

გეორგ ზიმელის სოციოლოგია.
ფორმალური სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები

1. გეორგ ზიმელი: ბიოგრაფიული ჩანახატი
2. გეორგ ზიმელის სოციოლოგიის ძირითადი ცნებები
3. პირველადი ინტერესის სფერო და დონე
4. დიალექტიკური აზროვნება
5. ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და ობიექტური კულტურა
6. მეტი-ცხოვრება და მეტი-ვიდრე-ცხოვრება
7. ინდივიდუალური ცნობიერება
8. სოციალური ინტერაქცია (“ასოციაცია”), ინტერაქცია: ფორმები და ტიპები
9. სოციალური გეომეტრია: *დიადა და ტრიადა. დისტანცია.*
10. სოციალური ტიპები: *ღარიბი. უცხო.*
11. სოციალური ფორმები: *სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია.*
12. სოციალური სტრუქტურა
13. ობიექტური კულტურა
14. “ფულის ფილოსოფია”, ფული და ღირებულება, ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.
15. კულტურის ტრაგედია
16. საიდუმლოება, სოციოლოგიური (case) კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში. საიდუმლოება და სოციალური ურთიერთობები.
17. კრიტიკა და დასკვნა.
18. ამონარიდები ზიმელის ორიგინალური ნაშრომებიდან
19. ურთიერთობა. წმინდა ანუ ფორმალური სოციოლოგიის მაგალითი. ადამიანი როგორც მტერი.
20. როგორ არის შესაძლებელი საზოგადოება?
21. გ. ზიმელის ექსკურსი უცხოზე

იმ თეორეტიკოსებს შორის, რომლებიც XIX-XXსს. მიჯნაზე მოღვაწეობდნენ და დღეს დასავლური სოციოლოგიის კლასიკოსებად ითვლებიან, გამორჩეული ადგილი გეორგ ზიმელს უკავია – ის იყო ძალზე უშუალო, მაგრამ წინააღმდეგობრივი, მისი შემოქმედება მუდმივად ყურადღების ცენტრშია, მისი შემოქმედება განსხვავებული, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერპრეტაციების საფუძველია. ზიმელის სოციოლოგიის შეფასება ისტორიკოსებისა და თეორეტიკოსების მიერ მისი იდეების ღირებულების სრული უარყოფიდან მის ეტაპობრივ მოვლენად აღიარებამდე მერყეობს, რომელმაც განაპირობა სოციოლოგიის შენდგომი განვითარების შინაარსი და მიმართულება.

1. გეორგ ზიმელი: ბიოგრაფიული ჩანახატი

გეორგ ზიმელი დაიბადა 1858 წლის 1 მარტს ბერლინში. მან ბერლინის უნივერსიტეტში შეისწავლა საგანთა ფართო წრე. თუმცა, დისერტაციის დაცვის პირველ მცდელობაზე უარი ეთქვა. ერთ-ერთმა მისმა პროფესორმა აღნიშნა: "ჩვენ დიდ სამსახურს გავუწევთ მას, თუ არ შევუწყობთ ხელს ამ მიმართულებით მის მომავალ განვითარებას" (Frisby, 1984:23). მიუხედავად ამისა, ზიმელი განაგრძობდა ბეჯითად მუშაობას და ფილოსოფიის დოქტორის წოდება მიიღო 1881 წელს. იგი უნივერსიტეტში დარჩა 1914 წლამდე, მიუხედავად იმისა, რომ 1885 წლიდან 1900 წლამდე ეჭირა *პრივატდოცენტის* საკმაოდ უმნიშვნელო თანამდებობა. შემდგომში ზიმელი მუშაობდა ლექტორად

ანაზღაურების გარეშე და მისი საარსებო წყარო დამოკიდებული იყო სტუდენტთა გადასახადებზე. მარგინალობის მიუხედავად, ზიმელმა საკმაოდ ბევრს მიაღწია ამ თანამდებობაზე, მეტ წილად იმიტომ, რომ იგი იყო ბრწყინვალე ლექტორი და იზიდავდა (ფასიან) სტუდენტთა დიდ რაოდენობას (Frisby, 1981:17; Salomon, 1963/1997). მისი სტილი იმდენად პოპულარული იყო, რომ ბერლინის საზოგადოების კულტურული წევრებიც კი იყვნენ ჩართული მის ლექციებში, ზიმელის ლექციები საზოგადოებრივ მოვლენად იქცა. (Leck, 2000)

ზიმელის მარგინალობას პარალელურად თან სდევდა ის ფაქტი, რომ იგი იყო წინააღმდეგობრივი და ამიტომაც განსაცვიფრებელი პიროვნება:

თუ ჩვენ თავს მოვუყრით ზიმელის ნათესავების, მეგობრების, სტუდენტების, თანამედროვეების მიერ დატოვებულ ცნობებს, ჩვენ აღმოვაჩინებთ რიგ ურთიერთ გამომრიცხავ მინიშნებებს გეორგ ზიმელთან დაკავშირებით. იგი ზოგიერთის მიერ აღწერილია როგორც მაღალი და ტანადი, სხვების მიერ - როგორც დაბალი და შეწუხებული გამომეტყველების მქონე. მისი გარეგნობა, როგორც ამბობენ, არ იყო მიმზიდველი, მას ჰქონდა ტიპური ებრაელის გარეგნობა, ამასთან ძალიან ინტელექტუალური და კეთილშობილი. გადმოცემით იგი იყო ძალიან ბეჯითი, ამავედროს იუმორის გრძნობით. და ბოლოს, ჩვენ გვესმის, რომ იგი იყო ინტელექტუალურად ბრწყინვალე [Lukacs, 1991:15], მეგობრული, კეთილ-განწყობილი, მაგრამ *შინაგანად* - ირაციონალური, ბუნდოვანი და ველური.

(Schnabel, cited I Poggi, 1993:55)

ზიმელმა დაწერა აღურიცხავი რაოდენობის სტატია ("მეტროპოლისი და გონებრივი ცხოვრება") და წიგნები (*ვილოსოფია და ფული*). ის კარგად იყო ცნობილი გერმანულ აკადემიურ წრეებში და საერთაშორისო მხარდაჭერაც გააჩნდა, განსაკუთრებით შეერთებულ შტატებში, სადაც მისი ნაშრომი გახდა უდიდესი მნიშვნელობის მქონე სოციოლოგიის დაბადებისთვის. და ბოლოს, 1900 წელს, ზიმელმა ოფიციალური აღიარება მოიპოვა - საკმაოდ საპატიო წოდება ბერლინის უნივერსიტეტში, რომელმაც არ მისცა მას სრული აკადემიური სტატუსი. ზიმელს სურდა მიეღო სხვადასხვა აკადემიურ თანამდებობა, მაგრამ წარმატებას ვერ მიაღწია, მიუხედავად ისეთ მეცნიერთა მხარდაჭერისა, როგორცაა მაქს ვებერი.

ზიმელის წარუმატებლობის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის, რომ იგი იყო ებრაელი მეცხრამეტე საუკუნის გერმანიაში, სადაც მომძლავრებული იყო ანტი-სემიტიზმი (Kasler, 1985). ზიმელის შესახებ მოხსენებაში, რომელიც გაეგზავნა განათლების მინისტრს, იგი დახასიათებული იყო როგორც "სულით და ხორციტ ებრაელი, როგორც თავისი გარეგნობით, ისე თავისი ქცევითა და აზროვნების წესით"(Frisby, 1981:25). სხვა მიზეზი იყო საქმიანობა, რომელსაც ის ეწეოდა. მისი სტატიების უმეტესობა იბეჭდებოდა გაზეთებსა და ჟურნალებში; ისინი იწერებოდა უფრო ზოგადი აუდიტორიისთვის და არა მარტო მეცნიერი სოციოლოგებისათვის. (Rammstedt, 1991). ამასთან, ვინაიდან მას არ ეკავა რაიმე აკადემიური თანამდებობა, იგი იძულებული იყო ეცხოვრა საჯარო ლექციების ხარჯზე. ზიმელის აუდიტორია, როგორც მისი ნაშრომების, ისე ლექციების, უფრო ინტელექტუალური პუბლიკისგან შედგებოდა, ვიდრე პროფესიონალი სოციოლოგებისაგან, რის გამოც ხშირი იყო ირონიზირება კოლეგა პროფესიონალების მხრიდან. მაგალითად, ერთ-ერთი მისი თანამედროვეთაგანი ადანაშაულებდა მას იმის გამო, რომ "მისი ზეგავლენა ცილდებოდაზოგად ატმოსფეროს და ზეგავლენას ახდენდა, უპირველეს ყოვლისა ჟურნალისტიკის უმაღლეს დონეზე" (Troeltsch, ციტატა Frisby-დან, 1981:13) ზიმელის პირადი წარუმატებლობა შეიძლება აგრეთვე დაკავშირებული იყოს იმ დაბალ შეფასებასთან, რომელსაც იმ დროინდელი გერმანელი მეცნიერები აძლევდნენ სოციოლოგიას.

1914 წელს ზიმელმა საბოლოოდ დაიკავა აკადემიური თანამდებობა სტრასბურგის უნივერსიტეტში, მაგრამ კიდევ ერთხელ განიცადა მარცხი. ერთის მხრივ ნანობდა, რომ მიატოვა ბერლინის ინტელექტუალთა აუდიტორია. როგორც მისი მეუღლე მაქს ვებერს წერდა: "გეორგმა ძალიან მძიმედ გადაიტანა განშორება თავის აუდიტორიასთან... სტუდენტები ძალიან გულითადი და მგრძობიარენი იყვნენ... ეს იყო განშორება აღსავსე ცხოვრებასთან" (Frisby, 1981:29). მეორეს მხრივ, ზიმელი არ თვლიდა თავს ახალი უნივერსიტეტის ცხოვრებაში ჩართულად. იგი წერდა მეუღლეს: "აქ თითქმის არაფერია მოსაყლი. ჩვენ ვცხოვრობთ... იზოლირებული, ინდეფერენტული, გამოცარიელებული გარეგნული არსებობით. აკადემიური აქტიურობა = 0, ადამიანები... უცხონი და შინაგანად მტრულად განწყობილნი არიან" (Frisby, 1981:32).

ზიმელის სტრასბურგში დანიშნვიდან მალევე დაიწყო I მსოფლიო ომი: სასწავლო აუდიტორიები იქცა სამხედრო ჰოსპიტლებად, და სტუდენტები გაიწვიეს ომში. ამგვარად, ზიმელი დარჩა მარგინალურ ფიგურად გერმანულ აკადემიაში თავის სიკვდილამდე (1918). მას არასოდეს ქონია ნორმალური აკადემიური კარიერა. მიუხედავად ამისა ზიმელმა მიიზიდა ფართო აკადემიური თანამდევრები, და მისი როგორც მეცნიერის რეპუტაცია წლების მანძილზე სულ უფრო გაიზარდა.

თეორიული პოზიცია. ზიმელის ფილოსოფიის ადექვატურ გაგებასა და შეფასებას სამი მომენტი ამნელებს; ეს არის მისი ურთულესი იდეური ევოლუცია, მისი ინტერესების დაფანტულობის დიდი დიაპაზონი და მისი ძირითადი შრომების უფრო ესეისტური ვიდრე სისტემური სტილი.

ბრწყინვალე ლექტორი და ორატორი, ნაყოფიერი მწერალი (14 ტომი) მოღვაწეობას იწყებს როგორც ე.წ. „არაოფიციალური ბერლინური კულტურის“ მიმართულების წარმომადგენელი. ეს მიმართულება საკმაოდ რთული ბუნებისაა, მისი მოღვაწეობის ჩარჩოები ძნელი დასადგენია, რადგან ორიენტირებულია ნატურალისტურ მატერიალიზმზე, მექანიციზმზე და სოციალ-დარვინიზმზე. ეს მიმართულება ძალზე მოსწონთ ბუნებათმეცნიერების მრავალ წარმომადგენელს, რომელთათვის მეცნიერება „ჩვენი დროის რელიგიას“ წარმოადგენს. ზიმელის პოზიცია ნათლად შეიმჩნევა მის ნაშრომში „დარვინიზმი და შემეცნების თეორია“. ნატურალისტური პოზიტივიზმის გავლენა ჩანს მის ერთ-ერთ ადრეულ სოციოლოგიურ ნაშრომში „სოციალური დიფერენციაცია: სოციოლოგიური და ფსიქოლოგიური გამოკვლევები“.

შემდეგ ზიმელის შემოქმედებაში დგება პერიოდი, რომელსაც პირობითად შეიძლება „ნეოკანტიანური“ დაერქვას. სწორედ ამ პერიოდში დაიწერა მისი მრავალრიცხოვანი შრომები კანტზე, შეიქმნა ნაშრომი ფილოსოფიის ისტორიაში. ნეოკანტიანურმა იდეებმა ღრმა კვალი დაამჩნია ზიმელის მიერ „ფორმისა“ და „შინაარსის“ კატეგორიების დამუშავებას _ რომლებიც მისი სოციოლოგიური კონცეფციის ფუნდამენტური ცნებებია.

დიდია კ.მარქსის გავლენა ზიმელზე. ზიმელის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ნაშრომი „ფულის ფილოსოფია“ ფაქტობრივად არის გაუცხოების (განსხვავების) ცნების კულტუროლოგიური (განსხვავებით მარქსის სოციოლოგიურისაგან) ინტერპრეტაციის მცდელობა, სადაც მუდმივად იმეორებს კაპიტალისტური წყობისა და ბურჟუაზიული ცხოვრების წესის მარქსისტული კრიტიკის ფრაგმენტებს.

ზიმელის იდეური ტრანსფორმაციის ბოლო ეტაპი ხასიათდება სკეპტიციზმის ზრდით, ასევე ანტირაციონალისტურ და ანტინატურალისტურ მიმდინარეობებთან დაახლოებით, რაც ფაქტობრივად არის „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ პოზიციებზე გადასვლა. ამ პერიოდში ის დაუმეგობრდა მისტიკოს პოეტს _ სტეფან გეორგს, რომელსაც მიუძღვნა კიდევ თავისი ერთ-ერთი ბოლო წიგნი.

ზიმელის სოციოლოგიური შემოქმედების შეფასება გამწვანებულია აგრეთვე მისი ინტერესების მრავალმხრივობით. ზიმელი გახლდათ არა მხოლოდ (და არც პირველ რიგში) სოციოლოგი, არამედ იყო კულტურის ფილოსოფიის გავლენიანი წარმომადგენელი, ხელოვნების თეორეტიკოსი, ბევრს წერდა სოციალური ფსიქოლოგიის, ეთიკის, პოლიტეკონომიის, ქალაქის სოციოლოგიის,

რელიგიის, სქესის და ა.შ. შესახებ. ყოველ სფეროში ის აგნებს და წინ წამოსწევს ისეთ რაღაცას, რაც ავსებს და სრულყოფს მის სოციოლოგიურ ხედვას.

ზომელი ფაქტობრივად არც კი შეეცადა სისტემაში მოეყვანა თავისი იდეები, ამიტომ მისი სოციოლოგიური კონცეფცია გაფანტულია ad hoc დაწერილ სტატიებში, წიგნებში, ესეებში, ყოველთვის ეხებოდა მნიშვნელოვან, მაგრამ კერძო პრობლემებს. სიჭრელე და მრავალფეროვნება ხშირად ქმნიდა ისეთ შთაბეჭდილებას თითქოს ერთიანი და მთლიანი არც კი არსებობს. სინამდვილეში კი ეს განსხვავებული პრობლემები და ინტერესები აერთიანებდნენ იმ დროისათვის ძალზე ორიგინალურ შეხედულებებს სოციოლოგიური მეცნიერების საგნის, მეთოდისა და ამოცანების შესახებ.

2. გეორგ ზომელის სოციოლოგიის ძირითადი ცნებები

გეორგ ზომელი: წმიდა ანუ ფორმალური სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები

„ფორმისა“ და „შინაარსის“ ცნებებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ გ. ზომელის წმიდა ანუ ფორმალურ სოციოლოგიაში. საზოგადოება ფსიქიკურ მოვლენათა ერთობლიობა და ისტორიაა, ყოველი ფსიქიკური აქტი შეიძლება განვიხილოთ ორი ასპექტით: 1. როგორც ფსიქიკური აქტი – მაგალითად, სურვილი, გახსენება, მტკიცება და ა. შ. 2. როგორც ის, ვინც ყველა ამ აქტში არის სურვილის ობიექტი, რასაც იხსენებენ, რასაც ამტკიცებენ და ა. შ. თუ ამ უკანასკნელს გამოვაცალკევებთ ფსიქიკური აქტისაგან, მაშინ მივიღებთ ცნობიერების ობიექტურ შინაარსს, რომელიც უკვე აღარ არის ფსიქიკური ხასიათის მოვლენა.

სწორედ ეს შინაარსი არის სოციალური ურთიერთქმედების, „სხეული“, „მატერია.“ ფორმა კი ამთლიანებს შინაარსს, სტრუქტურას ანიჭებს და გამოყოფს სხვა შინაარსებისაგან და ურთიერთ შესაბამისობაში მოყავს.

სოციოლოგიური თვალსაზრისით ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებულობა ნიშნავს დაპირისპირებას, სადაც ერთ მხარზე დგას სოციალური ურთიერთქმედების "მატერია" (შინაარსი) – ანუ ადამიანის სულის, სწრაფვის, ინდივიდთა მოთხოვნილებების კულტურულ-ისტორიულად განპირობებული პროდუქტები და მეორეს მხრივ ხშირად განმეორებადი, ყველა კულტურულ-ისტორიული ეპოქისათვის დამახასიათებელი ურთიერთქმედებები – ანუ ფორმა, რომელშიც ეს შინაარსი ხორციელდება.

ამგვარად, ზომელი მთლიან სოციალურ წარმონაქმნს ორ ნაწილად "მატერიად" და "ფორმად" კი არ ანაწილებს, არამედ საზოგადოების, როგორც ადამიანთაშორისი და ინდივიდთაშორისი მოვლენების თემატიზირებას ახდენს.

ზომელს აინტერესებს გამოარკვიოს ადამიანებს სხვა ადამიანებთან ურთიერთქმედების პროცესში რა ფორმები აკავშირებენ ან პირიქით აცალკევებენ ერთმანეთისაგან. საზოგადოება ხომ ადამიანთა ერთობლივი შრომის, დაპირისპირების თუ თანხმობის პროცესია. ამ დროს ხდება ინდივიდთა ურთიერთქმედებების განსაზოგადოებრიობა, ანუ საზოგადოებად – ჯგუფად ჩამოყალიბება. ამ პროცესს ზომელი "სოციაციის", "სოციაბელურობის" სახელს უწოდებს. ადამიანები თავიანთი მიზნების მიღწევისას სხვა ადამიანებთან ურთიერთქმედების უამრავ წესს და ფორმას იყენებენ, სწორედ ეს ფორმებია "სოციაციის ანუ განსაზოგადოებრიობის" ფორმები.

ზომელს თვითონ არ მოუცია სოციაციის ანუ სოციალური ფორმების კლასიფიკაცია. მაგრამ მან იკვლია სოციალური ცხოვრების ისეთი რეალური ფორმები, როგორებიცაა:

1. ბატონობა და დაქვემდებარება (მორჩილება).

2. შრომის დანაწილება

3. პოლიტიკური დაჯგუფებებისა და პარტიების შექმნა,

4. შეჯიბრი და ა. შ.

ადამიანთა ურთიერთქმედების ყველა ეს ფორმა მეორდება განსხვავებულ ჯგუფებსა და სოციალურ ორგანიზაციებში: სახელმწიფოსა და რელიგიურ გაერთიანებებში, ოჯახსა და სამხატვრო სკოლაში. რამდენადაც თავად ზიმელს არ მოუხდენია სოციალური ურთიერთქმედებების (ინტერაქციების) ფორმათა კლასიფიკაცია და სისტემატიზაცია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მისი შემოქმედების მკვლევარები არ ცდილობდნენ ამ ფორმების გარკვეული კრიტერიუმებით დალაგებას და კლასიფიკაციას. ააქედან ყველაზე ცნობილია სამი:

გერმანელი მკვლევარი თეოდორ ახელი გამოყოფს ასეთი ფორმების

შვიდ (7) ტიპს:

1. რთული სიტუაციების აღმწერი ფორმები: მონობა, გაცვლა-გამოცვლა.
2. სოციალური ურთიერთქმედების ნორმები: ადათ-წესები, კანონი, მორალი, ღირსება.
3. სოციალური ტიპები: "უცხო", "ღარიბი", "მასწავლებელი", "უბრალო ადამიანი".
4. სოციალური ჯგუფები: ოჯახი, ფარული საზოგადოება, პოლიტიკური პარტია.
5. ჯგუფური სტრუქტურების ელემენტები: იერარქია, მდგრადობა, მობილობა, ცენტრალიზაცია.
6. ინდივიდუალური ურთიერთობები: კონფლიქტი, ზეობა, ბატონობა, დაქვემდებარება.
7. დიდ მასშტაბიანი სოციალურ-ისტორიული მოვლენები: ომი, რევოლუცია...

ამ კლასიფიკაციის თუ სისტემატიზაციის ნაკლია ის, რომ მას არ გააჩნია ლოგიკური საფუძველი და შერჩევის ნათელი კრიტერიუმები. სუფრო წარმატებულია სოციაციის სამ ჯგუფად კლასიფიცირების მცდელობა:

1. სოციალური პროცესები,
2. სოციალური ტიპები
3. განვითარების მოდელები.

სოციალური პროცესები

სოციალურ პროცესებში იგულისხმება კონკრეტული ვითარებისა და მათი რეალიზაციისაგან დამოუკიდებელი მოვლენები: ბატონობა, მორჩილება, შეჯიბრი, შერიგება, დავა...

სოციალური პროცესების მიმდინარეობის, პროცესუალობის ყველაზე კარგი ნიმუშია მოდის ზიმელისეული დახასიათება: მოდა ერთდროულად გულისხმობს:

1. მიბაძვასა და 2. ინდივიდუალიზაციასაც.

ადამიანი, რომელიც მისდევს მოდას ერთდროულად, ცდილობს განასხვაოს და გამოყოს საკუთარი თავი სხვებისაგან და იმავდროულად ამტკიცებს, რომ ის მიეკუთვნება ამა თუ იმ ფენას, ჯგუფს.

შეუძლებელია მოდა მიბაძვისაკენ სწრაფვის, კოლექტივთან შერწყმის გარეშე. რაც მტკიცდება იმით, რომ საზოგადოებაში, სადაც ადგილი აქვს ჯგუფური ნორმების რღვევას, არც მოდა არსებობს.

მაგალითად, XIV ს-ის ფლორენციაში თითოეული მოქალაქე იცავამდა სამოსის საკუთარ სტილს: მოდა არ არსებობდა, რადგან არ იყო სწრაფვა კოლექტივთან შერწყმისა.

მაგრამ, როგორც რომელიმე მოვლენა (ტანსაცმელი, იდეები, მანქანები, ნივთები და ა. შ.) გახდება "მოდური" ის მაშინვე – იმავე წამს იწყებს "მოდიდან გასვლას."

სწორედ ამაშია მოდის სილამაზე, რომ ის ერთდროულად ახალიცაა და გარდამავალიც. მოდა იძლევა რეალობის შეგრძნებას, დროის დინების შეგრძნებას.

მიუხედავად ამა თუ იმ კონკრეტული მოდის გარდამავალი ხასიათისა, მას როგორც სოციალურ ფორმას – ახასიათებს გარკვეული მდგრადობა: მოდა ამა თუ იმ სახით ყოველთვის არსებობს.

სოციალური ტიპი

ადამიანი, ჩართული გარკვეული სახის მიმართებებში, ავლენს გარკვეულ სპეციფიკურ თვისებებს, რომლებიც მისთვის არსებითია, ანუ თავს იჩენს მუდმივად, მიუხედავად ამა თუ იმ კონკრეტული ურთიერთქმედებისა. ზომელმა გამოიკვლია შემდეგი სოციალური ტიპები:

1. ცინიკოსი
2. ღარიბი
3. არისტოკრატი
4. უცხო
5. კეკლუცი და ა. შ.

აქაც ზომელი იყენებს დიალექტიკური აზროვნების წესს და ავლენს საკვლევი მოვლენის დამახასიათებელ წინააღმდეგობებს. მაგალითად: არისტოკრატის, როგორც სოციალური ტიპის ყოფა, წარმოადგენს ორი ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლის ერთობლიობას:

1. ერთის მხრივ, ის მთლიანად ჩართულია თავის ჯგუფში, გვაროვნულ ტრადიციებში, რამეთუ არის საგვარეულო ხის ერთ-ერთი განშტოება.
2. მეორეს მხრივ, ის აბსოლუტურად დაპირისპირებულია და გამოცალკავებულია მისგან, რადგან ძალა, თავდაჯერებულობა, დამოუკიდებლობა და პიროვნული პასუხისმგებლობა არისტოკრატის, როგორც სოციალური ჯგუფის არსებითი მახასიათებელია.

განვითარების მოდელები.

განვითარების მოდელის როგორც სოციალური ფორმის მაგალითია ჯგუფის გაფართოებისა და ინდივიდუალურობის ზრდის უნივერსალური პროცესი.

ჯგუფის მოცულობის ზრდის პარალელურად მისი წევრები სულ უფრო ნაკლებად ემსგავსებიან ერთმანეთს და შესაბამისად მათი მსგავსება კლებულობს. ინდივიდუალურობის გაძლიერებას თან სდევს ჯგუფის დეგრადაცია და პირიქით, რაც უფრო მცირეა, ე. ი. თავისებურია ჯგუფი, მით უფრო ნაკლებია მის წევრთა ინდივიდუალურობა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიული პროცესი ვითარდება ინდივიდუალურობის გაძლიერების მიმართულებით, ინდივიდების მიერ მათი უნიკალური სულიერი მახასიათებლების შემცირების ხარჯზე:

გაფართოებული (პატრიარქალური) ოჯახი იცვლება დამოუკიდებელი, სრულუფლებიანი ინდივიდებითა და ნუკლეარული ოჯახით.

სისხლით ნათესაური ორგანიზაცია იცვლება სამოქალაქო საზოგადოებით და მისთვის დამახასიათებელი მაღალი ინდივიდუალური პასუხისმგებლობით. სოციალური ფორმების აქ მოყვანილი სამსაფეხურიანი კლასიფიკაცია:

1. სოციალური პროცესები
2. სოციალური ტიპები
3. განვითარების მოდელები

საკმაოდ არასრულყოფილია.

უფრო შინაარსიანი შეიძლება აღმოჩნდეს სოციალური ფორმების ისეთი კლასიფიკაცია, რომელსაც საფუძვლად მათი ცხოვრების უშუალო ნაკადისგან დისტანცირება, დაშორებულობა დაედება საფუძვლად. ცხოვრებასთან ყველაზე ახლოს ისეთი სპონტანური ფორმები დგას, როგორებიცაა:

1. გაცვლა
2. პიროვნული მიდრეკილებები
3. მიმსგავსება
4. ბრბოს რღვევასთან დაკავშირებული ფორმები

ცხოვრების ნაკადისაგან ე. ი. სოციალური და საზოგადოებრივი მატერიისაგან შორს დგას ისეთი მდგრადი და დამოუკიდებელი ფორმები როგორებიცაა:

1. ეკონომიკური
2. ფორმალური
3. ორგანიზებული

ცხოვრებისგან ყველაზე დაშორებული და დისტანცირებულია სოციაციის ისეთი ფორმები, რომლებიც აზრობრივი აბსტრაქციები კი არაა, არამედ სოციალურ ცხოვრებაში რეალურად არსებული თამაშის ფორმებია, ეს ფორმები წმინდაა, რადგან შინაარსი ადრე რომ მათ ავსებდა გაქრა:

1. "ძველი რეჟიმი". ანუ ის პოლიტიკური ფორმა, რომელმაც დროს ვერ გაუძლო, რადგან ვერ დააკმაყოფილა მასში მონაწილე ინდივიდების მოთხოვნები.
2. "მეცნიერება მეცნიერებისათვის" - ე. ი. ადამიანის მოთხოვნებს და მათ მოთხოვნილებებს მოწყვეტილი ცოდნა, რომელიც აღარ არის "არსებობისათვის ბრძოლის იარაღი."
3. "ხელოვნება ხელოვნებისათვის" და ა. შ.

თავისუფალი ურთიერთობები

როგორც სოციალური თამაშის განსაკუთრებული ფორმა, თავისუფალი ურთიერთობა ეს არის ურთიერთობა ურთიერთობისათვის, დაწყებული ყოველგვარი კონკრეტული მიზნების გარეშე, გარდა ერთისა – დატკბე ურთიერთობით - დატკბე სხვასთან ყოფნით. ასეთი ურთიერთობა (კომუნიკაცია) არის სოციაციის თამაშისეული ფორმა ან სოციალური პროცესის აბსტრაქტული მოდელი, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ ისეთ შინაარსობრივ ელემენტებს, როგორებიცაა:

1. უნარ -შესაძლებლობები
2. სიმდიდრე
3. სტატუსი
4. ძალაუფლება
5. მრწამსი
6. წარმომავლობა და ა. შ.

თავისუფალი ურთიერთობა თანასწორთა ურთიერთობა, კომუნიკაციაა. ამ თანასწორობას კი უზრუნველყოფს ტაქტი, ის ზღუდავს კომუნიკაციის მონაწილეთა ყოველგვარ შინაარსობრივ სწრაფვას და იმპულსებს:

უტაქტობაა – საღამოს წვეულებაზე ისაუბრო, გააბა სჯა-ბაასი აბსტრაქტულ პრობლემებზე, მოახდინო შენი გონისა და სიმდიდრის დემონსტრირება.

მამასადამე ტაქტი არის სრულყოფილი ნორმების თამაშის ფორმა.

ფლირტი (არშიყობა) ან კეკლუცობა – სექსუალური ურთიერთობების სათამაშო ფორმაა, რომელიც მოკლებულია რეალურ ეროტიკულ შინაარსს.

ასეთი თავისუფალი კომუნიკაციის – ურთიერთობების დროს საუბარი არის მიზანი თავისთავად, მისი თემა არაა სულერთი, მაგრამ მთავარია არა თემა, არა მისი შინაარსი, არამედ სიამოვნება მიღებული საუბრისაგან, ბაასისაგან, რაშიც ხორციელდება თავისუფალი ურთიერთობა, ურთიერთობა ურთიერთობისათვის.

– ზომილი თავადაც კარგად ხედავს, რომ სოციალური ცხოვრების მისსავე ფორმალურ მომენტებზე დაყვანა შეუძლებელია. ამიტომ მისი სოციოლოგიური კონცეფცია გულისხმობს ფილოსოფიურ სოციოლოგიას, რომელიც წმინდა სოციოლოგიას ანიჭებს თეორიულ შემეცნებითსა და მსოფლმხედველობრივ ორიენტირებს.

ფილოსოფიური სოციოლოგია: საჭიროა მაშინ, როდესაც კონკრეტული მეცნიერული აზროვნება გადადის ზოგად მსოფლმხედველობრივ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ერთის მხრივ აქ თავს იჩენს ორი ტიპის საზღვარი:

პირველი შეეხება შემეცნების წანამძღვრებს. კონკრეტული მეცნიერება არ არსებობს წანამძღვრების გარეშე. მათი ყოველი შემდგომი ნაბიჯი საჭიროებს დამტკიცებას, ანუ ემყარება შინაარსობრივი და მეთოდოლოგიური ხასიათის წანამძღვრებს. სწორედ ამ წანამძღვრებს იკვლევს ფილოსოფია.

მეორე საზღვარი ვლინდება იქ, სადაც პოზიტიური-ემპირიული ცოდნის ფრაგმენტული შინაარსი ცდილობს შეივსოს საკუთარი თავი, ქმნის სამყაროს სურათს და შესაბამისობაში უნდა მოვიდეს ცხოვრების მთლიანობასთან. თავისთავად, ზოგადმეცნიერული მეთოდები – ინდუქცია, ტიპოლოგიზირება, დედუქცია – ვერ ჩაწვდებიან სოციალურ-ისტორიულ მოვლენების არსს. ვინაიდან ბუნების მეცნიერული მიდგომისგან განხვავებით სოციალური შემეცნებისას-კვლევისას გამოსარკვევია:

1. თუ რა კავშირი არსებობს საკვლევ მოვლენასა და თვით მკვლევარის ინტერესებს შორის, ან იმ სოციალურ ჯგუფს შორის რომელსაც მკვლევარი წარმოადგენს.

2. შედეგად ვიღებთ იმას, რომ საკვლევ სოციალური მოვლენა შედის არა მხოლოდ იმ მეცნიერების მიერ ნომოლოგიურად – ანუ ზოგად, აბსტრაქტულ კანონებით შეცნობილი ობიექტების სიაში, არამედ გაცნობიერებულია და გაგებულია სოციალური რეალობის, ცხოვრების თვალსაზრისით.

ამგვარად, გაგება გვეძლევა, როგორც მეთოდი, რომელიც დამახასიათებელია მხოლოდ სოციალური შემეცნებისათვის, რადგან ადექვატურობა – შესატყვისობის ფორმალური კრიტერიუმების ნაცვლად წინ წამოიწევს ახალი, შინაარსობრივი, თავისი ბუნებით სოციალური კრიტერიუმები.

რა შემთხვევაში აქვს გაგებას ადგილი? გაგებას მაშინ აქვს ადგილი, ანუ ადამიანური მოქმედების რომელიმე ტიპი შეიძლება ჩაითვალოს გაგებულად:

- თუ ფსიქიკური პროცესები, რომელთა საფუძველზე ჩამოყალიბდა გარკვეული გაცნობიერებული სოციალური ქმედება (მოქმედება) ინტერპრეტატორშიც იგივე რეაქციას იწვევს, როგორსაც თვით მოქმედ პიროვნებაში.

- "ობიექტური" ქმედების და არა მოქმედი პირის ასეთი გაგება სულიერი შემეცნების პროცესის პირველი საფეხურია.

- მეორე საფეხურს, რომლის აუცილებლობა გამომდინარეობს ისტორიული მოვლენის შემქმნელი ურთიერთკავშირების სიღრმისა და სირთულისაგან, წარმოადგენს თვით მოქმედი ინდივიდის გრძნობებისა და მოტივების გაგება. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს:

- მხოლოდ ისეთი განცდების, წარმოდგენებისა და მათი თანამდევნი ემოციების გაგება არის შესაძლებელი, რომლებიც გვეძლევიან არა მხოლოდ, როგორც:

- სუბიექტური სულიერი ცხოვრების წამიერ და შემთხვევით მოვლენებად, არამედ, როგორც ტიპური და ზოგად აუცილებელი რამ.

- ამგვარად, ნებისმიერი სოციოლოგიური მსჯელობა რაიმე გვარის ქმედებების ურთიერთკავშირების შესახებ დასაბუთებულად ჩაითვლება მხოლოდ მაშინ როდესაც ის ჩამოყალიბებულია ზოგადმიღებული ღირებულების ჩარჩოებში, და მაშასადამე, ექვემდებარება რაციონალურ რეკონსტრუქციას.

სოციალური შემეცნების ზიმელისეული გაგების არსი ადვილი გასაგები გახდება თუ მას განვიხილავთ ზოგადი თეორიულ-შემეცნებითი პოზიციებიდან - "შემეცნების მეტაფიზიკა." - "მხოლოდ სიცოცხლეს ძალუმს სიცოცხლის გაგება" - "მხოლოდ ცხოვრების სამყაროს ძალუმს ცხოვრების სამყაროს გაგება" და ვუმატებდით ჩვენ.

აი რატომაა რომ ყოველი ობიექტურობა, შემეცნების საგანი, სიცოცხლისაკენ უნდა იყოს მიმართული, რათა შემეცნების პროცესი, გაგებული როგორც სიცოცხლის ფუნქცია, ნამდვილად იყოს დარწმუნებული, რომ მის წინ დევს მისთვის აბსოლუტურად შესაძლებელი (წვდომადი) და არსებითად მისი იგივეობრივი ობიექტი.

აი როგორ ხორციელდება სოციალური შემეცნება: საზოგადოება ინდივიდის გაგების პროცედურების გზით შეიმეცნებს საკუთარ თავს. ის (საზოგადოება) საკუთარ თავს შემეცნების მარეგულირებელ პრინციპად წარმოადგენს, რითაც მოვლენებსა და ფაქტებს აიძულებს განხორციელდნენ სოციალურ სინამდვილეში, მათზე გამოყოფილ კატეგორიებსა და ფორმებში.

გაგების ეს კონცეფცია დამაკავშირებელი რგოლია ფორმალური სოციოლოგიის, რომელიც აღწერს სოციაციის ფორმებს და განიხილავს მათ ისტორიულ ცვალებადობასა და განვითარებაში და სოციალურ ფილოსოფიას შორის.

მხოლოდ მკვლევარის სულიერ "მოღვაწეობაში," რომელიც აწესრიგებს ფაქტებსა და მოყავს ისინი გაბატონებულ იდეებთან და ღირებულებებთან შესაბამისობაში - იბადება "ისტორიული ჭეშმარიტება."

ეს სოციალური მოღვაწეობა არის არსებითად გაგებითი მოღვაწეობა, ხოლო მისი საწყისი, წარმმართველი და მომწესრიგებელი, მისი მარეგულირებელი პრინციპი არის სოციალური სამყაროს "მთლიანი ხატი," რომელიც ფიგურირებს სოციალურ ფილოსოფიაში.

სოციალური ფილოსოფია და კულტურის სოციოლოგია

სოციალური ჯგუფის ზომა პირდაპირპროპორციულია თავისუფლების იმ ხარისხისა, რომლითაც სარგებლობენ მისი წევრები:

რაც უფრო მცირეა ჯგუფი, მით უფრო შეკრულად უნდა გამოვიდეს ის, მით უფრო მჭიდრო კავშირში უნდა იყვნენ მისი წევრები საკუთარი მიზნების დასაცავად გარემოს მტრული ზემოქმედებისაგან.

ჯგუფის რაოდენობრივი ზრდა აფართოებს მისი წევრების იდენტიფიკაციის საზღვრებს, შესაბამისად ჩნდება

↓
ინდივიდუალური ვარიანტებისა და აქტიურობის შესაძლებლობა, და

↓
იზრდება ინდივიდუალური თავისუფლების ხარისხი
ჯგუფის გაფართოება უზრუნველყოფს სოციაციის სივრცობრივი ასპექტის რეალიზაციას, რასაც მივყავართ



ფსიქიკის განვითარების კუთხით აბსტრაქტიზების უნარის გამოვლენასთან.

ჯგუფში ინდივიდების რაოდენობრივი ზრდა რასაცთან სდევს მისი ელემენტების დიფერენციაცია—დანაწევრება, გართულება ბადებს

↓
ასოციაციების გონებრივ უნარს

↓
ასე იბადება ინტელექტი, ცნობიერების უნარი.

ინტელექტის დაბადება და განვითარება მიედინება ფულადი სასაქონლო მეურნეობის აღმოცენების პარალელურად.

ფულის, როგორც გაცვლის უნივერსალური საშუალების გაჩენა გაპირობებულია სამეურნეო ერთეულების სივრცული გაფართოებისა და აუცილებელი, გარდაუვალი დიფერენციაციის პროცესით.

ფული, ისევე როგორც ინტელექტი ვითარდება სოციალური ჯგუფების წევრთა თავისუფლების ზრდის, მზარდი (შრომის დანაწილების წყალობით) ინდივიდუალიზაციის პარალელურად.

ცნობიერების (ინტელექტის) აღმოცენება და ფულის გაჩენა ნიშნავს საზოგადოების შესვლას მის „ისტორიულ“ პერიოდში თუ განზომილებაში.

პირველადი ინტერესის სფერო

გეორგ ზიმელი ყველაზე მეტად ცნობილია, როგორც მიკროსოციოლოგი, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა მცირე ჯგუფების კვლევის, სიმბოლური ინტერაქციონიზმისა და გაცვლის თეორიის განვითარებაში. ზიმელს სწამდა, რომ სოციოლოგმა უპირველესად სოციალური ინტერაქციის – ურთიერთქმედების ფორმები და ტიპები უნდა შეისწავლოს .

– ინსტიტუტების გაანალიზებისას იგი არ უგულვებელყოფდა ადამიანური გაერთიანების მცირე და ინტიმურ ელემენტებს, არასოდეს კარგავს თვალთახედვიდან ადამიანური არსების უპირველესობას – კონკრეტულ ინდივიდს.

ინტერესის სფეროები და დონე:

მის ნაწარმოებში გამოიყოფა ინტერესის ოთხი დონე:

1. სულიერი ცხოვრების ფსიქოლოგიური კომპონენტების შესახებ მიკროსკოპული დასკვნები
2. ინტერესი ინტერპერსონალურ ურთიერთობის სოციალური კომპონენტებისადმი
3. ინტერესი მისი, ეპოქის (დროის) სულიერი და კულტურული „სულის სულისკვეთების-სტრუქტურებისა და მათში მიმდინარე ცვლილებებზე.
4. ინტერესი ცხოვრების ძირითადი მეტაფიზიკური პრინციპებისადმი

სოციალური რეალობის მრავალი დონით დაინტერესების შედეგია მის მიერ სამი ტიპის სოციალური პრობლემის და სოციოლოგიის დიფერენციაცია:

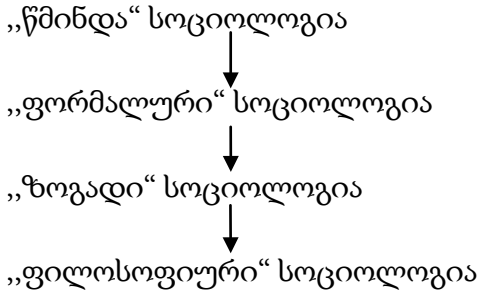
პირველია – „წმინდა“ სოციოლოგია მეორეა – ფორმალური სოციოლოგია, როგორც მისი ყველაზე მიკროსკოპული ნაშრომი ეხება ფორმებს, რომელსაც ინტერაქცია–ურთიერთქმედება იღებს და აგრეთვე იმ ადამიანების ტიპებს, რომლებიც ამ ინტერაქციაში არიან ჩართული.

ფორმები მოიცავს: სუბორდინაციას, სუპერორდინაციას, გაცვლას, კონფლიქტს და სოციალურურობას. ტიპების შესახებ ნაშრომში ზიმელმა მოგვცა განსხვავება ისეთ

პოზიციებსა, როგორებიცაა: „ძუნწი,“ „მფლანგველი,“ „უცხო,“ „თავგადასავლების მოყვარული.“

გარდამავალ დონეზეა „ზოგადი სოციოლოგია“, რომელიც ადამიანური ისტორიის სოციალურ და კულტურულ პრობლემებს ეხება – სადაც დაინტერესების საგანია ჯგუფის, საზოგადოების, კულტურის სტრუქტურები და ბოლოს „ფილოსოფიური“ სოციოლოგია, სადაც დაინტერესების საგანი კაცობრიობის ძირითადი ბუნება და მისი გარკვეული ბედაა.

მისი სოციოლოგიის სტრუქტურა და ინტერესთა დონეები სქემატურად ასე გამოიყურება:



დიალექტიკური აზროვნება. ზიმელის სოციოლოგია ყოველთვის ეხებოდა ურთიერთობებს განსაკუთრებით ინტერაქციას-ურთიერთქმედებას. უფრო ზოგადად კი იგი იყო „მეთოდოლოგიური რელაციონისტი“, რომელიც მოქმედებს პრინციპით, რომ ყველაფერი ურთიერთობს გარკვეული გზით, ყველა დანარჩენთან. მთლიანობაში იგი იხრებოდა დუალიზმისკენ, ხაზს უსვამდა კონფლიქტსა და წინააღმდეგობას სოციალური სამყაროს რა დონეზეც არ უნდა ემუშავა.

ეს პერსპექტივა ასახავს ზიმელის რწმენას, რომ „სამყარო უკეთესად გაიგება დაპირისპირებულ კატეგორიებს შორის კონფლიქტისა და კონტრასტის პირობებში“. ნაცვლად იმისა, რომ შევეცადოთ გავერკვეთ ამ სახის აზროვნებაში, მოდით ვაჩვენოთ იგი მისი ნაშრომებიდან ერთ-ერთი მისი ინტერაქციის ფორმის შესახებ, კერძოდ მოდა. ზიმელი იყენებდა დიალექტიკური აზროვნების მსგავს ფორმას სოციალური ფორმებისა და სოციალურ ტიპებზე ნაშრომების უმრავლესობაში, მაგრამ მოცემული განაზრებები მოდის შესახებ ნათლად აჩვენებს ამ ფენომენთან მიმართების მისეულ მეთოდს. ჩვენ აგრეთვე შევეხებით დიალექტიკას ზიმელის განაზრებებში სუბიექტური-ობიექტური კულტურის და „უფრო მეტი – ცხოვრების“ და „უფრო მეტი ვიდრე - ცხოვრების“ ტერმინების შესახებ.

მოდა. ერთ-ერთ მის, როგორც წესი, აღმაფრთოვანებელ და დუალისტურ ნაშრომში, ზიმელმა აჩვენა წინააღმდეგობები მოდაში სხვადასხვა გზებით. ერთის მხრივ, მოდა სოციალური ურთიერთობების ფორმაა, რომელიც უფლებას აძლევს მას, ვისაც სურს შეეგუოს ჯგუფის მოთხოვნებს, ასე მოიქცეს. მეორეს მხრივ, მოდა აგრეთვე უზრუნველყოფს ნორმას, რომლსაც მათ, ვისაც სურს იყოს ინდივიდუალური, შეუძლიათ გადაუხვიონ. მოდა მოიცავს აგრეთვე ისტორიულ პროცესსაც: საწყის ეტაპზე ყველა იღებს იმას, რაც მოდურია; გარდაუვლად, ინდივიდები ახდენენ მისგან დევიაციას/მისგან გადაიხრებიან; და ბოლოს, დევიაციის პროცესში, მათ შეუძლიათ მიიღონ სრულიად ახალი შეხედულება იმის თაობაზე თუ რა არის მოდაში. მოდა აგრეთვე დიალექტიკურია იმ აზრით, რომ ნებისმიერი მოცემული მოდის წარმატებას და გავრცელებას მივყავართ მის შესაძლო უარყოფამდე/წარუმატებლობამდე. ეს ნიშნავს, რომ რაიმის გამორჩეულობას

მიყვაროთ მის მოდურად ჩათვლამდე; თუმცა, რაც უფრო მეტი რაოდენობის ადამიანი აღიარებს მას, ის წყვეტს იყოს გამორჩეული და იქვე კარგავს თავის მომხიბვლელობას.

შემდგომი დუალობა მოიცავს ლიდერის როლს მოდურ მოძრაობაში. ამგვარი(ლიდერი) პიროვნება წარმართავს ჯგუფს, პარადოქსალურად, მოდისადმი ნებისმიერ სხვაზე უკეთესად მიდევნებით, ანუ მისი უფრო შეუპოვრად/მტკიცედ ათვისებით. და ბოლოს, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ არა მხოლოდ მოდის მიდევნება მოიცავს დუალობებს, ასე ხდება ზოგიერთი ადამიანის მხრიდან მოდის მიღმა დარჩენის მცდელობისასაც. არამოდური ადამიანები იმათ, ვინც მისდევს მოდას თვლიან მიმბაძველებად, ხოლო თავის თავს – ინდივიდუალისტებად, მაგრამ ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უკანასკნელნი უბრალოდ ერთვებიან მიბაძვის შებრუნებულ ფორმაში. ინდივიდებმა შეიძლება თავი აარიდონ იმას, რაც მოდაშია იმიტომ, რომ მათ ეშინიათ, რომ სხვების მსგავსად დაკარგავენ თავის ინდივიდუალობას, მაგრამ ზიმელის აზრით, ასეთი შიში ნაკლებად წარმოადგენს დიდი პერსონალური სიძლიერისა და დამოუკიდებლობის ნიშანს. რომ შევაჯამოთ, ზიმელი აღნიშნავს, რომ „ყველა... წამყვანი საწინააღმდეგო ტენდენციები ... წარმოდგენილია ან ერთი ან მეორე გზით” ზიმელის დიალექტიკური აზროვნება შეიძლება ვნახოთ ასევე უფრო ზოგად დონეზეც. როგორც ჩვენ ვნახავთ ამ თავის მეშვეობით, იგი ყველაზე მეტად დაინტერესებული იყო კონფლიქტებით და წინააღმდეგობებით/უთანხმოებებით, რომელიც არსებობენ ინდივიდებსა და ფართო სოციალურ და კულტურულ სტრუქტურებს შორის, რომელსაც ინდივიდები ქმნიან. ამ სტრუქტურებს საბოლოო ჯამში საკუთარი ცხოვრება აქვთ, რომელსაც ინდივიდმა შეიძლება მცირე ან საერთოდ ვერ გაუწიოს კონტროლი.

ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და ობიექტური კულტურა. ადამიანებზე ზეგავლენას ახდენს, და ზიმელის აზრით, საფრთხეს უქმნის სოციალური სტრუქტურები, და, რაც უფრო მთავარია ზიმელისთვის, თავიანთი კულტურული პროდუქტები. ზიმელმა ერთმანეთისაგან გამოყო ინდივიდუალური კულტურა და ობიექტური კულტურა. ობიექტური კულტურა ეხება იმ საგნებს, რომელსაც ადამიანები ქმნიან (ხელოვნება, მეცნიერება, ფილოსოფია და ა.შ.). ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა არის აქტორის უნარი შექმნას, შეითვისოს და აკონტროლოს ობიექტური კულტურის ელემენტები. იდეალური აზრით, ინდივიდუალური კულტურა აყალიბებს და თავად ყალიბდება ობიექტური კულტურის მიერ. პრობლემა იმაშია, რომ ობიექტურ კულტურას საკუთარი ცხოვრება აქვს.

მეტი-ცხოვრება და მეტი-ვიდრე-ცხოვრება. ზიმელის აზროვნების სხვა სფერო, მისი ფილოსოფიური სოციოლოგია კიდევ უფრო მეტად ავლენს მის დიალექტიკურ აზროვნებას. სოციალური და კულტურული სტრუქტურების აღმოცენების შესახებ განაზრებებში ზიმელი ახლოს დგას მარქსის ზოგიერთ იდეასთან. მარქსი იყენებდა ნივთის ფექტიშიზმის ცნებას იმისათვის, რომ ეჩვენებინა ადამიანებსა და მის პროდუქტებს შორის დაშორება. მარქსისათვის, ამ დაშორებამ მიაღწია თავის მწვერვალს კაპიტალიზმში, იგი შეიძლება გადალახული ყოფილიყო მხოლოდ მომავალ სოციალისტურ საზოგადოებაში, და შესაბამისად, იყო სპეციფიური ისტორიული ფენომენი. მაგრამ ზიმელისათვის ეს დაშორება იყო თანდაყოლილი/შინაგანი ადამიანური ცხოვრების ბუნებისათვის. ფილოსოფიური აზრით, არსებობს თანდაყოლილი/შინაგანი და გარდაუვალი დაპირისპირება „მეტ-ცხოვრებასა” და „მეტი-ვიდრე-ცხოვრებას” შორის.

მეტი-ცხოვრების და მეტი-ვიდრე-ცხოვრების საკითხი ცენტრალურია ზიმელის ნაშრომში „ცხოვრების ტრანსცენდენტური ხასიათი”. როგორც სათაური გვთავაზობს და როგორც ზიმელი აზუსტებს „ტრანსცენდენტობა არის ჩვეული/დამახასიათებელი ცხოვრებაში”.

ადამიანები ფლობენ ორმაგ ტრანსცენდენტურ უნარს. პირველი, მათი შეუჩერებელი, შემოქმედი უნარების გამო (მეტი-ცხოვრება), ადამიანებს შეუძლიათ თავიანთ თავს გასცდნენ/აამაღლონ თავისი თავი. მეორე, ეს ტრანსცენდენტური, შემოქმედებითი უნარი შესაძლებელს ხდის ადამიანებისათვის მუდმივად აწარმოონ იმ საგანთა კრებული, რაც მათ აამაღლებს. ამ ფენომენის ობიექტური არსებობა (მეტი-ვიდრე-ცხოვრება) უპირისპირდება შემოქმედებით ძალებს (მეტი-ცხოვრება) რომელიც აწარმოებს პირველი რიგის საგნებს. სხვა სიტყვებით, სოციალური ცხოვრება „ქმნის და თავისი თავისაგან ათავისუფლებს რაღაც ისეთ, რომელიც არ არის ცხოვრება, მაგრამ „რომელსაც აქვს თავისი მნიშვნელოვნობა და თავისი კანონი“. სიცოცხლე არსებობს ამ ორს შორის ერთობასა და კონფლიქტში. როგორც ზიმელი ასკვნის: „სიცოცხლე პოულობს თავის არსს, თავის პროცესს/მიმდინარეობას, მეტ-ცხოვრებად და მეტი-ვიდრე-ცხოვრებად ყოფნით“.

ამგვარად, მისი მეტაფიზიკური კონცეფციის გამო, ზიმელი მივიდა მსოფლიოს სურათამდე, რომელიც უფრო ახლოსაა ვებერისეულთან, ვიდრე მარქსისეულთან. ზიმელი, ვებერის მსგავსად, ამტკიცებდა, რომ მსოფლიო გადაიქცევა ობიექტური კულტურის რკინის გალიად, რომლიდანაც ადამიანებს გაქცევის სულ უფრო ნაკლები შანსი აქვთ. ჩვენ უფრო მეტი რამ გვექნება სათქმელი ამ საკითხებზე მომდევნო ნაწილში, რომელიც ეხება ზიმელის განაზრებებს სოციალური რეალობის უმთავრესი კომპონენტების შესახებ.

ინტერაქციის ფორმებზე ზიმელისეული განაზრებები ყოველთვის გულისხმობს, რომ აქტორები ცნობიერად უნდა იყვნენ ერთმანეთზე ორიენტირებული. ასე, მაგალითად, ინტერაქცია სტრატეგიკაციის სისტემაში მოითხოვს, რომ გაბატონებულებმა (ან სუპერორდინანტებმა) და დაქვემდებარებულებმა (ან სუბორდინანტებმა) ერთმანეთზე მოახდინონ ორიენტირება. ინტერაქცია შეწყდება და სტრატეგიკაციის სისტემა დაინგრევა, თუ ურთიერთ-ორიენტაციის პროცესი აღარ იარსებებს. მსგავსი სიტუაციაა ინტერაქციის სხვა ფორმებთანაც.

ცნობიერება თამაშობს სხვა როლს ზიმელის ნაშრომში. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელს სწამდა, რომ სოციალურ (და კულტურულ) სტრუქტურებს დამოუკიდებელი არსებობა აქვთ, მან გააცნობიერა, რომ ადამიანებმა უნდა მოახდინონ მათი კონცეპტუალიზება, იმისათვის, რომ მათ იმოქმედონ ადამიანებზე. ზიმელი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოება არ არის უბრალოდ „სადაც იქ“, არამედ აგრეთვე არის „ჩემი რეპრეზენტაცია“ - რაღაც, რაც დამოუკიდებელია ცნობიერების მოღვაწეობაზე“.

