

სამოქალაქო აქტივიზმის პლატფორმა

## თარგმანების კრებული

ფრედ ბლოკი  
შანტალ მუფი  
ჯუდიტ ბატლერი  
ენრიკე დიუსელი  
ფრედრიკ ჯეიმსონი  
სლავოი ჟიჟეკი  
დიპემ ჩაკრაბარტი  
დონა ჰარავეი

EMC

# თარგმანების კრებული

ფრედ ბლოკი  
შანტალ მუფი  
ჯუდიტ ბატლერი  
ენრიკე დიუსელი  
ფრედრიკ ჯეიმსონი  
სლავოი ჟიჟეკი  
დიპეშ ჩაკრაბარტი  
დონა ჰარავეი



**National Endowment  
for Democracy**  
Supporting freedom around the world

პუბლიკაცია მომზადებულია „ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრის (EMC)“ პროექტის “ახალგაზრდულ ჯგუფებში აქტივიზმის ხელშეწყობის” ფარგლებში, რომელიც National Endowment for Democracy (NED)-ის მხარდაჭერით ხორციელდება

პუბლიკაციაში გამოთქმული მოსაზრებები შესაძლოა არ გამოხატავდეს EMC-ისა და NED-ის პოზიციას.

ენობრივი რედაქტორი: ლაშა ქავთარაძე  
დაკაბადონება: სალომე ლაცაბიძე, ნატა ყიფიანი  
ყდის დიზაინი: სალომე ლაცაბიძე

## ადამიანის უფლებების სწავლებისა და მონიტორინგის ცენტრი - (EMC)

მისამართი: შანიძის 3, ქ. თბილისი  
ტელ: 223 15 58  
[www.emc.org.ge](http://www.emc.org.ge)  
[humanrightsemc@gmail.com](mailto:humanrightsemc@gmail.com)  
[fb.com/RIGHTSEMC](https://fb.com/RIGHTSEMC)  
[twitter @EMCRights](https://twitter.com/EMCRights)

ISBN 978-9941-0-8258-0

# სარჩევი

კარლ პოლანის „დიდი ტრანსფორმაციების“ შესავალი .....	5
დემოკრატიის აგონისტური მოდელისთვის.....	32
იდენტობა, სქესი და სუბსტანციალობის მეტაფიზიკა .....	58
ევროცენტრიზმი და მოდერნულობა.....	72
პოსტმოდერნიზმი და სამომხმარებლო საზოგადოება .....	86
ძალადობის შესახებ .....	110
ევროპის გაპროვინციულება: პოსტკოლონიური აზროვნება და განსხვავება .....	152
კიბორგის მანიფესტი: მეცნიერება, ტექნოლოგია და სოციალისტური ფემინიზმი გვიან მეოცე საუკუნეში .....	192



# კარლ პოლანის „დიდი ტრანსფორმაციების“ შესავალი

ფრედ ბლოკი

სოსო ტაუჭიძის თარგმანი

## შესავალი<sup>1</sup>

„დიდი ტრანსფორმაციის“ გავლენისა და გამოხმაურების მიმოხილვისას ეკონომიკის გამოჩენილმა ისტორიკოსმა შენიშნა, რომ „ზოგიერთი წიგნი უარს ამბობს გაუჩინარებაზე“. ეს გონებამახვილური მოსაზრებაა. მიუხედავად იმისა, რომ წიგნი 1940-იანი წლების დასაწყისში დაიწერა, პოლანის ნამუშევრის მნიშვნელობა და გავლენა დღემდე განაგრძობს ზრდას. მაშინ, როცა თაროზე ცხოვრების რამდენიმე თვითა თუ წლით სულ რამდენიმე წიგნი თუ ამაცობს, „დიდი ტრანსფორმაცია“ რამდენიმე ათწლეულის შემდეგაც ახლად გამოიყურება. ამკარაა, ეს წიგნი იმ დილემების გასაგებადაც გამოდგება, რომელთა წინაშე გლობალური საზოგადოება ოცდამეერთე საუკუნის გარიჟრაჟზე დადგა.

ამ გამძლეობის კარგი ახსნა არსებობს. „დიდი ტრანსფორმაცია“ აქამდე შემოთავაზებულ მცდელობათა შორის, საბაზრო ლიბერალიზმის კრიტიკის საუკეთესო ვარიანტს გვთავაზობს – კრიტიკას რწმენისა, რომლის მიხედვითაც, ნაციონალური საზოგადოებები და გლობალური ეკონომიკა

<sup>1</sup> ამ შესავლის მომზადებისთვის დიდად დავალებული ვარ, პირველ რიგში, კარი პოლანი ლევიტისგან, რომელმაც ზოგადი მონახაზის რამდენიმე ვერსიას დაურთო როგორც შინაარსობრივი, ისე რედაქციული ხასიათის ვრცელი კომენტარები. მასთან მუშაობა იშვიათი პრივილეგია გახლდათ. ღირებული გამოხმაურებებისათვის აგრეთვე მადლობას ვუხდით მიქაელ ფლოტას, მირიამიო ფე-ბლოკს, მარგარიტ მენდელსა და მარგარეტ სომერსს. ეს უკანასკნელი პოლანის აზროვნების გაგებაში თითქმის 30 წელია მესმარება; ჩემი ნაწერების დიდი ნაწილი მის სააზროვნო ველზე რეფლექსირებს. შესავლის მომზადებასა და ახალი გამოცემის შედარებით რთული ამოცანის შესრულებაში მიქაელ ფლოტა მედგა გვერდში. კარი პოლანი ლევიტსა და მარგარეტ მენდელს – კარლ პოლანის სახელობის პოლიტიკური ეკონომიის ინსტიტუტის (Concordia University, Montreal, Quebec) თანახელმძღვანელებს – აგრეთვე უზარმაზარი წვლილი მიუძღვით ამ გამოცემის მომზადებაში. პოლანის აზროვნების ჩემუელი გაგება ამ ადამიანების კოლეგიურობასთან ერთად, პოლანის სტატიების იმ არქივსაც უნდა უმადლოდეს, რომელიც მათს საკუთრებაშია. მკითხველი, რომელსაც სურს, უკეთ გაერკვეს პოლანის სააზროვნო აპარატი და მკვლევართა საერთაშორისო თემს, რომელიც ამ ტრადიციაში მუშაობს, ვურჩევ დაუკავშირდნენ კარლ პოლანის ინსტიტუტს და მიმართონ წიგნების სერიას სახელწოდებით „კრიტიკული პერსპექტივები ისტორიულ საკითხებზე“, რომელიც ინსტიტუტის ეგიდით მონრეალში, Black Rose Press-ის გამომცემლობაში დაიბეჭდა.

თვითრეგულირებადი ბაზრების მეშვეობით უნდა ორგანიზდნენ. 1980-იანი წლებიდან მოყოლებული, და, უფრო კონკრეტულად, 90-იანების დასაწყისში, ცივი ომის დასრულების შემდგომ, საბაზრო ლიბერალიზმი – სხვადასხვა იარაღიყით, როგორცაა „ტექნიკრიზმი“, „რეიგანიზმი“ და „ნეოლიბერალიზმი“ – გლობალური პოლიტიკის დომინანტურ ძალად იქცა. მაგრამ 1944 წლიდან, ცივი ომი საბჭოთა კავშირსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებს შორის კიდევ უფრო გამძაფრდა, რითაც პოლანის თეორიულ ღვაწლს ჩრდილი მიაყენა. კაპიტალიზმისა და საბჭოური ყაიდის სოციალიზმის მომხრეთა უკიდურესად პოლარიზებულ დებატებში პოლანის ნიუანსირებული და კომპლექსური არგუმენტებისთვის ადგილი ვერ მოიძებნა. ამრიგად, ცივი ომის დასრულების შემდეგ, პოლანის ნამუშევრის ხილვადობის დამსახურებულ ზრდას შეგვიძლია გარკვეული გამართლება მოვუძებნოთ.

ცივი ომის შემდგომ წარმართული დებატების ძირითადი ნაწილი „გლობალიზაციის“ საკითხის გარშემო მიმდინარეობდა. ნეოლიბერალები ამტკიცებდნენ, რომ კომუნიკაციისა და ტრანსპორტირების ახალი ტექნოლოგიები სასურველსა და გარდაუვალს ხდიან როგორც მსოფლიო ეკონომიკის მჭიდრო ინტეგრირებას გაფართოებული ვაჭრობისა და კაპიტალის მიმოქცევის მეშვეობით, ისე თავისუფალი ბაზრის ანგლო-ამერიკული მოდელის მიღებას. მოძრაობათა და თეორეტიკოსთა ფართო სპექტრი გლობალიზაციის ამ ვერსიას სხვადასხვა პოლიტიკური პერსპექტივიდან ეწინააღმდეგება – ერთნი ეთნიკურ, რელიგიურ, ნაციონალურ თუ რეგიონულ იდენტობებს იცავენ; მეორენი კი გლობალური კოორდინაციისა და კოოპერაციის ალტერნატიულ ვერსიებს გვთავაზობენ. „დიდი ტრანსფორმაციის“ წაკითხვით დებატების ორივე მხარემ ბევრი ისწავლა; ნეოლიბერალებმაც და მათმა კრიტიკოსებმაც საბაზრო ლიბერალიზმისა და ეკონომიკური გლობალიზაციის შედარებით ადრინდელ პროექტთა ტრაგიკული შედეგების შესახებ ცოდნა უფრო გაიღრმავეს.

## პოლანის ცხოვრება და მოღვაწეობა

კარლ პოლანი (1886–1964) ბუდაპეშტში, სოციალური აქტიურობითა და ინტელექტუალური მიღწევებით გამორჩეულ ოჯახში გაიზარდა.<sup>2</sup> მისი ძმა, მიხაილი, გავლენიანი მეცნიერების ფილოსოფოსი გახდა, რომლის ნამუშევრებსაც დღესაც ფართო აუდიტორია ჰყავს. თავად კარლი პირველ მსოფლიო ომამდე წარმოქმნილ სტუდენტურ და ინტელექტუალურ წრეებში გავლენიან პირად მიიჩნეოდა. 1920-იან წლებში, პოლანი ვენაში, ცენტრალური ევროპის წამყვანი ყოველკვირეული ეკონომიკური და ფინანსური ჟურნალის, *Der Oesterreichische Volkswirt*-ის<sup>3</sup> მთავარ რედაქტორად მუშაობდა. სწორედ ამ დროს წააწყდა იგი ლუდვიგ ფონ მიზესისა და მისი მოსწავლის, ფრიდრიხ ჰაიეკის არგუმენტებს. მიზესი და ჰაიეკი ცდილობდნენ ინტელექტუალური ლეგიტიმაცია აღედგინათ საბაზრო ლიბერალიზმისთვის, რომელსაც პირველმა მსოფლიო ომმა, რუსეთის რევოლუციამ და სოციალიზმის აღმავლობამ საძირკველი შეურყია.<sup>4</sup> მოკლედ რომ ვთქვათ, მიზესისა და ჰაიეკის გავლენა მიზერული იყო. 1930-იანი წლებიდან 1960-იანი წლების ჩათვლით, დასავლეთის ნაციონალურ პოლიტიკებს კენზიანური ეკონომიკური იდეები კვებავდნენ, ანიჭებდნენ რა ლეგიტიმაციას ეკონომიკაში სამთავრობო მენეჯმენტის აქტიურ ჩარევას.<sup>5</sup> მაგრამ მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ათწლეულებში მიზესი და ჰაიეკი შეერთებულ შტატებსა და გაერთიანებულ სამეფოში საბაზრო ლიბერალიზმის დაუღწეველ ადვოკატებად გვევლინებიან. ისეთი გავლენიანი ფიგურაც კი, როგორც მილტონ ფრიდმანი, ამ ორი მოაზროვნის მიერ იყო შთაგონებული. ჰაიეკმა 1992 წლამდე იცოცხლა,

2 პოლანის სრული ბიოგრაფია ჯერ კიდევ არ გვაქვს ხელთ, მაგრამ, მარგარეტ მენდელი და კარი ლევიტ პოლანი მნიშვნელოვან მასალათა დიდ ნაწილს წარმოგივდგენენ წიგნში „კარლ პოლანი – მისი ცხოვრება და ეპოქა“ *Studies in Political Economy*. No.22 (Spring 1997): 7–39. აგრეთვე იხ. Kari Polanyi Levitt, ed., *Life and Work of Karl Polanyi* და მისი ესე „Karl Polanyi as Socialist“; Kenneth McRobbie, ed. „*Humanity, Society and Commitment*“ *On Karl Polanyi*“ (Montreal: Black Rose, 1994). ვრცელი ბიოგრაფიული მასალა მოცემული ნაშრომში „*Karl Polanyi in Vienna*“ (Kenneth McRobbie and Kari Polanyi Levitt, eds., Montreal: Black Rose, 2000). პიტერ დემკერი, მენეჯმენტის თეორეტიკოსი, რომელიც პოლანის ვენაში ემიგრირებულ ოჯახს იცნობდა, თავის მემუარებში „*Adventures of a Bystander*“ (New York: John Wiley, 1994) თავშესაქცევ მასალას იძლევა, თუმცა ზოგიერთი ფაქტი და საკუთარი სახელი (მაგ. პოლანის და-ძმების სახელები) არაა შესტია. (ავტ. შენ.)

3 (გერმ.) „ავსტრიული ეკონომიკა“ (მთარგმ. შენ.)

4 მიზესისა და ჰაიეკის 1920-იან წლებში დაწყებული და 1990-იანებში დასრულებულ მოღვაწეობათა გასაცნობად იხ. Richard Cockett, *Thinking the Unthinkable: Think Tanks and the Economic Counter-Revolution 1931-1993*. London: Fontana Press, 1995. კოქეტი ირონიულად შენიშნავს, რომ ინგლისს, ქვეყანას, რომელმაც საბაზრო ლიბერალიზმი დააფუძნა, მისი ხელახალი იმპორტი ვენიდან დასჭირდა. (ავტ. შენ.)

5 პოლანის წიგნის პირველი გამოცემის თარიღს ჰაიეკის ცნობილი ნაშრომის, „*The Road to Serfdom*“ (Chicago: University of Chicago Press, 1944), გამოქვეყნება დაემთხვა. თუკი პირველი მთვანე შეერთებული შტატების მიერ „ახალი შეთანხმების“ პოლიტიკის გატარებას იმიტომ უჭერდა მხარს, რომ ეს უკანასკნელი საბაზრო ძალების გავლენათა შეზღუდვისკენ იყო მიმართული; მეორე ნაშრომი ამტკიცებდა, რომ „ახალი შეთანხმების“ რეფორმებმა ამერიკის შეერთებული შტატების მცოცავ ფერდობზე განთავსება გამოიწვია, რაც, ამ თვალსაზრისის თანახმად, ეკონომიკურ მარცხსა და ტოტალიტარულ რეჟიმს მოასწავებდა. (ავტ. შენ.)



საკმარისად დიდხანს, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლით მისი თეორიის გამართლება ეგრძნო. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე, მას უკვე საჯაროდ აღიარებდნენ ნეოლიბერალიზმის მამამთავრად – პიროვნებად, რომელმაც მარგარეტ ტეტჩერისა და რონალდ რეიგანის მიერ გატარებულ დერეგულაციის, ლიბერალიზაციისა და პრივატიზაციის რეფორმებზე პირდაპირი გავლენა იქონია. თუმცა, პოლანი ჯერ კიდევ 1920-იან წლებში შეეჭიდა მიზესის არგუმენტებს და საბაზრო ლიბერალიზმის მხარდამტყერთა კრიტიკა მის ცენტრალურ თეორიულ ამოცანად დარჩა.

Der Oesterreichische Volkswirt-ში მუშაობის პერიოდში, 1929 წელს, პოლანი ამერიკული საფონდო ბირჟის დაცემას შეესწრო, 1931 წელს – ვენის კრედიტარიმტალტის მარცხს (რომელმაც დიდი დეპრესია დააჩქარა) და ფაშიზმის აღზევებას. მაგრამ, 1933 წელს, ჰიტლერის ძალაუფლებაში მოსვლამ პოლანის სოციალისტურ წარმოდგენებს რიგი პრობლემები შეუქმნა და იძულებული გახდა, ჟურნალის რედაქტორის თანამდებობაზე უარი ეთქვა. იგი ინგლისში გაემგზავრა, ოქსფორდისა და ლონდონის უნივერსიტეტთა შორეულ ფილიალში, სტუდენტთა საგანმანათლებლო ასოციაციაში კითხულობდა ლექციებს.<sup>6</sup> კურსების მომზადების პროცესში, პოლანი ინგლისის სოციალური და ეკონომიკური ისტორიის მასალებში გადაეშვა. „დიდი ტრანსფორმაციებში“ პოლანი სწორედ ამ მასალებს იყენებს მიზესისა და ჰაიეკის დღესდღეობით საოცრად გავლენიანი შეხედულებების კრიტიკისათვის.

უმუალოდ წერის პროცესი პოლანიმ 40-იანი წლების გარიჟრაჟზე, ვერმონში, ბენინგტონის კოლეჯში მიწვეულ მკვლევარად მუშაობისას დაიწყო.<sup>7</sup> ამხანაგთა მხარდაჭერის ფონზე, მას შეეძლო წერისთვის სრულიად დაეთმო თავისუფალი დრო. პერსპექტივის ცვლილება პოლანის თავისი არგუმენტის სხვადასხვა განშტოებათა სინთეზში დაეხმარა. წიგნის ერთ-ერთი ყველაზე მყარი კონტრიბუცია – ფოკუსირება ინსტიტუციებზე, რომლებიც გლობალურ ეკონომიკას არეგულირებენ – პირდაპირ უკავშირდება პოლანის ემიგრაციებს. იგი ბუდაპეშტიდან ვენაში, ვენიდან ინგლისში, ინგლისიდან შეერთებულ შტატებში მიემგზავრება, რაც, მორალური პასუხისმგებლობის ღრმა განცდასთან ერთად, პოლანის ერთგვარ მსოფლიოს მოქალაქედ წარმოაჩენს. სიცოცხლის ბოლო წლებში, იგი ძველ მეგობარს სწერდა: „ჩემი ცხოვრება „მსოფლიო“ ცხოვრება იყო – მე ადამიანური მსოფლიოს ცხოვრებით ვიცხოვრე. ჩემი ნამუშევრები აზიისთვის,

6 Marguerite Mendell, „Karl Polanyi and Socialist Education“ pp. 25–42 in McRobbie, ed., *Humanity, Society and Commitment*

7 პოლანიმ წიგნი ინგლისურად დაწერა. ეს ენა მისთვის ბავშვობიდან კარგად იყო ნაცნობი. (ავტ. შენ.)

აფრიკისთვის, ახალი ხალხებისთვისაა განკუთვნილი.<sup>48</sup> მიუხედავად იმისა, რომ პოლანი მისთვის მშობლიური უნგრეთის მიმართ ყოველთვის გრძნობდა ღრმა მიზიდულობას. მისი „მსოფლიო“ ცხოვრება დაეხმარა, დაეძლია ევროცენტრისტულ შეხედულებები და მოეხელთებინა ნაციონალიზმის ის აგრესიული ფორმები, რომლებსაც გარკვეული ტიპის გლობალური ეკონომიკური წესრიგები აქეზებდნენ და ახალისებდნენ.

