ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

ՍՈՆԱ ՍԱՂԱԹԵԼՅԱՆ

ԿՈՌՈՆԱՎԻՐՈՒՍԻ ԺԱՄԱՆԱԿ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍՈՆԱ ԿԱՐԵՆԻ ՍԱՂԱԹԵԼՅԱՆ

ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2020

ՀՏԴ 316(07)
ԳՄԴ 60.5գ7
Ս 160

Հրատարակության է երաշխավորել
Երևանի պետական համալսարանի
սոցիոլոգիայի ֆակուլտետի գիտական խորհուրդը:

Խմբագիրներ՝
փիլ. գիտ. դոկտոր Ա. Ե. Մկրտիչյան,
սոց. գիտ. թեկնածու Հ. Է. Գևորգյան,
փիլ. գիտ. թեկնածու Ա. Կ. Խաչատրյան,
սոց. գիտ. թեկնածու Հ. Ռ. Վերմիշյան,
սոց. գիտ. թեկնածու Ս. Ա. Բալասանյան,
սոց. գիտ. թեկնածու Ա. Ռ. Վարտիկյան:

Սաղաթելյան Ս. Կ.
Ս 160 Գերմանական սոցիոլոգիական միտքը: Ուսումնական ձեռնարկ/Ս. Կ. Սաղաթելյան: -Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2020, 450 էջ:

Գրքում ներկայացվում են գերմանական սոցիոլոգիայի պատմությունը և տեսությունը (XX-XXI դարասկիզբ): Գերմանական սոցիոլոգիական միտքն ամփոփված է տասը գլուխներում, որոնցում քննության են առնվում սոցիոլոգիական հիմնարար գիտելիքի ձևավորման և զարգացման գործում նշանակալի ավանդ ունեցող մտածողների՝ Կ. Մարքսի, Գ. Զիմելի, Ֆ. Թյոնիսի, Մ. Վեբերի, Ն. Էլիասի, Մ. Հորքհայմերի, Թ. Ադորնոյի, Հ. Մարկուզեի, Է. Ֆրոմի, Ռ. Դարենդորֆի, Ն. Լումանի, Յ. Հաբերմասի և Ու. Բեքի աշխատությունները: Շեշտը դրվում է սոցիոլոգիական գիտելիքի զատման, սոցիոլոգիական ճանաչողության մեթոդաբանության, գիտության առարկայի հայեցակարգման, սոցիոլոգիայի և սոցիոլոգի հասարակական դերի ընկալման, ինչպես նաև ժամանակի ախտորոշման և սոցիալ-պատմական համատեքստում իրականության իմաստավորման մոտեցումների դիտարկման վրա:

Աշխատությունը նախատեսված սոցիոլոգիայի պատմությունը, տեսությունն ու մեթոդաբանությունն ուսումնասիրող և դրանով հետաքրքրվող մասնագետների, ուսանողների ու հանրության լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 316(07)
ԳՄԴ 60.5գ7

ISBN 978-5-8084-2426-5

© ԵՊՀ հրատ, 2020
© Սաղաթելյան Ս. Կ., 2020

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 9
ԳԼՈՒԽ 1. ԿԱՐԼ ՄԱՐՔՍ 11
1. Օտարման հայեցակարգը
1.1 Իրականի և իդեալականի միջև. Հեգելի և Ֆոյերբախի քննադատությունը.....14
1.2 Մարդու օտարում. «homo faber».....20
1.3 Տնտեսական օտարում. շահագործում և ապրանքային ֆետիշիզմ 25
1.4 Կրոնական օտարում. անհավասարության լեգիտիմացում և հարմարվողականություն 34
1.5 Քաղաքական օտարում. «հասարակությունից» դեպի «համայնք» 37
2. Կապիտալիստական հասարակության ներքին հակասությունները
2.1 Հասարակության ընդհանուր տեսությունը. հասարակական ֆորմացիաներ 41
2.2 Դասակարգ և դասակարգային կոնֆլիկտ. «դասակարգ ինքն իր մեջ» vs «դասակարգն ինքն իր համար» 48
2.3 Դասակարգային կոնֆլիկտի ծավալման պայմանները. թեզիսներ.....54

ԳԼՈՒԽ 2. ԳԵՈՐԳ ԶԻՄԵԼ 57
1. Սոցիոլոգիան՝ իբրև «դիտանկյուն»
1.1 Երկվության սկզբունք և մեթոդաբանական ռելյատիվիզմ. սոցիոլոգիական ճանաչողության խնդիրը 60
1.2 Հասարակությո՞ւն, թե՞ հասարակության իրացում. սոցիացիաներ.....64
1.3 Մարդ և հասարակություն. սոցիոլոգիական գիտելիքի «a priori»-ներ.....69
2. Սոցիալական ձևերի «քերականությունը»
2.1 Սոցիալական ձևեր. ուսումնասիրման առարկան և վերլուծության գործիքը.....74
2.2 Սոցիալական գործընթացներ. նորաձևության հակադրամիասնությունը.....77
2.3 Սոցիալական տիպեր. կայուն որակները և խորքային հակասությունները.....82
2.4 Սոցիալական զարգացման մոդելներ. սոցիալական շրջանների ընդլայնումը և փոխհատումը.....86

3. Ժամանակի ախտորոշումը
3.1 Անհատի և մշակույթի հարաբերակցության խնդիրը. օբյեկտիվացման և սուբյեկտիվացման միջև 90
3.2 Փողի հայեցակարգը. օտարման և ազատության երկվությունը 92

ԳԼՈՒԽ 3. ՖԵՐԴԻՆԱՆԴ ԹՅՈՆԻՍ 95
1. Սոցիոլոգիական ճանաչողության հիմքերը
1.1 Իրականությո՞ւն, թե՞ իրականության մասին գաղափարներ. «սոցիալականն» իբրև սուբյեկտիվ իրականություն 97
1.2 Սոցիոլոգիական գիտելիքի կառուցվածքը. զուտ սոցիոլոգիայի ուրվագծերը 99
2. «Gemeinschaft» և «Gesellschaft»
2.1 Սոցիալական համաձայնության մոդելները. սոցիալական կամք 107
Էութենական կամք 108
Ընտրության կամք 110
2.2 Սոցիալական կազմակերպման հիմքերը. համեմատական բնութագիր 112
Զգացմունքային մարդ vs ռացիոնալ մարդ 113
Կրոն vs հասարակական կարծիք 114
2.3 «Gemeinschaft»-ից դեպի «Gesellschaft». անցման տրամաբանությունը և սոցիալական «գինը» 117

ԳԼՈՒԽ 4. ՄԱՔՍ ՎԵԲԵՐ 121
1. Ռացիոնալության հայեցակարգը
1.1 Սուբյեկտիվ ռացիոնալություն. հասկանալ սոցիալական գործողությունը 124
1.2 Սուբյեկտիվ ռացիոնալության օբյեկտիվացում. ռացիոնալացման ձևերը 130
2. Սոցիոլոգիական գիտության մեթոդաբանությունը
2.1 Հականատուրալիզմ. մեթոդաբանական համապատասխանության խնդիրը 133
2.2 Մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմ. «սարդոստայն», թե՞ «սարդեր» 143
2.3 Նոմինալիզմ. «մաքուր պատրանքներ» 145
2.4 Հակաէմանացիոնիզմ. «Hiatus irrationalis» 149

3. Կապիտալիզմի ծագումնաբանությունը. արդիականացումն իբրև ռացիոնալացում
3.1 Կապիտալիզմն իբրև իդեալական տիպ 152
3.2 Կապիտալիզմի զարգացման կրոնական շարժառիթները. բողոքական բարոյականություն 156
3.3 Աշխարհընկալման ռացիոնալացումից դեպի ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական համակարգ. մշակույթ, անհատ, հասարակություն 162

ԳԼՈՒԽ 5. ՆՈՐԲԵՐՏ ԷԼԻԱՍ 173
1. Ֆիգուրատիվ սոցիոլոգիա
1.1 Ճանաչողության սուբյեկտ և օբյեկտ. «ներգրավման» և «հեռվացման» միջև 176
1.2 Անհա՞տ, թե՞ հասարակություն. անհատների հասարակություն, ֆիգուրացիաներ 180
1.3 Ազատությո՞ւն, թե՞ դետերմինիզմ. ինքնավարության և կախվածության հարաբերականությունը 190
2. Արևմտյան քաղաքակրթության սոցիոգենեզ
2.1 Վարվեցողության պատմությունը. քաղաքակրթական գործընթաց և քաղաքակրթություն 193
2.2 Պալատական վարվեցողության պրակտիկաները. «լինել քաղաքակիրթ» 199

ԳԼՈՒԽ 6. ՖՐԱՆԿՖՈՒՐՏՅԱՆ ԴՊՐՈՑ 206
1. Գաղափարական հիմքերը
1.1 Մարքսիզմ և վերերականություն 208
1.2 Ֆրոյդիզմ 209
1.3 Էքզիստենցիալիզմ 212
2. Քննադատության առանցքային ուղղությունները
2.1 Հասարակության ճանաչողության հնարավորությունը. պոզիտիվիզմի քննադատություն 214
2.2 Արդի հասարակության քննադատություն. կապիտալիզմը և «իռացիոնալ ռացիոնալությունը» 220
2.3 Մշակույթի քննադատություն. եվրոպական ոգու ճգնաժամը 223
3. Քննադատական տեսության առանցքը
3.1 «Լուսավորականության դիալեկտիկա». Հորքհայմեր, Ադորնո 225
Լուսավորականությունն իբրև «ինքնաոչնչացում» 225

Ոդիսևսի առասպելը և մարքիզ դը Սադը 230
3.2 «Միաչափ մարդը». Հերբերտ Մարկուզե 235
Կեղծ պահանջմունքներից դեպի միաչափություն 235
«Զարգացած արդյունաբերական հասարակություն», թե՞ «ամբողջատիրական հասարակություն» 238
3.3 «Փախուստ ազատությունից». Էրիխ Ֆրոմ 245
Ազատության հակասական դեմքը 245
Ազատությունից «փախչելու» մեխանիզմները 251
Ավտորիտարիզմ. «սադոմազոխիստական սիմբիոզ» 253
Դեստրուկտիվություն 258
Ավտոմատացված հարմարվողականություն 261

ԳԼՈՒԽ 7. ՌԱԼՖ ԴԱՐԵՆԴՈՐՖ 264
1. Մարդ և հասարակություն
1.1 Հասարակությունն իբրև «տհաճ» փաստ. էմպիրիկ սոցիոլոգիական գիտության հնարավորությունը 266
1.2 «Homo sociologicus». սոցիալական դիրքեր և դերեր 273
2. Կոնֆլիկտի տեսության հիմքերը
2.1 Հասարակության կոնֆլիկտային մոդելը. ելքեր ուտոպիայից 279
2.2 Իմպերատիվ կոորդինացված ասոցիացիաներ. իշխանություն, հեղինակություն, կոնֆլիկտ 284
2.3 Կոնֆլիկտի ձևավորման տրամաբանությունը. անդեմ ագրեգատներից դեպի կոնֆլիկտային խմբեր 288
3. Արդի սոցիալական կոնֆլիկտի ուրվագծերը
3.1 Կենսական շանսեր. «օպցիաներ» և «լիգատուրաներ» 290
3.2 Դասակարգային կոնֆլիկտի «վերջը». քաղաքացիական կարգավիճակի ընդլայնման խնդիրը 296
3.3 Անոմիայի արդի դրսևորումները. «բազմադեմ» բռնակալության վտանգը 300
3.4 Դեպի քաղաքացիական հասարակություն. ազատության տարածությունը 303

ԳԼՈՒԽ 8. ՆԻԿԼԱՍ ԼՈՒՄԱՆ 306
1. Սոցիալական համակարգերի տեսությունը
1.1 Ի՞նչ է հասարակությունը. «obstacles epistemologiques», «autopoeisis» ...308

1.2 Սոցիոլոգիան՝ իբրև հասարակության ինքնանկարագրություն. հասարակական կարգը պարադոքսից 315
1.3 Համակարգի օպերատիվ ներփակվածությունը. կառուցվածքային համակցումներ.....318
1.4 Չև, մեդիում, դիտարկում. համակարգն իբրև տարբերակում.....321
2. Հաղորդակցության տեսությունը
2.1 Հաղորդակցության կառուցվածքը. տեղեկատվություն, հաղորդագրություն, հասկացում 326
2.2 Հաղորդակցության տեսության մեթոդաբանական հիմքը. թեզիսներ 333
2.3 Իմաստի հայեցակարգումը. ակտուալության և հնարավորության տարբերակման վերարտադրություն, կրկնակի կոնտինգենտություն 338
2.4 Երկարժեք կոդավորում և սիմվոլիկ ընդհանրացում 345
3. Չանգվածային մեդիայի իրականությունը
3.1 Համակարգի ներփակումը և իրականության կրկնապատկումը 348
3.2 Երկարժեք կոդերի ծրագրային ոլորտները. նորություններ, գովազդ, զվարճանք 352
3.3. Երկրորդ կարգի կիբեռնետիկան՝ իբրև պարադոքս 359

ԳԼՈՒԽ 9. ՅՈՒՐԳԵՆ ՀԱԲԵՐՄԱՍ 361
1. Հաղորդակցական գործողության տեսությունը
1.1 Սոցիալական գործողություն. ռացիոնալության տիպերից դեպի գործողության տիպաբանություն.....363
1.2 Կենսաշխարհ. համաձայնության հիմքերը և համատեքստերը 368
1.3 Սոցիալական էվոլյուցիա. սոցիալական զարգացումն իբրև ապակենտրոնացում 373
1.4 Հանրային ոլորտ. համագործակցության և հակազդեցության տարածությունը.....378
2. Սոցիալական համաձայնության հիմքերը
2.1 Փաստարկման տրամաբանությունը. վավերականության պահանջներ և խոսքային ակտեր.....381
2.2 Դիսկուրսի ընթացակարգային էթիկան. նորմատիվային պահանջներ .387
3. Կապիտալիզմի քննադատություն. արդի կոնֆլիկտների ուրվագծերը
3.1 Կենսաշխարհի և համակարգի հարաբերակցության խնդիրը. հասարակության հայեցակարգումը.....390
3.2 Կենսաշխարհի «գաղութացում». աշխատանքի և ինտերակցիայի հակադրումը.....393

3.3 Արդի կապիտալիզմի ճգնաժամերը. դասակարգային կոնֆլիկտի փոխակերպումը.....398

ԳԼՈՒԽ 10. ՈՒԼՐԻԽ ԲԵՔ.....405

1. Ռիսկի հասարակություն. նոր արդիականության ճանապարհին

1.1 Ռեֆլեքսիվ արդիականություն. երկրորդ արդիականությունը՝ որպես ռիսկի հասարակություն.....407

1.2 Արդի ռիսկերի բովանդակությունը. աղետի սպասումը որպես ռիսկ 412

1.3 Քաղաքակրթական ռիսկերի գլոբալացումը. «բումերանգի էֆեկտ».....416

1.4 Ռիսկի հասարակությունը՝ իբրև սոցիալական կազմակերպման նոր ձև. փաստարկման տրամաբանությունը.....419

2. Կոսմոպոլիտիզմը՝ որպես նոր սոցիոլոգիական երևակայություն

2.1 Կոսմոպոլիտական շրջադարձը. «մեթոդաբանական ազգայնականություն» և «գավառականություն» 424

2.2 Կոսմոպոլիտացումը՝ որպես ներքին գլոբալացում. մտածողության երկընտրանքները.....430

2.3 Կոսմոպոլիտական հասարակության «թշնամիները».....439

Ազգայնականություն. գլոբալացման էթնիկ պարադոքսը.....439

Գլոբալիզմ. նորազատականության պաթոսը.....441

Ժողովրդավարական ավտորիտարիզմ. «Կոսմոպոլիտական մանիֆեստը».....442

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ.....444

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

… Կա մի փանջալից բան նրանում, որ մենք դպրոցություններ ենք անում սոցիոլոգիայի վերաբերյալ սոցիոլոգիայով զբաղվելու փոխարեն… մենք մտածում ենք սոցիոլոգիայի մասին, նախքան սկսում ենք մտածել սոցիոլոգիապես:

Ռ. Դարենդորֆ

[Дарендорф 2002b, 35]

Գերմանական սոցիոլոգիան անցել է երկու համաշխարհային պատերազմների միջով, տեսել է ֆաշիմը, զգացել է հակասեմիթիզմի և Հոլոքոստի սարսափը: Սա հասկացող, պայքարող և ընդվզող տեսակի գիտելիք է, որն իր վրա է կրում Կանտի և Հեգելի ոգու դրոշմը: Միտք, որը չի հանձնվել բանտում և աքսորում, չի ավարտվել էմիգրացիայի ճանապարհներին: Գերմանական սոցիոլոգիան անձնավորված գիտություն է, որը կառուցվել է ամեն առանձին հանճարի շուրջ, չի հիասթափվել «ուրիշ» կամ «օտար» լինելուց, շարունակել է համառորեն ճանաչել աշխարհը և կոտրել ավանդական ձևերը անգամ գիտական հոսանքներից դուրս մղվելու, հետևորդներ և գիտական դպրոցներ ձևավորելու հնարավորություն չունենալու պարագայում: Սահմաններ չճանաչող երևակայությամբ ողողված գիտելիք, որը ձգտում է հասկանալ, ներթափանցել, նկատել, մեկնաբանել, քննադատել, բարձրաձայնել և փոխել: Սոցիոլոգիա, որի համար միևնույն չէ, որին մտահոգում են թե՛ ճանաչողությունը, թե՛ ժամանակը, թե՛ մարդը, թե՛ հասարակությունը: Գիտություն, որը ստեղծել է տեսական տարբեր «լեզուներ», սակայն խոսում է մի լեզվով: Սա այն սոցիոլոգիական միտքն է, որին հաջողվել է.

- վերհանել հասարակության խորքային հակասությունները և ընդվզել անարդարության դեմ (Կ. Մարքս),
- տեսնել միասնությունը հակասականության մեջ և ձևավորել սոցիոլոգիական բացատրությունների ուրույն կոգնիտիվ ոճ (Գ. Զիմել),
- դուրս բերել «սոցիալականը» մարդկային գիտակցությունից և զատել իրականությունը իրականության մասին գաղափարներից (Ֆ. Թյոնիս),
- հեղափոխել սոցիոլոգիական ճանաչողության հիմքերը և «հասկանալ Կեսարին՝ չլինելով Կեսար» (Մ. Վեբեր),
- հաղթահարել անդունդը անհատի և հասարակության միջև և տեսնել նշանակալի փոփոխությունների աղբյուրներն «աննշան» մանրուքներում (Ն. Էլիաս),

– ելքեր գտնել «մարդկության բարբարոսության նոր հորձանուտներից» և հանել գիտությունը գիտական կաբինետներից (ֆրանկֆուրտյան դպրոց),
– առերեսվել հասարակության «այլանդակ» դեմքին և պայքարել ազատության համար (Ռ. Դարենդորֆ),
– դառնալ հասարակության ինքնանկարագրություն և դուրս բերել սոցիոլոգիան դիսցիպլինար սահմաններից (Ն. Լուման),
– գտնել սոցիալական համերաշխության հիմքերը և հավատարիմ մնալ փոխհամաձայնության իդեալին (Յ. Հաբերմաս),
– հանել սոցիոլոգիան «մեթոդաբանական ազգայնականության» և «գավառականության» շրջանակներից և ձևավորել նոր սոցիոլոգիական երևակայություն (Ու. Բեք):

Գերմանական սոցիոլոգիական մտքի պատմությունը սոցիոլոգիական գիտության արարման և աշխարհի մեկնաբանման պատմություն է: Խոսե՛ք սոցիոլոգիական «լեզվով» և տեսե՛ք աշխարհը:

ԳԼՈՒԽ 1. ԿԱՐԼ ՄԱՐՔՍ
1818-1883 թթ.

Մեղուն իր մեղրամոմի բջիջները կառուցելիս ստիպում է ամաչել որոշ ճարտարապետների: Սակայն նույնիսկ ամենավատ ճարտարապետը լավագույն մեղվից տարբերվում է նրանով, որ մինչև մեղրամոմի բջիջ կառուցելը այն իր մտքում է ստեղծում: Ստացված արդյունքը գործընթացից առաջ արդեն իսկ ապրում է մարդու պատկերացումներում:

Կ. Մարքս
[Маркс 1955 т.23, 170]

Բնորոշումներ. դիալեկտիկական մատերիալիզմ, պատմական մատերիալիզմ, փիլիսոփայական մարդաբանություն, քաղաքատնտեսություն, տնտեսական դետերմինիզմ, կոնֆլիկտի սոցիոլոգիա, հասարակության ընդհանուր տեսություն:
Նշանակալի անուններ. Գեորգ Հեգել, Լյուդվիգ Ֆոյերբախ, Ադամ Սմիթ, Դեյվիդ Ռիկարդո, Անրի Սեն-Սիմոն:

Դիմանկար

- Մարքսը երբևէ իրեն չի համարել սոցիոլոգ, ուստի զուր է փնտրել նրա տեքստերում սոցիոլոգիական գիտելիքի զատման և սոցիոլոգիական ճանաչողության խնդիրներին վերաբերող լուծումներ: Մարքսի տեսությունը չի տեղավորվում սոցիոլոգիայի դասական ճանաչողական ոճի՝ սոցիոլոգիզմի տրամաբանության մեջ. սոցիալականը սոցիալականով բացատրելու փոխարեն Մարքսը բացատրում է սոցիալականը տնտեսականով: Թեև Մարքսի հայացքները ծայրահեղական ուղղվածության և ուտոպիկ երևակայության պատճառով դյուրընկալ և օրինակելի չդարձան, այնուամենայնիվ նա մինչ օրս գիտական ամենալայն արձագանքների արժանացած հեղինակներից

մեկն է ոչ միայն գերմանական, այլև համաշխարհային սոցիոլոգիայի հիմնադիր հայրերի պանթեոնի ներկայացուցիչների շարքում:

- Մարքսը ծնվել է ծագումով հրեա փաստաբանի ընտանիքում: 1830-1835 թթ. սովորել է Թրիերի Ֆրիդրիխ-Վիլհելմ գիմնազիայում, 1835-1841 թթ.՝ նախ Բոննի, ապա՝ Բեռլինի համալսարանների իրավաբանության ֆակուլտետներում: Իրավագիտությամբ, պատմությամբ, օտար լեզուներով զբաղվելուն զուգընթաց Բեռլինի համալսարանում ուսումնասիրել է փիլիսոփայություն: 1841 թ. Մարքսը ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան:
- Մարքսը ոչ միայն մտորել է քաղաքականության, պայքարի և հեղափոխության մասին, այլև ծավալել է հասարակական-քաղաքական ակտիվ գործունեություն Գերմանիայում, Ֆրանսիայում, Բելգիայում, Լոնդոնում: 1842 թ. նա ստանձնել է Քյոլնում հրատարակվող ժողովրդավարական «Հռենոսյան լրագրի» ("Reinische Zeitung») խմբագրի պաշտոնը: Մեկ տարի անց կառավարությունն արգելել է թերթի հրատարակումը պրուսական միապետության դեմ հեղափոխական պայքարը խթանող մարքսյան կոչերի դադարեցման նպատակով, ինչի արդյունքում նա տեղափոխվել է Փարիզ, որտեղ և ծանոթացել է սոցիալիստական և ժողովրդավարական շարժման ներկայացուցիչների՝ Ֆրիդրիխ Էնգելսի և Հայնրիխ Հայնեի հետ: 1845 թ. փետրվարին ֆրանսիական իշխանությունները (Պրուսիայի ճնշմամբ) Մարքսին արտաքսել են նաև Փարիզից. նա տեղափոխվել է Բրյուսել, որտեղ Էնգելսի հետ գրել է «Գերմանական գաղափարախոսությունը» աշխատությունը: 1848-1849 թթ. մասնակցել է «Կոմունիստների միություն» միջազգային կազմակերպության աշխատանքներին՝ մշակելով միության ծրագիրը՝ «Կոմունիստական կուսակցության մանիֆեստը» (1848 թ.):
- 1848 թ. փետրվարյան հեղափոխության սկզբին Մարքսն արտաքսվել է նաև Բելգիայից և վերադարձել Փարիզ, որտեղ հիմնել է Կոմունիստների միության նոր կոմիտե: Մարտյան հեղափոխությունից հետո տեղափոխվել է Գերմանիա: 1848-1849 թթ. Մարքսի խմբագրությամբ Քյոլնում լույս է տեսել «Նոր հռենոսյան լրագիրը»: Նույն թվականին Մարքսն արտաքսվել է նաև Գերմանիայից և ընտանիքով մեկնել Փարիզ, ապա՝ Լոնդոն, որտեղ և ապրել է մինչև կյանքի վերջը: Լոնդոնում Մարքսը հիմնադրել և ղեկավարել է «Բանվորների միջազգային ընկերությունը» (1864-1976 թթ.):
- Թեև Մարքսը ոգեշնչվել է փիլիսոփաների և տնտեսագետների գաղափարներով, սակայն ոչ ոքի գործը չի շարունակել՝ ստեղծելով տեսաբանման ոչ միայն ուրույն համակարգ, այլև ավանդույթ, այդ թվում՝ սոցիոլոգիական: Մարքսը մարքսիստ չէ: Միևնույն ժամանակ առանց Մարքսի տեսական ժառանգության հնարավոր չէ պատկերացնել հիմնարար սոցիոլոգիական տե-

սության հետագա զարգացումը: Խոսքը քննադատական դպրոցի, նորմարքսիստական տնտեսական սոցիոլոգիայի, պատմական մարքսիզմի, կառուցվածքային մարքսիզմի, տնտեսական դետերմինիզմի, հետմարքսիզմի և բոլոր այն ուղղությունների մասին է, առանց որոնց արդի սոցիոլոգիական գիտելիքը այլ կլիներ:

- Մարքսը դասվում է այն հազվադեպ մտածողների շարքին, որոնք խիստ քննադատության են ենթարկում ոչ միայն ուրիշ մտածողների, այլև առավելապես ավելի վաղ շրջանում արտահայտած սեփական գաղափարները: Մարքսը տարբերվում է, ինչն առաջ է բերում նաև մարքսյան մեկնաբանությունների մեկնաբանման խնդիրներ: Սա է պատճառը, որ այսօր մենք խոսում ենք ոչ թե «մարքսիզմի», այլ «մարքսիզմների» մասին: Կախված նրանից, թե հատկապես որ շրջանի գաղափարներն են դրվում մեկնաբանությունների առանցքում, առաջ են գալիս տարբեր բնորոշումներ, ընդգծվում են տարբեր ազդեցություններ և առաջարկվում են մարքսյան տեսության վերակառուցման տարբերվող սցենարներ և սկզբունքներ: Մարքսն իր ամենակարևոր աշխատանքն է համարում «Կապիտալը»՝ հորդորելով այն ընկալել իբրև զուտ տնտեսագիտական վերլուծություն:
- «Կապիտալ» Magnum opus-ի երկրորդ և երրորդ հատորները Ֆ. Էնգելսի նախաձեռնությամբ և խմբագրությամբ հրատարակվել են հետմահու:
- Իր համար ամենածանր (կնոջ հիվանդության) շրջանում Մարքսը սկսել է խորությամբ ուսումնասիրել մաթեմատիկա, մասնավորապես դիֆերենցիալ հավասարումներ:
- Չնայած իր ծայրահեղական և հեղափոխական ողջ պաթոսին՝ Մարքսը հումանիստ էր. *«Նույնիսկ չարագործի ամենահանցավոր միտքն ավելի մեծ է և կարևոր, քան երկնային հրաշքները»*,– հաճախակի էր կրկնում նա Հեգելի խոսքը [Лафарг 1967, 12]:
- Լինելով էթնիկ հրեա՝ Մարքսն իրեն երբևէ չի նույնականացրել հրեականության հետ: «Հրեական հարցի շուրջ» աշխատանքում Մարքսը հրեականության էությունը հանգեցնում է արևտրականությանը և փողի կուռքին:
- Ահա իր դստեր՝ Լաուրայի կազմած հարցաթերթի պատասխաններից.
  - Ի՞նչն է Ձեզ համար դժբախտությունը: Անազատությունը:
  - Թերություն, որն ատում եք: Ստրկամտությունը:
  - Ձեր կարգախոսը՝ «Ոչ մի մարդկային բան ինձ օտար չէ. ամեն ինչին պետք է կասկածել» [Фромм 1992, 375]:

1. Օտարման հայեցակարգը

1.1 Իրականի և իդեալականի միջև. Հեգելի և Ֆոյերբախի քննադատությունը

Մարքսի հայացքների ձևավորման գործում մեծ է Հեգելի և Ֆոյերբախի փիլիսոփայության ազդեցությունը: Այն հատկապես ակներև է տեսության կորիզը կազմող օտարման հայեցակարգում, որն առանցքային նշանակություն ունի մարքսյան մեկնաբանությունների հիմնային տրամաբանությունը վեր հանելու դիտանկյունից: Նա փորձում է համադրել Հեգելի սուբյեկտիվիստական դիալեկտիկան և Ֆոյերբախի օբյեկտիվիստական մատերիալիզմը, որոնք միավորում է սեփական տեսության շրջանակում՝ դիալեկտիկական մատերիալիզմում: Փոխառելով հեգելյան դիալեկտիկ մեթոդը՝ Մարքսը հրաժարվում է նրա փիլիսոփայության երկրորդ առանցքային ուղղությունից՝ իդեալիզմից, որը լրացնում է Ֆոյերբախի մատերիալիստական մեկնաբանություններով:

Մարքսը զարգացնում է իր գաղափարները՝ Հեգելի «ոգու» հետ անընդհատ զուգահեռներ տանելու, մտովի վիճաբանելու և քննադատելու ճանապարհով: Հեգելն առաջարկում է աշխարհի էվոլյուցիայի սուբյեկտիվիստական մեկնաբանություն, որի համաձայն՝ փոփոխությունները տեղի են ունենում գիտակցության մակարդակում, ուստի զարգացման գործընթացում առաջացող հիմնախնդիրների լուծումները պետք է փնտրել մտածողության փոփոխության մեջ: Նա հասկանում է դիալեկտիկան որպես գիտակցության շարժման ձև, գործընթաց, որի միջոցով մեր առօրեական փորձը վերածվում է փիլիսոփայական ճանաչողության: Մասնավորապես Հեգելը դիտում է ոգու կամ մարդկային գիտակցության զարգացումն իբրև պատմական զարգացման ամբողջական գործընթաց, որն անցնում է երեք հաջորդական փուլերի ՝ «սուբյեկտիվ ոգու», «օբյեկտիվ ոգու» և «բացարձակ ոգու» միջով:

I. Սուբյեկտիվ ոգին մարդկության «մանկությունն է»: Այս փուլում ձևավորվում է մարդու ինքնագիտակցությունը, որը, սակայն, ընմբռնվում է իբրև բացառապես անհատական հատկություն: Այս փուլում մարդկանց անհատապաշտական, եսասիրական բնազդները դեռևս չեն կարող զսպվել ո՛չ արտաքին կառույցների կողմից, ո՛չ էլ ուրիշների արժանապատվության և կամքի հանդեպ հարգանքի հիմքով:

II. Երբ մարդը հաստատակամորեն յուրացնում է այն միտքը, ըստ որի՝ իրեն շրջապատող անհատները նույնքան հոգևոր էակներ են, այն դրդում է ճանաչել սեփական ազատություններն ու իրավունքները, ինչի արդյունքում մարդկությունը թևակոխում է օբյեկտիվ ոգու փուլ: Մարդը սկսում է հասկանալ, որ ինքնագիտակցությունը ոչ թե իր անհատական

հատկությունն է, այլ իրենից անկախ, օբյեկտիվ սկիզբ, որը բնորոշ է նաև այլ մարդկանց: Հեգելի համոզմամբ հոգևոր զարգացման այս փուլի անհրաժեշտ արդյունքը իրավունքի, ընտանիքի, քաղաքացիական հասարակության և պետության առաջացումն է, իսկ նրանց հետ՝ նաև պատմության:

III. Հոգու զարգացման երրորդ աստիճանը բացարձակ ոգին է, որը ներկայանում է իբրև «սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի միասնություն»: Բացարձակ ոգին հասնում է իր մասին ճշմարիտ, կատարյալ գիտելիքի՝ անցնելով երեք՝ արվեստում մարմնավորված հայեցողության, կրոնական զգացմունքների ու պատկերացումների և փիլիսոփայության մաքուր մտքի աստիճանները: Օբյեկտիվ ոգու փուլում ձևավորված ինստիտուտները մարդկանց թույլ են տալիս հաղթահարել «մանկական» հակահասարակական եսասիրությունը, սակայն նրանք, այնուամենայնիվ, հարկադրական ուժեր են, որոնք որոշակիորեն սահմանափակում են մարդկային ազատությունը արտաքին զսպումների միջոցով: Լիակատար անկախության ձգտումը դրդում է ոգուն վերադարձնել իր կողմից ստեղծված և վերագտնված օբյեկտիվությունը, բայց արդեն ոչ թե կոպիտ բնազդների, այլ գեղեցկության, բարության և գիտելիքի, ասել է թե՝ ավելի վեհ զգացմունքների միջոցով: Այս նոր փուլը, որը համադրորեն միավորում է առաջին երկուսը և միևնույն ժամանակ հաղթահարում դրանք ավելի բարձր մակարդակում, Հեգելը համարում է բացարձակ ոգի: Այս փուլում ոգին լիովին ազատվում է նախորդ փուլերին ներհատուկ հակասություններից՝ «հաշտվելով« » ինքն իր հետ:

Սա ճանապարհ է սուբյեկտիվ ոգուց դեպի բացարձակ ոգի, որն անցնում է օբյեկտիվ ոգու միջով. ոգին ինքնաօտարվում է իր իսկ ստեղծագործություններում՝ ձևավորելով ինտելեկտուալ և սոցիալական կառուցվածքներ, դուրս է գալիս իր սահմաններից, այսինքն՝ օբյեկտիվացվում է, որից հետո վերագտնում և կրկին յուրացնում է իր իսկ ստեղծած աշխարհը՝ ավելի բարձր մակարդակի համադրության (սինթեզի)՝ բացարձակ ոգու մակարդակում: Այսպիսով, ոգու, ինչպես և մարդկության պատմությունն այս հաջորդական օտարումների պատմությունն է, որի արդյունքում ոգին կրկին հայտնաբերում է իրեն իր բոլոր ստեղծագործություններում, պատմական անցյալում՝ գիտակցելով իր գերակայությունն իր կողմից արարված կառույցների հանդեպ: Այս շարժումը, որին հետևելով՝ ոգին ճանաչում է ինքն իրեն, Հեգելն անվանում է դիալեկտիկա: Մի կողմից այն հաստատում է էության և երևույթի տարբերակումը, իսկ մյուս կողմից՝ այն գաղափարը, որի համաձայն՝ էությունը և ճշմարտությունը գտնվում են անընդհատ զարգացման գործընթացում: Այսպիսով, զարգացումը դիտվում է իբրև ներհակասական գոր-

ծընթաց, որում հակադրությունները լուծվում են դիալեկտիկ համադրության ճանապարհով: Իրականությունը հեգելյան մեկնաբանություններում ներկայանում է իբրև հակասական իրողություն, քանի որ յուրաքանչյուր դրական թեզին հակադրվում է նրա ժխտումը՝ հակաթեզը: Այս հակասությունը միևնույն ժամանակ ձգտում է լուծման, որը հնարավոր է դառնում միայն թեզի և հակաթեզի սինթեզի (համադրության) արդյունքում ձևավորվող նոր որակի առաջացման պարագայում: Սա երկու հակառակ հասկացությունների և որևէ երրորդ հասկացության միավորում է, որը միջնորդավորում է երկու բևեռային հասկացությունների ներքին միասնությունը: Օրինակ՝ «գաղափար-բնություն-ոգի» երրորդության մեջ ոգին միջնորդավորում և արտահայտում է գաղափարի և բնության հակադիր բևեռների ներքին միասնությունը: Այս մեթոդին հետևելով՝ ճանաչող սուբյեկտը սկզբում իրականության մեջ որոշակի երևույթ է առանձնացնում, այդ երևույթի համար ձևավորում է հասկացություն կամ դատողություն, որը դիտվում է որպես թեզ: Այնուհետև ճանաչողության գործընթացը շարունակվում է հակաթեզի ձևավորմամբ. կազմվում են դատողություններ կամ հասկացություններ, որոնց բովանդակությունը հակադրվում է թեզին: Միայն դրանից հետո սուբյեկտն անցնում է թեզի և հակաթեզի միջև հարաբերությունների ուսումնասիրմանն ու ճանաչմանը, այսինքն՝ սինթեզին: Եթե գործընթացը կրկնվում է, ապա սինթեզը դիտվում է որպես ավելի բարձր մակարդակի թեզ հաջորդ երրորդության մեջ, որն առաջացնում է նոր հակաթեզ՝ կրկին ձգտելով սինթեզի և այդպես շարունակ:

Կարևոր է նշել, որ մարդկության պատմությունը ոչ միայն ժամանակի մեջ ոգու աստիճանական զարգացումն է, այլև շարժումն է դեպի ազատություն, որը Հեգելն ընկալում է իբրև ոգու էություն: Ազատությունը պետք է հասկանալ իբրև անկախություն նյութական աշխարհից, որը հնարավոր է գտնել՝ միայն վեր բարձրանալով արվեստի, կրոնի և փիլիսոփայության ազատ ոլորտներ: Սա է պատճառը, որ Հեգելը օտարման հաղթահարման հնարավորությունը գտնում է գաղափարներում: Ազատությունը տևական պայքարի արդյունք է: Այն հնարավոր է միայն այն ժամանակ, երբ դրա համար ստեղծվում են անհրաժեշտ օբյեկտիվ պայմաններ՝ քաղաքացիական հասարակություն, իրավական պետություն և այլն: Ստացվում է, որ եթե այն բոլոր խնդիրները, որոնք կարող են առաջանալ էվոլյուցիայի գործընթացում, գիտակցականի ոլորտում են, ապա լուծումները պետք է փնտրել մտածողության փոփոխության մեջ: Մարքսի դիրքորոշումը ճիշտ հակառակն է. կենսական բոլոր խնդիրները կարելի է հանգեցնել նյութական, իրական պատճառներին, որոնք կարող են փոխվել միայն կոլեկտիվ հեղափոխական գործողության միջոցով, ոչ թե գիտակցության կամ մտածողության [Marx, Engels 1845, 254]: Այսպիսով, Մարքսն առաջարկում է հեգելյան փիլիսոփայության մատերիա-

լիստական ընթերցում, որը հիմք է դառնում պատմության դիալեկտիկ մեկնաբանման համար:

Ինչպես և Հեգելի իդեալիստական դիալեկտիկայում, Մարքսի մատերիալիստական դիալեկտիկայում ևս առանցքային տեղ են զբաղեցնում «զարգացում» հասկացությունը և համընդհանուր փոխկապվածության սկզբունքը, որի համաձայն՝ բոլոր առարկաներն ու երևույթները դիտարկվում են իբրև փոխպայմանավորված: Դրա հետ մեկտեղ հեղինակը վստահ է, որ դասական փիլիսոփայությունը, որը հանգեցրեց հեգելյան համակարգի ձևավորմանը, պետք է այդ կետում և կանգ առնի, քանի դեռ այն այլևս հնարավորություն չի տալիս առաջ շարժվելու: Հեգելն ընդհանուր առմամբ իմաստավորել է թե՛ պատմությունը, թե՛ մարդկության զարգացումը, և դրանով փիլիսոփայության առաքելությունը պետք է համարել ավարտված: Գիտակցելով իր կոչումը՝ մարդը չի իրականացրել այն. փիլիսոփայությունը ամբողջական է որպես ճանաչողության գործընթաց, բայց իրական աշխարհը չի համապատասխանում այն իմաստին, որը փիլիսոփայությունը տալիս է մարդու գոյությանը: Փիլիսոփայական-պատմական հիմնախնդիրը, որը բխում է մարքսյան ուսմունքից, հանգում է այն հարցին, թե ինչ պայմաններում պատմությունը կարող է իրականացնել մարդու կոչումն այնպես, ինչպես այն իմաստավորել է հեգելյան փիլիսոփայությունը: Ֆոյերբախի մասին թեզիսներից մեկում Մարքսը գրում է. *«Փիլիսոփաները միայն տարբեր կերպ մեկնաբանում էին աշխարհը, սակայն ամբողջ հարցն այն է, թե ինչպես այն կարելի է փոխել»* [Маркс, Энгельс 1955, т. 3, 4]: Նա հա-

Պետք է նշել, որ Մարքսի հակահեղեղլիստական կողմնորոշումը ձևավորվել է բավականին ուշ: Մինչև 1844 թվականը երիտասարդ Մարքսը հանդես է եկել իբրև քննադատական իդեալիզմի ջատագով: Դեռևս 1837 թ. հորն ուղղված նամակում նա գրել է. *««Այն, ինչ կա» և «այն, ինչ պետք է լինի» բևեռների միջև առկա հակասություններն ինչ-որանջում են, ինչը բնորոշ է իդեալիզմին»* [Marx 1837, Schafer 2006, 13]: Այդ շրջանում Մարքսը դեռևս հավատում էր, որ էութենական քննադատությունը, որը հարաբերում է իրականությունն իդեալի հետ, պետք է դառնա սոցիալական փոփոխությունների շարժիչ ուժը, քանի դեռ գաղափարներն օժտված են իրական ուժով և ընդունակ են փոխելու իրականությունը: Սակայն ամեն ինչ փոխվեց 1843-1844 թթ. ընկած ժամանակահատվածում, երբ Մարքսը հրաժարվեց հեգելյան իդեալիզմից և որդեգրեց խիստ մատերիալիստական դիրքորոշում: Նա շրջվեց դեպի գործնական ակտիվություն՝ որդեգրելով հեղափոխական դիրք և պնդելով, որ *«գաղափարները բնավ ոչինչ չեն կարող անել»* [Маркс, Энгельс 1974, 132]: Այս շրջանում Մարքսը վերջնականապես համոզվեց, որ *«քննադատության զենքը չի կարող փոխարինել քննադատությունը զենքով»* «[նույն տեղում]:

մոգված էր, որ «իրականի» և ««իդեալականի» հակադրությունը պետք է հաղթահարել ոչ թե տեսական կամ փիլիսոփայական մտորումներում, այլ գործնականում՝ մարդկանց քննադատական հեղափոխական պրակտիկայի միջոցով, որը կարող է վերափոխել իրականությունը: Այս դիտանկյունից հեգելյան իդեալիստական մեկնաբանությունները Մարքսը որակում է իբրև պրակտիկայից մեկուսացված՝ «մաքուր սխոլաստիկա» կամ «վերացական քննադատական պրակտիկա»: Այս դիրքորոշումն ամփոփված է Մարքսի հայտնի մտքում. *«Դուք չեք կարող փոխել փիլիսոփայությունն առանց այն վերածելու իրականության կամ... վերածել փիլիսոփայությունն իրականության առանց փոխելու այն»* [Маркс, Энгельс 1957, 421]:

Ամփոփենք հեգելյան փիլիսոփայության այն հիմնական դիտանկյունները, որոնք Մարքսը վիճարկում է:

I. Մարքն իր տեսությունը կառուցում է նյութականի հիմքի վրա՝ համարելով, որ Հեգելը հանգեցնում է մարդկանց իրական օտարումը գաղափարների: Իր «Մտքի ֆենոմենոլոգիա» աշխատությունում Հեգելը բնորոշում է մարդուն որպես «ինքնագիտակցությամբ օժտված էակ», ինչից հետևում է, որ օտարումը երբեք չի կարող լինել որևէ այլ բան, քան գիտակցության օտարումը: Բայց Մարքսի համար օտարումը հոգևոր երևույթ չէ, այն իրական է, նյութական, զգայական, գրեթե մարմնական: Այստեղ է, որ նա հետևում է Ֆոյերբախին, որը քննադատում է գիտակցության առանցքային դերը հեգելյան փիլիսոփայության մեջ, հանդես է գալիս իդեալիզմը մի կողմ թողնելու կոչերով և առաջարկում է կենտրոնանալ ոչ թե գաղափարների, այլ իրական մարդկային էակների նյութական էության վրա: Հիմք ընդունելով Ֆոյերբախի մատերիալիստական դիրքորոշումը՝ նա ձևակերպում է իր հայտնի դրույթը. «Մարդկային գիտակցությունը և ինքնագիտակցությունը չեն պայմանավորում գոյությունը, այլ ճիշտ հակառակը՝ կեցությունն է պայմանավորում գիտակցությունը» [Маркс, Энгельс 1959, т. 13, 6]: Այսպիսով, մարքսյան տեսաբանման հիմքում է դրվում «մտածում եմ այնպես, ինչպես ապրում եմ» բանաձևը:

II. Հեգելի համար մտքի շարժումը, որն անձնավորվում է գաղափարներում, դառնում է պատմությունն արարող սկիզբը, այնինչ Մարքսն ընկալում է մտքի շարժումը զուտ որպես իրական շարժման արտացոլումը մարդկային ուղեղում: Գաղափարները, ոգին, գիտակցությունը, ինչպես նաև նորմերը, արժեքները, սովորույթները, մարքսյան մեկնաբանություններում ներկայանում են իբրև զուտ տնտեսության արտացոլումներ, իսկ դիալեկտիկական շարժումը կապվում է ոչ թե գիտակցության, այլ սոցիալ-տնտեսական գործընթացի հետ: Ուստի հեգելյան դիալեկտիկ մե-

թողը Մարքսը կիրառելի է համարում ոչ միայն և ոչ այնքան գաղափարների, որքան կյանքի նյութական դիտանկյունների ուսումնասիրման համար:

III. Մարքսը համաձայն չէ օտարման հեգելյան մեկնաբանություններին: Նախ նա հրաժարվում է նույնացնել օտարումը և օբյեկտիվացումը (անցումը սուբյեկտիվ ոգուց դեպի օբյեկտիվ ոգի), երկրորդը՝ կասկածի տակ է դնում օտարման հաղթահարման հնարավորությունը գիտակցության մակարդակում (բացարձակ ոգի): *«Օտարման հաղթահարումը ոչ այլ ինչ է, քան վերացարկման դատարկ վերացարկում և ժխտման ժխտում..., քանի որ մուրեցումը չհևական է և վերացական, օտարման հաղթահարումը դառնում է օտարման հաստատում»,*– գրում է նա [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 342-343]: Փոխարենը նա օտարման հաղթահարումը հնարավոր է համարում միայն գործնականում մարդկանց հեղափոխական գործողության ճանապարհով:

IV. Նա հրաժարվում է հետևել Հեգելին և դիտարկել օտարման գործընթացն իբրև անխուսափելի (փիլիսոփայական կամ մետաֆիզիկական իմաստով)՝ համարելով այն սոցիալական գործընթաց, որը մարդու գործունեության արդյունք է և կարող է փոխվել նույնպես մարդու գործողությունների շնորհիվ:

Կարող ենք ընդհանրացնել, որ Մարքսը համադրում է Ֆոյերբախի մոտեցման քննադատական տարրերը և Հեգելի փիլիսոփայության դինամիկ և պատմական տարրերը, որոնք լրացնում է «պրակտիկա» (praxis») հասկացությամբ: Նրա կարծիքով Ֆոյերբախի մատերիալիզմը, որն ամբողջովին մերժում է դիալեկտիկան, մեխանիկական բնույթի է և ունի մի շարք բացեր, որոնք կարող են ամբողջացվել միայն հեգելյան գաղափարների օգնությամբ: Այստեղ Մարքսն նկատի ունի պատմության գործընթացի հեգելյան ընկալումը, հատկապես մարդու աշխատանքի գործոնի շեշտադրումը, որը կդառնա օտարման հայեցակարգի անկյունաքարը: Հեգելն աշխատանքը սահմանում է որպես գիտակցական երևույթ՝ առանձնացնելով վերջինիս ակտիվ և կամավորական դիտանկյունները, իսկ պատմությունը դիտում է իբրև ինքնաարարման գործընթաց, որում մարդն արտաքնայնացնում (էքստերիորիզացնում) է իրեն, օտարում է և ի վերջո, հաղթահարում է այդ օտարումն աշխատանքի միջոցով: Սա այն առանցքային միտքն է, որը Մարքսը փոխառել է Հեգելից: *«Հեգելը հասկանում է մարդու (և պատմության) ինքնաարարումն իբրև գործընթաց, օբյեկտիվացումը՝ իբրև օբյեկտի կորուստ կամ օտարում, ինչպես նաև ընդգծում է օտարման տրանսցեդենտ բնույթը, ուստի նա «բռնում է» աշխատանքի էությունը և հասկանում է օբյեկտիվ մարդուն... որպես մարդու սեփական աշխատանքի արդյունք»,*– գրում է նա [Маркс, Энгельс 1955, 332-333]: Ի տարբերություն Հեգելի՝ Ֆոյերբախը երբեք չի համարել աշխար-

հը մարդկային աշխատանքի արդյունք, հաշվի չի առել պատմությունը և չի դիտարկել օտարումն իբրև սոցիալ-պատմական զարգացման արդյունք: Միևնույն ժամանակ օտարումը հասկանալով որպես համընդհանուր մետաֆիզիկական գաղափար՝ թե՛ Ֆոյերբախը, թե՛ Հեգելը երբևէ չեն վիճարկել, որ օտարման հաղթահարումը մտքում բավարար չէ իրական օտարումը հաղթահարելու համար, մինչդեռ Մարքսի հիմնական ասելիքն այն է, որ գաղափարներն ամենևին չեն կարող հաղթահարել օտարումը, քանի որ աշխարհը փոխելու համար միտքը պետք է դառնա գործնական:

1.2 Մարդու օտարում. «homo faber»

Ի սկզբանե օտարման հայեցակարգը Մարքսը զարգացնում է «1884 թ. տնտեսական և փիլիսոփայական ձեռագրեր» ուսումնասիրությունում: Նա ելնում է այն ենթադրությունից, որ մարդն իր տեսակով հասարակական էակ է և պետք է աշխատի այլ մարդկանց հետ միասին, որպեսզի արտադրի այն, ինչ անհրաժեշտ է կյանքի համար: Մարքսի մեկնաբանություններում «հասարակական աշխատանք» և «մարդկային տեսակի պատմություն» հասկացությունները ներկայանում են դիալեկտիկ կապի մեջ: Պահպանելով իրենց կյանքը հասարակական աշխատանքի շնորհիվ՝ մարդիկ միաժամանակ արտադրում են հասարակությունը և պատմական գործընթացը, որում նրանք փոխվում են հասարակության փոփոխություններին զուգահեռ: Սա պայմանավորված է նրանով, որ մարդն իր էությամբ արտադրող կամ աշխատող էակ է, ինչը նշանակում է, որ գոյատևման համար աշխատելու անհրաժեշտությունը արմատավորված է մարդու էության և բնավորության մեջ: Մարդու էության այսօրինակ ընկալմամբ է պայմանավորված մարդու՝ իբրև Homo faber տեսակի բնորոշումը:

Մարքսի համար մարդկության պատմությունը մարդու անընդհատ զարգացման և միևնույն ժամանակ աճող օտարման պատմությունն է: Օտարումն այն իրավիճակն է, որում մարդը, յուրացնելով աշխարհը, դադարում է ճանաչել ինքն իրեն որպես «սկզբնաղբյուր» կամ «արարիչ», իսկ աշխարհը տեսնում է իբրև օտար, իրենից անդին գտնվող, հարկադրող ամբողջ: Այս մոտեցմամբ Մարքսը ընկալում է օտարումն իբրև աշխարհի և սեփական Ես-ի ընդհատված ընկալում, որը ջրբաժան է ստեղծում սուբյեկտի (ստեղծողի) և օբյեկտի (ստեղծվածի) միջև:

Մարքսի, ինչպես և Հեգելի համար «օտարում» հասկացությունը հիմնվում է էության և գոյության տարբերակման տրամաբանության վրա: Այն փաստից, որ մարդկային գոյությունը տարանջատված է մարդու էությունից, հետևում է, որ մարդը ներկայացնում է ոչ այն, ինչ նա կարող է լինել և պետք է դառնա: Մարքսն առանձնացնում է մարդու տեսակը բնորոշող երեք պայման. եթե պայմաններից գեթ մեկը չի բավարարվում, ապա մենք կարող ենք խոսել օտարված մարդու մասին:

I. *Մարդն օժտված է արտադրելու (այդ թվում՝ ինքն իրեն) ուժով և կարող է ինքնաիրականացվել միայն աշխատանքում և աշխատանքի միջոցով:* Աշխատանքի շնորհիվ է մարդը տարբերակվում կենդանուց՝ ստեղծելով իր սեփական աշխարհն ու ինքն իրեն: «*Մարդիկ սկսում են տարբերել իրենց կենդանիներից, երբ սկսում են արտադրել գոյության միջոցներ... Արտադրելով իրենց գոյության միջոցները՝ մարդիկ անուղղակիորեն արտադրում են նյութական կյանքը: Այն, թե ինչպես են մարդիկ համընկնում դրան, կախված է նրանից, թե ինչ և ինչպես են նրանք արտադրում»,*– գրում է Մարքսը [Marx, Engels 1975, 31-32]: Աշխատանքը մարդու և բնության, ինչպես նաև մարդու և հասարակության փոխադարձ ձևավորման և փոխակերպման գործընթաց է: Այն նպատակաուղղված գործունեություն է, որը ներառում է գաղափարների արտադրություն և գաղափարների վերածում նյութական ապրանքների, որոնք իրենց հերթին արտահայտում են մարդու էությունը: Մարքսը գրում է. *«Օբյեկտիվ աշխարհին ուղղված իր աշխատանքում է մարդը հաստատում իր պատկանելիությունը մարդկային տեսակին»* [նույն տեղում]: Արդյունքում բնությունը ներկայանում է միաժամանակ և՛ որպես մարդու աշխատանքի արդյունք, և՛ որպես իրականություն: Եթե մարդը չի ընդունում աշխարհը որպես սեփական արարում, եթե չի ճանաչում ինքն իրեն իր իսկ արդյունքներում, և եթե սեփական արդյունքները հայտնվում են իր առջև իբրև խորթ իշխանություն, ապա նա օտարված է իր աշխատանքի արդյունքներից, հետևաբար՝ ինքն իրենից:

II. *Մարդը սոցիալական և շփվող էակ է, որը գիտակցում է ինքն իրեն իբրև մարդկային հանրության մաս:* Աշխատանքը ոչ միայն նպատակադրված և ստեղծագործական գործունեություն է, այլև հաղորդակցական և սոցիալական [տե՛ս Habermas 1973a, 142-169]: Մարքսը անհեթեթ է համարում հասարակությունից դուրս ապրող և աշխատող, մեկուսացված անհատի գաղափարը: Աշխատող մարդը սոցիալական էակ է, ուստի տրամաբանական է նաև ենթադրել, որ աշխատանքը կապված է երկու տիպի հարաբերությունների ձևավորման և վերարտադրության հետ.

– *սուբյեկտ-օբյեկտային*, քանզի արտադրելով մարդիկ կապ են հաստատում բնության հետ,
– *սուբյեկտ-սուբյեկտային*, քանի որ աշխատանքային գործունեությունը ենթադրում է այլ մարդկանց հետ հարաբերությունների հաստատում:

Այստեղից հետևում է, որ մարդու համար հասարակությունը վերացարկում չէ. այն *«մարդ-մարդ հարաբերությունների արդյունք է, ամենառանձին մարդու լինելիությունն է»* [Marx, Engels 1975, vol. 38, 96]:

Մարքսի կարծիքով աշխատանքը սոցիալական գործունեություն է թե՛ ձևի և թե՛ բովանդակության դիտանկյունից: Օրինակ՝ նույնիսկ ամենամեկուսացված գիտնականը, որն իր ողջ կյանքն անցկացնում է գրասեղանի շուրջ, իր աշխատանքով սոցիալական գործունեություն է ծավալում, քանի որ գործունեության նյութերը, գիտակցությունը, լեզուն, որով նա ինքնաարտահայտվում է, սոցիալական արդյունքներ են: Որպես այդպիսիք՝ վերջիններս ենթադրում են *«առնվազն մի քանի հոգու համագործակցություն՝ անկախ նրանից, թե ինչ նպատակով, ինչ կարգով և ինչ պայմաններում է այդ համագործակցությունն իրականանում»* [Marx, Engels 1975, Vol. 5, 43]:

III. *Մարդը զգայական և գեղագիտական էակ է, որը կարող է տեսնել և գնահատել աշխարհը:* Մարդը տարբերվում է կենդանիներից ոչ միայն աշխատանքով և հաղորդակցությամբ, այլև զգայական, գեղագիտական հաճույք ստանալու ունակությամբ: Մարդու՝ իբրև գեղագիտական էակի ինքնաիրականացումն աշխատանքում Մարքսը հնարավոր է համարում միայն «իրական մարդկային համայնքում», որում աշխատանքը մարդու էության արտահայտումն է, «նպատակ ինքն իր մեջ», որը չունի որևէ այլ կողմնակի նպատակ: Երբ աշխատանքը դադարում է հաճույք պատճառել և վերածվում է ծանր պարտավորության և գոյության միջոցի, մարդն օտարվում է աշխատանքից, հետևաբար նաև ինքն իրենից:

Նման մեկնաբանմամբ աշխատանքը ներկայանում է իբրև մարդու նպատակադրման, ինքնաարտահայտման, հաղորդակցության և գեղագիտական զգայականության համադրություն:

Մարքսը գտնում է, որ աշխատանքը կենդանի կապն է մարդու և բնության միջև, նոր աշխարհի արարումը և ինքնաարարումը: Սակայն մասնավոր սեփականության զարգացման և աշխատանքի բաժանմանը զուգահեռ աշխատանքը կորցնում է մարդու էությունն արտահայտելու որակը: Աշխատանքը և աշխատանքի արդյունքները ձեռք են բերում իրենց սեփական լինելիությունները, որոնք անկախ են մարդու կամքից և նախագծերից: Աշխատանքը դառնում է օտարված, որովհետև այն այլևս աշխատողի բնության մաս չէ, հետևաբար *«մարդն աշխատանքում ոչ թե հաստատում է իրեն, այլ մերժում է, նա զգում է իրեն դժբախտ, չի զարգացնում ազատորեն իր ֆիզիկական և հոգևոր էներգիան, կտրտանքների է ենթարկում իր ֆիզիկական բնությունը և կործանում է իր հոգևոր ուժերը»* [նույն տեղում]: Այնքան ժամանակ, որքան մարդը զգում է իրեն օտարված, աշխատանքի արդյունքը ևս վերածվում է իրենից դուրս գտնվող խորթ ուժի, և մարդը սկսում է ընկալել աշխարհն իբրև օտար և թշնամական: Այսպիսով, Մարքսը «օտարում» հասկացությունը դուրս է բերում մարդկային տեսակը կազմող պայմանների խախտման տրամաբանությունից:

Օտարված մարդու գաղափարին Մարքսը հակադրում է ամբողջական մարդու գաղափարը, որը, ի տարբերություն օտարված մարդու, խեղված չէ աշխատանքի բաժանմամբ: Նա գտնում է, որ ժամանակակից արդյունաբերական հասարակությունն արտադրում է մասնագիտացված մարդու տեսակ, որը ստանում է

հատուկ ուսուցում՝ որևէ առանձին մասնագիտությանը տիրապետելու նպատակով: Կյանքի մեծ մասը մարդը շարունակում է փակված մնալ մասնագիտացված գործունեության շրջանակներում՝ հնարավորություն չունենալով օգտագործել իր ողջ կարողություններն ու հակումները: Այս տեսանկյունից ամբողջական կարող է լինել միայն չմասնագիտացված մարդը: Մարքսի որոշ աշխատանքներում մտքեր կան անգամ պոլիտեխնիկական կրթության մասին, որը թույլ կտա միաժամանակ պատրաստել մարդկանց տարբեր մասնագիտությունների գծով և կնպաստի աշխատանքային գործունեության զանազանեցմանը: Խնդիրն այն է, որ աշխատանքի բաժանմանը զուգահեռ յուրաքանչյուրը ստանում է գործունեության որոշակի շրջանակ, որն իրեն պարտադրվում է, և որից նա դուրս գալ չի կարող: *«Նա որսորդ է, ձկնորս, հովիվ կամ էլ քննադատ և պետք է այդպիսին մնա, եթե չի ուզում զրկվել ապրելու միջոցներից, ...եթե ոչ ոք սահմանափակված չէ գործունեության բացառիկ շրջանակով, և յուրաքանչյուրը կարող է կատարելագործվել ցանկացած ճյուղում, հասարակությունը կարգավորում է ամբողջ արտադրությունը, և հենց այդ պատճառով էլ ինձ համար այսօր հնարավորություն է ստեղծում մի բան անելու, իսկ վաղը՝ մյուսը՝ առավոտյան որսալ, կեսօրից հետո ձուկ բռնել, երեկոյան անասնապահությամբ զբաղվել, իսկ ընթրիքից հետո՝ քննադատել...՝ առանց ինձ դարձնելու որսորդ, ձկնորս, հովիվ կամ քննադատ»* [Маркс, Энгельс 1955, 31-32]:

Նախքան հաջորդ դրսևորումներին անդրադառնալը նշենք, որ օտարման մարքսյան հայեցակարգումները ներհակասական են: Սա կարևոր է հասկանալ տեսաբանման ողջ տրամաբանությունը ճիշտ ըմբռնելու համար: Օտարման երևույթին առնչվող հայացքները մեծ մասամբ ամփոփված են երկու աշխատություններում՝ «1844 թ. տնտեսական ձեռագրեր» և «Կապիտալ»: Երկու աշխատություններում էլ հեղինակը քննադատում է կապիտալիզմի, արտադրության, շահագործման, տիրապետության, օտարման, մասնավոր սեփականության երևույթները, սակայն փաստարկման գծերը տարբեր են: Եթե 1844 թ. տնտեսական ձեռագրերում կապիտալիստական համակարգի, շահագործման և օտարված աշխատանքի քննադատության հիմքում «մարդկային էություն» հասկացությունն է, ապա «Կապիտալ»-ում բացատրությունների հիմքում է դրվում հասարակական, մասնավորապես արտադրական հարաբերությունների կատեգորիան: Սա այն առանցքային բնութագիրն է, որը տարբերակում է Մարքսի վաղ շրջանի («1844 թ. տնտեսական ձեռագրեր», «Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայության քննադատություն», «Գերմանական գաղափարախոսություն») և հասուն շրջանի («Կապիտալ», «Քաղաքական տնտեսության քննադատություն») մեկնաբանությունները: Վաղ շրջանի աշխատություններում Մարքսը ներկայացնում է օտարման փիլիսոփայական-մարդաբանական վերլուծություն, որը շարունակում է գեր-

մանական դասական փիլիսոփայության ավանդույթը, մինչդեռ ուշ շրջանի ուսումնասիրություններում (1848 թվականից ի վեր) գերակայում է զուտ տնտեսագիտական և սոցիոլոգիական վերլուծության գիծը, որը «հավաքվում է» հավելյալ արժեքի, շահագործման և ապրանքային ֆետիշիզմի հայեցակարգերի շուրջ:

1.3 Տնտեսական օտարում. շահագործում և ապրանքային ֆետիշիզմ

Մարքսի համոզմամբ օտարման առանցքային դրսևորումը տնտեսական օտարումն է, որը կապված է տնտեսական արտադրության, բաշխման ձևերի և մասնավոր սեփականության գաղափարի հետ: Տնտեսական օտարման էությունը կարելի է հասկանալ «արտաքնայնացում - նյութականացում - օտարում» փուլային հաջորդականության մեջ [Berger, Luckman 1966, ch. 2]: Արտաքնայնացման փուլում մարդն աշխատանքի միջոցով օբյեկտիվացնում է իր սուբյեկտիվությունը արտաքին աշխարհում: Այս փուլում մարդու ստեղծած արդյունքները դառնում են ինքնավար, իրենց սեփական կյանքով ապրող առարկաներ: Ի տարբերություն Հեգելի, որի համար, ինչպես տեսանք, օբյեկտիվացում նշանակում է օտարում, Մարքսը գտնում է, որ օբյեկտիվացումը սխալ է նույնացնել օտարման հետ, քանի որ այն անհրաժեշտ, սակայն դեռևս ոչ պաթոլոգիական դրսևորում է: Օտարումը սկսում է արտահայտվել միայն այն ժամանակ, երբ ինքնավարացված արդյունքը վերադառնում և իր հերթին ենթարկեցնում է մարդուն: Ուստի տնտեսական օտարում ասելով պետք է հասկանալ աշխատանքի արդյունքի գերիշխանությունը մարդու հանդեպ, որից բխում է նաև մարդու օտարումն աշխատանքային գործընթացից, այլ մարդկանցից և վերջին հաշվով՝ մարդկային էությունից: Սա նշանակում է, որ արդյունքը ոչ միայն բախվում է մարդուն՝ դառնալով օտար կամ թշնամական, այլև իշխում է մարդուն, ասել է թե՝ սուբյեկտը դառնում է օբյեկտ, իսկ օբյեկտը՝ սուբյեկտ: Այս երևույթը Մարքսը դիպուկ բնորոշում է այսպես. *«Սա մահացած աշխատանքի գերիշխումն է կենդանի աշխատանքի հանդեպ»* [Marx, Engels 1975, Vol. 34, 398]:

Այսպիսով, Մարքսն առանձնացնում է տնտեսական օտարման չորս դրսևորումներ, որոնք ներհատուկ են կապիտալիստական հասարակությանը:

I. Օտարում աշխատանքի արդյունքից

Տնտեսական օտարման վերլուծությունը Մարքսը սկսում է քաղաքական տնտեսության ելակետային դրույթներից մեկով, որի համաձայն՝ աշխատուժը ապրանք է, որն այլ ապրանքների նման կարող է գնվել և վաճառվել: Այս մոտեցմամբ վարձու աշխատողն ընկալվում է իբրև «իր», որն արտադրում է իրեր: Ավելին, մարդը ոչ միայն դառնում է ապրանք, այլև հանդես է գալիս իբրև պակաս կարևոր ապրանք իր իսկ արտադրած ապրանքների համեմատությամբ: *«Այն առարկան, որն արտադրվում է աշխատանքով, աշխատանքի արդյունքը հակադրվում է աշխատանքին՝ որպես օտար էակ, որպես ուժ, որը կախված չէ արտադրողից: Աշխատանքի արդյունքն աշխատանքն է՝ մարմնավորված որոշակի առարկայում, նրա մեջ իրեղենացված, դա հենց աշխատանքի օտարումն է»*,– գրում է նա [Маркс, Энгельс 1969, т. 42, 88]: Աշխատանքի արդյունքը, որը պատկանում է կապիտալիստին, այլևս մարդու ինքնահիրականացան և ստեղծագործականության արդյունք չէ: Իրերի արժեքի ավելացումը զուգահեռաբար ուղեկցվում է մարդու արժեզրկմամբ: Այս կապակցությամբ Մարքսը գրում է. *«Որքան շատ է աշխատողը ծախսում իրեն, այնքան ավելի ազդեցիկ է դառնում իրերի այն թշնամական աշխարհը, որը նա ստեղծել է»* [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 272]: Աշխատողն օտարված է այն օբյեկտից, որն արտադրում է, քանի որ այն տիրապետում և կառավարում է ուրիշը՝ կապիտալիստը: Այս պայմաններում աշխատողի օտարումը դրսևորվում է ոչ միայն նրանում, որ աշխատանքը դառնում է օբյեկտ կամ արտաքին լինելիություն, այլև նրանում, որ այն սկսում է գոյություն ունենալ մարդուց դուրս, նրանից անկախ և զբաղեցնում է թշնամական դիրք մարդու հանդեպ՝ բախվելով նրան որպես «ինքնավար իշխանություն» [Marx 1992, 327]: Այստեղից Մարքսը դուրս է բերում կապիտալիզմի առանցքային օրինաչափությունը. որքան ավելի շատ է աշխատում մարդը, այնքան ավելի աղքատ են դառնում նա և իր ներքնաշխարհը, քանի որ մարդու արժեզրկումը ուղիղ համեմատական է իրերի արժեքի ավելացմանը:

II. Օտարում աշխատանքից

Օտարումն աշխատանքի արդյունքից իր հերթին հանգեցնում է աշխատանքային գործընթացից մարդու օտարմանը: Կտրվելով արտահայտչական և զգայական կողմերից՝ աշխատանքը դառնում է բացառապես գործիքային գործողություն, այսինքն՝ դադարում է լինել ազատ: Մարդը զրկվում է ոչ միայն աշխատանքի արդյունքը տիրապետելու, այլև արտադրության գործընթացը վերահսկելու հնարավորությունից, ինչը հանգեցնում է նրան, որ աշխատանքն այլևս չի պատկանում մարդուն: Ավելին, աշխատանքային գործընթացը ոչ միայն դուրս է մարդու վերահսկողությունից, այլև գտնվում է այն ուժերի վերահսկողության ներքո,

որոնք թշնամական դիրքում են իր հանդեպ: Մի կողմից, մարդն այլևս չունի ընտրություն, քանի որ առանց աշխատանքի նա չի կարող ապահովել իր գոյությունը, սակայն, մյուս կողմից, աշխատանքային գործընթացը չի դառնում սեփական պահանջմունքների բավարարման միջոց: Սա, իր հերթին, բերում է նրան, որ մարդը կարող է ազատ լինել միայն աշխատանքից դուրս, այսինքն՝ այն կենսական գործառույթների շրջանակներում, որոնք ընդհանուր են մարդու և կենդանու համար (ուտելը, խմելը, պատսպարվելը և այլն):

III. Օտարում այլ մարդկանցից

Մարդը օտարվում է այլ մարդկանցից այն աճող հակասությունների պատճառով, որոնք առաջանում են հասարակության դասակարգային կառուցվածքի տրամաբանությունից: Մենք օտարվում ենք այն մարդկանցից, որոնք շահագործում են մեր աշխատանքը, և վերահսկում այն իրերը, որոնք մենք արտադրում ենք: *«Եթե մարդը ընկալում է աշխատանքի արդյունքն իբրև օտար, օբյեկտիվացված, թշնամական, ապա նրա հարաբերություններն այդ օբյեկտները տիրապետող այլ մարդուն՝ տիրոջը, նույնպես օտարված են և թշնամական: Եթե նա վերաբերվում է սեփական գործունեությանը որպես անազատության, ապա նա ընկալում է իր աշխատանքն իբրև այլ մարդու կողմից սահմանված արտաքին կանոնների, ճնշման և պարտադրանքի տակ գտնվող ծառայություն»* [Ollman 1976, 331]: Կապիտալիստական համակարգում մարդը կապված է ուրիշների հետ բացառապես արտադրված ապրանքների վաճառքի և գնման մեխանիզմով: Սա նշանակում է, որ մարդիկ կապվում են միմյանց ոչ որպես անհատներ, այլ որպես արտադրական տարբեր հարաբերությունների ներկայացուցիչներ կամ անձնավորված կապիտալ: Մասնավորապես Մարքսը գտնում է, որ ապրանքների զանգվածային արտադրությունը անդադար ձևավորում է նոր պահանջմունքներ և շահագործում մարդուն շահույթի համար, այլ ոչ զարգացնում մարդու ներուժը և արժեքը: *«Մենք տեսնում ենք այլ մարդկանց շահույթի և կորստի պրիզմայով: Մեր հնարավորությունները և պահանջմունքները վերածվում են գումար աշխատելու միջոցների, հետևաբար մենք ընկալում ենք այլ մարդկանց որպես մրցակիցներ, ստորադասներ կամ գերականեր»* [Caudwell 1977, 49]: Ասվածից բխում է, որ օտարվելով իր աշխատանքի արդյունքներից և աշխատանքային գործընթացից՝ մարդը օտարվում է նաև այլ մարդկանցից: Այստեղ կարևոր է նշել, որ մարդը, ըստ Մարքսի, օտարվում է ոչ միայն կապիտալիստից, այլև իր նման այլ աշխատողներից, ինչը հանգեցնում է նրան, որ աշխատանքը սկսում է կորցնել իր զգայական և հաղորդակցական չափումները:

IV. Օտարում մարդկային էությունից

Օտարումը մարդկային էությունից տնտեսական օտարման չորրորդ դիտանկյունն է: Ըստ Մարքսի՝ մարդու օտարումն աշխատանքի օբյեկտներից, աշխատանքից և այլ մարդկանցից զրկում է մարդուն իր մարդկային կերպարից: Մար-

դուն կենդանուց տարբերող կենսագործունեության հիմնական ձևն աշխատանքն է, սակայն այն ևս ձեռք է բերում հակամարդկային բնույթ՝ նպաստելով մարդու օտարմանը արտադրական գործընթացից, հետևաբար նաև մարդկային էությունից: Նա, մարդկային էություն ասելով, հասկանում է մարդու ունակությունը՝ գիտակցորեն ձևավորելու և փոխելու իրեն շրջապատող աշխարհը: Սակայն կապիտալիզմի պայմաններում, երբ մարդու աշխատանքը դառնում է անազատ և պարտադրված, այն դադարում է հանդես գալ իբրև մարդու ներքին էության արտահայտում: Աշխարհի արարման ունակությունն այս պայմաններում վերափոխվում է շահույթի հետապնդման առաջնահերթության, որի արդյունքում մարդը ոչ միայն օտարվում է իր իրական էությունից, այլև չի կարողանում այլևս վերահսկել սեփական գործողությունները և կանխատեսել դրանց հետևանքները:

Տնտեսական օտարման նշված դրսևորումները համապատասխանում են կապիտալիստական հասարակության այն համակարգերին, որոնք մարքսյան քննադատության հիմնական ուղղություններն են: Խոսքը կապիտալիստական տնտեսության հիմնասյուների՝ մասնավոր սեփականության, աշխատանքի բաժանման և շուկայական տնտեսության մասին է:

Օտարումն աշխատանքի արդյունքից կապվում է մասնավոր սեփականության հետ, քանի որ աշխատանքի արդյունքը պատկանում է ոչ թե մարդուն, այլ արտադրության միջոցների սեփականատիրոջը: Տնտեսական օտարման երկրորդ ձևը բխում է աշխատանքի հասարակական բաժանման՝ մասնավոր սեփականության հիմքով ձևավորված կապիտալիստական համակարգից, որը հանդես է գալիս իբրև սոցիալական անհավասարության հիմք՝ հստակ տարբերակումներ դնելով վարձու աշխատողների և աշխատանքի արդյունքները տիրապետողների միջև, ինչն անխուսափելիորեն հանգեցնում է մարդու օտարմանը աշխատան-

քային գործընթացից, որն արդեն վարձու աշխատողի վերահսկողությունից դուրս է: Ինչ վերաբերում է շուկայական տնտեսության գործոնին, ապա Մարքսը նշում է, որ կապիտալիստական հասարակությունը սկսվում է ապրանքների լայնածավալ կուտակումներից: Մարդն աշխատում է ոչ թե արդյունքը սպառելու, այլ վաճառելու համար, նա արտադրում է ոչ թե իր, այլ անդեմ շուկայի համար, ինչը հանգեցնում է հասարակական հարաբերությունների իրայնացմանը: Կարևոր է նշել, որ շուկայական տնտեսությունը ոչ միայն հանգեցնում է վարձու աշխատողների, այլ նաև ձեռնարկատերերի օտարմանը, քանի որ իրենց պատկանող ապրանքները ոչ թե բավարարում են մարդկանց իրական պահանջմունքները, այլ արտահանվում են շուկա՝ օգուտներ քաղելու նպատակով: Ձեռնարկատերը կախվածության մեջ է հայտնվում անկանխատեսելի և մրցակցային շուկայից. շահագործելով վարձու աշխատողներին՝ նա ևս օտարվում է անդեմ մեխանիզմի օգտին: Սա է պատճառը, որ տնտեսական օտարման երրորդ դրսևորումը՝ օտարումը, այլ մարդկանցից կապվում է հենց շուկայական տնտեսության հետ: Տնտեսական օտարման հիմքում ընկած այս երեք հիմնապայուների (մասնավոր տնտեսություն, աշխատանքի բաժանում և շուկա) հանրագումարային արդյունքն է դառնում սոցիալական ամբողջի գերիշխանությունը մարդու հանդեպ: Սա հանգեցնում է նրան, որ մարդն օտարվում է ոչ միայն աշխատանքի արդյունքներից, գործընթացից և սոցիալական կապերից, այլև, վերջին հաշվով, օտարվում է իր սեփական «Ես»-ից: Այսպիսով, տնտեսական օտարումը խաթարում է դիալեկտիկ կապը հասարակության և անհատի միջև: Հասարակությունը հանդես է գալիս իբրև ինստիտուտների և սոցիալական դիրքերի համակարգ, որն ամբողջովին կառուցվածքայնացնում է գործող անհատների և խմբերի գործողությունները, ասել է թե՝ պարտադրվում է որպես արտաքին, խորթ և զսպող ուժ կամ արտաքին սահմանափակումների ամբողջություն, որը մարդն այլևս ունակ չէ փոխելու գիտակցության և կամքի միջոցով: Մարքսը ձգտում է վերականգնել այդ դիալեկտիկան անհատի և հասարակության միջև՝ բացահայտելով այն կառուցվածքային խոչընդոտները, որոնք սահմանափակում են գործողությունը և վերածում մարդուն սոցիալական կառուցվածքի գործակալի՝ խաթարելով օտարված հասարակության գիտակցված վերափոխումը: Այս խնդիրը Մարքսը լուծում է կապիտալիզմի կառուցվածքների քննադատության և ներքին հակասությունների վերհանման ճանապարհով, որն ամփոփում է շահագործման տեսության և ապրանքային ֆետիշիզմի տեսության շրջանակներում:

Մարքսը դիտարկում է կապիտալիզմը մի կողմից իբրև ապրանքների արտադրության, մյուս կողմից՝ ապրանքների շրջանառության համակարգ: Կապիտալի վերլուծության կենտրոնական տարրերն են դառնում շահագործումը և փոխանակումը, որոնք ներքուստ փոխկապակցված են և համապատասխանաբար

ներկառուցված են ապրանքների արտադրության և շրջանառության ոլորտներին: Ուստի կապիտալիզմը մարքսյան մեկնաբանություններում ներկայանում է որպես ապրանքների փոխանակման համակարգ, որը հիմնված է աշխատուժի շահագործման վրա: Աշխատողի շահագործման միջոցով փողը վերարտադրվում է իբրև կապիտալ, որն իրացվում է վաճառքի միջոցով: Միևնույն ժամանակ փողի վերածումը կապիտալի ենթադրում է ոչ միայն վարձու աշխատողների շահագործում, այլև հավելյալ արժեքի իրացում, որը հնարավոր է աշխատողների կողմից արտադրված զանգվածային սպառման ապրանքները շուկայում կանխիկ գումարի վերածելու կամ կապիտալի փոխակերպելու դեպքում: Հետևաբար փողը՝ որպես փող, փողը՝ որպես կապիտալ, միմյանցից տարբերվում են միայն շրջանառության տարբեր ձևով: Առաջին դեպքում ապրանքային շրջանառության անմիջական բանաձևն է՝ Ա—Փ—Ա՝ ապրանքի փոխակերպումը փողի և փողի վերափոխակերպումն ապրանքի, այսինքն՝ վաճառք հանուն գնման: Սակայն, եթե արտադրության ոլորտում առկա շահագործման արդյունքներն իրացվում են շրջանառության ոլորտում, ապա կապիտալի բանաձևն է դառնում Փ—Ա—Փ-ն՝ փողի փոխակերպում ապրանքի և ապրանքի վերափոխակերպում փողի, այսինքն՝ գնում հանուն վաճառքի, որը արդյունքում փողը վերարտադրվում է իբրև կապիտալ: Առաջին փուլում (Փ—Ա) կապիտալիստը գնում է աշխատուժը շուկայում որպես ապրանք: Երկրորդ փուլում (Ա-Փ) կապիտալիստը վաճառում է աշխատողների արտադրած բազմաթիվ ապրանքներ, որոնց մի մասը կազմում է վարձու աշխատանքի ժամանակի նյութականացումը, իսկ մյուս մասը՝ շահագործման արդյունք հանդիսացող հավելյալ աշխատանքային ժամանակի նյութականացումը (հավելյալ արժեքի կանխիկացումը)՝ փոխակերպելով ապրանքը փողի: Երկու փուլերը միասին կազմում են մի միասնական շարժում, որում փողը փոխանակվում է ապրանքի հետ, և հետո այդ նույն ապրանքը դարձյալ փոխանակվում է փողի հետ: Կապիտալի վերարտադրության այս մեխանիզմի օգնությամբ Մարքսը դուրս է բերում ներքին կապը շրջանառության ոլորտում տեղի ունեցող կապիտալացման և արտադրության ոլորտում տեղի ունեցող շահագործման միջև:

Այսպիսով, Մարքսը ձևակերպում է կապիտալիզմի վերլուծության հիմքում ընկած դրույթը. կապիտալիստական հասարակության պայմաններում արտադրական հարաբերությունները փոխհակասական են, այսինքն՝ կապիտալը և վերջինիս անձնավորումը՝ կապիտալիստը, հակադրվում են աշխատանքին և վերջինիս անձնավորումը հանդիսացող վարձու աշխատողին: Միևնույն ժամանակ նրանք ոչ միայն հակասում են միմյանց, այլև պայմանավորում են մեկը մյուսի գոյությունը, քանի որ *«կապիտալը ենթադրում է վարձու աշխատանք, իսկ վարձու աշխատանքը ենթադրում է կապիտալ»* [Marx, Engels 1975, Vol. 9, 214]: Ստացվում է, որ սկզբունքորեն չի կարող լինել կապիտալացում առանց շահագործման և շահագործում՝ առանց օտարման, քանի որ փողի կապիտալացումը տեղի է ունենում բացառապես աշխատուժի շահագործման արդյունքում:

Ըստ Մարքսի՝ կապիտալիզմի խորքային հիմնախնդիրը կարելի էր ձևակերպել այսպես. որտեղի՞ց է գոյանում շահույթը: Ինչպե՞ս է հնարավոր այն կարգը, որի հիմնական շարժիչ ուժը շահույթի ձգտումն է, և որի դեպքում արտադրողները և իրացնողները տնտեսապես անհրաժեշտ են միմյանց: Այս հարցի պատասխանը Մարքսը գտնում է հավելյալ արժեքի տեսության մեջ, որը դուրս է բերում ապրանքի արժեքի և աշխատավարձի գոյացման տրամաբանությունից: Արժեքի տեսությունը, աշխատավարձի տեսությունը և հավելյալ արժեքի տեսությունը փաստարկման այն երեք ուղղություններն են, որոնք ամբողջության մեջ կազմում են Մարքսի շահագործման տեսության կորիզը:

Դրույթ 1. Ցանկացած ապրանքի արժեք համաչափ է դրանում ներդրված միջին հասարակական աշխատանքին: Կարևոր է նշել, որ Մարքսն ամենևին չի պնդում, որ ցանկացած փոխանակման դեպքում ճշգրտորեն պահպանվում է արժեքի օրենքը, քանի որ ապրանքի գինը կարող է բարձրանալ կամ նվազել արժեքի նկատմամբ՝ կախված պահանջարկից և առաջարկից: Ապրանքներն ունեն արժեք միայն այնքանով, որքանով կա դրանց պահանջարկը: Այլ կերպ ասած, եթե ապրանքում մարմնավորում է աշխատանքը, բայց այն չունի գնողունակություն, այն կորցնում է իր արժեքը: Հետևաբար արժեքի և աշխատանքի քանակի միջև համապատասխանությունը ենթադրում է տվյալ ապրանքի նորմալ պահանջարկ: Այս դեպքում որոշակի համապատասխանություն է առաջանում այդ ապրանքի գնի մեջ արտահայտված արժեքի և այդ ապրանքի մեջ ամրագրված միջին հասարակական աշխատանքի քանակի միջև: Ինչո՞ւ է այդպես տեղի ունենում: Մարքսի հիմնական փաստարկն այն, որ ապրանքի մեջ հայտնաբերվող միակ չափվող տարրը դրանում ներդրված աշխատանքի քանակն է: Դիտարկելով ապրանքը որպես սպառողական արժեք՝ մենք առանձնացնում ենք իր զուտ որակական բնութագիրը, այնինչ անհրաժեշտ է հիմնվել քանակական բնութագրի վրա: Իսկ դրա միակ չափելի տարրը աշխատանքի քանակն է, որը ներկառուցված է յուրաքանչյուր ապրանքին: Մյուս կողմից Մարքսն ընդունում է նաև, որ հստակ չափումը խնդրահարույց է՝ պայմանավորված հասարակական աշխատանքի անհավասարությամբ: Սև աշխատողի և որակավորված աշխատողի աշխատանքի արժեքները տարբեր են: Հետևաբար հաշվի առնելով աշխատանքի որակական տարբերությունները՝ Մարքսն առաջարկում է հանգեցնել վերջիններս մեկ ցուցանիշի՝ միջին հասարակական աշխատանքի:

Դրույթ 2. Աշխատանքի արժեքը չափվում է ինչպես ցանկացած ապրանքի արժեքը: Աշխատավարձը, որը վարձու աշխատողը ստանում է կապիտալիստից վաճառվող աշխատուժի դիմաց, հավասար է հասարակական աշխատանքի այն քանակին, որն անհրաժեշտ է աշխատատողի և նրա ընտանիքի կյանքի համար անհրաժեշտ ապրանքների արտադրության համար: Մարդու աշխատանքը վճարվում է ըստ իր արժեքի՝ համաձայն արժեքի ընդհանուր օրենքի, որը վերաբերում է բոլոր ապրանքներին: Աշխատողը շուկա է գալիս իր աշխատուժը վաճառելու նպատակով, և այն պետք է վճարվի ըստ արժեքի: Սակայն այդ արժեքը չի կարող չափվել ըստ աշխատանքի քանակի:

Դրույթ 3. Ժամանակը, որն անհրաժեշտ է աշխատողին աշխատավարձին հավասար չափով արժեքի արտադրության համար, ավելի քիչ է փաստացի աշխատաժամերի ընդհանուր տևողությունից: Օրինակ՝ աշխատողը 5 ժամվա ընթացքում արտադրում է արժեք, որը հավասար է իր աշխատավարձում ամփոփված արժեքին, սակայն նա աշխատում է ոչ թե 5, այլ 10 ժամ: Ուստի իր աշխատաժամանակի կեսը նա աշխատում է իր օգտին, իսկ մյուս կեսը՝ ձեռնարկատիրոջ: Հավելյալ արժեքը անհրաժեշտ աշխատանքային ժամանակից դուրս (հավելյալ ժամանակում) արտադրված արժեքն է: Այսպիսով, շահագործման նորմը որոշվում է հավելյալ արժեքի և աշխատուժի վճարման արժեքի հարաբերակցությամբ:

Մարքսն առանձնացնում է վարձու աշխատողների կամ շահագործման նորմի հաշվին հավելյալ արժեքի բարձրացման երկու տարբերակներ՝

– աշխատանքի տևողության ավելացում,

– անհրաժեշտ աշխատանքի տևողության առավելագույն կրճատում:

Անհրաժեշտ աշխատանքի տևողության կրճատման միջոցներից մեկը աշխատանքի արտադրողականության բարձրացումն է, այսինքն՝ ավելի կարճ ժամանակահատվածում վարձու աշխատանքի արժեքին հավասար արժեքի արտադրությունը: Այսպիսով, հայտնաբերվում է մի մեխանիզմ, որը բացատրում է կապիտալիստական տնտեսության ձգտումը աշխատանքի արտադրողականության շարունակական բարձրացմանը: Աշխատանքի արտադրողականության աճը հանգեցնում է անհրաժեշտ աշխատանքի տևողության նվազեցմանը, իսկ նոմինալ աշխատավարձի մակարդակի պահպանման դեպքում՝ հավելյալ արժեքի նորմի բարձրացմանը: Այս մեխանիզմի օգնությամբ Մարքսը բացատրում է, թե ինչպես է գոյանում շահույթը, և թե ինչպես կարող է տնտեսական համակարգը, որում ամեն ինչ փոխանակվում է ըստ արժեքի, միաժամանակ արտադրել հավելյալ արժեք, այսինքն՝ ձեռնարկատերերին պատկանող շահույթ: Կա մի ապրանք, որն ունի նման առանձնահատկություն՝ մարդու աշխատանքը: Այն ապրանքն է, որը, ըստ արժեքի վճարվելով, արտադրում է իր արժեքը գերազանցող հավելյալ արժեք: Այսպիսով, տնտեսական հարաբերությունները կապիտալիստների և վարձու աշխատողների միջև հիմնված են շահագործման տրամաբանության վրա [Арон 1993, 164-167]:

Այսպիսով, կապիտալիստական արտադրությունը ենթադրում է ոչ միայն շահագործում, այլև մարդկանց և իրերի, օբյեկտի և սուբյեկտի շրջում. իրերն անձնավորվում են, իսկ հասարակական հարաբերություններն իրայնացվում են: Այս շրջման երևույթը Մարքսն անվանում է ապրանքային ֆետիշիզմ, որը բնութագրում է երկու առանցքային հատկությունների առանձնացման օգնությամբ.

– ապրանքային ֆետիշիզմը մարդկանց միջև արտադրական հարաբերությունների նյութականացումն է, որը հանգեցնում է նրան, որ սոցիալական հարաբերությունները կախվածության մեջ են հայտնվում իրային հարաբերություններից,
– մարդիկ սկսում են իրերին (արտադրության արդյունքներին) օժտել այնպիսի հատկություններով, որոնք վերջիններիս բնորոշ չեն: Ապրանքներին վերագրվում են գերբնական հատկություններ, ինչի արդյունքում արտադրական հարաբերություններն իրայնացվում են: Այլ կերպ ասած՝ ապրանք արտադրողների սոցիալական կապերը միջնորդավորվում են ապրանքների շուկայական փոխանակման միջոցով և առերևույթ արտահայտվում են որպես իրային հարաբերություններ:

Մարքսը գտնում է, որ ապրանքային ֆետիշիզմն իր ամենաբարձր զարգացմանն է հասնում կապիտալի ֆետիշացման կետում, որում կապիտալին վերագրվում է ինքնաճման բնական հատկություն, որը հավելյալ արժեքի ստեղծման արդյունք է, քանի որ ամեն մի կապիտալ կապիտալացված հավելյալ արժեք է:

Հաշվի առնելով տնտեսական օտարման հիմքում ընկած շահագործման և ապրանքային ֆետիշիզմի դրսևորումները՝ Մարքսը կապիտալիստական հասարակության մեջ մարդկանց միմյանց կապող գործոններ է համարում ապրանքաշրջանառությունը և փողը, իսկ հասարակությունը սինթեզող միակ ուժը՝ փոխանակումը: Կապիտալը չի արտադրում և վերարտադրում զուտ կապիտալ: Այն արտադրում և վերարտադրում է վարձու աշխատողի աղքատությունը, ինչպես նաև սեփական վերարտադրության ընդարձակման պայմանները: Մարքսը վստահ է, որ տնտեսական օտարման վերացումը կարող է հանգեցնել օտարման այլ դրսևորումների աստիճանական չեզոքացմանը: «Որքան շատ և արդյունավետ աշխատես, այնքան ավելի քիչ կուտես» օրինաչափությունը Մարքսի մեկնաբանություններում հանդես է գալիս որպես կապիտալիզմի առանցքային և արատավոր դրսևորում, ինչն էլ ավելի աղետալի է դառնում՝ հաշվի առնելով կապիտալիզմին բնորոշ անընդհատ ընդարձակման և տարածման միտումները:

1.4 Կրոնական օտարում. անհավասարության լեգիտիմացում և հարմարվողականություն

Չնայած նրան, որ կրոնի վերաբերյալ Մարքսի հայացքները լուրջ ազդեցություն ունեցան կրոնի սոցիոլոգիայի ձևավորման գործում, այն այդպես էլ չդարձավ մարքսյան գիտական ուսումնասիրման առանձին առարկա: 1842 թ. տպագրվեց Ֆոյերբախի «Քրիստոնեության էությունը» գիրքը, որում կրոնը մեկնաբանվում էր որպես զուտ սոցիալական երևույթ, որը «սխալմամբ վերագրվում է աստվածային ուժերին»: Ֆոյերբախի փաստարկման տրամաբանությունը հետևյալն է. մարդիկ չեն կարող գիտակցել սեփական պատմությունը և ձգտում են բացատ-

րել սոցիալական արժեքները և նորմերը գերբնական, աստվածային գործոններով: Օրինակ՝ Աստծո կողմից Մովսեսին փոխանցված տասը պատվիրանները Ֆոյերբախը համարում է բարոյական արգելքներ, խորհրդանշող առասպել, որը կարգավորում է հուդաիզմի և քրիստոնեության հետևորդների կենսակերպը: *«Քանի դեռ մենք չենք հասկանում մեր իսկ կողմից ստեղծված կրոնական նշանների էությունը, մենք դատապարտված ենք լինելու պատմության այն ուժերի գերին, որոնք մեր իշխանությանը չեն ենթարկվում»*,– գրում է նա [Гидденс 1999, 327]: Այսպիսով, Ֆոյերբախն օգտագործում է «օտարում» հասկացությունը մարդու կողմից արարված արժեքների և գաղափարների՝ որպես մարդուց օտարված կրոնական ուժերի գործունեության արդյունքներ ներկայացնելու համար: Նա սահմանում է կրոնն իբրև մարդկային էության օտարում և գտնում է, որ Աստվածն անդեմ ուժ է, մարդկային էության պարզունակ պրոեկտում, որն իրականացվում է հենց մարդկանց կողմից: Այլ կերպ ասած՝ մարդիկ տեղակայում են Աստծուն այդ գաղափարներից վեր, ինչի արդյունքում սկսում են հեռանալ նրանից և իդեալականացնել նրան: Նա «կատարյալ է», «ամենակարող» և «սուրբ», այնինչ մենք «անկատար ենք», «անօգնական» և «մեղսավոր» [Фейербах 1995, т. 2]: Ֆոյերբախը փաստարկում է, որ կրոնին պետք է փոխարինելու գա մատերիալիստական փիլիսոփայությունը, որը կարող է օժտել մարդուն (այլ ոչ Աստծուն) գերագույն արժեքի և «ինքնանպատակի» կարգավիճակով, ասել է թե՝ «աստվածացնի» իրական մարդկանց և ոչ վերացական գաղափարները:

Մարքսը համակարծիք է կրոնի՝ որպես մարդուն հատուկ ինքնաօտարման երևույթի Ֆոյերբախի մատերիալիստական ընկալմանը: Նրա դիրքորոշումն այս հարցում հստակ է. մենք չպետք է վախենանք այն աստվածներից, որոնց ինքներս ենք արարել, և պետք է դադարենք օժտել նրանց այն արժեքներով, որոնք ինքներս կարող ենք իրականացնել: Մարքսի համոզմամբ կրոնն ունի վառ արտահայտված գաղափարախոսական բաղադրիչ, քանի որ կրոնական հավատալիքները մի կողմից ծառայում են սոցիալական անհավասարության լեգիտիմացմանը, մյուս կողմից խոստանալով երջանկություն երկնային աշխարհում՝ շեղում են մարդու ուշադրությունն իրական սոցիալական խնդիրներից և անարդարությունից:

Կրոնին առնչվող իր հայացքները Մարքսը ներկայացնում է «Հեգելի իրավունքի փիլիսոփայության քննադատություն» աշխատությունում, որտեղ գրում է. *«Մարդը ինքն է ստեղծում կրոնը, սակայն կրոնը չի ստեղծում մարդուն»* [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 175]: Նա վստահ է, որ մարդն ինքն է ստեղծում իրենից դուրս գտնվող ուժերը, որոնք այնուհետև հրաժարվում է ճանաչել իբրև իրեն անմիջական առնչություն ունեցող: Սակայն ի տարբերություն Ֆոյերբախի՝ Մարքսը հավատում է, որ կրոնը չի կարող դիտարկվել իբրև օտարման պատճառ: Այն ընդա-

մենը օտարման դրսևորումներից մեկն է: Նա գտնում է, որ օտարման պատճառները խիստ աշխարհիկ են, քանի որ կեղծ է ոչ թե կրոնը, այլ աշխարհը: Կրոնն ընդամենը արտահայտում և հաստատում է մարդու օտարումը: *«Կրոնը շահագործվող անասունի շունչ է, անսիրտ աշխարհի սիրտը, այնպես ինչպես անհոգի պայմանների հոգին, այն ժողովրդի թմրանյութն է: Փիլիսոփայության՝ որպես պայքարության սպասավորի անհապաղ խնդիրն է դառնում նախ դիմակազերծել մարդկային ինքնաօտարման սուրբ ձևերը, որից հետո զբաղվել օտարման «անսուրբ» ձևերով»* [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 176]:

Ստացվում է, որ կրոնական օտարման հետևում Մարքսը տեսնում է մեկ այլ օտարում, որը չի նկատում Ֆոյերբախը՝ իրական մարդկային կյանքի օտարումը: Կրոնական օտարումը, որպես այդպիսին, տեղի է ունենում միայն մարդու ներաշխարհի և գիտակցության ոլորտներում, մինչդեռ տնտեսական օտարումը իրական կյանքի օտարումն է: Դա է պատճառը, որ Մարքսը օտարման բոլոր հնարավոր դրսևորումների հիմքում, այնուամենայնիվ, տեսնում է աշխատանքի օտարումը, որն *«արտահայտվում է նրանում, որ իմ գոյության միջոցները պատկանում են ուրիշին, որ իմ ցանկության առարկան ինձ հասանելի չէ»* [Marx, Engels 1975, Vol. 42, 137]: Այս տրամաբանությամբ աշխատողը ներդնում է առարկայի մեջ իր ողջ կյանքը, բայց այդ կյանքը պատկանում է արդեն ոչ թե իրեն, այլ առարկային: Լրիվ նույն տրամաբանությամբ Մարքսը բնորոշում է կրոնը: Որքան ավելի շատ է մարդը ներդնում Աստծո մեջ, այնքան ավելի պակաս է մնում իրեն: Հաճախ Մարքսին մեղադրում եմ կրոնը մերժելու մեջ, սակայն դա հեռու է իրականությունից, քանի որ նա, այնուամենայնիվ, ընկալում է կրոնն իբրև «անսիրտ աշխարհի սիրտը», որը հանգրվան է առօրեական իրականությունից պատսպարվելու համար: Միևնույն ժամանակ Մարքսը կանխատեսում է, որ կրոնի ավանդական ձևերը պետք է ժամանակի ընթացքում վերանան: Խնդիրը ոչ թե կրոնական արժեքների սխալականության մեջ է, այլ վերջիններիս հանդեպ մարդկանց վերաբերմունքի: Մասնավորապես Մարքսը հորդորում է մարդկանց դադարել վախենալ այն աստվածներից, որոնք իրենք իսկ արարել են, ինչպես նաև օժտել գերբնական ուժերին այն արժեքներով, որոնք հնարավոր է իրականացնել աշխարհիկ կյանքում: «Կրոնը ժողովրդի օպիումն է» հայտնի, թեավոր դարձած արտահայտությունն ընդգծում է կրոնի գաղափարախոսական բաղադրիչը, որի քննադատությունը Մարքսը զարգացնում է երկու հիմնական ուղղություններով:

I. Կրոնի գաղափարախոսականացումը հանգեցնում է աշխարհիկ կյանքի դժվարությունների փաստացի լեգիտիմացմանը՝ խոստանալով հատուցումներ երկնային կյանքում: Դրանով կրոնը դրդում է մարդուն պասիվ հարմարվողականության, այսինքն՝ շեղում է ուշադրությունը աշխարհիկ կյանքին հատուկ անհավասարության և անարդարության խնդիրներից:

II. Կրոնական հավատալիքները և արժեքները Մարքսը դիտարկում է իբրև իշխող դասակարգի շահերի արդարացման գործիքներ, որոնք լեգիտիմացնում են կարգավիճակային և ունեցվածքային տարբերությունները և վերջիններիս վերարտադրությունը հասարակության սոցիալական կառուցվածքում: Այս տրամաբանությամբ քրիստոնեական հնազանդության և բռնությանը չընդդիմակայելու հայտնի նորմերը նա դիտարկում է իբրև դասակարգային պայքարի զսպման մեխանիզմներ:

1.5 Քաղաքական օտարում. «հասարակությունից» դեպի «համայնք»

Մարքսն առաջին անգամ ներկայացնում է քաղաքական օտարման հայեցակարգը «Հեգելի պետության փիլիսոփայության քննադատության» շրջանակներում 1843 թվականին: Քաղաքական օտարման քննադատությունը նա զարգացնում է կրոնական օտարման փաստարկման տրամաբանությամբ: *«Պետությունը չի ստեղծում մարդուն, սահմանադրությունը ևս չի ստեղծում մարդուն, մարդիկ են ստեղծում թե՛ պետությունը և թե՛ սահմանադրությունը»,*– ասում է նա [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 901]:

Մարքսը խորը նմանություն է տեսնում կրոնի և բուրժուական պետության միջև: Այն ժամանակ, երբ անհավասարությունը և մասնավոր շահերի բախումը գերիշխող են քաղաքացիական հասարակության մեջ, պետության քաղաքացիները դիտարկվում են իբրև փոխադարձ կախվածության մեջ գտնվող «հավասարներ»: Երաշխավորելով ֆորմալ հավասարությունը անհատների միջև և վերաբերվելով մարդուն որպես սեփականության իրավունքներ ունեցող ռազմավարական դերակատարի՝ պետությունը երաշխավորում է քաղաքացիական հասարակու-

թյան գոյության պայմանները: Քաղաքացիական հասարակությունը *«բոլորը բոլորի դեմ անձնական շահերի բախման ռազմի դաշտ է»,*– եզրակացնում է Մարքսը [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 41]: Բայց երաշխավորելով ֆորմալ հավասարությունը՝ պետությունը ապահովում է նաև տնտեսական մրցակցության պայմաններ՝ դրանով իսկ հավերժացնելով նյութական անհավասարությունը մարդկանց միջև: Մարքսը պնդում է, որ մասնավոր ոլորտի (քաղաքացիական հասարակություն) և հանրային ոլորտի (պետություն) միջև ճեղքվածքը, որը բնորոշ է բուրժուական պետությանը, շարունակում է աճել անգամ անհատների միջև՝ որպես ճեղքվածք քաղաքացու և բուրժուայի միջև: *«Հաղթահարել պառակտումը հանրային և մասնավոր ոլորտների միջև նշանակում է տարանջատել պարգևամավորներին ընտրողներից»,*– գրում է նա [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 123]: Այս դիտանկյունից Մարքսի համար իդեալական մոդել է դառնում ուղիղ, ծայրահեղական տիպի ժողովրդավարությունը «Փարիզյան կոմունայի» օրինակով, որը թույլ տվեց քաղաքացիներին կառավարել ինքնուրույն՝ առանց բյուրոկրատական ապարատի միջնորդության և կենտրոնացված իշխանության իրացման: Սրանով նա հավասարության նշան է դնում «պետության վերացում» և «բյուրոկրատիայի վերացում» հասկացությունների միջև: Մարքսը, ծայրահեղական ժողովրդավարացում ասելով, նկատի ունի ժողովրդի բացարձակ ինքնավարությունը, որի արդյունքում հասարակությունը հանգեցվում է համայնքի և դառնում միասնական: Հաշվի առնելով այս դիրքորոշումը՝ կարելի է ասել, որ Մարքսն ունի հոբսյան հարցի իր պատասխանը. մարդկային էմանսիպացումը կարող է հաղթահարել «իմ շահ» - «մեր շահ» բևեռների հակադրությունը և մեկընդմիշտ վերացնել քաղաքական օտարումը, որը դրսևորվում է քաղաքացու և բուրժուայի, համայնքի և պետության միջև:

Փարիզյան Կոմունա (ֆր. Commune de Paris) – Ինքնակառավարման սկզբունքներով գործող Փարիզի հեղափոխական կառավարություն, որը ձևավորվեց Ֆրանկո-պրուսական պատերազմի ավարտին հաստատված 1871 թ. զինադադարից հետո: Փարիզում սկսված հասարակական բողոքներն ավարտվեցին հեղափոխությամբ և ինքնակառավարման ձևաչափի հաստատմամբ, որը տևեց 72 օր:

Հանրային և մասնավոր ոլորտների հարաբերակցության խնդրի վերլուծության շրջանակներում Մարքսն առաջարկում է տարբերակել *«քաղաքական էմանսիպացում» և «մարդկային էմանսիպացում»* հասկացությունները: Նա քաղաքական էմանսիպացումը դիտարկում է ֆրանսիական հեղափոխության օրինակով և հասկանում իբրև քաղաքացիական հասարակության առանձնացում պետությունից, որի արդյունքը դարձավ բուրժուայի, բայց ոչ՝ մարդու ազատագրումը: Այն համայնքը, որը ձևավորվեց հեղափոխության արդյունքում, հեղինա-

կը բնորոշում է իբրև մեկուսացված, եսասեր անհատների, ռազմավարական դերակատարների ամբողջություն, որոնք ազատություն ստացան՝ հետապնդելու իրենց սեփական անձնային շահերը, առանց մտածելու ընդհանուրի շահի մասին: Մարքսի համոզմամբ քաղաքական էմանսիպացումը հանգեցնում է մարդուն՝

– քաղաքացիական հասարակության անդամի, այն է՝ եսասեր, անկախ անձի,
– իրավական անձի, այն է՝ ֆորմալ միջնորդավորման մեխանիզմների ամբողջության:

«Հոբսյան հիմնահարց» ասելով պետք է հասկանալ սոցիալական կարգի հնարավորության խնդիրը, որը դրվում է սոցիոլոգիական տեսաբանման հիմքում (Թ. Պարսոնսի ջանքերով), սակայն ձևակերպվել է սոցիոլոգիական գիտության հայտնվելուց շատ ավելի վաղ: Այս խնդիրն առաջինը բարձրաձայնում է Թ. Հոբսը «Լևիաֆան կամ եկեղեցական և քաղաքացիական պետության մատերիան, ձևը և իշխանությունը» աշխատությունում: Հոբսի տրամաբանությունը հետևյալն է. եթե մարդկանց թողնել «այնպես, ինչպես նրանք կան», այսինքն՝ իրենց բնական վիճակում, դա անխուսափելիորեն կհանգեցնի փոխադարձ թշնամության և քաոսի, որի դեպքում ամեն առանձին մարդու կյանքը կլինի «միայնակ, աղքատ, անհույս, բութ և կարճատև» [Гоббс 1991, 96]: Սա պայմանավորված է նրանով, որ բոլոր մարդիկ, մի կողմից, բնությունից օժտված են ֆիզիկական կամ մտավոր հավասար ունակություններով (և նույնիսկ եթե նրանց ունակությունները հավասար չեն, ապա այդ անհավասարությունն այնքան ակնառու չէ, որպեսզի երաշխավորի մեկի առավելությունը մյուսի հանդեպ), իսկ մյուս կողմից՝ մարդկանց նպատակների իրականացման համար անհրաժեշտ ռեսուրսները սուղ են: Արդյունքում առաջանում է բնականոն մրցակցություն, որը վերածվում է բոլորի պատերազմի բոլորի դեմ. մարդիկ ձգտում են ամբողջությամբ ենթարկեցնել ուրիշներին՝ համընդհանուր մրցակցային պայքարում վտանգի հնարավոր աղբյուրները և սպառնալիքները չեզոքացնելու նպատակով: Բացի դրանից՝ մարդիկ գործում են արարքներ, որոնք թելադրված են ոչ միայն ձեռքբերողականության և անվտանգության ապահովման ձգտումներով, այլև պարզապես փառքի ծարավով: Այս երեք ձգտումները՝ օգուտի, անվտանգության և փառքի, հանգեցնում են համընդհանուր պատերազմի: Սա մարդու բնական վիճակն է՝ հաշվի առնելով «մարդը մարդուն գայլ» («homo homini lupus est») պարզ ճշմարտությունը, որը հոբսյան ելակետային ենթադրությունն է: Ակնհայտ է, որ մարդ տեսակին բնորոշ բնական հատկությունների ազատագրման պայմաններում հասարակությունը չի կարող առաջանալ: Այն գոյություն ունի միայն այնտեղ, որտեղ մարդու բնական վիճակը փոխվում է քաղաքացիականի, այսինքն՝ այնտեղ, որտեղ հայտնվում է ընդհանուր իշխանություն և մարդկանց հարկադրում է խաղաղություն: Ստացվում է, որ ուրիշներին իշխելու կամ ոչնչացնելու բնական ձգտումները նվազեցնելու ճանապարհը միակն է՝ հարկադրաբար կանգնեցնել մարդուն համագործակցելու անհրաժեշտության առաջ: Ըստ Հոբսի՝ «գերագույն ղեկավարի» իշխանությունը, որը պետք է հաստատվի մարդկանց միջև կնքված հասարակական պայմանագրի արդյունքում կստիպի մարդուն զսպել իր բնական ձգտումները և հնարավորություն կստեղծի սոցիալական կարգի հաստատման համար:

Այն ազատությունը, որը ձևավորվեց Ֆրանսիական հեղափոխության արդյունքում, Մարքսի բնորոշմամբ ֆորմալ ազատություն է, որը պետք է հասկանալ իբրև շահագործելու ազատություն: Սա է պատճառը, որ նա հստակ տարբերակում է դնում իրական և ֆորմալ ազատության միջև: *«Հավասարությունը, որը ձևավորվեց ֆորմալ ազատություն էր, վերացական մարդկանց հավասարություն, իսկ մարդու իրավունքները ոչ այլ ինչ էին, քան եսասեր մարդկանց իրավունքներ, որոնք բաժանվեցին իրենց կողքին գտնվող այլ մարդկանցից և համայնքից»*,– գրում է նա [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 164]: Ի տարբերություն քաղաքական էմանսիպացման՝ մարդկային էմանսիպացումը կարող է հեղափոխել հասարակությունը՝ ազատելով մարդուն, այլ ո՛չ բուրժուաներին և վերացնել պառակտումը մասնավոր և հանրային ոլորտների միջև մասնավոր և ընդհանուր շահերի համադրման ճանապարհով:

Ակնհայտ է, որ Մարքսի ողջ համակրանքը մարդկային էմանսիպացման կողմում է, որը դիտվում է իբրև քաղաքական օտարման հաղթահարման հնարավորություն և սոցիալական զարգացման նախընտրելի սցենար: Լուծումը, որը տեսնում է Մարքսը, շատ հետաքրքիր է. *«Միայն այն ժամանակ, երբ իրական մարդը վերացնի իր մեջ վերացական քաղաքացուն և դառնա մարդ՝ իր առօրեականությամբ, ուրույն աշխատանքով, յուրահատուկ իրավիճակով, միայն երբ մարդը գիտակցի և կազմակերպի իր սեփական կարողություններն իբրև սոցիալական ուժ և քաղաքական իշխանության ձևավորման ճանապարհին դադարի տարանջատել իշխանությունն իրենից, մարդկային էմանսիպացումը կհամարվի*

ավարտված» [Marx, Engels 1975, Vol. 3, 168]: Սա պայմանավորված է այն ենթադրությամբ, որ սոցիալական ուժերը կարող են կորցնել լարվածություն առաջացնող բնույթը միայն այն ժամանակ, երբ մարդիկ կարողանան գիտակցաբար համակարգել իրենց գործողությունները համայնքային մոդելով և հրաժարվեն սեփական շահերի հետապնդման առաջնահերթությունից: Մարքսը միևնույն ժամանակ հասկանում է, որ սա բավականին բարդ գործընթաց է, քանի դեռ պետությունը գործառում է որպես մարդկանց միջև տեղակայված միջնորդ, որն արհեստականորեն կապում է մարդկանց՝ պարտադրելով ընդհանուր շահ:

2. Կապիտալիստական հասարակության ներքին հակասությունները

2.1 Հասարակության ընդհանուր տեսությունը. հասարակական ֆորմացիաներ

Մարքսի մտահղացման կենտրոնում կապիտալիստական համակարգի ներքին հակասությունների մեկնաբանությունն է, որը նա ծավալում է հասարակության ընդհանուր տեսության շրջանակներում [Аарон 1993, 152]: Հասարակության հայեցակարգման հիմքում Մարքսը դնում է «ֆորմացիա» հասկացությունը, որի օգնությամբ լուծում է երեք տեսական խնդիր, մասնավորապես՝

- դիտարկում է հասարակությունն իբրև ամբողջական, հիերարխիկ կազմակերպում ունեցող կազմավորում՝ զարգացնելով հասարակության համակարգային մեկնաբանման հիմքերը,
- բացատրում է կապիտալիստական հասարակության ներքին հակասությունները, ինչպես նաև պատմությանը հայտնի բոլոր հասարակությունների անտագոնիստական բնույթը,
- ձևակերպում է պատմության մատերիալիստական մեկնաբանման սկզբունքները:

Լ. Ալտյուսերի բնորոշմամբ «*1845 թ. Մարքսը հիմնեց նոր գիտություն՝ հասարակական ֆորմացիաների պատմության մասին գիտությունը»* [Altusser 1969, 2, 13]: Նշենք, որ «ֆորմացիա» եզրույթը սկզբնապես կիրառվել է երկրաբանության և կենսաբանության մեջ և գիտական շրջանառության մեջ դրվել XVIII դարի երկրորդ կեսին գերմանացի երկրաբան Ա. Վեռների կողմից: Չնայած նրան, որ երկրաբանության մեջ այս եզրույթը եղել և շարունակում է մնալ բազմիմաստ, իր առավել ընդհանուր իմաստով այն նշանակում է հորիզոնական և տարածական հարթություններում երկրաբանական ապարների միմյանց հետ սերտորեն կապված համալիր, որը բնորոշվում է նաև որպես երկրաբանական համակարգ: «Ֆորմացիա» եզրույթի ընտրությունը Մարքսի կողմից պատահական չէ. այն արտա-

հայտում է սոցիալական համակարգերի սկզբունքային նմանությունը երկրաբանական համակարգերին: Մասնավորապես, «երկրաբանական համակարգ» և «հասարակական ֆորմացիա» հասկացությունների միջև համաբանության որոնումը թույլ է տալիս Մարքսին դուրս բերել հասարակական համակարգի այնպիսի հիմնարար հատկություններ, ինչպիսիք են՝ բազմաշերտ բնույթը, տարբեր մակարդակների փոխկապվածությունը, նախորդ դարաշրջաններից ժառանգած՝ «մնացորդային» շերտերի առկայությունը և համակարգը միավորող ընդհանուր հատկանիշների գոյությունը:

Կարևոր է նշել, որ «ֆորմացիա» և «հասարակական ֆորմացիա» հասկացությունները սխալ է դիտարկել իբրև հոմանիշներ: «Ֆորմացիա» եզրույթով Մարքսը բնորոշում է ոչ միայն հասարակությունը, այլև հասարակության առանձին ենթահամակարգերը, մասնավորապես տնտեսական և գաղափարախոսական՝ ներկայացնելով վերջիններս իբրև «տնտեսական հասարակական ֆորմացիա» և «գաղափարական ֆորմացիա»: Սոցիոլոգիական դիտանկյունից առավել նշանակալի է «հասարակական ֆորմացիա» հասկացությունը, որը թույլ է տալիս Մարքսին վերլուծել հասարակությունն իբրև ամբողջական համակարգ: Հասարակական ֆորմացիայի հիմքում ընկած է նյութական արտադրության ձևը, այսինքն՝ տնտեսական ենթահամակարգը կամ տնտեսական ֆորմացիան, որն ունի երկու կողմ՝ «արտադրողական ուժերը» և «արտադրական հարաբերությունները».

– արտադրողական ուժերը ներառում են հասարակության տրամադրության տակ գտնվող այն բոլոր ռեսուրսներն ու միջոցները, որոնք ապահովում են արտադրության գործընթացը՝ բնական և մարդկային ռեսուրսնե-

ը, արտադրական ակտիվները, գիտական զարգացման արդյունքները և այլն,

– արտադրական հարաբերությունները արտահայտվում են հիմնականում արտադրամիջոցների հանդեպ ունեցած սեփականության տարբեր ձևերում:

Արտադրության երկու կողմերն էլ գտնվում են համապատասխանության և փոխգործակցության հարաբերություններում: Արտադրաեղանակը հասարակական ֆորմացիայի ձևակազմավորող բաղադրիչն է, որը ոչ միայն պայմանավորում է մնացած այլ բաղադրիչները, այլև ստեղծում է հասարակական ֆորմացիայի որակական որոշակիությունը և տարբերակում մի ֆորմացիան մյուսից:

Բացի արտադրողական ուժերից և արտադրական հարաբերություններից, որոնք կազմում են հասարակության կառուցվածքի իրական հիմքը, ֆորմացիան ներառում է նաև այլ ենթահամակարգեր, որոնց ամբողջությունը Մարքսն անվանում է «վերնաշենք»: Հասարակության հիմքին (արտադրողական ուժերին և արտադրական հարաբերություններին) առավել մոտիկ են քաղաքական և իրավական ինստիտուտները, որոնց հաջորդում են սոցիալական կյանքի մնացյալ ոլորտները՝ բարոյականությունը, գիտությունը, կրոնը, արվեստը և այլն: Վերնաշենքը կազմող հարաբերություններն ու ինստիտուտներն առնչվում են հասարակական գիտակցության կամ գաղափարախոսության ոլորտին:

Մարքսը վստահ է, որ համակարգաստեղծ ուժով օժտված է միայն տնտեսությունը (մասամբ քաղաքականությունը), իսկ վերնաշենքը կազմող մնացյալ

ոլորտները չունեն սեփական պատմությունը և պայմանավորող ուժը: Միևնույն ժամանակ նա չի ժխտում նաև, որ այդ ոլորտներն ունեն հարաբերական ինքնավարություն և հետադարձ ազդեցություն: Բացի հիմքից և վերնաշենքից՝ հասարակական ֆորմացիան ներառում է սոցիալական դասակարգերի, խմբերի և շերտերի համապատասխան կառուցվածք, որը, ինչպես և վերնաշենքը, դիտարկվում է իբրև արտադրաեղանակի արտահայտում: Վերջապես, ֆորմացիայի մեջ են մտնում նաև այնպիսի բաղադրիչներ, ինչպիսիք են ընտանիքի ձևերը, կենսակերպը, առօրեականությունը և այլն, որոնցում անմիջականորեն ընթանում է մարդկանց իրական կյանքը:

Կարևոր է հասկանալ, որ ֆորմացիաները ոչ միայն տարբեր չափի և բարդության համակարգեր են, այլև հասարակության զարգացման «քայլեր» կամ համաշխարհային պատմության շրջաններ՝ պակաս առաջադեմից դեպի առավել առաջադեմ: Մարքսը բնորոշում է ֆորմացիան իբրև սոցիալական էվոլյուցիայի փուլ, որը բնութագրվում է հասարակության արտադրողական ուժերի զարգացման որոշակի աստիճանով և այդ աստիճանին համապատասխանող տնտեսական արտադրական հարաբերությունների պատմական տեսակով: Այսինքն՝ որոշել, թե որ ֆորմացիային է պատկանում այս կամ այն հասարակությունը, նշանակում է որոշել վերջինիս «տարիքը»: Ինչ վերաբերում է հասարակական ֆորմացիաների դասակարգման խնդրին, ապա այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ Մարքսը չի առաջարկում հստակ տիպաբանություն: Հեղինակն ընդհանուր գծերով նախանշում է պատմության զարգացման փուլերը՝ տարբերակման հիմքում դնելով հասարակության տնտեսական կառուցվածքի կամ արտադրաեղանակի գործոնը: Մասնավորապես նա խոսում է ասիական, անտիկ, ֆեոդալական և բուրժուական ֆորմացիաների մասին, որոնք պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու խմբի: Անտիկ, ֆեոդալական և բուրժուական արտադրաեղանակները արևմտյան պատմության զարգացման հաջորդական փուլերն են, որոնք տարբերվում են ըստ աշխատանքի գործընթացում մարդկանց միջև հարաբերությունների տիպի: Օրինակ՝ անտիկ արտադրաեղանակը բնութագրվում է ստրկատիրական, ֆեոդալականը՝ ճորտատիրական, իսկ բուրժուականը՝ վարձու աշխատանքի համակարգով: Վերջիններս մարդու շահագործման երեք տարբեր մոդելներ են: Ինչ վերաբերում է ասիական ֆորմացիային, ապա այն չի տեղավորվում արևմտյան պատմության մեջ և առանձնանում է շահագործման ձևի դիտանկյունից: Մարքսը գտնում է, որ ասիական արտադրաեղանակին հատուկ է ոչ թե ստրուկների, ճորտերի կամ վարձու աշխատողների կախվածությունը, արտադրության միջոցները տիրապետող դասակարգից, այլ բոլոր աշխատողների կախվածությունը պետությունից: Այս դեպքում հասարակության կառուցվածքը բնութագրվում է ոչ թե դասակարգային հակասությամբ, այլ պետության կամ բյուրոկրատական դասի կող-

մից ողջ հասարակության շահագործմամբ: Մարքսի կենտրոնական գաղափարներց մեկն այն է, որ բուրժուական արտադրական հարաբերությունները արտադրության հասարակական գործընթացի վերջին անտագոնիստական ձևն են, ուստի բուրժուական ֆորմացիայի փլուզումը կհանգեցնի նաև դասակարգերի վերացմանը: Ըստ մարքսյան կանխատեսումների՝ բուրժուական ֆորմացիային պետք է հաջորդի սոցիալիստական ֆորմացիան, որը պետք է դառնա աննախադեպ: Եթե պատմությանը հայտնի բոլոր ֆորմացիաներին հատուկ են ներքին անտագոնիզմները, շահագործումը և դասակարգային բաժանումները, ապա սոցիալիստական ֆորմացիան պետք է դառնա աննախադեպ ձև, որը չի ենթադրում մարդու կողմից մարդու շահագործում, ֆիզիկական աշխատողների կախվածություն արտադրամիջոցների հանդեպ սեփականություն և քաղաքական իշխանություն ունեցող դասակարգից:

Ֆորմացիայի հասկացության օգնությամբ Մարքսը ոչ միայն ուրվագծում է հասարակության համակարգային ընկալման հիմքերը և զարգացման ընդհանուր ուղղվածությունը, այլև անդրադառնում է հասարակական փոփոխությունների հիմքում ընկած օրինաչափությունների վերհանմանը, որոնք հիմք են դառնում պատմության մատերիալիստական մեկնաբանման համար: «Քաղաքական տնտեսության քննադատություն» աշխատանքում Մարքսը մի քանի ընդհանուր գծերով ուրվագծում է հասարակության հայեցակարգման միջուկը և պատմության մատերիալիստական ընկալման հիմքերը: *«Ընդհանուր արդյունքը, որին ես եկել եմ, և որը հետագայում առաջնորդող գիծ դարձավ իմ հետագա հետազոտություններում, կարող է համառոտ ձևակերպվել հետևյալ կերպ. իրենց կյանքի հասարակական արտադրության մեջ մարդիկ մտնում են որոշակի անհրաժեշտ, իրենց կամքից անկախ հարաբերությունների՝ արտադրական հարաբերությունների մեջ, որոնք համապատասխանում են իրենց նյութական արտադրողական ուժերի զարգացման որոշակի աստիճանին: Արտադրական այդ հարաբերությունների ամբողջությունը կազմում է հասարակության տնտեսական կառուցվածքը, իրական հիմքը, որի վրա վեր է խոյանում իրավական և քաղաքական վերնաշենքը, և որին համապատասխանում են հանրային գիտակցության որոշակի ձևերը... Իր զարգացման որոշակի աստիճանի վրա հասարակության նյութական արտադրողական ուժերը հակասության մեջ են մտնում այն առկա արտադրական հարաբերությունների կամ սեփականության հարաբերությունների հետ, որոնց ներսում և զարգացել են: Արտադրողական ուժերի զարգացման ձևերից այդ հարաբերությունները վերածվում են իրենց իսկ կապանքների՝ հիմքեր ձևավորելով սոցիալական հեղափոխության համար: Տնտեսական հիմքի փոփոխությանն անմիջապես հաջորդում է ողջ վերանաշենքի հեղաշրջումը»* [Маркс, Энгельс 1959, т. 13, 6-7]: Ըստ Մարքսի՝ սկզբունքորեն կարևոր է տարբերակել

նյութական հիմքի՝ արտադրության տնտեսական պայմանների հեղաշրջումը, որը հնարավոր է արձանագրել գիտական ճշգրտությամբ, իրավական, քաղաքական, կրոնական, գեղարվեստական կամ փիլիսոփայական փոփոխություններից, որոնք այն գաղափարական ձևեր են, որոնցում մարդիկ գիտակցում են կոնֆլիկտը և պայքարում են դրա լուծման համար: Նա վստահ է, որ անհնար է դատել հեղաշրջման դարաշրջանի մասին՝ հենվելով գիտակցության ձևերի վրա: Ընդհակառակը, գիտակցությունը պետք է բացատրել նյութական կյանքի հակասությունների, հասարակական արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև առկա կոնֆլիկտի հիման վրա:

Մարքսի համոզմամբ ոչ մի հասարակական կազմավորում չի վերանում ավելի շուտ, քան զարգանում են իր բոլոր արտադրողական ուժերը, որոնց համար այն տալիս է ընդլայնվելու բավականաչափ հնարավորություն: Սա նշանակում է, որ նոր, ավելի բարձր արտադրական հարաբերությունները կարող են ի հայտ գալ միայն այն ժամանակ, երբ իրենց գոյության նյութական պայմանները կսկսեն ձևավորվել հին հասարակության ընդերքում: Այստեղից Մարքսը հանգում է այն մտքին, որ մարդկությունը միշտ դնում է միայն այնպիսի խնդիրներ, որոնք կարող

է լուծել, քանզի խնդիրն առաջանում է միայն այն ժամանակ, երբ դրա լուծման նյութական պայմանները արդեն իսկ առկա են կամ առնվազն գտնվում են կայացման գործընթացում: Այսինքն՝ բուրժուական հասարակության ընդերքում զարգացող արտադրողական ուժերը նյութական պայմաններ են ստեղծում այդ անտագոնիզմի լուծման, ասել է թե՝ ֆորմացիայի փլուզման համար:

Այսպիսով, Մարքսն առաջարկում է պատմության մատերիալիստական մեկնաբանություն, որը կարելի է ամփոփել հետևյալ թեզիսներում:

I. Մարդիկ անհրաժեշտաբար մտնում են հարաբերությունների մեջ, որոնք իրենց կամքից կախված չեն, հետևաբար հասարակության կառուցվածքի, արտադրական հարաբերությունների և արտադրողական ուժերի վերլուծությունը պետք է ելնի պատմական շարժման, ոչ թե մտածողության եղանակների տրամաբանությունից: Կան հասարակական հարաբերություններ, որոնք պարտադրվում են անհատներին՝ առանց հաշվի առնելու նրանց նախընտրությունները, ուստի պատմական գործընթացի ըմբռնման պայմանը վերանհատական հասարակական հարաբերությունների ըմբռնումն է:

II. Ամեն հասարակական ֆորմացիայում մտածողության ձևերը պայմանավորվում են արտադրողական ուժերով և արտադրական հարաբերություններով: Սրանով Մարքսը ձևավորում է հասարակության ուրույն հայեցակարգ, որի համաձայն՝ մարդկանց մտածողության ձևերը պետք է բացատրել հասարակական հարաբերություններով:

III. Պատմության շարժիչ ուժը զարգացման որոշակի պահերին արտահայտվող հակասություններն են արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև: Արտադրողական ուժերը մարմնավորում են աշխատանքի արտադրողականությունը, որը կախված է գիտական ճանաչողության, տեխնիկական հագեցվածության, աշխատանքի կազմակերպման գործոններից, իսկ արտադրական հարաբերությունները բնութագրվում են սեփականության հարաբերություններով և շահույթի բաշխման սկզբունքներով: Ուստի պատմության դիալեկտիկան կազմում է արտադրողական ուժերի շարժումը. վերջիններս հեղափոխական դարաշրջաններում հակասության մեջ են մտնում արտադրական հարաբերությունների հետ, այսինքն՝ սեփականության հարաբերությունների և շահույթի բաշխման ձևերի:

IV. Կապիտալիստական հասարակության մեջ բուրժուազիան կապված է արտադրության միջոցների և ազգային եկամտի բաշխման ձևերի հետ, այնինչ պրոլետարիատը կազմում է հասարակության հակառակ բևեռը, որը պատմական համապատասխան շրջանում պետք է դառնա հասա-

ռակության նոր, առաջադեմ կազմակերպման մարմնավորումը: Այս նոր կազմակերպումը կխորհրդանշի պատմության հաջորդ շրջանի սկիզբը, որը կառանձնանա արտադրողական ուժերի զարգացման աննախադեպ թափով:

V. Արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների այսօրինակ դիալեկտիկան հանգեցնում է հեղափոխության նոր ընկալմանը, որը դադարում է հասկացվել իբրև պատմական պատահականություն և հանդես է գալիս իբրև պատմական անհրաժեշտության արտահայտում: Հեղափոխությունն ունի հստակ գործառույթներ և իրականացվում է համապատասխան նախադրյալների առկայության պարագայում: Օրինակ՝ կապիտալիստական արտադրական հարաբերություններն ի սկզբանե զարգացել են ֆեոդալական հասարակության ընդերքում, քանի դեռ ֆրանսիական հեղափոխությունը հնարավոր դարձավ միայն այն ժամանակ, երբ կապիտալիստական արտադրական հարաբերությունները հասան հասունության համապատասխան մակարդակի: Նույն տրամաբանությամբ Մարքսը կանխատեսում է կապիտալիզմի անցումը սոցիալիզմի. կապիտալիստական հասարակության ներսում պետք է զարգանան սոցիալիստական արտադրողական ուժերը, որոնք կհանգեցնեն հեղափոխության [Арон 1993, 158-159]:

2.2. Դասակարգ և դասակարգային կոնֆլիկտ. «դասակարգ ինքն իր մեջ» vs «դասակարգն ինքն իր համար»

Չնայած նրան, որ դասակարգը և դասակարգային կոնֆլիկտը հասարակության և պատմության հայեցակարգման հիմքում ընկած հասկացություններն են, Մարքսը խոստովանում է, որ ինքը չէ այն մտածողը, որը բացահայտել է «դասակարգը», «դասակարգային կոնֆլիկտը» կամ «դասակարգային պայքարի պատմական զարգացումը»: Այս կապակցությամբ գրում է. *«Այն, ինչ ես արել եմ, կարելի է հանգեցնել հետևյալ թեզերի փաստարկմանը.*

- *դասակարգերի գոյությունը պայմանավորված է լոկ արտադրության զարգացման որոշակի պատմական փուլերով,*
- *դասակարգային պայքարն անխուսափելիորեն բերում է պրոլետարիատի բռնակալությանը,*
- *բռնակալության այս ձևն անցումային է. այն հանգեցնում է դասակարգերի քայքայմանը և «առանց դասակարգերի հասարակության» ձևավորմանը»* [Маркс, Энгельс 1955, т. 28, 427]:

Հեղինակը չի տալիս նաև դասակարգի ընդլայնված սահմանում: Կարելի է ենթադրել, որ Մարքսը նպատակ ուներ դա անելու «Կապիտալի» երրորդ հատորում, սակայն, մենագրության վերջին գլուխը, որը վերնագրված էր «Դասակարգեր», այդպես էլ մնում է անավարտ: Այն եզրափակվում է հետևյալ խոսքերով. *«Հաջորդ հարցը, որին մենք պետք է պատասխանենք հետևյալն է՝ ի՞նչն է կազմում դասակարգը»* [Маркс, Энгельс 1955, т. 3, 458]:

Մարքսի պատկերացումները դասակարգի վերաբերյալ ցրված են մի շարք աշխատություններում: Նա համարում է, որ դասակարգային բաժանումը բացակայում է միայն նախնադարյան հասարակություններում, որոնց կառուցվածքը հիմնված է արտադրության գործիքների կոլեկտիվ սեփականության սկզբունքի վրա, մինչդեռ դասակարգն առաջանում է միայն աշխատանքի բաժանման և մասնավոր սեփականության առաջացման գործընթացներին զուգահեռ: Մարքսն առաջարկում է դասակարգի երկու մեկնաբանություններ՝ լայն և նեղ:

– *Լայն իմաստով* դասակարգերը ցանկացած այն սոցիալական խմբերն են, որոնք անհավասար դիրք են զբաղեցնում միմյանց հանդեպ: Այս իմաստով դասակարգերը ներառում են այն բոլոր նշանակալի սոցիալական կատեգորիաները, որոնք գտնվում են սոցիալական աստիճանակարգի տարբեր մակարդակներում:
– *Նեղ իմաստով* Մարքսը բնութագրում է դասակարգերն իբրև սոցիալական խմբեր, որոնք տարբերվում են միմյանցից՝ ըստ արտադրամիջոցների հանդեպ ունեցած հարաբերության: Այս մոտեցմամբ դասակարգերը հանդես են գալիս իբրև արտադրական հարաբերությունների արտահայտումներ, իսկ սեփականության տարբեր ձևերը և սեփականության առկայությունը դառնում են դասակարգի կազմավորման առանցքային չափանիշներ:

Միևնույն ժամանակ, ըստ Մարքսի, այս օբյեկտիվ չափանիշները բավարար չեն դասակարգի համալիր ընկալման համար: Այս դեպքում խոսքը «դասակարգն իր մեջ» բնորոշման մասին է, այնինչ լիարժեք վերլուծությունը պետք է ներառի դասակարգի ավելի ամբողջական իմաստավորում: Նշված խնդրի լուծման նպատակով Մարքսն առաջարկում է «դասակարգն իր համար» եզրույթը, որը վերոնշյալ օբյեկտիվ չափանիշներին զուգահեռ ներառում է նաև սուբյեկտիվ տարր, այն է՝ դասակարգային գիտակցությունը: Սա նշանակում է, որ «դասակարգն իր համար» գիտակցում է իրեն իբրև ուրույն սոցիալական խումբ՝ սեփական հետաքրքրություններով, և հակադրվում է այլ սոցիալական խմբերին: Ստացվում է, որ արտադրամիջոցների հանդեպ վերաբերմունքի, տնտեսական դիրքի, կենսակերպի, կրթության մակարդակի և «դասակարգն իր մեջ» կազմող այլ չափանիշներին զուգահեռ գիտակցությունը և վերջինիս հիմքով ձևավորվող դասակարգի

քաղաքական կազմակերպումը դառնում են դասակարգի հայեցակարգման միջուկը: Սա իր հերթին նշանակում է, որ որոշակի սոցիալական խմբի ընդդիմությունն այլ խմբին դառնում է դասակարգի ձևավորման հիմքերից մեկը: «Գերմանական գաղափարախոսության» մեջ մենք կարդում ենք. *«Անհատները դասակարգ են կազմում միայն այն ժամանակ, երբ նրանք պետք է պայքարեն այլ դասակարգի դեմ»* [Маркс, Энгельс 1955, т. 3, 54]: Այսպիսով, դասակարգի մարքսյան մեկնաբանությունը (նեղ իմաստով) անբաժանելի է դասակարգային իշխանության և դասակարգային պայքարի հայեցակարգից:

Մարքսը սկզբունքորեն ելնում է հասարակության երկբևեռ դասակարգային բաժանման դրույթից, որը կարող է մասնավորեցվել երկու հիմնական դիտանկյուններում:

I. Բոլոր անտագոնիստական հասարակարգերին հատուկ որակը համատարած հակադրությունն է. մեկ բևեռում իշխող և շահագործող դասակարգերն են, որոնք ավելցուկային արդյունք են ստանում այլ դասակարգին շահագործելու հաշվին, իսկ մյուսում՝ ենթարկվող և ճնշվող դասակարգերը: Շահագործվող դասակարգը, որը ձևավորվում է կոնկրետ տնտեսական պայմաններում, ինչ-որ պահի սկսում է գիտակցել իր շահերը, ինչը վերջին հաշվով հանգեցնում է հեղափոխական քաղաքական կազմակերպմանը:

II. Յուրաքանչյուր անտագոնիստական հասարակական ֆորմացիայում կան դասակարգային զույգեր, որոնք արտահայտում են արտադրու-

թյան կոնկրետ եղանակ: Ամեն դասակարգի գոյությունն ինքնին ենթադրում է հակատիպի առկայություն, որի հետ այն գտնվում է անընդհատ հակամարտության հարաբերություններում՝ անկախ նրանից՝ գիտակցված է այն, թե ոչ, իրական է, թե պոտենցիալ, անցյալ է, ներկա, թե ապագա: Նման զույգերի մարքսյան օրինակները հետևյալն են՝ «ազատ-ստրուկ», «վարպետ-աշակերտ», «բուրժուա-պրոլետար» և այլն: Դասակարգերի միջև պայքարը զարգացող արտադրական հարաբերությունների և հետ մնացող արտադրական հարաբերությունների միջև հակամարտության արտահայտումն է: Այս կամ այն պատմական ժամանակաշրջանում դասակարգերից մեկը, որը Մարքսն անվանում է «ռեակցիոն», մարմնավորում է արդեն իսկ հնացած արտադրական հարաբերությունները, այնինչ մյուսը՝ «առաջադեմը», հանդես է գալիս իբրև զարգացող արտադրողական ուժերի մարմնավորում: Այստեղ կարևոր է հիշել, որ միևնույն դասակարգը հասարակական զարգացման տարբեր փուլերում կարող է հանդես գալ և՛ իբրև ռեակցիոն, և՛ իբրև առաջադեմ դասակարգ: Օրինակ՝ բուրժուազիան, որը կապիտալիստական հասարակարգի ձևավորման սկզբնական շրջանում առաջադեմ դիրքում էր, ավելի ուշ շրջանում սկսում է զիջել դիրքերը պրոլետարիատին՝ վերածվելով ռեակցիոն դասակարգի:

«Մինչ օրս գոյություն ունեցած բոլոր հասարակությունների պատմությունը դասակարգերի պայքարի պատմություն է: Ազատը և ստրուկը, ազնվականը և ոչ ազնվականը, հողատերը և ճորտը, վարպետը և ենթավարպետը, կարճ ասած՝ շահագործողը և շահագործվողը մշտապես գտնվել են անտագոնիզմի մեջ միմյանց հանդեպ, վարել են կամ թաքնված կամ բացահայտ պայքար, որը միշտ ավարտվել է ողջ հասարակական շինության հեղափոխական վերակազմավորմամբ կամ պայքարող դասակարգերի ոչնչացմամբ»,– գրում է նա [Маркс,

Էնգելս 1955, т. 4, 424]: Սա մարքսյան տեսության առանցքային գաղափարներից մեկն է: Չնայած նրան, որ երկբևեռ դասակարգային բաժանումը հատուկ է բոլոր հասարակական ֆորմացիաներին, կապիտալիստական հասարակությունը տարբերվում է որոշ աննախադեպ առանձնահատկություններով: Առաջին հերթին բուրժուազիան՝ որպես իշխող դասակարգ, ի վիճակի չէ պահպանել իր իշխանությունը՝ առանց արտադրության գործիքներն անընդհատ հեղափոխելու: *«Բուրժուազիան չի կարող գոյություն ունենալ՝ առանց առաջացնելու անընդհատ հեղաշրջումներ արտադրության գործիքներում, առանց հեղափոխելու արտադրական հարաբերությունները, հետևաբար նաև հասարակական հարաբերությունների ամբողջությունը: Նախկին բոլոր արդյունաբերական դասակարգերի գոյության առաջին պայմանը արտադրության հին եղանակի պահպանումն էր...: Բուրժուազիան իր դասակարգային տիրապետության ավելի քան հարյուր տարվա ընթացքում ստեղծել է ավելի բազմաթիվ և ավելի մեծ արտադրողական ուժեր, քան բոլոր նախորդ սերունդները՝ միասին վերցված»* [Маркс, Էնգելս 1955, т. 4, 427-428]: Երկրորդ առանձնահատկությունը վերաբերում է բուրժուական ֆորմացիայի ներքին հակասությունների բնույթին: Առավել հանգամանորեն Մարքսը դիտում է կապիտալիստական հասարակության ներքին հակասությունները, որոնք, ինչպես տեսանք, նրա մտահոգության հիմնական աղբյուրն են: Կապիտալիստական հասարակության ներքին հակասությունները երկուսն են:

I. *Առաջինը հակասությունն է արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև:* Բուրժուազիան անընդհատ ստեղծում է արտադրության ավելի հզոր միջոցներ, բայց արտադրական հարաբերությունները նույն արագությամբ չեն վերակառուցվում: Կապիտալիստական կարգը, ավելացնելով արտադրության քանակները, հանգեցնում է հարստության աննախադեպ աճի, որը, սակայն, չի նվազեցնում մեծամասնության աղքատությունը:

II. *Երկրորդը հակասությունն է հարստության ավելացման և աղքատության ավելացման միջև,* որը, Մարքսի կանխատեսումների համաձայն, ժամանակի ընթացքում պետք է հանգեցնի հեղափոխական ճգնաժամի: Պրոլետարիատը, որը կազմում է բնակչության գերակշիռ մասը, ձևավորվում է իբրև դասակարգ, այսինքն՝ հասարակական միավոր, որը ձգտում է իշխանության տիրապետմանը և հասարակական հարաբերությունների վերափոխմանը:

Հավելենք նաև, որ «Կապիտալի» երրորդ հատորի վերջին անավարտ գլխում Մարքսը փոխարինում է իր ավանդական երկբևեռ դասակարգային բաժանումը դասակարգային երրորդությամբ: Հետևելով Ա. Սմիթի տրամաբանությանը՝ նա առանցքային հասարակական դասակարգերի շարքում ներառում է ոչ միայն վարձու աշխատողներին և կապիտալիստներին, այլև հողատերերին՝ իբրև

առանձին դասակարգ: Մարքսը չի ժխտում նաև, որ կապիտալիստների և պրոլետարների միջև կան բազմաթիվ միջանկյալ խմբեր՝ արհեստավորներ, մանր բուրժուազիա, առևտրականներ: Այնուամենայնիվ, հեղինակի վերլուծություններում առանցքային նշանակություն ունի երբկբևեռ դասակարգային բաժանումը, ինչը պայմանավորված է վերջիններիս զարգացման խորքային միտումներով, այն է՝

- կապիտալիզմի զարգացմանը զուգընթաց միայն երկու դասակարգերի՝ կապիտալիստների և պրոլետարիատի միջև է ակներև հասարակական հարաբերությունների բևեռացման միտումը,
- միայն երկու դասակարգերն ունեն քաղաքական նոր կարգի ստեղծման ներուժ:

Միջանկյալ դասակարգերը չունեն ո՛չ նախաձեռնողականություն, ո՛չ պատմական դինամիզմ, և վճռորոշ հակամարտության ժամանակ յուրաքանչյուրը ստիպված կլինի միանալ կա՛մ կապիտալիստներին, կա՛մ պրոլետարներին: Մարքսը կանխատեսում է, որ այն ժամանակ, երբ պրոլետարական դասակարգը կգրավի իշխանությունը, տեղի կունենա պատմության ընթացքի կտրուկ շրջադարձ: Պրոլետարիատը և բուրժուազիան պետք է դառնան վերջին հակամարտող դասակարգերը, քանի որ կոմունիստական հասարակարգը կհանգեցնի ոչ դասակարգային տիպի հասարակական կառուցվածքի ձևավորմանը: Դրա համար անհրաժեշտ է, որ պրոլետարիատը, որի պատմական առաքելությունը բուրժուական շահագործման կապանքներից ազատվելն է, գրավի քաղաքական իշխանությունը և հաստատի իր հեղափոխական բռնակալությունը: Սա սոցիալ-պատմական զարգացման այն սցենարն է, որը լայն իմաստով կարող է հանգեցնել մարդկության ազատագրմանը: *«Երբ զարգացման ընթացքում կվերանան դասակարգային տարբերությունները, և ամբողջ արտադրությունը կկենտրոնանա անհատների միավորման ձեռքում, այդ ժամանակ հանրային իշխանությունը կկորցնի իր քաղաքական բնույթը: Քաղաքական իշխանությունը բառի բուն իմաստով մի դասակարգի կազմակերպված բռնություն է՝ ուղղված մյուսին ճնշելուն: Եթե պրոլետարիատը բուրժուազիայի դեմ պայքարում միավորվի իբրև դասակարգ, եթե հեղափոխության միջոցով նա վերածվի գերիշխող դասակարգի և որպես իշխող դասակարգ՝ ուժով վերացնի հին արտադրական հարաբերությունները, ապա այդ արտադրական հարաբերություններին զուգահեռ նա կոչնչացնի դասային հակադրության գոյության պայմանները, կոչնչացնի դասակարգերն առհասարակ, իսկ դրանով՝ նաև իր սեփական իշխանությունը՝ որպես դասակարգ: Հին բուրժուական հասարակության փոխարեն իր դասակարգերով և դասակարգային հակադրություններով գալիս է միավորումը, որում յուրաքանչյուրի ազատ զարգացումը բոլորի ազատ զարգացման պայմանն է»* [Маркс, Энгельс 1955, т. 4, 447]:

Այսպիսով, Մարքսը պրոլետարական հեղափոխությունը համարում է բացառիկ և նախադեպը չունեցող տեսակ առնվազն երկու պատճառներով.

I. Եթե անցյալում տեղ գտած բոլոր հեղափոխությունները նախաձեռնվել են փոքրամասնությունների կողմից հանուն փոքրամասնության, պրոլետարական հեղափոխությունը կիրականացնի մեծամասնությունը բոլորի օգտին:

II. Եթե նախկինում հեղափոխությունները հանգում էին առաջադեմ և ռեակցիոն դասակարգերի պատմական հերթափոխի, ապա պրոլետարական հեղափոխությունը միակն է, որն ավարտվելու է դասակարգերի ոչնչացմամբ և անդասակարգ հասարակական ֆորմացիայի ձևավորմամբ:

Մարքսի համոզմամբ պրոլետարական հեղափոխությունը խթանվելու է հենց կապիտալիստների կողմից, քանի դեռ նրանք չեն կարող չբազմապատկել արտադրության միջոցները, հետևաբար նաև պրոլետարիատի թվաքանակը և աղքատությունը: Այսպիսով, դասակարգային կոնֆլիկտը դիալեկտիկական բնույթի է: Միմյանց փոխարինող հասարակության տնտեսական կազմակերպման հիմքերն կրում են իրենց իսկ ոչնչացման սաղմերը, ինչը պայմանավորված է հասարակական դասակարգերի անխուսափելի բևեռացման միտումներով:

2.3 Դասակարգային կոնֆլիկտի ծավալման պայմանները. թեզիսներ

Ինչպես տեսանք, Մարքսը բնութագրում է սոցիալական կոնֆլիկտը երկբևեռ դասակարգային կառուցվածք ունեցող հասարակական ֆորմացիաների ներքին անտագոնիստական բնույթով և հայեցակարգում այս տրամաբանությամբ.

– հասարակությունն անընդհատ արտադրում է կոնֆլիկտներ, որոնք արտահայտվում են հետաքրքրությունների բևեռային հակադրություններում,
– կոնֆլիկտի հիմնական տիպը արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև փոխազդեցությունն է, որը, սոցիալական զարգացման որոշակի փուլում լինելով ներդաշնակ, հետագա զարգացման ընթացքում սկսում է մտնել հակասության մեջ;,
– այս հակասությունը արգելակում և խոչընդոտում է արտադրողական ուժերի համաչափ զարգացումը,
– վերջին հաշվով հակասությունները վերածվում են հակազդեցության և կոնֆլիկտի, որը կարող է լուծվել միայն արտադրողական ուժերի մակարդակին և բնույթին չհամապատասխանող արտադրական հարաբերությունների հեղափոխման գնով,

– հեղափոխման արդյունքում հասարակության մեջ կարող է հաստատվել հարաբերական հավասարակշռության վիճակ:

Ստացվում է, որ կոնֆլիկտը սոցիալական համակարգերում գործող անխուսափելի և անդառնալի ուժ է, որը կարող է հանգեցնել թաքնված դասակարգային հետաքրքրությունների վերափոխմանը բացահայտ դասակարգային հետաքրքրությունների, որոնք իրենց հերթին նպաստում են հասարակության բևեռացմանը: Դասակարգային կոնֆլիկտի ծավալման պայմանները Մարքսը մասնավորեցնում է ստորև բերված թեզիսներում.

I. Որքան ավելի անհավասար են բաշխված սուղ ռեսուրսները համակարգում, այնքան ավելի խորն է հետաքրքրությունների կոնֆլիկտը իշխող և ենթարկվող հատվածների միջև:

II. Որքան ավելի խորն են ենթարկված հատվածները սկսում գիտակցել իրենց իրական կոլեկտիվ շահերը, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կասկածի տակ կառնեն սուղ ռեսուրսների բաշխման առկա ձևերի օրինականությունը:

Ա. Որքան ավելի շատ են իշխող հատվածների կողմից իրականացվող սոցիալական փոփոխությունները խարխլում ենթակաների միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունները, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կսկսեն գիտակցել իրենց իրական հետաքրքրությունները:

Բ. Որքան ավելի հաճախ են իշխող հատվածները խորացնում ենթակա խմբերի օտարվածությունը, այնքան ավելի հավանական է, որ վերջիններս կսկսեն գիտակցել իրենց իրական կոլեկտիվ հետաքրքրությունները:

Գ. Որքան ավելի շատ բողոքներով փոխանակվելու հնարավորություններ ունեն ենթակա խմբերի անդամները, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կսկսեն գիտակցել իրենց իրական կոլեկտիվ շահերը:

– Որքան ավելի մեծ է ենթարկված խմբերի անդամների էկոլոգիական խտությունը, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կկարողանան միմյանց փոխանցել առկա դժգոհությունները:

– Որքան ավելի մեծ են ենթարկված խմբերի՝ կրթություն ստանալու հնարավորությունները, որքան ավելի զանազան են նրանց կողմից օգտագործվող հաղորդակցական ռազմավարությունները, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կփոխանակվեն բողոքներով:

Դ. Որքան ավելի շատ է հաջողվում ենթարկված հատվածներին ձևավորել միասնական գաղափարախոսություն, այնքան ավելի հավանական է, որ նրանք կսկսեն գիտակցել իրենց ընդհանուր կոլեկտիվ շահերը:

– Որքան ավելի մեծ են գաղափարախոսական առաջնորդների հավաքագրման կամ ձևավորման հնարավորությունները, այնքան ավելի հավանական է գաղափարախոսական միասնականացումը:

– Որքան ավելի փոքր են համակարգերում ընթացող սոցիալականացման գործընթացների և հաղորդակցական ցանցերի վերահսկման հնարավորությունները իշխող խմբերի կողմից, այնքան ավելի հավանական է գաղափարախոսական միասնականացումը:

III. Որքան ավելի շատ են ենթարկված հատվածներն ընկալում իրենց կոլեկտիվ շահերը, այնքան ավելի շատ են նրանք կասկածի տակ դնում սուղ ռեսուրսների բաշխման օրինականությունը, ինչը բարձրացնում է համակարգի գերակայող հատվածների հետ բացահայտ կոնֆլիկտի առաջացման հավանականությունը:

Ա. Որքան ավելի քիչ են սեփական կոլեկտիվ հետաքրքրությունների դրսևորման հնարավորություններն իշխող խմբերում, այդքան ավելի հավանական է, որ ենթարկված խմբերը կդիմեն կոնֆլիկտի:

IV. Որքան ավելի բարձր է շահագործվող խմբերի գաղափարախոսական միատարրությունը, այնքան ավելի զարգացած է նրանց քաղաքական ղեկավարման կառուցվածքը, հետևաբար՝ համակարգի գերիշխող և ենթարկվող հատվածների բևեռացումը:

V. Որքան ավելի մեծ է գերիշխող և ենթարկվող խմբերի բևեռացումը, այնքան ավելի մեծ է բռնի կոնֆլիկտի հավանականությունը:

VI. Որքան ավելի բռնի է կոնֆլիկտը, այնքան ավելի զգալի են համակարգի կառուցվածքային փոփոխությունները և սուղ ռեսուրսների վերաբաշխման հնարավորությունները [Тернер 1985, 127-129]:

ԳԼՈՒԽ 2. ԳԵՈՐԳ ՁԻՄԵԼ
1858-1918 թթ.