ზიმელი აგრეთვე აღიარებდა ინდივიდუალურ ცნობიერებას და იმ ფაქტს, რომ საზოგადოების ნორმები და ღირებულებები ინტერნალიზდება ინდივიდუალურ ცნობიერებაში. ნორმების და ღირებულებების არსებობა როგორც შინაგანად, ისე გარეგნულად

„ხსნის მორალური მოთხოვნის ორმაგ ხასიათს: ერთის მხრივ, იგი გვიპირისპირდება ჩვენ როგორც უპიროვნო წესრიგი, რომელსაც ჩვენ უბრალოდ უნდა დავემორჩილოთ, მეორეს მხრივ კი, არა გარეგანი ძალა, არამედ მხოლოდ ჩვენი ყველაზე პირადი და შინაგანი იმპულსები აყენებს მას ჩვენზე მაღლა. ყოველ შემთხვევაში, აქ მოცემულია ერთ-ერთი შემთხვევა, როდესაც ინდივიდი, თავისი ცნობიერების ფარგლებში, იმეორებს ურთიერთობას, რომელიც არსებობს მას, როგორც მთლიან პერსონალურობასა, და ჯგუფს შორის.“

ზიმელი თანამედროვე სოციოლოგიაში ყველაზე მეტად ცნობილია იმ წვლილის გამო, რომელიც მან შეიტანა სოციაციის ფორმების, ან სოციალური ინტერაქციის გაგებაში. მან თავისი ინტერესი სოციალური რეალობის ამ დონისადმი შემდეგი გზით გამოხატა:

ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მიკროსკოპულ-მოლეკულურ პროცესებთან ადამიანური მატერიის შიგნით, ასე რომ ვთქვათ. ეს პროცესები წარმოადგენენ ფაქტობრივ შემთხვევებს, რომლებიც არიან შემადგენელი ან ჰიპოსტაზირებული ამ მაკროკოსმიური, მტკიცე ერთეულებისა და სისტემების შიგნით. ის, რომ ადამიანები უყურებენ ერთმანეთს და შურთ ერთმანეთის; ის, რომ ერთმანეთს უგზავნიან წერილებს ან სადილობენ ერთად; ის, რომ ყოველგვარი საგრძნობი ინტერესებისგან დამოუკიდებლად მიიჩნევენ ადამიანს სასიამოვნოდ ან პირიქით; ის, რომ მადლიერება ალტრუისტული მოქმედებების გამო ქმნის დაუყოფელ ერთობას; ის, რომ ერთი თხოვს მეორეს აჩვენოს მას გარკვეული ქუჩა; რომ ადამიანები იცმევენ და მოირთავენ თავს ერთმანეთისათვის – ეს ყველაფერი რამოდენიმე ილუსტრაციაა შემთხვევით შერჩეული მთელი რიგი ურთიერთობებისაგან, რომლებიც პიროვნებებს შორის თამაშდება. ისინი შეიძლება იყოს დროებითი ან მუდმივი, ცნობიერი ან გაუცნობიერებელი, ეფემერული ან სერიოზული შედეგის მქონე, მაგრამ ისინი მუდმივად კრავენ ადამიანებს ერთად. ყოველ წუთას ასეთი ძაფები დაირთვება, გაწყდება, ხელახლა შეიკვრება, ჩანაცვლება სხვით, ჩაექსოვება სხვებს. მსგავსი ინტერაქციები საზოგადოების ატომებს შორის ხელმისაწვდომია მხოლოდ ფსიქოლოგიური მიკროსკოპისთვის.

იგი საზოგადოებას ათანაბრებდა ინტერაქციასთან: “საზოგადოება... მხოლოდ ამ კონკრეტული ინტერაქციების ერთიანობის სინთეზია ან ზოგადი ცნება... “საზოგადოება” ამ ურთიერთობების მთლიანი ჯამის იდენტურია”. მსგავსი მტკიცებები შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ინტერაქციისადმი მისი ინტერესის კიდევ ერთი დამამტკიცებელი, მაგრამ როგორც ჩვენ ამას დავინახავთ, მის ზოგად და ფილოსოფიურ სოციოლოგიებში, ზიმელს ქონდა უფრო ფართო-მამტაბიანი კონცეფცია როგორც საზოგადოების, ისე კულტურის შესახებ.

ინტერაქცია: ფორმები და ტიპები

ზიმელის ერთ-ერთი უფრო დომინანტური ინტერესის სფერო იყო სოციალური ინტერაქციის ფორმა, შინაარსთან შედარებით. ეს ინტერესი ფილოსოფიაში კანტიანურ ტრადიციასთან ზიმელის იდენტიფიკაციისგან წარმოიშვა, სადაც უმეტესი გამოყვანილია ფორმასა და შინაარსს შორის განსხვავებიდან. ზიმელის პოზიცია აქ, ყოველ შემთხვევაში, საკმაოდ მარტივი იყო. ზიმელის თვალსაზრისით, რეალური სამყარო შედგება უთვალავი მოვლენისაგან, მოქმედებისაგან, ინტერაქციისაგან, და ა.შ. იმისათვის რომ თავი გაართვან რეალობის ამ ლაბირინთს (“შინაარსებს”), ადამიანები ალაგებენ მათ მათზე ნიმუშების ან ფორმების მიყენებით. ამგვარად, ნაცვლად კონკრეტულ მოვლენათა უზარმაზარი მასივისა, აქტორის წინაშე დგას შეზღუდული რაოდენობის ფორმები. ზიმელის თვალსაზრისით, სოციოლოგის მიზანია გააკეთოს ზუსტად ის, რასაც ადამიანი აკეთებს, ანუ მიუყენოს შეზღუდული რაოდენობის ფორმა სოციალურ რეალობას, კერძოდ ინტერაქციას, ისე, რომ უკეთესად იყოს შესაძლებელი მისი ანალიზი. ეს მეთოდოლოგია ზოგადად მოიცავს ამოღებას იმ მსგავსებებისა, რაც მოიძებნება კონკრეტულ მოვლენათა ფართო მასივში. მაგალითად, ინტერაქციის სუბორდინაციისა და სუბორდინაციის ფორმები მოიძებნება ფართო წრის მოვლენებისგან, “სახელმწიფოში, ისევე როგორც რელიგიურ გაერთიანებაში, კონსპირატორთა ბანდაში, ისევე როგორც ეკონომიკურ ასოციაციაში, ხელოვნების სკოლაში, ისევე როგორც ოჯახში”.

სოციალური გეომეტრია. ზიმელის ფორმალურ სოციოლოგიაში ზოგიერთი ყველაზე ნათლად ხედავს მის მცდელობას განავითაროს სოციალური ურთიერთობების

“გეომეტრია”. გეომეტრიულ კოეფიციენტთაგან ორი, რომლითაც იგი დაინტერესდა არის რაოდენობა და დისტანცია (სხვებია – პოზიცია, თვით-ჩართულობა და სიმეტრია.)

რაოდენობა. ზიმელის დაინტერესება იმით, თუ რა ზეგავლენა აქვს ადამიანთა რაოდენობას ინტერაქციის ხარისხზე, შეიძლება დავინახოთ დიადასა და ტრიადას შორის განსხვავების შესახებ წარმოთქმულ ნააზრევებში,

დიადა და ტრიადა. ზიმელისთვის (1950) გადამწყვეტი მნიშვნელობა ქონდა განსხვავებას დიადასა (ორ-კაციანი ჯგუფი) და ტრიადას (სამ-კაციანი ჯგუფი) შორის. მესამე ადამიანის დამატება იწვევს რადიკალურ და ფუნდამენტურ ცვლილებებს. სამის მიღმა წევრობის გაზრდას არსად არ აქვს ისეთივე ზეგავლენა, როგორც აქვს მესამე წევრის მიმატებას. სხვა ყველა ჯგუფისაგან განსხვავებით, დიადა ვერ აღწევს თავის მნიშვნელობას ამ ორი ჩართული ინდივიდის მიღმა. დიადაში არ არსებობს დამოუკიდებელი ჯგუფური სტრუქტურა; აქ ჯგუფისთვის სხვა არაფერი არსებობს გარდა ორი დამორებადი ინდივიდისა. ამგვარად, დიადას თითოეული წევრი ინარჩუნებს ინდივიდუალობის მაღალ ხარისხს. ინდივიდუალური არ დადის ჯგუფურის დონეზე. ეს ასე არ არის ტრიადას შემთხვევაში. ტრიადას აქვს შესაძლებლობა მოიცვას მნიშვნელობა მასში ჩართული ინდივიდების მიღმა. ტრიადა გაცილებით მეტია, ვიდრე მასში ჩართული ინდივიდები. იგი ანვითარებს დამოუკიდებელ ჯგუფურ სტრუქტურას. შედეგად, უდიდესი საშიშროება არსებობს წევრების ინდივიდუალობისთვის. ტრიადას შეიძლება ქონდეს ზოგადად გათანასწოების ეფექტი მის წევრებზე.

ჯგუფისთვის მესამე წევრის დამატებით მთელი რიგი ახალი სოციალური როლი ხდება შესაძლებელი. მაგალითად, მესამე წევრს/ნაწილს შეუძლია აიღოს არბიტრის ან მედიატორის როლი ჯგუფის შიგნით მიმდინარე კამათში. მაშინ მესამე წევრს შეუძლია გამოიყენოს სხვა ორს შორის კამათი მისი საკუთარი მიზნებისთვის, ან გახდეს სხვა ორს შორის დავის ობიექტი. მესამე წევრს აგრეთვე შეუძლია განზრახ გამოიწვიოს კონფლიქტი ორ სხვა წევრს შორის იმისათვის, რომ მოიპოვოს უპირატესობა (გათიშე და იბატონე). მაშინ შესაძლოა სტრატეგიკაციული სისტემა და მმართველობითი სტრუქტურა გაჩნდეს. მოძრაობა დიადადან ტრიადაზე არსებითია სოციალური სტრუქტურის განვითარებისთვის, რომელიც შეიძლება გამოცალკევდეს და გაბატონდეს ინდივიდებზე. ამგვარი შესაძლებლობა არ არსებობს დიადაში.

პროცესი, რომელიც დაწყებულია დიადადან ტრიადაზე გადასვლისას, გრძელდება რაც უფრო იზრდება და იზრდება ჯგუფი და, საბოლოოდ, ჩნდება საზოგადოება. ამ ფართო სოციალურ სტრუქტურებში, ინდივიდი, რომელიც სულ უფრო შორდება საზოგადოების სტრუქტურას, სულ უფრო მარტო რჩება, იზოლირებული და განცალკევებული. საბოლოოდ ეს იწვევს დიალექტიკურ ურთიერთობებს ინდივიდსა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის: “ზიმელის მიხედვით, სოციალიზებული ინდივიდი ყოველთვის რჩება ორმაგ ურთიერთობაში საზოგადოებასთან: იგი ჩართულია მასში და ამავე დროს მის წინააღმდეგაა ... ინდივიდი განპირობებულია, ამავე დროს თავად განაპირობებს; ზემოქმედების ქვეშაა, ამავე დროს თავად ზემოქმედებს”. აქ წინააღმდეგობრივი ისაა, რომ “საზოგადოება უშვებს ინდივიდუალობისა და ავტონომიის გაჩენას, მაგრამ იგი აგრეთვე ეწინააღმდეგება ამას”.

ჯგუფის ზომა. უფრო ზოგად დონეზე მოცემულია ზიმელის ამბივალენტური მიმართება იმ ზეგავლენის მიმართ, რომელსაც ახდენს ჯგუფის ზომა. ერთის მხრივ, მან დაიკავა პოზიცია, რომლის მიხედვითაც ჯგუფის ან საზოგადოების ზომის ზრდა ზრდის ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მცირე ჯგუფს ან საზოგადოებას მთლიანად შეუძლია

აკონტროლოს ინდივიდი. თუმცა, უფრო ფართო საზოგადოებაში, ინდივიდი შესაძლოა ჩართული იყოს სხვადასხვა ჯგუფებში, რომელთაგან თითოეული აკონტროლებს მისი მთლიანი პერსონალურობის მხოლოდ მცირე ნაწილს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, “ინდივიდუალობა თავის ყოფიერებასა და მოქმედებაში ზოგადად იზრდება იმ დონემდე, რამდენადაც იზრდება სოციალური წრე, რომელიც შემოერთების ინდივიდს”. თუმცა ზიმელი მიიჩნევს, რომ ფართო საზოგადოებები ქმნიან მთელ რიგ პრობლემას, რაც საბოლოოდ საფრთხეს უქმნის ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მაგალითად, მან მიუთითა ერთი იდეით, უმარტივესი იდეით შეპყრობილ მასებზე. მასის ფიზიკური სიახლოვის გამო ადამიანები ადვილად ექცევიან ზემოქმედების ქვეშ და მიყვებიან უმარტივეს იდეას, მისდევენ აზრს მოკლებულ, ემოციურ ქმედებებს.

შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანი, ზიმელის მიერ ინტერაქციის ფორმებით დაინტერესების თვალსაზრისით, ის არის, რომ ზომის ზრდას და დიფერენციაციას მიყვავართ ინდივიდთა შორის კავშირის გაწყვეტამდე და მათ ადვილას გაცილებით შორეული, უპიროვნო და სეგმენტური ურთიერთობების დატოვებამდე. პარადოქსია, მაგრამ დიდი ჯგუფი, რომელიც ათავისუფლებს ინდივიდს, ამავე დროს საფრთხეს უქმნის ამ ინდივიდუალობას. აგრეთვე პარადოქსულია ზიმელის რწმენა, რომ ერთ-ერთი გზა ინდივიდებისთვის იმისათვის, რომ გაუმკლავდნენ მასის საზოგადოების საფრთხეს, არის მცირე ჯგუფებში ჩაფლობა, მაგალითად როგორცაა ოჯახი.

დისტანცია. ზიმელის სხვა ინტერესის სფერო სოციალურ გეომეტრიაში იყო დისტანცია. ლევინი გთავაზობს სოციალურ ურთიერთობებში დისტანციის როლის თაობაზე ზიმელის თვალსაზრისების კარგ შეჯამებას: “ფორმათა თვისება და საგანთა მნიშვნელობა წარმოადგენს ინდივიდებსა და სხვა ინდივიდებს ან საგნებს შორის შედარებითი დისტანციის ფუნქციას”. განაზრებები დისტანციასთან დაკავშირებით ზიმელის ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას არის გადმოცემული. ჩვენ განვიხილავთ მას ორი სხვადასხვა კონტექსტით – ზიმელის “ფულის ფილოსოფია”-სა და მის ერთ-ერთ უჭკვიანეს ესეში - „უცნობი (უცხო/უცნაური - „The stranger”)”.

“ფულის ფილოსოფია”-ში ზიმელმა გადმოსცა რიგი ზოგადი პრინციპებისა ღირებულების შესახებ – და აგრეთვე რა აქცევს საგანს ღირებულად – რაც წარმოადგენს ფულის მისეული ანალიზის საფუძველს. ვინაიდან ჩვენ ამ ნაშრომს მოგვიანებით შევხებით დეტალურად, ჩვენ აქ მხოლოდ მოკლედ განვიხილავთ ამ საკითხს. უმთავრესი საკითხი ისაა, რომ რაიმის ღირებულება განისაზღვრება მისი აქტორისაგან დისტანციით. იგი არ არის ღირებულები, თუ იგი ან ძალიან ახლოსაა და ძალიან ადვილად მისაწვდომი, ან თუ იგი ზედმეტად შორსაა და ზედმეტად რთულად მისაღწევი. ობიექტი, რომელიც ხელმისაწვდომია, მაგრამ მხოლოდ დიდი ძალისხმევის შედეგად, არის ყველაზე ღირებულები.

დისტანცია აგრეთვე ცენტრალურ როლს თამაშობს ზიმელის „უცნობი (უცხო/უცნაური - „the stranger”)”-ში, ეს არის ესე აქტორის ისეთ ტიპზე, რომელიც არც ძალიან ახლოსაა და არც ძალიან შორს. ის ძალიან ახლოს რომ ყოფილიყო აღარ იქნებოდა უცნობი (უცხო/უცნაური), მაგრამ ძალიან შორს რომ ყოფილიყო იგი შეწყვეტდა ყველანაირ კავშირს ჯგუფთან. ინტერაქცია, რომელშიც უცნობი (უცხო/უცნაური) ერთვება ჯგუფის წევრებთან მოიცავს სიახლოვის და დისტანციის კომბინაციას. უცნობის (უცხო/უცნაურის) თავისებური დისტანცია ჯგუფისაგან საშუალებას აძლევს მას წევრებთან გააჩნდეს რიგი უჩვეულო ინტერაქციის ნიმუშებისა. მაგალითად, უცნობს (უცხო/უცნაურს) შეუძლია იყოს უფრო ობიექტური ჯგუფის წევრებთან ურთიერთობაში. იმის გამო, რომ ის უცნობია (უცხო/უცნაურია). სხვა ჯგუფის წევრები უფრო თავისუფლად გამოხატავენ მის მიმართ ნდობას. ამ და სხვა შემთხვევაში, კოორდინაციის ნიმუში და თანმიმდევრული ინტერაქცია

ჩნდება უცნობს (უცხო/უცნაურს) და სხვა ჯგუფის წევრებს შორის. უცნობი (უცხო/უცნაური) ხდება ჯგუფის ორგანული ნაწილი, მაგრამ ზიმელმა განიხილა არა მხოლოდ უცნობი (უცხო/უცნაური) – სოციალური ტიპი, არამედ აგრეთვე უცხოობა (/უცნაურობა) – სოციალური ინტერაქციის ფორმა. უცხოობის (/უცნაურობის) ხარისხი, რომელიც მოიცავს სიახლოვის და დაშორების კომბინაციას, შედის ყველა სოციალურ ურთიერთობაში, ყველაზე ინტიმურშიც კი. ამგვარად ჩვენ შეიძლება შევისწავლოთ კონკრეტულ ინტერაქციათა ფართო წრე იმისათვის, რომ აღმოვაჩინოთ მათში მოცემული უცხოობის (უცნაურობის) ხარისხი.

მიუხედავად იმისა, რომ გეომეტრიული განზომილებები შედიან რიგ ზიმელისეულ ტიპებსა და ფორმებში, ისინი გაცილებით მეტს მოიცავენ, ვიდრე უბრალოდ გეომეტრია. ტიპები და ფორმები კონსტრუქციებია, რომელთაც ზიმელი იყენებდა იმისათვის, რომ უკეთესად გაეგო ფართო წრის ინტერაქციის ნიმუშები.

სოციალური ტიპები. ჩვენ უკვე შევხეთ ერთ-ერთ ზიმელისეულ ტიპს, უცნობს (უცხოს/უცნაურს); სხვებია: ძუნწი, მფლანგველი, თავგადასავლების მოყვარული და აზნაური. ამ სფეროში მისი ნააზრევის ჩვენების მიზნით, ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ-ერთ ტიპზე - ღარიბი

ღარიბი. როგორც ეს ჩვეულია ზიმელის ნაშრომში მოცემული ტიპებისთვის, ისიც განხილულ იქნა სოციალური ურთიერთობის თვალსაზრისით, როგორც ისეთი, ვინც სხვებისგან იღებს დახმარებას ან, ყოველ შემთხვევაში, აქვს ამის უფლება. აქ ზიმელმა საკმაოდ ნათლად არ მიიღო თვალსაზრისი, რომ სიღარიბე განისაზღვრება ფულის ოდენობით, ან მისი ნაკლებობით.

გარდა იმისა, რომ ზიმელმა ყურადღება გაამახვილა ღარიბზე მახასიათებელი ურთიერთობებისა და ინტერაქციის ნიმუშების თვალსაზრისით, მან აგრეთვე გამოიყენა მისი ესე “ღარიბი” იმისათვის, რომ განევითარებინა ფართო წრის საინტერესო განაზრებები ღარიბსა და სიღარიბეზე. ზიმელისთვის დამახასიათებელი იყო ყოველ მის ესეში მრავალრიცხოვანი განაზრებების გადმოცემა. მართლაც, ეს მისი ერთ-ერთი უდიდესი განაცხადი იყო წარმატებაზე. მაგალითად, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უფლებებისა და ვალდებულებების ორმხრივი კრებული განსაზღვრავს ურთიერთობას მათ შორის, ვინც ითხოვს (ღარიბი) და ვინც გასცემს. ღარიბს აქვს უფლება მიიღოს დახმარება, და ეს უფლება ხდის დახმარების მიღებას ნაკლებად მტკივნეულს. და პირიქით, გამცემს აქვს ვალდებულება დაეხმაროს გაჭირვებულს. ზიმელმა აგრეთვე აიღო ფუნქციონალისტური პოზიცია, რომ ღარიბისთვის საზოგადოების მხრიდან გაწეული დახმარება ხელს უწყობს სისტემის შენარჩუნებას. საზოგადოებას ჭირდება ღარიბისთვის დახმარების გაწევა “იმისათვის, რომ ღარიბი არ იქცეს საზოგადოების აქტიურ და საშიში მტრად, რომ მათი შემცირებული ენერჯია უფრო პროდუქტიულად აქციოს და რომ თავიდან აიცილოს მათი შთამომავლობის გამრავლება”. ამგვარად ღარიბისთვის დახმარება საზოგადოებისთვის არის სასარგებლო. და არა იმდენად თავად ღარიბისთვის. სახელმწიფო აქ წამყვან როლს თამაშობს. და, როგორც ზიმელი აღნიშნავს, ღარიბებზე ზრუნვა სულ უფრო უპიროვნო ხდება, ვინაიდან დახმარების გაცემის მექანიზმი სულ უფრო ბიუროკრატიზდება.

ზიმელს აგრეთვე მოცემული აქვს სიღარიბის რელატივისტური განხილვა; ღარიბები არ არიან უბრალოდ ისინი, ვინც საზოგადოების ძირში (/ფსკერზე) დგანან. მისი აზრით, სიღარიბეს ადგილი ყველა სოციალურ სტრატაში აქვს. ამ კონცეფციამ მოგვიანებით შედარებითი დეპრივაციის(/აღკვეთის/ჩამორთმევის/უქონლობის) შესახებ სოციოლოგიური კონცეფციის წარმოშობა განაპირობა. თუ ადამიანებს, რომლებიც

უმაღლესი კლასებს განეკუთვნებიან, უფრო ნაკლები აქვთ, ვიდრე მათი კლასის სხვა წევრებს, ისინი მათთან შედარებით ღარიბად ჩაითვლებიან. ამიტომაც სახელმწიფო პროგრამებმა, რომლებიც მიმართულია სიღარიბის აღმოფხვრისაკენ შესაძლოა ვერასოდეს მიაღწიოს წარმატებას. იმ შემთხვევაშიც, თუ ქვევით/ძირში მყოფებს ზევით ავწევთ, ბევრი სტრატეგიკაციული სისტემის შიგნით მაინც იგრძნობს თავს ღარიბად მათ მეწყვილეებთან შედარებით.

სოციალური ფორმები. სოციალური ტიპების მსგავსად, ზიმელი განიხილავდა მთელ რიგ სოციალურ ფორმებსაც, მათ შორის გაცვლა, კონფლიქტს, პროსტიტუციას და სოციალურ სიღარიბეს. ჩვენ შეგვიძლია ვაჩვენოთ ზიმელის ნაშრომი სოციალურ ფორმებზე იმ განაზრებების მეშვეობით რომელიც მან გამოთქვა დომინირების შესახებ, რაც გულისხმობს სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას.

სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია (ბატონობა და მორჩილება). სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას გააჩნია ორმხრივი მიმართება. ლიდერს არ სურს მთლიანად განსაზღვროს სხვების აზრები და მოქმედებები. უფრო მეტიც, ლიდერი მოელის დაქვემდებარებულებისაგან ან პოზიტიურ ან ნეგატიურ რეაქციას. ინტერაქციის ვერც ეს და ვერც სხვა ფორმა იარსებებს ორმხრივი ურთიერთობის გარეშე. დომინაციის ყველაზე უსამართლო ფორმის შემთხვევაშიც კი დაქვემდებარებულებს აქვთ რაიმე ხარისხის პირადი თავისუფლება.

უმეტესი ადამიანისთვის, სუპერორდინაცია მოიცავს სუბორდინაციის მთლიანად აღმოფხვრის მცდელობას, მაგრამ ზიმელი ამტკიცებდა, რომ ასეთ შემთხვევაში სოციალური ურთიერთობები საერთოდ შეწყვეტდა არსებობას.

ზიმელი ამტკიცებდა, რომ შესაძლოა ადამიანი დაექვემდებაროს ინდივიდს, ჯგუფს ან ობიექტურ ძალებს. ერთი ინდივიდის ლიდერობას, როგორც წესი, მივყავართ მჭიდროდ შეკრულ ჯგუფთან, შექმნილს ან ლიდერის მხარდასაჭერად ან მასთან დასაპირისპირებლად. მაშინაც კი, როცა ოპოზიცია აღმოცენდება ამგვარ ჯგუფში, უთანხმოება უფრო ადვილად შეიძლება გადაწყდეს, როდესაც მხარეები ერთი და იმავე უმაღლესი ძალაუფლების ქვეშ არიან. მრავალ ლიდერიან სუბორდინაციას შესაძლოა საკმაოდ უთანასწორო შედეგი მოყვეს. ერთის მხრივ, მრავალის მიერ მართვის ობიექტურობამ შესაძლოა გამოიწვიოს უფრო დიდი ერთობა ჯგუფში, ვიდრე ამას აკეთებს ერთი ინდივიდის დიქტატორული/თვითნებური მართვა. მეორეს მხრივ, შესაძლოა წარმოიშვას მტრობა დაქვემდებარებულთა შორის, თუ ისინი ვერ მიიღებენ ლიდერის პირად ყურადღებას.

ზიმელმა სუბორდინაცია ობიექტური პრინციპის ქვეშ განიხილა როგორც ყველაზე არასასიამოვნო, ალბათ იმიტომ, რომ ადამიანური ურთიერთობები და სოციალური ინტერაქცია გამქრალია. ადამიანები გრძნობენ, რომ ისინი განპირობებული არიან უპიროვნო კანონის მიერ, რომელზე ზემოქმედების უნარი მათ არ გააჩნიათ. ზიმელი ინდივიდუალურზე სუბორდინაციას განიხილავდა როგორც უფრო თავისუფალს და უფრო სპონტანურს” “ერთი ადამიანისადმი სუბორდინაციას აქვს თავისუფლების და ღირსების ელემენტი, რომელთან შედარებითაც კანონისადმი ყველანაირ მორჩილებას აქვს რაღაც მექანიკური და პასიური”. უარესია ობიექტებისადმი დაქვემდებარება (მაგალითად, კერპები/ხატები), რომელსაც ზიმელი მიიჩნევს “სუბორდინაციის შეურაცხყოფელად უხეშ და უპირობო სახედ”. იმის გამო, რომ ინდივიდზე დომინანტობს საგანი, “ის თავისმხრივ, ფსიქოლოგიურად იძირება ჩვეულებრივი საგნების კატეგორიაში”.

სოციალური სტრუქტურა

ამ პარადოქსის გადაწყვეტა მოცემულია ზიმელის ორ სოციოლოგიას შორის განსხვავებაში: ესაა ფორმალური სოციოლოგია, რომელშიც იგი იხრებოდა საზოგადოების შესახებ ინტერაქციონისტული თვალსაზრისისკენ და მისი ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგია, რომელშიც იგი საზოგადოებას განიხილავდა, როგორც დამოუკიდებელ სოციალურ სტრუქტურას. უფრო გვიანდელ სოციოლოგიაში იგი საზოგადოებას განიხილავდა როგორც ობიექტური კულტურის განვითარების უფრო ფართო პროცესის ნაწილს. მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტური კულტურა ძირითადად აღიქმება როგორც კულტურული სფეროს ნაწილი, ზიმელი მასში მოიცავდა ფართო-მაშტაბიანი სოციალური სტრუქტურის, როგორც ამ პროცესის ნაწილის, ზრდას. ის, რომ ზიმელი აკავშირებდა სოციალური სტრუქტურის ზრდას ობიექტური კულტურის გავრცელებასთან, ნათლად ჩანს ამ თეზისში: “მზარდი ობიექტიფიკაცია ჩვენი კულტურისა, რომელის ფენომენიც მოიცავს სულ უფრო მეტ უპიროვნო ელემენტებს და სულ უფრო ნაკლებ ინდივიდუალურ სუბიექტურ ტოტალობას... აგრეთვე მოიცავს სოციოლოგიურ სტრუქტურებსაც”. საზოგადოებასა და ობიექტურ კულტურას შორის კავშირის არსებობის დამტკიცების გარდა ამ თვალსაზრისს მივყავართ ზიმელის ნააზრევებთან სოციალური რეალობის კულტურული დონის შესახებ.

ობიექტური კულტურა

ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგიის ერთერთი უმთავრესი ინტერესის სფერო არის სოციალური რეალობის კულტურული სფერო, ან ის, რასაც უწოდებენ “ობიექტურ კულტურას”. ზიმელის თვალსაზრისით, ადამიანები ქმნიან კულტურას, მაგრამ სოციალური რეალობის განხორციელების, განვითარების უნარის გამო, კულტურული სამყარო და სოციალური სამყარო იძენს საკუთარ არსებობას, სიცოცხლეს, რომელიც სულ უფრო ბატონდება აქტორებზე, რომლებმაც იგი შექმნეს და ყოველდღიურად გარდაქმნიან მას. “კულტურული ობიექტები სულ უფრო და უფრო დაკავშირებული ხდება ერთმანეთთან განცალკევებულ სამყაროში, რომელსაც სულ უფრო ნაკლები კონტაქტი აქვს [ინდივიდუალურ] სუბიექტურ სულთან და მის სურვილებსა და მგრძობილობასთან”. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანები ყოველთვის ინარჩუნებენ შესაძლებლობას შექმნან და გარდაქმნან კულტურა, კულტურისთვის ისტორიის სამომავლო ტენდენცია მდგომარეობს იმაში, რომ გამოავლინონ სულ უფრო მეტი მაიძულებელი ძალა აქტორზე.

ობიექტური კულტურის [ინდივიდუალურ] სუბიექტურ კულტურაზე უპირატესობა, რომელიც განვითარდა მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ... ეს შეუსაბამობა მყარად იზრდება. ყოველ დღე და ყველა მხრიდან ობიექტური კულტურის სიმდიდრე იზრდება, მაგრამ ინდივიდუალურ გონებას შეუძლია გაამდიდროს მისი საკუთარი განვითარების ფორმა და შინაარსი მხოლოდ საკუთარი თავის ამ კულტურისაგან კიდევ უფრო მეტად დისტანცირებით და საკუთარის გაცილებით ნელი ტემპით განვითარებით.

მოცემულ ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას ზიმელი განსაზღვრავს ობიექტური კულტურის რიგ კომპონენტებს, მაგალითად, იარაღები, სატრანსპორტო საშუალებები, მეცნიერების პროდუქტები, ტექნოლოგია, ხელოვნება, ენა, ინტელექტუალური სფერო, კონვენციონალური სიბრძნე, რელიგიური დოგმა, ფილოსოფიური სისტემები, სამართლებრივი სისტემები, მორალური კოდეზი, და იდეალები, (მაგალითად, “სამშობლო”). ობიექტური კულტურა იზრდება და ფართოვდება სხვადასხვა გზებით. ჯერ ერთი, მისი ზომა იზრდება მოდერნიზაციის ზრდასთან ერთად. ეს ყველაზე ნათლად ჩანს მეცნიერული ცოდნის შემთხვევაში, რომელიც ფართოვდება ექსპონენტურად, თუმცა ეს ასევე მართებულია კულტურის სფეროს სხვა უმეტესი ასპექტისთვისაც. მეორეც,

კულტურული სფეროს განსხვავებულ ასპექტთა რაოდენობაც ასევე იზრდება. და ბოლოს, რაც შესაძლოა ყველაზე მნიშვნელოვანია, კულტურული სამყაროს სხვადასხვა ელემენტები ხდებიან უფრო და უფრო გადაჯაჭვული ყველაზე მეტად, ვიდრე როდესმე ძლიერ, თვით-შემცველ სამყაროში, რომელიც სულ უფრო შორდება აქტორების კონტროლს. ზომელი არა მარტო დაინტერესებული იყო ობიექტური კულტურის ზრდის აღწერით, არამედ საკმაოდ შეწუხებულიც იყო ამით: “ზომელზე შთაბეჭდილება მოახდინა – და შესაძლოა შეაშფოთა კიდევ – ადამიანური პროდუქტების ურიცხვმა რაოდენობამ და ნაირსახეობამ, რომლებიც თანამედროვე სამყაროში გარს ერტყმიან და შეუჩერებლად ზემოქმედებენ ინდივიდუალურზე”.

ზომელს ყველაზე მეტად ადარდებდა საფრთხე, რომელიც ემუქრებოდა ინდივიდუალურ კულტურას ობიექტური კულტურის ზრდის გამო. ზომელს პირადად სურდა სამყარო დომინირებული ინდივიდუალური კულტურით, მაგრამ ხედავდა ამგვარი სამყაროს არსებობის შესაძლებლობას სულ უფრო და უფრო ნაკლებად შესაძლებლად. ეს ზომელმა აღწერა როგორც “კულტურის ტრაგედია”. (ჩვენ ამის შესახებ დეტალურად ვისაუბრებთ “ფულის ფილოსოფიაში”.) ინდივიდუალურ სუბიექტურ კულტურაზე ობიექტური კულტურის გავლენის გაფართოების შესახებ ზომელის მიერ გაკეთებული ანალიზი ერთ-ერთი მაგალითია იმ ზოგად პრინციპთა შორის, რომელიც განსაზღვრავს მთელს სიცოცხლეს: “რაიმეს მთლიანი ღირებულება იზრდება იმდენივე ხარისხით, რამდენითაც მცირდება მისი ინდივიდუალურ ნაწილთა ღირებულება”.

ჩვენ შეგვიძლია დავაკავშიროთ ზომელის ზოგადი არგუმენტი ობიექტური კულტურის შესახებ მის უფრო ძირითად ანალიზს ინტერაქციის ფორმების შესახებ. ერთ-ერთ მის ყველაზე ცნობილ ესეში, “მეტროპოლისი და მენტალური ცხოვრება”, ზომელი განიხილავდა ინტერაქციის ფორმებს, რომლებსაც ადგილი აქვთ თანამედროვე ქალაქში. მან განიხილა თანამედროვე მეტროპოლისი როგორც ობიექტური კულტურის ზრდის და ინდივიდუალური კულტურის შემცირების “ნამდვილი არენა”. სწორედ ფულად ეკონომიკას, და ფულის ბატონობის სცენას, რასაც ზომელი ხშირად უსვამდა ხაზს, აქვს ძირეული ზეგავლენა ადამიანურ ურთიერთობათა ბუნებაზე. ფულის ფართო გამოყენებას მივყავართ ცხოვრების ყველა სფეროში კალკულაციურობისა და რაციონალურობის მნიშვნელობის ზრდისკენ. ამგვარად ნამდვილი ადამიანური ურთიერთობები მცირდება, და სოციალური ურთიერთობებზე დომინანტობს რეზერვული მიმართებები. თუ პატარა ქალაქს ახასიათებდა დიდი გრძნობები და ემოციონალურობა, თანამედროვე ქალაქები ხასიათდებიან ზედაპირული ინტელექტუალობით, რომელიც შეესაბამება კალკულაციურობას, რაც საჭიროა ფულადი ეკონომიკისთვის. ქალაქი ასევე წარმოადგენს შრომის განყოფილების ცენტრს, და როგორც ჩვენ დავინახეთ, სპეციალიზაცია თამაშობს ცენტრალურ როლს ზრდადი ობიექტური კულტურის ქმნილებებში, შესაბამისი შემცირებით ინდივიდუალურ კულტურაში. ქალაქი არის “საშინელი ლეველერ(?)”, რომელშიც ვირტუალურად ყველა შემცირებულია იმისათვის, რომ ხაზი გაესვას უგრძნობ კალკულაციურობას. სულ უფრო რთულია ინდივიდუალობის შენარჩუნება ობიექტური კულტურის ექსპანსიის პირობებში.

“ფულის ფილოსოფია”

ფულის ფილოსოფია ახდენს ზომელის აზროვნების მასშტაბისა და სირთულის კარგად ილუსტრირებას. ის ახდენს იმის დემონსტრირებას, რომ ზომელი იმსახურებს ისეთივე აღიარებას მისი ზოგადი თეორიის გამო, როგორც მიკროსოციოლოგიაში მისი ესეების გამო, რომელთაგან ბევრი შეიძლება განვიხილოთ როგორც მისი გენერალური თეორიის სპეციფიკური გამჟღავნება.

თუმცა ეს სათაური ნათელს ხდის იმას, რომ ზიმელი ფოკუსირებულია ფულზე, მისი ინტერესი ამ ფენომენის მიმართ ჩართულია ფილოსოფიური მოსაზრებებისა და თეორიების უფრო ფართო ქსელში. მაგ, როგორც ჩვენ უკვე დავინახეთ, ზიმელი დაინტერესებული იყო ღირებულებების საკითხით, და ფული შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სპეციფიკური ფორმის ღირებულება. სხვა დონეზე ზიმელი დაინტერესებული იყო არა თავისთავად ფულით, არამედ მისი გავლენით ფენომენტა ისეთ ფართო რიგზე, როგორცაა აქტორთა “შინაგანი სამყარო” და ობიექტური კულტურა მთლიანობაში, სხვა დონეზე ის ფულს განიხილავდა როგორც სპეციფიკურ ფენომენს, რომელიც შერწყმულია ცხოვრების სხვადასხვა კომპონენტების ვარიაციებთან, რომელიც მოიცავს გაცვლას, საკუთრებას, სიხარბეს, ექსტრავაგანტულობას, ცინიზმს, ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ცხოვრების სტილს, კულტურას, პიროვნულობის ღირებულებას და.” ზოგადად ზიმელი ფულში ხედავდა ცხოვრების სპეციფიკურ კომპონენტს, რომელსაც შეუძლია დაგვეხმაროს გავიგოთ ცხოვრების მთლიანობა. როგორც ტომი ბოტომორი და დევიდ ფრისბი ფიქრობდა, ზიმელი ცდილობდა “განევრცო ეპოქის სულის მთლიანობა ფულის მისეული ანალიზიდან.”

ფული და ღირებულება

როგორც ადრე განვიხილეთ ზიმელის ერთერთი ძირითადი მოსაზრება ნაშრომში ეხება ფულისა და ღირებულების კავშირს. ზოგადად, ის ფიქრობს, რომ ადამიანები ქმნიან ღირებულებებს ობიექტების შექმნით, ამ ობიექტებიდან საკუთარი თავის გამოყოფით, და შემდეგ ცდილობენ დაძლიონ “დისტანცია, დაბრკოლებები, სირთულეები”. რაც უფრო დიდია ობიექტის მოპოვების სირთულე, მით უფრო დიდია მისი ღირებულება. თუმცა ზოგადი პრინციპი არის ის, რომ საგანთა ღირებულება გამომდინარეობს ადამიანთა შესაძლებლობებიდან მოახდინონ საკუთარი თავის დისტანცირება ობიექტებიდან. საგნები, რომლებიც ძალიან ახლოა, ადვილად მოპოვებადია, არ არის ძალიან ღირებული. ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის, რომ რაიმე ჩაითვალოს ღირებულად. ამასთანავე, საგნები, რომლებიც ძალიან შორეულია, ძალიან რთულია, ან თითქმის შეუძლებელია მათი მოპოვება, ასევე არ არის ძალიან ღირებული. საგნები, რომლებიც ძალიან ეწინააღმდეგება და თითქმის შეუძლებელს ხდის ჩვენს მცდელობას, მოვიპოვოთ ისინი, კარგავენ ღირებულებას. ის საგნები, რომლებიც ყველაზე ღირებულია არც ძალიან ახლოა და არც ძალიან შორს. იმ ფაქტორებს შორის, რომლებიც ჩართულია აქტორისა და ობიექტის დისტანცირებაში არის დრო, რომელიც საჭიროა მისი მოპოვებისათვის, მისი ნაკლებობა, სირთულეები, რომლებიც თავს იჩენს მისი მოპოვების პროცესში, და საჭიროება, რომ შევეშვათ სხვა საგნებს, რომ მოვიპოვოთ, ის. ადამიანი ცდილობს რომ მოახდინოს საკუთარი თავის მართებული დისტანცირება ობიექტიდან, რომელიც იქნება დაძლევადი, მაგრამ არც ძალიან მარტივად.

ღირებულების ამ ზოგად კონტექსტში ზიმელი განიხილავს ფულს. ეკონომიკის სფეროში, ფული უზრუნველყოფს როგორც ობიექტიდან დისტანცირებას, ასევე ამ დისტანციის დაძლევის საშუალებასაც. ფულადი ღირებულება რომელიც თანამედროვე ეკონომიკაში ობიექტებთან არის მიმაგრებული, ახდენს მათ დისტანცირებას ჩვენგან. ჩვენ არ შეგვიძლია მათი მოპოვება ფულის გარეშე. ფულის მოპოვების და აქედან გამომდინარე ობიექტების მოპოვების სირთულე ღირებულს ხდის მათ ჩვენთვის. ამავე დროს, თუ ერთხელ მოვიპოვეთ საკამრისი ფული, ჩვენ შეგვიძლია გადავლახოთ დისტანცია ჩვენსა და ობიექტებს შორის. ფული ასრულებს საინტერესო ფუნქციას ადამიანებისა და ობიექტების დისტანცირებაში და ამავე დროს უზრუნველყოფს საშუალებებს ამ დისტანციის დაძლევისათვის.

ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.

ღირებულების შექმნის პროცესში, ფული ასევე უზრუნველყოფს საფუძველს ბაზრის, თანამედროვე ეკონომიკის და მოდერნული საზოგადოების განვითარებისათვის. ფული უზრუნველყოფს საშუალებებს, რომლითაც ეს ერთეულები არსებობენ და რომლებიც გარეგანი და მაიძულებელი აქტორთან მიმართებაში. ეს უპირისპირდება ადრეულ საზოგადოებებს, სადაც ბარტერი და ვაჭრობა არ იყო წამყვანი, რაც არის ფულადი ეკონომიკის განმსაზღვრელი პროდუქტი. ფული ხელს უწყობს ამ განვითარებას მრავალგვარი გზით. მაგ. ზომილი ფიქრობდა რომ ფული გვაძლევს მრავალმხრივი კალკულაციის, დიდი საწარმოების და გრძელვადიანი კრედიტების შესაძლებლობას. მოგვიანებით ზომილი ამბობს, რომ “ფულმა განავითარა ყველაზე ობიექტური პრაქტიკა, ყველაზე ლოგიკური, წმინდა მათემატიკური ნორმები, ყველაფერი პერსონალურისაგან აბსოლუტური თავისუფლება” ის მატერიალიზაციის ამ პროცესს განიხილავდა როგორც უფრო ზოგადი პროცესის ნაწილს, რომლითაც გონება ახდენს საკუთარი თავის ჩართვას და სიმბოლიზირებას ობიექტებში. ეს ჩართულობა და სიმბოლური სტრუქტურა ხდება გასაგნებული და ავრცელებს მაკონტროლებელ ძალაუფლებას აქტორებზე.

ფული არა მხოლოდ ქმნის გასაგნებულ სოციალურ სამყაროს, არამედ ხელს უწყობს სოციალური სამყაროს რაციონალურობის ზრდას. ეს კიდევ ერთი მოსაზრებაა ზომილის, რომელიც ახლოა ვებერთან. ფულადი ეკონომიკა აჩქარებს უფრო რაოდენობრივ, ვიდრე თვისებრივ ფაქტორებს. ზომილი ამტკიცებდა:

ადვილი იქნებოდა მოგვეყვანა მრავალი მაგალითი, რომელიც მოახდენდა იმის ილუსტრირებას, რომ იზრდება რაოდენობის კატეგორიის უპირატესობა თვისობრივთან შედარებით, ან უფრო ზუსტად, იმ ტენდენციის, რომ ხარისხი გადადის რაოდენობაში, რომ უფრო და უფრო გადაიტანოს ელემენტები ხარისხიდან, რომ მიანიჭოს მათ აქტივობის სპეციფიკური ფორმა და მოახდინოს ყველაფრის ინტერპრეტირება, რაც არის სპეციფიკური, ინდივიდუალური და ხარისხობრივად განპირობებული რაც არის მისაწვდომი რიცხობრივი დეტერმინაციისათვის-თუმცა ამ ტენდენციამ შეიძლება ვერასოდეს მიაღწიოს თავის აბსოლუტურ მიზანს ადამიანური საშუალებებით. თუმცა, ცხოვრების ერთერთი ძირითადმა ტენდენციამ – ხარისხის რედუქციამ რაოდენობაზე, მიაღწია თავის უმაღლეს ბრწყინვალე რეპრეზენტაციას ფულში. ფული არის განვითარების კულტურულ ისტორიული სერიის მწვერვალი, რომელიც განსაზღვრავს მის მიმართულებას.

ფული ასევე ხელს უწყობს რაციონალიზაციას თანამედროვე მსოფლიოში ინტელექტუალურობის მნიშვნელობის ზრდით. ერთი მხრივ, ფულადი ეკონომიკის განვითარება წინასწარვე გულისხმობს მენტალური პროცესების მნიშვნელოვან ექსპანსიას. როგორც მაგალითზე, ზომილი მიუთითებს რთულ მენტალურ პროცესებზე, რომელსაც ითხოვს ისეთი ფულადი ტრანსაქციები, როგორცაა საბანკო ანგარიშების ნაღდი ფულით დაფარვა. მეორე მხრივ, ფულადი ეკონომიკა ხელს უწყობს საზოგადოების ნორმებსა და ღირებულებებში ცვლილებას. ის ეხმარება “კულტურის ფუნდამენტურ რეორიენტაციას ინტელექტუალურობის მიმართულებით”. ნაწილობრივ ფულადი ეკონომიის გამო, ინტელექტი ჩვენი მენტალური ენერჯის ყველაზე მნიშვნელოვან ღირებულებად ითვლება.

ზომილი ხედავდა, ინდივიდის ღირებულების შემცირების მნიშვნელობას როცა ფულადი ტრანსაქციები ხდება საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი და როცა გასაგნებული სტრუქტურა ვრცელდება. ეს არის ობიექტური კულტურის ექსპანსიის ფონზე

ინდივიდუალური სუბიექტური კულტურის შემცირების შესახებ ზოგადი არგუმენტის ნაწილი. (“კულტურის ტრაგედია”):

ფულის სწრაფი ცირკულაცია ახდენს ხარჯვისა და მოპოვების ჩვევების ინდუცირებას. ის ფულის სპეციალურ რაოდენობას ფსიქოლოგიურად უფრო ნაკლებად მნიშვნელოვანს და ღირებულს ხდის, მაშინ როცა ფული ზოგადად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ფულადი საქმეები გავლენას ახდენს ინდივიდზე უფრო ვიტალურად, ვიდრე ვიდრე ამას ჰქონდა ადგილი ნაკლებად წყნარი ცხოვრების სტილის პირობებში. ჩვენ აქ ვაწყდებით ძალიან ზოგად ფენომენს, იმას, რომ რაიმეს მთლიანი ღირებულება იმ ხარისხით მცირდება, რამდენადაც მცირდება მისი ინდივიდუალური ნაწილი. ობიექტური კულტურა, განსხვავება და მისი კონტექსტის სიცოცხლისუნარიანობა აღწევს უმაღლეს დონეს შრომის განაწილებით, რაც ხშირად ზღუდავს ინდივიდუალურ რეპრეზენტაციას და მონაწილეობას ამ კულტურაში, რომ მოახდინოს სპეციალიზაციის, სივიწროვის და მოქმედების მონოტორულობა. მთელი ხდება უფრო სრულყოფილი და ჰარმონიული, მცირე ინდივიდი ჰარმონიული არსებაა.

კულტურის ტრაგედია

ამ მზარდი განსხვავების ძირითადი მიზეზი არის თანამედროვე საზოგადოებაში შრომის მზარდი დაყოფა. მზარდ სპეციალიზაციას მივყევართ კულტურული სამყაროს სხვადასხვა კომპონენტების შექმნის შესაძლებლობების გაუმჯობესებასთან. მაგრამ ამავე დროს ასე სპეციალიზირებული ინდივიდი კარგავს მთლიანი კულტურის შეგრძნებას, და ამასთანავე მისი კონტროლის შესაძლებლობას. ადგილი აქვს ობიექტური კულტურის ზრდას და ინდივიდუალური კულტურის ატროფიას. ამის ერთერთი მაგალითი არის ის, რომ ენა თავის მთლიანობაში ძალიან გავრცელდა, მაშინ როცა მოცემული ინდივიდების ლინგვისტური შესაძლებლობები მცირდება. ასევე, ტექნოლოგიების ზრდასთან ერთად ინდივიდუალურ მუშათა შესაძლებლობებზე და ცოდნაზე მოთხოვნილება დრამატულად შემცირდა. და ბოლოს,

თუმცა ადგილი აქვს ინტელექტუალური სფეროს ფართოდ გავრცელებას, სულ უფრო და უფრო ნაკლები ინდივიდი იმსახურებს “ინტელექტუალის” ტიტულს. ძლიერად სპეციალიზირებული ინდივიდები პირისპირ დგანან საგანთა ურთიერთდაკავშირებულ და უფრო და უფრო ჩაკეტილ სამყაროსთან, რომელსაც ისინი სუსტად აკონტროლებენ ან საერთოდ ვერ აკონტროლებენ. მექანიკური სამყარო დევნის სულიერებას რომ იბატონის ინდივიდებზე, და მათი ცხოვრების სტილი სხვადასხვაგვარად განიცდის გავლენას. წარმოების აქტი ხდება უფრო და უფრო უაზრო მოქმედება, რომელშიც ინდივიდები ვერ ხედავენ თავიანთ როლს. ადამიანებს შორის ურთიერთობა სპეციალიზირებული და არაპერსონალურია. მოხმარება უფრო ნელი ტემპით იზრდება, ვიდრე უაზრო პროდუქციის ათვისება.

ობიექტური კულტურის მასობრივ ათვისებას დრამატული გავლენა აქვს ცხოვრების რიტმზე. ზოგადად, უთანასწორობა, რაც დამახასიათებელი იყო ადრეული ეპოქებისათვის თანამედროვე საზოგადოებაში ჩანაცვლა ცხოვრების უფრო მუდმივმა ნიმუშებმა. წარსულში საკვების მოხმარება ციკლური იყო და ხშირად ძალიან გაურკვეველი. რა საკვები იქნებოდა მოხმარებული და როდის იქნებოდა ის ხელმისაწვდომი დამოკიდებული იყო მოსავალზე. დღეს შენახვისა და ტრანსპორტირების გაუმჯობესებული მეთოდების პირობებში, ჩვენ პრაქტიკულად ნებისმიერი საკვების ნებისმიერ ადგილზე მოხმარება შეგვიძლია. შესაძლებლობა, რომ შევიწახოთ დიდი რაოდენობით საკვები, დაგვეხმარა დაგვებალანსებიანა მოულოდნელობები გამოწვეული ცუდი მოსავლით, ბუნებრივი კატასტროფებით, და ა.შ.

კომუნიკაციებში იშვიათი და გაუთვალისწინებელი საშუალებები შეცვალა ტელეგრაფმა, ტელეფონმა, ყოველდღიურმა საფოსტო სერვისმა, ფაქსმა, ელექტრონულმა ფოსტამ, რაც შესაძლებელს ხდის კომუნიკაციას ნებისმიერ დროს.

... კულტურის ტრაგედია თავის გლობალურ კონტექსტში. ბრიჯიტა ნედელმანმა შემოგვთავაზა კულტურის ტრაგედიის საინტერესო ინტერპრეტაცია იმის კონტექსტში, რასაც განიხილავს, როგორც ზომელთან კულტურის სამ პრობლემას. მოდით განვიხილოთ პირველი ორი პრობლემა ვიდრე გადავალთ ნედელმანის ფიქრებზე კულტურის ტრაგედიის შესახებ.

პირველი არის კულტურულ კრიზისთან ერთად. ეს არის შედეგი კონფლიქტისა ინდივიდს, როგორც კულტურის კრეატორსა და იმ უდროო და ფიქსირებულ კულტურას შორის, რომელიც მას უკავშირდება. მაშინ როცა ინდივიდებმა უნდა მოახდინოს საკუთარი თავის რეალიზება კულტურული ფორმების კრეაციის პროცესში, ასეთი რეალიზება არ არის კეისი, ნაწილობრივ იმიტომ რომ “კულტურული სისტემა ჩამორჩება ადამიანური კრეატიულობის განვითარებას. ინდივიდების ერთი პასუხი ამ დილემაზე არის უკან დახევა. ამას მიუყვართ იქამდე, რასაც ნედელმანი კულტურული კრეატიულობის ინდივიდუალიზაციას უწოდებს. თუმცა კრიზისს ადგილი აქვს იმიტომ რომ ვინმესთვის კრეატიულობა შეიძლება არასოდეს იყოს როგორც დაკმაყოფილება, ასევე უფრო დიდი კულტურული ფორმების შექმნა. თუმცა წყდება ამ კულტურული ფორმების განახლება ინდივიდუალური კრეაციის გზით. შედეგი არის ორივე – კულტურული სისტემისა და ინდივიდუალური კრეატიულობის სისტემის “თანდათანობითი თვითდესტრუქცია”.

მეორე პრობლემა არის კულტურული ამბივალენტურობა. აქ ზომელი განასხვავებს სტილსა და ხელოვნებას. სტილი უკავშირდება ზოგადს, ხელოვნების ობიექტის იმ ელემენტებს, რაც მას საერთო აქვს იმავე კატეგორიის სხვა ელემენტებთან. თანამედროვე ადამიანი ქმნის “უწესრიგობას არაესთეტიკურის სფეროში” იმიტომ, “რომ ხედავს ხელობის ობიექტებს იმგვარად თითქოს ის არის ხელოვნების ნიმუშები და აღიქვამს ხელოვნების ნიმუშებს, როგორც ხელობის ობიექტებს. “. ადამიანებს სჭირდება ორივე, ხელობაც (ზოგადობა) და ხელოვნებაც (განუმეორებლობა), მაგრამ ორივე მათგანის უიმედო აღრევაში, შესაძლებლობა “ინდივიდუალურობის დაბალანსებისა ტრანსფორმირდა არარეალიზებულ იდეალად”.

ბოლო, ყველაზე მნიშვნელოვანი არის კულტურის ტრაგედია. ნედელმანი გვთავაზობს ამ იდეის საინტერესო ინტერპრეტაციას, ის აღნიშნავს, რომ ეს არის ტრაგედია, რადგან “სოციალური დესტრუქცია არის კულტურის იმანენტური ლოგიკის აუცილებელი შედეგი”:

კულტურის ძირითადი იდეა მოიცავს მატერიალურ ობიექტებს, რომლებიც იგულისხმება, რომ ინტეგრირებულია მათი შემქმნელების სუბიექტურ სფეროში და რომ უნდა გადაეცეს ინდივიდთა მომავალ თაობებს. მაგრამ კულტურული კრეაციის აქტი წარმოქმნის თვითდესტრუქციულ პოტენციალს. კულტურის მიმღების როლში სუბიექტი ხდება იმ კულტურული ობიექტების დესტრუქციული ეფექტების ადრესატი, რომელიც თავად მან შექმნა, როცა კულტურული კრეატორის როლში იმყოფებოდა.

თუმცა პარადოქსული და ტრაგიკული, რომ ინდივიდს არ აქვს ალტერნატივა იმის გარდა, რომ შექმნას კულტურული პროდუქცია. არის რა ჩაკეტილი უაზრო პროდუქტიულობის ცხოვრებაში, ინდივიდს არ აქვს “არც ის ენერგია, რომ დაუპირისპირდეს კულტურულ სისტემას, და არც ის, რომ რეაგირება მოახდინოს დევიაციის ფორმით, განზოგადებული გზით.”. უძლურება, რომ დაუპირისპირდეს, ეს არის კიდევ ერთი აზრი, რომლითაც თანამედროვე სამყარო არის ტრაგიკული.

საიდუმლოება, სოციოლოგიური კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში

ამ ნაწილში ჩვენ დავუბრუნდებით ზიმელის მოძღვრების უფრო დამახასიათებელ ტიპს, მის შრომას ინტერაქციის სპეციფიკური ფორმის- საიდუმლოების შესახებ. საიდუმლოება იდუმალება განისაზღვრება როგორც მდგომარეობა, როცა ადამიანი მალავს რაღაცას მაშინ, როცა სხვა ემებს იმას რაც დამალულია. აქ ჩვენ გვინტერესებს არა მარტო ზიმელის იდეები საიდუმლოების შესახებ, არამედ ისიც რომ შევაჯამოთ ის სოციოლოგიური იდეები, რომელიც ამ თავშია მოცემული.