მეორე მსოფლიო ომის განმავლობაში, პოლანი ნიუ-იორკში, კოლუმბიის უნივერსიტეტში ასწავლიდა, სადაც ის სტუდენტებთან ერთად ჩაება წინარეკაპიტალისტური საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი ფულის, ვაჭრობისა და ბაზრის ფორმების ანთროპოლოგიურ კვლევაში. კონრად არენსბერგთან და ჰარი პირსონთან ერთად მანვე გამოაქვეყნა ნაშრომი სახელწოდებით „ვაჭრობა და ბაზრები ადრეულ იმპერიებში“ (New York: Free Press, 1957); მოგვიანებით, პოლანის გარდაცვალების შემდეგ, მისმა სტუდენტმა გამოსაცემად მოამზადა ტომები უნგრელი მეცნიერის იმდროინდელ ნაშრომებზე დაყრდნობით. „დაგომეისა<sup>9</sup> და მონებით ვაჭრობის“ (Seattle: University of Washington, 1966) გამოქვეყნებაში აბრაამ როტშტეინი მონაწილეობდა; ჯორჯ დალტონის რედაქციით გამოვიდა მისი ადრე უკვე გამოქვეყნებული ესეები - „დიდი ტრანსფორმაციების“ ზოგიერთი ამონარიდის ჩათვლით - სახელწოდებით „არქაული და მოდერნული ეკონომიკები: კარლ პოლანის ესეები“ (Boston: Beacon, 1971 [1969]); ჰარი პირსონმა პოლანის მიერ კოლუმბიის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციების ჩანაწერებისგან „ადამიანის ჯამაგირი“ (New York: Academic Press, 1977) შეადგინა.

## პოლანის არგუმენტი: სტრუქტურა და თეორია

„დიდი ტრანსფორმაცია“ სამ ნაწილადაა დაყოფილი. პირველი და მესამე ნაწილები იმ უშუალო გარემოებებზე ფოკუსირდება, რომლებმაც პირველი მსოფლიო ომის, დიდი დეპრესიის, კონტინენტურ ევროპაში ფაშიზმის აღზევების, საბჭოთა კავშირში - პირველი ხუთწლედის, ხოლო ამერიკის შეერთებულ შტატებში - „ახალი შეთანხმების“ ინიცირება განაპირობეს. ამ გაცნობით და დასკვნით თავებში პოლანი ადგენს თავსატეხს: როგორ დაუთმო გზა ასე უეცრად ევროპაში ასე ხანგრძლივად - 1815 წლიდან

8 Letter to Be de Waard, January 6, 1959, cited on p.313 by Ilona Duczynska Polanyi, „I First Met Karl Polanyi in 1920...“ pp. 302-315 in McRobbie and Levitt, eds., *Karl Polanyi in Vienna*.

9 ბენინის რესპუბლიკის სახელწოდება 1975 წლამდე (მთარგმ. შენ.)

1914 წლამდე - დასადგურებულმა მშვიდობამ და კეთილდღეობამ ეკონომიკურ კოლაფსსა და ორი მსოფლიო ომის სისასტიკეს? მეორე ნაწილი - წიგნის საკვანძო თავი - გვთავაზობს პოლანისეულ გამოსავალს თავსატეხიდან. პოლანი, XIX საუკუნის პირველ წლებს, ინგლისის ინდუსტრიული რევოლუციის ეპოქას უბრუნდება და გვაჩვენებს, თუ როგორ რეაგირებდნენ ინგლისელი მოაზროვნეები ინდუსტრიალიზაციის ტალღის ნაადრევ შემოჭრაზე საბაზრო ლიბერალიზმის თეორიათა მოშველიებით - თავიანთი ფუნდამენტური რწმენით, რომ ადამიანთა საზოგადოება თვით-რეგულირებად ბაზრებს უნდა დაეუმორჩილოთ. ინგლისის, როგორც „მსოფლიოს სახელოსნოს“, წამყვანი როლის შექმნის შედეგებზე დაყრდნობით, პოლანი გვიჩვენებს თუ როგორ იქცნენ ზემოთ ხსენებული რწმენები მსოფლიო ეკონომიკის მათრეგანიზებელ პრინციპებად. მეორე თავის მეორე ნახევარში, XII თავიდან XIX თავის ჩათვლით, პოლანი ამტკიცებს, რომ საბაზრო ლიბერალიზმმა გარდაუვალი შედეგი - საბაზრო მექანიზმებისგან საზოგადოების დაცვის შეთანხმებულ მცდელობათა ჯაჭვი მოიტანა. ეს მცდელობები მიუთითებდნენ იმაზე, რომ საბაზრო ლიბერალიზმი რწმენების შესაბამისად ვერ ფუნქციონირებდა, და, გარდა ამისა, გლობალური ეკონომიკის მამოძრავებელმა ინსტიტუციებმა მზარდი ერებს შიდა და ერთაშორისი დაძაბულობები გამოიწვიეს. მშვიდობის კოლაფსი, რამაც პირველ მსოფლიო ომამდე მიგვიყვანა, მსგავსად ეკონომიკური წესრიგის მოშლისა, რამაც დიდი დეპრესია გამოიწვია, წარმოჩენილია, როგორც უშუალო შედეგები გლობალური ეკონომიკის საბაზრო ლიბერალიზმზე დაფუძნებისა. მეორე „დიდი ტრანსფორმაცია“ - ფაშინიზმის აღზვევა - პირველის - საბაზრო ლიბერალიზმის აღზვევის - უშუალო შედეგია.

არგუმენტის ჩამოყალიბებისას პოლანი ისტორიის, ანთროპოლოგიისა და სოციალური თეორიის საკითხებში ღრმა განსწავლულობას ამჟღავნებს.<sup>10</sup> „დიდი ტრანსფორმაცია“ მეთხუთმეტე საუკუნიდან მეორე მსოფლიო ომამდე ინტერვალში განვითარებულ ისტორიულ ხდომილებათა მნიშვნელოვან დეტალებს წარმოაჩენს; გარდა ამისა, ნაშრომს თემათა ისეთ ფართო სპექტრში შეაქვს წვლილი, როგორცაა თანამართობისა და რედისტრიბუციის როლი წინარე მოდერნულ საზოგადოებებში, კლასიკური ეკონომიკური აზროვნების ლიმიტები და განმასავნებელი ბუნების საფრთხეები. უამრავი თანამედროვე სოციალური მეცნიერი - ანთროპოლოგი, პოლიტიკის მეცნიერი, სოციოლოგი, ისტორიკოსი და ეკონომისტი - იღებს თეორიულ

10 პოლანის არგუმენტის ზოგიერთი ცენტრალური წყაროს ანალიზისთვის იხ. მარგარიტ სომერსის „კარლ პოლანის ინტელექტუალური მემკვიდრეობა“, გვ. 152-159, ლევიტის რედაქტორობით გამოცემულ ნაშრომში „კარლ პოლანის ცხოვრება და მოღვაწეობა“. (ავტ.შენ.)

შთაგონებას პოლანის არგუმენტებისგან და წიგნებისა და სტატიების მზარდი რაოდენობაც „დიდი ტრანსფორმაციის“ ამონარიდების მეშვეობით იძენენ ერთიან ჩარჩოს.

წიგნის ასეთი სიმიდრე მისი შეჯამების მცდელობას უსარგებლოს ხდის; საუკეთესო, რაც შეიძლება აქედან გამოვიდეს, პოლანის არგუმენტის ზოგიერთ მნიშვნელოვან წანამძღვრებზე დაყრდნობით მსჯელობის გავრცობაა. მაგრამ ამის გაკეთება თავად კარლ პოლანის თეორიული პოზიციის ორიგინალურობის აღიარებასაც მოითხოვს. პოლანი პოლიტიკური ლანდშაფტის ჩვენეულ, სტანდარტულ მეპინგში არ ჯდება; მიუხედავად იმისა, რომ იგი საბაზრო ლიბერალიზმის კინზისეულ კრიტიკას მეტწილად იზიარებდა, რთულია, კინზიანელობა დააბრალო. სიცოცხლის განმავლობაში ის თავს სოციალისტად აცხადებდა, მაგრამ ამავე დროს დისტანციას იჭერდა სხვადასხვა ჯურის ეკონომიკური დეტერმინიზმისგან, მარქსიზმის ძირითადი ნაკადის ჩათვლით.<sup>11</sup> თავად კაპიტალიზმისა და სოციალიზმის მისეული განმარტება შორდება ამ ცნებათა ჩვენეულ, მომხმარებლურ გაგებას.

## „მიმაგრებულობის“ (embeddedness) პოლანისეული კონცეპტი

პოლანის აზროვნების გადმოცემისთვის ათვლის ლოგიკურ წერტილად „მიმაგრებულობის“ მისეული კონცეპტი უნდა მივიჩნიოთ. გარდა იმისა, რომ იგი პოლანის ყველაზე ცნობილი კონტრიბუციაა სოციალურ აზროვნებაში, ხსენებული კონცეპტი ავტორის არგუმენტის გაგებაში მთელ რიგ გაუგებრობებს წარმოშობს. პოლანი იმის ხაზგასმით იწყებს, რომ მთელი თანამედროვე ეკონომიკური ტრადიცია ეკონომიკას წარმოსახავს, როგორც ბაზრების გამაერთიანებელ სისტემას, რომელიც მოთხოვნასა და მიწოდებას შორის ბალანსს, ფასის მექანიზმის მეშვეობით, ავტომატურად ამყარებს.

მაშინაც კი, როცა ეკონომისტები აცნობიერებენ, რომ საბაზრო სისტემა განცდილ მარცხთა გადასალახად ხანდახან სახელმწიფო ჩარევას

11 პოლანის ურთიერთობა მარქსიზმთან ერთ-ერთ ყველაზე კომპლექსური და საკამათო საკითხია ლიტერატურაში. იხ. Mendell and Levitt Polanyi, „Karl Polanyi - His Life and Times“; Fred Block and Margaret Somers, „Beyond the Economic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi“ pp. 47 - 94 in Theda Skocpol, ed. *Vision and Method in Historical Sociology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Roth H. Harper in, *Cultural Economies: Past and Present* (Austin: University of Texas Press, 1994) (ავტ. შენ.)

საჭიროებს, ისინი განაგრძობენ კონცეპტუალიზაციას, რომელიც ეკონომიკას ინტეგრირებულ ბაზართა დამაბალანსებელ სისტემად წარმოსახავს. პოლანის მიზანია, აჩვენოს, თუ როგორ რადიკალურად განსხვავდება ამგვარი კონცეპტუალიზაცია ადამიანთა საზოგადოების რეალობისგან მთელი ისტორიის მანძილზე. მეცხრამეტე საუკუნემდე, ამტკიცებს პოლანი, ადამიანთა ეკონომიკური აქტივობა მუდმივად ჩაბეჭდილი იყო საზოგადოებაში.

ტერმინი „მიმაგრებულობა“ ასახავს იდეას, რომლის მიხედვითაც ეკონომიკა არის არა ისეთივე ავტონომიური, როგორც იგი ეკონომიკის თეორიაში უნდა იყოს, არამედ მუდმივად ემორჩილება პოლიტიკას, რელიგიასა და სოციალურ ურთიერთობებს.<sup>12</sup> ტერმინის პოლანისეული გამოყენება გვთავაზობს მეტს, ვიდრე საბაზრო ტრანზაქციების ნდობაზე, ურთიერთგაგებასა და კონტრაქტების ლეგალურ ვალდებულებებზე დამოკიდებულების ცნობილი იდეა. ის ამ ცნებას იმის ხაზგასასმელად იყენებს, თუ როგორი რადიკალური იყო კლასიკური ეკონომისტების – განსაკუთრებით მალთუსისა და რიკარდოს – გამოყოფა მათივე წინამორბედი მოაზროვნებისაგან. ეკონომიკის საზოგადოებაზე დამორჩილების ისტორიულად ცნობილი პრაქტიკის საწინააღმდეგოდ, თვით-რეგულირებადი ბაზრის მათეული სისტემები ახლა უკვე საზოგადოებას უმორჩილებდნენ ბაზრის ლოგიკას:

„უმთავრესად სწორედ ესაა მიზეზი, თუ რატომ მოაქვს ეკონომიკურ სისტემაზე დამყარებულ საბაზრო კონტროლს შემადრწუნებელი ეფექტები საზოგადოების მთელს ორგანიზაციაზე: ის ნიშნავს, არც მეტი, არც ნაკლები, საზოგადოების ფუნქციონირებას ახლა უკვე ბაზრის „თანაშემწის“ (adjunct) როლში. ნაცვლად ეკონომიკის სოციალურ ურთიერთობებზე მიმაგრებისა, სოციალური ურთიერთობები ებმინან ეკონომიკური სისტემას.“ (57)

და მაინც, ეს და მსგავსი პასაჟები პოლანის არგუმენტის არასწორი წაკითხვისკენ გვიბიძგებენ. ხშირად ისე ესმით, თითქოს პოლანი

12 „მიმაგრებულობის“ პოლანისეული კონცეპტი ისესხეს და განავითარეს ისეთმა მნიშვნელოვანმა თანამედროვე მკვლევარებმა, როგორებიცაა John Ruggie, „International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order“, International Organization 362 (Spring 1992): 379 – 415, Mark Granovetter, „Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness“, American Journal of Sociology 91:3 November 1995): 491-510, and Peter Evaris, „Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation.“ (Princeton: Princeton University Press, 1995). ტერმინის დამკვიდრების ზუსტი ინსპირაცია ცნობილი არ არის, მაგრამ დამაჯერებლად უღერს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, პოლანიმ მეტაფორა ქვანახშირის მრეწველობიდან ისესხა. ინგლისის ეკონომიკური ისტორიის კვლევისას იგი დეტალურად ეცნობოდა ამ ქვეყნის სამრეწველო ინდუსტრიის ისტორიასა და ტექნოლოგიებს, რომელთა მეშვეობითაც მახტის ქვის კედლებზე „მიმაგრებულ“ ნახშირს მოიპოვებდნენ. (ავტ. შენ.)

ამტკიცებს, რომ მეცხრამეტე საუკუნეში, კაპიტალიზმის აღზევებასთან ერთად, ეკონომიკა წარმატებით ჩამოსცილდა საზოგადოებას და მასზე ბატონობა დაიწყო.<sup>13</sup>

მაგრამ ეს არასწორი წაკითხვა ბუნდოვანს ხდის პოლანის არგუმენტის ორიგინალურობასა და მის თეორიულ სიმდიდრეს. დიახ, პოლანი ამბობს, რომ კლასიკურ ეკონომისტებს სურდათ შეექმნათ საზოგადოება, რომელშიც ეკონომიკა ეფექტურად ჩამოსცილდებოდა სოციუმს და აქეზებდნენ კიდევ პოლიტიკოსებს ამ სურვილის რეალობაში განსახორციელებლად. მაგრამ პოლანი იმაზეც აპელირებს, რომ მათ არც შეეძლოთ და ვერც შეძლეს ამ მიზნის მიღწევა. რეალურად, ის ხშირად იმეორებს, რომ „ჩამოცილებული“ (disembedded), თვით-რეგულირებადი საბაზრო ეკონომიკა უტოპიური პროექტია; ის განასახიერებს იმას, რამაც შეუძლებელია იარსებობს. წიგნის პირველივე გვერდზე პოლანი წერს:

„ჩვენი თვისი გახლავთ ის, რომ თვით-მომწესრიგებელი (self-adjusting) ბაზრის იდეა სრულ უტოპიას გულისხმობდა. ასეთი ინსტიტუცია დიდი ხნის განმავლობაში ვერ იარსებებდა საზოგადოების ადამიანურ და ბუნებრივ სუბსტანციათა განადგურების გარეშე; იგი ფიზიკურად გაანადგურებდა ადამიანს, ხოლო გარემომცველ სივრცეებს უდაბნოდ გადააქცევდა. (3)

## რატომ ვერ იქნება „ჩამოცილება“ წარმატებული

პოლანი ამტკიცებს, რომ აბსოლუტურად თვითრეგულირებადი საბაზრო ეკონომიკა მოითხოვს ადამიანებისა და ბუნებრივი გარემოს წმინდა გასაგნებას, რაც, თავის მხრივ, ბუნებრივი და საზოგადოებრივი სივრცეების განადგურებას მოასწავებს. მისი თვალსაზრისით, თვით-რეგულირებადი ბაზრის თეორეტიკოსები და მათი მომხრეები განუწყვეტლივ ერეკებიან საზოგადოებებს უფსკრულისკენ მიმავალ გზაზე. მაგრამ როგორც კი შეუზღუდავი საბაზრო ეკონომიკის შედეგები ნათელი ხდება, ადამიანები უარს ამბობენ გზის გაგრძელებაზე; ისინი აღარ ეგუებიან იმ ლემინგთა<sup>14</sup> ბედისწერას, რომლებიც ციცაბო ფერდობზე ცოცვით წინასწარმეტყველებენ თვითგანადგურებას. ამის საპირისპიროდ, ისინი

13 ისეთი გამოჩენილი ისტორიკოსიც კი, როგორც ფრანგი ფერნანდ ბროდელია, პოლანის არგუმენტის მსგავს ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. იხ. *Civilization and Capitalism 15th–19th Century, vol.2, The Wheels of Commerce*, tr. by Sian Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 225–229 (აბტ. შენ.)

14 პატარა ზომის მღრღნელი; ბინადრობს ტუნდრასა და ჩრდილოეთის ტყეებში (მთარგმ. შენ.)

თვითრეგულირებადი ბაზრის პრინციპებზე ამბობენ უარს, რათა საზოგადოება და ბუნება გადაარჩინონ განადგურებას. ამ აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ ბაზრის „ჩამოცილება“ უზარმაზარი, ელასტიკური ზონარის გაწელებას გავს. უფრო და უფრო ვრცელი ავტონომიის მოპოვების მცდელობა დაძაბულობის უფრო და უფრო ძლიერ ნაკადებს წარმოქმნის. რაც უფრო მეტად „გაწეულავთ“, მით უფრო დიდია შანსი, ან ზონარი გაწყდეს – გაწყვეტილი ზონარი ამ შემთხვევაში სოციალურ დებინტეგრაციას განასახიერებს – ანდა ეკონომიკა უფრო „მიმაგრებულ“ პოზიციაში აღდგეს.

ლოგიკა, რომელიც ამ არგუმენტის უკან იმალება, რეალური და ფიქტიური საქონლის პოლანისეულ განსხვავებას ემყარება. პოლანისთვის საქონელი არის ის, რაც ბაზარზე გასაყიდადაა წარმოებული. ამ განსაზღვრების თანახმად, მიწა, შრომა და ფული ფიქტიური საქონლის კერძო შემთხვევებია, რამდენადაც ისინი თავდაპირველად საბაზრო პროდუქტებად არ შეუქმნიათ. შრომა უბრალოდ ადამიანური აქტივობაა, მიწა – დანაწილებული ბუნება, ხოლო ფულისა და კრედიტის მიმოქცევა თანამედროვე საზოგადოებაში აუცილებლობითაა შეფერილი სამთავრობო პოლიტიკით. თანამედროვე ეკონომიკა იწყება იმის წარმოდგენით, თითქოს ამ ფიქტიურ საქონელს შეეძლოს რეალური საქონელივით მოქცევა. მაგრამ პოლანი ხაზს უსვამს იმასაც, რომ ამ ჟონგლიორობას ფატალური შედეგები შეიძლება მოჰყვეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკონომიკური თეორეტიზაცია ტყუილს ეფუძნება – ტყუილს, რომელიც საზოგადოებას რისკის ქვეშ აყენებს.

