციპების არსებით ნაწილად, მაგრამ ასევე წარმოჩნდებიან ამ რეჟიმის ისტორიული იდენტობის საკვანძო კომპონენტებად. სწორედ ამას ვაწყდებით მაშინ, როდესაც ფრანგ republicains ლაიციტეს მოიხმობენ. ირონიაა, რომ თანამედროვე (მულტიკულტურული) იდენტობის პოლიტიკის პირისპირ, ისინი მოიხმობენ ამ პრინციპს როგორც (ფრანგული) იდენტობის გადამწყვეტ მახასიათებელს; ეს სამუხებაროა, თუმცა ადვილად გასაგები. ეს ერთი გამოხატულებაა ზოგადი ჭეშმარიტებისა: თანამედროვე დემოკრატებს, რაკი სულ უფრო დივერსიფიცირდებიან, მრავალფეროვანნი ხდებიან, მოუწევთ, გაიარონ თავიანთი ისტორიული იდენტობის რედეფინიცია და ეს შეიძლება შორს მიმავალი მტკივნეული პროცესი იყოს.

5.

მსურს განვიხილო საინტერესო შენიშვნა, რომელსაც ჰაბერმასი გვთავაზობს სტატიაში „პოლიტიკური“. თავდაპირველად პოლიტიკური ავტორიტეტი განისაზღვრებოდა და საბუთდებოდა კოსმიურ-რელიგიური ცნებებით. ის განისაზღვრებოდა „პოლიტიკური თეოლოგიის“ მეშვეობით.<sup>ix</sup> მაგრამ, როგორც ჩანს, ჰაბერმასი ფიქრობს, რომ თანამედროვე სეკულარულ სახელმწიფოებს შეუძლიათ იფუნქციონირონ ანალოგიური კონცეპტის გარეშე, თუმცა მე ეს მართალი არ მგონია.

გადამწყვეტი ნაბიჯი, რომელსაც ვაწყდებით თანამედროვე დასავლეთში, ნაბიჯი, რომელსაც გამოვეყვართ წესრიგის კოსმიურ-რელიგიური კონცეფციიდან, აყალიბებს საზოგადოების ახალ, ქვემოლან ზემოთ ხედვას, რომლის თანახმადაც, საზოგადოება არსებობს იმისთვის, რომ უზრუნველყოს დაცულობა და საერთო სარგებელი მისი (თანასწორი) წევრებისთვის. ამ ახალ კონცეფციასთან მიმართულია ძლიერი ნორმატიული ხედვაც, რომელსაც მე „თანამედროვე მორალურ წესრიგს“<sup>x</sup> ვუწოდებ. არსებითად, ის მოიცავს სამ პრინციპს (ერთი შესაძლო ნუმერაციის მიხედვით) : 1. მისი წევრების უფლებები და თავისუფლებები; 2. მათ შორის თანასწორობა (რომელიც, ცხადია, სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირდებოდა და მუტაციას განიცდიდა უფრო რადიკალური კონცეფციების მიმართ დროთა განმავლობაში); და 3. პრინციპი, რომ მართვა ეფუძნება თანხმობას (რომელსაც ასევე მეტად ან ნაკლებად რადიკალური ფორმით იცავდნენ).

ეს ძირითადი ნორმები შემუშავდა მთელი რიგი სხვადასხვა ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიის წიაღში და ადამიანური სოციალურობის ძლიერ განსხვავებული კონცეფციების თანახმად. ისინი მალევე გასცდნენ იმ ატომიზმს, რომელიც მათი ადრეული მფორმულირებლების \_ მაგალითად, ლოკის ან ჰობსის ხედვას ავინროებდა. თუმცა ძირითადი ნორმები ნარჩუნდებიან და თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიებისგან განუყოფელნი არიან.

ამრიგად, კოსმიურ-რელიგიური ჩანეროლობის უარყოფა, მიღწეულ იქნა „პოლიტიკურის“ ახალი კონცეფციით, ახალი ძირითადი ნორმით, რომელიც, როგორც ლეფორი ამტკიცებს, მოიცავდა პოლიტიკური ავტორიტეტის საკუთარ, ახლებურ რეპრეზენტაციას, მაგრამ რომელშიც ცენტრალური ადგილი, პარადოქსულად, ცარიელი რჩება. მაშინაც კი როდესაც, სუვერენულობის ცნება ნარჩუნდება, არ შეიძლება მასთან რომელიმე პიროვნების ან ჯგუფის გაიგივება.

დემოკრატიული საზოგადოებები ორგანიზებულნი არიან არა აუცილებლად „სამოქალაქო რელიგიების“ გარშემო, როგორც ამას რუსო ამტკიცებდა, მაგრამ უცილობლივ ძლიერი „ცივილურობის ფილოსოფიით“, რომელიც თავის თავში მოიცავს სამ ნორმას, ესენია: 1. ადამიანის უფლებები; 2. თანასწორობა და არადისკრიმინაცია; 3. დემოკრატია.

გარკვეულ შემთხვევებში, შეიძლება არსებობდეს სამოქალაქო რელიგიაც: რელიგიური ხედვა, რომელიც ითავისებს და ასაბუთებს ცივილურობის ფილოსოფიას. სადავოა, ასე იყო

თუ არა ახალგაზრდა ამერიკული რესპუბლიკის შემთხვევაში. ის ითვისებდა ფორმას, რომელიც ცხადად იყო კაცობრიობისათვის ღვთის გამოცხადების გეგმის ნაწილი („ჩვენთვის, თავისთავად, ცხადია ის ჭეშმარიტება, რომ აღამიანები შექმნილნი არიან, როგორც თანასწორი არსებანი“) ან, სხვა შემთხვევაში, ცივილურობის ფილოსოფია შეიძლება იყოს ნაწილი არარელიგიური ან თვით ანტირელიგიური იდეოლოგიისაც კი, როგორც საფრანგეთის პირველ რესპუბლიკაში. იმის მტკიცებაც კი შეიძლება, რომ ასეთი, ყოველსმომცველი თვალთახედვები უფრო „ბუნებრივი“ ეჩვენება ბევრ ჩვენს თანამედროვეს. ბოლოს და ბოლოს, ჩვენი სამოქალაქო ფილოსოფიის პრინციპები უფრო ღრმა დაფუძნებას მოითხოვს. თუკი დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ჩვენ გარკვეულ პრინციპებზე ვთანხმდებოდეთ, მაშინ უეჭველია, რომ რაღაცები უფრო სტაბილური იქნება, თუკი ვაღიარებთ ამ საერთო დაფუძნებას. ან, შესაძლოა, ასე მოჩანს, და პოლიტიკური ცხოვრების საუკუნოვანი ტრადიციაც კვერს უკრავს ამ იდეას.