ზიმელი იწყებს იმ ძირითადი ფაქტიდან, რომ ადამიანები უნდა ფლობდნენ რაღაც ინფორმაციას სხვა ადამიანების შესახებ, რომ შეძლონ მათთან ინტერაქცია. მაგ. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ვისთან გვაქვს საქმე (მეგობართან, ნათესავთან, მაღაზიის მეპატრონესთან). ჩვენ შეიძლება ბევრი რამ ვიცოდეთ ადამიანების შესახებ, მაგრამ მათი აბსოლუტური ცოდნა შეუძლებელია. ანუ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ სხვა ადამიანის ყველა ფიქრი, განწყობა და ა. შ. მაგრამ ჩვენ ვქმნით რაღაც უნიტარულ წარმოდგენას სხვა ადამიანების შესახებ იმ ინფორმაციის საფუძველზე, რომელიც გაგვაჩნია მათ შესახებ. ჩვენ ვახდენთ იმ ადამიანთა თანმიმდევრული მენტალური სურათის ფორმირებას, ვისთანაც ინტერაქციაში ვიმყოფებით. ზიმელი დიალექტიკურ კავშირს ხედავს ინტერაქციასა (ბეინგ) და იმ მენტალურ სურათს შორის (ცონცეივინგ), რომელიც სხვების შესახებ გაგვაჩნია: “ჩვენი ურთიერთობა ვითარდება ურთიერთცოდნის ბაზაზე, და ეს ცოდნა რეალური ურთიერთობის საფუძველზე. ორივე ძლიერად არის დაკავშირებული ერთმანეთთან.”

ჩვენი ცხოვრების ყველა ასპექტში ჩვენ მოვიპოვებთ არა მხოლოდ ჭეშმარიტ, არამედ მცდარ და არასრულყოფილ ინფორმაციებს. ეს სხვა ადამიანებთან კავშირში, არასრულყოფილი და მცდარი ინფორმაცია იძენს განსაკუთრებულ ხასიათს. ეს უკავშირდება იმ ადამიანთა შინაგან ცხოვრებას, რომლებთანაც ჩვენ ვურთიერთობთ. ადამიანებს, ცოდნის ნებისმიერი სხვა ობიექტისაგან განსხვავებით, აქვთ შესაძლებლობა მიზანმიმართულად გაამჟღავნონ სიმართლე საკუთარი თავის შესახებ, ან იცრუონ და დამალონ ასეთი ინფორმაცია.

ფაქტია, რომ თუ ადამიანებს ექნებოდათ სურვილი ყველაფრის გამჟღავნებისა, (რასაც ისინი თითქმის არასოდეს არ აკეთებენ), ისინი ვერ შეძლებდნენ ამას, იმიტომ რომ ინფორმაცია იმდენად დიდია, რომ “მიიყვანდა ნებისმიერს გიჟების თავშესაფარში”. ამიტომ ადამიანმა უნდა აირჩიოს ის საკითხები, რომელსაც სხვები გაუზიარებს სხვებს. რაოდენობრივ საკითხებზე ზიმელის მოსაზრებიდან ჩვენ ვირჩევთ ფრაგმენტებს, რომლებსაც განვიხილავ, და რომლებსაც არ ვეხებით. ყველა ინტერაქციაში ჩვენ ვამჟღავნებთ საკუთარი თავის მხოლოდ ნაწილს, და რომელ ნაწილს ავირჩევთ ეს დამოკიდებულია იმაზე თუ როგორ შევარჩევთ და ჩამოვყალიბებთ ფრაგმენტებს, რომელთა გამჟღავნებაც გვინდა.

ამას მივყევართ სიცრუემდე, ინტერაქციის ფორმამდე, როცა მატყუარა მიზანმიმართულად მალავს სიმართლეს სხვებისაგან. ტყუილი არ არის მხოლოდ ის, რომ სხვებს მიეწოდება მცდარი კონცეფცია, არამედ ასევე ისიც, რომ შეცდომა მოჰყვება ფაქტს, რომ მატყუარა მიზნად ისახავს სხვების მოტყუებას.

ზიმელი ტყუილს განიხილავდა სოციალური გეომეტრიის ტერმინებში, კონკრეტულად მისი დისტანციის შესახებ იდეები. მაგალითად ზიმელის შეხედულებებში ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ უკეთესი და მივუახლოვდეთ იმათ სიცრუეს, ვინც ჩვენგან შორს არის. ჩვენ შეიძლება გაგვიჭირდეს იმის გაგება, რომ ვაშინგტონში დამკვიდრებული პოლიტიკოსები გვატყუებენ. და პირიქით, “თუ ჩვენთან ახლოს მდგომი ადამიანი

გვატყუებს, ცხოვრება აუტანელი ხდება”. მეუღლის, შეყვარებულის, ბავშვის ტყუილი ჩვენზე უფრო მტკივნეულ გავლენას ახდენს, ვიდრე მთავრობის იმ წარმომადგენელთა ტყუილი, რომლებსაც ჩვენ მხოლოდ ტელევიზიიდან ვიცნობთ.

უფრო ზოგადად, დისტანციის ტერმინებში, ყოველდღიური კომუნიკაცია მოიცავს ელემენტებს, რომლებიც ცნობილია ორივე მხარისათვის და ასევე ელემენტებს, რომელიც მხოლოდ ერთი მათგანისათვის არის ცნობილი. სწორედ უკანსაკნელი განაპირობებს “დისტანციურობას” სოციალურ ურთიერთობებში. ზიმელი ამბობს, რომ სოციალური ურთიერთობები ითხოვს ორივე ელემენტს, იმას, რომელიც ცნობილია ინტერაქციის სუბიექტებისათვის, და იმას, რომელიც არ არის ცნობილი ერთერთი მათგანისათვის. სხვა სიტყვებით, ყველაზე ინტიმური ურთიერთობაც კი ითხოვს სიახლოვესაც და დისტანციასაც, ურთიერთცოდნას და ორმხრივ დაფარვასაც. ამგვარად საიდუმლოება ყოველი სოციალური ურთიერთობის ინტეგრალური ნაწილია,

თუმცა ურთიერთობა შეიძლება დაირღვეს, თუ საიდუმლო ცნობილი ხდება იმ პირისათვის, რომლისგან მას ფარავდნენ.

საიდუმლოება შერწყმულია საზოგადოების ზომასთან. პატარა ჯგუფებში, რთულია საიდუმლოს განვითარება; “რადგან ყველა ახლოსაა ერთმანეთთან და ერთმანეთის გარემოსთან. კონტაქტის სიხშირე და ინტიმურობა მოიცავს ძალიან ბევრ ძალისხმევას, რომ გამჟღავნდეს.” პატარა ჯგუფებში საიდუმლო არც არის საჭირო, თითქოს ყველა ერთმანეთს გავს. დიდ ჯგუფებში კი პირიქით, საიდუმლო შეიძლება უფრო ადვილად განვითარდეს და უფრო მეტადაც არის საჭირო, ვინაიდან ადამიანებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა.

ზომის უფრო მაკროსკოპულ დონეზე, ჩვენ შეგვიძლია შენიშნოთ, რომ საიდუმლო არა მხოლოდ ინტერაქციის ფორმაა, არამედ (რაც როგორც ვნახეთ გავლენას ახდენს ბევრ სხვა ფორმაზე.) არამედ მან შეიძლება დაახასიათოს ჯგუფი თავის მთლიანობაში. განსხვავებით საიდუმლოსაგან, რომელსაც ფლობს ცალკეული ინდივიდი, საიდუმლო საიდუმლო საზოგადოებაში გაზიარებულია ყველა წევრის მიერ და განსაზღვრავს მათ შორის ურთიერთობას. როგორც ინდივიდუალურ შე მთხვევაში, არ შეიძლება დაიმალოს სამუდამოდ. ასეთ საზოგადოებაში, არის მუდმივი დამაბულობა გამოწვეული იმ ფაქტით, რომ საიდუმლო შეიძლება გამჟღავნდეს და საიდუმლო საზოგადოების არსებობის ამ საფუძველმა შეიძლება ძალა დაკარგოს.

საიდუმლოება და სოციალური ურთიერთობები

ზიმელი განიხილავს სოციალური ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმას ურთიერთცოდნისა და ურთიერთგასაიდუმლების თვალსაზრისიდან. მაგ. ჩვენ ყველანი ჩართულები ვართ ინტერესთა სხვადასხვა ჯგუფში, რომლებშიც ჩვენ ინტერაქციაში ვიმყოფებით სხვა ადამიანებთან შეზღუდულ საფუძველზე, და ამ ადამიანთა მთლიანი პიროვნულობა ირელევანტურია ჩვენი სპეციფიკური ინტერესებისათვის. უნივერსიტეტში სტუდენტი დაინტერესებულია იმით თუ რას ამბობს პროფესორი და აკეთებს აუდიტორიაში და არა პროფესორის ცხოვრების და პიროვნულობის ყველა ასპექტით. აკავშირებს რა ამ იდეას ფართო საზოგადოებასთან, ზიმელი ფიქრობს, რომ მზარდი კულტურის მზარდ ობიექტივიზაციას (ობჟექტიფიკაციონ) თან მოაქვს შეზღუდული ინტერესთა ჯგუფები, და მათთან დაკავშირებული ურთიერთობათა ტიპები. ასეთი ურთიერთობა პრემოდერნულ საზოგადოებებში გაერთიანებებთან შედარებით, სულ უფრო ნაკლებად ითხოვს ინდივიდის (ინდივიდუალური კულტურის) სუბიექტურ მთლიანობას.

არაკერსონალურ ურთიერთობებში, რომელიც დამახასიათებელია თანამედროვე ობიექტივირებული საზოგადოებათვის, დარწმუნებულობა, როგორც ინტერაქციის ფორმა ხდება უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი. ზიმელისათვის “დარწმუნებულობა არის შუალედი ადამიანის შესახებ ცოდნასა და არცოდნას შორის”. პრემოდერნულ საზოგადოებაში ადამიანებს უფრო მეტი ცოდნა ჰქონდათ იმათ შესახებ, ვისთანაც ურთიერთობდნენ. მაგრამ თანამედროვე სამყაროში ჩვენ ამ შესაძლებლობას მოკლებულნი ვართ. სტუდენტებმა არ იციან ძალიან ბევრი თავიანთი პროფესორების შესახებ (და პირიქით) მაგრამ მათ უნდა ჰქონდეთ რწმენა, რომ მათი პროფესორი გამოჩნდება დანიშნულ დროს და ისაუბრებს კონკრეტულ თემებზე.

სოციალური ურთიერთობის სხვა ტიპი არის ნაცნობობა. ჩვენ ვიცნობთ ჩვენს ნაცნობებს, მაგრამ არ გვაქვს მათ შესახებ დეტალური ცოდნა: “ერთმა მეორეს შესახებ იცის თუ რას წარმოადგენს ის გარეგნულად, ან წმინდა სოციალ-რეპრეზენტატული თვალსაზრისით, ის რასაც თავად უჩვენებს.” ნაცნობებს შორის უფრო მეტი საიდუმლოებაა, ვიდრე ახლობლებს შორის. “ნაცნობებში” ზიმელი განიხილავს ურთიერთობის სხვა ფორმას-სიფრთხილეს (დისკრეტიონ). ჩვენ ჩვენი ნაცნობებთან “ვრჩებით რა შორს ყოველივე იმისაგან, რაც არ არის მისაწვდომი და გამჟღავნებული სხვების მიერ. ეს არ ეხება კონკრეტულად რაიმეს, რისი ცოდნაც ჩვენ გვეკრძალება, არამედ ზოგადად პიროვნულობასთან მიმართებაში”. იმის გამო, რომ ვართ ფრთხილები, ჩვენ ხშირად გვიხდება გავიგოთ ისეთი რამე, ვიდრე ისინი თავად გაგვიმჟღავნებენ. უფრო კონკრეტულად, ჩვენ ვიგებთ იმას, რის დამალვასაც სხვები ცდილობენ ჩვენგან. ზიმელი ფიქრობს, რომ ადამიანური ინტერაქცია დამოკიდებულია სიფრთხილეზე (დისკრეტიონ) და ფაქტზე, რომ ჩვენ ხშირად ვიგებთ იმაზე მეტს, ვიდრე უნდა ვიცოდეთ.

გადადის რა ურთიერთობის სხვა ფორმაზე-მეგობრობაზე, ზიმელი არ ეთანხმება ვარაუდს, რომ მეგობრობა დაფუძნებულია განსაკუთრებულ სიახლოვეზე, ორმხრივ სრულ ცოდნაზე. სრული სიახლოვის ნაკლებობა განსაკუთრებით რეალურია თანამედროვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში: “თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანს შეიძლება ძალიან ბევრი ჰქონდეს დასამალი იმისათვის, რომ განამტკიცოს მეგობრობა ანტიკური აზრით”. ჩვენ გვაქვს დიფერენცირებული მეგობრობის სერია, რომლებიც ემყარება ისეთ მოვლენებს, როგორცაა საერთო ინტელექტუალური ინტერესი, რელიგია და გაზიარებული გამოცდილება. ასეთ მეგობრობაში სიახლოვე ძალიან შეზღუდულია, საიდუმლოება საკმაოდ დიდი რაოდენობითაა. ამ შეზღუდვების გათვალისწინებით, მეგობრობა მოიცავს რაღაც სიახლოვეს:

მაგრამ ურთიერთობა, რომელიც შეზღუდულია სიფრთხილით (დისკრეტიონ), შეიძლება გამომდინარეობდეს ტოტალური პერსონალურობის ცენტრიდან. ეს შეიძლება მიღწეულ იქნეს პიროვნულობის ნამდვილი საფუძვლის შესუსტებით, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ასაზრდოებს პიროვნების პერიფერიის ნაწილს. თავის იდეაში, ის მოიცავს ისეთივე ემოციურ სიღრმეს და თავგანწირვისათვის მზაობას, რაც ნაკლებად ახდენდა ეპოქების დიფერენციაციას და პიროვნებებს აკავშირებს ცხოვრების საერთო მთლიან სფეროსთან, რომლისათვისაც დაფარვა და სიფრთხილე (დისკრეტიონ), არ წარმოადგენს პრობლემას.

არსებობს, გაერთიანების ნაკლებად გასაიდუმლოებული ფორმა, რომელიც მოიაზრება როგორც ყველაზე ინტიმური - ეს არის ქორწინება. ზიმელი ფიქრობს, რომ ქორწინებაში არის მცდელობა პარტნიორს გაუმჟღავნო ყველაფერი, რომ არ არსებობდეს საიდუმლო. მისი აზრით ეს თვალსაზრისი შეიძლება შეცდომა იყოს. ყველა შემთხვევისათვის სოციალური ურთიერთობა ითხოვს “სიმართლის და ტყუილის რაღაც წილს” და შეუძლებელია სოციალური ურთიერთობის გათავისუფლება ყველა ცდომილებისაგან..

უფრო კონკრეტულად, სრული თვითგამყვანება (თუ ასეთი რამე შესაძლებელია) ქორწინებას აქცევდა ფაქტად და გამორიცხავდა ყოველივე მოულოდნელობას. საბოლოოდ, უმეტეს ჩვენგანს აქვს შეზღუდული შინაგანი რესურსები და ყოველი გამყვანება ამცირებს (საიდუმლოს), რაც სხვას უნდა შევთავაზოთ. მხოლოდ იმ მცირედს, რომელსაც აქვს პერსონალური მიღწევების დიდი მარაგი, შეუძლია იყოს გულახდილი სხვადასხვა ასპექტში ქორწინების პარტნიორთან.

სხვა დანარჩენი უინტერესოა უკიდურესი თვითგამყვანების შემთხვევაში.

დასკვნა

გეორგ ზიმელის ნაშრომებს ზეგავლენა ქონდათ ამერიკულ სოციოლოგიურ თეორიაში მრავალი წლის მანძილზე. ამ ზეგავლენის ცენტრი, როგორც ჩანს, გადაადგილდებოდა მიკროსოციოლოგიიდან ზოგად სოციოლოგიურ თეორიამდე. ზიმელის მიკროსოციოლოგია ჩადებულია უფრო ფართო დიალექტიკურ თეორიაში, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს კულტურულ და ინდივიდუალურ დონეებს. ჩვენ ზიმელის ნაშრომებიდან გამოვყავით ინტერესის 4 ძირითადი დონე: ფსიქოლოგიური, ინტერაქციული, სტრუქტურული და ინსტიტუციონალური, და უკანასკნელი – სიცოცხლის მეტაფიზიკა.

ზიმელი აზროვნებდა დიალექტიკური ორიენტაციით, თუმცა ეს ისე კარგად არ არის კარგად ფორმულირებული, როგორც ეს კარლ მარქსთანაა. ჩვენ ვაჩვენებთ ზიმელის დიალექტიკური ინტერესის სფერო სხვადასხვა გზებით. ჩვენ შევხებით იმას, თუ როგორ გამყვანდება ისინი ინტერაქციის ფორმებში – განსაკუთრებით, მოდაში. ზიმელი აგრეთვე დაინტერესებული იყო ინდივიდისა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის არსებული კონფლიქტით, მაგრამ მისი ძირითადი ყურადღების ცენტრში მოექცა ის კონფლიქტები, რომლებიც განვითარდა ინდივიდუალურ კულტურასა და ობიექტურ კულტურას შორის. იგი ჩაუღრმავდა ძირითად პროცესს, რომლითაც ობიექტური კულტურა ფართოვდება და ინდივიდუალური კულტურა გადაიქცევა სულ უფრო გამოფიტულად ამ განვითარების წინაშე. ზიმელმა დაინახა ეს კონფლიქტი, თავის მხრივ, როგორც „მეტი-ცხოვრებასა“ და „მეტი-ვიდრე-ცხოვრება“-ს შორის გაცილებით ფართო ფილოსოფიური კონფლიქტის ნაწილი.

ამ თავის ძირითადი ნაწილი ეძღვნება ზიმელის ნააზრევს სოციალური რეალობის ოთხი დონიდან თითოეულზე. მიუხედავად იმისა, რომ მას ქონდა ბევრი სასარგებლო დასკვნები ცნობიერებასთან დაკავშირებით, მან შედარებით ნაკლები იმუშავა მათზე. მას გაცილებით მეტის შემოთავაზება შეეძლო ურთიერთობის ფორმებსა და ურთიერთობების მონაწილეთა ტიპების შესახებ. ამ ფორმალურ სოციოლოგიაში, ჩვენ ვხედავთ ზიმელის უდიდეს დაინტერესებას სოციალური გეომეტრიით, მაგ. ადამიანთა რიცხვი. ამ კონტექსტში, ჩვენ შევისწავლით ზიმელის ნაშრომს დიადადან ტრიადაზე გადამწყვეტი გადასვლის შესახებ. ერთი ადამიანის დამატებით, ჩვენ გადავდივართ დიადადან ტრიადაზე და ამით ჩნდება ფართო-მასშტაბიანი სტრუქტურების განვითარების შესაძლებლობა, რომელიც შეიძლება გახდეს გამოცალკევებული, და გაბატონებული ინდივიდზე. ეს ქმნის კონფლიქტის და დაპირისპირების შესაძლებლობას ინდივიდსა და უფრო ფართო საზოგადოებას შორის. მის სოციალურ გეომეტრიაში, ზიმელი აგრეთვე დაინტერესებულია დისტანციის საკითხით, როგორც ეს მოცემულია მაგალითად, მის ნაშრომში „უცნობი (უცხო/უცნაური - “the stranger”)-ს შესახებ, რომელიც მოიცავს „გაუცხოებას“ სოციალურ ცხოვრებაში. ზიმელის მიერ სოციალური ტიპების მიმართ გამოხატული ინტერესი გადმოცემულია ღარიბის შესახებ განაზრებებში, და მისი

ნააზრევი სოციალურ ფორმებზე მოცემულია სიჭარბის შესახებ განხილვებში, ანუ სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია.

მაკრო დონეზე, ზიმელს შედარებით ცოტა რამ ქონდა სათქმელი სოციალური სტრუქტურების შესახებ. სინამდვილეში, ხანდახან იგი ამყდავენბდა შემაშფოთებელ ტენდენციას დაეყვანა სოციალური სტრუქტურები იმაზე ოდნავ მეტზე, ვიდრე ინტერაქციის ნიმუშები, ზიმელის ნამდვილი ინტერესი მაკრო დონეზე იყო ობიექტური კულტურა. მას აინტერესებდა როგორც ამ კულტურის ექსპანსია, ისე მისი დამანგრეველი ზეგავლენა ინდივიდებზე („კულტურის ტრაგედია“). ეს ზოგადი ინტერესის სფერო გადმოცემულია მის უამრავ ნაშრომში; მაგალითად, ქალაქსა და გაცვლაზე.

ფულის ფილოსოფიაში ზიმელის განხილვები ფულიდან გადაიზარდა თანამედროვე საზოგადოების პრობლემათა და, საბოლოო ჯამში, ზოგადად ცხოვრების პრობლემათა შეფასებაში. განსაკუთრებული დაინტერესების საგანია ზიმელის ინტერესი კულტურის ტრაგედიაში, როგორც კულტურის შესახებ წარმოდგენების უფრო ფართო წრის ნაწილით. და ბოლოს, ჩვენ განვიხილეთ ზიმელის ნაშრომი საიდუმლოზე იმისათვის, რომ გვეჩვენებინა მისი თეორიული იდეების მთელი არეალი. ფულის შესახებ ზიმელის ნაშრომის განხილვა, ისევე როგორც მისი იდეები საიდუმლოებაზე აჩვენებს, რომ მას აქვს გაცილებით უფრო მოხდენილი და სოფისტირებული/რთული თეორიული ორიენტაცია, ვიდრე მას მიაჩერენ ისინი, ვინც იცნობენ მხოლოდ მის ნააზრევს მიკრო-დონის ფენომენების შესახებ.

3. პირველადი ინტერესის სფერო და დონე

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ძირითადად შევეხებით ზიმელის წვლილს სოციალურ თეორიაში, უნდა აღინიშნოს, რომ უპირველესად იგი იყო ფილოსოფოსი და მრავალი მისი ნაშრომი ეხება სწორედ ფილოსოფიურ საკითხებს (მაგ, ეთიკას) და სხვა ფილოსოფოსებს (მაგ. კანტს).

თუ არ გავითვალისწინებთ მის წვლილს უპირველეს ყოვლისა მაკროსოციალური კონფლიქტის თეორიაში (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955), გეორგ ზიმელი ყველაზე მეტად ცნობილია როგორც მიკროსოციოლოგი, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა მცირე ჯგუფების კვლევის (Caplow, 1968), სიმბოლური ინტერაქციონიზმის და გაცვლის თეორიის განვითარებაში. ამ სფეროში ზიმელის წვლილი ასახავს მის რწმენას, რომ სოციოლოგმა უპირველესად უნდა შეისწავლოს სოციალური ინტერაქციის ფორმები და ტიპები. სწორედ ამ თვალსაზრისს წარმოგვიდგენს რობერტ ნისბეტი (Robert Nisbet). იგი ზიმელის მიერ სოციოლოგიაში შეტანილი წვლილის შესახებ ამბობს:

"სწორედ ზიმელის ნაშრომის *მიკროსოციოლოგიური* ხასიათი აძლევს მას საშუალებას ყოველთვის იდგეს თანადროულობის ზღვარზე სხვა პიონერებთან. ინსტიტუტების გაანალიზებისას იგი არ უგულვებელყოფს ადამიანური ასოციაციის მცირე და ინტიმურ ელემენტებს, არასოდეს კარგავს თვალთახედვიდან ადამიანური არსების უპირველესობას, კონკრეტულ ინდივიდს."

(Nisbet, 1959:480)

დევიდ ფრისბი (David Frisby) გამოთქვამს მსგავს თვალსაზრისს: "სოციოლოგიის დაფუძნება რიგ ფსიქოლოგიურ კატეგორიებზე შეიძლება ჩაითვალოს ერთ-ერთ მიზეზად, რის გამოც ზიმელის სოციოლოგია აღიარებულია მიმზიდველად არა მატო ინტერაქციონისტიკისთვის, არამედ აგრეთვე სოციალური ფსიქოლოგიისთვის" (1984:57; აგრეთვე იხ. Frisby, 1992:02-41). თუმცა, ხშირად ავიწყდებათ, რომ ზიმელის ინტერაქციის ფორმების შესახებ მიკროსოციოლოგიური ნაშრომი

ჩართულია ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის ურთიერთობის გაცილებით უფრო ფართო თეორიაში.

ინტერესის სფერო და დონე

ზიმელს სოციალური რეალობის გაცილებით გართულებული თეორია ქონდა, ვიდრე ამას აღიარებენ თანამედროვე ამერიკულ სოციოლოგიაში. ტომ ბოტომორი (Tom Bottomore) და დევიდ ფრისბი (David Frisby) (1978) ამტკიცებენ, რომ ზიმელის ნაშრომში გამოიყოფა ინტერესის ოთხი ძირითადი დონე. პირველია მისი მიკროსკოპიული დასკვნები სოციალური ცხოვრების ფსიქოლოგიური კომპონენტების შესახებ. მეორეა, ოდნავ უფრო ფართო მასშტაბით, მისი ინტერესი ინტერპერსონალური ურთიერთობების სოციოლოგიურ კომპონენტებში. მესამე, და ყველაზე მაკროსკოპიული, ეს არის მისი ნაშრომი მისი დროის სოციალური და კულტურული "სულის" სტრუქტურასა და მასში მიმდინარე ცვლილებებზე. ზიმელი არა მარტო ამ სამ-იარუსიანი სოციალური რეალობის თვალსაზრისებზე მუშაობდა, აგრეთვე მან შემოიღო აღმოცენების/წარმოშობის/გამომდინარეობის პრინციპი, იდეა, რომ უმაღლესი დონე აღმოცენდება/წარმოიშობა უმაღლესი დონიდან: "მომდევნო განვითარება ჩაანაცვლებს უმაღლეს სუპრა-ინდივიდუალურ ფორმაციასთან ურთიერთქმედი ძალების უშუალოებას. ეს ფორმაციები გამოდიან როგორც ამ ძალების დამოუკიდებელი წარმომადგენლები და ისინი შთანთქავენ და აშუალებენ ინდივიდებს შორის ურთიერთობას" (1907-1978:174). იგი ასევე ამბობს: "თუ საზოგადოება უნდა გახდეს დამოუკიდებელი მეცნიერების ავტონომიური ობიექტი, მაშინ ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმ ფაქტის წყალობით, რომ ინდივიდუალური ელემენტების ჯამისაგან, რომელთაგანაც იგი შედგება, ახალი ერთობა აღმოცენდება; წინააღმდეგ შემთხვევაში სოციალური მეცნიერების ყველა პრობლემა შეიძლება იყოს მხოლოდ ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის საგანი" (Frisby, 1984:56-57). ამ სამ იარუსს გადაფარავს მეოთხე, რომელიც მოიცავს ცხოვრების ძირითად მეტაფიზიკურ პრინციპებს. ეს სამუდამო ჭეშმარიტება ზეგაღწას ახდენს ზიმელის ყველა ნაშრომებზე და, როგორც ჩვენ, ამას დავინახავთ, მას საბოლოოდ მივყავართ სამყაროს სამომავლო მიმართულების მისეულ წარმოდგენამდე.

სოციალური რეალობის მრავალი დონით დაინტერესება აისახება ზიმელის მიერ მოცემულ სოციოლოგიის სამი ცალკეული პრობლემის განსაზღვრებაში, რომელიც მოცემულია მის "სოციოლოგიის პრობლემური სფეროები"-ში (1950; ორიგინალი გამოქვეყნდა 1917წ.) პირველი მან აღწერა როგორც "წმინდა" სოციოლოგია. ამ სფეროში ფსიქოსოციოლოგიური ცვლადები გაერთიანდება ინტერაქციის ფორმებთან. მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელი თვლიდა, რომ აქტორებს გააჩნია შემოქმედებითი მენტალური შესაძლებლობები, მან ცოტა ყურადღება დაუთმო სოციალური რეალობის ამ ასპექტს. მისი ყველაზე მიკროსკოპიული ნაშრომი ეხება *ფორმებს*, რომელსაც ინტერაქცია იღებს და აგრეთვე *ტიპებს*. იმ ადამიანთა *ტიპებს*, რომლებიც ამ ინტერაქციაში არიან ჩართულნი (Korllos, 1994). ფორმები მოიცავს სუბორდინაციას, სუპერორდინაციას, გაცვლას, კონფლიქტს და სოციაბელურობას. ტიპების შესახებ ნაშრომში ზიმელმა მოახდინა დიფერენცირება ინტერაქციულ სტრუქტურაში პოზიციებსა, როგორიცაა "კონკურენტი/მეტოქე" და "კოკეტა" და სამყაროსადმი ორიენტაციებს შორის, როგორცაა "მუნწი", "მფლანგველი", "უცნობი (უცხო/უცნაური - "The stranger")" და "თავგადასავლების მოყვარული". გარდამავალ დონეზეა ზიმელის "ზოგადი" სოციოლოგია, რომელიც ეხება ადამიანური ისტორიის სოციალურ და კულტურულ პროდუქტებს. აქ ზიმელმა გამოამჟღავნა მისი ფართო-მასშტაბური ინტერესი ჯგუფისადმი, საზოგადოებებისა და კულტურების სტრუქტურასა და ისტორიისადმი. და ბოლოს, თავის "ფილოსოფიურ" სოციოლოგიაში ზიმელი ეხება კაცობრიობის ძირითად ბუნებას და გარდაუვალ ბედს. ამ თავში ჩვენ შევხვებით ყველა ამ დონეს და სოციოლოგიებს და აღმოვაჩენთ, რომ მიუხედავად ზიმელის მიერ ზოგჯერ სხვადასხვა დონეებისა და სოციოლოგიების განცალკევებისა, ის უფრო ხშირად ახდენდა მათ ინტეგრაციას უფრო ფართო ტოტალობებში.

4. დიალექტიკური აზროვნება

სოციალური რეალობის სამ ძირითად დონეებს (თუ გამოვტოვებთ მის მეოთხე, მეტაფიზიკურ დონეს) შორის ურთიერთმიმართებისადმი ზიმელის მიდგომა ანიჭებს მის სოციოლოგიას დიალექტიკურ ხასიათს, რითაც გვახსენებს მარქსის სოციოლოგიას (Levine, 1991b:109). დიალექტიკური მიდგომა, როგორც ჩვენ უკვე ვნახეთ, მრავალმიზეზობრივი და მრავალგანხრადია, ახდენს ფაქტებისა და ღირებულებების ინტეგრირებას, უკუაგდებს იდეას იმის შესახებ, რომ არსებობს "ინტენსიური და სწრაფი" გამყოფი ხაზები სოციალურ ფენომენებს შორის, კონცენტრირდება სოციალურ ურთიერთობებზე (B. Turner, 1986), უყურებს არა მხოლოდ აწმყოს, არამედ ასევე წარსულსა და მომავალს, და ღრმად ინტერესდება როგორც კონფლიქტით, ისე ელემენტარული უთანხმოებებით.

მიუხედავად მარქსისა და ზიმელს შორის არსებული მსგავსებისა დიალექტიკური მიდგომის გამოყენებასთან დაკავშირებით, მათ შორის არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებაც. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ ისინი ორიენტირდებიან სოციალური სამყაროს სრულიად განსხვავებულ ასპექტებზე და გვთავაზობენ სრულიად განსხვავებულ წარმოდგენებს სამყაროს მომავალთან დაკავშირებით. მარქსის რევოლუციური ოპტიმიზმის ნაცვლად, ზიმელს გააჩნდა მომავლის ხედვა, რომელიც უფრო ახლოს იდგა ვებერის წარმოდგენებთან "რკინის გალიასთან" დაკავშირებით, რომლიდანაც გაქცევა შეუძლებელია (ზიმელსა და ვებერს შორის ინტელექტუალური ურთიერთობის შესახებ იხ. Scaff, 1989:121-151).

ზიმელმა თავის დიალექტიკაში მოქცევა გამოამჟღავნა სხვადასხვა გზით (Featherstone, 1991:7). ერთის მხრივ ზიმელის სოციოლოგია ყოველთვის ეხებოდა ურთიერთობებს (Lichtblau and Ritter, 1991), განსაკუთრებით ინტერაქციას (*ასოციაციას*). უფრო ზოგადად კი, ზიმელი იყო "მეთოდოლოგიური რელაციონისტი" (Ritzer and Gindoff, 1992) რომელიც მოქმედებს "პრინციპით, რომ ყველაფერი ურთიერთობს, გარკვეული გზით, ყველაფერ დანარჩენთან" (Simmel, ციტ. Frisby, 1992:9). მთლიანობაში, იგი ყოველთვის იხრებოდა დუალიზმისაკენ, ხაზს უსვამდა კონფლიქტს და წინააღმდეგობას, სოციალური სამყაროს რა სფეროზეც არ უნდა ემუშავა (Sellerberg, 1994). დონალდ ლევინი (Donald Levine) აღნიშნავს, რომ ეს პერსპექტივა ასახავს ზიმელის რწმენას, რომ "სამყარო უკეთესად გაიგება დაპირისპირებულ კატეგორიებს შორის კონფლიქტისა და კონტრასტის პირობებში" (1971: ხხხვ). ნაცვლად იმისა, რომ შევეცადოთ გავერკვეთ ამ სახის აზროვნებაში, მოდით ვაჩვენოთ იგი მისი ნაშრომებიდან ერთ-ერთი მისი ინტერაქციის ფორმის შესახებ, კერძოდ მოდა. ზიმელი იყენებდა დიალექტიკური აზროვნების მსგავს ფორმას სოციალური ფორმებისა და სოციალურ ტიპებზე ნაშრომების უმრავლესობაში, მაგრამ მოცემული განაზრებები მოდის შესახებ ნათლად აჩვენებს ამ ფენომენტთან მიმართების მისეულ მეთოდს. ჩვენ აგრეთვე შევხებით დიალექტიკას ზიმელის განაზრებებში სუბიექტური-ობიექტური კულტურის და "უფრო მეტი – ცხოვრების" და "უფრო მეტი ვიდრე - ცხოვრების" ტერმინების შესახებ.

მოდა. ერთ-ერთ მის, როგორც წესი, აღმაფრთოვანებელ და დუალისტურ ნაშრომში, ზიმელმა (1904/1971; Gronow, 1997; Nedelmann, 1990) აჩვენა წინააღმდეგობები მოდაში სხვადასხვა გზებით. ერთის მხრივ, მოდა სოციალური ურთიერთობების ფორმაა, რომელიც უფლებას აძლევს მას, ვისაც სურს შეეგუოს ჯგუფის მოთხოვნებს, ასე მოიქცეს. მეორეს მხრივ, მოდა აგრეთვე უზრუნველყოფს ნორმას, რომლისაც მათ, ვისაც სურს იყოს ინდივიდუალური, შეუძლიათ გადაუხვიონ. მოდა მოიცავს აგრეთვე ისტორიულ პროცესსაც: საწყის ეტაპზე ყველა იღებს იმას, რაც მოდურია; გარდაუვლად, ინდივიდები ახდენენ მისგან დევიაციას/მისგან გადაიხრებიან; და ბოლოს, დევიაციის პროცესში, მათ შეუძლიათ მიიღონ სრულიად ახალი შეხედულება იმის თაობაზე თუ რა არის მოდაში. მოდა აგრეთვე დიალექტიკურია იმ აზრით, რომ ნებისმიერი მოცემული მოდის წარმატებას და გავრცელებას მივყავართ მის შესაძლო უარყოფამდე/წარუმატებლობამდე. ეს ნიშნავს, რომ რაიმის გამორჩეულობას მივყავართ მის

მოდურად ჩათვლამდე; თუმცა, რაც უფრო მეტი რაოდენობის ადამიანი აღიარებს მას, ის წყვეტს იყოს გამორჩეული და იქვე კარგავს თავის მომხიბვლელობას. შემდგომი დუალობა მოიცავს ლიდერის როლს მოდურ მოძრაობაში. ამგვარი(ლიდერი) პიროვნება წარმართავს ჯგუფს, პარადოქსალურად, მოდისადმი ნებისმიერ სხვაზე უკეთესად მიდევნებით, ანუ მისი უფრო შეუპოვრად/მტკიცედ ათვისებით. და ბოლოს, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ არა მხოლოდ მოდის მიდევნება მოიცავს დუალობებს, ასე ხდება ზოგიერთი ადამიანის მხრიდან მოდის მიღმა დარჩენის მცდელობისასაც. არამოდური ადამიანები იმათ, ვინც მისდევს მოდას თვლიან მიმბაძველებად, ხოლო თავის თავს – ინდივიდუალისტებად, მაგრამ ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უკანასკნელნი უბრალოდ ერთგვებიან მიბაძვის შეზღუდულ ფორმაში. ინდივიდებმა შეიძლება თავი აარიდონ იმას, რაც მოდაშია იმიტომ, რომ მათ ეშინიათ, რომ სხვების მსგავსად დაკარგავენ თავის ინდივიდუალობას, მაგრამ ზიმელის აზრით, ასეთი შიში ნაკლებად წარმოადგენს დიდი პერსონალური სიძლიერისა და დამოუკიდებლობის ნიშანს. რომ შევაჯამოთ, ზიმელი აღნიშნავს, რომ "ყველა... წამყვანი საწინააღმდეგო ტენდენციები ... წარმოადგენილია ან ერთი ან მეორე გზით" (1904/1971:317). ზიმელის დიალექტიკური აზროვნება შეიძლება ვნახოთ ასევე უფრო ზოგად დონეზეც. როგორც ჩვენ ვნახავთ ამ თავის მეშვეობით, იგი ყველაზე მეტად დაინტერესებული იყო კონფლიქტებით და წინააღმდეგობებით/უთანხმოებებით, რომელიც არსებობენ ინდივიდებსა და ფართო სოციალურ და კულტურულ სტრუქტურებს შორის, რომელსაც ინდივიდები ქმნიან. ამ სტრუქტურებს საბოლოო ჯამში საკუთარი ცხოვრება აქვთ, რომელსაც ინდივიდმა შეიძლება მცირე ან საერთოდ ვერ გაუწიოს კონტროლი.

5.ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა და ობიექტური კულტურა. ადამიანებზე ზეგავლენას ახდენს, და ზიმელის აზრით, საფრთხეს უქმნის სოციალური სტრუქტურები, და, რაც უფრო მთავარია ზიმელისთვის, თავიანთი კულტურული პროდუქტები. ზიმელმა ერთმანეთისაგან გამოყო ინდივიდუალური კულტურა და ობიექტური კულტურა. *ობიექტური კულტურა* ეხება იმ საგნებს, რომელსაც ადამიანები ქმნიან (ხელოვნება, მეცნიერება, ფილოსოფია და ა.შ.). ინდივიდუალური (სუბიექტური) კულტურა არის აქტორის უნარი შექმნას, შეითვისოს და აკონტროლოს ობიექტური კულტურის ელემენტები. იდეალური აზრით, ინდივიდუალური კულტურა აყალიბებს და თავად ყალიბდება ობიექტური კულტურის მიერ. პრობლემა იმაშია, რომ ობიექტურ კულტურას საკუთარი ცხოვრება აქვს. როგორც ზიმელი ამბობს: "ისინი [კულტურის ელემენტები] იძენენ მტკიცე/უძრავ/უცვლელ/დადგენილ იგივეობას, თავისთავად ლოგიკურს და კანონიერს; ეს ახალი სიმტკიცე/სიმკაცრე გარდაუვლად აყენებს მათ იმ სულიერი დინამიკისაგან შორს/დისტანციზე, რომელმაც იგი შექმნა და რომელიც ხდის მას დამოუკიდებლად" (1921/1968:11). ამ კულტურული პროდუქტების არსებობა ქმნის წინააღმდეგობას/უთანხმოებას იმ აქტორებთან, რომლებმაც იგი შექმნეს, ვინაიდან ეს არის მაგალითი:

"ღრმა გაუცხოების ან მტრობის, რომელიც არსებობს სულის ორგანულ და შემოქმედ პროცესებსა და მის შემადგენლობასა და პროდუქტებს - შემოქმედი სულის ვიბრირებად, მოუსვენარ ცხოვრებას შორის; რომელიც ვითარდება თავისი მტკიცე და უცვლელი პროდუქტებისა და მისი ფარული უკუზეგავლენისადმი, უსაზღვრო დაპირისპირების გზით, რომელიც ახშობს და მართლაც ამკაცრებს ამ სიცხოველეს/живость. ხშირად თითქოს სულის შემომედებითი მოძრაობა კვდება საკუთარი პროდუქტისაგან."

(Simmel,1921/1968: 42)

როგორც კ. პიტერ ეცკორნი (K. Peter Etkorn) ამბობს, "ზიმელის დიალექტიკაში, ადამიანი ყოველთვის დგას იმ საფრთხის წინაშე, რომ მოკლული იქნება საკუთარი შექმნილი ობიექტების მიერ, რომელთაც დაკარგეს თავიანთი ორგანული ადამიანური კოეფიციენტი" (1968: 2).

6.მეტი-ცხოვრება და მეტი-ვიდრე-ცხოვრება. ზიმელის აზროვნების სხვა სფერო, მისი ფილოსოფიური სოციოლოგია კიდევ უფრო მეტად ავლენს მის დიალექტიკურ აზროვნებას. სოციალური და კულტურული სტრუქტურების აღმოცენების შესახებ განაზრებებში ზიმელი ახლოს დგას მარქსის ზოგიერთ იდეასთან. მარქსი იყენებდა ნივთის ფეტიშიზმის ცნებას

იმისათვის, რომ ეჩვენებინა ადამიანებსა და მის პროდუქტებს შორის დაშორება. მარქისისათვის, ამ დაშორებამ მიაღწია თავის მწვერვალს კაპიტალიზმში, იგი შეიძლება გადალახული ყოფილიყო მხოლოდ მომავალ სოციალისტურ საზოგადოებაში, და შესაბამისად, იყო სპეციფიური ისტორიული ფენომენი. მაგრამ ზიმელისათვის ეს დაშორება იყო თანდაყოლილი/შინაგანი ადამიანური ცხოვრების ბუნებისათვის. ფილოსოფიური აზრით, არსებობს თანდაყოლილი/შინაგანი და გარდაუვალი დაპირისპირება "მეტ-ცხოვრებასა" და "მეტი-ვიდრე-ცხოვრებას" შორის (Oakes, 1984: 6; Weingartner, 1959).

მეტი-ცხოვრების და მეტი-ვიდრე-ცხოვრების საკითხი ცენტრალურია ზიმელის ნაშრომში "ცხოვრების ტრანსცენდენტული ხასიათი" (1918/1971). როგორც სათაური გვთავაზობს და როგორც ზიმელი აზუსტებს "ტრანსცენდენტობა არის ჩვეული/დამახასიათებელი ცხოვრებაში" (1918/1971: 361). ადამიანები ფლობენ ორმაგ ტრანსცენდენტულ უნარს. პირველი, მათი შეუჩერებელი, შემოქმედი უნარების გამო (მეტი-ცხოვრება), ადამიანებს შეუძლიათ თავიანთ თავს გასცდნენ/აამაღლონ თავისი თავი. მეორე, ეს ტრანსცენდენტული, შემოქმედებითი უნარი შესაძლებელს ხდის ადამიანებისათვის მუდმივად აწარმოონ იმ საგანთა კრებული, რაც მათ აამაღლებს. ამ ფენომენის ობიექტური არსებობა (მეტი-ვიდრე-ცხოვრება) უპირისპირდება შემოქმედებით ძალებს (მეტი-ცხოვრება) რომელიც აწარმოებს პირველი რიგის საგნებს. სხვა სიტყვებით, სოციალური ცხოვრება "ქმნის და თავისი თავისაგან ათავისუფლებს რაღაც ისეთ, რომელიც არ არის ცხოვრება, მაგრამ "რომელსაც აქვს თავისი მნიშვნელოვნობა და თავისი კანონი" (Weingartner, ახდენს ზიმელის ციტირებას, 1959:53). სიცოცხლე არსებობს ამ ორს შორის ერთობასა და კონფლიქტში. როგორც ზიმელი ასკვნის: "სიცოცხლე პოულობს თავის არსს, თავის პროცესს/მიმდინარეობას, მეტ-ცხოვრებად და მეტი-ვიდრე-ცხოვრებად ყოფნით" (1918/1971:374).

ამგვარად, მისი მეტაფიზიკური კონცეფციის გამო, ზიმელი მივიდა მსოფლიოს სურათამდე, რომელიც უფრო ახლოსაა ვებერისეულთან, ვიდრე მარქსისეულთან. ზიმელი, ვებერის მსგავსად, ამტკიცებდა, რომ მსოფლიო გადაიქცევა ობიექტური კულტურის რკინის გალიად, რომლიდანაც ადამიანებს გაქცევის სულ უფრო ნაკლები შანსი აქვთ. ჩვენ უფრო მეტი რამ გვექნება სათქმელი ამ საკითხებზე მომდევნო ნაწილში, რომელიც ეხება ზიმელის განაზრებებს სოციალური რეალობის უმთავრესი კომპონენტების შესახებ.

7. ინდივიდუალური ცნობიერება

ინდივიდუალურ დონეზე, ზიმელმა ყურადღება გაამახვილა ასოციაციის ფორმებზე და შედარებით ნაკლები ყურადღება დაუთმო ინდივიდუალური ცნობიერების საკითხს (ერთი გამონაკლისი, მეხსიერების განხილვა, იხ. ჟედლოვსკი, 1990), რომელსაც იშვიათად ეხება პირდაპირ თავის ნაშრომში. მიუხედავად ამისა, ზიმელი აშკარად მიიჩნევდა, რომ ადამიანური არსებები ფლობენ შემოქმედ ცნობიერებას. როგორც ფრისბიმ გამოხატა, სოციალური ცხოვრების საფუძველი ზიმელისთვის იყო "ცნობიერი ინდივიდები ან ინდივიდთა ჯგუფები, რომლებიც ურთიერთქმედებენ ერთმანეთთან მრავალი მოტივის, მიზეზის და ინტერესების გამო" (1984:61). შემოქმედებითობისადმი ეს ინტერესი გადმოცემულია ზიმელის მსჯელობებში ინტერაქციის სხვადასხვაგვარი ფორმების შესახებ, აქტორების უნარის შესახებ შექმნიან სოციალური სტრუქტურა, ისევე როგორც იმ გამანადგურებელი ზეგავლენის შესახებ, რომელიც ამ სტრუქტურებს აქვთ ინდივიდების შემოქმედებითობაზე.

ინტერაქციის ფორმებზე ზიმელისეული განაზრებები ყოველთვის გულისხმობს, რომ აქტორები ცნობიერად უნდა იყვნენ ერთმანეთზე ორიენტირებული. ასე, მაგალითად, ინტერაქცია სტრატეგიკაციის სისტემაში მოითხოვს, რომ გაბატონებულებმა (ან სუპერორდინანტებმა) და დაქვემდებარებულებმა (ან სუბორდინანტებმა) ერთმანეთზე მოახდინონ ორიენტირება.

ინტერაქცია შეწყდება და სტრატეგიკაციის სისტემა დაინგრევა, თუ ურთიერთ-ორიენტიაციის პროცესი აღარ იარსებებს. მსგავსი სიტუაციაა ინტერაქციის სხვა ფორმებთანაც.

ცნობიერება თამაშობს სხვა როლს ზიმელის ნაშრომში. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელს სწამდა, რომ სოციალურ (და კულტურულ) სტრუქტურებს, დამოუკიდებელი არსებობა აქვთ, მან გააცნობიერა, რომ ადამიანებმა უნდა მოახდინონ მათი კონცეპტუალიზება, იმისათვის, რომ მათ იმოქმედონ ადამიანებზე. ზიმელი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოება არ არის უბრალოდ "სადღაც იქ", არამედ აგრეთვე არის "ჩემი რეპრეზენტაცია" - რაღაც, რაც დამოკიდებულია ცნობიერების მოღვაწეობაზე" (1908/1959a:339).

ზიმელი აგრეთვე აღიარებდა ინდივიდუალურ ცნობიერებას და იმ ფაქტს, რომ საზოგადოების ნორმები და ღირებულებები ინტერნალიზდება ინდივიდუალურ ცნობიერებაში. ნორმების და ღირებულებების არსებობა როგორც შინაგანად, ისე გარეგნულად

"ხსნის მორალური მოთხოვნის ორმაგ ხასიათს: ერთის მხრივ, იგი გვიპირისპირდება ჩვენ როგორც უპიროვნო წესრიგი, რომელსაც ჩვენ უბრალოდ უნდა დავემორჩილოთ, მეორეს მხრივ კი, არა გარეგანი ძალა, არამედ მხოლოდ ჩვენი ყველაზე პირადი და შინაგანი იმპულსები აყენებს მას ჩვენზე მაღლა. ყოველ შემთხვევაში, აქ მოცემულია ერთ-ერთი შემთხვევა, როდესაც ინდივიდი, თავისი ცნობიერების ფარგლებში, იმეორებს ურთიერთობას, რომელიც არსებობს მას, როგორც მთლიან პერსონალურობასა, და ჯგუფს შორის."

(Simmel, 1908/1950a:254)

ინტერნალიზაციის მოცემული ძალიან თანამედროვე კონცეფცია წარმოადგენს შედარებით განვითარებულ დასკვნას ზიმელის ნაშრომში.

გარდა ამისა, ზიმელს შემუშავებული აქვს კონცეფცია იმის შესახებ, რომ ადამიანებს აქვთ უნარი აზრობრივად დაუპირისპირდნენ საკუთარ თავს, განაცალკეონ საკუთარი თავი საკუთარი ქცევებისაგან, ეს ძალიან ახლოს დგას ჯორჯ ჰერბერტ მიდის და სიმბოლური ინტერაქციონისტების ნააზრევთან (Simmel, 1918/1971:364; იხ. ასევე Simmel, 1907/1978:64). აქტორს შეუძლია მიიღოს გარეგანი სტიმულები, შეაფასოს ისინი, გამოსცადოს სხვადასხვა სახის მოქმედებები, და მერე გადაწყვიტოს რა ქნას. ამ გონებრივი შესაძლებლობების გამო აქტორი არ არის უბრალოდ დამონებული გარეგანი ძალების მიერ. მაგრამ აქტორის გონებრივი შესაძლებლობების ზიმელისეულ კონცეფციაში პარადოქსთან გვაქვს საქმე. გონებას შეუძლია გარეგანი სტიმულების მიერ დამონებისაგან დაიხსნას ადამიანები, მაგრამ მას აგრეთვე აქვს შესაძლებლობა განახორციელოს (овеществить) სოციალური რეალობა, იმისათვის რომ შექმნას ის ობიექტები, რომლებიც მას დაიმონებენ. როგორც ზიმელი ამბობს: "ჩვენ გონებას გააჩნია შესანიშნავი უნარი იფიქროს შინაარსზე ისე, რომ იყოს ფიქრის აქტისგან დამოუკიდებელი" (1907-1978:65). ამგვარად, თუმცა ინტელექტი საშუალებას აძლევს ადამიანს თავიდან აიცილოს იმავე გარეგანი სტიმულებისაგან დამონება, რომელიც ზღუდავს ცხოველებს, იგი აგრეთვე ქმნის სტრუქტურებსა და ინსტიტუციებს, რათა შეზღუდოს თავისი აზრები და მოქმედებები.

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ შესაძლოა მის ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას შეგვხვდეს ზიმელისეული განაზრებები ცნობიერებასთან დაკავშირებით, მან ცოტა რამ თუ გააკეთა იმის გარდა, რომ აღიარა მისი არსებობა. რაიმონ არონი (Raymond Aron) ნათლად აღნიშნავს ამის შესახებ: "მან [ზიმელი] იცოდა ქცევის კანონები ... ადამიანური რეაქციის კანონები. მაგრამ მას არ უცდია აღმოეჩინა ან აეხსნა რა ხდება თავად გონებაში" (1965:5-6).

8. სოციალური ინტერაქცია (“ასოციაცია”)

გეორგ ზიმელი თანამედროვე სოციოლოგიაში ყველაზე მეტად ცნობილია იმ წვლილის გამო, რომელიც შეიტანა ნიმუშების, ან ფორმების, ან სოციალური ინტერაქციის გაგებაში. მან თავისი ინტერესი სოციალური რეალობის ამ დონისადმი გამოხატა შემდეგი გზით:

ჩვენ აქ საქმე გვაქვს მიკროსოკოპულ-მოლეკულურ პროცესებთან ადამიანური მატერიის შიგნით, ასე რომ ვთქვათ. ეს პროცესები წარმოადგენენ ფაქტობრივ შემთხვევებს, რომლებიც არიან შემადგენელი ან ჰიპოსტაზირებული ამ მაკროკოსმიური, მტკიცე ერთეულებისა და სისტემების შიგნით. ის რომ ადამიანები უყურებენ ერთმანეთს და შურთ ერთმანეთის; ის რომ ერთმანეთს უგზავნიან წერილებს ან სადილობენ ერთად; ის რომ ყოველგვარი საგრძნობი ინტერესებისგან დამოუკიდებლად მიიჩნევენ ადამიანს სასიამოვნოდ ან პირიქით; ის რომ მადლიერება ალტრუისტული მოქმედებების გამო ქმნის დაუყოფელ ერთობას; ის რომ ერთი თხოვს მეორეს აჩვენოს მას გარკვეული ქუჩა; რომ ადამიანები იცმევენ და მოირთავენ თავს ერთმანეთისათვის – ეს ყველაფერი რამოდენიმე ილუსტრაციაა შემთხვევით შერჩეული მთელი რიგი ურთიერთობებისაგან რომელიც თამაშდება პიროვნებებს შორის. ისინი შეიძლება იყოს დროებითი ან მუდმივი, ცნობიერი ან გაუცნობიერებელი, ეფემერული ან სერიოზული შედეგის მქონე, მაგრამ ისინი მუდმივად კრავენ ადამიანებს ერთად. ყოველ წუთას ასეთი ძაფები დაირთვება, გაწყდება, ხელახლა შეიკვრება, ჩანაცვლდება სხვით, ჩაექსოვება სხვებს. მსგავსი ინტერაქციები საზოგადოების ატომებს შორის ხელმისაწვდომია მხოლოდ ფსიქოლოგიური მიკროსოკოპისთვის.

(Simmel, 1908/1959b:327-328)

ზიმელმა აქ განმარტა, რომ მისი ერთ-ერთი უმთავრესი ინტერესის სფერო იყო ინტერაქცია (ასოციაცია) ცნობიერ აქტორებს შორის და მისი განზრახვა იყო დაკვირვება უფრო ფართო წრის ინტერაქციებზე, რომლებიც შესაძლოა ზოგჯერ ტრივიალურად გვეჩვენება, ზოგჯერ კი კრიტიკულად მნიშვნელოვანი. მისი ინტერესი არ გავდა დიურკემის მიერ გამოხატულ ინტერესს სოციალური ფაქტებისადმი, არამედ ეს იყო სოციოლოგიისადმი უფრო მცირე-მამტაბიანი ინტერესის დეკლარაცია.

იმის გამო, რომ ზიმელის პოზიცია ინტერაქციის მნიშვნელოვნობაზე მის სოციოლოგიაში ზოგჯერ გაზვიადებული იყო, ბევრს გამორჩა მისი განაზრებები სოციალური რეალობის უფრო ფართო-მამტაბიან ასპექტებთან დაკავშირებით. ზოგჯერ, მაგალითად, იგი საზოგადოებას ათანაზრებდა ინტერაქციასთან: “საზოგადოება... მხოლოდ ამ კონკრეტული ინტერაქციების ერთიანობის სინთეზია ან ზოგადი ცნება... “საზოგადოება” ამ ურთიერთობების მთლიანი ჯამის იდენტურია” (Simmel, 1907/1978:175). მსგავსი მტკიცებები შეიძლება გაგებული იქნას როგორც ინტერაქციისადმი მისი ინტერესის კიდევ ერთი დამამტკიცებელი, მაგრამ როგორც ჩვენ ამას დავინახავთ, მის ზოგად და ფილოსოფიურ სოციოლოგიებში, ზიმელს ქონდა უფრო ფართო-მამტაბიანი კონცეფცია როგორც საზოგადოების, ისე კულტურის შესახებ.