პოლანის ეს არგუმენტი ორ დონეზე შეგვიძლია განვიხილოთ. პირველი – მორალური – ამტკიცებს, რომ უბრალოდ არასწორია ადამიანებსა და ბუნებას მოვებყროთ ისე, როგორც ობიექტებს, რომელთა ფასი მთლიანად ბაზრის მიერ განისაზღვრება. ასეთი წარმოდგენა არღვევს პრინციპებს, რომელთა მიხედვითაც, საზოგადოებები საუკუნეთა მანძილზე იმართებოდნენ: ბუნებასა და ადამიანურ ცხოვრებაში თითქმის ყოველთვის შეგვიძლო ამოგვეცნო საკრალური განზომილება. ამ საკრალურის შერიგება შრომისა და ბუნების ბაზრისთვის დამორჩილების იმპერატივთან შეუძლებელია. ბუნების საქონლად წარმოჩენის კრიტიკისას, პოლანი წინასწარმეტყველებს თანამედროვე გარემოს დამცველთა ზოგიერთ არგუმენტსაც.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> გარემოს დაცვის ეკონომიკაზე პოლანის გავლენის ამოსახილად იხ. Hennen E. Daly and John B. Cobb, Jr., *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future.* (Boston: Beacon Press, 1999). (ავტ. შენ.)

პოლანის არგუმენტის მეორე დონე ეკონომიკაში სახელმწიფო როლის ხაზგასმას ცდილობს.<sup>16</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ეკონომიკას თვითმარეგულირებელ მექანიზმად მივიჩნევთ, სახელმწიფომ ფულისა და კრედიტის მიმოქცევის მარეგულირებლის როლი მაინც უნდა ითამაშოს, რათა ინფლაციისა და დეფლაციის ტყუპი საფრთხეები აირიდოს თავიდან. მსგავსად ამისა, სახელმწიფომ უნდა განაგოს დამსაქმებლებზე მოთხოვნის ცვლილებები სამუშაო ადგილების სიმწირის პერიოდებშიც, რაც მომავალ დასაქმებულთა მომზადებითა და მიგრაციულ ტალღაზე გავლენის გზების მოძიებით გამოიხატება. მიწის შემთხვევაში, მთავრობამ საკვების წარმოების უწყვეტობა უნდა უზრუნველყოს სხვადასხვა მექანიზმის მეშვეობით, რომლებიც მოსავლის არამდგრადობისა და მერყევი ფასებისგან ფერმერების დაზღვევას ახერხებენ. ურბანულ სივრცეებში მთავრობები, როგორც გარემოს დაცვით, ისე მიწათსარგებლობის რეგულაციების მეშვეობით, არსებული მიწების გამოყენებას უზრუნველყოფენ. მოკლედ რომ შევაჯამოთ, ფიქტიური საქონელის მმართველის როლი სახელმწიფოს მნიშვნელოვან ბაზართა სამეულის შიგნით ათავსებს; ამგვარად, შეუძლებელია, შევინარჩუნოთ საბაზრო ლიბერალიზმის ხედვა, რომლის მიხედვითაც სახელმწიფო ეკონომიკის „გარეთაა“.<sup>17</sup>

სწორედ ფიქტიური საქონლის ფენომენი გვიხსნის ეკონომიკის „ჩამოცილების“ შეუძლებლობას. რეალურ საბაზრო პრინციპებზე დაშენებულ საზოგადოებებს ბაზართა სამართავად სახელმწიფოს აქტიური ჩარევა ესაჭიროებათ და სახელმწიფოს ეს როლი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების ფორმირებასაც მოითხოვს; სახელმწიფოს ამ განზომილებას წმინდად ტექნიკურ ან ადმინისტრაციულ ფუნქციამდე ვერ დავიყვანთ.<sup>18</sup> როდესაც სახელმწიფო – ბაზრის თვით-რეგულირების მექანიზმებისადმი ნდობის კიდევ უფრო გაზრდით – „ჩამოცილების“

16 პოლანის არგუმენტის იმპლიციტური მხარე ბაზრის, როგორც თვითმარეგულირებელი მექანიზმის ექვემდებარების საკითხს მცდელობას წარმოაჩენს. წარმოებული საქონლის შემთხვევაში, ჭარბ საქონელზე დაკლებული ფასი აღადგენს წონასწორობას, ერთი მხრივ, გაზრდილი მოხმარების წახალისებით და, მეორე მხრივ, იმავე საქონლის ხელახალი წარმოების შეფერხებით. ფიქტიური საქონლის შემთხვევაში კი, ფასის მექანიზმის ეფექტურობა იკლებს იმიტომ, რომ მიწოდების კლება-ზრდის ავტომატური პროცესების წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელია. (ავტ. შენ.)

17 სხვა საქონელთა შემთხვევაშიც ასე – მთავრობის ჩართულობა საბაზრო კონკურენციის წინაპირობაა. იხ. სტივენ ფოგელის მახვილგონივრულად დასაბუთებული ნაშრომი, *Freer Markets, More Rules: Regulatory Reform in Advanced Industrial Countries* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

18 მონეტარისტები განუწყვეტლივ (უშედეგოდ) ცდილობდნენ მოეძებნათ მყარი წესები ფულის მიწოდების ზრდის მენეჯმენტისა, რომელიც ცენტრალური ბანკების უპირატესობას ბოლოს მოუღებდა. ამ ფორმულის ხელთ არქონის შემთხვევაში, მეორე ნაბიჯად ცენტრალურ ბანკთა პოლიტიკური როლის გაზრდად მათთვის კვაზი-რელიგიური და ორაკულური წარმოშობის ავტორიტეტის სტატუსის მინიჭებით. იხ. William Greider, *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. (New York: Simon and Schuster, 1997). (ავტ. შენ.)



პოლიტიკას ირჩევს გზამკვლევად, ჩვეულებრივ ადამიანებს უფრო მაღალი საფასურის გადახდა უწევთ. მუშები და მათი ოჯახები უმუშევრობისადმი უფრო მოწყვლადები ხდებიან, ფერმერები იმპორტის ბრძოლით გამოწვეულ მაღალ კონკურენციას ეჩეხებიან და ორივე ჯგუფს ყოველგვარი მხარდაჭერის გარეშე უწევს ასეთ პირობებთან გამკლავება. ხშირად, სახელმწიფოს იმაზე უფრო მეტი ფული ეხარჯება, რომ ამ ჯგუფებმა გაზრდილი საფასური დამანგრეველ პოლიტიკურ მოქმედებებში ჩაბმის გარეშე გადაიხადონ. ნაწილობრივ სწორედ ამას გულისხმობს პოლანი, როცა ამტკიცებს, რომ „Laissez-faire“ დაგეგმილი იყო;<sup>19</sup> ეს სისტემა სახელმწიფოს აქტიურ ჩარევასა და რეპრესიას საჭიროებს, რათა საბაზრო ლოგიკა და მისი თანმხლები რისკები ჩვეულებრივ ადამიანებს მოახვიოს თავს.<sup>20</sup>

## შეუძლებლობის შედეგები

თავისუფალი ბაზრის თეორეტიკოსები ცდილობენ ეკონომიკა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის სფეროს ჩამოაცილონ. ეს მცდელობები, გარკვეული დროის შემდეგ, გარდაუვალ მარცხს განიცდიან. მაგრამ საბაზრო ლიბერალიზმის სწორედ ეს უტოპიური განზომილებაა მისი გამაოგნებელი ინტელექტუალური ელასტიკურობის წყარო.

ვინაიდან საზოგადოებები უცვლელად იხევენ უკან თვითრეგულირებადი ბაზრით ექსპერიმენტირების რადიკალური საზღვრებიდან, თეორეტიკოსებს ყოველთვის შეუძლიათ ამტკიცონ, რომ ექსპერიმენტირების დროს განცდილი ნებისმიერი მარცხი არა სისტემის, არამედ მისი იმპლემენტაციისთვის არასაკმარისი პოლიტიკური ნების ბრალია. ამგვარად, თვით-რეგულირებადი ბაზრის კრედო ნეგატიური ისტორიული გამოცდილებისგან იმუნურია; მისი ადვოკატები ბაზრის

19 („Laissez-nous faire“ - სიტყვასიტყვით: „ნება მოგვცით, ვაკეთოთ“); ეკონომიკური მოძღვრება, რომელიც ბაზარზე მოთამაშე კერძო აქტივობებს შორის ტრანზაქციების სამთავრობო რეგულაციებისგან გათავისუფლებას ითხოვს. ამ მოძღვრების თანახმად, სახელმწიფოს ერთადერთი ფუნქცია კერძო საკუთრების უსაფრთხოების გარანტირებაა. (მთარგმ. შენ.)

20 სწორედ ეს ვახლავთ პოლანის ცენტრალური არგუმენტი ინგლისში მიღებული „სიღარიბის ახალი კანონ-მდებლობის“ შესახებ მსჯელობისას; შრომის ბაზრისათვის ნიადაგის მომზადებისთვის საჭირო გახდა სახელმწიფოს რეპრესიული ძალაუფლების გააქტიურება. პოლანის ამ ინტერპრეტაციაში გამოხატულ მოსაზრებას შედარებით გვიანდელი მკვლევარებიც უჭერდნენ მხარს - განსაკუთრებით კარელ უილიამსი, ნაშრომში „From Pauperism to Poverty“ (London: Routledge, 1991); K.D.M. Snell, *Annals of the Labouring Poor: Social Change and Agrarian England, 1660-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), and George Boyer, *An Economic History of the English Poor Law, 1750-1950*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). (ავტ. შენ.)

მარცხთა გასამართლებლად ჰერმეტულ არგუმენტებს პოულობენ. სულ ახლახან იდენტურ შემთხვევას ჰქონდა ადგილი ყოფილი საბჭოთა კავშირისთვის საბაზრო კაპიტალიზმის თავსმოხვევის მცდელობისას „შოკური თერაპიის“ მეშვეობით.<sup>21</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ამ მცდელობის წარუმატებლობის შესახებ უკვე ყველამ ვიცით, „შოკური თერაპიის“ ადვოკატები განაგრძობენ მარცხის პოლიტიკოსებისთვის გადაბრალებას, რომელთაც, ამ მოსაზრების თანახმად, იჩქარეს, უკან, პოლიტიკური ზეწოლისკენ დაეხიათ; აი მტკიცე ხასიათი რომ გამოემულავნებინათ, ბაზარზე სწრაფი გადასვლის დაპირებული სარგებელი დღეს უკვე სახეზე გვექნებოდა.

პოლანის უკიდურესი სკეპტიციზმი ეკონომიკის „ჩამოცილების“ მიმართ მისი მეორე, „ორმაგი მოძრაობის“, მძლავრი არგუმენტის საფუძვლად იქცა. რამდენადაც ეკონომიკის საზოგადოებისგან „ჩამოცილების“ მცდელობები გარდაუვლად აწყდებიან წინააღმდეგობას, პოლანი ასკვნის, რომ საბაზრო საზოგადოებებს საფუძვლად ორი ურთიერთსაპირისპირო ნაკადი უდევთ - ერთი მხრივ, *Laissez faire* ნაკადი, რომელიც ბაზრის ლიმიტებს აფართოებს, ხოლო, მეორე მხრივ - პროტექციული კონტრ-ნაკადი, რომელიც ეკონომიკის „ჩამოცილებას“ ეწინააღმდეგება. როდესაც მუშათა კლასი ამ პროტექციული კონტრ-ნაკადის მამოძრავებელ ძალად ითვლებოდა, პოლანი ღიად ამტკიცებდა, რომ ამ პროექტში საზოგადოების ყველა ჯგუფი იყო ჩართული. მაგალითად, როდესაც პერიოდული ეკონომიკური დაღმასვლები ანადგურებდნენ საბანკო სისტემას, ბიზნეს-ჯგუფები ითხოვდნენ ცენტრალური ბანკის გაძლიერებას, რათა ქვეყნის შიგნით კრედიტის მიწოდება გლობალური ბაზრის წნეხისგან ეხსნათ.<sup>22</sup> ერთი სიტყვით, პერიოდულად, კაპიტალისტებიც კი ეწინააღმდეგებიან იმ გაურკვევლობასა და რყევებს, რომელთაც თვით-რეგულირებადი ბაზრები წარმოშობენ, და, აპროტექციული ფორმების გამოყენებით, მონაწილეობას იღებენ სტაბილურობისა და წინასწარმეტყველებადობის აღდგენის პროცესში.

პოლანი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ „*Laissez-faire* დაგეგმილია“, ხოლო დაგეგმვა - დაუგეგმავი“. პოლანი ღიად უტევს თავისუფალი ბაზრის

21 აღმოსავლეთევროპისა და ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნების ტრანზიციების ექპლიციტურად პოლანისეული განხილვები იხ. Maurice Glasman, *Unnecessary Suffering: Managing Markets Utopia* (London: Verso, 1996), John Gray, *False Dawn: the Delusions of Global Capitalism* (London: Granta Books, 1999), and David Woodruff, *Money Unmade: Barter and the Fate of Russian Capitalism*. (Ithaca: Cornell University Press, 1999 (ავტ. შენ.)

22 „შედეგად, თანამედროვე ცენტრალური ბანკი, არსებითად, წარმოადგენს მექანიზმს, რომლის მიზანაც დაცვის იმ მექანიზმებს გამოიმუშავებს, რომელთა გარეშეც ბაზარი თავისივე შვილებს - ყველა სახის ბიზნეს-საწარმოს - მოახრჩობდა.“ (192) (ავტ. შენ.)

ლიბერალ იდეოლოგიებს, რომლებიც გლობალურ ბაზართა გაუმართავად ფუნქციონირებას – პროტექციული ბარიერების აღმართვის გამო – „კოლექტივისტურ შეთქმულებას“ აბრალებენ. ამის საპირისპიროდ, ის აჩვენებს, რომ ბარიერების აღმართვა რეალურად საზოგადოების ყოველი ჯგუფის სპონტანური და დაუგეგმავი რეაქციაა თვითრეგულირებადი საბაზრო სისტემის შეუზღუდავ წნეხზე. პროტექციული კონტრ-ნაკადი უნდა დაძრულიყო, რომ „ჩამოცილებული“ ეკონომიკის კატასტროფებისგან გადავერჩინეთ.

პოლანი გვთავაზობს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც Laissez-faire ეკონომიკისკენ მოძრავი ნაკადი სტაბილურობის შესანარჩუნებლად კონტრ-ნაკადსაც მოითხოვს. როდესაც Laissez-faire ნაკადი ზედმეტად მძლავრია, მაგალითისთვის, ისეთივე მძლავრი, როგორც იგი 1920-იანი (ან, თუნდაც, 1990-იანი) წლების ამერიკის შეერთებულ შტატებში გახლდათ, სპეკულაციურმა ექსცესებმა და მზარდმა უთანასწორობამ კეთილდღეობის კონტინუუმს ფუნდამენტი გამოაცალა. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ პოლანის სიმპათიები ზოგადად ზემოთ ხსენებული პროტექციული კონტრ-ნაკადისკენ იხრება, იგი ამჩნევს, რომ ამ უკანასკნელს, ხანდახან, საშიში პოლიტიკურ-ეკონომიკური ჩიხების წარმოქმნაც შეუძლია. ევროპაში ფაშიზმის აღმშენებლის პოლანისეული ანალიზი აცნობიერებს, რომ როდესაც ორი ნაკადიდან არც ერთს არ შეუძლია კრიზისიდან გამოსავლის შემოთავაზება, დაძაბულობა იქამდე იზრდება, სანამ ფაშიზმი ძალებს მოიკრებს და, Laissez-faire-ის კვალად, დემოკრატიასაც ეტყვის უარს.<sup>23</sup>

„ორმაგი მოძრაობის“ პოლანისეული თემისი, ერთი მხრივ, საბაზრო ლიბერალიზმთან, მეორე მხრივ კი – დოგმატურ მარქსიზმთან მკვეთრ კონტრასტს ქმნის შესაძლებლობათა იმ სპექტრში, რომელიც რომელიმე კონკრეტულ, მოცემულ მომენტშია დასახული. ორივენი – საბაზრო ლიბერალიზმიცა და მარქსიზმიც – ამტკიცებენ, რომ საზოგადოებას მხოლოდ ორი რეალური არჩევანი აქვს: კაპიტალიზმი ან სოციალიზმი. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა რამეს ანიჭებენ უპირატესობას, ნებისმიერი სხვა ალტერნატივის გამორიცხვავზე ორივე მათგანი თანხმდება. ამის საპირისპიროდ, პოლანი აჩვენებს, რომ თავისუფალი ბაზარი არე რეალური არჩევანი, არამედ უტოპიური ხედვაა. გარდა ამისა, იგი სოციალიზმს განსაზღვრავს, როგორც „ინდუსტრიული ცივილიზაციის შინაგანი ტენდენცია, გადალახოს თვითრეგულირებადი საბაზრო სისტემა, მისი დემოკრატიულ საზოგადოებაზე

23 პოლანი ფაშიზმს ანალიზებს ნაშრომში „The Essence of Fascism“ pp. 359-394 in J. Lewis, K. Polanyi, and D.K. Kitchin, eds, *Christianity and the Social Revolution*. (London: Gollancz, 1935). (ავტ. შენ.)

ცნობიერი დამორჩილების გზით.“ (234) ეს განსაზღვრება ბაზრის როლს სოციალისტურ საზოგადოებებშიც ხედავს. პოლანი გვთავაზობს, რომ ყველა ისტორიული მომენტი შესაძლებლობათა ფართო ჰორიზონტს გვიშლის, რამდენადაც ბაზრის „მიმაგრება“ განსხვავებული გზებით შეიძლება განხორციელდეს. ცხადია, ზოგიერთი ფორმასხვებზე ფექტური აღმოჩნდება თავისი პროდუქტიულობითა და ინოვაციურობით, ზოგი კი უფრო „სოციალისტური“ – დემოკრატიული კურსის დომინირებით ბაზარზე, მაგრამ პოლანი იმასაც გულისხმობს, რომ როგორც XIX, ისე XX საუკუნეებში არსებობდა ალტერნატივები, რომელთაც არც პროდუქტიულობა აკლდა და არც დემოკრატიულობა.<sup>24</sup>

## გლობალური რეჟიმის ცენტრალურობა

მაგრამ პოლანი ზედმეტად გამოცდილი მოაზროვნე გამოდგა, რათა წარმოედგინა, რომ ცალკეული ქვეყნები თავისუფლად ირჩევენ გზას, რომელიც ზემოთ ხსენებული „ორმაგი მოძრაობის“ თითოეულ ნაკადს ერთმანეთთან შეარიგებდა. პირიქით, პოლანის არგუმენტი სწორედ იმიტომაც თანამედროვეობისთვის მნიშვნელოვანი, რომ იგი გლობალური ეკონომიკის მართვის წესებს საკუთარი თეორიული ჩარჩოს ცენტრში ათავსებს. ორ მსოფლიო ომს შორის პერიოდში, ფაშიზმის აღზევების მისეული არგუმენტი ყურადღებას ამახვილებს საერთაშორისო ოქროს სტანდარტზე, რამაც კონკრეტული ქვეყნების პოლიტიკური აქტორებისთვის მიცემული, პოლიტიკური არჩევანის სპექტრის დავიწროება გამოიწვია.