მართლაც, ფართო კონსენსუსი საერთო ცივილურობის ფილოსოფიის დაფუძნებაზე სხვადასხვა ხედვებს შორის ერთობ ახალი და შედარებით ნაკლებად შემონმებული ფენომენია, აქედან გამომდინარე, სახიფათოც. ესეც რომ არ იყოს, ჩვენ ხშირად გვიჩნდება ეჭვი, რომ ვისაც განსხვავებული ფუნდამენტური ხედვები აქვთ, არ იზიარებენ ამ პრინციპებს ნამდვილად „ისე, როგორც ამას ჩვენ ვშვებით“ (რადგანაც როგორც ერთმა „ჩვენ“ იცის, „ათვისტებს არ შეუძლიათ პრინციპების ქონა“, ან, როგორც სხვა „ჩვენ“ იცის, „რელიგიები ყოველთვის ეწინააღმდეგებიან თავისუფლებას და თანასწორობას“).

პრობლემა ის არის, რომ რაოდენ სანუგეშოც უნდა იყოს ეს იდეა, ჭეშმარიტად მრავალფეროვანი დემოკრატია ვერ დაუბრუნდება სამოქალაქო რელიგიას ისე, თავის პრინციპებს არ უღალატოს. ჩვენ მისჯილი გვაქვს, ვიცხოვროთ ფართო კონსენსუსში.

6.

ჩვენ ვიხილეთ, როგორ შეუძლია ისტორიული მონყოლებების გაფეტიშებისკენ მიმართულ ძლიერ მოტივირებულ ნაბიჯს ხელი შეგვიშალოს, რომ დავინახოთ სეკულარული რეჟიმები უფრო ნაყოფიერად, ისეთი პერსპექტივიდან, რომელსაც ფონად გასდევს ძირითადი მიზნები, რომელთა მიღწევაც გვსურს და რომელიც საშუალებას გვაძლევს აღმოვაჩინოთ და გავიზიაროთ ის დილემები, რომლებსაც ვეჩეხებით. მაგრამ ეს დაკავშირებულია ჩვენი დაბნეულობის კიდევ ერთ მიზეზთან, რომელიც უკვე ვახსენე: ჩვენს ფიქსაციასთან რელიგიაზე, როგორც პრობლემაზე. სინამდვილეში, ბევრ დასავლურ ქვეყანაში ჩვენ უკვე გადავდით სანყისი ფაზიდან, სადაც სეკულარიზმი მძიმე ბრძოლით მიღწეული გამარჯვება იყო, რომელიც თავს იცავდა ამა თუ იმ ფორმის რელიგიური დომინაციისაგან, სხვა ფაზაზე, რომელიც ფუნდამენტური რწმენების – რელიგიურებისა თუ არარელიგიურების – ისეთი ფართო მრავალფეროვნებას გულისხმობს, რომ მხოლოდ სინდისის თავისუფლებისა და თანასწორობის პატივისცემის ბალანსირების საჭიროებაზე მკაფიო ფოკუსირება მოგვცემს შესაძლებლობას, ადეკვატურად შევაფასოთ ვითარება. სხვა შემთხვევაში, არსებობს რისკი, რომ ყოველგვარი საჭიროების გარეშე შევზღუდავთ

ემიგრანტი უმცირესობის რელიგიურ თავისუფლებას ჩვენი ისტორიული ინსტიტუციური მონაცემების ძალით. ამავდროულად, ვაცნობებთ უმცირესობებს, რომ დიდი ხნის დამკვიდრებულ მეინსტრიმთან მიმართებაში ისინი ვერ ისაგებლებენ თანასწორი სტატუსით.

იფიქრეთ იმ გერმანული ლანდის არგუმენტზე, რომელმაც თავსაბურავები აკრძალა მასწავლებლებისათვის. ისინი მართლაც არიან ავტორიტეტული ფიგურები; მაგრამ არის კი ჩვენი იდეა ის, რომ მხოლოდ რელიგიური ნიშნების არმქონე ადამიანებმა უნდა შეძლონ ავტორიტეტულ ფიგურებად ყოფნა? რომ ისინი, რომელთა რელიგიური პრაქტიკაც გამოარჩევს მათ კონტექსტიდან, არ იმსახურებენ ავტორიტეტულ პოზიციებს საზოგადოებაში? შესაძლოა, ეს მცდარი გაკვეთილია ბავშვებისთვის საზოგადოებაში, რომელიც სულ უფრო სწრაფად ხდება მრავალფეროვანი.

ფიქსაცია რელიგიზე, როგორც პრობლემაზე, არ არის მხოლოდ ისტორიული რელიკვია. ჩვენი აზროვნების დიდი წილი, და ჩვენს დიდ მოაზროვნეთაგან ზოგიერთი, კვლავ ძველ ხატვანებში გამომწვევდელად რჩება. მათ სურთ, რელიგიისგან რაღაც.