ინტერაქცია: ფორმები და ტიპები

ზიმელის ერთ-ერთი უფრო დომინანტური ინტერესის სფერო იყო სოციალური ინტერაქციის ფორმა, შინაარსთან შედარებით. ეს ინტერესი წარმოიშვა ფილოსოფიაში კანტიანურ ტრადიციასთან ზიმელის იდენტიფიკაციისგან, სადაც უმეტესი გამოყვანილია ფორმასა და შინაარსს შორის განსხვავებიდან. ზიმელის პოზიცია აქ, ყოველ შემთხვევაში, საკმაოდ მარტივი იყო. ზიმელის თვალსაზრისით, რეალური სამყარო შედგება უთვალავი მოვლენისაგან, მოქმედებისაგან, ინტერაქციისაგან, და ა.შ. იმისათვის რომ თავი გაართვან რეალობის ამ ლაბირინთს (“შინაარსებს”), ადამიანები ალაგებენ მათ მათზე ნიმუშების ან ფორმების მიყენებით. ამგვარად, ნაცვლად კონკრეტულ მოვლენათა უზარმაზარი მასივისა, აქტორის წინაშე დგას შეზღუდული რაოდენობის ფორმები. ზიმელის თვალსაზრისით, სოციოლოგის მიზანია გააკეთოს ზუსტად ის, რასაც ადამიანი აკეთებ, ანუ მიუყენოს შეზღუდული რაოდენობის ფორმა სოციალურ

რეალობას, კერძოდ ინტერაქციას, ისე, რომ უკეთესად იყოს შესაძლებელი მისი ანალიზი. ეს მეთოდოლოგია ზოგადად მოიცავს ამოღებას იმ მსგავსებებისა, რაც მოიძებნება კონკრეტულ მოვლენათა ფართო მასივში. მაგალითად, ინტერაქციის სუპერორდინაციისა და სუბორდინაციის ფორმები მოიძებნება ფართო წრის მოვლენებისგან, “სახელმწიფოში, ისევე როგორც რელიგიურ გაერთიანებაში, კონსპირატორთა ბანდაში, ისევე როგორც ეკონომიკურ ასოციაციაში, ხელოვნების სკოლაში, ისევე როგორც ოჯახში” (Simmel, 1908/1959b:317). დონალდ ლევინი, ზიმელის ერთ-ერთი წამყვანი თანამედროვე ანალიტიკოსი შემდეგნაირად აღწერს ფორმალური ინტერაქციული სოციოლოგიის შექმნის ზიმელისეულ მეთოდს: “მისი მეთოდი გულისხმობს ნაკადის სამყაროდან რამოდენიმე შეზღუდული, განსაზღვრული ფენომენის შერჩევას; მისი შემადგენელი ელემენტების მრავალსახეობის შესწავლას; მათი თანამიმდევრობის მიზეზის დადგენას მათი ფორმის აღმოჩენით; გარდა ამისა, იგი გამოიკვლევს ამ ფორმის საწყისს და მის სტრუქტურულ იმპლიკაციებს”(1971: ხხხი). უფრო კონკრეტულად, ლევინი მიუთითებს, რომ “ფორმები არიან ნიმუშები გამომჟღავნებული [ადამიანთა] ასოციაციის მიერ” (1981b:65).¹

ზიმელის დაინტერესება სოციალური ინტერაქციის ფორმებით კრიტიკის საგანი გახდა. მაგალითად, იგი დაადანაშაულებს იმაში, რომ ადგენდა წესრიგს იქ, სადაც ასეთი არ არსებობდა და ქმნიდა მთელ რიგ დაუკავშირებელ სწავლებებს, რომლებიც საბოლოოდ სოციალური რეალობის მთელს სირთულეზე ადგენდნენ წესრიგს, რომელიც ბევრით არ ჯობდა ვეულებრივი ადამიანის მიერ დაწესებულ წესრიგს. შესაძლოა დავეთანხმოთ რიგ მოცემულ კრიტიკას, თუ ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ ზიმელის მიერ ინტერაქციის ფორმების შესახებ განაზრებებზე, მის ფორმალურ სოციოლოგიაზე და ყურადღებას არ მივაქცევთ მის მიერ წარმოდგენილ სოციოლოგიის სხვა ტიპებს.

თუმცა არსებობს მთელი რიგი გზებისა ზიმელის ფორმალური სოციოლოგიისადმი მიდგომის დასაცავად. ჯერ ერთი, იგი ახლოსაა რეალობასთან, როგორც ზიმელის მიერ გამოყენებული უთვალავი ნამდვილი-ცხოვრებისეული მაგალითებით ასახული. მეორეც, ის არ უყენებს თვითნებურ და მკაცრ კატეგორიებს სოციალურ რეალობას, არამედ პირიქით ცდილობს სააშუალება მისცეს ფორმებს გამომდინარეობდნენ/მოედინებოდნენ (течь из) სოციალური რეალობიდან. მესამეც, ზიმელის მიდგომა არ იყენებს ზოგად თეორიულ სქემას, რომელშიც სოციალური სამყაროს ყველა ასპექტია მოქცეული. ამგვარად მან თავი აარიდა თეორიული სქემის განხორციელებას/მტკიცებას, რომელიც ძირს უთხრის თეორისტს, მაგალითად ტალკოტ პარსონსს. და ბოლოს, ფორმალური სოციოლოგია უპირისპირდება სუსტად კონცეპტუალიზებულ ემპირიზმს, რომელიც დამახასიათებელია სოციოლოგიის უმეტესი ნაწილისთვის. ზიმელი ნამდვილად იყენებდა ემპირიულ “მონაცემებს”, მაგრამ ისინი ექვემდებარებოდნენ მის მცდელობას მიუყენებია გარკვეული წესრიგი სოციალური რეალობის გასაოცარი სამყაროსთვის.

9. სოციალური გეომეტრია. ზიმელის ფორმალურ სოციოლოგიაში ზოგიერთი ყველაზე ნათლად ხედავს მის მცდელობას განავითაროს სოციალური ურთიერთობების “გეომეტრია”. გეომეტრიულ კოეფიციენტთაგან ორი, რომლითაც იგი დაინტერესდა არის რაოდენობა და დისტანცია (სხვებია – პოზიცია, თვით-ჩართულობა და სიმეტრია [Levine, 1981b]).

რაოდენობა. ზიმელის დაინტერესება იმით, თუ რა ზეგავლენა აქვს ადამიანთა რაოდენობას ინტერაქციის ხარისხზე, შეიძლება დავინახოთ დიადასა და ტრიადას შორის განსხვავების შესახებ წარმოთქმულ ნააზრევებში,

დიადა და ტრიადა. ზიმელისთვის (1950) გადამწყვეტი მნიშვნელობა ქონდა განსხვავებას დიადასა (ორ-კაციანი ჯგუფი) და ტრიადას (სამ-კაციანი ჯგუფი) შორის. მესამე ადამიანის დამატება იწვევს რადიკალურ და ფუნდამენტურ ცვლილებებს. სამის მიღმა წევრობის გაზრდას არსად არ აქვს

¹ ინტერაქციის კონკრეტულ შემთხვევაში, შინაარსი არის “მამოძრავებლები, მიზეზები და იდეები, რომლებიც აკავშირებენ ადამიანებს ერთმანეთთან”

ისეთივე ზეგავლენა, როგორც აქვს მესამე წევრის მიმატებას. სხვა ყველა ჯგუფისაგან განსხვავებით, დიადა ვერ აღწევს თავის მნიშვნელობას ამ ორი ჩართული ინდივიდის მიღმა. დიადაში არ არსებობს დამოუკიდებელი ჯგუფური სტრუქტურა; აქ ჯგუფისთვის სხვა არაფერი არსებობს გარდა ორი დამორებადი ინდივიდისა. ამგვარად, დიადას თითოეული წევრი ინარჩუნებს ინდივიდუალობის მაღალ ხარისხს. ინდივიდუალური არ დადის ჯგუფურის დონეზე. ეს ასე არ არის ტრიადას შემთხვევაში. ტრიადას აქვს შესაძლებლობა მოიცვას მნიშვნელობა მასში ჩართული ინდივიდების მიღმა. ტრიადა გაცილებით მეტია, ვიდრე მასში ჩართული ინდივიდები. იგი ანვითარებს დამოუკიდებელ ჯგუფურ სტრუქტურას. შედეგად, უდიდესი საშიშროება არსებობს წევრების ინდივიდუალობისთვის. ტრიადას შეიძლება ქონდეს ზოგადად გათანასწოების ეფექტი მის წევრებზე.

ჯგუფისთვის მესამე წევრის დამატებით მთელი რიგი ახალი სოციალური როლი ხდება შესაძლებელი. მაგალითად, მესამე წევრს/ნაწილს შეუძლია აიღოს არბიტრის ან მედიატორის როლი ჯგუფის შიგნით მიმდინარე კამათში. მაშინ მესამე წევრს შეუძლია გამოიყენოს სხვა ორს შორის კამათი მისი საკუთარი მიზნებისთვის, ან გახდეს სხვა ორს შორის დავის ობიექტი. მესამე წევრს აგრეთვე შეუძლია განზრახ გამოიწვიოს კონფლიქტი ორ სხვა წევრს შორის იმისათვის, რომ მოიპოვოს უპირატესობა (გათიშე და იბატონე). მაშინ შესაძლოა სტრატეგიკაციული სისტემა და მმართველობითი სტრუქტურა გაჩნდეს. მოძრაობა დიადადან ტრიადაზე არსებითია სოციალური სტრუქტურის განვითარებისთვის, რომელიც შეიძლება გამოცალკევდეს და გაბატონდეს ინდივიდებზე. ამგვარი შესაძლებლობა არ არსებობს დიადაში.

პროცესი, რომელიც დაწყებულია დიადადან ტრიადაზე გადასვლისას, გრძელდება რაც უფრო იზრდება და იზრდება ჯგუფი და, საბოლოოდ, ჩნდება საზოგადოება. ამ ფართო სოციალურ სტრუქტურებში, ინდივიდი, რომელიც სულ უფრო შორდება საზოგადოების სტრუქტურას, სულ უფრო მარტო რჩება, იზოლირებული და განცალკევებული. საბოლოოდ ეს იწვევს დიალექტიკურ ურთიერთობებს ინდივიდსა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის: “ზიმელის მიხედვით, სოციალიზებული ინდივიდი ყოველთვის რჩება ორმაგ ურთიერთობაში საზოგადოებასთან: იგი ჩართულია მასში და ამავე დროს მის წინააღმდეგაა ... ინდივიდი განპირობებულია, ამავე დროს თავად განპირობებს; ზემოქმედების ქვეშაა, ამავე დროს თავად ზემოქმედებს” (Coser, 1965:11). აქ წინააღმდეგობრივი ისაა, რომ “საზოგადოება უშვებს ინდივიდუალობისა და ავტონომიის გაჩენას, მაგრამ იგი აგრეთვე ეწინააღმდეგება ამას” (Coser, 1965:11).

ჯგუფის ზომა. უფრო ზოგად დონეზე მოცემულია ზიმელის (1908/1971a) ამბივალენტური მიმართება იმ ზეგავლენის მიმართ, რომელსაც ახდენს ჯგუფის ზომა. ერთის მხრივ, მან დაიკავა პოზიცია, რომლის მიხედვითაც ჯგუფის ან საზოგადოების ზომის ზრდა ზრდის ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მცირე ჯგუფს ან საზოგადოებას მთლიანად შეუძლია აკონტროლოს ინდივიდი. თუმცა, უფრო ფართო საზოგადოებაში, ინდივიდი შესაძლოა ჩართული იყოს სხვადასხვა ჯგუფებში, რომელთაგან თითოეული აკონტროლებს მისი მთლიანი პერსონალურობის მხოლოდ მცირე ნაწილს, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, “ინდივიდუალობა თავის ყოფიერებასა და მოქმედებაში ზოგადად იზრდება იმ დონემდე, რამდენადაც იზრდება სოციალური წრე, რომელიც შემოერთების ინდივიდს” (Simmel, 1908/1971a:252). თუმცა ზიმელი მიიჩნევს, რომ ფართო საზოგადოებები ქმნიან მთელ რიგ პრობლემას, რაც საბოლოოდ საფრთხეს უქმნის ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მაგალითად, მან მიუთითა ერთი იდეით, უმარტივესი იდეით შეპყრობილ მასებზე. მასის ფიზიკური სიახლოვის გამო ადამიანები ადვილად ექცევიან ზემოქმედების ქვეშ და მიყვებიან უმარტივეს იდეას, მისდევენ აზრს მოკლებულ, ემოციურ ქმედებებს.

შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანი, ზიმელის მიერ ინტერაქციის ფორმებით დაინტერესების თვალსაზრისით, ის არის, რომ ზომის ზრდას და დიფერენციაციას მივყავართ ინდივიდთა შორის

კავშირის გაწყვეტამდე და მათ ადგილას გაცილებით შორეული, უპიროვნო და სეგმენტური ურთიერთობების დატოვებამდე. პარადოქსია, მაგრამ დიდი ჯგუფი, რომელიც ათავისუფლებს ინდივიდს, ამავე დროს საფრთხეს უქმნის ამ ინდივიდუალობას. აგრეთვე პარადოქსულია ზიმელის რწმენა, რომ ერთ-ერთი გზა ინდივიდებისთვის იმისათვის, რომ გაუმკლავდნენ მასის საზოგადოების საფრთხეს, არის მცირე ჯგუფებში ჩაფლობა, მაგალითად როგორცაა ოჯახი.

დისტანცია. ზიმელის სხვა ინტერესის სფერო სოციალურ გეომეტრიაში იყო *დისტანცია*. ლეინი გვთავაზობს სოციალურ ურთიერთობებში დისტანციის როლის თაობაზე ზიმელის თვალსაზრისების კარგ შეჯამებას: *“ფორმათა თვისება და საგანთა მნიშვნელობა წარმოადგენს ინდივიდებსა და სხვა ინდივიდებს ან საგნებს შორის შედარებითი დისტანციის ფუნქციას”* (1971: ხხხივ). განაზრებები დისტანციასთან დაკავშირებით ზიმელის ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას არის გადმოცემული. ჩვენ განვიხილავთ მას ორი სხვადასხვა კონტექსტით – ზიმელის *“ფულის ფილოსოფია”*-სა და მის ერთ-ერთ უჭკვიანეს ესეში - *“უცნობი (უცხო/უცნაური - “The stranger”)*“.

“ფულის ფილოსოფია”-ში (1907/1978) ზიმელმა გადმოსცა რიგი ზოგადი პრინციპებისა ღირებულების შესახებ – და აგრეთვე რა აქცევს საგანს ღირებულად – რაც წარმოადგენს ფულის მისეული ანალიზის საფუძველს. ვინაიდან ჩვენ ამ ნაშრომს მოგვიანებით შევეხებით დეტალურად, ჩვენ აქ მხოლოდ მოკლედ განვიხილავთ ამ საკითხს. უმთავრესი საკითხი ისაა, რომ რაიმის ღირებულება განისაზღვრება მისი აქტორისაგან დისტანციით. იგი არ არის ღირებული, თუ იგი ან ძალიან ახლოსაა და ძალიან ადვილად მისაწვდომი, ან თუ იგი ძედმეტად შორსაა და ზედმატად რთულად მისაღწევი. ობიექტი, რომელიც ხელმისაწვდომია, მაგრამ მხოლოდ დიდი ძალისხმევის შედეგად, არის ყველაზე ღირებული.

დისტანცია აგრეთვე ცენტრალურ როლს თამაშობს ზიმელის *“უცნობი (უცხო/უცნაური - “The stranger”)*“-ში (1908/1971b; Tabboni, 1995), ეს არის ესე აქტორის ისეთ ტიპზე, რომელიც არც ძალიან ახლოსაა და არც ძალიან შორს. ის ძალიან ახლოს რომ ყოფილიყო აღარ იქნებოდა უცნობი (უცხო/უცნაური), მაგრამ ძალიან შორს რომ ყოფილიყო იგი შეწყვეტდა ყველანაირ კავშირს ჯგუფთან. ინტერაქცია, რომელშიც უცნობი (უცხო/უცნაური) ერთვება ჯგუფის წევრებთან მოიცავს სიახლოვის და დისტანციის კომბინაციას. უცნობის (უცხო/უცნაურის) თავისებური დისტანცია ჯგუფისაგან საშუალებას აძლევს მას წევრებთან გააჩნდეს რიგი უჩვეულო ინტერაქციის ნიმუშებისა. მაგალითად, უცნობს (უცხო/უცნაურს) შეუძლია იყოს უფრო ობიექტური ჯგუფის წევრებთან ურთიერთობაში. იმის გამო, რომ ის უცნობია (უცხო/უცნაურია). სხვა ჯგუფის წევრები უფრო თავისუფლად გამოხატავენ მის მიმართ ნდობას. ამ და სხვა შემთხვევაში, კოორდინაციის ნიმუში და თანმიმდევრული ინტერაქცია ჩნდება უცნობს (უცხო/უცნაურს) და სხვა ჯგუფის წევრებს შორის. უცნობი (უცხო/უცნაური) ხდება ჯგუფის ორგანული ნაწილი, მაგრამ ზიმელმა განიხილა არა მხოლოდ უცნობი (უცხო/უცნაური) – სოციალური ტიპი, არამედ აგრეთვე უცხოობა (/უცნაურობა) – სოციალური ინტერაქციის ფორმა. უცხოობის (/უცნაურობის) ხარისხი, რომელიც მოიცავს სიახლოვის და დაშორების კომბინაციას, შედის ყველა სოციალურ ურთიერთობაში, ყველაზე ინტიმურშიც კი. ამგვარად ჩვენ შეიძლება შევისწავლოთ კონკრეტულ ინტერაქციათა ფართო წრე იმისათვის, რომ აღმოვაჩინოთ მათში მოცემული უცხოობის (/უცნაურობის) ხარისხი.

მიუხედავად იმისა, რომ გეომეტრიული განზომილებები შედიან რიგ ზიმელისეულ ტიპებსა და ფორმებში, ისინი გაცილებით მეტს მოიცავენ, ვიდრე უბრალოდ გეომეტრია. ტიპები და ფორმები კონსტრუქციებია, რომელთაც ზიმელი იყენებდა იმისათვის, რომ უკეთესად გაეგო ფართო წრის ინტერაქციის ნიმუშები.

10. სოციალური ტიპები. ჩვენ უკვე შევეხეთ ერთ-ერთ ზიმელისეულ ტიპს, უცნობს (უცხო/უცნაურს); სხვებია: ძუნწი, მფლანგველი, თავგადასავლების მოყვარული და აზნაური. ამ

სფეროში მისი ნააზრევის ჩვენების მიზნით, ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ-ერთ ტიპზე - ღარიბი

ღარიბი. როგორც ეს ჩვეულია ზიმელის ნაშრომში მოცემული ტიპებისთვის, ისიც განხილულ იქნა სოციალური ურთიერთობის თვალსაზრისით, როგორც ისეთი, ვინც სხვებისგან იღებს დახმარებას ან, ყოველ შემთხვევაში, აქვს ამის უფლება. აქ ზიმელმა საკმაოდ ნათლად არ მიიღო თვალსაზრისი, რომ სიღარიბე განისაზღვრება ფულის ოდენობით, ან მისი ნაკლებობით.

გარდა იმისა, რომ ზიმელმა ყურადღება გაამახვილა ღარიბზე მახასიათებელი ურთიერთობებისა და ინტერაქციის ნიმუშების თვალსაზრისით, მან აგრეთვე გამოიყენა მისი ესე “ღარიბი” (1908/1971ც) იმისათვის, რომ განევიტარებინა ფართო წრის საინტერესო განაზრებები ღარიბსა და სიღარიბეზე. ზიმელისთვის დამახასიათებელი იყო ყოველ მის ესეში მრავალრიცხოვანი განაზრებების გადმოცემა. მართლაც, ეს მისი ერთ-ერთი უდიდესი განაცხადი იყო წარმატებაზე. მაგალითად, ზიმელი ამტკიცებდა, რომ უფლებებისა და ვალდებულებების ორმხრივი კრებული განსაზღვრავს ურთიერთობას მათ შორის, ვინც ითხოვს (ღარიბი) და ვინც გასცემს. ღარიბს აქვს უფლება მიიღოს დახმარება, და ეს უფლება ხდის დახმარების მიღებას ნაკლებად მტკივნეულს. და პირიქით, გამცემს აქვს ვალდებულება დაეხმაროს გაჭირვებულს. ზიმელმა აგრეთვე აიღო ფუნქციონალისტური პოზიცია, რომ ღარიბისთვის საზოგადოების მხრიდან გაწეული დახმარება ხელს უწყობს სისტემის შენარჩუნებას. საზოგადოებას ჭირდება ღარიბისთვის დახმარების გაწევა “იმისათვის, რომ ღარიბი არ იქცეს საზოგადოების აქტიურ და საშიში მტრად, რომ მათი შემცირებული ენერჯია უფრო პროდუქტიულად აქციოს და რომ თავიდან აიცილოს მათი შთამომავლობის გამრავლება”(Simmel, 1908/1971ც:154). ამგვარად ღარიბისთვის დახმარება საზოგადოებისთვის არის სასარგებლო. და არა იმდენად თავად ღარიბისთვის. სახელმწიფო აქ წამყვან როლს თამაშობს. და, როგორც ზიმელი აღნიშნავს, ღარიბებზე ზრუნვა სულ უფრო უპიროვნო ხდება, ვინაიდან დახმარების გაცემის მექანიზმი სულ უფრო ბიუროკრატიზდება.

ზიმელს აგრეთვე მოცემული აქვს სიღარიბის რელატივისტური განხილვა; ღარიბები არ არიან უბრალოდ ისინი, ვინც საზოგადოების ძირში/(ფსკერზე) დგანან. მისი აზრით, სიღარიბეს ადგილი აქვს ყველა სოციალურ სტრატაში. ამ კონცეფციამ განაპირობა მოგვიანებით სოციოლოგიური კონცეფცია შედარებითი დეპრივაციის/(აღკვეთის/ჩამორთმევის/უქონლობის) შესახებ. თუ ადამიანებს, რომლებიც უმაღლესი კლასებს განეკუთვნებიან, უფრო ნაკლები აქვთ, ვიდრე მათი კლასის სხვა წევრებს, ისინი მათთან შედარებით ღარიბად ჩაითვლებიან. ამიტომაც სახელმწიფო პროგრამებმა, რომლებიც მიმართულია სიღარიბის აღმოფხვრისაკენ შესაძლოა ვერასოდეს მიაღწიოს წარმატებას. იმ შემთხვევაშიც, თუ ქვევით/ძირში მყოფებს ზევით ავწევთ, ბევრი სტრატეგიკული სისტემის შიგნით მაინც იგრძნობს თავს ღარიბად მათ მეწყვილეებთან შედარებით.

11. სოციალური ფორმები. სოციალური ტიპების მსგავსად, ზიმელი განიხილავდა მთელ რიგ სოციალურ ფორმებსაც, მათ შორის გაცვლა, კონფლიქტს, პროსტიტუციას და სოციაბელურობას. ჩვენ შეგვიძლია ვაჩვენოთ ზიმელის ნაშრომი (1908/1971დ) სოციალურ ფორმებზე იმ განაზრებების მეშვეობით რომელიც მან გამოთქვა დომინირების შესახებ, რაც გულისხმობს სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას.

სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია. სუპერორდინაციას და სუბორდინაციას გააჩნია ორმხრივი მიმართება. ლიდერს არ სურს მთლიანად განსაზღვროს სხვების აზრები და მოქმედებები. უფრო მეტიც, ლიდერი მოელის დაქვემდებარებულებისაგან ან პოზიტიურ ან ნეგატიურ რეაქციას. ინტერაქციის ვერც ეს და ვერც სხვა ფორმა იარსებებს ორმხრივი ურთიერთობის გარეშე. დომინაციის ყველაზე უსამართლო ფორმის შემთხვევაშიც კი დაქვემდებარებულებს აქვთ რაიმე ხარისხის პირადი თავისუფლება.

უმეტესი ადამიანისთვის, სუპერორდინაცია მოიცავს სუბორდინაციის მთლიანად აღმოფხვრის მცდელობას, მაგრამ ზომილი ამტკიცებდა, რომ ასეთ შემთხვევაში სოციალური ურთიერთობები საერთოდ შეწყვეტდა არსებობას.

ზომილი ამტკიცებდა, რომ შესაძლოა ადამიანი დაექვემდებაროს ინდივიდს, ჯგუფს ან ობიექტურ ძალებს. ერთი ინდივიდის ლიდერობას, როგორც წესი, მივყავართ მჭიდროდ შეკრულ ჯგუფთან, შექმნილს ან ლიდერის მხარდასაჭერად ან მასთან დასაპირისპირებლად. მაშინაც კი, როცა ოპოზიცია აღმოცენდება ამგვარ ჯგუფში, უთანხმოება უფრო ადვილად შეიძლება გადაწყდეს, როდესაც მხარეები ერთი და იმავე უმაღლესი ძალაუფლების ქვეშ არიან. მრავალ ლიდერიან სუბორდინაციას შესაძლოა საკმაოდ უთანასწორო შედეგი მოყვეს. ერთის მხრივ, მრავალის მიერ მართვის ობიექტურობამ შესაძლოა გამოიწვიოს უფრო დიდი ერთობა ჯგუფში, ვიდრე ამას აკეთებს ერთი ინდივიდის დიქტატორული/თვითნებური მართვა. მეორეს მხრივ, შესაძლოა წარმოიშვას მტრობა დაქვემდებარებულთა შორის, თუ ისინი ვერ მიიღებენ ლიდერის პირად ყურადღებას.

ზომელმა სუბორდინაცია ობიექტური პრინციპის ქვეშ განიხილა როგორც ყველაზე არასასამოვნო, ალბათ იმიტომ, რომ ადამიანური ურთიერთობები და სოციალური ინტერაქცია გამჭრალია. ადამიანები გრძნობენ, რომ ისინი განპირობებული არიან უპიროვნო კანონის მიერ, რომელზე ზემოქმედების უნარი მათ არ გააჩნიათ. ზომელი ინდივიდუალურზე სუბორდინაციას განიხილავდა როგორც უფრო თავისუფალს და უფრო სპონტანურს “ერთი ადამიანისადმი სუბორდინაციას აქვს თავისუფლების და ღირსების ელემენტი, რომელთან შედარებითაც კანონისადმი ყველანაირ მორჩილებას აქვს რაღაც მექანიკური და პასიური” (1908/1971d:115). უარესია ობიექტებისადმი დაქვემდებარება (მაგალითად, კერპები/ხატები), რომელსაც ზომელი მიიჩნევს “სუბორდინაციის შეურაცხყოფელად უხემ და უპირობო სახედ” (1908/1971d:115). იმის გამო, რომ ინდივიდზე დომინანტობს საგანი, “ის თავისმხრივ, ფსიქოლოგიურად იძირება ჩვეულებრივი საგნების კატეგორიაში” (Simmel,1908/1971d:117).

სოციალური ფორმები და ზომელის უდიდესი პრობლემატიკა. გაი ოუკსმა (Guy Oakes) (1984) ზომელის ნააზრევი ფორმებთან დაკავშირებით დაუკავშირა მის ძირითად პრობლემატიკას, მზარდ ბზარს ობიექტურსა და სუბიექტურ კულტურას შორის. იგი ამბობს, რომ “ზომელის თვალსაზრისით, ობიექტურობის აღმოჩენა – საგნების დამოუკიდებლობა მათი სუბიექტური ან ფსიქოლოგიური გენეზისის მდგომარეობისაგან – უდიდესი მიღწევა იყო დასავლეთის კულტურულ ისტორიაში” (Oakes, 1984:3). ერთ-ერთი ზომელისეული დამოუკიდებულება ობიექტურობისადმი მოცემულია მის განაზრებებში ფორმების შესახებ, მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ მსგავსი ფორმალისაცა და ობიექტიფიკაცია საჭირო და სასურველია, ისინი შესაძლოა საკმაოდ არასასურველადაც იქცნენ.

ერთის მხრივ, ფორმები აუცილებელი პირობაა ცხოვრების ენერჯისა და ინტერესის გამოხატვისა და რეალიზაციისთვის. მეორეს მხრივ, ეს ფორმები სულ უფრო განცალკევდებიან და შორდებიან ცხოვრებას. როდესაც ეს ხდება, ვითარდება კონფლიქტი ცხოვრების პროცესსა და იმ კონფიგურაციას შორის, რომელშიც იგი გამოიხატება. საბოლოოდ, ეს კონფლიქტი ქმნის ცხოვრებასა და ფორმას შორის კავშირის გაქრობის საშიშროებას, და მან შესაძლოა გაანადგუროს ის პირობები, რომლის მეშვეობითაც ცხოვრების პროცესი რეალიზდება ავტონომიურ სტრუქტურებად.

(Oakes, 1984:4)

12. სოციალური სტრუქტურა

ზომელი შედარებით ნაკლებად საუბრობდა უშუალოდ საზოგადოების ფართო-მამტაბიან სტრუქტურებზე. სინამდვილეში, ზოგჯერ ინტერაქციის ფორმების განხილვისას, იგი უარყოფდა სოციალური რეალობის ამ დონის არსებობას. ამის კარგი მაგალითი მოცემულია მის მცდელობებში

განსაზღვროს საზოგადოება, სადაც იგი უარყოფს რეალისტურ პოზიციას გადმოცემულს ემილ დიურკემის მიერ, რომ საზოგადოება არის რეალური, მატერიალური ერთობა. ლუის კოზერი (Lewis Coser) აღნიშნავს, “იგი არ განიხილავდა საზოგადოებას როგორც საგანს ან ორგანიზმს” (1965:5). ზიმელი აგრეთვე არ ეთანხმებოდა ნომინალისტურ თეორიას იმის შესახებ, რომ საზოგადოება სხვა არაფერია, თუ არა იზოლირებულ ადამიანთა კრებული. მან შეიმუშავა გამუალელებული პოზიცია, რომლის მიხედვითაც საზოგადოება განიხილება როგორც ინტერაქციითა კრებული (Spykman, 1925/1966:88). “საზოგადოება უბრალოდ “ინტერაქციით” დაკავშირებულ რამოდენიმე ინდივიდთა სახელწოდებაა” (Simmel, ციტირებული Coser-დან, 1965:5).

მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელმა გადმოსცა ამგვარი ინტერაქციონისტული პოზიცია, ნაშრომთა უმეტესობაში იგი მსჯელობდა როგორც რეალისტი – საზოგადოებას განიხილავდა როგორც რეალურ მატერიალურ სტრუქტურას. სწორედ ეს არის ძირითადი წინააღმდეგობა ზიმელის ნაშრომებში სოციალურ-სტრუქტურული დონის შესახებ. ზიმელი აღნიშნავს, “საზოგადოება აღემატება ინდივიდს და ცხოვრობს საკუთარი ცხოვრებით, რომელიც მისდევს საკუთარ კანონებს. იგი, აგრეთვე, უპირისპირდება ინდივიდუალურს იდტორიული, იმპერატიული სიმტკიცით” (1908/1950ა:258). ჩოსერმა დაიჭირა ზიმელის აზრების არსი: “უფრო დიდი სუპერინდივიდუალური სტრუქტურები – სახელმწიფო, კლანი, ოჯახი, ქალაქი, ან სავაჭრო გაერთიანება – არსებობს, მაგრამ როგორც ამ ინტერაქციის კრისტალიზაცია, მაშინაც, თუ ისინი აღწევენ ავტონომიას და მუდმივობას და უპირისპირდებიან ინდივიდუალურს ისე, თითქოს ისინი უცხო ძალები იყვნენ” (1965:5). რუდოლფ ჰებერლიც (Rudolph Heberle) ამ თვალსაზრისს გამოყოფს: “მნელია გაექვე შთაბეჭდილებას, რომ ზიმელი საზოგადოებას განიხილავს, როგორც სტრუქტურული ფაქტორების ურთიერთქმედებას, რომელშიც ადამიანური ფაქტორი გვევლინება როგორც პასიური ობიექტი, და არა ცოცხალი და ნების მქონე აქტორი” (1965:117).

ამ პარადოქსის გადაწყვეტა მოცემულია ზიმელის ორ სოციოლოგიას შორის განსხვავებაში: ესაა ფორმალური სოციოლოგია, რომელშიც იგი იხრებოდა საზოგადოების შესახებ ინტერაქციონისტული თვალსაზრისისკენ და მისი ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგია, რომელშიც იგი საზოგადოებას განიხილავდა, როგორც დამოუკიდებელ სოციალურ სტრუქტურას. უფრო გვიანდელ სოციოლოგიაში იგი საზოგადოებას განიხილავდა როგორც ობიექტური კულტურის განვითარების უფრო ფართო პროცესის ნაწილს. მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტური კულტურა ძირითადად აღიქმება როგორც კულტურული სფეროს ნაწილი, ზიმელი მასში მოიცავდა ფართო-მამტაბიანი სოციალური სტრუქტურის, როგორც ამ პროცესის ნაწილის, ზრდას. ის, რომ ზიმელი აკავშირებდა სოციალური სტრუქტურის ზრდას ობიექტური კულტურის გავრცელებასთან, ნათლად ჩანს ამ თეზისში: “მზარდი ობიექტიფიკაცია ჩვენი კულტურისა, რომელის ფენომენიც მოიცავს სულ უფრო მეტ უპიროვნო ელემენტებს და სულ უფრო ნაკლებ ინდივიდუალურის სუბიექტურ ტოტალობას ... აგრეთვე მოიცავს სოციოლოგიურ სტრუქტურებსაც” (1908/1950ბ:318). საზოგადოებასა და ობიექტურ კულტურას შორის კავშირის არსებობის დამტკიცების გარდა ამ თვალსაზრისს მივყავართ ზიმელის ნააზრევებთან სოციალური რეალობის კულტურული დონის შესახებ.

13. ობიექტური კულტურა

ისტორიული და ფილოსოფიური სოციოლოგიის ერთერთი უნთავრესი ინტერესის სფერო არის სოციალური რეალობის კულტურული სფერო, ან ის, რასაც უწოდებენ “ობიექტურ კულტურას”. ზიმელის თვალსაზრისით, ადამიანები ქმნიან კულტურას, მაგრამ სოციალური რეალობის განხორციელები (овеществлять) უნარის გამო, კულტურული სამყარო და სოციალური სამყარო იმენს საკუთარ არსებობას, სიცოცხლეს, რომელიც სულ უფრო ბატონდება აქტორებზე რომლებმაც იგი შექმნეს და ყოველდღიურად გარდაქმნა მას. “კულტურული ობიექტები სულ უფრო და უფრო დაკავშირებული ხდება ერთმანეთთან განცალკევებულ სამყაროში, რომელსაც სულ უფრო

ნაკლები კონტაქტი აქვს [ინდივიდუალურ] სუბიექტურ სულთან და მის სურვილებსა და მგრძობელობასთან” (Coser, 1965:22). მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანები ყოველთვის ინარჩუნებენ შესაძლებლობას შექმნან და გარდაქმნან კულტურა, კულტურისთვის ისტორიის სამომავლო ტენდენცია მდგომარეობს იმაში, რომ გამოავლინონ სულ უფრო მეტი მაიძულებელი ძალა აქტორზე.

ობიექტური კულტურის [ინდივიდუალურ] სუბიექტურ კულტურაზე უპირატესობა, რომელიც განვითარდა მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ... ეს შეუსაბამობა მყარად იზრდება. ყოველ დღე და ყველა მხრიდან ობიექტური კულტურის სიმდიდრე იზრდება, მაგრამ ინდივიდუალურ გონებას შეუძლია გაამდიდროს მისი საკუთარი განვითარების ფორმა და შინაარსი მხოლოდ საკუთარი თავის ამ კულტურისაგან კიდევ უფრო მეტად დისტანცირებით და საკუთარის გაცილებით ნელი ტემპით განვითარებით.

(Simmel, 1907/1978:449)

მოცემულ ნაშრომში სხვადასხვა ადგილას ზომელი განსაზღვრავს ობიექტური კულტურის რიგ კომპონენტებს, მაგალითად, იარაღები, სატრანსპორტო საშუალებები, მეცნიერების პროდუქტები, ტექნოლოგია, ხელოვნება, ენა, ინტელექტუალური სფერო, კონვენციონალური სიბრძნე, რელიგიური დოგმა, ფილოსოფიური სისტემები, სამართლებრივი სისტემები, მორალური კოდეზი, და იდეალები, (მაგალითად, “სამშობლო”). ობიექტური კულტურა იზრდება და ფართოვდება სხვადასხვა გზებით. ჯერ ერთი, მისი ზომა იზრდება მოდერნიზაციის ზრდასთან ერთად. ეს ყველაზე ნათლად ჩანს მეცნიერული ცოდნის შემთხვევაში, რომელიც ფართოვდება ექსპონანტურად, თუმცა ეს ასევე მართებულია კულტურის სფეროს სხვა უმეტესი ასპექტისთვისაც. მეორეც, კულტურული სფეროს განსხვავებულ ასპექტთა რაოდენობაც ასევე იზრდება. და ბოლოს, რაც შესაძლოა ყველაზე მნიშვნელოვანია, კულტურული სამყაროს სხვადასხვა ელემენტები ხდებიან უფრო და უფრო გადაჯაჭვული ყველაზე მეტად, ვიდრე როდესმე ძლიერ, თვით-შემცველ სამყაროში, რომელიც სულ უფრო შორდება აქტორების კონტროლს (Oakes, 1984:12). ზომელი არა მარტო დაინტერესებული იყო ობიექტური კულტურის ზრდის აღწერით, არამედ საკმაოდ შეწუხებულიც იყო ამით: “ზომელზე შთაბეჭდილება მოახდინა – და შესაძლოა შეაშფოთა კიდევ – ადამიანური პროდუქტების ურიცხვმა რაოდენობამ და ნაირსახეობამ, რომლებიც თანამედროვე სამყაროში გარს ერტყმიან და შეუჩერებლად ზემოქმედებენ ინდივიდუალურზე” (ჭეინგარტნერ, 1959:33).

ზომელს ყველაზე მეტად ადარდებდა საფრთხე, რომელიც ემუქრებოდა ინდივიდუალურ კულტურას ობიექტური კულტურის ზრდის გამო. ზომელს პირადად სურდა სამყარო დომინირებული ინდივიდუალური კულტურით, მაგრამ ხედავდა ამგვარი სამყაროს არსებობის შესაძლებლობას სულ უფრო და უფრო ნაკლებად შესაძლებლად. ეს ზომელმა აღწერა როგორც “კულტურის ტრაგედია”. (ჩვენ ამის შესახებ დეტალურად ვისაუბრებთ “ფულის ფილოსოფიაში”.) ინდივიდუალურ სუბიექტურ კულტურაზე ობიექტური კულტურის გაფართოების შესახებ ზომელის მიერ გაკეთებული ანალიზი ერთ-ერთი მაგალითია იმ ზოგად პრინციპთა შორის, რომელიც განსაზღვრავს მთელს სიცოცხლეს: “რაიმეს მთლიანი ღირებულება იზრდება იმდენივე ხარისხით, რამდენითაც მცირდება მისი ინდივიდუალურ ნაწილთა ღირებულება” (1907/1978:1990).

ჩვენ შეგვიძლია დავაკავშიროთ ზომელის ზოგადი არგუმენტი ობიექტური კულტურის შესახებ მის უფრო ძირითად ანალიზს ინტერაქციის ფორმების შესახებ. ერთ-ერთ მის ყველაზე ცნობილ ესეში, “მეტროპოლისი და მენტალური ცხოვრება” (1903/1971), ზომელი განიხილავდა ინტერაქციის ფორმებს, რომლებსაც ადგილი აქვთ თანამედროვე ქალაქში (Vidler, 1991). მან განიხილა თანამედროვე მეტროპოლისი როგორც ობიექტური კულტურის ზრდის და ინდივიდუალური კულტურის შემცირების “ნამდვილი არენა”. სწორედ ფულის ეკონომიკის, და ფულის ბატონობის სცენას, რასაც ზომელი ხშირად უსვამდა ხაზს, აქვს ძირეული ზეგავლენა ადამიანურ ურთიერთობათა ბუნებაზე. ფულის ფართო გამოყენებას მივყავართ ცხოვრების ყველა სფეროში კალკულაციურობისა და რაციონალურობის მნიშვნელობის ზრდისკენ. ამგვარად ნამდვილი

ადამიანური ურთიერთობები მცირდება, და სოციალური ურთიერთობებზე დომინანტობს რეზერვული მიმართებები. თუ პატარა ქალაქს ახასიათებდა დიდი გრძნობები და ემოციონალურობა, თანამედროვე ქალაქები ხასიათდებიან ზედაპირული ინტელექტუალობით, რომელიც შეესაბამება კალკულაციურობას, რაც საჭიროა ფულის ეკონომიკისთვის. ქალაქი ასევე წარმოადგენს შრომის განყოფილების ცენტრს, და როგორც ჩვენ დავინახეთ, სპეციალიზაცია თამაშობს ცენტრალურ როლს ზრდადი ობიექტური კულტურის პროდუქციაში, შესაბამისი შემცირებით ინდივიდუალურ კულტურაში. ქალაქი არის “საშინელი leveler(?)”, რომელშიც ვირტუალურად ყველა შემცირებულია იმისათვის, რომ ხაზი გაესვას უგრძნობ კალკულაციურობას. სულ უფრო რთულია ინდივიდუალობის შენარჩუნება ობიექტური კულტურის ექსპანსიის პირობებში (Lohmann and Wilkes, 1996).

უნდა აღინიშნოს, რომ მის ესეში ქალაქის შესახებ (ისევე როგორც სხვა მრავალ ადგილას მის ნარომებში) ზიმელი ასევე განიხილავს ამ თანამედროვე განვითარების გამათავისუფლებელ შედეგებს. მაგალითად, მან ხაზი გაუსვა იმ ფაქტს, რომ ადამიანები უფრო თავისუფლები არიან თანამედროვე ქალაქში, ვიდრე პატარა ქალაქის მჭიდრო სოციალურ საზღვრებში. ჩვენ უფრო მეტი გვექნება სათქმელი ზიმელის ნააზრევზე თანამედროვეობის გამათავისუფლებელი ზეგავლენის შესახებ მომდევნო ნაწილის ბოლოს, რომელიც მიეძღვნება ზიმელის ნაშრომს “ფულის ფილოსოფია”.

სანამ ჩვენ ამ ნაშრომზე გადავალთ, აუცილებელია მივუთითოთ, რომ ერთ-ერთი მრავალ ირონიათაგან, რომელიც ეხება ზიმელის ზეგავლენას სოციოლოგიის განვითარებაზე, არის ის, რომ მისი მიკრო-ანალიტიკური ნაშრომი გამოიყენება, მაგრამ მისი ფართო მნიშვნელობა თითქმის მთლიანად იგნორირებულია. მაგალითისთვის ავიღოთ ზიმელის ნაშრომი გაცვლითი ურთიერთობების შესახებ. მან გაცვლა განიხილა როგორც ინტერაქციის “ყველაზე წმინდა და ყველაზე განვითარებული” სახე (Simmel, 1907/1978:820. თუმცა ინტერაქციის ყველა ფორმა გულისხმობს/მოიცავს გარკვეულ მსხვერპლშეწირვას, მაგრამ ეს ყველაზე უკეთ გაცვლით ურთიერთობებში ჩანს. ზიმელი თვლიდა, რომ ყველა სოციალური გაცვლა მოიცავს “მოგებას და წაგებას”. ასეთი ორიენტაცია გადამწყვეტი იყო ზიმელის მიკროსოციალური ნაშრომისთვის, კერძოდ კი მისი ფართო მიკრო-ორიენტირებული გაცვლის თეორიის განვითარებისთვის. თუმცა მისი ნააზრევები გაცვლის შესახებ ასევე გადმოცემულია მის ნაშრომში ფულის შესახებ. ზიმელისთვის ფული გაცვლის უწმინდესი ფორმაა. ბარტერული ეკონომიკისგან განსხვავებით, სადაც ციკლი მთავრდება მაშინ, როდესაც ერთი ობიექტი გაიცვალა მეორეში, ეკონომიკაზე დაფუძნებული ფული დაუსრულებელი გაცვლის საშუალებას იძლევა. ეს შესაძლებლობა გადამწყვეტია ზიმელისთვის იმიტომ რომ ის უზრუნველყოფს სოციალური სტრუქტურის და ობიექტური კულტურის ფართო განვითარების საფუძველს. შესაბამისად, ფული როგორც გაცვლის ფორმა ზიმელისთვის წარმოადგენს თანამედროვე სოციალურ სტრუქტურაში ადამიანთა გაუცხოების ერთ-ერთ ძირეულ მიზეზს.

ქალაქისა და გაცვლის შესახებ ზიმელის ნააზრევში შესაძლოა ზოგიერთმა დაინახოს ზიმელის აზროვნების მოხდენილობა, ვინაიდან მან დააკავშირა გაცვლის მცირე-მამტაბიანი სოციოლოგიური ფორმები თანამედროვე საზოგადოების განვითარებასთან. ეს კავშირი შეიძლება მის კონკრეტულ ესეებშიც ვიპოვოთ (განსაკუთრებით: შიმმელ, 1991), მაგრამ იგი ყველაზე ნათლად ჩანს “ფულის ფილოსოფიაში”

14. “ფულის ფილოსოფია”

ფულის ფილოსოფია (1907/1978) ახდენს ზიმელის აზროვნების მასშტაბისა და სირთულის კარგად ილუსტრირებას. ის ახდენს იმის დემონსტრირებას, რომ ზიმელი იმსახურებს ისეთივე აღიარებას

მისი ზოგადი თეორიის გამო, როგორც მიკროსოციოლოგიაში მისი ესეების გამო, რომელთაგან ბევრი შეიძლება განვიხილოთ როგორც მისი გენერალური თეორიის სპეციფიკური გამჟღავნება. თუმცა ეს სათაური ნათელს ხდის იმას, რომ ზომელი ფოკუსირებულია ფულზე, მისი ინტერესი ამ ფენომენის მიმართ ჩართულია ფილოსოფიური მოსაზრებებისა და თეორიების უფრო ფართო ქსელში. მაგ, როგორც ჩვენ უკვე დავინახეთ, ზომელი დაინტერესებული იყო ღირებულებების საკითხით, და ფული შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სპეციფიკური ფორმის ღირებულება. სხვა დონეზე ზომელი დაინტერესებული იყო არა თავისთავად ფულით, არამედ მისი გავლენით ფენომენტა ისეთ ფართო რიგზე, როგორცაა აქტორთა “შინაგანი სამყარო” და ობიექტური კულტურა მთლიანობაში, სხვა დონეზე ის ფულს განიხილავდა როგორც სპეციფიკურ ფენომენს, რომელიც შერწყმულია ცხოვრების სხვადასხვა კომპონენტების ვარიაციებთან, რომელიც მოიცავს გაცვლას, საკუთრებას, სიხარბეს, ექსტრავაგანტულობას, ცინიზმს, ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ცხოვრების სტილს, კულტურას, პიროვნულობის ღირებულებას და.” (შეეფრიედ Kრაცაურ, ციტედ ინ *Boტტომორე ანდ Frisby, 1978:7*) ზოგადად ზომელი ფულში ხედავდა ცხოვრების სპეციფიკურ კომპონენტს, რომელსაც შეუძლია დაგვეხმაროს გავიგოთ ცხოვრების მთლიანობა. როგორც ტომი ბოტომორი და დევიდ ფრისბი ფიქრობდა, ზომელი ცდილობდა “განეგრცო ეპოქის სულის მთლიანობა ფულის მისეული ანალიზიდან.”

ფულის ფილოსოფიას ბევრი აქვს საერთო მარქსის ნაშრომთან. მარქსის მსგავსად ზომელი ფოკუსირებული იყო კაპიტალიზმზე და იმ პრობლემატიკაზე, რომელსაც ქმნიდა ფულადი ეკონომიკა. მიუხედავად ამ ერთიანი საფუძვლისა, განსხვავება ძალიან დიდია. მაგ. ზომელი მისი დროის ეკონომიკურ პრობლემებს განიხილავდა უფრო ზოგადი კულტურული პრობლემის სპეციფიკურ გამჟღავნებას, სუბიექტური კულტურიდან ობიექტის გაუცხოებისა (პოგი, 1993). მარქსი ფიქრობს, რომ ეს პრობლემები სპეციფიკურია კაპიტალიზმისათვის, მაგრამ ზომელისათვის ისინი არის უნივერსალური ტრაგედიის ნაწილი-ინდივიდის მზარდი უძლურება ობიექტური კულტურის ზრდასთან მიმართებაში. სადაც მარქსის ანალიზი ისტორიულად სპეციფიკურია, ზომელის ანალიზი ორიენტირებულია განავრცოს უდროო ჭეშმარიტება ადამიანური ისტორიის დინებიდან. როგორც ფრისბი ამბობს, “ზომელის ფულის ფილოსოფიაში რისი ნაკლებობაც შეიმჩნევა არის ფულადი ურთიერთობების ისტორიული სოციოლოგია.”(1984:58) ეს განსხვავება ანალიზში უკავშირდება მნიშვნელოვან პოლიტიკურ განსხვავებას მარქსსა და ზომელს შორის. მარქსი ეკონომიკაში ხედავდა დროით განპირობებულ პრობლემებს, რაც იყო კაპიტალისტური საზოგადოების შედეგი და მას სჯეროდა, რომ საბოლოოდ ეს პრობლემები მოგვარდებოდა. ზომელი პრობლემას თავად ადამიანის ცხოვრებაში ხედავდა, და არ ჰქონდა იმედი რომ ეს პრობლემა მოგვარდებოდა. ფაქტიურად ზომელს სჯეროდა, რომ სოციალიზმი მდოგმარეობის გაუმჯობესების ნაცვლად, უფრო გაზრდიდა ფულის ფილოსოფიაში აღწერილ პრობლემებს. მიუხედავად ზოგი სუბსტანციური მსგავსებისა მარქსის თეორიასთან, ზომელის ნააზრევი უფრო ახლოს არის ვებერთან, და მის “რკინის გალიასთან”.

ფულის ფილოსოფია იწყება ფულისა და ღირებულებების ზოგადი ფორმების განხილვით. შემდეგ განხილვა მიდის “შინაგან სამყაროზე” და ზოგადად კულტურაზე ფულის გავლენის ანალიზის მიმართულეებით.

ფული და ღირებულება

როგორც ადრე განვიხილეთ ზომელის ერთერთი ძირითადი მოსაზრება ნაშრომში ეხება ფულისა და ღირებულების კავშირს. ზოგადად, ის ფიქრობს, რომ ადამიანები ქმნიან ღირებულებებს ობიექტების შექმნით, ამ ობიექტებიდან საკუთარი თავის გამოყოფით, და შემდეგ ცდილობენ დაძლიონ “დისტანცია, დაბრკოლებები, სირთულეები”(ზომელი, 1907/1978:66). რაც უფრო დიდია ობიექტის მოპოვების სირთულე, მით უფრო დიდია მისი ღირებულება. თუმცა ზოგადი პრინციპი არის ის, რომ საგანთა ღირებულება გამომდინარეობს ადამიანთა შესაძლებლობებიდან მოახდინონ საკუთარი თავის დისტანცირება ობიექტებიდან. საგნები, რომლებიც ძალიან ახლოა, ადვილად მოპოვებადია, არ არის ძალიან ღირებული. ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის, რომ, რომ რაიმე

ჩაითვალოს ღირებულად. ამასთანავე, საგნები, რომლებიც ძალიან შორეულია, ძალიან რთულია, ან თითქმის შეუძლებელია მათი მოპოვება, ასევე არ არის ძალიან ღირებული. საგნები, რომლებიც ძალიან ეწინააღმდეგება და თითქმის შეუძლებელს ხდის ჩვენს მცდელობას, მოვიპოვოთ ისინი, კარგავენ ღირებულებას. ის საგნები, რომლებიც ყველაზე ღირებულია არც ძალიან ახლოა და არც ძალიან შორს. იმ ფაქტორებს შორის, რომლებიც ჩართულია აქტორისა და ობიექტის დისტანცირებაში არის დრო, რომელიც საჭიროა მისი მოპოვებისათვის, მისი ნაკლებობა, სირთულეები, რომლებიც თავს იჩენს მისი მოპოვების პროცესში, და საჭიროება, რომ თავი შევეშვათ სხვა საგნებს, რომ მოვიპოვოთ, ის. ადამიანი ცდილობს რომ მოახდინოს საკუთარი თავის მართებული დისტანცირება ობიექტიდან, რომელიც იქნება დაძლევადი, მაგრამ არც ძალიან მარტივად.

ღირებულების ამ ზოგად კონტექსტში ზომილი განიხილავს ფულს. ეკონომიკის სფეროში, ფული უზრუნველყოფს როგორც ობიექტიდან დისტანცირებას, ასევე ამ დისტანციის დაძლევის საშუალებასაც. ფულადი ღირებულება რომელიც თანამედროვე ეკონომიკაში ობიექტებთან არის მიმაგრებული, ახდენს მათ დისტანცირებას ჩვენგან. ჩვენ არ შეგვიძლია მათი მოპოვება ფულის გარეშე. ფულის მოპოვების და აქედან გამომდინარე ობიექტების მოპოვების სირთულე ღირებულს ხდის მათ ჩვენთვის. ამავე დროს, თუ ერთხელ მოვიპოვეთ საკამრისი ფული, ჩვენ შეგვიძლია გადავლახოთ დისტანცია ჩვენსა და ობიექტებს შორის. ფული ასრულებს საინტერესო ფუნქციას ადამიანებისა და ობიექტების დისტანცირებაში და ამავე დროს უზრუნველყოფს საშუალებებს ამ დისტანციის დაძლევისათვის.

ფული, მატერიალიზაცია და რაციონალიზაცია.