პოლანის არგუმენტის ამ ნაწილის გასაგებად ოქროს სტანდარტის ლოგიკაში მოკლე ექსკურსიის ჩატარება მოგვიწევს. თუმცა ამ ექსკურსიას ნაკლებად შეგვიძლია გადახვევა ვუწოდოთ, რამდენადაც თავისუფალი, ავტონომიური, ტრანს-ნაციონალური კაპიტალის მიმოქცევის ლოგიკა საბაზრო ლიბერალიზმის თანამედროვე ადვოკატებზეც ინარჩუნებს ძლიერ გავლენას. პოლანიმ შეამჩნია ოქროს სტანდარტის

24 პოლანიმ უშუალო გავლენა იქონია სკოლაზე, რომელიც 1980-90-იანებში აღმოცენდა და „კაპიტალიზმის ნაირსახეობები“ გააანალიზა – აჩვენა რა მნიშვნელოვანი განსხვავებები იმ ფორმებს შორის, რომელთა მეშვეობითაც ბაზრები, მაგალითად, ამერიკის შეერთებულ შტატებსა და საფრანგეთში, გერმანიაში, იაპონიასა და სხვა ქვეყნებში „ემაგრებიან“ სახელმწიფოს. იხ. Rogers Hollingsworth and Robert Boyer, eds., *Contemporary Capitalism: the Embeddedness of Institutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, and Cohn Crouch and Wolfgang Streeck, *Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity* (Thousand Oaks, Ca.: Sage, 1997). (ავტ. შენ.)

განმაცვიფრებელი ინტელექტუალური მიღწევები;<sup>25</sup> სწორედ ოქროს სტანდარტი გამოდგა ის ინსტიტუციური ინოვაცია, რომელმაც თვით-მარეგულირებელი ბაზრის თეორიას პრაქტიკული განზომილება მიანიჭა და, ამას გარდა, შეძლო, ამ ბაზრის ნატურალურ ფენომენად წარმოჩენა.

საბაზრო ლიბერალიზმის წარმომადგენლებს სურდათ მაქსიმალური შესაძლებლობების მქონე სამყარო შეექმნათ, რათა ბაზართა ინტერნაციონალური მასშტაბები გაეფართოვებინათ, მაგრამ ამისთვის სხვადასხვა ვალუტის მქონე სხვადასხვა ქვეყნის სხვადასხვა მოქალაქის მოძიება იყო საჭირო – მოქალაქეებისა, რომლებიც ერთმანეთთან ტრანზაქციებში თავისუფლად ჩაებმებოდნენ. ისინი ვარაუდობდნენ, რომ გლობალური ეკონომიკა თვით-რეგულაციის სრულყოფილი მექანიზმს გამოიმუშავებდა, თუ ყველა ქვეყანა შემდეგ სამ მარტივ წესს დაიცავდა: პირველი – ყველა ქვეყანა თავისი ვალუტის ღირებულებას ოქროს ფიქსირებულ რაოდენობასთან მიმართებით დააწესებდა და ოქროს სწორედ ამ ფასად შეიძენდა; მეორე – ყოველი ქვეყანა ფულის შიდა მიმოქცევას ოქროს იმ რაოდენობას შეუსაბამებდა, რაც მის რეზერვებში იყო შემონახული; ამგვარად, მისი ვალუტის მიმოქცევა ოქროთი იქნებოდა გამყარებული; და მესამე – ყოველი ქვეყანა მაქსიმალურად წახალისებდა საერთაშორისო ეკონომიკურ ტრანზაქციებში თავიანთი მოქალაქეების ჩართულობას.

ამრიგად, ოქროს სტანდარტმა გლობალური თვით-რეგულაციის ფანტასტიკური მექანიზმი აამუშავა. ინგლისში ფირმებს შესაძლებლობა მიეცათ, ნაწარმი საზღვარგარეთ გაეტანათ და, დარწმუნებულებს, რომ გამომუშავებული ვალუტის აბსოლუტური უმრავლესობა „ოქროსავით მყარი“ აღმოჩნდებოდა, მშვიდად ჩაედოთ ინვესტიციები მსოფლიოს ყველა რეგიონში. თეორიულად, თუკი მოქალაქეთა საზღვარგარეთ დახარჯული ფული მათ მიერ გამომუშავებულ თანხებს აღემატება, ქვეყანა დეფიციტში აღმოჩნდება და სამთავრობო რეზერვებიდან წამოსული ოქრო უცხოელებს უხდის გასამრჯელოს.<sup>26</sup> ქვეყნის შიგნით ფულისა და კრედიტის მიწოდება ავტომატურად იკლებს, ინტერესის

25 The idea was first elaborated by Isaac Gervaise and David Hume in the 19th Century. Frank Fetter, *Development of British Monetary Orthodoxy 1797-1975*. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 4. (ავტ. შენ.)

26 მექანიზმი, რომლითაც სამთავრობო რეზერვები ოქროსგან იცლებიან, არანაკლებ გამჭრიახია და სახელ-მწიფოს ჩარევას არც ის მოითხოვს. რამდენადაც დეფიციტში ჩავარდნილი ქვეყნის მოქალაქეებს საზღვრებს გარეთ უფრო მეტი ვააქვთ, ვიდრე შიგნით შემოაქვთ, ეროვნული ვალუტის ღირებულება – რომლის მიწოდების კომპონენტი გაზრდილია – სხვებთან შედარებით დაბლა იწევს. როგორც კი ეს ღირებულება იმ ნიშნულზე დაბლა აღმოჩნდება, რასაც „ოქროს ნიშნულს“ ვუწოდებთ, საერთაშორისო ბანკები მომგებიან სიტუაციაში აღმოჩნდებიან – იმდენად, რამდენადაც მათ საშუალება ეძლევათ თავიანთი ვალუტები ოქროზე გაცვალონ და ეს უკანასკნელი საზღვარგარეთ მიმართონ – იქ, სადაც იგი უფრო მეტ ფასს შეიტენს. ამ გზით ოქრო დეფიციტური ქვეყნებიდან ჭარბი დოვლათის მქონე ქვეყნებში ინაცვლებს (ავტ. შენ.)

წილი იმატებს, ფასები, ხელფასები და მოთხოვნა იმპორტზე იკლებს, ხოლო საექსპორტო სექტორი უფრო კონკურენტუნარიანი ხდება. მაშასადამე, დეფიციტი თვით-ლიკვიდაციის ტოლფასია. მაშასადამე, სახელმწიფოს მძიმე ხელის ჩარევის გარეშე, ბალანსს ნებისმიერი ქვეყნის საერთაშორისო ანგარიში მიაღწევდა. სამყარო ერთ ბაზარში გაერთიანდებოდა ყოველგვარი მთავრობებისა და ფინანსური ავტორიტეტების დაუხმარებლად; სუვერენულობა განაწილდებოდა უამრავ ერ-სახელმწიფოზე, რომელთა ეროვნული ინტერესებიც ოქროს სტანდარტის ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე შემოღებას წაახალისებდა.

## ოქროს სტანდარტის შედეგები

ოქროს სტანდარტს ინტეგრირებული გლობალური საბაზრო სივრცე უნდა შეექმნა - სივრცე, რომელიც ეროვნული მთავრობებისა და ნაციონალური ერთეულების როლს შეამცირებდა, მაგრამ მისი დაწესების შედეგები საპირისპიროს ამტკიცებენ.<sup>27</sup> პოლანი აჩვენებს, რომ 1870-იან წლებში სტანდარტის საყოველთაოდ გატარების მცდელობას ირონიული შედეგი, ერის, როგორც უნიფიცირებული წარმონაქმნის მნიშვნელობის გაზრდა მოჰყვა. მაშინ, როცა საბაზრო ლიბერალიზმის მხარდამჭერები ოცნებობდნენ სამყაროზე, სადაც საერთაშორისო ბრძოლები მხოლოდ ინდივიდებისა და კომპანიების კონკურენტუნარიან რეჟიმში წარიმართებოდა, ოცნებების ასრულების მექანიზმად ოქროს სტანდარტის ამუშავებით ორი შემადრწუნებელი მსოფლიო ომი მივიღეთ.

საქმე ის გახლდათ, რომ ოქროს სტანდარტის მარტივმა წესებმა ხალხს ისეთი ეკონომიკური საფასური დაუწესა, რომელიც ამ უკანასკნელისთვის პირდაპირი მნიშვნელობით აუტანელი აღმოჩნდა. როდესაც ქვეყნის შიდა ფასების სტრუქტურა საერთაშორისო ფასის სტანდარტს ჩამორჩა, ოქროს რეზერვების ეროზიასთან შეგუების ერთადერთ ლეგიტიმურ საშუალებად დეფლაცია დაისახა. ეს კი ქვეყნის ეკონომიკის შეკვეცას ნიშნავდა იმ ნიშნულამდე, საიდანაც დაკლებული ხელფასები გარეგანი ბალანსის აღსადგენად მოხმარებასაც შეამცირებდა: ამან მოიტანა ხელფასების ოდენობის, ისევე როგორც

27 როგორც პოლანი მგანჯვრითა, ოქროს სტანდარტის პრაქტიკაში გატარება მისი თეორიული პროგნოზებისგან მნიშვნელოვანწილად განსხვავდებოდა. იხ. Barry Eichengreen, *Globalizing Capital: A History of the International Monetary System*. (Princeton: Princeton University Press, 1996) (ავტ. შენ.)

სამეურნეო შემოსავლის დრამატული კლება, უმუშევრობის ზრდა და ბიზნესებისა და ბანკების მარცხთა მკვეთრი ტენდენცია.

თუმცა, მხოლოდ მუშები და ფერმერები არ ყოფილან ის ჯგუფები, რომელთაც ადაპტირებისთვის გაღებული საფასური მაღალი მოეჩვენათ. თავად ბიზნეს-წრეები ველარ იტანდნენ შედეგად მიღებულ არაპროგნოზირებად და არასტაბილურ მდგომარეობას. ამრიგად, თითქმის მაშინვე, როგორც კი ოქროს სტანდარტი დაინერგა, სრულიად საზოგადოებებმა შეკრეს პირი მისი შედეგების კომპენსირების მოთხოვნის გარშემო. ქვეყნებმა პირველად სასოფლო სამეურნეო და ინდუსტრიული ნაწარმისთვის განკუთვნილი, დამცავი ტარიფების შემოღება სცადეს.<sup>28</sup> ფასებთან მიმართებით სავაჭრო მიმოქცევის სენსიტიურობის შემცირების მეშვეობით, ქვეყნებს საერთაშორისო ტრანზაქციებში გარკვეული სახის პროგნოზირების შესაძლებლობა მიეცათ და ოქროს გადინების უეცარი და მოულოდნელი პროცესების მიმართ ნაკლებად მოწყვლადები გახდნენ.

შემდეგი ხრიკი ძირითადი ევროპული ძალების, ამერიკის შეერთებული შტატებისა და იაპონიის მისწრაფება გახლდათ, დაეფუძნებინათ ფორმალური კოლონიები მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო მეოთხედის ინტერვალში. თავისუფალი ვაჭრობის ლოგიკა მძლავრად ანტიკოლონიურია, რამდენადაც იმპერიის მიერ გაწეული ხარჯებს შესაბამისი მოგება ვერ აკომპენსირებს თუ ერთსა და იმავე ბაზარზე ინვესტირების შესაძლებლობა ყველა საბაზრო მოთამაშეს თანაბრად მიეცა. მაგრამ საერთაშორისო ვაჭრობაში პროტექციონიზმის აღზევებასთან ერთად, ეს გათვლაც თავდაყირა დადგა. ახალდაპყრობილი კოლონიები იმპერიული ძალების ტარიფებით იქნებოდა დაცული, ხოლო კოლონიზატორი ვაჭრები კოლონიათა ნედლეულსა და საბაზრო სივრცეზე პრივილეგიებს მოიპოვებდნენ. ამ პერიოდისთვის დამახასიათებელმა „მისწრაფებამ იმპერიულობისკენ“ ინგლისსა და გერმანიას შორის პოლიტიკური, მილიტარისტული და ეკონომიკური პაექრობა გაამძაფრა, რამაც კულმინაცია პირველ მსოფლიო ომში ჰპოვა.<sup>29</sup>

28 Peter Gourevitch, *Politics in Hard Times: Comparative Responses to International Economic Crises* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), ch 3; Christopher Chase-Dunn, Yilicio Kawano, and Benjamin Brewer, „Trade Globalization Since 1755: Waves of Integration in the World-System“ (*American Sociological Review*, 65:1 (February 2000): 77-95 (აგვ. შენ.)

29 პოლანის არგუმენტი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ლენინის თემისისგან იმის შესახებ, რომ ინტერ-იმპერიალისტურ კონფლიქტთა გამძაფრება კაპიტალისტური განვითარების ფინალურ სტადიაში ფინანსური კაპიტალის ზდის პროდუქტია. (ავტორს შეხვედრობაში აქვს თემისი, რომელსაც ლენინი თავის ნაშრომში „იმპერიალიზმი: კაპიტალიზმის უმაღლესი სტადია“ ავითარებს. (მთარგმ. შენ.)) პოლანი იმის მტკიცების ტვირთსაც იღებს საკუთარ თავზე, რომ ფინანსური კაპიტალიზმი ომის მთავარ შემაკავებელ ძალადაც კი შეიძლება მოგვევლინოს. (მთარგმ. შენ.)

პოლანისთვის იმპერიალისტური იმპულსი ერთა გენეტიკურ კოდში სულაც არაა ჩაწერილი; პირიქით, იგი მატერიალიზდება როგორც ერის თავდაცვითი ბრძოლა ოქროს სტანდარტის უღმობელი წნეხის წინააღმდეგ. სარფიანი კოლონიიდან რესურსების გამოდევნას ოქროს მარაგის ამოწურვის უეცარი პროცესით გამოწვეული კრიზისული რყევების შეხიდება შეუძლია, სწორედ ისე, როგორც ოკეანის მიღმა მოსახლეობების ექპლუატაციას ძალუძს ქვეყნის შიდა კლასობრივი ანტაგონიზმის აფეთქება შეაკავოს.

პოლანი ამტკიცებს, რომ საბაზრო ლიბერალიზმის მხარდამტყრები სწორედ მათივე უტოპიური შეხედულებების შედეგად მივიდნენ ოქროს სტანდარტის დაწესებამდე, რომელიც, მათი რწმენით, უსაზღვრო სამყაროს მზარდი კეთილდღეობის გარანტიად უნდა ქცეულიყო. ამის საპირისპიროდ, უღმობელმა შოკმა, რომელიც ოქროს სტანდარტმა გამოიწვია, სახელმწიფოებს გაფართოებული ნაციონალური და შემდეგ - იმპერიული საზღვრების გარშემო კონსოლიდირებისკენ უბიძგა. ოქროს სტანდარტი სახელმწიფოებზე დისციპლინურ წნეხს აძლიერებდა, მაგრამ მისი ფუნქციონირება ეფექტურად იყო შენიღბული პროტექციონიზმის სხვადასხვა ფორმათა აღმეგებით - დაწყებული ტარიფთან დაკავშირებული ბარიერებით, დამთავრებული იმპერიებით. და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ პირველმა მსოფლიო ომმა მთელი ეს წინააღმდეგობრივი სისტემა დაასამარა, ოქროს სტანდარტი იმდენად იყო აღიარებული, რომ სახელმწიფო მოხელეებმა მისი აღდგენის მოთხოვნის გარშემო იწყეს მობილიზება. მთელი ეს დრამა კიდევ ერთხელ გათამაშდა ტრაგიკულად 1920-იან და 1930-იან წლებში, რადგან ერებს სავაჭრო ტარიფებსა და მოქალაქეთა დაცვას შორის მოუწიათ არჩევანის გაკეთება. ფაშიზმი სწორედ ამ გამოუვალი მდგომარეობიდან ამოიზარდა. პოლანის მიხედვით, საზოგადოების ბაზრისგან წნეხისგან დასაცავად ადამიანის თავისუფლების გაწირვის ფაშისტური იმპულსი უნივერსალური იყო, თუმცაღა ძალაუფლების მოპოვების მცდელობათა წარმატება ლოკალურმა შემთხვევითობებმა განაპირობეს.

## თანამედროვე მნიშვნელობა

პოლანის არგუმენტები ძალზე მნიშვნელოვანია გლობალიზაციის გარშემო წარმოქმნილი თანამედროვე დებატებისთვის, რადგან ნეო-ლიბერალები იმავე უტოპიურ ხედვას უჭერენ მხარს, რომელმაც ოქროს სტანდარტის შემოღებაზე იქონია გავლენა. ცივი ომის



დასრულების შემდეგ, გამუდმებით გვიმეორებენ, რომ გლობალური ეკონომიკის ინტეგრაცია ეროვნულ საზღვრებს მოძველებულს ხდის და გლობალური მშვიდობის ახალი ეპოქის ფუნდამენტს ყრის. როგორც კი ერები გლობალური საბაზრო სივრცის ლოგიკას მოიხელთებენ და თავიანთ ეკონომიკებს პროდუქტებისა და კაპიტალის თავისუფალ მიმოქცევაში ჩააბამენ, საერთაშორისო კონფლიქტებს კიდევ უფრო საოცარი პროდუქტებისა და სერვისების წარმოებით შთაგონებული, კეთილი ზრახვების მქონე კონკურენცია ჩაანაცვლებს. თავიანთი წინამორბედების მსგავსად, ნეოლიბერალები აცხადებენ, რომ ერებს ისლა დარჩენიათ, თვითრეგულირებადი ბაზრის ეფექტურობას ენდონ ბრმად.

ცხადია, დღევანდელი გლობალური საფინანსო სისტემა აშკარად განსხვავდება ოქროს სტანდარტისგან. მიმოცვლის კოეფიციენტები და ეროვნული ვალუტები ოქროსთან ფიქსირებულ ურთიერთობაში აღარაა; ვალუტათა უმრავლესობას უცხოურ სავაჭრო ბაზრებზე მიმოქცევის საშუალება ეძლევა. ამას გარდა, არსებობენ ძლიერი საერთაშორისო საფინანსო ინსტიტუტები - ისეთები, როგორებიცაა საერთაშორისო სავალუტო ფონდი (IMF) და მსოფლიო ბანკი, რომლებიც გლობალური სისტემის მართვაში ცენტრალურ როლს თამაშობენ. მაგრამ ამ მნიშვნელოვანი განსხვავებების უკან ფუნდამენტური მსგავსება მოსჩანს - მხედველობაში მაქვს რწმენა იმისა, რომ თუკი ინდივიდებსა და საწარმოებს თავიანთი ეკონომიკური ინტერესების გასატარებლად მაქსიმალურ თავისუფლებას მივანიჭებთ, მაშინ გლობალური ბაზარიც ყველას სასარგებლოდ ამუშავდება.

სწორედ ეს ფუნდამენტური რწმენა უდევს საფუძვლად ნეოლიბერალების სისტემატურ მცდელობებს, მოშალონ ბარიერები ვაჭრობასა და კაპიტალის მიმოქცევაზე და, ამასთან, ეკონომიკური ცხოვრების ორგანიზებაში სამთავრობო „ჩარევები“ მინიმუმამდე დაიყვანონ. გლობალიზაციის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მხარდამჭერი წერს:

„როდესაც შენი ქვეყანა სცნობს... წესებს, რომლითაც თავისუფალი ბაზარი დღევანდელ გლობალურ ეკონომიკაში თამაშობს, სცნობს და გადაწყვეტს, რომ მისი ერთგული დარჩეს, იგი უეცრად აღმოჩნდება იმაში, რასაც მე „ოქროს ჯაჭვის პერანგს“ ვუწოდებ. ეს ოქროს ჯაჭვის პერანგი გლობალიზაციის ეპოქის განმსაზღვრელი პოლიტიკურ-ეკონომიკური სამოსია. ცივ ომს მათს კოსტუმი, ნეჰრუს ჟაკეტი, რუსული ბეწვეული ემოსა. გლობალიზაციის გარდერობში მხოლოდ ოქროს ჯაჭვის პერანგია. თუ შენს ქვეყანას ჯერ კიდევ არ მოუზომავს ეს

პერანგი, არა უშავს, მალე მოუწევს.<sup>430</sup>

ავტორი იმასაც ამტკიცებს, რომ ხსენებული ჯაჭვის პერანგი სახელმწიფოს ჩაძირვას, ვაჭრობასა და კაპიტალის მიმოქცევაზე შეზღუდვების მოხსნას და კაპიტალური ბაზრების დერეგულირებას მოითხოვს. გარდა ამისა, იგი ერთუზიანობით აღწერს თუ როგორ აძლიერებენ ამ სამოსის შემბოჭველ ძალებს საერთაშორისო მოვაჭრეთა „ელექტრონული ჯოგები“ საზღვარგარეთ ვაჭრობასა და ფინანსურ ბაზრებზე.