რა ვიფიქროთ იდეაზე, რომელსაც გარკვეული დროის განმავლობაში როულსიც უჭერდა მხარს; შეგვიძლია ლეგიტიმურად მოვითხოვოთ, რომ რელიგიურად და ფილოსოფიურად მრავალფეროვან დემოკრატიაში, ყველამ იმსჯელოს მხოლოდ გონების<sup>5</sup> ენით და დატოვოს თავისი რელიგიური შეხედულებები საჯარო სფეროს ვესტიბულში? როულსის სასახლოდ შეიძლება ითქვას, რომ ის მალევე ჩასწვდა ამ მოთხოვნის ტირანულ ბუნებას. მაგრამ ჩვენ უნდა ვიკითხოთ, რატომ წარმოიშვა ეს შემოთავაზება თავდაპირველად. როულსის არგუმენტი ამ შეზღუდვის შეთავაზებისას არის, ყველა საუბრობდეს ენით, რომელთან დაკავშირებითაც შეიძლება ჰქონდეს გონივრული მოლოდინი, რომ მისი თანამოქალაქეები დაეთანხმებიან. იდეა დაახლოებით ასე გამოიყურება: სეკულარული განსჯა არის ის ენა, რომელზეც ყველა საუბრობს და ყველას შეუძლია მტკიცება და დარწმუნება. რელიგიური ენა ოპერირებს ამ დისკურსის მიღმა, შემოაქვს გარეშე წინასწარდაშვებები, რომლებთანაც დათანხმება მხოლოდ მორწმუნეებს შეუძლიათ. მოდით, ყველამ ვილაპარაკოთ საერთო ენაზე.

რაც ამ მოსაზრებას უდევს საფუძვლად, ერთგვარი ეპისტემური გამიჯვნაა. არსებობს სეკულარული განსჯა, რომელიც ყველას შეუძლია გამოიყენოს და რომლითაც ყველას შეუძლია მივიდეს დასკვნებამდე, რომელთა გაზიარებაც ნებისმიერს ძალუძს. გარდა ამისა, არსებობენ სპეციფიკური ენები, რომლებსაც შემოაქვთ გარეშე დაშვებები, რომლებიც

---

<sup>5</sup> ინგლისურში reason აღნიშნავს როგორც აგენტს – გონებას, ისე პროცესს – განსჯას. ქართულ თარგმანში, ყოველთვის არ იყო შესაძლებელი ამ კავშირზე, სეკულარულ განსჯაზე, როგორც წმინდად გონებისმიერ პროცესზე, მითითება. ამიტომაც, მკითხველს ვთხოვთ, გაითვალისწინოს ეს კავშირი ყოველთვის, როცა ტექსტში წააწყდება სიტყვებს: „გონება“ და „განსჯა“. როგორც ამ ტერმინების შერჩევას, ისე ტექსტის შემდგომ ნაწილში კანტის ციტატების თარგმნისას ვეყრდნობი ქართულად თარგმნილ კრებულს „იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო: რა არის განმანათლებლობა?“, ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2012 (მთარგმნელის შენიშვნა)

შესაძლოა ეწინააღმდეგებოდნენ კიდევ სეკულარული განსჯის დაშვებებს, ესენი ბევრად უფრო მყიფენი არიან ეპისტემურად; თუაქტობრივად, ამ ენის გამოყენებით თქვენ ვერ დაგარწუნებთ რამეში, თუკი უკვე არ გჯერათ მისი. ამგვარად, რელიგიური განსჯა ან იმავე დასკვნებამდე მიდის, რომლებამდეც – სეკულარული (და ამ შემთხვევაში ის ზედმეტია), ან საწინააღმდეგო დასკვნებამდე – მაშინ ის საშიში და შემთავრებელი ხდება. სწორედ ამიტომ უნდა გადავდოთ ის გვერდზე.

თავის მხრივ, ჰაბერმასივ ცოველთვის მონიშნავდა ეპისტემურ წყვეტას სეკულარულ განსჯასა და რელიგიურ აზროვნებას შორის. და მათ შორის უპირატესობას ანიჭებდა ცოველთვის პირველს. სეკულარული განსჯა საკმარისია, მივიღეთ ჩვენთვის საჭირო ნორმატიულ პრინციპებამდე, როგორებიცაა: დემოკრატიის ლეგიტიმაციის ჩამოყალიბება და ჩვენი პოლიტიკური ეთიკის განსაზღვრა. ბოლო ხანებში, მისი პოზიცია რელიგიურ დისკურსთან დაკავშირებით საგრძნობლად განვითარდა. აღიარებს, რომ თავისი „პოტენციალი [მოახდინოს ინტუიციების არტიკულირება] აქცევს რელიგიურ მეტყველებას მნიშვნელოვან ძრავად შესაძლო ჭეშმარიტების შიგთავსებისთვის“, მაგრამ ძირითადი ეპისტემური განსხვავება მისთვის კვლავაც მნიშვნელოვანია. ამრიგად, როდესაც საქმე სახელმწიფოს ოფიციალურ ენას ეხება, რელიგიაზე მიმართებები უნდა ამოვიძრკვოთ. მაგალითისათვის, „პარლამენტში, რეგლამენტი საშუალებას უნდა აძლევდეს თავმჯდომარეს, ამოიღოს რელიგიური პოზიციები ან დასაბუთებები ოფიციალური ტრანსკრიფციიდან“.<sup>xi</sup>

აჩვენებს თუ არა როულსისა და ჰაბერმასის ეს პოზიციები, რომ მათ ჯერაც ვერ გაიგეს თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფოს ნორმატიული საფუძველი? ვფიქრობ, მათ რაღაცას ჩაავლეს; მართლაც, არსებობს სეკულარული სახელმწიფოს ზონები, სადაც ენა ნეიტრალური უნდა იყოს. მაგრამ ეს ზონა არ მოიცავს მოქალაქეთა მსჯელობას იმის საპირისპიროდ, რასაც როულსი ფიქრობდა თავდაპირველად – და თვით საკანონმდებლო ორგანოში მსჯელობასაც კი – საპირისპიროდ ზემოთ მოხმობილ ციტატაში ჰაბერმასის მიერ გამოთქმული აზრისა. ეს ზონა შეიძლება აღინეროს, როგორც სახელმწიფოს ოფიციალური ენა: ენა, რომელითაც კანონმდებლობა, ადმინისტრაციული ბრძანებულებები და სასამართლოს გადაწყვეტილებები უნდა გაინეროს. თავისთავად ცხადია, რომ პარლამენტის წინაშე წარდგენილი კანონპროექტი არ უნდა შეიცავდეს ამ ტიპის დასაბუთებას: „რაკი ბიბლია გვეუბნება, რომ...“ და იგივე ეხება, *mutate mutands*, სასამართლო ვერდიქტის იურიდიულ დასაბუთებას. ამას არაფერი აქვს საერთო რელიგიური ენის სპეციფიკურ ბუნებასთან. ასევე შეუფერებელი იქნებოდა, კანონში იყოს დასაბუთების მუხლი: „რაკი მარქსმა აჩვენა, რომ რელიგია ოპიუმია მასებისთვის“ ან „რაკი კანტმა აჩვენა, რომ ერთადერთი რამ, რაც კარგია უპირობოდ, არის კარგი ნება“. ამგვარი გამორიცხვების საფუძველი სახელმწიფოს ნეიტრალურობაა.