Սոցիալական խաղն ունի խորը և երկակի իմաստ. այն ոչ միայն խաղում են հասարակության մեջ... դրա միջոցով մարդիկ «խաղում են» հասարակությունը:

Գ. Ձիմել
[Simmel 1971, 134]

Բնորոշումներ. կյանքի փիլիսոփայություն, նորկանտականության բաղենյան դպրոց, ֆորմալ սոցիոլոգիա, սոցիոլոգիական ճանաչողության տեսություն, սոցիալական մետաֆիզիկա, փոխազդեցության տեսություն, մշակույթի փիլիսոփայություն:
Նշանակալի անուններ. Էմանուիլ Կանտ, Գեորգ Հեգել, Արթուր Շոպենհաուեր, Ֆրիդրիխ Նիցշե, Կարլ Մարքս, Հերբերտ Սպենսեր, Օգյուստ Կոնտ, Վիլհելմ Դիլթեյ, Ֆերդինանդ Թյոնիս, Անրի Բերգսոն:

Դիմանկար

- Ձիմելը նպատակ ուներ հաստատելու սոցիոլոգիան՝ իբրև այլ գիտություններից զատված, անկախ գիտություն: Նա փորձում է «պոկել» սոցիոլոգիան սոցիալական հոգեբանությունից, քաղաքագիտությունից և լեզվաբանությունից: Չնայած այս նպատակադրմանը՝ նա միջառարկայական տեսաբանման հանճար է, որն անընդհատ նավարկում է փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի, գեղագիտության, բարոյագիտության, հոգեբանության և պատմության միջև: Միջգիտակարգային (դիսցիպլինար) սահմանների անընդհատ հատումներն

ինչպես մեկնաբանությունների ներքին տարակցման, այնպես էլ զիմելյան հանճարի ինքնատիպության աղբյուրն են:

- Զիմելը ծնվել է 1958 թ. ազգությամբ հրեա ձեռնարկատիրոջ ընտանիքում, որն ապրել է բարեկեցիկ կյանքով: Նա ավարտել է Բեռլինի Հումբոլդտի համալսարանի պատմության և փիլիսոփայության բաժինը՝ ուսումնասիրելով պատմություն, տնտեսագիտություն, հոգեբանություն, փիլիսոփայություն և արվեստի պատմություն: 1901 թ. Զիմելը սկսել է դասավանդել նույն համալսարանում, իսկ 1914 թվականից տեղափոխվել է Սթրասբուրգ:
- Զիմելի մասնագիտական կայացման ճանապարհը լի է բարդություններով՝ կապված հրեական ծագման հետ, որը ժամանակի հակասեմիթական տրամադրությունների հովանու ներքո դարձել է մի շարք խոչընդոտների պատճառ: Գերմանիայի կրթության նախարարության համար կազմած զեկույցում Զիմելը նկարագրվում է իբրև «տիպիկ հրեա՝ իր արտաքին տեսքով, վարքով և մտածողությամբ» [Frisby, 1981, 25]: Օրինակ՝ Զիմելին չի հաջողվել առաջին փորձից պաշտպանել թեկնածուական ատենախոսությունը Բեռլինի համալսարանում: Իր դասախոսներից մեկն այդ կապակցությամբ գրում է. *«Մենք միայն կօգնենք նրան, եթե չաջակցենք իր գիտական մտադրություններին»* [Ритцер 2002, 50]: Սակայն Զիմելը չի հանձնվել և 1881 թ. ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի կոչում: Ատենախոսությունը պաշտպանելուց անմիջապես հետո նա փորձել է գտնել դասախոսի աշխատանք, սակայն ապարդյուն: Երկարատև փնտրտուքներից հետո նրան հաջողվել է ստանալ միայն պրիվատ-դոցենտի պաշտոն, որը չէր ապահովում երաշխավորված աշխատավարձ և ամբողջությամբ ձևավորվում էր ուսանողների հանգանակություններից: Չնայած կարգավիճակին առնչվող անհստակությանը՝ Զիմելը վայելում էր փայլուն հռետորի համբավ, նրա դասախոսությունները առանձնանում էին ինքնատիպ մոտեցմամբ և հետաքրքիր մատուցմամբ: Նա ստացել է Սթրասբուրգի համալսարանի պրոֆեսորի կոչում միայն մահվանից չորս տարի առաջ (1914 թ.):
- Չնայած իր արգասաբեր երևակայությանը (նա հաճախ որակվում էր իբրև «ոչ գիտական») և բազմաթիվ հետաքրքիր մեկնաբանություններին՝ Զիմելը գրեթե մոռացվել է ժամանակի սոցիոլոգիական գիտելիքի զարգացման խաչմերուկներում: Սոցիոլոգիական տեսությունը վերագտել է Զիմելին միայն 1980-ական թթ. սկզբում: Հատկանշական է, որ 1908 թ. գրված «Սոցիոլոգիա» աշխատության ամբողջական թարգմանությունը լույս է տեսել միայն 80 տարի անց: Բացառություն է կազմում միայն Զիմելի՝ քաղաքի ուսումնասիրությունների նշանակալի ազդեցությունը Չիկագոյի սոցիոլոգիական դպրոցի գաղափարական հիմքերի ձևավորման վրա: Զիմելի և Չիկագոյի դպրոցի

փոխխաչումը պայմանավորված էր մեկ մասնավոր հանգամանքով. Ալբիոն Սմոլը և Ռոբերթ Փարքը մասնակցություն են ունեցել նրա դասախոսությանը Բեռլինի համալսարանում, որից ոգեշնչված՝ հանձն են առել թարգմանել գերմանալեզու բնագրերը և ներկայացրել են հեղինակի սոցիոլոգիական հայացքներն ամերիկյան գիտական հանրության լայն շրջանակներին:

- Պարսոնսն իր «Սոցիալական գործողության կառուցվածքը» աշխատանքից հեռացրել է Զիմելի երկերից արված բոլոր հղումները: Պատճառը թերևս «քաղաքական» էր: Զիմելի աշխատանքներն ակտիվ շրջանառության մեջ է դրել Հովարդ Բեքերը (Պարսոնսի համար մեկ մրցակիցը գիտական ասպարեզում), որից Պարսոնսի՝ տարբերակվելու խիստ անձնական շարժառիթը, ըստ էության, դուրս է մղել Զիմելին ժամանակի սոցիոլոգիական կանոնից:
- Զիմելը կանխատեսել է իր սեփական ճակատագիրը զարմանալի հստակությամբ. *«Ես գիտեմ, որ կմեռնեմ առանց ինտելեկտուալ հետևորդներ ունենալու (և դա վատ չէ): Այն ժառանգությունը, որը ես պիտի թողնեմ, փողի նման բաժանված է բազմաթիվ ժառանգների միջև: Նրանցից յուրաքանչյուրը կօգտագործի իր մասնաբաժինը սեփական բնությանը համապատասխանող գործի համար, որն այլևս չի նույնականացվի սկզբնական ժառանգության հետ»* [Coser 1977, 199]: Թեև սոցիոլոգիայում զիմելյան հասկացությունները դարձել են ընդհանուր «տարաղրամ» (սոցիալական հեռավորություն, դեր, ռեֆերենտ խումբ, ինտերակցիա, սոցիալական տիպ և այլն), նրա աշխատանքների մեծ մասը դեռևս շարունակում է մնալ խորապես չճանաչված և անհայտ [Levine, 1976]:
- Զիմելն ամենահինքնատիպ մտածողներից է: Նրան հաճախ անվանում են «փայլուն էսսեիստ», որը «կիսվում» է գիտության և գրականության միջև [Lepenies, 1988]: Պատահական չէ, որ Զիմելը որակվում իբրև տեսական «թափառաշրջիկ» [Frisby 1981, 68], քանզի նա դառնում է ավելի շուտ տեսական սոցիոլոգիական հիպոթեզների մատակարար և ոչ համակարգային մտածող: Հենց այս պատճառով է Օրտեգա ի Գասեթը Զիմելին համեմատել «փիլիսոփայող սկյուռիկի» հետ, որը «թռչում է մեկ ընկույզից մյուսին՝ չհասցնելով անգամ կրծել դրանք» [Coser 1977, 3]: Անձամբ նա սահմանել է իր նպատակն այսպես. *«Գտնել կյանքի ամեն մի դետալի մեջ իր իմաստի ամբողջությունը»* [Simmel 2004, 55]:
- Զիմելի մտերիմ ընկերներն էին Մաքս և Մարիանե Վեբերները, Էդմոնդ Հուսերլը և Հենրիխ Ռիկյորը:
- Զիմելը Վեբերի և Թյոնիսի հետ համատեղ ջանքերով հիմնադրել է Գերմանական սոցիոլոգիական ասոցիացիան, որի առաջին հանդիպմանը (1910 թ.) հանդես է եկել «Սոցիալականությունը»՝ բացառիկ ելույթով:

- Հատկանշական է, որ Զիմելի աշխատությունները, ի տարբերություն այլ գիտական տեքստերի, պարունակում են նվազագույն քանակությամբ հղումներ: Կան էսսեներ, որոնցում հղումներն առհասարակ բացակայում են:

1. Սոցիոլոգիան՝ իբրև «դիտանկյուն»

1.1 Երկվության սկզբունք և մեթոդաբանական ռելյատիվիզմ. սոցիոլոգիական ճանաչողության խնդիրը

Զիմելի առանցքային մտքերը կարելի է հավաքել «երկվություն» հասկացության շուրջ: Հակադիր բևեռների համագոյությունը, որոնցից յուրաքանչյուրը տրամաբանորեն ենթադրում է մյուսի գոյությունը, Զիմելը բնորոշում է իբրև կյանքի հաստատման ձև: Սոցիալական հարաբերությունները պայմանավորվում են բացարձակ դուալիստական եղանակով. միավորումը, ներդաշնակությունը, համագործակցությունը գործում են իբրև սոցիալական ուժեր և անպայմանորեն հատվում են իրենց բևեռների՝ հեռավորության, մրցակցության և հակակրանքի հետ, ինչի արդյունքում և առաջանում են հասարակության իրական կազմաձևերը: Լինելով երկարժեք հակադրությունների միավորում՝ կյանքը ներկայանում է իր երկվության մեջ. կյանքի առանձին տարրերը միշտ փնտրում և լրացնում են իրար, սակայն նրանց հակադրությունը երբևէ վերացվել չի կարող: *«Կազմակերպման այն ահռելի ֆևերը, որոնք կառուցում, կամ թվում է, թե կառուցում են հասարակությունը պետք է լինեն չլուծված, չբալանսավորված, չկարգավորված»*,– գրում է Զիմելը [Vangerberghe, 2008, 72-73]: Այս հակադրությունների կառուցվածքը ձևավորում է սոցիալական ձևերի «քերականությունը»:

Զիմելը հավատում է, որ աշխարհը շատ բարդ է, որ հնարավոր լինի հասկանալ այն որևէ առանձին դիտանկյունից: Աշխարհն իրեն կազմող տարրերի գումար չէ, այն ավելին է, քան տարբեր տեսություններ կարող են «բռնել»: *«Ամենավերջին բանը, որը մենք կարող ենք բացատրել, միշտ գտնվում է վերջինից առաջ»*,– ասում է նա [նույն տեղում]: Չնայած նրան, որ երկվությունը Զիմելի առանցքային բացատրական կատեգորիան է, այնուամենայնիվ, խոսելով տեսության զարգացման մասին, նա նշում է, որ երբ մենք անցնում ենք գոյաբանական հարցերից դեպի գիտական իմացաբանություն, առաջինը, ինչ մենք պետք է անենք, հակադրություններից հրաժարվելն է: Մասնավորապես նա կոչ է անում մտածողներին դադարել իմաստավորել աշխարհը իդեալիզմի և մատերիալիզմի, ռացիոնալիզմի և էմպիրիցիզմի, հոլիզմի և ինդիվիդուալիզմի՝ բևեռային, փոխբացառող դիտանկյուններից (տե՛ս Գլուխ 4): Փոխարենը նա առաջարկում է նայել

աշխարհին միասնության և բազմազանության, շարունակականության և ընդհատվողականության, անշարժունության և հոսելիության մեջ: Նրա մոտեցումը սոցիոլոգիական ճանաչողության հարցին հստակ է. ոչ մի մոտեցում չպետք է հավակնի ճանաչողական բռնակալության: Զիմելի համոզմամբ այս հակադիր մեթոդաբանական կողմնորոշումները դառնում են ֆալսիֆիկացված այն պահին, երբ սկսում են ձգտել գիտելիքի մենաշնորհային տիրապետման և փորձում են տեղավորել իրականությունն իրենց հայեցակարգային շրջանակներում, այնինչ իրականությունը սկզբունքորեն բազմաչափ է: Մեթոդաբանական պարզեցման միջոցով իրականության հանգեցումը որևէ առանձին չափման անխուսափելիորեն հանգեցնում է միաչափ մոտեցման հիպոսթազիսի և այլընտրանքային չափումների չեզոքացման: Օրինակ, երբ Մարքսը հայտարարում է նյութական ուժերն իբրև առաջնային պայմանավորող գործոններ, նա վերլուծության շրջանակներից դուրս է թողնում այն ամենը, ինչ վերաբերում է գաղափարներին (տե՛ս Գլուխ 1): Իրականության և ճանաչողության հարաբերակցության այսօրինակ ընկալումը Զիմելին կողմնորոշում է դեպի ռելյատիվիստական իմացաբանություն, որը ձևավորվում է նորկանտյան դպրոցի ազդեցությամբ (տե՛ս Գլուխ 4): Զիմելի նպատակը ռեալիզմը նոմինալիզմին հակադրելը չէ, ոչ էլ՝ ինդիվիդուալիզմը հոլիզմին կամ մատերիալիզմը՝ իդեալիզմին: Փոխարենը նա առաջարկում է դիտարկել այս մետատեսական դիրքերը՝ որպես մեթոդաբանորեն փոխլրացնող (մոտեցում, որին մեծ հաշվով հանգում է սոցիոլոգիական տեսությունը Զիմելից մոտ մեկ դար անց):

Այսպիսով, Զիմելյան սոցիոլոգիան մեկնաբանման տարբեր տեսական լեզուների համադրություն է: Նա ելնում է այն սկզբունքից, որ սոցիալական «նյութն» իր բարդության պատճառով չի ենթարկվում ճշգրիտ հաշվարկների, հետևաբար անիմաստ է խոսել սոցիալական զարգացման կանոնների մասին: Իհարկե, յուրաքանչյուր առանձին տարր շարժվում է իր բնական օրենքներով, սակայն ընդհանուրի համար նման կանոններ չկան: Չկա որևէ մի օրենք, որը կմիավորեր այդ առանձին շարժումները և ամեն անգամ կհանգեցներ միևնույն արդյունքի: Ավելին, միևնույն ուժերի ազդեցությունը այս կամ այն սոցիալական գործընթացների վրա կարող է հանգեցնել բացարձակ այլ արդյունքների, ուստի կախված հետազոտողի դիտարկումներից՝ առաջնային և տիպական են դառնում տարբեր երևույթներ: Ի վերջո, Զիմելը հանգում է անգամ նրան, որ սոցիոլոգիայի հիմնական հասկացությունները կարիք չունեն միանշանակ և հստակ ուրվագծված սահմանումների: Պետք է բավարարվել ոլորտի մոտավոր մատնանշմամբ և հասկանալ, որ օբյեկտների էության մեջ վերջնական ներթափանցումը հնարավոր է ակնկալել միայն գիտության ավարտին: Միևնույն ժամանակ մոտեցումներից և ոչ մեկը չի կարող որակվել իբրև սխալ: Սխալը միայն նրանում է, որ տեսությունը ներկայացվում է իբրև միակ և վերջնական: Սրանով Զիմելը հիմնավորում և լեգիտի-

մացնում է սոցիոլոգիական ճանաչողության ռելյատիվիստական դիրքը և հիմնարար գիտելիքի բազմահարացուցային բնույթը:

Ինչ վերաբերում է հասարակության հասկացությանը, ապա *«այն իմաստ ունի միայն այն ժամանակ, եթե հակադրվում է մարդկանց պարզ գումարին, քանի որ հակառակ դեպքում ուղղակի չէր կարող դառնալ գիտության առարկա, այնպես, ինչպես աստղային երկինքը չի կարող լինել աստղագիտության առարկա»*,– ասում է նա [Зиммель 1996, т.2, 310]: Աստղաբանությունն ուսումնասիրում է առանձին աստղերի շարժումները և այն կանոնները, որոնք այդ շարժումները կարգավորում են: Նույնը կարելի է ասել և սոցիոլոգիա - հասարակություն հարաբերակցության մասին: *«Տեսանելի են միայն առանձին մարդկանց գոյությունը, նրանց վիճակը, շարժումը, հետևաբար մենք կարող ենք խոսել միայն նրանց հասկանալու մասին, իսկ հասարակությունը՝ որպես իդեալական սինթեզի արդյունք, չի կարող լինել իրականության ուսումնասիրման առարկա»* [նույն տեղում]: Եթե հասարակությունը միայն մեր սեփական հայեցակարգման արդյունք է, իսկ իրականություն են հենց առանձին մարդիկ, ապա նրանք և նրանց վարքն է կազմում գիտության առարկան, իսկ հասարակությունը չքանում է: Միևնույն ժամանակ, Զիմելը վստահ է, որ ինդիվիդուալիզմը, քննադատելով կամ բացառելով հասարակությունը, ինքն իրեն դատապարտում է, քանզի մարդն ինքն իր մեջ պարփակված միասնություն չէ: Մարդն արդյունք է խիստ բազմազան գործոնների ազդեցության: Այստեղից նա գալիս է հետևյալ եզրակացության. անհրաժեշտ է հնարավորինս հստակորեն տարբերակել այն իրողությունները, որոնք մենք իրավունք ունենք դիտարկելու իբրև օբյեկտիվ միավորումներ, որոնք որպես այդպիսին գոյություն ունեն միայն մեր սինթեզում: Զիմելն ակնհայտ է համարում, որ կա միայն մեկ հիմք, որը համեմատական օբյեկտիվություն է հաղորդում միավորումներին՝ մասերի փոխազդեցությունը: *«Մենք անվանում ենք ամեն մի առարկա միասնական, քանի որ վերջինիս բաղկացուցիչ տարրերը միմյանց հետ գտնվում են դինամիկ փոխազդեցության մեջ»* [Зиммель 1996, т. 2, 312]: Այսպիսով, ատոմիզմը Զիմելը համարում է օգտակար իրականության բնույթի ուսումնասիրման հարցում՝ գոյաբանական առումով: Մյուս կողմից վերացարկումը հնարավորություն է տալիս հասկանալու ճանաչողության բնույթը, իսկ սա արդեն իմացաբանական խնդիր է: Սա է պատճառը, որ «Սոցիալական տարբերակում» աշխատանքում Զիմելը բնորոշում է ատոմիստական ընկալումն իբրև տեսականորեն անխուսափելի, սակայն գործնականում անկիրառելի մոտեցում:

Տարանջատելով գոյաբանական և իմացաբանական ոլորտները՝ Զիմելը փորձում է հիմնավորել «հասարակություն» հասկացությունը իմացաբանական դիտանկյունից: Մասնավորապես նա առաջարկում է հասկանալ հասարակությունն իբրև մարդկանց փոխազդեցությունների վերջնական հանրագումար: Փոր-

ձելով գծել սոցիոլոգիական գիտության սահմանները՝ հեղինակը հանգում է նրան, որ միայն մարդիկ չեն կարող համարվել իրական, այնպես ինչպես և միայն հասարակությունը չի կարող լինել այդպիսին: Նա փորձում է հաղթահարել մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմի և սոցիոլոգիզմի հակասությունը՝ տեսաբանման հիմքում դնելով ո՛չ մարդուն, ո՛չ էլ հասարակական համակարգը, այլ «սոցիալականը»: Սոցիոլոգիան կենտրոնանում է մարդկանց վրա այնքանով, որքանով նրանք կազմում են խմբեր և պայմանավորվում փոխազդեցություններով:

Թեև Զիմելը հիմնավորում է հասարակության հասկացությունը իմացաբանական դիրքից, նա նշում է նաև, որ սոցիոլոգն ըստ էության կարիք չունի նման հիմնավորման: Սոցիոլոգին բավական է միայն պրագմատիկ հիմնավորումը, այն է՝ ցույց տալ, որ հասարակության հասկացությունը օգտակար է իր տեսության կամ հետազոտության համար [Wolf 1964, xxix]: Հասարակության պրագմատիկ փաստարկումը կարիք չունի հավելյալ գոյաբանական կամ իմացաբանական հիմնավորումների: Այն դատողությունը, որ աշխարհը բացարձակ միասնական միավոր է, ինչպես և ցանկացած այլ տարբերակում, միայն խաբուսիկ, թվացյալ կառույց է, որը կարելի է ներկայացնել և փաստարկել նույնքան հստակ և արդարացիորեն, որքան և աշխարհի ամեն առանձին մասի բացարձակ յուրահատկության գաղափարը, որում *«ոչ մի առանձին տերև նույնական չէ այլ տերևի, իսկ միասնականացումը ոչ այլ ինչ է, քան մեր ձգտումը միասնականության, որին հնարավոր չէ գտնել օբյեկտիվ բացատրություններ»* [Зиммель 1996, т. 2, 304]: Մենք կարող ենք փաստարկել, որ տարածությունը ուժեղացնում է մարդկանց զգացմունքները և լրիվ նույն տրամաբանությամբ կարող ենք հիմնավորել, որ թուլացնում է: Այսինքն՝ սոցիոլոգիան, ըստ Զիմելի, կարիք չունի խորը, հիմնարար գոյաբանական խնդիրների իմաստավորման, սոցիոլոգին չպետք է հետաքրքրի՝ անհատն է առաջնային, թե հասարակությունը: Պետք է պարզապես վերցնել այն, ինչն օգտագար է և վերջ:

Ինչպես Վեբերը և Դյուրկհեյմը, Զիմելը ևս գիտակցում է, որ իր ժամանակի սոցիոլոգիան չունի այն հստակ տեսական միջուկը, որը նրան կհաղորդեր առանձնահատուկ հատկություններ: Սոցիոլոգիայի առարկայի տեսական որոնումների ճանապարհին Զիմելը չի փորձում գտնել որևէ մի առանձին ոլորտ և սահմանել սոցիոլոգիայի մենաշնորհին այդ ոլորտի նկատմամբ: Նա համարում է, որ սոցիոլոգիան էմպիրիկ տվյալներ է ստանում՝ դիտարկելով մարդկանց փոխազդեցությունները, ուստի այն պետք է տարբերել է այլ գիտություններից մարդու կյանքի փաստերի ուսումնասիրման ուրույն մոտեցումների և ոչ ուսումնասիրման առանձին ոլորտի սահմանազատման ճանապարհով: Տվյալներն իրենց բնույթով չեզոք են, իսկ սոցիոլոգիական գիտության առարկան պայմանավորվում է այն հարցերով, որոնք ձևակերպում են տվյալների նկատմամբ, որոնց ամբողջությունը

բոլոր գիտությունների առարկան է: Հենց այդ հարցադրումների և հասկացությունների հստակեցման միջոցով է հնարավոր դուրս բերել, ճանաչել և վերլուծել սոցիալական կյանքի մինչ այդ անհայտ, բայց էական հատկությունները և գործառույթները: Միևնույն ժամանակ սոցիալական փաստերի մասին տեղեկատվություն հավաքելը Զիմելի նպատակը չէ: *«Ես փորձում եմ բացահայտել զիտական նոր ընդհանրացումների հնարավորությունները՝ հենվելով հասարակության սոցիալական լինելիության գաղափարի վրա: Իմ հիմնական նպատակն է ֆիակերպել և ապացուցել նման ընդհանրացման իմաստը՝ աշխատելով շատ տարբեր կամայական օրինակներով: Դրանք միայն վերլուծության առարկաներ են և, որպես այդպիսին, էական չեն: Իմ նպատակն է իրականացնել աշխատող և արդյունավետ վերլուծություն և ոչ թե հասնել ճշմարտության առարկաների սպրուգելիության վերաբերյալ: Ըստ էության, նման ուսումնասիրություն կարող էր իրականացվել նույնիսկ հորինված առարկաների օրինակով»,*– ամփոփում է հեղինակը [նույն տեղում]:

1.2 Հասարակությո՞ւն, թե՞ հասարակության իրացում. սոցիացիաներ

Պահպանելով սոցիոլոգիան՝ իբրև գիտություն հասարակության մասին (ժամանակի համար անվիճարկելի աքսիոմատիկ ենթադրություն)՝ զիմելյան հանճարն առաջարկում է հասարակության հայեցակարգման սկզբունքորեն այլ մոտեցում, որը դուրս է թե՛ հոլիստական և թե՛ ինդիվիդուալիստական մեկնաբանություններից (տե՛ս Գլուխ 4): Զիմելն ընկալում է հասարակությունն իբրև գործընթաց, որն անընդհատ ստեղծվում է փոխազդեցություններում: Մարդիկ փոխազդեցությունների միջոցով միավորվում են հասարակության մեջ, այսինքն՝ սոցիացվում են: Եթե հասարակությունը գոյություն ունի միայն այնտեղ, որտեղ մարդիկ փոխազդում են, ապա պետք է կենտրոնանալ ոչ թե հասարակության, այլ հասարակության իրացման գործընթացների՝ սոցիացիաների վերլուծության վրա: Հասարակությունը միակցման և տարակցման («associacion», «dissociation»)՝ անվերջ շարունակվող և փոփոխական գործընթաց է: *«Հասարակությունն իր անընդհատ իրականացվող կյանքում միշտ նշանակում է, որ առանձին անհատները կապվում են իրար փոխադարձ ազդեցության շնորհիվ..., ուստի հասարակությունը գործառական ինչ-որ բան է, որը ստեղծվում և վերապրվում է անհատների կողմից, ինչը մեզ թույլ է տալիս խոսել ոչ թե հասարակության, այլ սոցիացման մասին»* [Зиммель 2015, 571]: Սոցիացիան այն ձևն է, որում այս կամ այն հետաքրքրությունների հիման վրա մարդիկ միասնություն են կազմում և սերտաճում են: Հետևաբար մարդիկ դառնում են հասարակություն, երբ անհատական կենսական բովանդակությունները ստանում են փոխադարձ ազդեցության ձև: Փոխազ-

դելով մարդիկ դառնում են «հասարակական», իսկ սոցիոլոգիան ուսումնասիրում է սոցիացման գործընթացների արդյունքում ձևավորվող այն հաստատուն նմուշները, որոնք Զիմելն անվանում է սոցիալական ձևեր:

Զիմելի համոզմամբ ավանդական օրգանիցիստական մեկնաբանությունը կարող է բացատրել միայն սոցիալական ինստիտուտներում բյուրեղացված, սառչած փոխազդեցությունների ձևերը, որոնք ոչ մի պարագայում չեն սպառում «հասարակություն» հասկացությունը և սոցիոլոգիական մեկնաբանման հնարավորությունները: Սոցիացիան կենդանի է. այն հայտնվում է, կորչում և կրկին հայտնվում՝ կապելով մարդկանց միմյանց հետ, ուստի սոցիալական կյանքը հոսում է և միջնորդավորվում փոխազդեցություններով: Այստեղ է, որ մենք հանգում ենք Զիմելի սոցիոլոգիական հայեցակարգի առանցքային թեզին, այն է՝ հասարակությունը իրադարձություն է և երբեք ոչ էություն, այն կազմված է գործընթացներից և այդ գործընթացների արդյունքն է: Այս հիմնադրույթը թույլ է տալիս Զիմելին եզրահանգել, որ հասարակության՝ որպես սկզբնապայմանի հայեցակարգումները սոցիոլոգիային պետք չեն, քանի որ այն առաջանում և զարգանում է փոխազդեցությունների կայացմանը զուգահեռ: Փոխազդեցությունները հենց հասարակությունն են և ոչ հասարակության լինելիության արդյունքը կամ պատճառը: *«Անհատների փոխազդեցությունը սոցիալական կյանքի եղակերպն է»*,– գրում է նա [նույն տեղում]:

Եթե Հոբսը տեսնում է հասարակությունը՝ որպես «բոլորի պատերազմի դաշտ բոլորի» դեմ, ապա Զիմելը հայեցակարգում է հասարակությունը որպես «բոլորի սինթեզ բոլորի հետ»: Հետապնդելով իրենց հետաքրքրությունները (զգայական թե գաղափարական, կարճաժամկետ թե երկարաժամկետ, գիտակցված թե անգիտակցական)՝ մարդիկ մտնում են ուղղակի կապերի մեջ միմյանց հետ՝ դրանով իսկ ձևավորելով *«սուբյեկտիվ գիտակցությունների օբյեկտիվ միավորում, որը և հասարակությունն է»* [Simmel 1950, 41]: *«Եթե մենք մտովի դուրս նետենք մարդկային փոխազդեցությունները, չի լինի այլևս հասարակություն»,*– ասում է Զիմելը [նույն տեղում]:

Եվս մեկ սկզբունքային պարզաբանում. փոխազդեցության և սոցիացման միջև չի կարող դրվել հավասարության նշան, քանի որ այս հասկացությունները նույնական չեն: Փոխազդեցության առանձին դեպքերը չեն կարող դիտարկվել իբրև սոցիացիաներ, քանի որ յուրաքանչյուր փոխազդեցություն (իր կոնկրետության մեջ) անկրկնելի իրադարձություն է: Սա պայմանավորված է այն ենթադրությամբ, որ վերջինիս մասնակիցները և փոխազդեցության համատեքստը դիսպոզիցիաների և նախադրյալների ամբողջություն են՝ sui generis:

Սոցիալական ձևերը փոխազդեցությունների տիպերն են, որոնք անընդհատ վերարտադրվում են ժամանակի և տարածության տարբեր համատեքստերում՝ միևնույն ժամանակ պահպանելով իրենց տիպական նույնականությունը: Սոցիացման կրկնվողականությունն ու նույնականությունն են թույլ տալիս դիտարկել վերջիններս՝ որպես գիտական ճանաչողության առարկա:

Կրկնվողականությամբ և նույնականությամբ կարող են բնութագրվել միայն այն հարաբերությունները, որոնք հիմնվում են անհատների փոխադարձ կողմնորոշումների վրա: Ելնելով այս մեթոդաբանական կանխադրույթից՝ Զիմելը եզրահանգում է, որ սոցիոլոգիական վերլուծությունը պետք է սկսվի կրկնվող տարրերի նույնականացումից և շարժվի դեպի նույնականացված տարրերի տարանջատում այլ տարրերից վերացարկման միջոցով: Սրանով նա շեշտադրում է, որ սոցիալական ձևերը հանդես են գալիս ոչ միայն իբրև սոցիոլոգիայի ուսումնասիրման առարկա, այլև վերլուծության միջոցներ, որոնք հնարավորություն են տալիս բացահայտելու փոխազդեցության գործընթացների օրինաչափությունները և կապերը:

Սինոնույն ժամանակ Զիմելը հասկանում է, որ հանգեցնել սոցիալական կյանքը լոկ իր սոցիալական ձևերի քե-

Sui generis – թարգմանաբար՝ յուրատիպ, միակն իր տեսակի մեջ: Նշանակում է երևույթի բացառիկություն, որը կարող է ունենալ այլ երևույթներին նմանություն, սակայն ոչ նույնականություն կամ նախադեպեր: Sui generis լատիներեն արտահայտությունն գործածում է Դյուրկհեյմը հասարակության հասկացության հեղինակային բնորոշումներում [Durkheim 1974, 1-34]:

րականությանը նշանակում է սահմանափակել ճանաչողության հնարավորությունները: Դա է պատճառը, որ «զուտ» կամ «ֆորմալ» սոցիոլոգիայի գաղափարը չի ծածկում իր հայեցակարգի ողջ բովանդակությունը: «Փոքր սոցիոլոգիա» աշխատությունում հեղինակն առաջարկում է դիտարկել սոցիոլոգիական գիտությունը իբրև երեք ճյուղերի՝ ընդհանուր սոցիոլոգիայի, ֆորմալ սոցիոլոգիայի և փիլիսոփայական սոցիոլոգիայի միավորում: Քանի որ նրա մեկնաբանություններում սոցիոլոգիան ներկայանում է իբրև դիտանկյուն, ապա նշված ճյուղերը պետք է ընկալել իբրև դիտարկման երեք մակարդակներ:

Տարբեր հասարակական գիտություններում սոցիոլոգիական մեթոդի կիրառման պրակտիկան՝ ուղղված վերջիններիս ուսումնասիրման առարկայի օրինաչափությունների դուրսբերմանը, Զիմելն անվանում է ընդհանուր սոցիոլոգիա, իսկ սոցիալական մաքուր ձևերի նկարագրությունը և համակարգումը՝ զուտ կամ ֆորմալ սոցիոլոգիա: Բացի ընդհանուր և զուտ սոցիոլոգիայից՝ սոցիալական գիտելիքի համակարգը պետք է ներառի նաև երկու փիլիսոփայական սոցիոլոգիական գիտակարգեր, որոնք Զիմելն անվանում է «ճանաչողության սոցիոլոգիական տեսություն» և «սոցիալական մետաֆիզիկա»: Առաջին դեպքում խոսքը սոցիոլոգիական հետազոտության այն հիմնական հասկացությունների և նախապայմանների անդրադարձման մասին է, որոնք բուն հետազոտության շրջանակներում չեն կարող բացահայտվել: Ինչ վերաբերում է սոցիալական մետաֆիզիկա բաժնին, ապա այն անհրաժեշտ է դառնում այն ժամանակ, երբ հետազոտությունը առնչվում է այն հարցերին և հասկացություններին, որոնք չեն առաջանում էմպիրիկ իրականությունից, գոյություն չունեն կոնկրետ փորձում և անմիջապես առարկայական գիտելիքում:

Այսպիսով, Զիմելը կառուցում է եռաստիճան ծրագիր՝ ընդհանուր, ֆորմալ և փիլիսոփայական ճյուղերի միասնության մեջ ամփոփելով սոցիոլոգիական գիտության կառուցվածքը: Հեղինակն ընդգծում է, որ այս մոտեցումը հնարավորություն է տալիս հստակորեն տարանջատելու միջառարկայական սահմանները, մասնավորապես՝

- երաշխավորել սոցիոլոգիայի՝ որպես սոցիալական զուտ ձևերի մասին գիտելիքի սահմանազատումը հասարակական այլ գիտություններից,
- գծել հստակ սահմաններ հասարակության մասին գիտությունների և բնության մասին գիտությունների միջև:

Սրանով Զիմելը փորձել է ապահովել միաժամանակ սոցիոլոգիայի՝ որպես գիտության միասնականությունը և հասարակական գիտությունների միասնությունը: Սոցիոլոգիան պետք է ուսումնասիրի սոցիալական ձևերը: Զիմելն այս գաղափարը համարում է իր կարևորագույն ներդրումը նոր սոցիոլոգիական գիտության հիմնավորման հարցում: Նա ի սկզբանե ընդգծում է զուտ ֆորմալ ուղ-

ղությունը՝ համարելով, որ սոցիոլոգիան ուսումնասիրում է սոցիալական ձևերը՝ շեղվելով կոնկրետ շահերից և «բովանդակություններից», որոնք իրականացվում են այդ ձևերում: Չնայած նրան, որ պատմական իրականության մեջ ձևը և բովանդակությունը միաձուլված են, սոցիոլոգիան ելնում է նրանից, որ միևնույն ձևը կարող է լցվել տարբեր բովանդակություններով, և նույն բովանդակությունը կարող է հայտնվել տարբեր ձևերում: Այսպիսով, սոցիոլոգիան ուսումնասիրում է *«այն, ինչ հասարակության մեջ հասարակություն է»* [Зиммель 2015, 81]: Եթե հասարակությունը անհատների փոխազդեցություններն են, ապա այդ փոխազդեցությունների ձևերի նկարագրությունը դառնում է սոցիոլոգիայի առանցքային խնդիրը, իսկ իրականացման պահի դուրսբերումը տեղավորվում է ֆորմալ կամ «զուտ» սոցիոլոգիայի տիրույթում: Միևնույն ժամանակ բոլոր իրադարձությունները, բոլոր փաստային հանգամանքները կարելի է դիտարկել որպես «հասարակական կյանքի» արդյունք ու աղբյուր, և սոցիոլոգը պետք է բացահայտի նաև սոցիալական զարգացման «օրենքները» կամ «ռիթմերը», ինչպես նաև ուսումնասիրի սոցիալական տարբերակման ձևերը: Այստեղ Զիմելը խոսում է ոչ թե հասարակության իրացման գործընթացների, այլ *«հասարակության՝ որպես արդեն իսկ իրականացված սուբյեկտի ճակատագրերի մասին, որոնք պետք է հաստատվեն ինդուկտիվորեն»* [Зиммель 2015, 104]: Նման մոտեցման պարագայում հասարակության ներքին կառուցվածքը դիտարկվում է ոչ թե իբրև խնդիր, այլ ենթադրվում է իբրև գոյություն ունեցող: Հետևաբար նշված հարցերը Զիմելը տեղափոխում է ընդհանուր սոցիոլոգիայի դաշտ: Ընդհանուր սոցիոլոգիայի տիրույթում այն բոլոր հարցերն են, որոնք վերաբերում են *«ողջ պատմական կյանքին այնքանով, որքանով այն ձևավորվում է հասարակայնորեն»* [Wolf 1964, 31]: Այստեղ է, որ Զիմելը խոսում է սոցիոլոգիայի՝ իբրև մեթոդի մասին՝ համարելով, որ եթե խնդիր է դրվում դիտարկել պատմական երևույթներն իբրև սոցիալական արդյունքներ, առաջանում է նոր մեթոդի պահանջ, որի դերում պետք է հանդես գա սոցիոլոգիան: Բացի դրանից՝ սոցիոլոգիան սահմանափակված է նաև երկու փիլիսոփայական ոլորտներով՝ ճանաչողության տեսությամբ և առանձին ոլորտների մետաֆիզիկայի: Եթե առաջինը ներառում է առանձին հետազոտության հիմքում ընկած պայմանները և հիմնական հասկացությունները, ապա երկրորդը կապում է հետազոտության արդյունքներն այն խնդիրների և հասկացությունների հետ, որոնք դուրս են անմիջական փորձի և ուսումնասիրման առարկայի շրջանակներից:

1.3 Մարդ և հասարակություն. սոցիոլոգիական գիտելիքի «a priori»-ներ

Քննության առնելով մարդու և հասարակության հարաբերակցության խնդիրները՝ Զիմելը հրաժարվում է մեկնաբանել սոցիալական փաստերն իբրև անհատական գործողությունների ագրեգացման ազդեցություններ: Փոխարենը նա հասկանում է սոցիալական փաստերն իբրև միջանձնային փոխազդեցությունների արդյունք: Պատասխանելով «ինչպե՞ս է հնարավոր հասարակությունը» հիմնարար հարցին՝ Զիմելը հենվում է ճանաչողության ապրիորության կանտյան գաղափարի վրա: Հաշվի առնելով այն, որ հասարակության ճանաչողության համակարգում սուբյեկտը չի հակադրվում օբյեկտին, հարցը վերաձևակերպվում է հետևյալ կերպ. *«Որո՞նք են այն գործընթացները, որոնք տեղի են ունենում մարդկանց գիտակցության մեջ, որոնք և պայմանավորում են նրանց սոցիացիան և կեցությունը հասարակության մեջ»* [Зиммель 1996, т.2, 510]: Այս հարցի պատասխանների որոնումը բերում է Զիմելին սոցիոլոգիական ճանաչողության ապրիորիների ձևակերպմանը: Վերջիններս մինչփորձային նախապայմաններ են, որոնք հնարավոր են դարձնում հասարակության ճանաչողության և հասարակության մեջ անհատների գոյության հնարավորությունը:

Հասարակության հնարավորության հարցը պետք է հասկանալ մեկ այլ հիմնարար իմաստով ևս. մարդը չի հասկանում, որ նա, ըստ էության, ստեղծում է հասարակությունը, սակայն նա հասկանում է, որ կապված է բազմաթիվ այլ մարդկանց հետ տարաբնույթ փոխազդեցություններում: *«Ես-ի կատեգորիան նույնքան կարևոր է պրակտիկ և պատմական աշխարհի կառուցման համար, որքան սուբստանցիայի կամ պատճառականության հասկացությունները՝ բնական աշխարհում»,*– ասում է նա [Зиммель 1996, т. 2 194]: Այստեղ պետք է հաշվի առնել, որ «Ուրիշի»՝ որպես հասարակական մարդու մասին գիտելիքը կամ հասարակական ամբողջի ճանաչողությունը կարող է իրականացվել միայն առանձին բովանդակության մեջ: Սրանով Զիմելը փորձում է լուծել երկու տեսական խնդիր՝

– սահմանել այն հիմքերը և նախապայմանները, որոնք անհրաժեշտ են գիտակցական մակարդակում ընթացող գործընթացները սոցիացման գործընթացների վերածելու համար,
– դուրս բերել այն հատկությունները, որոնք նպաստում են անհատների միավորմանը:

Գիտակցությունը, առանց որի սկզբունքորեն հնարավոր չէ հասարակության իրացումը, Զիմելը բնորոշում է իբրև եռաբաղադրիչ համակարգ, որը ներառում է.

– անհատի ունակությունը՝ տեսնելու «Ուրիշին» իբրև ընդհանրացված սոցիալական կատեգորիա,

– խմբի յուրաքանչյուր տարրի կարողությունը՝ միավորելու իր մեջ հասարակության և անհատի գծերը, ասել է թե՝ համադրելու սոցիացման առանձին մասերի և օրգանական ամբողջի հատկությունները,
– անհատի և սոցիալական ամբողջի միջև սկզբունքային ներդաշնակության նախապայմանները, որոնք ապահովում են ամեն առանձին անհատի տեղը ընդհանուր կառուցվածքում:

«Ինչպե՞ս է հնարավոր հասարակությունը» հոդվածում Զիմելը տարբերակում է սոցիոլոգիական ապրիորիները, որոնք Ու. Գերհարդը տեղավորում է երեք խմբերում՝ կառուցվածքի, դերի և անհատականության [Frisby 1981, 109]: Խոսքը սոցիալական ձևերի այն ապրիորիների մասին է, որոնք հնարավոր են դարձնում հասարակությունը: Կառուցվածքի կամ համակարգի ապրիորին գործառութայնորեն փոխկապակցված սոցիալական դիրքերի sui generis կառուցվածքն է: Այստեղ հասարակությունը ներկայանում է որպես նյութական, օբյեկտիվ համակարգ կամ «գործառույթների սարդոստայն»: Դերի ապրիորին կառուցվածքի ապրիորիի արդյունքն է. այն թելադրում է յուրաքանչյուր սոցիալական դիրքին համապատասխանող դերերի շարք և ապահովում այդ դերերի համապատասխանությունն առանձին վերցրած անհատին: Վարվելով դերին համապատասխան՝ անհատը հանդես է գալիս որպես գործառույթների կենդանի ցանց կամ «գործառող գործառույթ»: Անհատն այս դեպքում ոչ այլ ինչ է, քան այն դերը, որը նա կատարում է և ընկալվում է որպես այդպիսին մյուսների կողմից: Դերի ապրիորին հնարավոր է դարձնում գործողության ընկալումը՝ իբրև սոցիալական իրողություն, քանի որ դերակատարների միջև հարաբերությունները սոցիալական վերացարկման արդյունք են: Դերի ապրիորին հնարավոր է դարձնում նաև սոցիալական կյանքը, քանի որ այն ընդգրկում է ոչ միայն ընդհանրացված ուրիշի կերպարը, այլև գիտելիք՝ այն կառուցվածքային համատեքստի մասին, որում գործողությունը տեղի է ունենում: Մենք, ըստ էության, տիպականացնում ենք այլ դերակատարներին, և այդ տիպականացումները դառնում են գիտելիքը գործողության հետ կապակցող կամուրջ: Ինչ վերաբերվում է անհատականության ապրիորիին, ապա այն Զիմելն ընկալում է իբրև դերի ապրիորիի անհրաժեշտ լրացում, որը հաղթահարում է վերջինիս սոցիոլոգիստական ընկալումը: Այն հաստատում է, որ անհատը միշտ ավելին է, քան հասարակության անդամը, որ նա երբեք լիովին չի անհետանում դերի հետևում և յուրացնում է այն իր անհատականությանը համապատասխան: *«Մենք պատկերացնում ենք ամեն առանձին մարդուն իբրև տիպ, որին նա պատկանում է իբրև անհատականություն, մենք մտովի հանգեցնում ենք նրան իր եզակիությամբ, ընդհանուր կատեգորիայի, որով նա ամբողջովին չի սպառվում... Մարդու ճանաչողության գործընթացում մենք տեսնում ենք նրա մեջ ոչ թե մաքուր անհատականություն, այլ այն, ինչը հատկանշում, գերազանցում կամ նվա-*

զեցնում է այն տիպը, որին մենք նրան դասել ենք: Նույնիսկ եթե այդ անցումն այնքան աննկատ է, որ հասանելի չէ մեր անմիջական ճանաչողության համար, նույնիսկ եթե բոլոր սովորական բնութագրական հասկացությունները չեն աշխատում («բարոյական» կամ «անբարոյական», «ազատ» կամ «կապված», «իշխող» կամ «ստրկական»), մենք, միևնույն է, ներքուստ մարդուն անուն ենք տալիս՝ որևէ տիպին համապատասխան»,– գրում է Զիմելը [Зиммель 1996, т. 2, 514]:

Մի կողմից հասարակությունը արտադրում է որոշակի «տարածություն», որը տարբերվում է բովանդակությամբ և ձևով այլ տարածություններից, սակայն սկզբունքորեն կարող է զբաղեցվել բազմաթիվ անհատների կողմից և այդ իսկ պատճառով դառնում է «անանուն» էություն: Մյուս կողմից չնայած այդ տարածության ընդհանրական բնույթին՝ այն ընկալվում և յուրացվում է մարդու կողմից՝ իր ներքին անհատականությանը և փորձին համապատասխան: *«Այսպիսով, սոցիացման փաստն անհատին դնում է երկակի դիրքի մեջ... սոցիացիան իր մեջ է առնում անհատին, որը միաժամանակ ընդդիմանում է դրան. անհատը հասարակության մաս է և միևնույն ժամանակ՝ ներփակված օրգանական ամբողջ»*,– նշում է Զիմելը [Зиммель 1996, т. 2, 521]: Այսպիսով, Զիմելն ընկալում է անհատին որպես երկակի էություն՝ հասարակության տարր և օրգանական ամբողջություն, որը հանդես է գալիս իբրև «էություն նրա համար» և «էություն իր համար»: Բայց յու-

ռահատուկ սոցիոլոգիական ապրիորիի էությունը, և իմաստը նրանում է, որ «ներսում գտնվելը» և «դուրս լինելը» իրար բացառող անկախ մեկնաբանություններ չեն, այլ սոցիալական կյանքով ապրող մարդու դիրքի բնութագիր՝ իր անբաժան միասնության մեջ: Այսպիսով, մարդու գոյությունը պետք է հասկանալ որպես մասամբ սոցիալական, մասամբ անհատական երևույթ: Խոսքը հիմնարար, ձևակազմավորող միասնության կատեգորիայի մասին է, որը Զիմելը բնորոշում է իբրև անհատի՝ տրամաբանորեն հակադիր սահմանումների սինթեզ կամ միաժամանակյունություն: Այսպիսով, հասարակության և անհատի կապն արտահայտվում է միայն փոխազդեցություններում և փոխազդեցությունների միջոցով:

Զիմելը հավատում է, որ «նախասահմանված ներդաշնակությունը», հասարակական կառուցվածքի և անհատի միջև կարող է խախտվել երկու ճանապարհով. կա՛մ անհատը մերժում է գործառույթի ընդհանրությունը, կա՛մ գործառույթը մերժում է անձի առանձնահատկությունը: Եթե առաջին սցենարի պարագայում սպասելի արդյունք կարող է դառնալ անոմիան, ապա երկրորդ դեպքում Զիմելը կանխատեսում է օտարման խորացում: Վերջին դեպքում մենք կարող ենք խոսել նյութականացման մասին, որն առաջանում է այն ժամանակ, երբ հասարակությունը՝ իբրև գործառական փոխկապակցումների կառուցվածք, ինքնավարացվում է այնքան, որ սկսում է խաթարել անհատի լիարժեք ինքնաիրականացման հնարավորությունները: Սա այն գործընթացն է, որը «խեղդում է» մարդու ներքին մղումները, զգայական և զգացմունքային տարրերը, «անհատական գունավորումը» գործառույթով, որի արդյունքում անհատն անհետանում է սեփական դերի հետևում [Simmel 1971]:

Այստեղ է, որ Զիմելը զարգացնում է «որակական անհատականության» գաղափարը: Խոսքն այն եզակի տիպի մարդկանց մասին է, որոնք արտահայտում են իրենց անհատականությունը՝ դուրս գալով հասարակության սահմաններից. նրանք ոչ թե պայմանավորվում են հասարակությամբ, այլ պայմանավորում են հասարակությունն իրենց բացառիկ որակներով: Սա այն իդեալն է, որը Զիմելը մեկնաբանում է Գյոթեի և Ռեմբրանդի օրինակներով՝ դիտարկելով վերջիններիս իբրև որոշակի մոդելներ կամ տիպեր, որոնք ցույց են տալիս հասարակությունից դուրս, սեփական անհատական կանոններին հետևող կյանքի սկզբունքային հնարավորությունը [Зиммель 1996, т. 1, 380-433]:

2. Սոցիալական ձևերի «քերականությունը»

2.1 Սոցիալական ձևեր. ուսումնասիրման առարկան և վերլուծության գործիքը

«Եթե սոցիոլոգիան ուզում է դառնալ ավելին, քան մարդու մասին գիտությունները միավորող ընդհանուր անուն և չհավորվել իբրև ինքնավար գիտություն, ապա այն պետք է փորձի ինդուկտիվ կերպով վերացարկել և համակարգված կերպով դուրս բերել սոցիալական ձևերը իրենց բովանդակությունից, ասել է

թե՝ այն կենդանի նյութից, որով այն լցված է»,– գտնում է Զիմելը [Vanderberghe 2008, 86]: Ինչպես արդեն տեսանք, սա հենց այն մակարդակն է, որը հեղինակն անվանում է «զուտ սոցիոլոգիա»: Վերջինիս խնդիրն է տարաբնույթ բովանդակությունների առանձնացումը իրենց ձևերից, քանզի այդ բովանդակություններն իրենց բնույթով սոցիալական չեն: Սրանք այն ձևերն են, որոնք կառուցվածքայնացնում են փոխազդեցությունները: Զիմելի կենտրոնական թեզը հանգում է հետևյալին. սոցիոլոգիայի տեսական հասկացությունները նկարագրում են մարդկանց՝ հաստատուն և փոփոխական փոխազդեցությունների տիպական հատկությունները, որոնք պետք է հասկանալ իբրև «սոցիալական ձևեր»: Այստեղից պարզ է դառնում, թե ինչու է Զիմելը սոցիալական ձևերին տալիս սոցիոլոգիական գիտության առարկայի կարգավիճակ: Փոխազդեցություններում նյութական կամ անհատական բովանդակությունները և հետաքրքրությունները ստանում են ձև կամ պահպանում են այն: Այս ձևերը այնուհետև օժտվում են սեփական կյանքով, սկսում են գոյություն ունենալ բովանդակություններից անկախ: Սա հենց այն երևույթն է, որը Զիմելն անվանում է սոցիալականություն («sociability»):

Հեղինակը դիտարկում է սոցիալական ձևն իբրև հակադիր միտումների միասնություն, որոնք սինթետիկորեն փոխպայմանավորված են: Սրանք այն ձևերն են, որոնց հիման վրա իրացվում է հասարակությունը: Սոցիալական ձևերը սոցիոլոգիական վերլուծության գլխավոր միջոցն են և սոցիոլոգիայի՝ որպես գիտության առարկան: Այս ձևերում են արտահայտվում միակցման և տարակցման գործընթացները: Այսպիսով, Զիմելի մեկնաբանություններում սոցիոլոգիան ներկայանում է իբրև որոշակի հեռանկար, որը թույլ է տալիս առանձնացնել և մեկնաբանել այն օրինաչափությունները, որոնք հասանելի չեն այլ գիտությունների համար: *«Սոցիոլոգիական մեթոդը պարանջատում է երևույթներից սոցիացման պահերն այնպես, ինչպես քերականությունն առանձնացնում է լեզվի զուտ ձևերը բովանդակությունից, որում այդ ձևերը կենդանի են: Սոցիալական զուտ ձևերի պարանջատմանը պետք է հաջորդեն վերջիններիս կարգաբերումը, համակարգումը, հոգեբանական հիմնավորումը և նկարագրությունը պատմական զարգացման հարթության մեջ»*,– նշում է նա [Wolf 2001, 22]:

Այսպիսով, «զուտ» սոցիոլոգիան պետք է ծառայի այն կողմնորոշիչների մշակմանը, որոնք կարող են թույլ տալ հետազոտողներին մոտենալ իրենց ուսումնասիրման առարկային «սոցիոլոգիապես»: Սոցիոլոգիան այլ հասարակական գիտությունների համար պետք է կատարի մեթոդաբանական գործառույթ՝ դառնալով մասնավոր սոցիալական գիտությունների ճանաչողության տեսություն: Նշենք նաև, որ Զիմելն իր առջև երբևե խնդիր չի դրել համակարգելու և դասակարգելու սոցիալական ձևերը: Սոցիալական ձևերի դասակարգման մոդելները, որոնք լայն տարածում են գտել մասնագիտական գրականության շրջանակներում, պատկանում են Զիմելի մեկնաբանների գրչին: Պետք է նշել նաև, որ այդ փորձերը դժվար է անվանել ավարտուն և անգամ տրամաբանորեն կազմակերպված: Կենտրոնանալով առանձին, միմյանցից խիստ տարբերվող երևույթների ուսումնասիրման վրա՝ Զիմելը գրեթե զրոյի է հավասարեցրել սոցիալական ձևերի դասակարգման խնդրի լուծման հնարավորությունները:

Մենք կառաջնորդվենք սոցիալական ձևերի դասակարգման այն մոդելով, որն առաջարկում է Զիմելի աշխատանքների բազմաթիվ թարգմանությունների հեղինակ, հայտնի ամերիկյան սոցիոլոգ Դոնալդ Լևինը [Levine 1965, 97-115]: Նա ներկայացնում է սոցիալական ձևերի դասակարգման եռաբաղադրիչ մոդել, որում ներառում է՝

– սոցիալական գործընթացները,
– սոցիալական տիպերը,
– սոցիալական զարգացման մոդելները:

2.2. Սոցիալական գործընթացներ. նորաչևության հակադրամիասնությունը

Զիմելը, սոցիալական գործընթացներ ասելով, հասկանում է հարաբերականորեն պարզ, կայուն կազմածներ: Հեղինակի աշխատանքներում կարելի է գտնել սոցիալական գործընթացների խիստ տարբեր օրինակներ, որոնք չունեն համակարգման կամ դասակարգման որևէ տրամաբանական հիմք, սակայն ունեն վերլուծության հստակ մեթոդաբանություն [տե՛ս Աղյուսակ 2.1]:

Աղյուսակ 2.1

Սոցիալական գործընթացների օրինակները Զիմելի աշխատություններում

[Levine, 97-115]

Աշխատություն	**Սոցիալական գործընթացներ**
«Սոցիոլոգիա»	Փոքր խմբի բնութագրեր և ձևեր Անհատի վերաբերմունքը խմբային նորմերին Հաշտեցում միջնորդի օգնությամբ Ենթարկում բազմությանը Գերիշխում և ենթարկում Ենթարկում իդեալական նորմերին Փոքր խմբի ազատությունը մեծ խմբում Մեկուսացում Կոնֆլիկտ Մրցակցություն Վստահություն Գաղտնիք Ճանապարհորդում Ատելություն Ծանոթություն Ժամադրություն և այլն
«Փողի փիլիսոփայություն»	Գողություն Նվիրատվություն Փոխանակում Արևտուր Միջանձնային հարաբերություններ Կարգի ռացիոնալացում Անկախացում և այլն
«Սոցիալական տարբերակման մասին»	Անհատական մեղքի տեղափոխում կոլեկտիվի վրա Խմբային հարկադրանք և համերաշխություն Տարրական կոլեկտիվ վարք Կուսակցությունների գոյացում Հավատարմություն և այլն

Դիտարկենք սոցիալական գործընթացի՝ որպես սոցիալական ձևի հասկացությունը և ուսումնասիրման մեթոդաբանությունը նորաձևության օրինակով: Նորաձևության վերլուծությունը Զիմելն իրականացնում է ձև/բովանդակություն հարաբերակցության և վերջինիս դուալիստական էության մեկնաբանության ճանապարհով: Եթե առաջին խնդրի լուծումը թույլ է տալիս հիմնավորել նորաձևությունն իբրև փոփոխական բովանդակությունները շրջանակավորող, կայուն և արտաժամանակային սոցիալական ձև, ապա փաստարկման երկրորդ գիծը հնարավորություն է տալիս դուրս բերելու վերջինիս հատուկ ներքին հակադրումներն իրենց միասնականության մեջ: Հասարակության պատմությունը Զիմելը դիտարկում է որպես հակադիր միտումների խաղ: Եթե դիտարկենք այդ խաղն անհատի դիտանկյունից, ապա խոսքը երկու հիմնարար միտումների երկվության մասին է, այն է՝

– «Ես»-ի տարրալուծումը խմբում,
– «Ես»-ի տարանջատումը խմբից:

Եթե առաջին միտումն իրականացվում է նմանակման միջոցով, ապա երկրորդը՝ տարբերակման, ինչի արդյունքում նորաձևությունը ներկայանում է իբրև հաստատուն սոցիալական ձև, որը համակցում է նմանակման և տարբերակման գործընթացները: Այստեղից Զիմելը դուրս է բերում նորաձևության սահմանումը. *«Նորաձևությունը ոչ այլ ինչ է, քան կյանքի բազմաթիվ ձևերից մեկը, որի միջոցով միևնույն գործունեության մեջ սոցիալական հավասարեցման միտումը միավորվում է անհատական տարբերակման և փոփոխության միտման հետ»* [Зиммель 1996, т. 2, 267]: Փորձենք հասկանալ, թե ինչ է Զիմելը հասկանում նմանակում և տարբերակում ասելով, և ինչպե՞ս են վերջիններս դրսևորվում նորաձևության համատեքստում: Նմանակումը Զիմելը բնորոշում է իբրև որոշակի «հոգեբանական ժառանգություն», որը ստացել է մարդը՝ անցում կատարելով «խմբային կյանքից» դեպի «անհատական կյանք»: Նմանակումը դառնում է գրավիչ, քանի որ այն տալիս է նպատակաուղղված և իմաստալից գործունեության հնարավորություն այնտեղ, որտեղ չկա որևէ անձնավորման և ստեղծագործականության տարր: *«Նմանակումը կարելի է անվանել մտքի և անմտքության ծնունդ»*,– ասում է նա [Зиммель 1996, т. 2, 266]: Այն տալիս է անհատին վստահություն, որ նա իր գործողություններում միայնակ չէ: *«Նմանակումը մեզ գործնականում տալիս է հանգստություն, որը հիշեցնում է*

Հատկանշական է, որ «մոդա» բառի հայերեն համարժեքը՝ նորաձևությունը, ամենայն հստակությամբ արտացոլում է եզրույթի սահմանման զիմելյան տրամաբանությունը՝ «նոր» բովանդակությունների հերթափոխ իրենց կայուն «ձևերում»: Այլ լեզուներում մոդայի նման համարժեքների մասին մեզ հայտնի չէ:

այն հանգստությունը, որը մենք զգում ենք տեսաբանման ժամանակ, երբ մեզ հաջողվում է որևէ առանձին երևույթ դասել ընդհանուր կատեգորիային»,– գրում է հեղինակը [նույն տեղում]: Զիմելը փորձում է ցույց տալ կապը նմանակման պահանջմունքի և պատասխանատվության միջև: Նմանակել նշանակում է ուրիշին փոխանցել պատասխանատվությունն այն գործողության համար, որը կատարում ենք: Այստեղից տրամաբանորեն բխում է Զիմելի հաջորդ եզրահանգումը. նմանակումը ազատում է անհատին ընտրություն կատարելու հետ կապված դժվարություններից և թույլ է տալիս նրան «պարզապես գործել»՝ հանդես գալով իբրև խմբի արդյունք: Ստացվում է, որ նորաձևությունը ենթադրում է «նմանակում նմուշին» և բավարարում է մարդու պահանջմունքը՝ սոցիալական հենք ունենալու: Արդյունքում նորաձևությունը վերածում է առանձին մարդու վարքը «մարդու վարքի օրինակի»: Միևնույն ժամանակ այն բավարարում է նաև մարդու տարբերվելու, ընդհանուրից զատվելու պահանջմունքը: Սա հաջողվում է նորաձևության բովանդակությունների անընդհատ հերթափոխի շնորհիվ, որի արդյունքում արդի միտումները ստանում են անձնավորված երանգավորում: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. նորաձևության նմուշներն այն միտումներն են, որոնք արդիական են «այսօր»: Իսկ սա նշանակում է, որ «այսօր»-ի գաղափարն արդեն տարբերակում է նորաձևությունը «երեկվա» կամ «վաղվա» միտումներից: Միևնույն ժամանակ նորաձևության արդիականությունը պետք է հասկանալ իբրև խիստ պայմանական որակ:

Այս դեպքում ևս Զիմելը զերծ չի մնում դուալիստական հակադրումներից. նորաձևությունն արդիական է, սակայն հաստատման իսկ պահին այն արդեն սկսում է հնանալ: Սա հենց այն հատկությունն է, որը Զիմելը որակում է իբրև «նո-

ռաձնության հմայք»: *«Այն միաժամանակ և՛ նոր է, և՛ անցողիկ, նորաչնությունը սահմանն է գոյության և անգոյության միջև»*,– գրում է նա [Зиммель 1996, т. 2, 275]: Նորաձևությունը մարդուն տալիս է ներկայի բացառիկ զգացողություն, սակայն միևնույն ժամանակ այն ուժեղացնում է նաև փոփոխությունների ընկալումը:

Զիմելն առանձնակի կարևորություն է տալիս նորաձևության և դասակարգային պատկանելիության կապին՝ համարելով նորաձևությունը դասակարգային բնույթ ունեցող սոցիալական ձև: Վերին դասակարգի նորաձևությունը ոչ միայն միշտ տարբերվում է ստորին դասակարգի նորաձևությունից, այլև վերին դասակարգը շատ արագորեն հրաժարվում է այն բոլոր նմուշներից, որոնք ժամանակի ընթացքում ներթափանցում են ստորին հատվածներ: Ստացվում է, որ բովանդակությունների զանազանությունը գծում է այս կամ այն դասի սահմանները՝ դրանով իսկ բավարարելով մարդու տարբերվելու պահանջմունքը: Միևնույն ժամանակ նշանավորելով մարդու պատկանելիությունն այս կամ այն խմբին՝ նորաձևությունը տարբերակում է նրան այլ հնարավոր խմբերից: Այստեղ ևս երևում է նորաձևության դուալիստական բնույթը: *«Կապել և բաժանել. սրանք են այն երկու հիմնական գործառույթները, որոնք այստեղ միավորվում են: Չնայած նրան կամ գուցե հենց նրա հաշվին, որ գործառույթներից մեկը մյուսի տրամաբանական հակադրությունն է, առաջինը ծառայում է իբրև վերջինիս իրականացման պայման»,*– նշում է նա [Зиммель 1996, т. 2, 269]: Այստեղից Զիմելը նաև եզրահանգում է, որ նորաձևությունն առաջանում է այն ժամանակ, երբ հասարակության մեջ ձևավորվում է «կողմնորոշում դեպի կոլեկտիվություն», ինչն ուղղակիորեն առնչվում է դասակարգային բաժանումների ձևավորմանը: Բարձր դասակարգը, ձգտելով ապահովել ներքին համերաշխությունը և տարբերակել իրեն ստորին դասակարգերից, ձևավորում է նորաձևության նմուշներ: Այսպես նորաձևությունը դառնում է դասակարգային նույնականացման և առնչության ցուցադրման գործիք: Այն, որ նորաձևությանը հետևող անհատը գիտակցում է, որ յուրահատուկ է և միևնույն ժամանակ աջակցություն է զգում այլ մարդկանցից, որոնք ձգտում են նույն յուրահատկության, Զիմելը բավական է համարում, որ մարդն իրեն բավարարված զգա: Այս հատկության շնորհիվ նորաձևությունն իդեալական հարթակ է դառնում կախվածություններ ունեցող և յուրատիպության ձգտող մարդկանց համար: Հաշվի առնելով, որ նորաձևության յուրացումը, որպես կանոն, չունի որևէ օբյեկտիվ, գեղագիտական կամ այլ հիմնավորումներ, խմբային առնչությունը (ինչպես նաև տարբերակումն այլ խմբից) վերածվում է այն ֆորմալ դրդապատճառի, որն ընկած է նորաձևության հիմքում: *«Եթե դատենք նորաչնությունն այն այլանդակ իրերով, որոնք երբեմն դառնում են նորաչն, կարող է թվալ, որ դրանով այն ուզում է ցուցադրել իր իշխանությունը՝ ստիպելով մեզ յուրացնել ամենաասարսափելին բացառապես հանուն իրեն»*,– ասում է Զիմելը [Зиммель 1996, т. 2, 268]:

Զիմելը ոչ միայն բացահայտում է նորաձևության՝ որպես սոցիալական ձևի էությունը, այլև փորձում է հասկանալ, թե ինչով են պայմանավորված արդի հասարակություններում նորաձևության գերակայության միտումները: Նա առաջարկում է այս օրինաչափության փաստարկման երկու ուղղություն:

I. Արդի աշխարհում նորաձևության իշխանության պատճառը նա տեսնում է նրանում, որ բացարձակ և անփոփոխ «ճշմարտությունները» գնալով կորցնում են իրենց ուժը, ինչի արդյունքում կյանքի անցողիկ տարրերը սկսում են ձեռք բերել ազդեցության բացառիկ հնարավորություններ: Այսպես աճում է նորաձևության ազդեցությունը ճաշակի, տեսական համոզմունքների և անգամ կյանքի բարոյական հիմքերի վրա:

II. Հարստության ավելացման և դասակարգային տարբերակումների թուլացման արդյունքում նորաձևությունը դառնում է այն գործիքը, որը կարողանում է անընդհատ վերագծել դասակարգային սահմանները և պահպանել առկա տարբերակումները:

Զիմելի նորաձևության հայեցակարգում կարելի է գտնել նաև գենդերային մեկնաբանումների գիծ: Նա ակնարկում է, որ կանայք ընդհանուր առմամբ ավելի են հակված նորաձևությանը: Նորաձևությունը դառնում է այն բացառիկ գործիքը, որով կինը (հաշվի առնելով իր ստորադասված դիրքը) կարող է հասնել անհատականացման: Նորաձևությունը թույլ է տալիս կնոջը ձեռք բերել որոշակի հասարակական դիրք, որը նրան չի հաջողվում ապահովել կրթության և մասնագիտության շնորհիվ: Մեջբերենք մեկ օրինակ. *«Այն ենթադրությունը, որ կանանց հասանելի է ուսուցչի մասնագիտությունը, վերանգավոր բյուրիմացություն է ... մանկավարժական մասնագիտությունը պահանջում է նույնպիսի յուրահատուկ օժտվածություն, ինչպես և ցանկացած գիտական կամ գեղարվեստական այլ մասնագիտություն»* [Зиммель 2002, т. 2, 263]: Նորաձևությունը նման մոտեցման պարագայում

դառնում է կնոջը բնորոշ սահմանափակումների փոխհատուցման ձև: Նշենք նաև, որ Զիմելը սոցիոլոգիա է ներմուծում «կանացի մշակույթ» և «տղամարդկային մշակույթ» եզրույթները: Չնայած նրան, որ Զիմելի տեքստերից ակնհայտ է նրա համակրանքը «կանացիության» հանդեպ, այնուամենայնիվ այս տարբերակումները նա վերլուծում է ծայրահեղ հակաֆեմինիստական դիրքերից: Կանացի շարժման ամենամեծ խնդիրը Զիմելը տեսնում է նրանում, որ այն փորձում է կրկնօրինակել և յուրացնել տղամարդկանց կյանքի ձևերը, այնինչ կնոջ հիմնական ձեռքբերումները երկուսն են՝ «տունը» և «տղամարդու վրա ազդեցությունը»: *«Ոչ թե «մարդու ինքնուրույն բնույթը», ինչպես այն սահմանել է կանացի շարժումը, այլ «կնոջ ինքնուրույն բնույթը» պետք է ծառայի իբրև իդեալ»,*– գրում է Զիմելը: *Հաշվի առնելով «տղամարդկայինի» և «մարդկայինի» պատմական նույնականացումը՝ ավելի խորը հայացք գցելիս «մարդկայինն» իր բովանդակությամբ կերևա իբրև տղամարդկային: Բոլոր նման նպատակները վերջին հաշվով հանգեցվում են նրան, որ կանայք ուզում են դառնալ այնպիսին, ինչպիսին տղամարդիկ են, և ունենալ այն, ինչ տղամարդիկ ունեն... Արդյո՞ք սրա հետ չէ կապված մտածողության այն սխալական ձևը, որը հնարավոր է համարում կանացի էության առջև դնել գործունեության այն չափանիշները, որոնք ստեղծված են հենց տղամարդկային էությամբ»,*– գրում է հեղինակը [Зиммель 2002, т. 2, 263]:

2.3 Սոցիալական տիպեր. կայուն որակները և խորքային հակասությունները

Եթե դիտարկենք հասարակության իրացումը ոչ թե փոխազդեցության գործընթացների, այլ այդ փոխազդեցություններում ներգրավված անհատի որակների դիտանկյունից, ապա կստանանք որոշակի սոցիալական տիպեր: Օրինակ՝ մրցակցության գործընթացի ուսումնասիրությունը թերի է, եթե այն չի լրացվում «մրցակից» սոցիալական տիպի բնութագրերով: Սրանք սոցիալական ձևի վերլուծության երկու փոխլրացնող հեռանկարներ են: Եթե մի հեռանկարը (սոցիալական գործընթաց) բացահայտում է սոցիալական փորձի կայուն կառուցվածքները, ապա երկրորդ հեռանկարը (սոցիալական տիպ)՝ մարդկային բնույթի սոցիալական, տիպական հատկությունները: Զիմելը, որպես կանոն, անցնում է մի հեռանկարից մյուսին՝ նպատակային համարելով ձևը նկարագրել ոչ միայն գործընթացային օրինաչափությունների, այլև սոցիալական տիպի դիրքերից: Անկախ այս կամ այն մարդու անձնական որակներից, սոցիալական հարաբերություններում ներգրավվելով՝ նա ձեռք է բերում այնպիսի բնութագրական սոցիալական որակներ, որոնք կայուն են և կրկնվող: Խոսքը փոփոխական անհատական բովանդակությունները շրջանակավորող հաստատուն ձևի մասին է, որը Զիմելը որակում է իբրև սոցիալական տիպ: Այս դեպքում նա Զիմելը շարժվում է դիալեկ-

տիկ տրամաբանությամբ և փորձում է դուրս բերել այն բնութագրական, խորքային հակասությունները, որոնք և կազմում են ձևը:

Աղյուսակ 2.2

Սոցիալական տիպերի օրինակները Զիմելի աշխատություններում

[Levine, 97-115]

Աշխատություն	**Սոցիալական գործընթացների օրինակներ**
«Սոցիոլոգիա»	Արիստոկրատ Օտար Աղքատ Բուրժուա Հոգևորական Միջնորդ Արբիտր Ղեկավար Ենթակա Առևտրական և այլն
«Մշակույթի փիլիսոփայություն»	Կոկետուհի Տնային տնտեսուհի Իրավաբան Հանճար Երիտասարդ Ծեր Հերոս Կին Տղամարդ և այլն

Դիտարկենք հեղինակի աշխատություններում հանդիպող սոցիալական տիպերի որոշ օրինակներ:

I. *«Կոկետուհի»*, որի տիպային ձևը Զիմելը նկարագրում է «շփման ակնարկ» - «մերժման ակնարկ» հակադրամիասնության մեջ: Կանացի կոկետության էությունը համաձայնության և անհամաձայնության միջև ստեղծվող լարվածությունն է: Գրավել տղամարդու ուշադրությունը՝ ոչ մի հստակ պատասխան չխոստանալով, հետ մղել նրան՝ թողնելով հետագա շփման հույս: Այսպիսով, կոկետուհին սոցիալական տիպ է, որն ապրում է «այո» - «ոչ» բևեռների միջև ընկած «համաձայնություն» - «անհամաձայնություն» դիրքերի միջև ընկած լարվածության տարածության մեջ՝ առանց հստակ որոշում կայացնելու [Зиммель, 1996, т. 2, 493-495]:

II. *«Արիստոկրատ»*, որը ներկայանում է երկու փոխբացառող բնութագրական որակների՝ «պատկանելիություն» - «անջատում» հակադրամիասնության մեջ: Մի կողմից այս սոցիալական տիպն ամբողջովին կլանված է իր խմբի կողմից և ենթարկվում է պահպանողական գերդաստանային ավանդույթներին, իսկ մյուս կողմից այն ամբողջովին տարանջատված է (անգամ հակադրված), քանի որ ուժը, անկախությունը, ինքնուրույնությունը և անձնական պատասխանատվությունը արիստոկրատական մշակույթի տարրերն են:

III. *«Աղքատ»*, որը բալանսավորում է «հասարակությունից դուրս» - «հասարակության ներսում» բևեռների միջև: Մի կողմից աղքատը առանձնացվում է հասարակությունից և անգամ հակադրվում հասարակությանը, մյուս կողմից շարունակում է մնալ հասարակության անդամ: Աղքատը դուրս է խմբից, սակայն այդ հեռավորությունը խմբի հետ փոխազդելու յուրօրինակ ձևերից մեկն է, որը լայն իմաստով միավորում է աղքատին ընդհանուրի հետ: «Աղքատը», ի տարբերություն «օտարի», արտադրված է հենց հասարակության կողմից: Ենթադրվում է, որ աղքատին պետք է օգնել և աջակցել: Այսպիսով, նա հակադրվում է մնացյալ հասարակությանը՝ միևնույն ժամանակ մնալով հասարակության անդամ: *«Աղքատը օրգանապես ներգրավվում է ամբողջի փոխկապակցումներում, հասարակության պարտմական իրականությանը, որն ապրում է իր մեջ և իր միջոցով ... Այսպես, աղքատը ինչ-որ տեղ խմբից դուրս է դրված, բայց այդ «դուրսը» միայն խմբի հետ փոխազդեցության ուրույն ձև է, որն ամենալայն իմաստով միավորում է աղքատին ամբողջի հետ»*,– ասում է Զիմելը [Зиммель 2015, 153]:

IV. *«Օտար»*, որի բնութագրությունը գտնում ենք Զիմելի «Էքսկուրս օտարի մասին» հատվածում: Օտարի տիպի վերլուծությունը Զիմելը սկսում է այս խոսքերով. *«Ի տարբերություն թափառաշրջիկների, որոնք գալիս և հեռանում են, օտարը այսօր չի գալիս, որպեսզի հեռանա վաղը. նա գալիս է այսօր և մնում է վաղը»* [Зиммель 2015, 142]: Այն դիալեկտիկ հակադրությունը, որն այս անգամ դրվում է տիպի հայեցակարգման հիմքում, «*մոտիկություն» - «հեռավորություն»* հակադրամիասնությունն է: Օտարի տարբերակիչ առանձնահատկությունն այն է, որ նա միաժամանակ ներգրավվում է նոր հասարակության մեջ և զատվում է վերջինից: *«Մարդկանց ցանկացած հարաբերություններին բնորոշ մոտիկության և հեռավորության միասնությունը դառնում է բանաձև, որը կարելի է հակիրճ ներկայացնել այսպես. հեռավորությունը հարաբերություններում նշանակում է, որ մոտիկը հեռու է, այն դեպքում, երբ օտարությունը*

նշանակում է, որ հեռուն մոտիկ է»,– գրում է Զիմելը [նույն տեղում]: Օտարը գտնվում է որոշակի սոցիալական շրջանակում, որի սահմանները տարածական են, բայց իր դիրքն այդ շրջանակում տարբերվող է. նա պատկանում է շրջանին ոչ թե ի սկզբանե, այլ ինչ-որ պահից սկսած: Նա բերում է որոշակի որակներ, որոնց ծագումը կապված չէ այդ շրջանակի հետ: Զիմելը օտարի տիպիկ մարմնավորում է համարում առևտրականներին, որոնց բնութագրում է իբրև «անհող» բնակչություն: Չնայած նրան, որ առևտրականը դառնում է որևէ տարածքի մաս, այնուամենայնիվ այդ տարածքի հողերը նրան չեն պատկանում: Այս միտքը սխալ կլիներ ընկալել միայն ուղիղ իմաստով. հողն այս դեպքում կարող է դիտարկվել իբրև խմբային պատկանելիության կամ տարածքային առնչությունների մետաֆոր (պատահական չէ, որ առևտրականի բնութագրություններում Զիմելն կիրառում է ոչ թե «հող չունեցող», այլ «անհող» բնորոշումը), որն օգնում է հասկանալ արմատների (հողի) բացակայության հանգամանքը, որն օտարին տարբերակում է մնացյալ բնակչությունից: Օտարին հատուկ է նաև օբյեկտիվությունը, քանի որ նա խառնված չէ ներխմբային հետաքրքրություններում և հարաբերություններում: Օբյեկտիվությունը Զիմելն անվանում է նաև ազատություն: Օբյեկտիվ մարդը կապված չէ պարտավորություններով, որոնք կարող էին նպաստել կանխակալ վերաբերմունքի ձևավորմանը: Սա այն ազատությունն է, որի օգնությամբ օտարը դիտարկում և վերապրում է մոտիկ գտնվող մարդկանց հետ հարաբերությունները հեռվից: Օտարն ազատ է, ասել է թե՝ կասկածամիտ: Որպես կանոն, նա համամիտ չէ խմբի պատկերացումներին, հետևաբար հաճախ ընկալվում է իբրև որոշակի սպառնալիք խմբին և խմբային կարգին և կարող է դեմ դուրս գալ իշխող սովորույթներին և ավանդույթներին: Մոտիկության և հեռավորության համաչափ հարաբերակցությունը, որն օտարին օբյեկտիվության բնույթ է հաղորդում, ունի ևս մեկ հետևանք. խումբն ընկալում է օտարին ավելի ընդհանուր հատկությունների դի-

Պատահական չէ, որ «օտարը» Զիմելի հայեցակարգի կենտրոնական հասկացություններից է: Շատ հեղինակներ տեսնում են հետաքրքիր համեմատականներ, որոնք ոչ բացահայտ, բայց իմպլիցիտ կերպով ներկառուցված են զիմելյան տեքստերի տողատակերում: Խոսքը օտարի և սոցիոլոգի տիպերի հարաբերակցության մասին է: Սոցիոլոգը, ըստ էության, հենց այն ինտելեկտուալ «օտարն» է, որը, լինելով սոցիալական կյանքի մաս, միևնույն ժամանակ ունակ է նայելու սոցիալական կյանքին կողքից:

տանկյունից: Խմբի համար օտարը որոշակի տիպ է: Եթե խմբի ներսում հարաբերություններն անհատականացված են, ապա օտարի հանդեպ վերաբերմունքը խիստ վերացական է, *«վերաբերմունքն իր հանդեպ ոչ վերաբերմունք է... նա խմբի անդամ չէ»* [Зиммель 2015, 145]: Այս վերաբերմունքը Զիմելը ցուցադրում է միջնադարյան Գերմանիայում հրեաների համար սահմանված հարկի օրինակով: Եթե քրիստոնեական հավատք ունեցող քաղաքացիների հարկը փոխվում էր՝ կախված տվյալ ժամանակահատվածում վերջիններիս հնարավորություններից, ապա հրեաների հարկը մեկընդմիշտ ամրագրված էր: Զիմելը սա բացատրում է նրանով, որ ի տարբերություն քրիստոնյա բնակչության, որն ընկալվում էր իբրև «էական բովանդակությունների» կրող, հրեան ընկալվում էր բացառապես իբրև հրեա, ասել է թե՝ ընդհանրացված տիպ: Ստացվում է, որ հասարակությունն ընկալում է օտարին որպես տիպ, որը հաճախ բնութագրվում է ազգային հիմքով, ինչից հետևում է նաև, որ նրանից չեն պահանջվում տեղական հանգամանքներին համապատասխանող կամ հավատարմությունից բխող գործողություններ: Օտարի՝ որպես սոցիալական տիպի որակներն են հեռավորությունը, զսպվածությունը և անանունությունը: Սրանք այն հատկանիշներն են, որոնք, ըստ Զիմելի, առհասարակ բնորոշ են քաղաքային կենսակերպին: Նա հիշատակում է նաև այն մտավախություններն ու տագնապները, որոնք առաջանում են հասարակության մեջ՝ պայմանավորված օտարների առկայությամբ: Այդ դիտանկյունից հետաքրքիր է նաև քաղաքացու ինքնության և օտարի միջև կապը: Զիմելը համարում է, որ սեփական խմբում հարաբերությունների հարմարավետությունն ու կանխատեսելիությունը, ինչպես նաև խմբային ինքնության պահպանումը պայմանավորված են օտարների հետ մշտական հակադրման հանգամանքով:

2.4 Սոցիալական զարգացման մոդելներ. սոցիալական շրջանների ընդլայնումը և փոխհատումը

Զիմելը, սոցիալական զարգացման գործընթաց ասելով, հասկանում է պարբերական, դիախրոն այն գործընթացները, որոնք ապահովում են միատարր վիճակների անցումն ավելի բարդ սոցիալական կազմակերպման ձևերի:

Աղյուսակ 2.3
Սոցիալական զարգացման գործընթացների օրինակները Զիմելի աշխատություններում
[Levine, 97-115]

Աշխատություն	**Սոցիալական գործընթացների օրինակներ**
«Սոցիոլոգիա»	Սոցիալական առաջընթացի մոդելներ Զարգացման փոխակերպում տեղայնության հիմքից դեպի գործառական հիմք Կազմակերպության զարգացում Ռացիոնալ չափանիշների գերակայության միտումներ Անցում իմաստավորված վարքից դեպի վարքի մեխանիկական նմուշներ և այլն
«Փողի փիլիսոփայություն»	Հանրայինի հանրայնացման և մասնավորի մասնավորեցման միտում Թելեոլոգիական շարքերի ընդլայնում Ձևի գնահատման միտումներ Ինտելեկտուալ սինթեզի մոդել և այլն
«Սոցիալական տարբերակման մասին»	Սոցիալական տարբերակում Բարեկամական ձևերի տարբերակում Հետաքրքրությունների խմբերի առաջացում Զարգացման առաջին և վերջին փուլերի ձևերի նմանություն

Զիմելյան սոցիոլոգիական վերլուծության ուղղություններից մեկը, որը թույլ է տալիս լավագույնս պատկերացնել սոցիալական զարգացման օրինաչափությունները և սոցիացման տրամաբանությունը, հասարակության տարբերակումն է: Տարբերակումը սոցիալական զարգացման առանցքային մոդելն է, որը մեկնաբանում է սոցիալական խմբերի (սոցիալական շրջանների) և անհատի հարաբերակցության՝ հասարակության մեջ գոյություն ունեցող և զարգացող խնդիրները դինամիկայի դիտանկյունից: Սոցիալական տարբերակման ուսումնասիրությունները Զիմելը մեկնարկել է իր «Սոցիալական տարբերակում» աշխատանքում և այնուհետև շարունակել ուշ շրջանի աշխատություններում՝ «Սոցիոլոգիա», «Սոցիոլոգիայի հիմնախնդիրներ»: Նա ձևակերպեց մի շարք կարևոր դրույթներ, որոնք հետագայում լուրջ ազդեցություն ունեցան սոցիալական հոգեբանության և խմբերի սոցիոլոգիական տեսությունների ձևավորման վրա: Կենտրոնական թեզը հետևյալն է. խմբի չափի մեծացմանը զուգահեռ խորանում է խմբի անդամների տարբերակվածությունը, քանի որ վերջիններս սկսում են ձեռք բերել սեփական

անհատականության դրսևորման հնարավորություններ: Սա պայմանավորված է նրանով, որ փոքր խումբը ճնշում է անհատին խիստ վերահսկողությամբ: *«Մեծ խումբը մեզ ավելի քիչ պահանջներ է ներկայացնում, ավելի քիչ է հոգում առանձին մարդկանց մասին, հետևաբար ավելի քիչ խոչընդոտներ է ստեղծում լիարժեք զարգացման, նույնիսկ ամենապայծաստերված ձգտումների համար, քան փոքր խումբը»,*– նշում է նա [Зиммель 1996, 356]: Բացի դրանից՝ Զիմելը համարում է, որ զանազան խմբերի առկայությունը կարող է դիտարկվել որպես մշակույթի զարգացվածության ցուցանիշ:

Որքան ավելի շատ են խմբերը, որոնցում ներգրավված է կամ սկզբունքորեն կարող է ներգրավված լինել մարդը, այնքան ավելի զարգացած է հասարակությունը: Տարբեր խմբերում ներգրավվելով՝ անհատը հայտնվում է այդ խմբերի հատման տիրույթներում: *«Եթե արդի մարդը պատկանում է նախ և առաջ իր ծնողների ընտանիքին, իսկ այնուհետև իր ձևավորած ընտանիքին, ներառյալ կնոջ ընտանիքը, այնուհետև իր մասնագիտական շրջանին, որն ինքնըստինքյան ենթադրում է մի քանի առանձին շրջաններ՝ ըստ հետաքրքրությունների, եթե նա գիտակցում է ինքն իրեն պետության քաղաքացի, պատկանում է այս կամ այն սոցիալական խավին, դա արդեն հսկայական խմբային զանազանություն է»,*– գրում է Զիմելը [Зиммель 1996, 413]: Սակայն, խնդիրը ոչ միայն մշակույթի ցուցանիշներին է վերաբերում: Սոցիալական հարաբերությունների շրջանների ընդլայնումը դարձնում է մարդուն ավելի ազատ, տալիս է ընտրության և սեփական կամքի արտահայտման հնարավորություն: Այլ կերպ ասած՝ մեծանում են անհատականության արտահայտման հնարավորությունները, ինչը Զիմելը դիտարկում է իբրև ազատության գերագույն չափանիշ: Սակայն այստեղ կա մի «բայց». տարբերակման գործընթացում անհատական և սոցիալական ուղղվածությունների միջև հավասարակշռությունը պահպանվում է բոլոր դեպքերում: Որքան ավելի փոքր է խումբը, այնքան ավելի քիչ է խմբի անդամների անհատականությունը, սակայն այդքան ավելի յուրատիպ է ինքը խումբը: Մեծ խմբերում անհատներն ունեն ինքնորոշման շատ ավելի լայն հնարավորություններ, սակայն խմբերը (որպես առանձին միավորներ) դառնում են նմանատիպ: Ստացվում է, որ անհատի ինքնատիպությունը հակադարձ համեմատական է խմբի յուրատիպությանը, և երկուսն էլ սոցիալական շրջանների ընդլայնման օրինաչափ արդյունք են: Անհատականությունը, ըստ էության, հասանելի է դառնում սոցիալական յուրատիպության կորստի գնով:

Զիմելը դիտարկում է մարդկային հարաբերությունների զարգացումը մտածողության զարգացման համաբանությամբ: Պրիմիտիվ բանականության համար բավարար է միայն այն փաստի գիտակցումը, որ առարկաները գոյություն ունեն ժամանակի և տարածության մեջ, որպեսզի վերջիններիս վերաբերյալ համապա-

տասխան ասոցիացիաներ առաջանան: Ինչ վերաբերում է զարգացած բանականությանը, ապա այն առարկայի մասին պատկերացումներ կազմելիս չի առաջնորդվում վերջինիս պատահական ատրիբուտներն արտացոլող ասոցիացիաներով՝ գիտակցելով այն տարբեր կապերում և դիտանկյուններում: Այստեղից Զիմելը եզրահանգում է, որ զարգացմանը զուգընթաց առարկայի բովանդակությանը չհամապատասխանող ասոցիացիաները փոխարինվում են բովանդակության վրա հիմնված ասոցիացիաներով: Նույնը վերաբերում է հասարակության զարգացմանը: Սկզբում անհատները կապ են հաստատում իրենց անմիջական շրջապատում գտնվող ցանկացած մարդու հետ՝ անկախ իր անձնական բնութագրերից: Այնուհետև անհատները հասարակության զարգացմանը զուգահեռ սկսում են կապերի մեջ մտնել այն մարդկանց հետ, որոնք դուրս են իրենց առաջնային խմբերից: Անմիջական հասանելիության գործոնը փոխարինվում է ընդհանուր գործունեության, հետաքրքրությունների գործոններով: Արդյունքում հասարակական զարգացումը հանգեցնում է նրան, որ գնալով սկսում է ավելանալ ոչ միայն անհատի անդամակցության խմբերի չափը, այլև քանակը, որն իր հերթին հանգեցնում է խմբերի փոխհատման հնարավորությունների և այլընտրանքների բազմազանեցմանը: Հասարակության տարբերակման գործընթացում ընդլայնվող և տարբերակվող՝ սոցիալական շրջանների փոխհատման բազմությունները Զիմելն անվանում է «անհատականացնող զուգակցություններ»: Այն խմբերը, որոնց պատկանում է անհատը, սկսում են կազմել որոշակի կոորդինատային համակարգ այնպես, որ այդ համակարգին միացող ցանկացած նոր խումբ սահմանում է այն էլ ավելի մեծ հստակությամբ և միանշանակությամբ: *«Եթե խոսքը միայն այդ խմբերից մեկին անդամակցելու մասին է, ապա դա դեռևս մեծ տեղ է թողնում անհատականությանը, սակայն որքան ավելի են շատանում խմբերը, այնքան փոքր է դառնում հավանականությունը, որ կգտնվեն խմբային միևնույն զուգակցությունը ներկայացնող այլ մարդիկ, և այս բազմաքանակ սոցիալական շրջանները ևս մեկ անգամ կհատվեն նույն կետում»*,– գրում է նա [Зиммель 1996, т. 2, 412]: Սոցիալական շրջանների հատման այս բացառիկ զուգակցությունները, որոնք հատուկ են ամեն առանձին մարդուն, հանդես են գալիս իբրև անհատական ինքնատիպության ցուցանիշներ: Զիմելը նմանություն է նկատում այս օրինաչափության և հոգեբանական ճանաչողության տրամաբանության միջև: Այն, ինչ մենք կոչում ենք օբյեկտիվ գիտելիք՝ հակադրելով այն առանձին տպավորության սուբյեկտիվությանը, իրականում կուտակվող, համակցվող և կրկնվող սուբյեկտիվն է, որին մենք շնորհում ենք օբյեկտիվի կարգավիճակ: Զիմելը նշված գործընթացը նկարագրում է այսպես. *«Հենց այս նույն տրամաբանությամբ մենք կազմում ենք այս օբյեկտիվ դարձած տարրերից այն, ինչ անվանում ենք սուբյեկտիվություն՝ kat exochn, ասել է թե՝ անհատ, որն անշնավորված կերպով զուգակ-*

ցում է մշակույթի այդ փարրերը: Նրանից հետո, երբ սուբյեկտիվի սինթեզը ստեղծում է օբյեկտիվը, հիմա արդեն օբյեկտիվի սինթեզը արտադրում է սուբյեկտիվի նոր, գերագույն սինթեզ այնպես, ինչպես անհատն է ներառվում այս կամ այն սոցիալական շրջանի մեջ, որպեսզի հետո կրկին վերականգնի իր ինքնատիպությունը սոցիալական շրջանների փոխհատման միջոցով» [Зиммель 1996, 413]:

3. Ժամանակի ախտորոշումը

3.1 Անհատի և մշակույթի հարաբերակցության խնդիրը. օբյեկտիվացման և սուբյեկտիվացման միջև

Արդի հասարակության և ժամանակի նկարագրությունը Զիմելը կառուցում է մշակույթի փոխակերպման հիմքերի վերհանման ճանապարհով: Արդի հասարակության մշակույթը Զիմելը բնորոշում է որպես իրականություն, որում մարդկային ոգու կողմից արարված սոցիալ-մշակութային արդյունքները դառնում են ինքնավար և, վերջին հաշվով, հանդես են գալիս մարդու դեմ: Տրամաբանությունը հետևյալն է. արդի կյանքն այնքան արագ և շարժուն է դարձել, որ այն պետք է ամրագրի իրեն կոնկրետ ձևերում: Միևնույն ժամանակ ամրագրվելով ձևերում՝ այն սկսում է «ապրել» իր սեփական օրինաչափություններով՝ դուրս գալով մարդու

սահմաններից և հակադրվելով մարդուն: Այս հակասականությունը Զիմելը բնութագրում է այսպես. *«Կյանքն ավելին է, քան կյանքը: Այս իմաստով կյանքը չևի հակաթեզն է, սակայն որպեսզի կյանքը գիտակցի ինքն իրեն, այն պետք է արտադրի չևեր և անցնի չևերի միջով: Կյանքի ողբերգությունն ամփոփված է մեկ փաստի մեջ. կյանքի ժիտրումը ներքուստ հատուկ է կյանքին, և իրեն գտնելու համար կյանքը պետք է անցնի չևերի միջով, որոնք սպանում են իրեն»* [Simmel 2010, 94]:

«Փողի փիլիսոփայությունը» սկիզբ դրեց կապիտալիզմի ոգու, արևմտյան հասարակության ճգնաժամի և ապագայի խնդիրներին նվիրված մի շարք ուսումնասիրությունների, որոնց շարքում կարելի է նշել Վ. Զոմբարտի «Ժամանակակից կապիտալիզմը», Մ. Վեբերի «Բողոքական բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին», Օ. Շպենգլերի «Եվրոպայի արևամուտը» և այլն:

«Ի՞նչ է մշակույթը» հարցին Զիմելը պատասխանում է այսպես՝ ոգու օբյեկտիվացման կամ արտաքնայնացման գործընթաց (իր օբյեկտիվ ձևերում)՝ գումարած ոգու օբյեկտիվ ձևերի սուբյեկտիվացման (հիշողության) գործընթաց: Այսպիսով, մշակույթը ներկայանում է որպես օբյեկտիվացման և սուբյեկտիվացման երկվություն: Ըստ Զիմելի՝ բարդ, հասուն մշակույթում անհատի և անհատի նպատակների (մշակութային պայմանավորում ունեցող) միջև ձևավորվում է մշակութային միջոցների շերտը, որը գնալով աճում է: Արդյունքում տեսանելի է դառնում երկու միտում: Մի կողմից մենք դիտարկում ենք անհատի օտարում իր իսկ սեփական նպատակներից, մյուս կողմից՝ նպատակին հասնելու միջոցների փոխակերպում նպատակների: Այսպես են հայտնվում մի շարք նոր մշակութային ձևեր՝ «արվեստն արվեստի համար», «գիտելիք գիտելիքի համար» և այլն: Մշակութային նպատակների և միջոցների այս ապահամաձայնեցումը, որը մատնանշում է Զիմելը, հիմք է դառնում Ռ. Մերտոնի անոմիայի հայեցակարգի հետագա ձևավորման համար:

Այսպիսով, Զիմելի հիմնական տեսական մտահոգությունը անհատի և մշակույթի հարաբերակցության խնդիրն է, որը նա բնութագրում է իբրև անհամաչափ հակասություն: Մարդու կողմից ստեղծված մշակութային ձևերը գնալով ձեռք են բերում իրենց սեփական զարգացման տրամաբանությունը, որն այլևս կախված չէ անհատից և անհասկանալի է իրեն: Այստեղից Զիմելը գալիս է օտարման գաղափարին, որը դիտարկում է իբրև անհատի օտարումը մշակույթից: Ինչպես և նորկանտյան դպրոցի այլ ներկայացուցիչները՝ Դիլթեյը, Ռիկյորը, Վեբերը, Զիմելը ևս շեշտադրում է մշակութային արժեքների ինքնավարության գաղափարը: Օբյեկտիվ մշակույթը չի ենթարկվում նույն օրենքներին, ինչ և սուբյեկտիվ մշակույթը: Զիմելը հավատում է, որ մշակութային բովանդակության ինքնավարաց-

ման և հետևաբար օտարման ռիսկը հատուկ է օբյեկտիվացման գործընթացին, քանի որ այն պահին, երբ մշակութային օբյեկտները ձևավորվում են, նրանք միանում են մշակութային բովանդակության օբյեկտիվ ոլորտին: Երբ մշակութային բովանդակությունն օբյեկտիվացվում է, այն սկսում է օտարվել թե՛ իր սկզբնաղբյուրից, թե՛ նպատակից [Simmel 1997, 70]: Այս կոնֆլիկտը անհատի և հասարակության միջև այնուհետև փոխակերպվում է ներանձնային կոնֆլիկտի՝ ծնելով հակասություններ անհատի սոցիալական և ոչ սոցիալական ոլորտների միջև: Զիմելը համոզված է, որ այս ներքին հակասությունը ենթարկում է անհատին սոցիալական ուժերի ազդեցությանը և արգելակում է նրա ստեղծագործականության զարգացումը:

Այն ժամանակ, երբ սոցիալական ձևերը կանխարգելում են անհատի ոչ սոցիալական բաղկացուցչի ձևավորումը, և երբ սոցիալական հարաբերությունների օբյեկտիվացումը արտահայտվում է խորքային ներանձնային մակարդակում, մենք գործ ունենք օտարման հետ:

3.2 Փողի հայեցակարգը. օտարման և ազատության երկվությունը

Փողի հայեցակարգի օգնությամբ Զիմելը հիմնավորում է կապիտալիստական հասարակություններում ընդհանուր օտարման իրողությունը: Այս գաղափարները Զիմելը զարգացնում է «Փողի փիլիսոփայությունը» գրքում, որը համարվում է նրա «առավել սոցիոլոգիական» աշխատանքը:

Այս հարցում նա հետևում է Մարքսին, որի կապիտալիստական օտարման հայեցակարգը նշանակալի ազդեցություն է թողնում Զիմելի հայացքների ձևավորման վրա (տե՛ս Գլուխ 1): Ցույց տալով հասարակության մեջ համընդհանուր օտարման գոյությունը՝ Զիմելը ձգտում է ապացուցել, որ այն ուղեկցվում է անհատական ազատության աճով: Այս վերլուծության հիմնական գաղափարն է օտարման և ազատության սերտ և անխզելի կապի փաստարկումը: Օտարումը և ազատությունը Զիմելը համարում է հասարակություն կոչվող «մետաղադրամի» երկու կողմերը: Այս կապակցությամբ նա գրում է. *«Եթե ազատությունը անկախություն է մեկ այլ ընդհանուրի կամքից, ապա առաջին հերթին այն ենթադրում է անկախություն որոշակի մեկի կամքից: Անկախ է ոչ թե միայնակ գերմանական կամ ամերիկյան անտառների միայնակ ճգնավորը, այլ նաև արդի մեծ քաղաքի մարդը, որը թեև պահանջում է իր համար բազմաթիվ արտադրողներ, մատակարարներ, օգնականներ, սակայն կապված է նրանց հետ զուտ իրային առումով, այսինքն՝ փողով միջնորդավորված կերպով»*,– գրում է նա [Simmel 2004, 322]:

Կապիտալիզմի ձևավորումը և զարգացումը պայմանավորված են վերջինիս երկու հիմնական հատկանիշներով՝ ինտելեկտով և փողով: Զիմելը սրանք համա-

րում է սոցիալական առանցքային ձևերը, որոնք սերտորեն կապված են ազատության աճի և հասարակության անդամների անհատականացման միտումների հետ: Փողի սոցիալական գործառույթի վերլուծության շրջանակներում Զիմելը բացահայտում է հետաքրքիր օրինաչափություն. խոսելով այն մասին, որ փողի իշխանությունը հանգեցնում է օտարման խորացմանը, գերմանացի սոցիոլոգն ընդգծում է, որ համընդհանուր օտարման այս գործընթացում մարդիկ կորցնում են իրենց անհատական, առանձնահատուկ հատկանիշները և շարժվում դեպի «միաչափ» վիճակ: Այս պայմաններում միջանձնային հարաբերությունների խորհրդանիշն է դառնում մարմնավաճառությունը: Զիմելը հավատում է, որ փողի բնույթն ու մարմնավաճառության բնույթը նույնական են: Դրամը, ինչպես մարմնավաճառ կանայք, կապված չեն որևէ մեկ սուբյեկտին: Փողը հեռանում է մարդուց նույն զավեշտալի հեշտությամբ, որով մարմնավաճառները հեռանում են իրենց հաճախորդներից [Simmel 2004, 378-383]: Առանց դժվարության և անտարբերությամբ, փողն անցնում է իր ամեն հաջորդ ժամանակավոր տիրոջը: Այս համեմատությունը հնարավորություն է տալիս ավելի լավ հասկանալու ոչ միայն փողի սոցիալական դերը կապիտալիստական հասարակություններում, այլև այն սոցիալական կապերի առանձնահատկությունները, որոնց վրա փողն իր խորը կնիքն է թողնում:

«Փողի փիլիսոփայությունը» աշխատանքի վերջին գլխում, որը վերնագրված է «Կյանքի ոճերը», Զիմելը գրում է, որ արդիականությունը, որին բնութագրական են աշխատանքի բաժանման խորացումը, զանգվածային սպառման աշխուժացման և կյանքի ոճերի զանազանեցման միտումները, ոչ միայն տարբերակումներ է առաջացնում օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ մշակույթների միջև, այլև վերջին հաշվով, հանգեցնում է օբյեկտիվ մշակույթի գերակայությանը սուբյեկտիվ մշակույթի նկատմամբ: Այս միտումների հիմքը նա տեսնում է հենց դրամային տնտեսության մեջ՝ պնդելով, որ աշխատանքի բաժանումը, արտադրության մեքենայացումը, աշխատանքի վարձատրման համակարգերը, աշխատողների բաժանումն արտադրամիջոցներից և աշխատանքի արդյունքներից մարդու օտարման հիմքերն են: Ժամանակակից արտադրության պայմաններում աշխատողն այլևս չի օբյեկտիվացնում իր անձը օրգանական և միասնական աշխատանքում: Նրա աշխատանքը ֆրագմենտավորված է. մարդն արտադրում է ամբողջի առանձին մասեր և ոչ ամբողջը: Արտադրանքը դառնում է աշխատանքի առանձին արդյունքների մեխանիկական և ռացիոնալ ամբողջությունը, որի մասին աշխատողները վերջնական պատերացում չունեն: Աշխատանքի մեխանիկական և տեխնիկական մասնատման արդյունքում աշխատողն իրեն օտարված է զգում իր իսկ աշխատանքից: *«Մարդը չի կարող գտնել ինքն իրեն աշխատանքում. աշխատանքի ֆևը սկսում է տարբերվել սուբյեկտիվ գիտակցությունից... այն այլևս չի դիպչում*

կյանքի համակարգի արմատներին»,– գրում է հեղինակը [Simmel 2004, 455]: Ավելին, քանի որ աշխատանքը դառնում է ապրանք, այն երևում է աշխատողին որպես ինչ-որ բան, որն այլևս իրեն չի պատկանում և փոխհատուցվում է համապատասխան դրամական համարժեքով: Այս առումով Զիմելը համարում է, որ *«աշխատանքը դարձել է աշխատողից օբյեկտիվորեն տարբերվող մի բան, այն, ինչ նա այլևս չէ, և այն, ինչ նա այլևս չունի»* [Simmel 2004, 456]: Աշխատողի բաժանումը աշխատանքի միջոցներից գործընթաց է, որն առաջանում է աշխատանքի բաժանման խորացումից և նպաստում է աշխատանքի սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ պայմանների առանձնացմանը: Այստեղից նա եզրահանգում է, որ օտարումն աշխատանքից պետք է վերլուծել՝ քննության առնելով տեխնոլոգիայի զարգացումը և արդյունքի հանդեպ միջոցների գերակայության միտումները: Այս մեկնաբանությունը, որը շատ զուգահեռներ ունի մարքսյան հայացքների հետ, այնուհետև զարգացրել են ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մտածողները (տե՛ս Գլուխ 6):

Մարդու օտարված վերաբերմունքը իրերին ակնհայտ է ոչ միայն արտադրության ոլորտում, այլև՝ սպառման: Զանգվածային արտադրության զարգացմանը զուգահեռ սկսում է վերանալ «արտադրանքի սուբյեկտիվ գունավորումը»: Սպառման ապրանքները դառնում են ստանդարտացված, չեզոք և անդեմ: Նրանք այլևս չեն դիպչում մարդու հոգուն: Նմանապես այն անձնավորված հարաբերությունները, որոնք նախկինում կապում էին արտադրողին և սպառողին, խախտվում են այն պահին, երբ աշխատանքի բաժանման աճը հանգեցնում է նրանց միջև բազմաբնույթ միջնորդող օղակների ձևավորմանը: Ընդհանրացնելով Զիմելը գալիս է այն եզրակացության, որ աշխատանքի բաժանումը և դրամային համակարգը ձևավորում են մի իրավիճակ, որում «*կյանքի նյութական բովանդակությունը գնալով դառնում ավելի օբյեկտիվ և անդեմ»* [Simmel 2004, 469]: Այն հասարակության մեջ, որը կառավարվում է փողով, միշտ ավելի մեծ է անդունդը իրերի մշակույթի և մարդկանց մշակույթի միջև: Սա դառնում է այն առանցքային որակը, որով Զիմելը բնութագրում է արդիականությունը՝ առանձնացնելով վերջինիս առանցքային միտումները.

– ապրանքների քանակը ու բազմազանությունը շուկայում դժվարեցնում են անհատական վերաբերմունքն այդ առարկաներին,
– անհատական ոճերի զանազանեցումը ընդգծում է թե՛ անջատումը մարդկանց և իրերի միջև և թե՛ օտարման դրսևորումները հասարակության մեջ:

ԳԼՈՒԽ 3. ՖԵՐԴԻՆԱՆԴ ԹՅՈՆԻՍ
1855-1936 թթ.

Սոցիոլոգիան մարդու ուսումնասիրություն է, բայց ոչ նրա մարմնական և հոգեկան այլ՝ սոցիալական էության: Մենք ցանկանում ենք ճանաչել և ուսումնասիրել ոչ միայն այն փրամադրությունները և շարժիչ ուժերը, որոնք կապում են մարդկանց միմիանց հետ, պահում նրանց միասին, դրդում կամ խթանում համատեղ գործողությունների և փոխազդեցության, այլև, առաջին հերթին, հասկանալ մարդու մտածողության արդյունքները, որոնք անհրաժեշտ են ընդհանուր էության պահպանման համար:

Ֆ. Թյոնիս

[Теннис 1998, 207]

Բնորոշումներ. հոգեբանական ուղղություն, նատուրալիզմ, պատմափիլիսոփայություն, անալիտիկ սոցիոլոգիա, ֆորմալ սոցիոլոգիա:

Նշանակալի անուններ. Արթուր Շոպենհաուեր, Ֆրիդրիխ Նիցշե, Ադամ Ֆերգյուսոն, Թոմաս Հոբս, Կարլ Մարքս:

Դիմանկար

- Ֆերդինանդ Թյոնիսը ծնվել է 1855 թ. Շլեզվիգ Գոլշտեյնի Դքսության (Դանիայի Թագավորություն) Օլդենսվորտ քաղաքի մոտ գտնվող գյուղում, խոշոր ֆերմերների ընտանիքում: Այստեղ էլ՝ Շլեզվիգում, նա ավարտել է վարժարանը: Վարժարանն ավարտելուց հետո Յենայի, Բոննի, Լայպցիգի, Բեռլինի և Թյուբինգենի համալսարաններում ուսումնասիրել է փիլիսոփայություն, պատմություն, լեզվաբանություն, հնագիտություն, տնտեսագիտություն և վիճակագրություն: Թյուբինգենի համալսարանում 1877 թ. Թյոնիսը ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան: Կյանքի մեծ մասը նա աշխատել է Քիլի համալսարանում, որտեղ 1881 թ. ստացել է պրիվատ-դոցենտի կոչում: Թյոնիսին շնորհվել է պրոֆեսորի կոչում միայն թոշակի անցնելուց հետո՝ 63

տարեկանում: Եվ դա դեռ խնդրի կեսն է. նա ստացել է ոչ թե սոցիոլոգիայի կամ փիլիսոփայության, այլ տնտեսագիտության պրոֆեսորի կոչում:

- Ծանր բնավորության և բավականին անկախ մտածելակերպի պատճառով Թյոնիսը պահպանողական պրուսական համալսարաններում համարվում էր *persona non grata*: Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո նրան արգելել են դասավանդել: Խնդիրը ոչ միայն նրա ազատական կողմնորոշումն ու աշխատավորական շարժման հանդեպ ունեցած հետաքրքրությունն էին, այլև գիտնականի համաշխարհային համբավը: Նրան որևէ բան արգելելու կամ հրամայելու հետ կապված հնարավոր ռիսկի դիմելու փոխարեն նացիստական ղեկավարությունը նախընտրում է ազատել Թյոնիսին աշխատանքից Հիտլերի իշխանության գալուց անմիջապես հետո [Cahnman, Heberle 1971]:
- 1909 թ. Թյոնիսը դարձել է Վեբերի, Զիմելի և Զոմբարտի հետ համատեղ հիմնադրված Գերմանական սոցիոլոգիական ասոցիացիայի առաջին նախագահը, որը ղեկավարել է մինչև 1933 թվականը:
- Թյոնիսը Հոբսի և Մարքսի կենսագրությունների հեղինակն է:
- 1971 թ. ամերիկյան գիտնականներ Վերներ Կանմանը և Ռուդոլֆ Հեբերլը Թյոնիսին նվիրված գրքում գրում են. *«Gemeinschaft և Gesellschaft»-ը դարձյալ արդի սոցիոլոգիայի ամենաազդեցիկ աշխատանքներից մեկը: Այդ երկու, ինչպես և դյուրկհեյմյան «համերաշխության» և «անոմիայի» կամ վեբերյան «բյուրոկրատիայի» և «իշխանության» հասկացություններով կարելի է կառուցել սոցիոլոգիական հայեցակարգման ողջ շինությունը, նույնիսկ եթե մնացած բոլոր տեքստերը վերանան»* [Cahnman, Heberle 1971, 8]: Գիրքը հրատարակվել է վեց անգամ և թարգմանվել աշխարհի բազմաթիվ լեզուներով: Միևնույն ժամանակ, Հանս Ֆրայերի խոսքերով, Թյոնիսի հայտնի աշխատության ազդեցությունը մարդկության վրա շարունակում է մնալ «*անանուն և բացարձակ ենթագիտակցական, քանի դեռ բոլորը խոսում են «Gemeinschaft և Gesellschaft»-ի մասին, սակայն դժվար թե որևէ մեկն ընթերցել է այն սկզբից մինչև վերջ, իսկ նա, ով ընթերցել է, շատ բաներ հասկանում է սխալ»* [նույն տեղում]:
- Թյոնիսի գաղափարների ոչ խորքային ընկալումը բավականին տարածված երևույթ է: Սա պայմանավորված է սոցիալական իրողությունների բացատրման ուրույն տրամաբանությամբ, որը ոչ միայն անսպասելի էր Թյոնիսի ժամանակակիցների համար, այլև որոշակի շփոթմունք է առաջացնում մինչ օրս: Ի տարբերություն այլ դասականների՝ Թյոնիսը սոցիոլոգիական վերլուծության հիմքում է դնում ժամանակի սոցիոլոգիական բառարանից դուրս գտնվող՝ «մարդկային կամք» հասկացությունը:

- Չնայած նրան, որ Թյոնիսն անձամբ դա ամեն կերպ ժխտում է, նրա տեքստերում նկատելի է միանշանակ համակրանքը «Gemeinschaft»-ի հանդեպ, որը հեղինակը նկարագրում է բանաստեղծական լեզվով: Պատճառը, հավանաբար նրանում է, որ Թյոնիսն իր մանկության տարիներն անցկացրել է ծնողների ֆերմայում և անձամբ վերապրել է «Gemeinschaft» տիպի սոցիալական կապերը:

1. Սոցիոլոգիական ճանաչողության հիմքերը

1.1 Իրականությո՞ւն, թե՞ իրականության մասին գաղափարներ. «սոցիալականն» իբրև սուբյեկտիվ իրականություն

XIX դարում սոցիոլոգիայի ցանկալի (և անհասանելի) նմուշ էին բնագիտական մեթոդները: Բնական գիտությունները գործ ունեն նյութական առարկաների հետ, որոնք մարդկային գիտակցությունից դուրս են, կախված չեն նրանից, ասել է թե՝ «իրական են»: Բնագիտական բանաձևի համաձայն՝ որքան ավելի լավ է հաջողվում մեկուսացնել սուբյեկտիվ տարրը հետազոտության արդյունքներից, այնքան այն ավելի «մաքուր» և «ճշգրիտ» է: Այս մեթոդաբանական ինտուիցիայի ակնհայտ գերիշխման պայմաններում Թյոնիսն առաջարկում է փնտրել սոցիալական երևույթների բացատրությունները մարդկային գիտակցության մեջ: Իր սոցիոլոգիական մեկնաբանությունները նա բխեցնում է հետևյալ կանխադրույթից. սոցիալական իրականությունը հիմնված է իրականության մասին գաղափարների, հետևաբար մարդկային գիտակցության վրա: *«Սոցիոլոգիան որպես առանձնահատուկ գիտություն ունի իր առանձնահատուկ առարկաները. դրանք այն «իրերն» են, որոնք առաջանում են սոցիալական կյանքից և միայն սոցիալական կյանքից: Դրանք մարդկային մտածողության արդյունքներ են և գոյություն ունեն միայն սոցիալապես կապված մարդկանց համար, որոնք անում են տալիս նրան, ինչը պատկերացնում են իբրև իրենց իշխող»,*– գրում է նա [Теннис 2002, 226]:

Այսպիսով, սոցիալական միավորումները և էությունները դիտարկվում են իբրև իդեալական բնույթ ունեցող երևույթներ: Դրանք հանդես են գալիս իբրև մտածողության արդյունքներ, որոնց գոյության իսկ փաստը մեծապես կախված է մարդկանց գիտակցությունից: Մտածողությունը և կամաարտահայտումը թյոնիսյան մեկնաբանումներում ներկայանում են իբրև օբյեկտիվ իրողություններ, իսկ այն սոցիալական երևույթները, որոնք այդ գործընթացների արդյունք են, սահմանվում են որպես իդեալականորեն կառուցված սուբյեկտիվ իրականություն: Այս իրականության մաս են կազմում սովորույթները, համոզմունքները, ավանդույթները, բարքերը, սոցիալական հաստատությունները, ինստիտուտները, կազմակերպությունները և այլն:

Փորձելով ուրվագծել սոցիոլոգիական գիտության առարկայական տիրույթը՝ Թյոնիսն այն սահմանում է իբրև մարդու ուսումնասիրություն, բայց ոչ թե իր մարմնական կամ հոգեկան, այլ՝ սոցիալական էության: Մարդու սոցիալական էությունը նա համարում է մարմնական և հոգեկան այնքանով, որքանով այն պայմանավորված է սոցիալական գործոններով: Նրան հետաքրքրում են ոչ միայն այն տրամադրությունները և շարժիչ ուժերը, որոնք միավորում են մարդկանց, խթանում նրանց համատեղ գործողությունների և փոխազդեցության, այլև առաջին հերթին՝ մարդկային մտածողության այն արդյունքները, որոնք անհրաժեշտ են ընդհանուր էության պահպանման համար: Այսպիսով, սոցիալական կյանքի, սոցիալական փոխազդեցության և հասարակության գոյության սկզբունքային հնարավորությունները Թյոնիսը տեսնում է գիտակցության մեջ: Օրինակ՝ իրավունքը և սովորույթը նա բնորոշում է իբրև գիտակցության տարբեր դրսևորումներ. *«Իրավունքները և պարտականությունները առաջին հերթին և գլխավո-*

բապես գոյություն ունեն, քանի որ ընկալվում և մտածվում են իբրև այդպիսին այն մարդկանց կողմից, որոնք կապված են այդ սոցիալական հարաբերություններով» [Toennies 1971, 94]: Սա հնարավորություն է տալիս հասկանալու, որ սոցիալական հարաբերությունները առաջանում են ոչ թե տարերային, բնազդային արձագանքներից, այլ ենթադրում են համատեղ, փոխադարձ կողմնորոշում ունեցող մտածողության ձևեր:

Սոցիալական հարաբերությունների հայեցակարգումը գիտակցության դիրքից հանգեցնում է հեղինակին «սոցիալական կամք» հասկացության ձևակերպմանը, որը դրվում է տեսաբանման առանցքում: Նա սահմանում է սոցիալական կամքն իբրև *«ինչ-որ քանակի մարդկանց կողմից միասնաբար ընդունված որոշում»* [Toennies 1971, 94]: Սրանով Թյոնիսը փորձում է պատասխանել սոցիոլոգիական հիմնահարցին, այն է՝ ինչպե՞ս է մարդկանց հաջողվում հասնել համաձայնության, միասնության և պայմանավորվածություններ ձևավորել ընդհանուր նպատակների շուրջ: Սոցիալական կամք-համաձայնություն կապը հաստատող դրույթը պայմանավորում է թյոնիսյան վերլուծության ողջ տրամաբանությունը. դիտարկել, թե ինչպես է ձևավորվում և գործառում սոցիալական կամքը: *«Սոցիալական միավորումը,*– գրում է նա,– *նախ և առաջ ունի այն, ինչը կարելի է անվանել գոյություն միայն այն անձանց սոցիալական կամքի միավորման շնորհիվ, որոնք այն կազմում են, և երբ այդ միավորումը ներկայացված է նրանց գիտակցության մեջ: Սոցիալական կամքը գոյության խորքային հիմքն է, իսկ մնացյալն ուղղակիորեն կախված է դրանից»* [Toennies 1971, 102-103]: Այս մոտեցումը փոխում է նաև սոցիալական ինստիտուտի ավանդական մեկնաբանման շեշտադրումները: Այն դադարում է ընկալվել իբրև անհատից դուրս գտնվող և ներկայանում է իբրև մարդկային գիտակցության արդյունք հանդիսացող նորմերի և վարքի նմուշների համակարգ: Սրանով ևս Թյոնիսը հաստատում է, որ սոցիոլոգիան գործ ունի իրականության մասին գաղափարների իրականության հետ: Այն ձևավորվում է մտածողության և կամարտահայտման արդյունքում, որոնք պետք է հասկանալ իբրև սուբյեկտիվ սոցիալական աշխարհը կառուցող օբյեկտիվ իրողություններ:

1.2 Սոցիոլոգիական գիտելիքի կառուցվածքը. զուտ սոցիոլոգիայի ուրվագծերը

Թյոնիսն առաջարկում է սոցիոլոգիական գիտելիքի երկմակարդակ կառուցվածք, որը ներառում է ընդհանուր սոցիոլոգիան և հատուկ սոցիոլոգիան:

I. *Ընդհանուր սոցիոլոգիան* իր մեջ է առնում սոցիալականության բոլոր ձևերի ուսումնասիրությունները: Խոսքն այն բոլոր նմուշների մասին է,

որոնք դիտարկելի են թե՛ մարդկանց կյանքում, թե՛ կենդանական աշխարհում: Թյոնիսը համոզմունք է հայտնում, որ սոցիալականությունն ունի համընդհանուր պատմական նշանակություն, և սոցիոլոգիական գիտելիքը պետք է վերհանի այն բոլոր դրսևորումները, որոնք մոտեցնում են մարդու վարքը կենդանիների վարքին: Նա առաջարկում է ևս մեկ հստակեցում. ընդհանուր սոցիոլոգիայի տիրույթում մարդկային և «ոչ մարդկային» սոցիալականության միայն այն ձևերն են, որոնք հիմնվում են փոխադարձ մերժման հարաբերությունների վրա: Սա է պատճառը, որ կոնֆլիկտների ուսումնասիրությունը Թյոնիսը տեղափոխում է ընդհանուր սոցիոլոգիայի դաշտ: Կոնֆլիկտները փոխադարձ մերժման հարաբերություններ են, որոնք դիտարկելի են թե՛ մարդկանց, թե՛ կենդանիների շրջանում, ուստի կարող են համարվել սոցիալական կյանքի մաքուր դրսևորումներ: Չնայած նրան, որ այս մակարդակը Թյոնիսն ընդգրկում է սոցիոլոգիական գիտելիքի կառուցվածքում, այնուամենայնիվ վերջինիս հանգամանալից քննությանն այդպես էլ չի անդրադառնում:

II. *Հատուկ սոցիոլոգիայի* խնդիրն է ուսումնասիրել բացառապես մարդկային փոխազդեցություններում կազմավորվող սոցիալականության ձևերը: Ի տարբերություն ընդհանուր սոցիոլոգիայի՝ հատուկ սոցիոլոգիայի ուշադրության կենտրոնում են միայն փոխադարձ հաստատման հարաբերությունները: Այն ներառում է երեք ուղղություն.
   - *զուտ սոցիոլոգիա*, որի խնդիրն է արտապատմական «մաքուր» կատեգորիաների՝ ձևայնացված համակարգերի ձևակերպումը,
   - *կիրառական սոցիոլոգիա*, որն ուղղված է պատմական փոփոխությունների դեդուկտիվ մեկնաբանմանը,
   - *էմպիրիկ սոցիոլոգիա*, որը զբաղվում է սոցիալական կյանքի առանձին ձևերի քանակական նկարագրությամբ:

Թյոնիսն առաջինն է ձևակերպում «էմպիրիկ սոցիոլոգիա» հասկացությունը, որն այնուհետև փոխարինում է «սոցիոգրաֆիա» եզրույթով (փոխառելով այն Ռ. Միխելսից): Էմպիրիկ սոցիոլոգիան կամ սոցիոգրաֆիան նկարագրական գիտակարգ է, որը հավաքագրում, համակարգում և նկարագրում է մարդկանց կյանքի փաստերը: Այն հիմնվում է հետազոտման ինդուկտիվ եղանակների և վիճակագրական վերլուծության գործիքների կիրառման վրա: Թյոնիսը սոցիոգրաֆիայի վերջնանպատակն է համարում սոցիալական փոփոխականների՝ քանակական և վիճակագրորեն հստակ նկարագրությունը: Կարևոր է նշել, որ հեղինակն անձամբ իրականացրել է բազմաթիվ էմպիրիկ սոցիոլոգիական հետազոտություններ: Նրա ուշադրության կենտրոնում էին այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են Համբուրգի նավահանգիստներում աշխատավորների կյանքի սոցիալ-տնտե-

սական պայմանները, հանցագործության մակարդակը, ինքնասպանությունների դինամիկան և այլն: Կարևոր է նշել, որ Թյոնիսն առանձնակի շեշտում է էմպիրիկ սոցիոլոգիայի և քաղաքական գործունեության հստակ սահմանազատման հրամայականը: Նա վստահ է, որ էմպիրիկ սոցիոլոգիան պետք է լինի օբյեկտիվ և արժեքային ազդեցություններից ազատ: Գիտական հետազոտությունը չի կարող կողմնորոշվել ցանկալի արդյունքին, այնինչ պրակտիկ քաղաքական գործունեությունը սկսվում է ցանկալի արդյունքի մատնանշմամբ: Գիտականը պետք է լինի անկողմնակալ, և միակ ձգտումը, որը պետք է ունենա հետազոտողը, իմանալու ցանկությունն է: Միևնույն ժամանակ սահմանազատելով էմպիրիկ սոցիոլոգիան պրակտիկ քաղաքականությունից՝ Թյոնիսը նշում է, որ գիտության արդյունքները պետք է օգտակար լինեն վերջինիս համար:

Սոցիոլոգիական գիտելիքի հաջորդ մակարդակում կիրառական սոցիոլոգիան է: Եթե մաքուր սոցիոլոգիան սոցիալական էությունները դիտարկում է դադարի վիճակում, ապա կիրառական սոցիոլոգիայի դաշտում վերջիններիս շարժընթացին առնչվող խնդիրներն են: Այն ենթադրում է սոցիալական երևույթների զարգացման դիտանկյունների վերհանում: Կիրառական սոցիոլոգիայի մեթոդն է դառնում հասկացութային հակաօրինությունը (անտինոմիան): Այն թույլ է տալիս իմաստավորել հասարակության զարգացման տրամաբանությունը՝ «Gemeinschaft»-ից դեպի «Gesellschaft»: Այս շարժումը Թյոնիսը բնորոշում է իբրև ռացիոնալության (բանականության) զարգացման գործընթաց, որը հասկանում է իբրև հասարակության կայացման հոմանիշ:

«Gemeinschaft» և «Gesellschaft» հասկացությունները դարձան ֆորմալ սոցիոլոգիայի մշակման առաջին քայլը, որը Թյոնիսն անվանում է «զուտ սոցիոլոգիա»: Զուտ սոցիոլոգիական բացատրությունները գործ ունեն այն երևույթների հետ, որոնք զգայականորեն ընկալելի չեն, բայց կառուցելի են իբրև տիպեր: Թյոնիսը համարում է, որ սոցիալական կյանքի տարբեր ձևերի ֆորմալ դեդուկցիան, որը դուրս է առանձին մարդկանց, խմբերի և դասակարգերի հետաքրքրություններից, թույլ կտա հասնել համընդհանուր և նշանակալի սոցիալական ճանաչողության:

Gemeinschaft» և «Gesellschaft» հասկացությունների համարժեք թարգմանությունը խնդրահարույց է՝ կապված թե՛ բառարանային բացատրությունների հագեցվածության, թե՛ թյոնիսյան մեկնաբանությունների բազմիմաստության հետ: Դեռևս 1889 թ. Էմիլ Դյուրկհեյմն ափսոսանքով էր նշում, որ այս եզրույթներն անհնար է համարժեքորեն թարգմանել: Թյոնիսի լավագույն մեկնաբան և գիտակ Վերներ Կանմանը գերադասում էր առհասարակ չթարգմանել եզրույթները՝ անգլալեզու ցանկացած տարբերակ համարելով երկիմաստ: Հեղինակը հրաժարվել է թարգմանել նաև «gemeinschaftlich» և «gesellschaftlich» ածականները՝ պահպանելով բնօրինակ ձևակերպումները [Cahnman 1973, 28]:

Ռուսերենում կարելի է գտնել «Gemeinschaft» հասկացության թարգմանության երեք տարբերակներ, որոնք դասակարգում ենք ըստ հերթականության՝ «община» («համայնք»), «сообщество» («համայնք», «հանրույթ») և «общность» («ընդհանրություն», «միասնություն», «հանրություն»): Ռուսերեն թարգմանություններում խնդրահարույց է միայն «Gemeinschaft» եզրույթը, այնինչ «Gesellschaft»-ը թարգմանվում է նույնությամբ՝ իբրև «общество» («հասարակություն»): Անգլերեն թարգմանություններում իրավիճակը ճիշտ հակառակն է: 1955 թ. լույս է տեսել Չ. Լումիսի թարգմանությունը՝ վերնագրված «Community and association» («Համայնք և միություն»), երկու տարի անց նույն հեղինակի թարգմանությունն արդեն այլ է՝ «Community and society» («Համայնք և հասարակություն»): Սակայն սա դեռ ամենը չէ. «Community and association» տարբերակը կրկին լույս է տեսել 1963 թ., իսկ գրքի վերջին թարգմանությունը վերնագրվել է «Community and civil society» («Համայնք և քաղաքացիական հասարակություն»): «Gemeinschaft» եզրույթի անգլերեն միանշանակությունը պայմանավորված է լեզվի տրամաբանությամբ. «gemein» (ընդհանուր) արմատը դիտարկվում է լատիներեն «communis» արմատի համաբանությամբ, որից կազմվում են «common», և «community» եզրույթները: Չնայած նրան, որ Թյոնիսի «Gemeinschaft und Gesellschaft» աշխատությունը մինչ օրս հայերեն չի թարգմանվել, այնուամենայնիվ հայրենական հասարակագիտական լեզվում արմատավորվել է «Համայնք և հասարակություն» համարժեքը, որը, հաշվի առնելով «Gemeinschaft» եզրույթի բառարանային բացատրության երանգները, ինչպես նաև թյոնիսյան մեկնաբանությունների տրամաբանությունը, միանշանակ չէ: Գերմաներենում կան առնվազն երեք հասկացություններ, որոնք կարող են թարգմանվել իբրև համայնք՝ «Gemeinde», «Gemeinschaft» և «Gemeinswessen»: Ի տարբերություն «Gemeinde» բառի, որն ունի սոցիալական և պատմական հստակություն և մեկնաբանվում է իբրև «համայնք», «տեղական ինքնակառավարում» և «եկեղեցական ծուխ», «Gemeinschaft» եզրույթն ունի ավելի ընդհանուր բովանդակություն և նշանակում է «ընդհանրություն», «միություն», «կապ», «շփում», «միավորում», «միասնություն», «համայնք», «դաշինք», «հասարակություն»: Ի տարբերություն նաև «Gemeinwessen» եզրույթի («կոլեկտիվ», «համայնք», «հասարակություն»), որում «ընդհանուրը» ներկայանում է իբրև «համատեղ» (ընդհանուր գործ, ընդհանուր բարիք և այլն), «Gemeinschaft» եզրույթը ցույց է տալիս ընդհանուրի փաստը և ձևը՝ տրված իբրև միասնություն:

Այսպիսով, զուտ սոցիոլոգիայի առաջնային պահանջն է դառնում սոցիալական երևույթների օբյեկտիվացումը, որը պետք է ուղղված լինի ուսումնասիրության խիստ տրամաբանության ապահովմանը: Ինչ վերաբերում է օբյեկտիվացման գործիքներին, ապա Թյոնիսը խոսում է վերացարկման, իդեալականացման և մաքուր տիպերի կառուցման մասին: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ ստացված տիպերը չեն բացարձակացվում և չեն վերագրվում իրականությանը, ընդհակառակը՝ դրանք ընկալվում են իբրև հայեցակարգային չափումներ, որոնք պետք է պրոյեկտվեն սոցիալական կյանքի կենդանի իրականության վրա՝ ապահովելով սոցիոլոգիական հետազոտության սկզբունքային հնարավորությունը: Սա հատ-

կապես կարևոր է, քանի որ ընդգծելով կառուցված հասկացությունների և էմպիրիկ իրականության նույնականացման անհնարինությունը՝ Թյոնիսը ձգտում է դնել սոցիոլոգիան գիտական ուղու վրա:

Այսպիսով, հեղինակը տեսականորեն տարանջատում և համեմատական վերլուծության է ենթարկում սոցիալական կազմակերպման երկու տիպական մոդելներ՝ «Gemeinschaft» և «Gesellschaft»: Հատկանշական է, որ «Gemeinschaft»-ը և «Gesellschaft»-ը ձեռք են բերում ոչ միայն գոյաբանական նշանակություն, այլև դառնում են սոցիոլոգիական ուսումնասիրման գործիքներ: Թյոնիսն գործածում է այդ հասկացությունները որպես արդի հասարակության ախտորոշման, կապիտալիզմի զարգացման, սոցիալական հարաբերությունների փոփոխման գործընթացների հետազոտման և վերլուծության միջոցներ: Եթե «Gesellschaft» հասկացությունն ընկալվում է ավելի շուտ բացասական իմաստով, ապա «Gemeinschaft»-ի հանդեպ Թյոնիսի համակրանքն ակնհայտ է: Այն բոլոր որակները (մեծ մասամբ դրական), որոնք հատուկ են «Gemeinschaft»-ին, նա բնորոշում է իբրև խիստ բնական որակներ, որոնց քայքայման համար մեղադրում է հասարակությանը: Նա հետևողականորեն հիմնավորում է, որ «Gesellschaft» տիպի սոցիալական կապերը հանգեցնում են «անդեմ հաշվենկատության»՝ քայքայելով ընկերության, փոխօգնության, փոխկապվածության, փոխադարձ բարոյական պատասխանատվության՝ «Gemeinschaft» տիպի նմուշները: Սա պատահական

չէ, քանի որ ««Gesellschaft»-ը, որպես կանոն, նույնականացվում է արդիականացմանն ու կապիտալիզմի զարգացմանը:

XIX դարի սոցիոլոգիայում գերակայող էվոլյուցիոնիստական բանաձևի համաձայն՝ «Gesellschaft»-ի զարգացումը մեկնաբանվում է իբրև աստիճանական անցում՝ պարզից դեպի ավելի բարդը (տարրերի տարբերակում, բարդ կառուցվածքների ձևավորում և այլն): Այս մոտեցմամբ փոփոխություններն ընկալվում էին իբրև սկզբունքորեն դրական, ինչի արդյունքում էվոլյուցիան նույնացվում էր առաջընթացի հետ: Թյոնիսը հրաժարվում է դիտարկել «Gesellschaft»-ն իր ծագումնաբանության մեջ: Նրա վերլուծության մեթոդը (որը հետագայում կփոխառեր Վեբերը) իդեալական տիպերի կառուցման մեթոդն է: Մասնավորապես Թյոնիսը վերցնում է սոցիալական հարաբերությունների երկու հակադիր տիպեր և առանձնացնում է այն գծերը և ձևերը, որոնք առավել բնութագրական են յուրաքանչյուր տիպի համար: Սա տալիս է հակադրման մեթոդաբանական հնարավորություն: Նա խնդիր է դնում՝ բաժանելու սոցիալական հարաբերություններն իրենց կազմող տարրերից և տեսականորեն համադրելու դրանք՝ անկախ նրանից գոյություն ունի այդպիսի մաքուր տիպ իրականության մեջ, թե ոչ: Արդյունքում Թյոնիսը ստանում է երկու կառուցված տիպեր, որոնք գտնվում են միմյանցից առավելագույն հեռավորության վրա, որի հետո առանձնացնում և նկարագրում է այն հատկությունները, որոնք հատուկ են միայն մի տիպին և բացակայում են մյուսում, և հակառակը՝ կառուցելով հայեցակարգային հակադրությունները ներկայացնող մոդելներ: Տիպերի իդեալականությունը ապահովվում է հենց այս մեթոդաբանական լուծման շնորհիվ, որը հնարավորություն է տալիս խոսելու զուտ ձևերի մասին:

Ինչ վերաբերվում է տիպ - իրականություն հարաբերակցության հարցին, ապա Թյոնիսը վստահ է, որ իրական ձևերը բովանդակում են և՛ առաջին և՛ երկրորդ տիպի հատկությունները միաժամանակ և գործնականում գտնվում են նրանց մեջտեղում: Նա տալիս է նաև խիստ ընդհանրական տիպի, քանակական բնորոշում՝ նշելով, որ այն իրական ձևերը, որոնք պարունակում են ավելի շատ մեկ տիպին բնորոշ հատկություններ, ավելի մոտ են նրան և հակառակը: Ուստի սրանք ոչ թե պատմական, այլ տրամաբանորեն կառուցված, արտապատմական երևույթներ են, որոնք տեսանելի են դարձնում պատմական իրողությունները և հանդես են գալիս վերացական փոփոխականների դերում:

«Gemeinschaft» իդեալական տիպին բնորոշ են արյունակցական, բարեկամական միությունները, որոնց հաջորդում են հողագործական բնակավայրերը: Երկու դեպքում էլ խոսքը սովորույթային իրավունքի վրա հիմնված ձևերի մասին է, որի կրողն են առաջին դեպքում մեծ ընտանիքները և գերդաստանները, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ժողովուրդը, որին Թյոնիսը բնորոշում է որպես «կոլեկտիվ

էակ»: Ի տարբերություն արյունակցական միության՝ ժողովրդական միությունն ավելի տարբերակված միավորում է, որում առանձնանում են տարբեր խմբեր և մարմիններ: Այս դեպքում համաձայնությունը պահպանվում է ընդհանուր լեզվի, հիշողությունների և համատեղ գործողություն կատարելու անհրաժեշտության հիմքի վրա, իսկ մշակված սոցիալական նորմերն ամրագրվում են մշակույթում: Նա գտնում է, որ արյունակցական միություններում գաղափարները (սոցիալական մարմնի վերաբերյալ պատկերացումները) ավելի մաքուր են, իսկ կոլեկտիվ էակում՝ ավելի խիտ: Ակնհայտ է, որ այս մոտեցման պարագայում ժողովրդական միությունը (նեղ իմաստով) արդեն «Gemeinschaft» չէ, բայց դեռ «Gesellschaft» էլ չէ: Այնուամենայնիվ, ժողովրդական միությունը մոտ է «Gemeinschaft»-ին մեկ առանցքային չափանիշի հիմքով. ի տարբերություն «Gesellschaft»-ի՝ այն ձևավորվում է անդամների նպատակադրված գործողություններից անկախ:

Թյոնիսն առանձնացնում է նաև «Gemeinschaft» տիպին հատուկ կյանքի ձևերը՝ տունը, գյուղը և քաղաքը: Տունը մարմնավորում է համախոհության գաղափարը: Այն ներկայացնում է *«արյունակցականության մարմին, որում բոլորը գտնվում են պաշտպանող տանիքի տակ»* [Теннис 2002, 26]: Մարդը պատկանում է այս միությանը իր խորքային համոզմունքների մակարդակում: Ինչ վերաբերում է գյուղին, ապա թյոնիսյան մեկնաբանություններում այն ներկայանում է իբրև բարքերի և սովորույթների մարմնավորում, որոնք հաստատվում են նմուշային գործողությունների միջոցով և պահպանվում են ավանդույթով: Ավանդույթը հասարակ և բնական գործողություն է (հարսանիք, թաղում և այլն), սակայն այն ներառում է սիմվոլիկ տարրերի արտահայտում: Թյոնիսը համարում է, որ բնակավայրերի ընդլայնմանը և միգրացիոն գործընթացներին զուգահեռ արյունակցական կապերը փոխարինվում են հարևանական կապերով: Աճում է թշնամանքի, բախումների հավանականությունը, ինչը պայմանավորված է նորմերի և սեփականության ոլորտների խախտումներով: «Gemeinschaft»-ի մշակույթն արագ արձագանքում է և սկսում արտադրել մարդկանց միավորման նոր մեխանիզմներ, որոնց դերում հանդես են գալիս տոնակատարությունները, ծեսերը և այլն: Արդյունքում սկսում է աճել սիմվոլիկ տարրի նշանակությունը: Սա լիովին տեղավորվում է Թյոնիսի ընդհանուր տրամաբանության մեջ: Այնտեղ, որտեղ բնական զգայականությունը բավարար չէ նորմի պահպանման համար, բարոյական զգացմունքին օգնության է հասնում պարտքի զգացումը: Տարբերակված «Gemeinschaft»-ը սկսում է ամրապնդվել և ինտեգրվել արտաքին գործոններով՝ գերեզմաններ, հիշողություններ, ընդհանուր կենսագրություն, հող և այլն: Այս ամենը տալիս է մարդկանց ընդհանրության և պատկանելիության զգացում: Ինչ վերաբերում է քաղաքին, ապա վերջինիս հիմքում Թյոնիսը դնում է ընկերական հարաբերությունները, որոնք էապես տարբերվում են արյունակցական (տուն) և

հարևանական հարաբերություններից (գյուղ) և դիտարկվում են իբրև միավորման յուրահատուկ ձև: *«Ընկերների միջև հարաբերություններին հատուկ չեն օրգանական բնույթը և ներքին անհրաժեշտությունը. նրանք զգալիորեն պակաս բնազդային են և չեն պայմանավորվում ավանդույթով, ինչպես հարևանական հարաբերությունները: Ընկերական կապերն իրենց բնությամբ մտավոր են»* [Теннис 2002, 28]: Ընկերական կապերը համատեղ աշխատանքի և մտածողության ընդհանրական պայման և հետևանք են: Այս տիպի կապերը Թյոնիսը որակում է իբրև պատահականության կամ կամավորության հիմքով ձևավորված:

Անկախ Թյոնիսի գիտական հայացքների հանդեպ վերաբերմունքից՝ նրա ժամանակակիցների և գերմանական սոցիոլոգների հետագա սերունդների համար «Gemeinschaft» - «Gesellschaft» հասկացությային զույգը դառնում է համընդհանուր մտային սխեմա և զուտ սոցիոլոգիական մոտեցման բացառիկ օրինակ, որը ճանապարհ է բացում՝ «մշակույթ - քաղաքակրթություն», «օրգանական - մեխանիկական» կատեգորիալ զույգերում արդիականությունն իմաստավորելու համար: Թյոնիսի սոցիոլոգիան այս կամ այն չափով ազդեցություն ունեցավ XX դարի գրեթե բոլոր սոցիոլոգիական դոկտրինների ձևավորման վրա, ինչն առավել ակնառու է գերմանական գիտելիքի սոցիոլոգիայի պարագայում: Հետագայում այն ճանաչում է գտնում նաև ԱՄՆ-ում՝ Չիկագոյի դպրոցի, ինչպես նաև Պարսոնսի և նրա հետևորդների շրջանում [Cahnman. Leiden 1973]:

2. «Gemeinschaft» և «Gesellschaft»

2.1 Սոցիալական համաձայնության մոդելները. սոցիալական կամք

«Gemeinschaft» և «Gesellschaft» հայեցակարգային տիպերը սոցիալական կապերի գործառման և սոցիալական համաձայնության ձևավորման երկու տարբեր մոդելներ են, որոնց հիմքում սոցիալական կամքի հասկացությունն է: *«Մարդկային կամքերը բազմաթիվ կապերի մեջ են գտնվում միմյանց հետ: Ամեն մի նման հարաբերություն ներկայացնում է որոշակի փոխադարձ ազդեցություն, որն իրականացվելով վերապրվում կամ ընկալվում է մյուսի կողմից: Այդ ազդեցություններն այնպիսի են, որ կարող են հանգեցնել այլ կամքի կամ մարմնի պահպանմանը կամ քայքայմանը, այսինքն՝ լինել հաստատող կամ բացառող: Մեր հետազոտման առարկան փոխադարձ համաձայնության հարաբերություններն են»,*– գրում է Թյոնիսը [Теннис 2002, 9]: Յուրաքանչյուր նման հարաբերություն ենթադրում է որոշակի միասնություն բազմակիության մեջ: Համաձայնության հարաբերությունների հաստատման արդյունքում ձևավորվում է համակեցության այս կամ այն ձևը: Այն միավորում է, որը կարելի է ներկայացնել իբրև որոշակի էություն «ինքն իր մեջ», որն արտաքինից երևում է իբրև միասնական ամբողջ: Համակեցության ձևերը կազմվում են տարբեր գործողություններից, որոնք Թյոնիսը բնորոշում է իբրև փոխադարձ ուղղվածություն ունեցող և սահմանում իբրև կամարտահայտում: Այստեղից բխում է նաև սոցիալական կապի հասկացության մեկնաբանությունը, որը դրվում է «Gemeinschaft»-ի և «Gesellschaft»-ի տարբերակման հիմքում: *«Հաստատող հարաբերություններով կազմված խումբը, որն ընկալվում է իբրև էակ կամ մարմին, որի գործողությունները միասնական են իրենց ներքին և արտաքին ուղղվածություններում, կոչվում է կապ»,*– գրում է նա [Теннис 2002, 10]: Թյոնիսն առաջարկում է կապի հայեցակարգման երկու մոդելներ: Եթե կապը հասկանում ենք իբրև իրական կամ օրգանական, ապա խոսքը «Gemeinschaft»-ի մասին է: Եթե այն հայեցակարգվում է իբրև իդեալական և մեխանիկական, ապա ստացվում է «Gesellschaft»-ի հասկացությունը: Այս տարբերակումը սկզբունքորեն կարևոր է և թույլ է տալիս հասկանալ «Gesellschaft»-ի և «Gemeinschaft»-ի խորքային տարբերությունը՝ կախված կապի ձևից: Հեղինակն այդ տարբերությունը ձևակերպում է այսպես. *«Մենք կարող ենք «Gesellschaft» կազմել մեկս մյուսի համար, սակայն ոչ որ չի կարող «Gemeinschaft» կազմել մյուսների համար...»Gemeinschaft»-ը կայուն և իրական համարեղ կյանքն է, իսկ «Gesellschaft»-ը՝ անցողիկ և պատրանքային»* [Теннис 2002, 11-12]: Այս դիրքորոշմամբ է պայմանավորված «Gemeinschaft»-ի և «Gesellschaft»-ի բնորոշման ակնհայտ հասկացութային տարբերությունը, որը նկատելի է Թյոնիսի աշխատու-

թյուններում: Նա հասկանում է «Gemeinschaft»-ն իբրև որոշակի «կենդանի օրգանիզմ», այնինչ «Gesellschaft»-ը բնորոշում է «մեքենայական ագրեգատ» կամ «արտեֆակտ» եզրույթներով [Теннис 2002, 12]:

Տիպերի նկարագրությունը Թյոնիսը սկսում է «սոցիալական կամք» հասկացությունից: *«Յուրաքանչյուր մարդ փոխկապակցված ամբողջություն է, որում զգացմունքների, ցանկությունների և ձգտումների բազմազանությունը գտնում է իր միասնությունը: Կապված միասնության ձևից՝ այն մի դեպքում նա պետք է մեկնաբանվի որպես իրական կամ բնական, մյուս դեպքում՝ որպես իդեալական կամ արհեստական: Առաջին նշանակությամբ ես կոչում եմ մարդու կամքը էութենական կամք, երկրորդ դեպքում՝ ընտրովի կամք»* [Теннис 2002, 132]: Սրանով Թյոննիսը փորձում է ցույց տալ, որ ընտրովի կամքը մտածողության ծնունդ է և իրական է միայն իր կրողի՝ մտածողության սուբյեկտի առնչությամբ: Միևնույն ժամանակ նա ճշտում է նաև, որ այս իրականությունը կարող է ճանաչվել և ընդունվել նաև ուրիշների կողմից: Հիշեցնենք, որ երկու դեպքում էլ խոսքը սոցիալական կամքի մասին է, որը Թյոնիսը հասկանում է իբրև կոլեկտիվ որոշում, որի արդյունքը սոցիալական համաձայնությունն է: Եթե «Gemeinschaft» տիպի համաձայնությունը հիմնվում է համախոհության գաղափարի վրա, ապա «Gesellschaft» տիպի համաձայնության հիմքում պայմանագրի գաղափարն է: Համաձայնության այս անտինոմիական հիմքերը առաջացնում են սոցիալական հարաբերությունների տարբերվող տիպեր:

Էութենական կամք

Համախոհության հիման վրա ձևավորվող սոցիալական կամքը Թյոնիսն անվանում է էութենական: Այն առաջանում է համատեղ լինելիության՝ կայուն հիմքի վրա: «Gemeinschaft»-ը ձևավորվում է պատկանելիության համատեղ գիտակցու-

թյան շնորհիվ, որը դառնում է նաև մարդկանց փոխկապվածության ապահովման նախապայման: Այս դեպքում սոցիալական հարաբերությունների կազմակերպման շրջանակներում առաջնային է զգայական ոլորտը, որը Թյոնիսն անվանում է *«հաճույքների և պանջանքների համատեղ վերապրում»*, սակայն ոչ միայն: Շարունակելով մասնավորեցնել «Gemeinschaft» տիպի կապերի առանձնահատկությունները՝ նա գրում է. *«Լինել միասին նշանակում է պատկանել համատեղ արարվող գիտակցությանը»* [Toennies. 1971, 69]: Սա երկարատև գործընթաց է, որը ներառում է գրեթե բոլոր այն փաստերի ամբողջությունը, որոնց հետ «Gemeinschaft»-ի առանձին անդամը կարող է գործ ունենալ իր կյանքի ընթացքում: Սա կարևոր է, քանի որ մարդն իր ողջ կյանքն անց է կացնում միևնույն համայնքում՝ չհեռանալով նրա սահմաններից: Համայնքը պայմանավորում է մարդու կյանքի ուղին՝ տեղափոխելով նրան հաջորդաբար տեղակայված կարգավիճակների համակարգով: Այդ շարժումն իր հերթին ենթադրում է այլ մարդկանց հանդեպ նրա իրավունքների և պարտականությունների փոփոխություն: Այս երկարատև, հաջորդական գործընթացի արդյունքում մարդն ամբողջությամբ սերտաճում է համայնքին: Նա դադարում է իրեն ընկալել իբրև համայնքից զատ, համայնքից դուրս գտնվող միավոր: Խոսքը բավականին հագեցած զգայական ներգրավման մասին է, ինչն էութենական սոցիալական կամքի առանցքային հատկանիշն է:

Էութենական կամքի սուբյեկտները որոշումներ են ընդունում «ըստ զգացմունքի»՝ հիմնվելով որոշակի միասնական պատկերի վրա, որում թաքնված են կյանքի բազմաթիվ իրավիճակներ և նախկինում ընդունված որոշումներ: Թյոնիսն այդ զգացմունքը բնորոշում է իբրև «զգացմունք - գաղափար»: Այս զգացմունք-գաղափարները ձևավորում են այն, ինչ նա այնուհետև կանվանի «ոգի» կամ «արժեքային վերապրումներ»: Արժեքը և զգայականությունը սերտորեն փոխկապակցված հասկացություններ են. առնչությունն արժեքներին ուղեկցվում է զգայական արձագանքներով, որոնք և կազմում են էութենական կամքի հիմքը: Այսպիսով, էութենական կամքը հագեցված է զգայականությամբ և արժեքային վերապրումներով, գործ ունի ընդհանրական պատկերների հետ և սերտաճած է գործողություններին:

Ընտրովի կամք

Ընտրովի կամքն ավելի ակնառու բնութագրելու համար համեմատենք այն իր հակաթեզի՝ էութենական կամքի հետ: Ընտրովի կամքի, ինչպես և էութենական կամքի առաջացման պայմանը լինելիությունն է: Սակայն, այստեղ կա մի «բայց». խոսքը լինելիության լրիվ այլ տեսակի մասին է: Եթե էութենական կամքի գոյության պայմաններ էին անհատական կամքերի լիարժեք միավորումը և միասնականությունը, ապա այս դեպքում խոսքը տարաբնույթ ցանցերում ներգրավված, միմյանց հետ փոխազդող, բայց իրարից անկախ անթիվ կապերի մասին է: Այստեղ կարևոր է նշել, որ խոսքը փոխազդեցության և ոչ թե փոխկապվածության մասին: Ի տարբերություն «Gemeinschaft» տիպի կապերի՝ «Gesellschaft» տիպի փոխազդեցությունները չունեն փոխադարձ ներքին ազդեցություն միմյանց վրա: Այս տրամաբանությամբ «Gesellschaft»-ը սկսում է ընկալվել իբրև *«բնական իրավունքով և կոնվենցիաներով միավորված ագրեգատ»* [Теннис 2002, 81]: Մարդու և «Gesellschaft»-ի հարաբերությունները նկարագրելիս Թյոնիսը նշում է, որ լույս աշխարհ գալով՝ մարդն արդեն պատրաստի վիճակում ստանում է «Gesellschaft»-ը՝ որպես փաստ: «Gesellschaft»-ը մարդուն է տրամադրում այն ոլորտները, որոնք երաշխավորում են նրա իրավունքները: Թվում է, թե ամեն ինչ այնքան էլ վատ չէ, բայց Թյոնիսը ներմուծում է մեկ մասնավորեցում, որն էապես փոխում է պատկերը: Խոսքը բացառապես ծառայությունների ռացիոնալ փոխանակման մասին է, որը չպետք է նույնացվի իրական փոխկապվածության հետ, քանի որ *«յուրաքանչյուրը ձգտում է սեփական օգուտին և ընդունում է ուրիշներին այնքանով, որքանով նրանք նպաստում են դրան... բոլորի վերաբերմունքը*

բոլորի դեմ կարող է հասկացվել իբրև պոտենցիալ թշնամանք կամ թաքնված պատերազմ» [Теннис 2002, 83]: Նա վստահ է, որ մարդը չի ցանկանում ոչինչ անել ուրիշի համար՝ առանց համարժեք փոխանակման: Այս պայմաններում ընդհանուր կամքը կարող է դառնալ միասնական միայն փոխանակման շնորհիվ: Ընտրովի սոցիալական կամքի հիմնավորումը ընդհանուր օգուտի գաղափարն է: Այս դատողությունը զուրկ է որևէ ուտոպիստական երևակայությունից, քանզի խոսելով ընդհանուր բարիքի մասին՝ Թյոնիսը, այնուամենայնիվ, հանգեցնում է այն անհատական օգուտին: *«Ընդհանուր օգուտը ցանկալի է մարդու համար և պահպանվում է նրա կողմից միայն սեփական օգուտի համար»,*– գրում է նա [Теннис 2002, 81]:

Եթե էութենական կամքը սերտաճած է գործողությանը, ապա ռացիոնալ ընտրովի կամքը նախորդում է գործողությանը և դուրս է գործողությունից: Այդ տեսակի կամքի կրողը մարդն է, որն ունի հայեցակարգային մտածողություն, պատկերացնում է գործողության հնարավոր հետևանքները, և ունակ է ընտրելու իր նպատակի իրականացման միջոցները: Ընտրովի կամքը վերաբերում է ապագա գործողություններին և ծրագրավորվում է նախապես: *«Մտածված նպատակը՝ ցանկալի առարկան կամ իրադարձությունը, վերածվում են չափանիշի, որը սահմանում և ուղղորդում է գործունեությունը»,*– ամփոփում է հեղինակը [Теннис 2002, 172]: Այլ կերպ ասած՝ ընտրովի կամքն նպատակի գերիշխանություն է: Թյոնիսը շատ պատկերավոր է նկարագրում «Gesellschaft» տիպի կապերում ապրող մարդու զգացմունքները: *«Սրանք այն մարդիկ են, որոնք իրար ձեռք են մեկնում բոլոր տարածությունների, սահմանների և կասկածների վրայով՝ բաղձալով փոխանակություն... ընտրովի կամքի սուբյեկտն իրականում չունի ոչ մի առանձնակի որակներ, նա պարզապես տիրապետում է իր նպատակների և վերջիններիս հասնելու մասին քիչ թե շատ լայն գիտելիքների: Օբյեկտների իմացությունը նրանց ձգտելու անհրաժեշտ պայման է, իսկ առկա կամ հասանելի միջոցների իմացությունը՝ վերջիններիս օգտագործման նախապայման»* [Теннис 2002, 238]: Սրանով Թյոնիսը փորձում է հիմնավորել, որ գիտելիքի ավելացումը նպաստում է նաև ձգտումների և ցանկությունների համարժեք ավելացմանը և զանազանեցմանը: Միևնույն ժամանակ նա այս օրինաչափությունը հնարավոր է համարում միայն իդեալական տիպի «Gesellschaft»-ում, որում բոլոր մարդիկ a priori հավասար, բանական և գործունյա էակներ են, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի որոշակի իշխանություն, կամային ոլորտ և ազատություն:

Ընտրովի կամքը Թյոնիսը բնորոշում է նաև իբրև «օդում կախված», քանի որ խիստ գիտակցական և ռացիոնալ բաղադրիչի գերակայության պայմաններում, այն դառնում է պայմանական կամ կեղծ: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ կոլեկտիվ պայմանագրի յուրաքանչյուր անդամ կարող է փոխել իր որոշումը և դուրս

գալ պայմանագրային հարաբերություններից: Սակայն, նա պետք է պատրաստ լինի, որ «խաղի կանոնների» խախտումը կարող է դառնալ ֆորմալ սանկցավորման առարկա:

Թյոնիսը փաստարկում է, որ սոցիալական կամքի երկու տիպերն էլ ունեն թե՛ առավելություններ, թե՛ թերություններ, սակայն (անկախ մեր համակրանքից կամ հակակրանքից) զարգացման գործընթացը տանում է այն տարածությունների ընդլայնմանը, որոնք զբաղեցնում է «Gesellschaft»-ը:

2.2 Սոցիալական կազմակերպման հիմքերը. համեմատական բնութագիր

Դիտարկենք սոցիալական կազմակերպման իդեալ-տիպական կառույցների կազմավորման և գործառման հիմքում դրված այն էական բնութագրերը, որոնք թույլ են տալիս Թյոնիսին հստակ ուրվագծել վերջիններիս զատման տրամաբանությունը: Սկսենք «Gemeinschaft»-ից: Ինչպես արդեն տեսանք, «Gemeinschaft»-ի գոյությունը կարելի է փաստել միայն այնտեղ, որտեղ մարդիկ օրգանապես փոխկապված են և դրական վերաբերմունք ունեն մեկը մյուսի հանդեպ: «Gemeinschaft»-ի առաջնային հատկանիշների շարքում են բարեկամությունը, հարևանությունը, ընկերությունը: Թյոնիսն առանձնակի կարևորություն է տալիս համակրանքին՝ ընկալելով այն իբրև յուրահատուկ ուժ, որն ունակ է համախմբելու մարդկանց միասնական ամբողջության մեջ: Համակրանքի առանձնահատկությունը նրանում է, որ այն և՛ բնական է, և՛ սոցիալական միաժամակ:

«Gemeinschaft»-ը նաև այնպիսի որակների կրող է, որոնք բարձր են գնահատվում ինչպես առօրեական գիտակցության, այնպես էլ բարոյական համակարգերի դիտանկյունից: Այս որակների շարքին Թյոնիսը դասում է մարդկային մտերմությունը, վստահությունը, զգացմունքները, փոխօգնությունը, պատրաստակամությունը և այլն: «Gemeinschaft»-ի ընդհանուր կյանքը սկզբունքորեն չի կարող գիտակցաբար կազմակերպված լինել: Օրինակ՝ մոր և երեխայի կապը հնարավոր չէ դիտարկել իբրև ծրագրավորված և հաստատված: Դա բնականոն կերպով զարգացող միավորում է, որից արդեն «աճում» են սոցիալականության բոլոր այլ ձևերը: Այս տիպի հարաբերություններին խորթ են հաշվարկները և հատուկ են պաշտպանվածության զգացումն ու բարոյական պատասխանատվությունը ինչպես «Gemeinschaft»-ի առանձին անդամների, այնպես էլ ամբողջի հանդեպ: Միևնույն ժամանակ «Gemeinschaft»-ի այս գեղեցիկ մոդելը, որը կառուցում է Թյոնիսը, չի նշանակում, որ «Gemeinschaft» տիպի միավորումը չի կարող ենթադրել նաև կոնֆլիկտներ կամ սոցիալական լարվածություն: Կարող է, սակայն վերջինիս էութենական առանձնահատկություններից մեկը նրանում է, որ կոնֆլիկտները և հակասությունները ունակ չեն «քանդելու» «Gemeinschaft»-ի կամային և զգայական սերտ միասնությունը: Եվ սա բնական է, քանի որ «Gemeinschaft»-ը մարդկանց անմիջական զգայական մտերմության հիմքով կազմավորվող ձև է (ի տարբերություն «Gesellschaft»-ի, որը հիմնվում է ռացիոնալ հաշվարկի և աշխատանքի բաժանման սկզբունքների վրա): «Gesellschaft» տիպի հարաբերությունների օրինակ է կապիտալիստական ապրանքափոխանակությունը, որն առհամարում է անհատական տարբերությունները: Այս դեպքում հարաբերությունները հիմնված են ոչ թե «բարձրագույն» (կամավոր) մտերմության վրա, այլ՝ ռացիոնալ փոխանակման:

Փորձենք ավելի հստակ ուրվագծել «Gemeinschaft» և «Gesellschaft» տիպի սոցիալական կազմակերպման ձևերի տարբերակիչ գծերը զույգային հակադրումներում:

Զգացմունքային մարդ vs ռացիոնալ մարդ

Այն երկու աշխարհները, որոնցում ապրում են մարդիկ սոցիալական կապերի տարբեր ձևերում («Gemeinschaft» և «Gesellschaft»), խիստ տարբեր են: Ակնհայտ է, որ սոցիալական կամքի տարբեր տիպերի արդյունք հանդիսացող սոցիալական իրականության փաստերը տարբերվում են թե՛ դրսևորման ձևերով, թե՛ հասարակության մեջ գոյության եղանակներով:

Զգացմունքային մարդը («Gemeinschaft»)՝

– արմատավորված է ներհամայնական հարաբերություններում,
– զգում է վստահություն ապագայի հանդեպ,

– ունի շրջապատող սոցիալական աշխարհի հուսալիության զգացում,
– ապրում է լիարժեք զգայական կյանքով,
– ընդունակ է խորը և վառ արժեքային վերապրումների,
– վստահում է մարդկանց և ակնկալում փոխդարձություն:

Ի տարբերություն սրա՝ ռացիոնալ մարդը («Gesellschaft») ՝

– ունի լավ զարգացած վերլուծական մտածելակերպ,
– ընդունակ է համադրելու փաստերը,
– կատարում է ընտրություն,
– ծրագրավորում է սեփական գործողությունները,
– գտնում է հատման կետեր այլ մարդկանց հետ ընդհանուր հետաքրքրությունների շուրջ,
– գիտակցում է սեփական օգուտը,
– հարմարվում է տարբեր պայմաններին,
– գտնում է լուծումներ բարդ իրավիճակներում,
– պաշտպանում է սեփական ազատությունն ուրիշներից:

Կրոն vs հասարակական կարծիք

Ի տարբերություն «Gesellschaft»-ի, որում սոցիալականության հիմքերը դուրս են բերվում ընդհանուր բարիքի գաղափարից, «Gemeinschaft»-ի հնարավորությունը Թյոնիսը տեսնում է կրոնական արդարության («խղճի օրենքի») մասին պատկերացումներում: Այն տեղը, որը «Gemeinschaft»-ում զբաղեցնում է կրոնը, «Gesellschaft»-ում հատկացված է հասարակական կարծիքին: Այն քննարկում և հաստատում է սոցիալական նորմերը, դուրս բերում վերջիններիս իմաստները և վերածում դրանք իրավունքի, այնինչ «Gemeinschaft»-ի նորմը հանդես է գալիս ավանդույթի կամ սովորույթի տեսքով: «Gemeinschaft»-ի նորմերը մոտ են կանգնած մարդու զգացմունքային ոլորտին և պաշտպանված են բարոյական զգացմունքներով: Հավատքը, ասույթները, ավանդույթները պաշտպանում են սոցիալական նորմը ամեն առանձին մարդու ներսում՝ ապահովելով վերջինիս երկարակեցությունը և արդյունավետությունը: Ի տարբերություն սովորութային օրենքի՝ իրավական օրենքներին բնորոշ են նորմի պարտադիր ու մանրամասն փաստաթղթային ամրագրումը, ինչպես նաև օրենքի պահպանումն ապահովող հարկադիր մարմինների ձևավորումը: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. նորմի բարոյական, ավանդական հիմնավորման բացակայությունը թուլացնում է նորմի խախտմանն առնչվող բարոյական զգացմունքները: Զգացմունքների թուլացումը հանգեցնում է նրան, որ մարդը դադարում է դիտարկել խախտումն իբրև «իր խնդիրը»: Արդյունքում մարդու մոտ ձևավորվում է դիրքորոշում. եթե որևէ խախտում ուղղակիորեն ինձ չի վերաբերում, ապա դա իմ գործը չէ: Ի՞նչ ենք ստանում

արդյունքում: Թուլանում են սոցիալական նորմի ոչ ֆորմալ պաշտպանության ձևերը, զուգահեռաբար ձևավորվում են ֆորմալ սանկցիավորման արտաքին մեխանիզմները և օրենքի հարկադիր կատարման մարմինները:

Վերադառնանք «Gemeinschaft»-ին: Վերջինիս հատուկ արժեքային և բարոյական զգացմունքը հատուկ է կրոնական միջավայրին, որում նորմերն օժտվում են «սրբությունների» կարգավիճակով: Կրոնական հիմնավորումները նպաստում են նրան, որ ձևավորվում է որոշակի սոցիալական կարգ, որը ոչ միայն գիտակցված իրականություն է, այլև զգացմունք (նախատրամադրվածություն դեպի «բարին» և «անհրաժեշտը» և ատելություն դեպի «սխալը», «այլանդակը»): Թյոնիսը շեշտում է նաև կրոնի, ավանդույթի և ընտանեկան կյանքի միջև կապերը: *«Կրոնը հենց ընտանեկան կյանքն է... հայրական կամ մայրական իշխանությունը աստվածային վսեմության հիմքն է և սկզբնապատճառը... Կրոնը կազմում է սովորույթի մաս. ավանդույթի, ավանդությունների և հնությունների, մայրենի լեզվի բարբառի, կենսակերպի, ավանդական հագուկապի, ուտեստների միջոցով երեխան յուրացնում է հայրերի հավատքը, սովորույթները, ինչպես նաև ժառանգականության զգացումը և պարտականությունները»*,– ասում է նա [Теннис 2002, 354]: Կրոնը պահպանում է նաև իր ազդեցությունը մարդու բարքերի և բարոյականության վրա ընտանեկան կյանքի իրադարձությունների շեշտադրման շնորհիվ (ամուսնական միություն, ծննդյան տոնակատարություններ, ծերերի մեծարում, անցավորների հանդեպ հարգանք և այլն): Ընդհանուր առմամբ կրոնը մարմնավորում է «Gemeinschaft»-ի սկզբնական հավասարության և միասնության գաղափարը, որում ժողովուրդը ներկայանում է իբրև ընտանիք, որը պահպանում է բարեկամական կապերի մասին հիշողություններն ընդհանուր պաշտամունքների շնորհիվ:

Ի տարբերություն կրոնի, որն ապահովում է «Gemeinschaft»-ի ներքին մասնությունը, «Gesellschaft»-ի սոցիալական հիմքերը կազմակերպվում են հասարա-

կական կարծիքի հիմքով: Թյոնիսը, հասարակական կարծիք ասելով, հասկանում է ընդհանուր դրույթների ամբողջությունը, որը ծառայում է իբրև «Gesellschaft»-ի «բարոյական կողեքս»: Այն խիստ փոփոխական է, կողմնորոշված է դեպի «Gesellschaft»-ում ընդունված գիտելիքը և հիմնվում է արգելքների, գնահատականների և տուգանքների վրա: Հասարակական կարծիքը *«ուշադրություն չի դարձնում այս կամ այն ցրամադրությունների վրա և կարևորում է միայն գործելակերպի ֆորմալ ճշգրտությունը»* [Теннис 2002, 356]: Հասարակական կարծիքի գործառման տրամաբանությունը հետևյալն է. մասնավոր կարծիքները համաձայնեցվում են ընդհանուր կարծիքներին, որոնք իրենց հերթին համաձայնեցվում են պաշտոնական կարծիքին: Այս աշխատանքը պետք է իրականացվի մշտապես, քանզի ընտրովի կամքի սուբյեկտն իր գործողություններում հաճախ առաջնորդվում է սեփական կարծիքով, որը կարող է չհամընկնել այլ մասնավոր կարծիքների և մշակված ընդհանուր պատկերացումներին: Հասարակական կարծիքը հենվում է այն դոկտրինի վրա, որը տրված ժամանակահատվածում համարվում է ճիշտ: Այն Թյոնիսը հաճախ բնորոշում է նաև իբրև «լուսավորյալ» կամ «գիտական» կարծիք, որը *«պետք է մշակի հասկացություններ ու հայեցակետեր և պայքարի կեղծ ու վնասակար կարծիքների առաջացման դեմ»* [Теннис 2002, 356]: Եվ հենց այս ընդհանուր հայեցակարգային հիմքի առկայությունն է, որը հանդես է գալիս համեմատման և հարաբերակցման չափանիշի դերում և թույլ է տալիս գնահատել «Gesellschaft»-ում առաջացող և շրջանառվող նորմերը: Այս կամ այն սոցիալական կազմավորումների կամքերի ազդեցությամբ ձևավորվող նորմերը համարվում են ընդունելի չափանիշին համապատասխանելու դեպքում կամ շեղվող՝ հակասելու պարագայում:

Թյոնիսը հասարակական կարծիքի ձևավորման առանցքային գործիք է համարում մամուլը, որը *«գենք է յուրաքանչյուրի ձեռքերում, ով կարող է օգտվել դրանից, գործիք, որն ունի համընդհանուր իշխանություն և իրականացնում է հասարակության վիճակի փոփոխությունների քննադատություն, իշխանություն, որը համեմատելի է պետության նյութական իշխանության հետ՝ իր բանակներով, ֆինանսներով և բյուրոկրատական համակարգերով, որը չի սահմանափակվում ազգային սահմաններով...* [Теннис 2002, 357-358]: Ի տարբերություն «Gemeinschaft»-ի, որում կրոնը ներկայանում է իբրև սոցիալական նորմի ներքին վերապրում, հասարակական կարծիքը «կախվում է» առանձին մարդու գլխավերևում՝ որպես իրեն օտար, արտաքին իշխանություն: Թյոնիսը զգուշացնում է, որ հասարակական կարծիքի ձևավորումը կարող է «ջնջել» մարդկանց միջև առկա կապերը և վստահությունը, քանի որ *«դատողությունները և կարծիքներն առաջարկվում են մարդկանց սպառման համար, ինչպես մանր վաճառականի ապրանքները»* [նույն տեղում]:

2.3 «Gemeinschaft»-ից դեպի «Gesellschaft». անցման պրամաբանությունը և սոցիալական «գինը»

Անցումը «Gemeinschaft»-ից դեպի «Gesellschaft» Թյոնիսը համարում է բնականոն և անխուսափելի: Այն բնորոշվում է իբրև հին ձևերի տարբերակման և քայքայման գործընթաց, որը «ցավոտ» է և երկարատև: *«Գոյությունը միշտ փոփոխություն է, իսկ դա նշանակում է, որ այն առկա ձևերի տարբերակում և քայքայում է միաժամանակ»*,– գրում է նա [Теннис 2002, 234]: Այս փոփոխությունները տեղի են ունենում այն ժամանակ, երբ մի համակարգի իդեալ-տիպական հատկությունները չեն համաձայնեցվում մյուսին: Արդյունքում վերջիններս հայտնվում են հարաբերականորեն հավասար դիրքերում և սկսում են բախվել իրար: Թյոնիսն ափսոսանքով է նշում, որ նման բախման պայմաններում «Gesellschaft»-ն ավելի կենսունակ է՝ ի տարբերություն «Gemeinschaft»-ի: Ինչպես տնտեսական զարգացման գործընթացը, այնպես էլ պետության կազմավորումը հետ են մղում ժողովրդական սովորույթները, ավանդական հեղինակությունները և եկեղեցին, որոնք փորձում են պահպանել սեփական դիրքերը:

Զարգացմանը համընթաց մարդը ձգտում է իշխել թե՛ բնությանը, թե՛ սոցիալական միջավայրին, և սա դեռ խնդրի կեսն է: Իրական խնդիրն առաջանում է այն ժամանակ, երբ նման ձգտումները զանազանեցվում են և սկսում են հակադրվել իրար: Սա ստիպում է մարդկանց գտնել համակեցության այնպիսի կայուն, «պայմանագրային» ձևեր, որոնք կարող են գործառել հետաքրքրությունների համընդհանուր բախման պարագայում: Մարդիկ սկսում են ծրագրավորել իրենց կյանքն ու ապագան: Այդ գործընթացում շրջադարձային է դառնում նպատակների և միջոցների մասին պատկերացումների մասնավորեցումը, ինչը հատուկ չէ «Gemeinschaft»-ին: Միջոցների տարանջատումը նպատակներից թույլ է տալիս կատարել միջոցների գիտակցված ընտրություն և ճիշտ գնահատել նպատակների և միջոցների հարաբերակցման հնարավորությունները: Շարունակելով իրենց օտար զգալ միմյանց հանդեպ՝ մարդիկ կարողանում են գտնել հատման կետեր (ընդհանուր ցանկություններ, գործեր, նպատակներ), ինչի արդյունքում ստեղծում են հարաբերություններ: Թյոնիսը վստահ է, որ «Gemeinschaft»-ում մարդը սկզբունքորեն ընդունակ չէ նման հարաբերություններ կառուցելու: Դուրս մնալով «Gemeinschaft»-ից՝ նա հայտնվում է նոր պայմաններում և դառնում է անօգնական, քանի որ նոր մտածելակերպի ձևավորումը երկարատև գործընթաց է, որը պահանջում է սերնդափոխություն: Այստեղից Թյոնիսը եզրահանգում է, որ անցման գործընթացում «Gemeinschaft» տիպի գիտակցությունը («կոլեկտիվ էակի» մակարդակում), ընդլայնելով գիտակցվող աշխարհի շրջանակները, արտադրում է մարդկության որպես առանձին տեսակի «Gemeinschaft»-ի գաղափարը: Միևնույն ժամանակ «Gesellschaft» տիպի գիտակցությունն արտադրում է միմյանց սկզբունքորեն օտար մարդկանց միավորման մեխանիզմներ: Արդյունքում տեղի է ունենում այն, ինչ սոցիոլոգն անվանում է անցում սովորույթային օրենքից դեպի իրավական օրենք, իսկ եկեղեցու գաղափարին փոխարինելու է գալիս գի-

տելիքի գաղափարը, որի կրողն է դառնում գիտությունը: Թուլանում է նաև բարքերի կառուցվածքը, որին փոխարինում է բանական կարգը, քանի որ արդի մարդու մտածելակերպը ավելի քիչ է հակված կրոնին և ավելի շատ՝ գիտությանը:

Պետք է նշել նաև, որ Թյոնիսը չի պատկանում այն վերլուծաբանների շարքին, որոնք գնահատում են անցման այս տրամաբանությունն իբրև «Gemeinschaft»-ի «ճնշող ազդեցությունից» ազատվելու, կրոնական դոգմաներից «պոկվելու» և անհատական ազատությունն ավելացնելու հնարավորություն: Նման տրամաբանության շրջանակներում «Gemeinschaft»-ը դիտվում է իբրև հեռվից եկող և հնացած ձև, այնինչ Թյոնիսին մտահոգում են «Gemeinschaft» տիպի միության նմուշների քայքայման անդառնալի հետևանքները: Անգամ պայմանագրային հարաբերությունների և ռացիոնալ փոխանակման ձևերի գերակայության պայմաններում «Gesellschaft»-ը սխալ է դիտել իբրև լավ համաձայնեցված միավորում: Այստեղ ևս կոնֆլիկտներն անխուսափելի են և ձևավորվում են հիմնականում իրենց հետաքրքրությունների համար պայքարող տարբեր սոցիալական խմբերի միջև: Թյոնիսը գնահատում է «Gemeinschaft»-ի արտամղման աստիճանական գործընթացը քաղաքական և գաղափարախոսական գործունեության արդյունքների դիտանկյունից:

Թյոնիսն այդպես էլ չի դառնում սոցիալական էվոլյուցիայի գաղափարի ջատագով: Նա վատատեսական գնահատական է տալիս հասարակության փոխակերպման՝ երկարատև և բարդ գործընթացներին, որոնցում գերակշռում են ոչ թե արարող, այլ քայքայող տարրերը: Միևնույն ժամանակ նա դատավճիռ չի կա-

յացնում մարդկային մշակույթին առհասարակ: Փոխարենը հույս է հայտնում, որ այդ փոխակերպումները կարող են բերել այնպիսի նոր, փոխակերպված մշակույթի ձևավորմանը, որը կրկին ներդաշնակ կդառնա մարդու համար: *««Gemeinschaft»-ի գաղափարները պարբերաբար վերադառնալու են, և այդ գաղափարներից դուրս է գալու նոր մշակույթ»*,– պատգամ է թողնում Թյոնիսը [Toennies, 1971, 234]:

ԳԼՈՒԽ 4. ՄԱՔՍ ՎԵԲԵՐ
1864-1920 թթ.