სამი ფიქტიური საქონლის პოლანისეული ანალიზი გვასწავლის, რომ გლობალურ დონეზე ბაზრის ავტომატური რეგულირების ეს ნეოლიბერალური ხედვა სხვა არაფერია, თუ არა სახიფათო ფანტაზიის ნაყოფი. როგორც ეროვნული ეკონომიკები მოითხოვენ მთავრობის აქტიურ როლს, გლობალურ ეკონომიკასაც ისევე სჭირდება ძლიერი მარეგულირებელი ინსტიტუციები, უკიდურეს შემთხვევებში, ფულის გამსესხებლის ჩათვლით. ასეთი ინსტიტუციების გარეშე, პარტიკულარული ეკონომიკები - და, სავარაუდოდ, მთლიანად გლობალური ეკონომიკაც - დამანგრეველი კრიზისებისთვის არიან განწირულნი.

მაგრამ უფრო ფუნდამენტურია იმის გააზრება, რომ საბაზრო ლიბერალიზმი ჩვეულებრივი ადამიანებისგან მოითხოვს იმას, რის მიწოდებაც შეუძლებელია. მუშები, ფერმერები და წვრილი ბიზნესის წარმომადგენლები ერთი წუთითაც კი ვერ აიტანენ ეკონომიკური ორგანიზაციის იმ მექანიზმს, რომელშიც თავად, თავიანთ ყოველდღიურობაში, პერიოდულ, დრამატულ რყევებზე არიან დამოკიდებული. მოკლედ რომ შევაჯამოთ, უსაზღვრო და მშვიდობიანი სამყაროს ნეოლიბერალური უტოპია მილიონობით ჩვეულებრივი ადამიანის მოქნილობას, ტოლერანტობას მოითხოვს - იმას, რომ უბრალო ადამიანებმა აიტანონ ის უვადო წყევლა, რომელსაც განახევრებული შემოსავლებით - - შესაძლოა ყოველ 5-10 წელიწადში - უნდა დაუსხლტნენ. პოლანის სწამს, რომ ასეთი მოქნილობის მოლოდინი ღრმად არარეალისტური და მორალურად გაუმართლებელია. მისთვის ხალხთა მობილიზება ეკონომიკური შოკისგან თავდასაცავად გარდაუვალ აუცილებლობას წარმოადგენს.

ამას გარდა, აღზევების გზაზე მდგარი ნეოლიბერალიზმის უახლესი პერიოდი უკვე თავად გახდა მომსწრე მთელი მსოფლიოს მასშტაბით გაშლილი ფართო საპროტესტო გამოსვლებისა, სადაც ადამიანები

30 Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*. (New York: Farrar Straus, 1999), p. 96.

გლობალიზაციის ეკონომიკურ უსიამოვნებებს ებრძვიან.<sup>31</sup> როგორც კი ამგვარი უკმაყოფილებები იზრდება, სოციალური წესრიგი კიდევ უფრო პრობლემატური ხდება. ამასთან, იზრდება საფრთხე იმისა, რომ პოლიტიკური ლიდერები სახალხო უკმაყოფილებას შიდა თუ გარეშე მტრების განტეგების ვაცად წარმოიჩინისთვის გამოიყენებენ. ამგვარად, ნეოლიბერალთა უტოპიური ხედვა არამშვიდობას, არამედ გამძაფრებულ კონფლიქტს მოასწავებს.

მაგალითისთვის, აფრიკის ბევრ რეგიონში სტრუქტურული რეგულაციის პოლიტიკათა გამანადგურებელი შედეგები საზოგადოების დაშლა-დანაწილების წინაპირობად იქცა და შიმშილი და სამოქალაქო ომი გამოიწვია. სხვაგან ცივი ომის შემდგომი პერიოდი მებრძოლი ნაციონალისტური რეჟიმების აღზევების მომსწრე გახდა - რეჟიმებისა, რომელთაც გარე მეზობლებისა და შიდა ეთნიკური უმცირესობების მიმართ ღიად აგრესიული განზრახვები ამოძრავებთ.<sup>32</sup> უფრო მეტიც, დედამიწის ყველა კუთხეში

მილიტანტური მოძრაობები, რომლებიც ხშირად ერწყმიან რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს, სრული სერიოზულობით ემზადებიან გლობალიზაციით გამოწვეული ეკონომიკური და სოციალური შოკის თავიანთ სასარგებლოდ გამოყენებისთვის. თუ პოლანის მსჯელობა სწორია, ამბობის ეს ნიშნები მომავალში კიდევ უფრო სახიფათო მდგომარეობას მოასწავებენ.

## დემოკრატიული ალტერნატივები

მიუხედავად იმისა, რომ „დიდი ტრანსფორმაცია“ მეორე მსოფლიო ომის მსვლელობისას დაიწერა, მომავალზე საუბრისას პოლანი ოპტიმიზმს ინარჩუნებდა; იგი თვლიდა, რომ საერთაშორისო კონფლიქტთა ციკლის დასრულება შესაძლებელი იყო. საკვანძო მნიშვნელობის ნაბიჯად პოლანის იმ რწმენის გადალახვა ესახებოდა, რომლის მიხედვითაც, საზოგადოებრივი ცხოვრება საბაზრო მექანიზმს უნდა დავუმორჩილოთ.

31 John Walton and David Seddon, *Free Markets & Food Riots: The Politics of Global Adjustment*. (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994).

32 იმ არგუმენტს გასამყარებლად, რომლის მიხედვითაც გლობალური უწესრიგობის ზოგიერთი მაგალითი საერთაშორისო ეკონომიკური რეჟიმისკენ მიუთითებს, იხ. Michel Cossudovsky, *The Globalisation of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*. (Penang, Malaysia: Third World Network, 1997).

ამ „მოდველებული საბაზრო მენტალიტეტისგან“<sup>33</sup> გათავისუფლების შემდეგ, გაიხსნებოდა გზა როგორც ნაციონალური ეკონომიკების, ისე გლობალური საბაზრო სისტემის დემოკრატიულ პოლიტიკაზე დაქვემდებარებისკენ. ასეთი მომავლის შესაძლებლობად პოლანის რუზველტის „ახალ შეთანხმება“ ესახებოდა. რუზველტის რეფორმები ამერიკის შეერთებული შტატების ეკონომიკის ბაზრისა და საბაზრო აქტივობების გარშემო ორგანიზების გაგრძელებას გულისხმობდა, თუმცა იგი აგრეთვე მოიცავდა მარეგულირებელი მექანიზმების ახალ წყებას, რომლითაც ერთდროულად ადამიანებისა და ბუნების საბაზრო წინხისგან თავდაცვა გახდებოდა შესაძლებელი.<sup>34</sup>

დემოკრატიული პოლიტიკის მეშვეობით, ადამიანები იღებენ გადაწყვეტილებას იმის შესახებ, რომ ხანდაზმულები დაცული უნდა იყვნენ სოციალური უსაფრთხოების გავლით შემოსავლის მიღების საჭიროებისგან. მსგავსად ამისა, დემოკრატიული პოლიტიკის გატარებით მუშების უფლებების საკითხი ეფექტური პროფკავშირების ფარგლებს სცდება და შრომითი ურთიერთობის ეროვნულ აქტში (National Labor Relations Act) ეწერება. პოლანი ამ ინიციატივებს იმ პროცესის საწყის ეტაპად თვლის, რომლის მეშვეობითაც საზოგადოებამ ინდივიდები და ბუნებრივი გარემო გარკვეული ტიპის ეკონომიკური საფრთხეებისგან დემოკრატიული საშუალებების გამოყენებით უნდა დაიცვას.

გლობალურ მასშტაბზე პოლანი საერთაშორისო ვაჭრობისა და თანამშრომლობის მაღალი სტანდარტის მქონე ინტერნაციონალურ ეკონომიკურ წესრიგს წინასწარმეტყველებდა. იგი არა მხოლოდ პროგრამათა წყებას, არამედ ზუსტ პრინციპებსაც აყალიბებს:

„თუმცა, ოქროს სტანდარტის ავტომატური მექანიზმის გაუჩინარებასთან ერთად, მთავრობები აბსოლუტური სუვერენულობის დამაბრკოლებელ ელემენტებს, მათ შორის საერთაშორისო ეკონომიკურ პროცესში მონაწილეობაზე უარის თქმასაც ეტყვიან უარს. ამავე დროს, შესაძლებელი გახდება იმის ნებაყოფლობით შეგუება, რომ სხვა ერები თავიანთ შიდა ინსტიტუციებს თავიანთი მიდ-

33 1947 წელს სწორედ ამ სათაურით გამოქვეყნდა პოლანის გავლენიანი ესე, რომელიც ჯორჯ დალტონის რედაქციით ხელახლა გამოიცა ნაშრომში „Primitive, Archaic, and Modern Economies“ (ავტ. შენ.)

34 რეალურად „ახალმა შეთანხმებამ“ მხოლოდ მცირედი წვლილი შეიტანა გარემოს დაცვის საქმეში. მიუხედავად ამისა, მას შემდეგ, რაც გარემოს დამცველებმა პოლიტიკური რეფორმების ინიცირებისთვის საჭირო ძალა მოიკრიბეს, ისეთი აგენტები, როგორც „გარემოს დაცვის სააგენტო (Environmental Protection Agency)“, „ახალი შეთანხმების“ მიერ შემუშავებული რეგულირების მოდელის კვალს მიჰყვნენ. (ავტ. შენ.)

რეკილებების მიხედვით მოაწყობენ და, ამრიგად, გადალახავენ XIX საუკუნისათვის დამახასიათებელ მავნებელურ დოგმას საშინაო რეჟიმებისა და გლობალური ეკონომიკის ორბიტის აუცილებელი შეხმატკბილებულობის შესახებ.“ (253)

სხვა სიტყვებით, მთავრობათაშორისი თანამშრომლობა წარმოქმნიდა შეთანხმებათა წყებას, რათა ხელი შეეწყო საერთაშორისო ვაჭრობის მნიშვნელოვანი ფენებისთვის, მაგრამ, ამავე დროს, საზოგადოებებს გლობალური ეკონომიკის წნეხისაგან დისტანცირების ფორმათა მრავალფეროვანი არსენალი ჩაუვარდებოდათ ხელში. გარდა ამისა, უალტერნატივო ეკონომიკური მოდელის თავსმოხვევის წარუმატებელი მცდელობა განვითარებად ქვეყნებს თავიანთი მოსახლეობის კეთილდღეობის გასაუმჯობესებლად გაფართოებულ შესაძლებლობებს მისცემდა. ეს ხედვა აგრეთვე ითვალისწინებდა გლობალური მარეგულირებელი სტრუქტურების წყებასაც, რომელიც საბაზრო მოთამაშეებისთვის გარკვეული ლიმიტების დაწესებას მოიაზრებდა.<sup>35</sup>

პოლანის ხედვა მთავრობის საშინაო და საგარეო როლის ზრდის იდეას ემყარება. ის კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს დღესდღეობით მოდურ შეხედულებებს იმის შესახებ, რომ მეტი სამთავრობო ჩარევა ცუდ ეკონომიკურ შედეგებსა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე დაწესებულ გადამეტებულ კონტროლს მოასწავებს. პოლანისთვის არსებითი სამთავრობო როლი განუყოფელია ფიქტიური საქონლის მართვისაგან და, ამ აზრით, არ შეგვიძლია სერიოზულად მივიღოთ საბაზრო ლიბერალიზმის აქსიომა, რომლის მიხედვითაც მთავრობა განსაზღვრებისამებრ არაეფექტურია. მაგრამ იგი აგრეთვე ღიად უარყოფს შეხედულებას იმაზე, რომ მთავრობის ექსპანსია აუცილებლობით იღებს რეპრესიულ ფორმას. საპირისპიროდ ამისა, პოლანი ამტკიცებს, რომ:

„საბაზრო ეკონომიკის გადალახვა უპრეცედენტო თავისუფლების ეპოქის დასაწყისი შეიძლება აღმოჩნდეს. იურიდიული და ფაქტობრივი თავისუფლება შეიძლება აქამდე არნახული მასშტაბებით გაიზარდოს; რეგულაციასა და კონტროლს თავისუფლების მოტანა არა მხოლოდ ადამიანთა მცირე ჯგუფისთვის, არამედ ყველასთვის შეუძლია. (256)

მაგრამ თავისუფლების ის კონცეფცია, რომელსაც პოლანი უსვამს ხაზს, ეკონომიკური და სოციალური უსამართლობის აღმოფხვრაზე

35 ამ ვერსიის კონკრეტების უახლესი მცდელობის გასაგნობად იხ. John Eatwell and Lance Taylor, *Global Finance at Risk: The Case for International Regulation*. (New York: New Press, 2000.) (ავტ. შენ.)

შორს მიდის; ამახვილებს რა ყურადღებას შემდეგზე, ის სამოქალაქო თავისუფლებათა ექსპანსიისკენაც მოგვიწოდებს:

„ჩამოყალიბებულ საზოგადოებაში არაკონფორმულობის უფლება ინსტიტუციურად უნდა იყოს გარანტირებული. ინდივიდს უნდა შეეძლოს, თავისუფლად მიჰყვეს სინდისის ხმას და არ ეშინოდეს ძალებისა, რომელთაც საზოგადოებრივი ცხოვრების ზოგიერთი სფეროს ადმინისტრირების სამუშაო მიანდეს.“ (255)

საკუთარ ნაშრომს კი პოლანი ამ მახვილგონივრული სიტყვებით ასრულებს:

„მანამ, სანამ [ადამიანი] უერთგულებს საყოველთაო თავისუფლების იდეას, მას არ უნდა ეშინოდეს, რომ ძალაუფლება ან დაგეგმვა მის წინააღმდეგ შემობრუნდება და იმ თავისუფლებასაც წაართმევს, რისკენაც იგი მათი (ძალაუფლების ან დაგეგმვის; მთარგმ. შენ.) ინსტრუმენტალიის გამოყენებით მიილტვის. სწორედ ესაა თავისუფლების შინაარსი კომპლექსურ საზოგადოებაში; იგი გვანიჭებს თავდაჯერებულობას, რომელიც ასე ძლიერ გვჭირდება“ (259B)<sup>36</sup>

რასაკვირველია, პოლანის ოპტიმიზმი უშუალოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ეპოქაში განვითარებულ მოვლენათა მსვლელობამ არ გაამართლა. ცივი ომის გაჩაღება ამერიკის შეერთებულ შტატებში „ახალი შეთანხმების“ რეფორმის დასასრულს ნიშნავდა და არა მის დასაწყისს. გეგმიური გლობალური ეკონომიკური თანამშრომლობა მეტ-ნაკლებად სწრაფად ჩაანაცვლა ბაზრების საერთაშორისო როლის ზრდის ახალმა ინიციატივამ.

ცხადია, ევროპული სოციალ-დემოკრატიული მთავრობების მნიშვნელოვანი მიღწევები, სახელდობრ სკანდინავიაში, 1940-იანი წლებიდან 1990-იან წლებამდე, პოლანის ხედვის სიმძლავრესა და რეალისტურობას კონკრეტულ საფუძველს აძლევს. მაგრამ შედარებით დიდ ქვეყნებში პოლანისეული ხედვა დაობლდა და ჰაიეკისა და საბაზრო ლიბერალიზმის სხვა ადვოკატთა საპირისპირო მოსაზრებებმა მყარი ძალაუფლება ჩაიგდეს ხელში, რაც 1990-იან წლებში ამ იდეოლოგიის სრული ტრიუმფით დაგვირგვინდა.

36 პოლანის სწავს, რომ კომპლექსური საზოგადოება აუცილებლობით მოითხოვს სახელმწიფოს მხრიდან ძალადობის მონოპოლიზებას. ძალაუფლება და ძალდატანება ამ რეალობის [ადამიანთა საზოგადოების] ნაწილია; იდეალი, რომელიც მათ კვალს საზოგადოებიდან ამოშლიდა, მცდარი უნდა იყოს. (259A) (ავტ. შენ.)

და მაინც, დღეს, როცა ცივი ომი უკვე ისტორიას ჩაბარდა, პოლანის თავდაპირველი ოპტიმიზმი შეგვიძლია საბოლოოდ გავიზიაროთ. მსგავსი სცენარის რეალური ალტერნატივა უკვე ხელთ გვაქვს – სცენარისა, რომელშიც საბაზრო ლიბერალიზმის არამდგრადობა ეკონომიკურ კრიზისსა და ავტორიტარული თუ აგრესიული რეჟიმების ხელახალ წარმოქმნას იწვევს. ალტერნატივა მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოს მოქალაქეთა იმ საერთო მცდელობაში ჩართვაა, რომელიც – საერთაშორისო თანამშრომლობის საფუძველზე – ეკონომიკას დემოკრატიულ პოლიტიკას დაუქვემდებარებს. რასაკვირველია, განვლილი 90-იანების მანძილზე, აშკარა ნიშნები გამოიკვეთა ამგვარი საერთაშორისო სოციალური მოძრაობების მიერ გლობალური ეკონომიკის ხელახალი ფორმირების მცდელობისა. დღეს კი ეს მცდელობა უკვე მეტია, ვიდრე მხოლოდ თეორიული შესაძლებლობა.<sup>37</sup> განვითარებულ და განვითარებად ქვეყნებში აქტივისტები საერთაშორისო ინსტიტუციების, მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის (WTO), საერთაშორისო სავალუტო ფონდისა (IMF) და სხვათა წინააღმდეგ მიმართულ საპროტესტო მოძრაობებს აყალიბებენ – ერთი სიტყვით, იმ ორგანიზაციების წინააღმდეგ, რომლებიც ნეოლიბერალიზმის წესებს აძლიერებენ. სხვადასხვა ჯგუფებმა მთელი მსოფლიოს მასშტაბზე წამოიწყეს ინტენსიური გლობალური დიალოგი მსოფლიო ფინანსური წესრიგის რეკონსტრუირების საკითხზე.<sup>38</sup> ეს საფუძველწარმოქმნელი მოძრაობა უზარმაზარ დაბრკოლებებს ეჩეხება; ადვილი არ იქნება ხანგრძლივი ალიანსის გამოძერწვა, რომელიც გლობალური სამხრეთისა და გლობალური ჩრდილოეთის მოქალაქეთა ხშირად კონფლიქტურ ინტერესებს შეარიგებს. უფრო მეტიც, რაც უფრო წარმატებულია იქნება ასეთი მოძრაობა, მით უფრო საზარელი იქნება სტრატეგიული ბარიერები, რომელთან გამკლავებაც მას მოუწევს. ღრმად საეჭვოდ რჩება გარემოება, შესაძლებელია თუ არა გლობალური წესრიგის რეფორმა ქვემოდან მსოფლიო ეკონომიკის ისეთი ტიპის კრიზისში ჩათრევის გარეშე, რომელიც ინვესტორთა პანიკას იწვევს. მიუხედავად ამისა, უზარმაზარი მნიშვნელობისაა ფაქტი, რომ გლობალური ეკონომიკური სტრუქტურის მართვა ისტორიაში პირველად მოექცა საერთაშორისო სოციალური მოძრაობის აქტივობათა ცენტრალურ სამიზნეში.