ღირებულების შექმნის პროცესში, ფული ასევე უზრუნველყოფს საფუძველს ბაზრის, თანამედროვე ეკონომიკის და მოდერნული საზოგადოების განვითარებისათვის. ფული უზრუნველყოფს საშუალებებს, რომლითაც ეს ერთეულები არსებობენ და რომლებიც გარეგანი და მაიმულებელი აქტორთან მიმართებაში. ეს უპირისპირდება ადრეულ საზოგადოებებს, სადაც ბარტერი და ვაჭრობა არ იყო წამყვანი, რაც არის ფულადი ეკონომიკის განმსაზღვრელი პროდუქტი. ფული ხელს უწყობს ამ განვითარებას მრავალგვარი გზით. მაგ. ზომილი ფიქრობდა რომ ფული გვამღევს მრავალმხრივი კალკულაციის, დიდი საწარმოების და გრძელვადიანი კრედიტების შესაძლებლობას. მოგვიანებით ზომილი ამბობს, რომ “ფულმა განავითარა ყველაზე ობიექტური პრაქტიკა, ყველაზე ლოგიკური, წმინდა მათემატიკური ნორმები, ყველაფერი პერსონალურისაგან აბსოლუტური თავისუფლება”(1907/1978:128) ის მატერიალიზაციის ამ პროცესს განიხილავდა როგორც უფრო ზოგადი პროცესის ნაწილს, რომლითაც გონება ახდენს საკუთარი თავის ჩართვას და სიმბოლიზირებას ობიექტებში. ეს ჩართულობა და სიმბოლიური სტრუქტურა ხდება გასაგნებული და ავრცელებს მაკონტროლებელ ძალაუფლებას აქტორებზე. ფული არა მხოლოდ ქმნის გასაგნებულ სოციალურ სამყაროს, არამედ ხელს უწყობს სოციალური სამყაროს რაციონალიზაციის ზრდას. ეს კიდევ ერთი მოსაზრებაა ზომილის, რომელიც ახლოა ვებერთან. ფულადი ეკონომიკა აჩქარებს უფრო რაოდენობრივ, ვიდრე თვისებრივ ფაქტორებს. ზომილი ამტკიცებდა:

ადვილი იქნებოდა მოგვეყვანა მრავალი მაგალითი, რომელიც მოახდენდა იმის ილუსტრირებას, რომ იზრდება რაოდენობის კატეგორიის უპირატესობა თვისობრივთან შედარებით, ან უფრო ზუსტად, იმ ტენდენციის, რომ ხარისხი გადადის რაოდენობაში, რომ უფრო და უფრო გადაიტანოს ელემენტები ხარისხიდან, რომ მიანიჭოს მათ აქტივობის სპეციფიკური ფორმა და მოახდინოს ყველაფრის ინტერპრეტირება, რაც არის სპეციფიკური, ინდივიდუალური და ხარისხობრივად განპირობებული რაც არის მისაწვდომი რიცხობრივი დეტერმინაციისათვის-თუმცა ამ ტენდენციამ შეიძლება ვერასოდეს მიაღწიოს თავის აბსოლუტურ მიზანს ადამიანური

საშუალებებით. თუმცა, ცხოვრების ერთერთი ძირითადმა ტენდენციამ – ხარისხის რედუქციამ რაოდენობაზე, მიაღწია თავის უმაღლეს ბრწყინვალე რეპრეზენტაციას ფულში. ფული არის განვითარების კულტურულ ისტორიული სერიის მწვერვალი, რომელიც განსაზღვრავს მის მიმართულებას. (ზიმელი, 1907/1978:278-280)

ფული ასევე ხელს უწყობს რაციონალიზაციას თანამედროვე მსოფლიოში ინტელექტუალურობის მნიშვნელობის ზრდით. (ტურნერი, 1986: Dეუტცჰმან, 1996). ერთი მხრივ, ფულადი ეკონომიკის განვითარება წინასწარვე გულისხმობს მენტალური პროცესების მნიშვნელოვან ექსპანსიას. როგორც მაგალითზე, ზიმელი მიუთითებს რთულ მენტალურ პროცესებზე, რომელსაც ითხოვს ისეთი ფულადი ტრანსაქციები, როგორცაა საბანკო ანგარიშების ნაღდი ფულით დაფარვა. მეორე მხრივ, ფულადი ეკონომიკა ხელს უწყობს საზოგადოების ნორმებსა და ღირებულებებში ცვლილებას. ის ეხმარება “კულტურის ფუნდამენტურ რეორიენტაციას ინტელექტუალურობის მიმართულებით” (ზიმელი, 1907/1978:152). ნაწილობრივ ფულადი ეკონომიის გამო, ინტელექტი ჩვენი მენტალური ენერჯის ყველაზე მნიშვნელოვან ღირებულებად ითვლება.

ზიმელი ხედავდა, ინდივიდის ღირებულების შემცირების მნიშვნელობას როცა ფულადი ტრანსაქციები ხდება საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი და როცა გასაგნებული სტრუქტურა ვრცელდება. ეს არის ობიექტური კულტურის ექსპანსიის ფონზე ინდივიდუალური სუბიექტური კულტურის შემცირების შესახებ ზოგადი არგუმენტის ნაწილი. (“კულტურის ტრაგედია”):

ფულის სწრაფი ცირკულაცია ახდენს ხარჯვისა და მოპოვების ჩვევების ინდუცირებას. ის ფულის სპეციალურ რაოდენობას ფსიქოლოგიურად უფრო ნაკლებად მნიშვნელოვანს და ღირებულს ხდის, მაშინ როცა ფული ზოგადად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ფულადი საქმეები გავლენას ახდენს ინდივიდზე უფრო ვიტალურად, ვიდრე ვიდრე ამას ჰქონდა ადგილი ნაკლებად წყნარი ცხოვრების სტილის პირობებში. ჩვენ აქ ვაწყდებით ძალიან ზოგად ფენომენს, იმას, რომ რაიმეს მთლიანი ღირებულება იმ ხარისხით მცირდება, რამდენადაც მცირდება მისი ინდივიდუალური ნაწილი. ობიექტური კულტურა, განსხვავება და მისი კონტექსტის სიცოცხლისუნარიანობა აღწევს უმაღლეს დონეს შრომის განაწილებით, რაც ხშირად ზღუდავს ინდივიდუალურ რეპრეზენტაციას და მონაწილეობას ამ კულტურაში, რომ მოახდინოს სპეციალიზაციის, სივიწროვის და მოქმედების მონოტორულობა. მთელი ხდება უფრო სრულყოფილი და ჰარმონიული, მცირე ინდივიდი ჰარმონიული არსება.

(ზიმელი, 1907/1978:199)

ჯორჯ ადრიტი (1996) ეს საკითხი სხვაგვარად დასვა. მან აღიარა ზიმელის შრომებში მზარდი რაციონალურობის თემა, მაგრამ ფიქრობდა, რომ ეს უნდა ყოფილიყო დანახული არარაციონალურზე ზიმელის მოსაზრებების კონტექსტში. “ზიმელის თანახმად, არარაციონალური არის ცხოვრების უპირატესი არსებითი ელემენტი, ჩვენი ადამიანურობის ინტეგრირებული ასპექტი. მისი თანდათანობითი დაფარვა თანამედროვე, რაციონალიზებულ სამყაროში გულისხმობს ადამიანთა უეჭველ დაკნინებას” (ადრიტი 1996:95). არარაციონალურის ერთერთი მაგალითია სიყვარული (სხვა ემოცია და რწმენა), და ეს არარაციონალურია იმიტომ, რომ სხვა საგნებს შორის ეს არის არაპრაქტიკული, არის ინტელექტუალური გამოცდილების საპირისპირო, აუცილებელი არ არის რომ ჰქონდეს რეალური ღირებულება, არის იმპულსური, არავითარი კულტურული თუ სოციალური ელემენტი არ ერევა შეყვარებულებს შორის და ის იზრდება ცხოვრების სრულიად არარაციონალური სიღრმიდან” (ზიმელი, ადრიტი, 1996:96). მზარდ რაციონალიზმთან ერთად, ჩვენ ვკარგავთ არარაციონალურს, ამასთან ჩვენ ვკარგავთ ჩვენი ადამიანურობის ყველაზე მნიშვნელოვან ატრიბუტს:

ჩვენს აუტენტურობას” (ადრიტი, 1996:103). აუტენტურობის, არარაციონალურობის დაკარგვა, ადამიანური ტრაგედიაა.

რაც აზრით, შეიძლება რთული იყოს იმის დანახვა, თუ როგორ შეიძლება ფულმა მოიპოვოს ის ცენტრალური როლი, რაც მას გააჩნია თანამედროვე საზოგადოებაში. ზედაპირულად ჩანს, რომ ფული არის სხვადასხვა დასასრულის საშუალება, ან ზიმელის სიტყვებით რომ ვთქვათ “საშუალების ყველაზე სუფთა ფორმა”(1907/1978:210). თუმცა ფული გახდა საშუალებათა ყველაზე ექსტრემალური მაგალითი, რაც თავის თავშივე გახდა დასასრული:

ობიექტი, რომელიც ფლობს ღირებულებას თავის ხარისხთან, როგორც საშუალებასთან უფრო განსაზღვრულ ღირებულებად გარდაქმნის შესაძლებლობასთან მიმართებაში, არასოდეს არ განვითარებულა ასე შეუქცევად აბსოლუტურ ფსიქოლოგიურ ღირებულებად, ჩვენი ცნობიერების სრულად მომცველ საბოლოო მიზნად. ფულზე ეს მოთხოვნილება უნდა გაიზარდოს იმ დონით, რა დონითაც ფული იძენს წმინდა საშუალების ხარისხს. ეს გულისხმობს, რომ რიგმა ობიექტებმა აუცილებელი გახდა ფულის განუწყვეტელი ზრდა, რომ საგნები უფრო და უფრო დაუცველი ხდება ფულის ძალაუფლებასთან მიმართებაში, რომ თავად ფული ხდება მცირე ხარისხობრივად, მაგრამ ამავე დროს უფრო და უფრო ძლიერი საგანთა ხარისხთან მიმართებაში. (ზიმელი, 1907/1978:232)

ნეგატიური ეფექტები

საზოგადოებები, სადაც ფული თავისთავში ხდება დასასრული, რიგ უარყოფით გავლენას ახდენს ინდივიდებზე. (ბეილჰარცი,1996), რომელთაგან ორი ყველაზე საინტერესო არის ცინიზმისა და ინდიფერენტული ატიტუდების ზრდა. ცინიზმის ინდუცირება მაშინ ხდება, როცა სოციალური ცხოვრების მაღალი და დაბალი ასპექტები იყიდება, დადის საერთო დენომინატორზე-ფულზე. ჩვენ შეგვიძლია ვიყიდოთ სილამაზე ან ჭეშმარიტება ისევე მარტივად როგორც ბურბუშელა ან დეოდორანტი. ამ პროცესებს მივყევართ ცინიკურ განწყობამდე, რომ ყველაფერს აქვს ფასი, რომ შეიძლება ყველაფერი ვიყიდოთ ან გავყიდოთ ბაზარში. ფულადი ეკონომიკა ასევე ახდენს ინდიფერენტული განწყობის ინდუცირებას. “ყველა ისე როგორც მოწყენილი და ნაცრისფერი ჩრდილი, რის გამოც აღელვება არ ღირს.” (ზიმელი, 1907/1978:256). ინდიფერენტულ ადამიანს სრულიად დაკარგული აქვს შესაძლებლობა მოახდინოს ჭეშმარიტ მიზნებს შორის ღირებული დიფერენცია. ოდნავ სხვაგვარად რომ შევხედოთ, ფული არის ესთეტიკის აბსოლუტური მტერი, რომელიც ყველაფერს უფორმოდ, წმინდა რაოდენობრივ ფენომენად აქცევს.

კიდევ ერთი ნეგატიური ასპექტი ფულადი ეკონომიკისა, არის ადამიანებს შორის არაპერსონალური ურთიერთობების ზრდა. პიროვნულობის მქონე ინდივიდებთან ურთიერთობის ნაცვლად, ჩვენ ვურთიერთობთ პოზიციებთან-იმისგან დამოუკიდებლად, თუ ვინ არის ის პიროვნება, რომელსაც კონკრეტული პოზიცია უჭირავს. ფულადი ეკონომიკისათვის დამახასიათებელ შრომის დანაწილებაში ჩვენ გვაქვს პარადოქსული სიტუაცია, რაც უფრო დამოუკიდებულები ვხვდებით,მით უფრო დამოკიდებულები ვართ სხვათა პოზიციებზე, იმიტომ რომ გადავრჩეთ, ჩვენ ნაკლები ვიცით სხვა ადამიანებზე, რომლებიც ამ პოზიციებს იკავებს. კონკრეტული ადამიანი, რომელიც პოზიციას იკავებს, ხდება უფრო და უფრო უმნიშვნელო. არის ტენდენცია, რომ პერსონალიები გაუჩინარდნენ პოზიციების მიღმა, რაც ითხოვს მხოლოდ მათ მცირე ნაწილს. და რამდენადაც ძალიან მცირე მოეთხოვებათ, ამიტომ მრავალ ინდივიდს შეუძლია დაიკავოს ერთი და იგივე პოზიცია თანაბარი წარმატებით. ადამიანები ამგვარად ხდებიან ერთგვაროვანი ნაწილები.

ანალოგიურ საკითხებს მიეკუთვნება ფულადი ეკონომიკის გავლენა ინდივიდუალურ თავისუფლებაზე. ფულად ეკონომიკას მივყევართ ინდივიდების დამოკიდებულების ზრდამდე. ინდივიდები თანამედროვე სამყაროში ხდება ატომიზირებულები და იზოლირებულები. აღარ არიან რა ჩართულები ჯგუფებში, ინდივიდები მარტო იმყოფებიან ობიექტური კულტურის პირისპირ, რომელის მაიძულებელი ფუნქცია იზრდება. თანამედროვე სამყაროში ინდივიდი მასობრივი ობიექტური კულტურის გავლენის ქვეშაა.

კიდევ ერთი გავლენა ფულადი ეკონომიკის გამოხატება იმაში, რომ ყველა ადამიანური ღირებულება დაიყვანება დოლარზე “ტენდენციაში, რომ კაცის ღირებულება დაყვანილ იქნას ფულად გამოხატულებაზე”(ზიმელი, 1907/1978:356). მაგალითად ზიმელი გვთავაზებს შემთხვევას პრიმიტიულ საზოგადოებაში, როცა მკვლევლობისათვის სასჯელი იყო ფულადი გადასახადი. მაგრამ მისი საუკეთესო მაგალითი იყო სექსის სანაცვლოდ ფულადი ანაზღაურება. პროსტიტუციის გავრცელება შესამჩნევია ფულადი ეკონომიკის ზრდის პირობებში.

ზიმელის საუკეთესო შეხედულებებს მოიცავს მისი მოსაზრებები ადამიანების ცხოვრების სტილზე ფულის გავლენის შესახებ. მაგალითად, საზოგადოებაში, რომელშიც დომინირებს ფულადი ეკონომიკა, არის ტენდენცია ყველაფერი დაყვანილ იქნეს მიზეზობრივი კავშირების ჯაჭვზე, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნას ინტელექტუალურად და არა ემოციურად. ამასთან კავშირში არის ის რასაც ზიმელი უწოდებდა თანამედროვე სამყაროში ცხოვრების “კალკულაციურ ხასიათს”. ინტელექტის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც შეესაბამება ფულად ეკონომიკას, არის აზროვნების მათემატიკური საშუალება. ეს თავის მხრივ უკავშირდება ტენდენციას, რომელიც უფრო მეტად ხაზს უსვამს სოციალური სამყაროს რაოდენობრივ ფაქტორებს, ვიდრე თვისობრივს. ზიმელი აკეთებს დასკვნას, რომ “მრავალი ადამიანის ცხოვრებას თანდათან მოიცავს ის კალკულაციური, შეფასებითი ფაქტორები, რომლებსაც თვისობრივი ღირებულებები დაჰყავს რაოდენობრივზე” (1907/1978:444).

ფულის შესახებ ზიმელის დისკუსიისთვის არსებითი რაც გავლენას ახდენს ცხოვრების სტილზე, არის ობიექტური კულტურის ზრდა ინდივიდუალური კულტურის ხარჯზე. უფსკრული ამ ორს შორის სწრაფი ტემპით იზრდება:

ეს განსხვავება თანდათან ფართოვდება. ყოველდღე და ყოველი მხრიდან, ობიექტური კულტურის სიმდიდრე იზრდება, მაგრამ ინდივიდუალურ გონებას შეუძლია გაამდიდროს საკუთარი განვითარების ფორმები და კონტექსტი, საკუთარი A თავის დისტანცირებით ამ კულტურიდან და განავითაროს ის უფრო ნელი ტემპებით. (ზიმელი, 1907/1978:449)

15. კულტურის ტრაგედია

ამ მზარდი განსხვავების ძირითადი მიზეზი არის თანამედროვე საზოგადოებაში შრომის მზარდი დაყოფა. (ოაკესი, 1984:19). მზარდ სპეციალიზაციას მიყვევართ კულტურული სამყაროს სხვადასხვა კომპონენტების შექმნის შესაძლებლობების გაუმჯობესებასთან. მაგრამ ამავე დროს ასე სპეციალიზირებული ინდივიდი კარგავს მთლიანი კულტურის შეგრძნებას, და ამასთანავე მისი კონტროლის შესაძლებლობას. ადგილი აქვს ობიექტური კულტურის ზრდას და ინდივიდუალური კულტურის ატროფიას. ამის ერთერთი მაგალითი არის ის, რომ ენა თავის მთლიანობაში ძალიან გავრცელდა, მაშინ როცა მოცემული ინდივიდების ლინგვისტური შესაძლებლობები მცირდება. ასევე, ტექნოლოგიების ზრდასთან ერთად ინდივიდუალურ მუშათა შესაძლებლობებზე და ცოდნაზე მოთხოვნილება დრამატულად შემცირდა. და ბოლოს, თუმცა ადგილი აქვს ინტელექტუალური სფეროს ფართოდ გავრცელებას, სულ უფრო და უფრო ნაკლები ინდივიდი იმსახურებს “ინტელექტუალის” ტიტულს. ძლიერად სპეციალიზირებული ინდივიდები პირისპირ დგანან საგანთა ურთიერთდაკავშირებულ და უფრო და უფრო ჩაკეტილ სამყაროსთან, რომელსაც ისინი სუსტად აკონტროლებენ ან საერთოდ ვერ აკონტროლებენ. მექანიკური სამყარო დევნის სულიერებას რომ იბატონის ინდივიდებზე, და მათი ცხოვრების სტილი სხვადასხვაგვარად განიცდის გავლენას. წარმოების აქტი ხდება უფრო და უფრო უაზრო მოქმედება, რომელშიც ინდივიდები ვერ ხედავენ თავიანთ როლს. ადამიანებს შორის ურთიერთობა სპეციალიზირებული და არაპერსონალურია. მოხმარება უფრო ნელი ტემპით იზრდება, ვიდრე უაზრო პროდუქციის ათვისება.

ობიექტური კულტურის მასობრივ ათვისებას დრამატული გავლენა აქვს ცხოვრების რიტმზე. ზოგადად, უთანასწორობა, რაც დამახასიათებელი იყო ადრეული ეპოქებისათვის თანამედროვე საზოგადოებაში ჩანაცვლა ცხოვრების უფრო მუდმივმა ნიმუშებმა. წარსულში საკვების მოხმარება ციკლური იყო და ხშირად ძალიან გაურკვეველი. რა საკვები იქნებოდა მოხმარებული და როდის იქნებოდა ის ხელმისაწვდომი დამოკიდებული იყო მოსავალზე. დღეს შენახვისა და ტრანსპორტირების გაუმჯობესებული მეთოდების პირობებში, ჩვენ პრაქტიკულად ნებისმიერი საკვების ნებისმიერ ადგილზე მოხმარება შეგვიძლია. შესაძლებლობა, რომ შევინახოთ დიდი რაოდენობით საკვები, დაგვეხმარა დაგვებალანსებინა მოულოდნელობები გამოწვეული ცუდი მოსავლით, ბუნებრივი კატასტროფებით, და ა.შ.

კომუნიკაციებში იშვიათი და გაუთვალისწინებელი საშუალებები შეცვალა ტელეგრაფმა, ტელეფონმა, ყოველდღიურმა საფოსტო სერვისმა, ფაქსმა, ელექტრონულმა ფოსტამ, რაც შესაძლებელს ხდის კომუნიკაციას ნებისმიერ დროს.

კულტურის ტრაგედია თავის გლობალურ კონტექსტში. ბრიჯიტა ნედელმანი (1991) შემოგვთავაზა კულტურის ტრაგედიის საინტერესო ინტერპრეტაცია იმის კონტექსტში, რასაც განიხილავს, როგორც ზიმელთან კულტურის სამ პრობლემას. მოდით განვიხილოთ პირველი ორი პრობლემა ვიდრე გადავალთ ნედელმანის ფიქრებზე კულტურის ტრაგედიის შესახებ.

პირველი არის კულტურულ კრიზისთანაგან ერთერთი. ეს არის შედეგი კონფლიქტისა ინდივიდს, როგორც კულტურის კრეატორსა და იმ უდროო და ფიქსირებულ კულტურას შორის, რომელიც მას უკავშირდება. მაშინ როცა ინდივიდებმა უნდა მოახდინოს საკუთარი თავის რეალიზება კულტურული ფორმების კრეაციის პროცესში, ასეთი რეალიზება არ არის კეისი, ნაწილობრივ იმიტომ რომ “კულტურული სისტემა ჩამორჩება ადამიანური კრეატიულობის განვითარებას. (ნედელმანი, 1991:175) ინდივიდების ერთი პასუხი ამ დილემაზე არის უკან დახევა. ამას მიყვებით იქამდე, რასაც ნედელმანი კულტურული კრეატიულობის ინდივიდუალიზაციას უწოდებს. თუმცა კრიზისს ადგილი აქვს იმიტომ რომ ვინმესთვის კრეატიულობა შეიძლება არასოდეს იყოს როგორც დაკმაყოფილება, ასევე უფრო დიდი კულტურული ფორმების შექმნა. თუმცა წყდება ამ კულტურული ფორმების განახლება ინდივიდუალური კრეაციის გზით. შედეგი არის ორივე – კულტურული სისტემისა და ინდივიდუალური კრეატიულობის სისტემის “თანდათანობითი თვითდესტრუქცია”. (ნედელმანი, 1991:178)

მეორე პრობლემა არის კულტურული ამბივალენტურობა. აქ ზიმელი განასხვავებს სტილსა და ხელოვნებას (სტყლე ანდ არტ). სტილი უკავშირდება ზოგადს, ხელოვნების ობიექტის იმ ელემენტებს, რაც მას საერთო აქვს იმავე კატეგორიის სხვა ელემენტებთან (ნედელმანი 1991:181). თანამედროვე ადამიანი ქმნის “უწესრიგობას არაესთეტიკურის სფეროში” იმით, “რომ ხედავს ხელობის ობიექტებს იმგვარად თითქოს ის არის ხელოვნების ნიმუშები და აღიქვამს ხელოვნების ნიმუშებს, როგორც ხელობის ობიექტებს. (ნედელმანი, 1991:183”. ადამიანებს სჭირდება ორივე, ხელობაც (ზოგადობა) და ხელოვნებაც (განუმეორებლობა), მაგრამ ორივე მათგანის უიმედო აღრევაში, შესაძლებლობა “ინდივიდუალურობის დაბალანსებისა ტრანსფორმირდა არარეალიზებულ იდეალად” (ნედელმანი. 1991:184).

ბოლო, ყველაზე მნიშვნელოვანი არის *კულტურის ტრაგედია*. ნედელმანი გვთავაზობს ამ იდეის საინტერესო ინტერპრეტაციას, ის აღნიშნავს, რომ ეს არის ტრაგედია, რადგან “სოციალური დესტრუქცია არის კულტურის იმანენტური ლოგიკის აუცილებელი შედეგი” (ნედელმანი, 1991:189):

კულტურის ძირითადი იდეა მოიცავს მატერიალურ ობიექტებს, რომლებიც იგულისხმება, რომ ინტეგრირებულია მათი შემქმნელების სუბიექტურ სფეროში და რომ უნდა გადაეცეს ინდივიდთა მომავალ თაობებს. მაგრამ კულტურული კრეაციის აქტი წარმოქმნის თვითდესტრუქციულ

პოტენციალს. კულტურის მიმდებარის როლში სუბიექტი ხდება იმ კულტურული ობიექტების დესტრუქციული ეფექტების ადრესატი, რომელიც თავად მან შექმნა, როცა კულტურული კრეატორის როლში იმყოფებოდა. (ნედელმანი, 1991:189)

თუმცა პარადოქსული და ტრაგიკული, რომ ინდივიდს არ აქვს ალტერნატივა იმის გარდა, რომ შექმნას კულტურული პროდუქცია. არის რა ჩაკეტილი უაზრო პროდუქტიულობის ცხოვრებაში, ინდივიდს არ აქვს “არც ის ენერჯია, რომ დაუპირისპირდეს კულტურულ სისტემას, და არც ის, რომ რეაგირება მოახდინოს დევიაციის ფორმით, განზოგადებული გზით.” (ნედელმანი, 1991:189). უძლურება, რომ დაუპირისპირდე, ეს არის კიდევ ერთი აზრი, რომლითაც თანამედროვე სამყარო არის ტრაგიკული.

16. საიდუმლოება, სოციოლოგიური (case) კვლევა ზიმელის მოძღვრებაში

ამ ნაწილში ჩვენ დავუბრუნდებით ზიმელის მოძღვრების უფრო დამახასიათებელ ტიპს, მის შრომას ინტერაქციის სპეციფიკური ფორმის- საიდუმლოების შესახებ. საიდუმლოება იდუმალება განისაზღვრება როგორც მდგომარეობა, როცა ადამიანი მალავს რაღაცას მაშინ, როცა სხვა ეძებს იმას რაც დამალულია. აქ ჩვენ გვაინტერესებს არა მარტო ზიმელის იდეები საიდუმლოების შესახებ, არამედ ისიც რომ შევაჯამოთ ის სოციოლოგიური იდეები, რომელიც ამ თავშია მოცემული.

ზიმელი იწყებს იმ ძირითადი ფაქტიდან, რომ ადამიანები უნდა ფლობდნენ რაღაც ინფორმაციას სხვა ადამიანების შესახებ, რომ შეძლონ მათთან ინტერაქცია. მაგ. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ ვისთან გვაქვს საქმე (მეგობართან, ნათესავთან, მალაზიის მეპატრონესთან). ჩვენ შეიძლება ბევრი რამ ვიცოდეთ ადამიანების შესახებ, მაგრამ მათი აბსოლუტური ცოდნა შეუძლებელია. ანუ ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ სხვა ადამიანის ყველა ფიქრი, განწყობა და ა. შ. მაგრამ ჩვენ ვქმნით რაღაც უნიტარულ წარმოდგენას სხვა ადამიანების შესახებ იმ ინფორმაციის საფუძველზე, რომელიც გაგვაჩნია მათ შესახებ. ჩვენ ვახდენთ იმ ადამიანთა თანმიმდევრული მენტალური სურათის ფორმირებას, ვისთანაც ინტერაქციაში ვიმყოფებით. ზიმელი დიალექტიკურ კავშირს ხედავს ინტერაქციასა (ბეინგ) და იმ მენტალურ სურათს შორის (ცონცეივინგ), რომელიც სხვების შესახებ გაგვაჩნია: “ჩვენი ურთიერთობა ვითარდება ურთიერთცოდნის ბაზაზე, და ეს ცოდნა რეალური ურთიერთობის საფუძველზე. ორივე ძლიერად არის დაკავშირებული ერთმანეთთან.” (1906/1950:309).

ჩვენი ცხოვრების ყველა ასპექტში ჩვენ მოვიპოვებთ არა მხოლოდ ჭეშმარიტ, არამედ მცდარ და არასრულყოფილ ინფორმაციებს. ეს სხვა ადამიანებთან კავშირში, არასრულყოფილი და მცდარი ინფორმაცია იძენს განსაკუთრებულ ხასიათს. ეს უკავშირდება იმ ადამიანთა შინაგან ცხოვრებას, რომლებთანაც ჩვენ ვურთიერთობთ. ადამიანებს, ცოდნის ნებისმიერი სხვა ობიექტისაგან განსხვავებით, აქვთ შესაძლებლობა მიზანმიმართულად გაამჟღავნონ სიმართლე საკუთარი თავის შესახებ, ან იცრუონ და დამალონ ასეთი ინფორმაცია.

ფაქტია, რომ თუ ადამიანებს ექნებოდათ სურვილი ყველაფრის გამჟღავნებისა, (რასაც ისინი თითქმის არასოდეს არ აკეთებენ), ისინი ვერ შეძლებდნენ ამას, იმიტომ რომ ინფორმაცია იმდენად დიდია, რომ “მიიყვანდა ნებისმიერს გიჟების თავშესაფარში” (ზიმელი, 1906/1950:312). ამიტომ ადამიანმა უნდა აირჩიოს ის საკითხები, რომელსაც სხვები გაუზიარებს სხვებს. რაოდენობრივ საკითხებზე ზიმელის მოსაზრებიდან ჩვენ ვირჩევთ ფრაგმენტებს, რომლებსაც განვიხილავ, და რომლებსაც არ ვეხებით. ყველა ინტერაქციაში ჩვენ ვამჟღავნებთ საკუთარი თავის მხოლოდ ნაწილს, და რომელ ნაწილს ავირჩევთ ეს დამოკიდებულია იმაზე თუ როგორ შევარჩევთ და ჩამოვყალიბებთ ფრაგმენტებს, რომელთა გამჟღავნებაც გვინდა.

ამას მივეყვართ სიცრუემდე, ინტერაქციის ფორმამდე, როცა მატყუარა მიზანმიმართულად მალავს სიმართლეს სხვებისაგან. ტყუილი არ არის მხოლოდ ის, რომ სხვებს მიეწოდება მცდარი კონცეფცია, არამედ ასევე ისიც, რომ შეცდომა მოჰყვება ფაქტს, რომ მატყუარა მიზნად ისახავს სხვების მოტყუებას.

ზიმელი ტყუილს განიხილავდა სოციალური გეომეტრიის ტერმინებში, კონკრეტულად მისი დისტანციის შესახებ იდეები. მაგალითად ზიმელის შეხედულებებში ჩვენ შეგვიძლია მივიღოთ უკეთესი და მივუახლოვდეთ იმათ სიცრუეს, ვინც ჩვენგან შორს არის. ჩვენ შეიძლება გაგვიჭირდეს იმის გაგება, რომ ვაშინგტონში დამკვიდრებული პოლიტიკოსები გვატყუებენ. და პირიქით, “თუ ჩვენთან ახლოს მდგომი ადამიანი გვატყუებს, ცხოვრება აუტანელი ხდება” (ზიმელი, 1906/1950:313). მეუღლის, შეყვარებულის, ბავშვის ტყუილი ჩვენზე უფრო მტკივნეულ გავლენას ახდენს, ვიდრე მთავრობის იმ წარმომადგენელთა ტყუილი, რომლებსაც ჩვენ მხოლოდ ტელევიზიიდან ვიცნობთ.

უფრო ზოგადად, დისტანციის ტერმინებში, ყოველდღიური კომუნიკაცია მოიცავს ელემენტებს, რომლებიც ცნობილია ორივე მხარისათვის და ასევე ელემენტებს, რომელიც მხოლოდ ერთი მათგანისათვის არის ცნობილი. სწორედ უკანსაკნელი განაპირობებს “დისტანციურობას” სოციალურ ურთიერთობებში. ზიმელი ამბობს, რომ სოციალური ურთიერთობები ითხოვს ორივე ელემენტს, იმას, რომელიც ცნობილია ინტერაქციის სუბიექტებისათვის, და იმას, რომელიც არ არის ცნობილი ერთერთი მათგანისათვის. სხვა სიტყვებით, ყველაზე ინტიმური ურთიერთობაც კი ითხოვს სიახლოვესაც და დისტანციასაც, ურთიერთცოდნას და ორმხრივ დაფარვასაც. ამგვარად საიდუმლოება ყოველი სოციალური ურთიერთობის ინტეგრალური ნაწილია, თუმცა ურთიერთობა შეიძლება დაირღვეს, თუ საიდუმლო ცნობილი ხდება იმ პირისათვის, რომლისგან მას ფარავდნენ.

საიდუმლოება შერწყმულია საზოგადოების ზომასთან. პატარა ჯგუფებში, რთულია საიდუმლოს განვითარება; “რადგან ყველა ახლოსაა ერთმანეთთან და ერთმანეთის გარემოსთან. კონტაქტის სიხშირე და ინტიმურობა მოიცავს ძალიან ბევრ ძალისხმევას, რომ გამჟღავნდეს.” (ზიმელი, 1906/1950:335). პატარა ჯგუფებში საიდუმლო არც არის საჭირო, თითქოს ყველა ერთმანეთს გავს. დიდ ჯგუფებში კი პირიქით, საიდუმლო შეიძლება უფრო ადვილად განვითარდეს და უფრო მეტადაც არის საჭირო, ვინაიდან ადამიანებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებებია.

ზომის უფრო მაკროსკოპულ დონეზე, ჩვენ შეგვიძლია შენიშნოთ, რომ საიდუმლო არა მხოლოდ ინტერაქციის ფორმაა, არამედ (რაც როგორც ვნახეთ გავლენას ახდენს ბევრ სხვა ფორმაზე.) არამედ მან შეიძლება დაახასიათოს ჯგუფი თავის მთლიანობაში. განსხვავებით საიდუმლოსაგან, რომელსაც ფლობს ცალკეული ინდივიდი, საიდუმლო საიდუმლო საზოგადოებაში გაზიარებულია ყველა წევრის მიერ და განსაზღვრავს მათ შორის ურთიერთობას. როგორც ინდივიდუალურ შე
მთხვევაში, არ შეიძლება დაიმალოს სამუდამოდ. ასეთ საზოგადოებაში, არის მუდმივი დამაბულობა გამოწვეული იმ ფაქტით, რომ საიდუმლო შეიძლება გამჟღავნდეს და საიდუმლო საზოგადოების არსებობის ამ საფუძველმა შეიძლება ძალა დაკარგოს.

საიდუმლოება და სოციალური ურთიერთობები

ზიმელი განიხილავს სოციალური ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმას ურთიერთცოდნისა და ურთიერთგასაიდუმლებების თვალსაზრისიდან. მაგ. ჩვენ ყველანი ჩართულები ვართ ინტერესთა სხვადასხვა ჯგუფში, რომლებშიც ჩვენ ინტერაქციაში ვიმყოფებით სხვა ადამიანებთან შეზღუდულ საფუძველზე, და ამ ადამიანთა მთლიანი პიროვნულობა ირელევანტურია ჩვენი სპეციფიკური ინტერესებისათვის. უნივერსიტეტში სტუდენტი დაინტერესებულია იმით თუ რას ამბობს პროფესორი და აკეთებს აუდიტორიაში და არა პროფესორის ცხოვრების და პიროვნულობის ყველა ასპექტით. აკავშირებს რა ამ იდეას ფართო საზოგადოებასთან, ზიმელი ფიქრობს, რომ მზარდი

კულტურის მზარდ ობიექტივიზაციას (ობჟექტიფიკაციონ) თან მოაქვს შეზღუდული ინტერესთა ჯგუფები, და მათთან დაკავშირებული ურთიერთობათა ტიპები. ასეთი ურთიერთობა პრემოდერნულ საზოგადოებებში გაერთიანებებთან შედარებით, სულ უფრო ნაკლებად ითხოვს ინდივიდის (ინდივიდუალური კულტურის) სუბიექტურ მთლიანობას.

არაპერსონალურ ურთიერთობებში, რომელიც დამახასიათებელია თანამედროვე ობიექტივიზებული საზოგადოებათვის, *დარწმუნებულობა*, როგორც ინტერაქციის ფორმა ხდება უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი. ზიმელისათვის “დარწმუნებულობა არის შუალედი ადამიანის შესახებ ცოდნასა და არცოდნას შორის” (1906/1950:318). პრემოდერნულ საზოგადოებაში ადამიანებს უფრო მეტი ცოდნა ჰქონდათ იმათ შესახებ, ვისთანაც ურთიერთობდნენ. მაგრამ თანამედროვე სამყაროში ჩვენ ამ შესაძლებლობას მოკლებულნი ვართ. სტუდენტებმა არ იციან ძალიან ბევრი თავიანთი პროფესორების შესახებ (და პირიქით) მაგრამ მათ უნდა ჰქონდეთ რწმენა, რომ მათი პროფესორი გამოჩნდება დანიშნულ დროს და ისაუბრებს კონკრეტულ თემებზე.

სოციალური ურთიერთობის სხვა ტიპი არის *ნაცნობობა*. ჩვენ ვიცნობთ ჩვენს ნაცნობებს, მაგრამ არ გვაქვს მათ შესახებ დეტალური ცოდნა: “ერთმა მეორეს შესახებ იცის თუ რას წარმოადგენს ის გარეგნულად, ან წმინდა სოციალ-რეპრეზენტატული თვალსაზრისით, ის რასაც თავად უჩვენებს.” (ზიმელი, 1906/1950:320). ნაცნობებს შორის უფრო მეტი საიდუმლოებაა, ვიდრე ახლობლებს შორის. “ნაცნობებში” ზიმელი განიხილავს ურთიერთობის სხვა ფორმას-სიფრთხილეს (დისკრეტიონ). ჩვენ ჩვენი ნაცნობებთან “ვრჩებით რა შორს ყოველივე იმისაგან, რაც არ არის მისაწვდომი და გამჟღავნებული სხვების მიერ. ეს არ ეხება კონკრეტულად რაიმეს, რისი ცოდნაც ჩვენ გვეკრძალება, არამედ ზოგადად პიროვნულობასთან მიმართებაში” (ზიმელი, 1906/1950:321). იმის გამო, რომ ვართ ფრთხილები (*discret*), ჩვენ ხშირად გვიხდება გავიგოთ ისეთი რამე, ვიდრე ისინი თავად გავგვიჟღავნებენ. უფრო კონკრეტულად, ჩვენ ვიგებთ იმას, რის დამალვასაც სხვები ცდილობენ ჩვენგან. ზიმელი ფიქრობს, რომ ადამიანური ინტერაქცია დამოკიდებულია სიფრთხილეზე (*discretion*) და ფაქტზე, რომ ჩვენ ხშირად ვიგებთ იმაზე მეტს, ვიდრე უნდა ვიცოდეთ.

გადადის რა ურთიერთობის სხვა ფორმაზე-მეგობრობაზე, ზიმელი არ ეთანხმება ვარაუდს, რომ მეგობრობა დაფუძნებულია განსაკუთრებულ სიახლოვეზე, ორმხრივ სრულ ცოდნაზე. სრული სიახლოვის ნაკლებობა განსაკუთრებით რეალურია თანამედროვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში: “თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანს შეიძლება ძალიან ბევრი ჰქონდეს დასამალი იმისათვის, რომ განამტკიცოს მეგობრობა ანტიკური აზრით” (ზიმელი 1906/1950:326). ჩვენ გვაქვს დიფერენცირებული მეგობრობის სერია, რომლებიც ემყარება ისეთ მოვლენებს, როგორცაა საერთო ინტელექტუალური ინტერესი, რელიგია და გაზიარებული გამოცდილება. ასეთ მეგობრობაში სიახლოვე ძალიან შეზღუდულია, საიდუმლოება საკმაოდ დიდი რაოდენობითაა. ამ შეზღუდვების გათვალისწინებით, მეგობრობა მოიცავს რაღაც სიახლოვეს:

მაგრამ ურთიერთობა, რომელიც შეზღუდულია სიფრთხილით (*discretion*), შეიძლება გამომდინარეობდეს ტოტალური პერსონალურობის ცენტრიდან. ეს შეიძლება მიღწეულ იქნეს პიროვნულობის ნამდვილი საფუძვლის შესუსტებით, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ასაზრდოებს პიროვნების პერიფერიის ნაწილს. თავის იდეაში, ის მოიცავს ისეთივე ემოციურ სიღრმეს და თავგანწირვისათვის მზაობას, რაც ნაკლებად ახდენდა ეპოქების დიფერენციაციას და პიროვნებებს აკავშირებს ცხოვრების საერთო მთლიან სფეროსთან, რომლისათვისაც დაფარვა და სიფრთხილე (*discretion*), არ წარმოადგენს პრობლემას.

(ზიმელი, 1906/1950:326)

არსებობს, გაერთიანების ნაკლებად გასაიდუმლოებული ფორმა, რომელიც მოიაზრება როგორც ყველაზე ინტიმური-ეს არის ქორწინება. ზიმელი ფიქრობს, რომ ქორწინებაში არის მცდელობა პარტნიორს გაუმჟღავნო ყველაფერი, რომ არ არსებობდეს საიდუმლო. მისი აზრით ეს

თვალსაზრისი შეიძლება შეცდომა იყოს. ყველა შემთხვევისათვის სოციალური ურთიერთობა ითხოვს “სიმართლის და ტყუილის რაღაც წილს” და შეუძლებელია სოციალური ურთიერთობის გათავისუფლება ყველა ცდომილებისაგან. (ზიმელი, 1906/1950:329). უფრო კონკრეტულად, სრული თვითგამჟღავნება (თუ ასეთი რამე შესაძლებელია) ქორწინებას აქცევდა ფაქტად და გამორიცხავდა ყოველივე მოულოდნელობას. საბოლოოდ, უმეტეს ჩვენგანს აქვს შეზღუდული შინაგანი რესურსები და ყოველი გამჟღავნება ამცირებს (საიდუმლოს), რაც სხვას უნდა შევთავაზოთ. მხოლოდ იმ მცირედს, რომელსაც აქვს პერსონალური მიღწევების დიდი მარაგი, შეუძლია იყოს გულახდილი სხვადასხვა ასპექტში ქორწინების პარტნიორთან. სხვა დანარჩენი უინტერესოა უკიდურესი თვითგამჟღავნების შემთხვევაში.

საიდუმლოობაზე სხვა მოსაზრებები

შემდეგ, ზიმელი გადადის ფუნქციების, პოზიტიური მნიშვნელობების, საიდუმლოობის ანალიზზე. საიდუმლო წარმოქმნის ცხოვრების უზარმაზარ გაფართოებას: ცხოვრების რიგი შინაარსი არ შეიძლება წარმოიქმნას სრული საჯაროობის პირობებში. საიდუმლო გვთავაზობს საიდუმლო სამყაროს არსებობის შესაძლებლობას გამჟღავნებული სამყაროს პარალელურად (1906/1950:330). უფრო კონკრეტულად, მისი ფუნქციონალურობის პირობებში, საიდუმლო, განსაკუთრებით თუ ის ცნობილია რამდენიმე ადამიანის მიერ, ხელს უწყობს ძლიერ განცდას იმათ შორის ვინც საიდუმლო იცის. მაღალი სტატუსი ასევე ასოცირდება საიდუმლოსთან. არის რაღაც მისტიური მნიშვნელოვან მიღწევებსა და პოზიციებში. ადამიანთა ინტერაქციები ძირითადად ფორმირდება საიდუმლოსა და მისი ლოგიკური წინააღმდეგობით-ღალატით. საიდუმლოს ყოველთვის თან სდევს ის შესაძლებლობა, რომ ის შეიძლება იქნეს გამჟღავნებული. ღალატი გამომდინარეობს ორი წყაროდან. გარეგანად, ის შეიძლება აღმოაჩინოს სხვა ადამიანმა, როცა შინაგანად ყოველთვის არსებობს შესაძლებლობა, რომ ჩვენ გავუზიარებთ ჩვენს საიდუმლოს სხვას. “საიდუმლო ქმნის ბარიერს ადამიანებს შორის, მაგრამ ამავე დროს, ის ქმნის მისი გადალახვის მაცდუნებელ გამოწვევას, ჭორობის ან აღიარების გზით... ამ ორი ინტერესის მიღმა, დაფარვასა და გამჟღავნებაში წარმოიქმნება ადამიანთა ინტერაქციის ნიუანსები და მიმართულებები, რაც ხელს უწყობს მის მთლიანობას”(ზიმელი, 1906/1950:334).

ზიმელი აკავშირებს ტყუილის შესახებ ამ იდეებს თანამედროვე სამყაროს დიდი საზოგადოებების შესახებ თვალსაზრისთან. ზიმელისათვის თანამედროვე სამყარო წინა საზოგადოებებთან შედარებით უფრო მეტადაა დამოკიდებულია პატიოსნებაზე. ერთი თვალსაზრისით თანამედროვე ეკონომიკა მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული საკრედიტო ეკონომიკაზე, და კრედიტი დამოკიდებულია ფაქტზე, რომ ადამიანები გადაიხდიან იმას, რაც ევალებათ. სხვა თვალსაზრისით, თანამედროვე მეცნიერებაში, მკვლევარები დამოკიდებულები არიან სხვა მრავალი კვლევის შედეგებზე, რომელთა დეტალური შემოწმებაც მათ მოცემულ მომენტში არ შეუძლიათ. ამრიგად თანამედროვე მეცნიერები დამოკიდებულია სხვა მეცნიერთა პატიოსნებაზე. ზიმელი დაასკვნის: “თანამედროვე პირობებში, ტყუილი ხდება უფრო მეტად ზიანის მომტანი, ვიდრე წინა საზოგადოებებში იყო, ის, რაც კითხვის ქვეშ აყენებს ჩვენი ცხოვრების საფუძვლებს” (1906/1950:313).

უფრო ზოგადად, ზიმელი აკავშირებს საიდუმლოს თანამედროვე სამყაროს სოციალური სტრუქტურის შესახებ მის მოსაზრებებთან. ერთი მხრივ, ძლიერად დიფერენცირებული საზოგადოება ითხოვს და იძლევა კიდევ საიდუმლოობის მაღალი ხარისხის შესაძლებლობას. მეორე მხრივ, და დიალექტიკურად, საიდუმლო ხელს უწყობს ასეთი დიფერენციაციის ინტენსიფიკაციას. ზიმელი აკავშირებს საიდუმლოს თანამედროვე ფულად ეკონომიკასთან. ფული შესაძლებელს ხდის საიდუმლოობის იმ დონეს, რაც მიუღწეველი იყო წინათ. ფულის აბსტრაქტული და არათვისობრივი ხასიათი შესაძლებელს ხდის “საკუთრებაში ტრანსაქციების, მიღწევების და ცვლილებების” დაფარვას, რაც შეუძლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში თუ უფრო

კონკრეტული ობიექტი იქნებოდა გაცვლილი (ზიმელი, 1906/1950:335). ფული შეიძლება იქნეს ინვესტირებული, და ამიტომ ტრანსაქციებს უხილავს ხდის უშუალო გარემოში მყოფთათვის. ზიმელი ასევე ხედავს, რომ თანამედროვე სამყაროში საზოგადოებრივი საქმეები, ისეთები, რომლებიც უკავშირდება პოლიტიკას, კარგავენ თავიანთ საიდუმლოებას და მიუწვდომელობას. და პირიქით, პირადი საქმეები უფრო გასაიდუმლოებულია პრემ ოდერნულ საზოგადოებებთან შედარებით. აქ ზიმელი საიდუმლოების შესახებ თავის მოსაზრებებს აკავშირებს თანამედროვე ქალაქის შესახებ თავისივე მოსაზრებებთან იმის მტკიცებით რომ, "თანამედროვე ცხოვრებამ მეტროპოლიური გადატვირთულობის პირობებში განავითარა პირადი საქმეების გასაიდუმლოების ტექნიკა" (ზიმელი 1906/1950:337). ანუ "რაც იყო საზოგადო გახდა უფრო საზოგადო, და რაც იყო პირადი გახდა კიდევ უფრო პირადული" (ზიმელი, 1906/1950:337).

ამგვარად, ზიმელის ნაშრომი იდუმალის/საიდუმლოს შესახებ მიუთითებს მისი თეორიული ორიენტაციის მრავალ ასპექტზე.

17. კრიტიკა და დასკვნა.

ჩვენ უკვე განვიხილეთ ზიმელის ძირითად იდეათა კრიტიკა, მაგალითად, ის, რომ მისი აქცენტი ფორმებზე გულისხმობს წესრიგს, სადაც არავინ არსებობს (გვ 161) და რომ ის თითქოს თავის თავს ეწინააღმდეგება როდესაც სოციალური სტრუქტურებს განიხილავს, ერთის მხრივ როგორც ინტერაქციის უბრალო ფორმას და, მეორეს მხრივ, მაიმულებელი და ინტერაქციისაგან დამოუკიდებელს (გვ. 166). დამატებით, ჩვენ ავღწერეთ განსხვავება მარქსა და ზიმელს შორის გაუცხოების საკითხთან დაკავშირებით, რომელიც გვთავაზობს ზიმელის უმთავრეს მარქსისტულ კრიტიციზმს. ეს კრიტიციზმი გულისხმობს იმას, რომ ზიმელი არ გვთავაზობს კულტურის ტრაგედიიდან გამოსვლის გზებს, ვინაიდან იგი გაუცხოებას თვლის ადამიანური მდგომარეობისათვის შინაგანად გამახასიათებლად. ზიმელისთვის, ობიექტურ და სუბიექტურ კულტურებს შორის დიზუნქცია იმდენადვე არის ჩვენი "სახეობის სპეციეს არსებობის" ნაწილი, რამდენადაც შრომა არის მარქსისტისთვის. ამდენად, მაშინ როდესაც მარქს სწამს, რომ გაუცხოება გაქრება სოციალიზმის დადგომასთან ერთად, ზიმელს არ აქვს მსგავსი პოლიტიკური იმედები.

უდაოდ, ზიმელის ყველაზე ხშირად ციტირებული კრიტიკა არის მისი ნაშრომის ფრაგმენტური ბუნება. ზიმელს ადანაშაულებენ იმაში, რომ მას არ ქონდა თანამიმდევრული თეორიული მიდგომა, და ამის ნაცვლად ქონდა "იმპრესიონისტული/შთამბეჭდავი" (Frisby, 1981) მიდგომის ფრაგმენტულობათა ნაკრები. მართალია, როგორც ჩვენ აქ უკვე ვიმსჯელებთ, რომ ზიმელმა ყურადღება გაამახვილა ასოციაციის ფორმებსა და ტიპებზე, მაგრამ ეს ნაკლებად ჩაითვლება თეორიული ერთიანობის სახედ, როგორც ჩვენ ვხვდებით სოციოლოგიის სხვა დამფუძნებლებთან. მართლაც, ზიმელის ერთ-ერთი ყველაზე ენთუზიასტი მხარდამჭერი ამერიკულ სოციოლოგიაში, დონალდ ლევინი (Donald Levine) (1976a:814) აღიარებს, რომ "თუმცა დღეს სწავლული ამერიკელი სოციოლოგებისაგან მოელიან მარქსის, დიურჰეიმის და ვებერის თეორიული ჩარჩოების და პრონციპული თემების თანამიმდევრულ გადმოცემას, ცოტას თუ შეეძლება იგივე გააკეთოს ზიმელთანაც". მოგვიანებით ლევინი (1976b:1128) აღიარებს, რომ ეს არის არა თანამედროვე ინტერპრეტატორთა სისუსტის ბრალი, არამედ "თავად ზიმელის ნაშრომის ხასიათის: თემების გაფანტვა, ერთმანეთთან დაკავშირებულ მასალათა ინტეგრირების სირთულე, თანამიმდევრული ზოგადი მტკიცებების უკმარისობა და აკადემიური ტრადიციისადმი მიმართება". თუმცა ლევინი ცდილობს გადმოსცეს ზიმელის უნიკალური მიდგომის ბირთვი (რასაც ჩვენც ვცდილობთ), მან უნდა აღიაროს, რომ "მიუხედავად ზიმელისეული სწავლულობის ამ მიღწევებისა, მკითხველისთვის რჩება ზიმელის უდაო გამოცდილება, როგორც არასისტემური

მწერლის. მართლაც, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მიიჩნევს მის ნაშრომს ძლიერი სტიმულის მომცემად, ფაქტიურად არც ერთმა არ იცის როგორ უნდა ასწავლიდეს ის როგორც ზომილი სოციალური მეცნიერების მიმდევარი" (Levine 1997:200).

მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ არიან ძალიან ცოტა ზომილიანელები, ზომილი ხშირად არის აღიარებული როგორც "იდეთა და თეორიული მოწინავეობის ინოვატორი" (Tenbruck,1959:61). ეს სწორედ ის არის, რაც ზომილს სურდა:

მე ვიცი რომ მოვკვდები სულიერი მემკვიდრეების გარეშე (და ეს კარგია). ქონება, რომელსაც მე ვტოვებ, წააგავს ნაღდ ფულს, გადანაწილებულს მრავალ მემკვიდრეზე, რომელთაგან თითოეული თავის წილს დებს გამოსაყენებლად იმ ხელობაში, რომელიც მის ბუნებას შეესატყვისება, მაგრამ უკვე ვეღარ ჩაითვლება როგორც ამ მემკვიდრეობიდან მოსული.

(Simmel in Frisby, 1984:150)

შესაბამისად, ზომილი ხშირად გაიგებოდა უფრო როგორც გაგების ბუნებრივი რესურსი მოპოვებული ემპირიული ჰიპოთეზებისთვის, ვიდრე თანამიმდევრული სტრუქტურა თეორიული ანალიზისთვის.

და მაინც, ჩვენთვის მისი პოტენციური პოზიტივისტური ჰიპოთეზისთვის არ არის დამაკმაყოფილებელი პასუხი ზომილის ნაშრომის ფრაგმენტულობის საწინააღმდეგოდ. თუ ეს წარმოადგენს იმ პირობებს, რომლითაც იზომება ზომილი, მაშინ იგი უნდა შეფასდეს როგორც წარუმატებელი მეცნიერი, რომლის იდეებიც შემონახულია მხოლოდ მისი უფრო მეტად მეცნიერული მემკვიდრეების გამო. ეს სინამდვილეში არის ზომილის ნაშრომის დიურქჰაიმისეული (1979:328) შეფასება. თუმცა ჩვენ უფრო ვეთანხმებით ნიზბეტისეულ (1959:481) შეფასებას, რომლის მიხედვითაც ზომილის ნაშრომში არსებობს "გადაულახავი/დაუყვანელი ჰუმანიზმის ფართო ელემენტი და ... ყოველთვის იქნება შესაძლებელი მივიღოთ რაიმე მნიშვნელოვანი უშუალოდ მისგან, რაც ვერ იქნება შთანთქმული მეცნიერების უპიროვნო მტკიცებებით"

ყველა კლასიკური თეორეტიკოსთან, აუცილებელია სტუდენტებისთვის პირდაპირ შეეჯახონ/შეუდგნენ მათ ორიგინალურ ნაწერებს, თუნდაც მხოლოდ ნათარგმნებს. მარქსის ენის ძალა და იუმორი ქრება როდესაც ჩვენ ვაჯამებთ მის თეორიებს. დარტყმები ჩვენი კონსპექტების ფართო შტრიხები ბუნდოვანს ხდის დიურქჰაიმის ზედმიწევნით დეტალურ არგუმენტებს. სწავლულობის/მეცნიერების ოპტიმისტური რწმენა, რაც ვებერის პესიმისტური დასკვნების მიღმა დევს, გამოტოვებულია. მაგრამ ეს ყველაზე მეტად ჭეშმარიტია ზომილთან. უბრალოდ არ არსებობს რაიმე ალტერნატივა იმისათვის, რომ ავიღოთ ზომილის ერთ-ერთი ნაშრომი და სწავლის დროს ახლებურად შევხედოთ მოდას (1904/1971) ან ფლირტს (1984) ან უცნობს (უცხოს/უცნაურს) (1908/1971b) ან იდუმალს (1906/1950).

დასკვნა

გეორგ ზომილის ნაშრომებს ზეგავლენა ქონდათ ამერიკულ სოციოლოგიურ თეორიაში მრავალი წლის მანძილზე. ამ ზეგავლენის ცენტრი, როგორც ჩანს, გადაადგილდებოდა მიკროსოციოლოგიიდან ზოგად სოციოლოგიურ თეორიაზე. ზომილის მიკროსოციოლოგია ჩადებულია უფრო ფართო დიალექტიკურ თეორიაში, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს კულტურულ და ინდივიდუალურ დონეებს. ჩვენ ზომილის ნაშრომებიდან გამოვყავით ინტერესის 4 ძირითადი დონე: ფსიქოლოგიური, ინტერაქციული, სტრუქტურული და ინსტიტუციონალური, და უკანასკნელი – სიცოცხლის მეტაფიზიკა.

ზომილი აზროვნებდა დიალექტიკური ორიენტაციით, თუმცა ეს არის კარგად ფორმულირებული, როგორც ეს კარლ მარქსთანაა. ჩვენ ვაჩვენებთ ზომილის დიალექტიკური ინტერესის სფერო სხვადასხვა გზებით. ჩვენ შევხებით იმას, თუ როგორ გამჟღავნდება ისინი

ინტერაქციის ფორმებში – განსაკუთრებით, მოდაში. ზიმელი აგრეთვე დაინტერესებული იყო ინდივიდისა და სოციალურ სტრუქტურებს შორის არსებული კონფლიქტით, მაგრამ მისი ძირითადი ყურადღების ცენტრში მოექცა ის კონფლიქტები, რომლებიც განვითარდა ინდივიდუალურ კულტურასა და ობიექტურ კულტურას შორის. იგი ჩაუღრმავდა ძირითად პროცესს, რომლითაც ობიექტური კულტურა ფართოვდება და ინდივიდუალური კულტურა გადაიქცევა სულ უფრო გამოფიტულად ამ განვითარების წინაშე. ზიმელმა დაინახა ეს კონფლიქტი, თავის მხრივ, როგორც "მეტი-ცხოვრებასა" და "მეტი-ვიდრე-ცხოვრება"-ს შორის გაცილებით ფართო ფილოსოფიური კონფლიქტის ნაწილი.