Ապրումները չեն կարող ամբողջովին հասկանալի լինել նրանց, ում համար դրանք անհասանելի են: Կեսարին հասկանալու համար պետք չէ լինել Կեսար: Լիակատար վերապրումը իմաստի հասկացման կարևոր, բայց ոչ բացարձակ անվիճարկելի պայման է... հասկացման համար հասանելի և անհասանելի բաղադրիչները հաճախ միահյուսվում և կապվում են:

Մ. Վեբեր
[Вебер 1996, 455]

Բնորոշումներ. նորկանտականության բաղենյան դպրոց, հասկացողական սոցիոլոգիա, մեկնաբանական սոցիոլոգիա, հումանիստական հեռանկար, սոցիալական գործողության տեսություն, ռացիոնալության տեսություն, մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմ:
Նշանակալի անուններ. Գեորգ Հեգել, Հենրիխ Ռիկյոր, Վիլհելմ Դիլթեյ, Գեորգ Զիմել, Ֆրիդրիխ Նիցշե, Կարլ Մարքս:

Դիմանկար

- Վեբերն ավելին է, քան սոցիոլոգիայի դասականը. յուրաքանչյուր սոցիոլոգ այս կամ այն չափով վեբերական է: Նրա աշխատանքները ենթարկվել են այնքան բազմազան մեկնաբանումների, որ սոցիոլոգիական ցանկացած նշանակալի տեսության հիմքում նկատելի է Վեբերի գաղափարների ազդեցությունը, որոնք դարձել են բոլոր ժամանակների սոցիոլոգների կողմնորոշիչները: Մինչ օրս հետաքրքրությունը Վեբերի աշխատանքների հանդեպ չի թուլանում: Սա հիմք է տալիս միանալ Ռայմոնդ Արոնի այն եզրակացությանը, որ Վեբերը մեր բոլորիս ժամանակակիցն է [Аронъ 1993, 562]:

- Վեբերը ծնվել է 1864 թ. Էրֆուրտում: Նրա հայրը բարձր պետական պաշտոններ զբաղեցնող քաղաքական գործիչ էր, իսկ մայրը՝ կրթված և բարեպաշտ կալվինիստուհի, որը վարում էր զուսպ ճգնավորական ապրելակերպ: Մոր հոգևորական դաստիարակությունը լուրջ ազդեցությունն է թողել Վեբերի անձի ձևավորման և ինտելեկտուալ կողմնորոշման վրա: Կրոնների ուսումնասիրությունը դարձել է Վեբերի առանցքային գիտական հետաքրքրություններից մեկը և կարմիր թելով անցել նրա սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունների միջով: Չնայած նրան, որ Վեբերը խոստովանել է, որ անձամբ անկրոն է [Gerth, Mills, 1946], այնուամենայնիվ նրա ճգնավորական կենսակերպն աշխատանքային տարիներին կարելի է համարել մոր դաստիարակությամբ սերմանված ճգնավորական բարոյականության արտահայտում: Ըստ Մաքսի կնոջ՝ Մարիաննե Վեբերի հավաստման՝ *«նա հեռևում է կոշտ աշխատանքային կարգապահությանը, կազմակերպում է իր կյանքն ըստ ժամերի, բաժանում առօրեական կենցաղը ճշգրիտ մասերի... և հնարավորինս խնայողություններ է անում»* [Ритцер 2002, 45]:
- 18 տարեկան հասակում Վեբերն ընդունվում է Հեյդելբերգի համալսարան և որոշ ժամանակ անց զորակոչվում ծառայության: Նա ծառայում է Ստրասբուրգում նախ շարքային զինվորի, այնուհետև՝ սպայի կարգավիճակում, ինչով անձամբ շատ էր հպարտանում: 1884 թ. վերադարձել է Բեռլին՝ ծնողական տուն և շարունակել ուսումը Բեռլինի համալսարանում: Ութ տարի անց Վեբերն ավարտել է ուսումը՝ ստանալով փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան, սկսել է դասավանդել նույն համալսարանում: Զուգահեռաբար նա զբաղվել է նաև փաստաբանական գործունեությամբ, սակայն գնալով ավելի շատ է սկսել հետաքրքրվել տնտեսագիտությամբ, պատմությամբ և սոցիոլոգիայով, որոնք հետագայում դարձել են նրա կյանքի գործը:
- 1898 թ. առողջական ծանր խնդիրները ստիպել են Վեբերին հրաժարվել դասավանդումից: Նա հետ է վերադարձել մանկավարժական գործունեությանը միայն 1904 թվականին: Նյարդային խանգարումները առաջ են եկել հոր հանկարծակի մահվանից հետո: Վեց տարվա դադարից հետո Վեբերը հրապարակել է իր ամենահայտնի գործերից մեկը՝ «Բողոքական բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին» (1904-1905 թթ.):
- 1909 թ. Զիմելի և Զոմբարտի հետ համատեղ Վեբերը հիմնադրել է «Գերմանական սոցիոլոգիական ասոցիացիան»՝ դառնալով վերջինիս առաջին գանձապահը և գաղափարական ոգեշնչողը: Երեք տարի անց նա լքել է կազմակերպությունը՝ փորձելով կազմակերպել սեփական քաղաքական կուսակցությունը: Վեբերի գաղափարը ազատականության և սոցիալ-ժողովրդավարության միավորումն էր, սակայն նախաձեռնությունը հաջողություն չի ունեցել:

- Առաջին աշխարհամարտի սկզբում Վեբերը կամավոր մեկնել է ռազմաճակատ, որտեղ կազմակերպել է դաշտային հոսպիտալներ և բանակային հիվանդանոցներ: Այս օրերին գիտնականի հայացքները Գերմանիայի ռազմական էքսպանսիայի վերաբերյալ ենթարկվել են կտրուկ փոփոխությունների: Եթե ի սկզբանե նա աջակցում էր կայզերի քաղաքականությանը, ապա ռազմաճակատում ստացված տպավորությունների ազդեցությամբ փոխել է իր վերաբերմունքը պատերազմի նկատմամբ՝ զբաղեցնելով խիստ քննադատական դիրքորոշում:
- Վեբերի վերջին աշխատանքը՝ «Տնտեսությունը և հասարակությունը», մնում է անավարտ: Գիրքը հրապարակվել է միայն հետմահու և թարգմանվել բազմաթիվ լեզուներով:
- Վեբերի սոցիոլոգիական հայացքների բազմակողմանի ուսումնասիրությունները սկսվել են XX դարի երկրորդ կեսին, ինչը մեծապես պայմանավորված էր Թ. Պարսոնսի գիտական հետաքրքրություններով: 1927 թ. Հեյդելբերգի համալսարանում Պարսոնսը պաշտպանել է իր գիտական ատենախոսությունը՝ նվիրված Վեբերի և Զոմբարտի տեսությունների վերլուծությանը: Հետագայում նա թարգմանել է «Բողոքական բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին»՝ լայն հասարակագիտական հնչեղություն հաղորդելով Վեբերի սոցիոլոգիական հայացքներին:
- Զարմանալի է, բայց Վեբերի որևէ աշխատանքում չկա ոչ մի հղում սոցիոլոգիայի մեկ այլ հիմնադիր դասական՝ Էմիլ Դյուրկհեյմի աշխատանքներին: Նույնը վերաբերում է և Դյուրկհեյմին: Նրանց հարաբերությունները կարելի է անվանել փոխադարձ ինտելեկտուալ անտեսման հարաբերություններ:
- Մաքս և Մարիաննե Վեբերների տունը ժամանակի մտավորականների լայն շրջանակների հանդիպման վայր էր: Նրանց թվում էին Գ. Զիմելը, Ռ. Միխելսը, Ա. Վեբերը, Գ. Լուկաչը, Ն. Էլիասը և ժամանակի այլ հայտնի մտածողներ:
- Եվս մեկ հետաքրքիր և շատ խոսուն փաստ. Մյունխենում, որտեղ Վեբերն անց է կացնում իր կյանքի վերջին տարիները, կենտրոնական հրապարակներից և մետրոյի կայարաններից մեկը կոչվել է նրա անունով: Մեզ հայտնի չեն նմանատիպ այլ դեպքեր: Բացառություն է կազմում միայն Կ. Մարքսը, որը, սակայն, անմահացվել է ոչ իբրև սոցիոլոգ, այլ իբրև կոմունիստական գաղափարախոսության հիմնադիր և հասարակական-քաղաքական գործիչ:

1. Ռացիոնալության հայեցակարգը

1.1 Սուբյեկտիվ ռացիոնալություն. հասկանալ սոցիալական գործողությունը

Ռացիոնալությունը վեբերյան սոցիոլոգիայի այն կենտրոնական հասկացությունն է, որն իր առանցքի շուրջն է հավաքում հեղինակի բազմակողմանի ուսումնասիրությունները: Նա հաճախ հիշեցնում է իր ընթերցողին. *«Իրականում մենք կարող ենք ռացիոնալացնել կյանքն իր խիստ տարբեր դիտանկյուններից և շատ տարբեր ուղղություններով: Ռացիոնալությունը պատմական հասկացություն է, որը ծածկում է տարբեր իրերի մի ամբողջ աշխարհ»* [Weber 1958, 78]: Մոտեցումն այնքան լայն է, որ որոշակի հստակեցման կարիք ունի: Ռացիոնալության մեկնաբանությունների տրամաբանությունը և սոցիոլոգիական նշանակությունը պատկերացնելու համար նախ պետք է տարանջատել վերջինիս երկու դրսևորումները՝ սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ [Habermas 1981, 205-366]: Սուբյեկտիվ ռացիոնալությունը անհատի գիտակցության հատկություն է, այնինչ օբյեկտիվ ռացիոնալությունը անհատից դուրս գտնվող՝ «վերսուբյեկտիվ» որակ է, որը վերաբերում է ինստիտուտներին և դիտարկվում է իբրև սուբյեկտիվ ռացիոնալության օբյեկտիվացման արդյունք: Սուբյեկտիվ ռացիոնալության հասկացությունը Վեբերը դիտարկում է սոցիալական գործողության տիպերի և հասկացման վերլուծական համատեքստերում, իսկ օբյեկտիվ ռացիոնալությունը մեկնաբանում է ռացիոնալացման՝ սուբյեկտիվ ռացիոնալության օբյեկտիվացման ձևերի համատեքստում:

Նախ տեսնենք, թե Վեբերը ինչ է հասկանում սոցիալական գործողություն ասելով: *«Սոցիալական գործողություն է կոչվում միայն այն վարքը, որի հետ գործող անհատը կամ անհատները կապում են սուբյեկտիվ իմաստ»,*– սահմանում է նա [Вебер 1994, 503]: Այստեղ սկզբունքորեն կարևոր է հասկանալ, որ խոսելով իմաստի մասին՝ նա նկատի ունի միայն այն իմաստը, որը գործողությանը վերագրում է գործող անձը: Սա որևէ առնչություն չունի մարդու անձնական շարժառիթներից դուրս գտնվող «օբյեկտիվ իմաստին», քանի որ սոցիոլոգիան գործ ունի միայն սուբյեկտիվորեն ենթադրվող իմաստների հետ: Քանի դեռ սոցիալական գործողությունը սուբյեկտիվորեն իմաստավորված է, ապա սոցիոլոգիան չունի այլ տարբերակ. այն պետք է «հասկանա»: *«Հասկացումը սոցիոլոգիական գիտելիքի առանձնահատուկ բնութագրիչն է»,*– գրում է նա [Weber 1994, 93]: Հասկանալ սոցիալական գործողությունը նշանակում է մեկնաբանել գործողության իմաստը անհատական շարժառիթների դիտանկյունից: Եթե մենք չգիտենք մարդու նպատակներն ու դրդապատճառները, ապա մենք չենք կարող հասկանալ, թե ինչու է նա կատարում այս կամ այն գործողությունները: Սա հնարավոր է միայն

սոցիալական գործողությունը իմաստային ավելի ընդգրկուն համատեքստում տեղակայելու միջոցով:

Վեբերն առանձնացնում է ևս մեկ հատկություն, որը թույլ է տալիս ճշգրտել «սոցիալական գործողություն» հասկացությունը՝ իր ենթադրվող կամ առկա իմաստով, գործողությունը պետք է կողմնորոշված լինի դեպի այլ անհատների գործողություններ կամ սպասումներ: Մասնավորապես սոցիալական գործողությունը կարող է կողմնորոշված լինել դեպի այլ մարդկանց՝ անցյալում գործած, ներկայում իրականացվող կամ ապագայում ակնկալվող վարքը: *«Այն կարող է լինել վրեժխնդրություն անցյալում գործած հարձակումների համար, պաշտպանություն տեղի ունեցող հարձակումներից և ապագա հարձակումների կանխարգելում»,*– գրում է Վեբերը*: «Ուրիշի» դերում կարող են հանդես գալ հայրենի մարդիկ, բացարձակ անհայտ մարդիկ, անորոշ բազմություններ (օրինակ՝ փող նշանակում է փոխանակման միջոց, որը անհատն ընդունում է փոխանակման ժամանակ՝ ակնկալելով, որ հետագա փոխանակումներում այդ փողը կընդունեն իրեն անհայտ կամ անորոշ բազմություններ)»* [Вебер 1990, 120]:

Սոցիալական գործողության հասկացությունը Վեբերը պարզաբանում է հետևյալ առանցքային թեզիսներով:

I. *Սոցիալական գործողությունները կարող են ուղղված լինել մյուսների անցյալ, ներկա կամ ակնկալվող՝ ապագա գործողություններին:* «Ուրիշները» կարող են լինել առանձին անհատներ, ծանոթներ կամ անծանոթ մարդկանց անորոշ բազմություն:

II. *Արտաքին արտահայտում ունեցող ոչ բոլոր գործողություններն են սոցիալական:* Միայն արտաքին օբյեկտներին ուղղված գործողությունը չի կարող համարվել սոցիալական: Օրինակ՝ միայնության մեջ կարդացվող աղոթքը Վեբերը հրաժարվում է դիտարկել իբրև սոցիալական գործողություն:

III. *Մարդկանց փոխհարաբերությունների բոլոր տեսակները սոցիալական չեն. սոցիալական է միայն այն գործողությունը, որն իր իմաստով ուղղված է մյուսների վարքին:* Օրինակ՝ երկու հեծանվորդների բախումը ոչ այլ ինչ է, քան միջադեպ, որը նման է բնության երևույթի: Այնուամենայնիվ, նրանցից մեկի փորձերը՝ խուսափելու այս բախումից, կամ բախման արդյունքում առաջացած վիճաբանությունն արդեն սոցիալական են:

IV. *Սոցիալական գործողությունները չպետք է նույնացվեն շատ մարդկանց կողմից դրսևորվող նույնատիպ վարքի հետ:* Օրինակ, եթե մարդիկ փողոցում բացում են անձրևանոցները, դա չի նշանակում, որ նրանց գործողությունը կողմնորոշված է ուրիշների վարքին:

Վեբերը տարբերակում է նաև սոցիալական գործողության չորս տիպեր, որոնցից երկուսը դասում է ռացիոնալ գործողությունների շարքին, իսկ երկուսը՝ ոչ ռացիոնալ: Եվ այսպես, գործողությունը կարող է բացատրվել իբրև՝

– *նպատակառացիոնալ*, եթե արտաքին աշխարհի իրերը և այլ մարդկանց վարքի սպասումներն օգտագործվում են իբրև պայման կամ միջոց ռացիոնալ կերպով ուղղորդվող և կարգավորվող նպատակների իրականացման համար,
– *արժեքառացիոնալ*, եթե գործողության հիմքում գիտակցական հավատն է դեպի բարոյական, գեղագիտական, կրոնական կամ այլ բացարձակ արժեքը (ինքնարժեքը)՝ անկախ գործողության հաջողությունից,
– *աֆեկտիվ*, եթե գործողությունն ունի բացառապես զգայական ուղղորդում,
– *ավանդական*, որի դեպքում գործողությունը սովորութային, կրկնվող բնույթի է:

«Նպատակառացիոնալ,– գրում է Վեբերը,– *գործում է նա, ով կողմնորոշում է իր գործողությունը նպատակին, միջոցներին և կողմնակի հետևանքներին և միևնույն ժամանակ ռացիոնալ կերպով համադրում է ինչպես նպատակը միջոցների և կողմնակի հետևանքների հետ, այնպես էլ տարբեր հնարավոր նպատակները միմյանց հետ»* [Вебер 1994, 552]: Հեղինակի աշխատություններում կարելի է տեսնել նպատակառացիոնալ գործողության երկու մեկնաբանություն՝ նեղ և լայն: Եթե գործողությունը ենթադրում է հղում արժեքին, ապա արժեքները ներազդում են ցանկալի նպատակների ընտրության վրա (նպատակառացիոնալ գործողություն՝ լայն իմաստով), եթե ոչ, ապա արդյունքները պայմանավորվում են միայն նյութական հետաքրքրություններով և վերջիններիս հասնելու միջոցներով (նպատակառացիոնալ գործողություն՝ նեղ իմաստով) [Alexander 1982, 26-29, 124-125]: Նպատակառացիոնալ գործողության այս տարբերակված մեկնաբանությունը չափազանց կարևոր է, քանի որ եթե հղումը նպատակների ընտրությունը պայմանավորող արժեքից դուրս է գալիս, ապա ռացիոնալ գործողությունը վերածվում է գործիքային կամ ռազմավարական գործողության: Միևնույն ժամանակ վերջինս չպետք է շփոթել արժեքառացիոնալ գործողության հետ: *«Մաքուր արժեքառացիոնալ մոտիվացիան կապված է համոզմունքների, պարտվիրատների, պահանջների հետ, որոնք գործող սուբյեկտի կողմից, որպես կանոն, ընկալվում են որպես «պարտավորություն»,*– ասում է հեղինակը [նույն տեղում]: Արժեքառացիոնալ կողմնորոշման և աֆեկտիվ գործողության տարբերությունը գիտակցվածության չափի մեջ է: Եթե առաջին դեպքում խոսքը հետևողականորեն նախագծվող, գիտակցված կողմնորոշման մասին է, ապա երկրորդ դեպքում մենք գործ ունենք բացառապես զգացմունքային լիցքաթափման կամ սուբլիմացման ձևերի հետ: Միևնույն ժամանակ Վեբերը համարում է, որ գործողության նշված երկու տիպերն ունեն նաև մեկ ընդհանրություն. վերջիններիս միավորում է գործողության իմաստավորման ձևը: Երկու դեպքում էլ գործողության իմաստը չի առնչվում որևէ արտաքին նպատակին հասնելու շարժառիթին: Թե՛ արժեքառացիոնալ և թե՛ աֆեկտիվ գործողության իմաստն ինքնին վարքի բնույթի մեջ է: Ինչ վերաբերում է մաքուր ավանդական գործողությանը, ապա այն զուտ մեխանիկական արձագանք է՝ սովորական դարձած և յուրացված խթաններին: *«Ավանդական վարքը, ինչպես և մաքուր արդյունքող նմանակումը իմաստային կողմնորոշում ունեցող գործողությունների սահմանային կամ նույնիսկ սահմանից այն կողմ գտնվող տիպեր են: Շատ հաճախ դա բթացած արդյունք է սովորութային խթաններին»* [Вебер 1994, 551]: Վեբերը համարում է, որ մարդկանց առօրեական գործողությունների մեծ մասը մոտ է գործողության հենց այս տիպին: Առաջին իսկ հայացքից ակնհայտ է դառնում, որ գործողության վերջին երկու տիպերը՝ աֆեկտիվ և ավանդական, դժվար է դասել սոցիալական գործողությունների շար-

քին, քանի որ այս դեպքում մենք գործ չունենք գիտակցված իմաստի հետ: Ի տարբերություն գործողության ավանդական և աֆեկտիվ տիպերի՝ արժեքառացիոնալ գործողությանը, կարող է համարվել սոցիալական այնքանով, որքանով նպատակի դերում սուբյեկտիվ հավատն է դեպի կրոնական, գեղագիտական, բարոյական կամ որևէ այլ արժեքը: Ստացվում է, որ ավանդական և աֆեկտիվ գործողությունները տեղակայված են սոցիալականության սահմանագծին: Օրինակ՝ ծեսը կամ զգացմունքների ստեղծագործական արտահայտումը կարող են ռացիոնալ լինել գիտակցված սովորույթի և ստեղծագործականության դեպքում, այնինչ անգիտակցական հետևումը հավատալիքներին, բնազդներին, զգացմունքներին, սկզբունքորեն իռացիոնալ է:

Ինչպես տեսնում ենք, մատնանշված չորս տիպի գործողությունները կարգաբերվում են ռացիոնալության աճի կարգով: Եթե ավանդական և աֆեկտիվ գործողությունները կարելի է անվանել սուբյեկտիվ և իռացիոնալ, ապա արժեքառացիոնալ գործողությունն արդեն պարունակում է սուբյեկտիվ-ռացիոնալ դիտանկյուն, քանի որ գործողը գիտակցաբար հարաբերակցում է իր գործողությունները որոշակի արժեքի՝ որպես նպատակի հետ: Այնուամենայնիվ, այս գործողությունը միայն հարաբերականորեն ռացիոնալ է, քանի որ արժեքն ինքնին ընդունվում է առանց լրացուցիչ միջնորդության և հիմնավորման, ինչի արդյունքում գործողության կողմնակի հետևանքները հաշվի չեն առնվում: Ինչպես տեսանք, նեղ իմաստով մաքուր ռացիոնալ տիպին է դասվում միայն նպատակառացիոնալ գործողությունը: Վեբերն ակնարկում է նաև, որ գործնականում անհատի իրական գործողությունները կարող են կողմնորոշված լինել դեպի մի քանի տիպեր միաժամանակ:

Հեղինակն առանձնակիորեն շեշտում է, որ մաքուր գիտական հասկացումը հնարավոր է միայն նպատակառացիոնալ գործողության պարագայում, քանի որ այն ենթադրում է վերագրվող իմաստի ակնհայտության բարձր մակարդակ: Ռացիոնալության նվազմանը զուգահեռ փոքրանում է անմիջական ակնհայտությունը, հետևաբար սոցիոլոգիական հասկացման հնարավորությունը: Դա է պատճառը, որ գործողության սոցիոլոգիական մեկնաբանությունը պետք է ելնի նպատակառացիոնալ գործողությունից՝ դիտարկելով այն իբրև սոցիալ-տիպական մոդել, իսկ այլ տիպի գործողությունները պետք է հասկացվեն իբրև պայմանական շեղման տարբերակներ: Սա գործողության միակ տիպն է, որում հասկանալ իմաստը նշանակում է հասկանալ գործող անհատին: Այս համընկնումը Վեբերը որակում է իբրև իդեալական դեպք, որից և պետք է ելնի սոցիոլոգիան: *«Գործողությունների իմաստային կառուցվածքի առավել հասկանալի տեսակն այն գործողություններն են, որոնք սուբյեկտիվորեն ռացիոնալ կերպով կողմնորոշված են այն միջոցներին, որոնք (սուբյեկտիվորեն) դիտարկվում են որպես միանշանակ հասա-*

նելի (սուբյեկտիվորեն), հստակ և միանշանակ հասկանալի նպատակների իրականացման համար» [Вебер 1990, 499]: Սա նպատակառացիոնալ գործողության սահմանումներից մեկն է: Ուշադրություն դարձնենք «սուբյեկտիվ» բառի կրկնություններին. ակնհայտ է, որ իրականության մեջ մարդը կարող է սխալ որոշել գործողության իրավիճակի հանգամանքները, անել թյուր եզրակացություններ, նպատակառացիոնալ մտածողության մեջ կարող են ներխուժել իռացիոնալ տարրեր և այլն: Այս դեպքում ինչպե՞ս է հնարավոր նպատակառացիոնալ գործողության մաքուր ռացիոնալ հասկացումը: Վեբերին այս հարցը չի շփոթեցնում. *«Անհրաժեշտ է նախևառաջ սահմանել հետևյալը. ինչպիսի՞ն կլիներ այս գործողությունը ռացիոնալ իդեալ-տիպիկական սահմանային դեպքում, նպատակի բացարձակ ռացիոնալության ու դրա կատարման ռացիոնալ ճշտության պարագայում»*,– գրում է նա [Вебер 1990, 500]: Իրականության մեջ այս երկու դիտանկյունները (իրական և իդեալ-տիպական) հաճախ չեն համընկնում, բայց Վեբերը վստահ է, որ գիտությունը չի կարող ելնել էմպիրիկ փաստերից: Փոխարենը այն պետք է ձգտի ձևավորել «իդեալական տարածություն», որի դերում պետք է հասկանալ նպատակառացիոնալ գործողությունը: Նա պնդում է նաև, որ հենց նպատակառացիոնալ գործողությունն է արտացոլում «դարաշրջանի հետաքրքրությունը» և սոցիալական իրականության իմաստավորման համարժեք տեսական կառուցվածքն է: Սա իր հերթին նշանակում է, որ վեբերյան սոցիոլոգիական մեթոդի ռացիոնալիստական բնույթն ամենևին չի ենթադրում սոցիալական իրականության ռացիոնալ բնութագիր: Նպատակառացիոնալ գործողությունը ոչ թե իրականություն է, այլ իրականության սոցիոլոգիական ճանաչողության գործիք, որի միջոցով սկզբունքորեն հնարավոր է դառնում ռացիոնալ հասկացումը: Այն դառնում է ավարտուն և ճշգրիտ այն դեպքում, երբ ակտորներն ունակ են տրամաբանական փաստարկման: Վեբերը ռացիոնալ հասկացման հնարավորությունը բացատրում է այսպես. *«Մենք ունենք հստակ հասկացում, երբ որևէ մեկն օգտագործում է 2x2=4 արտահայտությունը կամ Պյութագորասի թեորեմը որևէ բան փաստարկելիս, կամ երբ որևէ մեկը զարգացնում է փաստարկման տրամաբանական շղթա մտածողության ընդունված մոդելների շրջանակներում: Նույն կերպ մենք հասկանում ենք, թե ինչ է մարդն անում, երբ փորձում է հասնել որոշակի արդյունքների՝ ընտրելով իրավիճակի փաստերին համապատասխան միջոցներ, հիմնվելով այն փորձի վրա, որը կօգնի մեզ դա մեկնաբանել»* [Weber 1978, 5]: Այսպիսով, մենք կարող ենք խոսել ռացիոնալ հասկացման մասին, եթե ռացիոնալ նպատակադրում ունեցող գործողությունների մեկնաբանություններում միջոցների ընտրության հասկացումն օժտված է ստուգելի հստակությամբ:

1.2 Սուբյեկտիվ ռացիոնալության օբյեկտիվացում. ռացիոնալացման ձևերը

Վեբերի ռացիոնալության հայեցակարգումը չի սահմանափակվում սոցիալական գործողության հասկացմանը ներհատուկ սուբյեկտիվ ռացիոնալությամբ: Հեղինակի աշխատություններում տեղ են գտել բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, որոնք թույլ են տալիս առանձնացնել «օբյեկտիվ ռացիոնալություն» հասկացությունը, որը դիտարկվում է ռացիոնալացման գործընթացների տարբեր ինստիտուցիոնալ համատեքստերում՝ տնտեսական, ռազմական, քաղաքական, կրոնական, կրթական, իրավական, գիտության, արվեստի և այլն: Օբյեկտիվ ռացիոնալությունը մարմնավորվում է գործողության սուբյեկտիվ հիմնավորման օբյեկտիվացման ձևերում: Այսինքն՝ օբյեկտիվ ռացիոնալությունը պետք է հասկանալ իբրև օբյեկտիվացված ռացիոնալություն:

Մասնավորապես Վեբերի ուսումնասիրություններում կարելի է ուրվագծել սուբյեկտիվ ռացիոնալության օբյեկտիվացման չորս հիմնական ուղղություն՝ գործիքային (պրագմատիկ), տեսական, էութենական և ֆորմալ, որոնցից յուրաքանչյուրը համապատասխանում է սուբյեկտիվ ռացիոնալության՝ սոցիալական գործողության և հասկացման համապատասխան ձևերին և օբյեկտիվացման արդյունք է [Kalberg, 1980, 142-158, Vanderberghe 2008, 99]:

Աղյուսակ 4.1

Օբյեկտիվ ռացիոնալության տիպերն ու առնչությունները

[Vanderberghe 2008, 99]

Սուբյեկտիվ ռացիոնալություն	**Օբյեկտիվացված ռացիոնալություն**
Գործիքային գործողություն (նպատակառացիոնալ գործողություն՝ նեղ իմաստով)	Գործիքային (պրագմատիկ) ռացիոնալություն
Ռացիոնալ հասկացում	Տեսական ռացիոնալություն
Արժեքառացիոնալ գործողություն	Էութենական ռացիոնալություն
Նպատակառացիոնալ գործողություն (լայն և նեղ իմաստներով)	Ֆորմալ ռացիոնալություն

Ստորև դիտարկենք Աղյուսակ 4.1-ում ներկայացված օբյեկտիվ ռացիոնալության տիպերը և առնչությունները:

I. *Գործիքային կամ պրագմատիկ ռացիոնալությունն* առնչվում է կյանքի այն բոլոր ձևերին, որոնց շրջանակներում իրականությունը «երևում է» անհատի զուտ պրագմատիկ կարիքների և եսասիրական հետաքրքրությունների դիտանկյունից: Ռացիոնալության այս տիպը Վեբերը ներկայացնում է իբրև մարդու՝ նպատակառացիոնալ գործողություն կատարելու սկզբունքային ունակության դրսևորում: Սա պայմանավորված է այն ենթադրությամբ, որ գործողության գործիքառացիոնալ նմուշները բնու-

թագրվում են պրագմատիկ, տեխնիկական և աշխարհիկ ուղղվածությամբ: Ենթարկվելով գործիքային ռացիոնալությանը՝ մարդիկ փորձում են հակադրվել բոլոր այն կողմնորոշումներին, որոնք առօրեականության չափումից դուրս են և կապվում են տրանսցեդենտալ իրողությունների հետ: Հեղինակը համարում է, որ նման մարդիկ հաճախ չեն վստահում ոչ միայն բոլոր «այնտեղ» գտնվող կրոնական կամ աշխարհիկ արժեքներին, այլև վերացական կամ հայեցակարգային գաղափարներին: Ինչպես տեսնում ենք, ռացիոնալացման այս ձևը կարող է հասկացվել իբրև գործիքառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացման արդյունք:

II. *Տեսական կամ հայեցակարգային ռացիոնալությունը* կապված է վերացական հասկացությունների համակարգման, հտակեցման, ինտեգրման և ընդհանրացման հետ: Այս տիպի ռացիոնալացումը Վեբերը դիտարկում է իբրև կրոնական և աշխարհիկ՝ ինտելեկտուալ օբյեկտիվացման ձևեր, որոնք ռացիոնալ հասկացման արդյունք են: Եթե առաջին դեպքում խոսքը կրոնական աշխարհընկալումների ռացիոնալացման մասին է, ապա երկրորդ դեպքում խոսքը փիլիսոփայության, գիտության, իրավունքի և արվեստի ռացիոնալացման մասին է: Ռացիոնալության այս տեսակը ձևավորում է իրականության «գիտակցական կերպարը» ճշգրիտ և վերացական հասկացությունների կառուցման միջոցով, այլ ոչ թե գործողության: Ի տարբերություն գործիքառացիոնալ գործողության, որն ապահովում է զուտ հարմարվողական բնույթ ունեցող պրագմատիկ ռացիոնալության հիմքը, տեսական ռացիոնալազման գործընթացները իմաստ են հաղորդում առօրյա կյանքի պատահական իրադարձություններին «մետաֆիզիկական կարիքների» և «անխոցելի որոնումների» օգնությամբ: Այս մարդիկ պատասխաններ են փնտրում այն հարցին, որը դրված է յուրաքանչյուր մետաֆիզիկայի հիմքում. *«Եթե աշխարհը՝ իբրև ամբողջություն, և կյանքը, մասնավորապես, ունենան իմաստ, ապա ի՞նչը դա կարող է լինել, և ինչպիսի՞ն պետք է լինի աշխարհը, որ համապատասխանի դրան»* [Weber 1978, 451]: Վեբերը գտնում է, որ իրականության հետ տեսական առճակատումը կարող է հետաղարձ արձագանքն ունենալ մտածողի գործողության վրա և ներկայացնել գործողության նոր օրինաչափություններ, թեև ընդունում է նաև, որ դա միշտ չէ, որ տեղի է ունենում:

III. *Էութենական ռացիոնալությունն* այն ձևն է, որն իր ոգեշնչումն է ստանում, այսպես կոչված, «բացարձակ արժեքներից»: Վեբերը, բացարձակ արժեքներ ասելով, նկատի ունի այն արժեքները, որոնք ընդհանուր առմամբ կողմնորոշում և կազմակերպում են մարդու կյանքի տարբեր ոլորտները: Այստեղ խոսքը կարող է լինել բացարձակապես տարբեր

արժեքների մասին՝ բարոյական, գեղագիտական, քաղաքական, կրոնական և այլն [Weber 1978, 85]: Ինչպես և գործնական ռացիոնալությունը (սակայն, ի տարբերություն տեսական ռացիոնալության), էութենական ռացիոնալությունը անմիջականորեն ձևավորում է գործողության նմուշներ: Այն նույնպես վերաբերում է առօրեական խնդիրների լուծման հաշվարկելիությանը, սակայն ոչ թե նպատակ/միջոց հարաբերակցության դիտանկյունից (ինչպես գործնական ռացիոնալության պարագայում է), այլ անցյալ, ներկա կամ պոտենցիալ արժեքի պոստուլացման դիրքից: Միևնույն ժամանակ Վեբերն ընդունում է նաև, որ էութենական ռացիոնալությունը կարող է սահմանափակվել միայն կյանքի առանձին ոլորտներով՝ առանց անդրադառնալու մյուսներին: Օրինակ՝ ընկերությունը, որը ենթադրում է հղում հավատարմության, կարեկցանքի և փոխօգնության արժեքներին, էութենական ռացիոնալության օրինակ է: *«Կոմունիզմի, ֆեոդալիզմի, հեդոնիզմի, էգալիտարիզմի, կալվինիզմի, սոցիալիզմի, բուդդիզմի, հինդուիզմի և վերածննդի աշխարհընկալումները կամ «գեղեցիկի» բոլոր գեղագիտական հասկացությունները էութենական ռացիոնալության օրինակներ են, մինչդեռ նրանք կարող են տարբերվել գործողության կազմակերպման կարողությամբ և արժեքի բովանդակությամբ»,*– գրում է նա [Weber 1978, 44-45]: Բոլոր նշված դեպքերում էութենական ռացիոնալությունը հանդես է գալիս իբրև որոշակի «վավերականության հիմք» կամ յուրահատուկ չափանիշ, որի հետ հարաբերակցվելով՝ կարող են ընտրվել, չափվել և գնահատվել իրականության հոսքի անվերջ իրադարձությունները: Այսպիսով, էութենական ռացիոնալությունը կարող է դիտարկվել որպես արժեքառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացման ձև:

IV. *Ֆորմալ ռացիոնալությունը* նպատակառացիոնալ գործողության ազդեցության ոլորտների ընդլայնման հետևանք է, որը ներհատուկ է արևմտյան արդյունաբերական կապիտալիզմի կառուցվածքներին: Այստեղ Վեբերը նկատի ունի առավելապես տնտեսական, իրավական, գիտական ոլորտները և իշխանության բյուրոկրատական ձևերը: Եթե գործնական ռացիոնալությունը առաջնորդվում է պրագմատիկ հետաքրքրությամբ և միշտ կողմնորոշված է դեպի առօրեական խնդիրների լուծման ռացիոնալ գործելակերպեր, ապա ֆորմալ ռացիոնալությունը օրինականացնում է նպատակ/միջոց հաշվարկելիության և կանխատեսելիության սկզբունքները՝ հղում կատարելով համընդհանուր կիրառություն ունեցող կանոններին, օրենքներին կամ կարգավորումներին: Տեխնիկական դիտանկյունից իշխանության առավել ռացիոնալ ձևը Վեբերը գտնում է բյուրոկրատիայում, որը բնորոշում է իբրև խնդիրների լուծման առավել

ճշգրիտ մեխանիզմ և արդյունավետ միջոցների հաշվարկման՝ համընդհանուր և վերացական կարգավորումների ամբողջություն: Դիտարկելով ֆորմալ ռացիոնալության դրսևորումներն իրավական ոլորտի օրինակով՝ Վեբերը գրում է. *«Իրավական ֆորմալ ռացիոնալությունը գոյություն ունի, երբ ֆորմալ վերապարտրաստումներ անցած իրավաբանները ստեղծում և կիրառում են օրենքներ, որոնք վերաբերում են պետության բոլոր քաղաքացիներին... հաշվի են առնվում միայն գործի խիստ ընդհանուր հանգամանքները, այն դիտարկվում է զուտ գործընթացային և իրավական գործոնների առումով»* [Weber 1968, 656]: Ռացիոնալության այս ձևի տարբերակիչ հատկություններն են օբյեկտիվությունը, անդեմությունը, էթիկական չեզոքությունը և կարգապահությունը: Վեբերն ընկալում է ֆորմալ ռացիոնալությունն իբրև արդի հասարակության սոցիալական կառուցվածքների մենաշնորհ: Ի տարբերություն օբյեկտիվացված ռացիոնալության այլ ձևերի՝ ֆորմալ ռացիոնալությունը ներթափանցում է կյանքի բոլոր ոլորտներ: Վեբերի համոզմամբ այն ներհատուկ է բացառապես Արևմուտքին և չպետք է դիտարկվի որպես համընդհանուր միտում [Weber 1958, 13–31]:

Կարող ենք եզրակացնել, որ Վեբերն առաջարկում է ռացիոնալության այնպիսի բազմամակարդակ ընկալում, որը թույլ է տալիս դուրս գալ վերջինիս ավանդական մեկնաբանման սահմաններից: Մոտեցումը հնարավորություն է տալիս հեղինակին՝ մեկնաբանելու արդիականության ծագումնաբանության ներքին օրինաչափությունները: Օրինակ՝ ռացիոնալության վերջին երկու տիպերի հարաբերակցության առանձնահատկություններով է Վեբերը բացատրում արևմտյան հասարակությունների ռացիոնալացման յուրատիպությունը: Նա համոզմունք է հայտնում, որ ուղիղ հակասությունը ֆորմալ և էութենական ռացիոնալության միջև բերում է ռացիոնալացման ձևերի միջև կոնֆլիկտի, որն առանցքային դեր է խաղում արևմտյան կապիտալիզմի զարգացման համատեքստում:

2. Սոցիոլոգիական ճանաչողության մեթոդաբանությունը

2.1 Հականատուրալիզմ. մեթոդաբանական համապատասխանության խնդիրը

Եթե դասական սոցիոլոգիական մտքի հիմնական ուղղվածությունը բնագիտական և հումանիտար գիտությունների մեթոդի համանմանեցման ձգտումն էր, ապա Վեբերը սկզբնավորում է ճիշտ հակառակ ավանդույթը՝ միտված բնագիտական և հումանիտար ճանաչողության մեթոդների զատման հնարավորությունների հիմնավորմանը: Մասնավորապես նա փորձում է հասկանալ՝ արդյոք մարդկային

իրականության մասին գիտություններն ունեն իրենց յուրահատուկ տրամաբանությունը և տեսական ռեսուրսները, ո՞րն է սոցիալական գիտություններում հասկացությունների ձևակերպման սկզբունքը, ինչպե՞ս կարող են սոցիալական գիտությունները հանգել համընդհանուր նշանակալիություն և անհրաժեշտություն ունեցող գիտելիքի: XIX-XX դարերի սահմանագծին Գերմանիայում ձևավորվում են երկու հիմնական ուղղություններ, որոնք փորձում են գտնել սոցիալական և բնագիտական գիտելիքի զատման խնդրի տեսական լուծումներ: Խոսքը կյանքի փիլիսոփայության (Վ. Դիլթեյ, Գ. Զիմել) և նորկանտականության բադենյան դպրոցի (Հ. Ռիկյոր, Վ. Վինդելբանդ) մասին է, որոնց միավորում է ընդհանուր հականատուրալիստական ուղղվածությունը: Միևնույն ժամանակ նշված ուղղությունների միջև տեսանելի են զգալի տարբերություններ, որոնք վերաբերում են հականատուրալիստական փաստարկման տրամաբանությունը: Դիլտեյը մշակույթի կամ ոգու մասին գիտությունները զատում է բնական գիտություններից վերջիններիս հատուկ առարկայական ոլորտների առանձնացման տրամաբանությամբ, այնինչ նորկանտականները զատման սահմանը «գծում են» ճանաչողության մեթոդների տարբերակման հիմքով: Առաջին դեպքում խոսքը սոցիալական և բնական գիտությունների զատման խնդրի էութենական լուծման մասին է, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ֆորմալ լուծման: Մենք կարող ենք խոսել ֆորմալ զատման մասին հիմք ընդունելով մեթոդաբանական չափանիշները, և էութենական զատման մասին՝ հիմք ընդունելով գոյաբանական չափանիշները: Սոցիալական և բնական գիտությունների զատման ֆորմալ լուծումը ձևակերպում են Վինդելբանդը և Ռիկյորը, որոնք առաջարկում են տարբերակել գիտությունների երկու հիմնարար տիպ՝

– *իդիոգրաֆիկ*, որոնց խնդիրն է անհատական դեպքերի իմաստավորումը,
– *նոմոթետիկ*, որոնք միտված են օրինաչափությունների պատճառական բացատրությունների դուրսբերմանը:

Սոցիալական և բնական գիտությունները, ըստ Ռիկյորի, համապատասխանաբար դասվում են իդիոգրաֆիկ և նոմոթետիկ գիտությունների շարքին: Եթե բնական գիտությունների նպատակը ընդհանուր օրենքների սահմանումն է, ապա սոցիալական գիտությունները միտված են մասնավոր և անհատական առանձնահատկությունների ճանաչողությանը: Սա չի նշանակում, որ վերջիններս պետք է հրաժարվեն ընդհանուր հասկացություններից, առանց որոնց ճանաչողությունն առհասարակ հնարավոր չէ: Ռիկյորի համոզմամբ գիտական ճանաչողությունը պետք է կարողանա վերածել անհատական երևույթները համընդհանուր նշանակալիություն ունեցող դատողությունների: Սակայն, ի տարբերություն բնական գիտությունների, որոնց համար ընդհանուրի սահմանումը նպատակ է, մշակույթի

մասին գիտությունների համար այն ծառայում է միայն որպես միջոց [Риккерт 1903, 212]:

Ինչ վերաբերում է գիտությունների զատման էութենական մոտեցմանը, ապա այն լավագույնս ամփոփում է Դիլթեյը, որը հականատուրալիստական փաստարկումը զարգացնում է առարկայական ոլորտների տարբերակման տրամաբանությամբ: Սոցիալական գիտության առարկան մարդու հոգեկան կյանքն է, որն էապես տարբերվում է բնագիտության առարկայից, ուստի միանգամայն անտրամաբանական է առաջնորդվել այն մեթոդներով, որոնք օգտագործվում են բնական գիտություններում: Փոխարենը Դիլտեյն առաջարկում որպես մշակույթի մասին գիտության մեթոդ ընդունել հասկացող նկարագրությունը: Ի տարբերություն բնագիտական փաստերի, որոնք հետազոտողին տրվում են դրսից, հոգեկան կյանքի փաստերը հասանելի են հետազոտողի «ներքին» ընկալմանը և կարիք չունեն հիպոթետիկ կառուցման: Հետևաբար հասկացող գիտությունը պետք է ոչ թե կառուցի, այլ նկարագրի այն հոգեկան կապերը, որոնք անմիջականորեն են տրվում յուրաքանչյուր անհատի: Սա նշանակում է, որ հասկացումը պետք է ուղղված լինի ոչ թե հասկացությունների մտային ձևավորմանը, այլ հոգեկան հյուսվածքների ներապրմանը, ներզգացմանը և նկարագրությանը:

Վեբերը, որը լավ ծանոթ էր (և բազմիցս հղումներ է կատարել) թե՛ Ռիկյորի և թե՛ Դիլթեյի աշխատանքներին, փորձում է հասկանալ այս երկու մոտեցումների համադրման հնարավորությունները: Ի տարբերություն Ռիկյորի՝ նա հավատում

է, որ պատճառական բացատրությունները հատուկ են բոլոր գիտություններին, սակայն հետևելով Դիլթեին՝ գտնում է, որ անհրաժեշտ է պահպանել շեշտադրումը իմաստի մեկնաբանման վրա: Վեբերը ընդունում է Դիլթեյի հականատուրալիստական փաստարկման այն գիծը, որի համաձայն՝ մարդկային գործունեության ուսումնասիրությունը չի կարող ելնել այն նույն սկզբունքներից, որից ելնում է աստղաբանը երկնային մարմիններն ուսումնասիրելիս: Ինչպես և Դիլթեյը, Վեբերը գտնում է, որ գիտնականը չի կարող վերացարկվել այն հանգամանքից, որ մարդը գիտակցական էակ է: Այն, ինչ իրականում տարբերում է սոցիալական գիտությունները բնական գիտություններից, մեթոդաբանական կողմնորոշումն է դեպի ուսումնասիրման առարկայի իմաստի հասկացումը: Հետևաբար Վեբերի առաջարկն է դիտարկել սոցիալական գիտություններն իբրև «նոմոլոգիա-մեկնաբանական գիտություններ»: «*Սոցիալական իրականության հետազոտողների թվում կան «փաստերի կողմնակիցներ» և «իմաստի կողմնակիցներ»... Փաստերի անհագ ծարավը, որը բնորոշ է առաջինին, կարող է բավարարվել միայն ակտերի նյութերով, վիճակագրական աղյուսակներով և հարցաթերթիկներով. նոր գաղափարների նրբությունն անհասանելի է նրանց ընկալման համար: Մտածողության նրբությունը երկրորդ խմբի կողմնակիցներին բերում է փաստերի հանդեպ համի կորստի ավելի ու ավելի «թորված» մտքերի շարունակական որոնումների հետևանքով: Իրական վարպետությունը... դրսևորվում է հենց նրանում, որ հայտնի փաստերը հարաբերվում են լավ հայտնի տեսակետներին, և ստեղծվում է ինչ-որ նոր բան»,*– գրում է նա [Вебер 1990, 413]:

Վեբերը գտնում է, որ ի տարբերություն բնության, սոցիալական աշխարհը մարդկային գործողությունների արդյունք է: «*Եթե այն գիտությունները, որոնք դիտարկում են մարդկային կյանքի իրադարձությունները իրենց մշակութային նշանակության դիտանկյունից անվանենք մշակույթի մասին գիտություններ, ապա սոցիալական գիտությունը, մեր ընկալմամբ, դասվում է այդ շարքին»,*– գրում է նա [Вебер 1990, 363]: Սոցիալական գիտություններում խոսքը մարդկային կյանքի իրադարձությունների մասին է, որոնց հասկացումը տարբերվում է այն խնդիրներից, որոնք կարելի է լուծել բնական գիտություններին հատուկ ճշգրիտ բանաձևերի օգնությամբ: «*Այնտեղ, ուր կա մեկնաբանման հնարավորություն,*– գրում է Վեբերը,– *դա պետք է իրականացվի, այսինքն՝ ուղղակի դիտարկելի էմպիրիկ իրականության վկայակոչումները բավարար չեն: Մենք պահանջում ենք գործողության այնպիսի մեկնաբանություն, որը թույլ է տալիս հասկանալ իմաստը*» [Weber 1968: 69]: Սրանով Վեբերը մեկ անգամ ևս հաստատում է, որ սոցիոլոգիան գիտություն է, որը պետք է փորձի հասկանալ անհատական գործողությունը, ասել է թե՝ մեկնաբանել այն իմաստը, որն անհատը վերջինիս վերագրում է: Այստեղ է, որ սկսվում են դժվարությունները: Վեբերին շարունակում է

մտահոգել այն հարցը, թե ինչպես կարող է հետազոտողը անմիջապես «բռնել» այն իմաստը, որը դերակատարը վերագրում է գործողությանը: Նախ մարդը պարզապես կարող է չիմանալ, մասամբ և նույնիսկ ամբողջությամբ սխալ հասկանալ սեփական շարժառիթները կամ միտումնավոր աղավաղել դրանք՝ թաքցնելով իրական շարժառիթները: Ավելին, միմյանց հանդեպ վստահությունը շատ հազվադեպ է լինում փոխադարձաբար համարժեք: Եթե հաշվի առնենք նման բոլոր դեպքերը, ստացվում է աներևակայելի բարդ կազմաձև, որից պետք է դուրս բերել գործողության սուբյեկտների իրական շարժառիթներն ու պատկերացումները: Այլ կերպ ասած՝ սոցիոլոգը պետք է կարողանա տարբերակել իրական շարժառիթները ճշմարտանման շարժառիթներից: Սակայն սա դեռ ամենը չէ: Այս բազմազանությանը գումարվում են հետազոտողի սեփական դիրքորոշումները և գնահատականները: Սոցիալական գործողության ուսումնասիրության պարագայում սա նշանակում է, որ գիտնականը, դիտարկելով և մեկնաբանելով դիտարկվող երևույթները, կառուցում է դիտարկվող տարրերի և ենթադրյալ շարժառիթների որոշակի կախվածություն: Եվ եթե գործողության ընթացքը այս կախվածությունը հաստատում է (այսինքն՝ արտաքին երևույթները կառուցվում են հենց այնպես, ինչպես ենթադրվում էր հետազոտողի կառույցում), ապա մենք ունենք որոշակի իմաստային համարժեքություն: Վեբերն առաջարկում է տարբերակել իմաստային համարժեքության երկու հիմնական տիպ՝

– *գործողության մեկնաբանության սուբյեկտիվ համարժեքություն,*
– *գործողության մեկնաբանության պատճառական համարժեքություն:*

Խոսելով համարժեքության առաջին տիպի մասին՝ Վեբերը գրում է. *«Գործողության մեկնաբանությունը սուբյեկտիվորեն համարժեք է (իմաստի մակարդակում) այնքանով, որքանով որ այն համապատասխանում է մտքի և զգացմունքների՝ սովորական դարձած չևերին և գործողության տարրերն իրենց փոխկապվածության մեջ, ճանաչվում են իբրև իմաստի տիպական համալիր»* [Weber 1978, 12]: Եթե պարզեցնենք, ապա մեկնաբանությունը սուբյեկտիվորեն համարժեք է այն դեպքում, երբ այն հնարավորություն է տալիս ցույց տալու, որ գործողությունն իմաստ ունի միջոցի, նպատակի, զգացմունքի կամ արժեքի հասկանալի արտահայտման դիտանկյուններից: Ինչ վերաբերում է պատճառական համարժեքությանը, ապա սա տեղ ունի այն ժամանակ, երբ դիմելով «փորձի կանոններին»՝ հնարավոր է դառնում հաստատել, որ կան որոշակի ապացույցներ կամ հավանականություն, որ գործողությունը ընթանում է նորմալ՝ իմաստ հաղորդող ճանապարհով: Այլ բնորոշմամբ մեկնաբանությունը պատճառականորեն համարժեք է, եթե այն հնարավորություն է տալիս կիրառական ընդհանրացումներ անելու գործողության զարգացման վերաբերյալ: Այս խիստ վերացական սահմանումը շատ ավելի պարզ է դառնում օրինակի վրա: Մենք կարող ենք հասկանալ ինքնա-

պաշտպանության նպատակով կատարված հանցագործությունները սուբյեկտիվորեն համարժեք կերպով՝ կառուցելով այն իդեալական տիպը, որը ցույց է տալիս այդ գործողության հիպոթետիկ շարժառիթները (սպառնալիքի ընկալում, վախի զգացում, ինքնապահպանման ձգտում և այլն), սակայն ինքնապաշտպանության մի շարք իրական դեպքերի դիտարկման արդյունքում միայն մենք կարող ենք հաստատել այս սուբյեկտիվորեն համարժեք մեկնաբանությունը (X % դեպքերում, երբ անձը զգում է իր դեմ ուղղված սպառնալիք, նա պաշտպանվում է): Բայց նույնիսկ նման իմաստային համարժեքության առկայությունը *«պատճառային արտահայտության ճշտության չափով նշանակում է միայն ապացույց, որ գոյություն ունի որոշակի (ինչ-որ կերպ հաշվարկված) հնարավորություն, որ գործողության ընթացքը, որը դրսևորում է իմաստային համարժեքություն, իրականում, որպես կանոն, կունենա (միջինում կամ բավականին հաճախ) այս հաշվարկված կազմաչևը և նմանությունը»* [Weber 1978, 15]: Ստացվում է, որ պատճառականության կատեգորիան օգտագործվում է ոչ թե ընդհանուր օրենքների դուրսբերման, այլ բացառապես հնարավորությունների համարժեք մեկնաբանման մասին: Պատահական չէ, որ Վեբերը խուսափում է հստակ կանխատեսումներից և նախապատվությունը տալիս է հավանականային բովանդակություն ունեցող ձևակերպումներին («որոշակի», «ինչ-որ», «որպես կանոն», «միջինում»): Սրանով նա հրաժարվում է օրենքի դուրսբերման հնարավորությունից՝ չհրաժարվելով պատճառական բացատրություններից, ինչպես նաև վերջնականապես չեղարկում է «իրական իրականությունը» հասկանալու մեթոդաբանական հնարավորությունը և ուղղորդում սոցիոլոգիական գիտելիքը հայեցակարգված իրականության ուսումնասիրման ուղղությամբ, որի կապն իրականության հետ հարաբերական է կամ պատճառականորեն համարժեք: *«Սոցիոլոգիան գիտություն է, որը գործ ունի սոցիալական գործողության հասկացողական մեկնաբանման և, այսպիսով, վերջինիս ընթացքի ու արդյունքների պատճառական բացատրության հետ»,*– ամփոփում է նա [Weber 1978, 4]: Ստացվում է, որ փաստարկելով մեկնաբանական սոցիոլոգիայի օգտին՝ Վեբերը մերժում է նատուրալիստական դիտարկման այն բոլոր ձևերը, որոնք վերացարկված են իմաստից և թյուրիմացաբար պարզեցնում են մշակույթը՝ հավասարեցնելով այն բնությանը: *«Միավորը դառնում է բնության մաս, երբ մենք չենք կարող հարցնել «ինչո՞ւմն է նրա իմաստը»,*– գրում է նա [Weber 1977, 110]: Կարող ենք ընդհանրացնել, որ պատճառական բացատրության վերաձևակերպումը հասկացողական մեկնաբանման, որն իրականացվում է սուբյեկտիվ պատճառականության հասկացության օգնությամբ, այն կարևորագույն մեթոդաբանական «ներարկումներից» է, որի համար սոցիոլոգիական գիտությունը պարտական է Վեբերին: Շեշտադրելով իմաստը և վերջինիս մեկնաբանման անհրաժեշտությունը՝ նա, ըստ էության, հեղինակա-

զրկում է սոցիալական երևույթների նատուրալիստական բացատրությունները: Սոցիոլոգիան մեկնաբանող գիտություն է և «*կարող է անել այն, ինչ բնական գիտությունների համար անհասանելի է*» [Weber, 1978, 15]:

Համարժեքության խնդրի լուծումը թեև թույլ է տալիս հստակեցնել կապը գործողության իմաստի հասկացողական մեկնաբանության և գործողության ընթացքի պատճառական բացատրության միջև, այնուամենայնիվ բավարար չէ սոցիալական գիտելիքի գիտականությունը, ասել է թե՝ օբյեկտիվությունը հիմնավորելու համար: Գիտելիքը օբյեկտիվ է, եթե գիտական դատողություններն օժտված են համընդհանուր նշանակալիությամբ, ուստի Վեբերը փորձում է հիմնավորել, թե ինչպես է հնարավոր համանշանակալի ճանաչումն այն գիտության համար, որն ուսումնասիրում է խիստ սուբյեկտիվ երանգավորում ունեցող անհատական երևույթները: Սոցիոլոգի նպատակը չի կարող լինել անցյալի էմպիրիկ երևույթների անսահման բազմազանության վերարտադրությունը. դա ոչ միայն պետք չէ, այլև անհնար է: Միևնույն ժամանակ նաև այդ բազմազանության ընդհանրացումը նրա նպատակը չէ: Այստեղ Վեբերը դիմում է Ռիկյորի օգնությանը, որն առաջարկում է էմպիրիկ իրականության անհատական երևույթների անտեսանելի բազմազանությունից առանձնացնել այն պահերը կամ կողմերը, որոնք բնութագրական են: Ստացվում է, որ անհատական երևույթները մեկնաբանելու համար ամենևին չպետք ամրագրել բոլոր փաստերը, բավական է միայն վերհանել գլխավորը, իսկ դա անելու համար նախ պետք է գտնել գլխավորի առանձնացման չափանիշը: Ավելին, եթե մենք ուզում ենք առանձնացնել որոշակի կողմեր այնպես, որ վերջիններս հանդես գան որպես պատմական անհատականության բնութագրեր. լինի դա պատմական դեմք, պատմական իրադարձություն կամ նույնիսկ մի ամբողջ պատմական դարաշրջան, ապա վերջիններս պետք է որոշ միասնություն կազմեն և նկարագրեն երևույթը որպես ճանաչելի ամբողջություն: Ելնելով այն ենթադրությունից, որ իրականում գոյություն ունի միայն անհատականը, իսկ ընդհանուրը միայն ճանաչողական մտքի արդյունք է, Ռիկյորը գտնում է, որ սոցիալական գիտությունը տալիս է գիտելիք իրականության մասին, իր դատողությունները համանշանակալի են, այսինքն՝ օբյեկտիվ, և այն ունի հասկացությունների ձևավորման ուրույն մեթոդ՝ «տեսական հարաբերում արժեքին», որի հիմքերը հենց ճանաչող սուբյեկտում են: Հետևելով Կանտին՝ Ռիկյորը տարբերակում է ճանաչողության սուբյեկտի երկու «շերտեր»՝ հոգեբանական (էմպիրիկ գիտակցությունը) և իմացաբանական (գիտակցությունն ընդհանրապես): Էմպիրիկ սուբյեկտն անհատական է, իմացաբանական սուբյեկտը՝ «գերանհատական», առաջինը սուբյեկտիվ-պրակտիկ գնահատական է տալիս, որը միշտ մասնավոր է, այնինչ երկրորդը հարաբերում է արժեքին, ինչը համանշանակալի է: Այսպիսով, գիտական ճանաչողությունը հնարավոր է միայն «գերանհատական իմացաբանական

սուբյեկտի» գոյության հնարավորության շնորհիվ, կամ որ նույնն է՝ արժեքին հարաբերելու հնարավորության [Риккерт 1903]: Սա հատկապես կարևոր է՝ հաշվի առնելով այն, որ մարդկային իրականության մասին գիտությունները վերջին հաշվով մարդկային մշակույթի մասին գիտություններ են: Նրանք ձգտում են հասկանալ և բացատրել այն ամենը, ինչ ստեղծել է մարդը՝ օրենքները, սոցիալական ինստիտուտները, քաղաքական ձևերը, կրոնական համոզմունքները և այլն:

Հետևաբար մշակույթի մասին գիտությունները պետք է հասկանան և մեկնաբանեն այն արժեքները, որոնք ընկած են մարդկանց գործողությունների հիմքում: Մյուս կողմից գիտությունը նպատակառացիոնալ գործողություն է, որի նպատակն է առաջ քաշել փաստերի վրա հիմնված համանշանակալի դատողություններ: Փորձելով հասկանալ, թե ինչպես է հնարավոր այս պայմաններին բավարարող գիտական դատողությունների առաջադրումը սոցիոլոգիայում, Վեբերը «տեսական հարաբերում արժեքին» և «սուբյեկտիվ-պրակտիկ գնահատում» տարբերակումը դարձնում է սոցիալական ճանաչողության մեթոդաբանական պահանջներ՝ «հարաբերում արժեքին» և «ազատում արժեքից»:

I. Առաջին դեպքում հետազոտության էմպիրիկ տվյալների անվերջ բազմությունից զատվում են միայն նրանք, որոնք իմաստ ունեն որևէ արժեքի առնչությամբ: Արժեքները կարող են լինել տեսական (ճշմարտություն), քաղաքական (արդարություն), բարոյական (բարություն), էսթետիկ (գեղեցկություն) և այլն: Վերջիններս նշանակալի են հետազոտության բոլոր սուբյեկտների համար, այսինքն՝ վերսուբյեկտային են և տրված պատմական ժամանակաշրջանում հանդես են գալիս իբրև բացարձակ արժեքներ: Հարաբերումն արժեքին դառնում է այն մեթոդաբանական պահանջը, որը հնարավոր է դարձնում համընդհանուր նշանակալիություն ունեցող դատողությունների առաջադրումը: Գիտական դատողությունն այն ակտն է, որը հարաբերակցում է որոշակի նյութը կամ բովանդակությունն արժեքին, այսինքն՝ «պոկում» է օբյեկտը զգայական, սուբյեկտիվ ոլորտից և տեղափոխում գիտելիքի ոլորտ: Սա այն չափանիշն է, որը թույլ է տալիս Վեբերին հիմնավորել մասնավոր, անհատական երևույթների գիտական ճանաչողության հնարավորությունը: Յուրաքանչյուր էմպիրիկ գիտելիքի օբյեկտիվ նշանակալիությունը հեղինակը տեսնում է նրանում, որ իրականությունը կարգաբերվում է ըստ կատեգորիաների, որոնք իրենց բնույթով սուբյեկտիվ են, քանի որ կապված են ճշմարտության արժեքի նախադրյալի հետ: Գիտությունն ներկայացնում է *«հասկացություններ և դատողություններ, որոնք էմպիրիկ իրականություն չեն և չեն էլ արտացոլում այն, սակայն հնարավորություն են տալիս այն մտքի կարգաբերելու»,*– գրում է նա [Вебер 1990, 412]: Այսպիսով, սոցիալական ճանաչողության օբյեկտիվությունը բնութագրվում է միայն նրանով, որ էմպիրիկ տվյալները միշտ հարաբերվում են արժեքային գաղափարներին, ինչը և ապահովում է սոցիոլոգիական գիտելիքի ճանաչողական արժեքը, որը չի կարող տրվել էմպիրիկորեն: Վեբերի համոզմամբ էմպիրիկ իրականությունը սոցիոլոգի համար մշակույթն է, որը արժեքային հասկացություն է: Այն ներառում է իրականու-

Հետաքրքիր տրամաբանական շրջան

Մի կողմից սոցիոլոգի դերը սոցիալական գործողությունների իմաստի մեկնաբանության մեջ է: Մյուս կողմից գիտական ուսումնասիրությունը նույնպես սոցիալական գործողության ձև է, քանզի այն ներկայացնում է ճանաչողության արժեքով մոտիվացված սոցիալական գործողություն և հետևաբար իմաստավորված է: Այս իմաստով սոցիոլոգիան բացառիկ գիտություն է, որի թե՛ ճանաչողության ձևը և թե՛ ճանաչողության առարկան սոցիալական գործողությունն է:

թյան այն բաղադրիչները, որոնք արժեքին հարաբերելու արդյունքում միայն դառնում են նշանակալի: *«Անհատական իրականության միայն չնչին մասն է «ներկվում» մեր հետաքրքրությամբ... այն մեզ համար նշանակություն ունի՝ միայն պայմանավորված նրանով, որ իրականության մեջ հայտնաբերվում են կապեր, որոնք կարևորվում են արժեքներին հարաբերելու արդյունքում: Միայն այդ պատճառով, և քանի որ դա տեղի է ունենում, իրականության այս բաղադրիչը իր անհատական ինքնատիպության մեջ ճանաչողական հետաքրքրություն է ներկայացնում մեզ համար: Սակայն որոշել, թե ինչն է մեզ համար կարևոր, ոչ մի «անաչառ» հետազոտություն չի կարող: Ընդհակառակը, նշանակալիի տարանջատումը դառնում է այն նախադրյալը, որի հիմքով ինչ-որ բան դառնում է հետազոտության առարկա»* [Вебер 1990, 373]:

II. Երկրորդ դեպքում խոսքը արժեքային դատողություններից հրաժարվելու պահանջի մասին է, որի համաձայն՝ անհրաժեշտ է գիտական վերծության «փակագծերից» դուրս թողնել սեփական (անձնական) գնահատականները: Հետազոտողը պետք է ձգտի ճշմարտության բացահայտմանը և չպետք է անձամբ որևէ բան ակնկալի այդ ճշմարտությունից: Միայն ազատումը արժեքային դատողություններից կարող է հասանելի դարձնել արժեքների աշխարհը գիտության համար: Սա հնարավոր է այն դեպքում, եթե հետազոտողը հարաբերում է էմպիրիկ իրականության փաստերը արժեքին, սակայն վերահսկում է սեփական արժեքային նախընտրությունները և զերծ է մնում սուբյեկտիվ գնահատականներից: *«Այդ երկու ոլորտների միջև սահմանը մշտապես ջնջվում է, ինչի արդյունքում առաջանում է կիսատ-պռատ լուծում, որի պարագայում հետազոտողը չի կարողանում հրաժարվել գնահատողական դատողությունից և միաժամանակ փորձում է խուսափել դրա համար պատասխանատվությունից: Նման իրավիճակում գիտնականի ինքնատիրապետման տարրական պարտքն ու նման թյուրիմացությունները կանխելու միակ միջոցը... իրականության և իդեալական տիպի համադրական հարաբերակցության ու իդեալներից բխող իրականության մասին գնահատողական դատողության կտրուկ տարանջատումն է»,–* գրում է հեղինակը [Вебер 1990, 398]: Այսպիսով, Վեբերը հանգում է նրան, որ մշակույթի մասին գիտությունը պետք է լինի այնքան անկախ արժեքային դատողություններից, որքան և բնական գիտությունը:

Ամփոփենք հեղինակի խոսքերով. *«Մշակույթի մասին գիտություններում ընդհանուրի իմացությունը երբեք արժեքավոր չի լինում որպես այդպիսին: Ասվածից հետևում է, որ մշակույթի երևույթների «օբյեկտիվ ուսումնասիրությունը»,*

որի իդեալական նպատակը էմպիրիկ կապերի հանգեցումն է «օրենքներին», անիմաստ է... սոցիալական օրենքների իմացությունը սոցիալական իրականության իմացություն չէ. այն մեր մտածողությանն անհրաժեշտ մի շարք օժանդակ միջոցներից միայն մեկն է... մշակութային գործընթացների իմացությունը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե այն բխում է իմաստից, որը չի կարող բացահայտել ոչ մի օրենք, քանի որ այն որոշվում է՝ կախված այն արժեքային գաղափարներից, որոնց տեսանկյունից մենք յուրաքանչյուր առանձին դեպքում դիտարկում ենք մշակույթը» [Вебер 1990, 377]:

2.2 Մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմ. «սարդոստա՞յն», թե՞ «սարդեր»

«Մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմ» եզրույթն առաջինը ձևակերպում է Վեբերի ուսանող Յ. Շումպետերը՝ իր ուսուցչի ուրույն սոցիոլոգիական մեթոդաբանությունը բնորոշելու և դյուրկհեյմյան հոլիստական մեթոդաբանությանը հակադրելու նպատակով [Udehn, 2001, 214]: Եթե Դյուրկհեյմն ընկալում է հասարակությունն իբրև իրականություն՝ sui generis, որը հնարավոր չէ դուրս բերել առանձին սուբյեկտների հատկություններից, ապա Վեբերն իր մեթոդաբանական դիրքորոշումը ձևակերպում է այսպես. *«Դուք հետաքրքրված եք բարդ սարդոստայններով, այնինչ ես գերադասում եմ ուշադրություն դարձնել սարդերին, որոնք այդ համակարգերը ստեղծում են»* [Tritsch 1991, 267]: Մեթոդաբանական դիտանկյունից Վեբերը ծայրահեղ սուբյեկտիվիստ է, որը սոցիոլոգիական վերլուծությունը բխեցնում է սուբյեկտի գործողություններից և ոչ վերանհատական կառուցվածքներից: *«Առանձին անհատը և նրա վարքը սոցիոլոգիայի և պատմության ատոմն են, որոնք ենթակա չեն հետագա մասնատման»,*– գրում է նա [Вебер 1994, 415]:

Վեբերի ինդիվիդուալիստական մեթոդաբանության ձևավորման գործում ևս մեծ է նորկանտյան ավանդույթի ազդեցությունը, որի ուշադրության կենտրոնում անհատի ինքնավարության գաղափարն է [Levine, 1995, ch. 9]: Վերլուծության կենտրոնացումը անհատի ինքնավարության և գործողության իմաստավորման վրա պայմանավորում են նաև այն առավելությունը, որը ստանում է մարդը վեբերյան սոցիոլոգիայում: Եթե իմաստին կողմնորոշված ազատ գործողության սուբյեկտն անհատն է, ապա սոցիոլոգիան պետք է դիտարկի անհատին և իր գործողությունն իբրև վերլուծության տարրական միավոր: Միևնույն ժամանակ սա չի նշանակում, որ սոցիոլոգիական բացատրության օբյեկտը (էքսպլանանդումը) սահմանափակվում է անհատական գործողությամբ: Հակառակը, բացատրման օբյեկտը կարող է հանդես գալ (և մեծ մասամբ այդպես էլ կա) իբրև մակրո կարգի երևույթ: Հետևաբար մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմը պետք չէ շփոթել միկրոսոցիոլոգիական հեռանկարի հետ: *«Պատճառը, թե ինչու ես վերջիվերջո դարձա*

սոցիոլոգ, ցանկություն էր վերջ տալու կոլեկտիվ կատեգորիաների վրա հիմնված վարժանքներին, որոնք մեր գլխավերևում կախված են: Այլ կերպ ասած՝ սոցիոլոգիան կարող է առաջ շարժվել միայն մեկ, մի քանի կամ բազմաթիվ առանձին անհատների գործողությունների ուսումնասիրման հիմքի վրա: Ահա թե ինչու այն պետք է որդեգրի խիստ ինդիվիդուալիստական մեթոդներ»,– գրում է նա [Boudon, Bourricaud 1989, 434]:

Վեբերի համար սոցիալական կառուցվածքները գոյություն ունեն միայն իբրև գիտակցական կառուցվածքներ, որոնք կողմնորոշում են անհատական գործողությունները: Կոլեկտիվ կառուցվածքները կարող են զգալի պատճառական ազդեցություն ունենալ անհատական գործողության վրա, սակայն հաշվի առնելով, որ այս պատճառականությունը, այնուամենայնիվ, միջնորդավորված է գիտակցությամբ, այն միշտ անուղղակի է: Հետևաբար օժտել սոցիալական կառուցվածքները ուղղակի պատճառականության իշխանությամբ նշանակում է նյութականացնել հասկացությունները և հայտնվել «կեղծ հայեցակարգման ծուղակում» [Weber 1979, 15]:

Այսպիսով, Վեբերի մեթոդաբանական ինդիվիդուալիզմի հիմքում ընկած է այն ենթադրությունը, որի համաձայն՝ սոցիալական ինստիտուտները և կառույցները կարող են հանգեցվել հասկանալի անհատական գործողության: Սրանով նա անջատվում է սոցիոլոգիական այն տեսությունների շարքից, որոնցում սոցիալական իրականությունը սկսվում և ավարտվում է սոցիալական «ամբողջություններով»: «Ազգ», «պետություն», «հասարակություն», «տնտեսություն» հասկացությունները, որոնք կազմում էին դասական սոցիոլոգիայի բառարանը, տեղը զիջում են «անհատին», «գործողությանը», «իմաստին»: Վեբերը հրաժարվում է դիտարկել անհատին իբրև սոցիալական օրգանիզմի բջիջ և փորձում է ազատել սոցիոլոգիական մտածողությունը օրգանիցիստական տրամաբանությունից: Մասնավորապես նա ելնում է այն համոզմունքից, որ ընդհանուրը կարող է դուրս բերվել մասնավորից և կտրականապես մերժում է գործող «կոլեկտիվ սուբյեկտի» գոյության հնարավորությունը [Weber 1979, 14]: Վեբերի դիրքորոշումն այս հարցում հետևյալն է. այն բոլոր դեպքերում, երբ սոցիոլոգիական ուսումնասիրման համատեքստում անհրաժեշտ է հղում կատարել կոլեկտիվ կազմավորումներին, վերջիններս պետք է պարզեցվեն և հասցվեն անհատին: Սա պայմանավորված է ոչ միայն նրանով, որ հասկանալ կարելի է միայն գիտակցությունը (որը միշտ անհատական է), այլև արդի աշխարհի և արդի մարդու առանձնահատկություններով: Վեբերը հավատում է, որ արդի աշխարհը, որում էութենական ռացիոնալությունը դուրս է մղվում ֆորմալ ռացիոնալությամբ, բնութագրվում է իմաստի կորստով: Անցյալից եկող կյանքի իմաստավորման տրանսցեդենտալ կատեգորիաներն այլևս չեն գործում: Արդի մարդը գիտի և զգում է, որ աշխարհը գնալով դառնում է իր գործունեության արդյունքը, ինչից հետևում է, որ մարդուց դուրս գտնվող

բացարձակ, տրանցեդենտ արժեքներն այլևս չեն գործում, իսկ իմաստն այլևս չի կարող նկարագրվել ամբողջի կառուցվածքային ինքնավարության շրջանակներում:

2.3 Նոմինալիզմ. «մաքուր պատրանքներ»

Ցանկացած սոցիոլոգիական հետազոտության հիմքում բացահայտ կամ անուղղակի ենթադրություններն են ուսումնասիրվող իրականության մասին, որոնք բխում են վերջինիս գոյաբանական կարգավիճակի մասին ունեցած պատկերացումներից: Դասական սոցիոլոգիական միտքում կարելի է տեսնել սոցիալական իրականության մեկնաբանման երկու բևեռային հեռանկար՝ ռեալիստական և նոմինալիստական: Սոցիոլոգիական ռեալիզմի դիրքից (Օ. Կոնտ, Գ. Սպենսեր, Կ. Մարքս, Է. Դյուրկհեյմ) իրականությունը երևում է իբրև բազմաթիվ սոցիալական կազմավորումների ամբողջություն, իսկ սոցիալական իրականության օբյեկտիվ օրինաչափությունները դիտվում են իբրև մարդկանց կամքից ու գիտակցությունից անկախ: Ավելին, վերջիններս օժտվում են առանձին անհատների ու խմբերի վարքը պայմանավորելու ուժով: Սոցիոլոգիական ռեալիզմի գոյաբանական դիրքը համապատասխանում է հոլիստական մեթոդաբանական կողմնորոշմանը, որը ելնում է մասի նկատմամբ ամբողջի առաջնայնության պահանջից: Սոցիոլոգիական նոմինալիզմը ծագել է ավելի ուշ և ձևավորվել է XIX դարի երկրորդ կեսին Գերմանիայում: Այս մոտեցումը սոցիալական իրականության մեջ չի տեսնում ոչինչ՝ բացի այն կազմող անհատներից: Առանձին անհատների նպատակների, շարժառիթների, արժեքային կողմնորոշումների իմացությունը համարվում է հասարակության ճանաչողության հիմք, իսկ ընդհանուր հասկացությունների առաջնահերթության ենթադրությունը՝ խորը մոլորություն: Այս ուղղության ջատագովները (Գ. Զիմել, Լ. ֆոն Վիզե, Մ. Վեբեր, Կ. Պոպպեր) պնդում են, որ սոցիոլոգիան պետք է հրաժարվի հավաքական հասկացություններից կամ վերջիններիս գոյաբանականացումից, այսինքն՝ չփոխարինի իրականությունը հասկացությամբ, քանի որ սոցիալական իրականության մեջ կարող են գոյություն ունենալ միայն գործող սուբյեկտի նպատակներով սահմանվող օրինաչափություններ: Սոցիոլոգիական նոմինալիզմին համապատասխանում է ինդիվիդուալիզմի մեթոդաբանական կողմնորոշումը:

Վեբերն իրականությունը տեսնում է նոմինալիստական դիրքից՝ սահմանելով այն որպես «գոյաբանական անսահմանություն» [Weber 1975, 139]: Այլ կերպ ասած՝ Վեբերը հասկանում է իրականությունն իբրև մեր ներսում և մեզնից դուրս գտնվող համագոյությունների և հաջորդականությունների անսահման բազմազանություն, որոնք անընդհատ հայտնվում և անհետանում են: Սա այն է, ինչ նա անվանում է «կյանքի իռացիոնալ իրականության բազմազանություն», որը երբեք չի

կարող հասկացվել իր ամբողջականության մեջ [նույն տեղում]: Գիտնականը, որը ցանկանում է ուսումնասիրել իրականությունը, պետք է սահմանի իր ուսումնասիրության առարկան՝ հայեցակարգման միջոցով առանձնացնելով իրականության այն հատվածը և կազմաձևը, որը համապատասխանում է իր հետազոտական հետաքրքրություններին: Կարևոր է հասկանալ, որ իրականության այս մտային կառույցը միայն բազմաթիվ հնարավոր տարբերակներից մեկն է: Հետազոտողը, սեփական հետաքրքրություններից ելնելով, ընտրում է իրականության այն սահմանափակ հատվածը, որը դառնում է ուսումնասիրության առարկա: Սա նշանակում է, որ մենք ոչ միայն ընտրում ենք հետազոտության առարկան, այլև, ըստ էության, կառուցում ենք այն: Այս դիրքորոշումն առաջացնում է բազմաթիվ հարցեր՝ կապված ուսումնասիրման առարկայի մասին օբյեկտիվ գիտելիք ստանալու հնարավորության հետ: *«Մշակույթը համաշխարհային անսահմանության իմաստից զուրկ այն վերջնական հատվածն է, որը միայն մարդու տեսանկյունից իմաստ ու նշանակություն ունի... Մշակույթի մասին բոլոր գիտությունների տրանսցենդենտալ նախադրյալն այն է, որ մենք ինքներս մշակույթի մարդիկ ենք, որ մենք ունենք ունակություն և կամք, որոնք թույլ են տալիս մեզ գիտակցաբար որոշակի դիրք գրավել աշխարհի նկատմամբ և իմաստավորել այն»,*– գրում է նա [Вебер 1990, 338-379]: Ուսումնասիրվող օբյեկտի նկատմամբ որոշակի դիրքի ընտրությունը հետազոտական գործունեության առանցքային բաղադրիչն է: Հենց այդ դիրքորոշումն է ստեղծում հեռավորությունը ճանաչողության սուբյեկտի և իրականության միջև՝ դրանով իսկ վերածելով այն ճանաչողության օբյեկտի:

Եթե մենք չենք կարող արտապատկերել իրականությունն իր ամբողջության մեջ, ապա մեր խնդիրն է դառնում զատել իրականության այս կամ այն հատվածը համապատասխան մտային կառույցների՝ իդեալական տիպերի օգնությամբ: Իդեալական տիպը Վեբերը սահմանում է որպես «*հնարելեկտուալ կառույց... մտքի միատարր պատկեր, ուտոպիա, որը որևէ տեղ հնարավոր չէ գտնել իր հայեցակարգային մաքրության մեջ*» [Вебер 1990, 389]: Ընդգծելով իդեալական տիպերի արտաէմպիրիկ ծագումը՝ Վեբերը շեշտում է, որ հետազոտողը չպետք է փորձի փոխարինել դրանցով իրականությունը: Իդեալական տիպը բացառապես հետազոտողի կողմից կառուցված մոդել է, որի հետ համադրելի է իրականությունը: «*Այս մտային կառույցները,*– գրում է Վեբերը, *նույնքան հազվադեպ են պատահում իրականության մեջ, որքան ֆիզիկական ռեակցիաները՝ հաշվարկված բացարձակ դատարկ տարածության համար*» [նույն տեղում]: Եթե մենք ունենք որևէ երևույթի իդեալական մոդել, ապա մենք արդեն ունենք համեմատման չափանիշ և կարող ենք տեսնել այն բոլոր շեղումները, որոնք իրականության դիտարկման արդյունքում գտնում ենք իդեալական մոդելից, հետևաբար բացահայտել այդ շեղումը պայմանավորող գործոնները: Ըստ էության, իդեալական տիպի կառուցումը նման է իդեալական գիտափորձի, որն իրականացվում է հերմետիկո-

րեն փակ և ամբողջովին վերահսկվող պայմաններում: Չնայած նրան, որ բնական պայմաններում այդ արդյունքների ստացումն անհնար է, այն տալիս է հայեցակարգման հնարավորություն: Կարևոր է հասկանալ, որ կառուցված իդեալական տիպն իր տեսակի մեջ միակ դեպքն է, որը սկզբունքորեն հնարավոր է, բայց խիստ անհավանական:

Վեբերը տարբերակում է իդեալական տիպերի կառուցման երկու մոտեցում՝ կախված մշակույթի մասին գիտությունների (մարդկային իրականության մասին գիտությունների) ճանաչողական կողմնորոշումներից, այն է՝

– *պատմական կողմնորոշում*, որն ուղղված է «կենդանի պատմությանը» կամ այն փաստերին, որոնց ականատեսը մենք չենք կարող լինել երկու անգամ,
– *սոցիոլոգիական կողմնորոշում*, որը միտված է ընդհանուր օրինաչափությունների մեկնաբանմանը:

Առաջնորդվելով տարբերակման այս տրամաբանությամբ՝ Վեբերն առանձնացնում է յուրաքանչյուր կողմնորոշմանը հատուկ իդեալական տիպերը, համապատասխանաբար՝

– *գենետիկ իդեալական տիպեր*, որոնք տեղայնացված են ժամանակի և տարածության մեջ, ունեն ընդհանրացման ցածր հնարավորություն և ծառայում են իբրև մեկանգամյա կապերի դուրսբերման միջոց,
– *մաքուր իդեալական տիպեր*, որոնց կիրառումը տեղայնացված չէ և օգտագործվում է իբրև համընդհանուր կապերի դուրսբերման գործիք:

Եթե գենետիկ իդեալական տիպերը կազմող հասկացությունները դուրս են բերվում անմիջապես կենդանի իրականությունից, ապա մաքուր իդեալական տիպերը հասկացությունների զուտ մտային կառույցներ են: Ըստ Վեբերի՝ որքան հեռու են մաքուր իդեալական տիպերն էմպիրիկ իրականությունից, այնքան դրանք ավելի «մաքուր» են: Սա է պատճառը, որ իդեալական տիպերն իրականության մեջ մաքուր տեսքով չեն հանդիպում: Գենետիկ իդեալական տիպերը Վեբերն անվանում է «անհատական պատմական կազմավորումների իդեալական տիպեր» կամ «պատմական իրականության իմաստավորված կառույցներ», քանի որ վերջիններս առանձնացնում են էմպիրիկ փաստերի առանձին կողմերը, որոնք օգտագործվում են կոնկրետ պատմական երևույթների գենետիկ կապերի բացահայտման համար: Օրինակ՝ կապիտալիզմը վեբերյան ուսումնասիրություններում դիտարկվում է իբրև պատմական հասկացություն կամ «պատմական անհատականության իդեալական տիպ»: Ի տարբերություն գենետիկ տիպերի՝ մաքուր իդեալական տիպերը կառուցում են այնպիսի հայեցակարգային մոդելներ, որոնք կախված չեն ժամանակային և տարածական համատեքստերից և արտացոլում են գործողության ընթացքը իդեալական պայմաններում: Եթե սոցիոլոգիայի խնդիրը ժամանակային և տարածական տեղայնացումից անկախ՝ իրադարձությունների ընդհանուր կանոնների և միտումների դուրսբերումն է, ապա տրամաբանական է, որ մաքուր իդեալական տիպը դառնում է սոցիոլոգիական ճանաչողության առանցքային գործիքը: Միևնույն ժամանակ կարևոր է հասկանալ, որ իդեալական տիպը թույլ է տալիս սահմանել ոչ թե իրականությունը, այլ իրադարձությունների որոշակի ընթացքի հնարավորությունը: Իդեալական տիպի հիմքով դուրս բերված դատողությունները զուտ «հնարավորության դատողություններ են», այլ ոչ իրականության կամ անհրաժեշտության: Վեբերը փոխարինում է «օրենք» հասկացությունը «հնարավորություն» հասկացությամբ, որը, ի տարբերություն օրենքի, ունի հավանականային բնույթ: *«Օրենքները... սոցիալական գործողության ընթացքի տիպական հնարավորություններ են, որոնք կարելի է սպասել հայտնի հանգամանքների առկայության դեպքում»,*– գրում է նա [Вебер 1990, 372]:

Կարող ենք ընդհանրացնել, որ իդեալական տիպերը վերլուծական կառույցներ են կամ «մաքուր պատրանքներ» [Weber 1949, 44], որոնք հետազոտողն օգտագործում է իրականության գոյաբանական անսահմանությունը կազմակերպելու համար: Սրանով Վեբերը փորձում է խուսափել այն ծուղակից, որում հաճախ հայտնվում են, օրինակ, մարքսյան մեկնաբանությունները, որոնցում հասկացություններն օժտվում են կազմավորող գործառույթներով: Երբ հայեցակարգային մոդելները սկսում են շփոթվել իրականության հետ, վաղ թե ուշ դրանք սկսում են փոխարինել մեկը մյուսին: Մեզ (սոցիոլոգներիս) պետք են իդեալական տիպերը,

որովհետև այդ համադրական մտային կառույցները հնարավորություն են տալիս կողմնորոշվելու այն անսահմանափակ բազմազանության աշխարհում, որը մենք ուսումնասիրում ենք, այսինքն՝ փորձում ենք հասկանալ և մեկնաբանել:

Կարևոր է նշել նաև որ «միջինացված տիպը» պետք է հասկանալ իբրև իդեալական տիպի հականիշ: Այն կառուցվում է երևույթի առավել մեծ տարածում ունեցող այն հատկությունների ընտրության հիման վրա, որոնք ձևավորում են տիպի օրինակ: Ի տարբերություն վերջիններիս, իդեալական տիպերն ամրագրում են առավել բնութագրական հատկությունները և ոչ թե ամենատարածվածները:

Մաքուր իդեալական տիպի կառուցման հայտնի օրինակ է իշխանության դասակարգումը, որի շրջանակներում Վեբերը դուրս է բերում վերջինիս մաքուր ձևերը՝ անկախ պատմական շրջանից, ազգությունից և այլն: Իշխանության իդեալական տիպերը կառուցվում են լեգիտիմության աղբյուրի (իշխանությանը ենթարկվելու տիպական շարժառիթների) տարբերակման հիմքով: Իշխանության լեգիտիմացման հիմքերը կարող են լինել.

- *ռացիոնալ*, որը հիմնվում է հաստատված կարգի և իշխանության իրացման օրինականության հանդեպ հավատի վրա,
- *ավանդական*, որը ելնում է ավանդույթների սրբազանության և հեղինակության լեգիտիմության հանդեպ ունեցած առօրեական հավատից,
- *խարիզմատիկ*, որը բխում է առաջնորդի «սրբության», «հերոսական ուժի» կամ «օրինակելի անհատականության» ակնառու դրսևորումների հանդեպ ունեցած հավատից:

«Լեգալ իշխանության դեպքում մարդիկ ենթարկվում են օրինականորեն սահմանված օբյեկտիվ անդեմ կարգին և այդ կարգով սահմանված ղեկավարին իր կարգադրությունների ֆորմալ օրինականության ուժով և դրանց շրջանակներում: Ավանդական իշխանության դեպքում անձը ենթարկվում է տիրոջը, որն իշխում է ավանդույթի հիմքով, և կապված է ավանդույթով սովորության համաչափ վերջինիս հանդեպ ունեցած պաշտամունքի շնորհիվ: Խարիզմատիկ իշխանության դեպքում առաջնորդին ենթարկվում են՝ ելնելով իր անկեղծության, խիզախության կամ օրինակելիության, այսինքն՝ խարիզմայի վերաբերյալ ունեցած անձնական հավատից» [Вебер 2008, 35]: Լեգալ իշխանության հիմքում ռացիոնալ գործողություններն են (նպատակառացիոնալ և արժեքառացիոնալ), ավանդական իշխանության հիմքում՝ ավանդական գործողությունը, իսկ խարիզմատիկ իշխանությունը հիմնվում է աֆեկտիվ գործողության վրա:

2.4 Հակաէմանացիոնիզմ. «Hiatus irrationalis»

Հակաէմանացիոնիստական մեթոդաբանական կողմնորոշում ասելով՝ հասկանում ենք հեգելյան մետաֆիզիկական մտածողության քննադատությունը, որը սկզբունքային նշանակություն ունի Վեբերի սոցիոլոգիայում: Չնայած նրան, որ հեղինակի աշխատություններում դժվար է գտնել Հեգելի գաղափարների ուղիղ

քննադատություն, սա այն եզակի դեպքերից է, երբ Վեբերն ուրվագծում է իր մեթոդաբանական կողմնորոշումը Հեգելի հետ մտովի հակադրվելու ճանապարհով: Էմանացիոնիզմ եզրույթով բնորոշվում է փիլիսոփայական փաստարկման այն ձևը, որի շրջանակներում իրականությունը դիտվում է իբրև խիստ վերացական հասկացություններից բխող (էմանացվող) երևույթ, իսկ անհատական երևույթները մեկնաբանվում են իբրև ավելի ընդհանուր օրենքների (Հեգելի դեպքում՝ Ոգու) դրսևորումներ կամ իրացումներ և այսպիսով՝ առաջանում, բխում են վերջիններից: Ընկերոջն ուղղված իր նամակներից մեկում Վեբերը գրում է. *«Սոցիոլոգիան ունի երկու ճանապարհ՝ Հեգելինը կամ իմը»* [Vanderberghe 2008, 112]: Տեսնենք, թե ինչով է պայմանավորված այս «համեստ» հավակնությունը: Որպես իրական նորկանտյան՝ Վեբերը խիստ բացասաբար է վերաբերվում մետաֆիզիկային: Բացի այդ՝ նա անհնարին է համարում դեդուկտիվ սոցիալական գիտության գոյությունն առհասարակ: Ընկալելով հեգելյան տրամաբանությունն իբրև մետաֆիզիկական եզրահանգումների ծայրահեղ ձև՝ Վեբերը կասկածի տակ է դնում նման ճանապարհով ստացված գիտելիքի արժեքը: Իր դիրքորոշումը նա մասնավորեցնում է այսպես. *«Հայեցակարգային բովանդակություններն աշխատում են իբրև մետաֆիզիկական ամբողջություններ, որոնք կանգնած են մեջքի հետևում և հանդես են գալիս իբրև իրականության հենարան: Իրականությունն այս բովանդակությունների պարտադիր հետևությունն է այնպես, ինչպես մաթեմատիկական բանաձևերն են հետևում մեկը մյուսին»* [նույն տեղում]:

Իդեալիստական էմանացիոնիզմի քննադատությունը կամ դիտարկելի վարքն իբրև հասկացությունից («Ոգի», «մարդկություն»,

Hiatus irrationalis (լատ.) – թարգմանաբար՝ իռացիոնալության ճեղք: Հասկացությունը շրջանառության մեջ է դնում Էմիլ Լասկը՝ փոխառելով այն Ֆիխտեից: Hiatus irrationalis ասելով՝ Լասկն նկատի ունի մտքի և իրականության հակասությունը, որը հետևանք է մարդու՝ կոնտինգենտ, կամայական և անոմիկ գոյության: Խոսքը հասկացության և իրականության երկվության մասին է: Ճեղքվածքը Լասկը հասկանում է իբրև հասկացությունից իրականության դուրսբերման սկզբունքային անհնարինություն: Այն իռացիոնալ է, քանի որ իրականությունը կարող է ռացիոնալացվել միայն հայեցակարգման միջոցով, բայց իրականության հայեցակարգման սկզբունքային հնարավորությունը խնդրահարույց է: Նույնիսկ եթե անհատական գոյությունը հետևում է որոշակի օրենքների, այն չի կարող հետևել օրենքներից: Այսինքն՝ իրականությունը և հասկացությունը անհամատեղելի են: Հետևությունն այն է, որ իրականությունը պետք է ընդունել իբրև «անհասկանալի և կոպիտ փաստ» [Rikert 1986, xvi]: «Hiatus irrationalis» հասկացությունը Լասկն առաջին անգամ ներկայացրել է իր թեկնածուական ատենախոսության մեջ, որը ղեկավարում էր Հ. Ռիկյորը: Լասկի կողմից գիտական շրջանառության մեջ ներմուծված՝ «էմանացիոնիզմ» և «hiatus iracionalis» հասկացություններն այնուհետև իրենց արտահայտումն են գտել Վեբերի քննադատական մեկնաբանություններում:

«հասարակություն» և այլն) դուրս բերվող, բխող կամ էմանացվող դրսևորում դիտելու՝ փիլիսոփայական մտածողության բոլոր ձևերի քննադատությունը Վեբերն իրականացնում է սոցիոլոգիական մեթոդաբանության դիրքերից: Մասնավորապես, Հեգելի հայացքների քննադատման հիմքում Վեբերը դնում է էմանացիոնիստական մտածողությանը բնորոշ «hiatus irrationalis»-ը մտքի, հասկացության և իրականության միջև: Սա հասկացության և իրականության միջև գոյություն ունեցող բացարձակ երկվության բնորոշումն է: Այն պետք է հասկանալ իբրև երկու առանցքային դիտանկյունների՝ «ճեղքման» և «իռացիոնալության» տրամաբանական միասնություն: Վեբերի մեթոդաբանական դիրքորոշումն այս հարցում հստակ է. իրականությունը չի կարող դուրս բերվել հասկացություններից, ինչպես նաև այն չի կարող ռացիոնալացվել հայեցակարգման միջոցով: Նա սկզբունքային դիրքորոշում է որդեգրում այն հարցում, որ իրականությունը չի կարող հանգեցվել հասկացությանը: Նույնիսկ ամենաընդհանուր հասկացությունները ընդունակ չեն «բռնելու» իրականությունը, քանի դեռ *««գաղափարները» հիպոստազացվում են որպես անցողիկ երևույթների հետևում կանգնած «իսկական» իրականություն...»* [Вебер 1990, 378]: Ավելին, նա պնդում է, որ որքան ավելի մեծ է հասկացության տարողունակությունը, այնքան ավելի հեռու է այն մեզ տանում իրականությունից, քանի որ *«առավելագույն թվով երևույթների ընդհանուր հատկանիշները պարունակելու համար այն պետք է լինի վերացական, այսինքն՝ աղքատ իր բովանդակությամբ»* [նույն տեղում]: Սա նշանակում է, որ առավել ընդհանրական հասկացությունները զրկվում են կոնկրետ բովանդակությունից: *«Ոչինչ չի կարող ավելի վտանգավոր լինել, քան նատուրալիստական նախապաշարմունքների մեջ արմատավորված՝ տեսության ու պատմության խառնվածքը, որը կարծես հավատի ֆև է ստանում առ այն, որ տեսական կառուցվածքներում ամրագրված է պատմական իրականության «իսկական» բովանդակությունը, «էությունը»...»*,– գրում է հեղինակը [Вебер 1990, 378]:

Այսպիսով, վեբերյան մեթոդաբանության հակաէմանացիոնիստական կողմնորոշումը կարելի է ամփոփել ստորև բերված դիրքորոշումներում:

I. Առաջինը, հասկացությունները պետք է դիտարկվեն որպես հետազոտության միջոցներ և ոչ արդյունքներ: *«Մենք ամենայն վճռականությամբ պնդում ենք, որ հասկացությունների կազմավորման և դրանց քննադատության հիմնական նպատակը կոնկրետ պատմական կապերի մշակութային նշանակության ճանաչողությանը ծառայելու մեջ է»,–* գրում է նա [Вебер 1990, 413]:

II. Երկրորդը, պետք է հրաժարվել կոլեկտիվ կազմավորումների առաջնահերթությունը մատնանշող հավաքական, վերացական հասկացություններից, ինչի հիմնավորումն անմիջականորեն բխում է հեղինակի ինդիվիդուալիստական կողմնորոշումից:

Սոցիալական ճանաչողության մեթոդաբանության քննարկումը եզրափակենք այն խոսքերով, որով Վեբերն ավարտում է «Սոցիալ-գիտական և սոցիալ-քաղաքական գիտելիքի օբյեկտիվությունը» աշխատությունը՝ փոխանցելով իր մտահոգությունը ժառանգորդներին. *«Մասնագիտացման դարում մշակույթի մասին գիտությունների աշխատանքը հանգեցվելու է նրան, որ հետազոտողը..., որոշակի նյութ առանձնացնելով և իր մեթոդական սկզբունքները սահմանելով, այնուհետև ինքնանպատակ է դիտարկելու այդ նյութի մշակումը. առանց ստուգելու առանձին փաստերի ավելի ճանաչողական արժեքի հնարավորությունը նա գիտակցաբար վերագրելու է տվյալները վերջին գաղափարներին և ընդհանրապես չի մտածելու այն մասին, որ ուսումնասիրվող փաստերի առանձնացումն ինքնին պայմանավորված է հենց դրանցով: Այդպես էլ պետք է լինի: Սակայն կգա մի պահ, երբ երանգները կդառնան այլ. կառաջանա անորոշություն անգիտակցաբար կիրառվող տեսակետների նշանակության վերաբերյալ, ճանապարհը կանհետանա խավարում: Մշակույթի կարևոր խնդիրները համակող լույսը կվերանա: Այդ ժամանակ գիտությունը կփոխի իր դիրքորոշումը և իր հասկացութային ապարատը՝ մարդկային մտքի զագաթներից իրադարձությունների հոսքին նայելու համար: Գիտությունը կհետևի այն համաստեղություններին, որոնք միայն կարող են իմաստ հաղորդել իր աշխատանքին և ուղղորդել այն պատշաճ ճանապարհով»* [Вебер 1990, 413]:

3. Կապիտալիզմի ծագումնաբանությունը. արդիականացումն իբրև ռացիոնալացում

3.1 Կապիտալիզմն իբրև իդեալական տիպ

Կապիտալիզմի զարգացման վեբերյան մեկնաբանությունները հասկանալու համար պետք է հասկանալ, թե ինչ տրամաբանությամբ է հեղինակը ծավալում վերլուծությունը: Կարող ենք առանձնացնել երեք առանցքային ուղղություններ, որոնցում տեղավորվում է ուսումնասիրությունը: Դրանք են.

- *կապիտալիզմի իդեալական տիպի կառուցումը*, որը թույլ է տալիս դուրս բերել հասկացության հայեցակարգման տրամաբանությունը կապիտալիստական տնտեսության առանցքային բնութագրերի առանձնացման ճանապարհով,
- *կապիտալիզմի ծագումնաբանության հիմքում ընկած կրոնական շարժառիթների իմաստավորումը*, որը հնարավորություն է տալիս տեսնելու կապիտալիստական տնտեսության ձևավորումը կրոնական աշխար-

հընկալումների ռացիոնալացման գործնական դրսևորումների հատույթում,

– *ֆորմալ ռացիոնալության ընդարձակման դրսևորումների դուրսբերումը*, որը թույլ է տալիս դիտարկել արևմտյան արդիականացումը հասարակության, մշակույթի և անձի ռացիոնալացման մակարդակների փոխկապվածության մեջ, ինչպես նաև տեսնել կապը նպատակառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացման և ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական կարգի ձևավորման միջև:

Այս տրամաբանությունը ոչ միայն լիովին համապատասխանում է վեբերյան սոցիոլոգիայի առաջնահերթություններին, այլև դառնում է հեղինակային մեթոդաբանության կիրառման բացառիկ օրինակ: Մասնավորապես կապիտալիզմի ուսումնասիրության շրջանակներում Վեբերը հայեցակարգում է ուսումնասիրման հիմքում ընկած հասկացություններն իդեալական տիպերի կառուցման ճանապարհով, շեշտադրում է գործողության շարժառիթների ուսումնասիրման առանձնահատկությունը, ինչպես նաև դուրս է բերում սոցիալական զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունները:

Անդրադառնանք «կապիտալիզմ» հասկացության հայեցակարգմանը, որից պետք է բխի վերջինիս ծագումնաբանության վերլուծության տրամաբանությունը: Կապիտալիզմը Վեբերի ուսումնասիրություններում ներկայանում է իբրև «անհատական պատմական կազմավորումների իդեալական տիպ»: Այն դիտարկվում է իբրև «պատմական իրականության իմաստավորված կառույց», որը միաժամանակ և՛ ընդհանուր է, և՛ մասնավոր: Ընդհանուր է, քանի որ «կապիտալիզմ» եզրույթով բնորոշվում է տնտեսական կարգի ամբողջությունը, և մասնավոր է, քանի որ Վեբերի տեսանկյունից կապիտալիզմը լիարժեք իրականացվել է միայն ժամանակակից արևմտյան հասարակություններում: Կարևոր է հասկանալ, որ «կապիտալիզմ» հասկացությունը, զուտ մտային կառույց է, գենետիկ իդեալական տիպ, որը չի ներառում և չի արտացոլում իրականությունն իր ամբողջության մեջ և պետք է ընկալվի իբրև մի շարք հնարավոր տարբերակներից մեկը: *«Սա բացատրվում է պատմական հասկացությունների կազմավորման բուն առանձնահատկությամբ, որի մեթոդաբանական խնդիրն է ոչ թե հանգեցնել իրականությունը վերացական հասկացություններին, այլ մասնատել այն կոնկրետ գենետիկական կապերի, որոնք միշտ պահպանում են իրենց հատուկ անհատական երանգավորումը»* [Weber 1958, 48]: Վեբերը կառուցում է կապիտալիզմի իդեալական տիպը՝ առանձնացնելով այն բնութագրական հատկությունները, որոնք թույլ են տալիս դուրս բերել բուրժուական ձեռնարկատիրական կապիտալիզմի տարբերակիչ գծերը:

Կապիտալիզմի ձևավորումը հեղինակը կապում է առավելագույն շահույթ հետապնդող ձեռնարկությունների ձևավորման հետ, որոնց շահույթի ստացման եղանակը աշխատանքի և արտադրության ռացիոնալ կազմակերպումն է: Շահույթի հետապնդման և ռացիոնալ կարգապահության զուգակցությունը Վեբերը համարում է արևմտյան կապիտալիզմի այն յուրատիպ բնութագիրը, որը թույլ է տալիս առանձնացնել վերջինիս երկու տարբերակիչ գծերը:

I. Շահույթի ձգտումները բավարարվում են ոչ թե զավթման կամ տարատեսակ չարաշահումների, այլ կարգապահության և գիտության օգնությամբ: Կապիտալիստական ձեռնարկությունը բյուրոկրատական կազմակերպման կառուցվածքների միջոցով ձգտում է առավելագույն շահույթի:

II. Կապիտալիզմի համար որոշիչ է ոչ այնքան առավելագույն շահույթը, որքան կապիտալի կուտակումները և արտադրելու անսահման ցանկությունը:

««Ձեռնարկատիրական ոգտրումը», «օգուտի ոգտրումը» ոչ մի ընդհանրություն չունեն կապիտալիզմի հետ, քանի որ հատուկ են բոլոր ժամանակաշրջաններին, երկրներին և մարդկանց: Անսահմանափակ ագահությունը սխալ է նույնացնել կապիտալիզմի հետ»,– շեշտում է հեղինակը [Weber 1958, 21-22]: Կապիտալիզմը ենթադրում է օգուտի հետապնդում, սակայն բացառապես ռացիոնալ կերպով գործառող կապիտալիստական ձեռնարկության շրջանակներում, որը կողմնորոշված է դեպի կապիտալի կուտակում և շահութաբերություն: *«Կապիտալիստական ենք անվանում տնտեսվարման այն եղանակը, որը հիմնավորված շահույթի սպառման վրա և իրականացվում է փոխանակման, այսինքն՝ խաղաղ (ֆորմալ առումով) հնարավորությունների օգտագործման միջոցով»* [Weber 1958, 17]: Այլ կերպ ասած՝ կապիտալիզմին ներհատուկ է կապիտալի հաշվառումը և կողմնորոշումը դեպի *«եկամտի և ծախսերի համադրում՝ դրամային արտահայտմամբ»* [նույն տեղում]: Նշված ճշգրտումները ևս ունեն հստակեցման կարիք, քանի որ կապիտալի շարժման ռացիոնալ հաշվառումը գոյություն է ունեցել տարբեր մշակույթներում և ժամանակաշրջաններում: Վեբերն առանձնացնում է այն բաղադրիչները, որոնք ներհատուկ են բացառապես Նոր ժամանակի արևմտյան կապիտալիզմին և երբևէ տեղ չեն գտել այլ մշակույթներում: Դրանք են.

– *աշխատանքի ռացիոնալ կապիտալիստական կազմակերպումը*, որը կողմնորոշված է դեպի ապրանքային շուկա,
– *ձեռնարկության և տնային տնտեսության զատումը*, որը ենթադրում է ձեռնարկության կապիտալի և անձնական ունեցվածքի սահմանազատում,

– *ռացիոնալ հաշվապահական հաշվեկշռվողականությունը*, որն արդյունք է ձեռնարկության և տնային տնտեսության զատման:

«Արդի կապիտալիստական ձեռնարկության ռացիոնալ կազմակերպումն անհրաժեշտ է առանց երկու կարևոր բաղադրիչների՝ ձեռնարկության և տնային տնտեսության զատման և ռացիոնալ հաշվապահական հաշվեկշռվողականության: Այնտեղ, որտեղ կա կապիտալիստական շահույթի ձգտում, գործունեությունը կողմնորոշված է դեպի կապիտալի հաշվառում: Սա նշանակում է, որ այն ուղղված է նյութական միջոցների և անձնական ջանքերի պլանաչափ օգտագործմանը՝ շահույթ ստանալու նպատակով այնպես, որ ձեռնարկության վերջնական հաշվարկված շահույթը...գերազանցի կապիտալը, այսինքն՝ օգտագործված նյութական միջոցների արժեքը»,– գրում է նա [նույն տեղում]:

Կարևոր է նշել, որ Վեբերը հրաժարվում է հետևել տնտեսագետների օրինակին և դիտարկել այս բնութագրերը որպես շուկայի զարգացման անհրաժեշտ և բավարար պայմաններ: Նա վստահ է, որ բոլոր վերոնշյալ ինստիտուցիոնալ նախադրյալների առկայության պարագայում անգամ կապիտալիզմի զարգացման կանխատեսումները խիստ հարաբերական են, քանի որ ռացիոնալացման այս դրսևորումները ենթադրում են մարդկանց ունակություն և հակում դեպի գործնականորեն ռացիոնալ վարքի համապատասխան տեսակներ: Այստեղից Վեբերը ձևակերպում է այն հիպոթեզը, որը պետք է դրվի հետազոտության հիմքում. *««Տնտեսական մտածողության», տնտեսության տվյալ տեսակի «էթոսը» պայմանավորված է որոշակի կրոնական ուղղվածությամբ»* [Weber 1981, 353]: Այս պայմանավորվածության արտահայտումն է դառնում կապիտալիստական տնտեսվարման ձևերի և բողոքականության ռացիոնալ բարոյականության կապը: *«Վերջին հաշվով կապիտալիզմ ձևավորող գործոններն են մշտական ռացիոնալ ձեռնարկատիրությունը, ռացիոնալ հաշվարկելիությունը, ռացիոնալ տեխնոլոգիաները և ռացիոնալ իրավունքը, սակայն ոչ միայն: Անհրաժեշտ լրացուցիչ գործոններն են՝ ռացիոնալ ոգին, կյանքի ընդհանուր ընթացքի ռացիոնալացումը և ռացիոնալ տնտեսական բարոյականությունը»* [Weber 1981, 354]: Սա յուրատիպ բարոյականություն է, որի բարձրագույն բարիքը օգուտի հետապնդումն է և լիակատար հրաժարումը բոլոր հաճույքներից: «Կապիտալիստական ոգի» հասկացությունը մանրամասնելու համար Վեբերն այն հակադրում է «ավանդական ոգուն»: Եթե «ավանդական ոգին» բնութագրվում է հաճույքի և հանգստի բնական ձգտումներով, ապա «կապիտալիստական ոգին»՝ մոլագար ձեռքբերողականությամբ: Ի տարբերություն «ժամանակակից մարդու», որն ապրում է աշխատելու համար, «ավանդական մարդը» աշխատում է ապրելու համար: Այսպիսով, արդի կապիտալիզմի ծագումնաբանության հիմքում Վեբերը դիտարկում է կապիտալիզմի ռացիոնալ ոգին, որի արմատները գտնում է բողոքականության բարոյականության մեջ: Այն փաստը, որ կրոնն ի վիճակի է փոխելու անհատների գիտակ-

ցությունը և վարքը, երբևէ կասկածի տակ չի դրվել: Սակայն, Վեբերն առաջինն էր, որը ցույց տվեց՝ կրոնական մոտիվացիան կարող է հանգեցնել լայնածավալ սոցիալական փոփոխությունների և գործունեության ինստիտուցիոնալացված ձևերի վերափոխման: «Բողոքականության բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին» կարելի է համարել Վեբերի այն անգնահատելի աշխատանքը, որը դարձավ սոցիոլոգիական հետազոտության մեկնաբանման և երևակայության բացառիկ օրինակ:

3.2 Կապիտալիզմի զարգացման կրոնական շարժառիթները. բողոքական բարոյականություն

Վեբերը ենթադրում է, որ բողոքականության համապատասխան մեկնաբանումները առաջ բերեցին վարքի մոտիվացիաներ, որոնք նպաստեցին կապիտալիստական կարգի ձևավորմանը: Այս հիպոթեզը հաստատելու նպատակով նա ծավալում է հետազոտություններ երեք ուղղությամբ: Նախ նա ներկայացնում է ծավալուն վիճակագրական վերլուծություն, որը թույլ է տալիս հաստատել հետևյալ օրինաչափությունները.

- Գերմանիայի այն շրջաններում, որտեղ համատեղ բնակվում են տարբեր կրոնական խմբեր, բողոքականների ներկայացուցիչները տիրապետում են հարստության անհամաչափ մեծ տոկոսը և զբաղեցնում են տնտեսապես առավել շահավետ դիրքեր:
- Բողոքականների շրջանում զգալիորեն ավելի բարձր է տեխնիկական, առևտրաարդյունաբերական մասնագիտացում ունեցող՝ ուսումնական հաստատություններ ավարտածների տոկոսը: Ի տարբերություն բողոքականների՝ կաթոլիկները նախընտրում են հումանիտար ուսուցումը: Այս փաստը բացատրում է նաև հաջորդ օրինաչափությունը՝ խոշոր արդյունաբերության մեջ զգալիորեն ավելի քիչ են բարձր որակավորված աշխատանք ունեցող կաթոլիկները:

Այս տվյալների վրա հիմնվելով՝ Վեբերը ձևակերպում է իր մեկնարկային եզրակացությունները:

- Բողոքականները ցուցաբերում են հատուկ հակվածություն դեպի տնտեսական ռացիոնալությունը, որը կաթոլիկներին հատուկ չէ, ուստի վարքային այս տարբերությունների պատճառը նախևառաջ պետք է փնտրել յուրաքանչյուր դավանանքի ներքին ինքնատիպության մեջ:
- Առկա է հետևյալ պատճառահետևանքային հարաբերությունը. դաստիարակությամբ ձևավորված հոգեկանի տիպը պայմանավորում է մասնագիտության ընտրությունը և մասնագիտական գործունեության հետագա ուղղությունը:

Այս եզրահանգումները թեև չեն ապացուցում, որ փոփոխական մեծությունը՝ կապված կրոնի հետ, պայմանավորում է տնտեսական ձեռքբերումները, սակայն թույլ են տալիս Վեբերին ձևակերպել հաջորդ հետազոտական հարցը. արդյո՞ք կրոնական հայացքները կարող են ազդել առանձին անհատների և խմբերի գործունեության կողմնորոշումների վրա:

Հետազոտության երկրորդ փուլում նա փորձում է հաստատել մտավոր կամ հոգևոր համապատասխանությունը բողոքականության բարոյականության և կապիտալիզմի ոգու միջև: Մասնավորապես նա փորձում է հասկացողական եղանակով համադրել կրոնական միտքը և սոցիալական վարքը: Հետազոտական նման հարցադրումը ենթադրում է համեմատական վերլուծության ռազմավարության որդեգրում, որը թույլ է տալիս Վեբերին հասկանալ, թե ինչպես են ազդում կրոնաբարոյական դիրքորոշումները տնտեսական գործունեության բնույթի, իրականացման ձևերի և մոտիվացման հիմքերի վրա: Հետազոտության եզրափակիչ փուլում Վեբերը փորձում է պարզել՝ արդյոք ազդում են (եթե այո, ապա ինչ չափով) սոցիալական և կրոնական գործոնները արևմտյան տիպի կապիտալիզմի զարգացման վրա այլ քաղաքակրթություններում (չինական, հնդկական, իսլամական և այլն): Եթե կապիտալիստական բնույթի առանձին երևույթներ գոյություն ունեն ոչ միայն Արևմուտքում, այլև այլ քաղաքակրթություններում, ապա արևմտյան կապիտալիզմի համար հատուկ նշանները, մասնավորապես շահույթի ձգտման և աշխատանքի ռացիոնալ կարգապահության համադրությունը, պատմության ընթացքում հայտնաբերվել են միայն մեկ միակ անգամ: Արևմտյան տիպի կապիտալիզմն իր զարգացումն է ստացել միայն արևմտյան քաղաքակրթության մեջ: Վեբերը փորձում է հասկանալ, թե ինչ չափով է կրոնական հավատալիքներով պայմանավորված հատուկ վերաբերմունքը աշխատանքի նկատմամբ դարձել այն տարբերակող գործոնը, որը կանխորոշել է Արևմուտքի եզակի պատմական ընթացքը:

Վեբերը տեղայնացնում է իր ուսումնասիրությունը ժամանակային հատույթում՝ անդրադառնալով ռեֆորմացիայի դարաշրջանին, որը դիտարկում է որպես «կապիտալիզմի ոգու» ծննդի ժամանակահատված: Այստեղ կարևոր է նշել, որ նրան չեն հետաքրքրում բողոքական աստվածաբանների բարոյագիտական տեքստերը: Փոխարենը ուսումնասիրության էմպիրիկ հիմք են դառնում բազմաթիվ լյութերական և կալվինիստական կրոնական քարոզները: Ի տարբերություն հայեցակարգային բնույթի տեքստերի, որոնք խիստ վերացական են, Վեբերին հետաքրքրում են քարոզներում ամփոփված կրոնական գործնական դիրքորոշումները, որոնք դիտարկվում են որպես մարդկային գործողության իրական խթաններ: Մասնավորապես սոցիոլոգը փորձում է հասկանալ, թե որտեղից

Ռեֆորմացիա (լատ. reformatio, թարգմանաբար՝ ուղղում, փոխակերպում, բարեփոխում) – XVI-XVII դարերում Արևմտյան և Կենտրոնական Եվրոպայում լայն տարածում գտած կրոնական և հասարակական-քաղաքական շարժում, որն ուղղված էր կաթոլիկ եկեղեցու բարեփոխմանը: Ռեֆորմացիայի սկիզբ է համարվում Վիտենբերգի համալսարանի աստվածաբանության դոկտոր Մարտին Լյութերի ելույթը (1517 թ. հոկտեմբերի 31): Ըստ լեգենդի՝ նա վիտենբերգյան եկեղեցու դռներին է փակցրել իր «95 թեզիսները», որոնցում հանդես է եկել կաթոլիկ եկեղեցու չարաշահումների, մասնավորապես ինդուլգենցիաների (փրկության թղթերի) վաճառքի դեմ: Ռեֆորմացիան ավարտվում է 1648 թ. Վեստֆալյան հաշտության հաստատմամբ, որի արդյունքում կրոնական գործոնը դադարում է էական դեր խաղալ եվրոպական քաղաքականության մեջ:

են սկիզբ առնում ձեռքբերողականության ռացիոնալ կապիտալիստական մղումները: Այս հարցի պատասխանները նա գտնում է կրոնական ճգնավորության հիմքերում: Խոսքը մասնավորապես բողոքականության աշխարհիկ բարոյականության մասին է, որը Վեբերը հակադրում է արտաշխարհիկ տիպի կրոնական կողմնորոշումներին: Եթե արտաշխարհիկ կողմնորոշումը ենթադրում է արմատական հրաժարում աշխարհից, ապա աշխարհիկ կրոնական բարոյականությունը ներկառուցված է աշխարհին: Բողոքականությանը հատուկ աշխարհիկ ճգնավորությունը Վեբերը բնութագրում է որպես «սոցիալական հարաբերությունների ռացիոնալ կազմակերպման ձև» [Weber, 1978, 556]: Այն ենթադրում է ոչ միայն ինտեգրում աշխարհին, այլև ակտիվ գործողությունների միջոցով աշխարհի կատարելագործման դիրքորոշում:

Բողոքականության բարոյականության բովանդակության վերհանումը Վեբերը սկսում է լյութերականության դավանաբանության ուսումնասիրությունից: Քննության առնելով Լյութերի հայացքները՝ մասնագիտական պարտքի և մասնագիտական կոչման վերաբերյալ՝ նա դուրս է բերում առանցքային գաղափարը, այն է՝ մասնագիտության մեջ պարտքի կատարումը դիտվում է որպես բարոյական կյանքի բարձրագույն արժեք: Լյութերի հայացքների համաձայն՝ միայնակյաց ապրելակերպը ոչ միայն անիմաստ է Աստծո առաջ արդարացում գտնելու համար, այլև ոչ այլ ինչ է, քան եսասիրության և անտարբերության արդյունք, որն անտեսում է մարդու աշխարհիկ պարտականությունները: Աշխարհիկ գործունեությունը, ընդհակառակը, բնութագրվում է որպես մերձավորի հանդեպ քրիստոնեական սիրո դրսևորում: «Sola fide» (միայն հավատքով) թեզին հետևելով՝ Լյութերը մերժում է կաթոլիկ հոգևորականության կողմից մշակված Ավետարանական խորհուրդները (Consilia Evangelica), որոնք կատարելագործման հատուկ ճանապարհ են առաջարկում ընտրյալների համար (կուսակրոնություն, կամավոր աղքատություն, հնազանդություն և այլն): Համարելով վերջիններս «սատանայի կողմից թելադրված»՝ Լյութերը պնդում է, որ *«աշխարհիկ պարտականությունների կատարումը Աստծուն հաճոյանալու միակ միջոցն է, դա թելադրված է Աստվածային կամքով, և այդ պատճառով բոլոր թույլատրելի մասնագիտությունները հավասար են Աստծո առաջ»* [Вебер 1990, 98]: Սակայն կապիտալիզմի ոգու ձևավորման դիտանկյունից Վեբերը բողոքական բարոյականության առավել ազդեցիկ ուղղություն է համարում կալվինիզմը: Լյութերական և կալվինիստական ուսմունքների միջև կա սկզբունքային տարբերություն, որը թույլ է տալիս ուրվագծել լյութերականության «հարաբերական բարոյական թուլությունը». այն այդպես էլ չի հրաժարվում խոստովանության ծիսակարգից: Սա նշանակում է, որ լյութերականին կարող էր ներում շնորհվել ապաշխարության միջոցով: Ուստի, լյութերականաթյանը հատուկ չէր անընդհատ ինքնատիրապետման և կյանքի

պլանաչափ կանոնակարգման մղումը, որը բնութագրական էր կալվինիստական վարդապետությանը: Հիմնվելով այս տարբերության վրա՝ Վեբերը եզրակացնում է, որ լյութերականությունն ավելի փոքր չափով է լցված ճգնավորական բովանդակությամբ՝ ի տարբերություն կալվինիզմի, որում կրոնական մոտիվացիայի և առօրեական պրակտիկայի միջև կապն առավել ակներև է: Սա է պատճառը, որ բողոքականության ուսումնասիրման շրջանակներում Վեբերն առանձնակի կարևորություն է տալիս կալվինիստական ուսմունքին, որը դիտարկում է՝ միջնադարյան կաթոլիկության հետ համադրելով: Նա առանձնացնում է կալվինիստական ուսմունքի առանցքային դրույթները, որոնք ընկած են կապիտալիզմի ռացիոնալ ոգու ձևավորման հիմքում, այն է՝

- կա Աստված, որը ստեղծել է աշխարհը և կառավարում է այն, բայց որն անճանաչելի է մարդկանց բանականության համար. արարչի բոլոր դրդապատճառները դուրս են մարդկային հասկացումից,
- ամենակարող և խորհրդավոր Աստվածը կանխորոշել է յուրաքանչյուրին փրկություն կամ դատաստան. մարդն անզոր է իր գործողություններով փոխել նախասահմանվածը,
- Աստված ստեղծել է աշխարհը՝ ի փառս իրեն. մարդը, որին նա կանխորոշել է փրկություն կամ կործանում, պետք է աշխատի հանուն Աստծո փառքի ավելացման և Աստծո երկրային արքայության ստեղծման,
- աշխարհիկ գործերը, մարդկային բնությունը, մարմինը մեղսավոր են և կործանիչ, այնինչ փրկությունը տրվում է մարդուն ի վերուստ՝ որպես Աստծո շնորհ [Weber 1958, 100-102]:

Առաջին հայացքից այս սկզբունքների կապը կապիտալիստական ոգու ձևավորման հետ անհասկանալի և անգամ պարադոքսալ է թվում: Կանխորոշվածության դոկտրինի տրամաբանական հետևանքը կարծես թե պետք է դառնար ճակատագրապաշտությունը, այնինչ ավելի խորը մեկնաբանությունը հնարավորություն է տալիս Վեբերին տեսնելու ճիշտ հակառակ արդյունքը: Եթե մարդու երկրային և երկնային կյանքը նախասահմանված է իրենից դուրս գտնվող ուժի կողմից, և մարդը չգիտի «ընտրված» է նա, թե ոչ, ապա նա փորձում է համապատասխան նշաններ և հուշումներ փնտրել այս աշխարհում: Կալվինիզմը մարդուն առաջարկում է փրկության երկու հնարավոր ճանապարհ: Հավատացյալին ցուցվում է համարել իրեն Աստծո ընտրյալը և արտամղել կասկածները որպես «սատանայական գայթակղություն», քանի որ ոչ բավարար վստահությունը վկայում է հավատքի անլիարժեքության մասին: Բացի այդ՝ որպես փրկության ներքին վստահություն ձեռք բերելու միջոց է դիտարկվում մասնագիտության շրջանակներում տքնաջան գործունեության անհրաժեշտությունը: «Աստված օգնում է նրան,

ով ինքն իրեն է օգնում» սկզբունքի համաձայն, կալվինիստը ինքն է ստեղծում փրկության հանդեպ վստահությունը:

Վեբերը համեմատում է նաև մարդու փրկության և ընտրվածության հիմնավորումները կաթոլիկ և կալվինիստական հայացքներում: Նա գտնում է, որ շարքային միջնադարյան կաթոլիկն ապրել է այսօրվա օրով՝ կատարելով իր ավանդական պարտականությունները: «Բարի գործերը» դուրս էին այդ պարտականությունների շրջանակներից և կատարվում էին առիթից առիթ որոշակի մեղքերի փրկագնման համար, հոգու փրկության խորհրդածությունների ազդեցության ներքո կամ կյանքի ավարտին՝ որպես յուրատեսակ «ապահովագրավճար»: Փրկության կալվինիստական ճանապարհը տարբերվում է. ընտրյալ հավատացյալներից պահանջվում են ոչ թե առանձին «բարի գործեր», այլ համակարգի մակարդակի հասցված բարեգործություն: Այստեղ չէր կարող խոսք լինել ո՛չ կաթոլիկությանը բնորոշ մեղք-ապաշխարություն-մեղքերի թողություն հաջորդական հերթափոխի մասին, ո՛չ էլ առանձին պատիժների կամ շնորհքի հաղորդման միջոցով կյանքի հավասարակշռությունն ապահովելու մասին: Եթե փրկության կաթոլիկ եղանակն առանձին արժանի արարքների աստիճանական կուտակման արդյունք է, ապա կալվինիզմը փրկությունը հնարավոր է համարում բացառապես ինքնատիրապետման և ինքնավերահսկողության դեպքում: Որպես արդյունք, կալվինիստը կազմակերպում է իր կյանքն ուրույն մեթոդականությամբ, որը հիմնվում է ինքնակազմակերպվածության, խստապահանջության, հաշվարկողականության և բարեխղճության նորմերի վրա: Նա աշխատում է, մի կողմից, Աստծո փառքի համար, մյուս կողմից՝ ինքն իրեն տառապանքից ազատելու: Այս փոխզիջման արդյունքն է դառնում այն, որ արդյունաբերական աշխատանքը և հրաժարումն աշխարհիկ բարիքներից սկսում են դիտարկվել որպես Աստծուն հաճոյանալու միջոցներ, իսկ սեփական «ընտրվածության» կարգավիճակն ապահովելու համար որդեգրվում է ճգնավորական աշխարհիկ ապրելակերպը:

Տրամաբանական է, որ կապիտալիզմի ռացիոնալ ոգին և բողոքական բարոյականությունը ծնում են ձեռնարկատիրական պրակտիկաներ: Քանի դեռ եկամտին միտված ռացիոնալ աշխատանքը և հրաժարումը մարմնական հաճույքներից հանգեցնում են չսպառվող եկամտի անընդհատ ներդրումների, բողոքական ձեռնարկատերի տնտեսական վարքը կողմնորոշվում է դեպի կապիտալի կուտակում: *«Երբ սպառման սահմանափակումները միավորվում են ֆեոդալական հեր, անխուսափելի գործնական արդյունքն ակնհայտ է՝ կապիտալի կուտակում և խնայելու ճգնավորական պարտադրանք»,*– նշում է Վեբերը [Weber 1958, 172]: Կապիտալիզմի ոգին դառնում է այն աշխարհընկալումը, որը թափանցում է մարդու վարքի և գիտակցության մեջ՝ ձևավորելով ռացիոնալ և բարեբարք կյանքի իդեալ: *«Այս ֆեոդալականությունն այնպիսի չափով է մտածվում իբրև*

ինքնանպատակ, որ դառնում է պրանցենդենտալ կամ նույնիսկ պարզապես իռացիոնալ առանձին մարդու երջանկության կամ օգտակարության նկատմամբ» [Weber 158, 53]: Դա նշանակում է, որ մարդու երջանկությունը (առնվազն այս աշխարհում) չպետք է լինի մարդու գոյության նպատակը: Նա պարտք ունի, և այդ պարտքն է իրականացնել սեփական կոչումն աշխարհում: Կարող ենք եզրակացնել, որ կապիտալիզմի ոգին մտածողության յուրօրինակ կարգ է, որին բնորոշ է ոչ միայն շահույթի հետապնդման ձգտումը, այլև վերջինիս համակարգված և ռացիոնալ իրացումը մասնագիտության շրջանակներում:

3.3 Աշխարհընկալման ռացիոնալացումից դեպի ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական համակարգ. մշակույթ, անհատ, հասարակություն

Վեբերի բացատրման տրամաբանությունը հասկանալու համար կարևոր է դիտարկել հետևյալ պատճառական կապը. կրոնական աշխարհընկալման ռացիոնալացումը (մշակույթի ռացիոնալացում) մոտիվացիոն հիմքեր է ստեղծում կյանքի ռացիոնալ կազմակերպման համար (անձի ռացիոնալացում), իսկ նպատակառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացումը առաջ է բերում ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական համակարգը (սոցիալական ռացիոնալացում) [Habermas 1984, ch. 2]: Հետևելով այս տրամաբանությանը՝ Յ. Հաբերմասը համակարգում է արդի արևմտյան աշխարհի ռացիոնալացման՝ վեբերյան ուսումնասիրությունները երեք չափումներում՝ մշակույթի, անհատի և հասարակության:

Մշակութի ռացիոնալացումը Վեբերը կապում է ժամանակակից գիտության, տեխնիկայի, արվեստի, ինչպես նաև կրոնական բարոյականության հետ: Նշենք, որ ի տարբերության կրոնական աշխարհընկալումների ռացիոնալացման, գիտու-

թյան, տեխնիկայի և արվեստի ռացիոնալացումը դիտվում են իբրև մշակութային ռացիոնալացման երկրորդային դրսևորումներ: Կրոնական աշխարհընկալումների տեսական ռացիոնալացումն այն գործընթացն է, որը նպաստեց արևմտյան աշխարհի ինտելեկտուալացմանը (Վեբերի խոսքերով՝ արևմտյան աշխարհի «ապակախարդմանը»): Սա երկարատև գործընթաց է, որը սկիզբ է առել դեռևս անտիկ ժամանակաշրջանից և խորհրդանշում է աստիճանական հրաժարումը բնական երևույթները առեղծվածային, մոգական «այլակողմյան» ուժերի օգնությամբ բացատրելու միտումներից: «Ապակախարդման» գագաթնակետն է դառնում Ռեֆորմացիայի դարաշրջանը, որում բողոքականությունը տեղափոխում է կրոնական բարոյականության արտաշխարհիկ ուղղվածությունը դեպի աշխարհիկ խնդիրներ: *«...Ամող ինտելեկտուալացումը և ռացիոնալացումը չեն նշանակում կյանքի պայմանների մասին գիտելիքների աճ: Այն նշանակում է այլ բան. մարդիկ գիտեն կամ հավատում են, որ ցանկության դեպքում և ցանկացած ժամանակ այդ ամենը կարելի է իմանալ, հետևաբար, սկզբունքորեն չկան ոչ մի խորհրդավոր, հաշվարկի չենթարկվող ուժեր, որ ամեն ինչին սկզբունքորեն կարելի է տիրապետել հաշվարկի միջոցով: Վերջինս էլ իր հերթին նշանակում է, որ աշխարհը ապակախարդված է: Այլևս չպետք է դիմել մոգական միջոցների-...այժմ ամեն ինչ արվում է տեխնիկական միջոցների և հաշվարկների օգնությամբ: Ահա սա է «ինտելեկտուալացումը»: Արդիականացված և աշխարհիկացված արևմտյան հասարակություններում գիտելիքը վեր է դառնում հավատից, և կյանքում տեղի ունեցող բոլոր գործընթացները կողմնորոշվում են ռացիոնալ նպատակներին հասնելուն՝ ի հակակշիռ ավանդական հասարակության, որում «աշխարհը նման է մեծ կախարդական այգու»* [Вебер 1990, 713]: Ինտելեկտուալացման գործընթացի բնականոն հետևանքն է դառնում գիտության առաջընթացը: Գիտության շնորհիվ ձևավորված սցիենտիստական աշխարհընկալումը «ապակախարդման» պատմական գործընթացի հենակետն է, որի արդյունքն է դառնում *«ռացիոնալ մշակույթին տիրապետող և եղբայրության զգացումից զուրկ վերնախավը»* [Вебер 1990, 340]: Այս առումով Վեբերը հասկանում է ժամանակակից գիտությունը որպես հասարակության ռացիոնալացման ճակատագրական գործոն, որը նպաստում է մշակույթի ռացիոնալացման մաս կազմող տեխնիկական առաջընթացին: *«Միանգամայն ակնհայտ է, որ յուրահատուկ ժամանակակից կապիտալիզմը մեծապես կապված է տեխնիկայի զարգացման և նրա ստեղծած նոր հնարավորությունների հետ: Ներկայումս ռացիոնալությունը մեծապես պայմանավորված է որոշիչ տեխնիկական գործոնների հաշվարկելիությամբ... ինչը, ըստ էության, նշանակում է, որ նման ռացիոնալությունը պայմանավորված է արևմտյան գիտության ինքնատիպությամբ, առաջին հերթին՝ բնական գիտությունների, որոնք առանձնանում են ռացիոնալ մաթեմատիկա-*

կան հիմնավորումներով և ճշգրիտ փորձառարական մեթոդներով» [Weber 1958, 24]: Վեբերի վերաբերմունքը աշխարհի «ապակախաղրման» միտումներին երկակի է: Մի կողմից վերջիններս կարող են դիտարկվել իբրև սոցիալ-մշակութային զարգացման անհրաժեշտ նախադրյալներ, քանի դեռ նպաստում են չափման, ճշգրիտ փորձի և խիստ մաթեմատիկական վերլուծության վրա հիմնված գիտության զարգացմանը: Միևնույն ժամանակ «ապակախարդվելով»՝ աշխարհը սկսում է կորցնել է իր իմաստը [Вебер 1990, 732]: *«Այնտեղ, որտեղ ռացիոնալ էմպիրիկ ճանաչողությունը հետևողականորեն իրականացնում է աշխարհի ապակախարդում և դարձնում այն պատճառականության վրա հիմնված մեխանիզմ, այն սուր լարվածության մեջ է մտնում բարոյական այն պոստուլատի հետ, որի համաձայն՝ աշխարհը կարգավորվում է Աստծո կողմից, հետևաբար, հանդես է գալիս իբրև բարոյապես իմաստավորված տիեզերք: Էմպիրիկ, առավել ևս մաթեմատիկորեն կողմնորոշված աշխարհընկալումը սկզբունքորեն մերժում է քննարկման ցանկացած չև, որն ընդհանրապես հարց է բարձրացնում աշխարհում տեղի ունեցող իրադարձությունների «իմաստի» մասին»* [Вебер 1990, 335]: Սակայն ոչ միայն գիտությունը և տեխնիկան, այլև ինքնավար արվեստը վերաբերում են մշակութային ռացիոնալացման դրսևորման ձևերին: Գեղարվեստական ոճաբանությունը, ի սկզբանե ինտեգրված լինելով կրոնական պաշտամունքին (եկեղեցական և տաճարային զարդեր, ծիսական պար և երգեցողություն և այլն), բուրժուակապիտալիստական գեղարվեստական արտադրությանը զուգահեռ սկսում է զատվել կրոնից, այսինքն՝ զարգանալ սեփական ներքին օրինաչափություններով: Մասնավորապես Վեբերը կենտրոնանում է գեղագիտական ներքին արժեքների գիտակցված ընկալման վրա, որը նպաստում է գեղարվեստական արտադրության տեխնիկաների զարգացմանը: Ինքնավար արվեստը և սուբյեկտիվության ինքնարտահայտումը առօրեականության ռացիոնալացման լրացումն են: Արվեստի ոլորտն իր վրա է վերցնում փոխհատուցիչ գործառույթ՝ առաջարկելով *«փրկություն առօրեականությունից, առաջին հերթին՝ տեսական և գործնական ռացիոնալության ահող ճնշումներից»* [Вебер 1990, 326]:

Այսպիսով, մշակույթի ռացիոնալացումը դիտարկում է որպես աշխարհընկալումների տեսական ռացիոնալացման կամ «աշխարհի ապակախարդման» արդյունք, որն այնուհետև նպաստում է ապրելակերպի գործնական ռացիոնալացմանը:

Անհատի մակարդակում մշակութային ռացիոնալացմանը համապատասխանում է այն մեթոդական ապրելակերպը, որի մոտիվացիոն հիմքերը, ինչպես տեսանք, Վեբերը համարում է կապիտալիզմի առաջացման կարևորագույն գործոնը: Այս կենսակերպի հիմքում ընկած արժեքային կողմնորոշումներում և հետաքրքրությունների դիսպոզիցիաներում Վեբերը տեսնում է այն ռացիոնալ ոգին, որը դառնում է արևմտյան կապիտալիզմի շարժիչը: Մասնագիտական կոչման գաղափարի շուրջ «հավաքված»՝ բողոքական բարոյականության ձևը հիմք է դառնում կյանքի վարման ձևերի գործնական ռացիոնալացման և աշխարհի նկատմամբ գործիքային վերաբերմունքի ձևավորման համար: Կրոնական աշխարհընկալման տեսական ռացիոնալացման հետևանքով ձևավորված գործնական ռացիոնալությունը մարմնավորվում է հետևյալ կողմնորոշումներում.