37 იხ. Peter Evans, „Fighting Marginalization with Transnational Networks: Counter-Hegemonic Globalization,” *Contemporary Sociology* 29:1 (January 2000): 230–241. (ავტ. შენ.)

38 ამ დისკუსიების ჩრდილოეთ ამერიკული პერსპექტივისა და სასარგებლო დამატებითი რესურსების გიდად სარა ანდერსონისა და ჯონ კავანაგის ნაშრომი „Field Guide to the Global Economy“ (New York: New Press, 2000) გამოდგება.

ეს საერთაშორისო მოძრაობა პოლანის ხედვის უწყვეტი სიცოცხლისუნარიანობისა და პრაქტიკულობის ინდიკატორია. პოლანისთვის საბაზრო ლიბერალიზმის ყველაზე ღრმა ჩავარდნა ის გახლავთ, რომ ეს უკანასკნელი ადამიანის მიზნებს ანონიმურ საბაზრო მექანიზმს უქვემდებარებს. ამის საპირისპიროდ, ის ამტკიცებს, რომ ინდივიდუალური და კოლექტიური საჭიროებათა დასაკმაყოფილებლად, ადამიანებმა დემოკრატიული მართვის მექანიზმებს უნდა მიმართონ, რათა ეკონომიკის მართვა და კონტროლი შეძლონ. პოლანიმ აჩვენა, რომ ამ გამოწვევის არმილებამ გასული საუკუნის საზარელი ტანჯვები წარმოშვა. შეუძლებელია მისი წინასწარმეტყველება ამაზე უფრო ნათელი იყოს ახალი საუკუნისთვის.



# დემოკრატიის აგონისტური მოდელისთვის

შანტალ მუფი

გიორგი ჩუბინიძის თარგმანი

ბობოქარი საუკუნე დასასრულს უახლოვდება, ლიბერალური დემოკრატია კი ჩანს, რომ მმართველობის ერთადერთ ლეგიტიმურ ფორმადაა აღიარებული. მაგრამ ნიშნავს კი ეს იმას, რომ მან საბოლოო გამარჯვება მოიპოვა საკუთარ მტრებზე, როგორც ეს ზოგიერთს სურდა? სერიოზული მიზეზები არსებობს იმისთვის, რომ ასეთ მტკიცებას ეჭვის თვალით შევხედოთ. ამჟამად, რთული სათქმელია ის თუ რამდენად ძლიერია არსებული კონსენსუსი და რამდენ ხანს გასტანს იგი. მიუხედავად იმისა, რომ ცოტა თუ ბედავს ლიბერალურ-დემოკრატიული მოდელის ღიად გამოწვევას, არსებული ინსტიტუციებით წარმოქმნილი უკმაყოფილების ნიშნები თანდათან უფრო ვრცელდება. ადამიანთა მზარდი რაოდენობა გრძნობს, რომ ტრადიციულმა პარტიებმა შეწყვიტეს მათი ინტერესების გათვალისწინება და ამ ფონზე, მემარჯვენე ექსტრემისტული პარტიები მნიშვნელოვან წარმატებებს აღწევენ არაერთ ევროპულ ქვეყანაში. გარდა ამისა, მათ შორისაც კი, ვინც ყურს არ უგდებს დემაგოგთა მოწოდებებს, არსებობს პოლიტიკისა და პოლიტიკოსებისადმი თვალშისაცემი ცინიზმი, რასაც, თავის მხრივ, კოროზიული ეფექტები აქვს დემოკრატიული ღირებულებებისადმი სახალხო მხარდაჭერაზე. ლიბერალურ-დემოკრატიულ საზოგადოებათა უმეტესობაში ნათლად ჩანს ის ნეგატიური ძალა, რომელიც წინააღმდეგობაშია იმ ტრიუმფალიზმთან, რომლის მოწმენიც ჩვენ საბჭოთა კომუნისტური დაცემიდან მოყოლებული დღემდე ვართ.

სწორედ ამ პროცესების მხედველობაში მიღებით დავიწყებ დემოკრატიის თეორიაში მიმდინარე დებატების გადასინჯვას. მე მსურს, შევაფასო ის შემოთავაზებები, რომლებსაც დემოკრატი თეორეტიკოსები დემოკრატიული ინსტიტუტების კონსოლიდირებისთვის გვთავაზობენ. ყურადღებას გავამახვილებ დემოკრატიის ახალ პარადიგმაზე, „დელიბერაციული დემოკრატიის“ მოდელზე, რომელიც ამ სფეროში, ამჟამად, ყველაზე სწრაფად

მხარდი ტენდენცია ხდება. მთავარი იდეა – რომ დემოკრატიულ მმართველობაში პოლიტიკური გადაწყვეტილებები თავისუფალ და თანასწორ მოქალაქეთა შორის დელიბერაციული პროცესებით უნდა მიიღწეოდეს – დემოკრატიის იდეას თან სდევდა, მისი დაბადებიდან მოყოლებული, მეხუთე საუკუნის ათენში. დელიბერაციის გაგების გზები და იმის განსაზღვრა, თუ ვინ უნდა ყოფილიყო ალტურვილი დელიბერაციის უფლებით, დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვნად იცვლებოდა, თუმცა თავად დელიბერაცია ყოველთვის ცენტრალურ როლს თამაშობდა დემოკრატიულ აზროვნებაში. ამგვარად, ის, რასაც ჩვენ დღეს ვხედავთ, ძველი თემის მორიგი ამოტივტივებაა და არა რაღაც ახალის მოულოდნელი წარმოშობა.

ის რასაც შემოწმება სჭირდება, ერთი მხრივ, თავად დელიბერაციისადმი განახლებული ინტერესის მიზეზია, მეორე მხრივ, მისი თანამედროვე სახესხვაობები. ერთი ახსნა ნამდვილად დაკავშირებულია იმ პრობლემებთან, რომლებიც დღევანდელ დემოკრატიულ საზოგადოებებს აქვთ. მართლაც, დელიბერაციულ დემოკრატთა ერთ-ერთი გაცხადებული მიზანი ალტერნატივის შეთავაზებაა დემოკრატიის იმ ფორმის გასაგებად, რომელიც დომინანტური გახდა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში, ცნობილი როგორც „აგრეგაციული მოდელი“ [მთრგ. aggregative model]. მგავსი მოდელი შემოიტანა იოზეფ შუმპეტერმა 1947 წლის გავლენიან ნაშრომში „კაპიტალიზმი, სოციალიზმი და დემოკრატია“<sup>1</sup>, სადაც იგი ამტკიცებდა, რომ მასობრივი დემოკრატიის განვითარებასთან ერთად, ხალხის სუვერენიტეტის დემოკრატიის კლასიკური მოდელით გაგება შეუძლებელი გახდა. მისთვის დემოკრატიის ახალი გაგება იყო საჭირო, რომელიც აქცენტს პრეფერენციების აგრეგირებაზე გააკეთებდა და შესაძლებელი იქნებოდა პოლიტიკური პარტიების გამუალებით, რომელთა არჩევისა და გადარჩევის საშუალება ხალხს რეგულარულად უნდა ჰქონოდა. ამრიგად, შუმპეტერის შემოთავაზება დემოკრატია განესაზღვრათ სისტემად, რომელშიც ხალხს აქვს შესაძლებლობა მიიღოს ან უარყოს საკუთარი ლიდერები, დამოკიდებულია კონკურენტუნარიან საარჩევნო პროცესზე.

ეს მოდელი კიდევ უფრო განავითარეს ენტონი დოუნსის მსგავსმა თეორეტიკოსებმა ნაშრომში „დემოკრატიის ეკონომიკური თეორია“<sup>2</sup>, რამაც დროთა განმავლობაში აგრეგაციული მოდელი სტანდარტად

1 Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, 1947.

2 Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York, 1957.

გადააქცია იმ სფეროში, რომელმაც საკუთარ თავს „ემპირიული პოლიტიკური თეორია“ უწოდა. ამ მიმდინარეობის მიზანი იყო, შეემუშავებინა დემოკრატიისადმი კლასიკური ნორმატიული მიდგომის საპირისპირო დესკრიფციული მიდგომა. ავტორები, რომლებიც იზიარებდნენ ამ სკოლის შეხედულებებს, მიიჩნევდნენ, რომ თანამედროვე პირობებში, ისეთი ცნებები, როგორიცაა „საერთო კეთილდღეობა“ და „საერთო ნება“ უნდა გამქრალიყო და რომ ინტერესთა და ღირებულებათა სიმრავლე „ხალხის“ იდეასთან ერთად თანაბარ სიბრტყეზე უნდა დაგვენახა. მეტიც, რამდენადაც ისინი ამტკიცებდნენ, რომ თვითინტერესია ის, რაც აიძულებს ინდივიდებს იმოქმედონ და არა მორალური შეხედულებები იმის შესახებ თუ რა არის თემის საერთო ინტერესი, ამდენად მათ გამოაცხადეს რომ ინტერესები და პრეფერენციები იყო ის, რამაც უნდა შექმნას ის გამყოფი ხაზები, რომელთა მხარეებზეც პოლიტიკური პარტიები უნდა ორგანიზდნენ და წარმოადგინონ ის მასალა, რომლის გარშემოც გარიგება და ხმის მიცემა შედგება. უმჯობესია, გადაწყვეტილებათა მიღების პროცესში ხალხის მონაწილეობა არ წახალისდეს, რადგან მან სისტემის მუშაობისთვის მხოლოდ დისფუნქციური შედეგები შეიძლება მოიტანოს. ინტერესთა შორის კომპრომისით გაცილებით სავარაუდო უნდა ყოფილიყო სტაბილურობა და წესრიგი, ვიდრე ხალხის მობილიზების გზით საერთო სიკეთეებზე ილუზიური კონსენსუსის მიღწევა. შედეგად, დემოკრატიული პოლიტიკა ჩამოაშორეს მის ნორმატიულ განზომილებას და მისი განხილვა უბრალო ინსტრუმენტალისტური თვალსაზრისიდან დაიწყო.

აგრეგაციის ხედვის ბატონობა, მის მიერ დემოკრატიის ინტერეს-ჯგუფთა პლურალობის მოხელთების პროცედურებამდე დაყვანით, არის ის, რისი ეჭვქვეშ დაყენებაც, დაწყებული ჯონ როულზის 1971 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომით „სამართლიანობის თეორია“<sup>3</sup>, ნორმატიულმა პოლიტიკურმა თეორიამ დაიწყო და ის, რასთანაც დღეს დელიბერაციული მოდელი დაობს. ისინი აგრეგაციულ მოდელს ამჟამინდელი დემოკრატიული ინსტიტუტებისადმი იმედგაცრუებისა და დასავლურ საზოგადოებებში ლეგიტიმურობის ღრმა კრიზისის წყაროდ აცხადებენ. დელიბერაციისტების ხედვით, ლიბერალური დემოკრატიის მომავალი პოლიტიკაში მორალური განზომილების დაბრუნებაზე დამოკიდებული. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არ უარყოფენ „პლურალიზმის ფაქტს“ (როულზი) და აღიარებენ აუცილებლობას იმისა, რომ ადგილი დაუთმონ საერთო სიკეთის მრავალ განსხვავებული კონცეფციას, დელიბერაციული დემოკრატები ამტკიცებენ, რომ მანც

3 John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, MA. 1974.

შესაძლებელია მიიღწეს ისეთი კონსენსუსი, რომელიც უფრო მეტი იქნება, ვიდრე „მხოლოდ პროცედურებზე შეთანხმება“, კონსენსუსი, რომელიც შეიძლება „მორალურადაც“ კვალიფიცირდეს.

## დელიბერაციული დემოკრატია: მისი მიზნები

ცხადია, დელიბერაციული დემოკრატები მარტონი არ არიან თავიანთ სურვილში, შემოგვთავაზონ იმ დომინანტური აგრეგაციული პერსპექტივის ალტერნატივა, რომელსაც დემოკრატიული პროცესების სრულიად ღარიბი ხედვა აქვს. დელიბერაციული დემოკრატების მიდგომის სპეციფიკურობა ნორმატიული რაციონალობის მხარდაჭერაში მდგომარეობს. აგრეთვე, გამოსარჩევია მათი მცდელობა დემოკრატიული სუვერენიტეტის იდეა მოარიგონ ლიბერალური ინსტიტუტების მხარდაჭერას და ამით მოგვცენ ლიბერალური დემოკრატიისადმი ერთგულებისთვის მყარი საფუძველი. თუმცა, აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ მიუხედავად მათი *modus vivendi* ლიბერალიზმისადმი კრიტიკული დამოკიდებულებისა, დელიბერაციული დემოკრატიის მხარდამჭერთა უმეტესობა არ არის ანტი-ლიბერალი. განსხვავებით წინამარქსისტული კრიტიკოსებისა, ისინი ხაზს უსვამენ დემოკრატიის თანამედროვე კონცეფციაში ლიბერალური ღირებულებების ცენტრალურობას. მათი მიზანი არ არის დათმონ ლიბერალიზმი, არამედ აღადგინონ მისი მორალური განზომილება და დაამყარონ მჭიდრო კავშირი ლიბერალურ ღირებულებებსა და დემოკრატიას შორის.

მათი მთავარი თეზისი მდგომარეობს იმაში, რომ შესაძლებელია დელიბერაციის სათანადო პროცედურების წყალობით მიიღწეს ისეთი შეთანხმება, რომელიც დააკმაყოფილებს როგორც რაციონალობას (გაგებული ლიბერალურ ღირებულებათა მხარდაჭერად), ისე დემოკრატიულ ლეგიტიმურობას (წარმოდგენილი სახალხო სუვერენულობად). ისინი ცდილობენ სახალხო სუვერენულობის დემოკრატიული პრინციპის ისეთ რეფორმულირებას, რომელიც გამორიცხავს ამ პრინციპის მიერ დემოკრატიული ღირებულებებისადმი არსებულ პოტენციურ საფრთხეებს. ეს არის იმ საფრთხეების გაცნობიერება, რომელიც ხშირად აიძულებდა ლიბერალებს, სიფრთხილე გამოეჩინათ პოლიტიკაში ხალხის ჩართულობის მიმართ და მზად ყოფილიყვნენ ეპოვათ გზები მის შესაზღუდად. დელიბერაციულ დემოკრატებს სჯერათ რომ ამ საფრთხეების არიდება შესაძლებელია, შესაბამისად საშუალებას აძლევენ ლიბერალებს იმაზე მეტი ენთუზიზმით

იმოქმედონ დემოკრატიული იდეალების სასარგებლოდ, ვიდრე ამას აქამდე აკეთებდნენ. ერთ-ერთი შემოთავაზებული გზა სახალხო სუვერენიტეტის ინტერსუბიექტურ ცნებებში რეინტერპრეტირება და მისი „კომუნიკაციურად გენერირებულ ძალაუფლებად“<sup>4</sup> განსაზღვრაა.

დელიბერაციული დემოკრატიის მრავალი ვერსია არსებობს, მაგრამ მათი მიხედვითი კლასიფიცირება ორ წამყვან სკოლად შეიძლება. პირველზე ჯონ როულზმა მოახდინა ზეგავლენა, ხოლო მეორეზე იურგენ ჰაბერმასმა. ამგვარად, ყურადღებას ამ ორ ავტორზე გავამახვილებ და აგრეთვე, მათ ორ მიმდევარზე, ჯომუა კონგზე, როულზიანური მხრიდან, და შეილა ბენჰაბიბზე, ჰაბერმასიანული მხრიდან. ცხადია არ უარვყოფ იმას, რომ ამ ორ მიდგომას შორის არის განსხვავებები - რასაც მსჯელობისას ვაჩვენებ - თუმცა არის საერთოც, რაც ჩემი ძიებიდან გამომდინარე, უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე უთახმოებები.

როგორც უკვე აღვნიშნე, დელიბერაციული მიდგომის ერთ-ერთი მიზანია - გაზიარებული როულზისა და ჰაბერმასის მიერ - უზრუნველყოს მტკიცე კავშირი დემოკრატიასა და ლიბერალიზმს შორის და გააბათილოს ყველა იმ კრიტიკოსის არგუმენტი - მემარჯვენე თუ მემარცხენე პოზიციებიდან - რომლებიც ლიბერალური დემოკრატიის წინააღმდეგობრივ ბუნებას ამხელენ ხოლმე. მაგალითად, როულსი აცხადებს რომ აქვს ამბიცია შექმნას დემოკრატიული ლიბერალიზმი, რომელიც უპასუხებს თავისუფლებისა და თანასწორობის მოთხოვნებს. მას სურს, იპოვოს გამოსავალი იმ უთანხმოებიდან, რომელიც დემოკრატიულ აზროვნებაში საუკუნეების განმავლობაში არსებობდა ლოკთან და რუსოსთან დაკავშირებულ ტრადიციებს შორის; პირველი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რასაც კონსტანმა „თანამედროვეთა თავისუფლებები“ უწოდა, აზრისა და სინდისის თავისუფლება, პიროვნების ზოგიერთი ბაზისური უფლება საკუთრებისა და კანონის უზენაესობის შესახებ, ხოლო მეორე ტრადიცია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რასაც კონსტანმა „ანტიკურთა თავისუფლებები“ უწოდა - თანაბარი პოლიტიკური თავისუფლებები და საჯარო ცხოვრების ღირებულებები.<sup>5</sup>

ჰაბერმასი მის ბოლო წიგნში „ფაქტებსა და ნორმებს შორის“ აჩვენებს, რომ მისი პროცედურული დემოკრატიის ერთ-ერთი მიზანია, წინ წამოწიოს ფუნდამენტური ინდივიდუალური უფლებებისა და სახალხო სუვერენიტეტის „თანა-პირველადობის“ იდეა. ერთი მხრივ,

4 Jurgen Habermas, 'Three Normative Models of Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, p. 29.

5 John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993. p. 5.

თვითმმართველობა ემსახურება ინდივიდუალური უფლებების დაცვას; მეორე მხრივ, ეს უფლებები წარმოადგენენ აუცილებელ პირობებს სახალხო სუვერენიტეტის განსახორციელებლად. მაშინათვე, როცა საკითხს ასე დავსვამთ, იგი ამბობს, „შეგვეძლება გავიგოთ ის, თუ როგორ მუშაობს სახალხო სუვერენიტეტი და ადამიანის უფლებები გვერდიგვერდ და ამგვარად, ჩავიჭიროთ სამოქალაქო და პირადი ავტონომიის თანა-პირველადობა“.<sup>6</sup>

მათი მიმდევრები კოენი და ბენჰაბიბი ასევე აკეთებენ აქცენტს დელიბერაციულ პროექტში არსებულ მომრიგებლურ სვლაზე. თუ კოენი ამტკიცებს, რომ შეცდომაა „თანამედროვეთა თავისუფლებები“ დემოკრატიული პროცესების გარე მყოფად წარმოვიდგინოთ და რომ ეგალიტარიანული და ლიბერალური ღირებულებები უნდა დავინახოთ დემოკრატიის ელემენტებად და არა მის ჩარჩოებად,<sup>7</sup> ბენჰაბიბი აცხადებს, რომ დელიბერაციულ მოდელს შეუძლია გადალახოს დიქტომია ინდივიდუალურ უფლებებსა და თავისუფლებებზე – ლიბერალურ აქცენტირებასა და კოლექტივისა და ნების ფორმირებებზე – დემოკრატიულ აქცენტირებას შორის.<sup>8</sup>

დელიბერაციული დემოკრატიის ამ ორი ვერსიის მორიგი გადაკვეთის წერტილი მათი საერთო დაჟინებაა ავტორიტეტისა და ლეგიტიმურობის დაფუძნების შესაძლებლობაზე, საჯარო მსჯელობასა და იმ ტიპის რაციონალობისადმი საერთო რწმენაზე, რომელიც არის არა მხოლოდ ინსტრუმენტული, არამედ ნორმატიულიც: „გონივრულობა“ როულსისთვის, „კომუნიკაციური რაციონალობა“ ჰაბერმასისთვის. ორივე შემთხვევაში, მკაცრი საზღვარი ივლება „უბრალო შეთანხმებასა“ და „რაციონალურ კონსენსუსს“ შორის, და პოლიტიკის სწორი ველი იგივედება გონივრულ პიროვნებებს შორის არგუმენტების გაცვლასთან, რომელთაც წინ უძღვით მიუკერძოებლობის პრინციპი.