ამ თავის ძირითადი ნაწილი ეძღვნება ზიმელის ნააზრევს სოციალური რეალობის ოთხი დონიდან თითოეულზე. მიუხედავად იმისა, რომ მას ქონდა ბევრი სასარგებლო დასკვნები ცნობიერებასთან დაკავშირებით, მან შედარებით ნაკლები იმუშავა მათზე. მას გაცილებით მეტის შემოთავაზება შეეძლო ურთიერთობის ფორმებსა და ურთიერთობების მონაწილეთა ტიპების შესახებ. ამ ფორმალურ სოციოლოგიაში, ჩვენ ვხედავთ ზიმელის უდიდეს დაინტერესებას სოციალური გეომეტრიით, მაგ. ადამიანთა რიცხვი. ამ კონტექსტში, ჩვენ შევისწავლით ზიმელის ნაშრომს დიადადან ტრიადაზე გადამწყვეტი გადასვლის შესახებ. ერთი ადამიანის დამატებით, ჩვენ გადავდივართ დიადადან ტრიადაზე და ამით ჩნდება ფართო-მასშტაბიანი სტრუქტურების განვითარების შესაძლებლობა, რომელიც შეიძლება გახდეს გამოცალკევებული, და გაბატონებული ინდივიდზე. ეს ქმნის კონფლიქტის და დაპირისპირების შესაძლებლობას ინდივიდსა და უფრო ფართო საზოგადოებას შორის. მის სოციალურ გეომეტრიაში, ზიმელი აგრეთვე დაინტერესებულია დისტანციის საკითხით, როგორც ეს მოცემულია მაგალითად, მის ნაშრომში "უცნობი (უცხო/უცნაური - "The stranger")"-ს შესახებ, რომელიც მოიცავს "გაუცხოებას" სოციალურ ცხოვრებაში. ზიმელის მიერ სოციალური ტიპების მიმართ გამოხატული ინტერესი გადმოცემულია ღარიბის შესახებ განაზრებებში, და მისი ნააზრევი სოციალურ ფორმებზე მოცემულია სიჭარბის შესახებ განხილვებში, ანუ სუპერორდინაცია და სუბორდინაცია.

მაკრო დონეზე, ზიმელს შედარებით ცოტა რამ ქონდა სათქმელი სოციალური სტრუქტურების შესახებ. სინამდვილეში, ხანდახან იგი ამჟღავნებდა შემამოთხებელ ტენდენციას დაეყვანა სოციალური სტრუქტურები იმაზე ოდნავ მეტზე, ვიდრე ინტერაქციის ნიმუშები, ზიმელის ნამდვილი ინტერესი მაკრო დონეზე იყო ობიექტური კულტურა. მას აინტერესებდა როგორც ამ კულტურის ექსპანსია, ისე მისი დამანგრეველი ზეგავლენა ინდივიდებზე ("კულტურის ტრაგედია"). ეს ზოგადი ინტერესის სფერო გადმოცემულია მის უამრავ ნაშრომში; მაგალითად, ქალაქსა და გაცვლაზე.

ფულის ფილოსოფიაში ზიმელის განხილვები ფულიდან გადაიზარდა თანამედროვე საზოგადოების პრობლემათა და, საბოლოო ჯამში, ზოგადად ცხოვრების პრობლემათა შეფასებაში. განსაკუთრებული დაინტერესების საგანია ზიმელის ინტერესი კულტურის ტრაგედიაში, როგორც კულტურის შესახებ წარმოდგენების უფრო ფართო წრის ნაწილით. და ბოლოს, ჩვენ განვიხილეთ ზიმელის ნაშრომი საიდუმლოზე იმისათვის, რომ გვეჩვენებინა მისი თეორიული იდეების მთელი არეალი. ფულის შესახებ ზიმელის ნაშრომის განხილვა, ისევე როგორც მისი იდეები საიდუმლოებაზე აჩვენებს, რომ მას აქვს გაცილებით უფრო მოხდენილი და სოფისტირებული/რთული თეორიული ორიენტაცია, ვიდრე მას მიაწერენ ისინი, ვინც იცნობენ მხოლოდ მის ნააზრევს მიკრო-დონის ფენომენების შესახებ.

ამონარიდები ზიმელის ორიგინალური ნაშრომებიდან ურთიერთობა

18. წმინდა ანუ ფორმალური სოციოლოგიის მაგალითი

ფორმის შინაარსისაგან განსხვავება შეიძლება ნებისმიერ საზოგადოებაში. საზოგადოება, საერთოდ, წარმოადგენს ინდივიდთა ურთიერთქმედებას. ურთიერთქმედება ყოველთვის ყალიბდება როგორც გარკვეული მისწრაფებების ან რაღაც მიზნების შედეგი. ეროტიკული ინსტინქტები, საქმიანი ინტერესები, რელიგიური იმპულსები, თავდაცვა ან თავდასხმა, თამაში ან წარმოება, სწრაფვა დაეხმარო, ისწავლო, ასევე მრავალი სხვა მოტივები უბიძგებენ ადამიანს იმოქმედოს სხვისთვის, სხვასთან, სხვის წინააღმდეგ, იმოქმედოს შინაგანი მდგომარეობის შესაბამისად და მასთან თანხმობით, ანუ მოახდინოს ზემოქმედება და თავის მხრივ აღიქვას ისინი. ეს ერთმანეთზე ზემოქმედება ნიშნავს, რომ ინდივიდუალური მატარებლები, აღმძვრელი იმპულსები და მიზნები ქმნიან ერთობას – „საზოგადოებას“.

ყოველივე ის რაც არის ინდივიდში (ისტორიული სინამდვილის უშუალო კონკრეტული მატარებელი) სწრაფვის, ინტერესების, მიზნების, ფსიქიკური მდგომარეობისა და მოძრაობის სახით, ის, რისგანაც ყალიბდება სხვა ადამიანებზე ზემოქმედება, ან რაც ხელს უწყობს ამ ზემოქმედების აღქმას, მე ვუწოდებ შინაარსს, ანუ განსაზოგადოებრიობის მატერიას. თავისთავად ეს მატერია, რომელშიც ხორციელდება სიცოცხლე, მისი მამოძრავებელი მოტივაცია, არსებითად არ არის სოციალური. შიმშილი, სიყვარული, შრომა, რელიგიურობა, ტექნიკა, გონის მოღვაწეობის ფუნქციები და შედეგები არ არის, ერთობლივი თანაარსებობის გარკვეულ ფორმებში ინდივიდის უშუალო საზოგადოებრივი არსებობა, რაც იგულისხმება ურთიერთქმედების ცნებაში. მაშასადამე, განსაზოგადოებრიობა რეალიზებულია უსასრულო რაოდენობის ფორმაში. ამ მრავალნაირ ფორმებში – გრძნობადსა თუ იდეალურში, წამიერსა თუ ხანგრძლივში, ცნობიერსა თუ არაცნობიერში, მიზეზობრივსა თუ ტელეოლოგიურ მოტივებსა და ინტერესებში ინდივიდი ქმნის განსაკუთრებულ ერთობას, რომლის შიგნით ეს მოტივები და ინტერესები ხორცს იხამენ.

ამასთან არის დაკავშირებული სულიერი მოღვაწეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. რადგან პრაქტიკული მოთხოვნილებები და ურთიერთობები უბიძგებენ ადამიანებს გონების, ნებელობის, ემოციური დინამიზმის, შემოქმედებითი მოტივების ძალით გადაამუშაონ რეალობიდან აღებული ცხოვრებისეული მასალა, ანიჭებენ მათ ცხოვრებისეული მიზნების შესაბამის ფორმებს (მასალა კი მხოლოდ ასეთ ფორმებშია ხელმისაწვდომი ჩვენი ზემოქმედებისათვის), აღმოჩნდება, რომ ეს ძალები და ინტერესები მოწყვეტილნი არიან ცხოვრებას – სწორედ იმ ცხოვრებას, საიდანაც გამოვიდნენ და რომელსაც უნდა უმადლოდნენ თავიანთ არსებობას. ადგილი აქვს ზოგიერთი ენერჯის გამონთავისუფლებასა და ავტონომიზაციას, აღმოჩნდა, რომ ამ ენერჯიას აღარაა აქვს კავშირი საგანთან, რომლის გაფორმებასაც ის ემსახურებოდა და ამით უქვემდებარებდა მათ ცხოვრების მიზნებს. ისინი უკვე „თამაშობენ“ საკუთარ თავში და საკუთარი თავისთვის, ითვისებენ და ქმნიან მატერიას, რომელიც უკვე მხოლოდ მათი თვითრეალიზაციის საშუალებაა.

მაგალითად, ყოველი შემეცნება თავდაპირველად არის არსებობისათვის ბრძოლის საშუალება; ვითარების ცოდნა უმნიშვნელოვანესია სიცოცხლის შენარჩუნებისა და განვითარებისათვის. მეცნიერების აღმოცენება კი მოწმობს, რომ შემეცნება მოწყდა პრაქტიკულ მიზნებს, გადაიქცა თავისთავად ღირებულებად, დამოუკიდებლად ირჩევს თავის საგანს, გარდაქმნის მას საკუთარ მოთხოვნილებების შესაბამისად და არ ეხება არც ერთ საკითხს, გარდა იმ საკითხებისა, რომლებიც მას თვითკმაყოფილებას ანიჭებენ. შემდეგ გრძელდება სივრცობრივ სტრუქტურებში, რითმებსა და ჟღერადობაში, მნიშვნელობასა და იერარქიაში, უპირველეს ყოვლისა პრაქტიკული მოთხოვნილებებით გაპირობებული თვალსაჩინო და განყენებული რეალობების ფორმირება. მაგრამ როგორც კი ეს ფორმები თვითმიზნად გადაიქცევიან, შეიძენენ ძალას, ქმნიან უკვე საკუთარი სურვილებით და არა ცხოვრების კარნახით, ჩვენს წინაშე ხელოვნება, სრულიად გამოყოფილი ცხოვრებისაგან და მისგან იღებს მხოლოდ იმას, რაც მას სჭირდება და თითქოს ხელახლა ქმნის მას. მაგრამ ფორმები, რომელშიც ის „მოქმედებს“ და რომელშიც ის, ასე ვთქვათ, მოქცეულია, ჩამოყალიბდა ცხოვრების დინამიკისა და მოთხოვნილებების შესაბამისად.

მსგავსი შემობრუნება ახასიათებს სამართალს. საზოგადოებრივი აუცილებლობა უბიძგებს ან ლეგიტიმურობას ანიჭებს ინდივიდის ქცევის გარკვეულ წესებს; ისინი მისაღებია და თავიდან არსებობენ მხოლოდ მიზანშეწონილობის ძალით. მაგრამ სამართლის ჩასახვასთან ერთად მათი არსი სავსებით იცვლება; ეს წესები უკვე არსებობენ მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ არსებობას ხელი შეუწყოს სამართალმა და მათ იცავს სამართალი, თუნდაც რომ ეწინააღმდეგებოდნენ ბუნების კარნახს: *fiat justitia pereat mundus* (იმარჯვოს სამართლიანობამ, თუნდაც რომ დაიღუპოს სამყარო). მაშასადამე, თუმცა სამართლის შესაბამის ქცევას ფესვები სოციალურ ცხოვრებაში აქვს, თვით სამართალი, მისი წმინდა სახით მოკლებულია ყოველგვარ „მიზანს“. ის უკვე აღარ არის საშუალება, მაგრამ პირიქით, თავისუფალია, არ ემორჩილება ზედა ინსტანციებს, თავად განსაზღვრავს სიცოცხლის მასალის ორგანიზაციის ხერხებს.

აქ ნათელია, რომ შემობრუნებაა მთელი 180° ით – მატერიით სიცოცხლის ფორმით განსაზღვრიდან, მატერიის განსაზღვრამდე სიცოცხლის ფორმებით, რომლებიც ზოგადად ამაღლდნენ განმსაზღვრელ ღირებულებებამდე და მთლიანად შემობრუნდნენ იქეთ, რასაც ჩვენ თამაშს ვეძახით. სიცოცხლის რეალურმა ძალებმა, მოთხოვნილებებმა და იმპულსებმა შექმნეს ჩვენი ქცევის ისეთი მიზანშესაბამისი ფორმები, რომლებიც შემდეგ თამაშში გადაიქცნენ დამოუკიდებელ შინაარსად: ნადირობად, მახეებად, სხეულისა და სულის წვრთნად, შეჯიბრად, რისკად, შემთხვევის იმედად და ა.შ. ყოველივე ეს გამოვიდა წმინდა სიცოცხლის ნაკადიდან გაწყვიტა კავშირი მის მატერიასთან (რომელიც, საკუთრივ, სერიოზულად ანიჭებდა ყოველივე ამას სიცოცხლის ხასიათს) და შეიძინა რეალობა საკუთარ თავში, დაიწყო საგნების არჩევა და ქმნა, რომელშიც ინარჩუნებს თავს და იძლევა თავის წმინდა სახვას. აქედანაა თამაშის მიმზიდველობა, მაგრამ იმავდრულად სიმბოლური აზრი, რაც მას განასხვავებს წმინდა გართობისაგან. აქედანვეა თამაშისა და ხელოვნების ანალოგია. ორივე შემთხვევაში ფორმებმა, რომლებიც გამოიმუშავა რეალურმა ცხოვრებამ შექმნეს სიცოცხლისაგან დამოუკიდებელი ავტონომიური სამეფო. მათი სიღრმე და ძალა იმით აიხსნება, რომ თავისი წარმომავლობის წყალობით ისინი, როგორც ადრე, სიცოცხლით არიან დამუხტული; იქ სადაც ისინი ამას მოკლებული არიან, ორივე გადაიქცევა წმინდა გართობად. მათი აზრი და არსი გამოკვეთილად მდგომარეობს

იმ უკომპრომისო შემობრუნებაში, რომლის წყალობითაც ისინი განთავისუფლდნენ ფორმებისაგან, რომელსაც მიზანშეწონილობა და სიცოცხლის მატერია კარნახობდა და თავად იქცნენ საკუთარი მოძრაობის მიზნად და მატერიად, აღიქვამენ მხოლოდ იმ რეალობებს, რომლებიც პასუხობენ ახალ მიმართულებებს და შეუძლიათ თავი იჩინონ ამ ფორმების საკუთარ სიცოცხლეში.

იგივე პროცესია რეალიზებული საზოგადოებრივი არსებობის ფორმისა და შინაარსის განცალკევებისას, საკუთრივ „საზოგადოება“ თავისთავად არის ისეთი არსებობა სხვათა გვერდით, სხვისთვის, სხვის წინააღმდეგ, სადაც მატერიალური ან ინდივიდუალური შინაარსი და ინტერესები მისწრაფებების ან მიზნების წყალობით ან იძენენ ან ინარჩუნებენ ფორმას. ეს ფორმები მიიღებენ საკუთრივ სიცოცხლეს, არსებობას იწყებენ შინაარსში საკუთარი ფესვებისაგან მოწყვეტით, თავისი თავისთვის და იმ მომხიბლველობისათვის აღნიშნულ მოწყვეტას რომ ახლავს. ეს არის სწორედ მოვლენა – ურთიერთობა. რა თქმა უნდა, გაერთიანება ეკონომიკურ ან სისხლითნათესაურ კავშირებში, საკულტო ერთობების ან ბანდუიტურ ჯგუფების შექმნა – ყოველთვის განსაკუთრებული ვითარებების ან მიზნების შედეგია. მაგრამ თითქოსდა ყოველი შესაძლებელი შინაარსის მიღმა, რომლებიც ქმნიან განსაზოგადოებრობის განსხვავებულ ფორმებს, არსებობს რაღაც კმაყოფილების შეგრძნება თვით განსაზოგადოებრობის ფაქტის გამო, განსაზოგადოებრობის, როგორც ასეთის ფასეულობის შეგრძნება, ლტოლვა, რომელიც მოუწოდებს არსებობის ამ ფორმისაკენ, ზოგჯერ თვით რეალური შინაარსის მაძიებელია, რომელიც არის განსაზოგადოებრობის ამა თუ იმ კონკრეტული შემთხვევის მოტივი. მსგავსად იმისა, თუ როგორ „ამოიღებს“ შემოქმედებითი იმპულსი საგნებიდან მის ფორმას და ააგებს განსაკუთრებულ, სწორედ ამ იმპულსის შესაფერის ხატს, ასევე სწრაფვა ურთიერთობისაკენ, მისი წმინდა სახით, გამოაცალკევებს სოციალური ცხოვრების სინამდვილიდან განსაზოგადოებრობის წმინდა პროცესს, აიღება მას, როგორც რაღაც ფასეულსა და სასურველს, აკანონებს იმას, რასაც ჩვენ ვეძახით ურთიერთობას ვიწრო გაგებით.

სულაც არაა შემთხვევითი და თვით სიტყვის ხმარებიდანაც გამომდინარეობს, რომ ნებისმიერ ურთიერთობაში, ყველაზე ნატურალურშიც კი, თუ, რა თქმა უნდა, ის გააზრებულია და მდგრადია, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ფორმა. რადგან ფორმა არის ელემენტების ურთიერთქმედება, რომლის წყალობითაც ისინი ქმნიან ერთიანობას; და თუ გაქრებიან ურთიერთობის სიცოცხლისათვის კონკრეტულად მიზანშეწონილი მოტივაციები, მით უფრო მეტი ძალა და ქმედებისუნარიანი იქნება წმინდა ფორმა, ასე ვთქვათ, ინდივიდების ირაოსმაგვარი ე.ი. თავისუფალი შინაგანადმოქმედი ურთიერთკავშირები. იმის გამო, რომ ურთიერთობა რეალობასთან წმინდა ფორმალურ შესაბამისობაშია, მის პროცესში არ ხდება საჭირო ამ უკანასკნელის წინააღმდეგობის დაძლევა, თუმცა ურთიერთობაში ყოველთვისა აქვს ადგილი (რაც უფრო განვითარებულია ის, მით უფრო მეტად) სასიცოცხლო ძალების სიმბოლურ თამაშს, აგრეთვე საზრისი, რომელსაც ზერელე რაციონალიზმი ჩვეულებრივ ეძებს მხოლოდ კონკრეტულ შინაარსში – თანაც თუ ასეთი რამ არ არსებობს, ურთიერთობას უბრალოდ არ აქცევენ ყურადღებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალ, შეიძლება ითქვას, ყველა ევროპულ ენაში საზოგადოება ნიშნავს უბრალოდ ურთიერთობაში მყოფთა კავშირს. სახელმწიფოს, მრეწველობის მიერ, ნებისმიერი სხვა მიზანდასახულობის მიერ ერთიანობად შეკრული საზოგადოება, მაინც არის „საზოგადოება“ ყველგან და ყოველთვის. მხოლოდ ურთიერთობაში მყოფნი ქმნიან „საზოგადოებას საერთოდ“, ყოველგვარი ზეწოლის გარეშე, რადგან ისინი წარმოადგენენ წმინდა, პრინციპულ გაერთიანებას, შინაარსისა და

ფორმის ყოველგვარი ცალმხრივი მახასიათებლების გარეშე, ხორცს ასხამენ საზოგადოებას რაღაც, თითქოს აბსტრაქტულ სურათში, სადაც ფორმების წმინდა თამაშში იშლება მთელი შინაარსი.

თუ გამოვიყენებთ სოციოლოგიურ კატეგორიებს – ურთიერთობა შეიძლება განისაზღვროს, როგორც *განსაზოგადოებრიობის თამაშისეული* ფორმა და როგორც *mutatis mutandis* – რაღაც, რომელიც ეხება საკუთრივ შინაარსობრივად განსაზღვრულ კონკრეტულობას, მსგავსად ხელოვნების ნაწარმოების მიმართებისა რეალობისადმი. ურთიერთობის ჩარჩოებში მიიღებს თავის, მხოლოდ ამ ჩარჩოებში შესაძლებელ, გადაჭრას საზოგადოების მნიშვნელოვანი, თუ გნებავთ, უმნიშვნელოვანესი პრობლემა: რა არის ინდივიდის სოციალურ გარემოსთან მიმართების მნიშვნელობისა და როლის საზომი? რამდენადაც წმინდა სახის ურთიერთობა არ გულისხმობს რაიმე ნივთიერ მიზანს, შინაარსს ან შედეგს, რომელიც დევს ურთიერთობის, როგორც ასეთის, მომენტის გარეთ, მის ხასიათს განსაზღვრავენ პიროვნების ისეთი თვისებები, როგორებიცაა თავაზიანობა, აღზრდილობა, მომხიბლველობა და ა.შ. მაგრამ, სწორედ იმიტომ, რომ აქ ყველაფერი პიროვნებას აწევს, ის ვერ გამოავლენს მკვეთრად და ხაზგასმით თავის ინდივიდუალურობას. როდესაც რეალური ინტერესები ერთიანდებიან ან ეჯახებიან ერთმანეთს, ქმნიან სოციალურ ფორმას, ამით უკვე გარანტირებულია, რომ ინდივიდი თავის უნარსა და განსაკუთრებულობას გამოავლენს გარკვეულ საზღვრებში. ურთიერთობის ბუნება მოითხოვს პიროვნებამ შეზღუდოს თავისი განდიდება ან თვითკმაყოფილება; ამის გარეშე ერთობლივი არსებობა შეუძლებელია. სწორედ ამიტომაც ასე მნიშვნელოვანი ტაქტის გრძნობა, რაც ეხმარება ინდივიდს თავისი ქცევის დარეგულირებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ტაქტის სპეციფიკური ფუნქციაა ინდივიდუალური ზრახვების შეკვეცა, საკუთარი „მე“-ს წარმოჩენა, შინაგანი და გარეგანი პრეტენზიულობის სეზღუდვა იქ, სადაც ამას მოითხოვს სხვების უფლებები.

აქ თავს იჩენს საინტერესო სოციოლოგიური მოვლენა. ურთიერთობაში არ ჩანან პიროვნების ის თვისებები, რომლებსაც ის ფლობს ობიექტური სტრუქტურების ძალით. სიმდიდრე და საზოგადოებრივი მდგომარეობა, განსწავლულობა და პოპულარობა, განსაკუთრებული უნარები და ინდივიდის დამსახურებები ურთიერთობაში არ უნდა ასრულებდნენ არავითარ როლს, ყოველ შემთხვევაში მათ შეუძლიათ გამომჟღავნდნენ იმ იმპატერიალურობის სუსტ ელფერში, რომელსაც რეალობა იძენს ზოგადად, როდესაც შეეჩხება ურთიერთობის სოციალურ-მხატვრულ სახეს. უდგილოა და უტაქტობაა (რადგან ეს ეწინააღმდეგება *ურთიერთქმედების* წესებს) შეიტანო ურთიერთობაში სიღრმისეული პიროვნული – უშუალოდ პიროვნული პრობლემები და გულგატეხილობა, ამაღლებულობა და დათრგუნულობა, ცხოვრების სიღრმეების ნათელი და ბნელი. პიროვნების აღნიშნული გამორიცხვა უკიდურესობამდე მიდის: მაგალითად, ქალბატონი ვერ შეძლებდა გამოჩენილიყო ინტიმურ საღამოზე მამაკაცებთან ერთად ისეთ „დეკოლტეში“, რომლითაც სავსებით მისაღებია და ნორმალური „საზოგადოებაში“ გამოჩენა. აქ ის ნაკლებადაა ანგაჟირებული როგორც ინდივიდუალობა და შესძლებს მისცეს თავს თავისუფალი უსახური ნიღბის უფლება, რადგან, თუმცა ის აქ – *მხოლოდ* ისაა, მაგრამ *სრულად* კი არა, არამედ, მხოლოდ, როგორც ერთობლიობის ფორმალური არსებობის ელემენტი.

ადამიანი, როგორც ასეთი – ეს ჯერ კიდევ შინაარსის, ძალის, შესაძლებლობების ჩამოუყალიბებელი კომპლექსია; ცვალებადი ყოფის პირობებში ის გარდაიქმნება დიფერენცირებად ობიექტად, რომელსაც საზღვრები მკაცრადა აქვს განსაზღვრული. ეკონომიკური თვალსაზრისით, როგორც პოლიტიკოსი, ოჯახის წევრი ან პროფესიის

წარმომადგენელი, ის, შეიძლება ითქვას ad hoc კონსტრუირებული პროდუქტია; მისი სასიცოცხლო მასალა განსულიერდება ყოველთვის რომელიმე განსაკუთრებული იდეით, ჩამოისხმება განსაკუთრებულ ფორმად, მისი შეფარდებით დამოუკიდებელი არსებობა, რა თქმა უნდა, მხარდაჭერილია საერთო ენერგიით, მაგრამ „მე“-ს უშუალოდ დაუდგენელი, გამოუვლენელი წყაროს მიერ. ამ აზრით, ურთიერთობაში ადამიანი გამოდის თავისებურ, სხვა კონტექსტებში რომ არ გვხვდება ისეთ ფენომენად. ერთი მხრივ, მან ჩამოიცილა საკუთარი პიროვნულ-შინაარსობრივი მახასიათებლები და ურთიერთობაში შედის, მისთვის, როგორც ზოგადად, ადამიანისათვის დამახასიათებელი უნარებით, ზრახვებით და ინტერესებით. ამასთანავე, თვით ეს სტრუქტურა კრძალავს სიღრმისეულ პიროვნულსა და სუბიექტურს. მორიდება (რიდი), რომელსაც შეიძლება დავარქვათ, სხვებთან ურთიერთობის პროცესში პირველი მოთხოვნა, ასევე აუცილებელია საკუთარ „მე“-სთან მიმართებაში. ამ წესის დარღვევა იმუქრება ურთიერთობის, როგორც საზოგადოების მხატვრული ფორმის, სოციოლოგიურ ნატურალიზმად გადაგვარებით. მაშასადამე, შესაძლებელია ვისაუბროთ ინდივიდისათვის ურთიერთობის „ზედა“ და „ქვედა“ ზღვარის არსებობაზე. ორივე შემთხვევაში ობიექტურ შინაარსსა და მიზანზე დაფუძნებულ ურთიერთქმედებას ეხება საუბარი, თუ ისეთს, სადაც აბსოლუტურადაა გამორიცხული ყოველი მონაწილის პიროვნული და სუბიექტური – ურთიერთობა აღარ არის ცენტრალური ფორმისგანმსაზღვრელი პრინციპი და იწყებს ფორმალური, შუალედური როლის შესრულებას.

ურთიერთობის არსის ამ ნეგატიურ განსაზღვრებებს შეიძლება მოვუძებნოთ ფორმისგანმსაზღვრელი პოზიტიური მოტივები. კანტმა სამართლის პრინციპებად შემდეგი პოსტულატი წამოსწია: ყოველივეს უნდა ქონდეს იმდენი თავისუფლება, რომელიც დასაშვებია ყველა სხვის თვალსაზრისით. თუ ვაღიარებთ, რომ ურთიერთობისაკენ სწრაფვა არის მისი, ურთიერთობის, წყარო ან სუბსტანცია, მაშინ სახეზეა პრინციპი, რომელიც დააკანონებს ურთიერთობას: ყოველივემ იმდენად უნდა დააკმაყოფილოს თავისი სწრაფვა ურთიერთობისაკენ, რამდენადაც ეს შეესაბამება ყველა დანარჩენის ასეთსავე მისწრაფებას. თუ შევეცდებით ამის სხვაგვარად გამოხატვას, ვახსენებთ არა სწრაფვას, არამედ მის შედეგებს, მაშინ ურთიერთობის პრინციპი ასეთ სახეს მიიღებს: ყოველივემ უნდა მისცეს სხვას ურთიერთობის ღირებულების (სიხარული, სიმსუბუქე, გამოცოცხლება) იგივე მაქსიმუმი, რომელიც შეესაბამება მის მიერ მიღებული ამ ღირებულებების მაქსიმუმს. როგორც კანტის პოსტულატზე დაფუძნებული სამართალი სიმბოლოა დემოკრატიზმისა, ასევე ეს პრინციპი მიუთითებს ნებისმიერი ურთიერთობის სტრუქტურის დემოკრატიულობაზე, რომელიც, რა თქმა უნდა, შეუძლია განახორციელოს ყოველმა სოციალურმა ფენამ საკუთარ თავში და რომელიც ხშირად წინააღმდეგობრივსა და მტკივნეულს ხდის სხვადასხვა სოციალური კლასების წარმომადგენელთა ურთიერთქმედებას. თანასწორობა აქ ყალიბდება პიროვნულის სრული ჩამოცილების ძალით, ერთი მხრივ, და ყველა შინაარსობრივისა, მეორე მხრივ, ე.ი. იმისა, რაც არის მისი მასალა განსაზოგადოებრიობამდე და რომლისგანაც ის შემდგომში განთავისუფლდება, ჩამოაყალიბებს რა ურთიერთობას სხვასთან.

დემოკრატიული ურთიერთობა თანასწორებს შორის არის დემოკრატიის თამაში. ურთიერთობა ქმნის, თუ გნებავთ, იდეალურ სოციოლოგიურ სამყაროს, სადაც თითოეულის სიხარული უშუალოდაა დაკავშირებული სხვების სიხარულთან, და ვერავინ პრინციპულად ვერ შესძლებს დაიკმაყოფილოს თავისი სწრაფვა სხვების დაუკმაყოფილებლობის ხარჯზე, რაც ბევრ

ცხოვრებისეულ ფორმებში თუმცა კი უზრუნველყოფილია გაბატონებული ეთიკური იმპერატივის წყალობით, მაგრამ არ არის გარანტირებული უშუალოდ მათი საკუთარი შინაგანი პრინციპებით.

ურთიერთობის სამყარო – ერთადერთი, სადაც შესაძლებელია თანასწორთა დემოკრატია – ხელოვნური სამყაროა, შექმნილია იმათ მიერ, ვისაც სურს განახორციელოს აბსოლუტურად წმინდა ურთიერთქმედების იდეალი, რომელიც მოკლებულია დებალანსირების მატერიალურ აქცენტს. თუ ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ჩვენ ურთიერთობაში გავხდით „ადამიანები“, ისეთები, როგორებიც ვართ სინამდვილეში, უნდა გავნთავისუფლდეთ იმისგან, რაც ამძიმებს ჩვენს ცხოვრებას, გავნთავისუფლდეთ მოჭარბებული ადფრთოვანებებისა და გულგატეხილობისაგან, „ნამეტანი ბევრისა“ და „ძალზე ცოტასაგან“, ანუ ყოველივე იმისგან, რაც რეალურ ცხოვრებაში ამახინჯებს ჩვენს შეხედულებებს საკუთარ თავზე, ეს კი ნიშნავს, რომ თანამედროვე ცხოვრება გადატვირთულია სუბიექტური შინაარსითა და ობიექტური აუცილებლობით. ვთავისუფლდებით რა მათგან ურთიერთობის გარემოში, ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ვუბრუნდებით საკუთარ ბუნებრივ-პიროვნულ ყოფას, მაგრამ ამასთან ერთად გვაავიწყდება, რომ ადამიანი ურთიერთობაში არის არა იმდენად პიროვნება თავისი განსაკუთრებული და ბუნებრივი სისრულით, რამდენადაც სტილიზაციითა და დაშვებებით შექმნილი პიროვნება. წინა პერიოდში როდესაც ადამიანი არ იყო იძულებული უარი ეთქვა ასეთი სიმრავლის ობიექტური და შინაარსობრივი მომენტებისათვის, ფორმის კანონი იყო მეტად და ნათლად ორიენტირებული პიროვნულ ყოფიერებაზე: ინდივიდუალური ქცევა ადრე ბევრად უფრო ცერემონიული იყო, ექვემდებარებოდა უფრო მკაცრ და მტკიცე ზეინდივიდუალურ რეგულაციებს. პიროვნული პერიფერიის იმ დონემდე რედუქციამ, რომელსაც აძლევს ინდივიდს სხვებთან ურთიერთქმედების თანასწორობა, მიგვიყვანა მეორე უკიდურესობამდე: სპეციფიკური გვარის ქცევა საზოგადოებაში გადაიქცა კურტუაზობად. აქ ძლიერი და გამოჩენილი არა მხოლოდ აყენებდა სუსტს თავის გვერდით, არამედ ვარაუდობდა კიდევ, რომ ყოველი მათგანი უფრო ძვირფასია, ვიდრე თავად. თუ განსაზოგადოებრიობა საერთოდ წარმოადგენს ურთიერთქმედებას, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს მის წმინდა, ასე ვთქვათ, მის უკიდურესად სტილიზებულ ვარიანტთან – ურთიერთქმედება თანასწორებს შორის, ზუსტად ისევე, როგორც სიმეტრია და წონასწორობა, წარმოადგენს თვალსაჩინო ელემენტების მხატვრული სტილიზაციის ყველაზე ნათელ ფორმებს. რამდენადაც, მაშასადამე, ურთიერთობა თავისთავად არის განსაზოგადოებრიობის, ხელოვნების ან თამაშის პრინციპით განხორციელებული აბსტრაქცია, ის მოითხოვს ურთიერთქმედების წმინდა, გამჭვირვალე, მიღწევად სახეს – ურთიერთქმედებას თანასწორებს შორის; ის უნდა გათამაშდეს იმ მონაწილეებს შორის, რომლებიც იმდენად არიან მოკლებული შინაარსს, იმდენად მოდიფიცირებული არიან თავიანთ შიდა და გარე გამოვლენებში, რომ ურთიერთობაში გამოდიან, როგორც ერთმანეთის სწორები და ყოველ მათგანს მიენიჭება ურთიერთობის ღირებულებები მხოლოდ იმ პირობით, თუ დანარჩენებიც ზუსტად ასევე მიიღებენ.

ეს თამაშია, რომელშიც „ითვლება“, რომ ყველა თანასწორია და რომელშიც ერთდროულად თითოეული სარგებლობს განსაკუთრებული პატივისცემით.

ეს უკანასკნელი ისევე მცირე სიყალბეა, როგორსაც ადგილი აქვს ხელოვნებაში ან თამაშში, როდესაც რეალობიდან გადაუხვევენ. სიცრუე ჩნდება იმ მომენტში, როდესაც

ურთიერთობაში მყოფთა ქცევები და საუბარი შეეხება რეალური ცხოვრების პერსპექტივებსა და მოვლენებს, ზუსტად ისევე, როგორც სურათი გვაცდენს, როდესაც აქვს სინამდვილის პანორამული ასახვის პრეტენზია. ის რაც თავისებურებების ჩარჩოებში, რეალიზებულია ურთიერთობის ფორმების იმანენტურ თამაშში, კანონზომიერია, სწორია, მოწესრიგებულია, გადაიქცევა სიყალბედ, თუ ურთიერთობა – მხოლოდ მოჩვენებითია, ხოლო სინამდვილეში სულ სხვა მიზანს ისახავს – რაც არაა ურთიერთობასთან კავშირში – გვარს. ასეთი რამ, რა თქმა უნდა ადვილად მოხდება რეალური ცხოვრების ქსოვილში ურთიერთობის ფაქტობრივი ჩართულობის გამო.

ამასთან დაკავშირებით, ნათელია, რომ „ურთიერთობის“ ცნება გულისხმობს ყველაფერს, რაც ჩვეულებრივ აღინიშნება, როგორც სოციოლოგიური თამაშის ფორმა, და პირველ რიგში, თამაშში თავისთავად, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ყველა ეპოქის ურთიერთობებში. დებულება „საზოგადოებრივი თამაში“ უკიდურესად მრავალმნიშვნელოვანია. ურთიერთქმედებისა და განსაზოგადოებრიობის ყველა არსებული ფორმები: სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ, გაცვლა, პარტიების შექმნა, განცალკევება, შემთხვევითი შეხვედრები და დაშორებები, მეტოქეობისა და პარტნიორობის მონაცვლეობა, ხაფანგი, რევანში – ყოველივე ეს სერიოზულ ცხოვრებაში შინაარსითაა დატვირთული, თამაშში კი ცოცხლობს საკუთარი, ამ ფუნქციებზე დაფუძნებული განცდებით და თვითმკმარი სიცოცხლით. რადგან იქაც კი, სადაც თამაში ფულზეა, ფული – მათი შოვნა სხვანაირადაც შეიძლება – არ განსაზღვრავს მათ სპეციფიკას; ნაღდი მოთამაშისათვის თამაშის მიზნიდველობა თვით თამაშის ქმედების სოციოლოგიურად მნიშვნელოვანი ფორმის დინამიკასა და აზარტშია. საზოგადოებრივი თამაში ღრმად ორაზროვანია: ის არა მხოლოდ „თამაშდება“ საზოგადოებაში, რომელიც გარეგნულად იცავს მას, აქ ფაქტობრივად „თამაშდება“ „საზოგადოება“.

ეს მსჯელობები შეიძლება მიუყენოთ სქესის სოციოლოგიას: ეროტიკა ქმნის თამაშის თავის ფორმას – *კეკლუცობას*, რომელიც ურთიერთობაში მსუბუქია, გამჭვირვალეა, მაგრამ სრულად ვლინდება (ეს თემა განხილულია წიგნში „ფილოსოფიური კულტურა“). თუ ორივე სქესის წარმომადგენელთა ყველა ეროტიკული პრობლემა ტრიალებს ურთიერთობასა და უარის თქმაში (მათი ობიექტები, ბუნებრივია, უსასრულოდ განსხვავებულია და მრავალნაირია და თავისი ბუნებით არა მხოლოდ რადიკალურად ფიზიოლოგიურია, შეიძლება სულაც არ ეკუთვნოდეს ფიზიოლოგიას), მაშინ ქალის კეკლუცობის არსი მდგომარეობს ურთიერთობისა და უარის მითითებებში, იმაში, რომ ყოველგვარი საბოლოო დაპირების გარეშე მიიზიდოს მამაკაცი და შემდეგ მოიცილოს ის, თუმცა იმედი დაუტოვოს. კეკლუცი მამაკაცს ხიბლავს უფრო იმით, რომ დაპირება ძალზე ახლოა, მაგრამ თავად ამას სერიოზულობას არ ანიჭებს; ის ცხოვრობს „ჰო“-სა და „არა“-ს შორის, მაგრამ საბოლოო გადაწყვეტილებას არ იღებს.

მძიმე, ერთმნიშვნელოვანი და მკაცრი მოთხოვნისაგან თავისუფალი რეალობა სიკეკლუცეს ანიჭებს სიმსუბუქეს, თავისუფლებას, იდეალურობას, აქ შეიძლება ვისაუბროთ „ხელოვნებაზე“ და არა მხოლოდ კეკლუცობის „ხერხეზე“. მაგრამ გამოცდილებიდან ჩანს, იმისათვის, რომ სიკეკლუცე წარმატებული იყოს, აყვავდეს როგორც ოთახის ყვავილი, მან უნდა მიიღოს სავსებით სრული პასუხი მამაკაცისაგან, მისი რეაქცია. თუ მამაკაცი არ პასუხობს კეკლუცობას, ან კიდევ პირიქით, მისი მსხვერპლია და მისდევს კეკლუცის ყველა ნახევარ_ჰოსა და ნახევარ_არას, სიკეკლუცე ვერ შეიძენს საკუთრივ წარმატებული ურთიერთობის ფორმას. აქ არა აქვს ადგილი თავისუფალ ურთიერთქმედებებსა და ელემენტთა ექვივალენტობას, რომელსაც მოითხოვს

ურთიერთობის ძირითადი კანონი. ისინი არ ვლინდებიან მხოლოდ მაშინ, როდესაც მამაკაცი მიისწრაფის სწორედ ამ თავისუფალი თამაშისაკენ, რომელშიც ნებისმიერი ეროტიკული გარკვეულობა მხოლოდ ექოა, რაღაც შორეული სიმბოლოა, რომელშიც მითითებების მომხიბლველობა არსებობს თავისთავად და არ გამომდინარეობს ლტოლვის ან შიშისაგან. სიკვლუცემ იმ სახით, რა სახითაც ის მთელი თავისი მშვენიერებით დაფრინავს ურთიერთობის კულტურის მწვერვალებზე ამოწურა ეროტიკული სურვილების რეალობა, დაპირებები და უარები, ის კმაყოფილდება ჩრდილების ცვალებადი თამაშით, რეალობის ასახვით. იქ სადაც ეს ვლინდება ან მოქმედებს, თან რჩება ფარულად, თვით მოვლებნა უკვე არ არის ორის პირადი საქმე და ხორცს ისხამს რეალობის დონეზე; ურთიერთობის სოციოლოგიური რუბრიკის ქვეშ, სადაც ვერ თავსდება საკუთრივ პიროვნება როგორც საკუთარი ცხოვრების მის მიერვე ორგანიზებული ცენტრი, სიკვლუცე გადაიქცევა გართობად ან ირონიულ თამაშად, რომელშიც ეროტიკა ზემოქმედების მხოლოდ წმინდა სქემაა, რომელსაც აღარა აქვს კავშირი საკუთარ მატერიალურ ან მკაცრად ინდივიდუალურ შინაარსთან. თუ ურთიერთობაში თამაშდება საზოგადოების ფორმები, სიკვლუცეში _ ეროტიკის ფორმები _ აქ არსებითი მსგავსებაა, რომელშიც მეორე გულისხმობს პირველის ელემენტებს.

თუ რამდენად ანხორციელებს ურთიერთობა ურთიერთქმედებების სოციოლოგიური ფორმების (მნიშვნელოვანს, თუმცა მხოლოდ თავისი შინაარსით) აბსტრაქციას და ანიჭებს მათ, უკვე საკუთარ თავში ჩაკეტილებს, რაღაც მოჩვენებით სხეულს, ეს მჟღავნდება ყველა ადამიანური ურთიერთობების უნივერსალურ მატარებელში _ საუბარში. მთავარი აქ გამოიხატება ძალზე ბანალური მსჯელობით: ცხოვრებაში სერიოზულად ადამიანები საუბრობენ რაიმე მიზნით, როდესაც მათ უნდათ შეატყობინონ, აუხსნან, გააგებინონ; ურთიერთობაში საუბარი კი, ნატურალისტური აზრით თვითმიზანია _ როგორც ლაპარაკი, მაგრამ თვითგართობის ხელოვნების აზრით, მისი საკუთარი კანონებით; ურთიერთობა-საუბარში საგანი _ მომხიბლველია, აქ მხოლოდ რეპლიკების გაცვლა ელავს. ამ გაცვლაში ხორცმესხმული ყველა ფორმები: დავა ან აპელაციები ორივე მხარის მიერ აღიარებული ნორმებისადმი, კომპრომისით მიღწეული მშვიდობა ან საერთო აზრების აღმოჩენა, სიახლის კეთილგანზრახული აღქმა ან უარის თქმა იმ თემებზე სადაც შეუძლებელია ურთიერთგაგების მიღწევა _ სასაუბრო ურთიერთობების ყველა ეს ფორმები, რეალურობაში რომ ემსახურებიან ადამიანური მოღვაწეობის უსასრულო მიზნებსა და შინაარსს, აქ აღმოჩნდებიან მნიშვნელოვანი საკუთარ თავში, ე.ი. ურთიერთობების თამაშში, რომელსაც ისინი ხელს უწყობენ, აკავებენ და ათავისუფლებენ, ამარცხებენ და ნებდებიან, ანიჭებენ და იღებენ; აქ ცხადია ორაზროვნება და „თვითგართობა“.

იმისათვის რომ თამაში გახდეს თვითმკმარი, როგორც ცარიელი ფორმა, შინაარსს არ უნდა ქონდეს საკუთარი წონა: თუ დისკუსია საგნობრივია, ის უკვე აღარაა ურთიერთობა, ის ბრუნავს თავისი ტელეოლოგიური ღერძის გარშემო, რადგანაც ჭეშმარიტების დადგენა, რომელიც შეიძლება იქცეს მის შინაარსად, გადაიქცა მის მიზნად. ზუსტად ასევე, საუბარი ანგრევს თავის თავს, როგორც ურთიერთობას თუ ის გადადის სერიოზულ ფორმაში. ჭეშმარიტების ერთობლივი ძიების ფორმა, კამათის ფორმა შეიძლება შენარჩუნებულ იქნას; მაგრამ მან თავის სუბსტანციაში არ უნდა დაუშვას შინაარსის სერიოზულობა, მსგავსად იმისა თუ როგორ არ ღირს დაუმატო სურათს მისი საგნის სამგანზომილებიანი სინამდვილე. არ ვიფიქროთ, რომ ურთიერთობა-საუბრის შინაარსი არაა არსებითი, პირიქით, ის უნდა იყოს საინტერესო, გამტაცი, მნიშვნელოვანიც კი, მაგრამ ის არავითარ

შემთხვევაში არ უნდა იყოს საუბრის მიზანი, მისი ობიექტური შედეგი არაა არსებითი. ამიტომ, გარეგნულად, ორი საუბარი შეიძლება მოგვეჩვენოს სავსებით ერთნაირად: ურთიერთობად კი, მისი შინაგანი აზრის თანახმად, იქნება მხოლოდ ის, სადაც შინაარსი, რა ღირებულება და მიმზიდველიც არ უნდა იყოს ის თავისთავად, მართებულად, დროულად და მიზანშესაბამისად გადაიქცევა მხოლოდ საუბრის ფუნქციურ მიზანთან, როგორც ასეთთან, კავშირში, მხოლოდ მეტყველებითი ურთიერთქმედების ფორმასთან კავშირში, მის განსაკუთრებულ და თვითნორმირებად მნიშვნელობასთან კავშირში.

ამიტომ საგნის ადვილი და სწრაფი ცვალებადობა საუბარ-ურთიერთობას თავისთავად ახასიათებს: საგანი აქ ხომ მხოლოდ საშუალებაა, ხოლო ცვალებადობა და შემთხვევითობა, ზოგადად, ახასიათებთ საშუალებებს, მიზნებისაგან განსხვავებით. ასე რომ საუბარი, მხოლოდ ურთიერთობაშია თვითმიზანი. რადგან, იმის წყალობით, რომ ის, როგორც მინიმუმ, ორმხრივია (თუ გამოვრიცხავთ „თვითპატივისცემას“, ეს არის სოციოლოგიისათვის ნაცნობი ორმხრივობის უწყინდესი და ამაღლებული ფორმა), ის რეალიზდება როგორც ურთიერთობა, რომელსაც, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, არა აქვს სხვა სურვილი, გარდა საკუთარი თავისა, სადაც, ის, სხვა დროს არის ურთიერთქმედების ცარიელი ფორმა, გადაიქცევა მის თვითმკმარ შინაარსად.

თავგადასავლების, ანეგდოტების მოყოლასაც კი – ხშირად იმისთვის, რომ საუბარში შეივსოს „სიცარიელე“, – შეუძლია გამოავლინოს დახვეწილი ტაქტი, რომელშიც გაიჟღერებს ურთიერთობის ყველა მოტივი. რადგან, პირველ რიგში, ტაქტის წყალობით საუბარი შენარჩუნებულია იმის საფუძველზე, რაც მოქცეულია ყოველ ინდივიდუალური ინტიმურის მიღმა, წმინდა პიროვნულის მეორე მხარეს, ე.ი. ყველაფერი ურთიერთობის კატეგორიის გამოკლებით. ობიექტურს მოიხმობენ არა მისი შინაარსის, არამედ ურთიერთობის ინტერესებისათვის; მისი თქმა და აღქმა არ არის თვითმიზანი, მაგრამ არის თვითგაგების, ურთიერთობაში მყოფი წრის ერთიანი ცნობიერების გამოცოცხლების წმინდა საშუალება. მაშასადამე, აქ მოცემულია არა მხოლოდ ყველას მიერ ერთნაირად აღქმული შინაარსი, არამედ სახეზეა ურთიერთობის ინდივიდის ნიჭიც, თან ნიჭი, რომლის მომცემი, ასე ვთქვათ, უხილავია: დახვეწილი ურთიერთობისას მოყოლილი თავგადასავალი ისეთია, რომ მის უკან სრულადაა გამჭრალი მთხრობელის პიროვნება; ყველაზე სრულყოფილი მოქცეულია ურთიერთობის ეთიკით უზრუნველყოფილ წონასწორობის ცენტრში, სადაც, როგორც სუბიექტურად ინდივიდუალური და ობიექტურად შინაარსობრივი მთლიანად შერწყმულია, ქმნიან ურთიერთობის წმინდა ფორმას.

აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ურთიერთობა აგრეთვე გვაძლევს კონკრეტული საზოგადოების ეთიკური ძალების თამაშის ფორმას. საზოგადოების წინაშე მდგარი უმნიშვნელოვანესი ეთიკური პრობლემები: როგორ გავუღვიძოთ ინდივიდს სურვილი ჩაერთოს საყოველთაო კავშირში და იცხოვროს მისთვის; თავის მხრივ, როგორ მოვახერხოთ, რომ ამ კავშირმა მიანიჭოს ინდივიდს ღირებულებები და იდეები: როგორ გადავაცქიოთ ინდივიდის ცხოვრება მთლიანის მიზნები მიღწევის საშუალებად, ხოლო მთლიანის სიცოცხლე – ინდივიდის მიზნების მიღწევის საშუალებად. ურთიერთობის ამ პრობლემის სერიოზულობას, მეტიც, ტრაგიკულობას გადავყავართ თავისი მოჩვენებითი სამეფოს სიმბოლურ თამაშში, სადაც არ არსებობს არანაირი წინაღობა, რამეთუ მოჩვენებები ერთმანეთს ხელს ვერ უშლიან. თუ განსაზოგადოებრიობის ეთიკური ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი ელემენტების შეძლებისდაგვარად ზუსტი შეერთება და განცალკევება გადაეცეს საკუთარ შინაგან, ცხოვრების მთლიანობით გაპირობებულ მიმართებებს, მაშინ ურთიერთობაში ეს თავისუფლება და ადექვატურობა თავისუფლდება

საკუთარი კონკრეტული შინაარსობრივი პირობებისაგან; „საზოგადოებაში“ იქმნებიან და იშლებიან ჯგუფები, საუბრები აქ მიედინება იმპულსურად და შემთხვევით, ღრმავდება, იფანტება, იწურება – ყოველივე ეს თითქოს მინიატურულად ასახავს საზოგადოებრივ იდეალს, რომელსაც შეიძლება დავარქვათ კავშირის დამყარების თავისუფლება. თუ ყოველი ერთობლიობა უნდა იყოს თავის შინაგან რეალობაში მკაცრად მოზომილი ფენომენი, ხოლო ეს უკანასკნელი აქ იკარგება, მაშინ შენარჩუნდება და ცოცხლობს მხოლოდ ის მოვლენა, რომელიც თავისი თამაშით, საკუთარი ფორმის კანონების დამჯერე, თავისი სრულყოფილი სილამაზით ესთეტიკურად აღადგენს იმ ზომიერებას, რომელიც სერიოზულ სინამდვილეში ეთიკურად აუცილებელია.

ურთიერთობის ეს ზოგადი შეფასება თვალნათლივ რეალიზებული გარკვეულ ისტორიულ პროცესებში. გერმანიის ადრინდელ შუასაუკუნეებში არსებობდნენ რაინდთა სამშობლები, რომლებსაც ქმნიდნენ პატრიციების დამეგობრებული ოჯახები. ამ კავშირების რელიგიური და პრაქტიკული მიზნები საკმაოდ მალე მოძველდნენ; უკვე XIV საუკუნეში რაინდთა ინტერესები და ქცევის ხერხები აღმოჩნდნენ ერთადერთი შინაარსობრივი მახასიათებლები. მალე ესენიც გაქრნენ, ხოლო თვით კავშირები დარჩნენ, როგორც არისტოკრატის წარმომადგენელთა ურთიერთობის მიზნის დამცავი გაერთიანებები.

ცხადია, მოცემულ შემთხვევაში ურთიერთობა შენარჩუნებულ იქნა როგორც შინაარსობრივად განსაზღვრული საზოგადოების „რეზიდუმი“, როგორც „ნაშთი“ რომელიც, რადგან შინაარსი დაკარგულია, წარმოადგენს მხოლოდ ფორმას და ფორმების ერთობლიობას. ის, რომ ამ ფორმების აგებულება გვიჩვენებს თამაშის მხოლოდ შინაგან არსს, ან უფრო ღრმად, ხელოვნებას, უფრო ნათლად საბუთდება კარის საზოგადოების Ancien regime მაგალითზე. აქ კონკრეტული ცხოვრებისეული შინაარსის გაქრობის შედეგად, რომლებიც იყვნენ, ასე ვთქვათ, „გამოწურული“ საფრანგეთის არისტოკრატის სამეფო ძალაუფლების მიერ, გაჩნდნენ თავისებური ფორმები, რომლებშიც დაიხვეწა ფენის ცნობიერება, ფორმები – რომელთა მიმართულება, განსაზღვრულობა და ინტენსიურობა ნაკარნახევია მხოლოდ ურთიერთობის მიერ, მაგრამ არ იყვნენ პიროვნების რეალური კავშირებისა და ძალის სიმბოლოები ან ფუნქციები. კარის ეტიკეტის წესები თვითმიზნად გადაიქცნენ, ისინი უკვე აღარ გულისხმობენ შინაარსს, მაგრამ შეიცავენ ხელოვნების კანონების მსგავს იმანენტურ კანონებს, რომლებიც მნიშვნელოვანია მხოლოდ ხელოვნების თვალსაზრისით და არ მიისწრაფიან ასახონ მოდელის სინამდვილე – ხელოვნების გარეთ არსებული საგნები.

ამ მოვლენებში ურთიერთობამ შეიძინა თავისი ყველაზე სასარგებლო და თვითმყოფადი გამოხატულება, რომელიც უკვე აღარ დგას კარიკატურის ზღვარზე. რა თქმა უნდა, მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ რეალური ადამიანური ურთიერთობებიდან ამოიღოს რეალურობა და ფორმის კანონების მიხედვით ააგოს საკუთარი ზეციური სამეფო, მასში მოძრავი, მაგრამ მის გარეთ ყოველგვარ მიზანს მოკლებული. სიღრმისეული წყარო, რომელიც ამოძრავებს ამ სამეფოს, უნდა ვეძიოთ არა თვითგანსაზღვრებად ფორმებში, არამედ რეალური ინდივიდების ცხოვრებაში, მათ გამოცდილებასა და მისწრაფებებში, მათი იმპულსებისა და მრწამსის სისრულეში. ყოველი ურთიერთობა არის სიცოცხლის მხოლოდ *სიმბოლო*, როგორც ის აისახება ადვილი თამაშის ნაკადში, მაგრამ სწორედ ამიტომაც ის *სიცოცხლის* სიმბოლოა, ხატი რომელიც იცვლება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ამას მოითხოვს მასთან მიმართებაში მიღწეული დისტანცია; ზუსტად ასევე, ყველაზე თავისუფალი და ფანტასტიკური, რეალობის ასლის გადაღებისაგან უსასროლოდ შორი, ხელოვნებას უნდა ქონდეს მასთან ღრმა და სწორი კავშირები, თუ სურს რომ არ

აღმოჩნდეს ცარიელი და ყალბი. ხელოვნებაც, ხომ დგას თუმც სიცოცხლეზე მაღლა, მაგრამ სიცოცხლეზე მაღლაა. გაწყვეტს რა ცხოვრების რეალობასთან დამაკავშირებელ ძაფებს, რომელთაგან ის, სხვათა შორის, სულ სხვა სტილიზებულ ქსოვილს ქსოვს, ურთიერთობა უკვე აღარ არის თამაში, არამედ გადაიქცევა სიცოცხლეს მოკლებული ცარიელი ფორმებით ცარიელ გართობად და თავისი არაცოცხალი სქემით მოამაყედ.