– արմատական հրաժարում փրկություն երաշխավորող մոգական միջոցներից և ցանկացած արարողակարգերից, ինչը դառնում է կրոնի «ապակախարդման» սկիզբը,
– առանձին հավատացյալի մեկուսացում աշխարհի ներսում,

– մասնագիտական կոչման լյութերական գաղափարի առաջնահերթություն, ըստ որի՝ հավատացյալն իր մասնագիտական պարտականությունների աշխարհիկ կատարման միջոցով դրսևորում է իրեն իբրև Աստծո գործիք,
– աշխարհի մերժման հուդայական և քրիստոնեական նորմի փոխակերպում անխոնջ մասնագիտական աշխատանքի՝ աշխարհիկ ճգնավորության:
– ինքնատիրապետման սկզբունքներով առաջնորդվող կենսակերպի մեթոդական խստություն, որը ներթափանցում է կյանքի բոլոր ոլորտներ:

Անհատական գործողության կրոնական շարժառիթները, որոնք Վեբերի առաջնային հետազոտական հետաքրքրությունն են, այնուամենայնիվ չեն ամփոփում արևմտյան ռացիոնալության զատման խնդրի դիտարկումը: Վեբերը փորձում է գտնել ռացիոնալության այս կոգնիտիվ կառուցվածքների մարմնավորման ձևերը հասարակության ինստիտուցիոնալ կառուցվածքներում: Ռացիոնալացման երևույթները, որոնք Վեբերը ձգտում է բացատրել, այնուամենայնիվ, հասարակության մակարդակում են: Մասնավորապես հետազոտությունները կենտրոնանում են նպատակառացիոնալ գործողության ինստիտուցիոնալացման բարոյագործնական հիմքերի վրա: Կապիտալիստական տնտեսության և ժամանակա-

կից պետության ինստիտուցիոնալ շրջանակը հեղինակը դիտում է իբրև նպատակառացիոնալ գործողության ենթահամակարգեր, որոնցում տեղի է ունենում արևմտյան ռացիոնալացման հասարակական ծավալումը: Հասարակության արդիականացումը Վեբերը հասկանում է իբրև կապիտալիստական տնտեսության և ժամանակակից պետության տարբերակում: Երկուսն էլ լրացնում են միմյանց իրենց գործառույթներում այնպես, որ հանգեցնում են փոխադարձ կայունացման [Habermas 1984, ch. 2]: Ինչպես տեսանք, կապիտալիստական տնտեսության միջուկը կապիտալիստական ձեռնարկությունն է, որը՝

- բաժանված է տնային տնտեսությունից,
- կապիտալի հաշվառման (հաշվապահական հաշվառման ռացիոնալ վարման) ներդրումային որոշումները կողմնորոշում է ապրանքների, կապիտալի և աշխատանքի շուկայի հնարավորություններին,
- արդյունավետորեն օգտագործում է ազատ աշխատուժը,
- տեխնիկապես օգտագործում է գիտական գիտելիքը:

Վեբերը հանգում է նրան, որ տնտեսության կապիտալիստական կազմակերպումը հանգեցնում է նրան, որ ֆորմալ ռացիոնալությունը դառնում է «ինքնանպատակ» և «ինքնարժեք»: Այն ենթադրում է կողմնորոշում դեպի քանակական բնութագրեր, որոնք դիտարկվում են որակական բովանդակություններից զատ: Այսինքն՝ քանակի ավելացումը դիտվում է իբրև ինքնաբավ վերջնանպատակ (փող հանուն փողի, աշխատանքի արտադրողականության բարձրացում հանուն արտադրողականության բարձրացման և այլն): Արդյունքում մարդուն սկսում է իշխել է գումար վաստակելու ձգտումը, իսկ ձեռքբերողականությունը դառնում է նրա կյանքի նպատակը [Weber 1958, 53]: Կապիտալիստական տնտեսության հիմքում ընկած՝ կապիտալիզմի ռացիոնալ ոգու առանցքային առանձնահատկություններն են դառնում «փողի քաղցը» և «աշխատատեղի բնազդը»: Միևնույն ժամանակ փողը՝ որպես նպատակ «ինքն իր մեջ», առանձին մարդու երջանկության կամ օգտակարության դիտանկյունից տրանսցեդենտ է և բացարձակ իռացիոնալ: *«Տնտեսության արդի կապիտալիստական կառուցվածքը,*– ասում է Վեբերը,– *մի հսկայական տիեզերք է, որին յուրաքանչյուր անհատ կարծես թե ներտրանում է իր ծննդյան պահից ի վեր, և որն անհատին երևում է որպես փաստացի անփոփոխ ամբողջություն, որում նա ստիպված է ապրել. կապիտալիզմն ամեն առանձին անհատին պարտադրում է տնտեսավարման նորմերը»* [Weber 1958, 54]:

Ինչ վերաբերում է պետությանը, ապա վերջինիս միջուկը Վեբերը համարում է ռացիոնալ պետական ինստիտուտը, որը կենտրոնացված և շարունակական կառավարման համակարգի օգնությամբ՝

– տնօրինում է կենտրոնից կառավարվող ռազմական ռեսուրսները,
– մենաշնորհացնում է իրավունքը և լեգիտիմացնում բռնության կիրառումը,
– ձևավորում է բյուրոկրատական տիպի կառավարման համակարգ, որը ներկայանում է իբրև արհեստավարժ ծառայողների իշխանություն:

Կապիտալիստական տնտեսության և ժամանակակից պետության, ինչպես նաև նրանց միջև փոխադարձ հարաբերությունների կազմակերպման միջոց է ծառայում ֆորմալ իրավունքը: Սրանք այն երեք տարրերն են, որոնք Վեբերը համարում է կազմավորող հասարակության ռացիոնալացման համար և դիտում է որպես արևմտյան ռացիոնալության արտահայտում: Վերջիններիս առանձնահատկություններն են անդեմությունը և ֆորմալիզմը [Weber 1978, 217-220]: Օրինակ՝ պետական ծառայողը ենթարկվում է անդեմ, օբյեկտիվ, օրինական կարգավորումներին և վերադասի հրամաններին: Նա բացառապես *«իր շարժման երթուղին հաստատող, անընդհատ շարժվող մեխանիզմի փոքր պտուտակ է... տեսանելով ինքն իրեն այդ կարգավիճակում՝ աշխատողն ընդհանրապես կարող է հարցնել, թե ինչպես կարող է դառնալ ավելի մեծ պտուտակ: Բյուրոկրատացման կիրքը... տանում է մարդկանց հուսահատության»* [Weber 1978, 988]: Գործառական կա-

ռավարման ընթացակարգերը, որոնք հիմնված են ընդհանուր կարգավորումների վրա, հանգեցնում են գործառույթի սառը և անտարբեր կատարմանը, ինչի արդյունքում պետական ծառայողը վերածվում է կանոնների և թղթաբանության փորձագետի, որը *«կատարում է իր գործառույթն առանց հաշվի առնելու սեփական նախընտրությունները... վերաբերմունքը յուրաքանչյուրին ֆորմալ իմաստով հավասար է, այսինքն՝ բոլորը միևնույն էմպիրիկ իրավիճակում են»* [Weber 1978, 225]:

Այստեղից Վեբերը եզրահանգում է, որ բյուրոկրատական «ֆորմալ-ռացիոնալ ֆունկցիոնալիզմը» հանգեցնում է աշխարհի նյութականացմանը, քանի դեռ գործառութային ապաանհատականացումը և միջանձնային հարաբերությունների ծայրահեղ օտարումը դառնում են բյուրոկրատական մեքենայի անխափան գործառման երաշխիքներ: *«Որքան ավելի «ապամարդկայնացված» է բյուրոկրատիան, այնքան այն ավելի կատարյալ է զարգանում...՝ ազատվելով զուտ անձնական, իռացիոնալ և զգացմունքային տարրերից, որոնք հաշվարկից դուրս են»* [Weber 1978, 975]: Կարևոր է նշել, որ Վեբերը խոսում է ոչ միայն բյուրոկրատական կառավարման համակարգի զարգացման, այլև գիտակցության և հասարակության բյուրոկրատացման մասին: Հասարակության մեջ գերակայում են *«մարդիկ, որոնք ցանկանում են կարգ և ուրիշ ոչինչ, որոնք այնքան հարմարված են, որ դառնում են նյարդային և երկչոտ, եթե այդ կարգը փոքր-ինչ տատանվում է»* [Vanredberghe 2009, 128]: Վեբերի համար կենտրոնական հարցը ոչ թե նրանում է, թե ինչպես կարելի է բարելավել բյուրոկրատացումը, այլ ինչպես հակազդել ոգու նյութականացմանը և բյուրեղացմանը:

Բյուրոկրատիային է առնչվում նաև ֆորմալ-ռացիոնալ իրավունքի ձևավորումը: Ժամանակակից իրավունքը ռացիոնալ է, քանի որ այն հիմնված է ընդհանուր, ֆորմալ կանոնների վրա թե՛ ընթացակարգի, թե՛ տրամաբանության դիտանկյունից: Իրավունքի ընթացակարգը ֆորմալ է քանի որ օրենսդրությունն ու իրավազորությունը գործում են իբրև վավերականության միակ ատյաններ, եթե հարմարեցվում են այն ընթացակարգերին (օրինակ՝ ստորագրություն, ձևակերպում և այլն), որոնց խորհրդանշական իմաստը հաստատված է մեկ անգամ և բոլորի համար: Ժամանակակից իրավունքը տրամաբանորեն ֆորմալ է, քանի որ այն համակարգված է դեդուկտիվ տրամաբանությամբ: *«Այն ներկայացնում է վերլուծական իրավական դատողությունների այնպիսի ինտեգրում, որը չեռավորում է տրամաբանորեն պարզ, ներքնապես հաստատուն կանոնների անձեղքելի համակարգ (առնվազն տեսականորեն)»* [Weber 1978, 656]: Իրավական օրենքների համակարգումն իրականացվում է արհեստավարժ իրավաբանների կողմից, որոնք մտահոգված են բացառապես իրավական դատողությունների տրամաբանական փոխկապվածության ապահովման խնդիրներով և ոչ այն արժեքներով,

որոնք այդ դատողություններն արտահայտում են: Իրավաբանները մի կողմ են դնում անձնական համոզմունքները և լիովին կենտրոնանում են գործընթացի համակարգման վրա: Նրանց ջանքերի արդյունքը ֆորմալիստական իրավունքն է, որը լիովին կանխատեսելի է: Իրավական ֆորմալիզմը հնարավորություն է տալիս համակարգին գործառելու իբրև տեխնիկապես ռացիոնալ մեքենա: Այն երաշխավորում է համակարգի ներսում գտնվող անհատներին և խմբերին ազատության հարաբերականորեն մեծ աստիճան, և մեծապես ավելացնում է իրենց գործողությունների իրավական հետևանքները կանխատեսելու հնարավորությունները: Բյուրոկրացման և իրավական ֆորմալիզմի միտումները նպատակառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացման արդյունք են: «*Ֆորմալ ռացիոնալացումը տարածվում է բյուրոկրատական, ֆորմալ արդարադատության համակարգերի վրա՝ հավակնելով բացարձակ գերակայության*»,– գրում է նա [նույն տեղում]:

Բյուրոկրատիա	Ֆորմալ-ռացիոնալ իրավունք
• Ֆորմալ-ռացիոնալ ֆունկցիոնալիզմի զարգացում • Գործընթացների հիերարխիկ կազմակերպում • Գործառական կառավարման ընթացակարգերի զարգացում • Աշխարհի նյութականացում • Ֆորմալ հավասարության հաստատում • Գործառութային ապաանհատականացում • Մարդու օտարում • Ազատում զգացմունքային, իռացիոնալ տարրերից • Մարդու վերածում կանոնների և թղթաբանության փորձագետի • Հուսահատության ձևավորում • Գիտակցության և հասարակության բյուրոկրատացում • Ոգու նյութականացում և բյուրեղացում • Կայուն կարգի իդեալի ձևավորում	• Իրավունքի ընթացակարգային և տրամաբանական ֆորմալիզմի հաստատում • Ընդհանուր, ֆորմալ կարգավորումների առաջնահերթություն • Օրենսդրության և իրավազորության վերածում վավերականության միակ աղբյուրի • Իրավական դատողությունների տրամաբանական փոխկապվածության ապահովում • Իրավական նորմերի արժեքային բովանդակության կորուստ • Գործողության իրավական հետևանքների բարձր կանխատեսելիություն • Մարդու ազատության հարաբերականորեն մեծ աստիճան համակարգի ներսում • Համակարգի վերածում տեխնիկապես ռացիոնալ մեքենայի

Ինչպես տեսանք, Վեբերը ոչ միայն առանձնացնում է կապիտալիզմի առանցքային բաղադրիչները և մեկնաբանում վերջինիս ծագումնաբանության հիմքում ընկած կրոնական շարժառիթները, այլև ուրվագծում է ֆորմալ ռացիոնալության ընդարձակման դրսևորումները և հետևանքները: Ֆորմալ ռացիոնալությունը ներթափանցում է արևմտյան ողջ մշակույթ: Ռացիոնալացվում է ոչ միայն տնտեսավարման եղանակը, այլ նաև կառավարման ոլորտը, իրավունքը, գիտու-

թյունը, տեխնիկան, արվեստը և այլն: Հասկանալու համար, թե ինչպես է Վեբերը եկել այս եզրակացությանը, կարևոր է ընկալել այն տեսական կապը, որը նա սահմանում է իմաստի կորստի («աշխարհի ապակախարդում») և ազատության կորստի (անձի օտարում և միջանձնային հարաբերությունների նյութականացում) թեզերի միջև: Ի սկզբանե նպատակառացիոնալ գործողությունն անբաժան է արժեքառացիոնալ գործողությունից: Բողոքական ձեռնարկատերի գործողությունը ռացիոնալ է լայն իմաստով. նա մեթոդաբար կազմակերպում է իր կյանքը և հետապնդում է իր նպատակները ռացիոնալ կերպով՝ ելնելով վարքի կրոնական շարժառիթներից: Բայց նպատակառացիոնալ գործողության օբյեկտիվացման պարադոքսալ արդյունքը ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական կարգի առաջացումն է, որը հիմնված է մեխանիկական հիմքերի վրա և այլևս չի պահանջում կրոնական աջակցություն: Հաստատվելով որպես նպատակառացիոնալ և արժեքառացիոնալ գործողության սերտաճման արդյունք՝ ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական կարգը դառնում է միակ հնարավորը. այն ինքնավարացվում է և պարտադրում իր սահմանափակումները մարդկանց, որոնք այդ կարգը վերարտադրում են: Այսպիսով, նպատակառացիոնալ գործողությունը դադարում է լինել այլընտրանքային, քանի որ այն «սահմանված է օբյեկտիվ իրավիճակներով» [Weber 1978, 1186]: Կա մեծ տարբերություն կապիտալիզմի ձևավորման հիմքում ընկած՝ կալվինիստ ձեռնարկատերի գործողությունների և կապիտալիստի գործողությունների միջև: *«Հավատացյալը ցանկանում էր աշխատել իր կոչման համաչայն, այնինչ մենք պարզապես ստիպված ենք դա անել»* ,– նկատում է հեղինակը [Weber 1958, 181]:

Այսպիսով, արևմտյան կապիտալիզմի ձևավորման հիմքում ֆորմալ ռացիոնալացման միտումներն են, իսկ հասարակության պատմական զարգացումը գնում է նպատակառացիոնալ գործողության ընդարձակման ճանապարհով:

Իսկ քանի որ ազատությունը (լիարժեք իմաստով) Վեբերի համար ազատությունն է նյութական արժեքներից, ապա նպատակառացիոնալ գործողությունն այլևս չի կարող դիտարկվել իբրև ազատ գործողություն: Այն պայմանավորված է բացառապես նյութական պայմաններով, ամբողջությամբ կանխատեսելի է ինչպես *«իներտ օբյեկտի մեխանիկական շարժումը»* [Weber 1978, 1116]: Վեբերը ոչ միայն պնդում է, որ նպատակառացիոնալ գործողության ազատությունը միայն թվացյալ է, այլև ցույց է տալիս, որ այն խթանում է ֆորմալ-ռացիոնալ և նյութականացված սոցիալական կարգի ձևավորումը: Այլ կերպ ասած՝ նպատակառացիոնալ գործողությունների ընդարձակումն առաջացնում է ֆորմալ-ռացիոնալ սոցիալական կարգ, որը կայուն է և կանխատեսելի: *«Որքան ավելի ռացիոնալ են նրանց գործողությունները, այնքան նրանք ավելի հակված են նման արշաքանքներ տալ նույնատիպ իրավիճակներում: Այս եղանակով են առաջանում նմանություններ և միատեսակություններ դիրքորոշումներում և գործողություններում, որոնք հաճախ շատ ավելի կայուն են, քան դեպի նորմերի համակարգին կողմնորոշված գործողությունները»*,– գրում է սոցիոլոգը [Weber 1978, 30]:

– Այսպիսով, կապիտալիզմի ոգին դառնում է ապաանհատականացման և սոցիալական ռացիոնալացման ոգի: Պատահական չէ, որ արդի արևմտյան հասարակության բնորոշման հիմքում «երկաթե վանդակի» մետաֆորն է: «Բողոքական բարոյականորթյունը և կապիտալիզմի ոգին» աշխատության վերջին էջերում Վեբերը գրում է. *«հոգածությունն աշխարհիկ բարիքների մասին պետք է ծանրաբեռնի սրբերին ոչ ավել, քան մի բարակ թիկնոց, որն ամեն րոպե կարելի է մի կողմ նետել: Սակայն այդ թիկնոցը ճակատագրի կամոք վերածվել է «պողպատե զրահի», այլ կերպ ասած՝« երկաթե վանդակի»* [Weber 1958, 181]:

ԳԼՈՒԽ 5. ՆՈՐԲԵՐՏ ԷԼԻԱՍ
1897-1990 թթ.

Մարդկային հոգու կառուցվածքները, մարդկային հասարակության կառուցվածքները և մարդկային պատմության կառուցվածքները անբաժանելի, փոխլրացնող երևույթներն են, ուստի դրանք պետք է ուսումնասիրվեն միայն միմյանց հետ անխզելի կապի մեջ: Իրականում դրանք գոյություն ունեն և զարգանում են առանց խզումների, որոնք նկատելի են ժամանակակից ուսումնասիրություններում: Այլ կառույցների հետ միասին նրանք կազմում են մարդու մասին միասնական գիտության առարկան:

Ն. Էլիաս
[Elias 2001, 36]

Բնորոշումներ. ֆիգուրատիվ սոցիոլոգիա, պատմական սոցիոլոգիա, ինտեգրատիվ սոցիոլոգիա, գործընթացների սոցիոլոգիա, պրակտիկաների տեսություն:
Նշանակալի անուններ. Զիգմունդ Ֆրոյդ, Մաքս Վեբեր, Վերներ Զոմբարտ, Մաքս Շելեր, Կարլ Մանհայմ:

Դիմանկար

- Էլիասին կարելի է դասել այն մտածողների շարքին, որոնք գերազանցում են ժամանակը: Նրա ինքնատիպ «ձեռագիրը» և ժամանակի սոցիոլոգիական տեսության ոգուն չհամապատասխանող մեկնաբանությունները, որոնք փորձ էին «հաշտեցնելու» անհատին և հասարակությանը, ինչպես նաև բացատրելու մակրոպատմական տեղաշարժերը առօրեական պրակտիկաների զարգացման օրինաչափություններով, պարզապես չէին տեղավորվում սոցիոլոգիական մտածողության մոդելներում: Էլիասը սոցիոլոգիայի դաշտում է հայտնվում 1930-ական թթ., սակայն լուրջ հետաքրքրությունն իր ժառանգության հանդեպ տեսանելի է դառնում միայն 1970-1980 թվականներին: Դեռևս Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից առաջ նա ձևակերպել է այն գաղափարները, որոնք հետագայում կդրվեին XX դարավերջի սոցիոլոգիական

տեսության գերակա միտումներից մեկի՝ ինտեգրատիվ մոտեցման զարգացման հիմքում: Պալատական հասարակությանը և վարվեցողության պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունները, որոնք դուրս են մղվել ժամանակի սոցիոլոգիական տեսության հոսքից, տասնամյակներ անց իրենց արժանի տեղը գտան սոցիալական մտքի «պրակտիկ շրջադարձի» («practice turn») համատեքստում՝ կրկին վերահաստատելով «առաջ դեպի անցյալ» սկզբունքի արդիականությունը:

- Էլիասը ծնվել է 1897 թ. Բեսլաու քաղաքում (Գերմանիա)՝ մանր ձեռնարկատիրոջ ընտանիքում: Նա մեծ սիրով է հիշում իր տունը, որտեղ տիրել է սիրո մթնոլորտը. *«Իմ հաջողությունները ես կապում եմ այն վստահության զգացումով, որը ճանաչում եմ մանկուց: ... Իմ մեջ շատ խորն էր արմատավորված այն վստահության զգացումը, որ վերջում ամեն ինչ լավ է ստացվելու: Ես բացատրում եմ դա այն զգացմունքային պաշտպանվածությամբ, որը ծնողներս տվել են ինձ՝ իրենց միակ երեխային: Ես գիտեի, թե ինչով եմ ուզում զբաղվել: Ուզում էի ստանալ համալսարանական կրթություն և հետազոտություններ անել: Ես գիտակցեցի դա բավականին վաղ հասակում և իրականացրի՝ չնայած նրան, որ երբեմն դա գրեթե անհնար էր թվում.... Ես ունեի բացարձակ համոզմունք, որ ի վերջո իմ աշխատանքը կդառնա արժեքավոր ներդրում մարդկության մասին գիտելիքների ոլորտում»* [Ritcer 2002, 434]: Այս ինքնավստահությունը և լավատեսությունը օգնեցին Էլիասին չկանգնել գիտական բացահայտումների ճանապարհին՝ հաշվի առնելով մասնագիտական հանրության կողմից իր գաղափարների երկարատև մերժման փաստը:
- Վարժարանն ավարտելուց անմիջապես հետո Էլիասը զորակոչվել է բանակ և ուղարկվել արևմտյան ճակատ, որտեղ նա անցկացրել է երեք տարի՝ մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտը: Նա հետագայում խոստովանել է, որ ուրախությամբ է ընդունել Գերմանիայի պարտության մասին լուրը:
- 1940 թ.՝ արդեն Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի սկզբին, երբ Էլիասը դասավանդում էր Լոնդոնի տնտեսագիտության դպրոցում, նրան աքսորում են Լիվերպուլի և Մեն կղզու համակենտրոնացման ճամբարներ: Համակենտրոնացման ճամբարում գտնվելու ժամանակ Էլիասը կազմակերպել է դասախոսություններ, գրել և բեմադրել է մի պիես՝ «Բալլադ խեղճ Յակովի մասին», որը տպագրվել է 1987 թվականին: Համակենտրոնացման ճամբարից ազատվելու պահից ի վեր նա աշխատել է բրիտանական հետախուզության համակարգում՝ օգնելով գերմանացի գերիների շարքում բացահայտել նացիստներին:

- Պատերազմից վերադառնալուց անմիջապես հետո Էլիասն ընդունվել է միաժամանակ երկու ֆակուլտետներ՝ բժշկագիտական և փիլիսոփայական: Էլիասի հայրը երազում էր որդու բժշկական կարիերայի մասին, սակայն ի վերջո «հաղթում» է փիլիսոփայությունը: Կարող ենք ենթադրել, որ անավարտ բժշկական կրթությունն էր պատճառը, որ հետագայում Էլիասը բազմիցս գրում էր, որ սոցիոլոգիայով զբաղվելու համար անհրաժեշտ է ֆիզիկայի և կենսաբանության իմացությունը:
- Նա մի քանի անգամ ընդհատել է իր կրթական գործընթացը Բրեսլաուում՝ այլ համալսարաններում դասախոսություններ ունկնդրելու համար: Օրինակ՝ Ֆրայբուրգում նա մասնակցել է Է. Հուսերլի, Հայդելբերգում՝ Պ. Ռիկյորի և Կ. Յասպերսի դասախոսություններին:
- Էլիասի ատենախոսության պաշտպանությունը չի կայացել նացիստների իշխանության գալու պատճառով: Ատենախոսության տեքստը միայն 1969 թ. լույս է տեսել. դա «Պալատական հասարակությունն» էր:
- 1923 թ.՝ փիլիսոփայության դոկտորի կոչում ստանալուց հետո, Էլիասը ստիպված էր թողնել գիտական գործունեությունը ծնողների ծանր ֆինանսական դրության պատճառով: Նա անցել է փոքր գործարանի կառավարիչի աշխատանքի: Հետագայում սոցիոլոգը բազմիցս նշել է, որ այդ փորձը հսկայական նշանակություն ունեցավ սոցիալական և տնտեսական կյանքը հասկանալու դիտանկյունից:
- Էլիասը սկսել է զբաղվել սոցիոլոգիայով բավականին ուշ՝ 30 տարեկան հասակում՝ արդեն իսկ ունենալով փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան: Հեյդելբերգում նա ծանոթացել է Կարլ Մանհայմի հետ և դարձել է նրա օգնականը (ոչ պաշտոնական և չվճարվող): Տարիներ անց Էլիասն իր հիշողություններում ակնարկել է, որ նրան շատ ավելի լավ է հաջողվել մանկավարժական գործունեությունը, քան Մանհայմին:
- Սոցիոլոգիայի զարգացման այն փուլում, երբ կառուցվածքային ֆունկցիոնալիզմը և վարքաբանությունը դուրս մղեցին գերմանական դասականներին տեսական սոցիոլոգիայի հարթակից, նա շարունակեց զարգացնել և գիտական լայն շրջանառության վերադարձնել Մ. Վեբերի, Մ. Շելլերի, Վ. Զոմբարտի գաղափարները:
- «Քաղաքակրթության գործընթացի մասին» աշխատությունը գրվել է բրիտանական թանգարանի կաբինետներից մեկում՝ 1935-1938 թվականներին: Հրատարակումից հետո երկար տարիներ գիրքը մնացել է աննկատ: Էլիասի մոտեցումն այնքան նորարարական էր և ժամանակավրեպ, որ այն լայն ճանաչում է ստացել միայն 1970-ական թվականներին: Անգլերեն և ֆրանսերեն թարգմանվելուց հետո գիրքը դարձել է ամենահեղինակավոր սոցիոլոգիական տեքստերից մեկը:

1. Ֆիգուրատիվ սոցիոլոգիա

1.1 Ճանաչողության սուբյեկտ և օբյեկտ. «ներգրավման» և «հեռվացման» միջև

Էլիասի սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունները հասկանալու ճանապարհին կարևոր է պատկերացնել նրա գիտական մտածողության եղանակը, որն առանձնանում է դասական սոցիոլոգիական տեսաբանման ավանդույթներից: Էլիասը ձևակերպում և բարձրաձայնում է սոցիոլոգիական ճանաչողությանն առնչվող մի շարք խնդիրներ, որոնք փորձում է հաղթահարել ինչպես տեսական վերացարկման, այնպես էլ լայնածավալ հետազոտությունների մակարդակներում:

«Գիտության սոցիոլոգիա» և «Ներգրավման և հեռացման խնդիրները» աշխատություններում նա ուրվագծում է սոցիոլոգիական գիտելիքի այն սկզբունքային սահմանափակումները, որոնք առնչվում են ճանաչողության օբյեկտի և սուբյեկտի հարաբերակցման խնդիրներին: Սոցիալական գիտությունները տարբերվում են բնության մասին գիտություններից. սա այն ելակետային դրույթն է, որի վրա հիմնվելով՝ Էլիասը փորձում է շեշտադրել սոցիոլոգիական ճանաչողության ինքնատիպությունը: Մասնավորապես նա առանձնացնում է երկու հիմնարար տարբերություն.

- սոցիալական գիտությունների օբյեկտները միևնույն ժամանակ նաև սուբյեկտներ են,
- հետազոտողները սեփական ուսումնասիրման օբյեկտի մաս են կազմում:

Սրանք այն փաստացի իրողություններն են, որոնցից սոցիոլոգիան չի կարող և չպետք է ազատվի, սակայն դա չի նշանակում, որ այն չպետք է փորձի վերամշակել իր ճանաչողության հիմքերը՝ այս իմացությանը համապատասխան: Մասնավորապես Էլիասին հետաքրքրում են հետազոտողի դիրքի հստակեցման հնարավորությունները, որոնք նա փորձում է մեկնաբանել «ներգրավում» և «հեռվացում» հասկացութային զույգի օգնությամբ: Այս հասկացությունները պետք է ընկալել իբրև հակադիր նշանակություն ունեցող արժեքներ, որոնց դիալեկտիկ կապի միջոցով հիմնավորվում են գիտական հետազոտության հնարավոր դիրքերը: Տեսնենք, թե ինչպես է Էլիասը բացատրում այս փոփոխականների առանձնացման տրամաբանությունը: Յուրաքանչյուր սոցիալական գիտությանը պատկանող հետազոտող, որը ձգտում է գիտական ճշգրտության, պարտավոր է հեռանալ նախահաստատված գաղափարներից: Տվյալ դեպքում խոսքը սեփական անձի, ուսումնասիրվող դերակատարների և ոլորտային շրջանառություն ունեցող գաղափարների մասին է: Միևնույն ժամանակ սոցիոլոգիական ճանաչողությունն անխուսափելիորեն ենթադրում է հետազոտողի և հետազոտման օբյեկ-

տի փոխպայմանավորվածություն: *«Ֆիզիկոսը մոլեկուլի կառուցվածքը հասկանալու համար չպետք է դառնա ատոմ, որպեսզի զգա, թե ինչ է դա նշանակում, սակայն սոցիալական խմբի գործառումը պատկերացնելու համար պետք է ներսից հասկանալ խմբային փորձը, ինչը հնարավոր չէ առանց ներգրավման և մասնակցության»*,– գրում է Էլիասը [Elias 1956, 239]: Եթե առաջին դեպքում խոսքը «հեռվացման» մասին է, ապա երկրորդում՝ «ներգրավման»: Հաշվի առնելով հետազոտողների այս երկակի, հակասական (բայց երկուստեք անխուսափելի) ճանաչողական դիրքերը՝ Էլիասը խոսում է դիալեկտիկայի, այս դեպքում՝ մեկ բևեռից մյուսին պարբերական վերադարձների, անցումների և հավասարակշռման անհրաժեշտության մասին:

Ներգրավված դիտարկողներին հետաքրքրում է իրադարձության անձնական նշանակությունը, այնինչ հեռվացած դիտարկողներին՝ երևույթի ներքին էությունը: Էլիասը ներգրավող է համարում գիտակցության այն բոլոր ձևերը և դիրքորոշումները, որոնք արտացոլում են հետազոտողի ցանկությունները, հակումները, զգացմունքները և երևակայությունը: Նա, հեռվացում ասելով, հասկանում է գիտակցված ազատումը սոցիալական խնդիրներից, գաղափարախոսությունից, լեզվից, մտածողությունից զգացմունքներից և այլն, ինչը հնարավորություն է տալիս մոտենալու հետազոտության օբյեկտին, բայց այս անգամ արդեն հեռավորության դիրքից: Այս տրամաբանությամբ սոցիոլոգիական գիտելիքը ներկայանում է իբրև «անձնավորված հայացք վերևից»: «*Ներգրավող մտածողությանը բնութագրական է «ի՞նչ է սա նշանակում իմ կամ մեզ համար» հարցը, այնինչ հեռվացող մտածողությանը հետաքրքրում է, թե «ի՞նչ է սա» կամ «ինչպե՞ս է սա կապված այլ երևույթների հետ»* »,- գրում է նա [Elias 1956, 15]: Նման բևեռային կողմնորոշումները կարգաբերվում են որոշակի զույգային հակադրումներում՝ իռացիոնալություն-ռացիոնալություն, սուբյեկտիվություն-օբյեկտիվություն: Այս տարբերությունը Էլիասը ցույց է տալիս՝ մեջբերելով հետևյալ պատումը. «*Փիլիսոփան մի անգամ ասաց. «Փոլը խոսում է Փիթերի մասին, բայց ավելի շատ բան է ասում իր մասին, քան Փոլի»: Կարելի է ասել, որ պատմելով Փիթերի մասին՝ նա իր մասին պատմում է նույնքան շատ, որքան և Փիթերի: Այս մոտեցումը կարելի էր կոչել ներգրավված, քանի դեռ ընկալողի սեփական հատկանիշները շողք են գցում ընկալվողի հատկանիշների վրա: Սակայն, եթե Փոլի ենթադրությունները սկսեն ավելի շատ տեղեկատվություն տալ Փիթերի, քան իր մասին, հավասարակշռությունը կսկսի շրջվել դեպի հեռվացում»* [Elias 1956, 228]:

Էլիասն առանձնացնում է հետազոտողի ներգրավվածության երեք առանցքային նախապայման.

I. ներգրավվածությունն անխուսափելի է, սակայն ոչ բավարար, քանի դեռ *«չկա այնպիսի գիտություն, որը կբավարարվեր միայն սոցիալական երևույթի ներգրավված դիտարկումներով»* [Elias 1956, 235],

II. սոցիոլոգները պետք է կարողանան տարբերակել երկու գործառույթներ. նրանք պետք է ոչ միայն ներգրավեն հասարակության մեջ, այլև կարողանան դուրս գալ հասարակությունից: Միայն այս հավասարակշռությունն ապահովելու դեպքում մենք կարող ենք հավակնել ճշգրտության,

III. սոցիոլոգիան պետք է ազատ լինի հետերոնոմ գնահատականներից, որոնք Էլիասը սահմանում է իբրև դրսից ներմուծվող և գիտական աշխատանքում ներգրավող գնահատականներ: Այստեղ նա վկայակոչում է բնական գիտությունների առավելությունը, որը ոչ թե արժեքներից ազատ հետազոտությունն է, այլ ինքնավար գնահատականների արտադրման հնարավորությունը:

Ասվածից հետևում է, որ Էլիասը հրաժարվում է ընդունել բնագիտական մեթոդների նմանարկումը սոցիալական գիտություններում: Փոխարենը նա սոցիալական ճանաչողության նմուշ է համարում «բնագիտական հետազոտության՝ պատմականորեն հարստացված հեռացման եղանակը»: *«Բնագիտական հետազոտությունը ազատ չէ արժեքից, սակայն այն հարաբերականորեն պաշտպանված է հետերոնոմ գնահատականների ներթափանցումից մասնագիտական ստանդարտներով և այլ ինստիտուցիոնալ երաշխիքներով»,*– գրում է նա [Elias 1956, 229]: Ի տարբերություն բնական գիտությունների՝ սոցիալական գիտություններում «հասկացությունների հարաբերականորեն աֆեկտիվ կազմավորումները» խաթարում են հետազոտության շարունակականությունը, քանի որ *«գիտության գաղտնիքը նրանում է, որ հրաժարվելով ցանկալի, ներգրավող մտածողությունից, գունավորող երևակայությունից կամ վախերից՝ այնպես զարգացնել աշխարհի մասին գիտելիքը, որ այն հնարավորինս հստակ պատասխանի իրականությանը»* [Elias 1956, 235]: Հեղինակի համոզմամբ բնական գիտությունների զարգացումը մարդկանց վեր է բարձրացնում բնությունից՝ տրամադրելով առարկայորեն ճշգրիտ, իրատեսական գիտելիք բնական երևույթների և գործընթացների մասին: Սրանով բնագիտական գիտելիքը, ըստ էության, ապառասպելացնում է բնությունը: Սակայն սոցիալական գիտություններում կյանքի ապառասպելացում դեռևս տեղի չի ունեցել: Հաշվի առնելով բնական և սոցիալական գիտություններում գիտելիքի զարգացման անհամաչափության հիմնավորման այս տրամաբանությունը՝ զարմանալի չէ, որ սոցիոլոգի էլիասյան իդեալն է դառնում *«առասպելներ որսողի կերպարը»* [Elias 1971, 106]: Նա կոչ է անում սոցիալական գիտություններին *«ներթափանցել այն առասպելների թաղանթի միջով,*

որոնք դեռևս շարունակում են սահմանել մարդկանց համատեղ կյանքը հասարակության մեջ» [Elias 1956, 79]:

Կարևոր է հասկանալ, որ ներգրավման և հեռվացման հարաբերությունները Էլիասը հրաժարվում է դիտարկել իբրև զրոյական գումարով խաղ. ներգրավման ավելացումը չի հանգեցնում հեռվացման նվազմանը, և հակառակը՝ հեռավորության մեծացումը չի ենթադրում ներգրավվածության թուլացում: Փոխարենը այս երկվությունը պետք է ընկալել իբրև դինամիկ լարվածության վիճակի մեջ գտնվող հավասարակշռություն: Ներգրավվածությունը և հեռավորությունը չեն վերաբերում նաև օբյեկտների երկու տարբեր դասերին: Սրանք բացառապես հակադիր հետազոտական դիրքեր են, որոնք Էլիասը փորձում է բերել ընդհանուր հայտարարի՝ հույս հայտնելով, որ սոցիոլոգները կփոխեն իրենց կարծրացած դիրքերը և կգտնեն նոր հավասարակշռություն ներգրավվածության և հեռավորության կողմնորոշումների միջև (առանց հրաժարվելու մեկից՝ հօգուտ մյուսի): Նա պահանջում է սոցիոլոգներից հեռավորություն և ինքնավարություն՝ հետազոտական հիմնախնդիրների ձևակերպման, լուծման և հետազոտման մոդելների հարցերում: Միևնույն ժամանակ հեղինակը մատնանշում է նաև այն վտանգները, որոնք կապված են կեղծ հեռվացման («pseudo-detachment») երևույթի հետ, որի դրսևորումն է համարում բնագիտական մեթոդների մեխանիկական փոխառությունը:

Նշենք նաև, որ Էլիասը ճիշտ չի համարում անհատի ճանաչողական կարողությունների և գիտական ճանաչողության տարբերակումները: Փոխարենը նա առաջարկում է հասկանալ ճանաչողությունը որպես «կոլեկտիվ հեռվացման ձև»: Կարելի է ասել, որ ավանդական ճանաչողության էլիասյան քննադատությունն ուղղված է ճանաչողության միայնակ սուբյեկտի՝ «homo clausus»-ի դեմ, որի մարմնավորումն է «մարդ-արձանի» կերպարը: Էլիասը մերժում է այս դիրքորոշումը՝ համարելով, որ գիտելիքի և ճանաչողության զարգացման սոցիոլոգիական մեկնաբանություններում նշանակալի է ոչ թե առանձին անհատը, այլ *«բազմաթիվ մարդկանց գեներացիոն ուղղվածությունը»* [Elias 1971b, 356], քանզի գիտական գործունեությունը և ճանաչողությունը պետք է հասկացվեն իբրև բացառապես կոլեկտիվ գործընթացներ:

1.2 Անհա՞տ, թե՞ հասարակություն. անհատների հասարակություն, ֆիգուրացիաներ

Էլիասի բոլոր ուսումնասիրություններում ավելի քան տեսանելի է անհատի և հասարակության՝ դասական սոցիոլոգիական հակադրության քննադատությունը, որն առավել հանգամանորեն ներկայացված է «Անհատների հասարակություն» աշխատությունում: Ինչպես կարելի է դատել գրքի անվանումից, մենք սխալ կգործենք, եթե չկարողանանք դուրս գալ «անհատ» և «հասարակություն» երկատման շրջանակից և դիտարկենք այն իբրև բնականոնորեն տրված: Էլիասի առանցքային խնդիրներից մեկն է դառնում հասարակության և անհատի հակադրության հաղթահարումը: Նա քննադատաբար է գնահատում թե՛ Վեբերի ինդիվիդուալիստական կողմնորոշումը, որը սոցիոլոգիական մտածողության հիմքում է դնում մարդուն, թե՛ Դյուրկհեյմի հոլիստական երևակայությունը, որը սոցիոլոգիական ճանաչողությունն ուղղորդում է դեպի վերանհատական սոցիալական փաստեր: Էլիասը որդեգրում է երրորդ ուղին: Ինչպես ինդվիդուալիզմը, այնպես էլ հոլիզմը հակված են դիտարկել իրենց ելակետային ենթադրությունը (առաջին դեպքում մարդու անհատականության սուբյեկտիվությունը, երկրորդ դեպքում՝ վերմարդկային սոցիալական իրողության օբյեկտիվությունը) որպես ճանաչողության գերակա դիրքեր՝ ինչպես գոյաբանական, այնպես էլ իմացաբանական դիտանկյուններից: Երկու դեպքում էլ մենք գործ ունենք պարզեցման վտանգի հետ: Հաշվի առնելով նշված սահմանափակումները՝ Էլիասն առաջարկում է մեթոդաբանական շեշտը տեղափոխել անհատի և հասարակության միջև գտնվող և վերջիններս միավորող՝ երրորդ որակի բացահայտման ուղղությամբ: *«Սոցիոլոգիայի հիմնահանդիրներին նվիրված գրքերում ոչ միշտ է ընդունված հանգամանորեն դիտարկել առանձին մարդու կերպարը: Ժամանակակից գիտական մասնագի-*

տրացումն այնքան խիստ է, որ եթե հասարակության ընդհանուր խնդիրների համատեքստում մարդկանց հիմնախնդիրները մեկնաբանվում են ոչ թե հոգնակի, այլ եզակի թվով, դա դիտվում է իբրև սահմանի ոչ լեգալ հատում: Արդեն բավականաչափ ասված է նրա մասին, որ կոնվենցիոնալ բաժանումը (հենց բաժանումը և ոչ տարբերակումը) մարդու և մարդկանց գիտական ուսումնասիրությունների միջև խնդրահարույց է: Կոնվենցիոնալ սահմանումների մեծ բացթողում է այն, որ չնայած և վերջիններս փորձում են հստակեցնել մարդկանց՝ իբրև հասարակության կերպարը, սակայն միևնույն ժամանակ մոռանում են մարդկանց՝ իբրև անհատների մասին» ,– ասում է նա [Элиас 2001, 61]: Սրանով Էլիասը փորձում է ցույց տալ, որ սոցիոլոգիական մտածողությունը ողողված է հակադրություններով: Մենք ունենք հստակ պատկերացումներ, թե ինչ է մարդը կամ հասարակությունը, այնուամենայնիվ, այս երկու գաղափարները միմյանց հետ գրեթե չեն հատվում: Սոցիոլոգիական ճանաչողության այս ներքին հակասության վերաբերյալ իր հստակ դիրքորոշումը Էլիասը ձևակերպում է այսպես. *«Կասկածներ չկան, որ անհատները կազմում են հասարակություն, իսկ ամեն մի հասարակություն անհատների հասարակություն է: Եվ չնայած նրան, որ մենք հասկանում ենք, որ անհատի և հասարակության միջև նման անդունդ ուղղակի չկա, այնուամենայնիվ մեր մտածողության ձևը բևեռային է, ինչն առաջացնում է բազմաթիվ բացթողումներ և ճեղքեր»* [Elias 2001, 6]: Հեղինակը կենտրոնանում է մտածողության այս մտացածին պատնեշի հաղթահարման խնդրի վրա: Նրա դիրքորոշումն այս խնդրի շուրջ համահունչ է Վիտգենշտեյնի ապրիորային ենթադրությունների գաղափարին, որի համաձայն՝ լեզվում գոյություն ունեցող և մեր կողմից կիրառվող բառերի հետևում կանգնած են միատարր և հստակ տարբերակվող իրականություններ: Էլիասը նման տրամաբանությամբ փաստարկում է «անուն-էություն» փոխկապվածության դրույթը: Գործածվող անունների հետևում («անհատ», «հասարակություն») մենք մեքենայաբար տարբերակում ենք էության՝ «տեսանելի և շոշափելի իրերի» առկայությունը: Սրանով նա փորձում է ցույց տալ, որ «անհատ» և «հասարակություն» բառերը գործածելով՝ մենք, ըստ էության, ենթադրում ենք անհատի և հասարակության՝ իբրև բացարձակ տարբեր, միմյանցից անկախ, դիսկրետ էությունների գոյությունը:

Խոսելով անհատի և հասարակության հարաբերակցության մասին՝ Էլիասը բնութագրում է վերջինս որպես դինամիկ և փոփոխական գործընթաց, որը պատմական տարբեր համատեքստերում կարող է տատանվել մեկ բևեռից դեպի մյուսը: *«Անհատի և հասարակության հարաբերությունը կարող է լինել ինչպիսին որ ասես, բայց ոչ սրատիկ»,*–ասում է նա [Elias 2001, 176]: Անհատի և հասարակության անհամաչափ տատանումները նա հիմնավորում է հետևյալ տրամաբանությամբ:

Ծնվելու պահին յուրաքանչյուր մարդ պատկանում է բնության աշխարհին:

↓

Նա դեռևս մարդ չէ, այլ մարդու հնարավորություն կամ նմուշ:

↓

Մարդն իրականություն է դառնում միայն դաստիարակության և կրթության արդյունքում:

↓

Մարդու էությունը սոցիալական է և հետևաբար պատմականորեն փոփոխվող:

↓

Նոր ժամանակներին բնորոշ է անձնական կյանքի ոլորտի և հանրային ոլորտի հստակ տարանջատումը:

↓

Մարդկային պատմության զարգացման ավելի վաղ շրջաններում գերիշխում է «Մենք ինքնությունը»:

↓

Արդի հասարակությանը բնութագրական է «Ես ինքնության» կշռի ավելացումը:

↓

Անհամաչափությունը հօգուտ «Ես ինքնության» բնական և ենթադրվող չէ:

↓

Այս հարաբերակցությունը չպետք է դիտարկվի իբրև «սառչած» ձև. այն փոփոխական է:

Ի տարբերություն ինդիվիդուալիստական մոտեցումների՝ Էլիասը հրաժարվում է ընկալել հասարակությունն իբրև բացառապես հավասարեցնող, տիպականացնող երևույթ: Նրա համոզմամբ հասարակությունը նաև անհատականացնող է: Մարդու սոցիալականացումը և անհատականացումը զուգահեռաբար ընթացող գործընթացներ են և միմյանց չեն հակասում: Պատահական չէ, որ ասելով «Ես»՝ մենք միշտ ենթադրում ենք «Դու» և «Մենք», այսինքն՝ այն հասարակությունը, որում ձևավորվում ենք: Մեկուսացված անհատը երբեք չի կարող զարգացնել սեփական անհատականությունը: *«Այն, ինչ վերջին հաշվով կազմավորվում է նորածնից, կախված է այն հասարակության կառուցվածքից, որում նա կմեծանա. նրա ճակատագիրը ընդհանուր առմամբ հասարակական է»* [Elias 2001, 22-23]: Նույնիսկ ամենաանկրկնելի անհատականությունը ևս հասարակության արդյունք է, քանի որ անհատի ինքնագիտակցությունն աճում է արտաքին կախվածությունների ներանձնայնացման, այլ մարդկանց հանդեպ հեռավորության մեծացման, ինչպես նաև ցանկությունների և ձգտումների վերահսկողության խստացման պայմաններում: Որքան ավելի ուժեղ է «Դերես»-ը, այնքան ավելի ռացիոնալ են վարքն ու մտածողությունը, և ավելի լայն՝ անհատի ներքին չափումը:

Էլիասը գտնում է, որ որ «Ես»-ի և «Մենք»-ի հարաբերակցությունը զարգացած երկրներում հակված է դեպի առաջինը: Օրինակ՝ ընտանեկան հարաբերությունները, որոնք անցյալում կրում էին պարտադիր, անժամկետ բնույթ և պարունակում էին հարկադրանքի տարրեր, այսօր կարող են բնութագրվել իբրև ժամանակավոր բնույթի կամավոր միություններ: Մասնագիտական մոբիլության բարձր մակարդակը և նույնիսկ քաղաքացիության (պետական պատկանելիության) ընտրության սկզբունքային հնարավորությունները նույնպես վկայում են անհատականացման խորացման մասին: Այսպիսով, արդի հասարակությունը, որն Էլիասը որակում է իբրև փոխակերպվող հասարակության տիպ, հանդես է գալիս իբրև մասնավոր և ընդհանուր ինքնությունների զարգացման գործընթացների անհամաչափության արդյունքում ձևավորված կոնֆլիկտի հարթակ: Սակայն սա դեռևս պատճառ չէ, որ նա հրաժարվի լավատեսական կանխատեսումներից. բարձրանալով գերդաստանի և ցեղի մակարդակից դեպի պետության մակարդակ՝ ինքնությունը աստիճանաբար դուրս է գալու պետական սահմանների շրջանակից և մոտենալու է համամարդկային «Մենք» ինքնության ձևավորմանը:

Կարող ենք ընդհանրացնել, որ Էլիասի ընդհանուր մեթոդաբանական դիրքորոշումը դուրս է թե՛ հոլիստական, թե՛ ինդիվիդուալիստական մտածողության շրջանակներից: Այն կարելի է ձևակերպել այսպես. անհատ/հասարակություն դասական հակադրությունը մեթոդաբանորեն հաղթահարելի է: Անհատը չի դիտարկվում իբրև հասարակությունից դուրս գտնվող միավոր, իսկ հասարակությունը՝ իր հերթին իբրև վերանհատական ամբողջություն: Այստեղից հետևում է, որ հասարակությունը չի կարող հանգեցվել անհատական միավորների հասարակ գումարին, ինչպես և անհատական գործողությունները չեն կարող բխեցվել վերանհատական համակարգերից: Այս մեթոդաբանական կողմնորոշումը պայմանավորում է նաև սոցիոլոգիայի առարկայի հետագա վերահայեցակարգումը: Սոցիոլոգիան դառնում է փոխկախված անհատների ուսումնասիրման մասին գիտություն: Ըստ Էլիասի՝ միայն այս մոտեցման դեպքում «անհատ» և «հա-

Էլիասը գրել է «Մոցարտ. հանճարեղության սոցիոլոգիա» աշխատանքը (ցավոք, անավարտ մնացած), որում նա ցույց է տալիս բուրժուական երաժշտի կերպարը «պալատական հասարակության» համատեքստում, որը գրեթե ծառայի կարգավիճակում է: Ո՞րն է այս դրվագի սոցիոլոգիական մեկնաբանության էությունը: Պալատական երաժիշտ, հանճար, որը «կիսվում» է պալատական հասարակության արիստոկրատական նորմերի և աճող բուրժուական շերտերի նորմերի միջև: Նրա առջև բացվում է ընտրության իրական տարածություն՝ կապված «տիրոջը» փոխելու հնարավորությունների հետ (Անգլիայում և Գերմանիայում թագավորական պալատների ընտրությունը մեծ էր): Մյուս կողմից, ընտրության այս տարածություններն ինքնին նախակառուցված են փոխկախվածությունների ձևերում, որոնցում երաժիշտը ներփակված է:

Էլիասին ենք պարտական նաև «հաբիտուս» հասկացության համար, որը հետագայում փոխառում է Բուրդյեն և «ներարկում» համաշխարհային սոցիոլոգիական խոսույթ (դիսկուրս): Էլիասը, հաբիտուս ասելով, նկատի ունի մարդկանց խմբի համար ընդհանուր գծերի ամբողջությունը, որը ներկայանում է իբրև այս կամ այն սոցիալական կառուցվածքների և ինստիտուտների ընդհանուր «դրոշմ»: Հեղինակը գործածում է լատինական ծագում ունեցող habitus բառը (թարգմանաբար՝ «արտաքին տեսք»)՝ մատնանշելու համար անհատի ձեռք բերվող հակվածությունները: Հաբիտուսի դերում հանդես են գալիս սովորույթները՝ ուտելիքի ընդունման էթիկետը, վարքի կանոնները հանրային վայրերում, սեռական պրակտիկաները և այլն: Բոլոր անհատական յուրահատկությունները և տարբերությունները սկիզբ են առնում հենց այս հիմքով: Սոցիալական հաբիտուսի մաս է կազմում նաև ինքնությունը, որն Էլիասը սահմանում է իբրև «Ես»-«Մենք» հարաբերություն: Ինքնությունը պատասխանն է այն հարցին, թե «ով է մարդը որպես և՛ սոցիալական, և՛ անհատական էակ»: Չի կարող լինել «Ես» ինքնություն առանց «Մենք» ինքնության, սակայն նրանց հարաբերակցությունը շարժուն է և փոփոխվող: Օրինակ՝ այն տարբերվում է՝ կախված տարիքից: Սեփական աչքերում մենք հանդես ենք գալիս ոչ միայն իբրև «Ես» կամ «Մենք», այլև որպես «Դու», «Նա», անգամ «Այն»: Սա խոսում է վարքի արտաքին վերահսկողության ուժգնացման, ինքնակառավարման խստացման, ցանկություններից հրաժարվելու մասին և այլն: Այսինքն՝ ձևավորվում է կայուն «Գերես», որին զուգահեռ ավելանում է հեռավորությունը «Ես»-ի և արտաքին աշխարհի միջև:

սարակություն» հասկացությունները կարող են ձեռք բերել բուն սոցիոլոգիական իմաստ: Սակայն այստեղ կա մի նախապայման. դա հնարավոր է միայն փոխկախվածության հրամայականի ներմուծման պարագայում, որն ունի սկզբունքային մեթոդաբանական նշանակություն: *«Անհատ» հասկացությունը հարաբերակցելի է փոխկապված մարդկանց հետ, սակայն միայն եզակի թվով, իսկ «հասարակություն» հասկացությունը հարաբերակցելի է վերջինիս հետ միայն հոգնակի թվով»,*– ասում է նա [Elias 2006, 150]:

Այնպիսով, մենք տեսանք, որ փոխկապվածության հասկացությունը էլիասյան տեսաբանման առանցքում է: Առավել արտահայտիչ դարձնելու համար փոխկապվածության երևույթի բացատրությունը նա դիմում է պատկերավոր համեմատության հնարին, այն է՝ մեկնաբանում փոխկապվածության էությունը շախմատային խաղի նույնաբանությամբ: *«Ինչպես և շախմատային խաղում, ցանկացած գործողություն, որը կատարվում է համեմատական անկախությամբ, սոցիալական շախմատային տախտակին կատարված քայլ է, որն անխուսափելիորեն բերում է հակառակորդի պատասխան քայլի՝ սահմանափակելով առաջին խաղացողի գործողությունների ազատությունը»,*– գրում է նա [նույն տեղում]: Այստեղ կարևոր է ավելացնել նաև, որ եթե շախմատային խաղում խոսքը երկու խաղացողների մասին է, ապա սոցիալական «շախմատային տախտակին» պատասխան քայլեր են կատարում բազմաթիվ խաղացողներ: Այս համեմատությու-

նը թույլ է տալիս Էլիասին կառուցել հասարակության այնպիսի կերպար, որը ներկայանում է որպես բազմաթիվ անհատներին միմյանց կապակցող փոխադարձ կախվածությունների շարժուն և փոփոխվող մատերիա: Այս սոցիալական մատերիան ամբողջությամբ ակոսված է հատվող փոխկապվածությունների բազմաթիվ ձևերով: Սա հենց այն է, ինչը Էլիասն ավելի ուշ կանվաներ «ֆիգուրացիաներ» կամ «անհատներին միմիանց կապող փոխկապվածությունների ձևեր»: Այդ ձևերը բացարձակապես տարբեր են. *«Անգամ չորս մարդ, որոնք նստել են սեղանի շուրջ խաղաքարտ խաղալու, կազմում են ֆիգուրացիա, նրանց գործողությունները փոխկապված են…Այն, ինչ այս օրինակում հասկանում ենք իբրև ֆիգուրացիա, ոչ այլ ինչ է, քան փոփոխվող նմուշ, որը խաղացողները համատեղ ձևավորում են իբրև ամբողջություն, ներառյալ ոչ միայն ինտելեկտը, այլև նրանց ամբողջական անձը, ամբողջական գործողությունը և փոխադարձ կապերը»* [Элиас 2000, 63]: Այսպիսով, «ֆիգուրացիա» հասկացությունը տեսանելի և առաջնահերթ է դարձնում անհատների փոխադարձ կախվածության կարգավիճակը: Այս կապակցությամբ նա գրում է. *«Մարդկային հարաբերությունները հաճախ ներկայացվում են բիլիարդի գնդերի նմանաբանությամբ. դրանք բախվում են իրար՝ «փոխազդելով» մեկը մյուսի հետ: Բայց այն ձևը, որն առաջանում է մարդկանց բախման պարագայում, «մարդկային փոխկապվածությունների միահյուսումը» բացարձակապես այլ բան է: Այն տարբերվում է սուբստանցիաների «փոխազդեցության» ձևից, որը պարզապես մարմինների երկրորդական շարժում է՝ միմյանց ընդառաջ և հակառակ ուղղությամբ: Բիլիարդի գնդերը բախվելուց անմիջապես հետո գլորվում են տարբեր ուղղություններով՝ շարունակելով իրենց ստոմացված գոյությունը, իսկ մարդիկ ոչ միայն կազմում են ֆիգուրացիաներ, այլև մնում են դրանցում»* [Elias 2001, 24]:

Ֆիգուրացիան նորաբանություն չէ (նոր բառ կամ գոյություն ունեցող բառի նոր նշանակություն): Այն երաժշտության տեսությունից ներմուծված հասկացություն է, որը նշանակում է ձևի հաղորդում՝ երաժշտական ֆակտուրայի բարդացում ռիթմիկ կամ հարմոնիկ տարրերի օգնությամբ:

Կարևոր է հասկանալ, որ ֆիգուրացիաները տարբերվում են մեկը մյուսից՝ կախված անհատներին միակցող շղթաների բարդությունից և երկարությունից: Օրինակ՝ Էլիասը նկատում է, որ արդի հասարակություններում, որոնց հատուկ են կազմակերպման ավելի բարդ ձևերը, փոխկապվածությունների շղթաները դարձել են շատ ավելի երկար, ինչի արդյունքում անհատը հայտնվում է փոխազդեցությունների ճյուղավորված ցանցերի հատման տիրույթներում: *«Այս շղթաները չի կարելի տեսնել և զգալ այնպես, ինչպես մենք տեսնում և զգում ենք երկաթյա շղթաները: Դրանք ավելի ճկուն են և կարող են ենթարկվել փոփոխությունների,*

սակայն ոչ պակաս իրական են կամ պիտի: Գործառույթների այս փոխկապվածությունը, որոնցով մարդիկ փոխանակվում են, ոչ այլ ինչ է, քան այն, ինչ մենք այսուհետ կանվանենք հասարակություն» ,– ասում է նա [Elias 2001, 16]:

Էլիասը հստակորեն մատնանշում է, թե որ հասկացությունների հետ չպետք է շփոթել կամ նույնականացնել ֆիգուրացիաները:

I. Ֆիգուրացիաները իդեալական տիպեր չեն, որոնք հետազոտողը կառուցում է իբրև երևակայական ցանց և «գցում» այն դիտարկվող օբյեկտի վրա. «*...ֆիգուրացիաներն այնքան իրական են, որքան որ այն կազմող յուրաքանչյուր մարդ»* [Элиас 2000, 64]:

II. Ֆիգուրացիան հնարավոր չէ պատկերացնել առանց այն կազմող մարդկանց, ուստի վերջինս չպետք է նույնացվի նաև համակարգի հետ: Ըստ Էլիասի՝ բոլոր մոտեցումները, որոնք փորձում են գնալ այս նույնացման ճանապարհով, իրենց վրա են կրում քաղաքափիլիսոփայական ավանդույթի դրոշմը, որը պայմանավորում է հասարակության ընկալումն իբրև անհատից դուրս գտնվող, իսկ անհատի ընկալումը՝ իբրև հասարակությունից դուրս գտնվող իրողություն: Երկու մոտեցումներն էլ պատրանքային են, քանի որ *«ամեն անգամ, երբ խոսքը գնում է մարդկանց համակարգի մասին, դա անհեթեթ է հնչում»* [Элиас 2002, 30]:

Հեղինակի համոզմամբ «ֆիգուրացիան» փոխարինելու է գալիս «համակարգին», որը սոցիոլոգիան օժտել է կայունության և կապակցվածության չափազանց բարձր աստիճանով և սահմաններով: Այստեղից բխում է, որ «ֆիգուրացիա» հասկացությունը մեթոդաբանորեն ավելի շահեկան է, քանի որ այն կապված չէ

«ինքն իր մեջ ներփակված և ներունակ ներդաշնակությամբ օժտված ամբողջականության գաղափարի հետ» [Элиас 2002, 176]: Մյուս կողմից, այն փոխկապվածությունները, որոնցում ներգրավված են անհատները, ոչ միայն գործում են իբրև արտաքին հարկադրանքներ, այլև ձևավորում են անհատների ներքին կառուցվածքները: *«Այս գաղափարը հնարավոր է դարձնում դիմակայումը սոցիալապես պայմանավորված ճնշմանը, որը ճեղքում է մարդկության մեր հասկացումը... Ուստի «ֆիգուրացիա» հասկացությունը ծառայում է որպես պարզ հայեցակարգային գործիք՝ թուլացնելով այս սոցիալական հարկադրանքը, որը ստիպում է խոսել և մտածել «անհատի» և «հասարակության» տարանջատման և հակադրման դիրքերից»*,– գրում է հեղինակը [Elias 1978, 129-130]:

Այս երկու զգուշացումները պատահական չեն: Ավելին, նրանք տրամաբանական են՝ հաշվի առնելով այն փաստը, որ Էլիասը հետևողականորեն ընդգծում է, մի կողմից, Վեբերի սոցիալական գործողության հայեցակարգի, մյուս կողմից՝ Պարսոնսի սոցիալական համակարգերի տեսության շեշտակի տարբերությունն իր սոցիոլոգիական ծրագրից: Նա բանավիճում է այս մոտեցումների հետ, որոնք ունակ չեն բացատրելու *«մարդկային հարաբերությունների այն դիտանկյունները, որոնք հանդես են գալիս իբրև փոխազդեցությունների շրջանակներ»* [Elias 2006, 151]: Էլիասը պնդում է, որ մարդը միշտ սոցիալականացված է, իսկ հասարակությունն իր հերթին կազմավորվում է մարդկային փոխազդեցությունների այն ցանցից, որն ունի հստակ պատմական տեսք, ուստի սոցիալական գիտությունների ուսումնասիրման առարկայի դերում պետք է դիտարկվեն մարդկանց միջև ծավալվող այն փոփոխական փոխկապվածությունները, որոնք բնութագրվում են հոգևոր գործընթացների յուրահատուկ կազմակերպմամբ և պատմականորեն անկրկնելի անձնային կառուցվածքներով: Հատկանշական է, որ այս փոփոխությունները դուրս չեն բերվում որոշակի վերպատմական համընդհանուր օրենքներից, սակայն չեն որակվում նաև իբրև պատահական: Անհատը ներգրավում է պատմական երկարատև զարգացման արդյունք հանդիսացող բազմաթիվ կապերի մեջ, որոնք իրեն նախորդում են (ընտանիք, սոցիալական խումբ, ազգ և այլն) և նպաստում են իր զգացմունքների ու մտածելակերպի ձևավորմանը: Այսպիսով, սոցիոլոգիայի խնդիրն է դառնում երկարատև փոփոխությունների շղթաների օրինաչափությունների դուրսբերումը:

«Անհատների հասարակություն» գրքի առաջին մասում Էլիասն անհամաձայնություն է հայտնում նաև այն բոլոր սոցիոլոգիական մոտեցումներին, որոնց օգնությամբ հայեցակարգվում է մարդկանց փոխկապվածության երևույթը: Նրա համոզմամբ ցանցի գաղափարը (որն արդի սոցիոլոգիական մտքում լայնորեն շրջանառվող հասկացություններից մեկն է) կարող է հաղթահարել փոխկապվածությունների՝ տարածական, միաչափ և ստատիկ ընկալումների սահմանափա-

կումները: Ցանց ասելով՝ նա հասկանում է *«մարդկային փոխազդեցությունների միահյուսումը, որը ներկայանում է իբրև անընդհատ շարժվող»* [Elias 2001, 50]: Ինչպես կրկնվող ձևերը տարբեր տեխնիկական հնարների օգնությամբ (ձայնի ձգման, անցողիկ ձայների և այլն) ավելի տեսանելի են դարձնում երաժշտական ստեղծագործությունը՝ պահպանելով ընդհանուր «կտավը», այնպես էլ սոցիալական ֆիգուրացիաները թույլ են տալիս պահպանել մարդկանց համատեղ կյանքի ձևերը երկարարաժամկետ կտրվածքում: Դա տեղի է ունենում նույնիսկ անկախ այն հանգամանքից, որ առանձին ֆիգուրացիաները կազմող մարդիկ կարող են պարբերաբար փոխվել: *«Ֆիգուրացիայի մեջ մտնող յուրաքանչյուր անհատ ինքնատիպ է և անկրկնելի: Բայց փոփոխությունների հարաբերականորեն ցածր արագության պարագայում կառուցվածքը կարող է պահպանվել սերունդներ շարունակ: Ֆիգուրացիաները, որոնք գրեթե ինքնանույնական են կամ շատ դանդաղ փոփոխվող, կարող են կազմվել արագ փոփոխվող անհատներից, որոնց գոյությունից դրանք թվում են կրկնվող և քիչ թե շատ անփոփոխ երևույթներ»* [Элиас 2002, 24-25]:

Փոփոխվող ֆիգուրացիաների միջուկն է կազմում շարժուն, ճկուն ուժային հավասարակշռությունը: Իշխանության հավասարակշռության տատանումները հանդես են գալիս իբրև ցակացած ֆիգուրացիայի փոփոխության կառուցվածքային բնութագիր: Միևնույն ժամանակ պետք է նշենք, որ ֆիգուրացիաները առաջանում և զարգանում են հիմնականում անտեսանելի և չծրագրավորված կերպով: Այստեղ կարևոր է նաև հասկանալ, որ «ֆիգուրացիա» հասկացությունը կիրառելի է և՛ միկրոմակարդակի, և՛ մակրոմակարդակի սոցիոլոգիական վերլուծության համար, ինչպես նաև ցանկացած սոցիալական երևույթի, որը գտնվում է այս երկու բևեռների միջև: Այս հասկացությամբ կարող ենք բնութագրել ինչպես փոքր խմբերը, այնպես էլ հազարավոր կամ միլիոնավոր անհատներից կազմված հանրույթները: Այսպիսով, ֆիգուրացիան կարող ենք հասկանալ որպես գործընթաց, որը ոչ միայն չունի սկիզբ, այլև կենտրոնական համակարգում: *«Կիսով չափ գիտակցված, կիսով չափ անգիտակից մարդկանց մեծամասնությունը մինչ օրս արարման առասպելի կրող է. նրանք պատկերացնում են, որ «սկզբում» գոյություն է ունեցել որևէ մեկ մարդ, իսկ այլ մարդիկ հետագայում միացել են նրան»* [Elias 2001, 20]: Այս պատկերացումն իրոք կարելի է տեսնել տարբեր առասպելներում, կրոնական և գիտական ուսմունքներում: Սակայն Էլիասը վստահ է, որ յուրաքանչյուր մարդ ծնվում է մարդկանց խմբում, որը գոյություն է ունեցել մինչև նրա լույս աշխարհ գալը: Սա է պատճառը, որ «հասարակական պայմանագրի» տրամաբանության վրա կառուցված բոլոր տեսություններն Էլիասը պիտակում է որպես «սեկուլյարիզացված Ադամի որոնումներ»՝ վստահ լինելով, որ հասարակությունը չունի որևէ սկիզբ, իսկ մարդը երբևէ չի ապրել հասարակությունից դուրս:

1.3 Ազատությո՞ւն, թե՞ դետերմինիզմ. ինքնավարության և կախվածության հարաբերականությունը

Սկզբունքորեն կարևոր է ճշգրտել, որ խոսելով ֆիգուրացիաների՝ որպես փոխադարձ կախվածությունների ձևերի մասին՝ Էլիասը չի բնութագրում վերջիններս իբրև հավասարակշռված և համաչափ: Ենթադրելով հավասարակշռված փոխանակման վրա հիմնված փոխկապվածությունների գոյության հիպոթետիկ հնարավորությունը՝ նա, այնուամենայնիվ, հետազոտական ուշադրության կենտրոնում է դնում ֆիգուրացիաներում անհավասարության և իշխանության դրսևորումները: Իշխանությունն Էլիասը ներկայացնում է իբրև փոխկապվածության հարաբերությունների բնութագիր՝ նշելով, որ *«եթե մենք ավելի շատ ենք կախված ուրիշներից, քան ուրիշները մեզանից, ապա նրանք ունեն իշխանություն մեր հանդեպ»* [Elias 2006, 108]: Ստացվում է, որ ֆիգուրացիան ներկայանում է իբրև անհամաչափ փոխկախվածության ձև: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ խոսքը միակողմանի ներազդման մասին չէ. իշխանական հարաբերություններում ազդեցության օբյեկտը մեկը չէ, խոսքը փոխադարձ ազդեցության մասին է: Օրինակ՝ ոչ միայն ծնողն ունի իշխանություն երեխայի հանդեպ, այլև երեխան ունի իշխանություն ծնողի հանդեպ: *«Մարդկանց միջև գոյություն ունեցող յուրաքանչյուր գործառութային կախվածություն առաջացնում է կայուն կամ անկայուն հավասա-*

բակշռություն «բևեռների» և «դիֆերենցիալների» միջև: Քիչ թե շատ տատանվող իշխանության հավասարակշռումները բոլոր մարդկային հարաբերությունները կազմավորող տարրն են»,– ասում է նա [Elias 1978, 76]: Սրանով Էլիասը փորձում է ցույց տալ, որ անհավասար ֆիգուրացիաներում ներգրավված յուրաքանչյուր կողմ զգում է հարկադրանքի որոշակի չափ:

«Պալատական հասարակությունը» աշխատությունում գործողության ազատության և դետերմինիզմի միջև այս փոխկապվածությունը հեղինակը ցույց է տալիս ֆրանսիայի թագավորի օրինակով: Նա դիտարկում է, թե ինչպես է Լյուդովիկոս XIV-ը, ունենալով ազատության շատ ավելի բարձր մակարդակ՝ ի տարբերություն ֆրանսիական հասարակության այլ անդամների, սկզբունքորեն չի կարող համարվել ազատ իր գործողություններում, քանի դեռ նա ներգրավված է պալատական հասարակությանը բնորոշ փոխկապվածությունների ցանցում [Элиас 2002b, 44]: Այս մոտեցումը հնարավորություն է տալիս անդրադառնալու մեկ այլ ավանդական սոցիոլոգիական հակադրության՝ գործողության ազատության և դետերմինիզմի (պայմանավորվածության) հաղթահարման հնարավորությունների քննարկմանը: Այս դեպքում ևս հեղինակը հավատարիմ է մնում համադրական տեսաբանման տրամաբանությանը՝ հրաժարվելով դիտարկել ազատությունը և դետերմինիզմը «կամ/կամ» տրամաբանությամբ: *«Գոյություն ունի փոխկախվածությունների մատրիցա, որում անհատը հայտնաբերում է անհատական ընտրության շրջանակները, և որը միևնույն ժամանակ հաստատում է վերջինիս սահմանները»,*– գրում է նա [Элиас 2002b, 43]: Այս մոտեցմամբ ինքնավարության (և հետևաբար՝ կախվածության) աստիճանն ամեն ակտորի համար, ամեն առանձին դեպքում պետք է հաստատվի միայն կոնկրետ սոցիոլոգիական վերլուծության արդյունքում:

Այսպիսով, գործողության ազատության և դետերմինիզմի հակադրումը մտածողության ձևի և հայեցակարգման տրամաբանության խնդիր է և ոչ թե գործողության իրական պրակտիկաների: Այս դրույթը Էլիասը փաստարկում է պատմագիտական և սոցիոլոգիական հեռանկարների համեմատման ճանապարհով: Պատմա-

«Կենսական շանսերի պայքար» և «իշխանության պայքար» հասկացությունները կազմում են Էլիասի՝ կոնֆլիկտի հայեցակարգման միջուկը: Իշխանությունը իր չէ, որին կարելի է տիրանալ. այն բոլոր մարդկային հարաբերությունների կառուցվածքային առանձնահատկությունն է: Անգամ սիրային հարաբերությունները նույնպես ներառում են իշխանական հարաբերություններ: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. եթե մեր պահանջմունքների բավարարումը կախված է այլ մարդկանցից, ապա նրանք ունեն իշխանություն մեր հանդեպ: Այսպիսով, իշխանական հարաբերություններում միշտ առկա է հնարավորությունների անհավասարություն, իսկ հասարակության մեջ ընթանում է անընդհատ պայքար կենսական շանսերի վերաբաշխման համար:

բանը որպես ելակետային աքսիոմ է ընդունում մարդու ազատության կանխավարկածը և դիտարկում է անհատի ազատությունը: Ի տարբերություն պատմաբանի՝ սոցիոլոգը փորձում է դուրս բերել այն հասարակական երևույթները, որոնք պայմանավորում են մարդու վարքը՝ սրանով իսկ չեզոքացնելով նրա ազատության աստիճանը: Այս երկու բևեռներից մեկի ընտրությունը, ի վերջո, պայմանավորում է մեթոդաբանության ընտրությունը, որն իր հերթին անդրադառնում է հետազոտության արդյունքների վրա: Էլիասի համար ակնհայտ է, որ այս հակադրումն անիմաստ է, քանզի պատմությունը ներկայանում է իբրև ֆիգուրացիաների հոսք, որում փոխկապված անհատները կախված են իրարից և ազատ են միաժամանակ: Այստեղից գալիս ենք հաջորդ հարցին. ինչպե՞ս է առհասարակ հնարավոր ուսումնասիրել ֆիգուրացիաների հոսքը: Էլիասի պատասխանն այս հարցին հստակ է՝ մարդկանց միջև ուժային լարվածության գծերի և կոնֆլիկտների դուրս բերման միջոցով:

Եթե վերադառնանք «խաղի» մետաֆորին, ապա Էլիասի համար ակնհայտ է, որ կանոնների բարդացումը և խաղացողների ավելացումը անխուսափելիորեն հանգեցնում են իշխանական դիրքերի փոխակերպմանը: Տրամաբանությունը հետևյալն է. խաղի բարդացումը նպաստում է խաղային մասնակցության երկու մակարդակների ձևավորմանը: Որոշ խաղացողներ փոխանցում են իրենց խաղի իրավունքը այլ մարդկանց (առաջնորդներին, թագավորներին, նախագահներին և այլն), ինչի արդյունքում ձևավորվում է պատրանք, որ «խաղում» են փոքրաթիվ «ընտրյալները» (չնայած նրան, որ վերջիններս միշտ կապված են «ներքևների» հետ): Այս տիպի խաղերը Էլիասն անվանում է «օլիգարխիկ խաղեր»: Սակայն հավատարիմ մնալով իր լավատեսական կողմնորոշմանը՝ ենթադրում է, որ տարբերակման, համագործակցության, մրցակցության աճի հետ մեկտեղ իշխանության հավասարակշռումները գնալով ավելի են բարդանում, և «օլիգարխիկ խաղերը» փոխարինվում են «ժողովրդավարական խաղերով»: Սա նշանակում է, որ ստորին շերտերը գնալով ավելի մեծ կշիռ են ձեռք բերում, ինչի հետևանքով ավելանում է նրանց ազդեցությունը «վերին շերտերի» վրա: Արդյունքում ֆիզիկական ուժի կամ տնտեսական հարկադրանքի փոխարեն ստանում ենք անհատների և խմբերի փոխադարձ վերահսկողություն, ինչը, սակայն, հնարավոր է միայն սեփական ցանկությունները կառավարող և կոնֆլիկտները բանականորեն լուծելու ընդունակ անհատների պարագայում:

2. Արևմտյան քաղաքակրթության սոցիոգենեզ

2.1 Վարվեցողության պատմությունը. քաղաքակրթական գործընթաց և քաղաքակրթություն

Էլիասի սոցիոլոգիայի կենտրոնական ուղղություններից մեկը պատմական վերլուծությունն է: Նա այդպես էլ չի կարողանում համակերպվել «պատմական սոցիոլոգիա» ձևակերպման հետ՝ վստահեցնելով, որ ցանկացած սոցիոլոգիական վերլուծություն պետք է գործ ունենա պատմական գործընթացների հետ, իսկ յուրաքանչյուր մտածող պատմաբան պետք է կարողանա տեսնել ոչ միայն առանձին փաստեր, այլև օրինաչափություններ, այսինքն՝ մտածել «սոցիոլոգիապես»: Մարդիկ, ինչպես նաև մարդկային հարաբերությունների տիպերը, հանդես են գալիս իբրև պատմական արդյունքներ, որոնց բնութագրերը փոխվում են՝ կախված պատմական այս կամ այն ժամանակաշրջանից: Էլիասը հրաժարվում է դիտարկել պատմականությունը վերջավորության դիրքերից: Նրա դիրքորոշումն այս հարցում հստակ է. մարդկային հասարակությունների պատմությունը չի առաջնորդվում նախապես ծրագրավորված նպատակով, քանի դեռ պատմական գործընթացը բազմաթիվ ծրագրերից առաջացած, սակայն ծրագիր չունեցող, բազմաթիվ նպատակներով ոգեշնչվող, սակայն նպատակ չունեցող գործընթաց է: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս դուրս բերել պատմության զարգացման օրինաչափությունները քաղաքակրթության գործընթացի դիտանկյունից: Էլիասը քննադատում է այն բոլոր մոտեցումները, որոնց շրջանակներում քաղաքակրթությունը ներկայացվում է իբրև վերացական ամբողջություն («ամերիկյան», «չինական» և այլն) կամ «վիճակ»: Փոխարենը նա առաջարկում է հասկանալ քաղաքակրթությունն իբրև շարժում, որն ընթանում է մարդկանց ծրագրերից և կամարտահայտումներից անկախ:

Հեղինակը կասկածի տակ է դնում նաև այն հայեցակարգերը, որոնք արդի ռացիոնալության հիմքերը փորձում են գտնել բողոքականության բարոյականության, Վերածննդի հումանիզմի, Նոր ժամանակների գիտության կամ Բուրժուական լուսավորականության շրջանակներում: Այս գաղափարական կազմավորումների հիմքում Էլիասը տեսնում է փոփոխությունների այլ չափում՝ անհատի, հոգեկանի, սոցիալական բնավորության և միջանձնային շփման ձևերի միասնության: Այս դիրքորոշումը նա ձևակերպում է այսպես. «*Մարդկային հոգու կառուցվածքները, մարդկային հասարակության կառուցվածքները և մարդկային պատմության կառուցվածքները անբաժանելի, փոխլրացնող երևույթներն են, ուստի դրանք պետք է ուսումնասիրվեն միայն միմյանց հետ անխզելի կապի մեջ: Իրականում դրանք գոյություն ունեն և զարգանում են առանց խզումների, որոնք*

նկատելի են ժամանակակից ուսումնասիրություններում: Այլ կառույցների հետ միասին նրանք կազմում են մարդու մասին միասնական գիտության առարկան» [Elias 2001, 36]:

«Վարվեցողության պատմությունը» աշխատությունում Էլիասը դիտարկում է մարդկային մտածողության, գործողության և փոխազդեցության փոփոխությունները: Այս դեպքում նա նաև որդեգրում է հետազոտության ինտեգրատիվ ռազմավարություն՝ փորձելով համադրել միկրոգործընթացներին և մակրոկարգերին առնչվող վերլուծության տրամաբանությունը: *«Անհատի և հասարակության կառուցվածքները զարգանում են միմիանցից անբաժանելի փոխկապակցվածության մեջ»,*– գրում է նա [Elias 1994 88]: Սրա մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ «Վարվեցողության պատմություն» աշխատությունը բաղկացած է երկու առանձին հատորներից: Առաջին հատորը՝ «Քաղաքակրթության գործընթացի մասին», նվիրված է պալատական վարվեցողության պրակտիկաների և էթիկետի զարգացման վերլուծությանը, իսկ երկրորդը՝ «Իշխանությունը և քաղաքավարությունը», մակրոմակարդակի փոփոխությունների իմաստավորման փորձ է: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս հաղթահարել միկրոմակարդակների և մակրոմակարդակների համադրման դասական սոցիոլոգիական մարտահրավերը: Եթե ինքնասահմանափակումը «Քաղաքակրթական գործընթացի» առանցքային թեման է, ապա ինքնասահմանափակումների աճի հետ կապված՝ սոցիալական ճնշման ձևերի փոփոխություններն ի մի են բերվում «Իշխանությունը և քաղաքավարությունը» հատորում:

Էլիասը ամենևին չի պնդում, որ արևմտյան քաղաքակրթությունը առանձնապես լավ բան է. չի ասում նաև հակառակը: Նա պարզապես գտնում է, որ «քաղաքակիրթ լինելը լավ է», կամ «պակաս քաղաքակիրթ լինելը վատ է» տիպի ձևակերպումները, սկզբունքորեն ճիշտ չեն: Մարդիկ ավելի քաղաքակիրթ են դարձել, և սա պետք է ընկալել բացառապես իբրև սոցիոլոգիական փաստ: Քաղաքակրթության գործընթացը Էլիասն անվանում է «արևմտյան քաղաքակրթության սոցիոգենեզ»: Նրան հետաքրքրում են այն աստիճանական փոփոխությունները, որոնք տեղի են ունեցել արևմտյան մարդու վարքում և հոգեբանական կերպարում: Խոսքը, մասնավորապես, հասարակության այն փոփոխությունների մասին է, որոնք ուղեկցվում են մարդկանց վարքի և հոգեբանական կերպարի փոփոխություններով: Էլիասը ուշադրություն է դարձնում վարքի բազմաթիվ, սովորական դարձած ձևերի աստիճանական փոխակերպումներին, որոնք պայմանականորեն անվանում է «քաղաքակիրթ»: Չնայած նրան, որ իր պատմական ակնարկը Էլիասը սկսում է միջնադարից, նա շեշտում է, որ սկզբունքորեն չի կարող լինել քաղաքակրթության զարգացման սկզբնակետ (ինչպես նաև վերջնակետ). քաղաքակրթությունը չընդհատվող, շարունակական էվոլյուցիոն գործընթաց է: *«Երկա-*

բարև սոցիալական գործընթացների դիտարկման պարագայում ոչինչ չի կարող լինել ավելի անօգուտ, քան բացարձակ սկիզբը մատնանշելու փորձերը»,– գրում է նա [Элиас 2002, 285]: Էլիասի հաջորդ կարևոր եզրահանգումը վերաբերում է վարվեցողության էվոլյուցիայի աղբյուրներին: Նա վստահ է, որ փոփոխությունները սովորաբար սկիզբ են առնում մեկ աղբյուրից՝ ֆրանսիական պալատական հասարակության և այնուհետև տարածվում են մնացյալ հասարակության վրա: Ահա Էլիասի կողմից տրված ամփոփումը. *«Վարվեցողության որոշակի ձևեր արգելվում են ոչ թե այն պատճառով, որ դրանք վնասակար են (ռացիոնալ հիմք), այլ այն պատճառով, որ նրանք զզվանք և տհաճ ասոցիացիաներ են առաջացնում: Նման տեսարանների «ամոթալիությունը», որը սկզբում բացակայում էր, սկսում է առաջանալ այն շրջանակներում, որոնք ձևավորում են ստրանդարտներ և այնուհետև միայն փոխանցվում հանրության ավելի լայն շրջանակներին իշխանությունների և ինստիտուտների միջոցով: Եթե նման տեսակետները առաջացել են և հաստատապես արմատավորվել հասարակության մեջ որոշակի ծեսերի միջոցով, նրանք շարունակում են անընդհատ վերարտադրվել այնքան ժամանակ, մինչև մարդկային հարաբերությունների կառուցվածքը հիմնովին կփոխվի»* [Элиас 2002, 194]:

Էլիասը դուրս է բերում այն ատիճանական փոփոխությունները, որոնք տեղ են գտել մարդկանց առօրեական պրակտիկաներում՝ սննդի, զրույցի, հիգիենայի և այլն, և պայմանավորել են ժամանակին հատուկ՝ ագրեսիվության, ամոթի, հեռավորության, գիտակցականության ստանդարտները: Առօրեական պրակտիկաների պատմությունը դառնում է այն վերլուծական գործիքը, որը թույլ է Էլիասին վերանայել ժամանակի սոցիոլոգիան և հրաժարվել անհատի և հասարակության հակադրումներից: Ինչպես արդեն տեսանք, հեղինակն առաջարկում է փոխարինել «անհատ-հասարակություն» երկվությունը «գործընթաց» հասկացությամբ, որը ներառում է փոխակերպումների պատմական էվոլյուցիան: Սրանով նա սկիզբ է դնում առօրեական պրակտիկաների պատմության ուսումնասիրման նոր մոտեցման ձևավորմանը, որը տասնամյակներ անց միայն կզբաղեցներ իր տեղը սոցիոլոգիական գիտելիքում:

Էլիասն իր կենտրոնական հետազոտական հարցը ձևակերպում է պրագմատիկ ոճով. ինչպե՞ս են գործնականում մարդիկ տարբերակում «քաղաքակիրթ» վարքը «ոչ քաղաքակիրթ» վարքի ձևերից: Նրան մասնավորապես հետաքրքրում է, թե վարքի որ ձևերն են ասոցիացվել «քաղաքակրթվածության» հետ, և որոնք են բացառվել՝ որակվելով իբրև «անքաղաքակիրթ»: Այլ կերպ ասած՝ Էլիասը փորձում է հասկանալ, թե ինչպես են այդ նորմատիվային բնույթի սահմանումները զարգացել գործնականում: Հետազոտական հարցի նման ձևակերպումը պայմանավորում է նաև ուսումնասիրության մեթոդաբանությունը: Փորձելով հասկա-

նալ, թե ինչպես են անցյալում մարդիկ դասակարգել միմյանց վարքը, Էլիասը սահմանում է քաղաքակրթությունը որպես նորմատիվային ուժ ունեցող, առօրեականության դասակարգման գործնական համակարգ, որը կարելի է հասկանալ առօրեական պրակտիկաների պատմության վերհանման և իմաստավորման միջոցով: Ստացվում է, որ հասկանալ քաղաքակրթության պատմությունը նշանակում է բացահայտել վարքը դասակարգող առօրեական նորմատիվային սահմանումները: Նա վերակառուցում է «քաղաքակրթության» կամ «քաղաքակրթման» հետ կապված պրակտիկաների կուտակային հետևանքները՝ վերջիններս վերլուծելով զգայական կարգապահության, ինքնավերահսկողության, անհատականացման և մտածողության բարդացման այն դիտանկյուններում, որոնք բնորոշ են արդի մարդուն ստեղծած քաղաքակրթության գործընթացին:

Ոչ պակաս նշանակալի հայտնագործություն են նաև այն գրավոր աղբյուրները, որոնք Էլիասը հետազոտում է՝ վարվեցողության պրակտիկաները, վերջիններիս նորմատիվային նշանակությունները և սոցիալական ազդեցությունները վերակառուցելու նպատակով: Ուսումնասիրելով տարբեր ժամանակաշրջաններում տպագրված մի շարք տեքստեր՝ նա համեմատության միջոցով դուրս է բերում վարվեցողության կանոնների դինամիկան՝ ընդգծելով կայուն և փոփոխվող տարրերը: Միևնույն ժամանակ հեղինակն այդ տեքստերը դիտարկում է ոչ միայն իբրև տեղեկատվության աղբյուրներ, այլև քաղաքակրթության ուրույն գործիքներ, որոնք նպաստել են վարվեցողության հիմնախնդրավորմանը և փոփոխմանը: Մեթոդաբանական դիրքորոշումը, որը հնարավոր է դարձնում առօրեական պրակտիկաների ուսումնասիրությունը պատմական փոփոխությունների դիտանկյունից Էլիասը ձևակերպում է այսպես. *«Մենք պետք է հրաժարվենք մեր գերազանցության զգացումից, բացառենք «քաղաքակրթություն» և «ոչ քաղաքակրթություն» հասկացությունների հետ կապված ներքին գրաքննության բոլոր գնահատականներից: Մեր սեփական վարքն իր աղբյուրներով գնում է դեպի այն վարքաչափերը, որոնք այսօր մենք անվանում ենք «ոչ քաղաքակիրթ»*,– գրում է նա [Элиас 2002, 114]: Արևմտյան ինքնության ծագման և քաղաքակրթության պրակտիկաների ծագումնաբանության ուսումնասիրման նախապայմանը ազատումն է հասարակության և պատմության ընկալման ընդունված ձևերից և նախապաշարմունքներից, քանի դեռ վերջիններս ձևավորվել են քաղաքակրթության գործընթացում և ամուր արմատավորվել են արևմտյան մարդու մեջ՝ որպես բնական աշխարհայացք:

Հեղինակը ելնում է հետևյալ ենթադրությունից այնպես, ինչպես արդի պետությունը բացարձակ միապետու-

Կուրտուազական մշակույթ – թարգմանաբար՝ բարեկիրթ, ասպետական (ֆր. courtois բառից): Վարքի կարգավորման կանոնների կամ որակների ամբողջություն է, որը պետք է ունենա միջին դարերի պալատականը:

թյան ժառանգորդն է, այնպես էլ արևմտյան քաղաքակրթությունը և ռացիոնալությունը ծագումնաբանորեն կապված են պալատական հասարակության մշակույթի հետ: «Պալատական հասարակությունը» աշխատությունում Էլիասը ներկայացնում է կուրտուազական մշակույթի՝ որպես ազնվականության վարքի և մտածողության կողի մանրակրկիթ վերլուծություն: Զգացմունքների և ձգտումների վերահսկողության մեխանիզմը, որը հատուկ է «քաղաքակիրթ» մարդուն, ունի ձևավորման երկար պատմություն: Էլիասի համոզմամբ վարքի ռացիոնալացումը քաղաքակրթության գործընթացում տեղի է ունենում մարդկանց միջև փոխկապվածությունների աճի, տեղեկատվության, ծառայությունների և ապրանքների փոխանակման շղթաների երկարացմանը զուգահեռ: Սա պայմանավորված է նրանով, որ անվտանգության բարձր մակարդակ ունեցող հասարակություններին անհրաժեշտ է ապահովել մարդկանց վարքային ռեակցիաների կայունությունը, ասել է թե՝ ինքնատիրապետման բարձր մակարդակը, ինչը, իր հերթին, պետության՝ լեգիտիմ բռնություն իրականացնելու մենաշնորհի ձևավորման արդյունք է, որը հայտնվում է Եվրոպայում բացարձակ միապետության առաջացմանը զուգահեռ: Այն սահմանափակում է դնում ֆեոդալական դասի վրա, որը, ըստ Էլիասի, նախկինում առաջնորդվել է ոչ այնքան «իրավունքի ուժով», որքան «ուժի իրավունքով»: Ռացիոնալության բոլոր ավելի ուշ ձևերն առաջանում են մարդկանց միջև հեռավորության մեծացման, ինքնավերահսկողության մեխանիզմների առաջացման և սոցիալապես անընդունելի ձգտումների արտամղման արդյունքում: Ինչպես տեսանք, այս մեխանիզմների ծագումնաբանությունը դիտարկվում է «Քաղաքակրթության գործընթացի մասին» հայտնի աշխատանքում, որում Էլիասը ներկայացնում է ուշ միջնադարին հատուկ արգելքները և հրահանգները:

Էլիասի առանցքային ասելիքը կարելի է ամփոփել մեկ նախադասությամբ. առօրեական փոխազդեցության պրակտիկաների փոփոխությունները սերտորեն փոխկապակցված են մակրոպատմական տեղաշարժերի՝ պատերազմների և բռնության մենաշնորհացման արդյունք հանդիսացող պետությունների ձևավորման գործընթացների հետ: Սա Էլիասի ուսումնասիրության ընդհանուր տրամաբանությունն է: Խոսքն այն վարքային կարգավորումների մասին է, որոնք պայմանավորում էին նոր մարդաբանական տիպի ձևավորումը և վերարտադրությունը: Վերջիններիս էվոլյուցիան Էլիասը դիտարկում է իբրև հստակ ուղղվածություն ունեցող գործընթաց, որի շրջանակներում միկրոմակարդակի քաղաքակրթական փոփոխությունները համապատասխանում են բռնության մենաշնորհայնացման և պետությունների ձևավորման մակրոգործընթացին:

Սովորությունների, շփման ձևերի փոփոխություններին հետևելով՝ նա դուրս է բերում մտավոր կառույցների այն փոխակերպումները, որոնք տեղի են ունենում բացարձակ միապետությունների առաջացմանը զուգահեռ: Այս փոխակերպումները ծավալվում են միաժամանակ մակրոմակարդակում ու միկրոմակարդակում և կազմում են քաղաքակրթության գործընթացը: Ժողովրդագրական, տնտեսական և այլ գործընթացները ձևավորվում են մարդկանց փոխազդեցություններից և պայմաններ են ստեղծում «կենսական հնարավորությունների պայքարի» համար: Միևնույն ժամանակ փոխկախվածության աճը սահմանափակումներ է դնում վարքի վրա. արտաքին պարտադրանքը ներանձնայնացվում է որպես արգելքների ամբողջություն, որը, յուրացվելով վաղ մանկության շրջանում, դառնում է «Գերեսի» անբաժանելի մաս:

Այսպիսով, պատմական զարգացման գործընթացի օրինաչափությունների վերլուծության էլիասյան տրամաբանությունը հետևյալն է. սոցիալական փոխկախվածության բարդացումը, կապակցման շղթաների ընդլայնումը մակրոմակարդակում ուղղակիորեն հանգեցնում են հուզական ոլորտի ավելի կոշտ վերահսկողության հաստատմանը և արտաքին հարկադրանքի վերափոխմանը ինքնահարկադրման: Սա հանգեցնում է ֆիզիկական բռնության պետական մենաշնորհի ձևավորմանը, որը, իր հերթին, բերում է պալատական հասարակությունից սկիզբ առնող ինքնավերահսկողության պրակտիկաների ձևավորմանը:

Էլիասը, ըստ էության, շարունակում է այն խնդիրների ուսումնասիրությունը, որոնք դրվել էին դարասկզբի գերմանական սոցիոլոգների աշխատանքներում: Խոսքը Նոր ժամանակների ռացիոնալության առաջացման և կապիտալիզմի զարգացման մասին է: Մոտեցման ինքնատիպությունը նրանում է, որ ռացիոնալացման կամ «աշխարհի ապակախարդման» գործընթացի կրողի դերում դիտարկվում է ոչ թե բողոքական բուրժուազիան, այլ պալատական հասարակությանը պատկանող ազնվականությունը: Էլիասի անվիճելի արժանիքը թերևս այն է, որ նա ուշադրություն է դարձնում ոչ այնքան «բարձր» մշակույթին, որքան վարքի ամենահասարակ նորմերին:

2.2 Պալատական վարվեցողության պրակտիկաները. «լինել քաղաքակիրթ»

Էլիասի ուսումնասիրություններում առանձնակի տեղ է զբաղեցնում Էրազմ Ռոտերդամացու «Երեխաների քաղաքակրթվածության մասին» գրքույկը, որը մանրամասնում է ազնվական ծագում ունեցող երեխաների դաստիարակության, ներառյալ սննդի ընդունման, սեղանի շուրջ վարքի, անձնական հիգիենայի, հանրային վարվեցողության նորմերը և այլն: Մասնավորապես, նա փորձում է հասկանալ, թե ինչի հետ է ասոցիացվում «քաղաքակրթվածություն» հասկացությունը, երբ այն դառնում է եվրոպական վերնախավերի հիմնական ցուցիչը: Հիմնվելով Էրազմ Ռոտերդամացու տեքստերի վրա՝ Էլիասը դուրս է բերում քաղաքակրթության պրագմատիկ բովանդակությունը, որը ներառում է չորս առանցքային բաղադրիչ՝

– բարոյական պահանջներ,
– հանրային վարքի կանոններ,
– խմբային պատկանելության նշաններ,

– երեխաների դաստիարակության ձևեր:

Տեքստը հստակ ցուցումների ամբողջություն է, որոնք վերաբերում են առօրեական, սովորական գործողություններին և կարգավորում են վարքի այնպիսի մանրուքներ, ինչպիսիք են՝ հայացքը, մարմնական շարժումները, հիգիենիկ պահանջները և այլն: *«Քթի մեջ չպետք է լորձ լինի,*– հորդորում է Էրազմը*: –Գյուղացիները քիթը մաքրում են իրենց գլխարկներով և կիսաշրջազգեստներով, երշիկագործը՝ իր ձեռքերի ափերով: Շատ ավելի քաղաքակիրթ է հեռացնել լորձը քթից թաշկինակով: Քաղաքակիրթ մարդուն հատուկ են որոշակի կեցվածքը, սեղանի շուրջ հանգիստ նստելու ունակությունը, իր զգացմունքային և մարմնական պահանջները զսպելու ունակությունը»* [Элиас 2002, 114]: Մեջբերումը վկայում է, որ վարվեցողության կանոնները դիտարկվում են ոչ միայն իբրև վարքի կարգավորումներ, այլև իբրև խմբային պատկանելիության նշաններ: Էլիասը նկատում է, որ արդի մարդը ոչ միայն հրաժարվել է Ռոտերդամացու նկարագրած պրակտիկաներից, այլև վերջիններիս մասին բարձրաձայն, հանրայնորեն խոսելու հնարավորությունից: Զգայունակության շեմի փոփոխության արդյունքում «ամոթալի» մասին պատկերացումները փոփոխվել են այնպես, որ արգելքներ են դրվել ոչ միայն համապատասխան վարքաձևերի, այլև վերջիններիս մասին խոսելու հնարավորությունների վրա:

Նոր ժամանակների սկզբի եվրոպական ազնվականության «քաղաքակրթվածության» նորմերը լավագույնս նկարագրված են Էրազմ Ռոտերդամացու՝ «Երեխաների քաղաքակրթվածության մասին» գրքույկում, որը լույս է տեսել 1530 թվականին: Առաջին վեց տարիների ընթացքում գիրքը տպագրվել է երեսուն անգամ և ունեցել է ավելի քան հարյուր երեսուն վերահրատարակություն: Այն թարգմանվել է հիմնականում եվրոպական բոլոր լեզուներով և ծառայել որպես դասագիրք մինչև XIX դարասկիզբ:

«Քաղաքակրթական գործընթացում» խոսքը պրակտիկաների մի քանի խմբերի մասին է.

– սննդի ընդունման և սեղանի շուրջ վարքի,
– հասարակական տարածություններում փոխազդեցության, ներառյալ հուզական, խոսակցական և մարմնական դրսևորումները,
– հանրային և մասնավոր տարածքների բաժանման կանոնները, այդ թվում՝ ամոթի շեմերը և զգայունության մակարդակները:

Պետք է նշել, որ վերոնշյալ հարթությունները Էլիասը դիտարկվում է փոփոխությունների տեսանկյունից՝ դրանով իսկ ներկայացնելով ժամանակակից, բնական համարվող ստանդարտների պատմականության հատկությունը: Օրինակ՝ ուսումնասիրելով XIII-XIX դարերի գրական աղբյուրները՝ նա դուրս է բերում է ճաշի սեղանի շուրջ վարվեցողության կանոնների փոխակերպման հիմնական միտումները: Էլիասը նկատում է, որ ժամանակի ընթացքում շփոթմունքի շեմը գնալով ավելի ցածր է դառնում: Այն ամենը, ինչ XIII դարում մարդիկ առանց որևէ շփոթմունքի կարող էին իրենց թույլ տալ սեղանի շուրջ, XIX դարում ամոթի ուժեղ զգացում է առաջացնում: Սրանով հեղինակը փորձում է ցույց տալ, որ «քաղաքակիրթ լինելու» նորմերը ժամանակի ընթացքում զգալի փոփոխություններ են կրում, որոնք իրենց բնույթով ռացիոնալ չեն: Օրինակ՝ վերլուծելով հանրային վայրերում թքելու արգելքների էվոլյուցիան՝ Էլիասը բացահայտում է, որ վերջիններիս ուժգնացման խթան դարձան սոցիալական և ոչ ամենևին բժշկական հանգամանքները: Սրանով նա հաստատում է վերը նշված թեզը, որի համաձայն՝

նման փոփոխությունների առաջացումը պայմանավորված է ոչ այնքան ռացիոնալ, որքան իռացիոնալ հիմքերով:

Ինչ վերաբերում է հանրային վարվեցողության պրակտիկաների զարգացմանը, ապա վերջիններս մարմնավորում են մարդու վարքի վերահսկողությունն ուրիշների կողմից և դառնում ինքնավերահսկողության ձևավորման հիմք: Հանրայնության հետ է կապվում նաև դիտարկման արվեստը, քանի դեռ անհատը մշտապես գտնվում է պալատական հասարակության վերահսկողության ներքո: Որպես արդյունք, առաջանում է նաև ինքնագնահատման պրակտիկան: *«Մարդկանց դիտարկելու արվեստը,*– գրում է Էլիասը,–*առաջանում է սոցիալական գոյության անմիջական անհրաժեշտությունից: Դիտարկումը դառնում է համատեղ գոյության հիմքը, ինչպես որ վերջինս՝ առաջինինը»* [Элиас 2002, 129]: Այլ մարդկանց նկատմամբ վերահսկողության սաստկացման արդյունքում ձևավորվող ինքնավերահսկողության և ինքնասահմանափակման պրակտիկաները համապատասխանում են սոցիալական միջավայրի աճող բարդությանը և գործողության ավելի ռազմավարական ու ոչ բռնի բնույթին: Օրինակ՝ միջին դարերին բնութագրական է բացահայտ ֆիզիկական բռնության բարձր մակարդակը, որը վեճերի լուծման և հարստացման հիմնական միջոցն էր: Գործողության այս տիպին համապատասխանում էին այնպիսի զգացմունքային արտահայտումներ, ինչպիսիք են՝ բարկության, հաճույքի, ցավի անվերահսկելի արտահայտումները, որոնք միջնադարյան ասպետին առանձնակի արժանապատվություն էին հաղորդում: Էլիասը սերտ կապ է նկատում բռնության, ուժի և վարվեցողության ինքնաբերականության միջև: Պահանջվեցին երկարատև և բարդ փոփոխություններ, որպեսզի մարդկային մշակույթը գերիշխի մարդու բնությանը: Այսպիսով, «քաղաքակիրթ» և «անքաղաքակիրթ» կենսակերպի տարբերությունը վարքաձևերի, համատեղ գոյության կառուցվածքների և կարգերի փոփոխության մեջ է:

Ֆիզիոլոգիական մանրամասնություններն այլ մարդկանց աչքերից թաքցնելու պահանջը ևս Նոր ժամանակի բնութագիրն է, որի վկայությունն է մարմնականության հետ կապված արգելքների ձևավորումը: «Քաղաքակիրթ» մարդու ձևավորումը կապվում է արտաքին մարմնական դրսևորումների և ներքին արժանապատվության բարոյական պահանջների ձևավորման հետ, որոնք հանրային դրսևորումները տեղափոխում են անձնային ոլորտ կամ սոցիալական փոխազդեցության «կուլիսներ»: Մարմնի հետ կապված արգելքների զարգացմանը զուգահեռ տարբերակվում է նաև հագուստը: Օրինակ՝ գիշերանոցը հայտնվում է պատառաքաղի և թաշկինակի հայտնվելուն զուգահեռ: «Անձնայինը» կարելի է հասկանալ երկու իմաստներով.

– որպես անհատի վարք, որի վրա այլ մարդկանց ներկայությունն ազդեցություն չի ունենում,

– որպես ներքին կյանքի անձնական փորձ:

Էլիասի մեկնաբանություններում այս երկու իմաստները կապվում են միջանձնային հարաբերությունների դինամիկայի հետ: Մարմնի բնական կյանքը ենթարկվում է մի շարք արգելքների, որոնք վերաբերում են հանրային ոլորտին: Ամոթի և հանդուրժողականության շեմերի ձևավորման արդյունքում վարքի որոշակի ձևեր հեռացվում են այլ մարդկանց տեսադաշտից և տեղափոխվում ինտիմ ոլորտ: Այսպիսով, մարդու գիտակցության մեջ տեղի է ունենում հստակ սահմանազատում «ներքին» և «արտաքին» ոլորտների միջև, որոնք իրենց արտահայտումն են ստանում առօրեական պրակտիկաներում: Այնպես, ինչպես տեղի է ունենում վերահսկողության ներանձնայնացումը, այսինքն՝ անցումն արտաքին հարկադրանքից դեպի ինքնասահմանափակում, տարածության բաժանումը հանրայինի և մասնավորի, կյանքի ոլորտների համապատասխան բաժանումը թաքնվածի և տեսանելիի, ինչպես նաև վերջիններիս հետ կապված արգելքների տարբերակումը, ստեղծում են ներքին սուբյեկտիվություն և ռեֆլեքսիվ վարքի ունակություն: *«Ըստ ամենայնի, հանրայնորեն թույլատրելի և անընդունելի վարքի տարբերակման խորացմանը զուգահեռ՝ ձևավորվում է անհատի հոգեկան կառուցվածքը»,*– գրում է Էլիասը: *Հանրային պատժամիջոցներով ամրապնդվող արգելքները վերածվում են անհատի ինքնահարկադրանքի ձևերի: Ցանկությունների հարկադիր զսպումը և վերջիններս շրջապատող սոցիոգեն ամոթը դառնում են այնքան սովորական, որ դրանցից հնարավոր չէ ազատվել, նույնիսկ անձնային տարածության մեջ միայնակ մնալիս»* [Элиас 2002, 21]: Ինքնավերահսկողության այս քաղաքակիրթ ձևերը, որոնք գործառում են ինքնաբերաբար, ընկալվում են որպես բաժանարար գիծ «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի միջև: Այսպիսով, «քաղաքակրթվածություն» հասկացությունը կազմող պրակտիկաների, կանոնակարգերի և արգելքների հետևում տեսանելի է դառնում մարդու փոխակերպումը: Մարմնի և զգացմունքների կարգապահությունը, ագրեսիվության վերահսկողությունը հանգեցնում են տարբերակված վարքաձևերի առաջացմանը և գործողությունների ավելի բարդ շղթաներ կառուցելու հնարավորություն են ստեղծում: Ուստի քաղաքակրթության գործընթացին զուգահեռ անհատը և հասարակությունը փոխադարձաբար բարդանում են: Մարդը կարող է մտորել, խորհել, դիտարկել՝ իրականացնել ներքին բնույթի այնպիսի գործողություններ, որոնք պահանջում են մարմնական և զգացմունքային կարգապահություն: Սա նպաստում է գիտության և արվեստի զարգացմանը՝ պայմանավորված անհատական մտածողության և ռեֆլեքսիվության ունակությունների զարգացմամբ: Պատահական չէ, որ Էլիասը բազմիցս ընդգծել է, որ Նոր ժամանակի սուբյեկտը ծնվել է որպես քաղաքակրթական պրակտիկաների և արգելքների համադրման արդյունք:

«Լինել քաղաքակիրթ». մարդու մշակույթի գերիշխումը մարդու բնության հանդեպ

- Զգայական կարգապահություն
- Սոցիալական վերահսկողության սաստկացում
- Ինքնատիրապետման խստացում
- Մտածողության բարդացում
- Միջանձնային հեռավորության ավելացում
- Անհատականացում
- Զգայունակության մակարդակի ավելացում
- Ամոթի շեմի նվազում
- Դիտարկման և ինքնադիտարկման պրակտիկաների ձևավորում
- Զգացմունքների արտահայտման արգելքներ
- Ագրեսիվության շեմի նվազում
- Հանդուրժողականության շեմի նվազում
- Ֆիզիկական բռնության փոխարինում ռազմավարական գործողությամբ
- Մարմնականության արգելքներ
- Մարմնի անձնայնացում
- Ներքին արժանապատվության էթիկական պահանջների ձևավորում
- Ներքին սուբյեկտիվության ձևավորում
- Ռեֆլեքսիվ վարքի ունակություն

Նոր Ժամանակի Եվրոպայում առօրեական փորձի փոփոխությանը զուգահեռ ընթանում է կենտրոնացված և բացարձականացված պետության ձևավորումը: Քաղաքակրթության և պետության ձևավորման այս երկու գործընթացները փոխկապակցված են: Հիմնվելով պետության որպես լեգիտիմ բռնության մենաշնորհի՝ դասական վերերյան մոտեցման վրա՝ Էլիասը ցույց է տալիս, որ տարածքային մենաշնորհների ձևավորումը պայմանավորված է ներքին պատմական օրինաչափություններով: Վաղ եվրոպական պետությունների ձևավորման դինամիկան ունի պարզ բացատրություն. ոչնչացնող պատերազմների արդյունքում ավելացող ուժային ռեսուրսներն անխուսափելիորեն կուտակվում են կառավարողների ձեռքերում, որոնց քանակն աստիճանաբար նվազում է: Պատերազմի հաղթողի ուժային ռեսուրսներն աճում են, իսկ պարտվողինը՝ նվազում: Որպես արդյունք, հաղթողը հնարավորություն է ստանում համապատասխան տարածքում ուժի կիրառման երկարատև մենաշնորհ հաստատելու: Վերջիններս դառնում են հաղթողի տիրապետման տակ գտնվող ինքնավար տարածքներ, որոնք հետագայում վերածնավորվում են պետության: Համընդհանուր մրցակցությունը և մենաշնորհացումը հանգեցնում են նրան, որ քաղաքականության ինքնավար սուբյեկտների թիվը սկսում է նվազել: Պատերազմական հաղթանակները և վեր-

ջիններիս արդյունք հանդիսացող իշխանության կենտրոնացման գործընթացները ստեղծում են բռնության վերահսկողության կառուցվածքային պայմաններ և մարդու վարքը վերահսկող ինստիտուտներ: Սրանով Էլիասը ցույց է տալիս, թե ինչպես է վարվեցողության և բարոյականության փոխակերպումը զուգորդվում պետական իշխանության կենտրոնացման գործընթացների հետ: Մասնավորապես խոսքը ապառազմականացման սոցիալ-մշակութային մեխանիզմների և հաբիտուսի փոխակերպման փոխպայմանավորվածության մասին է: Քաղաքակրթությունը ստացավ իր բարձրագույն արտահայտումն այն ժամանակ, երբ գերիշխող ուժը սկսեց հաստատել զգացմունքայնության խիստ կարգապահական արգելքներ՝ խոչընդոտելով ագրեսիայի ազդակների ազատ արտահայտումները և փոխարինելով դրանք ավելի նուրբ բարոյական և էսթետիկ ձևերով: Արքունիքի և այլ ինստիտուտների օգնությամբ իրականացվող կենտրոնացված կառավարման մենաշնորհային ճնշման արդյունքն է դառնում մարդկային հարաբերությունների բնույթի փոփոխությունը և դրա հետ մեկտեղ՝ հասարակության փոխակերպումը, որը դառնում է ավելի տարբերակված: Այս երկու միտումների փոխկապվածության հիմնավորումը դարձավ միկրոգործընթացների և մակրոգործընթացների, միկրոսոցիոլոգիայի և մակրոպատմության հարաբերակցության խնդրի լուծման բացառիկ օրինակ:

ԳԼՈՒԽ 6. ՖՐԱՆԿՖՈՒՐՏՅԱՆ ԴՊՐՈՑ
1923-1969 թթ.

Մենք ոչ ավել ոչ պակաս մտրադրվել ենք պատասխանելու այն հարցին, թե ինչու է մարդկությունը իրական մարդկային վիճակին գալու փոխարեն ընկնում բարբարոսության նոր տիպի հորչանուրների մեջ:

Հորքհայմեր, Ադորնո

[Хорхаймер, Адорно 1997,8]

Բնորոշումներ. քննադատական դպրոց, նորմարքսյան դպրոց, արևմտյան մարքսիզմ, արդյունաբերական հասարակության քննադատություն, սոցիալ-փիլիսոփայական դպրոց:

Նշանակալի անուններ. Մաքս Հորքհայմեր, Թեոդոր Ադորնո, Էրիխ Ֆրոմ, Հերբերտ Մարկուզե, Վալթեր Բենյամին, Ֆրանց Նեյման, Յուրգեն Հաբերմաս:

Դիմանկար

- Յուրաքանչյուր երևույթ ունի իր սեփական տրամաբանությունը: Սա առավել ակնառու է այն դեպքերում, երբ մենք գործ ենք ունենում նշանակալի գաղափարական ուղղության հետ, որը լուրջ ազդեցություն ունեցավ ժամանակի գիտական, հասարակական, քաղաքական տրամադրությունների վրա: Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ձևավորումը ժամանակաշրջանի ամենասուր և արդիական հարցերին պատասխաններ գտնելու փորձ էր: Այն փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի, սոցիալական հոգեբանության, հոգեբանության, քաղաքատնտեսության յուրահատուկ միաձուլում է, որի կենտրոնում հասարակության զարգացումը, պատմությունը, հոգևոր մշակույթը և մարդն են: Դպրոցի հիմնադիրների աշխատանքներում արտացոլվում է դարաշրջանի ճակատագիրը: Չնայած Լուսավորականության ոգու խիստ քննադատությանը, հասարակության, մշակույթի և գիտության բացասական ախտորոշումներին և մարդկության զարգացման հեռանկարների վատատեսական կանխատեսում-

ներին՝ ֆրանկֆուրտյան մտածողները հավատարիմ մնացին մարդասիրական հասարակության իդեալին:

- «Ֆրանկֆուրտյան դպրոց» եզրույթը հավաքական անուն է. այն միավորում է Ֆրանկֆուրտի սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտի մտածողներին, որոնք իրենց երբևէ այդպես չեն անվանել:
- Սոցիալական հետազոտությունների ֆրակնֆուրտյան ինստիտուտը հիմնադրվել է 1923 թ. ձեռներեց Հերման Վայլի բարեգործական ֆինանսական աջակցությամբ: Այս օգնությունը պատահական չէր: Նախաձեռնությունն ուներ հստակ և սկզբունքային նպատակադրում. ինստիտուտը պետք է գործեր իբրև պետությունից ֆինանսապես անկախ գիտահետազոտական կառույց և ազատ լիներ հետազոտական հիմնախնդիրների ընտրության հարցում: Սա ամբողջովին տեղավորվում է դպրոցի ընդհանուր տրամաբանության մեջ, որի համաձայն՝ սկզբունքորեն անհնար է զարգացնել քննադատական տեսությունը համակարգից որևէ կախվածություն ունենալու պարագայում:
- Ֆրանկֆուրտյան մտածողները ընդդիմադիր դիրք էին զբաղեցնում ժամանակի գիտական ինստիտուտների վերնախավի հանդեպ: Նրանք պատկանում էին մտածողների այն տեսակին, որոնք ամեն կերպ փորձում էին դուրս գալ, այսպես կոչված, «պաշտոնական գիտության» շրջանակներից:
- Հիմք ընդունելով դեռևս 20-ական թվականների վերջին իրականացված ուսումնասիրությունների արդյունքները՝ Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ներկայացուցիչները ամենայն հստակությամբ կանխատեսեցին Ադոլֆ Հիտլերի և Գերմանական ազգայնասոցիալիստական աշխատավորական կուսակցության՝ իշխանության գալու հնարավորությունը և վտանգները:
- Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ներկայացուցիչները ստիպված էին արտագաղթել Գերմանիայից ֆաշիստական քաղաքական ռեժիմի հաստատումից անմիջապես հետո: Արտագաղթի տարիներին նրանք միջանկյալ կանգառներ են արել Ժենևում, Փարիզում, Լոնդոնում, Նյու Յորքում և Լոս Անջելեսում: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո նրանց մեծ մասը վերադարձել է Alma Mater: 1950 թվականից ինստիտուտը կրկին սկսում է գործել:
- Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ճգնաժամը և կազմալուծումը (1969 թ.) չբերեցին քննադատական տեսության գաղափարների ետմղմանը: Քննադատական ավանդույթը շարունակեց զարգացվել թե՛ Եվրոպայում, թե՛ ԱՄՆ-ում: Այս միտումը պայմանավորված էր երկու հանգամանքներով՝ Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մարքսիստական ուղղվածությամբ, որը հասարակագիտական մտքում զբաղեցրել և շարունակում էր զբաղեցնել իր ուրույն տեղը, ինչպես նաև Յուրգեն Հաբերմասի անվան հետ, որը դասվում է XX դարավերջի ամենաազդեցիկ մտածողների շարքին: Նրան ընդունված է համարել Ֆրանկֆուրտյան

դպրոցի միջին սերնդի ներկայացուցիչ, ով իր ուսուցիչ՝ Ադորնոյի մահվանից հետո դարձավ դպրոցի ամենանշանակալի մտածողներից մեկը: Միևնույն ժամանակ Հաբերմասի հարաբերությունները Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի հետ հակասական են և այս բնորոշումը պետք է ընկալել իբրև խիստ պայմանական (տե՛ս Գլուխ 9):

1. Գաղափարական հիմքերը

1.1 Մարքսիզմ և վեբերականություն

Մարքսի տեսական ժառանգությունը դարձավ Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի առանցքային գաղափարական և մեթոդաբանական «զենքը», որը նպաստեց քննադատության առացքային ուղղությունների և գործիքների ձևավորմանը, այն է՝

- արդի հասարակության քննադատությունը,
- իշխանությունը լեգիտիմացնող գաղափարախոսությունների քննադատությունը,
- հասարակական հարաբերությունների արդյունք հանդիսացող «կեղծ գիտակցության» գաղափարը
- օտարման հայեցակարգը,
- նյութականացման և ապրանքային ֆետիշիզմի քննադատությունը (տե՛ս Գլուխ 1):

Միևնույն ժամանակ կապիտալիզմի մարքսյան քննադատությունը ֆրանկֆուրտյան մտածողներն ընկալեցին որոշ վերապահումներով: «Կեցությունն է որոշում գիտակցությունը» հայտնի բանաձևին հետևելով՝ նրանք մարդուն դիտարկեցին իբրև հասարակության և սոցիալական հարաբերությունների արդյունք, սակայն հրաժարվեցին մեկնաբանել սոցիալական հարաբերությունները տնտեսական դետերմինիզմի դիրքերից: Նրանց համոզմամբ արդի աշխարհում տնտեսական շահագործման մեխանիզմների արդյունքում առաջացած ճնշմանը փոխարինելու է գալիս ռացիոնալությունը, որը և դառնում է հասարակության ամենախորքային հիմնախնդիրը: Ի տարբերություն Մարքսի՝ ֆրանկֆուրտյան մտածողները դիտարկեցին արդի աշխարհի հիմնախնդիրները ոչ թե իբրև կապիտալիզմի յուրահատուկ դրսևորումներ, այլ որպես աշխարհի ռացիոնալացման գործընթացի արդյունք: Սա է այն տեսական դիրքորոշումը, որը մոտեցնում է քննադատական տեսությունը Վեբերին, որի ֆորմալ ռացիոնալության հայեցակարգը դառնում է Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ինտելեկտուալ աղբյուրներից մեկը:

Այս մտածողներին հաճախ անվանում են նաև «վեբերական ուղղվածության մարքսիստներ» [Ритцер 2002, 83]: Առանձնացնենք Վեբերի ռացիոնալության տեսության այն առանցքային դրույթները, որոնցով «զինվում են» Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մտածողները.

- արդի հասարակությանը հատուկ գործընթացներից մեկը սոցիալական գործողության ռացիոնալացումն է, որն աստիճանաբար դուրս է մղում արժեքառացիոնալ, ավանդական և աֆեկտիվ գործողությունները սոցիալական կյանքի հարթակից,
- ռացիոնալացումը ներկայանում է իբրև ինքնանպատակ և դառնում արևմտյան քաղաքակրթության և համաշխարհային պատմական գործընթացի օրինաչափ և անխուսափելի ճակատագիրը,
- աննախադեպ զարգացում է ապրում գիտությունը, որը ռացիոնալության սկզբունքի «մաքուր» դրսևորումն է,
- ռացիոնալացման առանցքային մեխանիզմները ֆորմալիզմը և հաշվարկայնությունն են,
- ռացիոնալացվում են տնտեսվարման և կառավարման ձևերը բոլոր ոլորտներում,
- նվազում է կրոնի և եկեղեցու դերը հասարակական կյանքում, տեղի է ունենում «աշխարհի ապակախարդում» (տե՛ս Գլուխ 4):

Հեղինակներն առաջարկում են ռացիոնալացված աշխարհի համանման վատատեսական հայեցակարգումներ՝ դիտարկելով այն իբրև էլ ավելի ռացիոնալացվող կառուցվածքների «երկաթյա վանդակ», որից «փախչելու» հնարավորությունները գնալով չեզոքանում են: Ռացիոնալացման նման ընկալումը դարձավ արդի հասարակության, կապիտալիզմի և մշակույթի քննադատության տեսամեթոդաբանական հիմքերից մեկը:

1.2 Ֆրոյդիզմ

Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի գաղափարական բաղադրիչ է նաև ֆրոյդիզմը, որն առավելապես հստակ է ընդգծված Ֆրոմի և Մարկուզեի ուսումնասիրություններում: Այս դեպքում ևս խոսքը ոչ թե ֆրոյդյան մոտեցումների փոխառության, այլ քննադատական վերանայման մասին է: Ֆրոյդի գաղափարների վերաիմաստավորումը, վերջիններիս տեղավորումը ֆրանկֆուրտյան «ձեռագրին» հատուկ սոցիալ-փիլիսոփայական մոտեցման

Մարկուզեն Ֆրոյդին նվիրված առանձին դասախոսությունների շարքով է հանդես գալիս Վաշինգթոնի հոգեբուժական ինստիտուտում 1951-1952 թվականներին: Դասախոսությունների տեքստերը հետագայում տպագրվում են «Էրոս և քաղաքակրթություն» անվան տակ:

շրջանակում օգնում է բացատրել և գնահատել հասարակության բացասական ազդեցությունը մարդու վրա: Օրինակ՝ Մարկուզեն գտնում է, որ մարդու վարքի ենթագիտակցական շարժառիթներում տեղի է ունենում հիմնարար բնազդների անընդհատ պայքար: Խոսքը կենսական բնազդի (Էրոսի) և մահվան բնազդի (Թանատոսի) կոնֆլիկտի մասին է: Նա համակարծիք է Ֆրոյդի հետ այն հարցում, որ մարդն իրեն շրջապատող բնական և հասարակական միջավայրում ստիպված է ճնշել, սուբլիմացնել և փոխակերպել ենթագիտակցական մղումները, ինչի արդյունքում այլևս չի կարող առաջնորդվել «հաճույքի սկզբունքով»: Միևնույն ժամանակ նա վստահ է, որ կյանքից հաճույք ստանալու հիմնարար բնազդային ձգտման անսահմանափակ բավարարումը վտանգավոր է. այն ստիպում է մարդուն ենթարկեցնել «հաճույքի սկզբունքը» «իրականության սկզբունքին»: Ստացվում է, որ մարդը սահմանափակում և ձևափոխում է իր պահանջմունքների բավարարումը «իրական» հասարակական պայմանների ազդեցությամբ: Հիմնարար պահանջմունքները փոխարինվում են մշակութային կնիք ունեցող պահանջմունքներով, որոնք ենթարկեցնում են մարդուն հասարակությանը: Ֆրոյդյան այս ելակետային դատողությունները թույլ են տալիս Մարկուզեին ձևակերպել իր ուսումնասիրությունների հիմքում ընկած կանխադրույթներից մեկը, այն է՝ մարդու բանականությունը և հիշողությունը, նրա դատողություններ անելու և գնահատելու հնարավորություններն ինքնագիտակցության ազատ դրսևորումներից վերածվում են անհատի ճնշման գործիքների: Արդյունքում «հաճույքի սկզբունքը» զարգացած արդյունաբերական հասարակություններում վերածվում է «արտադրականության սկզբունքի»: Սա իր հերթին հանգեցնում է նրան, որ օտարման երևույթի ուսումնասիրությունները «լցվում են» նաև հոգեբանական բովանդակությամբ: Ավելին, քննարկելով արդի հասարակության արատավոր դրսևորումներից ազատվելու հնարավորությունները՝ Մարկուզեն շեշտը դնում է մարդկային պահանջմունքների (առաջին հերթին՝ սեռական) ազատագրման վրա, որոնք ճնշված են արդի ռացիոնալացված մշակույթի կողմից: *«Քաղաքակրթությունը սկսվում է պահանջմունքների ամբողջական բավարարումից հրաժարվելու առաջին իսկ պահից»,*– գրում է հեղինակը [Маркузе, 2003, 16]: Սա հանգեցնում է նրան, որ տեղի է ունենում աստիճանական շրջադարձ՝

- պահանջմունքների անհապաղ բավարարումից դեպի հետաձգված բավարարում,
- հաճույքից դեպի հաճույքի զսպում,
- ուրախությունից, խաղից դեպի աշխատանք,
- ինքնադրսևորումից դեպի արտադրողականություն:

Ֆրոյդյան գաղափարները Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի շրջանակներում զարգացվում են ևս մեկ ուղղությամբ: Խոսքը Ֆրոմի՝ դեստրուկտիվ վարքի բացատրու-

թյունների մասին է: Մերժելով բնազդի գաղափարի վրա հիմնված կենսաբանական մեկնաբանությունները՝ նա տեսնում է դեստրուկտիվ վարքի աղբյուրներն արդի հասարակության կողմից մարդու ստեղծագործական ներուժի իրացման և ազատ ինքնադրսևորման սահմանափակման միտումներում, այնինչ ստեղծագործականության իրացումը կազմում է մարդկային կյանքի իմաստը և ուղղակիորեն կապված է անգիտակցականի դրական մոդուսների հետ:

Ֆրոմն անդրադառնում է նաև Էրոսի և Թանատոսի պայքարի վերաիմաստավորմանը՝ նշելով, որ բացառապես սոցիալական միջավայրից և մշակույթից է կախված, թե վերջիններից որը հաղթող դուրս կգա այս կռվում: Օրինակ, երբ մարդը կորցնում է կյանքի հանդեպ ձգտումը, գերակայող է դառնում մահվան բնազդը, ինչի արդյունքում ձևավորվում է մարդու որոշակի տիպ՝ «մարդ նեկրոֆիլը»: Հակառակ դեպքում, երբ ավելի հստակ է արտահայտված կյանքի բնազդը և ապրելու ձգտումը, ձևավորվում է «մարդ բիոֆիլ» տեսակը: Այս հարցում Ֆրոմը չի սահմանափակվում լոկ հոգեբանական բացատրություններով. նա տեղավորում է մարդու այս տիպաբանությունը արդի հասարակության միտումների իմաստավորման համատեքստում: Արդի հասարակությունը, որը Ֆրոմին ներկայանում է իբրև «շահագործող», «կուռքերի վրա հիմնված», «տեխնոկրատական», «բյուրոկրատացված» տեսակ, իր էությամբ հակամարդասիրական է և զանգվածաբար «արտադրում է» նեկրոֆիլ տեսակի մարդկանց: Ստացվում է, որ նեկրոֆիլի վերարտադրությունը դիտարկվում է իբրև ռացիոնալ, բանական քաղաքակրթության արդյունք, այն քաղաքակրթության, որում գերակայում են ապակառուցողականության այնպիսի ձևերը, ինչպիսիք են՝ քաղաքական հանցագործությունները, ամբողջատիրությունը, ֆաշիզմը, ահաբեկչությունը, բռնությունը և այլն:

Մարքսիզմի և ֆրոյդիզմի գաղափարների սինթեզը սխալ կլիներ վերագրել միայն Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մտածողներին, քանի որ դեռևս 1920-ականների վերջին Վիլհելմ Ռայխն արդեն տպագրել էր «Դիալեկտիկական մատերիալիզմ և հոգեվերլուծություն» հոդվածը, որում անդրադարձել էր Գերմանիայում ֆաշիզմի զարգացման և զանգվածային ազդեցության երևույթի քննարկմանը՝ համադրելով մարքսիստական դասակարգային շահագործման և օտարման գաղափարները մարդկային հոգեկանի՝ ֆրոյդյան մեկնաբանությունների հետ: Սրանով նա փորձում է հիմնավորել «սեքս-տնտեսական հոգեսոցիոլոգիայի» գոյության հնարավորությունները և ներկայացնել «պրոլետարական սեքսուալ հեղափոխությունն» իբրև բուրժուական բարոյականության և բուրժուական գիտակցության կապանքներից աշխատավորների ազատագրման միակ հնարավոր ելքը: Ռայխը նաև «սեքսուալ հեղափոխություն» եզրույթի հեղինակն է:

Մեկ հեպաքրքրական փաստ. Ռայխն իր կյանքն ավարտում է ամերիկյան բանտում, որտեղ հայտնվում է սեռական հանցագործություններ կատարելու մեղադրանքով:

1.3 Էքզիստենցիալիզմ

Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի մեկնաբանություններում հստակ տեսանելի են նաև էքզիստենցիալ փիլիսոփայության որոշ դիտանկյուններ: Ի տարբերություն վերը նշված մոտեցումների՝ էքզիստենցիալիզմը դժվար է անվանել քննադատական տեսության ձևավորման վրա խորքային և բազմակողմանի ազդեցություն գործած ինտելեկտուալ ավանդույթ: Միևնույն ժամանակ վերջինիս կարևորությունը դժվար է նաև անտեսել առնվազն երկու պատճառով.

I. էքզիստենցիալիստական ներընկալումը նպաստել է բավականին ինքնատիպ տեսական լուծումների ձևակերպմանը, ինչն առավել տեսանելի է Մարկուզեի աշխատանքներում,

II. երկրորդը հիմնարար սոցիոլոգիական գիտելիքի և էքզիստենցիալիստական փիլիսոփայության հարաբերակցության խնդիրն է: Սա այն փիլիսոփայությունն է, որը սոցիոլոգիան տրամաբանորեն չպետք է շրջանցեր Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին և հետպատերազմյան ժամանակահատվածում, սակայն գործնականում շրջանցել է: Հատկապես այդ շրջանում էքզիստենցիալիզմը, որը բարձրացնում է կյանքի և մահվան, սահմանամերձ վիճակների, կյանքի իմաստի, գոյության անհեթեթության և մի շարք այլ հարցադրումներ, որևէ նշանակալի հետք չի թողնում սոցիոլոգիական գիտելիքում: XX դարասկզբի սոցիոլոգիայում Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը դարձավ այն հազվադեպ բացառությունը, որը փորձեց օգտագործել էքզիստենցիալ փիլիսոփայության տեսական ռեսուրսներն արդի հասարակության իմաստավորման շրջանակներում:

Տեսնենք, թե քննադատական տեսաբանման հատկապես որ դիտանկյուններում է տեսանելի էքզիստենցիալիստական մտածողությունը: Մարդու կյանքը, չնայած իր արտաքին ռացիոնալությանը և տրամաբանությանը, դիտարկվում է իբրև իռացիոնալությամբ և անհեթեթությամբ ողողված իրողություն: Սա երբևէ այնքան ցայտուն չի երևացել, որքան համաշխարհային պատերազմների, համակենտրոնացման ճամբարների և ատոմային զենքի դարաշրջանում: Խոսքը, օրինակ, Մարկուզեի «Միաչափ մարդը» աշխատությունում քննարկվող զանգվածային հասարակության և զանգվածային մշակույթի այն «հավասարեցնող» և «ապաանհատականացնող» միտումների կամ էքզիստենցիալ հակասությունների մասին է, որոնք դուրս են գալիս արդի մարդու վերահսկողությու-

Այս ուղղությունն արդի սոցիոլոգիայում զարգացնում է հայազգի գիտնական Էդվարդ Թիրաքյանը, որին իրավամբ կարելի է համարել էքզիստենցիալ սոցիոլոգիայի առանցքային (և նախադեպը չունեցող) հեղինակ:

նից: Մարկուզեի կարծիքով զանգվածային հասարակության ձևավորումը անխուսափելիորեն բերում է անհատական տարբերությունների վերացմանը: Մարդը, որն ինքնատիպ և «բազմաչափ» տեսակ է, արդի հասարակության պայմաններում մղվում է «սոցիալական ծայրամաս», ինչի արդյունքում բազմաչափ մարդուն փոխարինելու է գալիս արդի «միաչափ» մարդը [Маркузе 1994, 121-146]: Ըստ Էդվարդ Թիրաքյանի՝ այս մոտեցումը հստակ հարաբերակցվում է էքզիստենցիալիստական մտածողության հետ: Այս կապակցությամբ նա գրում է. *«Սկսած Կիերկեգորից՝ բոլոր էքզիստենցիալ մտածողները գիտակցում էին քաղաքակրթության հավասարեցնող ուժը և համարում էին դա մտահոգիչ: Էքզիստենցիալ հեռանկարը դիտարկում է այս գործընթացն իբրև սպառնալիք անհատին, իբրև մարդու առուստենտիկ և ինքնատիպ էքզիստենցիայի «գողության վտանգ»»* [Tiryakian 1962, 155]:

Այստեղ չի կարելի թերագնահատել նաև Հայդեգերի ազդեցությունը: Իզուր չէ, որ Հաբերմասը Մարկուզեին անվանում էր առաջին «հայդեգերյան մարքսիստ», և դա զարմանալի չէ, քանի որ նա տարիներ շարունակ աշխատել է գերմանական էքզիստենցիալիստական փիլիսոփայության առանցքային ներկայացուցիչներից մեկի՝ Հայդեգերի ղեկավարության ներքո: Եվ չնայած նրան, որ Ադորնոն Հայդեգերի փիլիսոփայությունը համարում էր «պրիմիտիվիստական իռացիոնալիզմ», այնուամենայնիվ այն իր ազդեցությունն է ունենում Մարկուզեի աշխատանքներում:

Եթե փորձենք ամփոփել քննարկվող գաղափարական հատումները, ապա կարելի է ասել, որ էքզիստենցիալիստական ներըմբռնման վրա են հիմնվում քննադատական տեսության հետևյալ շեշտադրումները.

- մտածողության մարդակենտրոն ուղղվածությունը,
- մտահոգվածությունը հասարակական և անհատական կյանքի անհամապատասխանության խնդիրներով,
- արդի հասարակության կոնֆլիկտային բնույթի հասկացման նպատակադրումները,
- տեխնոլոգիաների զարգացման, բյուրոկրատացման միտումների շեշտադրումը,
- էվոլյուցիայի ու պատմության, ժամանակի և տարածության հարաբերակցության ընկալումները,
- մարդու զգացմունքային ոլորտի և պահանջմունքների ճնշման հետևանքների իմաստավորումը և այլն:

2. Քննադատության առանցքային ուղղությունները

2.1 Հասարակության ճանաչողության հնարավորությունը. պոզիտիվիզմի քննադատություն

Քննադատական տեսության ներկայացուցիչները համակարծիք են այն հարցում, որ սոցիալական ճանաչողության հիմնական խնդիրը պոզիտիվիստական մտածողությունն է: Փորձենք հասկանալ, թե որոնք են պոզիտիվիզմի այն առանցքային գաղափարները, որոնք հայտնվում են քննադատության թիրախում:

I. Առաջին մեղադրանքը, որը Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը ներկայացնում է ավանդական տեսությանը, վերաբերում է վերջինիս հիմնարար դրույթին, այն է՝ սկզբունքորեն կարող է գոյություն ունենալ այնպիսի ճանաչողական իրավիճակ, որի մի կողմում «մտայնորեն ձևավորված գիտելիքն է», մյուսում՝ «հետազոտվող գործի պայմանները»: Խոսքը տեսական պատկերացումների, հասկացությունների և «մաքուր ընկալման» կամ ուսումնասիրվող պայմանների հստակ սահմանազատման հնարավորության մասին է, որը քննադատական տեսության ներկայացուցիչները որակում են իբրև իմացաբանական բնույթի խոչընդոտ: Այս ճանաչողական դիրքորոշումը հիմնված է սուբյեկտի և օբյեկտի հակադրման տրամաբանության վրա, որը բարձրացվում է նորկանտյան դպրոցի շրջանակներում (տե՛ս Գլուխ 4) և այնուհետև՝ հայտնվում քննադատական դպրոցի թիրախում:

II. Երկրորդ մեղադրանքը վերաբերում է գիտելիքի գաղափարախոսականացմանը, որը բխում է նախորդ սկզբունքի տրամաբանությունից: Հորքհայմերը օբյեկտի և սուբյեկտի հակադրումը գնահատում է իբրև «ոչ քննադատական», քանի որ այն թույլ չի տալիս պատկերացնել հասարակությունն իբրև օբյեկտի և սուբյեկտի նույնականություն: Ավելին, այս սահմանազատումը դիտարկվում է իբրև կապիտալիստական օտարման պատմականորեն պայմանական և անցողիկ դրսևորում: Սա նշանակում է, որ այս իմացաբանական դիրքը գնահատվում է ոչ թե իբրև գիտության զարգացման ներքին օրինաչափություն, այլ իբրև գաղափարախոսական պայմանավորում ունեցող երևույթ: Սա է պատճառը, որ Հորքհայմերը սուբյեկտի և օբյեկտի ավանդական հակադրումը բնորոշում է իբրև «գիտականության բուրժուական սկզբունք»:

III. Պոզիտիվիզմի երրորդ սահմանափակումը սոցիալական աշխարհի նյութականացման միտումն է, որն ավանդական գիտությունը դիտարկում է իբրև բնական: Քննադատական տեսության ներկայացուցիչների

համոզմամբ ճանաչողությունն ունի երկու ուղղվածություն, որոնք չեն տեղավորվում այս նյութականացման տրամաբանության մեջ: Խոսքը, մի կողմից, մարդկային գործունեության շեշտադրումների մասին է, մյուս կողմից՝ սոցիալական կառուցվածքների վրա այդ գործունեության ազդեցության: Ի տարբերություն այս մոտեցման՝ պոզիտիվիզմը հաշվի չի առնում գործող սուբյեկտի ակտիվությունը՝ վերածելով վերջինիս բնական ուժերին ենթարկվող պասիվ դերակատարի [Habermas, 1971]:

IV. Չորրորդը, հաշվի առնելով այն կարևորությունը, որը քննադատական դպրոցի շրջանակներում տրվում է մարդու անհատականությանը, ինքնավարությանը և յուրօրինակությանը, նրանց համար հասկանալի չեն սոցիալական և բնագիտական ճանաչողության մեթոդների նմանարկման ձգտումները: Պոզիտիվիզմի ջանքերով հուսալիության և օբյեկտիվության չափանիշ են դառնում ճշգրիտ գիտությունները, ինչի արդյունքում գիտելիքը սկսում է ընկալվել իբրև չեզոք երևույթ: Այս ուղղությունը, որը փորձում է սոցիալական կյանքը հանգեցնել փաստային, չափելի, բնագիտական կանոններով զարգացող օրինաչափությանը, դառնում է ավանդական սոցիալական ճանաչողության քննադատման առանցքներից մեկը:

V. Հինգերորդ, ֆրանկֆուրտյան մտածողները մեղադրում են պոզիտիվիստական ավանդույթը խիստ պահպանողականության և համակարգի վերափոխման ներուժի բացակայության համար: Սա պայմանավորված է նրանով, որ պոզիտիվիստները բավարարվում են նպատակներին հասնելու միջոցների համապատասխանության խնդիրների դիտարկմամբ, այնինչ նպատակների բնույթի վերաբերյալ նման դատողությունները բացակայում են: Նպատակների հանդեպ քննադատական ռեֆլեքսիայի բացակայությունը հանգեցնում է ֆրանկֆուրտյան մտածողներին այն եզրահանգմանը, որ պոզիտիվիզմն ունակ չէ «մարտահրավեր նետելու համակարգին», քանի որ բացարձականացնելով փաստերը՝ այն նյութականացնում է առկա կարգը: Ստացվում է, որ պոզիտիվիստական մոտեցումը հանգեցնում է պասիվ մարդու և սոցիալական պասիվ դիրք ունեցող գիտնականի ձևավորմանը, ինչը քննադատական տեսության ամենալուրջ անհամաձայնություններից և մտահոգություններից մեկն է:

Դիտարկենք քննադատական տեսության հանդեպ ներկայացվող պահանջները, որոնք Հորքհայմերն առաջարկում է իբրև ավանդական մոտեցման հակաթեզեր:

I. Գիտակցել յուրաքանչյուր մասնագիտացված գործունեության (այդ թվում՝ հատկապես պոզիտիվիստական սոցիոլոգիայի) ճանաչողական սահմանափակվածությունը: Յուրաքանչյուր նման գործունեություն ամբողջական պատմական պրաքսիսի միայն մի մասն է, որի ներսում այն ձևավորվում և վերանում է:

II. Իբրև սոցիալական գիտությունների օբյեկտ դիտարկել մարդկային և արտամարդկային ողջ բնությունը, հասարակության և բնության հարաբերությունների ողջ համակարգը (որն իր ամբողջության մեջ կազմում է պրաքսիսը):

III. Ճանաչող սուբյեկտի դերում դիտարկել ոչ թե առանձնացված անհատին, գիտական կազմակերպության անդամին, այլ «հասարակական մարդուն», որը ներկայացնում է հասարակության մեջ ներառնված «բոլոր անհատների սոցիալական սահմանումների ամբողջությունը»: Այստեղ տեսանելի է Հեգելի «հետքը», որին հետևելով՝ Հորքհայմերն առաջարկում է դիտարկել հասարակությունն իբրև «սուբստանցիա-սուբյեկտ»:

IV. Ելնել այն կանխադրույթից, որ ճանաչողության առարկան սուբյեկտից դուրս գտնվող օբյեկտիվ երևույթ չէ: Այն ներկայանում է իր իսկ ներքին ճշմարտության մեջ իբրև «հասարակական սուբյեկտի» սեփական գործունեության արդյունք, որը կարող է նրանից օտարված կամ օբյեկտիվացված լինել միայն վերափոխված բուրժուական գիտակցության ձևում:

Քննադատելով պոզիտիվիզմը՝ ֆրանկֆուրտյան մտածողները չեն անցնում նաև սոցիոլոգիայի քննադատության կողքով: Մասնավորապես նրանք հրաժարվում են ընդունել սոցիոլոգիայի սցիենտիստական ուղղվածությունը: Քննադատության հիմնավորումը հետևյալն է. սցիենտիստական ուղղվածությունն աստիճանաբար վերածում է գիտական ճանաչողության մեթոդն ինքնանպատակի, իսկ սոցիոլոգան դառնում է գիտություն, որի համար ընդունելի է status quo-ի պահպանումը: Այս պնդումը հիմնվում է երկու դրույթների վրա, այն է՝

– սոցիոլոգիան չի զբաղվում արդի հասարակության լուրջ քննադատությամբ,
– այն չի փորձում դուրս գալ առկա սոցիալական կառուցվածքի սահմաններից:

Այնինչ, քննադատական տեսության ներկայացուցիչները վստահ են, որ սոցիոլոգիայի հիմնական անելիքը (և պարտականությունը) հասարակության կողմից ճնշումների ենթարկվող մարդկանց օգնելն է:

Հաջորդ մեղադրանքը, որը Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը հնչեցնում է սոցիոլոգիայի հասցեին, վերաբերում է անհատի և հասարակության հարաբերակցության խնդրին: Սոցիոլոգիայում արմատավորվել է հասարակության՝ իբրև ամբողջի ընկալման մեթոդաբանական մոտեցումը, ինչի արդյունքում անհատն անտեսված է մնում: Ավելին, նրանք առաջարկում են սոցիոլոգիական տեսաբանման հիմքում դնել երկու առանցքային դիտանկյուններ՝ մարդկային փոխազդեցությունը և մարդ-հասարակություն հարաբերությունները և փակագծերից դուրս հանել այն բոլոր ավանդական սոցիոլոգիական մեկնաբանությունները, որոնք այս տրամաբանության մեջ չեն տեղավորվում: Խնդիրն այստեղ վերաբերում է ոչ այնքան սոցիոլոգիական մեթոդաբանությանը, որքան սոցիոլոգիայի հասարակական դերին: Քննադատական տեսության ներկայացուցիչները համոզված են, որ սոցիոլոգիան կարող է զբաղեցնել ակտիվ և համակարգ փոփոխող դեր միայն այն ժամանակ, երբ դադարի լեգիտիմացնել արդի համակարգի status-quo-ն և «խաղա անհատի թիմում»:

Ֆրանկֆուրտյան մտածողները հավատացած են, որ սոցիոլոգիան ունի հասարակական փոփոխություններ խթանելու լուրջ ներուժ, ինչը հնարավոր է միայն դեպի անհատը վերակողմնորոշվելու դեպքում: Միայն ակտիվ հասարակական դիրք գրավող սոցիոլոգիան կարող է նպաստել *«արդար և մարդասիրական հասարակության կայացմանը»* [Frankfurt Institute for Social Research, 1973, 46]: Այս նպատակի իրականացման համար անհրաժեշտ է, որ սոցիոլոգիան վերածվի արդի հասարակության քննադատության գործիքի, ինչին և ուղղված էին Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ջանքերը: Սոցիոլոգիական գիտելիքի նման վերահայեցակարգումը հստակ տեսանելի է, օրինակ, Հաբերմասի «գիտելիք-հետաքրքրություն» մոդելում: Գիտելիքի և մարդկային հետաքրքրությունների հարաբերակցության հարցն այն ուղղություններից մեկն է, որը քննադատական դպրոցի ուշադրության կենտրոնում է և տեղավորվում է օբյեկտիվության ու սուբյեկտիվության հարաբերակցության խնդիրների իմաստավորման համատեքստում (եթե գիտելիքի համակարգը գոյություն ունի օբյեկտիվ մակարդակում, ապա հետաքրքրությունները սուբյեկտիվ երևույթ են): Հաբերմասն առաջարկում է գիտելիքի դասակարգման յուրահատուկ տրամաբանություն՝ հիմք ընդունելով ճանաչողությունը նպատակադրող գերակա հետաքրքրությունների և գիտելիքի համակարգերը ուղղորդող տրամաբանական և մեթոդաբանական պահանջների (որպես կանոն՝ թաքնված) համադրման չափանիշը: Այս տրամաբանությամբ հեղինակն առանձնացնում է գիտելիքի երեք տիպեր:

I. *Կիրառակերպուծական գիտելիք*, որն անվանում է նաև «դասական պոզիտիվիստական գիտական համակարգեր» (Հուսերլի բնորոշմամբ «միամիտ օբյեկտիվիզմ»): Այս համակարգերի հիմքում ընկած է ճանաչողության տեխնիկական հետաքրքրությունը, որն ուղղված է փաստերի

դիտարկմանը, կանխատեսմանը և վերահսկողությանը: Ճանաչողության այս մոդելը ելնում է հետևյալ կանխադրույթից. փաստերը կարող են հստակ արտացոլված և տրված լինել առանց որևէ սուբյեկտիվ խառնուրդների: Վերջիններս ներկայացվում են իբրև ակնհայտ և անմիջական: Սակայն Հաբերմասը շեշտում է, որ գիտության հիմնարար դրույթները չեն կարող դիտարկվել իբրև փաստերի անմիջական արտացոլանքներ և բնորոշում է գիտելիքի այս տիպն իբրև «էմպիրիզմի օբյեկտիվիստական խաբկանք»:

II. *Պատմահերմենևտիկ գիտելիք*, որի հիմքում աշխարհը հասկանալու ճանաչողության պրակտիկ հետաքրքրությունն է: Գիտելիքի այս համակարգը (այստեղ Հաբերմասը միավորում է «հոգու մասին գիտությունները») միտված է երևույթների և իրադարձությունների իմաստի մեկնաբանմանը: Գիտական ասելիքի իմաստն այս դեպքում չի կառուցվում վերջինիս տեխնիկական կիրառման համակարգում (ինչպես նախորդ դեպքում էր): Չեն առանձնացվում նաև ձևայնացված լեզվի և օբյեկտիվացված փորձի մակարդակները, քանի որ տեսությունը չի կառուցվում դեդուկտիվ եղանակով և փորձը չի կազմակերպվում փորձարարական գործողությունների հիմքով: Այս դեպքում փաստերի դիտարկումը փոխարինվում է իմաստի հասկացմամբ: Ճանաչողության այս մոդելի սահմանափակումը, ըստ Հաբերմասի, ելակետային իրավիճակի վերաբերյալ մեկնաբանողի ունեցած նախահասկացման անխուսափելիությունն է: Իմաստի աշխարհը բացահայտվում է հետազոտողի կողմից միայն այնքան, որքան բացատրվում է իր սեփական աշխարհը: Հենց հասկացող սուբյեկտն է վերականգնում հաղորդակցությունն այս երկու աշխարհների միջև. նա հասկանում է ավանդույթի փաստացի բովանդակությունը՝ դնելով այն իր սեփական անձի, իրավիճակի, փորձի վրա:

III. *Քննադատական գիտելիք*, որի հիմքում դրված է ճանաչողության էմանսիպացնող հետաքրքրությունը: Ճանաչողության այս մոդելն ուղղված է տեսական դրույթների գաղափարախոսական պայմանավորվածության վերհանմանը և գնահատմանը: Գաղափարախոսության քննադատությունը ենթադրում է, որ սոցիալական աշխարհի օրինաչափություններին վերաբերող տեղեկատվությունը սուբյեկտի գիտակցության մեջ խթանում է ռեֆլեքսիայի գործընթացները: Հաբերմասը գտնում է, որ «քննադատորեն միջնորդավորված գիտելիքը» հասանելի է միայն ռեֆլեքսիայի ճանապարհով՝ նույնիսկ անկախ գիտելիքի ճանաչողական արժեքից և կիրառական օգտագործման հնարավորություններից: Քննադատական գիտելիք արտադրող սոցիալական գիտությունը պետք

է նպաստի զարգվածների ինքնագիտակցության «զարթոնքին», խթանի սոցիալական շարժումների ձևավորումը, որոնք, վերջին հաշվով, կբերեն ազատության [Хабермас 2007, 167-191]:

Այս տիպերի առանձնացման ընդհանուր տրամաբանությունից ակնհայտ է դառնում, թե գիտելիքի որ տիպն է «արտադրում» Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը: Ֆրանկֆուրտյան մտածողներին չեն բավարարում ճշմարտության որոնումները գիտական լաբորատորիաներում: Այն, ինչի համար նրանք պայքարում են, ակտիվ հասարակական դիրք ունեցող, ժամանակի ախտորոշումներ ձևակերպող, արդի հասարակության համակարգի փոփոխության մարտահրավերներ ներկայացնող, տեսության և պրակտիկայի փոխներգործության և հումանիստական իդեալների վրա հիմնված սոցիոլոգիական գիտությունն է:

2.2 Արդի հասարակության քննադատություն. կապիտալիզմը և «իռացիոնալ ռացիոնալությունը»

Ֆրանկֆուրտյան մտածողների բոլոր աշխատանքներում (առանց բացառության) կարմիր թելով անցնում է արդի հասարակության քննադատությունը, որը տեղավորվում է կապիտալիզմի քննադատության «հովանու» ներքո: Այստեղ է, որ առաջնային պլան է մղվում դպրոցի վեբերական կողմնորոշումը, քանի որ արդի հասարակության միտումները դուրս են բերվում Արևմուտքի ռացիոնալացման գործընթացի ներքին օրինաչափություններից:

Ըստ էության, արդի հասարակության քննադատությունը կապիտալիզմի քննադատություն է: *«Ֆաշիզմը արդի հասարակության ճշմարտությունն է: Մաքուր տնտեսական օրենքը շուկայի և շահույթի, մաքուր իշխանության օրենքն է: Նա, ով չի ուզում խոսել կապիտալիզմի մասին, պետք է լռի նաև ֆաշիզմի մասին, քանի որ կապիտալիզմի օրենքները ենթադրում են ֆաշիզմ»*,– գրում է Հորքհայմերը [Хорхаймер 2011, 67]: Ֆրանկֆուրտյան մտածողները կապիտալիզմի զարգացումը դիտարկում են իբրև անցում շուկայի մրցակցային ազատականությունից դեպի մենաշնորհային կապիտալիզմ, որը քայքայում է շուկայական տնտեսությունը, նպաստում բյուրոկրատական համակարգի աննախադեպ առաջխաղացմանը և ամբողջատիրական կարգի ձևավորմանը: Պատճառը նրանում է, որ արդյունաբերական հասարակության հիմքում ընկած գործիքային ռացիոնալությունն ի սկզբանե «անառողջ» է: Սա քաղաքակիրթ բանականության ներքին հակասության խնդիրն է. «հիվանդությունը» սկսվում է այն պահին, երբ մարդը «վարակվում է» բնությանը գերիշխելու մոլուցքով, որը, վերջին հաշվով, հանգեցնում է նրան, որ մարդն ինքը դառնում է «գործիք» հասարակական «մեքենայի» ձեռքերում, իսկ արդի հասարակությունը դառնում է ֆորմալ ռացիոնալության

տարածություն: Միևնույն ժամանակ կարևոր է հասկանալ որ այս դեպքում խոսքը բացառապես «իռացիոնալ ռացիոնալության» մասին է, քանի որ ֆորմալ ռացիոնալության առաջխաղացման արդյունքում ձևավորված աշխարհն իր էությամբ իռացիոնալ է: Այս իռացիոնալությունն ունի մի քանի դրսևորումներ.

– աշխարհը դեստրուկտիվ է դառնում մարդու հանդեպ,
– խաղաղությունը պահպանվում է պատերազմի սպառնալիքներով,
– միջոցների աճի հետ մեկտեղ մարդիկ շարունակում են աղքատ մնալ և ձեռք չեն բերում լիարժեք ինքնաիրականացման հնարավորություններ [Ритцер, 170]:

Ֆորմալ ռացիոնալության առաջխաղացման հիմքում գիտատեխնիկական առաջընթացն է, որը բարիքների հետ մեկտեղ առաջ է բերում մի շարք հիասթափություններ և վախեր. ընդլայնելով մարդու մտածողության և գործողության սահմանները՝ այն միևնույն ժամանակ խլում է մարդուց իր ինքնուրույնությունը, երևակայությունը և սեփական դատողությունների ազատությունը: Ստացվում է, որ արդի տեխնոլոգիաների զարգացումն ու կատարելագործումը լուծում է մեկ հիմնարար խնդիր՝ մարդու համապարփակ վերահսկողության արդյունավետ միջոցների ձևավորման: Տեխնիկական հնարավորությունների կատարելագործումը զուգակցվում է ապաանհատականացման գործընթացով, ինչից հետևում է, որ առաջընթացը սպառնում է ոչնչացնել իր իսկ գերնպատակը՝ մարդու գաղափարը: Այստեղից ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ներկայացուցիչները եզրահանգում են, որ արդի հասարակությանը չի հաջողվել հաղթահարել այն ամբողջատիրական միտումները, որոնք արտահայտվեցին ֆաշիզմում: Դրանք փոխակերպվել են, սակայն շարունակում են վերարտադրվել: Սա պայմանավորված է նրանով, որ ուտիլիտար սկզբունքների հիման վրա կազմակերպված հասարակությունը, շարունակ վերարտադրում է մարդկանց «իներտ զանգվածներ», ինչը մարդու օտարմանը և ճնշմանը հանգեցնող բուրժուական ռացիոնալության հաղթանակի վկայությունն է: Ուստի արդի կապիտալիզմը խզում է նախկին, ավանդական կապերը, «ատոմացնում» է մարդկանց՝ հաստատելով օտարված և նյութականացված հարաբերություններ: Սրա համար պատասխանատու է մշակույթի և տեղեկատվության արդյունաբերությունը, որն արմատավորում է արդի հասարակական կարգի ապահովման և վերարտադրության համար «պետական» նորմերը, արժեքները և պահանջմունքները: Այստեղ է, որ քննադատական մտածողները հնչեցնում են իրենց «հոգու ճիչը», այն է՝ մարդասիրությունը, էմանսիպացումը, ստեղծագործականությունը, քննադատական դիրքորոշումը, և մարդու ներքին ազատության իրականացման բոլոր հնարավորություններն առհասարակ ամբողջովին «կերել» է արդյունաբերական հասարակության համակարգը, որը փոխարինել է նպատակները միջոցներով: Բանականությունը վերածվել է զուտ նպատակներին

(որոնք անգամ հայտնի չեն) հասնելու գործիքի: Միակ բանը, որը մարդը գիտի, այն է, որ հետևելով հասարակության ծրագրին՝ նա կհասնի հաջողության, ինչը հեռու է նպատակ լինելուց: Այլ կերպ ասած՝ մտածողությունն այժմ կարող է ծառայել ցանկացած նպատակի, սակայն խնդիրը հենց նրանում է, որ այն այլևս ունակ չէ հաստատելու կամ փոխելու սոցիալական կամ մասնավոր կյանքի նորմերը, քանի որ դրանք արդեն իսկ սահմանված և տրված են համակարգի կողմից: Ստացվում է, որ արդի արդյունաբերական հասարակության մեջ սոցիալական գործընթացները ամբողջովին գերիշխում են բանականությանը: Համակարգը և կառավարումը վերածում են մարդուն մեքենայական ամբողջի տարրի, գաղափարները՝ իրերի, իսկ բնությունը՝ օգտագործվող մատերիայի: Արդի ռացիոնալության միակ չափանիշ է դառնում գործիքային արժեքը, որի գործառույթը մարդկանց և բնության հանդեպ գերիշխանությունն է: Այստեղ կարևոր է շեշտել, որ գործիքային ռացիոնալությունը հանդես է գալիս ոչ թե իբրև օբյեկտիվ, այլ՝ սուբյեկտիվ բանականություն: Այն այլևս չի փնտրում օբյեկտիվ և համընդհանուր ճշմարտություններ, փոխարենը գործ ունի բացառապես «համակարգի» կամ «իշխանության» կողմից արդեն իսկ տրված նպատակների շրջանակի հետ և կողմնորոշված է միայն «նպատակ-միջոց» հաշվարկների տրամաբանության վրա: Սա վկայում է, որ ֆորմալ ռացիոնալությունը հայեցակարգվում է իբրև տրված նպատակին հասնելու առավել արդյունավետ եղանակների ընտրության մոդել, ինչը և «տեխնոկրատական մտածողության» էությունն է: Այն նպաստում է նրան, որ մարդը գնալով էլ ավելի մեծ կախվածության մեջ է ընկնում համակարգից: Այս դիտանկյունից տեխնոկրատական մտածողությունը հստակորեն տարբերակվում է բանականությունից, որը նշանավորում է հասարակության շարժման ցանկալի հեռանկարը և կապված է այնպիսի մարդկային արժեքների հետ, ինչպիսիք են՝ արդարությունը, խաղաղությունը, երջանկությունը և այլն: «Ռացիոնալություն» և «բանականություն» հասկացությունների նույնականացման վտանգները ֆրանկֆուրտյան մտածողները ցույց են տալիս ապակենտրոնացման ճամբարների օրինակով, որոնք որակում են իբրև բանականության հետ որևէ առնչություն չունեցող ֆորմալ ռացիոնալության մարմնավորում:

2.3 Մշակույթի քննադատություն. եվրոպական ոգու ճգնաժամը

Այն հիմնական ուղղությունը, որը ոչ միայն պարարտ հող դարձավ արդի հասարակության քննադատության համար, այլև տեղավորեց Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը բուն գերմանական սոցիալ-փիլիսոփայական մտքի ընդհանուր ավանդույթում, մշակույթի կամ «Ոգու» քննադատությունն է: Այն, ինչ անում է քննադատական դպրոցը մեթոդաբանական մակարդակում, մարքսիստական տեսության վերակողմնորոշումն է սուբյեկտիվիստական ուղղությամբ: Այս ճանապարհին ֆրանկֆուրտյան մտածողները վերհանում են մարքսյան տեսության հեգելյան հիմքերը, որոնցից ինքը Մարքսն աստիճանաբար հեռանում է (տե՛ս Գլուխ 1): Սա առավելապես տեսանելի է մշակույթի քննադատության համատեքստում. մարքսյան «տնտեսական հիմքից» քննադատական տեսության ներկայացուցիչները ուսումնասիրության շեշտը տեղափոխում են դեպի «մշակույթի վերնաշենք»՝ համարելով, որ տնտեսական կառուցվածքների դերի ուռճացումը հնարավորություն չի տալիս տեսնելու սոցիալական իրականության այլ դիտանկյունները:

Դիտարկված հարթության մեջ Ֆրանկֆուրտյան դպրոցը շարունակեց Շոպենհաուերի, Նիցշեի, Շպենգլերի, Հուսերլի և Հայդեգերի գործը: Սա զարմանալի

չէ՝ հաշվի առնելով, որ մշակույթի քննադատությունը եվրոպական (և հատկապես գերմանական) հասարակագիտական դիսկուրսում առանձնակի կարևորություն ձեռք բերեց հետպատերազմյան իրականության իմաստավորման համատեքստում: Սա դարձավ ժամանակաշրջանի այն նորաձև ինտելեկտուալ հոսանքը, որը տեղավորվեց եվրոպական «ճգնաժամի փիլիսոփայության» շրջանակներում: Սակայն, ի տարբերություն եվրոպական մշակույթի «արևամուտ» կամ «քայքայում» ախտորոշող և կանխատեսող մտածողների՝ ֆրանկֆուրտյան տեսաբանները սրեցին մշակութային ճգնաժամի հիմնախնդիրը՝ հաղորդելով վերջինիս ոչ միայն վատատեսական, այլև ձախ ծայրահեղական երանգավորում, ինչը շատ արագ արձագանքներ գտավ ինտելեկտուալ շրջանակներում:

Նրանց համոզմամբ XIX դարի բուրժուական մշակույթն իր բնույթով եղել է առօրեականությունից, տնտեսությունից և քաղաքականությունից առանձնացված, ընդդիմադիր մշակույթ: Սա այն անհրաժեշտ նախապայմանն էր, որը հնարավոր էր դարձնում մշակույթի ընդդիմադիր ուղղվածությունը: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է՝ մշակույթի հարաբերական անկախությունը թույլ է տալիս դուրս գալ բուրժուական հասարակության ճնշումների հարթությունից և խոսել զարգացման այն իդեալների և իրական ձգտումների մասին, որոնք հասարակությունը փորձում է քողարկել կամ ճնշել: Օրինակ՝ արվեստը քննադատական տեսության ներկայացուցիչները հասկանում են իբրև որոշակի «երկրորդ հարթություն», որը մարմնավորում է իրականության այլընտրանքային տեսլականները: Սա ընդվզող տեսակի մշակույթ է, որը, սակայն, մենաշնորհային կապիտալիզմի զարգացմանը զուգահեռ զրկվում է իր ընդդիմադիր արժեքից: Այն հարմարվում է արդի համակարգին՝ վերածվելով համակարգը սպասարկող և վերարտադրող տարրի: Այս համատեքստում քննադատական տեսության ներկայացուցիչները կոշտ քննադատության են ենթարկում մշակույթի փոխակերպման այն միտումը, որը որակում են իբրև «մշակույթի արդյունաբերության» զարգացում: Այս հարցում նրանց դիրքորոշումը կարելի է ամփոփել այսպես. արդի արևմտյան աշխարհում մշակույթը կառավարվում է ռացիոնալացված, բյուրոկրատացված կառուցվածքների (օրինակ հեռահեռարձակման ցանցերի) կողմից, ինչի արդյունքում վերածվում է մշակույթային արդյունաբերության գեղեցիկ «փաթեթավորման» և լայն տարածում ունեցող գաղափարների զանգվածային արտադրության, որը ճնշող և բթացնող ազդեցություն է թողնում մարդու վրա: Այլ կերպ ասած՝ արդի մշակութային արդյունաբերությունը դառնում է «կեղծ»: *«Այս հակասությունը դիտարկելիս մենք վերաբերվում ենք մշակութային արդյունաբերությանը շատ ավելի լուրջ, քան ինքը դա կուզենար: Բայց, քանի որ հղումն իր սեփական կոմերցիոն բնույթին կամ բացահայտ խոստովանությունը, որ այն հակված է փափուկ ճշմարտությանը, արդեն վաղուց դարձել են այն արդարացու-*

մը, որի օգնությամբ մշակույթի արդյունաբերությունը փորձում է խուսափել ստի համար պարասխանատվությունից, ապա մեր վերլուծությունը կողմնորոշվում է դեպի էսթետիկ ստեղծագործություններ լինելու և դրանով իսկ ճշմարտության ձև դառնալու այն հավակնություններին, որոնք հատուկ են արդի մշակույթի արդյունաբերությանը»,– գրում են նրանք [Хорхаймер, Адорно 1997, 14]: Փաստորեն, ինչպես և արդի հասարակության քննադատության պարագայում, այս դեպքում ևս մշակույթի քննադատությունը տեղավորվում է ավելի լայն համատեքստի՝ իշխանության քննադատության շրջանակների մեջ: Ֆրանկֆուրտյան մտածողների համոզմամբ իշխանությունը ներթափանցել է նաև մշակույթի ոլորտ: Ավելին, իշխանությունը հասել է կատարելագործման այնպիսի մակարդակի, որ այլևս չի ընկալվում իբրև այդպիսին: Արդյունքում ընդդիմադիր և ըմբոստ մշակույթը դառնում է «կնիքային» արդյունաբերություն՝ ամբողջությամն սերտաճելով համակարգին, ինչը, իր հերթին, հանգեցնում է զարգացման իդեալների ոչնչացմանը:

Մշակույթի քննադատության շրջանակներում է, որ Ֆրանկֆուրտյան մտածողներն անդրադառնում են նաև մարդկային գիտակցության վերափոխման խնդիրների իմաստավորմանը: Մարդու, ինչպես նաև զանգվածների գիտակցությունը սկսում է դիտարկվել իբրև արտաքին ուժերի, այդ թվում՝ մշակութային արդյունաբերության ազդեցության արդյունք, որը գրեթե զրոյի է հավասարեցնում քննադատական և հեղափոխական գիտակցության ձևավորման հավանականությունը:

3. Քննադատական տեսության առանցքը

3.1 «Լուսավորականության դիալեկտիկա». Հորքհայմեր, Ադորնո

Լուսավորականությունն իբրև ինքնաոչնչացում

«Լուսավորականության դիալեկտիկա. փիլիսոփայական հատվածներ» աշխատության առանցքում արևմտյան քաղաքակրթության քննադատական վերլուծությունն է: Այն դարձավ Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի առաջին լուրջ հրատարակումը և տեսական հենքը: Աշխատությունը գրվել է ավելի քան կես դար առաջ՝ 1947 թվականին: Այս ճշգրտումը պատահական չէ. կարևոր է հասկանալ, որ սա ողջ Եվրոպայի, հատկապես հետպատերազմյան Գերմանիայի համար ճգնաժամային և շրջադարձային ժամանակահատված էր: Հեղինակները սկսում են աշխատանքները Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից առաջ, սակայն ավարտում են արդեն ամերիկյան էմիգրացիայի տարիներին: Հատկանշական է նաև, որ գրքի 1969 թ. վերահրատարակության կապակցությամբ Հորքհայմերը և Ադորնոն զարմանքով և ցավով էին նշում, որ այն ընդհանրապես չի կորցրել իր արդիա-

կանությունը: Ինչո՞ւ ցավով, որովհետև այս աշխատությունում դժվար թե հնարավոր լինի գտնել ոչ միայն լավատեսական, այլև գոնե հուսադրող մտքեր ու կանխատեսումներ: Սա անմիջական արձագանք էր ֆաշիզմի ծայրահեղական դրսևորումներին, ինչը և բացատրում է վերլուծության խիստ վատատեսական ուղղվածությունը: «Ինչպե՞ս զարգացած եվրոպական քաղաքակրթությունը կարող էր ծնել Հիտլեր» հարցն է ստիպում Ադորնոյին և Հորքհայմերին գտնել այն բացատրությունները, որոնք կկարողանան տալ նշված հարցի պատասխանը:

Սկսենք գրքի անվանումից. ի՞նչ է Լուսավորականությունը, և ի՞նչ են հասկանում հեղինակները՝ «Լուսավորականության դիալեկտիկա» ասելով: Ավանդաբար Լուսավորականությունը դիտարկվել է իբրև պատմականորեն տեղայնացվող ժամանակաշրջան, որի բնութագրական գծերն են՝ ժողովրդավարությունը, հասարակության լայն շերտերի կրթումը և մշակութայնացումը, ռացիոնալությունը (որն ընկալվում է իբրև մարդկային բանականության անսահմանափակ հնարավորություն), պատմական լավատեսությունը, հավատը դեպի գիտության և հասարակության զարգացումն ու պատմական զարգացման միասնական նպատակների առկայությունը: Այնինչ, հեղինակները հաղորդում են Լուսավորականությանը սկզբունքորեն այլ երանգավորում՝ համարելով, որ վերլուծությունը պետք է հիմնվի ոչ թե առաջընթացի փառաբանման, այլ *«առաջընթացի ապակառուցողականության գիտակցման և բանականության՝ իբրև մարդկային հասարակության բոլոր խնդիրների լուծման առավելագույն ալիքանի առաջնահերթության քննադատության վրա»* [Хоркхаймер, Адорно, 1997, 11]: Եթե մինչ այդ Լուսավորականությունն ընկալվել է իբրև բացառապես արարող ուժ և զարգացման հստակ ուղղություն ունեցող գործընթաց, Հորքհայմերի և Ադորնոյի ջանքերով այն սկսում է դիտարկվել իբրև դիալեկտիկական գործընթաց, որի ելակետային սկզբունքները ժամանակի ընթացքում սկսում են վերածվել իրենց իսկ հակադրությանը: Ի սկզբանե հակադրվելով առասպելին՝ Լուսավորականությունն ինքնին դառնում է առասպել: Գիտելիքը, որն ի սկզբանե կոչված էր ազատել մարդուն բնության իշխանությունից, վերջին հաշվով հանգեցնում է բնության և մարդու համատարած ստրկացմանը: Սկզբնավորվելով իբրև քաղաքակրության զարգացման ծրագիր՝ Լուսավորականությունը վերջին հաշվով հանգում է բարբարոսության նոր, ավելի կատարելագործված ձևերին, ինչի արդյունքում վերջինիս օրինաչափ ելքն է դառնում *«բարոյր նախաշեռնությունների արյունալի ավարտը»* [Хоркхаймер, Адорно, 1997, 10]: Այսպիսով, հեղինակների ուսումնասիրության առարկան է դառնում Լուսավորականության «ինքնաոչնչացումը»: Գրքի հիմքում ընկած թեզը կարող ենք ձևակերպել այսպես. այն ճանապարհը, որն ավելի վաղ շրջանում մարդկությունն ընկալել է իբրև կատարելագործման ուղի, ի վերջո, դառնում է ինքնաոչնչացման և կործանման ճանապարհ: Այսպիսով, Հորքհայմերի և Ադորնոյի

«բառարանում» «Լուսավորականություն», «քաղաքակրթություն» և «կործանում» հասկացությունները ներկայանում են իբրև հոմանիշներ: Առաջընթացը մարդկության իդեալից վերածվում է բռնության դրսևորմանը, ինչի լավագույն օրինակը հակասեմիթիզմն է: Հոլոքոստը քաղաքակրթության զարգացման ընթացքի վերափոխման վկայությունն է, որը ցույց է տալիս, թե ինչպես կարող է առաջընթացը մարդկությանը հետ վերադարձնել բարբարոսությունը, որի խտրական պրակտիկաների հիմքում ոչ թե անհատականության, սուբյեկտի, այլ կենսաբանական տեսակի հասկացություններն են: Այս տրամաբանությամբ Լուսավորականությունը հետ է վերադառնում բարբարոսության այն նույն ձևերին, որոնց դեմ պայքարը ժամանակին հանգեցրել է մարդկային «Ես»-ի կայացմանը:

Ռացիոնալության քննադատությունը բերում է Հորքհայմերին և Ադորնոյին սոցիալ-փիլիսոփայական ավելի լայն ընդհանրացումների՝ կապված արդի հասարակության իմաստավորման հետ: Նրանք իրենց առջև խնդիր են դնում հասկանալու, թե ինչու է բանականության կամ «ռացիոյի» կարգախոսի տակ զարգացող հասարակությունը հասել «խելագարության» [Хорхаймер, Адорно 1997, 75]: Պատճառն այն է, որ Լուսավորականության դեստրուկտիվության հիմնական դրսևորումն է դառնում բանականության սպառողական օգտագործումը՝ ուղղված ճնշելու և իշխելու ձգտումների բավարարմանը: Սա այն սահմանային ռացիոնալության արդյունք է, որին մոտեցել է արդի հասարակությունը: Ուստի ռացիոնալության պատմությունը բնության ենթարկեցման պատմությունն է, որը վերջին հաշվով վերածվում է մարդու կողմից մարդուն ենթարկեցնելու պատմության: Այստեղից Հորքհայմերը և Ադորնոն եզրահանգում են, որ.