სახელმწიფო ვერ იქნება ქრისტიანული, მუსლიმანური ან იუდაური, მაგრამ, არც მარქსისტული ან უტილიტარული უნდა იყოს. ცხადია, საბოლოო ჯამში, დემოკრატიული

სახელმწიფო მიიღებს კანონებს, რომლებიც (უკეთეს შემთხვევაში) აირეკლავენ მოქალაქეთა მოცემულ რწმენას, რომლებიც ან ქრისტიანული იქნება, ან მუსლიმანური, ან ა.შ., მოდერნულ საზოგადოებაში არსებული თვალთახედვის სრული დიაპაზონის გავლით. მაგრამ არ შეიძლება, ამ გადაწყვეტილებებმა მიიღოს ფორმა, რომელიც სპეციფიკურად გამოარჩევს და აღიარებს რომელსამეს ამ თვალთახედვათაგან. ამის განხორციელება ადვილი არ არის; ხაზების გავლება რთულია და ისინი ყოველთვის თავიდან უნდა გაივლოს. ასეთია ბუნება თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფოსი. და რა უკეთესი ალტერნატივა არსებობს მრავალფეროვანი დემოკრატიებისთვის?<sup>xii</sup>

მოსაზრება, რომ სახელმწიფოს ნეიტრალურობა წარმოადგენს უპირობო პასუხს მრავალფეროვნებაზე, რთულად მკვიდრდება დასავლელ „სეკულარულ“ ადამიანებს შორის, რომლებსაც ჯერაც შემორჩენიათ ფიქსაცია რელიგიაზე, როგორც რაღაც უცნაურზე და, შესაძლოა, საფრთხის შემცველზეც. ამ პოზიციას კვებავს როგორც კონფლიქტები – წარსული და ამჟამინდელი - სახელმწიფოებსა და რელიგიებს შორის, ისე სპეციფიკური ეპისტემური გამიჯნავს: რელიგიურად გაჯერებული აზროვნება ნაკლებად რაციონალურია, ვიდრე წმინდად „სეკულარული“ განსჯა. ამგვარ დამოკიდებულებას აქვს პოლიტიკური საფუძველი („რელიგია, როგორც საფრთხე“), მაგრამ აქვს ეპისტემოლოგიურიც („რელიგია, როგორც განსჯის ნაკლები სახე“).<sup>xiii</sup>

ვფიქრობ, ორივე ამ მოტივს შეგვიძლია წავანყდეთ პოპულარულ თანამედროვე წიგნში, მარკ ლილას „მკვდრადშობილ ღმერთში“. ერთი მხრივ, ლილას სურს დაამტკიცოს, რომ არსებობს დიდი ზღვარი პოლიტიკური თეოლოგიით გაჯერებულ აზროვნებასა და „პოლიტიკაზე ექსკლუზიურად ადამიანთან დაკავშირებული კატეგორიებით აზროვნებასა და საუბარს“<sup>xiv</sup> შორის. მოდერნებმა განახორციელეს „განცალკევებულად პოლიტიკური შეკითხვების ლიბერაცია, იზოლაცია და განმარტება, ღვთაებრივ სანყისზე სპეკულაციების გარეშე“. ინტელექტუალური თვალსაზრისით, პოლიტიკა გახდა ცალკე მდგომი არეალი, რომელიც იმსახურებს დამოუკიდებელ გამოკვლევას და ემსახურება ლიბერირებულ მიზანს, „წარმოქმნას ადამიანის ღირსებისთვის აუცილებელი მშვიდობა და ბარაქა. სწორედ ეს იყო დიადი გაყოფა.“<sup>xv</sup> რადიკალური გამიჯნვის ამგვარი მეტათეორები იმპლიციტურად გულისხმობენ, რომ ადამიანზე კონცენტრირებული პოლიტიკური აზროვნება უფრო სანდო მეგზურია ამ არეალში კითხვებზე პასუხის გასაცემად, ვიდრე პოლიტიკური თეოლოგიით გაჯერებული თეორიები.

ეს რაც ეპისტემოლოგიურ რანჟირებას შეეხება. წიგნის დასასრულისკენ ლილა მოგვინოდებს, არ მოვადუნოთ ძალისხმევა და არ დავანებოთ დიდი გაყოფის შებრუნება,<sup>xvi</sup> რაც, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია საფრთხეებთან. ამ აზრით, რელიგიის დაბრუნება შეიძლება ბევრ რამეს გვიქადდეს.<sup>xvii</sup>



ეს ფენომენი დეტალურ განხილვას იმსახურებს. იდეალურ შემთხვევაში, ჩვენ ფრთხილად უნდა დავაკვირდეთ ამ უნდობლობის პოზიციის ორმაგ საფუძველს, კომენტარი გავაკეთოთ და შემდგომ ვთქვათ ამ პოზიციის შენარჩუნების შესაძლო უარყოფით პოლიტიკურ შედეგებზე. მაგრამ ამ თავში ადგილი მხოლოდ იმისთვის მეყოფა, რომ ეპისტემოლოგიური საფუძვლის ფესვებს დავაკვირდე.

ვფიქრობ, მისი წყაროა, რასაც შეგვიძლია განმანათლებლობის მითი ვუწოდოთ. ცხადია, არსებობს ფართოდ გავრცელებული თვალთახედვა, რომელიც აღიქვამს განმანათლებლობას (Aufklärung, Lumières), როგორც გასვლას სიბნელიდან სინათლეში, ანუ როგორც აბსოლუტურ, შეუფერხებელ ნაბიჯს შეცდომებით და ილუზიებით სავსე აზროვნების არეალიდან იმ არეალისკენ, რომელშიც ჭეშარიტება ბოლოს და ბოლოს მიღწევადია. ამას მყისიერად უნდა დავუმატოთ, რომ „რეაქციულ“ აზროვნებას ამის საპირისპირო თვალთახედვა განსაზღვრავს: განმანათლებლობა იქნებოდა არაკომპეტენტური ნაბიჯი შეცდომისკენ, მასობრივი დავიწყება სასარგებლო და საჭირო ჭეშარიტებებისა ადამიანური მდგომარეობის შესახებ.