აქედან ჩანს, რომ საზოგადოებრივი კონტაქტების ზედაპირულობის გამო საჩივრები თუ წუწუნის კიდევ არის სამართლიანი და კიდევ არ არის. ჩვენი სულიერი ცხოვრების ერთ-ერთი საინტერესო მოვლენაა ის, რომ ყოფიერების მთლიანობას ჩვენ ვგლეჯთ რაღაც ელემენტებს და მათგან ვაგებთ ჩვენს საკუთარ სამეფოს, ეს სამეფო სრულყოფილადაა გამოცალკევებული მთლიანის ცხოვრებისაგან, მას შეუძლია აღმოაჩინოს თავისი უშინაარსო არსებობა, მაგრამ, შეიცვალა რა რაღაც თვალშეუვლები ფაქტორების გავლენით, სწორედ უშუალო რეალობისაგან გამოყოფით, შეიძლება უფრო სრულად, მთლიანობაში დაინახოს ამ უკანასკნელის არსი, ვიდრე სიახლოვით გაიგოს ის რეალურად. ამიტომ საკუთარი ნორმებით განვითარებული ცხოვრება, რომელშიც ურთიერთობაში ცოცხლობს სოციალური ურთიერთქმედებები, შეიძლება დამოკიდებული აღმოჩნდეს აღქმის წესებზე, სიმბოლურ თამაშზე, მისი ესთეტიკური ბრწყინვალეობით, რომლითაც გადაეცემა საზოგადოებრივი არსებობის დახვეწილი სიღრმისეული დინამიკა.

ხელოვნებაში, საელესიო და რელიგიური ცხოვრების სიმბოლიკაში, მეცნიერული ფორმულების სისტემაში ჩვენ ვხედავთ და ვგრძნობთ, რომ წმინდა მოჩვენებითი სფეროს თავისებურებები, ზედაპირულად შერჩეული ელემენტების კომბინაციები კავშირშია სრული რეალობის სიღრმესა და მთლიანობასთან. ეს კავშირი ხშირად ძნელი ასახსნელია, მაგრამ სწორედ მისი წყალობით მოჩვენებითობა აღმოჩნდა უშუალოდ რეალური და ფუნდამენტური არსების მატარებლად და წარმომადგენლად.

ასე რომ, გასაგებია, ბევრი ამ წმინდა ფორმებისაგან აგებული სამეფოების შემამსუბუქებელი და განმმუხტავი ზემოქმედება: მათში ჩვენ თუმც კი გაგვანთავისუფლა სიცოცხლემ, ვცოცხლობთ. ზღვის ჭკრეტა შინაგანად გვანთავისუფლებს ჩვენ, მაგრამ არა ამის საწინააღმდეგოდ, არამედ სწორედ ამიტომ, რომ მასში – ტალღების მოქცევასა და დახვევაში, ტალღების გარდატეხაში კვლავწარმოებულია სიცოცხლე მისი დინამიკის უმარტივესი გამოხატვით, სიცოცხლე, რეალობისათვის უცხო განცდები, ერთეულთა ბედის სიმძიმე, მიუხედავად ამისა რომელთა სიღრმისეული საზრისი რაღაცნაირად ჩაქსოვილად გვეჩვენება ამ მარტივ სურათში; ზუსტად ასევე, მაგალითად ხელოვნება ნიღაბს ხდის სიცოცხლის საიდუმლოებას: ჩვენ ვთავისუფლდებით არა იმიტომ, რომ თვალებს ვხუჭავთ და ზურგს ვაქცევთ სიცოცხლეს, არამედ იმიტომ რომ ფორმების მოჩვენებით თვითკმარობაში ვიგებთ და განვიცდით სიღრმისეული რეალობის საზრისსა და ზემოქმედებას, მაგრამ უკვე თვით ამ რეალობის გარეშე.

ბევრ ღრმა ადამიანზე, რომლებიც გრძნობენ ცხოვრების ზეწოლას, ურთიერთობას არ ექნებოდა ასეთი განმათავისუფლებელი და მასაზრდოებელი გავლენა, თუ ის იქნებოდა სიცოცხლისაგან მხოლოდ გაქცევა, სერიოზული ცხოვრების სიმძიმის მოკლევადიანი მოხსნა. მას, რა თქმა უნდა, შეუძლია ქონდეს ნეგატიური საზრისიც, იყოს კონვენცია, ფორმულების სიცოცხლესმოკლებული რიგი; ასე ხშირად ემართება *Ansien regime* – ს, სადაც რეალობის ბუნდოვანი მუქარა აღვიძებდა უბრალო უარყოფას, სერიოზული

ცხოვრებისაგან თავდაცვას. მაგრამ განთავისუფლებასა და შემსუბუქებას, რასაც სწორედ ღრმა ადამიანი პოულობს ურთიერთობაში, სხვა მიზეზი აქვს: ურთიერთკავშირები და ქმედებით გაცვლა, რომელშიც მდგომარეობს ცხოვრების ყველა ამოცანები და სიმძიმე, აქ ხორციელდება არტიკულ თამაშებში, ამაღლებულსა და იმავდროულად დახვეწილში, სადაც თითქოს შორიდან ისმის ნამდვილი ცხოვრებისეული შინაარსების ხმები, რომელთა სიმძიმეებმა მომხიბლველობა შეიძინეს.

19. ადამიანი როგორც მტერი

გეორგ ზიმელი

ადამიანსა და ადამიანს შორის ბუნებრივ მტრობაზე საუბრობენ სკეპტიკური მორალისტები, რომლებისთვისაც homo homin jupus est (ადამიანი ადამიანისათვის მგელია) და „ჩვენი საუკეთესო მეგობრების უბედურებაში არის რაღაც, რაც მთლად მიუღებელი არ არის ჩვენთვის“. საპირისპიროდ განწყობილი მორალური ფილოსოფია, რომელსაც ზნეობრივი თავგანწირვა გამოყავს ჩვენი არსების ტრანსცენდენტური საფუძვლებიდან, სულაც არ არიდებს თავს მსგავს პესიმიზმს. ის აღიარებს, რომ ჩვენს ცდით მიღწევად და აღრიცხვად განცდებში შეუძლებელია დავინახოთ „მე“-ს თავგანწირული მიმართება „შენ“-თან. მაშასადამე, ემპირიულად, განსჯის თანახმად ადამიანი უბრალოდ არის ეგოისტი, და თვით ბუნება ვერასოდეს ვეღარ შესძლებს ამ ბუნებრივი ფაქტის მისივე წინააღმდეგ მიმართვას; ამას შესძლებს მხოლოდ *daus ex machine* (ღვთისეული მანქანა, ხსნა გაუთვალისწინებელი გარემოების შედეგად), რაღაც მეტაფიზიკური ყოფიერება ჩვენს შიგნით. როგორც ჩანს, აღნიშნული მტრობა არის, როგორც მინიმუმ, რაღაც ფორმა ან საფუძველი ადამიანური ურთიერთობებისა, სხვა რამესთან – ადამიანებს შორის სიმპათიებთან ერთად. აღსანიშნავია ძლიერი ინტერესი, რომელსაც, მაგალითად, ადამიანი განიცდის სხვა ადამიანების *ტანჯვის* მიმართ, რაც შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ორივე მოტივის აღრევით.

ჩვენთვის არსებითად დამახასიათებელ ანტიპათიებზე მიუთითებს ისეთი, არცთუ იშვიათი მოვლენაც, როგორცაა „წინააღმდეგობის სული“, რომელიც ახასიათებს არა მხოლოდ პრინციპულ ჯიუტებს, რომლებიც ყოველთვის „არა“-ს ამბობენ (თავიანთი გარემოს, იქნება ეს მეგობრები თუ ოჯახი, კომიტეტი თუ თეატრალური ჯგუფის სამწუხაროდ). არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს უფრო ახასიათებს პოლიტიკის სფეროს, სადაც „წინააღმდეგობის სული“ გაღაღებულია ოპოზიციის იმ მოღვაწეებში, რომელთათვის მაკოლეის ოპოზიციის კლასიკური ტიპია რობერტ ფერგიუსონი; His hostility was not To Popery or to Protestantism, to monarchical government or to republican government, to the house of Stuarts or to the house of Nassau, but to whatever was at the time established. (მისი მტრობა ეხება არა პაპობას ან პროტესტანტიზმს, მონარქიულ მართვას ან რესპუბლიკურ მართველობას, სტიუარტების სახლს ან ნასაუელთა სახლს, მაგრამ ეხება ყველას, რაც იმ დროისათვის იყო დადგენილი). საუბარი ეხება პამფლეტისტ რ.ფერგიუსონს (1637-1714), შეთქმულების წევრ ფერგიუსონს, როგორც მას ეძახდნენ). ყველა ეს შემთხვევა „წმინდა ოპოზიციის“ ტიპებად რომ ითვლებიან, სულაც არაა აუცილებელი ასეთები იყვნენ; რამეთუ ასეთი ჯურის ოპონენტები თავს აცხადებენ სამართლიანობის დამცველებად, ობიექტურობისათვის

მებრძოლებად, უმცირესობის, როგორც ასეთის, მფარველებად. ოპოზიციურობისაკენ აბსტრაქტულ სწრაფვას, ჩემი აზრით, უფრო ნათლად გვიჩვენებს ნიშანდობლივი სიტუაცია: მშვიდი, ოდნავ გაცნობიერებული, ხშირად იმავ წუთს გაქრობადი სურვილი წინააღმდეგობა გაუწიო რაღაც დებულებას ან მოთხოვნას სწორედ მაშინ, როდესაც ის გვხვდება კატეგორიული ფორმით. ბევრი საკმაოდ დამყოლი ნატურის სავსებით ჰარმონიულ ურთიერთობებშიც კი ეს ოპოზიციური ინსტინქტი გამოდის რეფლექტორული მოძრაობის აუცილებლობის მსგავსად და შეზავებულია მთლიანად ქცევასთან, თუმც ნაკლებად შესამჩნევი შედეგებით. დავუშვათ, მართლაც მოინდომეს ამისათვის დაერქმიათ თავდაცვის ინსტინქტი – ბევრი ცხოველიც მხოლოდ ოდნავ შეხების შემდეგ ავტომატურად ავლენს თავისი თავდაცვის ან თვდასხმის იარაღს. მაგრამ ამით მტკიცდება მხოლოდ ოპოზიციის ამოსავალი, ფუნდამენტური ხასიათი, რადგან ეს ნიშნავს, რომ პიროვნება, რომელსაც არც ესხმიან და რეაგირებს სხვების თვითგამოხატვის მაგალითებზე, რადგან სხვაგვარად თავს ვერ ამკვიდრებს, ამას ახერხებს მხოლოდ ოპოზიციურობით, პირველი ინსტინქტი, რომლის დახმარებით ის ამკვიდრებს თავის თავს არის სხვათა უარყოფა.

უპირველეს ყოვლისა, თუ დავუკვირდებით, ყველაზე სერიოზული ბრძოლის დიმილის მომგვრელ, მცირე საბაზს. შეუძლებელია უარი ეთქვას ბრძოლის ინსტინქტის აპრიორობას. ერთი ინგლისელი ისტორიკოსი ყვება, რომ სულ ახლახან წაჩხუბდა ორი ირლანდიური პარტია, რომელთა მტრობას საფუძვლად დაედო აზრთა სხვადასხვაობა რომელიღაც ძროხის ჯიშის განსაზღვრისას. ამ ცოტა ხნის წინათ, ორი პარტიის წინააღმდეგობის გამო ინდოეთში ადგილი ქონდა სერიოზულ შეჯახებებს, რომელთაც არაფერი არ იცოდნენ ერთმანეთის შესახებ, გარდა იმისა, რომ არიან მარჯვენა და მარცხენა ხელის პარტიები. ინდოეთში მაჰმადიანები და ინდუსები შეურიგებელ მტრობაში იმყოფებიან და ამას ხაზს უსვამენ იმით, რომ მაჰმადიანები თავიანთ კაბებს მარჯვნივ აკერებენ ღილებს, ინდუსები კი მარცხნივ; რომ საერთო სუფრაზე პირველები წრიულად სხდებიან, მეორენი კი რიგში; რომ ღარიბი მაჰმადიანები თეფშად ფოთლის ერთ მხარეს იყენებენ, ღარიბი ინდუსები კი ფოთლის მეორე მხარეს. ადამიანური მტრობის მიზეზები და ქმედებები ხშირად იმდენად შორსაა გონებრივი პროპორციებიდან, რომ შეუძლებელია უშეცდომოდ გაიგო დავის საგანი მართლა საბაზია თუ უკვე არსებული მტრობის გამოვლენა. რაც შეეხება, მაგალითად, რომაელი და ბერძენი პარტიების ბრძოლის ცალკეულ პროცესებს, პარტიებად დაყოფას, თეთრი და წითელი ვარდების ომს და ა.შ. – შეუძლებელია აღმოაჩინო ბრძოლის რამენაირი რაციონალური საფუძველი, რაც გვაიძულებს ეჭვი შევიტანოთ მის მეტნაკლებად საზრისიანობაში. მთლიანობაში იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ადამიანებს არასოდეს არ უყვარდათ ერთმანეთი ისეთი მცირე ნივთებისა და არარაობის გამო, როგორც ის საგანი, რომლის გამო ერთი მეორეს ვერ იტანს.

იდეას იმის შესახებ, რომ არსებობს მტრობის თავდაპირველი მოთხოვნილება, ხშირად გვაფიქრებინებს ის გარემოება, რომ ძალზე ადვილია მტრული განწყობის დანერგვა. ბევრად უფრო ძნელია ერთმა მეორეს, მესამის შესახებ, ჩაუნერგოს ნდობა და სიმპათია, ვიდრე უნდობლობა და სიძულველი. ჩვენი უარყოფითი შეხედულებები ვინმეზე შეიძლება ჩაგვინერგოს აბსოლუტურად ორდინარულმა ვინმემ, ხოლო დადებითი შეხედულებების ჩამოსაყალიბებლად უკვე დაგვჭირდება ვინმე ავტორიტეტული ან ჩვენთან სულიერი სიახლოვის მქონე პიროვნება. შეიძლება ამ სიადვილის გამო, რომლითაც საშუალო ადამიანი რეაგირებს არაკეთილგანწყობილი ზემოქმედების

აღქმაზე, არც *aliquid haeret* (ერთსახოვნება ან მსგავსსახოვნება – მხედველობაშია ცნობილი დოგმატიკური დავა ქრისტეს ბუნების შესახებ) გახდებოდა ტრაგიკული ჭეშმარიტება.

ვხედავთ რა ყოველგვარ ანტიპატიებსა და პარტიებად დაყოფას, ინტრიგებს, ღია ბრძოლის მაგალითებს, ამან რა თქმა უნდა შეიძლება მტრობა დააყენოს ადამიანური ენერჯის პირველ რიგებში. ამბობენ, რომ იმიტომ კი არ არის რელიგია, რომ ღმერთი სწამთ, არამედ იმიტომ სწამთ ღმერთი, რომ აქვთ რელიგია, როგორც საკუთარი სულის განწყობა. სიყვარულთან მიმართებაში, ზოგადაა მიღებული, რომ ის განსაკუთრებით ახალგაზრდობისას, არ არის მხოლოდ ჩვენი სულის რეაქცია, რომელსაც მისი საგანი გამოიწვევს (მაგალითად, როგორ აღიქვამს ფერს ჩვენი მხედველობის აპარატი). სულს გააჩნია სიყვარულის მოთხოვნილება და მხოლოდ თვითონ გამოყოფს ზოგიერთ საგანს, რომელიც აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნილებას. განსაკუთრებულ ვითარებაში სული ანიჭებს მას იმ თვისებებს, რომლებმაც თითქოსდა გამოიწვიეს სიყვარული. არა გვაქვს არავითარი საფუძველი ვამტკიცოთ, (ზოგიერთი დაზუსტებებით) რომ იგივეს არ ექნება ადგილი საპირისპირო ეფექტის განვითარების დროს, რომ სულს არ ახასიათებს სიძულვილის და ბრძოლის ავტოქრონული მოთხოვნილება, შერჩეული საგნების სიძულვილის აღმძვრელ თვისებებად.

ეს არ არის ისეთივე ცხადი შემთხვევა, როგორც სიყვარული. საქმე როგორც ეტყობა, იმაშია, რომ სასიყვარულო ლტოლვა, იმის გამო, რომ ყმაწვილკაცობაში ის ფიზიოლოგიურად ძალზე გამწვავებულია, უეჭველი სახით ასაბუთებს თავის სპონტანურობას, თავის გაპირობებულობას იმით, რომ *terminus aquo* (რაღაც არ გამოდის). სიძულვილის ლტოლვას, მხოლოდ გამონაკლისის სახით შეიძლება ქონდეს ასეთი ბასრი სტადიები, რომლებიც მოგვცემდნენ შესაძლებლობას ასევე გაგვეცნობიერებინა მისი სუბიექტურ-სპონტანური ხასიათი.

მამასადამე, თუ ადამიანს მართლა აქვს ფორმალური სწრაფვა მტრობისაკენ, როგორც დაპირისპირებულ წყვილთა მოთხოვნილება სიმპათიისადმი, მაშინ, ჩემი აზრით, მისი ისტორიული სათავეა დისტილაციის ერთ-ერთი ფსიქიკური პროცესი, როდესაც შინაგანი მოძრაობა ბოლოს და ბოლოს დატოვებს მათთვის საერთო ფორმას, როგორც რაღაც დამოუკიდებელ სწრაფვას. განსხვავებული ინტერესები ისე ხშირად უბიძგებენ ცალკეულ პიროვნებებს ოპოზიციისაკენ, გარკვეული სიკეთისათვის საბრძოლველად, რაც, ალბათ, როგორც ჩვენი გვარის მემკვიდრეობითი ინვენტარი, შეიძლება გადასულიყო აღზნებებში, რაც თავისთავად გამოიწვევს ანტაგონისტურ გამოხატვას.

ცნობილია, რომ – არაერთხელ გაანალიზებული მიზეზებით – პრიმიტიული ჯგუფების ურთიერთობა ყოველთვის მტრულია. ალბათ ყველაზე რადიკალური მაგალითია – ინდიელები, რომლებთანაც ითვლება რომ ყოველი ტომი საომარ მდგომარეობაშია სხვა ტომებთან, თუ არა აქვთ დადებული საზავო ხელშეკრულება. მაგრამ არ დაგვავიწყდეს, რომ კულტურის ადრინდელ საფეხურებზე ომი, შეიძლება ითქვას, არის სხვა ჯგუფებთან შეხების ერთადერთი ფორმს. რადგან ტერიტორიებს შორის სავაჭრო ურთიერთობები არ იყო განვითარებული, ინდივიდები არ მოგზაურობდნენ, ხოლო სულიერი ურთიერთობა არ გაცდენია ჯგუფის საზღვრებს, ამიტომ ომის გარდა არავითარი სოციოლოგიური ურთიერთკავშირები არ არსებობდა. აქ ურთიერთობები ჯგუფის ელემენტებსა და მცირე ჯგუფებს შორის ვლინდება სრულებით განსხვავებული ფორმებით. ჩაკეტილ წრეში

მტრობა, როგორც წესი ნიშნავს *ურთიერთობის* შეწყვეტას, განადგურებას, კონტაქტებისაგან თავის არიდებას. ეს ნეგატიური მოვლენები თან სდევს ღია ბრძოლით ურთიერთქმედებებს. პირიქით, სწამ მთლიანობაში მშვიდობაა, ყოველი ჯგუფი გულგრილია მეორის მიმართ და მხოლოდ ომის პირობებში ყოველი მათგანისათვის მეორე ჯგუფი ხდება აქტიური. ამიტომ, ბრძოლის ინსტინქტის აპრიორობის აღიარებით შეუძლებელია უარი თქვათ, ერთი და იგივეა სწრაფვა ექსპანსიისა და ქმედებისათვის, რომელიც შიგნით მოითხოვს უპირობო მშვიდობას, როგორც ინტერესების დაკავშირებისა და ურთიერთქმედებების საფუძველს, გარეთ შეიძლება გამოვლინდეს როგორც საომარი ტენდენცია.

II. ერთიანობისა და თანასწორობის პირობებში გაჩაღებული ომი ხშირად უფრო მძაფრი და რადიკალურია ვიდრე ერთ მთლიანობაში მყოფ პარტიებს შორის. ძველი იუდაური კანონი არ კრძალავს ორცოლიანობას, მაგრამ კრძალავდა ქორწინებას ორ დასთან (თუმცა მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ ესეც ნებადართული იყო), რადგან ასეთი ქორწინება განაპირობებდა ძლიერ ეჭვიანობას. რადგან პირდაპირ ვარაუდობენ, რომ ნათესაური ერთობა მეტ ანტაგონიზმს იწვევს, ვიდრე უცხოთა ერთობა. ორი პატარა სახელმწიფოს ურთიერთსიმძულვილი, რომელთა ლოკალური კავშირები და ინტერესები ძალზე გვანან და ხშირად იგივეობრივია, ხშირად უფრო მძაფრი და შეურიგებელია, ვიდრე დიდ ერებს შორის, რომლებიც სივრცობრივად და არსებით ერთიმეორისათვის სრულად უცხონი არიან. ეს ბედი ეწია საბერძნეთს, რომისშემდგომ იტალიას, უფრო მეტი სიმძლიერით ინგლისს, სწამ აქ ნორმანური დაპყრობების შემდეგ ორი რასა ერთმანეთს არ შეერწყა. ისინი, ეს რასები, რიგრიგობით ცხოვრობდნენ ერთსა და იმავე ტერიტორიაზე, გადაჯაჭვულნი იყვნენ მუდმივმოქმედი სასიცოცხლო ინტერესებით, მათ ერთმანეთთან აკავშირებდა სახელმწიფოს ერთიანი იდეა. და მაინც, შინაგანად ისინი ერთმანეთისადმი აბსოლუტურად უცხონი იყვნენ, ყოველი მათგანი მთელი არსებით ავლენდა ურთიერთგაუგებრობას, ხოლო ძალაუფლების საკითხებში აბსოლუტურად მტრული დამოკიდებულება ქონდათ ერთმანეთთან. სამართლიანადაა ნათქვამი, რომ აქ მეტი სიმძაფრე და სიმძულვილია, ვიდრე შეიძლებოდა გამოვლენილიყო ტომის შიგნით განსხვავებულ ჯგუფებსა და გარეტომებთან.

მაჩვენებელია საეკლესიო საქმეები, რადგან აქ უმცირესი განსხვავებებიც კი, რადგან ის დოგმატურად დაფიქსირებულია, ერთბაშად გულისხმობს ლოგიკურ შეურიგებლობას: თუ გადახრას საერთოდ აქვს ადგილი, კატეგორიულობის მიმართებაში მნიშვნელობა არა აქვს მის სიდიდეს თუ სიმცირეს. ასეთი იყო ვითარება XVII ს. კონფესიონალურ დავაში ლუთერანებსა და რეფორმისტებს შორის. შედგა თუ არა დიდი გამოცალკევება კათოლიციზმისაგან, იქვე მთლიანად დაქუცმაცებული პარტიებად არასერიოზული, ღიმილისმომგვრელი საბაბის გამო, რომელთა განცხადებებით უფრო მიიღებდნენ პაპთან ერთობას, ვიდრე სხვა რწმენის მომხრეებთან. ხოლო 1875 წელს, როდესაც ბერნში თავი იჩინა კათოლიკური ღვთისმსახურებისათვის ადგილის შერჩევის სიმნელემ, პაპი არ დაეთანხმა ღვთისმსახურება ჩატარებულიყო ძველკათოლიკეთა ეკლესიებში, უკეთესი იქნებოდაო რეფორმატორულ ეკლესიებში.

ორი სხვადასხვა გვარის ერთობა უნდა მივიღოთ მხედველობაში როდესაც ვეხებით განსაკუთრებით ძლიერი ანტაგონიზმის საფუძველებს: თვისობრივი ერთობა და *ერთიან* სოციალურ კავშირებში ჩართული ერთობა. პირველი დაიყვანება იმაზე, რომ ჩვენ ვართ

განსხვავებული არსებები. მტრობამ მით უფრო ღრმად და ძლიერად უნდა გააღიზიანოს ცნობიერება, რაც უფრო მსგავსია პარტიები. ეს – მშვიდობიანი და მეგობრული განწყობისას – გაერთიანების, დაცვის მშვენიერი ინსტრუმენტი, შეიძლება შევადაროთ ორგანიზმში ტკივილის დამცავ ფუნქციას; რადგან სწორედ ნათელი გაცნობიერება, რომელიც ახასიათებს დისონანსს ჩვეულებრივ ჰარმონიულ ურთიერთობებში, იმავნაირად მოუწოდებს დაცვის საფუძვლების შეკვცისაკენ, რათა მან არ დაღრღნას ბოლომდე.

მაგრამ იქ სადაც არ არის ნებისმიერ პირობებში შეთანხმებისათვის განწყობა, იქ ანტაგონისტური ცნობიერება, ყველა სხვა მომენტებით გამძაფრებული, ანტაგონიზმს ასევე ამძაფრებს. ადამიანები რომელთაც ბევრი რამ აქვთ საერთო, ხშირად უფრო მწარედ, დაუმსახურებლად აწყენინებენ ერთმანეთს, ვიდრე სრულიად უცნობები. ზოგჯერ ეს იმიტომ ხდება, რომ მათი ერთობლივი შეხების უდიდესი სფერო გადაიქცა თავისთავად ცხადად და ამიტომ ეს კი არა, არამედ ის რაც მათ განასხვავებს, განსაზღვრავს მათი ერთმანეთის მიმართ პოზიციას. უმეტესწილად ეს ხდება ამ მცირეოდენი განსხვავებების ძალით, ხოლო ყოველი მცირე ორგანიზმი იძენს შეფარდებით მნიშვნელობას, ვიდრე ეს ხდება უფრო უცხო ადამიანებს შორის. აქედანაა – ოჯახური კონფლიქტები წვრილმანების გამო, „წვრილმანთა“ ტრაგიკულობა, რის გამოც ზოგჯერ ეყრებიან კიდევ ერთმანეთს ერთმანეთისათვის შესაფერისი წყვილები. მაგრამ ეს ყოველთვის არ ნიშნავს, რომ მაჰარმონიზირებელი ძალები ადრე დასუსტდნენ; სწორედ რომ თვისებათა მიდრეკილებათა, ჩვევათა დიდმა მსგავსებამ შეიძლება მიგვიყვანოს იქამდე, რომ წინააღმდეგობის სიძლიერის გამო რაღაც უმნიშვნელოს განსხვავება აღიქმება როგორც სავსებით აუტანელი რამ.

ამას კიდევ ემატება შემდეგი: უცხო, რომელთანაც არც საერთო თვისებები გვაქვს და არც ინტერესები, ადამიანები უპირისპირდებიან ობიექტურად, თავშეკავების ნაჭუჭში მალავენ პიროვნულობას, ამიტომ ცალკეული განსხვავებულობა ადამიანისათვის დომინანტური ადვილად ვერ გახდება. აბსოლუტურად უცხოთან შეხება ხდება მხოლოდ იმ წერტილებში, სადაც შესაძლებელია ცალკეული მოლაპარაკებები და ინტერესთა თანმთხვევა. მსგავსი რამეებით შემოიფარგლება კონფლიქტების მიმდინარეობა. რაც უფრო მეტი გვაქვს ჩვენ, როგორც სრულ ადამიანებს საერთო სხვა ადამიანებთან, ჩვენი სისრულე მით უფრო ადვილად გადაეჯაჭვება მას ყველა ცალკეულ მიმართებაში. აქედან ის ზომიდან გადასული სიმკვეთრე, აფრების ის აშვება, რომლებსაც ადამიანები, ჩვეულებრივ თავშეკავებულები, ზოგჯერ აძლევდნენ თავს უფლებას სწორედ ყველაზე ახლობლებთან. ბედნიერება და სიღრმე ადამიანებთან ურთიერთობისა, რომელთანაც ჩვენ, ასე ვთქვათ, ვგრძნობთ იგივეობას, როდესაც არც ერთი სიტყვა, ერთობლივი საქმიანობა ან ტანჯვა არ რჩება გვერდზე, არამედ ედება მთელ სულს, სულ მთლიანად ეძლევა – როგორც ეს აღიქმება კიდევ: აი რა საბედიეწეროსა და მავნეს ქმნის ურთიერთგაუგებრობა როდესაც იძლევა სქემას „შენ_ზოგადად“.

თუ ერთხელაც აღმოჩნდება, რომ ადამიანები ერთმანეთთან ამგვარად არიან დაკავშირებულნი, ისინი ძლიერ ეჩვევიან მთელი თავისი ტოტალობისა და გრძნობების იმათთვის გადაცემას, ვისაც ამ მომენტში მიმართავენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი კამათში ჩართავენ ზედმეტ აქცენტებს, თავისებურ პერიფერიებს, რის გამოც კამათი გადაიზრდება მისსავე საბაზში და თავისი ობიექტური მნიშვნელობის საზღვრებში მიყვევართ პიროვნების გაორებისაკენ. სულიერი აღზრდის მაღალ საფეხურებზე ამას

შეიძლება თავის ავარიდოთ; რადგან მას ახასიათებს სრული თავგანწირვის (სული აძლევს საკუთარ თავს ერთ პიროვნებას) შერწყმა სულის ელემენტების სრულ ურთიერთგამოცალკევებასთან. მაშინ, როდესაც არადიფერენცირებული ვნება ადუღაბებს ადამიანის ტოტალურობის ერთ ნაწილს ან ერთ მომენტს აღზგნებით, განათლება არ აძლევს მას ნებას დაარღვიოს მისი საკუთარი, ზუსტად დადგენილი უფლებები. ამით ჰარმონიული ნატურების ურთიერთობა იძენს იმ უპირატესობას, რომ სწორედ კონფლიქტში ისინი გაიაზრებენ რამდენად უმნიშვნელო არის ის მათ გამაერთიანებელ ძალებთან შედარებით. მაგრამ, ამას გარდა, მხოლოდ ღრმა ნატურებს რომელთაც გააჩნიათ განსხვავებებისადმი დახვეწილი გრძნობადობა, ხდის მიდრეკილებასა და ზიზღს მით უფრო ვნებიანს, რომ ისინი გამოიყოფიან საპირისპირო სახით შეფერილი წარსულის ფონზე.

ქალსა და მამაკაცს შორის სტიქიურ ურთიერთანტიპათიას, ზიზღის გრძნობას რაიმე განსაზღვრული საფუძველი არ გააჩნია, არამედ არის პიროვნებების მთელი ყოფიერების ორმხრივი უარყოფა – ზოგჯერ ეს არის ურთიერთობის პირველი სტადია, რომლის მეორე სტადიაა ვნებიანი სიყვარული. შეიძლება მივიღეთ პარადოქსალურ ვარაუდამდე, რომ იმ ნატურებს რომლებიც განწყობილი არიან ქონდეთ ძალზე ახლოურთიერთობები, ეს შემობრუნება გამოიწვევა ინსტინქტური მიზანშეწონილობით, რათა გარკვეულ გრძნობას მისი საპირისპირო პრელუდიის საშუალებით მიანიჭოს – თითქოს სისწრაფის ასაკრეფად იხევედეს უკან – ძლიერი დამაბულობა, გაცნობიერება იმისა, რაც უკვე შეძენილია. იგივე ფორმით ვლინდება საპირისპირო მოვლენაც. ძლიერი ზიზღი საზრდოობს დამსხვრეული სიყვარულით. აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ განსხვავების აღქმას, არამედ პირველ რიგში საკუთარი წარსულის უარყოფას, რომელიც გრძნობების ასეთი მონაცვლეობით გამოიხატება. გაიგო, რომ დიდი სიყვარული (არა მხოლოდ სქესობრივი) შეცდომაა და ინსტინქტების არარსებობა – ეს ისეთი თვითგაშიშვლებაა, ჩვენი თვითცნობიერების ერთიანობისა და იმედის ისეთი მსხვრევა, რომ ჩვენ აუცილებლად ვაიძულებთ, ამ გაუსაძლისი გრძნობების საგანს, გამოისყიდოს ის ჩვენს წინაშე. საკუთარი დანაშაულის საიდუმლო შეგრძნებას ჩვენ ძალზე გააზრებულად ვნიღბავთ სიძულვილით, რაც გვიადვილებს ყველა ცოდვების სხვაზე გადაბრალებას.

20. როგორ არის შესაძლებელი საზოგადოება?

გეორგ ზიმელი

მთელი ფილოსოფიის ფუნდამენტური კითხვაა: „როგორ არის შესაძლებელი ბუნება?“ – კანტს შეეძლო დაესვა ეს კითხვა და გაეცა მასზე პასუხი, მხოლოდ იმიტომ, რომ ბუნება მისთვის სხვა არაფერია, თუ არა შეხედულება ბუნების შესახებ. ეს, რა თქმა უნდა, არა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ „სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა“, რომ ჩვენ, ამგვარად, ბუნების შესახებაც შეიძლება ვისაუბროთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის არის ჩვენი ცნობიერების შინაარსი; მაგრამ ეს აგრეთვე ნიშნავს: ის, რასაც ჩვენ ვეძახით ბუნებას, არის განსაკუთრებული საშუალება, რომლითაც ჩვენი ინტელექტი აერთიანებს, აწესრიგებს, აფორმებს გრძნობებით აღქმულს. ეს ჩვენთვის „მოცემული“ ფერებისა და გემრიელის,

ტონებისა და ტემპერატურის, წინააღმდეგობისა და სუნის აღქმები, ჩვენი ცნობიერების გამჭოლი სუბიექტური განცდების შემთხვევით თანმიმდევრობაში ჯერ კიდევ არ არის ჩვენთვის „ბუნება“, მაგრამ გადაიქცევა ასეთად სულის აქტიურობის წაყლობით, რომელიც ქმნის მათგან საგნებს და საგნების რიგს, სუბსტანციას, თვისებებსა და მიზეზობრივ კავშირებს. სამყაროს ელემენტებს შორის, ისე როგორც ისინი გვეძლევიან ჩვენ, კანტის მიხედვით არ არსებობს ის *კავშირები*, რომლებიც გასაგებს ქმნიან ბუნების კანონზომიერ ერთიანობას. უფრო ზუსტად, ის სწორედ რომ ნიშნავს *ყოფიერებას-ბუნებით* (Natur- Sein), სამყაროს ფრაგმენტების თავისთავად დაუკავშირებელ და მოუწესრიგებელ მოვლენებად. ამგვარად, სამყაროს სურათი კანტთან ყალიბდება დაპირისპირებულთა თავისებური თამაშის სახით: ჩვენი გრძნობადი შთაბეჭდილებები მისთვის წმინდად სუბიექტურია, რადგან დამოკიდებულია ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაზე, რომელიც სხვა არსებას შეიძლება სხვაგვარი ქონოდა, და განსხვავებული შემთხვევითობებისაგან, რომლებიც მას გამოიწვევდნენ. მაგრამ ისინი გადაიქცნენ „ობიექტებად“, რადგან ისინი აღქმულ იქნენ ჩვენი ინტელექტის მიერ და მისი წყალობით შეიძინეს „სამყაროს“ კანონზომიერი და ურთიერთდაკავშირებული სახე. მეორე მხრივ, ეს აღქმები მაინც რეალურად მოცემულია, სამყაროს შინაარსია, ის უცვლელადაა მისაღები, არის ჩვენი დამოუკიდებელი ყოფიერების გარანტი, ასე რომ მისი ობიექტებად, კავშირებად, კანონზომიერებებად გაფორმება გამოდის როგორც სუბიექტური; როგორც ის, რაც ჩვენს მიერ არის შეტანილი სამყაროში, იმის საპირისპიროდ რაც ჩვენ აღვიქვით არსებული ყოფიერებიდან, როგორც თვით ინტელექტის ფუნქცია, რომელმაც, თავად უცვლელმა თითქოსდა სხვა გრძნობადი მასალისაგან შექმნა განსხვავებული ბუნება. ბუნება კანტისათვის – შემეცნების განსხვავებული გვარის, სახეა, რომელიც ჩნდება შემეცნების ჩვენი კატეგორიების წყალობით და თვით მათში. მაშასადამე, საკითხი: როგორაა შესაძლებელი ბუნება? (ე.ი. რა პირობებია აუცილებელი რომ გვექონდეს ბუნება) მასთან გადაიჭრება იმ ფორმების ძიებით, რომლებიც ქმნიან ჩვენი ინტელექტის არსს და ამით რეალიზდება ბუნება, როგორც ასეთი.

თითქოს ანალოგიურად შეიძლება განხილულ იქნას საკითხი იმ აპრიორული პირობების შესახებ რომელთა საფუძველზეა შესაძლებელი საზოგადოება. რადგან აქაც მოცემული გვაქვს ინდივიდუალური ელემენტები რომლებიც, გარკვეული აზრით, ყოველთვის განცალკევებულია, როგორც გრძნობადი აღქმები, და საზოგადოებად ერთიანდებიან მხოლოდ ცნობიერების რაღაც პროცესების წყალობით, რომელიც გარკვეულ ფორმებში და გარკვეული წესებით აკავშირებს ცალკეული ელემენტების ინდივიდუალურ ყოფას სხვა ელემენტების ინდივიდუალურ ყოფასთან. მაგრამ გადამწყვეტი განსხვავება ბუნების ერთიანობასა და საზოგადოების ერთიანობას შორის შემდეგში მდგომარეობს: ბუნების ერთიანობა – აქ ნავარაუდევია კანტისეული თვალსაზრისი – ხორციელდება მხოლოდ დამკვირვებელ სუბიექტში, ქმნის მხოლოდ ის, ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ელემენტებისაგან და მხოლოდ ამ ელემენტებით. საზოგადოებრივი ერთიანობა, პირიქით, ხორციელდება მხოლოდ საკუთარი ელემენტებით, რადგან, რომლებიც გაცნობიერებულნი, სინთეტიკურად აქტიურები არიან და არ საჭიროებენ არავითარ დამკვირვებელს. კანტის დებულება იმის შესახებ, რომ კავშირები თვით საგნებს არასოდეს არ ახასიათებთ, რადგან ხორციელდებიან მხოლოდ სუბიექტის მიერ, არ მოქმედებს საზოგადოებრივ კავშირებში, რომლებიც ფაქტობრივად ხორციელდება მხოლოდ „საგნებში“, ხოლო ეს საგნების აქ არიან ინდივიდების სული. რა თქმა უნდა, როგორც სინთეზი, კავშირი რჩება რაღაც სულიერად, მისი ელემენტების გარეთ არ მოითხოვს არავითარ ფაქტორს, რადგან ყოველი მათგანი ასრულებს იმ ფუნქციას, რასაც მჭვრეტელის

სულიერი ენერგია მის გარეშე არსებულთან მიმართებაში: ერთიანობის შექმნაში სხვასთან თანაქმედების გაცნობიერება არის ფაქტობრივად ის ერთიანობა, რაზეც ვსაუბრობთ. რა თქმა უნდა, ერთი მხრივ, ეს სულაც არ ნიშნავს ერთიანობის ცნების აბსტრაქტულ გააზრებას, მაგრამ ერთეულ ურთიერთობათა უსასრულობა, შეგრძნება და ცოდნა იმისა, რომ ჩვენ განვსაზღვრავთ სხვას და ვართ მათ მიერ განსაზღვრულები; მეორე მხრივ, ეს სულაც არ გამორიცხავს, რომ, ვთქვათ და, რომელიღაც მესამე დამკვირვებელი ახორციელებს კიდევ, რომელიღაც, მხოლოდ მასში დაფუძნებულ სინთეზს ორ ადამიანს შორის, თითქოს ორ სივრცობრივ ელემენტებს შორის. ჭკრეტადი ყოფიერების რომელი სფერო შეიძლება მოვაქციოთ ერთიანობაში – ეს განისაზღვრება არა მისი უშუალო და უბრალოდ ობიექტური შინაარსით, მაგრამ კატეგორიების დახმარებით და სუბიექტის შემეცნებითი მოთხოვნილებების გათვალისწინებით. მაგრამ საზოგადოება არის ობიექტური ერთიანობა, რომელიც არ საჭიროებს „საზოგადოების“ ცნებით ნავარაუდევ მჭვრეტელს.

ბუნების საგნები უფრო დაფანტულია ვიდრე სულის; ადამიანის ადამიანთან ურთიერთობა, რაც მდგომარეობს ურთიერთგაგებაში, სიყვარულში, ერთობლივ შრომაში – ასეთ ერთობას არა აქვს ანალოგი სამყაროს სივრცეში, სადაც ყოველ არსს უკავია საკუთარი, სხვებთან გაუყოფელი სივრცე. ამასთან სივრცული ყოფიერების ფრაგმენტები მჭვრეტელის ცნობიერებაში შედიან გარკვეულ ერთობაში, ეს მიუღწეველია ინდივიდთა ერთობლიობისათვის. იმის წყალობით, რომ აქ სინთეზის საგნები – დამოუკიდებელი არსი, სულიერი ცენტრები, პერსონალური ერთიანობა წინააღმდეგობას უწევენ სხვა სუბიექტის სულში აბსოლუტურ შერწყმას, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს „თავისთავადობას მოკლებული“ უსულო საგნები. მაგალითად ადამიანთა რაიმე რაოდენობა *rialiter* – შედარებით მეტი (იდეალიტერ – შედარებით ნაკლები) არის ერთობა უფრო, ვიდრე „დალაგებული ოთახი“, რომელიც შედგება სკამების, მაგიდების, დივნის, სავარძლების, ხალიჩისა და სარკესაგან, რადგან „ლანდშაფტი“ ან სურათის „სახე“ შედგენილი მდინარის, მდელოს, ხეების და სახლისაგან. სულ სხვა აზრით ვიდრე გარე სამყარო, საზოგადოება არის „ჩემი წარმოდგენა“, ე.ი. ეფუძნება აქტიურ ცნობიერებას. რადგან ჩემთვის სხვა სული ისევე რეალურია, როგორც მე თვითონ, და გააჩნია ის რეალობა, რომელიც ძალზე განსხვავდება რომელიმე მატერიალური საგნის რეალობისაგან.

თუ კანტი კიდევ ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ სივრცობრივი ობიექტები ისევე უეჭველია, როგორც ჩემი არსებობა, მაშინ ეს უკანასკნელი გაგებულ უნდა იქნას, როგორც ჩემი სუბიექტური ცხოვრების ცალკეული *შინაარსი*; რადგან, წარმოდგენის საფუძველი ზოგადად არსებული „მე“-ს შეგრძნება უპირობო და შეუღაზავია, მიუღწეველია ყოველი ცალკეული გარე-მატერიალური წარმოდგენისა. მაგრამ ჩვენთვის ასევე უეჭველია (ის შეიძლება იყოს დასაბუთებული, ან არ იყოს) „შენ“-ის ფაქტის; და როგორც მიზეზი ან ქმედება ამ უეჭველობას ჩვენ ვგრძნობთ „შენ“-ს, როგორც რაღაც დამოუკიდებელს ჩვენი წარმოდგენისაგან, როგორც ისეთ რამეს, რომელიც ისევე არის თავისთვის, როგორც ჩვენი არსებობა. ის, რომ ის სხვისი თავისთვის (ყოფიერება) არ გვეწინააღმდეგება ჩვენ ვაქციოთ ის ჩვენ წარმოდგენად, რომ რაღაც დაუშლელი ჩვენს წარმოდგენაში გახდა შინაარსი, ე.ი. ამ წარმოდგენის პროდუქტი – ეს არის ღრმა ფსიქოლოგიური და თეორიულ შემეცნებითი სქემა და განსაზოგადოებრიობის პრობლემა.

საკუთარ ცნობიერებაში ჩვენ ზუსტად ვანსხვავებით, რომ „მე“ – ს ფუნდამენტურობას, არა აქვს კავშირი მისსავე შინაარსთან, როგორც ყოველი წარმოდგენის წანამდღვართან, რომლისგანაც სავსებით თავის დახსნა შეუძლებელია, და თვით ეს შინაარსი, რომელშიც (მათი გაჩენა და გაქრობა, შესაძლებლობა ეჭვის შეტანისა და ან კორექტირება) წარმოგვიდგება მხოლოდ როგორც ზოგადად ჩვენი სულიერი ყოფიერების აბსოლუტური და უკიდურესი ძალის პროდუქტი. მაგრამ სხვა *სულზე*, თუმცა საბოლოო ჯამში ჩვენ მასაც *წარმოვიდგენთ*, ჩვენ აუცილებლად უნდა გავავრცელოთ ეს პირობები ან, უფრო, ჩვენი „მე“ – ს უპირატესობა. მას აქვს ჩვენთვის რეალობის ის უმაღლესი დოზა, როგორც ჩვენს თავისთავადობას მისი შინაარსის მიმართ, და უეჭველია, რომ რეალობის ეს უმაღლესი დოზა მისი შინაარსის მიმართ ახასიათებს სხვა სულსაც.

ამ პირობებში კითხვას: როგორაა შესაძლებელი საზოგადოება? აქვს სრულებით სხვა მეთოდური აზრი, ვიდრე კითხვას: როგორაა შესაძლებელი ბუნება? რადგან ამ ბოლო კითხვაზე პასუხობენ ცნობიერების ფორმები, რომელთა საშუალებითაც სუბიექტი ახორციელებს მოცემული ელემენტების სინთეზს „ბუნებად“, ხოლო პირველ კითხვაზე – *a priori* ჩადებულია თვით ელემენტების საფუძველში, რომელთა საშუალებით ისინი რეალურად ერთიანდებიან „საზოგადოებაში“. გარკვეული აზრით („სოციოლოგიის“) წიგნის მთელი შინაარსი არის გაშლილი თავიდანვე მიღებული პრინციპის მიხედვით და წარმოადგენს ამ კითხვაზე მოცემული პასუხის მიდგომებს. რადგან თვით ეს წიგნი არის მცდელობა აღმოვაჩინოთ ის პროცესები, რომლებიც საბოლოო ჯამში ინდივიდებში მიმდინარეობს, რომლებიც განაპირობებენ მათ საზოგადოებად ყოფიერებას (*Gesellschaft-Sein*), მაგრამ არა როგორც მიზეზი რომელიც დროში წინ უსწრებს შედეგს, არამედ როგორც სინთეზის კერძო პროცესები, რომელთაც ჩვენ ერთობლივად ვეძახით საზოგადოებას.

ეს საკითხი გაგებულ უნდა იქნას კიდევ ერთი ფუნდამენტური აზრითაც. მე ვამბობდი, რომ ბუნების მიმართ სინთეზური ერთიანობის შექმნის ფუნქცია ეკუთვნის მჭვრეტელ სუბიექტს, მაგრამ იგივე ფუნქცია საზოგადოებასთან მიმართებაში გადადის მის საკუთარ ელემენტებში. გაზრება იმისა, რომ ის ქმნის საზოგადოებას, მართალია *in abstract oar* ახასიათებს ადამიანს, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ყველამ *იცის*, რომ მეორე მასთან დაკავშირებულია; თანაც – რომ ჩვეულებრივ ცოდნა მეორის, როგორც განსაზოგადიებრივის შესახებ, მთლიანი საზოგადოების შემეცნება (ესაა ცოდნა და შემეცნება) რეალიზებულია მხოლოდ ცალკეულ, კონკრეტულ შინაარსებში. მაგრამ შეიძლება აქაც იგივე მოხდეს როგორც „შემეცნების ერთიანობის“ შემთხვევაში, რომლის თანახმად ცნობიერების პროცესებში ჩვენ ვადარებთ ერთ კონკრეტულ შინაარსს მეორეს, მაინცდამაინც აქ არა გვაქვს ამ ერთიანობის შესახებ წარმოდგენა, მხოლოდ იშვიათად ან დაგვიანებულ აბსტრაქციებში.

მაშასადამე, კითხვა მდგომარეობს შემდეგში: როგორია სწორედ საყოველთაო და აპრიორული საფუძველი, რომელი წანამდღვრები უნდა მოქმედებდნენ იმისთვის, რომ ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ცალკეული, კონკრეტული პროცესები გახდნენ სოციალიზაციის რეალური პროცესები; მათი შინაარსის რომელი ელემენტები ქმნიან შესაძლებლობას, თუ აბსტრაქტულად ვიტყვით, ინდივიდებისაგან შედეგად მივიღოთ საზოგადოებრივი ერთობა? სოციოლოგიურ აპრიორობასაც ისეთივე ორგვარი მნიშვნელობა ექნება, როგორც იმათ, რომლებიც „შესაძლებლად ქმნიან“ ბუნებას. ერთი მხრივ, ისინი შესძლებენ მეტნაკლებად სრულად ან არასრულად განსაზღვრონ

განსაზოგადოებრიობის რეალური მიმდინარეობა, როგორც სულიერი პროცესების ფუნქცია ან ენერგია. მეორე მხრივ, ისინი სრულყოფილების იდეალური ლოგიკური წანამძღვრები არიან, თუმცა ამ სრულყოფილებაში შეიძლება არასოდეს არ განხორციელებულიყო საზოგადოება: ზუსტად ისევე, როგორც მიზეზობრიობის კანონი არის და მოქმედებს შემეცნების ფაქტობრივ პროცესებში და ამავე დროს ქმნიან ჭეშმარიტების ფორმას, როგორც დასრულებული შემეცნების იდეალურ ფორმას, მიუხედავად იმისა რეალიზებულია ეს შემეცნება თუ დროის, სულის შედარებით შემთხვევითი დინამიკის გამო არაა რეალიზებული, და ასევე დამოუკიდებლად იმისა რამდენად მიუახლოვდება ნამდვილი ცნობიერების ჭეშმარიტება ამ იდეალური მნიშვნელობის ჭეშმარიტებას.

საკითხი იმის შესახებ ჩავთვალოთ თუ არა სოციალიზაციის პროცესის პირობების შესწავლა თეორიულ – შემეცნებითად – მხოლოდ იმის შესახებაა კითხვა, როგორი სათაური გავაკეთოთ, რადგან აქ ადგილი ექნება არა შემეცნების ნორმატულ გაფორმებას, არამედ პრაქტიკულ პროცესებსა და ყოფიერების მდგომარეობას. და მაინც ის, რაც მე აქ მაქვს მხედველობაში და ის რომ განსაზოგადოებრიობის ზოგადი ცნება უნდა იყოს განხილული მისი პირობების თვალსაზრისით, მსგავსად შემეცნების პირობებისა – ეს არის განსაზოგადოებრიობის მიმდინარეობის ცნობიერება. იქნებ უკეთესია დავარქვათ მას ცოდნა და არა შემეცნება. რადგან აქ სუბიექტი არ უპირისპირდება ობიექტს, რომლის თეორიულ სურათს ის თანდათანობით ადგენდა; პირიქით, განსაზოგადოებრიობის ცნობიერება არის განსაზოგადოებრიობის მატარებელი ან შინაგანი მნიშვნელობა. საუბარი ეხება ურთიერთქმედების პროცესებს, რაც ინდივიდისათვის ნიშნავს – თუმცა არა აბსტრაქტულად, მაგრამ შეიძლება აბსტრაქტულად გამოიხატოს – განსაზოგადოებრიობის ფაქტს. როგორი ფორმები უნდა იყოს აქ ფუძემდებლური, სხვა სიტყვებით, რომელი კატეგორიები უნდა, ასე ვთქვათ, მოიხმაროს ადამიანმა, რათა გაჩნდეს ეს ცნობიერება და როგორია ის ფორმები, რომლის მატარებლად იძულებულია ცნობიერება (საზოგადოება როგორც ცოდნის ფაქტი) – ყოველივე ამას შეიძლება დაერქვას საზოგადოების შემეცნების თეორია. ქვემოთ მე შევეცდები მოვიყვანო ისეთი გამოკვლევების მაგალითი, სადაც მივუთითებ განსაზოგადოებრიობის აპრიორულად მოქმედ პირობებს ან ფორმებს, თუმცა შეუძლებელია, მსგავსად კანტის კატეგორიებისა, მათი ერთი სიტყვით აღნიშვნა.

I. პიროვნული შეხებით ადამიანს მეორე ადამიანზე ექმნება რამდენადმე ბუნდოვანი შეხედულება, რაც გაპირობებულია არა უბრალოდ მცდარობებით, რაც შეიძლება გამოწვეული იყოს გამოუცდელიობით, თვალის შეუჩვევლობით, სიმპათია_ანტიპათიის მოსაზრებებით. ეს არის რეალური ობიექტის თვისებების პრინციპული ცვალებადობა. ეს ხდება ორ განზომილებაში. ჩვენ ვხედავთ სხვას, გარკვეული აზრით, განზოგადებულად. ალბათ იმიტომ, რომ ჩვენ არ ძალგვიძს ჩვენგან განსხვავებული ინდივიდუალობების სრული რეპრეზენტაცია ჩვენს შიგნით. ეს აღდგენა, რეპრეზენტაცია შესაძლებელია და განისაზღვრება მასთან მსგავსებით და თუმცა ეს არ არის სულიერი შემეცნების ერთადერთი პირობა, რადგან, ერთი მხრივ, აუცილებლად გვეჩვენება არაიგივეობა რათა დაცულ იქნას დისტანცია და ობიექტურობა, მეორე მხრივ, ინტელექტუალური უნარი, რომელიც რჩება ყოფიერების იგივეობრიობის ან არაიგივეობრიობის ზღვარს მიღმა. მაგრამ *სრულყოფილი* შემეცნება მაინც ვარაუდობს სრულყოფილ იგივეობას. თითქოს ყოველ ადამიანში არის ინდივიდუალობის ღრმად არსებული რაღაც წერტილი, რომლის ფორმას შინაგანად ვერ აღიქვამს (აღადგენს) ის ვისი ეს წერტილი განსხვავებულია. ხოლო ის, რომ ეს მოთხოვნა უკვე ლოგიკურად შეუთავსებელია დისტანციასა და ობიექტურ

შეფასებასთან, რომელზედაც სხვა რამის გარდა, ეფუძნება სხვაზე წარმოდგენა, მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ სრულყოფილი ცოდნა სხვისი ინდივიდუალობის შესახებ ჩვენთვის მიუწვდომელია და ამ ცოდნის უკმარისობა სხვადასხვაგვარად განაპირობებს ადამიანების ურთიერთობებს. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს ცოდნის უკმარისობის მიზეზი, მისი შედეგია სულში სხვისი სახის განზოგადებულობა, ბუნდოვანი კონტურები, რომლებიც უთითებენ ამ სახის სხვებთან ურთიერთობის უნიკალურობაზე.

ჩვენ წარმოვიდგენთ ყოველ ადამიანს (ამას განსაკუთრებული შედეგი აქვს ჩვენი პრაქტიკული და მასთან შესაბამისი ქცევებისათვის), როგორც ტიპს, რომელსაც ის განეკუთვნება თავისი ინდივიდუალობის ძალით, ჩვენ აზრით დაგვყავს ის, მისი ინდივიდუალობის გათვალისწინებით, რაღაც ზოგად კატეგორიაზე, თანაც, რა თქმა უნდა, ეს კატეგორია მთლიანად ვერ მოიცავს ადამიანს და თვით მას ეს ადამიანიც ვერ მოიცავს მთლიანად, ეს უკანასკნელი ანსხვავებს ამ მიმართებას იმ მიმართებისაგან, რომელსაც აქვს ადგილი ზოგად ცნებასა და მისი მოცულობის ნაწილს შორის. ადამიანის შემეცნების პროცესში ჩვენ მასში ვხედავთ არა წმინდა ინდივიდუალობას, არამედ იმას, როგორ იცავს მას, როგორ განადიდებს ან ამცირებს იმ ზოგად ტიპს, რომელსაც ჩვენ ის მივაკუთვნეთ. თუნდაც რომ ეს გადასვლა იმდენად შეუმჩნეველი იყოს, რომ მიუღწეველი იყოს ჩვენი უშუალო შემეცნებისათვის, თუნდაც რომ ყველა ჩვეული გვაროვნული მახასიათებელი ცნებები („მორალური“ თუ „ამორალური“, „თავისუფალი“ თუ „შეკრული“, „ბატონური“ თუ „მონური“), ჩვენ შინაგანად მაინც ვანიჭებთ ადამიანს რომელიმე ტიპთან შესაბამისობას, რომლისთვისაც სიტყვაც კი არა გვაქვს და რომელსაც არ ემთხვევა მისი წმინდა თავისთვის-ყოფიერება.