- եվրոպական Լուսավորականությունը հիմնված է մարդու ներքին և արտաքին բնությունը վերահսկելու ռացիոնալ ձգտման վրա,
- սոցիալական դեստրուկտիվության հիմքը ոչ միայն աշխարհը ճանաչելու ձգտման, այլև բնության համապարփակ ենթարկեցման հավակնության մեջ է,
- եվրոպական քաղաքակրթության զարգացումն առաջ է բերում զարգացման մի շարք արատավոր օրինաչափություններ, որոնք բնութագրական են արդի հասարակության համար, մասնավորապես՝
  - *«աշխարհի ապակախարդումը»,* որը դրսևորվում է ֆորմալացման գործընթացների ուժգնացման միտումներումմ
  - *իմաստի մերժումը,* որն իր արտահայտումն է գտնում աշխարհի ամբողջականության խախտման և աշխարհի օգտագործման միջոցների կատարելագործման միտումներում,
  - *հոգևորականության դուրսմղումը մարմնականությամբ*, որը բնության հակաարձագանքն է մարդուն, քանի դեռ *«բնությունը վրեժ-*

խնդիր է լինում մարդուց, որը նվաստացրել է իրեն՝ հասցնելով իշխանության օբյեկտի կամ հումքի մակարդակի» [Хоркхаймер, Адорно 1997, 283],

– *«խելագարության» կամ սահմանային ռացիոնալացման ֆենոմենը,* որով բնորոշվում է սպառողական վերաբերմունքն աշխարհին, ձգտումը՝ ոչնչացնելու այն ամենը, ինչը հնարավոր չէ ենթարկեցնել: Որպես արդյունք, դուրս են մղվում մարդու արարելու, ստեղծագործելու հնարավորությունները:

Այսպիսով, Ադորնոն և Հորքհայմերը փորձում են հասկանալ, թե ինչու են Լուսավորականության բանականության, ազատության և մարդասիրության իդեալներն ի վերջո վերածվում համաշխարհային բռնության մշակույթի և մարդու հետընթացի: Ի տարբերություն Մարքսի՝ նրանք վերլուծության շեշտադրումը տեղափոխում են շահագործումից դեպի իշխանություն, որն ընկալում են բավականին լայն համատեքստում: Իշխանությունը «ծառայեցնում» է բանականությունը՝ վերածելով այն «փաստացի անբանականության», իսկ ազատությունը՝ «ստրկացման»: Հենց այս միտումներով են հեղինակները փորձում բացատրել ֆաշիզմի երևույթը, որը դիտարկում են իբրև «անմարդկային գաղափարախոսություն», որը փորձեց հաստատել բացարձակ, ամբողջատիրական գերիշխանությունը՝ ի դեմս ֆյուրերի և «վերին ռասայի»: Հակասեմիթիզմը, որի բնականոն ելքը դարձավ Հոլոքոստը, Հորքհայմերի և Ադորնոյի համար Լուսավորականության հետ անհամատեղելի «պատահականություն» չէ: Ճիշտ հակառակը, նրանք ավելի քան վստահ են, որ այն ներկառուցված էր սահմանային ռացիոնալության հիմքերում: *«Նույնիսկ «հրեա» բառն ինքնին սկսում է թվալ արյունոտ դիմակ, պատրկեր, որը ծածանվում է սվաստիկայով դրոշների վրա... Միայն այն փաստը, որ որևէ մեկը կոչվում է «հրեա», գործում է որպես հրավեր՝ պանջամահ անելու նրան այնպես, որի համանվի այդ կերպարին»,*– գրում են հեղինակները [Хоркхаймер, Адорно, 1997, 231]: Հակասեմիթիզմը և շովինիզմն առհասարակ ինքնավար բանականության կամ բացարձակ ռացիոնալության իդեալի դրսևորումներ են: Վերլուծության տրամաբանական շղթան այս դեպքում հետևյալն է.

Դիտարկելով ֆաշիզմն իբրև բուրժուական քաղաքակրթության զարգացման տրամաբանական վերջնարդյունքը՝ Հորքհայմերը և Ադորնոն փորձում են ոչ միայն տալ ախտորոշումներ, այլև գտնել ամբողջատիրական միտումներին դիմակայելու ելքերը: Նրանք առաջարկում են արդի հասարակության կտրուկ և արմատական վերափոխման ճանապարհը, որը պետք է սկսվի պոզիտիվիզմի, տեխնոկրատիզմի և սցիենտիզմի քննադատությունից, քանի դեռ վերջիններս հանգեցնում են իրերին և իրեղեն հարաբերություններին ենթարկված, օտարված մարդու ձևավորմանը: Ենթարկեցնելով բնությունը՝ մարդը չի դառնում ավելի ազատ, հակառակը՝ նա գնալով ավելի ուժեղ կախվածության մեջ է հայտնվում այն իդեալներից, որոնք հարկադրում է իրեն արդի հասարակությունը: Արդյունքում Ադորնոն և Հորքհայմերը մարդու իդեալ են անվանում «առանց խաթարման աշխատող մեխանիզմը»: Այստեղից նրանք սահուն անցում են կատարում պետությանը, որը նույնպես գործառում է իբրև մեխանիզմ: Այն կողմնորոշված է դեպի զավթում, ենթարկեցում և ոչնչացնում է այն ամենը, ինչը հայտնվում է վերահսկողությունից դուրս: Նման համակարգում արդարացվում է ցանկացած գործողություն, ներառյալ զանգվածային ահաբեկումը, որն ընկալվում է իբրև ամբողջի անխաթար գործառումն ապահովվող «օգտակար» կամ «բարենպաստ» մեխանիզմ: Այս վատատեսական գնահատականները ֆրանկֆուրտյան մտածողները բխեցնում են քարոզչության մեխանիզմների կատարելագործման այն միտումներից, որոնք որակում են իբրև Լուսավորականության կարևորագույն «ձեռքբերումը»:

Հետաքրքիր է նաև «պետությունն իբրև մեքենա» մետաֆորիկ մոդելի համատեքստում բռնակալի դիրքի վերլուծությունը [Хоркхаймер, Адорно 1997, 59]: Բռնակալը զբաղեցնում է Լուսավորականության ժամանակաշրջանում դուրս մղված առասպելական ուժերի դիրքը և նույնքան «պրիմիտիվ» է, որքան իրեն ենթարկվող մարդիկ: Հեղինակները սա բացատրում են նրանով, որ մեխանիզմը սկզբունքորեն չի կարող հանդուրժել «տարբերվող մասեր»: Այդ դեպքում բացառություն չի կազմում նաև մշակույթը, որը նույնպես զրկվում է տարբերակումներից: Այս միտումը կապվում է հենց Լուսավորականության «մեքենայացման» գործընթացի հետ, որը, ըստ էության, ապահովում է զանգվածային մշակույթի «կնիքայնությունը» և «պրիմիտիվիզմը»:

Ոդիսևսի առասպելը և մարքիզ դը Սադը

Հորքհայմերի և Ադորնոյի հավաստմամբ եվրոպական քաղաքակրթության պատմությունը պայմանականորեն սկիզբ է առնում Ոդիսևսի ճանապարհորդություններից, ուստի Հոմերոսի «Ոդիսականը» կարող է համարվել Լուսավորականության դիալեկտիկայի լավագույն վկայությունը: Սա այն շրջադարձային առասպելն է, որն ընկած է արդի քաղաքակրթության հիմքում: Հեղինակները վստահ են, որ ոչինչ ավելի լավ չի ներկայացնում Լուսավորականության և առաս-

պելի միահյուսումը, որքան Հոմերոսի հորինվածքները, որոնք *«միաժամանակ եվրոպական քաղաքակրթության հիմնարար փեքսրերն են և առասպելական ուժերից փախչելու ճանապարհների նկարագրությունները»* [Хорхаймер, Адорно 1997, 64]:

«Ճամփորդություն», «իշխանություն», «շահագործում», «խաբեություն», «խորամանկություն», «զոհողություն», «շահախնդրություն», «առաքելություն» և «մերկ բռնություն». սրանք են այն բնութագրերը, որոնք Ոդիսևսի կերպարի միջոցով հեղինակները հաղորդում են արդի մարդուն: Անտիկ հերոսի գործողությունները մեկնաբանվում են «մարդ-բնություն» և «մարդ-մարդ» հարաբերությունների դիտանկյուններից, որոնց վերլուծության հիմքում են դրվում խաբեության, զոհողության և բռնության դրսևորումները: *«Ինքնության օրգանն է դառնում խորամանկությունը, որը թույլ է տալիս արկածախնդրությամբ պահպանել «ես»-ը: Նավաստի Ոդիսևսը խաբում է բնության ասրվածներին հենց այնպես, ինչպես երբեմնի քաղաքակրթված ճանապարհորդը խաբում էր վայրիներին՝ առաջարկելով գունավոր ապակյա ապարանջան՝ փղոսկրի դիմաց»,*– գրում են Հորքհայմերը և Ադորնոն [Хорхаймер, Адорно 1997, 67]: Սրա պատկերավոր օրինակ է Ոդիսևսի բախումը սիրենների և կիկլոպի հետ, որոնց նա հաղթում է ոչ թե բաց մարտում (ինչը վայել կլիներ առասպելի հերոսին), այլ խորամանկությամբ, որը դառնում է արդի մարդու բնութագիրը:

Ոդիսականը վկայություն է նաև ամբողջատիրական կապիտալիզմի հակասականության կամ «հակախելամտության»: Տեխնիկան, որը կոչված է բավարարելու մարդկանց պահանջմունքները, ըստ էության, անհնար է դարձնում պահանջմունքների բավարարումը: Սա տեղի է ունենում տեխնիկայի առարկայացման և մարդու հանդեպ գերիշխանության հաստատման արդյունքում, ինչը, վերջին հաշվով, հանգեցնում է մարդու ոչնչացմանը: Այս «հակախելամտության» նախատիպը ևս Ոդիսևսն է, որը խուսափում է զոհից նրանով, որ զոհաբերում է իրեն: Հերոսը միաժամանակ գործառում է և՛ իբրև զոհ, և՛ իբրև քուրմ: Այս կապակցությամբ հեղինակները գրում են. *«Զոհի մեջ ներկառուցված փեղափոխումը... անբաժանելի է զոհաբերվողի ասրվածացումից, ընդրյալի մեծարումից կամ սպանության ռացիոնալացման պայրրանքից»* [Хорхаймер, Адорно 1997, 70]: Այստեղ է, որ Հորքհայմերը և Ադորնոն եզրակացնում են, որ քաղաքակրթության պատմությունը ինտրովերսիայի պատմություն է կամ «ինտրովերտիվ զոհի կայացման պատմություն»: Ինտրովերսիայի պատմություն ասելով՝ հեղինակները հասկանում են ինքնահրաժարման պատմությունը: *«Յանկացած ինքնահրաժարվող ավելի շատ է տալիս իր կյանքից, քան ստանում է հետ, ավելի շատ, քան այն կյանքն է, որը նա պաշտպանում է»,*– գրում են հեղինակները [Хорхаймер,

Адорно 1997, 90]: Խոսքն այն հասարակական անհրաժեշտության մասին է, որը պահանջում է ավելորդ զոհողություններ՝ զոհողության դիմաց:

Հերոսը գործում է այն սկզբունքի համաձայն, որն ընկած է բուրժուական հասարակության կառուցման հիմքում, այն է՝ մարդն ունի ընտրություն՝ կա՛մ խաբել, կա՛մ մեռնել: Ողիսևսի բոլոր «սխրանքները» պետք է հասկանալ որպես գործունեություն, որը ծավալվում է հանուն մեկ գերնպատակի՝ իշխանության: Նրա ճանապարհորդությունից հետո առասպելական էակներով բնակեցված տարածությունը դատարկվում է: Փոխարենը այն վերածվում է նավարկության և առևտրի տարածության, իսկ բնությունը վերածվում է ռեսուրսի: Բայց սա դեռ ամենը չէ: Ողիսևսին չի գոհացնում հաղթանակը բնության հանդեպ: Բնությանը հաղթած հերոսը վերադառնում է Իթաքե՝ մարդուն հաղթելու: Արդյունոտ ջարդը, որով ուղեկցվում է նրա վերադարձը հարազատ կղզի, Հորքհայմերի և Ադորնոյի կարծիքով ավելի քան խորհրդանշական է: Դրվագը վկայում է, որ այսուհետ գերիշխման և բռնության սկզբունքը, որը դրվել է մարդու և բնության հարաբերությունների հիմքում, նույնությամբ տարածվում է նաև մարդկանց միջև հարաբերությունների վրա:

Իրեն ենթարկեցնելով բնությունը՝ մարդն ավելի ազատ չի դառնում, ընդհակառակը՝ ավելի ու ավելի է կախվածության մեջ ընկնում այն իդեալներից, որոնք նրան պարտադրում է սեփական ծրագիրը: Որպես արդյունք, Լուսավորականության իդեալն է դառնում անխափան աշխատող մեխանիզմը: Պատահական չէ, որ Հորքհայմերը և Ադորնոն անդրադառնում են նաև մարքիզ դը Սադի անձին և ժառանգությանը՝ համարելով այն տիպական: Այս դեպքում ևս ֆրանկֆուրտյան մտածողների գնահատականները հեռու են ավանդական, ընդունված մեկնաբանություններից: Ֆրանսիացի արիստոկրատ, կավալերիայի գնդապետ, քաղաքական գործիչ, գրող և փիլիսոփա Սադը, որպես կանոն, ներկայացվում է իբրև ըմբոստության մարմնավորում: Նա քարոզում է բացարձակ ազատություն, որը որևէ կերպ չպետք է սահմանափակվի բարոյականությամբ, կրոնով կամ իրավունքով: Սադն ամեն ինչ անում է՝ ընդունված բարոյականությունը կասկածի տակ դնելու և քայքայելու համար, ինչի արդյունքում իր կյանքի մեծ մասն անցկացնում է բանտում: Սակայն, Հորքհայմերի և Ադորնոյի համար այս կերպարը ձեռք է բերում սկզբունքորեն այլ երանգավորում. այն դառնում է ոչ թե ըմբոստության կամ ազատության, այլ բուրժուական իդեալի մարմնավորումը: Սադի կողմնակիցների շարքերը հստակ կատարում էին իրենց աշխատանքը՝ գործելով իբրև անխաթար մեխանիզմ: Սա Լուսավորականության վերջին փուլի սկիզբն է, երբ իդեալը՝ «մեքենան», իրագործվում է գործնականում: Հորքհայմերը և Ադորնոն առանձնակի շեշտում են, որ խոսքը ոչ թե նրա մասին է, որ մարդիկ սկսում են կառուցել կատարյալ մեխանիզմներ, այլ նրա, որ մարդիկ իրենք վերածվում են մեխանիզմների:

Այստեղ կարևոր է ոչ թե Սադի հերոսների գործողությունների բովանդակությունը, այլ այն ձևը, որում դրանք կատարվում են: Հեղինակները դիտարկում են Սադի հետևորդներին՝ որպես եվրոպական պատմության առաջին հերոսների, որոնք վերածվեցին մեքենայի դետալների: *«Սադը գովերգում է պլանավորման կարողությունը: Իրենց անսասան կազմակերպման միջոցով իրականացվող ժողովուրդների դեմ իշխանություն ունեցողների դավադրությունը նույնքան հոգեհարազատ է Լուսավորության ոգուն՝ Մաքիավելիից ու Հոբսից սկսած, որքան բուրժուական հանրապետությունը...: Իշխողների համար մարդիկ դառնում են նյութ, ինչպես հասարակության համար՝ բնությունը»,*– գրում են նրանք [Хорхаймер, Адорно 1997, 113]:

Մարքիզ դը Սադը ներկայանում է ոչ միայն իբրև մարդկանց մեքենայացման և պլանավորման մարմնավորումը, այլև զգայականության ճնշման և մաքուր բանականությամբ առաջնորդվող ռացիոնալ մարդու իդեալի: Հորքհայմերի և Ադորնոյի կարծիքով զգայականության ճնշումը դեռևս մոտ երկու հազարամյակներ առաջ սկսված՝ «աշխարհի ապաառասպելականացման» և արմտաեվրոպական բանականության ձևավորման (լայն իմաստով՝ Լուսավորականության) ավարտական փուլն է: Այս տեսանկյունից հեղինակները բնորոշում են Սադին իբրև «խիստ ռացիոնալ Կանտ»: Եթե Կանտն իր ռացիոնալիզմը չի տանում մինչև վերջ, այսինքն՝ սահմանափակում է բանականության համապարփակ իշխանությունը՝ տեղ թողնելով հավատքին, ապա Սադը դարձնում է բանականությունը «իշխանության միակ ատյանը»: Ըստ Կանտի՝ Լուսավորականությունը մարդու «անչափահասության վիճակից դուրս գալն է», իսկ անչափահասություն ասելով՝ նա հասկանում է «առանց որևէ մեկի ուղղորդման սեփական մտքից օգտվելու անկարողությունը» [Хорхаймер, Адорно 1997, 111]: Առանց կողմնակի ուղղորդման միտքը բանականությամբ ղեկավարվող միտքն է, որը դառնում է Լուսավորականության առանցքային բնութագիրը: Հեղինակները շեշտում են, որ այն, ինչ ստեղծել է փիլիսոփայությունը՝ սկսած կանտյան «Քննադատություն»-ից և ավարտած Նիցշեի «Բարոյականության ծագումնաբանությամբ», իրականացվել է մի մարդու՝ մարքիզ դը Սադի կողմից, որի արվեստը վկայությունն է «ուրիշի ուղղորդումից դուրս գտնվող բանականության» կամ «բուրժուական սուբյեկտի խնամակալությունից ազատված բանականության»: Սադի հերոսների ապրելակերպը Հորքհայմերը և Ադորնոն դիտարկում են ոչ թե իբրև չսուբլիմավորված և ռեգրեսիվ լիբիդոյի արտահայտում, այլ իբրև ռեգրեսիայից ինտելեկտուալ հաճույք ստանալու խիստ ռացիոնալ, համակարգված և կազմակերպված երևույթ կամ ձգտում: *««120 օրը» վեպի անառակաբարոների խմբի օրվա խստագույն ժամանակացույցը կանխագուշակում է իր բովանդակային նպատակը կորցրած կյանքի կազմակերպումը... բանականությունը վերջնականապես ֆունկցիոնալացվում է հաստատ-*

ված բուրժուական կարգով: Այն վերածվում է աննպատակ նպատակահարմարության, այդ պատճառով էլ թույլ է տալիս օգտագործել իրեն ցանկացած նպատակով՝ ինքնին դիտարկվելով որպես պլան» [Хорхаймер, Адорно 1997, 113]: Սադի հերոսները սիրում են համակարգը և հաջորդականությունը, ուստի դիտարկվում են իբրև ռացիոնալ մտածողության մարմնավորում:

Հետաքրքիր են նաև այն համեմատականները, որոնք հեղինակներն անց են կացնում Կանտի և Սադի մտքերի միջև՝ փաստարկելով ծայրահեղ ռացիոնալության վտանգները: Օրինակ՝ նրանք մեջբերում են Կանտի՝ զգացմունքների կառավարման կարևորությունը և բանականության առաջնահերթությունը հիմնավորող հետևյալ խոսքերը. *«Քանի որ առաքինության հիմքում ներքին ազատությունն է, այն մարդուն կարգադրում է ենթարկեցնել իր բոլոր ունակություններն ու հակումները բանականության ղեկավարությանը, ասել է թե՝ ինքնատիրապետմանը... եթե բանականությունը ղեկավարումը չվերցնի իր ձեռքը, հակումները և ցանկությունները իրենց քմահաճույքով կիաղան մարդու հետ»* [Хорхаймер, Адорно 1997, 120]: Ինքնատիրապետման կանտյան խորհուրդների ծայրահեղական մեկնաբանությունները հեղինակները գտնում են նաև Սադի հերոսների խոսքերում: Սրա տիպական օրինակ է հանցագործին ուղղված ցուցումների շարքը. «*Առաջին հերթին, մի քանի օրվա ընթացքում լա՛վ մտածեք ձեր ծրագրի մասին, կշռադատե՛ք հետևանքները և ուշադի՛ր ստուգեք այն ամենը, ինչը ձեզ կարող է պետք գալ, այն ամենը, ինչը կարող է ձեզ մատնել, և սառնասրտորեն ծանր ու թեթև արեք այդ բոլոր հանգամանքները: Մարդասպանի դեմքին պետք է գրված լինի մեծագույն հանգստություն. թո՛ղ ձեր դիմագծերն արտահայտեն անդրդվելիություն և անտարբերություն, փորձե՛ք հնարավորինս պահպանել սառնասրտությունը... դուք պետք է հավատաք, որ չեք վախենում խղճի խայթից, իսկ դա հնարավոր է միայն եթե հանցագործությունը դառնա սովորություն»* [Хорхаймер, Адорно 1997, 121]: Սա բանականությամբ առաջնորդվող մտքի և ինքնատիրապետման այն խոսուն օրինակներից մեկն է, որը թույլ է տալիս տեսնել մեդալի երկրորդ կողմը՝ մաքուր բանականության քայքայիչ հետևանքները:

Սադի հերոսների հավատամքը գիտությունն է, նրանց զգրելի է թվում այն ամենը, ինչը ռացիոնալությամբ ապացուցելի չէ, այդ թվում՝ հավատքն առ Աստված, բարոյական արժեքները և նորմերը: Օրինակ՝ սպանության դեմ սկզբունքային փաստարկ առաջ քաշելու բանականության անկարողությունը այն սկզբունքային կետն է, որը միավորում է Նիցշեյի և Սադի հայացքները՝ թույլ տալով Հորքհայմերին և Ադորնոյին դիտարկել վերջինիս իբրև ռացիոնալության դեստրուկտիվության մարմնավորումը: Սրա պատկերավոր վկայությունն են Սադի հետևյալ տողերը. *«Կառավարությունը պետք է ղեկավարի բնակչությանը. իր ձեռքում պետք է գտնվեն բոլոր միջոցները, որոնք անհրաժեշտ են բնակչության*

ոչնչացման համար, եթե վախենում է նրանից, կամ բազմապատկելու, եթե հարկ է համարում: Արդարադատության կշռաքարը պետք է բերվի հավասարակշռության բացառապես իր հետաքրքրություններով և կրքերով... եթե ուզում եք ստրկացնել ժողովրդին, խլե՛ք նրանից իր Աստծուն և ապաքարոյականացրե՛ք նրան այնքան ժամանակ, մինչև որ այն կսկսի ասուլվածացնել ձեզ և չի ունենա ոչ մի այլ ասուլված՝ բացի ձեզանից: Զրկե՛ք նրան, մի՛ թողեք ոչ մի այլ ավանդույթ՝ բացի ձեր կողմից ներմուծված ավանդույթներից... թողե՛ք նրան հանցագործություն անելու լայն հնարավորություններ, մի՛ պատժեք նրան՝ բացառությամբ այն դեպքերի, երբ հարվածն ուղղվում է ձեր դեմ» [Хорхаймер, Адорно 1997, 113-114]: Սրանով հեղինակները փորձում են ցույց տալ, որ Սադը մատնանշում է այն ճանապարհը որով անցնում է «ռացիոյի» ամենասարսափելի դրսևորումը՝ իմպերիալիզմը: Լուսավորականությունը նույնացնում է ճշմարտությունը գիտական համակարգի հետ, իսկ գիտությունը «*ամբողջությամբ դառնում է ստրկացված զանգվածային հասարակության վերարտադրման մեթոդների ամբողջություն, քանի դեռ ամբողջատիրական կարգը հաշվողական մտածողության մարմնավորումն է, որը հիմնվում է գիտության վրա, որպես այդպիսին: Արդյունքում ամբողջատիրական կարգի կանոնն է դառնում «սեփական արյունոտ մարտունակությունը»* [Хорхаймер, Адорно 1997, 110]:

3.2 «Միաչափ մարդը». Հերբերտ Մարկուզե

Կեղծ պահանջմունքներից դեպի միաչափություն

Մարկուզեի «Միաչափ մարդը» աշխատությունը լույս է տեսել 1964 թ. և դարձել ոչ միայն նրա ամենանշանակալի աշխատանքը, այլև քննադատական ավանդույթի հիմնասյուներից մեկը: Այստեղ մենք գտնում ենք մարդու այն կերպարը, որն ապրում է միայն մեկ չափում ունեցող արդի հասարակության մեջ, որը կառավարվում է նույնքան միաչափ փիլիսոփայությամբ: Սա այն հասարակությունն է, որում քննադատությունը անշարժացված է համապարփակ վերահսկողությամբ, իսկ փիլիսոփայությունը պարուրված է տեխնոլոգիական ռացիոնալությամբ և պոզիտիվիստական մտածելակերպով: Ինչպես և Ֆրոմը, Մարկուզեն ուշադրության կենտրոնում է դնում արևմտյան քաղաքակրթության և արդի արդյունաբերական հասարակության խնդիրները: Սակայն, ի տարբերություն Ֆրոմի, որի աշխատանքում կարելի է գտնել որոշ լավատեսական շեշտադրումներ, Մարկուզեի գնահատականները (ինչպես Հորքհայմերի և Ադորնոյի պարագայում է) խիստ վատատեսական են: Մասնավորապես, նա պաշտպանում և փաստարկում է Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի այն առանցքային գաղափարներից մեկը, որի

համաձայն՝ հասարակությունը, ճնշելով և չեզոքացնելով քննադատական միտքը, ոչնչացնում է սոցիալական փոփոխությունների հնարավորությունները:

Սկսենք գրքի անվանումից. ի՞նչ է միաչափությունը, և ո՞վ է միաչափ մարդը: «Միաչափությունը» արդի հասարակության քննադատության առանցքային հասկացությունն է և արդի հասարակության հատկությունը: Խոսքը առաջին հերթին մտածողության և վարքի միաչափության մասին է, որն արտահայտվում է արդի հասարակության բոլոր մակարդակներում և ոլորտներում: Միաչափության վտանգը Մարկուզեն տեսնում է մարդու անձնական տարածության վերացման մեջ, իսկ հաշվի առնելով, որ անձնական տարածությունը բնորոշվում է իբրև մարդու ներքին ազատության տարածություն, միաչափությունը դառնում է փաստացի սպառնալիք ազատությանը: Այստեղ է, որ նա ձևակերպում է իր հայտնի՝ «Մեծ հրաժարման» գաղափարը, որը հասկանում է իբրև ամբողջական հրաժարում համակարգից, կեղծ արժեքներից, հարկադրված պահանջմունքներից՝ ուղղված իրականության հանդեպ քննադատական դիրքորոշման վերածնմանը և սրանով ապահովում իր համբավը ժամանակի ձախ ծայրահեղական շրջանակներում:

Վերլուծության տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. արդի հասարակությունը ձևավորում է անհատական պահանջմունքները և ձգտումները իր համար նախապես տրված «հարմար» ուղղությամբ, ինչի արդյունքում մարդու ճշմարիտ պահանջմունքներին զուգահեռ ձևավորվում են կեղծ պահանջմունքներ: Վերջիններս պայմանավորվում են համապատասխան սոցիալական հետաքրքրություններով և պարտադրվում են մարդուն արտաքին ուժերի կողմից, որոնց նա ընդունակ չէ վերահսկելու: *«Հնարավորությունը՝ անելու կամ չանելու, վայելելու թե ոչնչացնելու, ունենալու կամ դեն նետելու, դառնում է պահանջմունք՝ կախված նրանից՝ այն ցանկալի և անհրաժեշտ է իշխող հասարակական ինստիտուտների և հետաքրքրությունների համար, թե ոչ»*,– գրում է Մարկուզեն [Маркузе 1994, 6-7]: Ավելին, արդի մարդու գերակշռող պահանջմունքները՝ հանգստանալու, զվարճանալու, սպառելու, գովազդներին համապատասխան վարք դրսևորելու, սիրելու և ատելու այն, ինչ սիրում և ատում են ուրիշները և այլն, հենց արդի հասարակության կողմից արտադրված և մարդուն հարկադրված կեղծ պահանջմունքներ են: Այս դեպքում բոլորովին էական չէ, թե որքանով է մարդը նույնականացնում իրեն այդ պահանջմունքի հետ ի սկզբանե, քանի որ հասարակությունը կարողանում է հասնել նրան, որ մարդն անկեղծորեն սկսում է հավատալ, որ դա հենց այն է, ինչն ինքն է ցանկանում: Այս հարցում մեծ նշանակություն ունի զանգվածային արտադրությունը: Մարկուզեն վստահ է, որ հենց զանգվածային արտադրության և բաշխման գործընթացներն են, որ հավակնում են կառավարել մարդուն: Մարդն աստիճանաբար սկսում է ճանաչել

ինքն իրեն շրջապատող սպառման ապրանքներում. *«Նա գտնում է իր «հոգին» սեփական ավտոմեքենայում, ստերեոհամակարգում, բնակարանում, կահույքում և այլն»* [Маркузе 1994, 12]:

Նոր ձախերի շարժումը ծագել է Արևմտյան Եվրոպայում, ԱՄՆ-ում և Ճապոնիայում 1960-ական թ. անարխիստական և նորմարկսիստական գաղափարների, հատկապես Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի ազդեցության ներքո: Շարժման հիմքում աշխատավորական դասակարգի պատմական դերի և ընդդիմության ինստիտուցիոնալ ձևերի մերժման գաղափարներն են: Նոր ձախերի բողոքն ուղղված էր գլխավորապես սպառողական հասարակության, հոգևորականության կորստի, զանգվածային մշակույթի տարածման, ինչպես նաև մարդկանց միասնականացման միտումների դեմ: Փոխարենը այն հանդես էր գալիս ուղիղ ժողովրդավարության, ինքնադրսևորման ազատության և անհարմարվողականության սկզբունքների պաշտպանությամբ: Շարժման կողմնակիցները մասնակցել են 60-ականների զանգվածային շարժումներին՝ ուղղված համալսարանական ազատությունների, փոքրամասնությունների քաղաքացիական իրավունքների պաշտպանությանը, սակայն նոր ձախականությունն առավել զանգվածային բնույթ է ձեռք բերում Վիետնամի պատերազմի դեմ կազմակերպված բողոքի շրջանակներում: Նոր ձախերի հետ սերտորեն կապված է նաև այլ շարժումների բուռն աճը՝ հիպիների, ֆեմինիզմի, սեռական փոքրամասնությունների իրավունքների պաշտպանության և այլն: 1970-ականների սկզբին շարժումը հանգում է գաղափարական ճգնաժամի, իսկ Վիետնամի պատերազմի ավարտին վերջնականապես մարում է:

Ստացվում է, որ այն մեխանիզմը, որը կապում է մարդուն հասարակությանը, փոխակերպվել է. հասարակական վերահսկողությունը տեղափոխվել է նոր, «պետքական» պահանջմունքների արտադրության դաշտ: Սա բերում է Մարկուզեին այն եզրահանգման, որ ներքին չափումը՝ անձնական տարածությունը, որում միայն մարդը կարող է հնարավորություն ունենալ «ինքն իր հետ մնալու» և իրապես ազատ լինելու, աստիճանաբար վերանում է: Արդյունքում մարդը, զրկվելով ներքին ազատության հնարավորությունից, ըստ էության, զրկվում է այն հիմքից, որի վրա կարող էր զարգացնել սեփական անձի ինքնավարությունը: Իզուր չէ, որ այս կեղծ պահանջմունքները Մարկուզեն անվանում է նաև «ռեպրեսիվ պահանջմունքներ»՝ համարելով, որ արդի հասարակությանն այլևս պետք չեն հարկադրման ավանդական ձևեր, որոնք ուղղված կլինեին պահանջմունքների ճնշմանը (ինչը հատուկ էր մարդկության զարգացման ավելի վաղ շրջաններին), քանի դեռ *«բավական է միայն կեղծ պահանջմունքների արտադրության գործիքների առկայությունը, որոնք կկապեն անհատին արդի հասարակությանը՝ ապահովելով արդի արդյունաբերական քաղաքակրթության վերարտադրությունը»* [Маркузе 1994, 7]: Ստացվում է, որ այս պահանջմունքները դուրս չեն գալիս զարգացած արդյունաբերական հասարակության սոցիալ-մշակութային շրջանակից, ինչից Մարկուզեն տրամաբանորեն եզրակացնում է, որ հասարակության քննա-

դատությունը «ներսից» այնուհետ անհնար է: *«Ապրանքները տպավորիչ և մանիպուլյատիվ ուժ ունեն. դրանք տարածում են կեղծ գիտակցությունը՝ օժտված սեփական կեղծիքի հանդեպ դիմադրողականությամբ: Եվ որքան ավելի մատչելի են դառնում վերջիններս նոր սոցիալական դասակարգերի համար, այնքան ազդեցությունը գիտակցության վրա... դադարում է լինել պարզապես գովազդ. այն վերածվում է ապրելակերպի: Դա վատ ապրելակերպ չէ, այն նախկինից շատ ավելի լավն է, բայց հենց դա է պատճառը, որ այն իրապես խոչընդոտում է որակական փոփոխություններին: Որպես հետևանք, ձևավորվում է միաչափ մտածողության մոդել և միաչափ վարք»* [Маркузе 1994, 15]:

Փաստորեն, «միաչափություն» հասկացությունը ներկայանում է իբրև կեղծ և հարկադրող, «միաչափ պահանջմունքների» միջոցով կառավարվող, միաչափ մտածողություն և վարք ունեցող արդի մարդու բնութագիրը: Եթե նայենք այդ պահանջմունքներին գործառութային դիտանկյունից, ապա դրանք ապահովում են տրված հասարակության անդամների հավատարմությունը այն հասարակությանը, որն իր հերթին ճնշում և հետապնդում է նրանց: Հենց տեխնոլոգիան է, Մարկուզեի կարծիքով, կապիտալիզմի պայմաններում նպաստում անհատականության և ազատության ճնշմանը: Տեղի է ունենում մարդկանց հավասարեցում կամ «միջինացում», որն ավելի դյուրին է դարձնում նրանց կառավարումը: Այլ խոսքերով, միաչափ պահանջմունքներ արտադրող, միաչափ պահանջմունքներով կառավարվող մարդկանց միաչափ հասարակությունը, տեխնոլոգիական առաջընթացի արդյունք է: Իսկ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ այս պայմաններում, անհատը սկզբունքորեն ընդունակ չէ գնահատելու ներսից ո՛չ հասարակությունը, ո՛չ իրեն և ո՛չ էլ սեփական զարգացման հեռանկարները, նա դառնում է «միաչափ տեսակ»:

«Զարգացած արդյունաբերական հասարակությո՞ւն», թե՞ «ամբողջատիրական հասարակություն»

Ինչպես տեսանք, հետևելով Հորքհայմերին և Ադորնոյին՝ Մարկուզեն արդի հասարակության վերլուծության հիմքում է դնում գիտատեխնիկական առաջընթացի հակասականության քննադատությունը՝ հիմնավորելով պատճառահետևանքային կապը տեխնիկայի աննախադեպ զարգացման և ընդդիմության հնարավորությունների աստիճանական նվազման միտումների միջև: Վերլուծության ընդհանուր տրամաբանությունը կարելի է ամփոփել այսպես. տեխնիկայի աննախադեպ զարգացումը հիմնված է «կործանարար արդյունավետության» գաղափարի վրա. անընդմեջ բարձրացնելով մարդկանց կյանքի չափանիշները՝ այն առաջ է բերում կյանքի համապատասխան ձևեր, որոնք, թվում է, հաշտեցնում և միավորում են համակարգին ընդդիմակայող ուժերին: Սակայն այս հաշ-

տեցումը բացառապես թվացյալ է, քանի դեռ գործնականում գիտատեխնիկական առաջընթացը ոչ թե հաշտեցնում, այլ պարզապես չեզոքացնում է բացահայտ ընդդիմության հնարավորությունները: Այս կապակցությամբ Մարկուզեն գրում է. *«Կյանքի որակի բարելավման պայմաններում համակարգին չենթարկվելը թվում է սոցիալապես անիմաստ, հատկապես այն դեպքում, երբ դա հանգեցնում է տնտեսական կամ քաղաքական զգալի կորուստների և սպառնում ամբողջի անխաթար աշխատանքին: Այս պետությունը, իրավամբ, կարող է պահանջել սեփական սկզբունքների և ինստիտուտների ընդունում. այն ցգտում է հանգեցնել ընդդիմությունը քաղաքական status quo-ի շրջանակներում այլընտրանքային ուղղությունների քննարկմանը և զարգացմանը: Ինստիտուցիոնալ status quo-ի պահպանման և բարելավման ամենակարող հետաքրքրությունը միավորում է նախկին հակառակորդներին արդի հասարակության ամենազարգացած ոլորտներում»* [Маркузе 1994, 14]: Ստացվում է, որ տեխնիկական առաջընթացը ծառայում է նոր, ավելի կատարյալ սոցիալական հավատարմության ապահովման ձևերի հաստատմանը, որոնք, ըստ էության, սոցիալական վերահսկողության ձևեր են: Արդյունքում սկսում են «լղոզվել» նաև դասակարգային տարբերությունները, ինչը, վերջին հաշվով, հանգեցնում է դասակարգային կոնֆլիկտի փոխակերպմանը և բացահայտ դասակարգային հակամարտության բռնկման հավանականության շեշտակի նվազմանը: *«Վճռորոշ տարբերությունը առկա և հնարավոր, բավարարվող և չբավարարվող պահանջմունքների միջև տարբերության (կամ կոնֆլիկտի) վերացման մեջ է: Այստեղ իր գաղափարախոսական գործառույթն է բացահայտում, այսպես կոչված, դասակարգային տարբերությունների հավասարեցումը: Եթե աշխատավորը և իր ղեկավարը դիտում են միևնույն հեռուստահաղորդումները և հանգստանում են միևնույն վայրերում, եթե քարտուղարուհու դիմահարդարումը չի տարբերվում ղեկավարի դստեր դիմահարդարումից, եթե սևամորթը «Կադիլլակ» է վարում, և նրանք բոլորը կարդում են միևնույն թերթերը, ապա այս համանմանեցումը խոսում է ոչ թե դասակարգերի վերացման, այլ բնակչության կողմից իսթեբլիշմենթի պահպանմանը ծառայող պահանջմունքների և վերջիններիս բավարարման ձևերի յուրացման մասին»* [Маркузе 1994, 11]: Ուստի, առավել զարգացած երկրներում հասարակական պահանջմունքների փոխակերպումն անհատական պահանջմունքների այնքան հաջողված է, որ տարբերությունը նրանց միջև կարծես զուտ տեսական է դառնում: Հասարակությանը հաջողվել է ձևավորել «կեղծ գիտակցություն», որն արդեն անհնար է դարձնում ոչ միայն դասակարգային պայքարը, այլև ընդդիմանալու հնարավորությունը՝ որպես այդպիսին: *«Ժամանակակից դարաշրջանում տեխնոլոգիական իրականությունը ներխուժում է անձնական տարածություն՝ վերացնելով այն: Զանգվածային արտադրությունը և բաշխումը տարածվում են ա-*

մեն ինչի վրա, իսկ արդյունաբերական հոգեբանությունը արդեն վաղուց դուրս է եկել գործարանի սահմաններից: Ինդրոեկցիայի բազմազան գործընթացները կարծես թե բյուրեղացվել են գրեթե մեխանիկական ռեակցիաներում: Արդյունքում մենք տեսնում ենք ոչ թե հարմարվողականություն, այլ միմեսիս՝ անհատի անմիջական նույնականացումը հասարակության հետ» [Маркузе 1994, 13]: Ստացվում է, որ անմիջական, ավտոմատացված նույնականացումը, որը բնորոշ էր սոցիալական կազմակերպման պարզունակ ձևերին, կրկին առաջանում է զարգացած արդյունաբերական հասարակություններում, մեկ տարբերությամբ՝ այս նոր «անմիջականությունն» արդեն ապահովվում է բարդ, գիտական կառավարման և կազմակերման արդյունքում, որոնք ի չիք են դարձնում ներքին գիտակցության չափումը՝ status quo-ին ընդդիմանալու հիմքը: Առաջընթացի ազդեցության տակ բանականությունը սկսում է հնազանդվել կյանքի փաստերին՝ *«վերածվելով այդ տեսակ կյանքի փաստերի արտադրության դինամիկ կարողության»* [Маркузе 1994, 14]:

Ըստ Մարկուզեի՝ հասարակության ինքնավերարտադրությունը տեղի է ունեցել իրերի և հարաբերությունների տեխնիկական փոխկապվածության (ներառյալ մարդկանց տեխնիկական օգտագործումը), ընդլայնման հաշվին: Ժամանակի ընթացքում մարդու և բնության շահագործումը կատարելագործվել է՝ դրվելով գիտական հենքի վրա և դառնալով ավելի ռացիոնալ: Այստեղ Մարկուզեն առաջարկում է հասկանալ ռացիոնալությունը երկու իմաստներով: Նախ գիտական կառավարումը և աշխատանքի գիտական բաժանումը զգալիորեն մեծացրել են տնտեսական, քաղաքական և մշակութային ձեռներեցությունը՝ նպաստելով կյանքի բարձր որակի ձևավորմանը: Միևնույն ժամանակ այդ նույն ռացիոնալ ձեռնարկատիրությունը հանգեցրել է գիտակցության և վարքի համապատասխան մոդելների ձևավորմանը, որոնք արդարացնում են ձեռնարկատիրության այն կողմերը, որոնք առաջ են բերում շահագործում և կործանում: Որպես արդյունք, գիտատեխնիկական ռացիոնալությունը և մանիպուլյացիան միավորվում են սոցիալական կառավարման նոր ձևում, իսկ բանականությունը վերածվում է սոցիալական պրակտիկայի: Չնայած բոլոր պատմական փոփոխություններին՝ մարդու նկատմամբ մարդու գերիշխանությունը սոցիալական իրականության մեջ շարունակում է մնալ այն օղակը, որը կապում է մինչտեխնոլոգիական և տեխնոլոգիական բանականությունը մեկ պատմական անընդհատության ընթացքին: Սակայն բնության ռացիոնալ փոխակերպմանը կողմնորոշված և այն արդեն իսկ իրականացնող հասարակությունը փոխում է գերիշխանության հիմքը՝ աստիճանաբար փոխարինելով անձնական կախվածությունը (ստրուկինը՝ տիրոջից, ճորտինը՝ ֆեոդալից) «իրերի օբյեկտիվ կարգից» կախվածության (տնտեսական օրենքներից, շուկայից և այլն): Իհարկե, Մարկուզեն չի ժխտում, որ «իրերի օբյեկտիվ կարգը»

ինքնին գերիշխանության արդյունք է, սակայն ընդգծում է, որ այժմ այն առաջ է բերում ռացիոնալության ավելի կատարյալ տեսակ՝ հասարակության ռացիոնալության, որը պահպանում է իր հիերարխիկ կառուցվածքը բնական և ինտելեկտուալ ռեսուրսների՝ ավելի արդյունավետ շահագործման և այդ շահագործման արդյունքների ավելի լայն բաշխման հաշվին: Այդ ռացիոնալության սահմանափակվածությունը և քայքայիչ ուժը դրսևորվում է արտադրության համակարգի կողմից մարդու ստրկացման միտումներում, որոնք *«անմահացնում են գոյության պայքարը՝ հասցնելով այն համընդհանուր միջազգային պայքարի մակարդակի, որը կործանում է բոլոր նրանց կյանքը, ովքեր կառուցում և օգտագործում են այդ համակարգը»* [Маркузе 1994, 189]:

Այսպիսով, զարգացած արդյունաբերական քաղաքակրթությունը վերածվում է տեխնիկական առաջընթացի արդյունքում ձևավորված ժողովրդավարական անազատության հարմարավետ և խաղաղ տարածության: Սա պայմանավորված է նրանով, որ արդի արդյունաբերական հասարակության տեխնոլոգիական հենքի կազմակերպման ձևն ինքնին, անխուսափելիորեն հանգեցնում է հասարակությունը ամբողջատիրության: Սրանով Մարկուզեն հավասարի նշան է դնում «զարգացած արդյունաբերական հասարակություն» և «ամբողջատիրական հասարակություն» հասկացությունների միջև՝ ձևակերպելով իր, թերևս, ամենապարադոքսալ և համարձակ եզրահանգումը, այն է՝ զրկելով բոլոր քննադատական գաղափարներն ընդդիմականությունից, ներկառուցելով դրանք իր իսկ գործառության հիմքերին՝ զարգացած արդյունաբերական հասարակությունը փոխակերպվում է ամբողջատիրական հասարակության: Ավելին, նա ոչ միայն հավասարության նշան է դնում վերջիններիս միջև, այլև առաջարկում է հասկացության խիստ տարբերվող ըմբռնում՝ սահմանելով ամբողջատիրական հասարակությունն իբրև համակարգ, որը ներառում է *«ոչ միայն հասարակության ահաբեկչական քաղաքական համակարգումը, այլև ոչ ահաբեկչական տնտեսա-տեխնիկական համակարգումը, որն իրականացվում է պահանջմունքների մանիպուլյացիայի հաշվին և սեփականության իրավունքների միջոցով»* [Маркузе 1994, 4]: Այստեղից հետևում է, որ արդի արդյունաբերական հասարակությունն ամբողջատիրական է, քանի դեռ գործառում է տարրերի ոչ բռնի, տնտեսական համակարգման սկզբունքով, որի հիմքում տեխնոլոգիական առաջընթացն է: Ստացվում է, որ ամբողջատիրությանը համապատասխանում է ոչ միայն կառավարման համապատասխան ձևը, այլև արտադրության և բաշխման համապատասխան համակարգը, որը կարող է սկզբունքորեն համատեղելի լինել ժողովրդավարական ինտիտուտների հետ: Ներկայումս քաղաքական իշխանությունը հաստատում է իրեն մեքենայական արտադրության գործընթացի և տեխնիկական կազմակերպման նկատմամբ ունեցած իշխանության շնորհիվ, ուստի զարգացած և զարգացող արդյունաբերա-

կան հասարակության կառավարությունը կարող է իր դիրքերը պահել միայն տեխնիկական, գիտական և մեքենայական արտադրողականության մոբիլիզացման, կազմակերպման և շահագործման միջոցով: Այս արտադրողականությունն իր հերթին մոբիլիզացնում է հասարակությունը (որպես ամբողջ)՝ անտեսելով անհատական և խմբային հետաքրքրությունները:

Մարկուզեն ոչ միայն քննության է առնում արդի հասարակության խորքային խնդիրներն ու անհամապատասխանությունները, այլև փորձում է ուրվագծել զարգացած արդյունաբերական հասարակության (կամ որ նույնն է՝ ամբողջատիրական հասարակության) կործանարար ազդեցությունից դուրս գալու ճանապարհները: Մասնավորապես նա փորձում է հասկանալ, թե հնարավոր է արդյոք խթանել կտրուկ փոփոխություններ այն հասարակության մեջ, որը հաջողությամբ ձևավորել է միաչափ կառուցվածք ունեցող մտածողություն, պահանջմունքներ և ձգտումներ: Ինչպես տեսանք, մարդու նոր տիպը՝ միաչափ մարդը, արդեն իսկ կորցրել է քննադատական վերաբերմունքը հասարակությանը, իսկ սա նշանակում է, որ նա իր տեսակով ընդդիմանում է փոփոխություններին: Այս խնդրի լուծումն էլ ավելի է բարդանում՝ հաշվի առնելով աշխատանքի աճող արտադրողականությունը, որն ավելացնում է ավելցուկային արտադրանքը և ապահովում սպառողականության աննախադեպ աճ: Այստեղից տրամաբանորեն հարց է առաջանում, թե որն է փոփոխությունների անհրաժեշտության իմաստը, եթե կառավարվող կյանքը շրջապատված է հարմարավետ պայմաններով և հասարակության կողմից սահմանվում է իբրև «հաջողված կյանք»: *«Տնտեսական իրավունքների և ազատությունների կորուստը, որոնք նախորդող երկու հարյուրամյակների ֆետիշերումն էին, կարող են թվալ աննշան կորուստ այն պետության*

համար, որը կարող է դարձնել կառավարվող կյանքն անվտանգ և հարմարավետ: Եթե այդ կառավարումը ապահովում է ապրանքներ և ծառայություններ, որոնք բավարարում են մարդկանց այնքան, որ դառնում են «երջանկություն», ինչի՞ համար է նրանց պետք պայքարել: Եվ եթե այն ապրանքների շարքում, որոնք բերում են բավարարվածություն, մտնում են այնպիսիք, ինչպիսիք են մտքերը, զգացմունքները, ցգտումները, ապա ինչո՞ւ է նրանց պետք մտածել, զգալ և ցգտել ինքնուրույն»,– ասում է նա [Маркузе 1994, 64-65]: Այստեղ է, որ Մարկուզեն ցավով է արձանագրում, որ գիտելիքը և «Ոգին» այլևս այն փաստարկները չեն, որոնք կարող էին մրցել պահանջմունքների բավարարման հետ: Սա հնարավոր է արձանագրել, քանի որ զարգացած արդյունաբերական հասարակության տեխնոլոգիաները, ըստ էության, ռացիոնալացնում են մարդու անազատությունը և ցուցադրում ինքնավարության, սեփական կյանքն ինքնուրույն որոշելու սկզբունքային անհնարինությունը: Նշենք նաև, որ Մարկուզեն չի ընկալում այս անազատությունն իբրև քաղաքական երևույթ՝ մեկնաբանելով այն իբրև տեխնիկական ապարատին ենթարկվելու հրամայական, որը, ավելացնելով աշխատանքի արտադրողականությունը, բազմապատկում է մարդկանց կենսական հարմարությունները, որոնք, իրենց հերթին, արգելակում են սոցիալական փոփոխությունները: Նրա առանցքային հարցադրումն է. *«Ինչպե՞ս կարող են կառավարվող անհատները, որոնք վերածել են սեփական ճնշման գործընթացն իրենց իսկ իրավունքների, ազատությունների և պահանջմունքների, ազատվել իրենք իրենցից և իրենց տերերից: Արդյո՞ք հնարավոր է պատկերացնել, որ այս փակ շրջանը կպատռվի»* [Маркузе 1994, 329]:

Մարկուզեի համար հստակ է մեկ բան. արդի պայմաններում փոփոխությունները հնարավոր են միայն հեղափոխական ճանապարհով: Տարիների ուսումնասիրությունները բերում են մտածողին այն եզրահանգման, որ լուծումը պետք է լինի եռամակարդակ:

I. *Առաջին մակարդակում սեքսուալ հեղափոխություն է*, որը կարող է դուրս բերել միաչափ հասարակության հեղափոխումը կենսական կամ «մարդաբանական պահանջմունքների» մակարդակ: Խոսքը հիմնականում սեռական հակումների ազատագրման մասին է, որոնք արդի հասարակության համապարփակ գերիշխանության պայմաններում մարդը ստիպված է ճնշել:

II. *Երկրորդ մակարդակում մշակութային հեղափոխություն է*, որը պետք է ընթանա արդի արդյունաբերական հասարակության «ռեպրեսիվ մշակույթի» դեմ տարվող պայքարի ձևով: Արդյունքում պետք է հաղթի ավանգարդիստական, այուրեալիստական մշակույթը, որում արտահայտվում է սեռական հակումների ընդվզումը:

III. *Երրորդ մակարդակում սոցիալական հեղափոխություն է*, որը Մարկուզեն կապում է արդի հասարակության համակարգից հարաբերականորեն անկախ սոցիալական խմբերի հետ: Սրանք այն մարգինալ խմբերն են, որոնց կախվածությունը համակարգից հասցված է նվազագույնի: Դրանք են «երրորդ աշխարհի» ներկայացուցիչները, ընդդիմադիր ինտելեկտուալները, ուսանողները, սեռական և էթնիկ փոքրամասնությունները և այլն, որոնք ունակ են քննադատական դիրքորոշումներ ձևակերպելու և ընդդիմանալու առկա կարգի դեմ: Փաստորեն, աշխատավոր դասակարգը, ինչպես և ազգը, դադարում են դիտարկվել իբրև սոցիալական փոփոխությունների սուբյեկտներ և իրենց դիրքերը զիջում են այլ սոցիալական խմբերին՝ «առաքայդերներին», որոնց Մարկուզեն բնորոշում է իբրև «նոր պատմական սուբյեկտ» [Маркузе 1994, 337]: Միևնույն ժամանակ հեղինակի տեքստերից նկատելի է, որ նա լուրջ վերապահումներով է մոտենում այս սոցիալական խմբերի հեղափոխական դերի քննարկմանը՝ հասկանալով, որ հնարավոր ընդվզման առաջին իսկ նախանշանների դեպքում հասարակությունը կարող է օգտագործել իր հսկայական տնտեսական և քաղաքական ներուժը՝ վերջիններիս հարմարվողականությունն ավելացնելու, փոխզիջումներ գտնելու կամ ճգնաժամային իրավիճակներում խախտված կարգը վերականգնելու համար:

Բնական է, որ այս հայեցակարգը լուրջ արձագանք է գտնում «նոր ձախերի» երիտասարդական, ուսանողական շարժումներում, որոնք հայտարարում են հեղափոխական պատերազմ կապիտալիստական հասարակությանը: Այս հայեցակարգն ապահովում է Մարկուզեին հսկայական համբավ հեղափոխական, ծայրահեղական խմբերի և շարժումների շրջանակներում: Սակայն, տեսնելով իր գաղափարների գործնական կիրառման ձևերը և հետևանքները՝ Մարկուզեն աստիճանաբար սկսում է տարանջատվել ձախ ծայրահեղականներից, ինչը հանգեցնում է նրա հեղինակության կտրուկ անկմանը: Սա առավել նկատելի է դառնում «Հակահեղափոխություն և ընդվզում» աշխատությունում, որում Մարկուզեն ուղղակիորեն քննադատում է 1968-1969 թթ. ծայրահեղական և ահաբեկչական գործողությունները:

3.3 «Փախուստ ազատությունից». Էրիխ Ֆրոմ

Ազատության հակասական դեմքը

«Փախուստ ազատությունից» աշխատությունը հեղինակի առաջին խոշոր ուսումնասիրությունն է, որում քննության են առնվում մարդու ինքնագիտակցության և ազատության զարգացման օրինաչափությունները պատմական հեռանկարում: Աշխատությունը կազմված է հետևյալ առանցքային հարցադրումների շուրջ՝ ի՞նչ է նշանակում ազատությունը մարդու համար, ինչպե՞ս և, որ ամենակարևորն է, ինչո՞ւ է մարդը համառորեն փորձում ազատվել դրանից: Այս հարցում Ֆրոմը խուսափում է ակնհայտ լուծումներից՝ գերադասելով խնդիրն ուսումնասի-

րել արդի հասարակություններում ազատության դրսևորման խորքային հակասությունների դուրսբերման և իմաստավորման ճանապարհով: *«Արդի մարդը, որն ազատվել է նախաանհատական հասարակության կապանքներից, ըստ էության, չեռք չի բերել ազատություն՝ մտավոր, զգացմունքային և զգայական անհատական ունակությունների ինքնաիրականացման իմաստով: Ազատությունը բերել է մարդուն գոյության անկախություն և ռացիոնալություն, սակայն միևնույն ժամանակ մեկուսացրել է նրան, արթնացրել անօգնականության և տագնապի զգացումները»*,– գրում է հեղինակը [Фромм 2006, 37]: Այս մեկուսացումը մարդուն կանգնեցնում է ընտրության առջև՝ կա՛մ խուսափել ազատությունից նոր կախվածություններ ձեռք բերելու ճանապարհով, կա՛մ աճել մինչև յուրաքանչյուրի անհատականության և անկրկնելիության վրա հիմնված՝ ազատության ամբողջական իրացման մակարդակ: Ուսումնասիրության հիմքում ընկած հիպոթեզը, որը վերհանում է ազատության այս խորքային հակասականությունը, Ֆրոմը ձևակերպում է այսպես. *«Մարդը վերաճում է իր սկզբնական միասնությունը բնության և մնացած մարդկանց հետ՝ դառնալով «անհատ», և որքան հեռու է գնում այս գործընթացը, այնքան ավելի կտրուկ է դառնում մարդու առջև դրված այլընտրանքը. նա պետք է կարողանա վերամիավորվել աշխարհի հետ սիրո և ստեղծագործական աշխատանքի միջոցով կամ գտնել ինչ-որ հենք՝ աշխարհի հետ չհավորելով այնպիսի կապեր, որոնք կոչնչացնեն իր ազատությունը և անհատականությունը»* [նույն տեղում]: Այսպիսով, անվտանգություն և վստահություն հաղորդող կապերի խզման արդյունքում մարդը կանգնում է երկու այլընտրանքային սցենարներից ընտրություն կատարելու անհրաժեշտության առջև:

I. *Կապել իրեն աշխարհի հետ սիրո, ստեղծագործական աշխատանքի և սեփական կարողությունների արտահայտման միջոցով*: Այս այլընտրանքը մարդուն հնարավորություն է տալիս պահպանելու իր անհատականությունը և միավորվելու այլ մարդկանց, աշխարհի և ինքն իր հետ՝ չհրաժարվելով սեփական «Ես»-ի անկախությունից: Սա այն ճանապարհն է, որը տանում է դեպի *«դրական ազատություն»*:

II. *Հրաժարվել ազատությունից հօգուտ միայնակության և անվստահության զգացմունքների հաղթահարման:* Սա ճանապարհն է դեպի *«բացասական ազատություն»*, որը պայմանավորված է սեփական անհատականությունից հրաժարվելու անհրաժեշտությամբ: Բացասական ազատությունը մեղմացնում է տագնապայնությունը, դարձնում կյանքը «տանելի», սակայն չի կարող լուծել մարդու խորքային խնդիրները՝ սահմանափակելով անհատի ամբողջականությունը և ներդաշնակ գոյության հնարավորությունները:

Միևնույն ժամանակ Ֆրոմը հասկանում է, որ դրական ազատության ճանապարհը որքան գրավիչ է, այնքան էլ բարդ: Մարդը պետք է հասունանա դրական

ազատությունն իրապես ընդունելու համար: Սակայն ամբողջ խնդիրն այն է, որ մարդու հասունացումն արդի հասարակության պայմաններում ավելի քան խնդրահարույց է: Սա պայմանավորված է նրանով, որ մարդկանց զգացմունքների զարգացումը զգալիորեն հետ է մնում նրանց մտավոր կարողությունների զարգացման աստիճանից: *«Եթե մարդկանց ուղեղը ապրում է արդի ժամանակաշրջանում, ապա սիրտը մնացել է քարե դարում»,*– շեշտում է հեղինակը [Фромм 2006, 15]: Արդի մարդը հասուն չէ անկախ, բանական և օբյեկտիվ լինելու, նրան դժվար է ինքնուրույն իմաստավորել սեփական կյանքը, ճնշել իռացիոնալ հակումները, վստահել սեփական ուժերին, ստանձնել պատասխանատվություն և այլն: Փոխարենը մարդը *«հակված է դեպի քայքայում, ապելություն, նախանձ, վրեժխնդրություն, նա խոնարհվում է իշխանության, փողի, պետության, ազգի, նախապաշարմունքների և կուռքերի առջև»* [Фромм 2006, 10]: Այստեղ խոսքը մտավոր, տեխնիկական հասունության և զգայական հետամնացության միջև առկա կոնֆլիկտի մասին է: Սա Ֆրոմին հիշեցնում է երեխայի զարգացման գործընթացը. առաջնային կապերի խզումը հանգեցնում է երեխայի կողմից սեփական անհատականության գիտակցմանը, որը միաժամանակ զուգակցվում է այդ անցման գործընթացն արագացնող մի շարք ֆրուստրացիաների ձևավորմամբ: Բացի նրանից, որ երեխան ստիպված է լինում փոխարինել առաջնային կապերը կախվածությունների այլ տեսակներով, նա սկսում է ձգտել ազատության և անկախության: Արդյունքում երեխայի անհատականացումն ընթանում է երկու զուգահեռ հարթություններում՝

- *ֆիզիկական, զգացմունքային և մտավոր ոլորտների զարգացում և ինտեգրում*, ինչը մեծապես պայմանավորված է սոցիալական գործոններով,
- *անող միայնակություն*, որը ձևավորվում է անվտանգության և արտաքին աշխարհի հետ միասնության զգացումն ապահովող առաջնային կապերի խզման արդյունքում: Միայնակության հաղթահարումն ընթանում է երեք հիմնական ուղղություններով. երեխան ձևավորում է այլ կապեր, նա վերադառնում է հին կապերին կամ թշնամանք ու բողոք է արտահայտում այն մարդկանց դեմ, որոնցից կախված է:

Ըստ Ֆրոմի՝ մարդու և ազատության միջև հիմնարար կապը չափազանց տեսանելի է Ադամի և Եվայի՝ դրախտից վտարման մասին աստվածաշնչյան առասպելում: Առասպելը նույնացնում է մարդկային պատմության սկիզբը ընտրության առաջին ակտի հետ: *«Տղամարդն ու կինը ապրում են Եդեմի պարտեզներում՝ միմյանց ու բնության հետ լիարժեք ներդաշնակության մեջ: Այնտեղ տիրում են հանգստությունն ու խաղաղությունը. չկան աշխատանք, ընտրություն, ազատություն ու նույնիսկ մտածելու անհրաժեշտություն: Մարդուն արգելվում է ճաշակել բարու և չարի ճանաչողության ծառի պտուղները: Սակայն մարդը խախտում է այդ արգելքը և զրկում իրեն բնության հետ ներդաշնակությունից»* [Фромм 2006, 48]: Ֆրոմի կարծիքով սա մարդկային ազատության սկզբնակետն է, քանի դեռ խախտելով Աստծո կողմից սահմանված կարգը՝ մարդն ազատվում է հարկադրանքից՝ վեր բարձրանալով «անգիտակից նախամարդկային գոյությունից» դեպի «մարդկային գոյությունը»: Այսպիսով, անհնազանդության կամ ազատության ակտը խորհրդանշում է նաև մարդկային մտածողության սկզբնավորումը: Ավելին, մարդկային ազատության և մտածողության սկզբնավորմանը զուգահեռ առասպելը խորհրդանշում է նաև մարդու և բնության միջև սկզբնական ներդաշնակության խախտումը: Մարդու անհնազանդությունը հանգեցնում է նրան, որ *«Ասպված պատերազմ է հայտարարում տղամարդու և կնոջ միջև, ինչպես նաև մարդու և բնության միջև»* [նույն տեղում]: Զատվելով բնությունից՝ մարդը սկսում է դառնալ «անհատ»: Առասպելը լավագույնս ընդգծում է այդ անցման ճանապարհի բարդությունը և ընտրության հետևանքով առաջացած տառապանքները: Առանձնանալով բնությունից՝ մարդն ազատ է, սակայն ոչ միայն. նա նաև միայնակ է, վախեցած և անօգնական: Ձեռք բերված ազատությունը, ըստ էության, վերածվում է «անեծքի». *«Մարդն ազատ է դրախտի քաղցր կապանքներից, բայց չի*

կարող իրացնել իր անհատականությունը և դեկավարել սեփական կյանքը» [Фромм 2006, 49]: Մարդու զատումը բնությունից երկարատև գործընթաց է, քանի որ անգամ ազատություն ձեռք բերելուց հետո մարդը շարունակում է կապված մնալ այն աշխարհի հետ, որից դուրս է եկել: Ստացվում է, որ ազատությունը նույնական չէ դրական ազատությանը: Այսպիսով, ազատությունը հանդես է գալիս իբրև դիալեկտիկական բնույթի գործընթաց. մի կողմից այն ներկայանում է իբրև մարդու զարգացում, մյուս կողմից՝ մեկուսացում:

Արդի հասարակությունը կենտրոնանում է բացառապես պայքարի միջոցով ձեռք բերված ազատությունը՝ սպառնալիքներից պաշտպանելու խնդրի վրա, այնինչ Ֆրոմը կոչ է անում պայքարելու այն ազատության համար, որը հնարավոր կդարձնի անհատի ինքնաիրականացումը: Մենք մեր զարգացման ճանապարհին համեմատական անկախություն ենք ստացել արտաքին իշխանությունից, սակայն ձեռք ենք բերել նաև նոր թշնամի՝ հասարակական կարծիքը: Մենք ապրում ենք՝ վախենալով տարբերվել ամբոխից, ձգտում ենք վարվել այնպես, ինչպես մեզնից ակնկալում են և անընդհատ բախվում ենք մի շարք ներքին վախերի: Արդյունքում արտաքին ազատության հետ մեկտեղ մենք ձեռք ենք բերում ներքին վախերի և մտահոգությունների անազատությունը: Ստացվում է, որ կապիտալիզմը մի կողմից ազատել է մարդուն ավանդական կապերից, մյուս կողմից՝ դարձրել է նրան էլ ավելի միայնակ, մեկուսացված, «ոչնչության և անօգնականության զգացմունքներին ենթարկված» էակ: Այս միտումը կապված է նրա հետ, որ մարդու կյանքի իմաստն են դառնում տնտեսական գործունեությունը, ֆինանսական հաջողությունները և նյութական շահը: Միևնույն ժամանակ Ֆրոմի դիրքորոշումն

այս խնդրի շուրջ երկակի է. նա գնահատում է արդի հասարակության զարգացման միտումները երկու դիտանկյուններից՝ օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ:

I. Մի կողմից, աշխատանքը, որն ուղղված է կապիտալի կուտակմանը, օբյեկտիվորեն դրական դեր է խաղացել մարդկության զարգացման գործընթացում: Հենց արտադրողական ուժերի աճն է, որ թույլ է տալիս պատկերացնել այնպիսի ապագա, որում կդաղարի պայքարը կենսական նյութական կարիքների համար:

II. Մյուս կողմից, արդի արդյունաբերական հասարակությունը ստիպում է մարդուն աշխատել ուրիշի նպատակների իրականացման համար և ուժեղացնում է սեփական «ոչնչության» և «անօգնականության» զգացմունքները:

Այս հակասականությունը հաշվի առնելով՝ Ֆրոմը ձևակերպում է արդի հասարակության հիմնական հատկություններից մեկը. համակարգը ռացիոնալ է (տեխնոլոգիական առումով) այնքան, որքան և իռացիոնալ (սոցիալական առումով): Մարդը ստեղծել է իր աշխարհը, նա կառուցել է տներ, գործարաններ, սակայն այդպես էլ չի կարողացել դառնալ այդ աշխարհի տերը, այնինչ աշխարհին հաջողվել է իշխել մարդուն: *«Սեփական ձեռքերով մարդն իր համար նոր Աստված է արարել»*,– գրում է նա [Фромм 2006, 129]: Սա պայմանավորված է նաև նրանով, որ շուկայի գերիշխանությունը առաջացնում է համատարած անտարբերություն հասարակական և միջանձնային հարաբերություններում, իսկ մարդը վերածվում է մանիպուլացման օբյեկտի կամ գործիքի: Փոխակերպվում է նաև մարդու վերաբերմունքն աշխատանքին. արտադրողն այլևս հետաքրքրված չէ սեփական արտադրանքում, նա արտադրում է միայն այն, ինչն ապահովում է առավելագույն եկամուտ՝ ներդրված կապիտալից: Ավելին, մարդը ևս դառնում է «ապրանք», որը վաճառվում և գնվում է՝ շուկայի պահանջներին համապատասխան: Շուկան է որոշում, թե որքան արժեն մարդու այս կամ այն որակները: Ստացվում է, որ այն մարդը, որը զուրկ է պահանջարկ ունեցող որակներից, «ոչինչ չարժի»: Այնպիսով, մարդու ինքնագնահատականը դառնում է իր շուկայական գնի մեխանիկական արտացոլանքը: Եթե պահանջարկ կա, ապա մարդն իրենից ինչ-որ բան է ներկայացնում, եթե ոչ, ապա մարդն իր սեփական աչքերում ոչնչություն է երևում: Այստեղից Ֆրոմը եզրահանգում է, որ անձի ինքնավստահությունը և ինքնահարգանքը ուղիղ համեմատական են նրա հաջողությանը և պահանջվածությանը: Այստեղ կա ևս մեկ հետաքրքիր դիտանկյուն, որը վերաբերում է մարդու և սեփականության հարաբերակցության խնդրին: Ըստ Ֆրոմի՝ արդի կապիտալիզմի պայմաններում սեփականությունը դառնում է անհատի բաղադրիչը: Եթե մարդը զրկվում է սեփականությունից, նա այլևս չի կարող լինել «հասարակությանը պիտանի», «լիարժեք» անձ:

Ազատությունից «փախչելու» մեխանիզմները

Չնայած նրան, որ Ֆրոմը մարդու վարքի ուսումնասիրությունն իրականացնում է հոգեվերլուծական մոտեցման շրջանակներում, նա տեղափոխում է արդյունքները սոցիալական խմբերի վերլուծության մակարդակ: Նման մեթոդաբանական մոտեցման հնարավորությունը հեղինակը հիմնավորում է այսպես. *«Շատերը կարող են հարցնել, թե կարելի է արդյոք կիրառել սոցիալական խմբերի մակարդակում այն բացահայտումները, որոնք արված են անհատների հոգեբանության ուսումնասիրման հիմքով: Մենք կպատասխանենք այս հարցին ընդգծված «այո»-ով: Յանկացած խումբ բաղկացած է անհատներից և միայն անհատներից»* [Фромм 2006, 147]: Ֆրոմի դիրքորոշումը հստակ է. խմբային միտումները հնարավոր է իմաստավորել միևնույն մեխանիզմների օգնությամբ, որոնք գործում են անհատի մակարդակում, հետևաբար՝ հասարակական զարգացման միտումները կարող են դուրս բերվել առանձին մարդու հոգեբանությունից: Ավելին, եթե սոցիալական երևույթների վերլուծությունը հիմնված չէ անհատական վարքի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունների վրա, այն կորցնում է իր էմպիրիկ բնույթը, ասել է թե՝ հիմնավորվածությունը: Ֆրոմը ենթադրում է նաև, որ մարդու և հասարակության միջև կապը ստատիկ չէ: *«Չի կարելի գործը ներկայացնել այնպես, կարծես մի կողմից մենք ունենք անհատին՝ իր բնական պահանջմունքներով, իսկ մյուս կողմից՝ նրանից ամբողջովին առանձնացված և անկախ հասարակությունը, որն այդ կարիքները բավարարում կամ ճնշում է: Իհար-*

կե, կան բնությամբ պայմանավորված որոշակի պահանջմունքներ, որոնք ընդհանուր են բոլորի համար՝ քաղցը, ծարավը, սեքսը, բայց այն չգրումները, որոնք հանգեցնում են մարդկային բնավորությունների տարբերակմանը՝ սերը կամ ատելությունը, իշխանության ծարավը կամ ենթարկվելու չգրումը, զգայական հաճույքի ցանկությունը կամ վերջինիս հանդեպ վախը, սոցիալական գործընթացի արդյունք են»,– նշում է հեղինակը [Фромм 2006, 26]: Սրանով Ֆրոմն ընդգծում է, որ մարդկային հակումները բխում են ոչ միայն կենսաբանորեն պայմանավորված մարդկային բնությունից, այլև առաջանում են անհատի ձևավորման սոցիալական գործընթացի արդյունքում: Ուստի, հասարակությունը ոչ միայն ճնշում, այլև արարում է անհատին, քանի դեռ մարդկային բնույթը մշակույթի արդյունք է, ինչը, ըստ էության, *«այն անընդմեջ մարդկային ջանքերի ամենակարևոր չեռքբերումն է, որը մենք անվանում ենք պատմություն»* [Фромм 2006, 27]:

Ինչպես տեսանք, հասարակական զարգացման միտումները Ֆրոմը դուրս է բերում մարդու հոգեբանությունից, սակայն կարևոր է հասկանալ, որ մարդու՝ իբրև ուսումնասիրման օբյեկտի ընկալումը երկակի է: Մի կողմից հետևելով Ֆրոյդին՝ նա գտնում է, որ մարդկանց հոգեբանական առանձնահատկությունները կարելի է դուրս բերել ենթագիտակցական հետազոտման արդյունքների հիման վրա, որոնք սկզբունքորեն կարող են տարածվել բոլոր մարդկանց համար: Տարբերությունն այստեղ միայն նրանում է, որ միևնույն երևույթները ենթագիտակցի դեպքում ոչ թե յուրահատուկ են, այլ ավելի սուր արտահայտված, հետևաբար՝ լավ տեսանելի և դիտարկելի: Մյուս կողմից մարդը սոցիալական էակ է, ինչը նշանակում է, որ նա խաղում է սոցիալական դերեր և մասնակցում հասարակության սոցիալական վերարտադրությանը: Եվ այստեղ ևս մենք գործ ունենք պարադոքսի հետ. հարմարումը հասարակությանը հնարավոր է դառնում միայն սեփական «Ես»-ից հրաժարվելու միջոցով, և հակառակը՝ սեփական անհատականությունը «փրկելու» փորձերը, որպես կանոն, հանգեցնում են ենթագիտակցական ախտանիշների ձևավորմանը և հարմարմանն առնչվող խնդիրների առաջացմանը: Այս պարադոքսի իմաստավորումը բերում է Ֆրոմին այն մեխանիզմների ուսումնասիրմանը, որոնք առաջ են գալիս մեկուսացված մարդու անվստահությունից և օգնում են նրան ազատվել արդի հասարակության կողմից իրեն տրամադրվող բացասական ազատությունից: Տրամաբանությունն այստեղ շատ պարզ է. եթե մարդը չի կարողանում անցում կատարել բացասական ազատությունից դեպի դրական ազատությունը, նա փորձում է առհասարակ դրանից ազատվել կամ «փախչել»: Ֆրոմը դիտարկում է ազատությունից խուսափելու երեք մեխանիզմներ՝ ավտորիտարիզմը, ավտոմատացված հարմարվողականությունը և դեստրուկտիվությունը:

Ավտորիտարիզմ. «սադոմազոխիստական սիմբիոզ»

Ազատությունից խուսափելու մեխանիզմներից մեկը հրաժարումն է սեփական անձից, ինչը զուգորդվում է որևէ արտաքին ուժից կախվածության մեջ հայտնվելու ձգտմամբ: Սա պայմանավորված է նրանով, որ մարդը փնտրում է նոր, երկրորդային կապեր՝ կորցրած առաջնային կապերը փոխարինելու համար: Խոսքը հատկապես սադիստական և մազոխիստական հակումների մասին է, որոնք նկատելի են թե՛ ներոտիկների և թե՛ առողջ մարդկանց մոտ (տարբերությունը միայն արտահայտվածության աստիճանի մեջ է): Եթե ավանդաբար հոգեբանության մեջ սադիզմը և մազոխիզմը դիտարկվել են իբրև սեռական շեղման դրսևորումներ, ապա Ֆրոմը տալիս է ավելի ընդհանրական բացատրություն՝ դիտարկելով վերջիններս իբրև հարմարման շեղվող մեխանիզմներ:

Մազոխիստական հակվածությունների հիմքում թերլիարժեքության և անօգնականության զգացումներն են: Նման մարդիկ սովորաբար ունենում են երկու հիմնարար ձգտումներ՝ թերլիարժեքության և անօգնականության զգացմունքներից ազատվելու ու ենթարկվելու, ինչը դրսևորվում է հիմնականում անգիտակցական մակարդակում: Սա իր հերթին հանգեցնում է նրան, որ մազոխիստական հակումներ ունեցող մարդիկ փորձում են կախվածության մեջ հայտվել իրենցից դուրս գտնվող ուժերից: Կարևոր է հասկանալ, որ ենթարկվելու պատրաստակամությունը բացառապես սեփական թուլության ընկալման արդյունք է և պայմանավորված չէ մազոխիստի հանդեպ իշխանություն ձեռք բերող սուբյեկտի անհատական որակներով (ուժային, կամային և այլն): Այս մարդիկ կյանքն ընկալում են իբրև *«ճնշող, անհաղթահարելի և անկառավարելի ինչ-որ բան»* [Фромм 2006, 152], որը նրանք չեն կարող տնօրինել սեփական ուժերով:

Նշենք նաև, որ ենթարկվելու պահանջմունքից զատ՝ մազոխիզմը կարող է ունենալ նաև ավելի ծայրահեղ դրսևորումներ՝ ինքնաքննադատության, ֆիզիկական կամ բարոյական ինքնախարազանման, հիվանդանալու, ցավ զգալու, ինքնավնասման հակումներ և այլն: Նման հակումները, որպես կանոն, ռացիոնալացվում են՝ ներկայացվելով իբրև «անխուսափելի», «հարկադրված», «անհաղթահարելի», «նորմալ» և այլն: Մազոխիստների դիտարկումներն օգնեցին Ֆրոմին հաստատել, որ նրանց բոլորին հատուկ է բացասական ազատությամբ պայմանավորված միայնակության վախը՝ անկախ նրանից գիտակցված է դա, թե ոչ: Համապատասխան պայմաններում մազոխիստական հակումների իրականացումը կարող է բերել որոշակի «թեթևություն» և ժամանակավոր հանգստություն: Որպես օրինակ Ֆրոմը դիտարկում է ենթարկումն առաջնորդին ֆաշիստական ռեժիմի պարագայում, որն օգնում է անհատին ձեռք բերել որոշակի վստահություն *«իր զգացմունքները «կիսող» միլիոնների հետ միասնության գիտակցման հաշվին»* [Фромм 2006, 163]: Միևնույն ժամանակ հեղինակը վստահ է, որ նման լուծումը

կարող է միայն ժամանակավորապես ազատել մարդուն գիտակցված տանջանքներից, քանի որ թաքնված անբավարարվածությունն այս եղանակով ամբողջովին չեզոքացվել չի կարող:

Ինչ վերաբերում է սադիզմին, ապա սա ճիշտ հակառակ դրսևորումն է: Սադիստն առաջնորդվում է «եթե ես վախենում եմ աշխարհից, ապա կդարձնեմ այն կառավարելի և կենթարկեցնեմ ինձ» սկզբունքով:

Սադիստական միտումները Ֆրոմը բաժանում է երեք հիմնական տիպի.

– *մարդկանց հանդեպ իշխանություն ձեռք բերելու ձգտում*, որի հիմնական նպատակն է ապահովել այլ մարդկանց կախվածությունը՝ դարձնելով նրանց «գործիք» սեփական ձեռքերում,
– *մարդկանց նյութական, բարոյական, մտավոր ձեռքբերումների յուրացում*, որն այլ մարդու հանդեպ իշխանության իրացման հետ մեկտեղ դրսևորվում է նաև վերջինիս բազմակողմանի շահագործման և օգտագործման ձգտումներում;,
– *մարդկանց ցավ և տանջանքներ պատճառելու ձգտում*, որն արտահայտվում է ոչ միայն ցավեցնելու ցանկությամբ, այլև ֆիզիկական և հոգևոր տանջանքները դիտարկելու հակումներում:

Սադիզմի հիմքում «իշխանության ծարավն է», որը Ֆրոմը դիտարկում է իբրև հոգեբանական թուլության դրսևորում: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. եթե ես չեմ կարող դիմակայել ազատությանը միայնակ, ապա ինձ պետք է ենթարկեցնել այլ մարդկանց, իրերը, հանգամանքները՝ «ուժեղի ինքնազգացողություն» ձևավորելու համար: Հետևաբար ինչպես մազոխիզմը, սադիզմը ևս պայմանավորված է խորքային անօգնականության և սեփական անձի ոչնչության ընկալմամբ, որը, սակայն, թաքնված է «առավելության» և «կատարելության» հատուցիչ զգացումների հետևում:

Սադիստական միտումները շատ ավելի քիչ են գիտակցվում և շատ ավելի ինտենսիվ են ռացիոնալացվում (մազոխիստական միտումների համեմատությամբ), քանի որ վերջիններս իրենց բնույթով «այդքան էլ անմեղ չեն»: Ֆրոմը բերում է սադիզմի ռացիոնալացման մի քանի տիպիկ օրինակներ. *««Ես ղեկավարում եմ ֆեզ, քանի որ ավելի լավ գիտեմ, թե ինչն է ֆեզ համար ավելի լավ, հետևաբար ինֆ ենթարկվելը բխում է ֆեր իսկ հետաքրքրություններից», «Ես այնքան ինքնատիպ անհատականություն եմ, որ կարող եմ ակնկալել այլ մարդկանց պաշտամունքը», «Ես ֆեզ համար այնքան բան եմ արել, որ իրավունք ունեմ վերցնելու այն, ինչ ուզում եմ» և այլն»* [Фромм 2006, 154]: Առավել ագրեսիվ սադիստական դրսևորումների ռացիոնալացումը ձեռք է բերում յուրահատուկ շեշտադրումներ. *« «Ուրիշները վնասել են ինֆ, հետևաբար նրանց վնասելու կամ վրեժխնդիր լինելու՝ իմ ցանկությունն օրինական է», կամ «Առաջինը հարված հասցնելով՝ ես պաշտպանում եմ ինֆ և մտերիմներիս ուրիշների հարվածներից»* [Фромм 2006, 155]:

Փորձենք հասկանալ, թե ինչն է ստիպում Ֆրոմին դիտարկել սադիզմը և մազոխիզմը՝ իբրև խիստ փոխկապված, անգամ սիմբիոտիկ կապի մեջ գործառող ձևեր: Հեղինակը, սիմբիոզ ասելով, հասկանում է մեկ այլ մարդու կամ արտաքին ուժի հետ միասնության այն ձևը, որում նրանցից յուրաքանչյուրը կորցնում է սեփական «Ես»-ի ամբողջականությունը: Սադիստները նույնքան ուժեղ կախվածություն ունեն իրենց զոհերից, որքան և մազոխիստները՝ իրենց դահիճներից: Եթե մազոխիստի դեպքում սա ավելի քան ակներև է, ապա սադիստի պարագա-

յում այս կախվածությունն առնվազն անսպասելի է (սակայն ոչ պակաս արտահայտված): *«Սադիստին պետք է իրեն պատկանող մարդը, քանզի իր սեփական ուժի զգացումը պայմանավորված է որևէ մեկին տիրելու հանգամանքի գիտակցմամբ»* [նույն տեղում]: Սա կարող է ռացիոնալացվել իբրև «սեր», «պատասխանատվություն», «հոգատարություն» և այլն, սակայն պետք է հասկանալ, որ այս դեպքում խոսքը լոկ տիրապետման զգացումի մասին է: Ֆրոմը վստահ է, որ հենց այս տրամաբանությունն է ընկած, օրինակ՝ այն ընտանիքների երկարատև գոյատևման հիմքում, որոնցում ամուսինը բռնանում է կնոջը:

Նշենք նաև, որ սադիստական և մազոխիստական հակումների առաջխաղացման արդյունքում հասարակության մեջ ձևավորվում է մարդու նոր տիպ, որը Ֆրոմն անվանում է «ավտորիտար անհատ»: Սա յուրատեսակ հոգեբանական նկարագիր ունեցող տիպ է, որին հատուկ են ռեակցիոնիզմը, պահպանողականությունը, ագրեսիվությունը, իշխանության ծարավը և մտավորականության հանդեպ ատելությունը: Ավտորիտար անհատի ձևավորումը տեղի է ունենում սադոմազոխիստական միտումների մարմնավորումը հանդիսացող «ավտորիտար բնավորության» ձևավորման արդյունքում, որն առանձնանում է ուրույն գծերով:

I. *Մարդկանց դիխոտոմիկ կատեգորիզացիա:* Ավտորիտար բնավորության համար մարդիկ բաժանվում են երկու տիպի՝ «ուժեղ» և «թույլ»: Ուժն ինքնաբերաբար հրահրում է ավտորիտար անհատի սերը և հնազանդվելու պատրաստակամությունը՝ անկախ նրանից, թե ով է այն կիրառում: Միևնույն ժամանակ այնպես, ինչպես ուժն ու իշխանությունն ինքնաբերաբար հիացմունք են առաջացնում, այնպես էլ անզոր և թույլ մարդիկ կամայականորեն հրահրում են ավտորիտար անհատի արհամարհանքը՝ առաջ բերելով նրան հարձակվելու, ճնշելու և նվաստացնելու ցանկություն:

II. *Իշխանությանը ընդդիմանալու հատկություն:* Ավտորիտար բնավորությունն այն տիպն է, որն ընդդիմանում է ցանկացած տիպի ազդեցության դեմ: Նման մարդը մշտապես ընդվզում է իշխանության դեմ, նույնիսկ այն իշխանության, որը գործում է՝ իր շահերից ելնելով և բացարձակապես ռեպրեսիվ չէ: Երբեմն այդ ընդդիմությունը խեղաթյուրում է իրական պատկերը, քանի որ ենթարկվելու միտումը, որն այս դեպքում ևս առկա է, գրեթե աննկատ է մնում: Արդյունքում իշխանության նկատմամբ վերաբերմունքը երկատվում է. մարդիկ կարող են պայքարել իշխանության մի համակարգի դեմ, հատկապես, եթե այն բավականաչափ ուժեղ չեն համարում, և միևնույն ժամանակ ենթարկվել մեկ այլ համակարգի, որն իր ավելի մեծ հզորության կամ ուժի հաշվին կարող է բավարարել նրանց մազոխիստական հակումները: Տեսնելով ընդվզող տիպի

մարդկանց՝ կարելի է հեշտությամբ սխալվել՝ եզրակացնելով, որ նրանց ամենևին հատուկ չեն մազոխիստական հակումները: Թվում է, թե իշխանության դեմ բողոքը հիմնվում է ծայրահեղ անկախության վրա, որը դրդում է ավտորիտար անհատին՝ պայքարելու ազատության սահմանափակումներ ներկայացնող ուժերի դեմ: Այնուամենայնիվ, ավտորիտար բնավորության պայքարն իշխանության դեմ, ըստ էության, սեփական անզորության զգացումը հաղթահարելու և ինքնահաստատվելու փորձ է, որի հիմքում շարունակում է պահպանվել հնազանդվելու երազանքը (գիտակցական կամ անգիտակցական): Ընդվզելով իշխանության դեմ՝ ավտորիտար բնավորություն ունեցող մարդը միևնույն ժամանակ սիրում է ազատությունը սահմանափակող պայմանները և *«հաճույքով ենթարկվում է ճակատագրին»* [Фромм 2006, 179]:

III. *Արտամարդկային ուժերի պաշտամունք:* Ցանկացած ավտորիտար մտածողության հիմքում ընկած է հետևյալ դիրքորոշումը. կյանքը որոշվում է մարդուց դուրս գտնվող ուժերի կողմից, իսկ մարդու միակ հնարավոր երջանկությունը այդ ուժերին ենթարկվելն է: Ավտորիտար անհատը կարող է և՛ ակտիվություն, և՛ խիզախություն, և՛ հավատք ունենալ, բայց այդ որակները նրա համար այլ իմաստ ունեն, որը նույնական չէ հնազանդության չձգտող մարդու պատկերացումներին: *«Ավտորիտար անհատի արիությունը հատակ նշանակություն ունի. նա պետք է դիմանա այն ամենին, ինչ իրեն է ուղարկում ճակատագիրը, կամ վերջինիս կենդանի մարմնավորումը՝ առաջնորդը: Լուռ տառապել. սա է նման մարդու վերին նշանակությունը և արժանիքը»*,– գրում է Ֆրոմը [նույն տեղում]: Ավտորիտար անհատը խոնարհվում է անցյալի առջև. նա համոզված է, որ այն, ինչը եղել է անցյալում, կլինի հավերժ, ուստի աշխատել հանուն նորի կա՛մ խելագարություն է, կա՛մ հանցագործություն: Այստեղից հետևում է, որ ստեղծագործականությունը և նորարարությունն ավտորիտար բնավորության շրջանակներից դուրս են:

Դեստրուկտիվություն

Դեստրուկտիվությունն ազատությունից «փախչելու» երկրորդ մեխանիզմն է, որը Ֆրոմը վերլուծում է սադիզմի հետ համեմատականներ տանելու ճանապարհով: Այստեղ կարևոր է ընդգծել, որ չնայած թվացյալ նմանությանը՝ սադիզմը և դեստրուկտիվությունը նույնական չեն: Ֆրոմն առաջարկում է այս երկու մեխանիզմների տարբերակման հետևյալ հիմնավորումները.

– եթե սադիստի հիմնական ձգտումն *օբյեկտի տիրապետումն է*, ապա դեստրուկտիվ անհատի հիմնական ձգտումն *օբյեկտի ոչնչացումն է,*
– եթե սադիստը *տառապում է օբյեկտի կորստից*, ապա դեստրուկտիվ անհատը *ձգտում է ազատվել օբյեկտից,*
– եթե սադիստի *նպատակը ակտիվ կամ պասիվ սիմբիոզն է*, ապա դեստրուկտիվ անհատն *ազատվում է բոլոր տեսակի սիմբիոտիկ կապերից:*

Միևնույն ժամանակ Ֆրոմը չի ժխտում, որ այս միտումներն ունեն առնվազն մեկ հիմնարար ընդհանրություն. թե՛ սադիզմը և թե՛ դեստրուկտիվությունը ելնում են մեկուսացված մարդու անօգնականության նախադրյալից: Դեստրուկտիվ անհատի տրամաբանությունը հետևյալն է. ես կարող եմ ազատվել արտաքին աշխարհի համեմատությամբ սեփական անօգնականության զգացմունքից՝ միայն ոչնչացնելով այն, եթե ինձ դա հաջողվի, ապա ես կլինեմ բացարձակ միայնակ,

սակայն դա կլինի հիանալի միայնակություն, որում ինձ չեն սպառնա որևէ արտաքին ուժեր: Ստացվում է, որ դեստրուկտիվ անհատի վարքը (թե՛ գիտակցական, թե՛ անգիտակցական մակարդակներում) կառավարվում է «կա՛մ ես եմ ոչնչացնում աշխարհը, կա՛մ այն ոչնչացնում է ինձ, ինչը ես թույլ տալ չեմ կարող» սկզբունքով: Այս դեպքում ևս մենք գործ ունենք ռացիոնալացման հետաքրքիր դրսևորումների և անգիտակցական հակումների հետ: Դեստրուկտիվությունը ռացիոնալացվում է այնպիսի հասկացություններով, ինչպիսիք են «սերը», «խիղճը», «հայրենասիրությունը», որոնք օգտագործվում են կործանումները քողարկելու և արդարացնելու նպատակներով:

Ֆրոմն առաջարկում է տարբերակել դեստրուկտիվության երկու հիմնական դրսևորում:

I. *Ռեակտիվ դեստրուկտիվություն*, որն առաջանում է ի պատասխան արտաքին ազդակների: Խոսքն այն հնարավոր հարձակումների մասին է, որոնք կարող են սպառնալ անձի կյանքին կամ ամբողջականությանը, ինչպես նաև այլ մարդկանց կամ գաղափարներին, որոնց հետ մարդն իրեն նույնականացնում է: Այս տիպի դեստրուկտիվությունը Ֆրոմը չի համարում շեղվող՝ բնորոշելով այն իբրև «ռացիոնալ թշնամանք»:

II. *Ներքին դեստրուկտիվություն,* որն առանց որևէ օբյեկտիվ պատճառի դրսևորվող կործանարար վարքի տիպն է: Այն պայմանավորված է ոչ թե արտաքին սպառնալիքներով, այլ ներքին զգացմունքների հատուցման ձգտումներով: Ֆրոմը կապում է իռացիոնալ դեստրուկտիվության միտումները յուրահատուկ ազդակների հետ, որոնք սահմանում է իբրև «ներքին կրքի դրսևորումներ»: Հետևաբար, ի տարբերություն ռեակտիվ դեստրուկտիվության, որն իր բնույթով ռացիոնալ է, ներքին դեստրուկտիվությունը դիտարկվում է իբրև իռացիոնալ ձև: Իռացիոնալ դեստրուկտիվության օբյեկտները, ինչպես և վերջիններիս ընտրության պատճառները երկրորդական են: Տրամաբանությունն այս դեպքում հետևյալն է. եթե կա ոչնչացնելու ներքին ազդակ, օբյեկտ միշտ կգտնվի: Այն դեպքերում, երբ նման օբյեկտ չի գտնվում, դեստրուկտիվ մղումները կարող են ուղղվել սեփական անձի դեմ (օրինակ՝ ինքնասպանությունը): Մեծ մասամբ դեստրուկտիվության նման արտահայտումները ռացիոնալացվում են ոչ միայն անհատական մակարդակում, այլև՝ խմբային, քանի որ միշտ գտնվում է «քո նմանների» սոցիալական խումբ, որը «կիսում է» ռացիոնալացման հիմքում ընկած փաստարկները՝ ուղղված կործանումների արդարացմանը կամ քողարկմանը:

Դեստրուկտիվությունն ունի երկու հիմնական աղբյուր՝ տագնապը և սահմանափակվածությունը: Տագնապը ձևավորվում է ի պատասխան տարաբնույթ

սպառնալիքների, որոնք և դառնում են դեստրուկտիվ վարքի օբյեկտներ: Սակայն, այն կարող է լինել նաև մշտական և կախված չլինել կոնկրետ օբյեկտներից: Մշտական տագնապն առաջանում է այն ժամանակ, երբ շրջապատող աշխարհը, որպես այդպիսին, ընկալվում է իբրև սպառնալիք: Երկրորդ դեպքում խոսքը զգայական, զգացմունքային, մտավոր կարողությունների իրականացման սահմանափակումների գիտակցման մասին է: Այս ներքին սահմանափակումներն ուժեղացվում են անվերջ արգելքներով, որոնց օգնությամբ հասարակությունը բարոյականության և սովորույթների միջոցով սահմանափակում է մարդու՝ երջանկության հասնելու և պահանջմունքները բավարարելու հնարավորությունները:

Ֆրոմն առաջ է քաշում հետևյալ հիպոթեզը. անհատի դեստրուկտիվության մակարդակը ուղիղ համեմատական է նրա էքսպանսիվության սահմանափակման աստիճանին: Մարդը պետք է զարգանա և ունենա ինքնադրսևորման հնարավորություններ, իսկ եթե դրանք սահմանափակվում են, ապա այն էներգիան, որը պետք է ուղղված լինի կյանքին, ուղղվում է դեպի կործանում: Այսպիսով, կյանքի ձգտումը և դեստրուկտիվ հակումը կապված են հակադարձ կախվածության հարաբերություններով: *«Դեստրուկտիվությունը չապրած կյանքի արդյունք է: Անհարական կամ սոցիալական պայմանները, որոնք ճնշում են կյանքը, առաջացնում են ոչնչացնելու կիրք՝ լցնելով այն ամբարը, որից այնուհետև դուրս են թափվում տարատեսակ դեստրուկտիվ միտումները»*,– գրում է Ֆրոմը [Фромм 2006, 192]:

Ավտոմատացված հարմարվողականություն

Ազատությունից «փախչելու» երրորդ մեխանիզմն ավտոմատացված հարմարվողականությունն է: Սա «փրկության» այն ճանապարհն է, որն ընտրում է մարդկանց մեծամասնությունը: Յուրացնելով և կիրառելով այն բոլոր նմուշները, որոնք առաջարկում է հասարակությունը, մարդը դառնում է «ինչպես բոլորը», այսինքն՝ այնպիսին, ինչպիսին որ նրան ուզում են տեսնել: Լողզվում է սահմանը սեփական «Ես»-ի և շրջապատող աշխարհի միջև, ինչն օգնում է մարդուն հաղթահարել իր միայնակության զգացումը: Ֆրոմը համեմատում է ավտոմատացված հարմարվողականությունը կենդանիների միմիկրիայի՝ պաշտպանական գունավորման հետ, որը օգնում է նրանց չտարբերվել շրջապատող միջավայրից և դրանով իսկ խուսափել հնարավոր վտանգներից: Լրիվ նույն տրամաբանությամբ է գործում ավտոմատացված հարմարվողականությունը. հրաժարվելով սեփական «Ես»-ից՝ մարդը վերածվում է «ռոբոտի», դառնում «միլիոններից մեկը», ինչը նրա մոտ կեղծ տպավորություն է ստեղծում, որ նա միայնակ չէ: Մյուս կողմից այն «գինը», որը մարդը «վճարում է» սրա համար, սեփական անձի կորուստն է:

Ինչո՞ւ է հարմարվողականությունը, որը սոցիոլոգիական տեսության շրջանակներում ավանդաբար համարվել է «նորմալ» տիպի վարքային նմուշ, Ֆրոմը դիտարկում իբրև շեղում: Նա գտնում է, որ մարդն ընդունակ է մտածելու և զգալու, ազատ գործելու, ավելին, նա վստահ է, որ *««ես դա ես եմ», իսկ «իմ մտքերը և զգացմունքներն իմն են»»* [Фромм 2006, 195]: Երբ մենք ասում ենք՝ «ես մտածում եմ», «ես զգում եմ», «ես ուզում» եմ, սրանք ավելի քան միանշանակ պնդումներ են: Օրինակ, երբ մենք ասում ենք՝ «ես մտածում եմ», կարող են առաջանալ հարցեր՝ «ճի՞շտ եմ մտածում, թե՞ սխալվում եմ», սակայն «իրո՞ք մտածում եմ *ես*, թե՞ *ոչ ես*» հարցն առհասարակ չի առաջանում, այնինչ Ֆրոմը վստահ է, որ այս հարցն այնքան էլ տարօրինակ չէ, որքան կարող է թվալ: Անդրադառնալով հիպնոտիկ փորձարկումների դեպքերի ուսումնասիրմանը՝ Ֆրոմը հստակ ցույց է տալիս, որ մտքերը, զգացմունքները և ցանկությունները ներշնչվում են մարդուն դրսից: Այս դեպքում առանցքայինը ոչ թե արտաքին ներշնչման փաստի դուրսբերումն է, այլ այն արդյունքը, որի համաձայն՝ ներշնչված զգացմունքները, մտքերը և ցանկությունները սուբյեկտիվորեն ընկալվում են իբրև սեփականը, և հակառակը՝ սեփական մտքերը, զգացմունքները և ցանկությունները ճնշվում են: Այստեղից նա եզրակացնում է, որ արդի մարդը հարմարվում է անանուն իշխանությանը և յուրացնում այնպիսի «Ես», որն իրենը չէ: Այս գործընթացն ունի խորացման միտում. որքան ավելի շատ է մարդը ստիպված հարմարվել, այնքան ավելի անօգնական է զգում իրեն և այնքան ավելի շատ է սկսում հարմարվել՝ սեփական «Ես»-ը հայթայթելով այլ մարդկանց կողմից հավանության արժանանալու և ճանաչվելու միջոցով: Ավտոմատացված հարմարվողականության հիմքում ընկած է

այս պարզ տրամաբանությունը. *«Թող մարդն ինքը չգիտի, թե ով է, զոնե մնացածը կիմանան, եթե նա պահի իրեն այնպես, ինչպես որ նրանց պետք է, իսկ եթե նրանք իմանան, նա էլ կիմանա, պետք է միայն հավատալ նրանց»* [Фромм 2006, 212]:

Ավտոմատացված հարմարվողականությունը կամ մտածողության, զգացմունքների և ցանկությունների փոխարինումը հանգեցնում է նրան, որ տեղի է ունենում «անհատի» փոխարինում «կեղծ անհատով»: Ո՞րն է տարբերությունը: «Իրական ես»-ը սեփական հոգեկան արտահայտումների ստեղծողն է, այնինչ «Կեղծ ես»-ը զուտ դերակատար է, որը խաղում է հենց այն դերերը, որոնք իրեն վերագրվում են դրսից, սակայն անում է դա սեփական անունից: Մարդը կարող է խաղալ բազմաթիվ դերեր և սուբյեկտիվորեն վստահ լինել, որ դրանցից յուրաքանչյուրն «ինքն է»: Սակայն իրականում մարդը կատարում է այդ դերերից յուրաքանչյուրը՝ ելնելով այլ մարդկանց սպասելիքների վերաբերյալ իր ունեցած պատկերացումներից, ինչի արդյունքում իրական անհատը «խեղդվում է» կեղծ անհատով: *«Որոշ դեպքերում՝ երազում, անուրջներում կամ ալկոհոլի ազդեցության տակ, կարող է արտահայտվել իրական Ես-ի այս կամ այն մասը՝ զգացմունքներ, մտքեր, ցանկություններ, որոնք չեն արտահայտվել արդեն երկար ժամանակ: Որոշ դեպքերում դրանք բացասական մտքեր են, որոնցից մարդը ֆզտում է ֆերբազատվել, որովհետև ամաչում կամ վախենում է դրանցից: Սակայն, որոշ դեպքերում էլ դա այն լավագույնն է, որը կա մարդու մեջ, սակայն այդ մտքերի կամ զգացմունքների՝ ծաղրի կամ հարֆակումների առարկա դառնալու մտավախությունը հանգեցնում է նրան, որ դրանք ճշվում են»*,– գրում է հեղինակը [Фромм 2006, 211-212]: Այսպիսով, մարդը դառնում է օտար սպասելիքների արտացոլանքը, կորցնում է իրեն, հետևաբար՝ ինքնավստահությունը: Նա սկսում է անվերջ հարմարվել, «պեղել» իր «Ես»-ը՝ հիմնվելով այլ մարդկանց հավանությունների վրա: Արդյունքում անհատի «ռոբոտացումը», անօգնական և անվստահ մարդու ձևավորումը հանգեցնում նրան, որ միակ հասկանալի և տրամաբանական ելքն է դառնում ենթարկումն այն կարգին, որն առաջարկում է վստահություն, նույնիսկ եթե դա իրականացվում է սեփական անհատից հրաժարվելու գնով:

Ավտոմատացված հարմարվողականություն
Հասարակական նմուշներ
Համանմանեցում
«Ես»-ի կորուստ
Համապատասխանություն սպասելիքներին
Միայնակության քողարկում
Ռոբոտացում
Իրական անձի փոխարինում «կեղծ անձով»
Սուբյեկտիվ վստահություն
Արտաքին ներշնչանք
Անանուն իշխանություն

ԳԼՈՒԽ 7. ՌԱԼՖ ԴԱՐԵՆԴՈՐՖ
1929-2009 թթ.

Պայմությունն ունի միայն այն իմաստը, որը մենք նրան հաղորդում ենք: Պայքարե՛ք ազատության համար և պաշտպանե՛ք այն ատամներով և ճանկերով: Ասածո սիրուն, մի բան արե՛ք: Արե՛ք այն, ինչ նշանակություն ունի ձեր և ուրիշների համար:
Ապրե՛ք բարդության հետ: Մի՛ փորձեք պարզեցնել աշխարհը, որում ապրում եք, քանի որ դա ոչ այլ ինչ է, քան համաշխարհային պատերազմ և քայքայում:

Ռ. Դարենդորֆ
[Дарендорф 2002a, 243, 249]

Բնորոշումներ. կոնֆլիկտի դիալեկտիկական տեսություն, արդյունաբերական հասարակության տեսություն:
Նշանակալի անուններ. Իմանուիլ Կանտ, Կարլ Մարքս, Կարլ Պոպպեր, Թալքոթ Պարսոնս:

Դիմանկար

- Դարենդորֆի աշխատանքները լայնորեն ներկայացված են սոցիալական գիտությունների ժամանակակից դիսկուրսում: Կոչելով նրան միայն սոցիոլոգ՝ մենք դեմ ենք գնում իր իսկ ցանկություններին: Դարենդորֆի կյանքը ոչ միայն հաջողված փորձ է՝ միավորելու գիտնականին և հանրային քաղաքական գործչին մեկ անձում, այլև դիսցիպլինար սահմանների անընդհատ հատման և խախտման փորձ: Նրա ողջ կենսագրությունը ցույց է տալիս, թե ինչ է նշանակում մտածել և գործել ազատ՝ նավարկելով տեսության և պրակտիկայի միջև:
- Դպրոցական տարիներին Դարենդորֆն ակտիվ մասնակցություն է ունեցել հականացիստական գործունեությանը և պատերազմի ավարտը դիմավորել է

բանտում: 1944-1945 թթ. ձերբակալվել է դպրոցականների շրջանում հականացիստական գործունեություն ծավալելու մեղադրանքով:

- Դպրոցական տարիներին Դարենդորֆը անդամակցել է «Յունգֆոլկ» կազմակերպությանը (Հիտլերյուգենտի միավորում 10-14 տարեկան տղաների համար): Իր ղեկավարներին նա թվում էր միանգամայն վստահելի անդամ և 15 հոգուց բաղկացած ենթախմբի առաջնորդ: Սակայն շուտով պարզ է դառնում, որ Ռալֆը մեկ այլ ընդհատակյա կազմակերպության՝ «Գերմանիայի ավագ դասարանների աշակերտների ազատության լիգայի» ակտիվ անդամ է: Այս երիտասարդական կազմակերպությունը զբաղվում էր հականացիստական քարոզչությամբ: Դարոնդորֆը մոտ չորս շաբաթ անցկացրել է Ֆրանկֆուրտի ոստիկանության բաժանմունքներում, ապա՝ ուղարկվել Օդերբլիք աշխատանքային ճամբար, որտեղ նա ականատես է դարձել խորհրդային բանտարկյալների մահապատիժների: 1945 թ. հունվարի 29-ին Ռալֆն ազատ է արձակվել հետևյալ ձևակերպմամբ՝ «առանց Գերմանիայի միջնակարգ դպրոցում ուսանելու իրավունքի»: Այդ օրը Դարենդորֆը համարում էր առանձնահատուկ, քանի որ ազատ արձակվելուց մի քանի օր անց, երբ խորհրդային հարձակման սպառնալիքն ակնհայտ էր, բանտարկյալների մեծ մասը սպանվեցին Գերմանիայի հատուկ պաշտպանական ջոկատի կողմից:
- Համալսարանում նա ուսանել է փիլիսոփայություն և դասական լեզվաբանություն: 1952 թ. Դարենդորֆը պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն՝ նվիրված Կ. Մարքսի արդարության հայեցակարգի ուսումնասիրմանը, և հրատարակել է իր առաջին՝ «Մարքսը հեռանկարում» գիրքը: Հենց այդ ժամանակ է, որ Դարենդորֆը ծանոթացել է հայտնի բրիտանական սոցիոլոգ Թոմաս Մարշալի հետ, որը հրավիրված էր Համբուրգի համալսարան՝ որպես կրթության գծով խորհրդական: Մարշալի հետ հանդիպումը Դարենդորֆի մոտ հետաքրքրություն է առաջացրել սոցիոլոգիական գիտության հանդեպ, և նա որոշում է կայացրել դառնալու նրա ասպիրանտը Լոնդոնի տնտեսագիտական դպրոցում: 1956 թ. Դարոնդորֆը հաջողությամբ պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսությունը՝ նվիրված չորակավորված աշխատուժի հիմնախնդիրների սոցիոլոգիական ուսումնասիրմանը:
- Լայն հանրությանը Դարենդորֆը հայտնի է դարձել 1960-ական թթ. վերջին՝ Բադեն-Վյուրտենբերգի տարածքային կառավարության կրթության գծով խորհրդական նշանակվելուց հետո: 1969 թ. Դարոնդորֆն ընտրվել է Բունդեսթագի պատգամավոր: 1966-1969 թթ. նա դարձել է Կոնստանցի համալսարանի սոցիալական գիտությունների ֆակուլտետի առաջին դեկան, իսկ 1974 թ.՝ Լոնդոնի տնտեսագիտության դպրոցի առաջին օտարերկրյա ռեկտոր: 1970 թ. հուլիսին Դարենդորֆը նշանակվել է Եվրոպական կոմիսար: Այդ տարինե-

րին նա կեղծանվան տակ հրատարակել է մի շարք հոդվածներ, որոնցում կտրուկ քննադատության է ենթարկել Բրյուսելի եվրոպական համայնքի բյուրոկրատիզմը:

- 1982 թ. Ելիզավետա II թագուհու կողմից Ռալֆ Գուստավ Դարենդորֆին շնորհվել է Բրիտանական կայսրության օրդենի երկրորդ աստիճանի ասպետի կոչում: 1993 թ. Դարենդորֆն Ազատական ժողովրդավարական կուսակցության կողմից ընտրվել է Լորդերի պալատի անդամ:
- 2003 թ. Դարենդորֆը հրատարակել է ինքնակենսագրություն, որը վերնագրված էր «Սահմանների միջով»: Այս վերնագրի ընտրությունը պատահական չէր: Լեհական ամսագրին տված իր հարցազրույցում նա ասել է. *«Իմ սեփական ինքնությունը հիմնված է սահմանների հատման պահանջմունքի վրա»* [Dahrendorf 2005, 43]:
- Կյանքը բռնապետական երկրում դառնում է այն փորձը, որը վճռորոշ դեր է խաղում գիտնականի աշխարհընկալման ձևավորման գործում: Սրանով թերևս կարելի է բացատրել այն, որ առանցքային թեման և մտահոգությունը, որը կարմիր թելով անցնում է նրա մասնագիտական և հանրային ողջ գործունեության միջով, ազատությունն է:

1. Մարդ և հասարակություն

1.1 Հասարակությունն իբրև «տիեզերական փաստ». էմպիրիկ սոցիոլոգիական գիտության հնարավորությունը

Դարենդորֆը հասկանում է սոցիոլոգիան իբրև էմպիրիկ, փորձարարական և քննադատական գիտություն, որի խնդիրն է բացահայտել սոցիալական աշխարհը՝ դարձնելով այն հասկանալի: Այս խնդրի իրականացումը նա տեսնում է որոշակի դատողությունների ձևակերպման ճանապարհով, որոնց ճշմարտացիության կամ սխալականության լուծումները հնարավոր է գտնել միայն համակարգված դիտարկումների եղանակով: Վերջիններս թույլ են տալիս տեսնել և բացատրել ամեն առանձին մարդու կյանքում հասարակության փաստի ներխուժման ձևերը: *«Ինչ միշտ վերին աստիճանի զարմանալի է թվում այն, որ մարդիկ, որքան էլ որ նրանք հեռու լինեն միմյանցից ժամանակային և տարածական առումներով, ամեն տեղ և միշտ գործում, խոսում, անգամ մտածում և զգում են՝ մտնելով կանոնավոր, քիչ թե շատ ապահով կապերի մեջ այլ մարդկանց հետ: Եթե այս տպավորությունը խաբկանք չէ, ապա այն երևույթը, որը ես անվանում եմ «հասարակության տիեզերական փաստ», նույնքան համատարած է, ինչպես քնելու և անվե-*

լու ոչ պակաս փոքր փաստերը, քանի որ մեզ համար բացարձակապես անհնար է խուսափել դրանցից կամ անտեսել դրանք»,– նշում է հեղինակը [Дарендорф 2002b, 37]: Սրանով Դարենդորֆը փորձում է ցույց տալ, որ ցանկացած մարդ իր առօրյա կյանքում ամեն քայլափոխին ներգրավվում է նոր, իր համար խորթ հարաբերություններում: Ավելին, վարքի նմուշները և սեփական վարքի հանդեպ ներկայացվող պահանջները ամեն առանձին վայրում *«բացարձակապես նույնն են, ինչպես որ այնտեղի ծառերը, քարերը, փոսերը կամ տները»* [Дарендорф 2002 b, 38]: Սակայն, ի տարբերություն ծառերի կամ քարերի՝ վարքի հանդեպ ներկայացվող պահանջները և սոցիալական կապերն անտեսանելի են: Այն բոլոր գործողությունները, որոնք դասվում են առօրեական գործողությունների շարքին, մարդու համար նկատելի չեն, քանի որ նա այդ հարաբերությունների մաս է: Այստեղից Դարենդորֆը եզրահանգում է, որ դժվար թե մարդը երբևէ կարողանա չնկատել հասարակության փաստի գոյությունը: Ընդ որում, հասարակության փաստը տրված է ոչ միայն սոցիալական կապերում, այլև գիտակցության մեջ, քանի դեռ մարդը սկզբունքորեն ընդունակ չէ նաև մտովի վերացարկվելու հասարակության գաղափարից: Այս ենթադրությունը թույլ է տալիս Դարենդորֆին ձևակերպել հասարակության վերլուծության հիմքում ընկած դրույթը. այն, ինչ գոյություն ունի «այստեղ»՝ որպես անմիջական փորձ և «տհաճ փաստ», դժվար թե կարող է դառնալ մեր մտածողության և առավել ևս ճանաչողության առարկան: Այն վարքը, որը համապատասխանեցված է հասարակության կանոններին, մարդու համար այնքան «սովորական» է, որ երբևէ կասկածի տակ չի դրվում: Իսկ եթե որևէ մեկը փորձում է գոնե մի պահ ազատել իր երևակայությունը առօրեական գոյության ընթացքից, անմիջապես ակնհայտ է դառնում, որ յուրաքանչյուր «ինչո՞ւ» կարող է մի շարք խնդիրներ առաջացնել: Ստացվում է զարմանալի իրավիճակ. մի կողմից հասարակությունն անճանաչելի է որպես «անմիջական փորձ այստեղ և հիմա», մյուս կողմից՝ այն բավականին համոզիչ կերպով նկարագրված է սոցիոլոգիական գիտելիքում իբրև ենթադրություն:

Ոչ միայն սոցիոլոգիական հայեցակարգումների, այլև անմիջական փորձի դիտանկյունից հասարակությունը ներկայանում է իբրև նորմերի շարք կամ օրենքների, սովորույթների, ավանդույթների ամբողջություն: Ավելին, հասարակությունը ոչ միայն մեր կյանքը շրջանակավորող հուսալի կանոնների ամբողջություն է, այլև *«այնքան համապարած և «համառ» է, որ մենք անընդհատ բախվում ենք նրան և վիճում նրա հետ»,*– գրում է նա [Дарендорф 2002b, 65]: Ստացվում է, որ հասարակությունը ձևավորում է «պետք է» հրամայականների շարք, որն ամփոփվում է մարդուն ներկայացվող դերային սպասումներում: *«Մենք քնել ենք գիշերվա երեքին, սակայն պետք է արթնանանք առավոտյան վեցին: Մենք տանել չենք կարողանում մեր ղեկավարին, սակայն պետք է քաղաքավարի լի-*

ենք նրա հետ...»,– գայրանում է Դարենդորֆը [նույն տեղում]: Հասարակության հարկադիր բնույթը տեսանելի է դառնում ամեն անգամ, երբ մարդը չի կարողանում անել այն, ինչ ուզում է՝ նախընտրելով անել այն, ինչ «պետք է»: Ստացվում է, որ մարդու գործողությունների և ցանկությունների միջև կան որոշակի արտաքին և հարկադրող «հանգամանքներ», որոնք պայմանավորում են նրա վարքը: Դարենդորֆը չի բացառում նաև, որ հասարակությունը տալիս է մեզ հնարավորություն ինքնադրսևորվելու և շատ անգամ ավելի դյուրին է դարձնում մեր կյանքը: Այնուամենայնիվ, դա հնարավոր է միայն այն «պատերի» ներսում, որոնցով հասարակությունը շրջանակավորում է մարդուն՝ չթողնելով ազատվելու հնարավորություն: *«Մենք ներկում ենք այդ պատերը վառ գույներով, սակայն ազատվել դրանցից կարող ենք միայն՝ փակելով մեր աչքերը»*,– շեշտում է նա [Дарендорф 2002 b, 66]: Այսպիսով, Դարենդորֆի մեկնաբանություններում հասարակությունը ներկայանում է իբրև սոցիալական կապերի ամբողջություն, որոնք իրենց անխուսափելիության, անտեսանելիության և շրջանակավորող ազդեցության հատկությունների շնորհիվ ստանում են արտաքին հարկադրանքի ձև:

Պետք է նշել նաև, որ ոչ միայն մարդը սկզբունքորեն չի կարող «փախչել» հասարակությունից, այլև՝ սոցիոլոգիան: Դարենդորֆն առանձնակի շեշտում է, որ սոցիոլոգիայի՝ իբրև էմպիրիկ գիտության ձևավորումն ու հետագա զարգացումը հնարավոր են միայն հասարակության փաստի գոյությունը հարցականի տակ չդնելու պարագայում: *«Ինչպես էլ գնահատենք սոցիոլոգիայի խնդիրներն ու հնարավորությունները, բոլորս, թերևս, կհամաձայնենք, որ լինելով սոցիոլոգներ՝ մենք զբաղվում ենք օբյեկտիվ հիմնախնդիրների ճանաչողությամբ՝ «սոցիալական հարաբերությունների», «սոցիալական գործողության», «մարդու և հասարակության հարաբերակցության»: Անկախ նրանից, թե մեր հետազոտությունները ու դրանց իմաստավորումն ուղղված են գործադուլներին, հեղափոխություններին, սոցիալական մոբիլության գործընթացներին, քաղաքական կարծիքների օրինաչափություններին, քաղաքական և տնտեսական իշխանությունների միջև փոխհարաբերություններին, հանցագործություններին, կնոջ դիրքին և այլն, ամեն դեպքում, մեր խնդիրն է զբաղվել այն հարցերով, որոնց հետ մենք իսկապես բախվում ենք հանրային ոլորտում»*,– գրում է նա [Дарендорф 2002b, 35]: Բոլոր բացատրությունները, որոնք դուրս են փաստային իրականության շրջանակներից և չեն կարող ստուգվել էմպիրիկորեն, հեղինակը բնորոշում է իբրև սպեկուլյատիվ, ուստի փորձում է հիմնավորել սոցիոլոգիայի՝ իբրև էմպիրիկ գիտության հնարավորությունը: Այս խնդրի լուծմանն ուղղված փաստարկները Դարենդորֆն ամփոփում է հետևյալ դրույթներում:

Դրույթ 1. Ընդհանրական սոցիոլոգիական տեսությունների կամ հիպոթեզների կազմավորումը, որոնց նշանակալիության մասին կարելի է դատել նկարա-

գրական տարրական նախադասությունների միջոցով, հնարավոր է: Հետևելով գիտության տրամաբանության տերմինաբանությանը՝ Դարենդորֆն առանձնացնում է էմպիրիկ գիտության դատողությունների երեք տեսակ՝

– տեսություններ,
– վարկածներ,
– տարրական նկարագրական նախադասություններ կամ հիմնարար նախադասություններ:

Տեսություններն էմպիրիկ իրողությունների մասին ընդհանուր դատողություններ են, որոնք, ճիշտ է, ենթակա չեն անմիջական էմպիրիկ ստուգման, սակայն ուղղակիորեն ստուգելի դատողությունների՝ վարկածների առաջադրման աղբյուր են: Այն, որ վարկածը անհրաժեշտությամբ բխում է տեսությունից, նշանակում է, որ վարկածի հերքման հետ մեկտեղ հերքվում է նաև տեսությունը: Վարկածները կարող են հերքվել միայն փաստերով, այսինքն՝ էմպիրիկ տվյալներով: Խոսքը ոչ թե բուն փաստերի, այլ փաստերի նկարագրության կամ նկարագրելի իրողությունների վերաբերյալ արվող դատողությունների մասին է, այն է՝ տարրական նկարագրական նախադասությունների: Այսպիսով, առաջին դրույթում Դարենդորֆն ամփոփում է այն միտքը, որի համաձայն՝ խիստ էմպիրիկ սոցիոլոգիական գիտությունը հնարավոր է, քանի դեռ սոցիոլոգիական տեսությունը, որը ստուգելի չէ անմիջականորեն, անուղղակիորեն ստուգելի է վարկածների և վերջիններիս հիմնավորման հիմքում ընկած տարրական նկարագրական նախադասությունների միջոցով: Այս թեզն ունի միայն մեկ նախապայման, այն է՝ ենթադրություն, որ *«հասարակական կապերի ոլորտում ընդհանրապես կա ճանաչելի, առավել ևս որոշակիորեն (եթե չասենք «օբյեկտիվորեն») ճանաչելի, այսինքն՝ ենթադրություն, որ հասարակության տիեզերական փաստն իսկապես գոյություն ունեցող փաստ է»* [Дарендорф 2002b, 35]: Այլ կերպ ասած, եթե մենք կարողանանք ապացուցել, որ «հասարակությունը» ճանաչելի ոլորտ է, որի մասին մենք կարող ենք անել ստուգելի դատողություններ, ապա սոցիոլոգիան՝ որպես էմպիրիկ գիտություն, առնվազն հնարավոր է պատկերացնել: Այստեղ Դարենդորֆը հրաժարվում է հասարակության էմպիրիկ ճանաչելիության խնդրի տեսական հիմնավորումներից՝ գտնելով, որ մենք պետք է պարզապես ընդունենք հասարակության փաստայնությունն իբրև ակնհայտ իրողություն և ելնենք այդ ենթադրությունից՝ առանց այն հիմնախնդրավորելու:

Դրույթ 2. Գործնականում հնարավոր է կառուցել սոցիոլոգիական տեսություններ և հիպոթեզներ, որոնց նշանակալիությունը հաստատվում է տարրական նկարագրական նախադասություններով: Սրանով Դարենդորֆը փաստում է, որ սոցիոլոգիան կարող է ձևավորել հասարակության մասին տեսական դատողություններ, որոնք հնարավոր է հաստատել էմպիրիկ տվյալներով: Այստեղ կարևոր

է հասկանալ, որ էմպիրիկ գիտական հետազոտությունը ոչ մի կերպ չի սպառվում փաստերի կուտակմամբ, այսինքն՝ հարցումներով, փաստաթղթերի հավաքագրմամբ, վիճակագրական աղյուսակներով կամ նույնիսկ գիտափորձերով: Էմպիրիկ գիտությունը միշտ հետապնդում է տեսական նպատակներ, ուստի էմպիրիկ հետազոտությունները որոշակի վերահսկման ատյան են, որոնք անհրաժեշտ են տեսություններից դուրս բերվող վարկածները ստուգելու համար: Ըստ հեղինակի՝ էմպիրիկ գիտությունը կարող է սահմանափակվել նվազագույն էմպիրիկ հետազոտություններով. նրան անհրաժեշտ են միայն կենտրոնական փորձարկումները: *«Տեսությունների չհավորումը և էմպիրիկ հետազոտությունները ոչ մի դեպքում չպետք է դիտարկվեն իբրև էմպիրիկ գիտության շրջանակներում տեղի ունեցող ճանաչողության գործընթացի իրավահավասար տարրեր. վերջինս ավելի շուտ ուղղված է տեսական դատողությունների չհակերպմանը, որոնց համար էմպիրիկ հետազոտությունները կատարում են միայն վերահսկողության՝ մշտապես գոյություն ունեցող հնարավորության դեր»*,– նշում է նա [Дарендорф 2002b, 44]: Դարենդորֆը հստակեցնում է նաև հասարակության ոլորտում էմպիրիկ-գիտական տեսությունների կազմավորման գործնական հնարավորությունն ապահովող պայմանը, այն է՝ գտնել օգտագործվող կատեգորիաների հստակեցման չափանիշներ, որոնք թույլ կտան խուսափել բովանդակային անորոշությունից: Սոցիոլոգիայում էմպիրիկ գիտական տեսությունների և հիպոթեզների ձևավորման գործնական հնարավորությունը կախված է մեր կատեգորիաների առավելագույն հնարավոր օպերացիոնալ ճշգրտումից, որի շրջանակներում ձեռք է բերվում ամբողջական և վերահսկելի համապատասխանություն կատեգորիաների և դրանցով մատնանշվող իրողությունների միջև: *«Յանկացած էմպիրիկ գիտություն իր նյութը մասնատում է տարրերի, որպեսզի անմիջապես այն նորից կառուցի այդ տարրերից»*,– գրում է հեղինակը [Дарендорф 2002b, 40]: Միևնույն ժամանակ այստեղ կա երկու «բայց», որոնց մենք անխուսափելիորեն բախվում ենք էմպիրիկ տեսությունների ձևավորման ճանապարհին, այն է՝

- դժվար է մտային ակտի մակարդակում վերլուծականորեն «ջարդել» բարդ փաստերը, որ հնարավոր լինի դուրս բերել դրանց ամբողջովին ծածկող կատեգորիաները,
- կատեգորիաների հստակեցումը զուգորդվում է բովանդակության կորստով:

Դարենդորֆը թեև բարձրացնում է այս խնդիրները, այնուամենայնիվ չի տեսնում վերջիններիս հաղթահարման ճանապարհները: Փոխարենը նա փաստում է, որ *«եթե մտային աշխատանքի մարտահրավերը մենք պարզապես պարտավոր ենք ընդունել, ապա բովանդակության կորուստն այն գինն է, որը մենք պետք է վճարենք»* [Дарендорф 2002b, 47]: Գուցե սա է պատճառը, որ համառո-

րեն հիմնավորելով էմպիրիկ սոցիոլոգիական գիտության հնարավորությունը՝ Դարենդորֆը, այնուամենայնիվ, խուսափում է տալ միանշանակ կանխատեսումներ՝ տեղ թողնելով կասկածի համար: *«Ես համոզված եմ, որ մենք չպետք է հրաժարվենք մեզ տրամադրվող ճանաչողական հնարավորություններից: Եվ առաջին հերթին ես չհիմնավորված մերժում կհամարեի, եթե մենք լրջորեն չփորձեինք պարզել սոցիոլոգիայում էմպիրիկ գիտական տեսությունների «բացատրական ուժը»: Ճիշտ է, հնարավոր է, որ այդ փորձը վաղ թե ուշ մեզ բերի այն սահմաններին, որոնց միջով մենք չենք կարողանա անցնել: Հնարավոր է նաև, որ սոցիոլոգիան խիստ էմպիրիկ գիտության վերածելու մտահղացումը չախողվի: Այնուամենայնիվ, ինձ թվում է, որ նման վերջը կանխատեսող թերահավատների կասկածը հիմնավորված է ոչ ավել, քան լավատեսների հույսը, որոնք հավատում են խիստ էմպիրիկ գիտական սոցիոլոգիային: Ինչևէ, մենք այստեղ տեսնում ենք փորձարարական խնդիր, որը կարելի է պարզաբանել միայն trial and error (փորձերի և սխալների) միջոցով, և հարցը միայն նրանում է, թե ով է պատրաստ սխալվելու ռիսկի հետ կապված փորձ անել»* ,– խոստովանում է նա [Дарендорф 2002b, 51]:

Դրույթ 3 Գոյություն ունի ընդհանուր սոցիոլոգիական տեսությունների կամ վարկածների համակարգված ստուգման մեթոդների գործնական մշակման հնարավորություն: Միայն այն ժամանակ, երբ թե՛ տեսությունների ձևավորումը, թե՛ էմպիրիկ ստուգումը կարող են հնարավոր համարվել, կարող է խոսք լինել էմպիրիկ սոցիոլոգիայի՝ որպես գիտության իրական հնարավորությունների մասին: Փորձարարական-գիտական դատողությունները ստուգելու համար պետք է տրվեն դիտարկման վերահսկելի իրավիճակներ, որոնց մասին տվյալներն ի վիճակի են նպաստել դատողությունների նշանակության հարցի վերջնական լուծմանը: Այս դեպքում Դարենդորֆը նախընտրությունը տալիս է ոչ թե գիտական դատողությունների վերիֆիկացման, այլ ֆալսիֆիկացման սկզբունքին: Եթե հաստատող տվյալների մեծ քանակությունը բավարար չէ մեկ նախադասության ստուգման համար, ապա մեկ հակասող տեղեկատվությունը բավարար է էմպիրիկ-գիտական դատողության վերջնական ֆալսիֆիկացման համար: *«Ոչ թե էմպիրիկ հետազոտություններն ու դրանց տվյալները, այլ այդ տվյալների միջոցով վերահսկողության հնարավորությունն է դարձնում դատողությունն էմպիրիկ-գիտական: Իսկ սպեկուլյատիվ դատողություններն այն հնարավորությունից սկզբունքորեն զուրկ են: Սպեկուլյատիվ դատողությունների նշանակությունը սկզբունքորեն չի փոխվում փորձարարական կամ էմպիրիկ տվյալներից»*,– գրում է նա [Дарендорф 2002b, 40]:

Դարենդորֆը ոչ միայն առանձնացնում է սոցիոլոգիայի՝ իբրև էմպիրիկ գիտության հնարավորության փաստարկները, այլև մատնանշում է այն գործնա-

կան քայլերը, որոնք կարող են նպաստել էմպիրիկ սոցիոլոգիայի ակտուալացմանը:

I. Սովորել ճիշտ ձևակերպել հարցերը: Դարենդորֆը գտնում է, որ սոցիոլոգիական հրապարակումների մեծ մասում դիտարկվում են ոչ թե գիտական խնդիրներ, այլ աղոտ թեմատիկ ոլորտներ, քանի դեռ *«նրանք չեն ցգտում դիտարկել այնպիսի որոշակի երևույթներ, ինչպիսիք են՝ գործադուլները, նոր կուսակցությունների առաջացումը, աշխատող կանանց տոկոսի ավելացումը և այլն, բայց խոսում են «արդյունաբերական կոնֆլիկտի», «քաղաքական կառուցվածքի», «կնոջ վիճակի» մասին»* [Дарендорф 2002b, 52]: Նա հորդորում է հրաժարվել այնպիսի հետազոտական հարցերից, որոնք մատնանշում են հետազոտական ոլորտներ և հնարավորություն չեն տալիս ձևակերպելու և ստուգելու հիպոթեզներ ու տեսություններ:

II. Հստակ սահմանել այն տարրերը, որոնց վերջին հաշվով պետք է հանգի վերլուծական հետազոտությունը: Այս դեպքում Դարենդորֆը խոսում է անորոշ կատեգորիաներից հրաժարվելու առաջնահերթության մասին: Օրինակ՝ «մարդ» կատեգորիան սոցիոլոգիական հետազոտության նպատակների համար չափազանց անորոշ է, քանի որ մարդն իր կյանքի դրսևորումների ամբողջության մեջ չի կարող դառնալ վերլուծական հետազոտությունների վերջնական տարր: Այն պետք է վերափոխել հետազոտության նպատակներին համապատասխանող տարրական կատոգերիաներով, այն է՝ «սոցիալական դեր» և «սոցիալական դիրք»:

III. Զարգացնել էմպիրիկ արդյունքների քվանտիֆիկացման մեթոդներ: Դարենդորֆը, քվանտիֆիկացիա ասելով, հասկանում է մաթեմատիկական ճշգրտման հնարավորություն ունեցող մոդելների կառուցումը: Այս ոլորտի առաջին նորամուծությունները մշակված են խաղերի տեսության, որոշումների ընդունման տեսության և հաղորդակցության տեսության շրջանակներում, այնուամենայնիվ Դարենդորֆը գտնում է, որ սոցիոլոգիայում քվանտիֆիկացիան դեռևս սաղմնային վիճակում է և պետք է դառնա ապագայի հիմնական ուղղությունը:

Ամփոփելով էմպիրիկ, փորձարարական սոցիոլոգիայի հնարավորության հիմնավորումը՝ Դարենդորֆը ձևակերպում է այն կարևոր պահանջը, որով դիմում է բոլոր հետազոտողներին, այն է՝ *«մենք պետք է զսպվածության առաքինություն ցուցաբերենք այնտեղ, որտեղ դա մեզ համար ամենադժվարն է: Հասկանալի է, որ սոցիոլոգները հատկապես մտերիմ հարաբերությունների մեջ են հասարակայնության հետ...: Այդ հարաբերությունները վերջին տարիներին հանգեցրել են սոցիոլոգիական ապրանքների անընդհատ աճող պահանջարկի: Հաճախ ինձ մոտ այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ այդ պահանջարկի հետ կապ-*

ված՝ մենք մեզ պահում ենք փոքր-ինչ շահամոլ արհեստավորների նման, որոնք առաջնորդվում են ոչ այնքան արտադրանքի որակի մտքով, որքան արտադրանքի թողարկումը (և սեփական դրամապանակը) ավելացնելու ցանկությամբ: Բայց չէ՞ որ նման դիրքորոշումը հատկապես կասկածելի է հենց այն ժամանակ, երբ մենք կանգնած ենք նոր հնարավորության իրականացման սկզբին, էլ չեմ խոսում այն մասին, որ ցածրորակ ապրանքներն անհնար է գնել երկար ժամանակ, և հետևաբար կորուստների հետ մեկտեղ մեզ սպառնում է նաև սնանկությունը: Իհարկե, վատ չէր լինի, եթե մենք որոշ ժամանակով վերադառնայինք աշխատատեղեր և չլսեինք զանգվածային հաղորդակցությունը: Մենք կանգնած ենք ճանաչողության նոր և հուզիչ հնարավորությունների շեմին: Բայց դեռ շատ բան մեզ հնարավորություն չի տալիս այդ շեմն անցնելու: Այնպես որ, եկեք փորձենք կամաց-կամաց կենտրոնացնել մեր ուժերը հանուն իրական խոչընդոտների հաղթահարման, այլ ոչ թե վատնենք այդ ուժերը հասարակության առջև գովազդելու համար այն բավականին աղքատիկ նախամուտքը, որտեղ մենք դեռևս նստած ենք...» [Дарендорф 2002b, 53-54]:

1.2 «Homo sociologicus», սոցիալական դիրքեր և դերեր

Դարենդորֆի ելակետային դրույթներից մեկն այն է, որ սոցիոլոգիական վերլուծության տարրերը պետք է որոնել այն ոլորտում, որում անհատի գոյության փաստը հատվում է հասարակության գոյության փաստին: Անհատի և հասարակության հատման տիրույթում է գտնվում այն, ինչ նա անվանում է «Homo sociologicus»: Այս հասկացությունը թույլ է տալիս հայեցակարգել մարդուն իբրև սոցիալական դերերի կրողի: Անհատը, ըստ Դարենդորֆի, առնչվում է սոցիալական դերերին, որոնք հասարակության փաստ են, իսկ սոցիոլոգիան գործ ունի դերերի վերլուծության հետ: Այս տրամաբանությամբ Դարենդորֆը ձևակերպում է սոցիոլոգիայի կենտրոնական խնդիրը՝ վերակառուցել մարդուն իբրև Homo sociologicus: Խոսքը կառուցվածքային վերլուծության մասին է, որի առանցքում են «դիրք» և «դեր» հասկացությունները: Մասնավորապես նրան հետաքրքրում է, թե ինչպես է առնչվում Homo sociologicus-ը «ուղղակի մարդուն»:

«Արհեստական» սոցիոլոգիական մարդու և առօրեականության մեջ ապրող իրական մարդու հարաբերակցության խնդիրը Դարենդորֆն անվանում է «բաժանված մարդու բարոյական հիմնախնդիր»: Նա հստակեցնում է, որ մարդը՝ իբրև սոցիալական դերերի կրող, ոչ թե իրականության արտացոլանք է, այլ գիտական կառույց (ինչպես «Homo oeconomicus» և «Psychological man» հասկացությունները): Անկախ նրանից, թե որ հասկացություններն են կիրառվում՝ հասարակության և անհատի հատումները բնորոշելու համար («դեր», «դիմակ», «դեմք»,

«բնավորություն» և այլն), մենք կապում ենք նրանց հետ մի շարք փոխկապակցված եզրահանգումներ:

Homo sociologicus-ը մատնանշում է դերակատարից անկախ, նախատրված իրողություններ:

↓

Նախատրված իրողությունները կարող են նկարագրվել իբրև վարքի ձևերի ամբողջություններ:

↓

Վերջիններս փոխազդում են վարքի այլ եղանակների հետ:

↓

Վարքի այդ եղանակները նախատրված են դերակատարին:

↓

Դերակատարը պետք է սովորի դերը, որպեսզի սկզբունքորեն ընդունակ լինի դերակատարման:

↓

Դերակատարի դիտանկյունից ոչ մի դեր սպառիչ չէ:

↓

Նա կարող է սովորել և խաղալ բազմաթիվ դերեր:

↓

Այս բոլոր դերերի, դիմակների և դեմքերի հետևում շարունակում է մնալ այն, ինչը տարբերվում է մարդու՝ որպես դերակատարի էությունից:

Ցանկացած դիրքի համար, որը կարող է զբաղեցնել մարդը (ընտանեկան, տարիքային, մասնագիտական, դասակարգային և այլն), հասարակությունը սահմանում է վարքի համապատասխան ատրիբուտներ կամ եղանակներ: Դարենդորֆն առանձնացնում է անհատի և հասարակության հարաբերակցության երկու սցենարներ՝

I. անհատն ընդունում և հավանության է արժանացնում իրեն ներկայացվող պահանջները, ինչի արդյունքում նա զրկվում է իր իրական էությունից կամ անհատականությունից, սակայն ձեռք է բերում հասարակության «համակրանքը»,

II. անհատն ըմբոստանում է հասարակության պահանջների դեմ, ինչի արդյունքում նրան հաջողվում է պահպանել իր «վերացական և անօգնական» անկախությունը և արժանանալ հասարակության «զայրույթին և ցավագին սանկցիաներին» [Дарендорф 2002b, 182]:

Այսպիսով, այն կետը, որում տեղի է ունենում անհատի և հասարակության միջնորդավորումը, ծնվում է Homo sociologicus-ը: Այստեղից հետևում է, որ միայն մեզ համար սահմանված և մեզնից ակնկալվող դերակատարման պահին է առաջանում հասարակական մարդը: Միևնույն ժամանակ Դարենդորֆը վտանգներ է նկատում սոցիալական իրականության դրամատուրգիական բացատրություններ-

րում, որոնք կառուցվում են թատերական մետաֆորի շուրջ: Եթե թատերական մոդելը տեղափոխենք հասարակության վրա, այն կարող է շփոթմունք առաջացնել: Պիեսի հատկություններից մեկը հորինվածքն է, որի պրոյեկտումը հասարակության վրա հանգեցնում է դերի հասկացության թյուրըմբռնմանը: Մասնավորապես, տպավորություն է ստեղծվում, որ դերեր կատարող սոցիալական անձի իրական էությունը կարող է տեսանելի դառնալ միայն դիմակները մի կողմ դնելուց հետո: Սա իր հերթին նշանակում է, որ դիրքին համապատասխան դերեր կատարող սոցիալական անձն ի սկզբանե կեղծ է: Ստացվում է, որ Homo sociologicus-ի և «մեր փորձից եկած ամբողջական անձի» հարաբերություններն ավելի քան լարված են և պարադոքսալ, ինչը Դարենդորֆի կարծիքով սխալ է անտեսել, և ինչին անհրաժեշտ է գտնել տեսական լուծումներ: Այս տեսական խնդիրը հեղինակը լուծում է դերի հասկացության վերահայեցակարգման ճանապարհով: *«Այն, որ մարդը հասարակական էակ է, ավելին է, քան մետաֆորը, նրա դերերն ավելին են, քան այն դիմակները, որը մարդը կարող է հանել, նրա սոցիալական վարքը ավելին է, քան կատակերգությունը կամ ողբերգությունը»,*– գրում է նա [Дарендорф 2002b, 183]: Այս ենթադրությունը Դարենդորֆը քննարկում է ոմն պարոն Շմիդտի օրինակով: Ենթադրենք, ասում է նա, մենք ծանոթանում ենք Հանս Շմիդտի հետ, որի մասին սկզբնական որևէ պատկերացում չունենք: Մենք սկսում ենք հետաքրքրվել, թե ով է Հանս Շմիդտը: Այս հարցի որոշ պատասխաններ տեսնում ենք միանգամից՝ տարիքը, սեռը, ամուսնական մատանին, լեզուն, հագուկապը և այլն: Այնուհետև նրա ծանոթներից ճշտում ենք մի շարք մանրամասներ՝ մասնագիտությունը, զբաղմունքը, ընտանիքը, ազգությունը, դասակարգային պատկանելիությունը և այլն, և ստեղծում ենք պարոն Շմիդտի կերպարը: Արդյունքում մեզ մոտ ձևավորվում է տպավորություն, որ պարոն Շմիդտը մեզ ծանոթ է: Ամբողջ հարցն այն է, թե ինչու է այդ տպավորությունն առաջանում, քանի որ այն ամենը, ինչ մենք իմացանք պարոն Շմիդտի մասին, նրան, ընդհանուր առմամբ, ոչնչով չի տարբերում այլ մարդկանցից: Մենք ստացանք որոշակի տվյալներ, որոնք մեզ որևէ խորը տեղեկատվություն չեն տալիս նրա անձնային որակների և հատկությունների մասին: Ստացված կերպարը հիմնված է բացառապես այն դիրքերի վրա, որոնք զբաղեցնում է պարոն Շմիդտը սոցիալական հարաբերությունների կոորդինատային համակարգում [Дарендорф 2002b, 193-194]: Ստացվում է, որ ամեն մի առանձին դիրք երևացող է դարձնում վերջինից բխող մի շարք այլ դիրքային ցանցեր՝ ձևավորելով որոշակի դիրքային տարածություն, որը կցված է կոնկրետ սուբյեկտին: Որպես հայր՝ նա գտնվում է միևնույն դիրքային տարածության մեջ մոր, որդու, դստեր դերերի հետ, որպես ուսանող՝ նա հարաբերակցվում է համալսարանի այլ ուսանողների, դասախոսների դիրքային ցանցերի հետ և այլն: Այս դիրքային դաշտերից շատերը հատվում են, սակայն ամբողջովին

չեն համընկնում: Այսպիսով, «սոցիալական դիրք» հասկացությունը Դարենդորֆը սահմանում է իբրև սոցիալական հարաբերությունների դաշտում զբաղեցրած տեղ, որն անկախ է անհատից:

Սոցիալական դիրք

Որպես կանոն, անհատի զբաղեցրած դիրքերի քանակն աճում է հասարակության սոցիալական կառուցվածքի բարդացմանը զուգահեռ: Մյուս կողմից, Դարենդորֆը վստահ է, որ արդարացված չէ այն ենթադրությունը, որը կարող էր դիտարկել պարոն Շմիդտին իբրև զուտ սեփական դիրքերի արտացոլում: Նրա դիրքերը մեզ ոչինչ չեն հաղորդում նրա մասին (բարի է նա, թե՞ խիստ, ինչի՞ մասին է երազում, գո՞հ է կյանքից, թե ոչ, ինչի՞ մասին է մտածում, որտե՞ղ է ցանկանում անցկացնել իր հանգիստը և այլն), սակայն դիրքերի մասին տեղեկատվությունը, որը խիստ ֆորմալ բնույթի տեղեկատվություն է, մեզ բավարար է, որ մենք նրան ծանոթ համարենք: Այդ դիրքերը մեզ պատկերացում են տալիս, թե սոցիալական հարաբերությունների որ դաշտերում է դիրքավորված պարոն Շմիդտը, սակայն ոչ մի պատկերացում չեն տալիս այդ հարաբերությունների տիպերի մասին: Անհատը որ պահին զբաղեցնում է սոցիալական դիրքեր, դառնում է *«հասարակության կողմից հեղինակած ողբերգության պերսոնաժ»* [Дарендорф 2002b, 197]: Ամեն դիրքի հետ մեկտեղ հասարակությունը նրան է առաջարկում այն դերերը, որոնք անհրաժեշտ է խաղալ: Այսպիսով, դիրքերի և դերերի միջոցով միջ-

նորդավորվում են թե՛ անհատը և թե՛ հասարակությունը (Դարենդորֆի ձևակերպմամբ՝ «անհատի և հասարակության փաստերը»): Հենց այս հասկացութային զույգն է նշանակում Homo sociologicus՝ սոցիոլոգիական մարդ, որը պետք է հասկանալ իբրև մտային կառույց և սոցիոլոգիական վերլուծության տարր: Այստեղ Դարենդորֆն անդրադառնում է «դիրք» և «դեր» հասկացությունների համեմատական քննարկմանը: Դիրքերը բնորոշում են հարաբերությունների դաշտերում զբաղեցրած տեղերը, այնինչ դերը բնութագրում է այդ դաշտում դիրքեր զբաղեցնողների միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունների տիպերը: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս Դարենդորֆին նախապատվությունը տալ դերին՝ համարելով այն շատ ավելի նշանակալի ցուցանիշ՝ ի տարբերություն դիրքի, որն ավելի ֆորմալ է և անդեմ:

Սոցիալական դերերը Դարենդորֆի հայեցակարգում ներկայանում են իբրև հասարակության կողմից ներկայացվող պահանջներ դիրքերի հանդեպ: Նա առանձնացնում է նման պահանջների երկու տիպ. առաջինը վարքի հանդեպ ներկայացվող պահանջներն են, որոնք անվանում է «դերային վարք», երկրորդը դիրքին համապատասխանող դերի արտաքին կողմերին կամ «բնույթին» ներկայացվող պահանջներն են կամ «դերային ատրիբուտները» [Дарендорф 2002b, 197]:

Այս տարանջատումն իրականացնելուց հետո միայն մենք կարող ենք վերադառնալ և պատասխանել այն հարցին, թե ինչու է մեզ ծանոթ պարոն Շմիդտը, եթե մենք գիտենք նրա մասին ընդամենը ֆորմալ բնույթի, անհատական հատկանիշներին չվերաբերող տեղեկատվություն: Ըստ Դարենդորֆի՝ չնայած որևէ դիրքին վերաբերող սոցիալական դերերով միայն մենք չենք կարող իմանալ, թե ինչպիսին է մարդու փաստացի վարքը, այնուամենայնիվ մեզ հայտնի է, թե ինչ է ակնկալվում այդ դերակատարից, եթե մենք ծանոթ ենք այն հասարակությանը,

որում դերը տրված է: Ստացվում է, որ դերերը սպասելիքների որոշակի «փնջեր են», որոնք ամեն առանձին հասարակության մեջ կապակցվում են դիրքեր զբաղեցնող մարդկանց վարքին: Այստեղ կարևոր է հստակեցնել, որ ինչպես և դիրքերը, դերերը ևս սկզբունքորեն անկախ են անհատից: Օրինակ՝ իմանալով դերային վարքը և դերային ատրիբուտները, որոնք ակնկալվում են ուսանողից, կարելի է առանց մտածելու ձևակերպել կարծիք որևէ առանձին ուսանողի մասին: Միևնույն ժամանակ յուրաքանչյուր առանձին սոցիալական դեր ներառում է համապատասխան դերային հատվածներ: Նույն ուսանողի դերին վերաբերող սպասումները կարելի է դասակարգել ըստ դերային հատվածների՝ ուսանող-դասախոս, ուսանող-ուսանող, ուսանող-ֆակուլտետ և այլն: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս Դարենդորֆին եզրակացնել, որ յուրաքանչյուր առանձին դեր ներկայացնում է վարքային և ատրիբուտիվ սպասումների տարբեր բազմություն: Այսպիսով, սոցիալական դերի կատեգորիան (որպես սոցիոլոգիական վերլուծության տարր) կարող է բնութագրվել հետևյալ հատկանիշներով:

Ստացվում է, որ սոցիալական դերերը ելնում են հասարակության կողմից անհատի հանդեպ իրականացվող հարկադրանքից՝ անկախ նրանից՝ գիտակցում է անհատը դա, թե ոչ: Սա իր հերթին հիմնված է հասարակության տիրապետման

տակ գտնվող սանկցավորման մեխանիզմներից, որոնց օգնությամբ այն կարող է ապահովել սեփական պահանջներն ուժի միջոցով: Սանկցիաները դարձնում են դերային սպասումները հստակ և սահմանված: Այսպիսով, հարմարվողականությունը Դարենդորֆը համարում է ոչ միայն արդյունաբերական հասարակության, այլև առհասարակ բոլոր սոցիալական ձևերի համընդհանուր գիծ:

2. Կոնֆլիկտի տեսության հիմքերը

2.1 Հասարակության կոնֆլիկտային մոդելը. ելքեր ուտոպիայից

1958 թ. Դարենդորֆը հանդես է եկել սոցիոլոգիայում «գալիլեյան հեղաշրջում» կատարելու կոչով: Խոսքը ժամանակի սոցիոլոգիական մտքում առաջատարը դիրքեր զբաղեցնող ֆունկցիոնալիստական մտածելակերպի քննադատության և սոցիոլոգիայում հակադիր տեսական «լեզվի» մշակման անհրաժեշտության մասին է: Նա առաջարկում է դադարել ներկայացնել և ուսումնասիրել հասարակությունն իբրև ստատիկ և կայուն համակարգ և շրջվել դեմքով դեպի իրական հասարակությունը, որը փոփոխվող է և ողողված է կոնֆլիկտներով: Ըստ Դարենդորֆի՝ ֆունկցիոնալիստական ուտոպիայից դուրս գալու ճանապարհը սոցիոլոգիական վերլուծության ուղղումն է դեպի իրականություն: Նա առաջարկում է այն տեսական կողմնորոշիչները, որոնք կկարողանան այլընտրանքային լուծում տալ «հոբսյան հիմնահարցին»: Այս հակադրումը հստակ նպատակադրում ունեցող տեսաբանման ռազմավարություն է՝ միտված հասարակության այլընտրանքային կերպարի կառուցմանը, որը կարող է հաղթահարել ուտոպիկ (ֆունկցիոնալիստական) երևակայության սահմանափակումները: Մասնավորապես Դարենդորֆը փորձում է ցույց տալ, որ մեթոդաբանորեն սխալ է սոցիոլոգիական վերլուծության առանցքում դնել միայն հասարակության «գեղեցիկ դեմքը»: *«Բոլոր ուտոպիաներին՝ պլատոնական Պետությունից մինչև Ջորջ Օրուելի «1984» վեպի «գեղեցիկ նոր աշխարհը», բնորոշ է մեկ ընդհանուր կառուցվածքայնացնող տարր. դրանք բոլորը հասարակություններ են, որոնցում բացակայում են փոփոխությունները... ուտոպիայի սոցիալական կերպարը չի ճանաչում պատմական գործընթացի շարունակական հոսքը, և, թերևս, ի վիճակի չէ դա անել»*,– գրում է հեղինակը [Дарендорф 2002b, 331]: Հասարակության ուտոպիական կերպարի քննադատությունը Դարենդորֆն ամփոփում է երեք թեզիսներում:

I. Առաջին հատկանիշն այն է, որ ուտոպիան չի աճում ծանոթ իրականությունից և չի զարգանում իրատեսական օրենքներով, քանի դեռ այն *«ունի միայն մշուշոտ անցյալ և չունի ապագա. այն այստեղ է և չի հեռա-*

նալու՝ մնալով ժամանակի մեջտեղում կամ առավելապես ժամանակի մասին սովորական պատկերացումներից դուրս» [Дарендорф 2002b, 332]:

II. Ուտոպիայի երկրորդ կառուցվածքային հատկանիշը հասարակության միատեսակությունն է կամ նշանակալի արժեքների և ինստիտուցիոնալ կարգերի շուրջ ընդհանուր կոնսենսուսի առկայությունը, որով բացատրվում է վերջինիս կայունությունը: Համընդհանուր կոնսենսուս նշանակում է կառուցվածքային ծագում ունեցող կոնֆլիկտների բացակայություն: *«Ուտոպիաները կատարյալ են ...Իրականում ուտոպիաների հեղինակները նշանակալի ջանքեր են գործադրում, որպեսզի համոզեն ընթերցողներին, որ իրենց ստեղծած հասարակություններում արժեքների կամ ինստիտուցիոնալ հարցերի շուրջ կոնֆլիկտներն անհնար են կամ պարզապես պետք չեն»*,– ընդգծում է հեղինակը [Дарендорф 2002b, 334]: Այսպիսով, ուտոպիայի կայունության առանցքում ընկած է համընդհանուր կոնսենսուսի հիմքով ձևավորվող սոցիալական ներդաշնակությունը:

III. Ըստ երրորդ հատկանիշի՝ ուտոպիական հասարակություններում տեղի ունեցող բոլոր գործընթացները տեղի են ունենում մի ամբողջ ծրագրի շրջանակներում՝ որպես այդ ծրագրի մաս: *«Իրենց կառուցվածքները գոնե հեռավոր իրատեսությամբ չհավորելու համար ուտոպիստները, բնականաբար, պետք է իրենց հասարակություններում ինչ-որ գործընթացներ սկսեն: Ուտոպիայի և գերեզմանոցի միջև տարբերությունն այն է, որ ուտոպիայում գոնե երբեմն ինչ-որ բան է տեղի ունենում»* [Дарендорф 2002b, 334]: Նման գործընթացները ոչ միայն չեն սպառնում սասանել ստատուս-քվոն, այլև հաստատում ու ամրապնդում են այն և միայն այդ հիմքով ուտոպիական հասարակությունը թույլ է տալիս դրանց գոյությունը:

Հաշվի առնելով այս առանձնահատկությունները՝ Դարենդորֆը ձևակերպում է իր առանցքային դրույթը. *«Հասարակության ուտոպիական կերպարի նախադրյալը, երբ հատկապես այն զուգորդվում է առավել ընդհանրացված կամ նույնիսկ միակ հնարավոր մոդելի հավակնության հետ, վնաս է հասցրել սոցիոլոգիական հետազոտությունների առաջընթացին, և հետևաբար այն պետք է փոխարինել սոցիալական կառուցվածքների և սոցիալական գործընթացների վերլուծության ավելի օգտակար և իրատեսական մոտեցմամբ»* [Дарендорф 2002b, 235]:

Դարենդորֆյան մեկնաբանություններում հասարակությունը ներկայանում է երկու դեմքով՝ համընդհանուր համաձայնության և կոնֆլիկտի: *«Հնարավոր է, որ հասարակության երկրորդ դեմքը գեղագիտական տեսանկյունից պակաս հաճելի է, քան սոցիալական համակարգը, սակայն եթե ողջ սոցիոլոգիան ցգտներ փնտրել ուտոպիստական հանգստության տանող հեշտ ճանապարհը, դա դժվար թե արդարացներ մեր ջանքերը»,*– գրում է նա [Տերներ 1985, 141]: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ Դարենդորֆն ամենևին չի մերժում հասարակության «համընդհանուր համաձայնության մոդելի» նշանակությունը, նա չի գալիս փոխարինելու կամ վերաձևակերպելու հասարակությունը: Փոխարենը նա գալիս է լրացնելու այն բացերը, որոնք անխուսափելիորեն առաջանում են ֆունկցիոնալիստական բացատրություններում: Եթե հասարակությունն ունի երկու հարթություն՝ կոնֆլիկտի և համաձայնության, ապա տրամաբանական է, որ հասարակության յուրաքանչյուր «դեմքի» ուսումնասիրման համար անհրաժեշտ են սկզբունքորեն տարբեր սոցիոլոգիական մեկնաբանություններ՝ համաձայնության տեսություն և կոնֆլիկտի տեսություն, որոնք Դարենդորֆը դիտարկում է իբրև սոցիոլոգիական գիտելիքի տարբեր հարթություններ: Համաձայնության տեսության խնդիրը հասարակության արժեքային ինտեգրման ուսումնասիրությունն է, այնինչ կոնֆլիկտի տեսության առանցքում հետաքրքրությունների բախման, հարկադրման ձևերի և հասարակական փոփոխությունների իմաստավորման առաջնահերթություններն են: Հեղինակի համոզմամբ կոնֆլիկտը և համաձայնությունը պետք է դիտարկվեն իբրև միմյանց նախապայմաններ, քանի դեռ չի կարող լինել կոնֆլիկտ առանց նախորդող համաձայնության, ինչպես նաև չի կարող լինել համաձայնու-

թյուն և ինտեգրում՝ առանց նախորդող կոնֆլիկտների: Միևնույն ժամանակ, չնայած կոնֆլիկտի և համաձայնության դիալեկտիկական փոխկապվածությանը, Դարենդորֆը կասկածի տակ է դնում է այս երկու գործընթացները ներառող միասնական սոցիոլոգիական տեսության մշակման հնարավորությունը՝ նախընտրելով հասարակության «այլանդակ» դեմքի ուսումնասիրման ճանապարհը, որը համարում է առավել իրատեսական:

Եթե փորձենք զուգահեռներ տանել ֆունկցիոնալիստական տեսության և կոնֆլիկտի տեսության շրջանակներում հասարակության հայեցակարգման և սոցիոլոգիական վերլուծության առաջնահերթությունների միջև, ապա կարող ենք արձանագրել հետևյալ սկզբունքային տարբերությունները:

I. Եթե ֆունկցիոնալիստները խոսում են ընդհանուր արժեքների, նորմերի, կոլեկտիվ պատկերացումների հիմքով ձևավորված հասարակական համաձայնության մասին, ապա Դարենդորֆն ընդգծում է իշխանության և հիերարխիկ հարկադրման դերը հասարակական կարգի պահպանման գործում:

II. Ֆունկցիոնալիստների համար հասարակությունը ստատիկ է (լավագույն դեպքում գտնվում է դինամիկ հավասարակշռության վիճակում), այնինչ կոնֆլիկտի տեսության շրջանակներում այն ներկայանում է իբրև դինամիկ միավորում, որն ամեն պահին փոփոխվում է:

III. Եթե ֆունկցիոնալիստներն ընդգծում են հասարակության կարգաբերվածության հատկությունը, ապա Դարենդորֆը սոցիալական համակարգի ամեն մի կետում տեսնում է անհամաձայնություններ և կոնֆլիկտներ:

IV. Ֆունկցիոնալիստական տեսությունը հիմնվում է այն ենթադրության վրա, որ հասարակության յուրաքանչյուր տարր նպաստում է կայունության ապահովմանը, այնինչ Դարենդորֆը պնդում և փաստարկում է, որ հասարակության բազմաթիվ տարրեր նպաստում են դեզինտեգրմանը և խթանում են փոփոխություններ [Dahrendorf 1958, 174-175]:

Չնայած նշված տարբերությունների առկայությանը, հասարակության թե՛ ֆունկցիոնալիստական և թե՛ դարենդորֆյան հայեցակարգումները ելնում են միևնույն սոցիոլոգիական դիտակետից: Տարբերությունն այս դեպքում տեսաբանման առարկայի հայեցակարգման մեջ է (համաձայնությո՞ւն, թե՞ կոնֆլիկտ), այնինչ երկու տեսական լուծումներն էլ տեղավորվում են սոցիոլոգիական ճանաչողության միևնույն հարացուցային տրամաբանության մեջ, մասնավորապես՝

I. հասարակության վերլուծությունը կատարվում է սոցիալական կառուցվածքների և ինստիտուտների դիրքերից,

II. սոցիալական իրականությունը ներկայանում է իբրև ինստիտուցիոնալացված նմուշների ամբողջություն,

III. հասարակության վերլուծությունը հիմնվում է նորմատիվային պահանջների և կազմակերպված դերերի ուսումնասիրման առաջնահերթության վրա (նորմ-շեղում-իշխանություն-սանկցավորում շղթայի տրամաբանությամբ),

IV. Դարենդորֆյան «դեր» և «հեղինակություն» հասկացություններն ուղղակի առնչություն ունեն Պարսոնսի սոցիալական վերահսկողության մեխանիզմներին,

V. թե՛ Դարենդորֆի և թե՛ Պարսոնսի մեկնաբանությունների հիմքում (առաջին դեպքում՝ իմպլիցիտ, երկրորդ դեպքում՝ էքսպլիցիտ ձևով) ընկած է գործառութային վավերապայմանների գաղափարը, որը տանում է դեպի միևնույն թելեոլոգիական «ծուղակը»: Մասնավորապես, Դարենդորֆը հեղինակությունը համարում է համակարգի ինտեգրումն ապահովող գործառութային վավերապայման, այնինչ հեղինակության հարաբերություններից առաջացող կոնֆլիկտը դիտարկում է իբրև համակարգային փոփոխությունների վավերապայման: Ուստի, եթե հեղինակությունը կամ կոնֆլիկտը գոյություն ունեն, որովհետև բավարարում են համակարգի ինտեգրման և փոփոխության պահանջմունքները, ապա ստանում ենք «նպատակարդյունք» տրամաբանական համընկման վրա հիմնված տրամաբանություն, որը մոտ է Պարսոնսյան թելեոլոգիային [Тернер, гл.6]:

Թելեոլոգիա (հուն. telos – նպատակ, logos – բառ, ուսմունք) – իմացաբանական ուսմունք, ըստ որի՝ գոյություն ունեցող ամեն ինչ ունի նպատակային պայմանավորվածություն:

2.2 Իմպերատիվ կոորդինացված ասոցիացիաներ. իշխանություն, հեղինակություն, կոնֆլիկտ

Իմպերատիվ կոորդինացված ասոցիացիաները (այսուհետ՝ ԻԿԱ) հստակ տարբերակվող դերերի կազմակերպման ձևեր են: Սա այն վերլուծական գործիքն է, որի օգնությամբ Դարենդորֆը փորձում է բացատրել հասարակության սոցիալական կազմակերպման և փոփոխության առանձնահատկությունները կոնֆլիկտի տեսության դիրքերից: Նա առաջարկում է ԻԿԱ-ի բավականին լայն ընկալում. վերջինիս դերում կարող է հանդես գալ ցանկացած սոցիալական միավոր՝ փոքր խմբից մինչև ողջ հասարակություն: «ԻԿԱ» հասկացությունը Դարենդորֆը «հավաքում» է երեք առանցքային հասկացությունների շուրջ: Դրանք են՝ դերերը, իշխանությունը, հեղինակությունը: Սա վերլուծական գործիք է, որը թույլ է տալիս ցանկացած սոցիալական միավոր ներկայացնել և ուսումնասիրել իբրև իշխանական հարաբերություններով բնութագրվող, լեգիտիմացմանը ձգտող և կազմակերպված դերերի ամբողջություն: ԻԿԱ-ները բնութագրվում են ոչ միայն դերերի կազմակերպմամբ, այլև հստակ աստիճանակարգվածությամբ, այսինքն՝ իշխանական հարաբերություններով, որոնցում դերերի մի խումբ, որպես կանոն, իշխանություն ունի դերերի մեկ այլ խմբի հանդեպ: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. հասարակության մեջ գոյություն ունեցող տարբեր դիրքեր ունեն իշխանական տարբեր իրավասություններ, իսկ իշխանության բաժանումը անխուսա-

փելիորեն դառնում է համակարգային սոցիալական կոնֆլիկտների որոշիչ գործոն [Dahrendorf, 1959, 165]: Ինչ վերաբերում է իշխանությանը, ապա այն պատկանում է ոչ թե առանձին անհատներին, այլ դիրքերին, որոնք Դարենդորֆը բնութագրում է իբրև մշտական սոցիալական կոնֆլիկտների և հասարակական փոփոխությունների առաջնային աղբյուր: Սա է պատճառը, որ նա խիստ քննադատաբար է արտահայտվում իշխանության հոգեբանական և վարքաբանական մոտեցումների հասցեին, որոնք վերլուծության առանցքում են դնում անհատին և նրա որակները: Ըստ Դարենդորֆի՝ այս մոտեցումները չեն տեղավորվում սոցիոլոգիական մտածողության շրջանակներում: «*Կոնֆլիկտային խմբերի և խմբային կոնֆլիկտների սոցիոլոգիական վերլուծության նպատակներով անհրաժեշտ է ենթադրել, որ որոշակի դիրքեր զբաղեցնող մարդկանց գործողությունների կողմնորոշումը կառուցվածքային պայմանավորում ունի: Գործողության գիտակցական («սուբյեկտիվ») կողմնորոշումների նմանությամբ ճիշտ է թվում նկարագրել վերջիններս իբրև հետաքրքրություններ: Սոցիալական դիրքի հետ կապված «օբյեկտիվ» հետաքրքրքրությունների մասին ենթադրությունը որևէ հոգեբանական իմաստ կամ հետևանքներ չունի, այն պատկանում է հենց սոցիոլոգիական վերլուծության մակարդակին*» [Dahrendorf 1959, 175]:

Այսպիսով, սոցիալական կոնֆլիկտների կառուցվածքային հիմքերը Դարենդորֆն առաջարկում է փնտրել սոցիալական դերերի բաշխումներում: Դերային բաշխումները նորմատիվորեն կարգավորված են, ինչը նշանակում է, որ վերջիններս ամրապնդված են իշխման և ենթարկման սպասումներում: Չնայած նրան, որ իշխանությունը ենթադրում է «ոմանց բռնություն ոմանց հանդեպ», ԻԿԱ-ի շրջանակներում այդ հարաբերությունները ձգտում են լեգիտիմացման: Այս ենթադրությունից Դարենդորֆը հանգում է հաջորդ սկզբունքային հատկության դուրսբերմանը. ԻԿԱ-ները կարող են դիտարկվել իբրև հեղինակության հարաբերություններ:

Այսպիսով, ԻԿԱ-ն ներկայանում է ոչ միայն իբրև դերային հստակ կազմակերպում ունեցող միավորում, այլև լեգիտիմացում ենթադրող իշխանական հարաբերությունների ամբողջություն, որի որոշ ենթակառուցվածքներ ունեն «ճանաչված» կամ «նորմատիվային» իրավունք՝ իշխելու ուրիշներին: Միևնույն ժամանակ բոլոր ժամանակներում և բոլոր ԻԿԱ-ներում ներկառուցված է հետաքրքրությունների կոնֆլիկտը (առնվազն՝ թաքնված), ինչը նշանակում է որ իշխանության լեգիտիմությունը կամ հեղինակությունը միշտ անկայուն է:

Այսպիսով, հաշվի առնելով այն, որ իշխանությունը ա) միշտ ենթադրում է ինչպես գերակայություն, այնպես էլ ենթարկում, բ) նորմատիվորեն կարգավորված է, ապա ավելի քան բնական է, որ Դարենդորֆն այն դիտարկում է ոչ թե իբրև անհատական որակների արտացոլում, այլ իբրև ուրիշների համապատասխան

սպասումների արդյունք, ասել է թե՝ լեգիտիմ անհամաչափություն: Իսկ եթե այն լեգիտիմ է, ապա բնական է ենթադրել, որ այն օժտված է նաև սոցիալական սանկցավորման հնարավորություններով, որոնք կիրառվում են «ենթարկման» և «իշխման» նորմերից շեղվելու պարագայում: Միևնույն ժամանակ այդ սպասումները ևս չպետք է վերագրվեն մարդկանց. վերջիններս վերաբերում են բացառապես դիրքերին: Սա է պատճառը, որ իշխանությունը սխալ է դիտարկել իբրև կայուն կամ համընդհանուր երևույթ, քանի դեռ իշխանության տիրապետումը մի խմբում չի նշանակում իշխանության առկայություն մեկ այլ խմբում:

ԻԿԱ-ի նման ընկալումից բխում է երկու սկզբունքային եզրահանգում:

I. Առաջին եզրահանգումը վերաբերում է «հոբսյան հիմնահարցի» սոցիոլոգիական լուծմանը: Մասնավորապես, Դարենդորֆը փորձում է լուծել «ինչպե՞ս է հնարավոր հասարակական կարգը» տեսական մարտահրավեր դարձած սոցիոլոգիական հիմնահարցը ԻԿԱ հասկացության օգնությամբ: Հասարակական կարգի սկզբունքային հնարավորությունը նա տեսնում է այն գործընթացներում, որոնք սոցիալական համակարգի տարբեր շերտերում գործառող ԻԿԱ-ներում ձևավորում են հեղինակության հարաբերություններ:

II. Երկրորդ եզրահանգումը վերաբերում է կոնֆլիկտների բացատրմանը, որն այս դեպքում ևս դուրս է բերվում ԻԿԱ-ի գործառման ներքին տրամաբանությունից: Իշխանությունը և հեղինակությունը, որոնք կազմում են ԻԿԱ-ների միջուկը, սուղ ռեսուրսներ են, որոնց համար պայքարն անխուսափելի է: Այն ծավալվում է վերջիններս կազմող ենթախմբերի միջև՝ դառնալով ինտիտուցիոնալացված նմուշներում կոնֆլիկտների ձևավորման և փոփոխությունների ծավալման աղբյուր:

Ստացվում է, որ կոնֆլիկտը արտացոլում է ԻԿԱ-ի դերային տարբեր խմբերի վերաբերմունքը հեղինակությանը, քանի որ այս կամ այն դերից բխող՝ օբյեկտիվ հետաքրքրություններն ուղղակի կախվածության մեջ են հայտնվում հեղինակությունից, այսինքն՝ այլ դերերի հանդեպ ունեցած իշխանությունից: Յուրաքանչյուր առանձին ԻԿԱ ենթադրում է երկու տիպի դերերի առկայություն՝ իշխող և ենթարկվող: Եթե առաջին դեպքում նպատակը status quo-ի պահպանումն է, ապա երկրորդ դեպքում խոսքը իշխանության և հեղինակության վերաբաշխման մասին է: Երբ համապատասխան պայմանների առկայության պարագայում հետաքրքրությունների հակադրության գիտակցումն ավելանում է, ԻԿԱ-ն բևեռացվում է երկու հակադիր խմբերի, որոնցից յուրաքանչյուրը սկսում է մրցել հեղինակության հետ: Այս պայքարի արդյունքում տեղի է ունենում իշխանության վերաբաշխում ոչ միայն առանձին ԻԿԱ-ում, այլ սոցիալական համակարգերում: Այս կապը, սակայն, միանշանակ և պարտադիր չէ: Հեղինակի համոզմամբ կոնֆլիկտը կարող է նաև դուրս չգալ առանձին ԻԿԱ-ի սահմաններից: Միայն տարբեր ԻԿԱ-ների մակարդակում ծավալվող կոնֆլիկտների համակցումը կարող է հանգեցնել ավելի լայնամասշտաբ կոնֆլիկտների առաջացմանը, որոնք կարող են ներառել հասարակության լայն հատվածներ և հանգեցնել սոցիալական փոփոխությունների: Հեղինակության վերաբաշխումն իր հերթին հանգեցնում է նոր դերային ամբողջությունների ինստիտուցիոնալացմանը, որոնք հետագայում ևս բևեռացվում են և այդպես շարունակ: Արդյունքում ստանում ենք ինստիտուցիոնալացում-վերաբաշխում փուլերի ցիկլիկ հերթափոխ, որի մեխանիզմի դերում հանդես է գալիս կոնֆլիկտը հեղինակության համար: Սա նշանակում է, որ իշխանության լեգիտիմությունը միշտ անվստահելի է:

Կարևոր է հասկանալ նաև, որ իշխողների և ենթակաների գործողություններն անպայմանորեն չեն ենթադրում շահերի գիտակցում: Նրանց շահերը օբյեկտիվ են, ասել է թե՝ արտացոլվում են դիրքերին համապատասխանող սպասումներում (դերերում): Սպասումներին համապատասխան գործելու համար անհատներն ամենևին չպետք է գիտակցեն այդ սպասումները կամ նույնիսկ տեղյակ լինեն դրանց վերաբերյալ: Եթե մարդիկ զբաղեցնում են այդ դիրքերը, ապա ենթադրվում է, որ նրանք կգործեն սպասումներին համապատասխան՝ հարմարվելով դերերին: Հեղինակն այս անգիտակից դերային սպասումները որակում է իբրև թաքնված (լատենտ) հետաքրքրություններ: Ագենտները կարիք չունեն գիտակցելու իրենց շահերը՝ վերջիններիս համապատասխան գործելու համար: Երբ թաքնված հետաքրքրությունները սկսում են գիտակցվել, կարելի է խոսել բացահայտ հետաքրքրությունների ձևավորման մասին: Դարենդորֆն ընդգծում է, որ հենց բացահայտ և թաքնված հետաքրքրությունների միջև կապերի վերլուծությունը պետք է դառնա կոնֆլիկտի տեսության առանցքային խնդիրներից մեկը:

2.3 Կոնֆլիկտի ձևավորման տրամաբանությունը. անդեմ ագրեգատներից դեպի կոնֆլիկտային խմբեր

Կոնֆլիկտի ծավալման օրինաչափությունները Դարենդորֆը մեկնաբանում է կոնֆլիկտի սուբյեկտի ձևավորման տրամաբանությամբ: Մասնավորապես, նա առանձնացնում է խմբերի հետևյալ երեք տիպերը, որոնք մատնանշում են կոնֆլիկտի ծավալման հաջորդական փուլերը և հնարավորությունները:

I. *Կեղծ խմբեր* (քվազի խմբեր), որոնք նույնատիպ դերային հետաքրքրություններ ենթադրող դիրքեր զբաղեցնող մարդկանց ամբողջություն են: Կեղծ խմբերը Դարենդորֆն անվանում է նաև սոցիալական նման դիրքեր զբաղեցնող մարդկանց «ագրեգատներ»: Սոցիալական դիրքեր ներկայացնող այս ագրեգատները նեղ իմաստով չեն կարող դիտարկվել իբրև սոցիալական խումբ: Դրանք մարդկանց ամբողջություն են, որոնք ունեն դիրքային նմանություններ, սակայն չեն գիտակցում դրանք, քանի որ այդպիսի խնդիր դրված չէ: Միևնույն ժամանակ այս ենթադրվող միասնություններն ունեն բացառիկ նշանակություն: Պատկանելիությունը կեղծ խմբին ենթադրում է որոշ հետաքրքրությունների պաշտպանության հետ կապված սոցիալական սպասումներ կամ թաքնված հետաքրքրություններ: Հետաքրքրություններն այս դեպքում վերաբերում են ոչ թե մարդկանց, այլ դիրքերին, իսկ նրանց բնորոշումը՝ իբրև «թաքնված», նպատակ ունի ցույց տալու վերջիններիս չգիտակցված, չընդունված լինելու հանգամանքը:

II. *Հետաքրքրությունների խմբեր*, որոնք ձևավորվում են կեղծ խմբերից և դիտարկվում են իբրև կառուցվածք, կազմակերպման ձև, ծրագիր և անդամներ ունեցող բուն սոցիալական խմբեր: Կոնֆլիկտի ձևավորման երկրորդ փուլը Դարենդորֆը բնորոշում է իբրև անմիջական բյուրեղացման փուլ, որին հատուկ է թաքնված հետաքրքրությունների գիտակցումը: Այս գործընթացում կեղծ խումբը փոխակերպվում է իրական կամ փաստացի սոցիալական խմբի: Դարենդորֆի համար միանշանակ է, որ յուրաքանչյուր կոնֆլիկտ միշտ ձգտում է բացահայտ, արտաքին արտահայտման, ինչը նշանակում է, որ կոնֆլիկտները ձգտում են բյուրեղացման և շրջանառության: Միևնույն ժամանակ նա մասնավորեցնում է նաև, որ կոնֆլիկտի բյուրեղացումը կարող է տեղի ունենալ համապատասխան՝ տեխնիկական (անձնային, գաղափարախոսական, նյութական), սոցիալական (կառուցվածքային, հաղորդակցական) և քաղաքական (ազատություն) պայմանների առկայության պարագայում: Վերջիններիս բացակայությունը կարող է ունենալ երկու ելք՝

ա) կոնֆլիկտը պահպանվում է լատենտ կամ սահմանային մակարդակում;

բ) կոնֆլիկտի կազմակերպման հնարավորությունների համար պայքարն ինքնին դառնում է կոնֆլիկտի առարկա, ինչի արդյունքում ձևավորվում է կոնֆլիկտ՝ կոնֆլիկտնելու հնարավորության համար:

III. *Կոնֆլիկտային խմբեր*, որոնք ձևավորվում են հետաքրքրությունների խմբերի բազմությունից և դառնում սոցիալական կոնֆլիկտի իրական սուբյեկտներ: Այս փուլը ենթադրում է արդեն իսկ ձևավորված, բյուրեղացված կոնֆլիկտների արտաքին արտահայտում (մանիֆեստացիա): *«Եթե խոսենք միտումների մասին, ապա սոցիալական կոնֆլիկտները բախումներ են ակնհայտ ինքնություն ունեցող կողմերի կամ տարրերի միջև՝ ազգերի, քաղաքական կուսակցությունների և այլն: Այն դեպքերում, երբ այդպիսի ինքնությունը բացակայում է, կոնֆլիկտները որոշակի իմաստով կիսատ են: Սա չի նշանակում, որ այդպիսի հակասությունները կոնֆլիկտի տեսության համար հետաքրքրություն չեն ներկայացնում, սակայն ընդհանուր առմամբ յուրաքանչյուր կոնֆլիկտ հանգում է իր վերջնական չնչին միայն այն ժամանակ, երբ մասնակից տարրերը կազմակերպման դիտանկյունից նույնական են»,*– նշում է Դարենդորֆը [Дарендорф 1994, 143]:

Այսպիսով, սոցիալական կոնֆլիկտներն «աճում» են հասարակության կառուցվածքից և ներկայացնում են կազմակերպված խմբերի միջև մշտապես ընթացող ու բյուրեղացվող բախումների միտում ունեցող իշխանական հարաբերություններ:

Այստեղ կարևոր է շեշտել նաև, որ եթե կեղծ խմբերի կոմպլեկտավորումն ընթանում է անկանոն, պատահական, տարերային եղանակով, ապա հետաքրքրությունների խումբ (կոնֆլիկտային խումբ) չի ձևավորվի: Օրինակ՝ ի տարբերություն Մարքսի՝ Դարենդորֆը չի համարում, որ պրոլետարիատն ընդունակ է կոնֆլիկտային խումբ ձևավորելու, քանի որ մարդիկ ներառնվում են այդ խմբում խիստ պատահականորեն, իսկ կեղծ խմբի կառուցվածքային պայմանավորվածությունն առնվազն հետաքրքրությունների խմբերի ձևավորման նախապայմաններից մեկն է: Կոնֆլիկտային խմբերի ձևավորումը հանգեցնում է նրան, որ վերջիններս վերածվում են կոնֆլիկտի ուղղակի սուբյեկտների և իրենց գործողություններով հանգեցնում են սոցիալական համակարգի փոփոխությունների: Եթե կոնֆլիկտը նշանակալի է, ապա, ըստ Դարենդորֆի, մենք կարող ենք խոսել կտրուկ փոփոխությունների մասին, եթե այն ուղեկցվում է բռնությամբ, ապա կառուցվածքային փոփոխությունները կարող են լինել անսպասելի: Միևնույն ժամանակ, անկախ կոնֆլիկտի բնույթից, սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունը պետք է ուղղված լինի կոնֆլիկտի և փոփոխությունների վերլուծությանը, ինչպես նաև կոնֆլիկտի և առկա իրողությունների միջև կապերի իմաստավորմանը [Дарендорф 1994, 142-147]:

3. Արդի սոցիալական կոնֆլիկտի ուրվագծերը

3.1 Կենսական շանսեր. «օպցիաներ» և «լիգատուրաներ»

«Արդի սոցիալական կոնֆլիկտ. ազատության քաղաքականության ակնարկ» աշխատության առանցքային թեզը կարելի է ձևակերպել այսպես. ժամանակակից հասարակությանը բնորոշ սոցիալական կոնֆլիկտը խորքային հակասությունն է քաղաքացիական իրավունքների և իրավունքների պաշտպանության միջև: Սա դրսևորվում է նրանում, որ հասարակությունը պարբերաբար ականատես է դառնում «բավարարված խմբերի» և «բավարարում պահանջող» խմբերի միջև ընթացող կոնֆլիկտների: Անկախ նրանից, թե որո՞նք են կոնֆլիկտի պատճառները, և ի՞նչ նշանակություն ունի այն կողմերի համար, կոնֆլիկտելու հնարավորությունն ինքնին դիտարկվում է իբրև ազատություն՝ լայն իմաստով: *«Ռեգլամենտավորված կոնֆլիկտը ազատություն է, քանի որ դա նշանակում է, որ ոչ ոք չի կարող վերածել իր դիրքորոշումը դոգմայի: Գոյություն ունեն ինստիտուտներ, որոնք թույլ են տալիս ասել «ոչ» և անգամ փոխել իշխողներին: Ազատումը ամենաթողությունից և բռնակալությունից չպետք է թերագնահատել: Պատմության մեջ լավագույն մարդիկ մեռնում էին դրա համար անգամ XX դարում»,–* գրում է

նա [Дарендорф 2002a, 15]: Մյուս կողմից այս ազատությունը Դարենդորֆն ընկալում է իբրև պայմանական, քանի որ այն միայն մարդկության զարգացման հնարավորության նախադրյալ է: Այստեղ է, որ նա վերլուծության հիմքում է դնում «կենսական շանս» հասկացությունը, որն *«ավելին է, քան գործողության նախադրյալը, սակայն պակաս, քան փաստացի գործողությունը»* [Дарендорф 2002a, 14]: Եթե Վեբերը և Մարքսը կենսական շանսերը կապում էին կապիտալիստական հասարակության տնտեսական կառուցվածքի հետ՝ նշելով, որ շուկան տրամադրում է կենսական շանսեր՝ կախված այն ռեսուրսներից, որոնց տիրապետում է շուկայական փոխանակման մասնակիցը, ապա Դարենդորֆը դիտարկում է հասկացությունը քաղաքացիական իրավունքների դիտանկյունից: Ավելի մեծ քանակությամբ կենսական շանսեր ավելի մեծ քանակությամբ մարդկանց. սա է, ըստ Դարենդորֆի, ազատության քաղաքականության էությունը, որը հենվում է երկու սյուների վրա՝

– անհատական և քաղաքացիական իրավունքների անսասանության,
– ընտրության լայն հնարավորությունների ապահովման, որը հնարավոր է միայն իրավունքների իրականացման հնարավորությունների և քաղաքացիական գիտակցության ձևավորման միջոցով:

Այսպիսով, «կենսական շանսեր» հասկացությունը առանցքային նշանակություն է ստանում արդիականության և արդի կոնֆլիկտների վերլուծության շրջանակներում: Դարենդորֆն առաջարկում է հասկանալ կենսական շանսերն իբրև «օպցիաների և լիգատուրաների գործառույթ» [Дарендорф 2002a, 14]: Օպցիաները կենսական շանսերը կազմող առաջին բաղադրիչն են, որոնց բովանդակությունը նա մասնավորեցնում է հետևյալ տրամաբանությամբ.

➢ *լայն իմաստով* օպցիաները պետք է հասկանալ իբրև սոցիալական կառուցվածքներում տրված ընտրության հնարավորություններ, որոնք ընկալվում են իբրև գործունեության այլընտրանքներ,
➢ *նեղ իմաստով* օպցիաները սահմանվում են իբրև իրավունքների և իրավունքների ապահովման առանձին և յուրահատուկ համադրումներ: Օպցիաները ենթադրում են ինչպես ընտրության իրավունք, այնպես էլ ընտրության հնարավորությունների առկայություն:

Կարևոր է նշել, որ Դարենդորֆը խոսում է ընտրության ոչ թե ֆորմալ, այլ իրական հնարավորությունների մասին: Օրինակ՝ մարդը կարող է իրավունք ունենալ բարձրագույն կրթություն ստանալու, բայց դա հնարավոր է միայն բավարար քանակությամբ տեղերի և կրթաթոշակների առկայության պարագայում: Այսպիսով, «օպցիաներ» հասկացությունը, որը դրվում է կենսական շանսերի հայեցակարգման հիմքում, թույլ է տալիս տարբերակել «իրավունքներ» և «իրավունքների ապահովում» հասկացությունները: Դարենդորֆի համոզմամբ, թե՛ իրավունքների

և թե՛ իրավունքների ապահովման ընդլայնման պահանջները կարող են հանգեցնել հակասությունների և կոնֆլիկտների, հետևաբար այս տարբերակված մոտեցումը թույլ կտա մեթոդաբանորեն ավելի ճկուն մոտենալ արդի կոնֆլիկտների ուսումնասիրմանը: Օրինակ՝ ապահովումն առանց իրավունքների հանգեցնում է անավարտ կենսական շանսերի ձևավորմանը: Այս դրույթը Դարենդորֆը ցուցադրում է հասանելիության և առկայության հարաբերակցության օրինակով, որն անվանում է «Մարտինեսի պարադոքս»:

Մարտինեսի պարադոքս

(Նիկարագուայի արտաքին առևտրի նախարարի՝ Ալեխանդրո Մարտինեսի անունով)

Նիկարագուայի 1979 թ. հեղափոխությունից առաջ խանութներում ներկայացված էին տարաբնույթ ապրանքներ, որոնք բնակչությանը փաստացիորեն հասանելի չէին ծայրահեղ աղքատության պատճառով: Հեղափոխությունից որոշ ժամանակ անց զուգահեռաբար սկսեցին աճել բնակչության եկամուտները և նվազել խանութներում ներկայացված ապրանքները: Դարենդորֆը պատմում է սեփական տպավորություններն այդ տարիներին Նիկարագուայի փողոցներով շրջելիս, որտեղ նա նկատում է համատարած հերթեր և գրեթե դատարկ խանութներ: «Մարտինեսի պարադոքսի» էությունը հետևյալն է. մարդը զրկված էր, երբ չուներ իրավունքներ (աղքատություն), իսկ երբ իրավունքները վերականգնվեցին, կրկին զրկված է (ընտրության բացակայություն): Նա ազատ է գնալ այնտեղ, ուր ուզում է, սակայն չկան այնպիսի վայրեր, ուր կարելի է գնալ: Սա օրինակ է հասանելիության և առկայության պարադոքսալ հարաբերակցության, որի օգնությամբ Դարենդորֆը հիմնավորում է մարդու իրավունքների ապահովման իրական հնարավորությունների ձևավորման առաջնահերթությունը:

Ըստ Դարենդորֆի՝ մարդկանց անհրաժեշտ է հասանելիություն ունենալ շուկաներին, քաղաքական որոշումների ընդունման գործընթացներին և մշակութային արտահայտման հնարավորություններին: Այս բոլոր ոլորտներում նրանց անհրաժեշտ է տրամադրել ընտրության տարաբնույթ հնարավորություններ: Այս ենթադրությունն է այնուհետև դառնում «քաղաքակրթվածության» առանցքային չափանիշը, քանի որ քաղաքակրթված կարող է կոչվել միայն այն հասարակությունը, որը ձևավորել է օպցիաներ, այսինքն՝ իրավունքների և իրավունքների ապահովման համադրման այլընտրանքներ: Կախված ժամանակաշրջանից՝ ռազմավարական փոփոխությունների ծրագրավորումը և իրականացումը կարող են տարվել կա՛մ իրավունքների ապահովման ուղղությամբ, կա՛մ իրավունքների ավելացման: Այսպիսով, օպցիաները պետք է հասկանալ որպես կենսական շանսերի բաղադրիչը: Միևնույն ժամանակ հնարավոր չէ հասկանալ կենսական շանսերի բովանդակությունը՝ առանց անդրադառնալու հաջորդ բաղադրիչի՝ լիգատուրաների քննարկմանը: Լիգատուրաներն այն մշակութային կոորդինատներն են, որոնցում օպցիաները ձեռք են բերում իմաստ: Այ-

սինքն՝ լիգատուրաները ներկայացնում են մարդկանց կապերը նշանակալի խմբերի կամ արժեքների հետ, որոնք կողմնորոշում են ընտրությունն այլընտրանքային օպցիաների միջև: Ինչո՞ւ «լիգատուրաներ»: Դարենդորֆը պարզաբանում է եզրույթի ընտրությունն այսպես. *«Այս բնույթի բոլոր դատողությունները վերադարձնում են մեզ «կապ» հասկացությանը, որն ունի «պետքության» որոշակի երանգավորում: Լատինական «ligare» բայը, որը թարգմանաբար նշանակում է «կապել», «կապակցել», կրկին և կրկին հայտնվում է այնպիսի բառերում, ինչպիսիք են «religion» (կրոն), obligation (պարտավորություն), ինչի պատճառով էլ ես առաջարկում եմ խոսել «լիգատուրաների» մասին»* [Дарендорф 2002a, 38]: Այսպիսով, լիգատուրաներն խորքային մշակութային այն կապերն են, որոնք թույլ են տալիս մարդկանց «գտնել իրենց ճանապարհն օպցիաների աշխարհում» [նույն տեղում]: Այս տրամաբանությամբ «կենսական շանսեր (հնարավորություններ)» հասկացությունը կարող է սահմանվել իբրև երկակի գործառույթ՝

– օպցիաների՝ որպես իրավունքների և իրավունքների ապահովման գործառույթ,
– օպցիաների և լիգատուրաների գործառույթ:

Դարենդորֆը գտնում է, որ յուրաքանչյուր հասարակության մեջ կազմավորվում է սոցիալական հնարավորությունների և կապերի հավասարակշռություն, որը և պահում է մարդուն համապատասխան սոցիալական դիրքում կամ խմբում: Տարբերվում է նաև վերջիններիս բաշխման համաչափությունը: Օրինակ՝ նախաարդյունաբերական, ագրարային հասարակություններին հատուկ է լիգատուրաների գերակայությունը, այնինչ արդի արդյունաբերական հասարակությունը Դարենդորֆը բնութագրում է իբրև օպցիաների աննախադեպ աճ ունեցող տիպ, որին հատուկ է, սակայն, լիգատուրաների կորուստը կամ սոցիալ-խմբային միջավայրի հետ անհատի կապերի թուլացումը: Նա քննարկում է արդի հասարակություններում լիգատուրաների նվազման առավել տիպիկ դրսևորումները.

– ընդլայնված ընտանիքները դառնում են նուկլեար և անկայուն,
– անհատի ինքնությունն այլևս չի սահմանվում համապատասխան սոցիալական խմբերին պատկանելիության փաստով,
– զարգանում են աշխարհագրական, մասնագիտական կամ սոցիալական մոբիլության ձևերը,
– սոցիալական կապերը հեշտությամբ խզվում են և այլն:

Պահպանվում է միայն ուրիշների կողմից սոցիալական ինքնությունների հաստատման պահանջմունքը, ինչի արդյունքում խզված կապերի փոխարեն ամեն անգամ ձևավորվում են նոր կապեր:

Այսպիսով, «լիգատուրա» հասկացության ներմուծումը թույլ է տալիս Դարենդորֆին բնորոշել արդիականության էությունը: Արդիականությունն իր էությամբ կապի խզում է անցյալ ժամանակների լիգատուրաների հետ: *«Իդիլիպտական անցյալն իր սուրբ նրբանկատությամբ անցել է: Անչափահասության պարիքից դուրս գալով՝ մարդիկ լքում են կայուն մարդկային հարաբերությունների և դասակարգային կառուցվածքների տաք բունը»* [Дарендорф 2002a, 14]: Իսկ ի՞նչ ենք ստանում փոխարենը, ո՞րն է արդի հասարակության «չափահասության» դրսևորումը: Թեև Դարենդորֆն նշված հարցերին հստակ պատասխաններ չի տալիս, նա մատնանշում է արդի հասարակության զարգացման երկու միտումներ, այն է՝

– առհասարակ առանց լիգատուրաների հասարակության ձևավորման վտանգը,
– քաղաքացիական հասարակության լիգատուրաների ձևավորման հեռանկարը:

Այսպիսով, նախկին լիգատուրաների աստիճանական վերացման միտումը հանգեցնում է որոշակի դատարկության ձևավորմանը, որը կարող է լրացնել միայն քաղաքացիական հասարակությունը: Սա պայմանավորված է նրանով, որ արդի կենսական շանսերը պահանջում են քաղաքացիական հասարակության լիգատուրաներ:

Ինչպես տեսանք, կենսական շանսերը դառնում են այն բացատրական գործիքը, որի օգնությամբ Դարենդորֆը փորձում է մատնանշել արդի հասարակության ուրվագծերը: Այժմ փորձենք հասկանալ, թե ինչպես է այս մոտեցումը կիրառվում արդի սոցիալական կոնֆլիկտների մեկնաբանման համատեքստում: Դարենդորֆի փաստարկման տրամաբանությունը հստակ է. կենսական շանսերը երբեք չեն բաժանվում հավասար, ուստի դժվար է գտնել որևէ հասարակություն, որում բոլոր տղամարդիկ, կանայք, երեխաները ունեն հավասար իրավունքներ և օգտվում են նրանց հավասար ապահովման հնարավորություններից: Պատճառն այն է, որ ցանկացած հասարակություն պետք է համակարգի տարաբնույթ

խնդիրներ, և դրա հետ մեկտեղ՝ մարդկանց տարբեր հետաքրքրություններ և ունակություններ: Վերացական իմաստով սոցիալական դիրքերը կարող են խիստ տարբեր լինել՝ առանց միմյանց հանդեպ «ենթարկող» կամ «ենթարկվող» լինելու: Միևնույն ժամանակ, օրինակ, Հաբերմասի «անիշխանական հաղորդակցության» ոգով ձևակերպված մոտեցումները (տե՛ս Գլուխ 9) Դարենդորֆի աչքերում հանդես են գալիս իբրև «պատրանքներ», քանի որ հասարակական յուրաքանչյուր միավորում ենթադրում է իշխանություն: Մյուս կողմից բոլոր սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունները հանգում են նրան, որ հասարակությունը միշտ ենթադրում է վարքի նորմավորում: Դարենդորֆի համար անհասկանալի է, թե ինչպես կարող է հասարակական նորմավորումը «օդից կախված լինել», քանի որ այն պետք է հիմնված լինի առնվազն պայմանավորվածության տարրի վրա: *«Նորմավորում նշանակում է գնահատման համապատասխան չափանիշների հաստատում, օրինակ՝ ռազմական հաղթանակները, մասնագիտական ֆեոքբերումները, ծագումը կամ կրթության դիպլոմը: Նման չափանիշների հաստատումը նշանակում է ոչ միայն այն, որ դրանցով պայմանավորվում է վարքը, այլև այն, որ գոյություն ունեն համապատասխան ատյաններ, որոնք կարող են գործածության մեջ դնել այդ չափանիշները և կիրառել սանկցիաներ»* [Дарендорф 2002a, 44]: Ասվածն արդեն բավարար է իշխանական հարաբերությունների անխուսափելիության մասին հետևություն անելու համար: Այստեղից Դարենդորֆը ձևակերպում է իր առանցքային բանաձևը. հասարակություն նշանակում է իշխանություն, իշխանություն նշանակում է անհավասարություն: Անհավասարությունն իր հերթին առաջացնում է կոնֆլիկտներ, որոնք առաջընթացի, այդ թվում՝ մարդկանց կենսական շանսերի ընդլայնման աղբյուր են: Հաջորդ հարցը, որն այստեղ առաջանում է, կապված է նրա հետ, թե ինչպես կարելի է «հեծնել» իշխանությունն այնպես, որ հնարավոր լինի հասնել կենսական հնարավորությունների օպտիմալ բաշխման՝ հաշվի առնելով, որ «ցանկացած իշխանություն այլասերում է», իսկ «ցանկացած հասարակություն՝ «տհաճ», բայց անխուսափելի փաստ» [նույն տեղում]: Այստեղ է, որ առանցքային է դառնում քաղաքացիական իրավունքների գաղափարը: Դարենդորֆի համար ակնհայտ է, որ «հասարակական պայմանագիրը» ոչ թե հասարակության հիմքն է, այլ «պատմության թեմա», քանի որ այն չի կազմվում մեկ անգամ և ընդմիշտ, այլ կրկին վերաձևակերպվում է ցանկացած հաջորդ սերնդի հետ միասին: Պահպանվում է միայն «հասարակության քերականությունը», իսկ պայմանագիրը վերակնքվում է սոցիալական կոնֆլիկտների օգնությամբ:

Կարևոր է հավելել նաև, որ նույնիսկ լիարժեք կենսական շանսերի առկայության պարագայում դրանք շարունակում են մնալ զուտ հնարավորություններ, քանի որ մեր կյանքի ծրագրավորումը մեծապես կախված է մեզանից: *«Եթե լավ*

մտածենք, արդի քաղաքացիական հասարակություններն ապրելու բոլորովին վատ տեղ չեն, քանի դեռ մեր մեջ չի մարել իրերի ընթացքը բարելավելու ցգտումը», – ասում է Դարենդորֆը [Дарендорф 2002a, 264]:

3.2 Դասակարգային կոնֆլիկտի «վերջը». քաղաքացիական կարգավիճակի ընդլայնման խնդիրը

Դարենդորֆի կարծիքով կոնֆլիկտն այն ուրույն սոցիալական երևույթն է, որը մատակարարում է փոխակերպումների «տեքստերը և ուժերը»: Սակայն ժամանակի ընթացքում կոնֆլիկտը փոխակերպվում է այնպես, ինչպես և «հասարակական պայմանագիրը»: Այս եզրահանգումը նա հիմնավորում է դասակարգային կոնֆլիկտի օրինակով: Դասակարգային կոնֆլիկտները եղել են միշտ, սակայն միշտ չէ, որ նրանք եղել են քննարկման կիզակետում՝ որպես գերակա ձև, և դժվար է պատկերացնել, որ դեռևս երկար կմնան:

Հեղինակն իր առջև նպատակ է դնում՝ ազատելու դասակարգերի տեսությունը մասնավոր սեփականության ահռելի ազդեցությունից՝ դիտարկելով դասակարգն իբրև զուտ վերլուծական կատեգորիա, որն արտացոլում է սոցիալական խմբերի միջև իշխանության և հեղինակության բաշխումները: Դարենդորֆն իրատես է. հասարակության սոցիալական կազմակերպման առանձնահատկությունները, իշխանությունը և հեղինակությունը եղել են, կան և կլինեն խիստ սահմանափակ ռեսուրսներ, որոնց համար պայքարն անխուսափելիորեն կընդունի կոնֆլիկտի ձև: Հաշվի առնելով այս թեզը՝ նա սոցիալական դասակարգերը ներկայացնում է իբրև կոնֆլիկտային խմբեր: Սա է այն չափանիշը, որը կարող է հնարավորություն տալ՝ սահմանազատելու դասակարգերը սոցիալական շերտերից: Ինչո՞ւ է այս տարանջատումը սկզբունքորեն կարևոր: Սոցիալական շերտը կարող է ներկայացվել իբրև նկարագրական միավոր, որը ցույց է տալիս կեղծ խմբերի կողմից զբաղեցվող դիրքերը աստիճանակարգային սանդղակներում: Ի տարբերություն շերտի՝ դասակարգը հանդես է գալիս իբրև կոնֆլիկտային խմբերի ամբողջություն, որոնք կազմավորվում են իմպերատիվորեն կոորդինացված ասոցիացիաներում և հեղինակության անհավասար բաշխման արդյունք են: Օպցիաների և լիգատուրաների համակցությունն է, որ տեղավորում է անհատներին տարաբնույթ սոցիալական դիրքերում, որոնք այնուհետև ձևավորվում են իբրև դասակարգային պատկանելիություն: Ուստի դասակարգերի վերլուծությունը սոցիալական կոնֆլիկտի պրիզմայով հնարավորություն է տալիս դիրքավորելու գոյություն ունեցող սոցիալական խմբերը, որոնց սահմանման հիմքն է դառնում իշխանական համակարգերում նրանց ներգրավվածության կամ բացառվածության գործոնը: Իսկ հաշվի առնելով այն, որ դասակարգային կոնֆլիկտի հիմքում կենսական շանսե-

րի անհավասար բաշխումն է, կոնֆլիկտը դիտարկվում է իբրև կենսական շանսերի բաշխման և դրանով իսկ՝ հասարակության դասակարգային կառուցվածքի ձևավորման առանցքային մեխանիզմ:

Դարենդորֆը վստահ է, որ արդի հասարակություններում դեռևս պահպանվում են նախկին կոնֆլիկտի մնացորդները, սակայն դասակարգային կոնֆլիկտ (դասական իմաստով) այլևս չկա: Նա չի ժխտում նաև, որ դասակարգային հակասությունները շարունակում են երևալ, սակայն կասկածում է, որ դրանք կարող են բերել «նոր ունևորների» և «նոր չունևորների» կազմակերպված, լայնածավալ և երկարատև բախման: Իրական կոնֆլիկտները միշտ տեսանելի են, և իմաստ չունի խոսել սոցիալական կառուցվածքի խորքային բաժանումներից, եթե դրանք չեն հանգեցնում նշանակալի սոցիալական և քաղաքական անհամաձայնությունների: Սա վկայում է, որ դասարակգային կոնֆլիկտն իր դասական իմաստով, այլևս տեսանելի չէ: Իշխանության և իրավունքների տարբեր կողմերում կանգնած խմբերի միջև քաղաքական պայքարի մասին խոսելն անիմաստ է, քանի որ այն պարզապես չկա: Դասակարգերն այլևս չեն կազմում արդի սոցիալական կոնֆլիկտի հիմքը: Թեև ստորին դասակարգն օտարված է և դուրս է մնում «այն խաղից, որը խաղում է հասարակությունը», անգամ այս պայմաններում սա չի դառնում արդի սոցիալական կոնֆլիկտների բացատրման հիմքը: Արդյունքում *«մենք մեկին գումարում ենք մեկ և զարմանում ենք, որ մեզ մոտ ոչինչ չի ստացվում»* [Дарендорф 2002a, 216]: Այս մնացորդային դասակարգային հակասությունները հանգեցնում են առանձին, միմյանց հետ չկապված հանրային բռնության ակտերի, որոնցից այնուհետև ոչինչ չի հետևում, բացի նրանից, որ *«դա ցավ է պատճառում մասնակիցներին և վախեցնում մնացածին»* [նույն տեղում]: Սրանով Դարենդորֆը փորձում է ցույց տալ, որ թեև դասակարգային պայքարի մնացորդները դեռևս գոյություն ունեն, թեև շարունակում են վերարտադրվել որոշակի բաժանարար գծեր և հակասություններ, վերջիններս այլևս չեն կարող հանգեցնել կազմակերպված դասակարգային բախումների: Դարենդորֆն առանձնացնում է սոցիալական պայքարի առաջնագծից դասակարգային կոնֆլիկտի հետմղման հետևյալ պատճառները:

I. *«Ճնշող մեծամասնության» կշռի գործոն*: Դարենդորֆը, կշիռ ասելով, հասկանում է մեծամասնության չափաքանակը: Այս չափանիշը կարևոր է՝ հասկանալու համար, որ փոքրամասնությունների մաս կազմող որևէ (նույնիսկ ուժեղ) խումբ պարզապես չի կարող հավակնել «մեծամասնության դասակարգում» տեղ զբաղեցնելու, իսկ «աութսայդերների» համար սա ընդհանրապես հնարավոր չէ:

II. *Սոցիալական կոնֆլիկտի անհատականացում*: Այս դեպքում խոսքը բացառապես բաց հասարակությունների մասին է, որոնցում դասակար-

գային պատերազմն իր տեղը զիջում է անհատական մոբիլությանը: Համերաշխ, կոլեկտիվ, կազմակերպված գործողությունը՝ իբրև շահերի իրացման մեխանիզմ, որի արդյունքը դժվարկանխատեսելի է, պահանջում է նյութական, զգացմունքային, ժամանակային և այլ ռեսուրսների ներդրում, ուստի մարդիկ փոքր-ինչ հնարավորություն ունենալու դեպքում փորձում են սեփական հետաքրքրությունները բավարարել անհատական ճանապարհներով:

III. *Հետաքրքրությունների խմբերի և շարժումների աշխուժացում*: Բնական է, որ կոնֆլիկտային գործողության անհատականացման պայմաններում դասակարգային կուսակցություններն իրենց տեղը զիջում են տարաբնույթ հետաքրքրությունների խմբերին և սոցիալական շարժումներին: Սա Դարենդորֆը բացատրում է պատմական փոփոխություններով. այն պահին, երբ քաղաքացիական իրավունքները դառնում են գրեթե համատարած, ընդհանրական սոցիալական և քաղաքական պահանջները փոխարինվում են կյանքի մասնավոր ոլորտների անհամապատասխանությունները բարձրաձայնող հավակնություններով: *«Մարդիկ պայքարում են կանանց վարչապետությունների հավասարության, միջավայրի աղտոտումների, զինաթափման համար և այլն, սակայն անում են դա՝ հիմնվելով բոլորի համար ընդհանուր քաղաքացիական կարգավիճակի վրա»,*– գրում է նա [Дарендорф 2002a, 215]: Այս իմաստով սոցիալական կոնֆլիկտներն առաջանում են քաղաքացիական հասարակության ներսում: Անգամ քաղաքացիական ըմբոստությունը իմաստ է ստանում միայն այն դեպքում, երբ գոյություն ունեն քաղաքացիական իրավունքների հստակ շրջանակներ և օրենքին ենթարկվելու պարտավորություններ:

Այսպիսով, ավանդական սոցիալական կոնֆլիկտն իր տեղն է զիջում նոր ձևերին՝ պայմանավորված սոցիալական նոր դասակարգի ձևավորմամբ: Այդ դասակարգը Դարենդորֆն անվանում է «քաղաքացիների դասակարգ», որն այնուհետև սահմանում է իբրև սեփականության տարբեր դիրք և անհավասար եկամուտներ, սակայն հավասար հասանելիություն ունեցող սոցիալական միավորում: Եթե ընդհանրացնենք, ապա արդի սոցիալական կոնֆլիկտը կապվում է քաղաքացիական իրավունքների հետ, որոնց առկայությունը կամ բացակայությունը պայմանավորում է մարդու քաղաքացիական կարգավիճակը: Այլ կերպ ասած՝ կոնֆլիկտն այսօր ստանում է քաղաքացիական կարգավիճակի համար տարվող պայքարի ձև: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ արդի հասարակություններում միակ պարտադիր իրավական կարգավիճակը քաղաքացիությունն է, մեր ժամանակների սոցիալական կոնֆլիկտները ուղղված են այն անհավասարությունների հաղթահարմանը, որոնք սահմանափակում են մարդկանց քաղաքացիական մասնակցության հնարավորությունները սոցիալական, քաղաքական, տնտեսական տարբեր մեխանիզմների օգնությամբ: Արդի սոցիալական կոնֆլիկտը վերաբերում է արդեն ոչ թե ունեցվածքային տարբերություններին, այլ քաղաքացիական կարգավիճակն ապահովող իրավունքներին: Քաղաքացիական կարգավիճակի ձևավորումը առաջընթաց է, որը նպաստում է հնարավորությունների տարբերակմանը և ավելացմանը: Քաղաքացիական կարգավիճակի ընդլայնման գործընթացից է կախված մարդկանց կենսական շանսերի ավելացումը, որոնց ծավալը կարող է մեծացվել՝ նախաձեռնելով քաղաքական և տնտեսական միաժամա-

նակյա և զուգահեռ բարեփոխումներ: Ինչո՞ւ զուգահեռ: Դարենդորֆը քաղաքականությունը և տնտեսությունը սահմանում է որպես սոցիալական գործընթացների երկու տարբեր ձևեր: Քաղաքական գործընթացների հիմքը ժողովրդի գործողություններն են, իսկ տնտեսական գործընթացները ընթանում են բնական ճանապարհով: Նա կասկածում է նրանց միջև պատճառական կապերի գոյությունը՝ շեշտելով, որ արդիականացման գործընթացում հաճախ որպես հիմք է ընդունվում գործոններից միայն մեկը, այնինչ պետք է հաշվի առնվեն թե՛ քաղաքական և թե՛ տնտեսական գործոնները միաժամանակ:

Չնայած նրան, որ դասակարգային կոնֆլիկտները արդի հասարակության պայմաններում շարունակում են պահպանվել միայն մնացորդային վիճակով և չունեն լայնածավալ, սոցիալական փոփոխությունների հանգեցնող, կազմակերպված պայքարի վերածվելու ներուժ, այնուամենայնիվ վերջիններս կարող են հանգեցնել լուրջ հետանքների, որոնց շարքում Դարենդորֆն առավել վտանգավոր է համարում անոմիան:

3.3 Անոմիայի արդի դրսևորումները. «բազմադեմ» բռնակալության վտանգը

Քաղաքացիական հասարակությանը հատուկ ապակառուցողական դրսևորումներից մեկն անոմիայի վտանգն է: *«Հասարակության երևականությունը սահմաններ չի ճանաչում, երբ խոսքը ներքին լարվածություններին և հակասություններին ելք տալու մասին է: Փողոցային մարտերը, բռնությամբ ուղեկցվող գործադուլները, ընտրությունները, բանակցությունները, կոլեկտիվ և անհատական մոբիլությունը՝ այս ամենը, միևնույն հիմնարար ուժերի արտահայտման ձևերն են: Այսօր այս ձևերին մենք կարող ենք ավելացնել ևս մեկը՝ անոմիան»,*– գրում է հեղինակը [Дарендорф 2002a, 214]:

Ի տարբերություն անոմիայի ավանդական սոցիոլոգիական հայեցակարգումների՝ Դարենդորֆն առաջարկում է նոր մեկնաբանություն: Ի տարբերություն Է. Դյուրկհեյմի և Ռ. Մերտոնի տեսական լուծումների, որոնք դիտարկում են անոմիան իբրև նորմերի գործառման դադար կամ մշակույթի տարրերի՝ նորմերի և արժեքների միջև կառուցվածքային անհամաձայնության ձև, Դարենդորֆն այն հասկանում է իբրև կոնֆլիկտի դրսևորման ձև կամ սոցիալական վիճակ, որում նորմերի խախտումները չեն հանգեցնում պատժի: Հեղինակը նկարագրում է անոմիան իբրև ավելի շուտ ստորին դասակարգին բնորոշ երևույթ: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. նա, ով զրկված է իրավունքից, փորձում է վերցնել այն ամենը, «ինչին կարող է ձեռք գցել», իսկ սանկցավորման համակարգերն այս իրավիճակում ոչինչ անել չեն կարող: Անոմիայի հիմնական առանձնահատկությունը նրանում է, որ այն ընդգրկում է սոցիալական կյանքի բոլոր ոլորտները՝ ըն-

տանեկան բռնությունից մինչև տնտեսական հանցագործություններ: Անոմիայի առաջացման պատճառը Դարենդորֆը տեսնում է անհատի ներգրավվածության խնդիրներում: Մարդիկ իրենց տեղը չեն գտնում առկա հասարակության մեջ, ինչից տրամաբանորեն հետևում է, որ նրանք չեն զգում իրենց «կապված» հասարակության կանոններով: *«Երբ երիտասարդներին անդադար կրկնում են, որ նրանք պետք է կառուցեն կարիերա՝ հույս դնելով միայն համբերատարության և համառ աշխատանքի վրա, բայց միևնույն ժամանակ զումար աշխատելու ամենախոստումնալից ճանապարհը բորսայական սպեկուլյացիաներն են, առաջանում է անոմիա»*,– գրում է հեղինակը [Дарендорф 2002a, 214]: Սակայն, սա մեդալի մի կողմն է: Մյուս կողմում վստահության խնդիրն է: Հասարակության մոտ նվազում է վստահությունը սեփական կանոնների հանդեպ, ինչի արդյունքում այն դադարում է հարկադրաբար ապահովել այդ կանոնների պահպանումը: Մեծամասնության դասակարգը կորցնում է վստահությունն ինքն իր հանդեպ և այլևս վստահ չէ սեփական դիրքի ամրության հարցում: Սա է պատճառը, որ այն սահմաններ է գծում այնտեղ, որտեղ սահմաններ չպետք է լինեն, և տատանվում է այն պահին, երբ խնդիր է առաջանում սեփական կանոնների հարկադիր պահպանումն ապահովելու: Դարենդորֆի համոզմամբ այն հասարակությունը, որը պատրաստ է հաշտվել նրա հետ, որ մի շարք խմբեր որևէ իրական ներգրավվածություն չունեն, որոնք, լինելով հասարակության մեջ, փաստացիորեն դուրս են հասարակությունից, ըստ էության, հարցականի տակ է դնում սեփական գոյությունը:

Միևնույն ժամանակ Դարենդորֆը նշում է, նաև որ կան մի շարք երկրներ, որոնց այս դրույթները վերաբերում են խիստ վերապահումներով: Խոսքը, օրինակ, Շվեդիայի, Շվեյցարիայի կամ Ճապոնիայի մասին է, որոք գնում են սեփա-

կան ճանապարհով: Նա չի բացառում նաև, որ այս երկրներն ընդամենը *«հեպ մնացած ճամփորդներ են անոմիայի ճանապարհին»* [Дарендорф 2002a, 217]: Այնուամենայնիվ, ԱՄՆ-ում և Արևմտյան Եվրոպայում տեսանելի են անոմիկ ռիսկերի ձևավորման ակնհայտ միտումներ, որոնք Դարենդորֆը համարում է արդի հասարակության ամենալուրջ վտանգներից մեկը: Դարենդորֆը, անոմիայի վտանգ ասելով, հասկանում է անկարգությունների, կասկածների և անվստահության տրամադրությունների ձևավորման վտանգները, սակայն, ոչ միայն: Նշված խնդիրները գրեթե աննշան են թվում մեկ այլ, շատ ավելի վտանգավոր «չարիքի» համեմատությամբ, որի ձևավորման հավանականությունը ևս թաքնված է անոմիայի հետևում: Անոմիան չի կարող անվերջ տևել, ուստի պետք է ունենա ինչ-որ տրամաբանական հանգուցալուծում: Դարենդորֆի կարծիքով մեծ է հավանականությունը, որ այդ հանգուցալուծումը կարող է դառնալ «բազմաղեմ բռնակալությունը», որը կարող է հարկադրել հասարակությանը բռնության վրա հիմնված կեղծ հասարակական կարգ: Այսինքն, եթե մենք անոմիան ընկալում ենք իբրև հասարակության նորմատիվային և բարոյական հիմքերի հանդեպ անվստահության և անտարբերության դրսևորում, ապա տրամաբանական է նաև ենթադրել, որ հասարակության մեջ ձևավորվում է պաշտպանվածության և վստահության հիվանդագին պահանջմունք, որն իր հերթին կարող է փոխակերպվել դոգմաների պահանջարկի, ինչը պատարտ հող է բռնակալության ձևավորման համար: Մարդիկ կորցնում են այն հենքը, որը կարող են տալ միայն խորքային մշակութային կապերը: Այս միտումն ունի տարաբնույթ և բավականին լուրջ հետևանքներ: Անոմիայի ժամանակաշրջանը առօրեական կյանքում դրսևորվող ծայրահեղ անվստահության իրավիճակ է: Որպես կանոն, այդ իրավիճակում սկսում են հնչել «օրենքի և կարգի» կոչեր: Միևնույն ժամանակ մարդիկ սկսում են ամենուրեք փնտրել հենքեր: Պատմության խորքից սկսում են դուրս բերվել դրական հիշողություններ՝ կորցրած սոցիալական կարգի վերաբերյալ, ինչի արդյունքում առանձնակի հետաքրքրություն են սկսում ներկայացնել ազգային արմատները և կրոնական դոգմաները:

Սրանով Դարենդորֆը փորձում է ցույց տալ, որ արդիականության ռիսկերը կամ վտանգները երկուսն են՝ ազգայնականությունը և ֆունդամենտալիզմը, որոնք կարող են ընդունել ինչպես չափավոր, այնպես էլ ծայրահեղ ձևեր, որոնք չեն հանդուրժում բազմազանության գոյությունը և քաղաքացիական հասարակության ինքնավարությունը: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ նման երևույթների դեմ պայքարը չի կարող տարվել բաց հասարակության մեթոդներով, քանի որ այս պայմաններում հաշվի չեն առնվում ո՛չ իրավունքները, ո՛չ տնտեսական հետևանքները: Իսկ ինչպե՞ս կարելի է հաղթահարել այս արատավոր երևույթները: Դարենդորֆի պատասխանն այս հարցին հստակ է՝ համաշխարհային քաղաքացիական հասարակության ձևավորման ճանապարհով:

3.4 Դեպի քաղաքացիական հասարակություն

Հետևելով կանտյան տրամաբանությանը՝ Դարենդորֆը հասկանում է քաղաքացիական հասարակությունն իբրև ազատության տարածություն, որին հատուկ բնութագրերը երեքն են:

I. Առաջին կարևորագույն բնութագիրը քաղաքացիական հասարակությունը կազմող բաղադրիչների բազմազանությունն է: Խոսքն այն բազմա-

զան ինստիտուտների և կազմակերպությունների ամբողջության մասին է, որոնցում մարդիկ կարող են իրականացնել իրենց կենսական շանսերի տարբեր բաղադրիչները:

II. Երկրորդը կազմակերպությունների և ինտիտուտների ինքնավարությունն է, որը սահմանվում է իբրև անկախություն իշխանական կենտրոնից: Այնտեղ, որտեղ զարգացած է համայնքային ինքնավարությունը, համայնքային ինքնակառավարումը կարող է դառնալ քաղաքացիական հասարակության մաս: Չնայած նրան, որ Դարենդորֆը չի բացառում, որ պետության կողմից ֆինանսավորվող ինստիտուտները (օրինակ՝ համալսարանները) ևս կարող են լինել ինքնավար, այնուամենայնիվ շեշտում է, որ ինքնավարությունը կարող է լինել զգալիորեն ավելի ամուր, եթե այն հենվում է անձնական նախաձեռնության և մասնավոր սեփականության վրա:

III. Երրորդ հատկանիշը քաղաքացիական գիտակցության ձևավորումն է, որը քաղաքացիական դիրքի բաղկացուցիչ մաս է: Քաղաքացիական գիտակցության մասին խոսելիս Դարենդորֆը գործածում է նաև «քաղաքացիական հպարտություն» և «քաղաքացիական արիություն» հասկացությունները: Խոսքը բարեկրթության, հանդուրժողականության և խաղաղության նորմերով կարգավորվող քաղաքացիական վարքի մասին է:

Հաշվի առնելով այս բնութագրերը՝ հեղինակը եզրահանգում է, որ քաղաքացիական հասարակությունը ավտորիտար և տոտալիտար իշխանությանն ընդդիմանալու միակ արդյունավետ հնարավորությունն է: Ազատությունը նաև նշանակում է, որ պետությունը գրեթե չի խառնվում մարդկանց կյանքի ոլորտներին՝ հնա-

ռավորություն տալով նրանց զարգանալ ոչ թե ինստիտուտների օգնությամբ կամ ինստիտուտներին հակառակ, այլ վերջիններիս հետ համատեղ: Նման գործընկերությունը նպաստում է կենսական շանսերի ավելացմանը: Այսպիսով, քաղաքացիական հասարակության էությունը պետության և ատոմացված անհատների միջև առկա ճեղքվածքի հաղթահարումն է այնպիսի կառուցվածքների միջոցով, որոնք իմաստ են հաղորդում մարդկանց համատեղ կյանքին: Այն ոչ թե անհատների, այլ քաղաքացիների հասարակություն է, որի ձևավորումը սկզբունքորեն հնարավոր է իբրև քաղաքակրթության և ոչ բնության արդյունք: Դարենդորֆն առանձնակի շեշտում է նաև, որ բոլոր քաղաքացիական հասարակություններն առանց բացառության ժամանակակից են: Նա վստահեցնում է, որ սրանք լոկ գեղեցիկ խոսքեր չեն: *«Շատ մարդիկ կհամարեն այս գաղափարն անհույս ուտոպիստական, հատկապես այն ժամանակներում, երբ բոլորը գերադասում են իրենց պաք բույները բաց հասարակության քամիներին: Սակայն համաշխարհային քաղաքացիական հասարակության միտքը կարող է լինել ամեն ինչ, բայց ոչ ուտոպիա»*,– գրում է նա [Дарендорф 2002a, 71]: Համաշխարհային քաղաքացիական հասարակությունը, որի կառուցումը առաջընթացի գերնպատակն է, պետք է հիմնվի օրենքի գերակայության, օրենքի առաջ բոլորի հավասարության, պլյուրալիզմի և յուրաքանչյուրի կենսական հնարավորությունների (շանսերի) աստիճանական ավելացման սկզբունքների վրա: Միևնույն ժամանակ բոլոր պայմանները պետք է ստեղծվեն կենսական շանսերի լիարժեք իրագործման համար:

ԳԼՈՒԽ 8. ՆԻԿԼԱՍ ԼՈՒՄԱՆ
1927-1998 թթ.

Մարդիկ չեն կարող հաղորդակցվել: Անգամ նրանց ուղեղները չեն կարող հաղորդակցվել: Նույնիսկ իրենց գիտակից մտքերը չեն կարող հաղորդակցվել: Հաղորդակցվել կարող է միայն հաղորդակցությունը:
... վերջին հաշվով, յուրաքանչյուր ճանաչողություն աշխարհի կառուցում է Աշխարհում:

Ն. Լուման
[Luhmann 1988, 371; Луман 2007, 108]

Բնորոշումներ. համակարգային տեսություն, հաղորդակցության տեսություն, էվոլյուցիայի տեսություն, ինքնահարաբերվող համակարգերի տեսություն, օպերացիոնալ կոնստրուկտիվիզմ:
Նշանակալի անուններ. Ումբերտո Մատուրանա, Ֆրանցիսկո Վարելլա, Թալքոթ Պարսոնս, Ալֆրեդ Նորթ Ուայթհեդ, Էդմոնդ Հուսերլ:

Դիմանկար

- Լումանը հետպատերազմյան սոցիոլոգիայի ամենահինգնատիպ հեղինակներից է, որն առանձնանում է բացառիկ էրուդիցիայով և աներևակայելի ծավալների հասնող գիտական արգասաբերությամբ: Նրա հետ կարելի է համաձայնվել կամ ոչ, սակայն մնալ անտարբեր լումանյան հանճարի հանդեպ անհնար է: Յուրաքանչյուր գիտնականի համար մեծագույն պատիվ է դասվել գիտության «արդի դասականների» շարքին, սակայն ոչ Լումանի, որին նման բնորոշումները միայն զայրացնում էին: Նրա դիրքորոշումն այս հարցի շուրջ ավելի քան հստակ էր. դասական կարող են համարվել միայն այն տեսու-

թյունները, որոնք սոցիոլոգիային այլևս «պետք չեն», և հետաքրքրություն են ներկայացնում միայն գիտության պատմաբանների կամ բանասերների համար: Սոցիոլոգիական տեսությունը չի կարող լինել «ավարտված գիտելիք». այն պետք է շարունակ հաղորդակցվի հասարակության մեջ՝ իբրև հասարակության ինքնանկարագրություն: Այս տրամաբանությամբ դժվար է պատկերացնել, որ մոտ ապագայում Լումանի տեսությունները կդառնան «դասական», ասել է թե՝ «կավարտվեն»:

- Լումանի ճանապարհը դեպի գիտություն և բուն գիտական կարիերա կարելի է վստահաբար համարել ինքնատիպ և տարբերվող: Նա ծնվել է գարեջրեփների ընտանիքում և հնարավորություն չի ունեցել ստանալու որակյալ միջնակարգ կրթություն: 19 տարեկան հասակում Լումանին հաջողվել է ընդունվել համալսարան, որտեղ նա ստացել է իրավաբանի որակավորում: Համալսարանն ավարտելուց հետո Լումանը տարիներ շարունակ աշխատել է որպես իրավաբան: 1962 թ. նա զբաղեցրել է կառավարության ավագ խորհրդականի պաշտոնը Ստորին Սաքսոնիայի մշակույթի նախարարությունում: Արդեն 30 տարեկան հասակում Լումանը գործուղվել է վերապատրաստման Հարվարդի համալսարան, որտեղ նա ծանոթացել է Պարսոնսի հետ, հետաքրքրվել սոցիոլոգիայով և որոշել կտրուկ կերպով փոխել իր կյանքը:
- Մեկ տարում (1966 թ.) Լումանը նորաբաց Բիլեֆիլդյան համալսարանում պաշտպանել է երկու ատենախոսություն՝ «Promotion»՝ ստանալով է գիտությունների դոկտորի աստիճան և «Habilitation», որը ճանապարհ է բացել դեպի պրոֆեսորական աշխատանք: Գերմանիայի բարձրագույն կրթության համակարգում գիտական գործունեության այս երկու փուլերի հաղթահարումը մեկ տարում բացառիկ երևույթ է:
- Անկախ գիտական գործունեության ուշ մեկնարկի և ինքնատիպության գործոններից՝ Լումանը ոչ միայն դարձավ արդի փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի դասական, այլև գիտության պատմության մեջ մտավ իբրև ամենաարգասաբեր մտածողներից մեկը, որը տպագրեց 70 մենագրություն և 400-ից ավելի հոդված: Նրա հեղինակած գրքերը հաճախ անվանում էին «գիտական սերիալ» երկու պատճառներով. նախ դա մեկը մյուսին անմիջապես հաջորդող տպագրություններն էին, երկրորդը՝ յուրաքանչյուր գրքի սկզբում Լումանը ներկայացնում էր ծավալուն ներածություն, որում հակիրճ ամփոփում էր նախորդ աշխատությունների առանցքային մտքերը:
- Լումանն այն բացառիկ գիտնականներից է, որը մոտ քառորդ դար (1968-1993 թթ.) դասավանդում էր միևնույն համալսարանում (Բիլեֆելդ) և գրեթե չէր մասնակցում արտագնա կոնֆերանսների և այլ գիտական միջոցառումների:

Պատճառը թերևս այն էր, որ կնոջ վաղաժամ մահվանից հետո նա ամբողջությամբ զբաղվում էր իր երեք երեխաների դաստիարակությամբ:

- 1967 թ. Լումանն ամենայն հստակությամբ ձևակերպել է իր մասնագիտական ծրագիրը՝ «Ստեղծել հասարակության տեսություն: Իրականացման ժամկետը՝ 30 տարի, արժողությունը՝ ոչ մի»: Ուղիղ 30 տարի հետո՝ 1997 թ.՝ մահվանից ուղիղ մեկ տարի առաջ, նա տպագրեց «Հասարակության հասարակություն» magnum opus-ը, որը դարձավ գիտնականի կառուցած տեսական շինության վերջին բաղադրիչը: Ծրագիրն իրականացված էր:
- Իր համալսարանական գործընկերների համար նա մինչև կյանքի վերջը մնաց «ուրիշ»: Գուցե սա է պատճառը, որ լինելով արդի սոցիալական մտքի հանճար՝ Լումանն այդպես էլ կենդանության օրոք չունեցավ իր խոշոր գիտական դպրոցը Բիլեֆելդի համալսարանում:
- Լումանի աննախադեպ համբավը գիտական շրջանակներում մինչ օրս շարունակում է զարմացնել շատերին երեք պատճառներով: Նախ նա զարգացնում է իր տեսությունը Եվրոպայում (հատկապես Գերմանիայում) համակարգային տեսության հանդեպ նվազագույն հետաքրքրության և ուշադրության պայմաններում, երկրորդը՝ նրա բարդ շարադրանքը, դժվարամարս, խրթին լեզուն, երրորդը՝ «օտարի» կարգավիճակը:

1. Սոցիալական համակարգերի տեսությունը

1.1 Ի՞նչ է հասարակությունը. «obstacles epistemologiques», «autopoeisis»

«Հասարակության հասկացությունը» աշխատությունում Լումանը գրում է. *«Եթե սոցիոլոգիան դիտարկենք անտարբեր դիտարկողի հեռավորությունից, ապա կարող ենք մտածել, որ այն գործ ունի հասարակության հետ: Այնուամենայնիվ, ավելի սերտ քննության պարագայում մենք նկատում ենք, որ սոցիոլոգիան բնորոշ դժվարություններ ունի այն հասկացության հետ, որը պետք է նշանակի իր առարկայի միասնությունը»* [Луман 1994, 25]: Հասարակության հայեցակարգման անորոշության պատճառները Լումանն անվանում է «իմացաբանական բնույթի խոչընդոտներ» («obstacles epistemologiques»)՝ համարելով, որ ավանդական սոցիոլոգիական լուծումներն ունեն մի շարք սահմանափակումներ, որոնք դրսևորվում են միմյանց հետ սերտաճած և միմյանց ամրապնդող այնպիսի տեսական դատողություններում, ինչպիսիք են.

- հասարակությունը բաղկացած է կոնկրետ մարդկանցից և մարդկանց միջև հարաբերություններից,

– հասարակությունը ձևավորվում է (կամ առնվազն՝ ինտեգրվում) մարդկանց միջև գոյություն ունեցող համաձայնության հիմքով՝ նրանց կարծիքների համաձայնեցման և նպատակադրումների փոխլացման շնորհիվ,
– հասարակությունները տարածաշրջանային կամ տարածքային սահմաններ ունեցող միավորներ են,
– մարդկանց և տարածքների հիմքով սահմանվող հասարակությունը կարող է դիտարկելի լինել դրսից:

Առաջին սահմանափակումը Լումանը բնութագրում է որպես հումանիստական բնույթի նախապաշարմունքների ամբողջություն: *«Այն ենթադրությունից, թե իբր անհատներն իրենց վարքով նյութականացնում են հասարակությունը, հետևում է հիպոթեզ, որ հասարակության կառուցվածքային խնդիրները (օրինակ՝ տարբերակման խորացումն առանց բավարար ինտեգրման կամ հակասությունները կառուցվածքային և վարքային սպասումներում) ներկայանում են որպես ոչ ադեկվատ անհատական վարքի դրսևորումներ և կարող են դառնալ էմպիրիկ նկարագրման առարկա»,*– նշում է նա [Луман 2004, 13]: Երկրորդ սահմանափակումը Լումանը որակում է իբրև տեսաճանաչողական: Այն բխում է հետազոտության սուբյեկտի և օբյեկտի տարանջատման հիմնախնդրից և ելնում է այն համոզմունքից, որ միայն սուբյեկտը կարող է ունենալ ինքնահարաբերման («self reference») հնարավորություն, այնինչ օբյեկտն այնպիսին է, ինչպիսին կա: Սա չի տեղավորվում հեղինակի հայեցակարգման տրամաբանության մեջ, որի շրջանակներում հասարակությունը դիտարկվում է իբրև ինքնանկարագրվող օբյեկտ, իսկ սոցիոլոգիան՝ որպես «հասարակության մեջ հասարակության մասին գիտելիք»: Ուստի, այս երկու կանխադրույթները ընկալվում են իբրև հասարակության հստակ սահմանումը խոչընդոտող իմացաբանական բնույթի սահմանափակումներ: *«Հասարակության քաշն այնքան չէ, որքան բոլոր մարդիկ՝ իրար հետ վերցրած, և չի փոխում իր կերպարն առանձին ծնունդի կամ մահվան հետ: Եվ հասարակության վերարտադրությունը կապ չունի մարդկանց առանձին բջիջներում միկրոմոլեկուլների փոփոխման կամ առանձին մարդկանց օրգանիզմներում բջիջների փոխարինման հետ: Այսպիսով, այն չի ապրում: Եվ անգամ գիտակցությանն անհասանելի՝ ուղեղի նեյրոֆիզիոլոգիական գործընթացները ևս ոչ որ չի փորձի լրջորեն դիտարկել որպես հասարակական գործընթաց. նույնը վերաբերում է այն բոլոր ընկալումնե-*

«Obstacles epistemologiques» – հասկացություն, որը Լումանը փոխառել է ֆրանսիացի փիլիսոփա և արվեստագետ Գաստոն Բաշլյարից: Խոսքը ավանդույթի «բեռի» մասին է, որը խոչընդոտում է գիտական վերլուծությունը և առաջացնում սպասումներ, որոնք չեն կարող իրականացվել, սակայն, անգամ չնայած այդ թուլությանը, ենթակա չեն նաև փոփոխման:

րին և հաջորդականություններին, որոնք ընթանում են առանձին գիտակցության ակտուալ ուշադրության ոլորտում» ,– նշում է նա [Луман 1999, 201]:

Նույնքան հստակ են Լումանի քննադատությունները հասարակության տարածքային մեկնաբանությունների վերաբերյալ, որոնք հասարակության հասկացությունը կախվածության մեջ են դնում կամայականորեն գծված պետական սահմաններից: *«Այն դեպքում, երբ «հասարակություն» հասկացությունը կապվում է մարդու հետ, այն ներառում է չափից շատ, այնինչ տարածաշրջանային առնչությունների պարագայում՝ չափից քիչ»*,– գրում է Լումանը [Луман 1999, 202]:

Այս մոտեցումների բյուրեղացումը սոցիոլոգիական մտքում Լումանը բացատրում է համապատասխան նպատակադրմամբ. անհրաժեշտ է հայեցակարգել հասարակությունն այնպես, որ հնարավոր լինի այն դիտարկել դրսից: Այստեղից տրամաբանորեն բխում է, որ հրաժարումն այս կանխադրույթներից խարխլում է սոցիոլոգիական ճանաչողության ավանդական հիմքերը: Փոխարենը հեղինակն առաջարկում է ծայրահեղ «հակահումանիստական» և «հակատարածաշրջային» մեկնաբանություն՝ հրաժարվելով դասական սոցիոլոգիական ավանդույթներից և շրջվելով դեպի ճանաչողության արտաքին ռեսուրսներ: Խոսքը կիբեռնետիկայի, կոգնիտիվ գիտությունների, հաղորդակցության տեսությունների և էվոլյուցիոնիզմի մասին է, որոնք, ըստ Լումանի, թույլ են տալիս խուսափել բնության և մշակույթի մասին գիտությունների հակադրումներից և կարող են նպաս-

տել հասարակության հարացույցի հեղափոխմանը: Այս խնդիրը Լումանը լուծում է աուտոպոեյտիկ համակարգերի հայեցակարգի օգնությամբ: Աուտոպոեյտիկ են համարվում այն համակարգերը, որոնք արտադրում են ոչ միայն սեփական կառուցվածքները, այլև տարրերն այդ իսկ տարրերի ցանցերում: Ուստի աուտոպոեյտիկ համակարգի սահմանման առանցքում համակարգի և համակարգի տարրերի հարաբերակցության մեկնաբանությունն է, որը տեղավորվում է ստորև բերված տրամաբանության մեջ:

Նշենք նաև, որ աուտոպոեյտիկ համակարգերի վերլուծության հիմքում Լումանը դնում է չիլիացի գիտնականների՝ Ֆ. Վարելայի և Ու. Մատուրանայի սահմանումը, որի համաձայն՝ այն պետք է հասկանալ որպես *«համակարգ, որը կազմակերպված է (սահմանված է որպես միասնություն) իբրև տարրերի արտադրության (փոխակերպման և քայքայման) գործընթացների ցանց, որոնք իրենց փոխազդեցություններով ու փոխակերպումներով անընդհատ վերականգնում և իրականացնում են իրենց իսկ արտադրող գործընթացների ցանցերը ու կազմավորում են համակարգը որպես կոնկրետ միասնություն այն տարածության մեջ, որում տարրերը գոյություն ունեն՝ մասնակորեցնելով ցանցի իրականացման տոպոլոգիական տիրույթը»* [Maturana, Varela 1990, 78-79]: Լումանը, ըստ էության, կառուցում է համակարգը որպես բացարձակ ինքնավար ոչ միայն կառուցվածքների, այլև օպերացիաների մակարդակում:

«Սոցիալական համակարգը» հայտնի աշխատությունում հեղինակը ձևակերպում է այն ելակետային դրույթը, որից պետք է սկսվի համակարգային վերլուծությունը. համակարգերը գոյություն ունեն, սակայն այդ գոյությունը հասկացվում է որպես տարբերակում աշխարհի հետ: Հաղորդակցությունների օգնությամբ համակարգը առանձնացնում է իրեն միջավայրից և տարբերակվում այն ամենից,

ինչը հաղորդակցություն չէ: Այս տրամաբանությամբ հասարակությունը հասկացվում է իբրև համընդհանուր սոցիալական համակարգ, քանի որ այն ամենը, ինչ տեղի է ունենում աշխարհում, կարող է տարբերակվել հստակ հիմքով՝ «հաղորդակցություն» - «ոչ հաղորդակցություն»: Սրանով Լումանը հրաժարվում է դիտարկել հասարակությունն իբրև ամբողջական (տոտալ) համակարգ, քանի որ հասարակության միասնությունը բխում է ոչ թե ամբողջի գաղափարից, որը դիտարկում է մնացյալն իբրև համակարգը կազմող մասեր, այլ ինքնավերարտադրության գաղափարից, որը տարբերակում է համակարգը միջավայրից՝ առանձնացնելով այն իբրև միավոր:

Չիլիցի գիտնականների՝ Ֆրանցիսկո Վարելայի և Ումբերտո Մատուրանայի աուտոպոեյզիսի հայեցակարգի հայտնությունը, որը դարձավ Լումանի սոցիոլոգիական համակարգի առանցքը, հիմնվում է երկու պատմական հանգամանքների վրա: Նախ 1971 թ. գիտնականները հեղինակեցին անգլալեզու հոդված՝ «Աուտոպոեյզիս և ճանաչողություն. կյանքի իրականացումը» («Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living»), որը չընդունվեց գիտական հանրության կողմից: Բազմաթիվ միջազգային գիտական ամսագրերից հեղինակները շարունակ ստանում էին տպագրման անհնարինությունը հիմնավորող կտրուկ մերժումներ: Երկու տարի անց Չիլի ժամանեց Հայնց ֆոն Ֆյորսթերը՝ կիբեռնետիկայի հիմնադիրներից և կոնստրուկտիվիզմի՝ ժամանակի վառ ներկայացուցիչներից մեկը: Ծանոթանալով հոդվածին՝ նա օգնեց հեղինակներին խմբագրել տեքստը և փոխանցել այն «Biosystems» հայտնի գիտական ամսագրի խմբագրություն: Հոդվածը տպագրվեց 1974 թ. և ունեցավ հեղափոխական նշանակություն ինքնահարաբերվող համակարգերի ուսումնասիրման ոլորտում, այդ թվում՝ սոցիոլոգիայում: Երկրորդ հանգամանքը առաջ եկավ 1973 թ. Չիլիում տեղի ունեցած ռազմական հեղափոխության արդյունքում, երբ Պինոչետի կողմից երկրի իշխանությունը գրավելուց անմիջապես հետո Վարելան և Մատուրանան գաղթեցին ԱՄՆ, ինչն էլ դարձավ այն շրջադարձային իրադարձությունը, որը թույլ տվեց հեղինակներին լայնորեն շրջանառել իրենց ուսումնասիրությունների արդյունքները միջազգային գիտական հանրության շրջանում:

Աուտոպոեյտիկ համակարգը չունի նաև տարրերի մուտք և ելք (input, output), ինչից հետևում է, որ հնարավոր չէ «մտնել համակարգ» և «դուրս գալ» համակարգից: Աուտոպոեյզիսի էությունը, այսպիսով, արտահայտվում է համակարգի այն հատկությամբ, որի շնորհիվ այն հնարավորություն է ստանում կառուցելու իր իսկ սեփական օպերացիաները և կանխատեսելու հաջորդները: Աուտոպոեյտիկ համակարգը պետք է հասկացվի նաև իբրև օպերատիվորեն ներփակված: Այս դեպքում խոսքը մեկուսացման, կապերի բացակայության կամ փակ համակարգի մասին չէ: Որքան էլ դա պարադոքսալ է հնչում, Լումանը համարում է, որ համակարգը բաց է, եթե այն ներփակված է: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. «համակարգ» հասկացությունը ենթադրում է արտաքին միջավայրի գոյություն, հետևաբար, այն հնարավոր չէ մեկուսացնել: Միևնույն ժամանակ պետք է հասկա-

նալ, որ սա վերաբերում է միայն դիտարկողի հեռանկարին, որը դիտարկում է համակարգ/շրջակա միջավայր տարբերակումների օգնությամբ: Լումանը, դիտարկում ասելով, նկատի ունի տարբերակումը և բնորոշումը, որոնք պետք է հասկանալ իբրև միասնական օպերացիա, քանզի հնարավոր չէ բնորոշել այն, ինչը տարբերակված չէ, և հակառակը՝ տարբերակումն իմաստ է ստանում միայն, եթե այն բնորոշում է: Սա իր հերթին նշանակում է, որ դիտարկումը պետք է իրականացվի միայն որոշակի դիտարկողի՝ առտոպոեյտիկ համակարգի կողմից: Միևնույն ժամանակ դիտարկողն ինքն իրեն տեսնել չի կարող, քանի որ գործառում է երկրորդ կարգի դիտարկման (դիտարկման դիտարկման) մակարդակում և ընդունակ չէ դիտարկելու սեփական օպերացիաները: Դիտարկող համակարգը չի կարող ռեֆլեքսիայի ենթարկել, թե ինչպես է այն դիտարկում կամ դիտարկման ինչ միջոցներ է գործածում: Համակարգի ներքին տարբերակումները, որոնցով այն դիտարկում է դիտարկման այլ համակարգերը, վերածվում են «կույր բծերի», որոնք կարող են տեսանելի լինել միայն այլ համակարգերի համար:

Այսպիսով, հասարակությունը ընկալվում է որպես համակարգ, իսկ համակարգի ձևը ոչ այլ ինչ է, քան տարբերակում համակարգի և շրջակա աշխարհի միջև: Սա չի նշանակում, որ համակարգերի ընդհանուր տեսությունը բավական է՝ տրամաբանական եզրակացությունների միջոցով հասարակության գոյությունը հաստատելու համար: Ընդհակառակը, անհրաժեշտ է լրացուցիչ որոշել, թե որոնք են սոցիալական համակարգերի առանձնահատկությունները, և թե ինչն է կազ-

մում հասարակության համակարգի առանձնահատկությունը: Այս խնդիրները լուծելու համար Լումանն առանձնացնում է հասարակության վերլուծության երեք մակարդակներ.

– համակարգերի ընդհանուր տեսություն, որը կներառի աուտոպոեյտիկ համակարգերի ընդհանուր տեսությունը,
– սոցիալական համակարգերի տեսություն, որը թույլ կտա հասարակությունն ընկալել որպես բազում այլ սոցիալական համակարգերից մեկը,
– հասարակության համակարգի՝ որպես սոցիալական համակարգերի առանձին դեպքի տեսություն:

Աուտոպոեյտիկ, ինքնահարաբերվող, օպերատիվորեն փակ համակարգերի ընդհանուր տեսության մակարդակում հասարակության տեսությունը լրացվում է այն սկզբունքային հասկացություններով և էմպիրիկ հետազոտությունների արդյունքներով, որոնք աշխատում են նաև նույն տիպի այլ համակարգերի համար (օրինակ՝ ուղեղի): Սոցիալական համակարգերի մակարդակում խոսքը աուտոպոեյտիկ համակարգերի այն տիպի մասին է, որոնք կարող են հասկացվել իբրև սոցիալական: Այս մակարդակում անհրաժեշտ է սահմանել այն յուրատիպ օպերացիան, որի աուտոպոեյտիկ գործընթացը տանում է սոցիալական համակարգերի ձևավորմանը իրենց համապատասխանող միջավայրում: Այսպիսով, սոցիալական համակարգերի տեսությունն ամփոփում է այն եզրահանգումները, որոնք ուժ ունեն բոլոր սոցիալական համակարգերի համար: Այս մակարդակում հասարակությունը վերածվում է սոցիալական բազում համակարգերից մեկի և կարող է լիարժեք համեմատության մեջ դրվել այլ սոցիալական համակարգերի հետ: Լումանը տարբերակում է սոցիալական համակարգերի կազմավորման երեք մակարդակներ կամ տիպեր՝ փոխազդեցությունների, կազմակերպության և հասարակության: Փոխազդեցության համակարգերը կազմավորվում են անմիջականորեն ներկա գտնվողների հաղորդակցություններով: Կազմակերպության համակարգերը հիմնվում են անդամակցության ֆորմալ օրենքների վրա: Ինչ վերաբերում է հասարակության համակարգին, ապա այն ընդգրկում է առաջին երկուսը: Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ փոխազդեցության և կազմակերպության համակարգերը հասարակության մասերը կամ ենթահամակարգերը չեն: Հասարակությունը սոցիալական համակարգի կազմավորման այլ մակարդակ է: Համակարգային վերլուծության միայն երրորդ մակարդակում է արտահայտվում հասարակության համակարգի յուրատիպությունը: Այս տրամաբանությունը մեկնաբանելու համար Լումանը դիմում է Արիստոտելի՝ պարադոքսի գաղափարին: Պարադոքսի էությունն այն է, որ մի համակարգը միաժամանակ կարող է իր մեջ առնել նաև այլ համակարգեր:

Ստացվում է, որ հասարակությունը՝ որպես համապարփակ համակարգ, չունի որևէ այլ սոցիալական համակարգ իր սահմաններից դուրս: Այստեղից տրամաբանորեն հետևում է, որ այն սկզբունքորեն չի կարող դիտարկելի լինել դրսից: Հասարակությունը ստիպված է դիտարկել ինքն իրեն՝ չվերածվելով դիտարկման օբյեկտի, որի մասին հնարավոր է տալ մեկ ճշմարիտ բացատրություն: Չնայած նրան, որ, օրինակ, հոգեկան համակարգերը կարող են դիտարկել հասարակությունը դրսից, այդ դիտարկումը չի ունենում որևէ սոցիալական հետևանք, եթե այն չի դրվում հաղորդակցության մեջ, այսինքն, եթե դիտարկումը չի գործածվում սոցիալական համակարգում: Կարող ենք ընդհանրացնել, որ համակարգային վերլուծության այս բազմամակարդակ մոտեցման տրամաբանությունից բխում է, որ հասարակության պարագայում հնարավոր չէ ունենալ այնպիսի արտաքին դիտարկում, որը թույլ կտար ճշգրտել մեր սեփական դիտարկումները: Լումանն այս կապակցությամբ գրում է. *«Մեր օրերում պետք է պարզ լինի, որ սոցիոլոգիան այլևս չի կարող ընկալվել որպես ռեֆլեքսիայի անկախ ոլորտ, որն ունակ է հանդես գալու իբրև խրատող, օգնող կամ քննադատող ոլորտ, կարծես թե այդ ամենը տեղի է ունենում հասարակությունից դուրս... Եթե սոցիոլոգիան ցանկանում է լինել հասարակության ռեֆլեքսիայի գիտություն, ապա այն պետք է հաշվի առնի այն հանգամանքը, որ հասարակության համակարգը ինքնանկարագրվող է»,*– նշում է նա [Луман 2007, 110]:

1.2. Սոցիոլոգիան՝ իբրև հասարակության ինքնանկարագրություն. հասարակական կարգը պարադոքսից

Լումանի սոցիոլոգիայում հասարակությունը ներկայանում է իբրև ինքն իրեն մեկնաբանող երևույթ: Այստեղ է արմատավորված լումանյան մեթոդաբանության հիմնարար նպատակը՝ ներառել «առարկայի նկարագրությունը» «նկարագրության առարկայի» մեջ: Հիմնական թեզը, որի շուրջ Լումանը հավաքում է հասարակության տեսությունը, կարելի է ձևակերպել այսպես. սոցիոլոգիան հասարակության ինքնանկարագրություն է, իսկ հաղորդակցությունն այն ձևն է, որը ոչ թե «թեմավորում», այլ «տեսանելի է դարձնում» հասարակությունը: Այս թեզի փաստարկման տրամաբանությունը հստակ է. հասարակությունը, ներառելով բոլոր հաղորդակցությունները, ձեռք է բերում այնքան լայն սահմաններ, որ վերջինիս տեսական նկարագրությունն այլևս չի կարող իրականացվել հասարակությունից դուրս: Լումանն այս երևույթն անվանում է «պարադոքսալ ինքնաշրջվածություն» [Луман 2004]: Սոցիոլոգիան իր դիտարկման առարկայի մեջ հայտնաբերում է նաև ինքն իրեն՝ վերածվելով «նկարագրության նկարագրության»: Միևնույն ժամանակ «նկարագրության նկարագրության» շրջանակներում ուսումնասիրման

առարկան սկսում է անհետանալ: Սա է այն հիմնական պատճառը, որը ստիպում է Լումանին բացառել սոցիոլոգիայի շրջանակներից հաղորդակցությունների արտաքին աշխարհները՝ մարդկանց, գիտակցությունը, օրգանիզմները, օբյեկտները և այլն՝ դիտարկելով այս ամենն իբրև միջավայրային պայմաններ, որոնք սահմանափակում են հասարակության գոյության հնարավորության տարածությունը, սակայն վերջինիս հետ ուղղակի առնչություն չունեն: Սոցիալական համակարգը ձևավորող միակ հիմքը դառնում է հաղորդակցությունը: Ուստի հասարակության մեջ տեղի ունեցող բոլոր գործընթացները կապվում են բացառապես հաղորդակցության հետ: Լումանի մոտեցումն այս հարցում հստակ է. ոչ թե առարկան, այլ առարկայի նկարագրությունը պետք է դառնա միակ սոցիալական փաստը: Առարկայի նկարագրություն ասելով՝ պետք է հասկանալ առարկայի ներկայացումն իբրև թեմա, ասել է թե՝ առարկան թեմավորող հաղորդակցությունները:

Կարող ենք ընդհանրացնել, որ հաղորդակցության բոլոր առարկաները (արտաքին աշխարհները) կարող են ներկայացվել միայն հաղորդակցական կերպով: Հասարակությունն այս մոտեցմամբ վերածվում է բացառապես միմյանց հետ հարաբերակցվող օպերացիաների հաջորդականության: Այս կիբեռնետիկական մոտեցումն է, որը, ըստ Լումանի, պետք է օգնի լուծել Թ. Հոբսի կողմից ձևակերպված սոցիալական կարգի աղբյուրների խնդիրը: Այս կապակցությամբ նա գրում է. *«Ամբողջ հարցն այն է, թե ինչպես է հնարավոր սոցիալականությունը միաժամանակայնության և անվերահսկելիության պայմաններում: Պատասխանը հետևյալն է՝ օբյեկտների՝ իբրև սեփական նշանակությունների կառուցման շնորհիվ, որը տեղի է ունենում ժամանակի մեջ ծավալվող վարքի գործընթացում»* [Луман 2004, 34]: Սա նշանակում է, որ նորմերը, արժեքները, համաձայնությունը, սանկցիաները, փոխադարձ հետաքրքրությունները, ռացիոնալությունը, իշխանությունը և սոցիալական կարգի ապահովման այլ երաշխիքները, ըստ էության, անզոր են նրա առաջ, ինչ տեղի է ունենում ներկա ժամանակում, քանի որ արձագանքել հնարավոր է միայն նրան, ինչը տեղի է ունեցել անցյալ ժամանակում: Օրինակ՝ համաձայնություն հասարակության մեջ կարող է և չլինել, սակայն արդյո՞ք դա նշանակում է, որ հասարակությունը դադարում է լինել հասարակություն, արդյոք կոնֆլիկտների ժամանակ վերանում է հաղորդակցությունը, հետևաբար՝ ինքը հասարակությունը: Արդյո՞ք ասոցիալությունը և անոմիան հասարակությունից դուրս տեղայնացված երևույթներ են, կամ արդյո՞ք հնարավոր է սահմանել նորմն առանց շեղմանը հղում կատարելու: Այս հարցերի պատասխանները Լումանը փորձում է գտնել «սեփական նշանակություններ» մաթեմատիկական հասկացության օգնությամբ, որը դնում է նաև սոցիալական կարգի խնդրի տեսական լուծման հիմքում: Հեղինակի համոզմամբ ոչ միայն մաթեմատիկայում, այլև հասարակության մեջ կան սեփական նշանակություններ, որոնք ըն-

կալվում են որպես սոցիալական կարգի յուրօրինակ անփոփոխ հատկություններ (ինվարիանտներ), որոնք չեն կարող հանգեցվել ո՛չ կոնսենսուսի, ո՛չ ընդհանուր արժեքների, ո՛չ էլ ռացիոնալության և պետք է ընկալվեն իբրև համաձայնությունից անկախ ինտեգրում ապահովող նախապայմաններ: Դրանք այն տարրերն են՝ հաղորդակցությունները, որոնք ժամանակի ընթացքում դառնում են իմաստային միավորներ: Այլ կերպ ասած՝ սեփական նշանակություններն ապահովում են որոշակի ներքին ռացիոնալություն (արտաքին միջավայրի վրա չտարածվող), որն արտահայտվում է որպես ներքին կարգ և առաջացնում է համակարգի աուտոպոյետիկորեն կազմավորվող «սեփական վարքը»: Հետևաբար սեփական նշանակությունների՝ որպես սոցիալական կարգի ապահովման անփոփոխ հատկությունների գործառույթը բացատրելու համար պետք է շրջվել դեպի համագիտական մեթոդաբանություն, այն է՝ մաթեմատիկական, ֆիզիկական, կենսաբանական և նեյրոֆիզիոլոգիական մեկնաբանություններ:

Ըստ էության, Լումանը փնտրում էր այն մեթոդաբանական հիմքերը, որոնց օգնությամբ հնարավոր կլիներ բացատրել, թե ինչպես է առաջանում կարգը ռեկուրսիվ, այսինքն՝ իրենք իրենց ուղղված հաղորդակություններից: Ինչպե՞ս է հնարավոր կարգը, եթե հաղորդակցություններում քննարկվող «օբյեկտիվ» առարկաները չեն կարող լինել ռացիոնալ կերպով կառուցվող համաձայնության հիմք՝ հաշվի առնելով, որ վերջիններս իրենց հերթին հաղորդակցության ինքնակառուցվող գործունեության արդյունք են: Այս բազմաթիվ հարցերի շարքում Լու-

մանի համար հստակ էր միայն մեկ բան. հաղորդակցությունը տեսնում և դիմում է միայն ինքն իրեն: Խոսելով սոցիոլոգիական տեսաբանման այս առանձնահատկությունների մասին՝ Լումանը նշում է. *«Սոցիոլոգիան այլևս չի կարող հասկանալ իրեն սուբյեկտի և օբյեկտի տարբերակման մեջ այնպես, թե իբր այն սուբյեկտ է, իսկ հասարակությունը կամ գիտությունը՝ օբյեկտ... Իր փորձը, որը խոսում է իր սեփական հետազոտությունների պատճառական ազդեցությունների՝ ինքնաիրականացվող և ինքնաոչնչացվող մարգարեությունների մասին, կարող է դառնալ ինքնառեֆլեքսիայի բյուրեղացման կետ...: Ինչպես և ֆիզիկան, սոցիոլոգիան իր հետազոտությամբ փոխում է իր օբյեկտը և այն ժամանակ, երբ քննադատում է, և այն ժամանակ, երբ ծրագրում է, և այն ժամանակ, երբ ահազանգում է: Ամեն անգամ, երբ այն հաղորդակցվում է, այն դիտարկվում է իբրև դիտարկող, իսկ դա առաջ է բերում ազդեցություններ, որոնք բացարձակապես անկախ են նրանից՝ ճշմարիտ են, թե ոչ իր պնդումները»* [Луман 2007, 110]: Ստացվում է, որ եթե սոցիոլոգիան նկարագրում է հասարակությունն իբրև ինքն իրեն նկարագրող օբյեկտ, այն նկարագրում է նաև իր սեփական դիրքն այդ օբյեկտում: Որպես դիտարկող՝ սոցիոլոգիան ներգրավվում է դիտարկվող օբյեկտում: Այս դիրքին համապատասխան՝ այն ստիպված է շարժվել ավտոլոգիական եզրահանգումների մշակման ճանապարհով՝ անցնելով դիտարկվող օբյեկտից դեպի ինքն իրեն:

1.3 Համակարգի օպերատիվ ներփակվածությունը. կառուցվածքային համակցումներ

Մենք արդեն խոսեցինք այն մասին, որ հաշվի առնելով իմացաբանական բնույթի խոչընդոտները՝ «հասարակություն» հասկացության սահմանումը պետք է իրականացվի ավտոլոգիական եղանակով (ներառի ինքն իրեն), ինչը ենթադրում է տեսաբանման սկզբունքորեն տարբերվող տրամաբանություն և երևակայություն: Լումանը հաղթահարում է վերոնշյալ սահմանափակումները՝ առաջարկելով համակարգերը դիտարկել որպես օպերատիվորեն փակ: Այս մոտեցումը թույլ է տալիս բացառել սոցիալական համակարգից թե՛ մարդկանց, թե՛ երկրները և կենտրոնանալ ինքնադիտարկման ու ինքնանկարագրման օպերացիաների վրա: Ներկայացնելով «ինքնահարաբերում» հասկացությունը՝ Լումանը խոսում է հասարակության ինքնաշրջվածության և սահմանափակվածության մասին: Ինքնահարաբերումից համակարգն անցնում է աուտոպոեյզիսի, այսինքն՝ ինքնավերարտադրության: Ուստի այն առանցքային կատեգորիան, որի վրա հետագայում կարող է «շարվել» սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունը, դառնում է «օպերատիվորեն ներփակված համակարգը», որը բաղկացած է բացառապես իր իսկ օպերացիաներից, որոնք արտադրում են հաղորդակցությունը հաղորդակցությունից:

«Հիմա մենք կարող ենք սահմանել «հասարակություն» հասկացությունը որպես միջանկյալ արդյունք, – ասում է Լուհմանը, – *հասարակությունը բոլոր հաղորդակցությունների համապարփակ համակարգ է, որոնք վերարտադրում են իրենց աուտոպոեյտիկորեն այն ժամանակ, երբ հասարակությունն արտադրում է նորանոր (և անընդհատ տարբեր) հաղորդակցություններ հաղորդակցությունների ռեկուրսիվ ցանցերում»* [Луман 1994, 30]: Եթե ընդհանրացնենք, ապա հասարակություն ասելով պետք է հասկանալ օպերատիվորեն ներփակված համակարգ, քանի որ իր սեփական օպերացիաների մակարդակում այն չունի ոչ մի կապ շրջակա աշխարհի հետ: Նշենք նաև, որ ներփակվածությունը վերաբերում է համակարգի վերարտադրության օպերացիոնալ եղանակներին և ոչ համակարգերի միջև պատճառական կապերին: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ նման կապ չկա նաև դիտարկող համակարգերի պարագայում: Լումանի համոզմամբ շրջակա աշխարհի ցանկացած դիտարկում պետք է իրականացվի համակարգի ներսում՝ իր սեփական տարբերակումների հիման վրա, որոնց արտաքին աշխարհում ոչինչ չի համապատասխանում: Օպերատիվ ներփակվածությունը խոսում է նրա մասին, որ համակարգի գոյությունն անհնար է առանց ինքնակազմակերպման: Այս տեսանկյունից Լումանը դիտարկում է էվոլյուցիան իբրև գործընթաց, որը վերջին հաշվով հանգեցնում է համակարգերի ներփակմանը, որը, սակայն, պետք է դիտարկել ոչ թե իբրև «թերմոդինամիկ մեկուսացում», այլ իբրև «օպերատիվ ներփակվածություն» կամ *«սեփական օպերացիաների արդյունքների միջոցով սեփական օպերացիաների ռեկուրսիվ հնարավորությունների ստեղծում»* [Луман 2004, 50]:

Այսպիսով, հասարակությունը ներկայանում է իբրև հաղորդակցականորեն փակ համակարգ: Այստեղ է, որ Լումանը ձևակերպում է հաջորդ հարցը. ինչպե՞ս է այդ դեպքում համակարգը ձևավորում իր վերաբերմունքը շրջապատող միջավայրին, եթե այն ունակ չէ վերջինիս հետ հարաբերություն հաստատելու: Այս հարցին պատասխանելու համար Լումանը դիմում է Ու. Մատուրանայի «կառուցվածքային համակցում» հասկացությանը: Այն ենթադրում է, որ յուրաքանչյուր աուտոպոեյտիկ համակարգ իրականացնում է իր իսկ օպերացիաները որպես կառուցվածքայնորեն պայմանավորված համակարգ, այսինքն՝ այն կարող է պայմանավորել սեփական օպերացիաները միայն սեփական կառուցվածքների օգնությամբ: Կառուցվածքային համակցումը չի սահմանում, թե ինչ է տեղի ունենում համակարգում, սակայն դա պետք է ենթադրել, քանի որ հակառակ դեպքում աուտոպոեյզիսը կկանգներ և համակարգը կդադարեր գոյություն ունենալ: Այս տրամաբանությունից բխում է, որ համակարգը կա՛մ հարմարվում է շրջապատող միջավայրին, կա՛մ այն գոյություն չունի: Միևնույն ժամանակ Լումանը չի ժխտում նաև, որ իր հարմարվողականությամբ տրված սահմաններում այն ունի չհարմարվելու բոլոր հնարավորությունները: Այս երևույթը նա ցույց է տալիս գիտակցության և հաղորդակցության համակարգերի հարաբերակցության օրինակով: Թե՛ գիտակցության, թե՛ հաղորդակցության համակարգերը օպերատիվորեն փակ համակարգեր են, որոնք չեն մտնում կապի մեջ: Չկան հաղորդակցություններ գիտակցությունից հասարակություն, ինչպես նաև չկա հաղորդակցություն անհատի և հասարակության միջև: Մտածել կարող է միայն գիտակցությունը, իսկ հաղորդակցվել կարող է միայն հասարակությունը: Սակայն գիտակցության և հասարակության կապը հասկանալ կարելի է կառուցվածքային համակցման տրամաբանության օգնությամբ: Տվյալ դեպքում հաղորդակցության և գիտակցության համակարգերի կառուցվածքային համակցումը տեղի է ունենում լեզվի միջոցով: Այն ամենը, ինչ ազդեցություն է ունենում հասարակության վրա՝ չլինելով հաղորդակցություն, պետք է անցնի երկակի զտիչի՝ գիտակցության և հաղորդակցության հնարավորության միջով: Գիտակցությունը վերահսկում է արտաքին աշխարհի մուտքը հաղորդակցություն իր ընկալելու կարողության շնորհիվ, որը կառուցվածքային համակցման պարագայում կախված է ուղեղի նեյրոֆիզիոլոգիական գործընթացների և վերջիններիս միջոցով կյանքի աուտոպոեյզիսի այլ գործընթացների հետ: Այսպիսով, հաղորդակցության համակարգի կառուցվածքային համակցումը գիտակցության համակարգի հետ աշխատում է որպես յուրահատուկ «զրահ», որը խոչընդոտում է աշխարհի իրականության ամբողջական ազդեցությունը հաղորդակցության վրա:

1.4 Ձև, մեդիում, դիտարկում. համակարգն իբրև տարբերակում

Եթե կառուցվածքային համակցումները հնարավորություն են տալիս բացատրելու համակարգի փոխազդեցությունը շրջակա աշխարհի և այլ համակարգերի հետ, ապա վերջիններս չեն պատասխանում այն հարցին, թե ինչպես կարելի է նկարագրել համակարգերի փոխադարձ կախվածությունները, որոնք կառուցվածքայնորեն համակցված են: Այս նպատակին է ծառայում ձևի և մեդիումի տարբերակումը: «*Հաղորդակցության համակարգերն իրենք իրենց կազմավորում են ձևի և մեդիումի տարբերակման միջոցով... Ինչպես և «տեղեկատվություն» հասկացությունը, այնպես էլ ձևի և մեդիումի տարբերակումը, ներհամակարգային փաստ են»,*– գրում է հեղինակը [Луман 2005a, 11]:

«Ձև» հասկացությունը Լումանը փոխառել է Բրաուն Սպենսերից, սակայն զարգացրել է սեփական դիտանկյունից: Ի տարբերություն դեռևս Արիստոտելից եկող ավանդույթի՝ Լումանը հրաժարվում է դիտարկել ձևն իբրև որոշակի էություն, միասնություն, առարկա կամ իր՝ գերադասելով խոսել ձևի իբրև հարաբերության մասին: Խոսքն այն հարաբերության մասին է, որի միջոցով համակարգը ցույց է տալիս իր գոյությունը՝ մատնանշելով իր իսկ հակադրությունը: Ստացվում է, որ ձևը, ըստ Լումանի, ճանաչվում է ուրիշի հետ հարաբերակցության մեջ՝ հանդես գալով իբրև տարբերակում: Փաստորեն, ի տարբերություն ավանդական մոտեցումների, ձևն ուղղված է ոչ թե աշխարհի ստատիկ, առարկայական բնույթի, այլ

դինամիկ փոխպայմանավորվածությունների դուրսբերմանը: Այսպիսով, համակարգային տեսության լումանյան ծրագիրն ուղղված է աշխարհի գործընթացայնության և օպերացիոնալության բացատրությանը: Նրա դիտարկման առարկան են սոցիալական հարաբերությունները, որոնք հանդես են գալիս իբրև առարկայականությունից զուրկ, օպերացիաներից և ընտրություններից կազմված իմաստի հարաբերություններ:

Ձևը Լումանը հայեցակարգում է «մեդիում» հասկացության հետ հարաբերակցության մեջ: Նա, մեդիում ասելով, հասկանում է այն հնարավորությունների տարածությունը, որի տարրերը համակարգային գործընթացների միջոցով կարող են կապվել միմյանց հետ՝ կազմելով ձևեր: Համակարգը հանդես է գալիս իբրև մեդիում՝ միայն ձևի համար: Ինչից անկախ՝ մեդիումը կարող է լինել ինքնուրույն համակարգ, սակայն ձևի հետ հարաբերության մեջ այն վերածվում է միջավայրի: Սա նշանակում է, որ մեդիումը չպետք է ընկալվի իբրև համակարգ, քանի որ այն ներկայանում է և՛ իբրև համակարգի ձև, և՛ իբրև կառուցվածք: Որպես մեդիումի օրինակներ՝ Լումանը ներկայացնում է վերապրումները՝ գիտակցության, նյարդային ազդակները՝ ուղեղի գործընթացների, ընկալումը՝ արվեստի, փողը՝ տնտեսության, կիրքը՝ սիրո, իշխանությունը՝ քաղաքականության համար և այլն: Հեղինակը ցույց է տալիս ձևի և մեդիումի կապը օրգանիզմների ընկալման օրինակով, որը փոխառել է Ֆ. Հայդերի՝ «Իր և մեդիում» աշխատությունից: Ընկալման մեդիում են լույսը (տեսողություն) կամ օդը (լսողություն), որոնց օգնությամբ ամեն ինչ ընկալվում է, որոնք, սակայն, չեն ընկալվում: Ընդ որում, տեսողական և լսողական ձևերը ընկալվում են բացառապես նրա շնորհիվ, որ մեդիումներն ինքնին ընկալելի չեն: «*Մենք տեսնում ենք ոչ թե լույսը, այլ իրերը և անգամ եթե լույսը, ապա իրերի ձևով: Մենք լսում ենք ոչ թե օդը, այլ աղմուկը, որպեսզի օդը դառնա լսելի, այն պետք է առաջացնի աղմուկ»,*– ասում է Լումանը [Луман 2005a, 16-17]: Մեդիումի տարրերը կապվում են օրգանիզմի կողմից համապատասխան ձևերում, որոնք այնուհետև ընկալվում են իբրև իրեր, ձայներ և այլն: Այստեղից հետևում է, որ մեդիումի և ձևի տարբերակումը ընկալող օրգանիզմի արդյունք է: Համակարգը կապում է մեդիումն իր սեփական ձևերում: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ քանի որ ձևը հանդես գալիս իբրև տարբերակում, ապա *«մեդիումի և ձևի տարբերակումն ինքնին ձև է»* [Луман 2005a, 13]: Լումանը համարում է սա ոչ թե տեսական «թուլության» դրսևորում է, այլ համակարգի ինքնավարության հատկություն: Համակարգի աուտոպոեյզիսի համար առաջնահերթ նշանակություն ունեն ոչ թե մեդիումը և ձևը, այլ վերջիններիս տարբերակումները, քանի որ համակարգի միասնությունը կարելի է սահմանել ոչ թե ձևի կամ կառուցվածքային կայունության միջոցով, այլ բացառապես այն գործընթացային յուրահատկության, որում մեդիումը հնարավոր է դարձնում ձևակազմավորումը: Տարբեր մեդիումների ամբողջության

մեջ Լումանն առանձնահատուկ նշանակություն է տալիս իմաստին, որը դիտարկում է իբրև համակարգաստեղծ սկիզբ, որը դրված է համակարգի աուտոպոեյզիսի հիմքում:

Այսպիսով, ձևը երկու կողմերի տարբերակում է, նրանց եզրագիծը կամ սահմանը և հետևաբար նրանց միասնությունը: Ձևը միասնություն է, սակայն այն միասնական չէ: Տարբերակումն ուղղված է միայն նրան, ինչն այն տարբերակում է (այսինքն՝ մի կողմին), սակայն այս տարբերակման մեջ միաժամանակ տրված է նաև ձևի այլ կողմը, որի հետ հարաբերության մեջ միայն հնարավոր է դառնում տարբերակումը: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ ձևի կողմերից յուրաքանչյուրը տրված չէ «ինքն իր համար» կամ «ինքն իր մեջ», այլ միայն հակառակ կողմի հակառակ կողմն է: Ձևի երկու կողմերի այս հակադրությունն է, որ ձևավորում է այլընտրանքներից մեկի ընտրության տարածությունը: Այս մոտեցումն է, որ թույլ է տալիս Լումանին սահմանել ձևն իբրև ժամանակի մեջ տարածված ինքնահարաբերում: Ստացվում է, որ համակարգը և միջավայրը դառնում են միևնույն ձևի երկու կողմեր: Նրանք երբեք չեն կարող տեսնել կամ հասնել միմյանց: Խոսելով ձևի երկկողմանիության մասին՝ Լումանը դիտարկում է վերջինս ոչ թե իբրև դիալեկտիկ կամ տրամաբանորեն հակասական, այլ պարադոքսալ երևույթ: Պարադոքսը նրանում է, որ ձևը ներառում է և՛ «այո», և՛ «ոչ» տարբերակները միաժամանակ, և այն ամենը, ինչ հայտնվում է այդ երկու բևեռների միջև ընկած տարածության մեջ, սկզբունքորեն կարող է և՛ ընդունվել, և՛ բացառվել: Լումանը վստահ է, որ ձևի պարադոքսը չունի լուծում, քանի դեռ այն անընդհատ ծավալվում է նորանոր պարադոքսներում: Խոսքը *«տարբերության նույնականության կամ տարբերակման մասին է, որը տարբերակում է ինքն իրեն ինքն իր մեջ»* [Луман 1994, 30]: Սրանով Լումանը փորձում է ցույց տալ, որ յուրաքանչյուր առանձին ձև նշանավորում է աշխարհը, քանի որ ինչպես և աշխարհը, պարադոքսը մաքուր ինքնահարաբերման դեպք է: Այսպիսով պարադոքսը հանդես է գալիս իբրև ինքն իր մեջ ծավալված ձև, որին պետք չէ որևէ արտաքին դիտակետի առկայություն, որից այդ ձևը կարելի է դիտարկել դրսից: Դիտարկողն ինքը համակարգն է, որը կարող է ազատվել պարադոքսից միայն նոր տարբերակումների միջոցով: Սրանով Լումանը խախտում է նաև «ձև - բովանդակություն» հարաբերակցության ավանդական տրամաբանությունը:

Համակարգային տեսության դիտանկյունից այս տրամաբանությունն առավել կարևոր է «համակարգ - միջավայր» հիմնարար տարբերակման դիտանկյունից: Համակարգային տեսության առարկան ձևի յուրահատուկ տեսակն է, այն, ինչ Լումանն անվանում է «ձևերի ձև», որն էքսպլիկացնում է յուրաքանչյուր երկկողմանի ձևի ընդհանուր հատկությունները «համակարգ» և «միջավայր» հասկացությունների հարաբերակցման դիտանկյունից: Ձևի երկու կողմերի տարբե-

ռակումը դեռևս հնարավորություն չի տալիս այդ ձևը դիտարկելու: Չևը տեսնելու համար անհրաժեշտ է տարբերակել այն, ինչ վերջինս տարբերակում է, այսինքն՝ դիտարկել այն այլ տեսանկյունից: Այս «դիտարկման դիտարկումը» բնորոշելու համար Լումանն կիրառում է «երկրորդ կարգի դիտարկում» կիբեռնետիկական հասկացությունը: Համակարգն իբրև ձև հասկանալու համար անհրաժեշտ է տեսնել այն դիտարկողին, որը տարբերակում է համակարգը և միջավայրը: Լումանը ձևակերպում է այն հարցերը, որոնք պետք է օգնեն հասկանալ մոտեցման էությունը:

I. *Ինչպե՞ս կարելի է գտնել դիտարկման տեղը*: Լումանի համակարգը «կույր» է, քանի որ նրան հասանելի են միայն սեփական տարբերակումները: Սա է պատճառը, որ համակարգը կարող է հասնել իր «ուրիշին» միայն այն դեպքում, եթե սեփական տարբերակումներն անելիս համակարգը կարողանա զբաղեցնել այն դիրքը, որից առաջացել է սկզբնական բաժանումը համակարգի և միջավայրի միջև, այսինքն՝ վերադառնալ ինքն իրեն և դիտարկել ձևը: Այսպիսով, ինքնադիտարկումը կազմում է որոշակի շրջան: Այս սկզբունքով է միայն հնարավոր ավելի բարձր կարգի ձևերի ստեղծումը, որոնցում ավելի ցածր կարգի յուրաքանչյուր ձև հանդես է գալիս իբրև դիտարկման կողմ:

II. *Արդյո՞ք հնարավոր է շրջանի ամբողջական ներփակումը:* Լումանի պատասխանն այս հարցին միանշանակ բացասական է: Դա հնարավոր չէ, քանի որ միշտ կլինի այնպիսի ձև, որը չի կարող դիտարկվել և պահանջում է հետագա վերընթաց տարբերակումներ, որոնց ընթացքում տեղի կունենա վերադարձ ելակետին, սակայն չի կարող լինել իրավիճակ, որում շրջանը կներփակվի որոշակի «բացարձակ բանականության» կետում, որում կհաղթահարվի պարադոքսը: Նշենք նաև, որ ըստ Լումանի՝ համակարգի նոր տարբերակումներն իրենք ունակ են ընդունելու համակարգի և միջավայրի տարբերակման ձև, եթե դա տեղի է ունենում համակարգի ներսում իր իսկ օպերացիաների հիման վրա:

III. *Արդյո՞ք կարող են որևէ այլ կազմավորումներ, բացի համակարգերից, ստեղծել ձևեր:* Այս հարցին Լումանը ևս տալիս է բացասական պատասխան: Տրամաբանությունը հետևյալն է. կազմավորել ձևեր նշանակում է ստեղծել տարբերակումներ, որոնք առաջանում են միայն օպերացիաների ընթացքում, որոնց ընդունակ են միայն համակարգերը: Օպերացիաներն այն ակտերն են, որոնց ընթացքում առաջանում են տարբերակումները, և տեղի է ունենում այլընտրանքներից մեկի ընտրություն: Օպերացիաներն արտահայտում են համակարգի առտոպոեյզիսի գա-

ղափարը (առանց օպերացիաների չկա համակարգ, համակարգը վերարտադրում է իրեն օպերացիաների շնորհիվ):

Կարող ենք ընդհանրացնել, որ համակարգի բոլոր օպերացիաներն ունեն միասնական բնույթ. նրանք ստեղծում են նորանոր տարբերակումներ և դրանով իսկ աճեցնում համակարգի կոմպլեքսայնությունը: Գոյություն ունեցող ձևերի շրջանակներում ընթացող օպերացիաները կազմում են համակարգի համար իր իսկ իրականությունը: Այսպիսով, օպերացիաների և ձևի, համակարգի և իր գործընթացների կապը հաստատվում է «ինքնահարաբերում» հասկացության մեջ, որը ենթադրում է, որ ձևի մի կողմի համար անհասանելի է իր այլ կողմը, և օպերացիաները չեն կարող դուրս գալ այս սահմաններից: Լումանը հանգում է հետևյալ եզրակացության. համակարգը կարող է գործ ունենալ միայն ինքն իր հետ, քանի որ այն գիտի, թե ինչ է՝ միայն հաշվի առնելով, որ այն գիտի, որ ինքը կա: Այսպիսով, եթե համակարգը կարող է ընկալել միայն իրեն, չի կարող ընկալել միջավայրը և ընկալվել միջավայրի կողմից, ապա ինչպե՞ս է տեղի ունենում համակարգի կապը միջավայրի հետ: Սա, ըստ Լումանի, հնարավոր է ինքնահարաբերման և այլահարաբերման («self-reference», «other-reference») տարբերակման շնորհիվ: *«Ինքնանկարագրությունները հնարավոր են միայն, եթե համակարգը կարողանում է տարբերակել իրեն ուրիշից, այսինքն, եթե այն կարող է տարբերակել սեփական հղումներում ինքնահարաբերումը և այլահարաբերումը»*,– գրում է նա [Луман 2007, 112]:

I. Ինքնահարաբերման ակտուալացում

Ինքնահարաբերում նշանակում է համակարգի՝ օպերացիաներ կատարելու, այսինքն՝ զարգացման, էվոլյուցիայի, ռեֆլեքսիվության և ինքնադիտարկման ունակությունը: Առանց ինքնահարաբերման հնարավոր չէ հասկանալ համակարգի ներփակվածության, ինչպես նաև աուտոպոեյզիսի գաղափարները: Համակարգը միշտ շարժվում է ինքնահարաբերումից դեպի այլահարաբերում և հակառակը: Այն կարող է գործ ունենալ միայն ձևի մի կողմի հետ՝ ձևի ներքին կողմում: Միևնույն ժամանակ համակարգը պետք է կարողանա առնվազն տարբերակել այդ կողմն այլ կողմից:

II. Այլահարաբերման ակտուալացում

Ինքնահարաբերման ակտուալացմանը զուգահեռ համակարգին տրված է «հարաբերում այլին»: Լումանը, «այլահարաբերում» կամ «հարաբերում այլին» ասելով, հասկանում է համակարգի ունակությունը՝ տեսնելու իրենից անկախ իրականությունը՝ իր իսկ ազդակների զտիչով, ինչի արդյունքում «անկախի» անկախ լինելը պետք է ընկալվի իբրև հարաբերական (տե՛ս 2.1):

Այսպիսով, ինքնահարաբերման և այլահարաբերման միջոցով հնարավոր է դառնում համակարգի տարբերակումը միջավայրից: Այս տարբերակումնն ունի սկզբունքային նշանակություն, քանի որ այն թույլ չի տալիս համակարգին.

– շփոթել իրեն միջավայրի հետ,
– շփոթել սեփական «քարտեզը» «տարածության» հետ, որը պետք է այնքան կազմակերպված լինի, որ յուրաքանչյուր կետում համապատասխանի տարածությանը:

2. Հաղորդակցության տեսություն

2.1 Հաղորդակցության կառուցվածքը. տեղեկատվություն, հաղորդագրություն, հասկացում

Հաղորդակցության մասին խոսելիս Լումանն առանձնացնում է այն օղակները, որոնցից վերջինս կազմված է՝ «հաղորդագրություն», «տեղեկատվություն» և «հասկացում»: Հաղորդակցության այս շղթայում ամենակարևոր օղակը տեղեկատվությունն է, որը Լումանն առաջարկում է հասկանալ իբրև իրադարձություն: Միևնույն ժամանակ ամեն իրադարձություն չէ, որ կարող է դիտարկվել իբրև տեղեկատվություն. խոսքը միայն այն իրադարձությունների մասին է, որոնք պայմանավորում են համակարգի վիճակը: *«Սա հնարավոր է միայն այն կառուցվածքների հիմքով, որոնք նախապես ընտրում են իրադարձությունները և սահմանափակում հնարավորությունները: Այսպիսով, տեղեկատվությունը ենթադրում է կառուցվածք, բայց ինքը կառուցվածք չէ, այլ զուտ իրադարձություն, որն ակտուալացնում է կառուցվածքների օգտագործումը: Իրադարձությունները ժամանակի մեջ ամրագրված երևույթներ են... դրանք հայտնվում են միայն մեկ անգամ այն փոքր ժամանակահատվածում, որն անհրաժեշտ է հայտնվելու համար (specios present): Իրադարձությունները նույնականացնում են իրականացումը ժամանակի մեջ, այսինքն՝ անկրկնելի են»,*– ասում է նա [Луман 2007, 106]: Այս դեպքում Լումանը հիմնվում է Գրեգորի Բեյթսոնի մոտեցման վրա, որը սահմանում է տեղեկատվությունն իբրև տարբերակում առաջացնող տարբերակում: «*Այն, ինչ մենք նկատի ունենք՝ տեղեկատվություն կամ տեղեկատվության տարրական չն ասելով, այն տարբերակումն է, որն առաջացնում է տարբերակում և կարող է առաջացնել տարբերակում»,*– գրում է Բեյթսոնը [Bateson 1970, 459]:

Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ համակարգը կարող է նույնականացնել իր իսկ փոփոխություններն իբրև տեղեկատվություն միայն այն ժամանակ, երբ համադրում է վերջիններս սպասելիքների հետ: Բացի դրանից՝ միայն նորը կարող է

ունենալ տեղեկատվական բովանդակություն: Օրինակ՝ լուրերում ներկայացված տեղեկատվությունը կարող է հնչել իբրև տեղեկատվություն միայն մեկ անգամ, քանի որ երկրորդ անգամ այն այլևս չի կարող փոխանցել տեղեկատվություն: Սա չի նշանակում, որ կրկնությունը չի կարող ունենալ նպատակ (կարող է), սակայն այն այլևս տեղեկատվություն (տարբերակում առաջացնող տարբերակում) չէ: Սա է տեսաբանման այն կետը, որտեղ Լումանը հանգում է տեղեկատվության և իմաստի տարբերակման խնդրին: Ցանկացած իմաստ տեղափոխվում է տեղեկատվության միջոցով, և տեղեկատվության կրկնությունը ևս փոխանցում է իմաստ: Սակայն ի տարբերություն տեղեկատվության՝ այն այլևս ունակ չէ առաջացնելու համակարգային ազդեցություն: *«Օրինակ՝ հաղորդագրությունը, որ գերմանական մարկի արժեքը բարձրացել է, որն արդեն ընթերցվել է այլ թերթում, չունի տեղեկատվական արժեք (չի փոխում համակարգի վիճակը), չնայած և կառուցվածքայնորեն ենթադրում է միևնույն ընտրությունը: Միևնույն ժամանակ տեղեկատվությունը, անհետանալով որպես իրադարձություն, չի կորչում: Այն արդեն փոխել է համակարգի վիճակը, առաջացրել է կառուցվածքային ազդեցություն, իսկ համակարգն արդեն արձագանքում է այդ փոփոխված կառուցվածքներին իրենց իսկ օգնությամբ»* [Луман 2007, 107]: Ստացվում է, որ յուրաքանչյուր տեղեկատվություն տեղափոխվում է հաղորդագրություններով, սակայն ոչ բոլոր հաղորդագրություններն են փոխանցում տեղեկատվություն: Լումանը գտնում է, որ հաղորդագրությունը հաղորդակցության ամենադինամիկ բաղադրիչն է: Սա այն գործողությունն է, որը պայմանավորված է հաղորդակցության կոդի ժամանակային բնույթով: Հաղորդագրության օպերացիոնալ բնույթի շնորհիվ է, որ հաղորդակցությանը տրվում է սկիզբ և վերջ: Հետևաբար հաղորդագրությունն այն օղակն է, որը ծավալում է հաղորդակցությունը ժամանակի մեջ:

Հաղորդագրությունը Լումանը որակում է իբրև ձևի արտաքին կողմ, այնինչ տեղեկատվությունը հանդես է գալիս իբրև ձևի ներքին կողմ, իսկ հաղորդագրության և տեղեկատվության առանձնացման, ինչպես և միասնության ընկալումը կազմում է հաղորդակցության երրորդ բաղադրիչը՝ հասկացումը: Տեղեկատվությունը կարող է փոխանցվել հաղորդագրության միջոցով, սակայն չհասկացվել: Հենց հասկացման մեջ է, որ հաղորդակցությունը ամրագրում է տարբերությունը տեղեկատվության բովանդակության արժեքի և հաղորդագրության միջև: Հաղորդակցության այս եռաբաղադրիչ միասնականության գաղափարը Լումանը ձևակերպում է այսպես. *«Հասկացման մեջ է հաղորդակցությունը «բռնում» տարբերությունը բովանդակության տեղեկատվական արժեքի և այն պատճառի միջև, որի համար այդ բովանդակությունը հաղորդվում է: Այն կարող է առանձնացնել այդ տարբերակման այս կամ այն կողմը՝ դրանով իսկ հատուկ ուշադրություն դարձնելով կա՛մ տեղեկատվությանը, կա՛մ էքսպրեսիվ վարքին: Բայց բոլոր դեպ-*

քերում այդ երկու կողմերն էլ ճանաչվում են իբրև ընտրություն և այդ միջոցով տարբերակվում են: Այլ կերպ ասած՝ պետք է նախապես հաստատել, որ տեղեկատվությունն ինքնին չի հասկացվում, որ տեղեկատվության հաղորդման համար առանձին որոշում է պետք: Եվ սա, բնականաբար, ուժի մեջ է մնում նաև այն դեպքում, երբ հաղորդողը որևէ բան է հաղորդում ինքն իր մասին: Եթե ընտրության այս տարբերակումը տեղի չի ունենում, և մինչև որ այն տեղի չի ունենում, մենք գործ ունենք պարզապես հասարակ ընկալման հետ» [Луман 1995, 115]:

Այսպիսով, տեղեկատվությունը դառնում է հաղորդակցական գործընթացի այն տարրական օղակը, որն ունի ժամանակային բնույթ (ակնթարթային, վերջավոր) և չի կարող վերանայվել կամ կասեցվել: Այն որոշակի ժամանակային տարբերակում է, որն անընդհատ կառուցվում է համակարգի ներսում և արդյունք է ինքնահարաբերման ու այլահարաբերման փոխադարձ խաղի: Այս տարրերը չպետք է դիտարկվեն իբրև ինքնուրույն, տրված փաստեր, որոնք նախորդում կամ հաջորդում են տեղեկատվությանը: Փոխարենը Լումանը համարում է, որ սրանք այն օղակներն են, որոնց հարաբերությունը՝ հաղորդագրության և տեղեկատվության տարբերակումը, սկզբունքորեն հնարավոր է դարձնում հաղորդակցությունը: Այլ բնորոշմամբ հաղորդակցությունը տեղի է ունենում միայն այն դեպքում, եթե հաղորդագրությունից առանձնացվում է տեղեկատվությունը:

Խոսելով հաղորդակցության կառուցվածքի մասին՝ Լումանն առանձնացնում է ևս մի օղակ, որը բնութագրում է հաղորդակցությունն իբրև օպերացիաների հաջորդական գործընթաց. դա թեման է: Թեմաները գրավում են ուշադրությունը, բացում և սահմանափակում են առանձին հաղորդակցական հաջորդականությունները: Թեման բնութագրում է հաղորդակցության նյութական չափումը և սահմանում է հաղորդակցության իմաստային սահմանները:

Այսպիսով, հաղորդակցությունը հանդես է գալիս իբրև երկու փոխկապված օպերացիաների ամբողջություն, այն է՝

– *առաջին տարբերակում*, որը տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ հաղորդագրություն ուղարկողը հնարավորությունների ամբողջ զանգվածից ընտրում և փոխանցում է որևէ մեկը,
– *երկրորդ տարբերակում*, որը տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ հաղորդագրություն ընդունողը դուրս է բերում իրեն փոխանցված հաղորդագրությունից տեղեկատվությունը՝ դրանով իսկ հնարավորությունների անորոշ փաթեթից (մեդիումից) առանձնացնելով և սահմանելով որևէ ընտրովի կազմաձև:

Այսպիսով, տեղեկատվությունն այն է, ինչը փոխում է կոնկրետ հաղորդակցությունը՝ դրանով իսկ արդեն ներառելով կամ պահանջելով հաջորդ հաղորդակցության միակցում: Սակայն ամբողջ խնդիրն այստեղ այն է, որ տեղեկատվությունը հաղորդագրության մեջ չի պարունակվում: Այն տեղեկատվությունը, որը ներառված է հաղորդագրության մեջ, խիստ կամայական կառուցվածք է, որը հանդես է գալիս իբրև հաղորդակցության արդյունք և ոչ իբրև օբյեկտի որակների կամ գիտելիքների ամբողջություն, որոնք տրված են մինչ հաղորդակցության մեկնարկը: Այստեղից Լումանը գալիս է տրամաբանական եզրահանգման. տեղեկատվությունը հնարավոր չէ «վերամշակել», «սեղմել», «կուտակել հիշողության

մեջ» և այլն, քանի որ այն, ինչ պահպանվում է մարդու, համակարգչի կամ հաղորդակցության հիշողության մեջ, հնարավոր չէ ենթարկել մանիպուլյացիաների: Այս միտքը հասկանալու համար պետք է հստակ տարբերակենք «տեղեկատվության կրող» և «տեղեկատվություն» հասկացությունները: Ի տարբերություն տեղեկատվության կրողների, որոնք Լումանը դիտարկում է իբրև հաղորդագրության գործառութային համարժեքներ (լեզու, տեսաերիզ, համակարգչի հիշողություն և այլն), տեղեկատվությունը որևէ տեղ չի պահպանվում: Այն ընդամենը հաղորդագրության՝ վայրկյանական և միանգամյա ակտուալացվող տարբերակում է, որը հաղորդագրությունից առանձնացնում է այն, ինչ մնում է չեզոք, և այն, ինչ պահանջում է հաղորդակցության համակարգի շարունակություն կամ փոփոխություն: Այստեղ է, որ Լումանը փորձում է պատասխանել այն հարցին, թե ինչ է համակարգի հիշողությունը, որը, ինչպես տեսանք, տեղեկատվության պահպանման «վայր» չէ: Համակարգի հիշողությունը Լումանն ընկալում է իբրև նախընտրությունների, դիսպոզիցիաների կառուցվածք, որը, ըստ էության, սպասումների համակարգ է: Կարևոր է նշել, որ այս սպասումների համակարգը կարող է հանդես գալ իբրև «հիշված» իրադարձությունների ընտրության մեխանիզմ, որը հեղինակը բնորոշում է իբրև *«ֆիկտիվ իրականության կառուցում»* [Луман 2005b, 85]:

Այստեղից գալիս ենք Լումանի հաջորդ դրույթին. հաղորդակցությունը աշխարհի դիտարկման որոշակի տիպ է: Համակարգը տեսնում է միայն այն, ինչ կարող է տեսնել՝ հիմնվելով սեփական տարբերակումների վրա: Ամենապարզ հաղորդակցական համակարգի՝ ինտերակցիայի դեպքում սա կարող է լինել այսպես. որևէ մեկը (Alter) խոսակցություն է սկսում եղանակի մասին: Այս հաղորդագրության մեջ ակտուալացվում է այլահարաբերումը, քանի որ խոսակցության թեման՝ եղանակը, արտաքին իրողություն է: Հարաբերելով ստացված հաղորդագրությունը՝ զրուցակիցը (Ego) եզրակացություն է անում, որ Alter-ը համարում է իրեն այնքան անհետաքրքիր մարդ, որ իր հետ, բացի եղանակից, որևէ այլ բան քննարկել հնարավոր չէ: Արդյունքում Alter-ի հաղորդագրությունից Ego-ն դուրս է բերում որոշակի տեղեկատվություն՝ մի կողմ նետելով այն ամենը, ինչ Alter-ը գուցե ցանկանում էր փոխանցել, և ուղղորդում է հետագա հաղորդակցությունը նոր ճանապարհով: Ստացվում է, որ Ego-ի պարագայում իրականացվում է ինքնահարաբերման ակտուալացում: Հիշեցնենք, որ Լումանը, ինքնահարաբերում ասելով, հասկանում է համակարգի հարաբերումն ինքն իրեն, ինչը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ համակարգի օպերացիաներն հղում են միևնույն համակարգի այլ օպերացիաներին: Ինչ վերաբերվում է այլահարաբերմանը, ապա այս դեպքում տեղի է ունենում համակարգի «հարաբերում այլին», սակայն այդ «այլը» ներկայանում է այնպես, ինչպես իրեն «տեսնում է համակարգը»: Սրանով համակարգը տեսնում է իրենից անկախ իրականություն, սակայն իրականում այն տես-

նում է միայն իրեն, իր արձագանքներն արտաքին ազդակներին կամ խթանիչներին: Օրինակ՝ Ego-ն կարող էր ընտրել Alter-ի հաղորդագրության առաջին այլընտրանքը և շարունակել եղանակի քննարկումը այլահարաբերման դիրքից, այնինչ նա նախընտրում է ակտուալացնել ինքնահարաբերումը, ինչի արդյունքում հաղորդակցության թեման է դառնում ոչ թե եղանակը այլ ինքը՝ հաղորդակցությունը: Այստեղից Լումանը եզրահանգում է, որ «ի՞նչ է խոսվում հաղորդակցության մեջ» հարցի փոխարեն, արդիական է դառնում «ինչի՞ համար են խոսում» հարցը: Հենց այստեղ է, որ տեղի է ունենում ձևի սահմանի անցում: Այն պահին, երբ այս տարբերակումը ամրագրված է, տեղի է ունենում հասկացում, և այս դեպքում բոլորովին էական չէ՝ խոսքը համաչափ, թե անհամաչափ հասկացման մասին է, քանի որ կարևորն ինքնին հասկացման փաստն է: Ելնելով այս հասկացումից՝ տեղի է ունենում Ego-ի հաջորդ հաղորդակցական արտահայտությունը: Ego-ն «հասկացավ հաղորդակցությունը», քանի որ նա «գիտակցեց» հաղորդագրության և հաղորդագրությունից հանված տեղեկատվության տարբերությունը: Միևնույն ժամանակ Լումանը որևէ հույսեր չի կապում հասկացման համաչափության վերաբերյալ՝ համարելով, որ հաղորդակցական հասկացման ճշտության ստուգելիությունը սկզբունքորեն անհնար է: Այս դիրքորոշումը նա փաստարկում է նրանով, որ հասկացումը առնչություն ունի գիտակցությանը, որը հաղորդակցությունից դուրս է:

Եթե անցում կատարենք հաղորդակցության տարրական ձևից դեպի ավելի բարդ կազմակերպում ունեցող ձևեր, հաղորդակցության կառուցվածքը և տրամա-

բանությունը չեն փոխվի: Դիտարկենք, օրինակ, գիտության՝ իբրև բարդ հաղորդակցական համակարգի տիպի գործառությունը: Այս համակարգի այլահարաբերումը (բաց լինելը) արտահայտում են գիտական տեսությունները, քանի որ վերջիններիս շրջանակներում են թեմավորվում արտաքին աշխարհի իրողությունները: Ինչ վերաբերում է գիտական համակարգի ինքնահարաբերմանը, ապա այն մարմնավորված է գիտական ճանաչողության մեթոդներում, որոնք և պայմանավորում են գիտական ուսումնասիրությունների իրականացման ուղղությունները՝ ապահովելով գիտության ներփակվածությունը:

Ստացվում է, որ տեղեկատվությունն ակտուալացնում է կառուցվածքային գործընթացները, քանի որ մեկ անգամ հայտնվելով՝ այն չի անհետանում՝ թողնելով կառուցվածքային ազդեցություն և փոխելով համակարգի վիճակը: Տեղեկատվության նման ընկալումը տարբերվում է ավանդական պատկերացումներից: Լումանի ջանքերով տեղեկատվությունը դադարեց ընկալվել իբրև «դրսից եկած», «ինչ-որ բանից փոխանցված» կառուցվածք և դարձավ սեփական վիճակների փոփոխության հետևանքով գործառող և ոչ արտաքին ազդեցությունների արդյունքում պատճառական փոփոխությունների ենթարկվող, ինքնահարաբերվող համակարգերի մաս: Լինելով բազմաթիվ անորոշ հնարավորությունների անսպասելի ընտրություն՝ տեղեկատվությունը գործառում է իբրև նոր, իմաստաստեղծ միավոր: Այս հատկության նկարագրության համար Լումանը կիրառում է «զարմանք» կամ «անակնկալ» բնորոշումները: Հաղորդակցության ծավալման հետագա տրամաբանությունը հետևյալն է. լինելով անսպասելի՝ ընտրությունը խթանում է նոր կոնտինգենտ (դիպվածակազմ) օպերացիաներ, որոնք, իրենց հերթին, անսպասելի կլինեին, եթե այդ տեղեկատվությունը չլիներ, սակայն անմիջապես հետո նրանք կորցնում են անսպասելիությունը համակարգի համար: Պատահական չէ, որ այդ դիրքերից Լումանը բնորոշում է տեղեկատվությունն իբրև *«իրադարձություն, որը սահմանափակում է էնտրոպիան՝ առանց քայքայելու համակարգը»* [Луман 2007, 204]: Այսպիսով, Լումանի շնորհիվ է, որ հաղորդակցության ավանդական «հաղորդիչ-ընդունիչ» ռեդուկցիոնիստական մոդելն իր տեղը զիջում է հաղորդակցության՝ իբրև եռաստիճան ընտրության շղթայի (հաղորդագրություն – տեղեկատվություն - հասկացում) ընկալմանը: *«Այս բաղադրիչներից և ոչ մեկը չի կարող գոյություն ունենալ ինքն իրենով: Միայն միասին նրանք կարող են առաջացնել հաղորդակցություն: ... Հաղորդակցությունը հաստատվում է միայն այն դեպքում, երբ գոնե մեկ անգամ հաղորդագրության և տեղեկատվության տարբերակումը հասկացվում է»*,– նշում է հեղինակը [Луман 1995, 115]: Միայն այս տիպի հաղորդակցությունները կարող են համակարգային կերպով կառուցել հասարակությունը:

2.2 Հաղորդակցության տեսության մեթոդաբանական հիմքը. թեզիսներ

Հաղորդակցության տեսության մեթոդաբանական հիմքերը Լումանը ձևակերպում և փաստարկում է առանցքային թեզիսների շրջանակներում, որոնք թույլ են տալիս հստակեցնել հաղորդակցության սոցիոլոգիական մեկնաբանման հնարավորությունները և մեթոդաբանական շեշտադրումները: Դիտարկենք հաջորդիվ:

I. «Հաղորդակցությունը» հասարակության տեսության և սոցիոլոգիայի հիմնարար հասկացությունն է:

Այնպես, ինչպես սոցիոլոգիան և հոգեբանությունը հստակ սահմանազատված են իրենց առարկայական ոլորտների և մեթոդների դիտանկյուններից, այնպես էլ, ըստ Լումանի, հասարակությունը և անհատը սկզբունքորեն չեն խաչվում: Վերջիններս պետք է ընկալվեն բացառապես իբրև որոշակի բանաձևեր, որոնք մատնանշում են այս երկու գիտությունների առարկաները: Հասարակությունը չպետք է սահմանվի անհատի հետ հարաբերակցվելով, քանի որ այն ինքնուրույն էություն և հաղորդակցությունների համակարգ է: Սա այն դրույթն է, որի համաձայն՝ Լումանը «կոտրում է» սոցիալական գործողության դասական հայեցակարգումները՝ ուսումնասիրման կենտրոնում դնելով հաղորդակցությունն իբրև տարրական սոցիալական օպերացիա:

II. Ինքնահարաբերումը ոչ միայն մտածողության, այլև սոցիալական համակարգի հատկություն է:

Լումանը վստահ է, որ սխալ է համարել, որ ինքնահարաբերման կամ ինքնաանդրադարձման հատկությունները հատուկ են միայն հոգեկան համակարգե-

րին: Սա նաև սոցիալական համակարգի հատկությունն է: Այստեղից հետևում է, որ «հաղորդակցություն» հասկացությունը սկզբունքորեն չի պահանջում հղում գիտակցությանը:

III. Միայն հաղորդակցությունը կարող է մտնել հաղորդակցության մեջ:

Սրանով Լումանը փորձում է շեշտել, որ հաղորդակցությունը չպետք է ընկալվի իբրև փոխազդեցության կամ սոցիալական գործողության արդյունք: Այն ինքնաբավ, ամբողջական համակարգ է, որի շրջանակներում հիմնավորվում են «փոխազդեցություն» և «սոցիալական գործողություն» հասկացությունները: Հետևաբար միայն հաղորդակցությունն է ընդունակ ինքնակազմակերպման և աուտոպոեյտիկ վերարտադրման (հասարակության տեսքով):

IV. Հաղորդակցությունը կարող է հաղորդակցվել միայն հաղորդակցության մասին:

Լումանը համարում է, որ յուրաքանչյուր համակարգ գործ ունի միայն իր սեփական օպերացիաների հետ և «խոսում է իր սեփական լեզվով»: Հետևաբար ցանկացած իրադարձություն հասարակությունը կարող է ընկալել և տալ վերջինիս համապատասխան արձագանքներ միակ հնարավոր եղանակով՝ հաղորդակցության միջոցով:

V. Հաղորդակցությունն առաջանում է միայն երեք տարբեր ընտրությունների համադրման արդյունքում:

Հաղորդագրությունը, տեղեկատվությունը և հասկացումը՝ որպես ընտրության ձևեր, կարող են գոյություն ունենալ իբրև առանձին օպերացիաներ, սակայն միայն միասնության մեջ են կարող ձևավորել էմերջենտ համակարգեր, ասել է թե՝ հաղորդակցություններ: *«Ինչպես կյանքը և գիտակցությունը, հաղորդակցությունը նույնպես էմերջենտ իրականություն է և փաստ sui generis»*,– նշում է Լումանը [Луман 1995, 115]: Ինչպես արդեն տեսանք, ընտրություններից յուրաքանչյուրն ենթադրում է տարբերակումների հաստատումներ, որոնց օգնությամբ համակարգը կարողանում է կատարել ընտրություն: Այս տարրերը հանդես են գալիս ոչ թե իբրև գործառույթներ, ակտեր կամ նշանակությունների հորիզոններ, այլ իբրև *«տարբեր ընտրություններ, որոնց սելեկտիվությունը և սելեկցիաների ոլորտը առաջին անգամ կառուցվում է հաղորդակցության միջոցով»* [նույն տեղում]:

VI. Առանձնակի կարևորություն ունի ընկալման և հաղորդակցության տարբերակումը:

Լումանն առանձնակի կարևորություն է տալիս այն հարցին, թե ինչպես պետք է լուծվի ընկալման և հաղորդակցության հարաբերակցության խնդիրը: Նրա պատասխանն այս հարցին հստակ է. սխալ է համարել, որ հաղորդակցությունը կայանում է ընդունողի՝ հաղորդագրությունն ընկալելու ունակության շնորհիվ: Ընկալումը պետք է հասկացվի իբրև գիտակցության իրադարձություն, որը

որևէ հետևանք չի կարող ունենալ հաղորդակցության գործընթացների վրա: Էմերջենտ համակարգերն առաջանում են հենց ընկալման և հաղորդակցության տարբերակման հետ մեկտեղ, քանի որ այն հստակեցնում է հաղորդագրության և տեղեկատվության տարբերակումը, որը, ըստ էության, հասկացման միջոցով ընտրվող հաղորդագրության բովանդակության տարբերակումն է:

VII. Հաղորդակցության էմերջենտությունը հաղորդակցության համակարգային տեսության նորույթն է:

Հաղորդակցության ավանդական երկանդամ հայեցակարգը, որում այն ներկայանում է իբրև տեղեկատվության փոխանցում հաղորդողից դեպի ընդունող, Լումանի համար բացարձակապես անընդունելի է: Նա համարում է, որ այս մոտեցման համաձայն՝ «հաղորդակցությունն իբրև փոխանցում» տիպի գործընթացում որևէ մեկը ոչինչ «չի կորցնում», «չի ստանում», «չի տալիս», և ընդունել հաղորդագրությունը կարող է նա, ում այն չի փոխանցվում: Լումանի մեթոդաբանական դիրքորոշումն այս հարցում հստակ է. միայն երեք ընտրությունների համադրումն է կարող առաջացնել էմերջենտ իրադարձություն, այսինքն՝ հաղորդակցություն:

VIII. Հաղորդակցական համակարգը բացարձակապես փակ համակարգ է:

Հաղորդակցությունը ոչ միայն ինքն է ստեղծում իր տարրերը, այլև ինքն է մասնագրում իր իսկ կառուցվածքները: Հաղորդակցությունը աուտոպոեյտիկ համակարգ է, որն արտադրում և վերարտադրում է ինքն իրեն այն սահմաններում, որոնք ստեղծված են արտաքին աշխարհի կողմից: Ստացվում է, որ միայն հաղորդակցությունն է կարող ներազդել, վերահսկել և շտկել հաղորդակցությունը: *«Միայն հաղորդակցությունը կարող է ազդել հաղորդակցության վրա: Միայն հաղորդակցությունը կարող է առանձնացնել հաղորդակցության տարրերը (օրինակ՝ վերլուծել տեղեկատվության ընտրության հորիզոնները կամ հարց դնել հաղորդագրության պատճառների մասին), և միայն հաղորդակցությունը կարող է վերահսկել և շտկել հաղորդակցությունը»*,– գրում է նա [Луман 1995, 117]:

IX. Հաղորդակցությունը չունի նպատակ

Այս դրույթն ուղղակիորեն հետևում է հաղորդակցության աուտոպոեյտիկ ներփակվածության կամ ինքնաբավության գաղափարից: Եթե հաղորդակցությունն ունենար նպատակ, ապա մենք խնդիր կունենայինք ապացուցելու, թե ինչու է այն շարունակում գոյություն ունենալ նպատակի իրականացումից հետո: Սա Լումանը ցույց է տալիս համակարգերի էվոլյուցիայի օրինակով՝ նշելով, որ այն չի կարող ունենալ որևէ նպատակային ուղղվածություն: *«Հաղորդակցությունը կա՛մ տեղի է ունենում, կա՛մ ոչ, և սա այն ամենն է, ինչ կարելի է սրա մասին ասել»*,– գրում է նա [Луман 1995, 117]: Սա, իհարկե, չի նշանակում, որ հաղորդակցական համակարգի ներսում չեն կարող պարբերաբար առաջանալ նպատա-

կային կողմնորոշում ունեցող դրվագներ: *«Գիտակցությունը ևս կարող է դրվագային կերպով հասարակել նպատակներ, սակայն այդ նպատակները չեն կարող դառնալ համակարգի նպատակ: Յանկացած այլ մեկնաբանություն պետք է պատրաստ լինի փաստարկելու, թե ինչու է համակարգը շարունակում գոյություն ունենալ նպատակն իրականացնելուց հետո: Կամ այստեղ պետք է կրկնել այն միտքը, որը բոլորովին նոր չէ. կյանքի իմաստը մահն է»* [նույն տեղում]:

X. Յանկացած հաղորդակցություն ռիսկային է:

Մերժելով համաձայնությանը կողմնորոշված հաղորդակցության հայեցակարգերը (այստեղ նա հիմնականում բանավիճում է Հաբերմասի հետ)՝ Լումանը առաջ է քաշում կոնֆլիկտի և համաձայնության հանդեպ հաղորդակցության ամբիվալենտության մասին դրույթը: Նրա համոզմամբ հաղորդակցությունը նույն հաջողությամբ կարող է տանել ինչպես դեպի համաձայնություն, այնպես էլ՝ կոնֆլիկտ: Սա նշանակում է, որ հաղորդակցությունն արագացնում է որոշման այն վիճակը, որն առանց դրա գոյություն ունենալ չէր կարող: Դեպի համաձայնություն կողմնորոշված էնտելեխիայի փոխարեն համակարգային տեսությունը, ըստ Լումանի, պետք է հիմնվի սկզբունքորեն այլ թեզի վրա. հաղորդակցությունը տանում է հարցի սրմանը՝ անկախ նրանից՝ կընդունվի, թե կմերժվի հաջողված և հասկացված տեղեկատվությունը: Յուրաքանչյուր հաղորդակցություն ձևավորում է այլընտրանք, որը միշտ ունի մերժված լինելու ռիսկ: Միևնույն ժամանակ Լումանը նշում է. *«Ռիսկն այն կարևորագույն մորֆոլոգիական գործոններից է, որը բերում է ինստիտուտների չհավորմանը, որոնք անգամ անհնարին հաղորդակցությունների պարագայում ապահովում են ընդունման պատրաստակամությունը»* [Луман 1995, 118]: Այս դիտանկյունից բոլոր հաղորդակցությունները կարող են համարվել ռիսկային:

XI. Հաղորդակցությունը կրկնապատկում է իրականությունը

Ընդունելով կամ մերժելով հաղորդակցական առաջարկները՝ հաղորդակցությունը կրկնապատկում է իրականությունը՝ ստեղծելով վերջինիս «այո տարբերակ» և «ոչ տարբերակ» և սրանով իսկ պատրաստում ընտրություն: Այս այլընտրանքի գոյությունն արդեն երաշխավորում է համակարգի աուտոպոեյզիսը: *«Ոչինչ նրանից, ինչը կարող է դրվել հաղորդակցության մեջ, չի կարող խուսափել այս ծանր բիֆուրկացիայից: Ոչինչ, բացի միակ բացառությունից, որն աշխարհն է (ֆենոմենոլոգիական իմաստով) որպես իմաստի հորիզոն, որում այս ամենը խաղարկվում է, և որը, ինքնին, դրական կամ բացասական կերպով կարող է ընդունվել կամ մերժվել, սակայն միևնույն ժամանակ՝ վերարտադրվել բոլոր այն հաղորդակցություններում, որոնք ունեն իմաստ, ինչը հաջորդող հաղորդակցության հասանելիության պայմանն է»,*– նշում է Լումանը [Луман 1995, 115]:

XII. «Հղումն արժեքին» հաղորդակցության պարագայում ներմուծվում է իբրև իմպլիկացիա և ոչ իբրև հիմք:

Հաղորդակցական ռիսկերի դիտանկյունից առանձին տեղ են զբաղեցնում այն տարրերը, որոնք պետք է ծառայեն իբրև հաղորդակցության անմերժելի բաղադրիչներ: Խոսքն արժեքների մասին է, որոնք պետք է երաշխավորված լինեն ռիսկերից: Այսինքն՝ արժեքները չեն քննարկվում հաղորդակցության մեջ այն պարզ պատճառով, որ յուրաքանչյուր նման հարցադրում սահմանում է մերժելու հավանականություն, որն արժեքի պարագայում խնդրահարույց է: Արժեքի շուրջ չի կարող ծավալվել հաղորդակցություն, այն կարող է տեղի ունենալ միայն նախընտրությունների, հետաքրքրությունների կամ ծրագրերի շուրջ: Այստեղ կարևոր է այն տարբերակումը, որը Լումանն առաջարկում է. արժեքները ենթադրվում են և ոչ թե դրվում: Սա նշանակում է, որ արժեքը ենթադրվում է հաղորդակցության պայմաններում և չի կարող դիտարկվել իբրև հաղորդակցությունը կազմող հիմք: Այս դրույթն իր հերթին բերում է հեղինակին այն հայտնի եզրահանգմանը, որի համաձայն՝ *«արժեքների ինքնահիրականացում լինել չի կարող»* [Луман 1995, 119]:

«Էնտելեխիան» արիստոտելյան հասկացություն է, որը նշանակում է հնարավորության անցում դեպի իրականություն, որն ընկալվում է իբրև արդյունք կամ ավարտված ձևակազմավորում:

2.3 Իմաստի հայեցակարգումը. ակտուալության և հնարավորության տարբերակման վերարտադրություն, կրկնակի կոնտինգենտություն

Իմաստի կատեգորիան ավանդաբար եղել է գոյաբանական, ճանաչողական, մեթոդաբանական բնույթի գիտական քննարկումների կիզակետում: Սոցիոլոգիայում իմաստը «հայտնվում» է Վեբերի ջանքերով (տե՛ս Գլուխ 2) և զարգացվում մեկնաբանական սոցիոլոգիայի շրջանակներում (Ալֆրեդ Շյուց, Հերբերտ Միդ, Փիթեր Բերգեր, Թոմաս Լուկման և ուրիշներ): Սակայն այս ուղղության շրջանակներում իմաստը չի դառնում սոցիոլոգիական տեսության ինքնուրույն տարր: Իմաստի՝ որպես առանձին և ինքնաբավ տեսական կառույցի ներմուծումը հիմնարար սոցիոլոգիական գիտելիքի մակարդակ նախաձեռնում է Լումանը՝ առաջարկելով իմաստի հիմնախնդրի բուն սոցիոլոգիական լուծում: *«Իմաստը իմաստ օգտագործող օպերացիաների արդյունք է և ոչ արտաքին աշխարհի որևէ հատկություն»*,– գրում է նա [Луман 2004, 46]: Սրանով Լումանը բացառում է իմաստի արտաքին աղբյուրների գոյությունը՝ հաղթահարելով հասկացության ռեդուկցիոնիստական տեսաբանման սահմանափակումները: Ռեդուկցիոնիզմի հաղթահարում ասելով՝ պետք է հասկանանք այն տեսական լուծումը, որը թույլ է տալիս իրականացնել երևույթի սոցիոլոգիական բացատրություն՝ առանց սոցիոլոգիայի հանդեպ վերլուծության արտաքին ոլորտների ներգրավման:

Այսպիսով, «իմաստ» հասկացությունը կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում Լումանի տեսական համակարգում: Իմաստը կազմավորող է թե՛ հոգեկան և թե՛ սոցիալական համակարգերի համար, որոնց և, ըստ էության, այն կառուցում է: Լումանին չեն գոհացնում իմաստի ավանդական սոցիալ-փիլիսոփայական մեկնաբանությունները, որոնք կապում են այն կա՛մ բանականության (մետաֆիզիկական գոյաբանություն), կա՛մ գիտակցության հետ (սուբյեկտիվիստական տրանսցեդենտալիզմ): Երկու դեպքում էլ շեշտը դրվում է իմաստի աղբյուրների որոնման խնդրի վրա, այնինչ Լումանը համարում է, որ «իմաստն» ինքնուրույն և ինքնաբավ հասկացություն է, որը չի պահանջում հենքեր: Սա այն դիտանկյունն է, որը կարող է զարգացվել միայն համակարգային տեսության շրջանակներում: Այս կապակցությամբ նա գրում է. *«Խորապես սխալ է փորձել գտնել իմաստի որոշակի կրողների. իմաստն ինքն է իրեն կրում, քանի որ ընդունակ է ինքնահարաբերմամբ ապահովել իր իսկ վերարտադրությունը: Եվ միայն այդ վերարտադրության ձևերն են պայմանավորում հոգեկան և սոցիալական կառուցվածքների տարբերակումը»* [Луман 2007, 144]: Խոսքը նրա մասին է, որ իմաստի գործառման ձևերն են սահմանում, թե ինչ համակարգ է այն կառուցում՝ գիտակցակա՞ն, թե՞ հաղորդակցական: Եթե այն կապվում է կյանքի մարմնական զգացման հետ, ապա արտահայտվում է իբրև գիտակցություն, իսկ եթե այն ներգրավվում է նաև

ուրիշների հասկացում բովանդակող հաջորդականություններ, ապա այն արտահայտվում է իբրև հաղորդակցություն [նույն տեղում]: Լումանի ելակետային դրույթը, որը թույլ է տալիս հասկանալ իմաստի և համակարգի միջև գոյություն ունեցող կապի էությունը, հետևյալն է՝ գոյություն չունի իմաստ այն համակարգերից դուրս, որոնք նրա կարիքն ունեն և վերարտադրում են այն իբրև մեդիում: Այսպիսով, իմաստը կապվում է դիտարկման օպերացիայի հետ, որի արդյունքում այն ռեկուրսիվ կերպով ինքն իրեն վերարտադրում է:

Տեսնենք, թե ինչպես է տեղավորվում իմաստի բաղադրիչը Լումանի համակարգային վերլուծության ավելի ընդհանուր տրամաբանության մեջ:

Գոյություն ունեն համակարգեր:

↓

Համակարգերն ինքնավերարտադրվող և օպերացիոնալ առումով փակ են:

↓

Նրանք բնութագրվում են կոմպլեքսայնությամբ:

↓

Համակարգի բոլոր տարրերը չեն կարող կապված լինել միմյանց հետ միաժամանակ:

↓

Համակարգը անընդհատ պետք է ընտրություն կատարի տարրերի հարաբերությունների միջև:

↓

Համակարգը ստիպված է նվազեցնել կոմպլեքսայնությունը:

↓

Սա համակարգի ինքնաստեղծման և պահպանման նախապայման է:

↓

Իմաստը դիտարկման մեդիում է:

↓

Ցուրաքանչյուր իմաստային համակարգ դիտարկող համակարգ է:

↓

Դիտարկումը ստեղծում է համակարգ/արտաքին աշխարհ տարբերակումը:

↓

Այս տարբերակումը պայմանավորում է այդ հարաբերությունների ընտրությունը:

↓

Հարաբերությունները կլինեն համակարգի կազմում ինքնավերարտադրության ժամանակ:

↓

Ընտրությունները հիմնվում են իմաստի վրա:

↓

Ընտրությունների արդյունքում իմաստն ինքնավերարտադրվում է:

↓

Առանց իմաստի համակարգի գործառումն անհնար է:

Փաստորեն, արտաքին աշխարհի կոմպլեքսայնության պայմաններում իմաստը դառնում է համակարգը կառուցող ընտրության գործիք, որի միջոցով հնարավոր է դառնում բարդության պարզեցումը, ինչն իր հերթին նպաստում է համակարգի հարմարվողականության մեծացմանը: Այս պարզեցման էությունը մեկնաբանելու համար հեղինակը ներմուծում է ևս երկու հասկացություն՝

– «կրկնակի կոնտինգենտություն»,
– «ակտուալության և հնարավորության տարբերակում»:

Կոնտինգենտությունը Լումանը համարում է սոցիալական աշխարհի ելակետային բնութագիր, որը պետք է հասկանալ իբրև «այլի հնարավորության ենթադրություն»: Այն բնորոշում է կոնտինգենտ սպասումների պատահական հավաքակազմը և գործողության անորոշ դիսպոզիցիաներ ունեցող հաղորդակցությունը: Լումանը «կոնտինգենտություն» հասկացությունը դնում է սոցիալական գործողության սահմանման հիմքում: Սոցիալական գործողությունը կոնտինգենտ է. այն «ինքնիշխան» է (կախված չէ որևէ այլ բանից) և ենթադրում է ընտրություն: Սոցիալական գործողությունը ոչ միայն պարզապես կոնտինգենտ է, այլ կրկնակի կոնտինգենտ: Կրկնակի կոնտինգենտությունն առաջանում է ամեն անգամ, երբ գործողությունները կողմնորոշվում են մեկը մյուսին, և այդ փոխադարձ կողմնորոշման միջոցով սկսում է առաջանալ և՛ փոխադարձ կախվածություն, և՛ այդ կախվածությունից ազատվելու միաժամանակյա ձգտում:

Փորձենք հասկանալ, թե ինչպես է կոնտինգենտությունն իրացվում սոցիալական գործողություններում: Սոցիալականության նախապայմանը պարադոքսալ կարգն է, որում Ego-ի գործողությունները պայմանավորված են Alter Ego-ի գործողություններով կամ գործողությունների սպասումներով, իսկ Alter Ego-ն նույնությամբ կողմնորոշում է իր գործողությունները Ego-ի գործողություններին: Այս երկկողմանի կախվածությունը գոյություն ունի միաժամանակ, ինչից Լումանը եզրահանգում է, որ կրկնակի կոնտինգենտությունը խթանում է որոշակիության փոխադարձ սպասում: Կողմերից ոչ մեկը չի կարող կատարել գործողություն, եթե չգիտի, թե ինչպես է գործում մյուսը: Իր սեփական վարքը սահմանելու համար յուրաքանչյուրը պետք է իմանա, թե ինչ որոշում է ընդունում մյուսը, բայց դա հնարավոր է իմանալ, միայն եթե նա գիտի, թե ինչ որոշում է ընդունում ինքը: Ստացվում է, որ Ego-ն պետք է իմանա Alter Ego-ի մասին այն, ինչ նա չգիտի իր իսկ մասին: *«Կրկնակի կոնտինգենտության իրավիճակներում ակնհայտ է ինքնահարաբերման ակտուալացումը: Կրկնակի կոնտինգենտության և ինքնահարաբերման կապը ապահովվում է Ego/Alter Ego իրավիճակով... Եթե Ego-ն վերապրում է Alter-ին որպես Alter Ego և գործում է այդ վերապրման համատեքստում, ապա ցանկացած սահմանում, որն Ego-ն տալիս է իր գործողությանը, մատնանշում է ինքն իրեն»,*– պարզաբանում է Լումանը [նույն տեղում]: Նշենք նաև, որ Alter-ն արտացոլում է իրեն ոչ միայն իրականում, այլև կանխատեսումներում, հետևաբար բերում է

Կոնտինգենտությունը Լումանը վերլուծում է աշխարհի արարման նույնաբանությամբ: Աստվածն արարում է աշխարհն իբրև կատարյալ և կոնտինգենտ միաժամանակ: Չնայած նրան, որ աշխարհը կատարյալ է, այն կարող էր լինել նաև այլ (նույնպես կատարյալ): Կոնտինգենտությունը ենթադրում է Աստծո ազատություն, իսկ աշխարհի կոնտինգենտությունը միջանկյալ տեղ է զբաղեցնում անհրաժեշտության և անհնարինության միջև. այն ո՛չ մեկն է, ո՛չ մյուսը:

կրկնակի պայմանավորման: Այն ձևավորում է իրավիճակներ, որոնցում մասնակիցները փոխադարձաբար մոդելավորում են մեկը մյուսին և սկսում գործել այդ մոդելներին համապատասխան:

Այսպիսով, կրկնակի կոնտինգենտությունը դառնում է սոցիալական համակարգերի կազմավորման որոշակի խթանիչ (ինքնախթանիչ) [Луман 2007, 174]: Այն մասնակիցների կողմից սկսում է դիտարկվել իբրև այլի հնարավորություն ունեցող իրավիճակ, ինչը խթանում է փոխադարձ հետաքրքրությունը և դառնում հաղորդակցության ձևավորման և շարունակման շարժիչ ուժը: Լումանի փաստարկման տրամաբանությունը հետևյալն է:

Այսպիսով, կոնտինգետության փորձում ամեն ինչն իրականացվում է իբրև ընտրություն: Կրկնակի կոնտինգենտությունը դառնում է կառուցվածքակազմավորող սկզբունք ընտրությունների համակցման շնորհիվ: Գործողությունը ստանում է իմաստ, եթե թե՛ Ego-ն, թե՛ Alter-ը սկզբունքորեն կարող են ելնել նրանից, որ այն երկուսի կողմից էլ ընկալվում է իբրև ընտրություն: Միայն այս դեպքում կարող է ձևավորվել սոցիալական գործողության՝ փոխադարձաբար հասկացվող իմաստը: Հետևաբար երկակի կոնտինգենտությունը դառնում է իրավիճակի մեկնաբանություն, որում գործողությունը ծառայում է սոցիալական համակարգի կառուցմանը: Գործողությունը կարող է հանգեցնել համագործակցության կամ կոնֆլիկտի, ձևավորել համաձայնություն կամ պառակտում, բայց այն չի կարող դուրս գալ այն ընտրության ոլորտից, որը թույլ է տալիս Ego-ին և Alter-ին «հենվել» միմյանց վրա:

Սոցիալական գործողության կրկնակի կոնտինգենտության խնդիրն առաջանում է իմաստի կազմավորմանը զուգահեռ: Ընտրությունները չեն բաժանում և չեն կապում մարդկանց, այլ կառուցում են սոցիալական համակարգի սեփական ոլորտը՝ բաժանելով այն շրջակա աշխարհից: Սոցիալական համակարգը կարող է հաստատել իր իմաստային սահմանները՝ ներմուծելով ընտրության այն ներքին կանոնները, որոնք թույլ են տալիս ընդունել կամ մերժել թեմաներ: Կրկնակի կոն-

տինգենտությունը պահանջում է հաղորդակցության կողմնորոշում դեպի ընդհանուր հաղորդակցական կոդ, որը թույլ է տալիս պարզեցնել կոնտինգենտ-հնարավորի կոմպլեքսայնությունը, այսինքն՝ առաջնորդվելով այս կամ այն իմաստային տարբերակմամբ, ընտրել հենց այն գործողությունը և հաղորդակցությունը, որոնք տրված համատեքստում ստանում են իմաստ (դառնում են համակարգի տարրեր): Այդ կոդն ապահովում է սոցիալական համակարգի տարբերակումը, քանի որ համակարգ են մտնում (միանում են նախորդող հաղորդակցություններին) միայն այն կողերը, որոնք կա՛մ պատկանում են համակարգին, կա՛մ դիտարկման («սեփականի» և «այլի» տարբերակման) միջոց են:

Արտաքին աշխարհի բարդության նվազեցումը տեղի է ունենում միայն այն ժամանակ, երբ հաստատվում են տարբերությունները «ակտուալության» և «հնարավորության» միջև: Ի՞նչ է սա նշանակում: Ակտուալությունն այն է, ինչ իրականացվում է տարածական և ժամանակային տեղայնացում ունեցող ընտրություններում, այնինչ հնարավորությունն այն է, ինչը սկզբունքորեն կարող է դառնալ կոնտինգենտ ընտրության առարկա: Իմաստը դառնում է այն կատեգորիան, որի միջոցով համակարգն անվերջ հնարավորություններից տարանջատում է իրակա-

նի պահը, որը կոնտինգենտ է: Սա նշանակում է, որ բարդության պարզեցումը իրականացվում է ոչ թե այլընտրանքային հնարավորությունների բացառման, այլ պահպանման պայմաններում: Ստացվում է, որ իմաստն իր վրա է վերցնում «անպետքի անջատման» գործառույթը, որի օգնությամբ հարմարեցնում է արտաքին աշխարհի բազմազանությունը հոգեկան կամ սոցիալական համակարգին: *«Իմաստային աշխարհը լիարժեք աշխարհ է, որը կարող է բացառել այն, ինչ բացառում է միայն ինքն իր մեջ»,*– նշում է հեղինակը [Луман 2007, 144]:

Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ բացառված հնարավորությունները չեն վերանում: Սա այն է, ինչ Լումանն անվանում է «ժխտման գործառույթ», որի էությունը ոչ թե հնարավորությունների բացառման, այլ պոտենցիալացման մեջ է: Նրանց շնորհիվ է, որ կարող է ձևավորվել այն, ինչ նա անվանում է «հնարավորությունների բաց դաշտ»: Սա նշանակում է, որ ապագան ներկայանում է իբրև անվերջ բաց, քանի որ այն պարունակում է շեշտակի անգամ ավելի շատ հնարավորություններ, քան այն, ինչ իրականության տվյալ պահին կարող է ակտուալացվել: Այս մոտեցմամբ իմաստը դառնում է ակտուալության և հնարավորության տարբերակման վերարտադրություն: Բոլոր հնարավորություններից իմաստն իրականացնում է ընտրություն հետևյալ երեք չափումներում:

I. *Իրային չափում*, որում տարբերակումներն իրականացվում են «այս» և «այն» բևեռների միջև: Խոսքն այն իրերի մասին է, որոնք դառնում են հոգեկան համակարգերի իմաստավորված նպատակադրումների և սոցիալական համակարգերի իմաստավորված հաղորդակցությունների թեմաների առարկաներ: Իրային չափումը կառուցվում է այն ժամանակ, երբ իմաստային հողումների ընդհանուր համակարգը բաժանվում է «այս»-ի և «այն»-ի: Լումանը նշում է, որ առարկայական աշխարհը կարող է իմաստավորվել դիտանկյունների անվերջ բազմության մեջ, հետևաբար անվերջ թեմավորվել հաղորդակցության մեջ: Այս երկու բևեռների միջև է առաջանում իրերի ձևը:

II. *Ժամանակային չափում*, որում տարբերակումները հիմնվում են «մինչև» և «հետո» տրամաբանության վրա: Այս երկարժեքության շնորհիվ յուրաքանչյուր իմաստային չափում ձեռք է բերում համընդհանուր և ամբողջական բնույթ: Լումանը, համընդհանրություն ասելով, նկատի ունի ժխտման այլընտրանքների համընդհանուր նշանակալիության հանգամանքը: Ինչ վերաբերում է ամբողջականությանը, ապա տվյալ դեպքում խոսքը նրա մասին է, որ իմաստային չափումները չեն պարունակում «հնարավորի» սահմանափակումներ: Ժամանակային չափումը կազմավորվում է այն ժամանակ, երբ այս ելակետային տարբերակումը ունիվերսալացվում է, այսինքն ձևավորում է անցյալի և ապագայի հորի-

զոնները: Ի տարբերություն ներկայի, որը հնարավոր է վերապրել, անցյալը և ապագան վերապրել կամ «բռնել» հնարավոր չէ: Ավելին, ներկան վերապրվում է հենց իբրև լարվածություն անցյալի և ապագայի միջև՝ որպես վերադարձի և կատարվածը փոխելու անհնարինություն: *«Ապագան և անցյալը ներկայի տիրապետության տակ են անցնում որպես հորիզոններ: Առանձին իրադարձությունները կարող են կողմնորոշվել հիշողությունների և կանխատեսումների օգնությամբ, ինչպես նաև (և առաջին հերթին)՝ հիշողության կանխատեսման, այսինքն՝ շրջաբերաբար»*,– նշում է Լումանը [Луман 2007, 580]: Փաստորեն, ժամանակային չափումը տեմպորալացնում է կոմպլեքսայնությունը, ինչի արդյունքում համակարգը, որում անընդհատ տեղի են ունենում սեփական վիճակը փոփոխող օպերացիաներ, սկզբունքորեն չի կարող դիտարկել ինքն իրեն և վերահսկել իր իսկ էվոլյուցիան: Սրա համար համակարգն օգտագործում է մեկ այլ հատկանիշ՝ հիշողությունը, որի օգնությամբ այն ունակ է դառնում հաստատելու տարբերակումներ անցյալ վիճակների հանդեպ՝ տարբերակելով իրեն դրանցից: Իմաստի ժամանակային չափման շրջանակներում է, որ կառուցվում է պատմությունը, որը Լումանն ընկալում է որպես իմաստի միջոցով ստեղծված որոշակի «քարտեզ» և ոչ «տարածություն»: Արդյունքում պատմությունը ներկայանում է իբրև իմաստով կառուցակցված երևույթ, որն առնչություն ունի միայն անցյալ և ապագա իրադարձությունների իմաստավորման և ոչ իրադարձությունների հերթականության հետ: *«Պատմությունն առաջանում է միայն հերթականությունից ազատվելու շնորհիվ. պատմությունն անցյալն է և ապագան ներկայում»*,– գրում է նա [նույն տեղում]:

III. *Սոցիալական չափում*, որը ներկայացնում է տարբերակումներ «Ես»-ի և «Ուրիշ»-ի միջև: Սոցիալական չափումն արտահայտում է իմաստի վերապրման և փորձի առնչությամբ Ego-ին հավասար Alter Ego-ի գոյության ընդունման համապատասխանությունը: Խոսքը նրա մասին է, որ յուրաքանչյուր Ego հեռանկարի կողքին հայտնվում են Alter հեռանկարներ: Սոցիալական չափումը կառուցվում է հորիզոնների տարբերության միջոցով: Այն ակտուալացվում է այն ժամանակ, երբ հարց է առաջանում, թե արդյոք ուրիշը «կիսում է» իմ հասկացման հեռանկարը: «Անհամաձայնություն»- «համաձայնություն» բևեռների մեջ է ընկած այն, ինչ Լումանն անվանում է «սոցիալականության երկակի հորիզոն»: Այստեղ է, որ ակնառու է դառնում «սոցիալականի» հայեցակարգման տարբերությունը Վեբերի և Լումանի միջև: Ի տարբերություն Վեբերի, որը սահմանում է սոցիալականն իբրև «համատեղ հասկացվող գործողու-

թյուն», Լումանի մեկնաբանումներում ելակետային է դառնում ոչ թե գործողությունը, այլ իմաստը, որը կարող է «կիսել» ուրիշը և հետևաբար կարող է առաջանալ միայն հաղորդակցություններում: Այսպիսով, «սոցիալականի» էությունը կրկնակի կոնտինգենտությունն է, որը հիմնավորված է ոչ թե գործողության, այլ սպասումների իմաստի փոխադարձությամբ և շրջելիությամբ: *«Գործողության մղումները ներկառուցված են վերապրման բազմություններում: Կրկնակի կոնտինգենտությունը ստիպում է գործել... Սոցիալական համակարգերի կազմավորման համար անհրաժեշտ է լուծել սոցիալական գործողության կրկնակի կոնտինգենտության խնդիրը, որն առաջանում է ցանկացած իմաստի գոյացման հետ մեկտեղ»,–* ընդգծում է հեղինակը [Луман 2007, 163]: Ստացվում է, որ իմաստը արդյունք է միայն այն հաղորդակցական կառուցվածքների, որոնք ձևավորվում են Ego-ի և Alter-ի տարածության մեջ:

2.4 Երկարժեք կոդավորում և սիմվոլիկ ընդհանրացում

Հաղորդակցության, ինչպես և ցանկացած այլ համակարգերի կայացման համար անհրաժեշտ են այնպիսի մեխանիզմներ, որոնք Լումանն անվանում է «ավտոկատալիզատորներ»: Սրանք այն կառուցվածքներն են, որոնք նպաստում են աուտոպոեյզիսի առաջացմանը: Հեղինակն առանձնացնում է հաղորդակցության երկու ավտոկատալիզատորներ, որոնք օգնում են կարգավորել համակարգի կոմպլեքսայնության բարձր մակարդակի պայմաններում անխուսափելիորեն առաջացող տեղեկատվության մշակման խնդիրները: Դրանք են սիմվոլիկ ընդհանրացումը և երկարժեք կոդավորումը:

Համակարգի տարրերը կարող են բնութագրվել երկարժեք պարամետրերով, որոնցից մեկի ընտրությունը հենց դիտարկման էությունն է: Երկարժեք կոդավորումն օպերացիաների իրականացման այն ձևն է, որն օգնում է համակարգին վերարտադրել ինքն իրեն: Կոդն այն կառուցվածքն է, որը յուրաքանչյուր կամայական տարրի համար իր համապատասխանության ոլորտում կարող է գտնել և կարգաբերել այլ հավելյալ տարր: Յուրաքանչյուր օպերացիա իրականացվում է երկուսից մեկի ընտրության պարագայում (կա՛մ մեկը, կա՛մ մյուսը): Երկարժեք կոդի կիրառումը, այսպիսով, նշանակում է օպերացիայի վերագրում կոդի երկու համընդհանուր նշանակություններից մեկին, ինչը սկզբունքորեն բացառում է երրորդ նշանակության հնարավորությունը:

Երկարժեք կոդավորման տիպական օրինակ է գիտության համակարգը, որում իրականության տեսական իմաստավորումը ենթարկվում է «ճշմարիտ» -

«կեղծ» երկարժեք կողին, որի պարագայում երրորդ արժեքի գոյության հնարավորությունը բացառվում է: Իրավական համակարգը գործառում է «օրինական» - «անօրինական» կողի հիմքով, զանգվածային մեդիան՝ «տեղեկատվություն» - «ոչ տեղեկատվություն», տնտեսական համակարգի տարբերակումների հիմքում «վճարունակ» - «անվճարունակ» կողն է և այլն: Այստեղ կարևոր է նշել, որ կախված համակարգի տարբերակվածության աստիճանից՝ այն կարող է ունենալ երկարժեք կողերի բազմություն: Սրա օրինակ է քաղաքականությունը, որում գործում են տարբեր երկարժեք զույգեր՝ «պահպանողական» - «առաջադեմ», «աջ» - «ձախ», «հեղափոխական» - «բարեփոխական» և այլն: Երկարժեք կողավորման միջոցով ցանկացած առարկա ձեռք է բերում երկու կողմ, հաստատումը և բացառումը կապվում են, ինչի արդյունքում հնարավոր է դառնում համակարգի տարբերակումը: Ստացվում է, որ երկարժեք կողավորումն այն ելակետային տարբերակումն է, որը կառավարում է հետագա տարբերակումները: *«Կողի հատկություններ ունեցող կառուցվածքները,*– գրում է Լումանը,– *մեծ դեր են խաղում կոմպլեքսային համակարգերի կառուցման գործում և հնարավոր է՝ հանդիսանում են նրանց անհրաժեշտ ուղեկցումը»* [Луман 2001, 25]: Միևնույն ժամանակ կառուցվածքային կոմպլեքսայնությունը չի ենթարկվում համակարգային վերահսկողության, քանի որ կողերը չեն կարող վերաբերել իրենց: Սա նշանակում է, որ, օրինակ, գիտական համակարգի ներսում հնարավոր չէ լուծում տալ այն հարցին, թե արդյոք բոլոր ճշմարտություններն են ճշմարիտ, թե ոչ: Ինքը «ճշմարտություն» կողը չի կարող ենթարկվել կողավորման, այսինքն՝ չի կարող լինել «ճշմարիտ» կամ «կեղծ»:

Լումանը շատ հետաքրքիր լուծում է տալիս նաև երկարժեք կողերի նշանակալիության խնդրին՝ համարելով, որ վերջիններս ազատում են համակարգերը կրկնաբանություններից և պարադոքսերից, որոնք անբովանդակ և անօգտակար են համակարգի զարգացման դիտանկյունից (օրինակ՝ «իրավունքը օրենք է» կրկնաբանությունը): Ընտրությունը դառնում է բովանդակային, եթե կրկնաբանության և պարադոքսի փոխարեն կան տարբերակումներ: Այսպիսով, երկարժեք կողերը՝ իբրև վերացարկման բարձր մակարդակ ունեցող սխեմատիզմներ, կազմավորվում են միայն իմաստային համակարգերում և հանդես են գալիս որպես աշխարհի կրկնապատկման սկզբունքներ: Կրկնապատկումն առաջ է գալիս այն ժամանակ, երբ գնահատվող տեղեկատվությունը համեմատվում է հակառակ արժեքի հետ: Արդյունքում կողավորումը հանգեցնում է նրան, որ իրականությունը դառնում է կոնտինգենտ, այսինքն՝ այն կարող է ենթարկվել ռեֆլեքսիայի հակառակ նշանակության մեջ: Այսպիսով, յուրաքանչյուր համակարգի գործառության համար անհրաժեշտ է սեփական երկարժեք կողը, որը, ըստ Լումանի, ունի առնվազն երկու հատկություն:

I. Առաջինը նախապատվության կողերն են, որոնք թույլ են տալիս առանձնացնել կողի դրական նշանակությունները, որոնք սահմանում են նախապատվությունը և թույլ են տալիս մեկնարկել համակարգի օպերացիաները:

II. Երկրորդ հատկանիշը կողավորման և «համակարգ» - «շրջակա միջավայր» տարբերակման համընկման անհնարինությունն է: Կողավորումը դիտարկվում է ոչ թե իբրև տարբերակմանը համընկնող, այլ՝ վերջինիս հանդեպ ուղղահայաց դիրք զբաղեցնող օպերացիա: Օրինակ՝ «ոչ ճշմարիտ» կողը նույնական չէ «ոչ գիտական» կողին: Գիտության համակարգում միայն ճշմարիտ դատողությանը կարելի է միացնել հաջորդ ճշմարիտ դատողությունը, քանի դեռ մենք հետազոտում ենք «ճշմարտությունը» և ոչ թե «ոչ ճշմարտությունը»:

Նշենք նաև, որ Լումանը տարբերում է երկարժեք կողերը ընտրության չափանիշներից: Այն չափանիշը, որի հիման վրա որևէ բան ստանում է այս և ոչ հակառակ նշանակությունը, վերաբերում է վերացարկման ավելի ցածր մակարդակին և կախված է մեկնաբանման տարբեր գործոններից: Օրինակ՝ տարբեր ժամանակաշրջաններում որպես «բարի» սահմանվել են լրիվ տարբեր բաներ:

Ինչ վերաբերում է սիմվոլիկ ընդհանրացմանը կամ սիմվոլների ընդհանրացմանը, ապա այն չի դիտարկվում իբրև հաղորդակցության տարր՝ հանդես գալով իբրև տարբերակված հաղորդակցության ուղղորդման եղանակ: *«Սիմվոլիկ ընդհանրացման միջոցով հնարավոր է դառնում համադրել «ինքնությունը» և «ոչ ինքնությունը», այսինքն՝ ներկայացնել միավորը բազմազանության մեջ և դարձնել դա սպասելի՝ որպես հնարավորի սահմանափակում: Սիմվոլիկ ընդհանրացման միջոցով հաղորդակցական հարաբերությունների ամեն մի մասնակից կարող է հարաբերակցել սեփական ընտրությունները այլ ընտրությունների մեկնաբանված իրականության հետ, որում ինքը ներկայանում է իբրև օբյեկտ՝ չդիմելով հաղորդակցմանը»* [Луман 2007, 143]: Այսպիսով, «սիմվոլ» հասկացությունը Լումանը մեկնաբանում է իբրև «միասնության բերելու միջոց»՝ ընդգծելով, որ այն տարբերվում է նշանից ոչ միայն բնորոշելու ունակությամբ, այլև բնորոշվածի՝ իբրև միասնության վրա ներազդելու ունակությամբ: Ուստի սիմվոլը ոչ միայն ներկայացնում է երևույթներ, այլև դարձնում է դրանք իրական: Ինչ վերաբերում է ընդհանրացմանը, ապա այս դեպքում խոսքը «բազմության օպերատիվ մշակման» գործառույթի մասին է, որը պետք է հասկանալ իբրև ամբողջացման և ընդհանուր հայտարարի բերելու գործընթաց: Այլ կերպ ասած՝ սիմվոլիկ ընդհանրացումը կարող է սահմանվել որպես բազմության հանգեցում այն միասնությանը, որը սիմվոլիկ կերպով ներկայացվում է: Սա կարելի է հասկանալ իմաստի ընդհանրացման օրինակով: Իմաստը պետք է նույնականացվի, որպեսզի հնարավոր

լինի օգտագործել ինքնահարաբերման գործընթացներում, այսինքն՝ այն պետք է դառնա հասանելի: Այստեղից հետևում է, որ իմաստը ներկայանում է միաժամանակ իր եզակիության, համընդհանրության և վերականգնվող հասանելիության մեջ: Սիմվոլիկ ընդհանրացումը սերտորեն կապված է «սպասումներ» հասկացության հետ: Իմաստի սիմվոլիկ ընդհանրացումը տեղավորում է առանձին սպասումների ձևերում, որոնք ուրվագծում են տվյալ իմաստի հեռանկարային դիրքերը: Միևնույն ժամանակ սպասումներն ինքնին ուղղորդում և շտկում են սիմվոլիկ ընդհանրացումները: Սա է այն տրամաբանությունը, որը հնարավոր է դարձնում կողմնորոշումն իմաստային տարածության մեջ: *«Սպասումների ընդհանրացումը տիպականի կամ նորմատիվայինի ուղղությամբ ունի երկակի գործառույթ,–* գրում է Լումանը,– *մի կողմից, այն իրականացնում է ընտրություն ներկայացված հնարավորություններից և դրանով իսկ վերարտադրում է իմաստում ներկառուցված կոմպլեքսայնությունը՝ առանց այն ոչնչացնելու, իսկ մյուս կողմից այն հաղթահարում է ճեղքերը իրային, ժամանակային և սոցիալական չափումներում այնպես, որ սպասումը շարունակում է կիրառելի լինել անգամ իրավիճակի փոփոխության պարագայում»* [Луман 2007, 143]: Բոլոր սիմվոլիկ ընդհանրացումները, որոնք իրականացվում են այնպիսի ինքնություններում, ինչպիսիք են իրերը, իրադարձությունները, տիպերը, հասկացությունները և այլն, պարունակվում և վերարտադրվում են «սպասումների ցանցերում»: Լինելով ընտրության ձև՝ սիմվոլիկ ընդհանրացումը մեկնաբանվում է իբրև հնարավորի սահմանափակում և այլ հնարավորությունների բացահայտման հնարավորություն: Այս երկու դիտանկյունների միասնության շնորհիվ է, որ սիմվոլիկ ընդհանրացումը բերում է համակարգի կառուցվածքային կոպմլեքսայնության առաջացմանը: Նշենք նաև, որ «սիմվոլիկ ընդհանրացում» հասկացությունն ընդգրկում է իմաստակազմավորող համակարգերի ձևի նշանակալի ոլորտներ՝ լեզու, հաղորդակցության տարածման միջոցներ և սիմվոլիկ կերպով ընդհանրացված մեդիա հաղորդակցություններ:

3. Զանգվածային մեդիայի իրականությունը

3.1 Համակարգի ներփակումը և իրականության կրկնապատկումը

«Զանգվածային մեդիայի իրականությունը» աշխատությունը Լումանը սկսում է այս խոսքերով. *«Այն ամենը, ինչ մենք գիտենք մեր հասարակության և անգամ աշխարհի մասին, որում ապրում ենք, մենք իմանում ենք զանգվածային մեդիայի միջոցով... Մյուս կողմից մենք արդեն այնքան բան ենք լսել զանգվածային մեդիայի մասին, որ վստահել այդ աղբյուրին ուղղակի չենք կարող: Մենք*

ընդդիմանում ենք նրանց ազդեցությանը՝ կասկածելով, որ ենթարկվում ենք մանիպուլյացիաների, բայց, ըստ էության, դա ոչինչ չի փոխում, քանի որ այն գիտելիքները, որոնք մենք այնտեղից ստանում ենք, կարծես թե դառնում են ներփակված կառույց, որի պարբերը ամրապնդում են միմյանց» [Луман 2005b, 9]: Հաշվի առնելով այն, որ ինքնահարաբերվող համակարգերը նաև ինքնաղիտարկվող համակարգեր են, զանգվածային մեդիայի դերը արդի հասարակության մեջ Լումանը տեսնում է այդ ինքնաղիտարկման գործընթացների վերահսկողության մեջ:

Անդրադառնալով զանգվածային մեդիայի իրականությանը՝ Լումանը խոսում է իրականության կրկնապատկման երևույթի մասին: Խոսքն իրականության երկու մոդուսների մասին է, այն է՝ «իրական իրականության» և «երկրորդ իրականության»:

I. *«Իրական իրականությունը»* հնարավոր է, մի կողմից, տեխնիկական միջոցների, մյուս կողմից՝ համակարգի ներքին օպերացիաների կամ հաղորդակցությունների շնորհիվ: Այս դեպքում ևս խոսքը հաղորդագրության, տեղեկատվության և հասկացման եռամիասնության մասին է: Սակայն, ի տարբերություն այլ համակարգերի՝ զանգվածային մեդիայի պարագայում «Ուրիշի» ուշադրությունը և հասկացումը ընդհամենը ենթադրվող իրողություններ են:

II. *«Երկրորդ իրականությունը»* հենց զանգվածային մեդիայի կառուցման արդյունք է: Այս դեպքում Լումանը որդեգրում է ծայրահեղ կոնստրուկտիվիստական դիրքորոշում՝ համարելով, որ կոգնիտիվ համակարգերը ունակ չեն տարբերակելու իրենց իսկ օբյեկտների գոյության պայմանները վերջիններիս ճանաչողության պայմաններից: Սա նշանակում է, որ զանգվածային մեդիային հասանելի չէ որևէ այլ իրականություն, քան այն, որն ինքն իսկ կառուցում է: Ուսումնասիրման խնդիրն այս դեպքում Լումանը տեսնում է ոչ թե իրականության աղավաղման երևույթի քննադատության, այլ զանգվածային մեդիայի կողմից սեփական իրականության կառուցման միջոցների վերհանման մեջ:

Վերարտադրելով տեղեկատվությունը՝ զանգվածային մեդիայի համակարգը միաժամանակ ստեղծում է «անորոշության հորիզոններ», իսկ անորոշության վերացումը հնարավոր է դառնում միայն նոր տեղեկատվության անդադար արտադրության պայմաններում: Հենց սրանում է համակարգի անվերջ աուտոպոեյզիսի էությունը: Փորձելով հասկանալ, թե որքանով է կառուցված իրականությունն «իրական», Լումանը շեշտում է, որ համակարգի ներփակումը օպերացիաների մակարդակում պահանջում է սեփական գործողությունների անընդհատ ստուգում իրականությամբ: Եթե կառուցակցված իրականությունը դիտարկվի զուտ իբրև կառույց, իսկ այլահարաբերումը դիտարկվի իբրև ինքնահարաբերման կոդ, սա

անխուսափելիորեն կհանգեցնի պարադոքսերի և պաթոլոգիական երևույթների առաջացմանը: Այս ռիսկերից խուսափելու համար զանգվածային մեդիայի համակարգը *«պետք է ընդունի իրականության ընկալման սեփական եղանակը և կարողանա տարբերակել այն այլ եղանակներից: Պետք է զգուշանա այդ եղանակը համընդհանուր նշանակալիության արժեքով օժտելու կամ իրականությունը կառուցված իրականությամբ փոխարինելու վտանգներից: Պետք է կարողանա սեփական տարբերակումներով կազմավորել սեփական ներդրումը հաղորդակցություններում»* [Луман 2005b, 167]:

Զանգվածային մեդիայում այլահարաբերումն իրականացվում է հաղորդակցման թեմաների միջոցով: Այն վերցնում և հաղորդակցության մեջ է դնում որոշակի թեմա, որը հայտնաբերված, մշակված, ստեղծված է այլ համակարգերի կողմից (քաղաքականություն, գիտություն, իրավունք և այլն): Թեման հայտնվում է զարգվածային մեդիայի համակարգում բացառապես այլահարաբերման արդյունքում, քանի որ ի սկզբանե գտնվում է համակարգից դուրս: Մյուս կողմից, այլահարաբերմանը զուգահեռ, տեղի է ունենում նաև ինքնահարաբերման ակտուալացում, քանի որ թեմայի յուրաքանչյուր հիշատակում զարգվածային հաղորդակցության միջոցների կողմից ենթադրում է հիշողություն նախորդ հիշատակումների մասին, ինչպես նաև հետագա հիշատակումների հանդեպ հետաքրքրվածություն: Այստեղից Լումանը եզրահանգում է, որ ինքնահարաբերման և այլահարաբերման տարբերությունը հիմնված է թեմայի և գործառույթի տարբերակման տրամաբանության վրա: Այսպես, համակարգը կարող է ընդունել կամ մերժել այս կամ այն թեման: Օրինակ՝ այն կարող է մերժվել, եթե հետաքրքիր չէ լսարանին՝ դրա-

նով իսկ դառնալով ոչ գործառական համակարգի համար: Այս դեպքում, գործառույթ ասելով, պետք է հասկանանք ոչ թե համակարգի՝ արտաքին միջավայրի իրադարձություններին արագ արձագանքելու ունակությունը, այլ համակարգի երկարժեք կողավորման նախընտրելի եղանակը: Սա հենց այն եղանակն է, որով տեղի է ունենում համակարգի առանձնացումն արտաքին միջավայրից և այլ հաղորդակցություններից: Զանգվածային մեդիայի համակարգի դեպքում խոսքը «տեղեկատվություն» - «ոչ տեղեկատվություն» երկարժեք կոդի մասին է: Միայն այն դեպքում, երբ որևէ բան բնորոշվում է որպես «տեղեկատվություն», զանգվածային մեդիայի օպերացիաները մեկնարկում են: Մյուս կողմից, համակարգը, որպեսզի հնարավորություն ունենա բնորոշելու որևէ բան իբրև «տեղեկատվություն», պետք է կարողանա բնորոշել մեկ այլ բան իբրև «ոչ տեղեկատվություն» (երրորդ արժեքը բացառվում է): Սակայն միայն կոդի առկայությունը բավարար չէ: Անհրաժեշտ են կոդի հետ աշխատելու որոշակի ծրագրեր, որոնք հնարավորություն կտան իրականացնելու թեմաների կատեգորիզացիա: Այլ կերպ ասած՝ պետք են որոշակի կանոններ, որոնք թույլ կտան դասել այս կամ այն տեղեկատվությունը որևէ թեմային (մշակույթ, քաղաքականություն, գիտություն և այլն): Այս կոդի առանցքային առանձնահատկությունը առնչությունն է ժամանակին: Ինչպես արդեն տեսանք, տեղեկատվությունը շատ արագ է հնանում, և այն հնարավոր չէ կրկնել. նույնիսկ, եթե հաղորդակցությունը կրկնվում է, ապա պահպանվում է միայն իմաստը, այնինչ բուն տեղեկատվական արժեքը կորում է: Սա նշանակում է, որ տեղեկատվության արդիականությունն ակնթարթային է: Սակայն Լումանն այստեղ խնդիր չի տեսնում, քանի դեռ *«զանգվածային մեդիան լիովին համապատասխանում է այլ գործառական համակարգերի՝ տնտեսության, գիտության և քաղաքականության արագացված ներքին ընթացքին, որոնք անընդհատ կանգնեցնում են հասարակությունը նոր խնդիրների առջև»* [Луман 2005b, 47-48]:

Խոսելով զանգվածային մեդիայի համակարգի առանձնահատկությունների մասին՝ Լումանը նշում է, որ այն ինքն է ընտրում իր ուշադրության առարկաները և դրանով իսկ յուրահատուկ է: Մյուս կողմից այն համընդհանուր է, քանի դեռ հասարակության մեջ չկա որևէ մի բան, ինչը չկարողանար դառնալ զարգվածային հաղորդակցությունների թեմա:

3.2 Երկարժեք կոդերի ծրագրային ոլորտները. նորությունները, գովազդ, զվարճանք

Զանգվածային մեդիայի երկարժեք կոդի օգտագործումը կապված է որոշակի ծրագրերի և թեմաների կատեգորիաների հետ: Սրանք մեդիայի այն ծրագրային ոլորտներն են, որոնցում իրականացվում է կոդը: Այդ ոլորտներն են՝ նորությունները, գովազդը և զվարճանքը, որոնցից յուրաքանչյուրը հիմնվում է տեղեկատվական արժեքի տարբերվող սահմանումների վրա:

Խոսելով լուրերի մասին՝ Լումանը գրում է. *«Այս ոլորտում զանգվածային մեդիան տարածում է անգիտությունը իրական տեղեկատվության շնով, որն անընդհատ պետք է բարմացվի, որպեսզի փոխարինումն աննկատ լինի»* [Луман 2005b, 53]:

Այն տեղեկատվությունը, որը հաղորդվում է իբրև նորություն, ի սկզբանե համարվում է ճշմարիտ: Սակայն իրականությունը հետաքրքրում է զանգվածային մեդիային միայն լուրջ «բայց»-երով (որոնք զգալիորեն տարբերվում են, օրինակ, գիտական հետազոտության պայմաններից): Ուստի Լումանն առաջարկում է տեղեկատվության ընտրության տասը չափանիշներ, որոնց հիման վրա այն կարող է վերածվել նորության:

I. *Տեղեկատվությունը պետք է լինի «նոր»:* Տեղեկատվության անսպասելիությունն ապահովելու համար պետք է հստակ ցույց տալ վերջինիս երեք առանցքային հատկությունները.
   – իրադարձությունների ընթացքի ակնհայտ խախտումները,

– իրադարձության հակասությունը համընդհանուր սպասելիքներին,
– իրադարձության ինքնատիպությունը:

Այստեղ կարևոր է նշել նաև, որ անկախ նորությունների «անսպասելիությունից»՝ տեղեկատվության մատուցման համատեքստը պետք է լինի «սովորական», որպեսզի այն կարողանա առաջացնել լարանի վստահությունը վերջինիս հանդեպ:

II. *Նախապատվությունը պետք է տրվի կոնֆլիկտներին:* Կոնֆլիկտային թեմաները հետաքրքիր են նրանով, որ թույլ են տալիս «տեղափոխել» իրադարձության հանգուցալուծումն ապագա: Լսարանը, որը լուրի հաղորդման պահին չգիտի, թե «ով կհաղթի», լարվածությամբ հետևում է իրադարձությունների հետագա զարգացմանը՝ փորձելով գուշակել կոնֆլիկտի ելքերը:

III. *Ուշադրությունն անհրաժեշտ է գրավել «քանակով»*: Թվերը միշտ պարունակում են որոշակի հստակություն՝ անկախ նրանից հասկանում է տեղեկատվության ստացողը՝ ինչի մասին է խոսքը, թե ոչ: Վիճակագրությունը, ցուցանիշները, հաշվարկները, կանխատեսումները, քարտեզագրումները և այլն ընկալվում են իբրև «վստահելի» և «ծանրակշիռ» փաստարկներ:

IV. *Ապահովել տեղեկատվության հավելյալ կշիռը՝ տեղադրելով այն տեղային համատեքստ:* Սա կարևոր է երկու պատճառով.
– տեղային համատեքստը լսարանին ծանոթ է,
– լսարանը կարևորում է իր անմիջական միջավայրին առնչվող գիտելիքները:

Այս մոտեցմամբ տեղեկատվության տեղայնացումը դառնում է որոշակի երաշխիք, որ հաղորդագրության ստացողը կհետևի իրադարձությունների հետագա զարգացմանը:

V. *Նորմերի խախտումները ներկայացնել «սկանդալների» տեսքով:* Այս գաղափարը Լումանը դուրս է բերում պարզ (և շատ սոցիոլոգիական) ենթադրությունից. նորմը դառնում է առավել տեսանելի, երբ այն խախտվում է: Ենթադրվում է, որ լսարանը տեղեկություն չունի նորմերի խախտման հաճախականության մասին և աղոտ է պատկերացնում, թե ինչպես կվարվեին այլ մարդիկ նման իրավիճակում: Հետևաբար նորմի խախտման վերաբերյալ տեղեկատվությունը, որը մատուցվում է պարզապես փաստի արձանագրման տեսքով, թույլ է տալիս ստացողին միանալ այլ մարդկանց խախտման դատապարտման ընդհանուր ալիքի շուրջ, ինչպես նաև ցուցադրաբար հաստատել սեփական անգիտությունը տվյալ նորմի խախտման պրակտիկայի վերաբերյալ:

VI. *Նորմերի խախտման մասին տեղեկատվությունը հավելել բարոյական գնահատականներով:* Սա գործիք է՝ լսարանի մոտ այս կամ այն անձանց հանդեպ հարգանք կամ անհարգանք ձևավորելու: Լումանի համոզմամբ զանգվածային մեդիան կարևոր դերակատարում ունի բարոյականության կողի վերարտադրման գործում: Սա, իհարկե, չի նշանակում, որ զանգվածային մեդիայի համակարգը պետք է ընկալվի իբրև «բարոյականության վերին ատյան», սակայն այն կարող է այս կամ այն արարքները հանրայնորեն որակել իբրև «օրինակելի» կամ «դատապերտելի»:

VII. *Դասակարգել ոչ միայն արարքները, այլև նրանց, ովքեր այդ արարքները կատարում են:* Սրանով մեդիան ոչ միայն տեղեկացնում է լսարանին նորմի խախտման մասին, այլև օգնում է նրան «կազմել սեփական կարծիքը» խախտման վերաբերյալ: Միևնույն ժամանակ այն թաքնված շարժառիթները, որոնք դրդել են մարդուն վարվել այդպես և ոչ թե այլ կերպ, որպես կանոն, չեն լուսաբանվում:

VIII. *Կենտրոնացնել ուշադրությունը «բացառիկ դեպքերի» վրա:* Սա բխում է տեղեկատվության արդիականության պահանջից, որը հանգեցնում է նրան, որ համակարգային հաղորդակցությունների առաջնային թեմաների շարքում են հայտնվում խիստ ինքնատիպ իրադարձություններ՝ աղետներ, վթարներ և այլն: Հաշվի առնելով նաև ռեկուրսիվության պահանջը՝ այդ «բացառիկ դեպքերը» համադրվում են նախորդող կամ նմանատիպ այլ դեպքերի հետ՝ կազմելով իրադարձությունների շարքեր:

IX. *Որևէ մեկի կարծիքը մատուցել իբրև նորություն:* Լումանը տեղեկատվության մատուցման այս օրինաչափությունը համարում է ինքնատիպ: Այս կարծիքների ամբողջությունը ներկայանում է իբրև *«լրացուցիչ աղմուկներ՝ նախադասություններ, մեկնաբանություններ, քննադատություն»* [Луман 2005b, 58]: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ մեդիայի համակարգում արտահայտվում են ոչ թե առանձին մարդկանց կարծիքները, այլ, ըստ էության, հենց ինքը՝ զանգվածային մեդիան: Խոսողները կարող են արտահայտել կարծիքներ, պատասխանել հարցերին, տալ գնահատականներ, սակայն այս արտահայտությունները դառնում են իրադարձություն միայն զանգվածային մեդիայի համակարգի օգնությամբ:

X. *Տեղեկատվության ընտրությունը հատուկ կազմակերպությունների գործն է:* Այս կազմակերպությունների (օրինակ՝ խմբագրություններ) գործառույթը արդեն իսկ ստացված տեղեկատվության հարմարեցումն է զանգվածային մեդիայի համակարգի կողմից ընտրված բաժիններին և

շաբլոններին: Այս բաժինները պետք է ընտրվեն երեք առանցքային չափանիշների հիման վրա: Դրանք պետք է լինեն՝

– անսովոր լսարանի համար,
– պիտանի բազմակի օգտագործման համար,
– կոնֆլիկտներ և աժիոտաժ չխթանող:

Զանգվածային հաղորդակցությունների կողի ապահովման հաջորդ ծրագրային ոլորտը գովազդն է, որը Լումանը որակում է իբրև ամենաառեղծվածային երևույթներից մեկը: *«Գովազդը բացահայտորեն ձգտում է մանիպուլացնել տեղեկատվությունը, գործում է անազնիվ և ենթադրում է, որ սա այն է, ինչ ենթադրվում է գնորդի կողմից: Այն կարծես իր վրա մահացու մեղք է վերցնում»* [Луман 2005b, 85]: Գովազդը առանձնանում է նրանով, որ այն դիմում է ներազդեցության նուրբ և քողարկված միջոցների, որոնց վերհանումը և ուսումնասիրությունը Լումանը համարում է առանցքային հետազոտական խնդիր: Գովազդը, ըստ էության, շահագործում է «գեղեցիկ ձևերը», որպեսզի թաքցնի սպառողից իր հիմքում ընկած իրական շարժառիթները: Նման ձևերը չեն պահանջում հավելյալ հստակեցումներ, քանի որ այն տեղեկատվությունը, որը կապված է գովազդվող առարկայի հետ, գովազդում ոչնչացվում է: Սա, որպես կանոն, տեղի է ունենում

պարադոքսալ ձևակերպումների օգնությամբ: Օրինակ՝ գովազդը, որը փաստացիորեն խթանում է ծախսերը, «խնայելու» կոչ է անում, առարկան, որը գովազդվում է իբրև «էքսկլյուզիվ», ուղղված է միլիոնավոր մարդկանց և այլն:

Նշենք նաև, որ Լումանը չի հանգեցնում գովազդի հաջողությունը զուտ տնտեսական գործոնին: Սա համակարգի այն մասն է, որը ծառայում է ավելցուկի և բազմազանության հարաբերակցության կայունացմանը: Տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. ավելցուկն առաջանում է հաջողված ապրանքի հետագա արտադրությունն ապահովելու անհրաժեշտությամբ, իսկ բազմազանությունը՝ շուկայում միմյանցից տարբերվող ապրանքներ առաջարկելու ցանկությամբ: Ինչպե՞ս է տեղավորվում այս տնտեսական շղթայում գովազդը: Այն խթանում է մարդկանց գնել այն ապրանքները, որոնք նրանք արդեն ունեն՝ փաստարկելով, որ խոսքը ոչ թե միևնույն, այլ ավելի «նոր», «կատարելագործված» ապրանքի մասին է, որը գնորդը դեռևս չունի: *«Այսպես առաջանում է բարդ ստրանդարտացման և բարդ մակերեսային տարբերակման համադրում՝ լավագույն աշխարհը բոլոր հնարավոր աշխարհներից, որում պահպանվում է այնքան կարգ, որքան պետք է և այնքան ազատություն, որքան կարող է լինել: Գովազդը տեղեկացնում է, թե ինչպիսին է այդ կարգը և պահպանում է այն»,*– ասում է Լումանը [Луман 2005b, 94]: Հեղինակը խոսում է նաև գովազդի թաքնված գործառույթների մասին, որոնց շարքում առաջնային է համարում «անճաշակ մարդկանց ճաշակով ապահովելը»: Սա հենց գովազդի թաքնված գործառույթն է, որն ապահովվում է ապրանքի բացառապես սիմվոլիկ որակների շեշտադրման շնորհիվ, որոնք ուղղակիորեն առնչվում են ապրանքի գնին:

Ինչ վերաբերում է զվարճանքին, ապա սա նորություններից և գովազդից սկզբունքորեն տարբերվող ծրագրային ոլորտ է, որի վերլուծությունը Լումանը սկսում է խաղի ընդհանուր մոդելի քննարկումից: Խաղը ևս իրականության կրկնապատկում է: Իրականությունը, որը հասկացվում է իբրև խաղ, առանձնացվում է սովորական իրականությունից, սակայն չի մերժում այն: Ընդհակառակը, խաղի յուրաքանչյուր օպերացիա բովանդակում և մատնանշում է իր հետ զուգահեռաբար գոյություն ունեցող «իրական իրականությունը»: Եթե սոցիալական խաղերում մարդիկ հետևում են որոշակի կանոնների, ապա զվարճանքը սկզբունքորեն այլ բնույթի խաղ է, որում չկան կանոններ և գործընկերներ: Խաղի հիմքը տեղեկատվությունն է՝ բեյթսոնյան իմաստով (*տե՛ս 2.1*): Զվարճանքի շղթայի առաջին օղակը տարբերակում առաջացնող տարբերակումն է, որն այնուհետև առաջացնում է նոր տարբերակում առաջացնող տարբերակում և այդպես շարունակ: Այս գործընթացում չի կարող լինել լիարժեք կանխատեսելիություն, քանի որ հաղորդակցության յուրաքանչյուր նոր տարր կարող է կախված լինել մարդու որոշումներից և գործողություններից: Սա է զվարճանքի տրամաբանությունը. տեղեկատվության տարրերը պարզապես չեն հաջորդում միմյանց, փոխարենը ինքը համակարգն է արտադրում այն սահմանափակումները, որոնք սահմանում են շղթայի հաջորդ տարրի ընդունման հավանականությունը: Այստեղից Լումանը գալիս է հետևության. զվարճանքը «սնվում» է անսպասելիությամբ և լարվածու-

թյամբ, որոնք ինքն է արտադրում, իսկ լսարանը հստակորեն կարողանում է տարբերակել զվարճանքի իրականությունը նորություններում ներկայացվող իրականությունից:

Չնայած նրան, որ զանգվածային մեդիայի համակարգը ներփակված առտոպոեյտիկ համակարգ է, այն (ինչպես և յուրաքանչյուր այլ համակարգ) մեկուսացված չէ շրջակա աշխարհից: Սակայն այդ կապերը հաստատվում են ոչ թե օպերացիաների մակարդակում, այլ համակարգի որոշ կառուցվածքների և արտաքին կառուցվածքների համակցումների շնորհիվ: Այսպիսով, զանգվածային մեդիայի համակարգը համակցվում է հասարակության այլ համակարգերի հետ՝ կախված ծրագրային ոլորտից:

Լումանի կարծիքով գովազդի և նորաձևության ոլորտները համակցվում են տնտեսության համակարգին: Այս դեպքում մենք գործ ունենք երկկողմանի կառուցվածքային համակցման հետ, քանի որ զանգվածային մեդիան և տնտեսությունը հավասարապես անհրաժեշտ են միմյանց: Ինչ վերաբերում է նորություններին, ապա այս ոլորտում զանգվածային մեդիայի համակարգը համակցվում է քաղաքականության համակարգին: Այս կապը ևս երկկողմանի է, քանի որ քաղաքական դերակատարներին անհրաժեշտ է երևալ և հիշատակվել զանգվածային լրատվության միջոցներում, իսկ մեդիայի համակարգն իր հերթին ձգտում է փոփոխություններ առաջացնել քաղաքական ոլորտում: Զվարճանքի ոլորտը համակցվում է արվեստի համակարգին: Այստեղ, սակայն, Լումանը առանձնակի շեշտում է, որ խոսքը բացառապես զանգվածային, «տրիվիալ» արվեստի մասին է, որը չպետք է շփոթել բարձր արվեստի հետ: Ի տարբերություն բարձր արվեստի, որում տեղեկատվությունը կրում է ինքնահարաբերվող բնույթ (գնահատվում է այն ներքին իմաստային ցանցերում, որոնք ռեկուրսիվ կերպով ձևավորվում են գեղարվեստական ստեղծագործությամբ), տրիվիալ արվեստում գնահատվում է միայն ազդեցության գործոնը: Այս դեպքում առաջնային է դառնում այն, թե ինչ արձագանքներ է առաջացնում զվարճանքը (զարմացնում է, հիացնում է և այլն):

3.3 Երկրորդ կարգի կիբեռնետիկան իբրև պարադոքս

Մենք արդեն անդրադարձանք այն հարցին, որ Լումանյան մեկնաբանություններում յուրաքանչյուր համակարգ (այդ թվում՝ զանգվածային մեդիայի) ներկայանում է իբրև դիտարկման համակարգ: Հետևելով Հայնց ֆոն Ֆյորսթերի՝ երկրորդ կարգի կիբեռնետիկայի տրամաբանությանը՝ Լումանը բնորոշում է զանգվածային մեդիայի համակարգն իբրև երկրորդ կարգի դիտարկման համակարգ, որը տեսնում է առաջին կարգի դիտարկողին, սակայն չի տեսնում ինքն իրեն: Զանգվածային մեդիայի համակարգը հաղորդում է փաստեր ու տեսակետներ, այսինքն՝այլ համակարգերի դիտարկումներ, և ուրեմն գործում է երկրորդ կարգի դիտարկման մակարդակում: Այստեղ ամբողջ հարցն այն է, թե ով է իր հերթին դիտարկում երկրորդ կարգի դիտարկման համակարգի օպերացիաները: Լումանի կարծիքով զանգվածային մեդիայի համակարգը սկզբունքորեն կարող է սեփական օպերացիաները վերածել դիտարկման օբյեկտների՝ քննարկման թեմա դարձնելով սեփական կառուցվածքները և օպերացիաները, սակայն այստեղ կա մի «բայց». այն երբևէ չի հարցնում, թե ինչպես է դիտարկում կամ ինչ տարբերակումներ է իրականացնում: Այս հարցը համակարգում սկզբունքորեն չի ձևակերպվում և չի շրջանառվում: Միշտ կարելի է հարցնել դիտարկողի մասին, բայց այս հարցը (անգամ ինքն իրեն հղելու պարագայում) անխուսափելիորեն բերում է պարադոքսի, քանի դեռ ենթադրում է տեսանելի դարձնել այն, ինչը համակարգի համար անտեսանելի է: Լումանի համոզմամբ, զանգվածային հաղորդակցման միջոցները բնորոշում են իրենց հաղորդակցությունների բովանդակությունը և հետևաբար, պետք է տարբերակեն այն: Օրինակ՝ նրանք փոխանցում են տեղեկատվություն սկանդալների մասին և պետք է միաժամանակ ենթադրեն ոչ սկանդալային իրադարձությունների հնարավորությունը: Սրա հետ մեկտեղ զանգվածային մեդիայի ռեֆլեքսիայից դուրս է մնում այն հարցը, թե ինչու է առհասարակ դիտարկումն իրականացվում «սկանդալային» - «ոչ սկանդալային» տարբերակման սխեմայի շրջանակներում, և ինչու է վերջինիս կիրառման հաճախակիությունը ակնհայտորեն աճում: Սրանք այն հարցերն են, որոնք կարող է դնել սոցիոլոգը զանգվածային լրատվության համակարգը դիտարկելիս: Այլ կերպ ասած՝ զանգվածային մեդիան որպես դիտարկող մնում է ինքն իր համար անտեսանելի: *«Նրանք գործում են՝ դիմելով աշխարհին, և չեն ենթարկում ռեֆլեքսիայի այն փաստը, որ արդեն այս շրջվածությունը ստեղծում է չմատնանշված տարածություն, որում և նրանք գտնվում են»*,– գրում է Լումանը [Луман 2005b, 182]: Այսպիսով, սեփական տարբերակումների արդյունքում զանգվածային մեդիայի համակարգն իրեն տեղափոխում է անդիտարկելի, չմատնանշվող տարածություն: Միևնույն ժամանակ դիտարկումը միշտ ենթադրում է դիտարկողի գոյությունը:

Հայնց ֆոն Ֆյորսթերը «կիբեռնետիկայի կիբեռնետիկա» գիտական ուղղության հեղինակն է, որի շրջանակներում կիբեռնետիկան դիտարկվում է իբրև իմացաբանություն: Իր «Կիբեռնետիկայի կիբեռնետիկան» հոդվածում (1974թ.) նա առաջարկում է տարբերակել կիբեռնետիկայի երկու կարգ՝ առաջին և երկրորդ: Առաջին կարգի կիբեռնետիկան դիտարկվող համակարգերի տեսությունն է, այնինչ երկրորդ կարգի կիբեռնետիկան՝ դիտարկող համակարգերի: Ֆյորսթերի համաձայն՝ այն ամենը, ինչ ասվում է, ասվում է դիտարկողի կողմից, իսկ նկարագրությունը միշտ ինքնանկարագրություն է: *«Առաջին կարգի կիբեռնետիկան բաժանում է սուբյեկտին օբյեկտից, այն ենթադրում է «մեզանից դուրս», անկախ աշխարհի գոյությունը: Երկրորդ կարգի կիբեռնետիկան ինքնին շրջադարձելի է. մարդը սովորում է հասկանալ իրեն իբրև աշխարհի մաս, այն աշխարհի, որը նա պատրաստվում է դիտարկել: Նկարագրության ողջ իրավիճակը փոխակերպվում է այլ ոլորտ, որում մարդն անսպասելիորեն ստիպված է իր վրա վերցնել պատասխանատվությունը սեփական դիտարկումների համար»,*– նշում է նա [Foerster, Poerksen, 115]: Նա վստահ է, որ մենք ոչ թե արտացոլում ենք աշխարհը, այլ հայտնագործում և կառուցում ենք այն: Մենք երբեք չենք կարող իմանալ, թե ինչպիսին է իրականությունը, քանի որ անընդհատ կառուցում ենք մեր ներկա իրականությունը: Ամեն մարդ ընկալում և իմաստավորում է աշխարհը՝ սեփական կոգնիտիվ հնարավորություններից ելնելով, հետևաբար յուրաքանչյուրը յուրացնում և ակտիվացնում է սեփական իրականությունը: Այստեղից հետևում է, որ *«ճշմարտության կատեգորիան գիտության պատմության և փիլիսոփայության քամելեոնն է, որը գունավորվում է տարբեր երանգներով՝ կախված նրանից, թե ով է այն օգտագործում»* [Foerster, Poerksen, 26]: Իզուր չէ, որ հարցազրույցներից մեկի ժամանակ նա հայտարարել է, որ ճշմարտությունը սուտասանների հայտնագործությունն է [Lafrentz 2011]: Ֆյորսթերը տեսնում է ճանաչողության միայն մեկ նպատակ՝ հենց ինքը՝ ճանաչողության գործընթացը: Սա է պատճառը, որ այս մոտեցումը գիտության մեջ հայտնի է իմացաբանական կոնստրուկտիվիզմ անվան տակ (չնայած նրան, որ Ֆյորսթերն այս բնորոշմանն այդպես էլ չհամաձայնեց):

Այստեղ է, որ առաջանում է «դիտարկողի պարադոքսը», որը կարող է հաղթահարվել միայն այլ դիտարկողի կողմից: Լումանը համարում է, որ այդ դիտարկողի դերում կարող է և պետք է հանդես գա սոցիոլոգը: Իզուր չէ, որ հղում կատարելով Լ. Վիտգենշտեյնին՝ Լումանն իր «Զանգվածային մեդիայի իրականությունը» աշխատությունն ավարտում է հետևյալ խոսքերով. *«Հարցն այն չէ, թե ինչ է տեղի ունենում, ինչն է շրջապատում մեզ որպես աշխարհ և հասարակություն: Ընդհանրակառակը, հարցն այն է, թե ինչպես կարելի է ընդունել տեղեկատվությունն աշխարհի և հասարակության մասին՝ որպես տեղեկատվություն իրականության մասին, եթե մենք գիտենք, թե ինչպես է այդ տեղեկատվությունն արտադրվում»* [Луман 2005b, 215]:

ԳԼՈՒԽ 9. ՅՈՒՐԳԵՆ ՀԱԲԵՐՄԱՍ
1929 թ.

Ազատությունը երբեք չպետք է ընկալվի բացասական առումով՝ որպես հարկադրանքի բացակայություն: Ինտերսուբյեկտիվորեն ընկալվող ազատությունը զատում է իրեն առանձին անհատի ազատությունից: Ոչ ոք ազատ չէ, քանի դեռ մենք բոլորս ազատ չենք:

Յ. Հաբերմաս
[Habermas 2002, 161]

Բնորոշումներ. ֆրանկֆուրտյան քննադատական դպրոց, հաղորդակցական գործողության տեսություն, դիսկուրսի էթիկա, ունիվերսալ պրագմատիկա, արդիականության տեսություն, ինտեգրատիվ սոցիոլոգիա:
Նշանակալի անուններ. Մաքս Վեբեր, Թալքոթ Պարսոնս, Իրվինգ Գոֆման, Ջորջ Հերբերտ Միդ, Ալֆրեդ Շյուց, Ժան Պիաժե, Կլոդ Լեվի Սթրոս, Կարլ Մարքս, Թեոդոր Ադորնո, Հերբերտ Մարկուզե:

Դիմանկար

- Յ. Հաբերմասին ընդունված է անվանել արդիականության «ամենափիլիսոփայական սոցիոլոգը» կամ «ամենասոցիոլոգիական փիլիսոփան»: Նա պատկանում է այն հազվադեպ մտածողների տեսակին, որոնք ոչ միայն գիտնական, այլև հանրային ինտելեկտուալներ են: Հաբերմասը գիտական դիսուրսը կարողանում է հաջողությամբ տեղափոխել հանրային քննարկման դաշտ՝ զանգվածային մամուլում հանդես գալով պարբերական հրապարակումներով, բազմաթիվ հարցազրույցներ տալով արդիական խնդիրների շուրջ և ծավալելով հանրային քննարկումներ:

- Այս մտածողն ունի բաց հաղորդակցության, ազատ փաստարկման, փոխհամաձայնության, դիսկուրսի, լեզվի մասին խոսելու իրավունք, քանի դեռ հաղորդակցական գործողությունը նրա դեպքում ոչ միայն մտային կառույց է, այլև գիտական և հանրային պրակտիկա: Այլ հեղինակներին սեփական տեքստերում քննադատելու փոխարեն նա գերադասում է ուղիղ, երկկողմանի երկխոսություններ ծավալել ժամանակի այլ անվանի մտածողների հետ: Առավել հատկանշական են Հաբերմասի բանավեճերը Գերմանիայի ազդեցիկ պատմաբանների հետ (որոնք, ի դեպ, ծավալվում են գերմանական «Die Zeit» թերթի էջերին), Ժաք Դերրիդայի (սկիզբ է առնում 1980-ական թթ. սկզբին, իսկ 1990-ական թթ. վերջին հանգեցնում փոխհամաձայնության և ընկերության, որը շարունակվում է մինչև կյանքի վերջը), Նիկլաս Լումանի (երկու հանճարների բախում, որում նրանց այդպես էլ չի հաջողվում գտնել հատման կետեր, սակայն հաջողվում է փոխել արդի սոցիոլոգիական տեսաբանման տրամաբանությունը), Հանս Գեորգ Գադամերի, Ժան Ֆրանսուա Լիոտարի հետ և այլն:
- Հաբերմասի մասնագիտական հետաքրքրությունը լեզվի և բարոյականության խնդիրների հանդեպ (ինչպես խոստովանում է անձամբ) զգալիորեն խթանվել են հաղորդակցությունների խաթարման սեփական փորձով: Դպրոցական տարիքում քիմքի հատվածում տարված երկու վիրաբուժական միջամտությունների արդյունքում նա սեփական «կաշվի» վրա է զգացել հասակակիցների շրջանակից բացառվելու հանգամանքը, որը հետագայում կմեկնաբաներ իբրև *«բացառում սիմվոլների միջնորդավորված աշխարհից, որոնք հնարավոր չէ շոշափել իբրև առարկաներ»* [Хабермас 2011, 19]: Հենց վիրահատության արդյունքում առաջ եկած դժվարություններն են դառնում հաղորդակցության և փոխըմբռնման խնդիրների ռեֆլեքսիվ ընկալման առիթ, ինչն ի վերջո բերում է Հաբերմասին խոսքի՝ իբրև «մեդիումի» ըմբռնմանը:
- 1954 թ.՝ փիլիսոփայության գծով թեկնածուական ատենախոսությունը պաշտպանելուց հետո, 1956 թ. հայտնվելով Ֆրանկֆուրտյան սոցիալական հետազոտությունների ինստիտուտում՝ Հաբերմասը Հորքհայմերի և Ադորնոյի ղեկավարությամբ սկսում է զբաղվել սոցիոլոգիական ուսումնասիրություններով: Նա փորձում է իմաստավորել երկու համաշխարհային պատերազմների արդյունքները, հասկանալ, թե ինչպես է նացիզմի տարածման արդյունքում գերմանական հասարակությունը կորցնում ժողովրդավարական բանակցությունների մշակույթը՝ կապելով դա արդիականացման գործընթացների տրամաբանության հետ: Սակայն, բախվելով Խորխհայմերի դիտողություններին և քննադատությանը դոկտորական ատենախոսության պատրաստման ընթացքում՝ Հաբերմասը գերադասում է տեղափոխվել Մարբուրգի համալսարան, որտեղ նեոմարքսիստ Վոլֆգանգ Աբենդրոթի ղեկավարությամբ ավար-

տին է հասցնում իր դոկտորական ատենախոսությունը (Հանրային ոլորտի կառուցվածքային փոխակերպումը): 1964 թ. նա Ադորնոյի խնդրանքով վերադառնում է Ֆրանկֆուրտ և փոխարինում Հորքհայմերին փիլիսոփայության և սոցիոլոգիայի Ֆակուլտետի ղեկավարի պաշտոնում:

- 1986 թ. նրան շնորհվեց Գոթֆրիդ Վիլհելմ Լեյբնիցի մրցանակը, որը գերմանական հետազոտությունների ոլորտում շնորհվող բարձրագույն ճանաչումն է: Հաբերմասին իր մասնագիտական գործունեության ընթացքում և հետմահու շնորհվել է 21 մրցանակ (2005 թ. Հոլբերգի միջազգային հիշատակի մրցանակը կազմել է մոտ կես միլիոն եվրո):
- Հաբերմասն ընդգրկվել է 20-րդ դարի լավագույն մտածողների ցուցակում [Kutchinsky 2014]: 2007 թ. նա ներառվել է հասարակական գիտությունների յոթ ամենահաճախակի հղվող հեղինակների ցանկում՝ զբաղեցնելով միջանկյալ դիրք Իրվինգ Գոֆմանի և Մաքս Վեբերի միջև, առաջ անցնելով Վեբերին, սակայն չհասնելով Գոֆմանին [The most cited authors of books in the humanities, 2009]:
- Նրա դուստրը՝ Ռեբեքա Հաբերմասը, Գերմանիայի Գյոթինգենի համալսարանի արդի պատմության պրոֆեսոր է: Նա շարունակում է գերմանական սոցիալական և մշակութային պատմության ուսումնասիրությունների գիծը, որը հաբերմասյան տեսաբանման առանցքային ուղղություններից է:

1. Հաղորդակցական գործողության տեսությունը

1.1 Սոցիալական գործողություն. ռացիոնալության չևերից դեպի գործողության տիպաբանություն

Հաղորդակցական գործողության տեսությունը բազմեզր է. այն ինտեգրում է ինչպես փիլիսոփայական, այնպես էլ սոցիոլոգիական տեսական ռեսուրսներ (անգամ հակադիր): Խոսքը մասնավորապես մարքսիզմի, հասկացողական սոցիոլոգիայի և կառուցվածքային ֆունկցիոնալիզմի մասին է: Հաբերմասը գտնում է հասկացողական սոցիոլոգիայի և կառուցվածքային ֆունկցիոնալիզմի հատման կետեր, որոնք օգտագործում է հաղորդակցական գործողության հեղինակային տեսության միջուկը ձևավորելիս: Այս տեսական սինթեզը պատահական չէ. հեղինակը վստահ է, որ սոցիալական գործողության համապարփակ մեկնաբանությունը պետք է հիմնված լինի համակարգային մոտեցման, սոցիալական գործողության կառուցվածքի հասկացման, ինչպես նաև առօրեական լեզվի և շփման այն տեսական ռեսուրսների իմաստավորման վրա, որոնք հնարավոր են դարձնում փոխադարձ համաձայնությունը: Միևնույն ժամանակ նա ցույց է տալիս նաև այս

ուղղություններին բնորոշ այն բացերը, որոնք կարող են լրացվել մարքսիստական մեկնաբանություններով: Հաբերմասի տեսաբանման տրամաբանությունը պատկերացնելու համար նախ պետք է անդրադառնալ տեսության առանցքային կատեգորիաներին՝ սոցիալական գործողությանը և ռացիոնալությանը: «Հաղորդակցական գործողության տեսությունը» աշխատությունում հեղինակը ներկայացնում է ռացիոնալության ձևերի վերլուծությունը և վերջինիս ընդհանուր տրամաբանությունից բխող սոցիալական գործողության հեղինակային տիպաբանությունը: Նախ դիտարկենք ռացիոնալության այն ձևերը, որոնք հիմք դարձան սոցիալական գործողության տիպերը ճշգրտելու համար: Դրանք են՝

– *գործիքային ռացիոնալությունը*, որը մարմնավորում է էմպիրիկ գիտելիքի վրա հիմնվող և իբրև արդյունավետ միջոցների կառուցման ձևեր դիտարկվող տեխնիկական խնդիրների ռացիոնալ լուծման մոտեցումները,
– *ռազմավարական ռացիոնալությունը,* որը ներկայացնում է ընտրության այս կամ այն հնարավորությունների օգտին հետևողական որոշումներ կայացնելու ձևերը, որոնք իրականացվում են տրված նախապատվությունների և որոշումների ընդունման՝ համընդհանուր կանոնների շրջանակներում և հաշվի են առնում ռացիոնալ հակաագենտների որոշումները,
– *նորմակարգավորվող ռացիոնալությունը,* որը ներկայացնում է բարոյական սկզբունքներով առաջնորդվող՝ գործնական խնդիրների ռացիոնալ լուծման տրամաբանությունը,
– *արտահայտչական ռացիոնալությանը*, որը մարմնավորում է անկեղծ, անհատականացված ինքնաներկայացման և ինքնաարտահայտման հնարավորությունները հանրային փոխազդեցություններում,
– *հաղորդակցական ռացիոնալությունը,* որը համադրում է երկու ելակետային չափորոշիչ: Դրանք են՝գործող անձի վերաբերմունքը աշխարհին և գործող անձի վերաբերմունքը այլ անձանց, որի շրջանակներում կարևորություն են ձեռք բերում խոսելու գործընթացները, լեզվական արտահայտությունները և գործողության հակաագենտներին լսելու կարողությունը:

Ռացիոնալության այս ձևերի տարբերակման տրամաբանությանը համապատասխան՝ Հաբերմասը ներկայացնում է սոցիալական գործողության չորս իդեալական տիպ:

I. *Թելեոլոգիական գործողություն,* որը հեղինակն անվանում է նաև ռազմավարական գործողություն՝ լայն իմաստով: Այն ներառում է գործողության երկու ենթատիպ՝ գործիքային և բուն ռազմավարական: Փորձենք

հասկանալ, թե որոնք են այս երկու ենթատիպերի միավորման հիմքերը և տարբերակման չափանիշները: Կողմնորոշումը դեպի հաջողություն (կամ անհաջողության հետ հաշվի նստելու անհրաժեշտությունը), ինչպես նաև նպատակների իրականացմանը համապատասխանող միջոցների ընտրությունը այն ընդհանուր հայտարարն են, որոնք թույլ են տալիս Հաբերմասին միավորել գործիքային և ռազմավարական գործողությունները մեկ ընդհանուր տիպի շրջանակներում: Սակայն ժամանակի ընթացքում հեղինակը գալիս է այն եզրակացության, որ մաքուր գործիքային գործողությունը բավարարում է միայն առարկայական, գործիքային, պրագմատիկ չափանիշներին, այնինչ սոցիալական համատեքստը և կոորդինատները դուրս են բերվում փակագծերից: Ինչ վերաբերում է ռազմավարական գործողությանը, ապա այն հաշվի է առնում սոցիալական համատեքստը (այլ մարդկանց սպասումները), սակայն ներառում է բացառապես գործողության արդյունավետության, որոշումների ընդունման և ռացիոնալ ընտրության դիտանկյունները:

II. *Նորմակարգավորվող գործողություն*: Սա գործողության այն տիպն է, որում մասնակիցների նպատակը փոխադարձ սպասումների բավարարումն է, ինչն իրականացվում է սեփական վարքը կիսվող նորմերին և արժեքներին հարմարեցնելու միջոցով: Այս դեպքում եսասիրական նպատակները փոխարինվում են սոցիալական պարտավորություններով կամ կանոններով, իսկ անհատական գործողությունների հետևանքները համապատասխանում են նորմատիվային դիրքորոշումներին: Գործողության այս տիպը կարող է համարվել ռացիոնալ այնքանով, որքանով այն համապատասխանում է վարքի՝ սոցիալապես ընդունելի չափանիշներին: Նորմակարգավորվող գործողության իդեալական, էտալոնային տիպը ենթադրում է այնպիսի սոցիալական իրավիճակի առկայություն, որում վարքի առկա չափանիշները ձևավորում են մասնակիցների ընդհանուր հետաքրքրությունները:

III. *Դրամատուրգիական կամ արտահայտչական գործողություն:* Նպատակն է սեփական Ես-ի ներկայացումը կամ հանրային կերպարի ձևավորումը: Գործողության այս տիպի առանձնացումը հիմնվում է Իրվինգ Գոֆմանի մոտեցման վրա: Գոֆմանը, դրամատուրգիական գործողություն ասելով, նկատի ունի այն սոցիալական գործողությունները, որոնք կողմնորոշված են հանդիսատեսի վրա տպավորություն գործելուն [Гоффман, 2000, 54]: Սակայն ի տարբերություն Գոֆմանի՝ Հաբերմասը սահմանում է դերային խաղը ոչ թե իբրև սոցիալապես տրված վարքի ձև, այլ իբրև անհատականության ազատ և ընտրովի արտահայտում: Նա վստահ է, որ նույնիսկ ամենահասարակ սոցիալական գործողու-

թյունը միշտ «համեմված է» սուբյեկտի անհատականությամբ: Դրամատուրգիական գործողությունը ևս դասվում է ռացիոնալ գործողությունների շարքին: Սոցիալական գործողության դրամատուրգիական տարրը տարբերվում է ռազմավարական գործողությունից միայն իր նպատակային ուղղվածությամբ: Թե՛ ռազմավարական և թե՛ դրամատուրգիական գործողությունները հիմնվում են ռացիոնալության միևնույն տիպի վրա, սակայն տարբերվում են գնահատման չափանիշների դիտանկյունից: Եթե ռազմավարական գործողության արդյունավետությունը գնահատվում է ծախսերի քանակի չափանիշով, ապա դրամատուրգիական գործողության արդյունավետության չափանիշն անկեղծությունն է: Սա հնարավոր է միայն փոխադարձ վստահության, ինչպես նաև կատարվող դերին անհատի լիարժեք համապատասխանության պարագայում: Հետևաբար դրամատուրգիական գործողությունը, որպեսզի լինի ռացիոնալ՝ ոչ ռազմավարական իմաստով, պետք է լինի անկեղծ:

IV. *Հաղորդակցական գործողություն:* Հաղորդակցական գործողությունը դիտարկվում է իբրև հակասությունների հաղթահարմանը, փոխադարձ հասկացմանը և համաձայնության որոնումներին ուղղված գործողություն: Սոցիալական գործողության այս տիպի նպատակը տրված իրավիճակում համատեղ նպատակների իրականացմանն ուղղված ազատ փոխադարձ համագործակցությունն է: Այստեղ կարևոր է հստակեցնել, որ նախորդ երեք տիպի գործողությունները ևս կարող են ենթադրել գործողությունների համատեղ համակարգման տարր, սակայն հաղորդակցական գործողությունն առանձնանում է նրանով, որ համակագրումն այս դեպքում հանդես է գալիս իբրև նպատակ: Այստեղ կարևոր է հստակեցնել, որ Հաբերմասը, համաձայնություն ասելով, նկատի ունի իրավիճակի և ակնկալվող հետևանքների վերաբերյալ համաձայնությունը, որը ձեռք է բերվում համոզման և ոչ հարկադրման արդյունքում: Այսինքն՝ հաղորդակցական գործողությունը ենթադրում է փոխհասկացմանն ուղղված մարդկանց գործողությունների համակարգում:

Հակադրելով սոցիալական գործողության տիպաբանության բեռռային արժեքներ հանդիսացող ռազմավարական և հաղորդակցական գործողությունները՝ Հաբերմասը գրում է. *«Սոցիալական գործողությունները կարող են տարբերվել՝ կախված նրանից, թե արդյոք մասնակիցները որդեգրում են հաջողությանը կողմնորոշված, թե՞ հասկացմանը հասնելու դիրքորոշում»* [Habermas 1984, 286]: Օրինակ՝ ռազմավարական կերպով գործող անձինք կարող են հարկադրել ուրիշներին և նպաստել սեփական նպատակների իրականացմանը իշխանության, փողի և այլ մանիպուլյացիաների միջոցով, այնինչ հաղորդակցական գործողությունը ենթադրում է որևէ հարկադրանքից անկախ, ազատ համագործակցություն, որն ուղղորդվում է բացառապես փոխհասկացման և փոխհամաձայնության որոնման նպատակադրմամբ: Այս կապակցությամբ Հաբերմասը գրում է. *«Սոցիալական գործողության հասկացությունները տարբերվում են՝ կախված նրանից, թե ինչպես են դրանք կազմակերպում տարբեր մասնակիցների նպատակային գործողությունները՝ որպես օգուտի եսակենտրոն հաշվարկների միահյուսում, որի դեպքում կոնֆլիկտի կամ համագործակցության աստիճանը տարբերվում է՝ կախված տրված հետաքրքրության դիրքից (ռազմավարական գործողություն) ... կամ որպես հասկացում՝ մեկնաբանման համագործակցային գործընթացի իմաստով*

(հաղորդակցական գործողություն)»,– նշում է նա [Habermas 1984, 101]: Ինչ վերաբերում է նորմակարգավորվող և դրամատուրգիական գործողություններին, ապա վերջիններս ևս ենթադրում են որոշակի համաձայնություն՝ պայմանավորված փոխադարձ սպասելիքներով, որոնք կարող են օգտագործվել գործողությունների համակարգման համար: Սա է պատճառը, որ Հաբերմասը որոշ համատեքստերում դիտարկում է նորմակարգավորվող և դրամատուրգիական գործողություններն իբրև հաղորդակցական գործողության ենթատիպեր: Միևնույն ժամանակ կարևոր է հասկանալ, որ ի տարբերություն մաքուր հաղորդակցական գործողության՝ նորմակարգավորող և դրամատուրգիական գործողությունների պարագայում խոսքը փոխադարձ համաձայնության՝ իբրև նպատակի ընկալման մասին չէ: Հաղորդակցական գործողության հասկացության շրջանակներում դերակատարները դիտարկվում են իբրև «խոսող» և «լսող» սուբյեկտներ, որոնք որոշակի հարաբերություններով կապված են օբյեկտիվ, սոցիալական կամ սուբյեկտիվ աշխարհների հետ և միաժամանակ առաջ են քաշում որոշակի վավերականության հավակնություններ («validity claims») նրա վերաբերյալ, թե ինչ են նրանք խոսում, մտածում, ինչում են համոզված (տե՛ս 1.2, 2.1): Այստեղից Հաբերմասը եզրակացնում է, որ առանձին սուբյեկտների վերաբերմունքն աշխարհին միշտ միջնորդավորված և հարաբերականացված է այլ մարդկանց հետ հաղորդակցման հնարավորություններով, ինչպես նաև վեճերով և համաձայնության գալու ունակություններով [Habermas 1984, 75-101]:

Պետք է նշել, որ Հաբերմասի մոտեցումը զգալի փոփոխությունների է ենթարկվել: Ավելի վաղ շրջանի (60-ական թ.-ի) աշխատանքներում նա խոսում է գործողության միայն երկու տիպերի մասին՝ գործիքային և հաղորդակցական: Գործիքային գործողությունը կապվում է աշխատանքի ոլորտի հետ և կարգավորվում էմպիրիկ գիտելիքի վրա հիմնված կանոններով: Այն հիմնվում է երկու հիմնական չափանիշների վրա՝ արդյունավետության և իրականության հանդեպ վերահսկողության, ենթադրում է նպատակադրում, ինչպես նաև գործողության հետևանքների կանխատեսում: Ինչ վերաբերում է հաղորդակցական գործողությանը, ապա այն ենթադրում է առնվազն երկու անհատների այնպիսի փոխազդեցություն, որը կարգավորվում է համապատասխան այն նորմերի, որոնք ընդունվում են իբրև պարտադիր: Եթե գործիքային գործողությունը ուղղված է հաջողությանը, ապա հաղորդակցական գործողությունը՝ գործող անձանց փոխհասկացմանը և համաձայնությանը:

1.2 Կենսաշխարհ. համաձայնության հիմքերը և համատեքստերը

Հաղորդակցական գործողության խորքային իմաստավորումը բերում է Հաբերմասին Էդմոնդ Հուսերլի՝ «կենսաշխարհ» հասկացության վերահայեցակարգմանը: Հուսերլը, կենսաշխարհ ասելով, հասկացել է *«առօրեական կենսական պրակտիկայի և աշխարհի հանդեպ վստահության արժանի հիմքը»* [Гуссерль

2000, 601]: Հաբերմասը համաձայնում է այն մտքին, որ կենսաշխարհը որոշակի իդեալականացում է, սակայն գերադասում է վերջինիս նայել իբրև առօրեական հաղորդակցությունների և մարդկանց առօրեական փորձի իրական հորիզոնի: Նա կենսաշխարհին վերագրում է հասկացման համատեքստի ձևավորման գործառույթ և ներկայացնում որպես «պահոց», որից հաղորդակցության մասնակիցները «վերցնում են» որոշակի համոզմունքներ: Սրանք այն համոզմունքներն են, որոնք այնուհետև կարող են օգտագործվել փոխհասկացման պահանջ ունեցող իրավիճակներում՝ համաձայնության հասնելուն ուղղված մեկնաբանություններ առաջարկելու համար: *«Ես գերադասում եմ ներմուծել «կենսաշխարհ» հասկացությունը որպես հաղորդակցական գործողությանը փոխլրացնող հասկացություն՝ դիտարկելով այն որպես որոշակի միջավայր, որում սիմվոլիկ կառուցվածքները վերարտադրում են իրենք իրենց»*,– գրում է նա [Habermas 1982, 268]: Այսպիսով, կենսաշխարհը դառնում է «մեկնաբանությունների ռեսուրս», որը Հաբերմասը հասկանում է իբրև *«լեզվական կազմակերպում ունեցող նախնական ենթադրությունների, նախընտրությունների ամբողջություն, որոնք վերարտադրվում են մշակութային ավանդույթի տեսքով»* [նույն տեղում]: Նրա համոզմամբ առօրեական պրակտիկայում սկզբունքորեն չեն կարող լինել անծանոթ իրավիճակներ, քանի որ սուբյեկտների «մեջքի հետևում» լեզուն է և մշակույթը: Փաստարկման տրամաբանությունն այստեղ հետևյալն է. մշակութային վերարտադրության գործընթացը միացնում է նոր իրավիճակները կենսաշխարհի՝ արդեն իսկ գոյություն ունեցող վիճակներին, և այս համակցումը տեղի է ունենում զուգահեռաբար երեք չափումներում՝

- *նշանակությունների և բովանդակությունների*, որը ներկայանում է իբրև մշակութային ավանդույթի սեմանտիկ չափում,
- *սոցիալական պարածության*, որը մարմնավորում է սոցիալապես ինտեգրված խմբերի չափումը,
- *պատմական ժամանակի*, որը վերաբերում է սերունդների հերթափոխի չափմանը:

Այս տրամաբանությամբ Հաբերմասն առանձնացնում է նաև կենսաշխարհի ոլորտին պատկանող հաղորդակցական գործողության մեկնաբանման հարթությունները, այն է՝

- *մշակութային վերարտադրության և փոխհասկացման գործառական հարթությունը*, որում հաղորդակցական գործողությունը ծառայում է ավանդույթի և մշակութային գիտելիքի նորացմանը,
- *սոցիալական ինտեգրմանն ուղղված գործողությունների համակարգման հարթությունը*, որում հաղորդակցական գործողությունը նպաստում է սոցիալական փոխազդեցության և համերաշխության ձևավորմանը,

– *սոցիալականացման հարթությունը*, որում այն գործում է իբրև անձի ինքնության ձևավորման միջոց:

Հավելենք նաև, որ մշակութային վերարտադրության, սոցիալական ինտեգրման և սոցիալականացման այս գործընթացներին համապատասխանում են կենսաշխարհի այնպիսի կառուցվածքներ, ինչպիսիք են, համապատասխանաբար՝ մշակույթը, հասարակությունը և անհատը: *«Ես գործածում եմ «մշակույթ» հասկացությունը «գիտելիքի պաշար» իմաստով, որից հաղորդակցության մասնակիցները կարող են իրենց մատակարարել մեկնաբանություն՝ աշխարհում որևէ բանի շուրջ հասկացման հասնելու համար... Ես հասարակություն եմ անվանում այն լեգիտիմ կարգերը, որոնցից միջանձնային հարաբերությունների մեջ մտնելիս հաղորդակցական գործողության մասնակիցները քաղում են համերաշխություն՝ հիմնված խմբային պատկանելիության վրա... Ես, անհատականություն ասելով, հասկանում եմ այն իրավասությունները, որոնք սուբյեկտին ունակ են դարձնում գործելու, հասկացման հասնելու և իր սեփական ինքնությունը հաստատելու»*,– գրում է Հաբերմասը [Habermas 1984, 138]:

Ստացվում է, որ կենսաշխարհը պետք է ընկալել իբրև պայմանական «վայր», որում մարդիկ ոչ միայն փոխազդում են, այլև հանգում են համաձայնության և «կիսում» իմաստների միևնույն ամբողջությունը, ինչն էլ ապահովում է մշակույթի վերարտադրման, հասարակության լեգիտիմացման և անհատի սոցիալականացման հիմքերը: *«Կենսաշխարհը տրանսցենդենտալ վայր է, որտեղ հանդիպում են խոսողը և լսողը, որտեղ նրանք արտահայտում են իրենց փոխադարձ պահանջներն առ այն, որ նրանց սեփական արտահայտությունները համապատասխանում են աշխարհին..., որտեղ նրանք կարող են քննադատել, ամրապնդել և հիմնավորել այդ պահանջները, հարթել տարաձայնությունները և հասնել համաձայնության»*,– գրում է հեղինակը [Habermas 1987b, 126]: Ստացվում է, որ կենսաշխարհը դառնում է *«հաղորդակցական գործողության միջոցով հասանելի դարձող փոխադարձ հասկացման գործընթացների համատեքստային ֆոն»* [Habermas 1984, 204]: Այն ներառում է չարտահայտվող ենթադրությունների լայն սանդղակ, որոնք պետք է գոյություն ունենան և համընդհանուր կերպով հասկացվեն, որպեսզի հաղորդակցությունը տեղի ունենա:

Ներկայացնելով կենսաշխարհն իբրև հասկացման գործընթացների համատեքստ՝ Հաբերմասն անդրադառնում է նաև այն համաձայնության հիմքերին, որոնք հնարավոր են դարձնում սոցիալական գործողությունը: Ավելին, նա վստահեցնում է, որ առանց աշխարհի մասին ունեցած իմպլիցիտ համաձայնության սոցիալական գործողությունը դառնում է սկզբունքորեն անհնար: Համաձայնության հիմքերի հետագա վերլուծությունը Հաբերմասն իրականացնում է՝ անդրադառնալով վերջիններիս համապատասխանող իրականության ոլորտներին՝ աշխարհներին: Պետք է նշել, որ այս աշխարհները տարբերվում են կենսաշխարհից: Վերջիններս հանդես են գալիս իբրև հասկացման առանձին ոլորտներ, այնինչ կենսաշխարհը նախահասկացման հիմքն է: Խոսքը իրականության մեկնաբանման երեք ինքնավար հարթությունների մասին է՝ փաստերի օբյեկտիվ աշխարհի, նորմերի սոցիալական աշխարհի և անհատական փորձի սուբյեկտիվ աշխարհի, որոնցից յուրաքանչյուրին համապատասխանում են հստակ դիրքորոշումներ՝ օբյեկտիվացման, համապատասխանեցման և արտահայտման («objectivating», «conforming», «expressive»): Վերջիններս գործառում են իբրև մտադրություններ ամեն առանձին աշխարհի շրջանակներում: Այս մտադրությունները ներկայացնում են ոչ թե իրականության ոլորտները, այլ հանդես են գալիս իբրև իրականության սխեմավորման որոշակի եղանակներ: Սրանով Հաբերմասը փորձում է ցույց տալ, որ իրականության միևնույն երևույթները կարող են դիտարկվել և հասկացվել տարբեր կերպ՝ կախված ամեն առանձին դեպքում ընտրված դիրքորոշումներից: Խոսքն այնտեղ նրա մասին է, որ հաղորդակցությունը ենթադրում է որոշակի հիմնարար վերաբերմունք աշխարհին: Երբ մենք ասում են որևէ բան, որն արտահայտում է փաստային բնույթի իրողություն (օրինակ՝ «Անձրև է գալիս»), մենք օբյեկտիվացնող դիրքորոշում ենք որդեգրում օբյեկտիվ աշխարհի հանդեպ: Երբ մենք ձևակերպում ենք մեր ասելիքը կիսվող նորմերի և այլ մարդկանց հետ մեր հարաբերությունների համատեքստում (օրինակ՝ «ընտանեկան բռնությունը պետք է կանխարգելվի»), ապա մենք որդեգրում ենք համապատասխանեցնող դիրքորոշում սոցիալական աշխարհի հանդեպ: Ինչ վերաբերում է այն արտահայտություններին, որոնցում դրսևորվում են մեր մտադրություններն ու զգացմունքները (օրինակ՝ «Գլուխս ցավում է»), ապա այս դեպքում խոսքը սուբյեկտիվ աշխարհի հանդեպ մեր ունեցած զգացմունքային դիրքորոշման մասին է: Հաբերմասը նշում է, որ այս երեք հարթությունները՝ օբյեկտիվ, սոցիալական և սուբյեկտիվ, դառնում են *«հղման համակարգ այն ամենի համար, ինչի շուրջ փոխադարձ հասկացումը հնարավոր է»* [Habermas 1987b, 126]: Իրականության այս ոլորտներում տեղ գտած գիտելիքը էքսպլիցիտ տիպի գիտելիք է: Դա *«աշխարհում առկա որևէ բան է. օբյեկտներ, խախտված նորմեր, անձնական փորձ»* [Habermas 1990, 138]: Այս բացահայտ գիտելիքը տարբերվում է կենսաշխարհի իմպլիցիտ, ֆոնային գի-

տելիքից: Անկախ նրանից, թե ինչ դիրքորոշում են որդեգրում մարդիկ, որ աշխարհին են հղում կատարում, այնուամենայնիվ նրանք երբեք չեն կարող դուրս գալ կենսաշխարհից կամ ազատվել իմպլիցիտ գիտելիքի ազդեցությունից:

1.3 Սոցիալական էվոլյուցիա. սոցիալական զարգացումն իբրև ապակենտրոնացում

Հաղորդակցական գործողության տեսության նպատակը Հաբերմասը սահմանում է հստակ. դա էվոլյուցիոն հեռանկարում «կենսաշխարհի» ծավալման գործընթացի նկարագրությունն է: Փորձենք հասկանալ, թե ինչ է հասկանում հեղինակը՝ սոցիալական էվոլյուցիա ասելով, և ինչպե՞ս է նա մեկնաբանում կենսաշխարհի ռացիոնալացման օրինաչափություններն էվոլյուցիոն հեռանկարում:

Սոցիալական էվոլյուցիան մեկնաբանվում է որպես մարդու ճանաչողական հնարավորությունների զարգացման գործընթաց, որի ուսումնասիրությունը Հաբերմասը սկսում է աշխարհընկալման հասկացությունից: Համադրելով աշխարհընկալման առասպելական և արդի մոդելները՝ Հաբերմասը գալիս է եզրահանգման, որ վերջիններիս միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները բխում են աշխարհի մեկնաբանման հասկացութային համակարգերի հիմնարար տարբերություններից: Հիմնվելով Կլոդ Լևի-Ստրոսի և Մորիս Գոդելյեյի աշխատանքների

վրա՝ Հաբերմասը բնութագրում է աշխարհընկալման առասպելական մոդելն իբրև անխզելի միասնություն, որում յուրաքանչյուր առանձին կետ ասոցացվում է (մետաֆորիկ կամ մետոնիմիկ կերպով) ցանկացած այլ կետի հետ: *«Մենք դիտարկում ենք առասպելական աշխարհայացքների «փակվածությունը» երկու դիտանկյուններից՝ օբյեկտիվ, սոցիալական և սուբյեկտիվ աշխարհների հիմնարար դիքորոշումների անբավարար տարբերակվածության և «աշխարհի հայացքներում» ռեֆլեքսիվության պակասի, որոնք չեն կարող նույնականացվել իբրև «աշխարհայացքներ», այսինքն՝ մշակութային ավանդույթներ: Առասպելական աշխարհայացքները չեն հասկացվում մարդկանց կողմից իբրև մեկնաբանական համակարգեր, որոնք կցված են մշակութային ավանդույթներին՝ նշանակության այն ներքին կապերով, որոնք խորհրդանշականորեն կապվում են իրականության հետ»*,– գրում է նա [Habermas 1984, 52-53]: Այստեղ կարևոր է նշել, որ արդի աշխարհընկալման հիմնական տարբերակիչ գիծն այն է, որ ի տարբերություն առասպելական աշխարհընկալման՝ այն հնարավորություն է տալիս տարբերակելու օբյեկտիվ, սուբյեկտիվ և սոցիալական աշխարհները, ինչն արդի բանականության առանցքային հատկությունն է: Ստացվում է, որ առասպելական և արդի աշխարհընկալումների որոշիչ տարբերությունը պետք է հասկանալ իրականության մեկնաբանման ոլորտների տարբերակվածության դիտանկյունից: Հաբեմասը առասպելական աշխարհընկալումը չի վերագրում միայն մարդկության զարգացման վաղ ժամանակաշրջաններին, այլև տեսնում է վերջինիս դրսևորումները արդի աշխարհում՝ համարելով, որ դա առավել տիպական է երեխաների և դեռահասների համար: Առասպելական աշխարհընկալման ասոցիատիվ բնույթը հակադրվում է արդի բանականության արդյունք հանդիսացող աշխարհընկալմանը, որը Հաբերմասն անվանում է «բաց աշխարհընկալում»: Վերջինիս ձևավորումը և զարգացումը նա ուղղակիորեն կապում է ռացիոնալացման երևույթի հետ՝ համարելով, որ «բաց աշխարհընկալման» մոդելը կարող է որակվել իբրև ռացիոնալ ձև: Այս միտքը հեղինակը հիմնավորում է՝ համադրելով աշխարհընկալման երկու տիպերի հիմքում դրված ճանաչողության առանձնահատկությունները: Մասնավորապես նա փաստարկում է, որ ի տարբերություն «փակ աշխարհընկալման», որը հիմնված է առասպելական և կրոնամետաֆիզիկական ճանաչողության վրա, «բաց» աշխարհընկալման հիմքում արդի մարդու ճանաչողական ներուժի գերակայությունն է: *«Աշխարհընկալման ռացիոնալությունը չափվում է ոչ թե տրամաբանական կամ սեմանտիկ հնարավորությունների չափով, այլ այն ֆորմալ-պրագմատիկ հիմնարար հասկացություններով, որոնք գտնվում են մարդկանց տրամադրության տակ՝ աշխարհը մեկնաբանելու համար»*,– նշում է նա [Habermas 1984, 45]: Սա դառնում է այն ելակետային դրույթը, որը թույլ է տալիս

հայեցակարգել սոցիալական առաջընթացն իբրև մարդու ճանաչողական հնարավորությունների զարգացման գործընթաց:

Այսպիսով, Հաբերմասը մոտենում է սոցիալական էվոլյուցիայի մեկնաբանմանը բանականության վերաիմաստավորման դիրքերից: Վերահայեցակարգելով ռացիոնալության հասկացությունը հաղորդակցական գործողության դիտանկյունից՝ Հաբերմասը դուրս է բերում նաև սոցիալական էվոլյուցիայի ընդհանուր օրինաչափությունները: Այս խնդիրը նա լուծում է՝ հիմնվելով կառուցվածքային հոգեբանության հիմնադիրներից մեկի՝ Ժան Պիաժեի մոտեցման վրա: Իր վերլուծության նպատակը Հաբերմասը հստակեցնում է այսպես. *«Ես կվերցնեմ Պիաժեի ապակենտրոնացման հայեցակարգը, որպեսզի ցույց տամ այն էվոլյուցիոնիստական հեռանկարը, որը մենք կարող ենք որդեգրել՝ աշխարհընկալումների ռացիոնալացման աշխարհպատմական գործընթացը մեկնաբանելու համար: Այս գործընթացը կարող է հանգեցնել աշխարհի հասկացմանը, որը ճանապարհ կբացի կենսաշխարհի ռացիոնալացումը հասկանալու համար»* [Habermas 1978, 44]: Ըստ էության, Հաբերմասը Պիաժեից է փոխառել բանականության և գործողության հարաբերակցության բացատրությունները՝ դիտարկելով վերջիններս էվոլյուցիոն հեռանկարում: Պիաժեն իր ուշադրությունը կենտրոնացնում է այն

ճանաչողական կառուցվածքների վրա, որոնց օգնությամբ երեխաները փուլ առ փուլ սովորում են հարմարվել իրերի օբյեկտիվ աշխարհին, ինչպես նաև նորմերի, փոխազդեցությունների և մարդկանց սոցիալական աշխարհին: Այս մոտեցման համաձայն՝ ճանաչողական և բարոյական զարգացման առանցքային ուղղությունը կապվում է իրականության հասկացման ապակենտրոնացման հետ, որը ենթադրում է անցում եսակենտրոն աշխարհընկալումից դեպի աշխարհընկալման այլընտրանքային դիտակետեր: Ճանաչողական հնարավորությունների զարգացման և աշխարհընկալման զարգացման ընդհանուր հայտարարը Հաբերմասը տեսնում է ապակենտրոնացման աճող միտումներում՝ համարելով, որ «Ես»-ի զարգացումը կարող է բնութագրվել սուբյեկտի և միջավայրի տարբերակման խորացման դիտանկյունից: *«Երկու չափումներում էլ («Ես»-ի զարգացման և աշխարհընկալման էվոլյուցիայի) զարգացումը տրանում է մեկնաբանման համակարգերի տեսանելի ապակենտրոնացմանը, ինչպես նաև ներքին բնության սուբյեկտիվության, արտաքին բնության օբյեկտիվության, սոցիալական աշխարհի նորմատիվության և լեզվական իրականության ինտերսուբյեկտիվության ավելի հստակ, կատեգորիալ դեմարկացմանը»*,– նշում է նա [Habermas 1979, 106]:

Քննության առնելով և համադրելով Ժ. Պիաժեի, Է. Քոուլբերգի, Է. Էրիքսոնի, Ջ. Հ. Միդի մոտեցումները՝ Հաբերմասը դուրս է բերում «Ես»-ի զարգացման փուլային օրինաչափությունների հեղինակային մոդելը՝ տիպաբանման հիմքում դնելով ապակենտրոնացման գաղափարը: Նա առանձնացնում է ինքնության զարգացման չորս փուլ:

I. *Սիմբիոտիկ փուլ,* որում երեխան ունակ չէ տարանջատելու իրեն որպես նյութական սուբյեկտ՝ շրջապատող իրային միջավայրից և իր առաջնային փոխազդեցությունների տարածությունը կազմող մարդկանցից:

II. *Եսակենտրոն փուլ,* որում արդեն երեխան տարանջատում է իրեն շրջապատող աշխարհից, սակայն դեռևս տարբերություն չի դնում ֆիզիկական և սոցիալական իրականության միջև՝ շարունակելով ընկալել և գնահատել աշխարհը միայն սեփական եսասիրական դիրքից:

III. *Սոցիոկենտրոն փուլ,* որում երեխան սկսում է տարբերակել օբյեկտները սուբյեկտներից և գործողություններից: Այս փուլում երեխան արդեն ունակ է զատելու սուբյեկտիվ երևակայությունը օբյեկտիվ ընկալումներից և սոցիալական պարտականություններից:

IV. *Ունիվերսալիստական փուլ,* որում երեխան կարող է քննադատական ռեֆլեքսիայի ենթարկել նախորդ փորձը և գնահատել առկա իրողությունները հիպոթետիկ այլընտրանքների դիտանկյունից [Habermas 1979, 100-102]:

Հիմնվելով երեխայի զարգացման այս փուլային տրամաբանության վրա՝ Հաբերմասն առաջարկում է հասկանալ սոցիալական էվոլյուցիան իբրև մարդու ճանաչողական հնարավորությունների, խոսքի և գործողության զարգացման գործընթաց, որի փուլերը կարող են տեղափոխվել վերացարկման այլ մակարդակ և դիտարկվել իբրև աշխարհընկալման ձևեր, որոնք արտացոլում են ապակենտրոնացման գործընթացի տրամաբանությունն էվոլյուցիոն մակարդակում: Այս դիտանկյունից սոցիալական էվոլյուցիան հանդես է գալիս իբրև խիստ փուլային հաջորդականություն ունեցող գործընթաց, որի յուրաքանչյուր հաջորդ փուլ ավելի ռացիոնալ է, քան նախորդը: Ռացիոնալության աճի գործընթացի ուղղվածությունը նույնական է երեխայի զարգացման տրամաբանությանը, որն ամեն հաջորդ փուլում տիրապետում է բացատրման և խնդիրների լուծման ավելի բարդ ունակությունների: Նույն օրինաչափությունը Հաբերմասը վերագրում է սոցիալական էվոլյուցիայի գործընթացին՝ համարելով, որ վերջինիս յուրաքանչյուր հաջորդ փուլ ձևավորում է՝

- սոցիալական խնդիրների լուծման նոր, կատարելագործված միջոցներ,
- նոր միջոցների համեմատման և արդյունավետության հիմնավորման նոր հնարավորություններ:

Եթե ամփոփենք, ապա սոցիալական էվոլյուցիայի յուրաքանչյուր հաջորդ փուլ բնութագրվում է ոչ միայն տարբերակման ավելի բարձր հնարավորություններով, այլև այդ տարբերակումները վերարտադրող կառուցվածքների կատարելագործմամբ:

Փորձենք հասկանալ, թե ինչպես է արտահայտվում սոցիալական էվոլյուցիայի այս տրամաբանությունը կենսաշխարհի ռացիոնալացման համատեքստում: Հաբերմասը նշում է, որ կենսաշխարհի ռացիոնալացումը ևս պետք է հասկանալ իբրև ապակենտրոնացման գործընթաց: Կենսաշխարհի ապակենտրոնացման արդյունքում է, որ սկսում են տարբերակվել օբյեկտիվ, սոցիալական և սուբյեկտիվ աշխարհները, որոնք տարբերվում են միմյանցից ոչ միայն իրականության ընկալման դիրքորոշումների, այլև ռացիոնալության չափանիշների դիտանկյունից: Յուրաքանչյուր առանձին աշխարհում ռացիոնալությունն ընդունում է իր ուրույն ձևը և օժտվում հատուկ դիրքով: Ռացիոնալացվելով կենսաշխարհի կառուցվածքները (մշակույթ, հասարակություն, անհատ) տարբերակվում են: Օբյեկտիվ և սոցիալական կառուցվածքների տարանջատումը ազատում է նորմատիվային ինստիտուտները մետաֆիզիկական և կրոնական աշխարհընկալումներից: Այնուհետև վերջիններից է զատվում նաև սուբյեկտի կառուցվածքը, որն անհատին օժտում է ազատության ավելի բարձր աստիճանով՝ տալով նրան ռեֆլեքսիայի բարձր հնարավորություններ:

Հաբերմասն առանձնացնում է նաև կենսաշխարհի ռացիոնալացման մի շարք բացասական հետևանքներ: Մասնավորապես նա խոսում է այն մասին, որ կառուցվածքների տարբերակումը հանգեցնում է «պատրանքների» աճին, որոնք աղավաղում են սոցիալական փոխազդեցությունները և առաջացնում մի շարք սոցիալական խանգարումներ (տե՛ս 3.2):

1.4 Հանրային ոլորտ. համագործակցության և հակազդեցության տարածությունը

Վերագրելով կենսաշխարհի կառուցվածքներին իմաստների և գործողությունների համատեքստերի ձևավորման գործառույթ՝ Հաբերմասը գալիս է այն եզրակացության, որ շփման և դերակատարման փոխակերպումների արդյունքում հնարավոր է դառնում անցումը դեպի հաղորդակցական ռացիոնալություն: Ռացիոնալության այս տեսակը մարմնավորում է այն իդեալ-տիպական կառուցվածքը, որը նա անվանում է «հանրային ոլորտ»: Հեղինակը սահմանում է հանրային ոլորտն իբրև որոշակի տարածություն, որում համագործակցում կամ հակազդում են համակարգը և կենսաշխարհը: Նրա բնորոշմամբ սա հենց այն տարածությունն է, որում անձնականը դառնում է քաղաքական: Հաբերմասի հանրային ոլորտին առնչվող մտորումները մոտ են Հանա Արենդտի՝ հանրային տարածության հայեցակարգին: Արենդտը հանրային ոլորտը մեկնաբանում է իբրև որոշակի վայր, որում «մարդը» դառնում է «քաղաքացի», մասնակցում է հասարակական քննարկումներին, հանրայնորեն հայտնում է իր անձնական կարծիքը և փոխանակում այն այլ քաղաքացիների հետ [Арендт 2000, 211–215]: Այս դեպքում հանրային տարածության մարմնավորում են դառնում հին հունական Ագորան (ժողովրդական ժողովը, ինչպես նաև սրահներով, առևտրական, հասարակական և պաշտամունքային շենքերով շրջապատված ժողովատեղի-հրապարակը) և հին հռոմեական Ֆորումը (Հռոմի հաղթական երթերի և ընտրությունների, հանրային ելույթների, քրեական դատավարությունների, գլադիատորական մարտերի և առևտրի կենտրոնական հրապարակը): Արենդտի հանրային տարածությունը վայր է, որում տարբերություններն ընդունվում են առանց բռնության կամ հարկադրանքի. սա կարևոր շեշտադրում է, որը մոտ է նաև հաբերմասյան պատկերացումներին: Տարբերությունը Հաբերմասի «հանրային ոլորտի» և Արենդտի «հանրային տարածության» միջև նրանում է, որ եթե Արենդտը շեշտը դնում է դերակատարների տեսանելիության, համաներկայության և տարածական տեղայնացման հատկությունների վրա, ապա Հաբերմասը վստահ է, որ հանրային ոլորտը կարող է լինել տարածականորեն ցրված: Հրաժարվելով տեղայնացնել հանրային ոլորտը՝ Հաբերմասը շեշտում է, որ անկախ ցրվածության հանգամանքից՝ այն «կար-

դացող և միմյանց լսող հանրություն է»: Սա տեղեկատվության փոխանակման ոչ ֆորմալ ցանց է, որը վերարտադրվում է հաղորդակցական գործողության միջոցով: Հանրային ոլորտն ընդգրկում է մարդկանց այն զանգվածը, որոնք ցանկություն ունեն մասնակցելու քաղաքական գործընթացներին՝ անկախ նրանից՝ խոսքը համաներկայություն ենթադրող, ֆիզիկապես տեղայնացված, թե մեդիա հարթակների մասին է: Այն հանդես է գալիս իբրև բազմաթիվ ենթաոլորտների բազմություն, որոնք չեն կարող կառավարվել, ներփակվել որոշակի փակ հանրություններում և հանգեցվել որևէ մեկ տարածության: Օրինակ՝ Հաբերմասը գտնում է, որ արդի համացանցային հարթակները ավելի դյուրին են դարձնում փոխազդեցությունը՝ այն հասանելի դարձնելով բնակչության տարբեր խմբերի համար:

Այսպիսով, Հաբերմասի սոցիոլոգիայում հանրային ոլորտը ներկայանում է իբրև տարածություն և գործընթաց, որում վերարտադրվում և վերաֆորմատավորվում են մշակութային կոդերը: Հասարակական հարաբերությունների փոխակերպումների արդյունքում և բուրժուական հասարակության ձևավորման (գլխավորապես, լրատվամիջոցների զարգացման) արդյունքում է հնարավոր դառնում մարդկանց նոր սոցիալական շերտի ձևավորումը, որը հեղինակն անվանում է *«գրագետ հանրային ոլորտ»* կամ *«հանրային ոլորտ գրերի աշխարհում»* [Habermas, 1991, 23]: Խոսքը լրատվամիջոցներին հետևող և առհասարակ գրականություն ընթերցող և մեկնաբանող մարդկանց շերտի մասին է, որոնք կազմում են հանրային ոլորտը: Եթե նայենք գործառութային տեսանկյունից, ապա սա հենց այն ոլորտն է, որն իր վրա է վերցնում հասարակական հարաբերությունների ռեֆլեքսիայի և պետության վերահսկողության գործառույթները: Այս գործառույթների իրականացման արդյունքում են ի հայտ եկել առաջին հանրային տարածությունները՝ սրճարանները և սալոնները: Սրանք վայրեր էին, որոնցում *«հանրային մասնակցությունը ծավալվում էր ազատ, կամավոր և գիտակցական հիմքի վրա, իսկ քննարկման գործընթացը լիովին դուրս էր շուկայի և պետության արտաքին վերահսկողությունից»* [Habermas, 1991, 30]:

Կարող ենք ամփոփել, որ հաղորդակցական գործողությունը հնարավոր է միայն հանրային ոլորտում, որի որոշիչ պայմաններ են դառնում ռեֆլեքսիվությունը, բաց բանավեճը, սոցիալական կապերի հորիզոնական բնույթը, ուղղակի արտաքին վերահսկողության բացակայությունը, ինչպես նաև տարածական ճկունությունը: *«Հանրային իշխանությունների կողմից իրականացվող վերահսկողության վիճարկումը հանրային ոլորտի կողմից սկսվում է քաղաքական խնդիրների շուրջ մասնավոր անհատների քննադատական հարցադրումներից, ինչը հանգեցնում է հանրային ոլորտի հրապարակայնության ֆևավորմանը: Սա հիմք է նախապատրաստում քննադատական հանրային ռեֆլեքսիայի համար»*,– գրում է հեղինակը [Habermas 1991, 29]:

Միևնույն ժամանակ Հաբերմասը հասկանում է, որ փոխազդեցության հաստատման այս հիմքերի ամրապնդմանը կարող են խանգարել շուկայական և իշխանական հետաքրքրությունները, որոնք ի սկզբանե ձգտում են գերիշխել հանրությանը և հանրային տարածությանը: Այս գերիշխանության միտումը հիմնված է հանրային ոլորտի կառավարելիության ապահովման հրամայականների վրա, որոնց միջոցով համակարգը փորձում է պահպանել սեփական status quo-ն: Մասնավորապես ժամանակի ընթացքում հանրության և հանրային ոլորտի դերը փոխակերպվում է հասարակական կարծիքի ինստիտուտի, որին Հաբերմասը վերագրում է իշխանության լեգիտիմացման գործառույթ: Հանրային ոլորտը կրում է զանգվածային լրատվամիջոցների և իշխանական ինստիտուտների ազդեցությունը և ժամանակի ընթացքում կապիտալիստական հասարակությունը վերածում է հանրությունը քաղաքական դերակատարման պասիվ ագենտի. այս գործընթացը բնորոշելու համար նա օգտագործում է «ԶԼՄ-ների վերաֆեոդալացում» ձևակերպումը [Habermas, 1991, 200-201]: Այս միտումը օրինաչափ է, քանի որ ԶԼՄ-ները հետևողականորեն անցնում են շուկայական և իշխանական կառույցների իշխանության տակ՝ որոշակի խմբերին օժտելով իշխանությամբ և հեղինակությամբ: Այս պայմաններում հանրության քաղաքական մասնակցությունը հանգեցվում է «մեդիաարդյունքի լուռ սպառմանը» [նույն տեղում]: Արդյունքում քաղաքացիները օգտվում են պետական կառույցների ծառայություններից՝ ստանձնելով զուտ սպառողի դեր: Այս միտումների բնականոն հետևանքն է դառնում «մանիպուլյա-

տիվ հանրային ոլորտի» ձևավորումը [Habermas, 1991, 232]: Այն ստեղծվում է շուկայի և իշխանական կառույցների կողմից սոցիալական կարգի լեգիտիմացման նպատակով:

2. Սոցիալական համաձայնության հիմքերը

2.1 Քաղաքակրթման գրամաբանությունը. վավերականության պահանջներ և խոսքային ակտեր

Արդի հասարակության պայմաններում մենք գործ ունենք տարաբնույթ սուր կոնֆլիկտների հետ, որոնք իրենց համատարած ընդգրկվածության արդյունքում խնդրի տակ են դնում սոցիալական կարգը: Փորձելով հասկանալ, թե ինչպես է հնարավոր արդի հասարակությունը, որը պարփակված է համատարած թշնամությամբ և կոնֆլիկտներով, Հաբերմասը մատնանշում է երկու հնարավորություն, այն է՝

– *փոխազդեցության ռազմավարական համակարգումը*, որը հիմնվում է տնտեսական և իշխանական հարկադրանքի մեխանիզմների վրա,
– *հաղորդակցական գործողությունը*, որը կողմնորոշված է համաձայնության հաստատմանը և չի կարող ձևավորվել բռնի ներգործության արդյունքում:

Քննադատելով ոչ լեգիտիմ իշխանության և քողարկված բռնության դրսևորումները արդի հասարակություններում՝ Հաբերմասն անդրադառնում է հաղորդակցության այն պայմանների դուրսբերմանը, որոնք կարող են ձևավորել ազատ և հավասար իրավունքներ ունեցող քաղաքացիների և հասարակության ինստիտուտների վերարտադրման իրատեսական հիմքեր: Խոսքը քաղաքացիական հասարակության մասին է: Այս համատեքստում է Հաբերմասն առաջարկում և հիմնավորում հանրային դիսկուրսի հայեցակարգը, որի շրջանակներում առանձնակի նշանակություն է ստանում «հաղորդակցականորեն տարրալուծված ինքնիշխանության» հասկացությունը: Այն ենթադրում է հասարակության մեջ հանրության ինքնավար միավորումների ձևավորում, որոնք կարող են նշանակալի դեր խաղալ ժողովրդավարական, իրավական պետության պայմաններում: Այսպիսով, արդի սոցիալական կոնֆլիկտների լուծումը Հաբերմասը կապում է հաղորդակցության անսահմանափակ հնարավորությունների ձևավորման հետ, ինչը կարող է ստանալ միայն գերիշխանությունից ազատ, հանրային բանավեճի տեսք: Սա իր հերթին հնարավոր է միայն հաղորդակցական ռացիոնալության ձևավորման դեպքում, որի *«միջոցն է դառնում չսահմանափակվող, միավորող, փոխհամաձայնության ապահովման ներուժ ունեցող, փաստարկվող խոսքը, որը մարդկանց սոցիալական կյանքի կենտրոնական փորձն է»*,– գրում է նա [Habermas 1983, 10]: Այս մոտեցումը Հաբերմասը հստակեցնում է «վավերականության հավակնություններ» հասկացության օգնությամբ, իսկ *«այն հետազոտական ծրագիրը, որը պետք է միտված լինի խոսքի համընդհանուր վավերականության հիմքերի վերակառուցմանը»,* Հաբերմասն անվանում է ունիվերսալ պրագմատիկա [Habermas 1979, 5]:

Հաբերմասի պնդմամբ ընդհանուր ըմբռնման գալու համար խոսողը և լսողը պետք է համաձայնեն հաղորդակցության մեջ բարձրացվող վավերականության հավակնությունների շուրջ: *«Վավերականության հավակնությունը համարժեք է այն պնդմանը, որ արտահայտության վավերականության պայմանները բավարարված են»*,– գրում է նա [Habermas 1979, 38]: Այս կարծիքը հիմնվում է հաղորդակցության ռացիոնալության ենթադրության վրա, քանի դեռ լինել ռացիոնալ նշանակում է կարողանալ ներկայացնել գործողության ծանրակշիռ փաստարկներ (հիմքեր): *«Ռացիոնալություն ասելով հասկանում ենք վարքի չափումներում արտահայտվող, խոսող և գործող սուբյեկտի դիսպոզիցիաները, որոնց համար կան լավ պատճառներ կամ հիմքեր»*,– գրում է հեղինակը [Habermas 1979, 22]: Նա ելնում է այն ենթադրությունից, որի համաձայն՝ հաղորդակցական գործողության մեջ ի սկզբանե (թեկուզ և ածանցյալ ձևով) ներկառուցված են վավերականության հավակնությունների նախապայմանները: Դրանք համընդհանուր են, տրված են հաղորդակցության կառուցվածքներով և հիմնվում են բանականու-

թյան վրա: Մասնավորապես Հաբերմասը տարբերակում է վերջիններիս չորս հնարավոր տարբերակներ՝ դրանք դիտարկելով լեզվական արտահայտությունների առնչությամբ: Այսպես, լեզվական արտահայտությունը կարող է լինել՝

– *«ըմբռնելի»* կամ հասկանալի նրան, ում ուղղված է,
– *«ճշմարիտ»,* այսինքն՝ աշխարհում օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող փաստային իրողություններին համապատասխանող,
– *«Ճիշտ»*, որը ենթադրում է արտահայտության համապատասխանություն հասարակության մեջ ընդունված սպասելիքներին կամ լեգիտիմ է որոշակի նորմատիվային համատեքստում,
– *«ճշմարտացի»*, որը ցույց է տալիս խոսողի մտադրությունների արտահայտման անկեղծությունն ու ազնվությունը:

Ինչպես արդեն տեսանք, կենսաշխարհն ամրագրվում է ցանկացած դատողության մեջ՝ երեք հնարավոր իմաստային հարթություններում (օբյեկտիվ, սոցիալական, սուբյեկտիվ): Այս աշխարհներից յուրաքանչյուրին համապատասխանում է վավերականության հավակնության իր տիպը («ճշմարիտ», «ճիշտ», «ճշմարտացի»): Այլ կերպ ասած՝ արտահայտման ակտը խոսքային փոխազդեցություններում ենթադրում է որոշակի վերաբերմունք արտաքին իրականությանը (օբյեկտների և իրադարձությունների աշխարհին, որոնց առնչությամբ կարելի է անել ճշմարիտ կամ կեղծ արտահայտություններ), կիսվող նորմերի սոցիալական իրականությանը (որոնց խոսքային արտահայտությունները կարող են համապատասխանել կամ չհամապատասխանել), ինչպես նաև խոսողի վերապրումների սուբյեկտիվ աշխարհին (որոնք կարող են լինել «ճշմարտացի» կամ «ոչ ճշմարտացի»): Վերջիններիս համապատասխանում են նաև ռացիոնալության երեք տիպերը (թելեոլոգիական, նորմակարգավորող և արտահայտչական), այնինչ հաղորդակցական ռացիոնալությունն իր մեջ է ամփոփում բոլոր նշված տիպերը: Բացառություն է կազմում միայն ըմբռնելիության պահանջը, որը ոչ թե առաձին աշխարհին վերաբերող հավակնություն է, այլ ընդհանուր բնույթի պահանջ, որը առնչվում է լեզվին: Հաբերմասը դիտարկում է լեզուն որպես այս երեք աշխարհները հարաբերակցող մեդիում [Habermas 1979, 67-68]: Վավերականության հավակնություններին համապատասխանում են նաև հաղորդակցության չորս չափումները, այն է՝

– *սեմանտիկ չափումը*, որը համապատասխանում է արտահայտության ըմբռնելիության հավակնությանը,
– *ճանաչողական չափումը*, որում թեմավորվում է ասելիքի բովանդակության ճշմարտությունը,

– *հնարներակտիվ չափումը*, որն արտահայտում է միջանձնային հարաբերությունների հարթությունը և կապում անհատին հասարակության հետ ճշտության հավակնությունների միջոցով,
– *զգացմունքային չափումը*, որում թեմավորվում են ճշմարտացիության հավակնություններում արտահայտվող սուբյեկտիվ ապրումները:

Այս հավակնություններն առաջ են քաշվում և իրականացվում են դիսուրսում, որը սահմանվում է իբրև գործողության արտաքին հարկադրանքների դաղար: Սա նշանակում է, որ դիսկուրսը պետք է հասկանալ իբրև գործողության սուբյեկտների՝ վավերականության հավակնությունների փաստարկում, որը Հաբերմասն անվանում է «հիմնախնդրավորում»: Այստեղից հետևում է, որ դիսկուրսի հաբերմասյան մեկնաբանությունն ամբողջովին դուրս է հարկադրանքի տրամաբանությունից. այստեղ գործում է միայն համոզիչ փաստարկման «հարկադրանքը»:

Կարևոր է հասկանալ, որ փոխհամաձայնությունը ներկայանում է ոչ միայն իբրև տեսական կառույց, այլև իբրև մարդկային փոխազդեցության անօտարելի տարր: Ավելին, եթե մաքուր ռազմավարական գործողությունը սահմանվում և կարգավորվում է դրսից նախապես տրված նորմերի և սանկցիաների օգնությամբ, ապա հաղորդակցական գործողությունը ենթադրում է անհատների կողմից այնպիսի ռացիոնալ հիմքերի որոնում և կիրառում, որոնք կարող են համոզիչ լինել այլ սուբյեկտների համար և, վերջին հաշվով, հանգեցնել փոխհամաձայնության: Առանց այս նախապայմանների Հաբերմասն անհնար է համարում ժողովրդավարական դիսուրսի հնարավորությունը: Այստեղ կարևոր է ընդգծել, որ վավերականության հավակնությունները համաձայնության հասնելու ոչ բռնի ձևեր են: Այս թեզը փաստարկելիս Հաբերմասը շեշտում է, որ քննարկվող նորմը չի կարող ստանալ քաղաքական դիսկուրսի մասնակիցների համաձայնությունը, եթե վերջիններից յուրաքանչյուրը չի կարող ազատորեն ընդունել այն հետևանքները և ածանցյալ արդյունքները, որոնք վիճելի նորմի պահպանումը կարող է ունենալ յուրաքանչյուր առանձին անհատի հետաքրքրությունների բավարարման դիտանկյունից [Habermas 1985, 196]:

Այսպիսով, հաղորդակցությունը դառնում է որոշակի համախմբող ուժ, որը ստեղծում է բարդ և բազմակողմանի շահերի հավասարակշռություն: Այս առումով այն ենթադրում է հասկացում, կոմպետենտության որոշակի մակարդակի առկայություն և լեզվական «խաղի կանոնների» իմացություն: Խոսքը ոչ միայն (և ոչ այնքան) քերականական, որքան իմաստային կանոնների մասին է, որոնք ընկալվում են որպես համաձայնության հասնելու հիմքեր և կազմում են այն, ինչ Հաբերմասն անվանում է «հաղորդակցական կոմպետենտություն»: Այն արտահայտվում է նրանում, որ փոխազդեցության մասնակիցները որոշակի վերաբերմունք են ձևավորում օբյեկտիվ, սոցիալական կամ սուբյեկտիվ աշխարհներին պատկանող

ինչ-որ երևույթի հանդեպ ոչ միայն անմիջականորեն, այլև ռեֆլեքսիվ կերպով՝ հաշվի առնելով այն հնարավորությունը, որ իրենց խոսքային արտահայտությունների նշանակալիությունը կարող է վիճարկվել ուրիշների կողմից: Ուստի Հաբերմասի ունիվերսալ պրագմատիկայի ծրագրի կորիզն է դառնում խոսքային ակտերի հայեցակարգը, որի շրջանակներում հեղինակը քննության է առնում լեզվական արտահայտություններին առնչվող գործողությունների այն բոլոր տիպերը, որոնց միջոցով արտահայտվում են հաղորդակցության մասնակիցների վավերականության հավակնությունները: Չնայած նրան, որ սոցիալական գործողությունները միջնորդավորված են լեզվով, այնուամենայնիվ վերջիններս չեն հանգեցվում խոսքին: Այսպիսով, Հաբերմասն առաջարկում է ոչ միայն սոցիալական, այլև խոսքային ակտերի տիպաբանություն՝ առանձնացնելով վերջիններիս հետևյալ ձևերը՝

– *հաստատումներ* («constatives»), որոնք հաստատում և տեղայնացնում են փաստերն օբյեկտիվ իրականության մեջ,
– *կարգավորումներ* («regulations»), որոնք սահմանում են սուբյեկտիվ արժեքային նախընտրությունների սոցիալական ընդունելիությունը և հաստատում սոցիալական աշխարհը կազմող նորմերի և պարտավորությունների արդարացիությունը,
– *խոստովանություններ* («avowals»), որոնք մատնանշում են մտադրությունների, զգացմունքների անկեղծությունը՝ հանդես գալով իբրև խոսող սուբյեկտի սուբյեկտիվ աշխարհի դիսպոզիցիաներ:

Աղյուսակ 9.1

Իրականության ոլորտների, հաղորդակցության չափումների, խոսքային գործողությունների և վավերականության հավակնությունների տիպեր և առնչություններ [Habermas 1979, 58, 68]

Իրականության ոլորտներ	**Հաղորդակցության չափումներ**	**Խոսքային գործողություններ**	**Վավերականության հավակնություններ**
Լեզու	Սեմանտիկ	-	Ըմբռնելի
Օբյեկտիվ աշխարհ	Ճանաչողական	Հաստատումներ	Ճշմարիտ
«Մեր» սոցիալական աշխարհ	Ինտերակտիվ	Կարգավորումներ	Ճիշտ
«Իմ» սուբյեկտիվ աշխարհ	Արտահայտչական	Խոստովանություններ	Ճշմարտացի

Խոսքային ակտերը չպետք է շփոթել սոցիալական գործողությունների հետ: Խոսքային գործողությունները (ի տարբերություն սոցիալական գործողությունների) մեկնաբանում են իրենք իրենց, այսինքն՝ ունեն ռեֆլեքսիվ կառուցվածք: Խոս-

քային ակտերը կապված են ստուգման հնարավորություն ունեցող վավերականության հավակնությունների հետ և ունեն ռացիոնալ հիմք: Ռացիոնալություն ասելով՝ պետք է հասկանալ սուբյեկտի սիմվոլիկ արտահայտումների վիճարկման, ինչպես նաև հիմնավորման սկզբունքային հնարավորությունները: Այս դիտանկյունից ռացիոնալ կարող են լինել խոսքային գործողությունների բոլոր երեք տիպերը: Հաստատող, կարգավորող և արտահայտչական խոսքային գործողությունները ներկայացնում են այն հաղորդակցական պրակտիկան, որը միտված է կոնսենսուսի հաստատմանը և հիմնվում է վավերականության հավակնությունների վիճարկման հնարավորությունների՝ ինտերսուբյեկտիվ ընդունման վրա: Ստացվում է, որ հաղորդակցական պրակտիկայի ռացիոնալությունը կապված է խոսքային արտահայտությունների փաստարկման հնարավորությունների և համաձայնության հասնելու նպատակի հետ: Միևնույն ժամանակ «համաձայնություն» հասկացությունը, որը հաղորդակցական գործողության տեսության անկյունաքարն է, այնքան բազմեզր և բազմաբովանդակ է, որ կարող է բերել թյուրըմբռնումների: Դրանից խուսափելու համար փորձենք հասկանալ հեղինակային մեկնաբանությունների նրբերանգները: Հաբերմասի աշխատանքներում կարելի է տեսնել համաձայնության մեկնաբանման երկու մոտեցում՝ լայն և նեղ: Այս մոտեցումների հստակ տարանջատումը սկզբունքային նշանակություն է ստանում հատկապես դիսկուրսի մեկնաբանման շրջանակներում:

– *Լայն իմաստով* Հաբերմասը հասկանում է համաձայնությունը որպես իրավիճակ, որում նվազագույնը երկու սուբյեկտներ միևնույն կերպով են հասկանում լեզվական արտահայտությունը:
– *Նեղ իմաստով* համաձայնությունը սահմանվում է որպես իրավիճակ, որում սուբյեկտների միջև գոյություն ունի ոչ միայն լեզվական արտահայտության համանման ընկալում, այլև համաձայնություն՝ պայմանավորված այդ լեզվական արտահայտության կիրառելիության նպատակահարմարությամբ: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ խոսքը նորմատիվային այն համապատկերի մասին է, որի շրջանակներում և գնահատվում է այդ նպատակահարմարությունը [Хабермас 2001]:

Շատ ավելի հեշտ է լուծվում «փոխըմբռնում» և «համաձայնություն» հասկացությունների հարաբերակցության խնդիրը: Այս դեպքում համաձայնության հասնելը դիտարկվում է որպես փոխըմբռնման գործընթացի հիմնական նպատակ կամ վերջնակետ: Այն դիտարկվում է իբրև իրավիճակի սահմանումների ամբողջություն, որոնք ձևավորվում են փոխադարձ մեկնաբանումների գործընթացում և ի վերջո հանգեցնում համաձայնության: *«Հասկացման ամեն գործընթաց պետք է ունենում մշակութապես արմատավորված նախահասկացման հետևում: Այս ֆոնային գիտելիքը՝ որպես ամբողջություն, մնում է չհանդրավորված. ստուգվում է*

գիտելիքի միայն այն մասը, որը մասնակիցներն օգտագործում և թեմավորում են ժամանակի տվյալ պահին: Իրավիճակի սահմանումները բանակցվում են մասնակիցների կողմից, իրավիճակի ամեն մի նոր սահմանման հետ մեկտեղ նրանց տրամադրության տակ է հայտնվում կենսաշխարհի որևէ առանձին հատված: Իրավիճակի սահմանումը հաստատում է կարգ: Այդ կարգի միջոցով հաղորդակցության մասնակիցները կապում են գործողության իրավիճակի տարբեր տարբեր երեք աշխարհներից մեկի հետ և դրանով իսկ տեղավորում ընթացիկ գործողության իրավիճակը նախամեկնաբանված կենսաշխարհում»,– գրում է նա [Habermas 1984, 100:] Ակնհայտ է, որ հաղորդակցության նման մեկնաբանման դեպքում լեզուն ձեռք է բերում առանձնակի նշանակալիություն: Եթե խոսքը իրավիճակի սահմանումների համատեղ մշակման մասին է, ապա լեզվական փոխազդեցությունը դառնում է փոխադարձ մեկնաբանումների արտահայտման անհրաժեշտ և առաջնային միջոցը:

2.2 Դիսկուրսի ընթացակարգային էթիկան. նորմատիվային պահանջներ

Խոսելով լեզվական հաղորդակցությունների մասին՝ Հաբերմասն առաջարկում է տարբերակել վերջինիս երկու հիմնական ձևեր՝ «պարզ» հաղորդակցական գործողություն և դիսկուրս: Այս տարբերակումը թույլ է տալիս զատել խոսքային ակտի վավերականության հավակնությունների իմպլիցիտ և էքսպլիցիտ մակարդակները: Հաղորդակցության իմպլիցիտ մակարդակն արտահայտվում է պարզ, անմիջական հաղորդակցություններում, այնինչ դիսկուրսը ծավալվում է էքսպլիցիտ մակարդակում: Եթե պարզ, անմիջական հաղորդակցության մակարդակում չի հաջողվում հասնել համաձայնության, ապա հաղորդակցության դադարեցման կամ լեզվի գործիքային օգտագործման (հարկադրական ներգործության) այլընտրանքն է դառնում դիսուրսը: Այն Հաբերմասը սահմանում է իբրև վիճելի վավերականության հավակնությունների ստուգման եղանակ, որն իրականացվում է համընդհանուր նշանակալիություն ունեցող համաձայնության հասնելուն ուղղված հաղորդակցական դիրքերի փաստարկման եղանակով: Հաղորդակցական դիրքերի փաստարկումները վերաբերում են միայն այն խնդիրներին, որոնք առնչություն ունեն վիճելի համարվող վավերականության պահանջներին: Դիսկուրսում բաց և փաստարկված եղանակով քննարկվում է այն, ինչ պարզ, առօրեական հաղորդակցություններում առկա է միայն իմպլիցիտ կերպով:

Պատահական չէ, որ Հաբերմասին ընդունված է համարել դիսկուրսի ընթացակարգային էթիկայի հեղինակ: Նա առանձնակի ուշադրություն է դարձնում ոչ այնքան դիսկուրսի բովանդակությանը, որքան ընթացակարգային կանոններին՝ պնդելով, որ դիսկուրսը (որպես լեզվական փոխազդեցության յուրահատուկ և բա-

վականին բարդ ձև) կարող է կայանալ միայն հստակ ընթացակարգային կանոնների փոխպահպանման դեպքում: Համաձայնության բոլոր այլ տիպերը, որոնք այս կամ այն կերպ շեղվում են դիսկուրսի իդեալական մոդելից, նա բնորոշում է իբրև «կեղծ համաձայնության իրավիճակներ», որոնք տեղի են ունենում հաղորդակցությունների համակարգային խախտումների կամ դիսկուրսի կանոններից գոնե մեկի անտեսման դեպքերում: Այստեղ է, որ Հաբերմասն անդրադառնում է դիսուրսի համաչափության և անհամաչափության խնդիրներին՝ համարելով, որ հաղորդակցական պրակտիկաների կառուցվածքը կարող է համարվել չհարկադրված միայն այն դեպքում, երբ բոլոր մասնակիցներին տրամադրված են խոսքային ակտերի իրականացման՝ հավասար կամ համաչափ հնարավորություններ: Այսպիսով, իրական համաձայնության հնարավոր է հասնել բացառապես «լավագույն փաստարկի» օգնությամբ և ո՛չ հարկադրման: Այս կապակցությամբ Հաբերմասը գրում է. *«Փաստարկումը ապահովում է բոլոր կողմերի՝ սկզբունքորեն ազատ և հավասար մասնակցությունը ճշմարտության որոնման գործընթացին, որում ոչիչը, բացի «լավագույն փաստարկից», չունի հարկադրող ուժ»* [Habermas 1990, 120]:

Այսպիսով, Հաբերմասը ձևակերպում է դիսկուրսի ընթացակարգային էթիկայի այն պահանջները, որոնք թույլ են տալիս տեղավորել վերլուծությունը ոչ թե էութենական, այլ ընթացակարգային ռացիոնալության հարթության մեջ: *«Դիսկուրսիվ էթիկան չի սահմանում էութենական կողմնորոշումները, ընդհակառակը, այն սահմանում է որոշակի ենթադրություններ և դարտողություններ անելու գործընթացի՝ անաչառության ապահովման սկզբունքների վրա հիմնված ընթացակարգը»* [Habermas 1990, 122]: Ստորև դիտարկենք դիսկուրսի ընթացակարգային պահանջները, որոնք պահպանումը կարող է երաշխավորել արդարության և ճշմարտության հնարավորությունները:

I. *Համընդհանրության պահանջ*, որը ենթադրում է դիսկուրսի բոլոր մասնակիցների ներգրավման հավասար հնարավորություններ: Ըստ Հաբերմասի՝ դիսկուրսը չի կայանա, եթե որևէ մեկը դուրս մնա գործընթացից:

II. *Իմքնավարության պահանջ*, որը ենթադրում է ազատության հավասար հնարավորությունների ապահովում: Այս դեպքում Հաբերմասը խոսում է այնպիսի հնարավորությունների մասին, որոնք կարող են օգտագործվել արդարության պահանջի ներկայացման և քննադատության ընթացքում:

III. *Կարարյալ դերակատարման պահանջ*, որը ենթադրում է մասնակիցների այնպիսի որակների և կարողությունների ամբողջություն, որը թույլ կտա «կիսել» ուրիշների արդարության պահանջները:

IV. *Թափանցիկության պահանջ*, որը պարտավորեցնում է հաղորդակցության մասնակիցներին բացահայտորեն հայտարարել իրենց նպատակներն ու մտադրությունները և ձեռնպահ մնալ ցանկացած տիպի ռազմավարական գործողություններից:

V. *Իշխանության չեզոքության* պահանջ, որը ենթադրում է մասնակիցների միջև գոյություն ունեցող իշխանական տարբերությունների չեզոքացում՝ վերջնարդյունքի (համաձայնության հասնելու) վրա կողմնակի ազդեցություններից խուսափելու նպատակով:

Նշված պահանջներից բացի՝ Հաբերմասը նաև նշում է, որ դիսկուրսի ամբողջական իրացման համար պահանջվում է նաև անսահմանափակ ժամանակ:

Նախքան Հաբերմասին չափազանց իդեալիստական մոտեցման մեջ մեղադրելը պետք է հաշվի առնել, որ այս կանոնները նորմատիվորեն տրված են իբրև իդեալական իրավիճակի պահանջներ: Այնինչ, հաղորդակցությունը պետք է դիտարկվի երկու մակարդակներում՝ նորմատիվային և էմպիրիկ: Նորմատիվային չափում ասելով՝ հասկանում ենք վերը նկարագրված իդեալական մոդելը, որի հնարավորությունն ի սկզբանե ներկառուցված է լեզվում: Եթե հաղորդակցության իդեալական մոդելը առկա է լեզվում, ապա իրական հաղորդակցություններում տեղի են ունենում մի շարք շեղումներ: Խոսքը թե՛ սուբյեկտիվ պատճառներով (սուբյեկտի մտադրություններ, նպատակներ), թե՛ օբյեկտիվ պատճառներով (հաղորդակցական խոչընդոտներ, համակարգային մեխանիզմների ներառում մի-

ջանձնային հաղորդակցության տարածություն) տեղի ունեցող շեղումների մասին է: Միևնույն ժամանակ Հաբերմասը նշում է, որ իրականում մենք գործ ունենք կեղծ, աղավաղված ընկալման կամ հարկադիր համաձայնության հետ: Հասարակության մեջ համաձայնության ձևերն այնքան տարբեր են և բազմաչափ, որ կարող են ունենալ խիստ տարբեր դրսևորումներ: Գործնականում համաձայնությունը (առնվազն՝ համաձայնության արտաքին տեսանելիությունը) կարող է հաստատվել տարբեր արտաքին գործոնների ազդեցության ներքո և առաջանալ այն դեպքերում, երբ փոխըմբռնման ընդհանուր հիմքերի բացակայությունը խոչընդոտում է իրական համաձայնության վիճակի մեջ մտնելու հնարավորությանը: Այս պարագայում Հաբերմասը խոսում է փաստացի ձեռք բերված պայմանավորվածության մասին, որը, սակայն, չի կարող ընկալվել որպես համաձայնություն հաղորդակցության մասնակիցների կողմից, քանի որ հիմնված չէ ընդհանուր համոզմունքների վրա, որոնք անհրաժեշտ են փոխըմբռնման իրավիճակի առաջացման համար: Հետևաբար հաղորդակցություններում ծագող աղավաղումները պայմանավորված են հաղորդակցությունից դուրս գտնվող արտաքին նպատակների և մտադրությունների առկայությամբ: Պրագմատիկ նպատակները, միջանձնային փոխազդեցություններում հետապնդվող շահերը հանգեցնում են հաղորդակցության խեղաթյուրմանը, այնինչ իդեալական հաղորդակցության սխեման ներկառուցված է հենց լեզվում: Ուստի իրական հաղորդակցական գործընթացների ուսումնասիրությունը կարող է իրականացվել նորմատիվային մոդելից շեղումներ հայտնաբերելու ճանապարհով:

3. Կապիտալիզմի քննադատություն. արդի կոնֆլիկտների ուրվագծերը

3.1 Կենսաշխարհի և համակարգի հարաբերակցության խնդիրը. հասարակության հայեցակարգումը

Հասարակության հացեկարգման խնդիրը Հաբերմասը լուծում է ինտեգրատիվ դիրքերից: Վերցնելով մշակույթի համակարգը և լեզվի կառուցվածքները՝ նա հակադրում է դրանք պետությանը և տնտեսական ինստիտուտներին, ինչի արդյունքում ձևակերպում է «համակարգ» և «կենսաշխարհ» հասկացությունները [Habermas 1987b, 123-136]: Ինչպես արդեն տեսանք, կենսաշխարհի հասկացությունը արտացոլում է սոցիալական իրականության դիտանկյուններից միայն մեկը, որը Հաբերմասը տեղավորում է գործողության, անմիջական փոխազդեցությունների ոլորտի և պրակտիկ փորձի վերլուծության համատեքստ: Միևնույն ժամանակ սոցիալական իրականությանը հատուկ է ևս մեկ հատույթ, որը նա անվա-

նում է «համակարգ»: «Համակարգ» և «կենսաշխարհ» հասկացությունների տարանջատումը հնարավորություն է տալիս սահմանազատելու նաև սոցիալական վերարտադրության ոլորտները՝ նյութական և սիմվոլիկ, ինչպես նաև այս ոլորտներից դուրս բերելու հասարակական ինտեգրման երկու հարթությունները՝ համակարգային ու սոցիալական, և վերլուծելու վերջիններս՝ իբրև սոցիալական գործողության տարբերվող համատեքստեր՝ ռազմավարական և հաղորդակցական: Կենսաշխարհը դառնում է հաղորդակցական գործողության կիրառման ոլորտ, այնինչ ռազմավարական գործողությունն ինտեգրվում է համակարգին:

Համակարգը Հաբերմասը ներկայացնում է իբրև գործընթացների ամբողջություն, որոնք երաշխավորում են սոցիալական փոխազդեցության ձևերի կայունությունը կամ «status-quo»-ն: Այս գործընթացները ձգտում են իրենց ենթարկեցնել ինտերսուբյեկտիվ առօրեական հաղորդակցություններում ձևավորվող իմաստների և նշանակությունների աշխարհը կամ «կենսաշխարհը»: Համակարգի նման էմանսիպացումը (ուղղված կենսաշխարհի «գաղութացմանը») հանգեցնում է նրան, որ համընդհանուր նպատակների համաձայնեցման առաջնահերթությունը դուրս է մղվում մանիպուլյացման և հարկադրման գործընթացներով:

Կարգավորելով ռազմավարական գործողության չկանխատեսված հետևանքները՝ համակարգն ինտեգրում է տարաբնույթ գործողություններ, որոնք պետք է համապատասխանեցվեն արտաքին աշխարհին հարմարվելու նպատակներին: Այս կարգավորումը տեղի է ունենում շուկայական և բյուրոկրատական մե-

խանիզմների օգնությամբ: Ի տարբերություն համակարգի՝ կենսաշխարհը հանդես է գալիս իբրև անհատական և սոցիալական ինքնության պահպանման հիմք: Այն կազմակերպվում է ընդունված արժեքների շուրջ և հանդես է գալիս իբրև սոցիալական համաձայնության հնարավորություն: *««Սոցիալական ինտեգրում» և «համակարգային ինտեգրում» հասկացությունները վերցված են տարբեր տեսական ավանդույթներից,*– գրում է Հաբերմասը,– *մենք խոսում ենք սոցիալական ինտեգրման մասին այն սոցիալական ինստիտուտների տեսանկյունից, որոնցում խոսող և գործող սուբյեկտները սոցիալական կապեր են հաստատում: Սոցիալական համակարգերը մենք տեսնում ենք իբրև սիմվոլիկ կառուցվածքայնացում ունեցող կենսաշխարհներ: Մենք խոսում ենք համակարգի մասին ինքնակառավարման դրսևորումների դիտանկյունից: Սոցիալական համակարգերը դիտարկվում են իրենց սեփական սահմանները պահպանելու հնարավորությունների և անընդհատ փոփոխվող միջավայրում սեփական գոյությունը շարունակելու դիտանկյուններից»* [Habermas 1975, 4]: Ասվածից հետևում է, որ համակարգը և կենսաշխարհը սխալ է դիտարկել իբրև սոցիալական իրականության սահմանազատված ոլորտներ, քանի որ այդ սահմանը երևում է իբրև շարժուն և դիֆուզային: Համակարգը, ըստ էության, առաջանում է կենսաշխարհի ներսում որպես գործողության չկանխատեսված հետևանք և շարունակում է կապված մնալ վերջինիս հետ նորմատիվային առումով: Ե՛վ համակարգը, և՛ կենսաշխարհը հանդես են գալիս իբրև գործողության երկու տարբեր գործառույթներ, որոնք փոխհատվում են սոցիալական իրականության մեջ: Դրանք սոցիալական երևույթների դիտարկման երկու տարբեր հեռանկարներ են. կենսաշխարհը հանդես է գալիս իբրև որոշակի «հայացք ներսից», այնինչ համակարգի դեպքում խոսքը «արտաքին հայացքի» մասին է: Սա է պատճառը, որ Հաբերմասը սոցիոլոգիական տեսաբանման առաջնային խնդիր է համարում այս երկու հայացքների ինտեգրումը: Խոսքը երկու տարբեր տեսական լեզուների մասին է, որոնք մի դեպքում հայեցակարգում են հասարակությունն իբրև համակարգ, մյուս դեպքում՝ իբրև կենսաշխարհ: Այն տեսաբանները, որոնք կենտրոնանում են կենսաշխարհի առաջնահերթության վրա, հասարակությունը դիտարկում են սիմվոլիկ վերարտադրության պրիզմայով և նույնականացնում են հասարակությունը կենսաշխարհին: Սա հերմենևտիկ մոտեցում է, «հայացք ներսից», որն ուղղված է սեփական ընկալումը կենսաշխարհի անդամների հասկացման հետ հարաբերակցելուն: Հասարակության վերարտադրությունն այս դեպքում դիտարկվում է որպես մարդկանց գործողությունների արդյունք, որը կողմնորոշված է սիմվոլիկ կառուցվածքների պահպանմանը: Ի տարբերություն սրա՝ համակարգային տեսաբանման առաջնահերթությունը համակարգային ինտեգրման հրամայականների դուրսբերումն է: Հասարակությունը հայեցակարգվում է իբրև ինքնակարգավորվող համակարգ, որն

ամբողջովին դուրս է անհատական գործողություններից և սուբյեկտիվ համաձայնեցումներից: Այսպիսով, համակարգի վերլուծությունը ենթադրում է կենտրոնացում գործողությունների փոխկապվածության, վերջիններիս գործառութային նշանակության և համակարգի պահպանման գործում գործողությունների դերի իմաստավորման խնդիրների վրա: Սա արտաքին դիտակետ է, որը սահմանափակում է կենսաշխարհի հասկացումը: Հաբերմասն ընտրում է այս երկու սոցիոլոգիական ծրագրերի ինտեգրման ճանապարհը: *«Հասարակությունը էություն է, որը սոցիալական էվոլյուցիայի ընթացքում պարանջատվում է և՛ որպես համակարգ, և՛ որպես կենսաշխարհ»,*– գրում է նա [Habermas, 1987, 151]: Այն ներկայանում է իբրև համակարգ, որը միևնույն ժամանակ պետք է ապահովի սոցիալ-մշակութային կենսաշխարհների պահպանման պայմանները: Ստացվում է, որ կենսաշխարհը և համակարգը հասարակության տարբեր չափումներ չեն: Գոյություն ունի միայն մեկ հասարակություն, իսկ կենսաշխարհը և համակարգը պետք է հասկացվեն իբրև հասարակության մեկնաբանման տարբեր դիտակետեր:

3.2 Կենսաշխարհի «գաղութացում». աշխատանքի և ինտերակցիայի հակադրումը

Կենսաշխարհի և համակարգի փոխհարաբերությունները կարող են ներկայացվել իբրև դիալեկտիկական գործընթաց, որում կենսաշխարհը, լինելով փոփոխությունների և հակասությունների աղբյուր, հաճախ օտարում է իրեն՝ կախվածության մեջ հայտնվելով սոցիալական կառուցվածքներից: Այս կախվածությունը ստիպում է կենսաշխարհին ենթարկվել և հարմարվել իր իսկ միջից ձևավորված կառուցվածքներին: Այս տեսանկյունից է, որ Հաբերմասը համարվում է գործողության և կառուցվածքի ավանդական սոցիոլոգիական հակադրումների լուծման՝ փոխզիջումային մոտեցման ջատագով: Նա փորձում է ինտեգրել գործողությունը և կառուցվածքը՝ դիտարկելով այս խնդիրը կենսաշխարհի գաղութացման հայեցակարգի համատեքստում: Փաստարկման տրամաբանությունն ամփոփենք ստորև:

Այլ կերպ ասած՝ մենք գործ ունենք առօրեական հաղորդակցության և ռացիոնալացված մշակույթի հակադրման հետ: Հենց այս դիտանկյունից է, որ Հաբերմասն ուրվագծում է սոցիոլոգիայի հիմնական անելիքը՝ վերլուծության առանցքում դնել մշակութային «աղքատացման» քննադատությունը և այն պայմանների ուսումնասիրությունը, որոնք անհրաժեշտ են առօրեական հաղորդակցության և ռացիոնալացված մշակույթի վերամիավորման համար: Մասնավորապես արդի հասարակության պայմաններում մենք տեսնում ենք երկու տիպի ռացիոնալությունների հակազդեցություն՝

– աշխատանքի՝ որպես նպատակին կողմնորոշված և գործիքային նպատակառացիոնալության մարմնավորում հանդիսացող ռազմավարական գործողության ոլորտի,
– ինտերակցիայի՝ որպես փոխհամաձայնությանն ուղղված, հարկադրանքից անկախ, ազատ հաղորդակցական ռացիոնալության մարմնավորման:

Ռացիոնալության այս երկու տիպերի հակադրությունն արտահայտված է հաղորդակցական փորձից կտրված, սոցիալական կառուցվածքների և առօրեական սիմվոլիկ ինտերակցիաներով ներկայացված կենսաշխարհի միջև առկա հակասություններում: Չնայած նրան, որ համակարգը և կենսաշխարհը հասարակության զարգացման ավելի վաղ փուլերում սերտորեն փոխկապված էին, արդի հասարակության պայմաններում նկատելի են այդ ոլորտների տարանջատման միտումներ: Մասնավորապես, համակարգի և կենսաշխարհի միջև Հաբերմասը

տեսնում է դիալեկտիկ փոխկապվածություն. դրանք միաժամանակ սահմանափակում և նոր հնարավորություններ են առաջացնում մեկը մյուսի համար: Սա հաշվի առնելով՝ հեղինակին մտահոգող հիմնական հարցն է դառնում այն, թե ինչպես արդի աշխարհում համակարգին հաջողվեց վերահսկել կենսաշխարհը: Եթե վերաձևակերպենք, ապա նա փորձում է հասկանալ, թե ինչպես է հնարավոր դիալեկտիկայի խզումը համակարգի և կենսաշխարհի միջև, որը դրսևորվում է կենսաշխարհի հանդեպ համակարգի գերիշխանության իրողություններում:

Կենսաշխարհի ռացիոնալացումը նպաստում է հաղորդակցական ռացիոնալության աճին՝ ազատելով հաղորդակցական գործողությունը նորմատիվային հարկադրանքից և արմատավորելով այն առօրեական լեզվում: Այսպիսով, սոցիալական ինտեգրումը հասանելի է դառնում լեզվում ձևավորվող համաձայնության գործընթացների համար: Այստեղ է, որ խառնվելով կենսաշխարհին՝ համակարգը սկսում է փոխարինել լեզուն այլ միջնորդավորված մեխանիզմներով՝ շուկայական և բյուրոկրատական, որոնք իրենց վրա են վերցնում փոխազդեցությունների համակարգման այն գործառույթը, որը վերագրված է լեզվին: Հաբերմասն այս երևույթը նկարագրելիս օգտագործում է «բռնություն» եզրույթը: Այն իրականացվում է համակարգի կողմից կենսաշխարհի հանդեպ՝ սահմանափակելով ազատ հաղորդակցությունների հնարավորությունները և առաջ բերելով մի շարք պաթոլոգիաներ կենսաշխարհում: Սա նախևառաջ կապվում է արդիականացման կապիտալիստական մոդելի հետ, որը Հաբերմասը համարում է աղավաղված: Գաղութացման հիմնական ուժերի դերում հանդես են գալիս «գործողության՝ ֆորմալ կերպով կազմակերպված ոլորտները» համակարգային մակարդակում: Խոսքը, օրինակ, տնտեսության և պետության մասին է, որոնք հասարակության մեջ առաջացնում են համակարգային բնույթի ճգնաժամեր: Ինչպես պետությունը, այնպես էլ տնտեսությունը փորձում են հաղթահարել իրենց իսկ կողմից ստեղծված ճգնաժամերը: Խոսքն այն հակազդեցության միջոցների մասին է, որոնք վերջին հաշվով հանգեցնում են կենսաշխարհի քայքայմանը՝ առաջ բերելով մի շարք շեղումներ և նոր ճգնաժամեր: Արդյունքում հաղորդակցությունը դրվում է խիստ շրջանակների մեջ, ինչը քայքայում է համաձայնության հիմքերը: Այս «հարձակումը» կենսաշխարհի վրա Հաբերմասին մտահոգող հիմնական հարցերից է: Նա առաջ է քաշում կենսաշխարհի գաղութացման հայեցակարգի առանցքային դրույթը. կենսաշխարհի և համակարգի միջև հարաբերությունները միջնորդավորվում են երկու հիմնական միջոցներով՝ իշխանությամբ և փողով: *«Ենթահամակարգային հրամայականները, որոնք պարանջատվել են փողի և իշխանության միջոցով, դարձել ինքնաբավ, ազդում են կենսաշխարհի վրա՝ նպաստելով կենսաշխարհի սիմվոլիկ կառուցվածքների նյութականացմանը»,*– գրում է նա [Habermas, 1987, 283]: Այսպիսով, արդի հասարակությանը հատուկ սոցիա-

լական կոնֆլիկտները սկսում են առաջանալ կենսաշխարհի վերարտադրության հիմնային պայմանների խախտումների արդյունքում, քանի դեռ *«փողը, կապիտալը, շուկան, ներթափանցելով կենսաշխարհի ոլորտ, հանգեցնում են նրան, որ կենսաշխարհի ներքին հասարակական կարգը սկսում են խախտել լուրջ սոցիալական տարաձայնություններ»* Habermas 1984, 506]: Այլ կերպ ասած՝ արդի սոցիալական կոնֆլիկտներն առաջանում են այնտեղ, որտեղ համակարգը գաղութացնում է կենսաշխարհը: Այս դիտանկյունից արդի հասարակությունը գործառում է համակարգի (կապիտալիստական արտադրության և ժողովրդավարական պետական կառավարման) և կենսաշխարհի հատման գծում:

Պետք նշել նաև, որ գաղութացման երևույթը կապված է ոչ միայն լոկ համակարգի էմանսիպացման և կենսաշխարհի վերահսկողության փաստերի, այլև ռացիոնալացման գործընթացի ծավալման արագության հետ: Արդի հասարակություններում կենսաշխարհի և համակարգի ռացիոնալացումը տեղի են ունենում անհամաչափ: Սոցիալական համակարգը ռացիոնալացվում է ավելի դանդաղ կենսաշխարհի համեմատությամբ, որի ռացիոնալացումն ընթանում է ավելի սրընթաց և ենթադրում է ռացիոնալ հաղորդակցությունների աճ: Որքան ավելի ռացիոնալացված է դառնում կենսաշխարհը, այնքան ավելի մեծ է հավանականությունը, որ փոխազդեցությունները կկարգավորվեն ռացիոնալ շարժառիթներ ունեցող փոխադարձ ընկալմամբ:

«Կենսաշխարհի ռացիոնալացումը ենթադրում է աճող տարբերակում մշակույթի, հասարակության և անհատի միջև»,– գրում է Հաբերմասը [Habermas,

1.987a, 288]: Հետևաբար կենսաշխարհի և համակարգի անհամաչափ ռացիոնալացման արդյունքում ստանում ենք սոցիալական հակասություն. նորացված կենսաշխարհին սկսում է իշխել «հին» սոցիալական համակարգը, ինչը հանգեցնում է նրան, որ «մարդու կյանքը դառնում է ավելի «թշվառ», իսկ կենսաշխարհը՝ ավելի «անմարդաբնակ» » [նույն տեղում]: Ստացվում է, որ ռացիոնալացումը, որը պետք է բերի համաձայնության հասնելու հնարավորությունների ամրապնդմանը, ըստ էության, սահմանափակում է այդ գործընթացի դրսևորումները կենսաշխարհի մակարդակում: Ռացիոնալ կառույցները հաղորդակցական հնարավորությունների զարգացման փոխարեն սպառնում են փոխհամաձայնությանը արտաքին վերահսկողություն սահմանելու միջոցով:

Կարևոր է նշել նաև, որ Հաբերմասը չի համարում գաղութացումը միակ և վերջին այլընտրանքը: Եվ չնայած նրան, որ արդիականացումը բերում է կենսաշխարհի քայքայմանը, այնուամենայնիվ Հաբերմասը լավատես է. անկախ նրանից, թե ինչ ծավալների կարող է հասնել համակարգի կողմից կենսաշխարհի գաղութացումը, այն հնարավոր չէ ոչնչացնել ամբողջովին [Habermas 1987b, 311]: Ավելին, նա հավատում է, որ կենսաշխարհը կարող է դիմակայել և հակազդել համակարգային ճնշումներին: Այս հակազդեցությունը կարող է ի վերջո հանգեցնել դրական փոփոխությունների, որոնք կարող են նպաստել ոչ միայն կենսաշխարհի «ազատագրմանը», այլև (ինչն ավելի կարևոր է) համակարգի և կենսաշխարհի միջև դիալեկտիկ կապի վերականգնմանը:

3.3 Արդի կապիտալիզմի ճգնաժամերը. դասակարգային կոնֆլիկտի փոխակերպումը

Հաբերմասն արդիականության բնորոշումներում օգտագործում է «ուշ կապիտալիզմ» կամ «պետականորեն կազմակերպված կապիտալիզմ» եզրույթները: Բնութագրելով արդի կապիտալիստական տնտեսական համակարգը՝ նա առանձնակի շեշտում է պետության դերի մեծացման հիմնախնդիրը, որն ընդլայնվելով սկսում է «լցնել» շուկայի գործառութային ճեղքերը: Սա է այն գերակա միտումը, որը մի շարք փոփոխություններ է առաջացնում կապիտալիստական հասարակության տնտեսական, վարչական և լեգիտիմացման համակարգերում: Որո՞նք են այս փոփոխությունների ախտանիշները: Գլոբալ նախագծման միջոցով պետական մեքենան վերահսկում է տնտեսական գործընթացները, ինչի արդյունքում տեղի են ունենում վարչական համակարգերի որակական փոփոխություններ: Այլ կերպ ասած, պետությունը փոխարինում է շուկայական մեխանիզմները և ձևավորում կապիտալի գործառման այլընտրանքային պայմաններ՝ տնտեսության վերազգային կառույցների ձևավորման միջոցով (տիեզերական արդյունաբերություն, ռազմական արդյունաբերություն և այլն): Սրան են նպաստում նաև այնպիսի միտումներ, ինչպիսիք են՝

- *նյութական և ոչ նյութական ենթակառուցվածքների զարգացումը* (տրանսպորտ, առողջապահություն, բնակարանաշինություն, քաղաքային և տարածքային նախագծում, գիտական հետազոտությունների ֆինանսավորում և այլն),
- *մարդկային աշխատուժի արտադրական հնարավորությունների աճը* (համընդհանուր կրթական համակարգ, մասնագիտացման, որակավորման բարձրացման հնարավորություններ և այլն),
- *մասնավոր կապիտալիստական արտադրության՝ սոցիալական և նյութական ծախսերի փոխհատուցման համակարգերի զարգացումը:* Այս դեպքում խոսքը պետության կողմից ռիսկերի կանխարգելմանը և կառավարմանն ուղղված այնպիսի միջամտությունների մասին է, ինչպիսիք են, օրինակ, գործազրկության նպաստները, բարեգործությունը և այլն:

Այստեղից տրամաբանորեն հետևում է Հաբերմասի հաջորդ դրույթը. կապիտալիզմն ինստիտուցիոնալացնում է արտադրողական ուժերը՝ ապահովելով վերջիններիս երկարատև զարգացում: Կապիտալիստական համակարգի աճող բարդությունը պահանջում է կառավարման ուժերի անընդհատ ընդլայնում, որպես արդյունք՝ աճում է պետության դերը հասարակական կյանքում: Պետությունն է, որ պայմանավորում է ենթակառուցվածքների զարգացումը և ապահովում ար-

տադրության կապիտալիստական եղանակների կատարելագործման պայմանները: Պետությունը որոշում է նաև այն սահմանային պայմանները, որոնց շրջանակներում և իրականացվում է տնտեսական գործունեությունը: Այս ամենը ցուցանիշ է նրա, որ արդի կապիտալիզմի պայմաններում տնտեսությունը սկսում է կորցնել իր առաջնահերթությունը: Ուշ կապիտալիստական հասարակության պայմաններում պետությունը փոխում է նաև դասակարգային հարաբերությունների բնույթը: Մասնավորապես սոցիալական ապահովման համակարգերի, աշխատանքային կոնֆլիկտների կարգավորման իրավական մեխանիզմների ինստիտուցիոնալացումը, զբաղվածության կարգավորման պետական մեխանիզմների զարգացումը և այլն զգալիորեն նվազեցնում են դասակարգային պայքարի սրությունը: Նույնիսկ, եթե աշխատանքը շարունակում է պահպանել իր օտարված բնույթը, այնուամենայնիվ պետությունը փոխհատուցում է այդ օտարման ռիսկերը «աշխատատեղերի հումանիզացման» կամ վարձատրությունների ավելացման օգնությամբ: Ստացվում է, որ պետությանը հաջողվում է օգտագործել սոցիալական քաղաքականության գործիքները՝ աշխատողների ռիսկային կատեգորիաների թույլ շուկայական դիրքերն ամրապնդելու համար, ինչը նպաստում է սոցիալական անհավասարության ավանդական ձևերի հաղթահարմանը: Արդյունքում տնտեսական ռեսուրսների բաշխման հիմքով առաջացող կոնֆլիկտները կորցնում են իրենց պայթուցիկ ուժը: Ստանում ենք պարադոքս.