მოდერნულობის შესახებ პოლემიკებისას, როგორც წესი, უფრო ნიუანსირებულ გაგებებს გვერდზე სწევნ და ბრძოლას ეს ორი აგრძელებს. ამის შემყურეს უნებურად მაგონდება არნოლდის ფრაზა, „უმეცართა არმიები ერთმანეთს ღამით ასკდებიან“.

ნაცვლად იმისა, რომ ეს ფაქტი გამოვიგლოვო, მინდა ავხსნა, რა უდევს საფუძვლად განმანათლებლობის ამგვარ გაგებას, როგორც აბსოლუტური, შეუფერხებელი ნაბიჯისა წინ. ეს არის ის, რასაც განვიხილავ „განმანათლებლობის“ მითად (და რთულია, არ აჰყვე ცდუნებას, განმანათლებლობას ამ ტერმინით უკბინო, რადგან სწორედ მითს მოიხსენებენ ხშირად იმად, რისგანაც განმანათლებლობამ გვიხსნა).

მჯერა, რომ ამის გაკეთება ღირს, რაკი ეს მითი ბევრად ფართოდაა გავრცელებული, ვიდრე გვგონია. თვით დახვეწილი მოაზროვნეებიც კი – რომლებმაც შეიძლება, უარყონ იგი ზოგადი შემოთავაზების სახით მაინც, ეყრდნობიან მას სხვა კონტექსტებში.

ამგვარად, არსებობს ვერსია, რას გულისხმობს განმანათლებლობა, როდესაც განიხილავენ მას, როგორც ჩვენს გასვლას იმ არეალიდან, სადაც გამოცხადება, ან, ზოგადად, რელიგია მიიჩნევა ადამიანური საკითხების შესახებ ცოდნის წყაროდ, არეალში, სადაც ეს საკითხები უკვე წმინდად მინიერი და ადამიანური კატეგორიებით გაიგება. ცხადია, ზოგიერთმა ადამიანმა რომ მოახერხა ეს გადასვლა, დავის საგანი არ არის. საკამათო ისაა, რომ ეს ნაბიჯი თავისთავში მოიცავს ცხად ეპისტემურ სარგებელს, რომელიც გამოწვეულია იმით, რომ გვერდზე ვდებთ საეჭვო ჭეშარიტებებისა და საეჭვოდ რელევანტური საკითხების განხილვას და ვკონცენტრირდებით ისეთებზე, რომლებიც ცხადად მნიშვნელოვანნი არიან. ამას ხშირად წარმოადგენენ როგორც ნაბიჯს გამოცხადებიდან მხოლოდ გონებადღე (კანტის Blöße Vernunft).

უფრო ცხად მაგალითებს ვაწყდებით თანამედროვე პოლიტიკურ მოაზროვნეებთან, მაგალითად, როულსსა და ჰაბერმასთან. მიუხედავად მათ შორის განსხვავებისა, ისინი უნარჩუნებენ განსაკუთრებულ სტატუსს არარელიგიურად გაჯერებულ განსჯას (მოდი, ვუწოდოთ მას „მხოლოდ განსჯა“), თითქოსდა a. ამ უკანასკნელს ძალუქს, დააკმაყოფილოს ნებისმიერი პატიოსანი, არდაბნეული მოაზროვნე და b. ეს მაშინ, როდესაც რელიგიურად დაფუძნებული დასკვნები ყოველთვის საეჭვო იქნება და, საბოლოო ჯამში, დამარწმუნებელი მხოლოდ მათთვის, რომლებმაც უკვე აღიარეს ესა თუ ის დოგმა.

ეჭვგარეშეა, სწორედ ეს დგას იდეის უკან, რომელიც მეექვსე სექციაში ვახსენე და რომელსაც, სხვადასხვა ფორმით, გარკვეული დროის მანძილზე ორივე მოაზროვნე უჭერდა მხარს - რომ შესაძლებელია შევზღუდოთ რელიგიური ენა საჯარო განსჯის სფეროში. კიდევ ერთხელ უნდა აღვნიშნოთ, ეს შემოთავაზება ორივემ დიდწილად უკუაგლო, მაგრამ ისიც შეგვიძლია დავინახოთ, რომ თავად შემოთავაზება უაზრობაა, თუკი რაღაც  $a+b$ -ს მსგავსი არ არის ჭეშმარიტი. როულსის არგუმენტი შეზღუდვის შემოთავაზებისთვის ის იყო, რომ საჯარო განსჯა უნდა აისახოს ისეთი ცნებებით, რომლებთანაც დათანხმება, თეორიულად, ყველას შეუძლია. მისი მოსაზრება გულისხმობდა, რომ ცნებები, რომლებიც ამ სტანდარტს შეესაბამებიან, „მხოლოდ განსჯის“ კუთვნილებას წარმოადგენენ (a), მაშინ, როდესაც რელიგიური ენა, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ამ სტანდარტებს ვერ დააკმაყოფილებს (b).