ჰაბერმასსაც და როულსსაც სჯერათ, რომ ლიბერალური დემოკრატიის ინსტიტუციებში ჩვენ შეგვიძლია მოვძებნოთ პრაქტიკული რაციონალობის იდეალიზებული შინაარსი. რაშიც ისინი იყოფიან არის იმ პრაქტიკული მსჯელობის ფორმის დადგენა, რომელიც დემოკრატიულ ინსტიტუციებშია განსხეულებული. როულზი ხაზს უსვამს სამართლიანობის პრინციპების

6 Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA, 1996, p. 127.

7 Joshua Cohen, 'Democracy and Liberty', in J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, 1988, p. 187.

8 Seyla Benhabib, 'Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, p. 77.

როლს, რომელთა მიღწევაც „საწყისი პოზიციის“ მექანიზმის საშუალებით ხდება, რაც აიძულებს მონაწილეებს გვერდზე გადადონ თავიანთი პარტიკულარობები და ინტერესები. მისი კონცეფცია „სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება“ – რომლებიც ფუნდამენტურ ლიბერალურ პრინციპთა პრიორიტეტულობას ამტკიცებს – „კონსტიტუციურ საფუძვლებთან“ [მთრგ. Constitutional Essentials] ერთად გვაძლევს „თავისუფალი საჯარო მსჯელობის“ განხორციელების ჩარჩოს. ჰაბერმასი იცავს იმას, რასაც იგი მკაცრად პროცედურულ მიდგომას უწოდებს, რომელშიც არ არსებობს დელიბერაციის მასშტაბებსა და შინაარსებში შეზღუდვა. ამ იდეალური სამეტყველო სიტუაციის პროცედურულმა ჩარჩოებმა უნდა აღმოფხვრან პოზიციები, რომელთა მორიგება მორალურ „დისკურსში“ მონაწილეთათვის შეუძლებელია.

როგორც ბენჰაბიბი აღნიშნავს, ამგვარ დისკურსს შემდეგი თვისებები აქვს:

(1) მსგავს დელიბერაციებში მონაწილეობა მიმდინარეობს თანასწორობისა და სიმეტრიის ნორმების ფარგლებში; ყველას თანაბარი შანსი აქვს წამოიწყოს სამეტყველო აქტი, დასვას შეკითხვა, გამოკითხოს და გახსნას დებატი; (2) ყველას აქვს უფლება, კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენოს საუბრის თემა; და (3) ყველას აქვს უფლება, წამოაყენოს რეფლექსური არგუმენტები თავად ამ დისკურსის პროცედურათა წესებსა და მათ განხორციელების გზებზე. დიალოგის დღის წესრიგისა თუ მასში მონაწილეთა იდენტობის მალიმიტირებელი, *prima facie* წესები არ არსებობენ იქამდე, სანამ გამორიცხულ ინდივიდსა თუ ჯგუფს შეუძლია, მართებულად აჩვენოს, რომ განსახილველად შემოთავაზებული ნორმა მნიშვნელოვანწილად მასზეც ახდენს გავლენას.<sup>9</sup>

ამ პერსპექტივის მიხედვით, დემოკრატიულ ინსტიტუციათა ლეგიტიმურობის საფუძველი გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ინსტანციები, რომლებიც იჩემებენ სავალდებულო ძალაუფლებას, ამას აკეთებენ იმ წინასწარდაშვებით, რომ მათი გადაწყვეტილებები წარმოადგენენ ყველას ინტერესებში არსებულ მიუკერძოებელ თვალსაზრისს. კოენი, მას მერე, რაც იტყვის, რომ დემოკრატიული ლეგიტიმაცია თანასწორ წევრთა კოლექტიური გადაწყვეტილებებიდან წარმოიშვება, აცხადებს: „დელიბერაციული კონცეფციის მიხედვით, გადაწყვეტილება კოლექტიურია თუ ის მიიღება კოლექტიურ არჩევანთა

9 Benhabib, 'Toward a Deliberative Model', p. 70.

ურთიერთშეჯერების გზით, რაც თანასწორთა შორის დაადგენს თავისუფალი საჯარო მსჯელობის პირობებს, რომლებიც შემდეგ იმოქმედებენ ამ გადაწყვეტილებების შესაბამისად.<sup>10</sup>

ამგვარ მოსაზრებაში საკმარისი არაა დემოკრატიულმა პროცედურამ მხედველობაში მიიღოს ყველას ინტერესები და მიაღწიოს ისეთ კომპრომისს, რომელიც დაადგენს modus vivendi-ს. აქ, მიზანია გამოუმუშავდეს „კომუნიკაციის უნარი“, რაც მოითხოვს ყველა დაინტერესებულისთვის თავისუფლად თანხმობის მიცემის პირობების დადგენას, მაშასადამე, ისეთი პროცედურების პოვნას, რომლებიც უზრუნველყოფენ მორალურ მიუკერძოებლობას. მხოლოდ მაშინ შეიძლება ვიყოთ დარწმუნებულები, რომ მიღწეული კონსენსუსი რაციონალურია და არაა უბრალოდ გარიგება. სწორედ ამიტომაც არის მახვილი გაკეთებული დელიბერაციული პროცედურის ბუნებაზე და იმ მსჯელობის ტიპებზე, რომლებიც კომპეტენტური მონაწილეებისთვის მისაღებად მიიჩნევა. ბენჰაბიბი ამას შემდეგნაირად ამბობს:

დემოკრატიის დელიბერაციული მოდელის მიხედვით, იმისათვის რომ სახელმწიფოში კოლექტიური გადაწყვეტილებების მიღების პროცესებმა შეიძინოს ლეგიტიმურობა და რაციონალურობა, სახელმწიფო ინსტიტუციები მოწყობილია იმგვარად, რომ ის, რაც ყველას საერთო ინტერესად მიიჩნევა, თავისუფალ და თანასწორ ინდივიდებს შორის, რაციონალური და პატიოსანი კოლექტიური დელიბერაციის პროცესების შედეგია.<sup>11</sup>

ჰაბერმასიანელებისთვის, დელიბერაციის პროცესი იმდენად არის უზრუნველყოფილი ჰქონდეს გონივრული შედეგები, რამდენადაც ის ასრულებს „იდეალური დისკურსის“ პირობას: რაც უფრო თანასწორი და მიუკერძოებელია, მით უფრო ღიაა პროცესი, რაც უფრო ნაკლები მონაწილეა ნაიძულები და მზადაა უკეთესი არგუმენტის ძალით იხელმძღვანელოს, მით უფრო სავარაუდოა, რომ რეალურად განზოგადებადმა ინტერესებმა მიიღონ ყველა დაინტერესებულის თანხმობა. ჰაბერმასი და მისი მომხრეები არ უარყოფენ, რომ დაბრკოლებები იქნება იდეალური დისკურსის შესრულებისას, მაგრამ მიიჩნევა, რომ ეს დაბრკოლებები ემპირიულია. ისინი არსებობენ იმიტომ, რომ ნაკლებ სავარაუდოა, თუ მხედველობაში მივიღებთ სოციალური ცხოვრების პრაქტიკულ და ემპირიულ შეზღუდულობებს,

10 Cohen, 'Democracy and Liberty', p. 186.

11 Benhabib, 'Toward a Deliberative Model', p. 69.



რომ ჩვენ ოდესმე შევძლებთ მთლიანად გვერდზე გადავდეთ ჩვენი პარტიკულარული ინტერესები იმისათვის, რომ დავემთხვეთ ჩვენს უნივერსალურ რაციონალურ მე-ს. სწორედ ამიტომ, იდეალური სა-მეტყველო სიტუაცია „მარეგულირებელ იდეადაა“ წარმოდგენილი.

მეტეც, ჰაბერმასი ეთანხმება იმ აზრს, რომ არსებობს ზოგიერთი საკითხი, რომელიც რაციონალური საჯარო დებატის პრაქტიკების მიღმა უნდა დარჩეს, ასეთია ეგზისტენციალური საკითხები, რომლებიც არა „სამართლიანობას“, არამედ „კარგ ცხოვრებას“ ეხება - ეს მისთვის ეთიკის სფეროა - ან დისტრიბუციის პრობლემების გარშემო ინტერეს ჯგუფთა კონფლიქტებს, რომელიც მხოლოდ კომპრომისების გზით თუ გადაიჭრება. მაგრამ იგი მიიჩნევს, რომ რიგ საკითხებს შორის ეს დიფერენციაცია, რასაც პოლიტიკური გადაწყვეტილებები მოითხოვს, არც მორალური მიზანშეწონილობის პირველად მნიშვნელობას უარყოფს და არც რაციონალური დებატის, როგორც პოლიტიკური კომუნიკაციის ფორმის პრაქტიკულობას.<sup>12</sup> მისი ხედვით, ფუნდამენტური პოლიტიკური საკითხები იმავე კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელსაც მორალური საკითხები და შესაძლებელია მათი რაციონალური გადაწყვეტა. ეთიკური საკითხების საპირისპიროდ, ისინი არ არიან კონტექსტზე დამოკიდებულები. მათი პასუხების მართებულობა დამოუკიდებელი წყაროდან მოდის და ამასთანავე, უნივერსალური ჰორიზონტი აქვთ. იგი მაინც ჯიუტადაა დარწმუნებული იმაში, რომ მისი მეთოდით წარმოდგენილ არგუმენტთა და კონტრარგუმენტთა გაცვლა ნების რაციონალური ჩამოყალიბების ყველაზე შესაფერისი პროცედურაა, რომლიდანაც შემდგომ საერთო ინტერესი უნდა ამოიზარდოს.

დელიბერაციული დემოკრატია, აქ განხილულ ორივე ვერსიაში, აგრეგაციული მოდელის სასარგებლოდ აღიარებს იმას, რომ თანამედროვე პირობებში ღირებულებათა და ინტერესთა სიმრავლე აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ და რომ კონსენსუსზე, რასაც როულზი რელიგიური, მორალური ან ფილოსოფიური ბუნების „ყოვლისმომცველ“ ხედვებს უწოდებს, უარი უნდა ვთქვათ. მაგრამ ამ ხედვის მხარდამჭერები არ იზიარებენ იმას, რომ ეს პოლიტიკური გადაწყვეტილებებისთვის ნიშნავს რაციონალური კონსენსუსის შეუძლებლობას, ვგულისხმობ არა უბრალოდ *modus vivendi*-ის, არამედ მორალური ტიპის შეთანხმებას, რომელიც თანასწორ ადამიანებს შორის თავისუფალი მსჯელობიდან შეიძლება გამოვიყვანოთ. იმ

12 Jürgen Habermas, 'Further Reflections on the Public Sphere', in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA. 1991, p. 448.

პირობით, თუკი დელიბერაციის პროცედურები უზრუნველყოფენ მიუკერძოებლობას, თანასწორობას, ღიაობასა და ძალდატანების ნაკლებობას, ისინი დელიბერაციას გაუძღვებიან ისეთი განზოგადებადი ინტერესებისკენ, რომლებზედაც ყველა მონაწილე შეიძლება შეთანხმდეს, მაშასადამე ისინი ლეგიტიმურ შედეგებს მოიტანენ. ლეგიტიმურობის საკითხს განსაკუთრებით ჰაბერმასიანელები უსვამენ ხაზს, თუმცა ამ საკითხზე არ არსებობს რაიმე ფუნდამენტური სხვაობა ჰაბერმასსა და როულზს შორის. მეტიც, როულზი ლეგიტიმურობის ლიბერალურ პრინციპს განსაზღვრავს ისე, რომ თანხმობაშია ჰაბერმასის ხედვასთან: „პოლიტიკური ძალაუფლების ჩვენი გამოყენება მართებული და შესაბამისად გამართლებულია მხოლოდ მაშინ, როცა ის კონსტიტუციის მიხედვით ხორციელდება, რომლისადმი ერთგულებას, თავის მხრივ, ყველა მოქალაქისგან შეიძლება მათი გონივრულობის მიზეზით ველოდოთ, მათთვისვე გონივრულად და რაციონალურად მისაღები პრინციპებისა და იდეალებისგან გამომდინარე.“<sup>13</sup> ნორმატიული ძალა, რომელიც ენიჭება საზოგადო გამართლების პრინციპს, კარგად ეხმიანება ჰაბერმასის დისკურს-ეთიკას და სწორედ ამიტომ, დანამდვილებით შეგვიძლია ვამტკიცოთ შესაძლებლობა როულზიანური პოლიტიკური კონსტრუქცივიზმის დისკურს-ეთიკის ენაზე რეფორმულირებისა.<sup>14</sup> რაღაც აზრით, ეს ის არის, რასაც კოენი აკეთებს და სწორედ ამიტომ, იგი ამ ორ პოზიციას შორის თავსებადობის კარგ მაგალითს იძლევა. კერძოდ, ის მახვილს აკეთებს დელიბერაციულ პროცესზე და ამტკიცებს, რომ როდესაც იგი წარმოდგენილია სოციალური და პოლიტიკური კონფიგურაციების სისტემად, რომელიც ძალაუფლების გამოყენებას თანასწორობა შორის თავისუფალ მსჯელობას აკავშირებს, მაშინ დემოკრატია მოითხოვს არა მხოლოდ იმას, რომ მისი მონაწილეები თავისუფლები იყვნენ, არამედ, „გონივრულებიც“. ამით ის გულისხმობს, რომ „მათ სურთ დაიცვან და გააკრიტიკონ ინსტიტუციები და პროგრამები იმის მხედველობაში მიღებით, რომ სხვებს, როგორც თავისუფალთ და თანასწოროთ, აქვთ მიზეზი მიიღონ ეს წესები, იმის გათვალისწინებით რომ გონივრული პლურალიზმი არსებობს.“<sup>15</sup>

13 Rawls, *Political liberalism*, p. 217.

14 Such an argument is made by Rainer Forst in his review of '*Political Liberalism*' in *Constellations* 1, 1. p. 169.

15 Cohen, '*Democracy and Liberty*', p. 194.

## პლურალიზმისგან გაქცევა

მას მერე რაც დელიბერაციული დემოკრატიის ძირითადი იდეები მოგხაზეთ, ახლა უფრო დეტალურად განვიხილავ როულზსა და ჰაბერმასს შორის არსებულ ზოგიერთ სადავო საკითხს, რათა ვაჩვენო ჩემი ხედვა დელიბერაციული მიდგომის მთავარი ნაკლოვანებების შესახებ. არის ორი საკითხი, რომელსაც მე განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მივიჩნევ.

პირველი, როულზის მხარდაჭერილი „პოლიტიკური ლიბერალიზმის“ ერთ-ერთ მთავარ თემისად ლიბერალიზმის პოლიტიკურობის და არა მეტაფიზიკურობის აღიარებაა, რაც, თავის მხრივ, თავისუფალია საყოველთაო ხედვებისგან. მკაცრი გაყოფა ხდება კერძო – სადაც განსხვავებული და მოურიგებელი საყოველთაო ხედვები თანაცხოვრებენ და საჯარო სფეროებს შორის, სადაც სამართლიანობის საზიარო კონცეფციაზე ურთიერთთავსებადი კონსენსუსი შეიძლება შედგეს.

ჰაბერმასი როულზს ედავება იმაში, რომ მისი სტრატეგია ვერ ახერხებს გვერდი აუაროს ფილოსოფიურად საკამათო საკითხებს, იმიტომ რომ ჰაბერმასისთვის შეუძლებელია როულზმა განავითაროს საკუთარი თეორია ამ საკითხებისგან დამოუკიდებლობის იმხარისხით, როგორადაც ამას იგი აჩვენებს. მიუხედავად ამისა, ჰაბერმასის „გონივრულობის“ ცნება, ისევე როგორც მისი „პიროვნების“ კონცეფცია გარდაუვალად რთავს მას რაციონალობისა და ჭეშმარიტების კონცეპტების გარშემო არსებულ სადავო საკითხებში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მათ უკან მოტოვებულად მიიჩნევს.<sup>16</sup> მეტიც, ჰაბერმასი აცხადებს, რომ მისი მიდგომა როულზიანურზე აღმატებულია საკუთარის მკაცრად პროცედურული ხასიათის გამო, რომელიც მას საშუალებას აძლევს „მეტი კითხვა ღია დატოვოს, რადგანაც ის რაციონალური აზრისა და ნების ჩამოყალიბების პროცესებს მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს“.<sup>17</sup> საჯაროსა და კერძოს არამკაცრი გამიჯვნის გამო, ის უფრო უნარიანია ადგილი მიუჩინოს დემოკრატიის თანმდევ დელიბერაციების ფართო სპექტრს. ამაზე როულზი პასუხობს, რომ ჰაბერმასის მიდგომა ვერ იქნება ისე მკაცრად პროცედურული, როგორადაც იგი მას წარმოაჩენს. მან თავის თავში უნდა იგულისხმოს სუბსტანციური განზომილება, რადგან საკითხები, რომლებიც პროცედურათა შედეგებს ეხება არ შეიძლება თავდაპირველი ჩანაფიქრიდან იყოს გამორიცხული.<sup>18</sup>

16 Jürgen Habermas, 'Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *The Journal of Philosophy* XXCI, 3, 1995, p. 126.

17 Ibid., p. 131.

18 John Rawls, 'Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy* XCII, 3, 1995, pp. 170-74.

ვფიქრობ, რომ თავიანთი კრიტიკისას, ორივენი მართლები არიან. თუმცა, როულობის კონცეფცია არც იმდენად თავისუფალია საყოველთაო ხედვებისგან როგორც ეს მას წარმოუდგენია, ხოლო ჰაბერმასის კონცეფცია არ შეიძლება იყოს ისე წმინდად პროცედურული, როგორადაც იგი მას წარმოაჩენს. ის რომ არც ერთს არ შეუძლია ნათლად გამიჯნოს საჯარო კერძოსგან ან პროცედურული სუბსტანციურისგან, რასაც ორივე იბრალეებს, თავისთავად მრავლის მეტყველია. ის, რასაც ეს ააშკარავებს არის შეუძლებლობა იმისა, რის მიღწევასაც ორივე თეორეტიკოსი ცდილობს განსხვავებული გზებით. ესე იგი, ისეთი სფეროს შექმნას, რომელიც არ დაექვემდებარება ღირებულებათა სიმრავლეს და სადაც გამორიცხვის გარეშე შესაძლებელი იქნება კონსენსუსის მიღწევა. მართლაც, როულობის მიერ საყოველთაო დოქტრინებისგან თავის არიდება მოტივირებულია იმ რწმენით, რომ ამ სფეროში რაციონალური შეთანხმება შეუძლებელია. ამიტომაც, იმისათვის რომ ლიბერალური ინსტიტუციები მისაღები იყოს განსხვავებული მორალური, ფილოსოფიური და რელიგიური ხედვების მქონე ადამიანთათვის, ისინი [მთრგ. ლიბერალური ინსტიტუციები] ნეიტრალურები უნდა იყვნენ საყოველთაო ხედვების მიმართ. ამგვარად, ის ცდილობს მკაცრ გამიჯვნას კერძო სფეროსა - მისი მოურიგებელი ღირებულებათა სიმრავლით - და საჯარო სფეროს შორის, რომელშიც სამართლიანობის ლიბერალურ კონცეფციაზე პოლიტიკური შეთანხმება უზრუნველყოფილი იქნება სამართლიანობაზე ნაწილობრივი კონსენსუსის შექმნით.