– մի կողմից արդի հասարակությունը շարունակում է աննախադեպ ծավալների հասնող կապիտալի կուտակման գործընթացը,
– մյուս կողմից ձևավորվում են դասակարգային կոնֆլիկտների նվազման աստիճանական միտումներ:

Այս պարադոքսը հասկանալու համար պետք են որոշակի հստակեցումներ: Խոսելով դասակարգային կոնֆլիկտի մարման մասին՝ Հաբերմասն նկատի ունի միայն կոնֆլիկտային բացահայտ վարքի դրսևորումները: Այս դեպքում խոսքը դասակարգային հակասությունների վերացման մասի չէ: Հաբերմասը վստահ է, որ արդի կապիտալիզմի բոլոր համակարգերն ուղղված են ոչ թե դասակարգային կոնֆլիկտի հաղթահարմանը, այլ բաց հակամարտության դրսևորումների հնարավորությունների չեզոքացմանը: Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ կապիտալի կուտակումների արդյունքում լատենտ դասակարգային կոնֆլիկտները շարունակում են վերարտադրվել, այնինչ դասակարգային բաց պայքարի դրսևորումները գնալով վերանում են: Այս միտումներն իրենց հերթին հանգեցնում են նրան, որ դասակարգային նույնականացումը քայքայվում է, իսկ դասակարգային գիտակցությունը՝ մասնատվում:

Հաբերմասն առանձնացնում է կապիտալիստական հասարակությանը բնորոշ ճգնաժամերը, որոնք տարբերակում է ըստ որոլտների և դրսևորման մակարդակների: Արդի կապիտալիզմին բնորոշ ճգնաժամերը պայմանավորված են տնտեսական, քաղաքական և սոցիալ-մշակութային համակարգերում ընթացող խանգարումներով, որոնք կարող են ծավալվել կա՛մ համակարգի, կա՛մ կենսաշխարհի մակարդակներում (ինչպես նաև ունենալ համակցված դրսևորումներ): Ճգնաժամերի այն տիպերը, որոնք տեղի են ունենում համակարգի մակարդակում, Հաբերմասն անվանում է «համակարգային ճգնաժամեր», այնինչ կենսաշխարհի մակարդակում ձևավորվող ճգնաժամային միտումները բնորոշում է իբրև «ինքնության ճգնաժամեր»: Համակարգային ճգնաժամերի առաջացումը հեղինակը կապում է համակարգի մակարդակում տեղի ունեցող դեզինտեգրման դրսևորումների հետ, որոնց պարագայում չլուծված ներքին խնդիրների կուտակումները հանգեցնում են նրան, որ *«սոցիալական համակարգի կառուցվածքները հիմնախնդիրների լուծման ավելի քիչ հնարավորություններ են տալիս, քան դա անհրաժեշտ է համակարգի շարունակական պահպանման համար»* [Habermas 1975, 23]: Ինչ վերաբերում է ինքնության ճգնաժամերին, ապա վերջիններս սահմանվում են իբրև սոցիալական ինտեգրման խանգարումներ, որոնք առաջանում են այն ժամանակ, երբ մարդիկ տեղեկանում են համակարգային ճգնաժամերի գոյության մասին, ընկալում են կառուցվածքային փոփոխությունները որպես կրիտիկական համակարգի շարունակական գոյության համար, ինչի արդյունքում

վտանգվում է սոցիալական ինքնությունը, և հարցականի տակ են դրվում նշանակությունների համակարգերը:

Աղյուսակ 9.2

Ճգնաժամի տիպերը, համակարգ - ճգնաժամ առնչությունները

[Хабермас 2010, 77]

Առաջացման վայր	**Տիպ**	
	Համակարգային ճգնաժամ	***Ինքնության ճգնաժամ***
Տնտեսական համակարգ	Տնտեսական ճգնաժամ	-
Քաղաքական համակարգ	Ռացիոնալության ճգնաժամ	Լեգիտիմացման ճգնաժամ
Սոցիալ-մշակութային համակարգ	-	Մոտիվացիայի ճգնաժամ

Ստորև դիտարկենք աղյուսակում ամփոփված ճգնաժամերի դրսևորման առանձնահատկությունները:

I. *Տնտեսական ճգնաժամ:* Այն իր արտահայտումն է ստանում աշխատանքի և կապիտալի միջև ընթացող պայքարում: Տնտեսական համակարգը պահանջում է աշխատուժի և կապիտալի ներդրում (input) և արդյունք (output)՝ սպառվող արժեքներ, որոնք, կախված քանակից և տիպից, բաժանված են տարբեր սոցիալական շերտերի միջև: Ճգնաժամը, որն առաջանում է անբավարար ներդրումների պատճառով, հատուկ չէ կապիտալիստական արտադրաեղանակի համար: Հաբերմասը համարում է, որ լիբերալ կապիտալիզմի խանգարումներն արտահայտվում են արդյունքի ճգնաժամերում, որոնք անընդհատ հարցականի տակ են դնում համակարգին համապատասխանող արժեքների բաշխումները: Տնտեսական ճգնաժամի արդյունքն է դառնում պետության անհամաչափ ներխուժումը տնտեսություն, որը Հաբերմասն անվանում է պետական միջամտություն: Այս ճգնաժամն ընթանում է համակարգի մակարդակում:

II. *Ռացիոնալության ճգնաժամ*: Սա համակարգային մակարդակի ճգնաժամ է, որն առաջանում է պետության դերի անհամաչափ ուռճացման հետևանքով, ինչի արդյունքում պետությունը սկսում է իրականացնել ընդլայնված (ոչ պետական) գործառույթներ: Այս ճգնաժամի պատճառը Հաբերմասը տեսնում է նրանում, որ պետությանը չի հաջողվում հաշտեցնել մասնավոր կապիտալի կոնֆլիկտային հետաքրքրությունները: Քաղաքական համակարգը պահանջում է ներդրումներ՝ զանգվածների առավելագույն հավատարմության ապահովում (input), իսկ արդյունքը

դրսևորվում է ինքնիշխան վարչական որոշումներում (output): Արդյունքի ճգնաժամն այս դեպքում ստանում է ռացիոնալության ճգնաժամի ձև, որի պարագայում վարչական համակարգը չի կարողանում իրականացնել կառավարման այն հրամայականները, որը ստանում է տնտեսական համակարգից: Ինչ վերաբերում է ներդրման ճգնաժամին, ապա այն արտահայտվում է լեգիտիմացման ճգնաժամի ձևով:

III. *Լեգիտիմացման ճգնաժամ*: Սոցիալական ինտեգրման (կենսաշխարհի) մակարդակում ռացիոնալության ճգնաժամը դրսևորվում է լեգիտիմացման ճգնաժամի տեսքով, որի պարագայում տարբեր սոցիալական խմբերի կոնֆլիկտային հետաքրքրությունների լուծմանն ընդունակ չլինելով՝ պետությունը սկսում է կորցնել իր լեգիտիմությունը բնակչության աչքերում, ինչի արդյունքում լեգիտիմացման համակարգերն այլևս չեն կարողանում պահպանել հավատարմության անհրաժեշտ մակարդակը: Այստեղ է, որ հասարակությունն անխուսափելիորեն բախվում է կոնֆլիկտի, քանի որ պետության էմանսիպացման ածանցյալ արդյունքը *«լեգիտիմացման պահանջմունքի անհամաչափ աճն է, որի հետևից չեն հասցնում լեգիտիմության ապահովման մեխանիզմները»* [Хабермас 2010, 82]: Ինչ վերաբերում է լեգիտիմացման ճգնաժամի հաղթահարմանը, ապա այս հարցում Հաբերմասի դիրքորոշումը բավականին վատատեսական է: Սա կապված է վերջինիս պատճառների ընկալման հետ, որոնք խորը արմատավորված են հասարակության թաքնված դասակարգային կառուցվածքում, որը և ծնում է արդի հասարակության սոցիալական հակասությունը *«մասնավոր հարստության և հասարակական աղքատության միջև»* [Хабермас 2010, *124*]: Սա պայմանավորված է նրանով, որ սոցիալ-տնտեսական բարեփոխումները հիմնվում են ոչ թե հասարակական հերաքրքրությունների առաջնահերթության, այլ խիստ մասնավոր շահերի վրա: Պետությունը, որն իր վրա է վերցնում կառավարման անընդհատ աճող ծավալներ, ստիպված է նավարկել առանձին կապիտալիստների շահերի, կապիտալիստների դասակարգի և մնացյալ բնակչության միջև: Արդյունքում ստանում ենք որոշակի փակ շրջան, որում անընդհատ սրվում են սոցիալական հակասությունները՝ հանգեցնելով արդի հասարակության լեգիտիմության սղության օրինաչափ վերարտադրությանը: Եթե հասարակության մեջ նկատելի են այնպիսի ախտանշաններ, ինչպիսի են՝ պետության էմանսիպացումը, սոցիալական սպասումների արհեստական ուռճացումը, սոցիալական փոխհատուցումների անհավասար բաշխումները, ապա կարելի է կանխա-

տեսել լեգիտիմացման ճգնաժամի սպառնալիք, որը ձևավորվելով ընկնում է շարունակական վերարտադրման շղթայի մեջ:

IV. *Մոտիվացիայի ճգնաժամ*: Սա ճգնաժամի այն տիպն է, որը Հաբերմասը կապում է մշակույթի հետ: Այն պայմանավորված է մարդկանց կյանքի բոլոր ոլորտներում պետական իշխանության միջամտությամբ և տեխնոկրատական հսկողության աճով: Այս միջամտություններն անհրաժեշտ են տնտեսական, ռացիոնալացման և լեգիտիմացման ճգնաժամերի կառավարման համար, սակայն դրանք իրապես հանգեցնում են ավելի վտանգավոր ճգնաժամի առաջացմանը, որն արտահայտվում է սոցիալական համակարգի հանդեպ մարդու հետաքրքրվածության անկումով: Հաբերմասը սահմանում է մոտիվացիայի ճգնաժամն իբրև հակասություն շարժառիթների պահանջմունքի և շարժառիթների առաջարկի միջև: Այս ճգնաժամն ընթանում է կենսաշխարհի մակարդակում: Սոցիալ-մշակութային համակարգը ստանում է իր ներդրումներն (input) ինչպես տնտեսական, այնպես էլ քաղաքական համակարգերից (ձեռք բերվող և համատեղ սպառվող ապրանքներ և ծառայություններ, իրավական և կառավարչական ակտեր, հասարակական և սոցիալական անվտանգություն և այլն): Արդյունք-ճգնաժամերը երկու համակարգերում էլ դառնում են սոցիալ-մշակութային համակարգի մուտքի խախտումներ, որոնք դրսևորվում են լեգիտիմության կորստի ձևով: Մինչ այս թվարկված ճգնաժամային միտումները կարող են իրենց արտահայտումը գտնել միայն սոցիալ-մշակութային համակարգի միջով, քանի որ հասարակության սոցիալական ինտեգրումը կախված է այս համակարգի արդյունքներից (output): Վերջիններս դերում Հաբերմասը դիտարկում է շարժառիթները, որոնք սոցիալ-մշակութային համակարգը մատակարարում է քաղաքական համակարգին՝ լեգիտիմացման ձևով և հաջողության նպատակադրումները, որոնք միջնորդավորված կերպով փոխանցում է կրթության և զբաղվածության համակարգերին: Քանի որ սոցիալ-մշակութային համակարգը (ի տարբերություն տնտեսական համակարգի) չի կազմակերպում սեփական ներդրումները, ապա մուտքի ճգնաժամերի առաջացումն անհնար է: Այս ոլորտում տեղի ունեցող ճգնաժամերը միշտ արդյունքի ճգնաժամեր են: *«Մենք կարող ենք ակնկալել մշակութային ճգնաժամի միտումներ, երբ նորմատիվային շրջանակները փոխվում են այնքան, որ խախտվում է կոմպլիմենտարությունը մի կողմից պետական ապարատի պահանջների և զբաղվածության համակարգի, մյուս կողմից՝ հասարակության անդամների մեկնաբանվող պահանջմունքների և լեգիտիմ սպասումների միջև»*,– գրում է Հաբեր-

մասը [Хабермас 2010, 82]: Սա նշանակում է, որ մոտիվացիայի ճգնաժամն ընկած է լեգիտիմացման ճգնաժամի հիմքում: Այն արտահայտվում է այն անհամապատասխանություններում, որոնք ընկած են պետության, կրթական համակարգի, զբաղվածության համակարգի կողմից հայտարարվող դրդապատճառների և սոցիալ-մշակութային համակարգի կողմից առաջարկվող դրդապատճառների միջև:

Եթե ամփոփենք, ապա կապիտալիստական համակարգի հիմնական հակասությունը հանգեցնում է նրան, որ.

- տնտեսական համակարգն չի արտադրում անհրաժեշտ քանակությամբ սպառողական ապրանք,
- վարչական համակարգը չի կայացնում անհրաժեշտ քանակությամբ ռացիոնալ որոշումներ,
- լեգիտիմացման համակարգը չի ապահովում պահանջվող քանակի ընդհանրացված շարժառիթներ,
- սոցիալ-մշակութային համակարգը բավարար չափով չի առաջացնում իմաստներ և մոտիվացնող գործողություն [Хабермас 2010, 83-84]:

ԳԼՈՒԽ 10. ՈՒԼՐԻԽ ԲԵՔ
1944-2015 թթ.

«Հեպ»-ը դարձել է մեր ժամանակի բանալի բառը: Ամեն ինչ այժմ «հեպ» է: Մենք արդեն սովորել ենք «հեպիենդուսրրիալիզմին» և որոշակի բովանդակություն ենք կապում դրա հեպ: «Հեպմոդեռնիզմով» արդեն ամեն ինչ սկսում է լղոզվել: «Հեպլուսավորականության» հասկացությանն խավարում բոլոր կայուները մոխրագույն են երևում: «Հեպ»-ը նորաշնության խառը միտումներում խճճված շփոթության արտահայտման կոդային բառն է:

Ու. Բեկ
[Бек 2000, 2]

Բնորոշումներ. ռեֆլեքսիվ արդիականացման տեսություն, ռիսկի հասարակության տեսություն, երկրորդ արդիականության տեսություն, կոսմոպոլիտական սոցիոլոգիա, քաղաքական սոցիոլոգիա:
Նշանակալի անուններ. Իմանուիլ Կանտ, Կարլ Շմիդտ, Էնթոնի Գիդենս, Սքոթ Լեշ:

Դիմանկար

- Բեքը համաշխարհային համբավ ունեցող ամենաազդեցիկ արդի սոցիոլոգներից մեկն է: Հեղինակի տեսական աշխատանքների կորիզը կազմող ռիսկի հասարակության, ռեֆլեքսիվ արդիականացման, երկրորդ արդիականության և կոսմոպոլիտացման գաղափարները լայն ճանաչում են ստացել ոչ միայն գիտական, այլև քաղաքական և ինտելեկտուալ շրջանակներում: Իր ուսումնասիրություններում Բեքն անդրադառնում է արդիականության ամենասուր և հրատապ խնդիրներին՝ շարունակ վերահաստատելով սոցիոլոգիան՝ իբրև ժամանակի ախտորոշման գործիք:

- Բեքը ծնվել է Լեհաստանում՝ սպայի և բուժքույրի ընտանիքում: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ավարտին ծնողների և չորս ավագ քույրերի հետ միասին մեկնել է Արևմտյան Գերմանիա՝ Հանովեր: 1966 թվականից ուսանել է սոցիոլոգիա, փիլիսոփայություն և քաղաքագիտություն Մյունխենի համալսարանում: 1972 թ. ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի կոչում և շարունակել գիտական և մանկավարժական գործունեությունը նույն համալսարանում: 1992 թվականից Բեքն աշխատել է որպես Մյունխենի համալսարանի սոցիոլոգիայի ինստիտուտի տնօրեն և Լոնդոնի տնտեսագիտության բարձրագույն դպրոցի պրոֆեսոր:
- Բեքը զբաղվում էր նաև ակտիվ քաղաքական և հասարակական գործունեությամբ: 1995-1997 թթ. նա ներգրավվել է «Բավարիա և Սաքսոնիա ազատ պետությունների ապագայի հարցով հանձնաժողովի» աշխատանքներին, իսկ 2015 թ.՝ Եվրոպական խորհրդարանում աջակցել եվրոպական ֆեդերալիստների («Սփինելիի խումբ») հայտնի նախաձեռնությանը, որը պահանջում էր Լիսաբոնյան պայմանագրի վերանայում և ֆեդերալ Եվրոպայի կազմավորում:
- Նա ոչ միայն բազմաթիվ գիտական հոդվածների և մենագրությունների հեղինակ էր, այլև «Frankfurter Allgemeine Zeitung» թերթի վերլուծաբան, «*Soziale Welt*» ամսագրի հիմնադիր և գլխավոր խմբագիր:
- Բեքը բազմիցս խոստովանել է, որ իր ամենաանկեղծ քննադատը և մտքերի մատակարարն իր կինն է՝ գերմանական սոցիոլոգ Էլիզաբետ Բեք-Գերնշեյմը: Բեքը և Բեք-Գերնշեյմը համահեղինակությամբ տպագրել են երկու գիրք՝ «Սիրո նորմալ քաոսը» (1990թ.) և «Հեռավար սերը» (2014թ.):
- «Ռիսկի հասարակություն. նոր արդիականության ճանապարհին» գիրքը ակադեմիական բեսթսելլեր է: Այն տպագրվել է աշխարհի տասնվեց երկրներում, իսկ Գերմանիայում վաճառվել է 60000-ից ավել օրինակով: *«Այս գիրքն արտացոլում է հեղինակի ինքնաճանաչողության և ինքնակրթման գործընթացը: Ամեն մի գլխի վերջում ես ավելի խելացի եմ, քան սկզբում: Մեծ էր գայթակղությունը՝ վերաիմաստավորել և վերագրել այն նորից՝ սկսելով վերջից»*,– խոստովանում է Բեքը [Бек 2000, 9]: Սակայն սա նրա միակ խոստովանությունը չէ. *«Գիրքը պարունակում է էմպիրիկ կողմնորոշում ունեցող, դեպի ապագան միտված հասարակական տեսության տարրեր, որոնք չունեն որևէ մեթոդաբանական հիմնավորում: Իմ դատողությունները ներկայացուցչական չեն և դուրս են սոցիալական հիմնախնդիրների ակադեմիական հետազոտման կանոնների պահանջներից: Նրանք ունեն այլ նպատակ՝ ընդդիմանալ դեռևս գերիշխող անցյալին՝ ցույց տալով արդեն իսկ ուրվագծվող ապագան»*,– գրում է հեղինակը [Бек 2000, 4]: Այս կողմնորոշումը, ինչպես նաև պարզ շարադրանքը (ինչը հատուկ չէ գերմանական սոցիոլոգիային, որն

առանձնանում է խրթին և բազմանշանակ ձևակերպումներով) դուրս են բերում գիրքը բուն ակադեմիական շրջանակներից՝ հասանելի դարձնելով այն ընթերցողների ավելի լայն շրջանակներին:

- Բեքի նախաձեռնությամբ և ջանքերով Մյունխենի հրապարակներից մեկը վերանվանվել է հանրահայտ գերմանական սոցիոլոգ Մաքս Վեբերի հիշատակին:
- «Ինչո՞ւ եք դուք ընտրել սոցիոլոգիան իբրև մասնագիտություն» հարցին Բեքը պատասխանում է. *«Ինձ հենց սկզբից գրավեց սոցիոլոգի արհեստը՝ կառուցել՝ հասկանալու համար պատմական փոփոխությունները»* [Бек 2003a, 6]:

1. Ռիսկի հասարակությունը. նոր արդիականության ճանապարհին

1.1 Ռեֆլեքսիվ արդիականություն. երկրորդ արդիականությունը՝ որպես ռիսկի հասարակություն

Բեքի սոցիոլոգիական հայացքների առանցքում է արդի ժամանակաշրջանի և հասարակության իմաստավորումը: Արդի ժամանակաշրջանը Բեքն ընկալում է իբրև արդիականության շարունակությունը՝ համարելով, որ դեռևս ժամանակավրեպ է սահմանել այն իբրև սկզբունքորեն այլ (արդիականությունից դուրս) որակ: Արդիականացման արդի փուլը հեղինակն անվանում է «երկրորդ արդիականություն», որը հակադրում է «առաջին արդիականությանը»: Առաջին արդիականությունը արդյունաբերական հասարակության ձևավորման կամ ավանդական արդիականացման շրջանն է, այնինչ երկրորդ արդիականությունը դիտարկվում է իբրև արդյունաբերական հասարակության արդիականացման կամ ռիսկի հասարակության ձևավորման շրջան: Եթե առաջին արդիականության հիմնական հասկացություններն են «հարստությունը» և «իշխանությունը», ապա երկրորդ արդիականությունը բնութագրվում է «ռիսկ» և «անօգնականություն» հասկացություններով: Բեքի մեկնաբանություններում «երկրորդ արդիականություն» և «ռիսկի հասարակություն» հասկացությունները դիտարկվում են իբրև միակարգային (անգամ, հոմանիշային):

«Ռիսկի հասարակություն. նոր արդիականության ճանապարհին» գրքի հիմքում ընկած է այն առանցքային գաղափարը, որի համաձայն՝ այսօր մենք ականատեսն ենք դառնում արդիականության ներսում տեղի ունեցող երկատման. այն հեռանում է դասական արդյունաբերական հասարակության ձևից և ձեռք է բերում նոր ուրվագծեր՝ ռիսկի հասարակության: Բեքը խոսում է արդիականության և արդյունաբերական հասարակության միջև առկա հակասությունների մասին,

որոնք թույլ են տալիս ուրվագծել նաև տարբերությունները արդիականության սահմաններում ընթացող առաջին արդիականացման (արդյունաբերական հասարակության ձևավորում) և երկրորդ արդիականացման (ռիսկի հասարակության ձևավորում) միջև: Փորձելով հասկանալ, թե ինչով է տարբերվում արդյունաբերական հասարակության արդիականացումը ավանդական արդիականացման ձևից, Բեքն առաջարկում է բավականին հետաքրքիր տեսական լուծում՝ որպես արդիականացման ձևերի տարբերակման հիմք ընդունել «վերաբերմունքը հակառակին»: Եթե XIX դարում արդիականացումը տեղի ունեցավ հակառակին հակադրվելու ճանապարհով, այսինքն՝ ավանդական, ժառանգված աշխարհը և բնությունը ճանաչելու ու նվաճելու ուղղությամբ, ապա այսօր արդիականացումը «կուլ է տալիս իր հակառակին»՝ քայքայելով այն ներսից: Սա նշանակում է, որ այսօր արդիականացումը ոչնչացնում է ինքն իրեն իր իսկ նախադրյալներում (արդյունաբերական հասարակության գործառման հիմքերում):

Եթե XIX դարում սկսեցին աստիճանաբար իրենց կարևորությունը կորցնել խավային արտոնությունները և աշխարհի մասին կրոնական պատկերացումները, ապա այսօր իրենց նշանակությունն են կորցնում արդյունաբերական հասարակության դասական ձևերը (հասարակության և ազգային պետության նույնականացումը, լրիվ զբաղվածության հասարակության իդեալը, դասակարգային կառուցվածքներում ամրագրված քաղաքական կուսակցությունները, աշխատանքի գենդերային բաժանման ավանդական մոդելները և այլն): Այլ կերպ ասած՝ արդիականացումը արդյունաբերական հասարակության շրջանակներում փոխարինվում է արդյունաբերական հասարակության նախադրյալների արդիականացմամբ: *«Հենց այս հակասությունը արդիականության և արդյունաբերական հասարակության միջև պարբերաբար է այն կոորդինատային համակարգը, որով մենք սովորել էինք իմաստավորել արդիականությունը՝ արդյունաբերական հասարակության կատեգորիաներով»*,– գրում է Բեքը [Бек 2000, 1]: Այստեղ կարևոր է հասկանալ, որ «հակամոդեռնիստական սցենարը», որը ենթադրում է գիտության, տեխնիկայի, առաջընթացի, նոր սոցիալական շարժումների քննադատություն, Բեքի համոզմամբ, որևէ հակասության մեջ չի մտնում արդիականության հետ, և պետք է ընկալվի իբրև վերջինիս աստիճանական զարգացման շարունակություն, որը դուրս է գալիս միայն արդյունաբերական հասարակության սահմաններից:

Այնպես, ինչպես XIX դարում արդիականացումը քանդեց ֆեոդալական հասարակության կառուցվածքը և հանգեցրեց արդյունաբերական հասարակության ձևավորմանը, այսօր այն ոչնչացնում է արդյունաբերական հասարակությունը՝ փոխարենը ձևավորելով նոր արդիականություն, որը պետք է ընկալվի միայն իբրև արդիականության շարունակություն: *«Այս գրքի թեզը հետևյալն է. մենք դառնում ենք ոչ թե արդիականության վերջի ականատեսները, այլ՝ սկզբի, այսինքն՝ դասական արդյունաբերական կառույցի սահմաններից դուրս եկած արդիականության»* [Бек 2000, 4]: Արդիականության այս նոր ձևը Բեքն անվանում է նաև «ռեֆլեքսիվ արդիականություն»: Արդյունաբերական հասարակությունը դառնում է ռեֆլեքսիվ, այսինքն՝ այն դառնում է սեփական թեման և հիմնախնդիրը: Այս ինքնաթեմավորումը և ինքնահիմնախնդրավորումը դառնում է ռեֆլեքսիվ արդիականության տեսության հիմքը: Արդյունաբերական արդիականությունը քանդում է իր իսկ համակարգային հիմքերը՝ հանգեցնելով ռեֆլեքսիվ արդիականացման, որը պետք է հասկանալ իբրև «արդիականացման արդիականացում»: Առաջացնելով ռիսկեր՝ երկրորդ արդիականացումն առաջացնում է նաև ռեֆլեքսիվություն, այսինքն՝ ինքն իրեն և իր կողմից արտադրվող ռիսկերը կասկածի տակ առնելու հնարավորություն: Հասկացության հիմնավորման տրամաբանությունը հետևյալն է:

Բեքը ենթադրում է, որ անհատներն ունակ են ռեֆլեքսիայի միջոցով հեռանալու արդյունաբերական արդիականության արժեքներից ու ավանդույթներից և իմաստավորելու իրենց դիրքը և հնարավոր գործողությունները նորովի: Սա հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ ռեֆլեքսիվ արդիականացումը ենթադրում է ռեֆլեքսիվ անհատականացում: Ավանդական կյանքի ձևերը սկսում են կորցնել իրենց պարտադրող ուժը, ինչը մարդկանց հնարավորություն է տալիս ազատորեն խորհելու իրենց կյանքի և ապագայի մասին: Անհատականացման արդյունքում գործողությունը սկսում է ազատվել կառուցվածքից: Բեքը գտնում է, որ անհատականացման գործընթացները արդյունք են առաջին արդիականության մշակութային և կառուցվածքային պայմանների փոխակերպման: Եթե մշակութային պայմանների փոխակերպումը ենթադրում է ավանդույթի դերի նվազում, մշակութային գլոբալացում և պատկերացումների գիտականացում, ապա կառուցվածքային պայմանների փոխակերպումը վերաբերում է շուկային: Վերջինս Բեքը համարում է ռեֆլեքսիվ արդիականացման հիմնական շարժիչը, քանի որ հասարակության մեջ համապատասխան դիրք զբաղեցնելու համար մարդն այսուհետ ստիպված է անընդհատ ձգտել նոր գիտելիքների և կրթության, մրցակցել իր նման այլ մարդկանց հետ, ինչպես նաև համաձայնել սոցիալական և աշխարհագրական մոբիլության: Այս գործոններից յուրաքանչյուրը խթանում է անկախ անհատականացման եղանակը: Միևնույն ժամանակ Բեքը հրաժարվում է հավասարեցնել անհա-

տականացումը հասարակության ատոմացմանը: Ազատվելով մարդիկ ձեռք չեն բերում անվտանգության զգացում և ձգտում են ներգրավվել նոր սոցիալական հարաբերություններում: *«Կրկին չհավորված սոցիալական հարաբերությունները և ցանցերն այժմ ընտրվում են անհատապես: Սոցիալական ցանցերը ևս դառնում են ռեֆլեքսիվ, քանի որ պետք է հաստատվեն, պահպանվեն և անընդհատ նորացվեն անհատների կողմից»*,- գրում է նա [Бек 2000, 79]: Այսպիսով, անհատականացումը և միակցումը ոչ թե հակադրվում են իրար, այլ ընթանում են զուգահեռաբար (պարզապես փոխվում է միակցման բնույթը):

Բեքը փաստարկում է, որ արդյունաբերական հասարակությունը բախվել է իր իսկ գործառության արդյունքներին: Այն փոխվում է, քանի որ սկսում են խարխլվել հիմքերը՝ դասակարգային տարբերությունները, կողմնորոշումը դեպի արտադրական աշխատանք և հարստության կուտակում: Վերջիններիս փոխարինելու են գալիս վտանգը, վախը, անվստահությունը և բոլորի հավասարությունը վերջիններիս դիմաց: Վախն ընդհանուր սպառնալիքի առաջ իմաստազրկում է այն բոլոր տարբերակումները, որոնց վրա պահվում էր արդյունաբերական արդիականությունը: Սա չի նշանակում, որ առաջին արդիականությանը հատուկ չէր վտանգը: Խոսքը վտանգի բնույթի փոխակերպման և նշանակալիության շեշտակի աճի մասին է: Բեքի համոզմամբ արդի վտանգները նկատելի չեն, այսինքն՝ զգայականորեն անճանաչելի են: Նոր տեսակի ռիսկերի (ճառագայթման կամ քիմիական աղտոտման, սննդում պարունակվող վնասակար նյութերի, հիվանդությունների և այլն) մեծ մասը չեն ենթարկվում մարդու անմիջական ընկալմանը: Բայց սա դեռ խնդրի կեսն է: Այդ վտանգները տեսանելի չեն ոչ միայն մարդու համար, այլև գիտության, քանի որ ռիսկերի գիտական ուսումնասիրությունները և մասնագիտական փորձաքննությունները կարող են ձևակերպվել միայն խիստ մոտավոր և մասնակի գնահատականների տեսքով: *«Երկու կամ երեք փասնյակ անվնաս նյութեր կամ թույլատրելի խտության մեջ գտնվող նյութեր փոխազդեցության մեջ են մտնում հարյուրավոր այլ նյութերի հետ, որոնց թույլատրելի խտությունը կամ երկարատև ազդեցությունը դեռևս ուսումնասիրված չէ և հայտնվում է առանց գույնի, համի, հոտի, բայց սարսափելի վնասակար, մահացու, անբուժելի ինչ-որ բան... Ճիշտ վարքի, հետևաբար ռացիոնալության հիմնարար հասկացությունը այլևս չի աշխատում»*,– նշում է նա [Бек 2000, 97]:

Այսպիսով, արդի ժամանակաշրջանը հարցականի տակ է դնում առաջին արդիականությանը բնորոշ ձևերը, որոնց փոխարինելու է գալիս երկրորդ արդիականությունը: Վերջինիս հատուկ է.

– անցումը ազգայինից դեպի կոսմոպոլիտական մոտեցում,
– ազգային դերակատարների փոխարինումը անդրազգային դերակատարներով,

– ազգային իրավունք/միջազգային իրավունք երկընտրանքի փոխարինումը մարդու իրավունքների միջազգային պաշտպանությամբ,
– լեգիտիմացման ժողովրդավարական տիպի փոխարինումը գլոբալ ռիսկերի վրա հիմնված ինքնալեգիտիմացմամբ:

Տարբերակելով արդիականության երկու շրջանները՝ Բեքը փորձում է ցույց տալ, որ մարդկային կյանքի և մարդկության հիմնարար բաղադրիչները փոխվում են: Արդիականության առաջին շրջանում ոչ արևմտյան հասարակություններն ընկալվում էին որպես «ավանդական», «արդիականությունից դուրս», «նախաարդիական», այնինչ այժմ (արդիականության երկրորդ շրջանում) բոլոր հասարակությունները տեղակայվում են միևնույն գլոբալ տարածության մեջ, դիմակայում են միևնույն մարտահրավերների և հավասարեցվում գլոբալացված ռիսկի սպառնալիքների առջև: Այսպիսով, Բեքի ուշադրության կենտրոնում են արդիականացման ռիսկերը և դրանց հետևանքները, որոնք անդառնալի վնաս են հասցնում բնությանը, կենդանիներին և մարդկանց: Ի տարբերություն արդյունաբերական հասարակությանը հատուկ ռիսկերի՝ վերջիններս այլևս չեն կարող լինել տեղայնացված կամ վերաբերվել միայն բնակչության առանձին խմբերին: Երկրորդ արդիականության ռիսկերն ունեն գլոբալացման միտում, որը հատում է ազգային, պետական սահմանները և առաջացնում է վերազգային և ոչ դասակարգային գլոբալ սպառնալիքներ՝ իրենց բնորոշ սոցիալական և քաղաքական դինամիկայով:

1.2 Արդի ռիսկերի բովանդակությունը. աղետի սպասումը որպես ռիսկ

Բեքը գտնում է, որ այսօր աշխարհում կուտակվում են բազմաթիվ ռիսկեր՝ միջուկային, բնապահպանական, ֆինանսական, ռազմական, ահաբեկչական, կենսաքիմիական, տեղեկատվական և այլն, որոնք միաժամանակ և՛ բիոֆիզիկական իրականություն են, և՛ սոցիալական կառույցներ: Ռիսկերն արտադրվում են արդյունաբերության մեջ, մարմնավորվում են տնտեսության մեջ, լեգիտիմացվում են գիտությամբ և նվազեցվում են քաղաքականությամբ: «Ռիսկի հասարակություն. նոր արդիականության ճանապարհին» գիրքը Բեքը սկսում է հետևյալ խոսքերով. *«Բոլոր պառապանքները, բոլոր դժբախտություններն ու բռնությունները, որոնք մարդիկ պատճառեցին իրար, մինչ այժմ ուղղված էին «ուրիշներին»՝ հրեաներին, սևամորթներին, կանանց, քաղաքական ներգաղթյալներին, դավաճաններին, կոմունիստներին և այլն: Մի կողմից կային ցանկապատեր, ճամբարներ, քաղաքային հատուկ պարածքներ, ռազմական հատվածներ, մյուս կողմից՝ իրենց չորս պատերը. սրանք այն իրական կամ խորհրդանշական սահմաններն էին, որոնց հետևում կարելի էր թաքնվել: Այս ամենը դեռ կա, և այս ամենը Չեռնոբիլից հետո արդեն չկա: Չեռնոբիլը «ուրիշների» վերջն է, միմյանցից հեռու*

մնալու հնարավորությունների վերջը, ինչն ակնհայտ դարձավ ռադիոակտիվ վարակից հետո: Աղքատությունից կարելի է պաշտպանվել սահմաններով, ատոմային դարի վտանգներից՝ ոչ: Սա վերջիններիս յուրահատուկ մշակութային և քաղաքական ուժն է: Այս ուժը վտանգի սպառնալիքի մեջ է, որը չի ճանաչում պաշտպանական գոտիներ և ժամանակակից աշխարհի տարբերակումներ» [Бек 2000, 1]: Այսպիսով, ռիսկի հասարակությունը խորհրդանշում է «ուրիշի» վերջը, միմյանցից հեռանալու սկզբունքային անհնարինությունը, ինչպես նաև բնության սահմանազատումը հասարակությունից: Բնությունը դառնում է հասարակության արդյունք, սոցիալական ծրագիր կամ փոփոխության ենթակա ուտոպիա: Այլ կերպ ասած՝ բնությունը վերածվում է քաղաքականության:

Բեքը տարբերակում է «ռիսկ» և «աղետ» հասկացությունները՝ հրաժարվելով դիտարկել վերջիններս իբրև հոմանիշներ: Նա վստահ է, որ ռիսկ ասելով պետք է հասկանանք ոչ թե աղետ, այլ աղետի սպասում կամ *«ապագայի պրոեկտում ներկայում»* [Бек 2012, 65]: Սա նշանակում է, որ ապագա աղետների իրական բնույթը սկզբունքորեն անհայտ է: Առանց վիզուալացման տեխնիկաների, նշանային ձևերի, զանգվածային լրատվության միջոցների ռիսկերը ոչինչ չեն ներկայացնում: «*Սոցիոլոգիական և քաղաքական իմաստով սա նշանակում է, որ եթե կա ոչնչացման և աղետների ակնկալիք, ապա անհրաժեշտություն է առաջանում գործելու: Ապագա աղետների սպառնալիքի կանխազգացումը ներկայում (եվրոյի ճգնաժամը կենդանի օրինակ է) հանգեցնում է բոլոր տեսակի ցնցումների ազգային, միջազգային ինստիտուտների մակարդակում և առօրյա կյանքում: Քաղաքական դիտանկյունից գլոբալ ռիսկերը ստեղծում են համաշխարհային հասարակական կարծիք, որը մարդկանց մոբիլիզացնում է, անկախ սահմաններից՝ պետական, կրոնական, էթնիկ և այլն»* [նույն տեղում]: Այսպիսով, ռիսկերը կապվում են դեռևս չիրականացված, բայց սպասվող աղետների հետ, որոնք այսօր արդեն իրական են՝ իբրև կանխատեսումներ: Չիրականացված ռիսկի իրականության հատկությունը հեղինակը ցույց է տալիս օրինակով: Նա մեջբերում է շրջակա միջավայրի վիճակի մասին պաշտոնական փորձագիտական կարծիք, որը վերաբերում է խմելու ջրի խնդրին: Իրավիճակի էությունը հետևյալն է. խմելու ջրի բաղադրությունը գնահատող փորձագիտական եզրակացության մեջ նշվում է, որ ազոտային պարարտանյութերի նիտրատների բարձր խտությունները դեռևս թույլատրելի սահմաններում են և չեն արտահոսում ստորերկրյա ջրերի խորքային շերտեր, որտեղից խմելու ջուր է հայթայթվում: Դրանք գրեթե ամբողջությամբ քայքայվում են վերին շերտում: Այնուամենայնիվ, անհայտ է, թե որքան կարող է շարունակվել պաշտպանական շերտի զտման կարողությունը: Բեքն առանձնակի շեշտում է իրավիճակի վերաբերյալ պաշտոնական փորձագիտական գնահատականի ձևակերպումը. *«Վախ կա, որ նիտրատային լվացումները տա-*

րիներ կամ պասանամյակներ հեպո կներթափանցեն ստորերկրյա ջրերի խորքային շերտեր» [Бек 2000, 22]: Սրանով հեղինակը փորձում է ցույց տալ, որ չնայած նրան, որ կարծիքը ձևակերպելու պահին ոչ մի անդառնալի բան դեռևս տեղի չի ունեցել, այնուամենայնիվ ռիսկն ավելի քան իրական է՝ իբրև կանխատեսում: Այստեղ պետք է հաշվի առնել նաև, որ նման ռիսկերը, որոնք իրականություն կդառնան ապագայում, կարող են հանգեցնել աղետների այնպիսի մասշտաբների, որոնց պարագայում բոլոր միջամտությունները կիմաստազրկվեն: Սա այն կարևոր հատկությունն է, որը թույլ է տալիս պնդել, որ ռիսկի հասարակության պարագայում անցյալը կորցնում է իր սահմանելու ուժը, իսկ ռիսկի գիտակցության կենտրոնը տեղափոխվում է ապագա:

Բեքն առանձնացնում է գլոբալ ռիսկերի հետևյալ հատկությունները՝

– ապատեղայնացում,
– հաշվարկելիության անհնարինություն,
– փոխհատուցման անհնարինություն:

Ռիսկի ընկալումը դուրս է գալիս աշխարհագրական սահմաններից և ստանում է համընդհանուր տարածում: Ռիսկերի հետևանքները հնարավոր չէ հստակորեն հաշվարկել և համաչափորեն փոխհատուցել, քանի որ գլոբալ ռիսկերի պարագայում «աղտոտողը վճարում է» սկզբունքը դառնում է խիստ կասկածելի և պարադոքսալ [Бек 1994, 165]: Օրինակ՝ XX դարի եվրոպական մոդեռնիզմին բնորոշ անվտանգության իդեալը հիմնված էր գիտական ուտոպիայի վրա՝ վերահսկելի դարձնել վտանգավոր որոշումների անկանխատեսելի հետևանքները: Համարվում էր, որ վերջիններս կարող են փոխհատուցվել: Սակայն արդի հասարակության հրամայականները փոխում են ռիսկի հետևանքների վերահսկման և փոխհատուցման հնարավորությունները: Եթե կլիմայի փոփոխությունն անշրջելի է, եթե գենետիկայի առաջընթացը թույլ է տալիս անդառնալի ազդեցություն ունենալ մարդու գոյության վրա, եթե տեղի են ունենում յոթերորդ մակարդակի աղետներ (Չեռնոբիլ և Ֆուկուսիմա), ապա արդեն պետք է փոխել իրականության գնահատման մոտեցումները: Հաշվի առնելով մարդկության սպառնալիքների նոր որակը՝ խախտվում է նաև փոխհատուցման տրամաբանությունը, որին փոխարինելու են գալիս «կանխարգելիչ զգուշավորության միջոցները» [Бек 2012, 69]:

Ռիսկի կանխարգելման հրամայականի համատեքստում բացառիկ կարևորություն է ստանում ռիսկի սոցիալական ընդունման խնդիրը, որը Բեքը վերլուծում է սոցիալական և քաղաքական արձագանքների դիտանկյունից: Նա խոսում է երեք տիպի արձագանքների հնարավորության մասին՝

– ժխտում,
– անտարբերություն,
– փոխակերպում:

Ռիսկի ժխտումն արձագանքի այն տարբերակն է, որը ներհատուկ է առաջին արդիականության մշակույթին: Այն դեպքերում, երբ պաշտպանիչ և կանխարգելիչ միջոցները գործնականում բացառվում են, թվում է, թե կա ռիսկին արձագանքելու միակ հնարավոր տարբերակ՝ ժխտել այն: Վտանգի ժխտումը դիտարկվում է իբրև «հանգստացման քաղաքականության» արդյունք, որը մարդկանց դատապարտում է պասիվության և դրանով իսկ դառնում էլ ավելի ագրեսիվ սպառնալիք: Բեքի համոզմամբ արդի գլոբալ սպառնալիքները արդյունք են առաջին արդիականության մշակույթին հատուկ՝ ռիսկի ժխտման քաղաքական ռիսկերի անտեսման: *«Ռիսկերի գոյություն չունենալը ենթադրվում է ընդուպ մինչև ժխտում... կասկածի դեպքում փակե՛ք ձեր աչքերը սկզբունքով»*,– գրում է նա [Бек 2000, 23]: Սա ռիսկի լեգիտիմացման տարբերակ է, որը կիրառվում է այն դեպքում, երբ խնդիր է դրված «չնկատելու» արտադրության անցանկալի հետևանքները: Որպես արդյունք, ռիսկի ժխտումն ինքնին դառնում է ռիսկ, քանի որ հնարավոր չէ կանխարգելել այն, ինչը չի նկատվում: Սա այն մտածողության ձևն է, որը Բեքը համարում է «թաքնված կողմնակի ազդեցություն». այն ընդունում է սպառնալիքի իրականությունը և միևնույն ժամանակ արդարացնում ու օրինականացնում է այն: Ռիսկերի հերքման և չընդունման շնորհիվ առաջանում է այն, ինչ հեղինակն անվանում է «գլոբալ վտանգի օբյեկտիվ ընդհանրություն», որն այլևս չի ճանաչում սոցիալական և ազգային տարբերություններ ու սահմաններ: Այն *«կասկածի տակ է դնում հասարակության սոցիալական և քաղաքական կայունությունը, որը շարունակում է պահպանվել միայն հեղեղանքների մասին չմտածելու շնորհիվ»* [Бек 1994, 166]: Ինչ վերաբերում է անտարբեր արձագանքներին, ապա այս դեպքում Բեքը խոսում է հետմոդեռնիզմին հատուկ «նիհիլիստական գծի» մասին: Եթե ռիսկի ժխտման հիմքում վտանգի լեգիտիմացմանն ուղղված «հանգստացման» քաղաքականությունն է, ապա այս դեպքում խոսքը քաղաքական անտարբերության մասին է: Ի տարբերություն ժխտման և անտարբերության՝ փոխակերպումը պետք է դիտարկել իբրև ռիսկի համաշխարհային հասարակության առաջնահերթ հիմնախնդիր: Ռիսկի փոխակերպման հիմքում ընկած առանցքային հարցադրումը Բեքը ձևակերպում է այսպես. *«Ինչպե՞ս են ձեռակերտ ապագայի բազմաթիվ սպասվող տարբերակները և դրանց առնչվող վտանգավոր հեղեղանքներն ազդում մարդու ընկալումների, արդի հասարակության կենսապայմանների և ինստիտուտների վրա ու փոխակերպում դրանք»* [Бек 2012, 69]: Խոսքը ոչ թե ռիսկի փոխակերպման, այլ ռիսկի սպասման արդյունքում առաջացող փոխակերպումների մասին է, որոնք իրենց հերթին կարող են հակառակ ազդեցություն ունենալ սպասվող ռիսկերի կանխարգելման դիտանկյունից: Կարևոր է հասկանալ, թե ինչու է Բեքն ապագայի ռիսկերն անվանում «ձեռակերտ»: Ի տարբերություն նախաարդյունաբերական բնական աղետների՝ ռիսկերն առաջա-

նում են բացառապես կազմակերպչական և քաղաքական որոշումների արդյունքում: Սա այն առանցքային որակն է, որը թույլ է տալիս հասկանալ արդի ռիսկերի առաջացման հիմքերը: «*Այս դարի կեսերից արդյունաբերական հասարակության սոցիալական ինստիտուտները կանգնած են մոլորակի ողջ կյանքի՝ պատմական նախադեպը չունեցող ոչնչացման հնարավորության առջև, որը համապատասխան որոշումների ընդունման հետևանք է: Սա տարբերում է մեր ժամանակաշրջանը ոչ միայն արդյունաբերական հեղափոխության վաղ փուլից, այլև բոլոր այլ մշակույթներից և սոցիալական ֆորմներից*»,– նշում է նա [Бек 1994, 165]:

1.3 Քաղաքակրթական ռիսկերի գլոբալացումը. «բումերանգի էֆեկտ»

Արդիականացման ռիսկերի էմանսիպացման հետ մեկտեղ (սպառնալիքներ բնությանը, առողջությանը, սննդի անվտանգությանը և այլն) սոցիալական տարբերությունները և սահմանները դառնում են խիստ հարաբերական: Սա նշանակում է, որ իրենց հասանելիության դաշտում ռիսկերն առաջացնում են հավասարեցնող ազդեցություն, որում Բեքը տեսնում է յուրահատուկ քաղաքական բովանդակություն: Այս առումով ռիսկի հասարակությունները սխալ է դիտարկել իբրև դասակարգային հասարակություններ երկու պատճառով.

– հասարակությունների ներսում ձևավորվող ռիսկի իրավիճակները այլևս չեն կարող ընկալվել իբրև դասակարգային իրավիճակներ,

– սոցիալական հակասությունները այլևս չեն կարող հանգեցվել դասակարգային հակադրումներին:

Այս օրինաչափություններն էլ ավելի ակնհայտ են դառնում՝ հաշվի առնելով արդիականացման ռիսկերի բաշխման այն յուրահատուկ ձևը, որը Բեքը բնորոշում է իբրև «գլոբալացման ներուժակ միտում»: Տրամաբանությունը հետևյալն է. արդյունաբերական արտադրության հետ մեկտեղ սկսվում է սպառնալիքների համընդհանրացման գործընթացը (անկախ նրանից, թե որտեղ են այս սպառնալիքներն առաջանում): *«Սննդի շղթաները կապում են յուրաքանչյուրին յուրաքանչյուրի հետ: Նրանք չեն ճանաչում սահմաններ: Օդի մեջ թթուների պարունակությունը ոչնչացնում է ոչ միայն քանդակներն ու արվեստի նմուշները, այլև վաղուց արդեն վերացնում է ժամանակակից մաքսային խոչընդոտները. կանադական լճերը պարունակում են թթուներ, Սկանդինավիայի հյուսիսային ծայրամասերում անտառները նույնպես մահանում են»,*– նշում է նա [Бек 2000, 25]: Արդիականացման ռիսկերի վերազգային բնույթը Բեքը կապում է վերջիններիս տարածման ձևերի հետ, որոնք անտեսանելի են մարդու համար, հետևաբար չեն տալիս ընտրության հնարավորություն: *«Դրանք ապրանքներ են, որոնք «կրում են մեջքին», կուլ են տալիս, շնչում են: Դրանք սովորական սպառման «անտրոմս ուղևորներ են», որոնք ճանապարհորդում են քամու և ջրի հետ: Դրանք թաքնված են ամեն առարկայի և ամեն մարդու մեջ և շրջանցում են արդիականության բոլոր վերահսկվող անվտանգության գոտիները...»,*– նշում է նա [Бек 2000, 28]: Այսպիսով, արդիականացման ռիսկերի գլոբալացումը հարցականի տակ է դնում ազատ ընտրության սկզբունքային հնարավորությունը: Հետևաբար արդի ռիսկերը ձևավորում են նախասահմանվածության նոր դրսևորումներ, որոնք Բեքն անվանում է ռիսկի «քաղաքակրթական վերագրվածություն»: Երբ ամեն ինչ վտանգավոր է, ապա վտանգ չկա, եթե չկա փրկություն վտանգից, կարելի է դրա մասին այլևս չմտածել: Սա այն տրամաբանությունն է, որից «սնվում» է, օրինակ, էկոլոգիական ճակատագրապաշտական մտածողությունը՝ տարածելով «աշխարհի վերջ» կանխատեսող տրամադրություններ, որոնք սկզբունքորեն կարող են լեգիտիմացնել ցանկացած քաղաքական որոշում:

Քաղաքակրթական ռիսկերի գլոբալացման վերլուծությունը Բեքը չի սահմանափակում ռիսկի համընդհանրացման հատկության վերլուծությամբ: Նա նկատում է ևս մեկ հետաքրքիր օրինաչափություն, որն անվանում է «բումերանգի սոցիալական էֆեկտ»: Էֆեկտի էությունը նրանում է, որ ռիսկերը վաղ թե ուշ հետադարձ ազդեցություն են ունենում նրանց վրա, ովքեր այդ ռիսկերն արտադրում են կամ դրանցից շահույթ են ստանում: Հարստությունը և իշխանությունը այլևս չեն կարող ապահովագրել ռիսկերի անդառնալի հետևանքներից, քանի որ ռիսկեր արտադրողները ևս տուժում են այն վտանգներից, որոնցից օգուտներ են քաղել:

Այս օրինաչափությունը Բեքը հիմնավորում է գյուղատնտեսության օրինակով: Հղում կատարելով վիճակագրական տվյալներին՝ նա ցույց է տալիս, թե ինչպես է աճել Գերմանիայում գյուղատնտեսական թունաքիմիկատների օգտագործումը մեկ հեկտար հողի հաշվարկով, ինչը նպաստել է բերքատվության աճին: Այստեղ կա երկու սկզբունքային «բայց».

– բերքատվության ավելացումը խիստ անհամաչափ է թունաքիմիկատների ավելացմանը,
– թունաքիմիկատների կիրառումը լուրջ վնաս է հասցրել բնությանը՝ վերացնելով կամ խիստ նվազեցնելով բույսերի և կենդանիների մի շարք տեսակներ:

Սա հիմք է տալիս Բեքին եզրակացնելու, որ նախկինում չերևացող կողմնակի ազդեցություններն այժմ դառնում են հիմնական ազդեցություններ: Խոսքը նրա մասին է, որ միլիարդավոր ներդրումներով զարգացվող գյուղատնտեսությունը սկսում է քանդել իր իսկ արտադրական հիմքերը, քանի որ *«ոչ միայն մայրական կաթում և երեխաների մոտ դրամատիկորեն բարձրանում է արճիճի պարունակությունը..., այլև քայքայվում է հողի բերրի շերտը, վերանում են կենսականորեն կարևոր բույսերը և կենդանիները, առաջանում է հողի էրոզիայի վտանգ»* [Бек 2000, 26]: Ստացվում է, որ թունաքիմիկատների օգտագործումը, որը խթանում է բերքատվությունը, վերջին հաշվով հարցականի տակ է դնում հողի բերրիության հնարավորությունը՝ առաջացնելով բերքատվության շեշտակի նվազման կամ անհնարինության ռիսկ, որն այսօր արդեն իրական է իբրև կանխատեսում: Բումերանգը վերադառնում է՝ ներփակելով ռիսկի արտադրության և հակադարձ ազդեցության շրջանը:

Ամփոփելով ռիսկի այս շրջանաձև սոցիալական ազդեցության վերլուծությունը՝ Բեքը եզրահանգում է, որ արդիականացման վտանգները վաղ թե ուշ հանգեցնում են «հանցագործի» և «զոհի» միասնությանը: Այս օրինաչափության ամենաաղետալի սցենարը ատոմային պայթյունն է, որի հետևանքների առջև հավասար են թե՛ հարձակման զոհը, թե՛ հարձակման նախաձեռնողը: Ստացվում է, որ արդի աշխարհը պետք է ընկալել որպես ռիսկի արտադրության և բաշխման որոշակի հարթակ, որն այլևս տարբերակումներ չի դնում «հարուստների» և «աղքատների», «սպիտակների» և «սևերի», «հարավի» և «հյուսիսի», «արևելքի» և «արևմուտքի» միջև: Միևնույն ժամանակ, ի տարբերություն միջուկային աղետի, որի անդառնալի հետևանքներն երևում են անմիջապես տեղի ունենալու պահին, էկոլոգիական ճգնաժամը ենթադրում է երկարատև, շղթայական տրամաբանություն և հետևաբար՝ կանխարգելիչ միջամտության հնարավորություն:

1.4 Ռիսկի հասարակությունը՝ իբրև սոցիալական կազմակերպման նոր ֆև. փասպարկման պրամաբանությունը

Արդի ռիսկերի առանձնահատկությունները ձևավորում են նոր հրամայական, այն է՝ հասկանալ, որ ռիսկն այժմ գտնվում է ժամանակակից հասարակության կառուցվածքներում և գործառության նախադրյալներում, ինչը հնարավորություն է տալիս սահմանելու այն իբրև «ռիսկի հասարակություն»: Բեքը թվարկում է ռիսկի հասարակության առանցքային բնութագրերը:

I. *Աղուր են սահմանները ռիսկի և չհաշվարկվող անորոշության (ոչ անվտանգության) միջև*, ինչի արդյունքում տարբերակումները ռիկսի «օբյեկտիվ» վերլուծության և ռիսկի սոցիալական ընկալման միջև դառնում են անհստակ:

II. *Վտանգի նոր ֆևերը դառնում են «ժողովրդավարական»*, քանի որ անդրադառնում են և՛ հարուստներին, և՛ աղքատներին, ներթափանցում են բոլոր ոլորտներ և դարձնում են համակարգերն անկենսունակ:

III. *Մարդիկ դառնում են «համաշխարհային վտանգի միևնույն թիմի» անդամներ*, քանի որ առանձին պետությունները չեն կարող միայնակ դի-

մակայել սպառնալիքներին, ինչի արդյունքում արտաքին քաղաքականությունը աստիճանաբար վերածվում է ներքին քաղաքականության:

IV. *Գիտության առաջընթացը «սրում է» ռիսկի գիտակցումը*: Այն հարցականի տակ է դնում «ես չեմ տեսնում ռիսկը, հետևաբար այն չկա» սկզբունքը: Գիտությունը ոչ թե նվազեցնում է ռիսկը, այլ տեսանելի է դարձնում այն:

V. *Վախը պայմանավորում է «կյանքի զգացումը»*, իսկ անվտանգության արժեքը դուրս է մղում հավասարության արժեքը:

VI. *Անվտանգությունը դառնում է կարևորագույն սոցիալական բարիք* (ինչպես ջուրը կամ էլեկտրականությունը) [Бек 2003a, 10-11]:

Փորձենք հասկանալ, թե որն է այն տրամաբանությունը, որը թույլ է տալիս Բեքին սահմանել ռիսկի հասարակությունն իբրև սոցիալական կազմակերպման նոր ձև և հասարակական զարգացման արդի հարացույց:

I. *«Ժամանակակից աշխարհի զարգացած երկրներում հարստության սոցիալական արտադրությունը մշտապես ուղեկցվում է ռիսկերի արտադրությամբ»* [Бек 2000, 21]: Հարստության սոցիալական արտադրության դրական տրամաբանությունը, որը հատուկ է արդյունաբերական հասարակությանը, դուրս է մղվում ռիսկերի արտադրության բացասական տրամաբանությամբ: Այլ կերպ ասած՝ հարստության կուտակման և բաշխման առաջնահերթություններն իրենց տեղը զիջում են ռիսկերի արտադրության և տարածման միտումներին:

II. Ռիսկերի արտադրությունը հասարակության սոցիալական կառուցվածքի վերակազմավորման ազդեցիկ գործոն է: Սա նշանակում է, որ հասարակության մեջ ձևավորվում է քաղաքական ուժերի նոր հարաբերակցություն, որի հիմքում ռիսկայնության սահմանումների շուրջ տարվող պայքարն է:

III. Եթե անցյալ դարաշրջանի իդեալը հավասարություն էր, ապա ռիսկի հասարակության նորմատիվային իդեալը անվտանգությունն է: Սա նշանակում է, որ հասարակությունը կողմնորոշվում է դեպի պաշտպանություն: Բեքի կարծիքով «լավին հասնելու» արդյունաբերական կողմնորոշումը փոխարինվում է «վատագույնից խուսափելու» արդի դիրքորոշմամբ: Այստեղից հետևում է, որ «անհավասար հասարակության» արժեքային համակարգը փոխարինվում է «ոչ անվտանգ հասարակության» արժեքային համակարգով: *«Դասակարգային հասարակության շարժիչ ուժը կարելի է արտահայտել մեկ նախադասությամբ. «Ուտե՛լ եմ ուզում»: Ռիսկի հասարակության շարժիչ ուժն արտահայտվում է այլ նախադասությամբ. «Ես վախենում եմ»: Կարիքի ընդհանրության տե-*

ղը զբաղեցնում է վախի ընդհանրությունը»,– շեշտում է հեղինակը [Бек 2000, 36]:

IV. Ռիսկերի տարածման մեթոդները, ձևերը և հաղորդակցման միջոցները տարբերվում են հարստության տարածման մեթոդներից, ձևերից և միջոցներից: Միևնույն ժամանակ այս տարբերությունները չեն բացառում ռիսկերի դասակարգային բաժանման հնարավորությունը: Ինչպես հարստությունը, այնպես էլ ռիսկերը, կարող են բաժանվել դասակարգային սկզբունքով: Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ հարստության և ռիսկերի դասակարգային բաշխումները տեղի են ունենում հակառակ կարգով. հարստությունը կենտրոնացված է վերին շերտերում, այնինչ ռիսկերը՝ ստորին: Սոցիալական ապահովության պակասին ավելանում է վստահության պակասը և վտանգների ավելացումը: Նրանք, ովքեր ունեն բարձր եկամուտներ, իշխանություն և կրթություն, կարող են «գնել» իրենց անվտանգությունը և ազատությունը ռիսկից: Միևնույն ժամանակ Բեքը շեշտում է, որ ռիսկի իրավիճակների սրմանը զուգահեռ ռիսկից խուսափելու մասնավոր ուղիները և փոխհատուցման հնարավորությունները գնալով նվազում են: *«Մասնավոր հարստությունը կարող է օգտակար լինել որոշ սենդամթերքների պարագայում, բայց երբ խոսքը վերաբերում է ջրամատակարարմանը, ապա բոլոր սոցիալական շերտերը կախված են նույն խողովակներից..., պարզ է դառնում, որ օդում թունավոր նյութերի պարունակության առջև բոլոր դասակարգային սահմաններն անզոր են: Այս պայմաններում իսկապես արդյունավետ պաշտպանության կարելի է հասնել միայն եթե չուտես, չխմես կամ չշնչես»*,– նշում է նա [Бек 2000, 24]:

V. Ռիսկի հասարակության ձևավորումը ուղեկցվում է քաղաքական ձևերի և հայեցակարգումների փոխակերպմամբ: Մասնավորապես արդյունաբերական հասարակության՝ միատարր ազգային պետության իդեալը փոխարինվում է ապազգային և անդրազգային պետության իդեալով: Խոսքը պետականության տարբերակման կամ այլընտրանքային ձևերի կազմավորման մասին է, որոնք հնարավոր են դարձնում «ազգային» - «միջազգային» երկընտրանքի հաղթահարումը և ամբողջությամբ տեղավորվում են գլոբալ տարածության տրամաբանության մեջ: Ռիսկի հասարակությունը ձևավորում է նոր իրավիճակ, որում *«պետությունները, ելնելով իրենց ազգային շահերից, պետք է ապաազգայնացվեն և անդրազգայնացվեն, որպեսզի գլոբալ աշխարհում կարողանան լուծել իրենց ազգային խնդիրները»* [Бек 2003a,11]:

VI. Եթե արդյունաբերական հասարակությունը կողմնորոշված էր դեպի աշխատանք և լրիվ զբաղվածության ապահովում, ապա ռիսկի հասարակությունը տարրալուծում է սահմանները զբաղվածության և գործազրկության միջև: Մասնակի զբաղվածության բազմաթիվ ձևերի առաջացման արդյունքում զանգվածային գործազրկությունը ինտեգրվում է զբաղվածության համակարգին: Աշխատանքի հոսուն գրաֆիկները և աշխատավայրերի արագ փոփոխությունները, ըստ էության, վերացնում են սահմանները «աշխատանքի» և «ոչ աշխատանքի» միջև:

VII. Տեղափոխվում է սոցիալական կոնֆլիկտի առանցքը: Արդյունաբերական հասարակության դասակարգային կոնֆլիկտը փոխարինվում է սոցիալական հակասությունների նոր ձևերով, որոնք այլևս չեն տեղավորվում արտադրական հարաբերությունների և արտադրողական ուժերի հակադրման տրամաբանության մեջ: Ռիսկի հասարակությունն առաջ է մղում նոր սոցիալական կոնֆլիկտներ «*նրանց միջև, ովքեր ենթարկվում են ռիսկի և նրանց, ովքեր օգուտ են քաղում ռիսկերից... նրանց, ովքեր ռիսկեր են արտադրում, և նրանց, ովքեր սպառում են դրանք*» [Бек 2000, 56]: Շահագործվող դասակարգն իր տեղը զիջում է ռիսկի զոհերի համայնքներին, որոնց համերաշխությունը կարող է առաջացնել նշանակալի քաղաքական ուժեր:

VIII. Ռիսկի սահմանումների բազմազանության մեջ խախտվում է գիտության մենաշնորհը ռացիոնալության հանդեպ, ինչը փոխում է գիտական ռացիոնալության և սոցիալական ռացիոնալության հարաբերակցությունը գլոբալ քաղաքակրթական ռիսկերի մեկնաբանման դիտանկյունից: Բեքը կասկածի տակ է դնում գիտական գնահատականների օբյեկտիվությունը՝ հաշվի առնելով արդի քաղաքակրթական ռիսկերի գիտական սահմանումների քաղաքական բովանդակությունը, որը թույլ է տալիս խոսել գիտության քաղաքականացման մասին: Սա պայմանավորված է նրանով, որ ռիսկերի գնահատումն այլևս չի կարող դուրս գալ արդիականացման մասնակիցների և տուժող խմբերի կոնֆլիկտային շահերի, հետաքրքրությունների, տեսակետների ազդեցությունից: Արդյունքում ռիսկի գիտական արձանագրումը դառնում է «փոխզիջումային». գիտական սահմանումներն ուղղակի կախվածության մեջ են հայտնվում սոցիալական սահմանումներից, իսկ գիտությունը *«պոլիգամ ամուսնության մեջ է մտնում պնդեսության, քաղաքականության և էթիկայի հետ»* [Бек 2000, 19]: Գիտական և սոցիալական ռացիոնալության ձևերը երկատվում են՝ շարունակելով մնալ փոխադարձ կախվածության մեջ: Ավելին, ռիսկի հասարակության պայմաններում աստիճանաբար ավելի դժվար

է դառնում վերջիններիս հստակ տարբերակումը, քանի որ արդյունաբերական զարգացման ռիսկերի գիտական ուսումնասիրությունները հարաբերակցվում են սոցիալական սպասումների և գնահատականների հետ այնքանով, որքանով ռիսկերի սոցիալական քննարկումները և ընկալումներն իրենց հերթին կախված են գիտական փաստարկներից: *«Գիտական ռացիոնալությունն առանց սոցիալականի դատարկ է, իսկ սոցիալականն առանց գիտականի՝ կույր»*,– ամփոփում է Բեքը [Бек 2000, 20]: Այս դեպքում խոսքը ոչ թե ներդաշնակության, այլ մրցակցող և կոնֆլիկտային հավակնությունների մասին է: Գիտությունն արդի պայմաններում հայտնվել է երկակի դրության մեջ. մի կողմից այն կառուցում է ռիսկերը, մյուս կողմից ստիպված է գտնել ռիսկերից պաշտպանվելու միջոցներ:

IX. Քաղաքականության սահմանները «լղոզվում են»: «*Որոշումներ կայացնելու ֆորմալ իրավունքը և իրավասությունները նվազում են: Քաղաքական կյանքը... կորցնում է իր բովանդակությունը՝ սպառնալով քարանալ ծեսերում*» [Бек 2000, 293]: Մի կողմից պաշտոնական քաղաքական համակարգը բախվում է այն գիտական և տեխնիկական որոշումների հետևանքների հետ, որոնք չի ընդունել, բայց ստիպված է արդարացնել և օրինականացնել՝ հղում կատարելով «առաջընթացի սրբազան կուռքերին»: Մյուս կողմից քաղաքականությունը աստիճանաբար դուրս է գալիս պաշտոնական քաղաքականության դաշտից (իշխանության ավանդական ինստիտուտներից) և տեղափոխվում է տարատեսակ խմբերի, կազմակերպությունների, գիտական լաբորատորիաների, սոցիալական ցանցերի, շարժումների և անգամ առանձին անհատների գործունեության ոլորտներ: Արդյունքում հասարակության ձևավորման և զարգացման գործառույթը քաղաքական համակարգից տեղափոխվում է այլ ոլորտ, որը Բեքն անվանում է «ենթաքաղաքականություն» կամ «ինքնավար ենթահամակարգային քաղաքականություն»: Ենթաքաղաքականությունը հասարակական կյանքի առանձնահատուկ ոլորտ է, որը կազմավորվում է ռեֆլեքսիվ արդիականացմանը զուգահեռ: Տեղի է ունենում «քաղաքականության» և «ոչ քաղաքականության» շրջում (ինվերսիա): Այս շրջման արդյունքում քաղաքականը դառնում է ոչ քաղաքական, իսկ ոչ քաղաքականը՝ քաղաքական, ինչի արդյունքում ենթաքաղաքականությունը «խլում է» քաղաքականությունից քաղաքականությունը: Քաղաքականության ավանդական ոլորտը կորցնում է իշխանությունը, քանի որ հիմնական ռիսկերը տեղափոխվում են հենց ենթաքաղաքականության դաշտ: Ենթաքաղաքականության համակարգում

«գործում են նոր հասարակության կառուցվածքները, որոնք պառլամենտական համակարգից դուրս են, բայց ոչ թե ընդդիմադիր դիրք են զբաղեցնում վերջինիս հանդեպ, այլ պարզապես անտեսում են այն» [Ритцер 2002, 496]: Արդյունքում տեղի է ունենում այն, ինչ Բեքն անվանում է «քաղաքականության ազատագրում»: Այն դադարում է լինել իշխանության մենաշնորհը և դառնում է տարբեր խմբերի ու առանձին անհատների գործունեության ոլորտ: Վերջիններս ավելի ռեֆլեքսիվ են և ունակ են քննադատաբար մոտենալու արդիականության ռիսկերի գնահատմանը և կառավարմանը: Պատահական չէ, որ Բեքը շեշտում է արդի հասարակության ինքնակազմակերպման և ենթաքաղաքականացման գործընթացների համընկնման հանգամանքը:

Հիշեցնենք, որ արդի հասարակության հիմքերի այս ռեֆլեկսիվ վերափոխումը Բեքը տեղավորում է միայն իր իսկ գոյության հորիզոնում: Խոսքն այն նոր արդիականության մասին է, որը պետք է հասկանալ միայն իբրև արդիականության շարունակություն: *«Ռիսկերի տարածումը և բազմապատկումը ոչ միայն չեն խանգարում կապիտալիզմի զարգացման տրամաբանությունը, այլև բարդացնում են այն այլ մակարդակ»*,– ամփոփում է Բեքը [Бек 2000, 26]:

2. Կոսմոպոլիտիզմը՝ որպես նոր սոցիոլոգիական երևակայություն

2.1 Կոսմոպոլիտական շրջադարձը. «մեթոդաբանական ազգայնականություն» և «գավառականություն»

«Երբ աշխարհակարգը փլուզվում է, սկսվում են վերլուծության փորձերը, չնայած թվում է, թե դրանք առնչություն չունեն սոցիալական տեսության այն տեսակին, որը գերակայում է ներկայումս: Այս տեսությունները պարծենում են ունիվերսալիստական հետքաշվածությամբ և սոմնամբուլիստական վստահությամբ, որը բարդ ճախրում է ժամանակաշրջանի միտումների գլխավերևում» [Бек 2012, 57]: Այս խոսքերով է Բեքը սկսում իր դասախոսությունը՝ նվիրված արդի գլոբալ իրողությունների և սոցիոլոգիական ուսումնասիրման հնարավորությունների քննարկմանը: 2001 թ. սեպտեմբերի 11-ը, ֆինանսական ճգնաժամը, կլիմայի փոփոխությունները, Ֆուկուսիմայի միջուկային աղետը, «Արաբական գարունը», եվրոյի երկարատև անկումը, «Զավթի՛ր Ուոլթ Սթրիթը» շարժումը դառնում են արդիականության այն դրսևորումները, որոնց օգնությամբ հեղինակը հիմնավորում է սոցիոլոգիական վերլուծության շեշտադրումների փոփոխության

անհրաժեշտությունը և յուրաժամանակայնությունը: Այս բոլոր իրադարձությունները ունեն երկու ընդհանրություն՝

– *հանկարծակիությունը,* որը դուրս է հանում վերջիններս սոցիոլոգիական և քաղաքական ընդունված կատեգորիաների և երևակայության շրջանակներից,
– *վերազգային բնույթը,* որը վերաբերում է իրադարձությունների մասշտաբի և հետևանքների գլոբալությանը:

Սրանով Բեքը փաստարկում է, որ մարդու գոյության պայմանները դարձել են կոսմոպոլիտական, քանի որ գլոբալ ռիսկերն այլևս չեն տեղավորվում սահմանների ներսում: Կոսմոպոլիտացումը վերածվում է նոր դարաշրջանի (ռեֆլեքսիվ արդիականության) որոշիչ առանձնահատկության, որը տարրալուծում է ազգային սահմանները և տարբերությունները: *«Առաջին, Երկրորդ և Երրորդ աշխարհների հին հայեցակարգերը վերածվում են զոմբիացված կատեգորիաների: Նախևառաջ սա նշանակում է, որ գլոբալության համապարարտ այժմ բոլորի համար մեկնարկային կետն է... այն ոչնչացնում է ժողովուրդների և պետությունների միջև պլյուրալիստական հակադրումները»,*– ասում է նա [Beck 2007b, 107]: Այստեղից Բեքը ձևակերպում է այն հարցը, որից պետք է բխեն սոցիոլոգիական մեթոդաբանության փոփոխության հետագա մեկնաբանությունները. *«Արդյո՞ք ճիշտ է, որ ունիվերսալիստական սոցիոլոգիական վերլուծությունը (լինի այն ստրուկտուրալիզմի, ինտերակցիոնիզմի, մարքսիզմի, քննադատական կամ համակարգային տեսության դիրքերից) հնացել է և դարձել է գավառական»* [Бек 2012, 57]: Նրա պատասխանն այս հարցին հստակ է. և՛ հնացել է, և՛ գավառական է: Սոցիոլոգիան «հնացել է», քանի որ այլևս չի կարող «բռնել» արդի հասարակության և քաղաքականության հարացուցային տեղաշարժերը, և «գավառական է», որովհետև սխալականորեն բացարձակացնում է արևմտաեվրոպական և ամերիկյան արդիականացման փորձը՝ խեղաթյուրելով սոցիոլոգիական հայացքը: Բեքն առաջարկում է մեթոդաբանական շեշտադրումների փոփոխություն, որը թույլ կտա հաղթահարել այդ սահմանափակումները: Մասնավորապես նա փաստարկում է սոցիոլոգիայի «ապագավառականացման» հրամայականը: Կարևոր է հասկանալ, որ Բեքը, «ապագավառականացում» ասելով, չի հասկանում արևմտաեվրոպական կամ ամերիկյան սոցիոլոգիական աշխարհընկալման լրացում կամ ընդլայնում: Նա առաջարկում է սկզբունքորեն այլ լուծում՝ սովորել նայել աշխարհին ուրիշների աչքերով: Սա պետք է դառնա այն նոր սոցիոլոգիական հեռանկարը, որը կմարմնավորի շրջադարձը դեպի կոսմոպոլիտիզմ: Ըստ Բեքի՝ կոսմոպոլիտական հեռանկարի ձևավորումը գլոբալացման այն գոյաբանական մարտահրավերն է, որը թույլ կտա դուրս գալ մեթոդաբանական ազգայնականության

սահմաններից, հասկանալ աշխարհի փոխկապվածության նոր ձևերը կամ *«նայել մեզ ուրիշի աչքերով՝ մեթոդաբանական առումով»* [Бек 2012, 58]:

Սոցիոլոգիայի առաջացումը համընկավ ազգ-պետությունների զարգացմանը: Սա հանգեցրեց մեթոդաբանական ազգայնականության արմատավորմանը, որը «*պարտադրում է հասարակության տարածքային հասկացում և ելնում է այն ենթադրությունից, որ սահմանները հաստատվում և վերահսկվում են պետության կողմից... Տարածքային ազգային պետությունը քաղաքացիական իրավունքների և՛ հեղինակն է, և՛ երաշխավորը, իսկ քաղաքացիական կազմակերպությունները կուսակցությունների միջոցով ազդում և լեգիտիմացնում են պետության գործողությունները*» [Beck 2007a, 27]: «Ազգային» - «միջազգային» կատեգորիալ հակադրման տրամաբանությունն ընկած է ինչպես արդյունաբերական հասարակության քաղաքական կազմակերպման, այնպես էլ սոցիալական գիտության հիմքում: Մեթոդաբանական ազգայնականությունը ելնում է ազգային պետության և հասարակության նույնականացման սկզբունքից՝ տեղավորելով սոցիալական, տնտեսական, քաղաքական մշակութային գործընթացների վերլուծությունը ազգային տարածքի սահմաններում: Գլոբալ ռիսկի հասարակության ձևավորումը (XXI դարասկզբին) մարտահրավեր է նետում այս մոտեցման քաղաքական և տեսական կենսունակությանը՝ առաջացնելով մեթոդաբանական մի շարք սահմանափակումներ: Մասնավորապես, Բեքն այլևս հնարավոր չի համարում դիտարկել արդի գործընթացները «սահմաններից ներս», քանի որ սա խոչընդոտում է ռիսկի համաշխարհային հասարակության դինամիկայի հասկացմանը:

Ի տարբերություն մեթոդաբանական ազգայնականության, որը սկզբունքորեն բացառում է կոսմոպոլիտական հեռանկարի հնարավորությունը, կոսմոպոլիտական հեռանկարը հաշվի է առնում այն տարբերությունները, որոնք դուրս են պետության և հասարակության տարածականությունից: Այս ենթադրությունը թույլ է տալիս Բեքին ձևակերպել ազգային և կոսմոպոլիտական հեռանկարների առանցքային տարբերությունը. ազգային հեռանկարը «կույր է» կոսմոպոլիտական դարաշրջանի իրողությունների հանդեպ, այնինչ կոսմոպոլիտական տեսլականը ներառում և վերահաստատում է ազգային հեռանկարի իրականությունը:

Մեթոդաբանական ազգայնականությունն ունի ևս մեկ սահմանափակում. այն սերտորեն առնչվում է ունիվերսալիստական հեռանկարին: Խոսքն ազգային մակարդակի ուսումնասիրությունների համընդհանրացման պրակտիկայի մասին է: Մասնավորապես Բեքը քննադատում է Մարքսի, Վեբերի և Միլսի մոտեցումները: Մարքսը բրիտանական կապիտալիզմի ուսումնասիրությունը վերագրում է արդի կապիտալիստական հասարակությանը, Վեբերը համընդհանրացնում է պրուսական բյուրոկրատացման փորձը՝ ներկայացնելով այն իբրև արդի ռացիոնալության իդեալական տիպ, իսկ Միլսն ամերիկյան իշխանական վերնախավի

քննադատությունը տարածում է արդի հասարակության վրա: Բեքը վստահ է, որ սրանք կեղծ առնչություններ են, որոնք, ելնելով ազգային հասարակությունից, հասցվում են մինչև համընդհանուր հասարակություն:

Այստեղ կարևոր է հստակեցնել, որ մեթոդաբանական ազգայնականության քննադատությունը Բեքը խնդրում է չշփոթել «ազգային պետության վերջ» կանխատեսող ենթադրությունների հետ: Նա վստահ է, որ ազգային պետությունները շարունակելու են զարգանալ, սակայն ազգային կազմակերպումը՝ որպես գործողության կառուցվածքայնացման սկզբունք, այլևս չի կարող դիտարկվել իբրև հաշվարկի մեկնարկային կետ, իսկ արդիականացման իրողություններն այլևս չեն կարող հասկացվել կոսմոպոլիտական հեռանկարից դուրս: Այս իմաստով հասարակական գիտությունները կարող են համաչափորեն արձագանքել գլոբալացման մարտահրավերներին միայն մեթոդաբանական ազգայնականության հաղթահարման և նոր կոսմոպոլիտական հասարակական գիտության հիմքերի մշակման պարագայում:

Բեքն առաջարկում է տարբերակել ազգայնական և կոսմոպոլիտական մեթոդաբանական մոտեցումներն ըստ վերջիններիս հիմքում ընկած երևակայության տարբերությունների: Եթե մեթոդաբանական ազգայնականությունը կառուցված է «մենախոսային երևակայության» հիմքով, ապա կոսմոպոլիտական հեռանկարի հիմքում «երկխոսային երևակայությունն» է: Բեքը, երկխոսային երևակայություն ասելով, հասկանում է *«մշակույթների և ռացիոնալությունների բախումը մեկ մարդկային կյանքում կամ «ինտերնալացված ուրիշի» առկայությունը»* [Бек

2003b, 25]: Երկխոսային երևակայությունը հնարավոր է դարձնում տարբեր (անգամ մրցակցող) կենսակերպերի համագոյությունը ամեն առանձին անհատական փորձում, որն անխուսափելի է դարձնում հակադիր համոզմունքների դիտարկումը, համեմատությունը, քննադատությունը, հասկացումը և համադրումները: Բեքը սահմանում է կոսմոպոլիտական հեռանկարն իբրև «այլընտրանքային երևակայություն», որը ենթադրում է այլընտրանքային կենսակերպերի և ռացիոնալությունների միասնության մեջ «ուրիշ լինելու», տարբերվելու հնարավորություն: Այս երևակայությունը թույլ է տալիս հետազոտել՝ օգտագործելով այն մշակութային հակասությունները, որոնք առաջանում են ինչպես ամեն առանձին ազգի շրջանակներում, այնպես էլ անդրազգային չափումներում: Ինչ վերաբերում է մենախոսային երևակայությանը, ապա այն ի սկզբանե բացառում է «ուրիշի տարբերման» հնարավորությունը:

Բեքը մեջբերում է Կանտի խոսքերը. *«Կոսմոպոլիտիզմ նշանակում է կյանք երկու աշխարհներում՝ «տիեզերքում» և «պոլիսում»«* [Бек, 2003b, 25]: Կանտյան այս տարբերակման տրամաբանությամբ Բեքն առանձնացնում է «այլության» հինգ ենթադրություններ («otherness»), որոնք դիտարկում է իբրև երկխոսային երևակայության ձևավորման հիմք: Մասնավորապես նա տարբերակում է «այլության» ներքին և արտաքին չափումները, որոնք հասկանում է նաև իբրև կոսմոպոլիտացման ներքին և արտաքին չափումներ: Արտաքին մակարդակում դրանք են՝

– բնության այլությունը,
– քաղաքակրթության և արդիականության տիպերի այլությունը,

– ապագայի այլությունը:

Ներքին մակարդակում այլության չափումները տարբերվում են: Բեքն առանձնացնում է երկուսը՝

– օբյեկտի այլությունը,

– գիտական ռացիոնալության այլությունը:

«Անցումը կոսմոպոլիտական մեթոդաբանության ենթադրում է կոորդինատների և կատեգորիաների արմատական փոփոխություն: Կոսմոպոլիտական սոցիոլոգիան պետք է պատասխանի այն հարցին, թե ինչպես է հնարավոր բնության այլությունը: Ինչպե՞ս կարելի է ընդունել արդիականության և քաղաքակրթության այլ տիպերի գոյությունը: Ինչպե՞ս կարելի է ներառել օբյեկտը սուբյեկտիվության և միջսուբյեկտիվության հարթություններում: Ինչպե՞ս կարելի է թույլ տալ ապագայի այլությունը: Եվ վերջապես, ինչպե՞ս կարելի է հաղթահարել ռացիոնալացման պաշտոնական գիտական իշխանությունը սոցիալական գիտություններում»,– գրում է Բեքը [Бек 2003b, 26]: Կոսմոպոլիտական մեթոդաբանությունը ժխտում է «կա՛մ/կա՛մ» սկզբունքը և առաջնորդվում է «և/և՛» սկզբունքով: Սա մտածողության այն ձևն է, որը թույլ է տալիս հակադրումների ներառում, այնինչ մեթոդաբանական ազգայնականությանը հատուկ է հակադրումների բացառման տրամաբանությունը: Բեքը փորձում է շրջել այն կարծրացած մտածողության ձևերը, որոնցում կոսմոպոլիտացումն ընկալվում է իբրև ուտոպիստական հեռանկար: Նա պնդում է հակառակը. կոսմոպոլիտիզմն արդի իրականությունն է՝ ի տարբերություն ազգայնական հեռանկարի, որն այլևս ունակ չէ տեսնելու արդի իրողությունները և «բռնելու» զարգացման խորքային միտումները: *«Ես իրական փոփոխություն եմ առաջարկում: Ես պնդում եմ, որ կոսմոպոլիտական հեռանկարը ոչ թե առանձին հայեցակարգերի համընդհանուր հակաթեզ է (ազգայնականություն, տեղայնություն, մշակութայնություն և այլն), այլ առավելապես նախորդ տեսությունների սինթեզ: Կոսմոպոլիտացումը հաղթահարում է ունիվերսալիզմի և պարտիկուլյարիզմի, ինտերնացիոնալիզմի և ազգայնականության, գլոբալացման և տեղայնացման երկընտրանքները: Այսպիսով, կոսմոպոլիտացումը շատ ավելին է, քան քաղաքական տեսությունը, փիլիսոփայական ուտոպիան, կառավարման ծրագիրը, անձնական կենսակերպը կամ մտքի վիճակը: Սա մեր ժամանակի իրականությունն է»* [Бек 2012, 69]:

Այսպիսով, Բեքն առաջարկում է ընկալել կոսմոպոլիտիզմն իբրև քաղաքական իրականություն և նորմատիվային տեսություն, որը կարող է մարտահրավեր նետել «ազգային ճշմարտություններին»: Սրանով փաստարկվում է նոր քննադատական տեսության ձևավորման պահանջը, որը պետք է հիմնված լինի մեթոդաբանական կոսմոպոլիտիզմի վրա և ենթադրի *«կոսմոպոլիտական հեղափոխություն սոցիալական գիտական գիտության ներսում»* [Beck 2007a, 31]: Նոր քննա-

դատական տեսությունը նա անվանում է նաև ինքնաքննադատական տեսություն, քանի որ կոսմոպոլիտական տեսլականը կարող է բացահայտել արդի աղետները: Բեքը կանխատեսում է. *«Ազգային տեսլականի վրա հիմնված, զոմբիացված գիտությունը վերածվում է իրականությունից կտրված ազգայնա-սոցիալիստական գիտության... Այնպես, ինչպես ավարտվեց ազգային կողմնորոշում ունեցող տնտեսագիտությունը, կավարտվի նաև ազգային կողմնորոշում ունեցող սոցիոլոգիան»* [Beck 2007b, 23]: Սոցիոլոգը պետք է հասկանա և մեկնաբանի այն իրականությունը, որն այլևս չի կարող հասկացվել կոսմոպոլիտացման միտումներից դուրս: Սրանով Բեքն առաջարկում է սոցիոլոգիական երևակայության հեղափոխություն, որը չի կարող ունենալ որևէ այլընտրանք կոսմոպոլիտիզմին:

2.2 Կոսմոպոլիտացումը՝ որպես ներքին գլոբալացում. մտածողության երկրնտրանքները

Փորձենք հասկանալ, թե ինչպես է Բեքը մասնավորեցնում «կոսմոպոլիտացում» հասկացությունը: *«Մենք ապրում ենք ոչ թե կոսմոպոլիտիզմի, այլ կոսմոպոլիտացման ժամանակաշրջանում. «գլոբալ ուրիշը» գտնվում է մեջ»*,– ասում է նա [Бек 2012, 59]: Այս տարբերակումը կարևոր է, քանի որ «կոսմոպոլիտացում» հասկացությունը հաճախ դառնում է թյուրըմբռնումների առարկա: Կոսմոպոլիտացման էությունը Բեքը պարզաբանում է գլոբալ փոխպատվաստագիտության օրինակով: Մասնավորապես նա գտնում է, որ փոխպատվաստման մեթոդի անանախադեպ զարգացումը վիրաբուժության ոլորտում չեզոքացրեց բժշկության էթիկական սահմանները և բացեց ճանապարհ դեպի ստվերային տնտեսություն, որը համաշխարհային շուկա է մատակարարում «թարմ օրգաններ»: Գլոբալ անհավասարության աշխարհում գնալով աճում է այն մարդկանց թիվը, որոնք պատրաստ են վաճառել իրենց օրգանները՝ գոյատևման խնդիրներ լուծելու նպատակով: Օրգանների փոխպատվաստման կարիք ունեցող մարդկանց և դոնորների միջև կազմավորվում են փոխկապվածության նոր ձևեր: Այսպես առաջանում է այն, ինչ Բեքն անվանում է «իրականում գոյություն ունեցող կոսմոպոլիտացում արտակարգ իրավիճակներում»: *«Թարմ երիկամների պարզ և հարկադրական կոսմոպոլիտացումը կամուրջ է դարձել Հյուսիսի և Հարավի, կենտրոնի և ծայրամասի, ունևորների և չունևորների միջև: Առանձին անհատների ֆիզիկական մարմիններում ամեն ինչ միաձուլվում է՝ մայրցամաքները, ռասաները, դասակարգերը, ազգերը և կրոնները: Մահմեդականի երիկամը մաքրում է քրիստոնյայի արյունը: Սպիտակ ռասայի ներկայացուցիչը շնչում է սևամորթի թոքերի օգնությամբ: Շիկահեր մենեջերն աշխարհին է նայում աֆրիկյան խուժանի աչքերով:*

Կաթոլիկ քահանան կենդանի է մնում բրազիլական մարմնավաճառուհու լյարդի շնորհիվ: Հարուստների մարմինները սկսում են հիշեցնել կարկատաններով վերմակ, իսկ աղքատները դառնում են օրգանների՝ իրական (մեկ աչքով կամ մեկ երիկամով) կամ պոտենցիալ մատակարարներ»,– գրում է հեղինակը [Бек 2012, 60]: Օրգանների փոխպատվաստման օրինակով Բեքը ոչ միայն ցույց է տալիս գլոբալ փոխկապվածության և անհավասարության դրսևորումները արդի ժամանակաշրջանում, այլև հիմնավորում է, որ «գլոբալ ուրիշին» սխալ է ընկալել իբրև մեզնից դուրս գտնվող իրողություն. այն մեր ներսում է (բոլոր առումներով): Սա կոսմոպոլիտացման այն առանցքային ցուցանիշն է, որին սոցիոլոգիան դեռևս չի կարողանում մեթոդաբանորեն ճիշտ մոտենալ: Բեքն առանձնակի շեշտում է, որ կոսմոպոլիտացումը համընդհանուր գործընթաց է, որը ներթափանցում է բոլոր ոլորտներ և մակարդակներ՝ հասնելով մինչև առանձին մարդու առօրեականություն:

Նշենք նաև, որ կոսմոպոլիտացումը չպետք է նույնացնել գլոբալացման հետ: Կոսմոպոլիտացում ասելով, Բեքն առաջարկում է հասկանալ ներքին գլոբալացումը, որը զարգանում է ազգային պետությունների ներսից: *«Գլոբալացումը ոչ գծային, դինամիկ գործընթաց է, որում գլոբալը և տեղայինը գոյություն ունեն ոչ թե իբրև մշակութային հակադրումներ, այլ որպես միմյանց իմպլիկացնող, փոխկապված սկզբունքներ ... Կոսմոպոլիտացում նշանակում է ներքին գլոբալացում, որը զարգանում է ազգային հասարակությունների ներսում»* [Бек 2003b, 25]: Եթե մենք հասկանում ենք կոսմոպոլիտացումն իբրև ներքին գլոբալացում, ապա առաջանում է երկրորդ հարցը: Ինչպե՞ս է հնարավոր «գլոբալի սոցիոլոգիան»: Այս հարցին Բեքը փորձում է պատասխանել՝ անդրադառնալով գլոբալացման ընկալման հետ կապված թյուրըմբռնումների վերհանմանը: Մասնավորապես նա առանձնացնում է երկու թյուրըմբռնումներ, որոնց հաղթահարումը թույլ է տալիս հստակեցնել գլոբալացման ընկալումը կոսմոպոլիտական սոցիոլոգիայի դիրքերից:

I. *Առաջին թյուրըմբռնումը վերաբերում է գլոբալացման և տեղայնացման հարաբերակցության խնդրին:* Բեքի համոզմամբ սխալ է մոտենալ գլոբալացման հայեցակարգմանը «գլոբալացումը ներառում է միայն գլոբալացում» դիրքից, քանի որ գլոբալացումը ներառում է նաև տեղայնացման միտումներ: Նա անհնար է համարում գլոբալացման ուսումնասիրությունն առանց տեղի հետ կապին անդրադառնալու, քանի որ գլոբալացման ուսումնասիրությունը չի կարող անտեսել գլոբալի և տեղայինի դիալեկտիկան: Գլոբալացումը տեղի է ունենում ոչ թե «այնտեղ», այլ «այստեղ», հետևաբար սոցիոլոգիան կարող է ուսումնասիրել գլոբալը՝ տեղային մակարդակում և հասկանալ գլոբալացումն իբրև գլոկալացում:

II. *Երկրորդ թյուրըմբռնումը վերաբերում է գլոբալացման և հասարակության հարաբերակցության խնդրին:* Բեքը սխալական է համարում այն մոտեցումները, որոնք դիտարկում են գլոբալացումը որպես հասարակությանը փոխկրացնող և ոչ փոխարինող դիտանկյուն: «*Գլոբալացման դիսկուրսում հաճախ կարելի է հանդիպել ենթադրության, ըստ որի՝ գլոբալացումը միայն փոխում է հարաբերություններն ազգային պետությունների և հասարակությունների միջև և դրանց սահմաններից դուրս («փոխկապվածության» երևույթ), այլ ոչ սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունների որակը վերջիններիս ներսում («կոսմոպոլիտացման երևույթ»)*» [Бек 2003b, 31]: Գլոբալացումը պետք է հասկանալ իբրև ինտերնալացված գլոբալացում (գլոբալացում ներսից), որը կարող է բնորոշվել իբրև «հասարակության կոսմոպոլիտացում ազգային պետություններում»: Այսպիսով, գլոբալացման պայմաններում ազգայինն այսուհետ սխալ է հասկանալ իբրև զուտ «ազգային». այն պետք է դիտարկվի իբրև «ինտերնալացված գլոբալ»:

Այսպիսով, Բեքը վստահություն է հայտնում, որ ներխուժելով ազգային պետությունների կառուցվածքներ՝ միջազգային համայնքը չի չեզոքացնում ազգային առանձնահատկությունները: Այն չի դառնում որոշակի գերակայող ամբողջ, որը սպառնում է ազգային հասարակություններին, այլ ներկայանում է որպես *«բազմազանությամբ առանձնացող և ինտեգրմանը չենթարկվող համաշխարհային հորիզոն, որը բացվում է այն ժամանակ, երբ այն ստեղծվում և պահպանվում է հաղորդակցություններում և գործողություններում»* [Бек 2001, 28-29]: Այս մոտեցմամբ կոսմոպոլիտացումը պետք է հասկանալ իբրև արմատավորված (ներքին) գլոբալություն, որը միաժամանակ ունի և՛ «արմատներ», և՛ «թևեր»: Սրանով Բեքը մերժում է կոսմոպոլիտական և տեղային փորձի հակադրման հնարավորությունը՝ հաստատելով, որ չի կարող լինել կոսմոպոլիտացում առանց տեղի հետ կապի:

Կոսմոպոլիտացման գործընթացները ոչ միայն ներառում են փոխկապվածություններ, որոնք հատում են ազգային սահմանները, այլև փոխակերպում են սոցիալականի և քաղաքականի բովանդակությունը ազգային պետությունների ներսում: Մասնավորապես զգալիորեն փոխակերպվում են գիտակցությունը և ինքնությունը, քանի որ գլոբալ մակարդակի խնդիրները դառնում են առօրեական, տեղային փորձի և կենսաշխարհի մաս: «*Կոսմոպոլիտացումը ունիվերսալության իդեալն ու իրականությունն է, որը ենթադրում է բացարձակ առանձնահատուկ հարթություն գլոբալության կոորդինատային համակարգում. այն ներառում է ազգայինը և անդրազգայինը՝ չբացառելով էթնիկ և մշակութային բազմազանությունը*» ,– ասում է նա [Бек 2012, 68]:

Կոսմոպոլիտացումը Բեքը դիտարկում է երկու չափումներում՝ տարածական և ժամանակային՝ առանձնացնելով վերջիններիս հատուկ միտումները:

I. *«Ապատարածքայնացում»* («de-territorisation»), որը կոսմոպոլիտացման տարածական չափման հայեցակարգման հիմքում ընկած միտումն է: Բեքը, ապատարածքայնացում ասելով, հասկանում է տեղի հետ կապերի թուլացման և փոխակերպման միտումները: Խոսքը նրա մասին է, որ հեռուստատեսությունը, համացանցը, բջջային հեռախոսները դառնում են կենցաղի մաս՝ փոխելով դասական սոցիոլոգիական կատեգորիաների բովանդակությունը («տարածություն», «տեղ», «մոտիկություն» և «հեռավորություն»): Սա հանգեցնում է նրան, որ շփումը դուրս է գալիս աշխարհագրական սահմաններից (բացակայողը դառնում է ներկա): *«Փորձի ոլորտը, որը ֆևավորվում է գլոբալ ցանցերում, դառնում է «գլոկալ». այժմ այն ենթադրում է տան և տեղի բացակայության սինթեզ, տեղ, որը ոչ մի տեղ է»*,– գրում է Բեքը [Бек 2003b, 40]: Այստեղից հետևում է կոսմոպոլիտական սոցիոլոգիայի առաջնահերթությունը՝ ուսումնասիրել ոչ միայն «ներկայությունը» կամ «բացակայությունը», այլև «երևակայական ներկայությունը»: Սա հնարավոր է վերը դիտարկված՝ երկխոսային երևակայության շնորհիվ, որը ներառում է մեզնից աշխարհագրորեն հեռու գտնվող մարդկանց և աշխարհների՝ երևակայական համաներկայության ենթադրությունը:

II. *«Վերաավանդականացում»* («re-traditionalisation»), որը դրվում է կոսմոպոլիտացման ժամանակային չափման հայեցակարգման հիմքում: Վերաավանդականացումը պետք է հասկանալ իբրև համատեղ ապագայի կոլեկտիվ գիտակցում: Բեքի կարծիքով ապագայի գիտակցությունը կոսմոպոլիտական հասարակություններում զբաղեցնում է այն տեղը, որն ազգային երևակայության և հարացույցի շրջանակներում հատկացվում էր ընդհանուր ավանդույթին և անցյալի հիշողությանը: Այն սկզբունքորեն չի կարող միտված լինել անցյալին, քանի որ կոլեկտիվ հիշողություններ գլոբալ անցյալի մասին պարզապես չկան: Փոխարենը կան պատկերացումներ ընդհանուր, գլոբալ ապագայի մասին: Բեքը չի ժխտում, որ և՛ ազգային, և՛ կոսմոպոլիտական պատկերացումները կողմնորոշված են թե՛ անցյալին, թե՛ ապագային, սակայն հակադրման տրամաբանությունն ավելի հստակ դարձնելու նպատակով գնում է միտումնավոր պարզեցման ճանապարհով: Մեթոդաբանական ազգայնականության շրջանակներում շեշտադրվում է ազգի ընդհանուր «երևակայական անցյալի» ազդեցությունն ապագայի վրա, այնինչ կոսմոպոլիտական մեթոդաբանությանը հետաքրքրում է գլոբալ «երևակայական

ապագայի» ազդեցությունը ներկայի վրա: Կոլեկտիվ հիշողությունը կորցնում է իր միասնականությունը և ամբողջականությունը, իսկ կոսմոպոլիտական հասարակությունների ավանդույթն է դառնում «ապագայի ավանդույթը»: Սա է պատճառը, որ Բեքը խոսում է ոչ թե «ապաավանդականացման», այլ «վերաավանդականացման» մասին. ավանդույթը չի վերանում, այն փոխում է իր ուղղվածությունը և կողմնորոշումը: Միևնույն ժամանակ նա առաջարկում է չշփոթել գիտակցությունը և գործողությունը: Վերաավանդականությունը վերաբերում է բացառապես կոլեկտիվ գիտակցության փոխակերպումներին, այնինչ գործողությունները շարունակում են հենվել անցյալի վրա: Սա այն առանցքային հակասությունն է, որը Բեքը որակում է իբրև «կոսմոպոլիտական ճգնաժամ»: Այն պայմանավորված է նրանով, որ համընդհանուր կոլեկտիվ ապագայի գիտակցությունը չի ուղեկցվում ինստիտուցիոնալացված գործունեության համաչափ ձևերով: Վերջիններս դեռևս կողմնորոշված են դեպի ազգային հիշողություն, որը չի կարող ձևավորել կոլեկտիվ ապագայի ընդհանրության ընկալումը:

Նշված չափումների առանձնացումը թեև թույլ է տալիս ուրվագծել կոսմոպոլիտացման առանցքային միտումները, սակայն բավարար չէ հասկացության էությունը և տարբերակիչ գծերը տարանջատելու համար: Այս խնդիրը Բեքը լուծում է՝ դիտարկելով կոսմոպոլիտացումը քաղաքակրթության և արդիականության տիպերի այլության հարթության մեջ: Սա թույլ է տալիս ճշգրտել հասկացության բովանդակությունը և առանձնացնել վերջինիս հիմնական բնութագրերը: Մասնավորապես Բեքն առաջարկում է քաղաքակրթության և արդիականության տիպերի այլության դրսևորումները դիտարկել իբրև՝

- մշակույթների բախում մեկ առանձին մարդու կյանքում,
- ընդհանուր, գլոբալ ապագայի հնարավորություն, որը հակադրվում է անցյալի վրա հիմնված գործունեության ձևերին,
- գլոբալ պատասխանատվություն համաշխարհային ռիսկի հասարակության համար, որում այլևս չկան «ուրիշներ»,
- ճգտում դեպի երկխոսություն և պայքար բռնության դեմ,
- «հասարակություն» կոչվող «արհեստական հնարի» վերացման ճգտում,
- արդիականությունների (իրարից տարբերվող և միահյուսված) այլ տեսակների ռեֆլեքսիայի խթանում:

Ամփոփելով նշվածը՝ Բեքը դուրս է բերում կոսմոպոլիտացման երեք բնութագրերը՝

– *գլոբալություն* («globality»), որը նշանակում է գլոբալ պատասխանատվության ընդունում,
– *բազմակիություն* («pluralism»), որը դրսևորվում է ուրիշների այլության ենթադրություններում,
– *քաղաքավարություն* («civility»), որը խորհրդանշում է հրաժարումը բռնությունից:

Կոսմոպոլիտացման հասկացության հստակեցումը Բեքը շարունակում է մտածողության չորս երկընտրանքների վերակառուցման ճանապարհով:

I. *Ունիվերսալիզմի և պարտիկուլյարիզմի երկընտրանք*

Այս երկընտրանքի շրջանակներում Բեքը քննարկում է կոսմոպոլիտիզմի ունիվերսալիստական և պարտիկուլյարիստական ընկալման հնարավորությունները և տարբերությունները: Այլ կերպ ասած՝ նրան հետաքրքրում է՝ արդյոք մենք կարող ենք խոսել մի կոսմոպոլիտիզմի մասին, թե ավելի տեղին է մի քանի «կոսմոպոլիտիզմների» հնարավորության ենթադրությունը: Կոսմոպոլիտիզմի ունիվերսալիստական ընկալումը Բեքը կապում է Կանտի «համաշխարհային հա-

մայնքի» գաղափարի հետ: Հաշվի առնելով ունիվերսալիստական կոսմոպոլիտիզմի իմպերիալիստական հավակնությունները՝ Բեքը նախապատվությունը տալիս է պարտիկուլյարիստական ընկալմանը: Մասնավորապես նա գտնում է, որ *«չկա կոսմոպոլիտիզմի որևէ մեկ լեզու. կան բազմաթիվ լեզուներ, բարբառներ և քերականություններ»* [Бек 2003b, 44]: Արդի կոսմոպոլիտիզմը Բեքը կապում է հակադրումների և տարբերակումների բազմաթիվ հնարավորությունների հետ: Նա ճշգրտում է, որ կոսմոպոլիտիզմն այն պայմանական հասկացությունն է, որում տեղավորվում են կոսմոպոլիզմների շուրջ տարվող քննարկումները:

II. *Էթնիկության երկընտրանք*

Կոսմոպոլիտացման էթնիկ երկընտրանքը վերաբերում է էթնիկության դրսևորումների նվազեցման և էթնիկ արձագանքների ուժգնացման զուգահեռ միտումներին: Օրինակ՝ Բեքը նշում է, որ էթնիկ գետոների բացման, էթնիկության և ռասիզմի դրսևորումների նվազեցման կամ չեզոքացման բոլոր փորձերը հանգեցնում են վերջիններիս համաչափ ուժգնացմանը: Կան մարդիկ, որոնք, մի կողմից, իրենց զգում են կոսմոպոլիտական համայնքի մաս և հանրայնորեն ներկայացնում են իրենց հայացքները, մյուս կողմից, նրանց վարքը կարող է հանգեցնել ճիշտ հակառակ արդյունքների (էթնիկ արձագանքների), քանի որ կան այլ մարդիկ, որոնք ունեն խեղաթյուրված, էթնիկ երանգավորում ունեցող պատկերացումներ «օտարի» մասին: Բեքը կոսմոպոլիտացման էթնիկ երկընտրանքի ողջ էությունը ամփոփում է Կ. Պոպերի այս խոսքերով. *«Ես չեմ կարող ինքս ինձ պատկերացնել ասիմիլյացված հրեա: Հենց այդ պիտակն ինձ կտար Ֆյուրերը»* [Бек 2003b, 46]:

III. *Գլոբալի և տեղայինի երկընտրանք*

Այս երկընտրանքը Բեքը պարզաբանում է սփյուռքի օրինակով, որը թույլ է տալիս հասկանալ թե ինչպես է հնարավոր լինել տանը՝ չլինելով տանը: Բեքը նշում է, որ սկզբունքորեն սխալ է հակադրել «կոսմոպոլիտը» և «տեղական բնակիչը»՝ որպես իդեալական տիպեր: Կոսմոպոլիտ կյանքի և ինքնության ձևերը էթիկական և մշակութային դիտանկյունից և՛ համազգային են, և՛ տեղական: Վերջիններս խորհրդանշում են «էթնիկական գլոբալիզմը» կամ «արմատավորված կոսմոպոլիտիզմը»: *«Զուտ տեղական և զուտ կոսմոպոլիտ կենսակերպի տարբերություն այն է, որ կոսմոպոլիտները զգում են և անհրաժեշտության դեպքում պաշտպանում իրենց տեղը՝ որպես աշխարհի համար բաց»*,– նշում է նա [Бек 2003b, 46]:

IV. *Բազմամշակութայնության և կոսմոպոլիտիզմի երկընտրանք*

Այստեղ Բեքը փորձում է հասկանալ, թե ինչն է տարբերում բազմամշակութայնության գաղափարը կոսմոպոլիտիզմի գաղափարից: Վերջինիս էությունը նա բնորոշում է Մարիո Վարգաս Լյոսայի խոսքերով. *«Բազմամշակութայնությունը*

ՀԳՊՊՈՒՄ Է ԻՐԱԿԱՆԱՑՆԵԼ ԵՎ ՊԱՀՊԱՆԵԼ ԱՅՆ ԿԱԽԱՐԴԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐԸ, ԵՐԲ ՀՈՒՆԸ, ԿԱՏՈՒՆ ԵՎ ՄՈՒԿԸ ՈՒՏՈՒՄ ԵՆ ՆՈՅՆ ԱՄԱՆԻՑ» [Бек 2003b, 46]: Բազմամշակութայնությունը պետք է հասկանալ որպես պլյուրալիստական սկզբունքների ամբողջություն, որը, սակայն, դիտարկում է անհատին որպես իր մշակույթին ներկառուցված միավոր: Մարդն ընկալվում է որպես լեզվի, ավանդույթների, հավատալիքների, սովորույթների և, ի վերջո, բնության այն լանդշաֆտի արդյունք, որում նա ծնվել և մեծացել է: Բազմամշակութայնությունը շարունակում է կապել անհատին հայրենիքի գաղափարի հետ: Այն հասկացվում է իբրև փակ, ինքնաբավ, սուրբ և անձեռնմխելի միություն, որն անհրաժեշտ է պաշտպանել պոտենցիալ արտաքին սպառնալիքներից: Բեքի համոզմամբ այս տրամաբանությունն անխուսափելիորեն հանգեցնում է նրան, որ այդ արտաքին սպառնալիքի դերում սկսում են ընկալվել այն բոլոր ուժերը, որոնք խաթարում են ազգային ոգին, այդ թվում՝ միջազգայնացումը և կոսմոպոլիտիզմը: Այս իմաստով բազմամշակութայնության և անհատականացման հարաբերությունները հակասական են: Ստացվում է, որ կոսմոպոլիտիզմը թեև համահունչ է բազմամշակութայնությանը բազմազանության գաղափարի և պլյուրալիստական սկզբունքների դիտանկյունից, այնուամենայնիվ անհատականացման ընկալման դիտանկյունից չի կարող նույնացվել վերջինիս հետ: Եթե բազմամշակութայնությունը դիտարկում է մարդուն իբրև մշակույթի կցորդ, ապա կոսմոպոլիտացումն ուղղակիորեն ենթադրում է անհատականացում:

V. *Կոնստրուկտիվիզմի և ռեալիզմի երկընտրանք*

Այս երկընտրանքը վերաբերում է մշակույթի և ինքնության հայեցակարգման երկու բևեռային ավանդույթների՝ կոնստրուկտիվիզմի և ռեալիզմի հարաբերակցության խնդրին: Ռեալիզմի հովանու ներքո զարգացող էութենական տեսությունների («էսենցիալիստական», «սուբստանցիոնալ») շրջանակներում մշակույթը մեկնաբանվում է իբրև միատարր ամբողջություն, որը միավորված է ընդհանուր լեզվի, էթնիկ ծագման, քաղաքական ինքնության շուրջ: Բեքը կարծում է, որ այս մոտեցումը համահունչ է մեթոդաբանական ազգայնականության ոգուն և հակասում է կոսմոպոլիտիզմի գաղափարին, որը սկզբունքորեն հակաէութենական է: Այն հասկացությունները, որոնք կազմում են կոսմոպոլիտիզմի կորիզը, չեն տեղավորվում էութենական մոտեցման սահմաններում («անդրազգային», «անդրմշակութային», «հիբրիդ», «սփյուռք» և այլն): Այս դիտանկյունից ավելի արդիական է դառնում կոնստրուկտիվիստական մեթոդաբանությունը, որը թույլ է տալիս դիտարկել հավաքական ինքնությունները որպես պատմականորեն կառուցված երևակայական համայնքներ: Նման դիրքորոշումը հակաէութենական է, քանի որ այն չի ենթադրում կապ ազգության, գենդերի, դասի կամ մշակութային ավանդույթի հետ:

VI. *Միջազգային իրավունքի և մարդու իրավունքների երկընտրանք*

Մարդու իրավունքները, որոնք հռչակվում են նաև միջազգային իրավունքի նորմերում, ըստ Բեքի, ուղղված են առանձին պետությունների ինքնիշխանության դեմ և վերածվել են ժամանակակից կոսմոպոլիտիզմի «քաղաքացիական կրոնի»: Մյուս կողմից Բեքը չի բացառում, որ այս անդրազգային հումանիզմը հեշտությամբ կարող է վերածվել ռազմական հումանիզմի: Այն ոչ միայն տալիս է «կոսմոպոլիտ առաքելության» ընկալում արևմտյան երկրներին (և դաշնակից պետություններին), այլև լեգիտիմացնում է *«ռազմական խաչակրաց արշավանքները մարդու իրավունքների դրոշի ներքո, ինչպես Կոսովոյի պատերազմի դեպքում էր»* [Бек 2003b, 47]: Այս երկընտրանքի լուծումը Բեքը տեսնում է անդրազգային իրավական կարգի ներդրման հնարավորության մեջ, որը թույլ կտա բացառել միակողմանի ռազմական միջամտությունների հնարավորությունը:

2.3 Կոսմոպոլիտական հասարակության «թշնամիները»

Կոսմոպոլիտական հասարակության «թշնամիներ» ասելով Բեքը հասկանում է ինտելեկտուալ և քաղաքական այն պատկերացումների համակարգերը, որոնք հարցականի տակ են դնում կոսմոպոլիտական հեռանկարի հնարավորությունը: Մասնավորապես կոսմոպոլիտիզմի հանդեպ թշնամական դիրք են զբաղեցնում ազգայնականությունը, գլոբալիզմը և ժողովրդավարական ավտորիտարիզմը:

Ազգայնականություն. գլոբալացման էթնիկ պարադոքսը

Ազգայնականության վերածնունդը Բեքը բնորոշում է իբրև քաղաքական ազատության իրական սպառնալիք: Հակակոսմոպոլիտական ազգայնականության վերածնունդի միտումները կապվում են ազգային պետության գաղափարի փոխակերպման և գլոբալացման էթնիկ պարադոքսի հետ: Փաստարկման տրամաբանությունն այսպիսին է.

Գլոբալացման էթնիկ պարադոքսը դրսևորվում է արդիականացման երկու փոխբացառող միտումների զուգահեռավորման արդյունքում: Մասնավորապես.

– մի կողմից «լղոզվում են» միջէթնիկ և միջազգային սահմանները,

– մյուս կողմից աշխարհի բոլոր անկյուններում էթնիկ խմբերը պայքարում են իրենց ինքնորոշման իրավունքի ճանաչման համար:

Երկրորդ միտումը «սնվում է» գլոբոֆոբիկ տրամադրություններից, որոնք, ըստ էության, ծառայում են որպես էթնիկ արձագանքի աղբյուր [Бек 2003b, 48]: Չնայած նրան, որ ազգայնականության դրսևորումներն այսօր չափազանց բազմազան են և տեսանելի աշխարհի ամենատարբեր մասերում, Բեքն առանձնացնում է վերջիններս միավորող առանցքային բնութագիրը՝ «ազգի մետաֆիզիկական էութենականությունը»: *«Այս առանձնահատկությունները անխուսափելիորեն հանգեցնում են մի շարք հետևանքների, որոնք և դարձրին XX դարը արդիականացված բարբարոսության դար: Ով ամեն կերպ հաստատում և բարձրացնում է «իր սեփականը», գրեթե անխուսափելիորեն հերքում և խեղում է «ուրիշինը»: Բացի հարությունից առած «հին» ազգայնականությունից՝ ամբողջ աշխարհում, հատկապես Եվրոպայում, այսօր կարելի է դիտարկել նաև հետմոդեռնիստական ռոմանտիզմի որոշ դրսևորումներ ազգայնական և էթնիկ գաղափարների և գաղափարախոսությունների նկատմամբ: Դրանց հիմքերն ընկած են ինքնության պահպանման քաղաքականության մեջ, որն իրականացվում է ԱՄՆ տարբեր փոքրամասնությունների՝ սևերի, կանանց, համասեռականների, լատինամերիկացիների և այլազգիների մակարդակում»* [Бек 2003b, 47]: Այստեղից Բեքը եզրահանգում է, որ արդի աշխարհում ձևավորվում է կոլեկտիվիզմի նոր ձև, որն անհատին հասցնում է փոքրամասնության մշակույթի կրողի մակարդակի: Սա ինքնության կառուցման նոր մոդել է, որն իր բնույթով հետմոդեռնիստական է: Տվյալ դեպքում խոսքը երկու փոխբացառող դիրքերի՝ հետմեդեռնիստական ռելյատիվիզմի և ֆունդամենտալիզմի պարադոքսալ համադրման մասին է:

– *Ռելյատիվիզտական դիրք:* Հալածանքի ինքնատիպ պատմությունը այն մարդկանց սեփականությունն է, որոնք պատկանում են խմբին: Ենթադրվում է, որ միայն փոքրամասնության խմբի անդամները կարող են իմանալ «ճշմարտությունը» խմբի մասին, այսինքն՝ ունենալ «հալածանքի ընդհանուր փորձ»:
– *Ֆունդամենտալիստական դիրք*: Սեփական պատմության «ճշմարտությունը» սկզբունքորն չի կարող հասկանալի լինել «օտարներին»: Միայն խմբին է հասանելի այն ամենը, ինչը կազմում է իրենց ինքնության մշակութային և քաղաքական հիմքը (ընդհանուր ծագման շնորհիվ):

Բեքը վստահ է, որ հետմոդեռնիստական ռելյատիվիզմի և ֆունդամենտալիզմի այս պարադոքսալ համադրության տրամաբանությունն է ընկած էթնիկ և ազգային ինքնության վերածննդի՝ ամբողջ աշխարհում ընթացող միտումներում:

Գլոբալիզմ. նորազատականության պաթոսը

Կոմունիզմի ավարտը և համաշխարհային շուկայի «հաղթական երթը» նպաստեցին նոր առասպելի ձևավորմանը, որը Բեքն անվանում է «անբաժանելի ազատության առասպել»: Հեղինակն այն կապում է տնտեսական ազատության հետ, որը ենթադրում է շուկաների ազատականացում, քաղաքական ազատություն, ժողովրդավարական ինքնորոշում և մշակութային ազատություն: Ավելին, տնտեսության ազատականացումը և համաշխարհային շուկայի ձևավորումը դիտարկվում են իբրև ժողովրդավարության և պլյուրալիզմի զարգացման նախախդրյալներ: Այլ կերպ ասած՝ ժողովրդավարացումն ընկալվում է իբրև համաշխարհային շուկայի զարգացման ներքին օրինաչափությունների արդյունք: Սա այն մտածողության ձևն է, որը Բեքն անվանում է «ամերիկյան երազանքում մարմնավորված հավատ» [Бек 2003b, 49]:

Գլոբալիզմն այն գաղափարախոսությունն է, որը Բեքը դիտարկում է իբրև զարգացման նորազատականության («neo-liberalism») ծրագիր: Զարգացման այս մոդելի կողմնակի հետևանք են դառնում պետական վերահսկողության թուլացումը և քաղաքացիների լիազորությունների ընդլայնումը, ինչն էլ ստիպում է տնտեսական աճի ձգտող պետություններին վաղ թե ուշ սանկցավորել քաղաքական ազատությունները, ինչն էլ ավելի խնդրահարույց է դառնում ազգայնականության և էթնիկ շարժումների աշխուժացման միտումների համապատկերում: Կարևոր է նաև նշել, որ գլոբալիզմի գաղափարախոսության դիրքերից տնտեսական և տեխնոլոգիական առաջընթացը դիտարկվում են իբրև փոխկպայմանավորված իրողություններ: *«Նա, ով ուրանում է համացանց, մեքենայաբար դառնում է աշխարհի քաղաքացի..., որպեսզի շուկաները շարունակեն գործառել ինչպես ներկայում, այնպես էլ ապագայում, համակարգիչները, պարաբոլայի հաղորդակցությունները և տեղեկատվական տեխնոլոգիաները պետք է նոր ֆև հաղորդեն տնտեսական լանդշաֆտին»*,– գրում է նա [նույն տեղում]:

Չնայած նրան, որ Բեքը գլոբալիզմն անվանում է արդի գաղափարախոսություն, այնուամենայնիվ նա նշանակալի տարբերություններ է տեսնում վերջինիս և XX դարի գաղափարախոսությունների (սոցիալիզմ, ֆաշիզմ, կոմունիզմ) միջև: Մասնավորապես կարծում է, որ նախկին գաղափարախոսություններն ունեին այն ոգեշնչող ուժը, որը գլոբալիզմը չունի: Գլոբալիզմն այն գաղափարախոսությունն է, որը չի կարող մոբիլիզացնել զանգվածներ, քանի որ նորազատական կոչերը չեն առաջացնում պատկանելիության, հավատարմության և ինքնության նոր զգացմունքներ: Բեքի մոտեցումն այս հարցին հստակ է. գլոբալիզմը՝ որպես ազատ շուկայի գաղափարախոսություն, խարխլում է ժողովրդավարական քաղաքականության և ժողովրդավարական ինքնության հիմքերը: Գլոբալ կապիտալիզմը վտանգ է ներկայացնում ժողովրդավարական ազատությանը, քանի դեռ այն

ավելացնում է սոցիալական անհավասարությունը և քայքայում սոցիալական արդարության ու սոցիալական ապահովության հիմնարար սկզբունքները: Արդյունքում աշխարհը հայտնվում է ոչ միայն ազգայնականության, այլև նորազատականության վտանգի առջև: Բեքը կանխատեսում է այս միտումների զարգացման հետևյալ սցենարը. աշխարհում կարող են առաջանալ ներքին ավտորիտար կարգ ունեցող պետություններ, որոնք ունակ են հեշտությամբ հարմարվելու արտաքին միջավայրին (առաջին հերթին՝ համաշխարհային շուկային): *«Նորազատականությունը հոգ կտանի գլոբալացման խաղի հաղթողների մասին, բայց պարտվողների մոտ կսերմանվի վախ օտարների հանդեպ, և կներարկվի վերաէթնիկացման թույնը»*,– ամփոփում է Բեքը [Бек 2003b, 50]:

Ժողովրդավարական ավտորիտարիզմ. «Կոսմոպոլիտական մանիֆեստը»

Դիտարկելով պետությունների զարգացման արդի միտումները՝ Բեքը նկատում է հետաքրքիր օրինաչափություն, որը կրկին ենթադրում է ներքին հակասականություն: Խոսքը պետության ժողովրդավարական հնարավորությունների նվազման և ավտորիտար կարողությունների միաժամանակյա ընդլայնման մասին է: Այսինքն՝ պետությունը թուլանում և ուժեղանում է միաժամանակ: Այս միտումների համադրությունը Բեքը գնահատում է իբրև խիստ վտանգավոր իրողություն: *«Լուրջ սիալ կլիներ թերագնահատել, թե որքան է ժամանակակից պետությունը թուլացել, եթե խոսենք նրա՝ մանևրելու հնարավորությունների և ժողովրդավարական որակների մասին, և միևնույն ժամանակ որքանով են ընդլայնվել իր լիազորությունները ավտորիտար գործողությունների հնարավորությունների ոլորտում»*,– գրում է նա [Бек 2003b, 50]: Այս միտումները հանգեցնում են նրան, որ գնալով կրճատվում է ժողովրդավարական եղանակով կոնսենսուսի հասնելու հնարավորությունը: Միևնույն ժամանակ ավելանում են որոշումների հարկադրման, ներքին ուժային մանիպուլյացիաների իրականացման և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների վերահսկման հնարավորությունները: Այլ կերպ ասած՝ պետությունը հնարավորություն է ստացել փոխհատուցելու ժողովրդավարական իրավասությունների կորուստը ավտորիտար միջոցների հաշվին: Այստեղ սկզբունքորեն կարևոր է հասկանալ, որ ժողովրդավարության թուլացման այս միտումների պայմաններում «ժողորդավարականության» տպավորությունը դեռևս շարունակվում է պահպանվել: Սա հենց այն է, ինչը Բեքը բնորոշում է իբրև «ժողովրդավարական ավտորիտարիզմ»:

Չնայած նրան, որ էթնիկ ազգայնականության և ժողովրդավարական ավտորիտարիզմի համադրումը լուրջ վտանգ է սպառնում ազատությանը, Բեքը վստահ է, որ այս դիալեկտիկական հակասությունը կարող է խթանել կոսմոպոլիտական շարժումներ: Հիմնական խնդիրն այն է, որ ստեղծվի քաղաքական նոր ծրագիր,

որը լիովին կհամապատասխանի ազատության պահանջներին և կոսմոպոլիտացման միտումներին: «*Համաշխարհային ժամանակաշրջանում անհրաժեշտ է հայտնագործել քաղաքականության նոր գյուտ, որը մարտահրավեր կնետի քաղաքական տեսությանը, գործնական տեսանկյունից՝ քաղաքական կազմակերպմանը*»,– ասում է նա [Бек 2003b, 51]: Ըստ Բեքի՝ այսօր (հանրահայտ «Կոմունիստական մանիֆեստի» հրապարակումից ավելի քան 150 տարի անց) եկել է «Կոսմոպոլիտական մանիֆեստ» գրելու ժամանակը: Նա անգամ ձևակերպել է այդ հիպոթետիկ մանիֆեստի կենտրոնական միտքը. «*Մենք ապրում ենք միաժամանակ և՛ գլոբալ, և՛ անհատականացված ժամանակաշրջանում, որը շատ ավելի բարոյական է, քան մենք մտածում ենք: Այժմ մենք գործ ունենք գլոբալ և տեղային խնդիրների դիալեկտիկայի հետ, որն այլևս չի տեղավորվում ազգային քաղաքականության սահմաններում*» [նույն տեղում]: Ըստ էության, Բեքն առաջարկում է քաղաքականության անդրազգային հայեցակարգ, որը պետք է ենթադրի նոր քաղաքական սուբյեկտի (կոսմոպոլիտական կուսակցություններ և ազգային-գլոբալ շարժումներ) գոյության հնարավորություն: Ավելին, Բեքը բառացիորեն կոչ է անում սկսելու քաղաքական փորձարկումներն այդ ուղղությամբ:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աղայան Է. Բ., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 1976:

Սուքիասյան Ա. Մ., Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2009:

Alexander J. C., Theoretical Logic in Sociology, Vol. III, Berkeley: University of California Press, 1982.

Altusser L., For Marx, Harmondsworth, 1969.

Bateson G., Form, substance, and difference/ General Semantics Bulletin, Vol. 37, 1970.

Beck U., Cosmopolitan Version. Cambridge: Polity Press, 2007.

Beck U., Power in the Global Age. Cambridge: Polity Press, 2007.

Benhabib S., Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge, 1992.

Bennett L., Grounding the European Public Sphere/I KFG Working Paper Series, No. 43, Berlin, 2012.

Boudon R., Bourricaud F., A Critical Dictionary of Sociology. London: Routledge, 1989.

Cahnman W. J., A note on translation and Abbreviation // Ferdinand Tönnies. A new evaluation. Essays and documents / Ed. by W. J. Cahman. Leiden: E. J. Brill, 1973.

Coser L., Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. New York, 1977.

Dahrendorf R., Toward a Theory of Social Conflict. /The Journal of Conflict Resolution, Vol. 2, No. 2, Jun., 1958, 170-183.

Dahrendorf R., Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford: Stanford Univ. Press, 1959.

Dahrendorf R., Interview with Sir Ralf Dahrendorf/ Conversation on International Affairs. Berkley, California University, 2005.

Dahrendorf R., Toward a Theory of Social Conflict/ The Journal of Conflict Resolution, Vol. 2, No. 2, Jun, 1958, 170-183.

Detlef L., Truth is the Invention of a Liar - Centenary of the birth of Heinz von Foerster/ Feldenkraisforum 75, 2011.

Dilthey W., Philosophy of Existence. Introduction to Weltanschauungslehre. N.Y.: Greenwood Press, 1957.

Durkheim E., Individual and collective representations/ Sociology and philosophy New York. NY: The Free Press, 1974.

Elias N., What is Sociology?/ The Collected Works of Norbert Elias, Vol. 5, ed. by Artur Bogner, Katie Liston and Stephen Mennell, 2006.

Elias N., Problems of Involvement and Detachment/ The British Journal of Sociology, Vol. 7, No. 3, Sep., 1956, 226-252.

Elias N., Sociology of knowledge: new perspectives. Part One/ Sociology, 5(2), 1971, 149-168.

Elias N., Sociology of knowledge: new perspectives. Part Two/ Sociology, 5(3), 1971, 355-370.

Fraser N., Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy/ Calhoun C.J. (ed.) Habermas and the Public Sphere. Cambridge, MA: MIT Press, 1991, 109-142.

Frisby D., Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory. London: Heinemann, 1981.
Gerth H. H., Mills C. W., A Biographical View/ Max Weber: Essays in Sociology, New York: Oxford University Press, 1946.
Gouldner A., For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today. New York: Basic Books, 1973.
Habermas J., A Reply to My Critics/ J. Thompson and D. Held (eds.): Habermas. Critical Debates. London: Macmillan, 1982.
Habermas J., An Avantgardistic Instinct for Relevances: The Role of the Intellectual and the European Cause. The Institute for Public Knowledge, New York, 2006.
Habermas J., Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy / Cambridge: MIT-Press, 1996.
Habermas J., Communication and Social Evolution. Boston: Beacon Press, 1979.
Habermas J., Critical Debates. Cambridge, MIT Press, 1982.
Habermas J., Further Reflections on the Public Sphere / Ed. Calhoun C. J. Habermas and the Public Sphere. Cambridge Mass.: MIT Press, 1992, p. 425-429.
Habermas J., Knowledge and Human Interests: a General Perspective. Boston: Beacon Press, 1978.
Habermas J., Questions and Counterquestions / Habermas and Modernity. Ed. R.J. Bernstein. Cambridge: Mass, 1985.
Habermas J., Religion and Rationality: Essays on Reason, God & Modernity. MIT Press, 2002
Habermas J., The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, Mass, 1987.
Habermas J., The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
Habermas J., The Theory of Communicative Action. Reason and the rationalization of society. Vol. I. Beacon Press, Boston, 1984.
Habermas J., Theory and Practice. Boston: Beacon Press, 1973.
Habermas J., The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, Vol. II. Beacon Press, Boston, 1987.
Kutchinsky S., World thinkers 2014: The results. Prospect Magazine.
Lepenies W., Between Literature and Science: The Rise of Sociology. Cambridge University Press, 1988.
Levine D., Some Key Problems in Simmers Work // George Simmel / Ed. by Coser L. A., Englewood. Cliffs. N. Y.: Prentice Hall, 1965.
Luhmann N., How can the mind participate in communication?/ Gumbrecht, Hans Ulrich and Pfeiffer, K. Ludwig (ed.) Materialities of Communication, Stanford: Stanford University Press, 1988.
Luhmann N., Observations on Modernity. Stanford University Press, 1998.
Luhmann N., Risk. A Sociological Theory. Transaction Publishers, 2005.
Lukacs G., The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics & Economics. Mit Press,1975.
Marx K., Early writings. Penguin Classics, 1992.
Marx K. Engels F., Collected Works. New York: International Publishers, 1975.
Marx K., Letter to Father In Trier (November 1837)/ The First writings of Karl Marx, ed.by Paul M. Schafer, N.Y., 2006.

Maturana H. R. and Varela F. J., Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht etc. 1980.
Mommsen W. J., Osterhammel J., Max Weber and His Contempories. Routledge, 2013.
Ollman B., Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge U.P., l976
Piaget J., Sociological Studies. New York: Routlege, 1995.
Popper K. R., The Logic of Scientific Discovery. New York: Basic Books, 1959.
Rickert H., The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences. Cambridge University Press, 1986.
Rorty R., The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1967.
Simmel G., On Culture: Selected Writings. London: Sage, 1997.
Simmel G., On Individuality and Social Forms. Chicago, University of Chicago Press, 1971.
Simmel G., The Philosophy of Money. London: Routledge, 2004.
Simmel G., The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
Tiryakian E., Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. N.Y.: Englewood Cliffs, 1962.
Toennies F., A new evaluation: Essays and documents / Ed. and with introduction by W. J. Cahnman. Leiden: E. J. Brill, 1973.
Toennis F., On Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings / Ed. by W. Y. Cahnman, R. Heberle. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
Udehn L., Methodological individualism: Background, history and meaning. London: Routledge, 2001.
Vanderberghe F., A Philosophical History of German Sociology. London: Routledge, 2008.
Von Foerster H., & Poerksen B., Understanding systems. Dordrecht: Kluwer, 2002.
Weber M., Critique of Stammler. New York: Free Press, 1977.
Weber M., Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.
Weber M., Methodology of the Social Sciences. Glencoe, IL: Free, 1949.
Weber M., The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles, 1958.
Weber M., Sociological Writings. Edited by Wolf Heydebrand, 1994.
Weber M., Roscher and Knies. The Logical Problems of Historical Economics. New York: Free Press, 1975.
Weber M., General Economic History. New Brunswick, Transaction Books, 1981.
Wolf H. K., Sociology of Georg Simmel. New York: Free Press 1964.
Абель Т., Социология: Основы теории. М.: «Вузовская книга», 2006.
Арендт Х., Vita Activa, или О деятельной жизни, СПб.: «Алетейя», 2000.
Арон Р., Демократия и тоталитаризм. М.: «Текст», 1993.
Арон Р., Этапы развития социологической мысли, М.: «Прогресс», 1993
Бейтсон Г., Экология разума, М.: «Смысл», 2000.
Бек У., Интервью с профессором Ульрихом Беком / Журнал социологии и социальной антропологии, т. 6, № 1, 2003, 5-23.
Бек У., Общество риска. На пути к другому модерну, М.: «ПрогрессТрадиция», 2000.
Бек У., От индустриального общества к обществу риска / THESIS, Вып. 5, 1994, 161-168.
Бек У., Что такое глобализация? Ошибки глобализма - ответы на глобализацию, М., 2001.

Бек У., Жизнь в обществе глобального риска -как с этим справиться: космополитический поворот / Вестник Института Кеннана в России, вып. 22, 2012, 57-69.
Бек У., Космополитическое общество и его враги/ «Журнал социологии и социальной антропологии», т. VI, № 1, 2003.
Вебер М., Основные социологические понятия./ Западно-европейская социология XIX-начала XX веков, М., 1996.
Вебер М., Избранное. Образ общества, М.: «Юрист», 1994.
Вебер М., Избранные произведения, М.: «Прогресс», 1990.
Вебер М., Типы господства /Личность. Культура. Общество. Вып. 1(40), 2008.
Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999
Гоббс Т., Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Гоббс Т., Сочинения, т. 2. М.: «Мысль», 1991.
Гоффман И., Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
Гуссерль Э., Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. М., 2000.
Дарендорф Р., От социального государства к цивилизованному сообществу/ Полис, №5, 0, 1993, 31-35.
Дарендорф Р., Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы, М.: РОССПЭН, 2002.
Дарендорф Р., Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии, М., 2002.
Дарендорф Р., Элементы теории социального конфликта/ «Социологические исследования», № 5, 1994, 142-147.
Зиммель Г., Избранное. Проблемы социологии. М.: «Университетская книга», 2015.
Зиммель Г., Как возможно общество?/Социологический журнал. № 2, 1992, 102-114.
Зиммель Г., Избранное, т. 1, Философия культуры. М.:Юристъ, 1996.
Зиммель Г., Избранное. т. 2, Созерцание жизни. М.: «Юристъ», 1996.
Кант И., Критика чистого разума**,** М.: «Мысль», 1994.
Лапин Н. И., (ред.), Общая социология. Хрестоматия. Сост. А. Г. Здравомыслов, Н. И. Лапин, Пер. В. Г. Кузьминов, Под общ. ред. Н. И. Лапина. М.: «Высш. гик. », 2006.
Лафарг П., Воспоминания о Марксе. М.: «Политиздат», 1967.
Левин Д., Некоторые ключевые проблемы в работах Зиммеля /Социологический журнал, №2, 1994, 61-101.
Луман Н., «Что происходит» и «Что за этим кроется»: две социологии и теория общества. Социологическое обозрение, т. 6, № 3, 2007.
Луман Н., Власть. М.: «Праксис», 2001.
Луман Н., Теория общества (вариант San Foca '89) // Теория общества. Сборник / сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова, М.: КАНОН-пресс-Ц, 1999, 196-235.
Луман Н., Что такое коммуникация? // «Социологический журнал», 1995, № 3, 114-124.
Луман Н., Понятие общества // Проблемы теоретической социологии/ вып 1, СПб.: «Петрополис», 1994, с. 25-42.
Луман Н., Общество общества. Часть I. Общество как социальная система, М.: «Логос», 2004.
Луман Н., Общество общества, Часть II, Медиа коммуникации. М.: «Логос», 2005.
Луман Н., Реальность массмедиа. М.: «Праксис», 2005.

Луман Н., Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007.
Маркс К., К критике политической экономии/ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 13, М.: «Издательство политической литературы», 1959.
Маркс К., Капитал, тт. 1-3/ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 23-25., 1955-1957, М.: «Издательство политической литературы».
Маркс К., Критика Готской программы/ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 19, М.: «Издательство политической литературы», 1961.
Маркс К., Экономические рукописи 1857-1859(61) гг. / Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 46, М.: «Издательство политической литературы», 1969.
Маркс К., Экономически-философские рукописи 1844 года/ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 42, М.: «Издательство политической литературы», 1974, 41-174.
Маркс К., Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта// Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 8, М.: «Издательство политической литературы», 1959.
Маркс К., Энгельс Ф., Манифест Коммунистической партии/ Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 4, М.: «Издательство политической литературы», 1955, 419-459.
Маркс К., Энгельс Ф., Немецкая идеология // Соч. 2-е изд., т. 3, М.: «Политиздат», 1955.
Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения, 2 изд., т. 2, М.: «Издательство политической литературы», 1974.
Маркс К., К критике гегелевской философии права/ Маркс К., Энгельс Ф., соч. 2 изд, т. 1, М.: «Издательство политической литературы», 1957.
Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения. 2 изд, т. 28, М.: «Издательство политической литературы», 1962.
Маркузе Г., Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества, М.: REFL - book, 1994.
Монсон П., Юрген Хабермас и современность/ Современная западная социология: теории, традиции, перспективы, СПб.: Нотабене, 1992, 307-345.
Осипов В. Г. (ред.), История социологии в Западной Европе и США, М.: «Норма», 2001.
Парсонс Т., К общей теории действия. Социальная система/ История буржуазной социологии первой половины XX века, М.: «Наука», 1979, 167-248.
Парсонс Т., О структуре социального действия, М.: «Академический проект», 2000.
Реале Д., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней, том 4. От романтизма до наших дней, СПб.: «Петрополис», 1997.
Рикёр П., Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике, М.: КАНОН-пресс-Ц, 2002.
Риккерт П., Науки о природе и науки о культуре/ Культурология XX век. Антология, М.: «Республика», 1995, 69-101.
Риккерт Г., Границы естественнонаучного образования понятий, СПб., 1903.
Ритцер Дж., Современные социологические теории, 5-е изд., СПб.: «Питер», 2002.
Роттердамский Э., Разговоры запросто, М.: «Художественная литература», 1969.
Румянцева Т. Г., Просвещение/ Новейший философский словарь: 2-е изд. Минск: Интерпрессервис: «Книжный дом», 2001.
Теннис Ф., Общность и общество // «Социологический журнал», №3/4, 1998, 207-229.
Теннис Ф., Общность и общество // Теоретическая социология: Антология, под ред. С. Баньковской. М.: «Книжный дом университет», 2002, 216-248.
Теннис Ф., Общность и общество Основные понятия чистой социологии, Санкт-Петербург, 2002.
Тернер Дж., Структура социологической теории, М.: «Прогресс», 1985.

Фейербах Л., Сочинения: В 2 томах, том 2. М.: «Наука», 1995
Фромм Э., Марксова концепция человека/ Душа человека, М.: «Республика», 1992, 375-414:
Фромм Э., Бегство от свободы. Человек для себя, М.: АСТ, 2006.
Хабермас Ю., Лекция о жизненном мире. Эксперт, 2009 /http://www.russia.ru/video/nauka_habermas/ (դիտումը՝ 9.10.2017).
Хабермас Ю., Моральное сознание и коммуникативное действие, СПб.: «Наука», 2000.
Хабермас Ю., Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия/ «Социологическое обозрение», т. 7, №1, 2008, 3-24.
Хабермас Ю., Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма/THESIS. Весна, 1993, т. 1, вып. 2, 123-136.
Хабермас Ю., Познание и интерес/ Техника и наука как «идеология», М., 2007, 167-191.
Хабермас Ю., Проблема легитимации позднего капитализма, М.: «Праксис», 2010.
Хабермас Ю., Публичное пространство и политическая публичность. Биографические корни двух мыслительных мотивов. Между натурализмом и религией/ «Философские статьи», М.: «Весь мир», 2011, 15-26.
Хабермас Ю., Демократия. Разум. Нравственность, М.: «Наука», 1992.
Хабермас Ю., Первым почуять важное: что отличает интеллектуала/ «Неприкосновенный запас», № 3, 2006, 4-12.
Хоркхаймер М., Адорно Т. В., Диалектика просвещения. Философские фрагменты, М., СПб.: «Медиум», Ювента, 1997.
Хорхаймер М., Затмение разума: к критике инструментального разума, М.: «Канон», 2011
Элиас Н., О процессе цивилизации. Придворное общество. Исследование по социологии короля и придворной аристократии с введением, том 1, М.: «Языки славянской культуры», 2002.
Элиас Н., О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования, ıոom 2. М., СПб.: «Университетская книга», 2001.
Элиас Н., Понятие фигурации/ «Журнал социологии и социальной антропологии», No 3, 2000.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՍՈՆԱ ԿԱՐԵՆԻ ՍԱՂԱԹԵԼՅԱՆ

ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՄԻՏՔԸ

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ս. Սաղաթելյանի
Հրատ. խմբագրումը՝ Մ. Հովհաննիսյանի

Տպագրված է «ՎԱՌՄ» ՍՊԸ-ում:
Ք. Երևան, Տիգրան Մեծի 48, 43

Ստորագրված է տպագրության՝ 16.03.2020:
Չափսը՝ 60x84 $^{1}/_{16}$: Տպ. մամուլը՝ 28,125:
Տպաքանակը՝ 200:

ԵՊՀ հրատարակչություն
Ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.am

ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 2020
publishing.ysu.am