სანამ განვაგრძობთ, უბრალოდ უნდა ვახსენო, რომ ეს გამიჯვნა რაციონალური სანდოობის რელიგიურ და არარელიგიურ დისკურსს შორის, ყოველგვარ დაფუძნებას მოკლებულად მეჩვენება. შეიძლება ერთ დღესაც აღმოჩნდეს, რომ რელიგია ილუზიას ეფუძნება და, შესაბამისად, რაც მისგან გამომდინარეობს, ნაკლებად სანდოა, მაგრამ სანამ ამ დღეს მივაღწევთ, არ არსებობს a priori მიზეზი მის მიმართ უფრო მეტი ეჭვით განვიმსჯვალოთ. ამ გამიჯვნის სანდოობა ეყრდნობა მოსაზრებას, რომ ნებისმიერი „ამქვეყნიური“ არგუმენტი საკმარისია, რომ დასაკმაყოფილოს გარკვეული მორალურ-პოლიტიკური დასკვნების ჩამოყალიბების კრიტერიუმი. როდესაც ვამბობ „დააკმაყოფილოს“, ვგულისხმობ, რომ a) ის ლეგიტიმურად დამარწმუნებელი უნდა იყოს ნებისმიერი პატიოსანი, დაუბნეველი მოაზროვნისთვის. არსებობს ბევრი ასეთი შემოთავაზება,  $2+2=4$ -იდან დაწყებული თანამედროვე ბუნების მეცნიერების ზოგიერთ უკეთესად დაფუძნებულ მიღწევამდე. მაგრამ საკვანძო შეხედულებები, რომლებიც გვჭირდება ჩამოვაყალიბოთ ჩვენი საბაზისო პოლიტიკური მორალურობა, მათ რიცხვში არ შედის. თანამედროვე სამყაროში ყველაზე გავრცელებულ ორ ამქვეყნიურ ფილოსოფიას, კანტიანიზმსა და უტილიტარიზმს, თავიანთი სხვადასხვა ვერსიით, აქვს მომენტები, როდესაც ვერ ახერხებენ, დაარწმუნონ პატიოსანი და დაუბნეველი ადამიანები. თუკი განვიხილავთ ჩვენი თანამედროვე პოლიტიკური მორალურობის საკვანძო დებულებებს, მაგალითად, რომლებიც ადამიანს ანიჭებენ, ვთქვათ, სიცოცხლის უფლებას, ვერ ვხედავ, როგორ არის ის ფაქტი, რომ ჩვენ სურვილის/სიამოვნების/ტანჯვის განმცდელი არსებები ვართ ან აღქმა, რომ რაციონალურ აგენტებს წარმოვადგენთ, უფრო სარწმუნო საფუძველი ამ უფლებისთვის, ვიდრე ის ფაქტი,

რომ ღვთის ხატად ვართ შექმნილები. ცხადია, რომ ტანჯვის განცდა შეგვიძლია, ერთ-ერთი ძირითადი არაუარყოფადი მტკიცებაა იმგვარად, როგორც ჩვენი ღვთის მიერ შექმნილობა არ არის, მაგრამ რაც ნაკლებად სარწმუნოა, არის დასკვნა, რომელიც ნორმატიულად გამომდინარეობს თავდაპირველი მტკიცებისგან.

ცხადია, ეს გამიჯვნა ბევრად სანდო იქნებოდა, თუკი გვეჩვენებოდა წყალგაუმტარი „სეკულარული“ არგუმენტი უფლებებისათვის. სწორედ ეს განგვახსვავებს ამ საკითხთან დაკავშირებით მე და ჰაბერმასს. ის პოულობს ამგვარ დაფუძნებას „დისკურსის ეთიკაში“, რაც მე, სამწუხაროდ, ერთობ არაღამარწმუნებლად მეჩვენება.

ეს  $a+b$  გამიჯვნა, გატარებული მორალურ-პოლიტიკურ არეალში, განმანათლებლობის მითის ერთ-ერთი შედეგია, ან ისიც შეიძლება ითქვას, რომ მისი ერთ-ერთი ფორმაა, რომელსაც ეს მითი იღებს. საინტერესო იქნება თვალი გავადევნოთ ამ ილუზიის აღმშენებელს ისეთ ნაბიჯთა წყებით, რომლებიც ნაწილობრივ კარგად არიან დაფუძნებულნი ნაწილობრივ კი, თავის მხრივაც ილუზიებს ეყრდნობიან. სხვა ესეში, სამი მათგანის იდენტიფიცირება მოვახდინე, რომელთაგან ორი კარგადაა შესწავლილი, მესამე კი უფრო სრულყოფილ აღწერას საჭიროებს. პირველ ორს მოკლედ ვახსენებ აქ.<sup>xviii</sup>

პირველი მათგანია 1. ფაუნდაციონალიზმი (Foundationalism), რომლის ყველაზე ცნობილ მაგალითსაც დეკარტესთან ვაწყდებით. ის აერთიანებს უეჭველად მიჩნეულ საწყის წერტილს (გონებაში წარმოშობილ მყარ, ცალკეულ იდეებს) შეუმცდარ მეთოდთან (ცხადი და გამიჯნული იდეებისა) და, ამიტომაც, უნდა წარმოშობდეს დასკვნებს, რომელთაც შეუძლიათ პრეტენზია განაცხადონ  $a$ -ზე. მაგრამ ამასაც აქვს სუსტი წერტილი ორ ადგილზე. უთუოდ მიჩნეული საწყისი წერტილების ეჭვქვეშ დაყენება შესაძლებელია მიზანმიმართული სკეპტიციზმით – მაგალითად ისეთით, როგორსაც ჰუმთან ვხედავთ, ხოლო მეთოდი მეტისმეტად ეყრდნობა *a priori* არგუმენტს და ნაკლებად – ემპირიულ მონაცემებს.

მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ფაუნდაციონალიზმი და *a priori* ფიზიკა უარყოფილი იქნა, დეკარტემ მაინც დაგვიტოვა  $a$ . სწორი მეთოდის პოვნის მნიშვნელობის რწმენა და  $b$ . უაღრესად მნიშვნელოვანი ანგარიში, რომელიც ზურგს უმაგრებს მხოლოდ განსჯის ცნებას. მან განაცხადა პრეტენზია, რომ თავი შემოიზღუდა ყოველგვარი გარეშე ავტორიტეტისგან, რომელიც გამომდინარეობდა საზოგადოებისა თუ ტრადიციისგან, მშობლებისა თუ მასწავლებლების ჩავონებისგან, და ეყრდნობოდა მხოლოდ იმას, რაც მონოლოგურ განსჯას შეუძლია შეამონშოს და უეჭველად მიიჩნიოს. გონების სწორი გამოყენება მკვეთრად გამიჯნულია იმისგან, რასაც ავტორიტეტისგან ვიღებთ. დასავლურ ტრადიციამ, ეს გარეგანად მიჩნეული მითითება მოიცავს, და, მეტიც, თავის პარადიგმას პოულობს რელიგიურ გამოცხადებაში. როგორც მარკიზმა კონდორსემ აღნიშნა თავის ანგარიშში ადამიანური გონების პროგრესის შესახებ:

Il fut enfi n permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui; et la superstition del'Antiquité, l'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparurent de la société comme de la philosophie.