ეს კი გვაიძულებს დავეშვათ ერთი საფეხურით დაბლა. სწორედ რომ პიროვნების სრული უნიკალურობიდან ჩვენ ვაყალიბებთ მის ხატს, ნამდვილთან არაიგივეობრივს, მაგრამ არც ზოგად ტიპს, პირიქით, ეს ისეთი ხატია, რომელიც მოგვეცემოდა თუ, ასე ვთქვათ, იქნებოდა ის რაც თავად არის, განახორციელებდა ამ იდეალურ შესაძლებლობას კარგი თუ ცუდი მხარით, რომელიც ყველა ადამიანში მოიძიება. ჩვენ ყველანი ვართ ფრაგმენტები არა მხოლოდ ზოგადი ადამიანისა, არამედ თვით საკუთარი თავისა. ჩვენ ვართ ჩანასახები არა მხოლოდ ადამიანის ტიპისა საერთოდ, არა მხოლოდ კეთილი და ბოროტი ტიპისა და ა.შ. ჩვენ ასევე ვართ ჩანასახი ჩვენი ინდივიდუალობისა და უნიკალურობისა (რასაც პრინციპში ვერ მივცემთ გარკვეულ სახელს), რომელიც თითქოსდა იდეალური ხაზებით გამოყვანილი შეიცავს საკუთარ თავში ჩვენს სინამდვილეს, რომელიც შეიძლება აღქმულ იქნას. მაგრამ სხვისი ხედვა შეავსებს ამ ფრაგმენტულობას, შექმნის ჩვენგან იმას, როგორც ჩვენ არასოდეს ვყოფილვართ, წმინდას და სრულს. ის ფრაგმენტები, რომლებიც მართლაცაა მოცემული, სავსებით უნარმოკლებულია დაინახოს როგორც მხოლოდ მოცემული, მაგრამ მსგავსად იმისა თუ როგორ, სრულიად გაუცნობიერებლად, ჩვენ ბრმად ვავსებთ, ჩვენი მხედველობის არეში, ამ ფრაგმენტულობიდან როგორ ვქმნით მის ინდივიდუალობას მის სისრულეში. ცხოვრებისეული პრაქტიკა გვიბიძგებს ადამიანის ხატი შევქმნათ მხოლოდ რეალური, ემპირიულად ცნობილი ნაგლეჯებიდან; მაგრამ სწორედ ეს ეფუძნება ცვლილებებსა და შევსებებს, ფრაგმენტების მონაცემების ზოგად ტიპად და სრულად იდეალურ პიროვნებად გარდაქმნას.

ეს პრინციპული, თუმცა რეალობაში სრულყოფამდე იშვიათად მიყვანილი პროცესი მოქმედებს უკვე არსებულ საზოგადოებაში, როგორც აპრიორი შემდგომი

ურთიერთქმედებებისა, რომელსაც ადგილი აქვს ინდივიდებს შორის. რომელიმე წრეში, რომელთა წევრობა ეფუძნება პროფესიის ან ინტერესთა ერთიანობას, ყოველი წევრი მეორეს ხედავს არა წმინდა ემპირიულად, არამედ რაღაც აპრიორის საფუძველზე, რომელსაც ეს წრე თავს ახვევს ყოველი მონაწილის ცნობიერებას. ოფიცრებს შორის, მორწმუნეთა, ჩინოვნიკებს, მეცნიერთა, ოჯახის წევრთა შორის ყოველი ხედავს მეორეს, როგორც თავისთავად ცხადს: ეს – ჩემი წრის წევრია. საერთო ცხოვრებისეული საფუძვლებიდან მოდის გარკვეული მოლოდინი, რაც საშუალებას იძლევა ერთმანეთს უყურონ თითქოს რაღაც განმჭვირვალე შირმას მიღმა. ეს შირმა, რა თქმა უნდა, უბრალოდ კი არ ჩაითრევს პიროვნებას, არამედ პიროვნების ინდივიდუალობიდან ქმნის რაღაც ნაერთს, აძლევს მას ახალ ფორმას. ჩვენ მეორეს ვუყურებთ არა როგორც ინდივიდს, არამედ როგორც კოლეგას, ან მოკეთეს, ან პარტიულ თანამებრძოლს, მოკლედ, როგორც მეზობელს ამ განსაკუთრებულ სამყაროში, ეს კი გარდუვალია, აბსოლუტურად ავტომატურად მოქმედი წანამძღვრი არის ერთ-ერთი საშუალება მიანიჭოს სხვის წარმოდგენაში მის პიროვნებასა და სინამდვილეს, თვისება და ფორმა, რომელსაც მოითხოვს მისი სოციალურობა.

იგივე, რა თქმა უნდა, შეიძლება ითქვას სხვადასხვა წრეების წევრების ურთიერთობაზე. საერო, რომელიც გაიცნობს ოფიცერს, ვერანაირად ვერ განთავისუფლდება იმ აზრისაგან რომ ეს ინდივიდი – ოფიცერია. თუნდაც რომ ის ეკუთვნოდეს ოფიცერთა წრეს – მისი ინდივიდუალობის ნაწილია, მაგრამ სქემა აქ სავსებით განსხვავებულია, ვვარაუდობთ – წარმოდგენელია სხვისათვის. ზუსტად ასევეა საქმე პროტესტატის კათოლიკესთან მიმართ, ვაჭრისა ჩუნოვნიკის მიმართ, საერო კაცისა მღვდლის მიმართ და ა.შ. რეალობის ხაზი ყველგან დაფარულია სოციალური განზოგადების საფარქვეშ, ასე რომ მისი დანახვა მკვეთრი სოციალური დიფერენციაციის საზოგადოებაში პრინციპში შეუძლებელია. ამრიგად ადამიანის მიერ ადამიანის წარმოდგენაში თავს იჩენს აღრევა, შემცირება, შევსება (რამდენადაც განზოგადება ტოველთვისაა და მეტია, ინდივიდუალობა ნაკლებია) ყველა ამ აპრიორულად მოქმედი კატეგორიებიდან წამოსული: ტიპიური ადამიანიდან, მისი სრულყოფილების იდეიდან, სოციალური ერთობიდან, საიდანაც ის მოდის. მაგრამ ყოველივე ამაზე მაღლა, როგორც შემეცნების ევრისტიკული პრინციპი, დაფრინავს აზრი მისი რეალობის შესახებ, წმინდა ინდივიდუალური განსაზღვრულობის შესახებ. მაგრამ, რამდენადაც გვეჩვენება, თითქოს მხოლოდ მასთან მიახლოებით შეიძლება შევიდეთ წმინდა ადამიანურ ურთიერთობაში, ფაქტობრივად ყველა ცვლილებები და გარდაქმნები, რომლებიც ხელს უშლიან ამ იდეალურ შემეცნებას – არის სწორედ ის პირობები, რომელთა წყალობით შესაძლებელია ის ურთიერთობები, რომლებიც ჩვენ ვიცით, როგორც განზოგადებები – მაგალითად, როგორც კანტთან არის განსჯის კატეგორია, რომელიც უშუალოდ მონაცემებს ანიჭებს სრულიად ახალი ობიექტების ფორმას, რომელიც რომ ჭკრეტაში მოცემულ სამყაროს გადააქცევს შეცნობადად.

II. მეორე კატეგორია, რომლითაც სუბიექტი აღიქვამს საკუთარ თავს და სხვას, რათა, იქნება რა გაფორმებული, შეადგინოს ემპირიული საზოგადოება, შეიძლება ჩამოყალიბებულ იქნას ერთი შეხედვით ტრივიალურ დებულებებში: ჯგუფის ყოველი ელემენტი არის საზოგადოების არა მხოლოდ ნაწილი, მაგრამ, ამას გარდა კიდევ რაღაცაა. ამას აქვს სოციალური აპრიორობის ეფექტი იმდენად, რამდენადაც ის არის მიმართული საზოგადოებისაკენ და არ არის მასში გათქვეფილი ინდივიდის ნაწილი, უბრალოდ კი არ უკავია ადგილი სოციალურად მნიშვნელოვანი ნაწილის გვერდით, უბრალოდ გარეშე რამ

კი არ არის საზოგადოებისათვის, ვინც ნებით თუ უნებლიეთ აძლევს მას ადგილს. მაგრამ ზოგიერთი თავისი ასპექტებით ადამიანი არ შედის საზოგადოებაში როგორც მისი ელემენტი, და ის ქმნის პოზიტიურ პირობებს იმისათვის, რომ მისი არსების სხვა ელემენტებიც ასეთ ელემენტებს წარმოადგენენ: მისი განსაზოგადოებრიობის ხასიათი გაპირობებულია ან თანაგაპირობებულია მისი არაგანსაზოგადოებრიობის ხასიათით. შემდეგი გამოკვლევები გამოავლენენ რამდენიმე ასეთ ტიპს. მათი სოციოლოგიური მნიშვნელობა, და ყველაზე სიღრმისეულიც კი, იმაში მდგომარეობს, რომ რაღაცნაირად ისინი გამორიცხულია საზოგადოებიდან, რომლისთვისაც მათი არსებობა მნიშვნელობის მქონეა: ასეა საქმე უცხოსთან, მტერთან, დამნაშავესთან, ღარიბთანაც კი, მაგრამ იგივე ეხება არა მხოლოდ ასეთ ზოგად ხასიათებს, – მათ უსასრულო მოდიფიკაციებს, – ყოველ ინდივიდუალურ მოვლენას. ყოველი წამი არის ადამიანებთან ურთიერთობა, და ეს ურთიერთობები, ირიბი თუ პირდაპირი – განისაზღვრება ამ წამის შინაარსით. მაგრამ ამით არავითარ შემთხვევაში არ უარიყოფა ზემოთ ნათქვამი. პირიქით, სოციალური ჩართულობა მოიცავს სწორედ იმ არსებებს, რომლებიც მთლიანად არ არიან ჩართულნი.

ჩვენ ჩინოვნიკის შესახებ ვიცით, რომ ის არა მხოლოდ ჩინოვნიკია, ასევე ვაჭრისა და ოფიცრის შემთხვევაში. და ეს არასოციალური ყოფიერება, ტმპერამენტი და ის, რაშიც ვლინდება პიროვნების ბედი, ინტერესი, ღირებულება – რა დოზითაც არ მოქმედებდეს ეს მის ჩინოვნიკობაზე, ვაჭრულობაზე, ოფიცრობაზე – ყოველთვის ანიჭებს მას ვიზავი (ერთი ერთზე, პირისპირ) გარკვეულ ნიუანსს, ჩააქსოვს მის სოციალურ სურათში არასოციალურს, ფაქტორს, რომელიც აღრიცხვას არ ექვემდებარება. ადამიანების ყოველი ურთიერთობები სოციალური კატეგორიების ჩარჩოებში იქნებოდა სხვა, თუ თითოეული სხვისათვის იქნებოდა პარტნიორი, მხოლოდ შესაბამის სოციალურ კატეგორიაში, მხოლოდ იმ სოციალურის მატარებელი, რომელიც მას ახლახან ერგო. რა თქმა უნდა, ინდივიდები, პროფესიები, სოციალური სიტუაციები იმით განსხვავდებიან, რომ რაღაც დოზით მათ აქვთ, ან მათი სოციალური შინაარსის გვერდით დასაშვებია რაღაც „ამას გარდა“.

ამ რიგის ერთ პოლუსია, მაგალითად, ადამიანი სიყვარულსა და მეგობრობაში (აქ არის ის, რასაც ინდივიდი ინახავს თავისთვის, სხვისდამი მიმართული განვითარება და საქმიანობის მეორე მხარეს, რაც რაოდენობრივად შეიძლება მიუახლოვდეს ნულოვან მაჩვენებელს), რომლის ერთადერთი ცხოვრება შეიძლება განიხილებოდეს ან იცხოვრებოდეს თითქოსდა ორი მხრიდან: ჯერ-ერთი, შიგნითა მხრიდან, სუბიექტის terminus aquo; მაგრამ, მეორე, აბსოლუტურ უცვლელობაში, საყვარელი ადამიანის მიმართ, მისი კატეგორია terminus ad aquam, მთლიანად მოიცავს ამ ცხოვრებას. ფორმალურად იგივე ფენომენს, თუმცა აქ ტენდენცია სულ სხვაა, წარმოადგენს კათოლიკე მოძღვარი, რომელშიც საეკლესიო ფუნქცია მთლიანად მალავს, ჩაყლაპავს ინდივიდუალურ თავისთვის – ყოფიერებას. სოციოლოგიური აქტიურობის „გარდა ამისა“ იკარგება უკიდურესი შემთხვევის ამ პირველ ვარიანტში იმიტომ, რომ შინაარსი მთლიანად გათქვეფილია პარტნიორთან მიმართებაში, მეორეში კი – იმიტომ, რომ შინაარსის შესაბამისი ტიპი საერთოდ გაქრა.

ხოლო საპირისპირო პოლუსს ჩვენ აღმოვაჩინეთ, მაგალითად, თანამედროვე კულტურის მოვლენებში, რომელიც განსაზღვრულია ფულადი მეურნეობის ტიპით. აქ მწარმოებელი, მყიდველი თუ გამყიდველი ადამიანი, საერთოს შედეგისათვის მოღვაწე, უახლოვდება

აბსოლუტური ობიექტურობის იდეალს. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ყველაზე მაღალ, ხელმძღვანელ პოზიციებს, მაშინ ინდივიდუალური ცხოვრება, მთლიანი პიროვნული ტონი გაქრება შედეგისათვის ქმედებიდან, ადამიანები გადაიქცნენ მხოლოდ ობიექტური ნორმებით მიმდინარე შედეგების მატარებლად, ხოლო ყველაფერი რაც არ ეხება ამ წმინდა საგნობრიობას მისგან გაქრა. „ამას გარდამ“ ჩაიტია მთელი პიროვნება მისი განსაკუთრებული შეფერილობებით, მისი ირაციონალურობით, მისი შინაგანი ცხოვრებით, საზოგადოებრივ საქმიანობას დაუტოვა მხოლოდ წმინდად გამოცალკევებული, მათთვის სპეციფიკური ენერჯია.

ამ ორ უკიდურესობას შორის მოძრაობენ სოციალური ინდივიდები და შიდა ცენტრისაკენ მიმართული მათი ენერჯია და ზეწოლა (Bestimmtheiten) მხოლოდ მეორისათვის აღმოჩნდება ქმედებისა და განწყობისათვის მნიშვნელობის მქონე. რადგან, უკიდურეს შემთხვევაში იმის გააზრებაც კი, რომ ეს სოციალური აქტიურობა ან განწყობილება არის რაღაც ადამიანისაგან ცალკეული რამ და სულაც არ შედის სოციოლოგიურ ურთიერთობაში იმასთან რაც ის ჯერ არის და ჯერ კიდევ რას ნიშნავს – ამის ცნობიერებასაც კი აქვს განსაკუთრებული პოზიტიური გავლენა სუბიექტის განწყობაზე მეორის მიმართ და მეორის განწყობაზე სუბიექტის მიმართ. ემპირიული სოციალური ცხოვრება აპრიორულად იმაში მდგომარეობს, რომ ეს ცხოვრება არ არის მთლად სოციალური. ჩვენ ვაყალიბებთ ჩვენს ურთიერთობებს, არა მხოლოდ ნეგატიური სახით ვინარჩუნებთ ჩვენი პიროვნების მათში არ შემავალ ნაწილს. ეს ნაწილი არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური კავშირებით ზემოქმედებს მიმდინარე სოციალურ პროცესებზე, პირიქით, სწორედ ფორმალური ფაქტი, რომ ეს ნაწილი არ იმყოფება ამ უკანასკნელში, განსაზღვრავს ასეთი გვარის ქმედებებს.

რადგან საზოგადოება შედგება იმ მოვლენებისგან, რომლებიც ერთდროულად თვით მასშიც არის და მის გარეთაც, და ეს არის ერთ – ერთი ძირითად სოციოლოგიური ფორმა; საზოგადოებასა და მის ინდივიდებს შორის ისეთი ურთიერთობაა, როგორც ორ პარტიას შორის და როგორც ეტყობა ეს არის ყოველთვის ღიად. ამით საზოგადოება ქმნის, შეიძლება ყველაზე გააზრებულ, როგორც მინიმუმი, ცხოვრების ყველაზე ზოგად გაშლილ ფორმას; ინდივიდუალური სული ვერასოდეს შევა კავშირში თუ იმავდროულად არ იქნა მის გარეთ, ის არ არის ჩართული არც ერთ რიგში იმავდროულადვე თუ არ იქნა მიმართული მის წინააღმდეგ. ეს ასეა დაწყებული ტრანსცენდენტური და ყველაზე ზოგადი კავშირებიდან, ყველაზე ერთეულ და შემთხვევით კავშირებამდე.

რელიგიური ადამიანი გრძნობს, რომ ის მთლიანად მოცულია ღვთიური არსებით, თითქოს ის იყოს ღვთიური ცხოვრების პულსის ცემა; მისი საკუთარი სუბსტანცია, ყოველგვარი პირობის გარეშე, თვით მისტიკური ერთგვაროვნების გარეშე, მთლიანად მიცემულია აბსოლუტური სუბსტანციისადმი. იმისათვის რომ რაიმე შინაარსი მიაწიოს აბსოლუტურთან მის შერწყმულობას, მან უნდა შეინარჩუნოს საკუთარი მეობა, გარკვეული პიროვნული წინააღმდეგობა, გამოცალკევებული „მე“, რომლისთვისაც ღვთიურ უსასრულობაში გათქვეფა მუდმივი ამოცანაა, პროცესია, რომელიც არ იქნება არც მეტაფიზიკურად შესაძლებელი და არც რელიგიურად შეგრძნებადი, თუ არ გამოვიდოდა სუბიექტის თავისთავადი ყოფნიდან: ერთიანი (Eins-Sein) ყოფიერება ღმერთთან თავისი მნიშვნელობით გაპირობებულია სხვაგვარ (Anders-Sein) ვიდრე ღმერთთან ყოფიერებით. ამ, ბუნებასთან, როგორც მთლიანთან მიმართებაში, მაღლა ტრანსცენდურისაკენ

სწრაფვაში, რომელიც მთელი თავისი ისტორია ეძიებს თავისთვის ადამიანის სულს, აღმოაჩენს ამ ფორმას.

ჩვენ ვიცით რომ ვართ ჩართულები ბუნებაში, როგორც მისი ერთ-ერთი პროდუქტი, თანასწორი თანასწორთა შორის, როგორც წერტილი, რომლისკენაც მიისწრაფიან და რომელსაც მიატოვებენ ბუნების ნივთიერებები და ენერგიები, მსგავსად იმისა თუ როგორ ასრულებენ თავის წრებრუნვას გამდინარე წყალსა და აყვავებულ მცენარეებში. სულს აქვს თავისთავადი ყოფა დამოუკიდებლად ყველა ამ რთული ურთიერთობებისა და ჩართულობისა, რასაც ლოგიკურად ავლნიშნავთ თავისუფლების ასეთი საეჭვო ცნებით; წინააღმდეგობა იმ მოძრაობისადმი, რომლის ელემენტები, მართალია, ჩვენცა ვართ, აღწევს უმაღლეს დონეს: ბუნება არის მხოლოდ წარმოდგენა ადამიანის სულებში. მაგრამ, მსგავსად იმისა თუ ბუნება მთელი თავისი თვითკანონიერებით და უხეში ნამდვილობით მაინც შედის „მე“ – ში, ასევე ეს „მე“ მთელი თავისი თავისუფლებით და თავისთავად-ყოფიერებით, ბუნებასთან მთელი დაპირისპირებით, მაინც არის მისი ელემენტი. სწორედ იმაში მდგომარეობს ბუნების ურთიერთკავშირის უნივერსალურობა, რომ ის საკუთარ თავში შეიცავს მისგან დამოუკიდებელ და ხშირად მტრულ ამ არსებასაც, რომ მისი ელემენტი უნდა იყოს რაღაც, რაც მის საზღვრებს გარეთ არსებობს და აქვს სიცოცხლის ღრმა გრძნობა. ეს ფორმულა იგივე დოზით მიუდგება ურთიერთობებს, საზოგადოებრივ კავშირებს არსებულს ინდივიდებსა და ცალკეულ წრეებს შორის, თუ დავაჯამებთ მათ განსაზოგადოებრიობის როგორც ასეთის – უბრალოდ ცნებებსა და შეგრძნებებში, მაშინ მიუდგება ინდივიდთა ურთიერთობებსაც.

ერთი მხრივ, ჩვენ ვიცით რომ ვართ საზოგადოების პროდუქტი: წინაპართა ფიზიოლოგიური რიგი, შემგუებლები და დამკვირვებლები, მათი შრომითი ტრადიციები, ცოდნა და რწმენა, წარსულის მთელი სული, კრისტალიზებული ობიექტურ ფორმაში – ყოველივე ეს განაპირობებს ჩვენი ცხოვრების წინასწარგამიზნულობასა და შინაარსს. ამიტომ ჩნდება კითხვა: ხომ არ არის ცალკეული ადამიანი მხოლოდ ჭურჭელი, რომელშიც სხვადასხვა დოზითაა შერეული უკვე ადრე არსებული ელემენტები; რადგან, თუნდაც რომ ეს ელემენტები ეწარმოებინა ცალკეულ ინდივიდებს, ცხადია თითოეულის წილი ძალზე მცირეა (ჩაკარგულია) და მხოლოდ მათი გვაროვნული და საზოგადოებრივი დაგროვების წყალობით ჩნდებიან ფაქტორები, რომელთა სინთეზი შეადგენს იმას, რასაც შეიძლება დაერქვას „ინდივიდუალურობა“.

მეორე მხრივ, ჩვენ ვიცით რომ ვართ საზოგადოების წევრები და ჩვენი ცხოვრებისეული პროცესი და მისი საზრისი, მიზანი იმდენად არაა დამოუკიდებელი, რადგან ერთდროულად გადახლართულია, როგორც ისინი იყვნენ არადამოუკიდებელნი მათ ისტორიულ თანმიმდევრობაში. როგორც ბუნებრივ არსებებს ჩვენ არა გვაქვს ჩვენთვის-ყოფიერება, რადგან ჩვენზე გადის ბუნებრივი ელემენტების წრებრუნვა, თითქოს წარმონაქმნზე, რომელსაც აბსოლუტურად არ ახადია თავისთავადობა, ხოლო ბუნების კანონების წინაშე ჩვენი თანასწორობა ჩვენს არსებობას ანიჭებს მხოლოდ მათი აუცილებლობის მაგალითებად ყოფნას. ზუსტად ასევე, როდესაც ვართ საზოგადოებრივი არსებები, ჩვენს ცხოვრებაში ჩვენ არა გვაქვს ავტონომიური ცენტრი, ყოველწამიერად შედგენილები ვართ სხვებთან ურთიერთობით, მსგავსად სხეულებრივი სუბსტანციისა, რომელიც ჩვენთვის არის მხოლოდ მრავალნაირი გრძნობადი შეგრძნებების ჯამი, მაგრამ ჩვენი არსებობისათვის არა არსებითი.

მაგრამ ამავე დროს, ჩვენ ვგრძნობთ რომ ეს სოციალური დიფუზია მთლიანად ვერ გათქვიფავს ჩვენს პიროვნებას; საუბარი ეხება არა მხოლოდ იმას, რომ ჩვენ ვინარჩუნებთ (რასაც ზემოთ შევხეთ), იმ ცალკეულ შინაარსებს, რომელთა აზრი და განვითარება თავიდანვე ეკუთვნოდა ინდივიდუალურ სულს და საერთოდ არა აქვს ადგილი სოციალურ კავშირებში, არა მხოლოდ სოციალური შინაარსების *გაფორმებას* (Forming), რომელთა გაერთიანებას ინდივიდუალურ, თავისთავად არა სოციალური არსის მქონე სულებად, მსგავსად მხატვრული ფორმისა, რომელიც ფერების ლაქებმა შექმნა ტილოზე, არ გამოითვლება ამ საღებავების ქიმიური შემადგენლობიდან. არა, საუბარი, პირველ რიგში, ეხება სხვა რამეს: მთელი ცხოვრებისეული შინაარსი, რომლებიც ბლომადაა გასაგები სოციალური ანტიცედენტებითა და ურთიერთობებით, შეიძლება განვიხილოთ ერთდროულად ერთეული ცხოვრების კატეგორიაში, როგორც მთლიანად მასზე ორიენტირებული ინდივიდის განცდა. ერთი და იგივე შინაარსი შეიძლება გამოვლინდეს ორ განსხვავებულ კატეგორიაში, მსგავსად იმისა, რომ ერთი და იგივე მცენარე იქნას განხილული, ჯერ-ერთი, მისი გაჩენის ბიოლოგიური პირობების თვალსაზრისით, მეორე, პრაქტიკული სარგებლიანობის თვალსაზრისით, ხოლო მესამე, ესთეტიკური თვალსაზრისით. ინდივიდის არსებობის ლოკალიზებისათვის, მის გასაგებად, შეიძლება ავირჩიოთ როგორც შინაგანი წერტილი, ასევე გარეშე: ცხოვრების ტოტალურობის, მთელი სოციალურად დადგენილი შინაარსებით, შეიძლება ჩაწვდეთ როგორც მისი მატარებლის სწრაფვას ბედის ცენტრისაკენ, ასევე სიცოცხლისაც, ყველა იმასთან ერთად, რაც ინდივიდისათვის ჩამოუცილებელია, შეიძლება ჩაითვალოს სოციალური ცხოვრების ელემენტად.

ყოველივე ამით განსაზოგადოებრიობის ფაქტი ინდივიდს აყენებს ორგვარ მდგომარეობაში, რაც გახდა ჩემი განაზრებების ამოსავალი პუნქტი: განსაზოგადოებრიობა დაიპყრობს მას და ამავე დროს ინდივიდი წინააღმდეგობას უწევს განსაზოგადოებრიობას, ინდივიდი არის განსაზოგადოების ორგანიზმის წევრი, ამავე დროს არის ჩაკეტილი ორგანული მთლიანობა, ყოფიერება მისთვის და ყოფიერება თავისთვის. მაგრამ, განსაკუთრებული სოციალური აპრიორის არსი და აზრი, რომელიც ამას ეფუძნება, იმაში მდგომარეობს, რომ ინდივიდთან და საზოგადოებასთან მიმართებაში „ყოფნა შიგნით“ და „ყოფნა გარეთ“ – ეს არის არა ორი დამოუკიდებელი განსაზღვრება (თუმცა ზოგჯერ მათ შეუძლიათ ასეთი სახეც მიიღონ და გავითარდნენ სრულ დაპირისპირებამდე). მაგრამ არის დახასიათება ადამიანის პოზიციისა, რომელიც ცხოვრობს სოციალური ცხოვრებით, მის დაუნაწილებელ ერთიანობაში.

ინდივიდის ცხოვრება არა უბრალოდ არის ნაწილობრივ სოციალური, ნაწილობრივ ინდივიდუალური – შესაბამისად მისი შინაარსის განაწილებისა. აქ ბატონობს ფუნდამენტური, ფორმისმქმნადი, ერთიანობის კატეგორია, რომელიც არაფერზე დაიყვანება, რომელსაც სხვაგვარად ვერ დავარქმევთ თუ არა სინთეზს ან ინდივიდის ერთდროულად ორ ლოგიკურად ურთიერთსაწინააღმდეგო განსაზღვრებას, იმას, რომ ის არის – საზოგადოების პროდუქტი, ჩართულია მასში და რომ თავისი ცხოვრების ცენტრი, მისი საწყისი და მიზანი – თავადაა. საზოგადოება, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, შედგება იმ არსებებისაგან, რომლებიც ნაწილობრივ არ არიან განსაზოგადოებულები. მაგრამ, ამას გარდა, ისინი ჯერ კიდევ აღიქვამენ საკუთარ თავს, ერთი მხრივ, როგორც სავსებით სოციალურს, და მეორე მხრივ, (იმავე შინაარსით) – როგორც სავსებით პიროვნული

არსებები. ეს არ არის – უბრალოდ ორი თვალსაზრისი, რომელთა შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს (როგორც, მაგალითად იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთი და იგივე სხეული განიხილება მისი ზომისა და წონის თვალსაზრისით). აქ ერთიც და მეორეც ქმნიან ერთიანობას, რომელსაც ვეძახით სოციალურ არსებებს, ესაა სინთეზური კატეგორია – მსგავსად იმისა, როგორც „დაუშავო“ არის აპრიორული ერთობა, თუმცა ის შეიცავს ორი სავსებით განსხვავებული შინაარსის ელემენტს: „დამნაშავესა“ და „მსხვერპლს“. სწორედ ის, რომ ჩვენ შეგვიძლია ასეთი ფორმისქმნადობა, გვაქვს საზოგადოების ცნების პროდუცირების უნარი იმ არსებებიდან, რომელთაგან ყოველივეს შეუძლია თავის აღქმა, როგორც terminus a quo და terminus ad quem თავისი განვითარების, ბედის, თვისებების, რომ ჩვენ შეგვიძლია გავითვალისწინოთ ყოველივე ეს ცნებებში – და მაინც მასში terminus a quo და terminus ad quem ამ ცოცხალი არსებებისა და ყოფიერების განსაზღვრულობების დანახვა – ეს არის სწორედ აპრიორი ემპირიული საზოგადოება, ეს ქმნის შესაძლებლად მის ცნობილ ფორმას.

საზოგადოება შედგება არათანასწორი ელემენტებისაგან, რადგან იქაც კი, სადაც დემოკრატიული თუ სოციალისტური ტენდენციები ვარაუდობენ „თანასწორობას“ ან ნაწილობრივ აღწევენ კიდევ მას, საუბარი ეხება მხოლოდ თანაფარდობას, პიროვნებებსა, მოღვაწეობის შედეგებისა, პოზიციებისა, მაშინ როდესაც ადამიანთა თანასწორობა მათი თვისებებით, ცხოვრების შინაარსით, ბედით – საერთოდ არ არის განხილვის საგანი. მეორე მხრივ, იქ, სადაც, დამონებული მოსახლეობა ქმნის მხოლოდ მასებს, როგორც აღმოსავლეთის უმკაცრეს დესპოტიებში, ყოველის ყოველთან ეს თანასწორობა ეხება მხოლოდ არსებობის ცალკეულ მხარეებს, მაგალითად, პოლიტიკურს ან მეურნეობრივს, მაგრამ არასოდეს – არსებობას მთლიანად; მისთვის დამახასიათებელია თვისებები, პიროვნული ურთიერთობები, ბედის გაძლება აუცილებლად უნდა ქონდეს გარკვეული გვარის უნიკალურობა და განუმეორადობა, თანაც არა მხოლოდ ცხოვრების შიდა მხრიდან, ასევე სხვა არსებებთან მიმართებებში.

თუ საზოგადოებას წარმოვიდგენთ წმინდა ობიექტურ სქემად, მაშინ ის გადაიქცევა შინაარსისა და შედეგების თანმიმდევრობად, რომლებიც ერთმანეთთან იქნებიან ისეთ ურთიერთობებში, როგორც არის დროსა და სივრცეს შორის, ცნებებსა და ღირებულებებს შორის, ასე რომ აქ შეიძლება პერსონალურისაგან, „მე“-საგან, როგორც მისი მატარებლისა და დინამიკისაგან განზოგადება. თუ ამ თანმიმდევრობის შიგნით ელემენტების უთანასწორობის ძალით ყოველი შედეგი ან თვისება მოგვეცემა, როგორც, რაღაც უშუალოდ ინდივიდუალური, ერთმნიშვნელოვნად ლოკალიზებული, მაშინ საზოგადოება აღმოჩნდება რაღაცნაირი კოსმოსი, რომელიც, მართალია, თავის ყოფასა და მოძრაობაში თვალმიუწვდომელია, მაგრამ რომელშიც ყოველი წერტილი ინარჩუნებს თავის განსაზღვრულობას მხოლოდ მთლიანის სტრუქტურის უცვლელობის წყალობით ან ამ შემთხვევაში. იგივე, რასაც ვამბობდით სამყაროს აგებულების შესახებ, კერძოდ, რომ ქვიშის ვერცერთი მარცვალი ვერ მიიღებს სხვა ფორმას და ავერ დაიკავებს სხვა ადგილს, ვიდრე ახლა, არ იქნება წანამძღვრი და შედეგი ყოველი არსებულის ამ ცვლილებისა – იგივე მეორდება საზოგადოების აგებულებაშიც, თუ მას განვიხილავთ, როგორც თვისობრივად გარდაქმნილი მოვლენების გადახლართვად. მთლიანობაში საზოგადოების ასეთი სურათის ანალოგია, თითქოს მისი მინიატურული სურათი, უსასრულოდ გამარტივებული და, ასე ვთქვათ, სტილიზებული – ეს ჩინოვნიკურობა, შემდგარი „პოზიციების“ გარკვეული თანმიმდევრობებისაგან, მოღვაწეობის შედეგების

გაპრობებულობით, რომლებიც არიან არა უშუალოდ მატარებლისგან გამოცალკევებულები, ქმნიან რაღაც იდეალურ კავშირს; მის შიგნით ყოველ ახალ შესულს შეხვდება განსაზღვრული ადგილი, რომელიც თითქოს მას ელოდა, რომელთანაც ჰარმონიაში უნდა იყოს მისი ენერჯია. რა თქმა უნდა, ის, რაც აქ – გაცნობიერებულია, ქმედების შინაარსობრივი შედეგების სისტემური დამკვიდრებულია, მაშინ საზოგადოების მთლიანობა – არის ფუნქციების უკიდურესი ჩახლართულობა; საზოგადოებაში პოზიციები არ იქმნება შემოქმედებითი გზით, ხოლო მათი წვდომა შესაძლებელია ინდივიდთა მხოლოდ რეალური შემოქმედებისა და განცდის წყალობით. მიუხედავად ამ უდიდესი განსხვავებისა, მიუხედავად ყველა ირაციონალურობისა, არასრულყოფილებისა, ღირებულებითი პოზიციით უვარგისისა, რაშიც თავს ავლენს ისტორიული საზოგადოება, მისი ფენომენოლოგიური სტრუქტურა – ჯამი და მიმართება ობიექტურია, საზოგადოება წარმოდგენილი არსებობის ყოველ ელემენტითა და ქმედების ყველი შედეგებით – რჩება ელემენტების თანმიმდევრობად, რომელთაგან თითოეულს უკავია ინდივიდუალურად განსაზღვრული ადგილი, მისი ფუნქციების კოორდინაციითა და ფუნქციონალური ცენტრებით; თანაც წმინდა პიროვნული, შინაგანად პროდუქციული, საკუთრივ „მე“-ს იმპულსები და რეფლექსები სრულად რჩება მხედველობის არის გარეთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საზოგადოებრივი ცხოვრება მიედინება (არა ფსიქოლოგიურად, არამედ ფენომენოლოგიურად, მისი სოციალური შინაარსის თვალსაზრისით, გამოკვეთილად), ისე *თითქოს* ყოველი ელემენტი ამ მთლიანობაში გაპრობებულია თავის ადგილზე და მიუხედავად იდეალურ მოთხოვნებთან შედარებით სრული დისჰარმონიისა, *თითქოს* ყოველი ელემენტი იმყოფებოდეს რომელიღაც ერთნაირ მიმართებაში ერთმანეთთან, ასე რომ ყოველი, სწორედ რომ სავსებით განსაკუთრებულია, დამოკიდებულია სხვებზე და სხვები კი მასზე.

აქედან ნათელი ხდება ის აპრიორულობა, რასაც ახლა უნდა შევხვით და რომელიც ყოველი ცალკეული ადამიანისათვის ნიშნავს საფუძველს და „შესაძლებლობა“ ეკუთვნოდეს საზოგადოებას, რომ ყოველ ინდივიდს მისი თვისებების გამო, მის სოციალურ გარემოში მითითებული აქვს გარკვეული ადგილი, რომ ეს იდეალურად მისი კუთვნილი ადგილი, ასევე ნამდვილად არსებობს სოციალურ მთლიანობაში – ეს ის წანამძღვრია, საიდანაც გამომდინარე ცალკეული ადამიანი ცხოვრობს თავისი საზოგადოებრივი ცხოვრებით, წანამძღვრია, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს ინდივიდუალობის საყოველთაო ღირებულებად. ეს წანამძღვრი არ არის დამოკიდებული იმაზე, რომ ის ვითარდება ნათელ ცნობიერებად, რომელიც ცნებებით ოპერირებს, არც იმაზეა დამოკიდებული, რომ ხორციელდება რა ცხოვრების რეალურ დინებაში (მსგავსად მიზეზობრიობის კანონის აპრიორულობისა), როგორ ცნობიერებისათვის ფორმის მიმნიჭებელი წანამძღვრი, არ არის დამოკიდებული არც იმაზე, რომ აყალიბებს თუ არა ცნობიერება მას განსაკუთრებულ ცნებებში, შეესაბამება თუ არა მას ფსიქოლოგიური სინამდვილე. ჩვენი შემეცნება ეფუძნება ჩვენს სულიერ ენერჯიებს შორის წინასწარგანზრახულ ჰარმონიას – რაოდენადაც ინდივიდუალურები არ იყონ ისინი – დამხმარე ობიექტური არსებობით; რადგან ის ყოველთვის რჩება უშუალოდ ფენომენის გამოხატვად, სულერთია მომავალში დაიყვანენ თუ არა მას, მეტაფიზიკურად ან ფსიქოლოგიურად, თვით ინტელექტით გაჩენილ არსებობაზე.

მამასადამე, საზოგადოებრივი ცხოვრება, როგორც ასეთი ეფუძნება ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის პრინციპული ჰარმონიის აღიარების წანამძღვრს, თუმც ეს სულაც არ

უმლის ხელს მკვეთრ დისონანსს ეთიკურ და ევდემონისტურ ცხოვრებაში. საზოგადოებრივ ცხოვრებას რომ შეეძინა საკუთარი სახე ამ პრინციპული წანამძღვრი, ყოველგვარი გადახრების გარეშე, ჩვენ გვექნებოდა სრულყოფილი საზოგადოება – ვიმეორებ, არა ეთიკური და ევდემონისტური სრულყოფილების თვალსაზრისით, არამედ კატეგორიული თვალსაზრისით: ასე ვთქვათ, არა *სრულყოფილი საზოგადოება*, არამედ სრულყოფილი საზოგადოება. იმ დოზით, რა დოზითაც ინდივიდი ვერ ანხორციელებს და ვერ ხედავს თავისი სოციალური არსებობის ამ აპრიორულ რეალიზაციას, ე.ი. თავისი ინდივიდუალური ყოფიერების, მისი ყველა წრეების ჩათვლით, მუდმივი კორელაცია, აგრეთვე მთელი თავისი განსაკუთრებულობის ინტეგრირების აუცილებლობა, რაც გაპირობებულია პიროვნების შინაგანი ცხოვრებით – რამდენადაც ეს არ არის, ამდენად ინდივიდი ვერ განსაზოგადოებრივდა, ხოლო საზოგადოება არ არის ურთიერთქმედებების ის უწყვეტი სინამდვილე, რაზედაც მიუთითებს „საზოგადოების“ ცნება.

პროფესიონალური მოწოდება – ცნება გააზრებულად ამძაფრებს ამ მდგომარეობას. მართალია, უწინ ეს ცნება არ იყო ცნობილი იმ აზრით, რომ პიროვნებები დიფერენცირებულები არიან და საზოგადოება დანაწილებულია შრომის დანაწილების საფუძველზე. მაგრამ ფუნდამენტური – კერძოდ, სოციალურად ეფექტური ქმედება არის შინაგანი კვალიფიკაციის ერთიანი გამოვლენა, რომ საზოგადოებაში სუბიექტურობის ფუნქციების წყალობით პრაქტიკულად ობიექტივირებულია მისი მთლიანობად ყოფნა – უწინაც იყო ცნობილი. მხოლოდ, რომ ეს ურთიერთობა ხორციელდებოდა ბევრად უფრო ერთგვაროვანი შინაარსით; არისტოტელესთან ეს პრინციპი ამ დებულებით გვეძლევა: ერთნი არიან მოწოდებული – იყო *ყმა*, ხოლო მეორენი იყო *ბატონი*. მიუხედავად დებულების დიდი გაფანტულობისა, აქ შეიმჩნევა თავისებური სტრუქტურა.: ერთი მხრივ, საზოგადოება თავისთვის ქმნის და თავაზობს რაღაც „ადგილს“, რომელიც, მართალია, განსხვავდება თავისი შინაარსით და მოხატულობით, მაგრამ, პრინციპში შეიძლება შევსებულ იქნას ბევრის მიერ და ამიტომ არის მასში რაღაც ანონიმური; მეორე მხრივ, მიუხედავად მისი ზოგადი ხასიათისა, ინდივიდი იკავებს ამ ადგილს საკუთარი შინაგანი „მოწოდების“, კვალიფიკაციის საფუძველზე, რომელიც აღიქმება, როგორც სავსებით პიროვნული. ნებისმიერი „პროფესიული მოწოდება“ საჭიროებს ჰარმონიას (როგორადაც არ უნდა ჩნდებოდეს) საზოგადოების წყობასა, ცხოვრებისეულ პროცესებსა, ინდივიდუალურ თვისებებსა და იმპულსებს შორის. სწორედ ეს ჰარმონია, როგორც ზოგადი წანამძღვრი, საბოლოო ჯამში ეფუძნება იმას, რომ საზოგადოებაში ყოველი პიროვნებისათვის არის საქმიანობის გვარი, რომლისთვისაც ის „მოწოდებულია“ და იმპერატივი: ეძიო ის, სანამ არ მიაგნებ.

ემპირიული საზოგადოება შესაძლებელია მხოლოდ ამ აპრიორის წყალობით, რომელიც აღწევს თავის მწვერვალს პროფესიული მოწოდების ცნებაში, აპრიორი, რომელიც, მართალია, ზემოთგანხილულის მსგავსად, ძნელია გამოხატო ასე მარტივად და ხმამაღლა, როგორც ეს ხდება კანტისეულ კატეგორიებში. ცნობიერების პროცესები, რომელთა დახმარებით ხორციელდება განსაზოგადოებრიობა: ერთობა, შემდგარი ბევრისაგან, ინდივიდების ურთიერთგანსაზღვრა – სხვების ტოტალურობისათვის და ტოტალურობა ინდივიდისათვის, ხორციელდება მხოლოდ აბსტრაქტულად გაუცნობიერებელი უკიდურესი პრინციპულობის საფუძველზე, მაგრამ გამოიხატება წანამძღვრის რეალობის პრაქტიკაში: ცალკეული ადამიანის ინდივიდუალობა პოულობს რაღაც ადგილს

საყოველთაოობის სტრუქტურაში. ცნობილია, თავიდან ეს სტრუქტურა, მიუხედავად იმის შეუძლებლობისა გათვალისწინებულ იქნას ინდივიდუალურობის კალკულაცია, აგებულია მასზე და მისი საქმიანობის შედეგებზე გათვლით. კაუზალური კავშირი, ჩაქსოვილი ყოფიერების ყველა ელემენტში და ყველა სხვაგვარი მოღვაწეობა, რომელიც ქმნის საზოგადოების გარეგან ბადას, გადაიქცევა ტელეოლოგიურ კავშირად, რადგან მას განიხილავენ ინდივიდუალური მატარებლის, მწარმოებლის თვალსაზრისით, რომლებიც თავს „მე“ – დ გრძნობენ, რომელთა ქცევა ამოიზრდება თავისთავადის არსიდან და თავისი თავის განმსაზღვრელი პიროვნებიდან. ის, რომ ეს ფენომენალური მთლიანობა ქვეშ ეგება მიზანს, თითქოსდა ინდივიდუალურობის გარედან ზეწოლით, მათ ცხოვრებისეულ პროცესს შიგნიდან ისეთ ადგილებს სთავაზობს, სადაც მისი განსაკუთრებულობა გადაიქცევა მთლიანი ცხოვრების აუცილებელ კვანძად – როგორც ფუნდამენტური კატეგორია ინდივიდის ცნობიერებას ანიჭებს ფორმას, რომელიც ავალებს მას იყოს სოციალური ელემენტი.

21. გ.ზიმელის ექსკურსი უცხოზე

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ექსკურსი უცხოზე მიეკუთვნება გეორგ ზიმელის, გერმანელი ფილოსოფოსისა და სოციოლოგის, ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომებს. მცირე მოცულობის, დაახლოებით 8 გვერდიანი თხზულებით ზიმელმა დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა “უცხო, უცნაურის, უცნობის სოციოლოგიაში”. გასული საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოყოლებული ამერიკულ სოციოლოგიაში „The Stranger“ მეცნიერულ კლასიკად ითვლება. გეორგ ზიმელის ტექსტი პირველად 1908 წელს გამოქვეყნდა, მაგრამ არა როგორც დამოუკიდებელი ნაწარმოები, არამედ როგორც მე-8 თავი დიდი მოცულობის მქონე ნაშრომისა “სოციოლოგია. კვლევები განსაზოგადოების ფორმების შესახებ”. ზიმელის მიხედვით უცხო –სოციოლოგიურად დანახული_ არის ყოველთვის რაიმე ჯგუფის წევრი, რომელშიც ის თვალში საცემია, თუმცა აქვს განსაკუთრებული მდგომარეობა. ამიტომ ჩანს ის უცნაური. ის ერთდროულად ახლობელიცაა და შორეულიც, ეს მის სტატუსს განსაკუთრებულ ობიექტურობას სძენს, ამიტომ ხშირად ანდობენ მას საიდუმლოებებს, ნიშნავენ მსაჯად და ა.შ. მაგრამ ეს ობიექტურობა მას საექვოსაც ხდის. ზიმელთან უცხო/უცნობი დაკავშირებულია სივრცის კატეგორიასთან, უცხო არ არის მოხეტიალე. ის დაბადებიდანვე კი არ ეკუთვნის რომელიმე სოციალურ ჯგუფს, არამედ სხვაგვარად გაიარა სოციალიზაცია და შესაძლოა სრულიად განსხვავებულ სოციო – კულტურულ გარემოცვაში გაიზარდა.

„თუ ხეტიალი როგორც განცალკევება ნებისმიერ მომენტში ფიქსირებულობის ცნებური ანტონიმია, სოციოლოგიური ფორმა უცხოსი / უცნობის/უცნაურის მეტნაკლებად ორივე განსაზღვრების ერთიანობას ასახავს._ცხადია აქაც გაცხადებულად, რომ მიმართება სივრცესთან მხოლოდ ერთის მხრივ პირობა, მეორე მხრივ ადამიანებთან მიმართების სიმბოლოა, ანუ აქ უცხო აქამდე ბევრჯერ განხილული აზრით არაა ნაგულისხმევი. არა როგორც მოხეტიალე, რომელიც დღეს მოდის და ხვალ მიდის, არამედ ისეთი, რომელიც დღეს მოდის და ხვალ რჩება-პოტენციურად მოხეტიალე-ასე რომ ვთქვათ, რომელმაც წინ ვედარ გაიწია, მაგრამ ვერც წასვლა-მოსვლას შეეშა მთლიანად. იგი ფიქსირებულია რაღაც გარკვეული სივრცითი შემოგარენის შიგნიდან_ან ისეთის შიგნიდან, რომლის საზღვრები სივრცითის ანალოგია. მაგრამ მისი პოზიცია მასში იმითაა არსებითად განსაზღვრული,

რომ ის მას წინასწარ, იმთავითვე არ მიეკუთვნება., რომ მას თვისებები, რომლებიც მისგან არ მოდიან და არ შეიძლება მოდიოდნენ, მასში შეაქვს. შიახლოვისა და სიშორის ერთიანობა, რომელიც ნებისმიერ მიმართებას ადამიანებს შორის შეიცავს, აქ დაიყვანება შემდეგ კონსტელაციაზე, რომელიც ყველაზე მოკლედ შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: დისტანცია მიმართებებს შორის ნიშნავს, რომ ახლოსგან შორსაა, მაგრამ უცხოობა/უცნაურობა სიშორესთან ახლოსაა. დადგან უცხოობა არის, ბუნებრივია, სრულიად პოზიტიური ურთიერთობა, ურთიერთზემოქმედების განსაკუთრებული ფორმა. შირიუსის მაცხოვრებელნი ჩვენთვის უცხონი კი არ არიან, ამ სიტყვის არა სოციოლოგიური მნიშვნელობით, არამედ ისინი საერთოდ არ არსებობენ ჩვენთვის, ისინი დგანან ახლოსა და შორის იქითა მხარეს. უცხო ჯგუფის ელემენტია, სხვანაირი არა როგორც ღარიბები ან ურიცხვი “შიდა მტრები”, ელემენტი, რომლის იმანენტი და ორგანიზმიც ერთდროულად გარეს და საპირისპიროს მოიცავს. ის გზა, როგორც რეპელირებული და დისტანცირებული მომენტები აქ ურტიერთზემოქმედ ერთიანობის ფორმას ქმნიან, შეიძლება შემდეგი განსაზღვრებებით (არავითარ შემთხვევაში სრულყოფილად მოსაზრებული), იქნეს მინიშნებული.

ეკონომიკის მთელი ისტორიის მანძილზე უცხო ჩნდება ყველგან როგორც ვაჭარი, უფრო ზუსტად კი ვაჭარი როგორც უცხო. რაც ეკონომიკა არსებითად თავისი სარგებლობისთვის არსებობს ან თავისი პროდუქციის სივრცით უფრო პატარა წრეს ცვლის, მას თავისთვის არ სჭირდება გამყიდველივაჭარი საჭირო ხდება ისეთი პროდუქციისთვის რაც წრის გარეთ იწარმოება. იმდენად, რამდენადაც პიროვნებები არ დაეხეტებიან რათა ეს შემოთავაზებები შეიძინონ, შორს, სადაც ისინი თავისმხრივ უცხო ვაჭრები იქნებოდნენ, აქ ვაჭარი უნდა იყოს უცხო_სხვიხთვის არ არის არსებობის შესაძლებლობები. უცხოს ეს პოზიცია ძლიერდება ცნობიერებისთვის, რომ მან იმის ნაცვლად რომ თავისი საცხოვრებელი დატოვოს, იქ რჩება. რადგან ასეთ შემთხვევაში მისთვის ისეთი ყოფნაც შესაძლებელი ხდება, როცა მას გამყიდვლად შეუძლია ცხოვრება.

გარკვეული სახით დახურული ეკონომიკური წრე, განაწილებული ფუძით, მიწითა და ხელოსნებით, რომლებიც მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ, ვაჭრის არსებობის გარანტიას იძლევიან, რადგან მხოლოდ ვაჭრობა იძლევა უსაზღვრო კომბინაციების შესაძლებლობას, მაში პოულობს ჭკუა-გონება გაფართოების და გაშლის ახალ გზებს. ვაჭრობას შეუძლია ყოველთვის უფრო მეტი ხალხი აიყვანოს ვიდრე პირველადი პროდუქციაა და ამიტომაც ის შესაფერისი სფერო უცხოსთვის, რომელიც გარკვეულწილად როგორც Suprenumerarius რაღაც წრეში შეღწევას ცდილობს, რომელშიც ეკონომიკური პოზიციები უკვე დაკავებულია. ამის კლასიკური მაგალითია ევროპელი ებრაელების ისტორია. უცხო თავისი ბუნების მიხედვით არ არის მკვიდრი მიწისმფლობელი, სადაც მიწა არა მხოლოდ ფიზიკური მნიშვნელობითაა ნახმარი, არამედ გადატანილია ცხოვრების სუბსტანციაში, რომელიც არა სივრცით, არამედ საზოგადოების იდეალურ ადგილას არის დაფიქსირებული.

უცხოს შეუძლია ინტიმურ ურთიერთობებში პიროვნებიდან პიროვნებამდე ყველა მიზიდველობა მიიღოს. მაგრამ ის არსად არის, რამდენადაც ის უცხოდ აღიქმება, მკვიდრი.

და აძლევს ეს დამოკიდებულება გადამყიდველებზე სუფთა ფულის ბიზნესზე უცხო მოძრაობას იმ სპეციფიკური ხასიათის, რომელშიც, რამდენადაც ის შემოსაზღვრული ჯგუფის შიგნით მდებარეობს, არსებობს ის სინთეზი სიმორისა და სიახლოვისა, რომელიც უცხო ფორმალურ პოზიციას ქმნის. რადგან უბრალო მოძრავს აქვს შეხების წერტილი შეძლებისდაგვარად თითოეულ ელემენტთან, მაგრამ არც ერთ მათგანთან არაა ნათესაური, ლოკალური, პროფესიული, დაფიქსირებულობით ორგანულად დაკავშირებული. ამ კონსტელაციის სხვაგვარი გამოხატვა დევს უცხო ობიექტურობაში. რადგან ის ფუძიდან კი არ არის, ჯგუფის ცალკეული ნაწილებისთვის ან ერთმხრივი ტენდენციებისთვის დადგენილი, არამედ დგას “ობიექტურობის” პოზიციით ამ ყველაფრის პირისპირ, რაც არა უბრალოდ დისტანციაა და მონაწილეობის არქონას ნიშნავს, არამედ განსაკუთრებული ნახატია სიმორისა და სიახლოვისგან, გულგრილობისა და ანგაჟირებულობისაგან. “Uber-und Unterordnung”-ის თავში მე მივუთითებ ჯგუფის უცხო დომინირებულ პოზიციებზე, რომლის ტიპიურ წარმომადგენლადაც გამოდგება იმ იტალიურ ქალაქების პრაქტიკა, თავიანთი მსაჯულები გარედან დაენიშნათ, რადგან არც ერთი იქ დაბადებული არ იყო ოჯახის ინტერესებისა და არანეიტრალური შეხედულებებისგან თავისუფალი. უცხო ობიექტურობასთან კავშირშია მოვლენა, რომელსაც ზემოთ შევხებით. [...] ობიექტურობა არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს მონაწილეობის არ მიღებას- რადგანაც ეს საერთოდ ობიექტური და სუბიექტური ქცევის მიღმა-არამედ ნიშნავს მონაწილეობის პოზიტიურად განსაკუთრებულ სახეობას, ისევე როგორც თეორიული დაკვირვების ობიექტურობა საერთოდ არ ნიშნავს, რომ სული პასიური ტაბულა რასა არის, რომელშიც საგნები თავიანთ ნიშან-თვისებებს ჩაწერენ, არამედ სრული საქმიანობა საკუთარი კანონებით მოქმედი სულისა. ესეც მხოლოდ ისე, რომ ან შემთხვევითი გადაწვევები და აქცენტის გადატანები გამორთო, რომელთა ინდივიდუალურ-სუბიექტურ განსხვავებულობებს ერთი საგნის სრულიად განსხვავებული სურათების მიწოდება შეუძლიათ. შესაძლებელია ობიექტურობის აღწერა, როგორც თავისუფლებისა: ობიექტური ადამიანი არავითარი ბორკილებით არაა დაჭერილი. ეს თავისუფლება, რომელიც უცხო, როგორც ახლო ისე შორეული პერსპექტივიდან შეუძლია განიცადოს და დაამუშაოს, შეიცავს ასევე საშიშ შესაძლებლობებს. შემტევი პარტიების ნებისმიერი სახის ამბოხებისას ამტკიცებენ, რომ ბიძგი ამისკენ გარედან იყო, უცხო მოგზავნილის ან წამქეზებლის მიერ. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ ეს ნიშნავს უცხო სპეციფიკური როლის შეცვლას. ის არის თავისუფალი. პრაქტიკულად და თეორიულად ის ქცევებს კლიშეების გარეშე უყურებს და არ არის შეჩვევით, რესპექტაბელურობით დაბმული...