„როგორც იქნა, ნებადართული იყო, მტკიცედ მოგვეთხოვა ეს უფლება, ამდენი ხნის განმავლობაში არაღიარებული; დაგვექვემდებარებინა ყოველი მოსაზრება მხოლოდ ჩვენი გონებისთვის, ანუ, გამოგვეყენებინა ჭეშმარიტების მოსახელთებლად ერთადერთი ინსტრუმენტი, რომელიც მის ამოსაცნობად მოგვეცა. ყველა ადამიანმა ისწავლა, გარკვეული სიამაყის განცდით, რომ მისი ბუნების აბსოლუტური ბედისწერა არ არის, სხვისი სიტყვების სჯეროდეს; ანტიკურობის ცრურწმენა და გონების დამცირება ზებუნებრივი რწმენის ბოდვის წინაშე, ისევე გაქრა საზოგადოებიდან, როგორც ფილოსოფიიდან“.<sup>xix</sup>

აქ ჩვენი განსჯის ძალა განისაზღვრება, როგორც ავტონომური და თვითკმარი. მართებულ განსჯას არაფერი აქვს საერთო „რწმენასთან“, ამ სიტყვის ნებისმიერი მნიშვნელობით. ამ პრინციპს შეგვიძლია „თვითკმარი“ განსჯა ვუწოდოთ. მისი აღზევებისა და თვით-ემანსიპაციის ისტორიას ხშირად ხედავენ, როგორც კაცობრიობის ზრდასრულობაში შესვლას. როგორც კანტმა ჩამოაყალიბა, განმანათლებლობა არის ადამიანების გამოსვლა უმნიფრობიდან, რომელიც მათივე ბრალია. ამ ეპოქის სლოგანი იყო Sapere Aude! გაბედე იცოდე!<sup>xx</sup>

პირველი ნაბიჯი ისაა, რომელიც თვითკმარი განსჯისკენ გადაიდგა. მეორე იყო 2. მითითება ბუნების მეცნიერებაზე, როგორც მოდელზე საზოგადოების მეცნიერებისათვის. ამ ნაბიჯს ჰობსთან ვაწყდებით. ამას მეტად აღარ განვიხილავ, რაკი სოციალური მეცნიერების რედუქციულ ხედვებს ნაკლები სანდოობა აქვთ დღეს, მიუხედავად იმისა, რომ, ვაგლახ!, კვლავაც არიან წარმოდგენილნი ამ სცენაზე.

მთელი ეს საკითხი ბევრად მეტ განხილვას იმსახურებს, ვიდრე აქ შემიძლია გადმოვცე. მაგრამ დარწმუნებული ვარ, რომ ეს განხილვა მიანიჭებდა კიდევ უფრო მეტ სანდოობას იმ მიმოხილვით პოლისემიას, რომელსაც აქ გთავაზობთ და რომელიც გულისხმობს შემდეგს: ისინი, რომლებიც იმსახურებენ, იწოდებოდნენ სეკულარულ რეჟიმებად თანამედროვე დემოკრატიებში, უნდა მოიაზრებოდნენ არა როგორც პირველ რიგში ბასტიონები რელიგიის წინააღმდეგ, არამედ კარგი განზრახვით დანყებული მცდელობები, იმ სამი (ან ოთხი) მიზნის მისაღწევად, რომლებიც ამ თავის დასაწყისში მოვხაზე. ეს ნიშნავს, რომ უნდა ეცადონ, ჩამოაყალიბონ თავიანთი ინსტიტუციური მოწყობები იმგვარად, რომ წმინდა ტრადიციების შენარჩუნება შეძლონ, იმისათვის, რომ რაც შეიძლება უკეთ მიაღწიონ ძირითად მიზნებს: ფუნდამენტური რწმენების თავისუფლებასა და თანასწორობას.

# შენიშვნები

- <sup>i</sup> . Rajeev Bhargava, “What Is Secularism For?” in Rajeev Bargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 586– 552; განსაკუთრებით საინტერესოა pp. 493–494 და 520 „პრინციპული დისტანცია“; და „ინდური სეკულარიზმის გამორჩეულობაზე“ იხ. : T. N. Srinivasan, ed., *The Future of Secularism* (Delhi: Oxford University Press, 1997), pp. 39–41.
- <sup>ii</sup> José Casanova, “Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam,” in Hanna Herzog and Ann Braude, eds., *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics* (NY: Palgrave Macmillan, 2009)
- <sup>iii</sup> ენდრიუ კოპელმანი, პირადი კორესპონდენცია
- <sup>iv</sup> *Church of the Holy Trinity v. United States*, 143 U.S. 457 at 471.
- <sup>v</sup> . Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley: University of California Press, 2003). ასევე იხ : Tisa Wenger, “The God-in-the-Constitution Controversy: American Secularisms in Historical Perspective,” in Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave, 2010), 87–106
- <sup>vi</sup> Marcel Gauchet, *La Religion dans la d é m o c r a t i e* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 47–50.
- <sup>vii</sup> რუსო, რომელმაც ძალიან ადრე გააშიშვლა ამ იდეის ლოგიკა, ხედავდა, რომ დემოკრატიული სუვერენი ვერ იქნება მხოლოდ „აგრეგაცია“, ის უნდა იყოს „ასოციაცია“, ანუ ძლიერი კოლექტიური აგენტობა, „cops monal et collectif“ (მორალური და კოლექტიური სხეული), რომელსაც აქვს „son unite, son mou commun, sa vie et su volonte“ (თავისი ერთიანობა, თავისი საერთო თვითობა, თავისი სიცოცხლე და ნება). ეს უკანასკნელი ცნება აქ საკვანძოა, რაკი ამ სხეულს პიროვნულობას ანიჭებს სწორედ „volonte generale“ (საერთო ნება). „სოციალური კონტრაქტი“, ნიგნი I, თავი 6
- <sup>viii</sup> მე განვიხილევ ეს მიმართება აქ : „Les Sources de l’identité moderne,“ in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest, eds., *Les Frontières de l ’ Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, 1996), pp. 347–364
- <sup>ix</sup> „სწორედ პოლიტიკისა და რელიგიის შერევის ეს სიმბოლური განზომილებაა, რომლის აღსაწერადაც მართებულად შეგვიძლია პოლიტიკურის ცნების გამოყენება“, ჰაბერმასი, „პოლიტიკური“. ამ ტექსტის ქართული თარგმანი იხ. : [emc.org.ge/2016/09/27/emc-150/](http://emc.org.ge/2016/09/27/emc-150/)
- <sup>x</sup> იხ : Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).
- <sup>xi</sup> Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008), p. 131. ცხადია, ჰაბერმასი მართალია : „ოფიციალური ენა მრავალფეროვან დემოკრატიებში თავიდან უნდა ირიდებდეს გარკვეულ მიმართებებს რელიგიაზე“ (თუმცა ეს იმდენად არ უნდა გაინელოს, რომ ასამბლეაში დებატებიც მოიცავს). მაგრამ არა იმიტომ, რომ ისინი სპეციფიკურად რელიგიურები არიან, არამედ იმიტომ რომ \_ არა საერთონი. ასევე მიუღებელი იქნებოდა, რომ, ვთქვათ, კანონმდებლობა დასაბუთდეს „რაკი“ მუხლით, რომელიც ათეისტურ ფილოსოფიას მოიხმობს, როგორც ის, რომ დასაბუთდეს ისეთი მუხლით, რომელიც ბიბლიის ავტორიტეტს მოიხმობს.
- <sup>xii</sup> არ ვარ დარწმუნებული, მართლა არ ვეთანხმები თუ არა ჰაბერმასს, ან მართლა ქმნის თუ არა ფორმულირებაში სხვაობა პრაქტიკულ განსხვავებას. ორივე ამოვიცნობთ კონტექსტებს, სადაც სახელმწიფოს ენამ პატივი უნდა სცეს თავის ნეიტრალურობას და სხვა კონტექსტებს, სადაც გამოხატვის თავისუფლება უსაზღვროა. ჩვენ შეიძლება უფრო მეტად განვსხვავდებით ჩვენი გამართლებებით, ვიდრე ჩვენ მიერ რეკომენდებული პრაქტიკებით.
- <sup>xiii</sup> ხანდახან მოქალაქეების ვალდებულება, მიმართონ თავიანთ თანამოქალაქეებს სეკულარული განსჯის ენაზე, დაფუძნებულია მათი ვალდებულებით, გახადონ თავიანთი პოზიცია მათთვის გასაგები. „კონსტიტუციური სახელმწიფოს თვითგაგება შემუშავდა იმ კონტრაქტუალისტური ტრადიციის ჩარჩოში, რომელიც ეყრდნობა „ბუნებრივ განსჯას; სხვა სიტყვებით, მხოლოდ საჯარო არგუმენტებს, რომლებზეც, მიიჩნევა რომ, ყველა მოქალაქეს აქვს წვდომა.“@mJürgen Habermas, „Religion in the

---

Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006):5. მაგრამ რა მიზეზი არსებობს იმისათვის, ვიფიქროთ, რომ „ბუნებრივი განსჯა“ ერთგვარ იდეოლოგიურ ესპერანტოს გვთავაზობს? მართლა არ შეეძლოთ მარტინ ლუთერ კინგის სეკულარულ თანამოაზრეებს იმის გაგება, რას ამტკიცებდა ის, როცა თანასწორობის მნიშვნელობის დასაბუთებას ბიბლიური ცნებებით ცდილობდა? უფრო მეტი ადამიანი გაიგებდა მის არგუმენტს, თუკი კანტს მოიხმობდა და, ესეც არ იყოს, როგორ გაფარჩიოთ რელიგიური ენა სეკულარულისგან? არის „ოქროს წესი“<sup>5</sup> ცხადი გადახრა ან ერთისკენ, ან მეორისკენ. ?

<sup>xiv</sup>Mark Lilla, *The Stillborn God* (New York: Knopf, 2007), p. 5.

<sup>xv</sup>Ibid., p.162

<sup>xvi</sup> Ibid., pp. 305–306.

<sup>xvii</sup> ჰაბერმასი გამორჩეული ფიგურაა; ცხადია, ბევრი რამით გამორჩეულია, მაგრამ აქ იმაზე მითითება მინდა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ, მნიშვნელოვანი მოაზროვნეა რელიგია/განსჯის ეპისტემოლოგიურ გამიჯვნაში, ის ძლიერ ცხადად არ იზიარებს იმ პოლიტიკურ უნდობლობას რელიგიისადმი, რომელიც ხშირად ახლავს მას თან

<sup>xviii</sup> Charles Taylor, „Blosse Vernunft“

<sup>xix</sup> . Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d ' un tableau historique des progrès de l ' esprit humain* (Paris: Flammarion, 1988),

p. 225. ამ საკითხზე ბევრი ვისწავლე საინტერესო დისკუსიიდან, რომელიც გვხვდება აქ : Vincent Descombes, *Le raisonnement de l ' ours* (Paris: Seuil, 2007), pp. 163–178.

<sup>xx</sup> Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?” in *Kants Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 13:33

---

5. **ოქროს წესი**, ან ორმხრივი აღიარების პრინციპი, არის პრინციპი, რომლის თანახმადაც სხვებს უნდა მოვექცეთ ისე, როგორც გვინდა, რომ ისინი მოგვექცნენ. ტეილორი აქ მიანიშნებს იმაზე, რომ ამ პრინციპს სხვადასხვა ვარიაციითა და ფორმულირებით ვაწყდებით როგორც რელიგიურ, და ამ სტატიის კონტექსტში, დასავლურ დემოკრატიებში აქტუალურ, ქრისტიანულ, აზროვნებაში („როგორც გინდათ, რომ მოგვექცნენ კაცნი, თავადაც ისე მოვექცეთ მათ“ – ლუკა 6, 31), ისე სეკულარულ დისკურსში (კანტის „კატეგორიული იმპერატივი“, ჰეგელის „ორმხრივი აღიარების პრინციპი [gegenseitige Anerkennung] და ა.შ.)