ჰაბერმასის შემთხვევაში, მსგავსი მცდელობა გაექცეს ღირებულებათა სიმრავლის შედეგებს კეთდება *ეთიკისა* - სფერო რომელიც უშვებს კარგი ცხოვრების მოცილე კონცეფციებს - და მორალის გამიჯვნით - სფერო სადაც შეიძლება დავამკვიდროთ მკაცრი პროცედურულობა და მივალწიოთ მიუკერძოებლობას, რაც საყოველთაო პრინციპების ფორმულირებამდე მიგვიყვანს. როულობს და ჰაბერმასს სურთ ლიბერალური დემოკრატიისადმი ერთგულება ისეთ რაციონალურ შეთანხმებაზე დააფუძნონ, რომელიც გამორიცხავს მისი ექტვემ დაყენების შესაძლებლობას. სწორედ ამიტომ არის, რომ მათ სჭირდებათ პლურალიზმის არა-საჯარო სივრცეებში გაძევება, რათა პოლიტიკა მისი შესაძლო ეფექტებისგან დაიცვან. იმას, რომ მათ არ შეუძლიათ მათ მიერვე მხარდაჭერილი მკაცრი გამიჯვნის შენარჩუნება, მნიშვნელოვანი შედეგები აქვს დემოკრატიული პოლიტიკისთვის. ეს გვაჩვენებს ფაქტს, რომ პოლიტიკის სფერო - მაშინაც კი როცა საქმე ეხება ისეთ ფუნდამენტურ საკითხებს, როგორებიცაა სამართლიანობა ან ძირითადი პრინციპები - არ არის ნეიტრალური სივრცე, რომლის იზოლირება ღირებულებათა სიმრავლისგანაა შესაძლებელი და

სადაც რაციონალური, უნივერსალური გადაწყვეტილებები შეიძლება ფორმულირდეს.

მეორე საკითხი პირად და პოლიტიკურ ავტონომიებს შორის ურთიერთობას ეხება. როგორც უკვე ვნახეთ, ორივე ავტორი ცდილობს მოარიგოს „ანტიკურთა თავისუფლებები“, „თანამედროვეთა თავისუფლებებს“ და ამტკიცებენ, რომ ორივე ტიპის ავტონომია აუცილებლად ერთმანეთისგან გამომდინარე არსებობს. თუმცა, ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ მისი მიდგომა ახერხებს ინდივიდუალური უფლებებისა და დემოკრატიული მონაწილეობის თანაორიგინალურობის დამკვიდრებას. იგი ამტკიცებს, რომ როულზი დემოკრატიულ სუვერენიტეტს ლიბერალურ უფლებებს უქვემდებარებს, რადგან ის საჯარო ავტონომიას პირადი ავტონომიის სანქცირების საშუალებად წარმოიდგენს. მაგრამ, როგორც ჩარლზ ლარმორმა აჩვენა, ჰაბერმასი, თავის მხრივ, პრივილეგიას დემოკრატიულ ასპექტს ანიჭებს. იგი ამტკიცებს, რომ ინდივიდუალურ უფლებათა მნიშვნელობა ძვეს მათსავე უნარში, შესაძლებელი გახადონ დემოკრატიული თვითმმართველობა.<sup>19</sup> ამგვარად, ჩვენ უნდა დავასკვნათ, რომ ამ შემთხვევაშიც, ვერც ერთი მათგანი ვერ ახერხებს გამოცხადებულის შესრულებას. რისი უარყოფაც მათ სურთ არის თანამედროვე დემოკრატიის პარადოქსული ბუნება და, დემოკრატიის და ლიბერალიზმის ლოგიკებს შორის არსებული ძირეული დაძაბულობა. მათ არ შეუძლიათ იმის გაცნობიერება – თუმცა ცხადია ინდივიდუალური უფლებები და დემოკრატიული თვითმმართველობა ლიბერალური დემოკრატიის შემადგენლები არიან, რომლის სიახლეც სწორედ ამ ორი ტრადიციის არტიკულირებაში – რომ ამ ორ „გრამატიკას“ შორის არსებული დაძაბულობის წაშლა შეუძლებელია. თუმცა, კარლ შმიტის მსგავსი მოწინააღმდეგეების საპირისპიროდ, ეს არ ნიშნავს იმას რომ ლიბერალური დემოკრატია განწირული რეჟიმი. ასეთი დაძაბულობა, მიუხედავად იმისა რომ გარდაუვალია, შეიძლება სხვადასხვანაირად მორიგდეს. მართლაც, დემოკრატიული პოლიტიკის დიდი ნაწილი ზუსტად რომ ამ პარადოქსის მორიგებასა და დროებითი გადაწყვეტების არტიკულირებებს ეხება.<sup>20</sup> ის, რაც აქ შეცდომაა, არის საბოლოო რაციონალური გამოსავალის ძიება. ის არათუ ვერასდროს იქნება წარმატებული, მეტიც, ზედმეტ შეზღუდვებს დაუწესებს პოლიტიკურ დებატს. ჩვენ უნდა ამოვიცნოთ მათი ამ ძიების ნამდვილი არსი, რაც პოლიტიკის ღირებულებათა სიმრავლისგან იზოლირების მორიგი

19 Charles Larmore. *The Morals of Modernity*, Cambridge, 1996, p. 217

20 I have developed this argument in my article 'Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy'. in Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, 1999; also Chapter 2. this volume.

მცდელობაა, ამჯერად იმ განზრახვით, რომ საბოლოოდ გაყინონ მთავარი ლიბერალურ-დემოკრატიული ღირებულებების შინაარსები და იერარქიები. დემოკრატიულმა თეორიამ უნდა დაივიწყოს ესკაპიზმის ასეთი ფორმები და მიიღოს ღირებულებათა სიმრავლიდან გამომდინარე გამოწვევა. ეს არ ნიშნავს ტოტალური პლურალიზმის მიღებას, რაღაც შეზღუდვები საჭიროა დაუწესდეს იმ კონფრონტაციებს, რომლებიც საჯარო სივრცეში ლეგიტიმურებად უნდა წარსდგნენ. თუმცა, უნდა გავაცნობიეროთ ამ შეზღუდვათა პოლიტიკური ბუნება, ნაცვლად იმისა, რომ ისინი მორალისა და რაციონალობის მოთხოვნებად წარმოვადინოთ.

## დემოკრატიისადმი რომელი ერთგულება?

მიზეზი, რატომაც როულზი და ჰაბერმასი, მართალია განსხვავებული გზებით, თუმცა მაინც ცდილობენ რაციონალური კონსენსუსის ისეთი ფორმის მიღწევას, რომელიც არ იქნება „უბრალო *modus vivendi*“ ან „მხოლოდ შეთანხმება“, არის მათი რწმენა, რომ ლიბერალური დემოკრატიისთვის სტაბილური საფუძვლების შემუშავება ხელს შეუწყობს ლიბერალურ-დემოკრატიული ინსტიტუციებისთვის მომავლის უზრუნველყოფას. როგორც დავინახეთ, თუ როულზისთვის საკვანძო საკითხი სამართლიანობაა, ჰაბერმასისთვის ეს ლეგიტიმაციაა. როულზის მიხედვით, მოწესრიგებული საზოგადოება არის ის, რომელიც სამართლიანობის გაზიარებული კონცეფციიდან გამომდინარე პრინციპებით მუშაობს. ეს არის ის, რაც იძლევა სტაბილურობასა და მოქალაქეების მხრიდან მათი ინსტიტუციების მიმღებლობას. ჰაბერმასისთვის, სტაბილური და მუშა დემოკრატია გულისხმობს ისეთი სახელმწიფოს შექმნას, რომელიც ლეგიტიმურობის რაციონალური გაგებით იქნება შეერთებული. სწორედ ამიტომ, ჰაბერმასიანელებისთვის მთავარია იპოვონ გზები, რათა უზრუნველყონ დემოკრატიული ინსტიტუციების მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებებში მიუკერძოებელი თვლასაზრისის რეპრეზენტირების შესაძლებლობა, რომელიც თანაბრად გამოხატავს ყველას ინტერესებს, ეს კი, საჭიროებს ისეთი პროცედურების დამკვიდრებას, რომლებიც დემოკრატიული ჩართულობით მოგვცემენ რაციონალურ შედეგებს. როგორც ეს შეილა ბენჰაბიბმა დაწერა, „ლეგიტიმაცია კომპლექსურ დემოკრატიულ საზოგადოებებში უნდა მოავიანროთ, როგორც შედეგები საერთო მნიშვნელობის საკითხებზე თავისუფალი და შეუზღუდავი საჯარო დელიბერაციისა.“<sup>21</sup>

21 Benhabib. 'Toward a Deliberative Model', pp. 68.

იმ სურვილით, რომ აჩვენონ აგრეგაციული მოდელის მიერ წარმოდგენილი დემოკრატიული კონსენსუსის შეზღუდულობა – დაინტერესებული მხოლოდ ინსტრუმენტალური რაციონალობით და თვითინტერესის მხარდაჭერით – დელიბერაციული დემოკრატები ყურადღებას ამახვილებენ სხვა ტიპის რაციონალობის მნიშვნელობაზე, რომელიც ჩართულია კომუნიკაციურ ქმედებასა და თავისუფალ საჯარო მსჯელობაში. მათ უნდათ, რომ ეს დემოკრატი მოქალაქეების მთავარ მამოძრავებელ ძალად და მათ მიერ ინსტიტუციებისადმი საერთო ერთგულების საფუძვლად აქციონ.

მათი მხრიდან დემოკრატიული ინსტიტუციების ამჟამინდელ მდგომარეობაზე წუხილი არის ის, რასაც ვიზიარებ, თუმცა საფუძველშივე მცდარად მივიჩნევ მათ გამოსავალს. არსებული სიძნელიდან გამოსავალი არ მდგომარეობს დომინანტური „მიზანი-საშუალება რაციონალობის“ სხვა რაციონალობით ჩანაცვლებაში. იქნება ეს „დელიბერაციული“ თუ „კომუნიკაციური“. მართალია, მათთან არის სივრცე მსჯელობის განსხვავებული გაგებებისთვის და ისიც მნიშვნელოვანია, რომ ინსტრუმენტალისტური ხედვის მომხრეთათვის სურათი გავართულოთ. თუმცა, რაციონალობის ერთი ტიპის მეორით უბრალო ჩანაცვლება ვერ დაგვეხმარება იმ ნამდვილი პრობლემის გააზრებაში, რასაც [მთრგ. დემოკრატიისადმი] ერთგულების საკითხი წამოჭრის. როგორც მაიკლ ოეკმოტმა შეგვახსენა, პოლიტიკური ინსტიტუციების ავტორიტეტი არის არა თანხმობის, არამედ მუდმივი გაცნობიერების საკითხი იმ მოქალაქეთა მხრიდან, რომლებიც აღიარებენ თავიანთ ვალდებულებას დაემორჩილონ *res publica*-ში დადგენილ პირობებს.<sup>22</sup> მსჯელობის ამ ხაზის მიდევნებით დავინახავთ რომ ის, რაც სასწორზე დევს დემოკრატიული ინსტიტუციებისადმი ერთგულებაში, არის პრაქტიკათა ნაკრების დადგენა, რომელიც შესაძლებელს გახდის დემოკრატიულ მოქალაქეთა შექმნას. ეს არის არა რაციონალური გამართლებების, არამედ ინდივიდუალობისა და სუბიექტურობის დემოკრატიული ფორმების ხელმისაწვდომობის საკითხი. რაციონალობისთვის პრივილეგიის მინიჭებით, დელიბერაციული და აგრეგაციული პერსპექტივები უყურადღებოდ ტოვებენ უმთავრეს ელემენტს, ვნებებსა და აფექტებს, რომლებიც გადამწყვეტ როლს ასრულებენ დემოკრატიული ღირებულებებისადმი ერთგულებისას. ამის უარყოფა შეუძლებელია, რაც დემოკრატიული მოქალაქეობის საკითხის ძალიან განსხვავებული წარმოდგენისკენ გვიბიძგებს. არსებული დემოკრატიული თეორიის მარცხი გაუმკლავდეს

22 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, pp. 149–58.

მოქალაქეობის საკითხს, შედეგია მათ მიერ გამოყენებული იმ სუბიექტის კონცეფციისა, რომელიც ინდივიდს საზოგადოების წინ-მსწრებად ხედავს, ბუნებითი უფლებების მატარებლად და სარ-გებლიანობის მაქსიმიზების აგენტად ან რაციონალურ სუბიექტად. ყველა შემთხვევაში, ისინი განყენებულნი არიან სოციალური და ძალა-უფლებრივი ურთიერთობებიდან, ენიდან, კულტურიდან და მთელი რიგი პრაქტიკებიდან, რომლებიც აგენტურობას შესაძლებელს ხდიან. ის, რაც ამ რაციონალისტურ მიდგომებშია გამოტოვებული, შეკითხვაა იმის შესახებ, თუ რა არის თავად დემოკრატიული სუბიექტის არსებობის პირობები.

ხედავს, რომელიც მინდა შემოგთავაზოთ არის ის, რომ დემოკრატიული მოქალაქის შექმნისთვის ხელის შეწყობა შეუძლებელია ლიბერალ-დემოკრატიულ ინსტიტუციებში განსხვავებული რაციონალობის არსებობაზე არგუმენტების მოშველიებით. დემოკრატიული მოქალაქე შესაძლებელია მხოლოდ ინსტიტუციების, დისკურსებისა და სიცოცხლის ფორმების გამრავლებით, რაც წახალისებს დემო-კრატიულ ღირებულებებთან იდენტიფიკაციას. სწორედ ამიტომ, მიუხედავად დელიბერაციულ დემოკრატებთან თანხმობისა, რომ საჭი-როა დემოკრატიის განსხვავებული გაგება, მე მათ შემოთავაზებას კონტრპროდუქტიულად მივიჩნევ. მართლაც, ჩვენ გვჭირდება მოვი-ფიქროთ აგრეგაციული მოდელის ალტერნატივა, რომელიც ხელს უწყობს პოლიტიკის ინსტრუმენტალისტურ გაგებას. ცხადი გახდა, რომ სახელმწიფოს მართვაში მოქალაქეთა აქტიური ჩართულობის არ წახალისებითა და ცხოვრების პრივატიზების მხარდაჭერით, მათ ვერ უზრუნველყვეს დაპირებული სტაბილურობა. ინდივიდუალიზმის უკიდურესი ფორმების მიერ საყოველთაო სახის მიღება საფრთხეს უქმნის თავად სოციალურ ქსოვილს. მეორე მხრივ, მოქალაქეობის ღირებულ გაგებებს მოკლებული, ხალხის მზარდი რაოდენობა კოლექტიური იდენტიფიკაციის სხვა ფორმებს ეძებს, რაც ხშირად რისკის ქვეშ აყენებს იმ სამოქალაქო კავშირებს, რომლებმაც დემოკრატიული პოლიტიკური გაერთიანება უნდა შეაკავშიროს. სხვადასხვა სახის რელიგიური, მორალური და ეთნიკური ფუნდამენტალიზმის მომრავლება, ჩემი ხედვით, დემოკრატიის ნაკლებობის პირდაპირი შედეგია, ეს კი, ლიბერალურ-დემოკრატიული საზოგადოებების უმრავლესობას ახასიათებს.

ამ პრობლემებს სერიოზულად რომ გავუმკლავდეთ, ერთადერთი გზა დემოკრატიული მოქალაქეობის განსხვავებული პერსპექტივიდან წარმოდგენაა, რომელიც ყურადღებას გაამახვილებს პრაქტიკათა ტიპებზე და არა არგუმენტირების ფორმებზე. ჩემს წიგნში, „პოლი-



ტიკურის დაბრუნება“, ვამტკიცებდი, რომ მაიკლ ოეკშოტის მიერ, წიგნში „ადამიანურ ყოფაქცევაზე“, განვითარებული მოსაზრებები სამოქალაქო გაერთიანების შესახებ, გამოსადეგია იმისათვის, რომ წარმოვიდგინოთ თანამედროვე პოლიტიკური თემის და დემოკრატიულ მოქალაქეთა შემაკავშირებელი ძაფები, სამოქალაქო ურთიერთობების ის სპეციფიკური ენა, რასაც იგი *res publica*-ს უწოდებს.<sup>23</sup> თუმცა, ჩვენ აგრეთვე შეგვიძლია შთაგონება ვიტგენშტაინისგან მივიღოთ, რომელიც, როგორც ეს მე ვაჩვენე,<sup>24</sup> რაციონალიზმის კრიტიკისთვის ძალიან მნიშვნელოვან მიგნებებს გვთავაზობს. მართლაც, მან გვიანდელ ნაშრომში აჩვენა, რომ აზრებს შორის თანხმობის მისაღწევად, პირველ რიგში, ცხოვრების ფორმებზე შეთანხმება აუცილებელია. მისი ხედვით, ცნების განმარტებაზე შეთანხმება არ კმარა და ჩვენ მისი გამოყენების შესახებაც გვჭირდება თანხმობა. ეს ნიშნავს, რომ პროცედურები უნდა წარმოვიდგინოთ პრაქტიკების რთულ ნაკრებად. პროცედურების მიღება და მათი ერთგულება შესაძლებელია სწორედ იმიტომ, რომ ისინი ჩაწერილები არიან ცხოვრების საზიარო ფორმებში და შეთანხმებებში. ისინი არ უნდა დავინახოთ პრინციპების საფუძველზე შექმნილ წესებად, რომლებიც შემდგომ სპეციფიკურ შემთხვევებში გამოიყენებიან. ვიტგენშტაინისთვის წესები ყოველთვის კონდენსირებული პრაქტიკებია, ისინი განუცალკევებელი არიან ცხოვრების სპეციფიკური ფორმებისგან. ეს გვაჩვენებს, რომ მკაცრი გამიჯვნა „პროცედურულსა“ და „სუბსტანციურს“ ან „მორალურსა“ და „ეთიკურს“ შორის, გამიჯვნები, რომლებიც უმნიშვნელოვანესია ჰაბერმასიანული მიდგომისთვის, შეუძლებელია შენარჩუნდეს. პროცედურებში ყოველთვის ნაგულისხმებია სუბსტანციური ეთიკური ვალდებულებები, და შეუძლებელია ოდესმე იარსებოს წმინდად ნეიტრალურმა პროცედურებმა.

ამ თვალსაზრისით, დემოკრატიის ერთგულება და მისი ინსტიტუციების ღირებულებათა რწმენა არ არის დამოკიდებული იმაზე თუ რა ინტელექტუალურ საფუძველს მივანიჭებთ მას. ეს უფრო იმას ჰგავს, რასაც ვიტგენშტაინი ამსგავსებს „რეფერენციათა სისტემისადმი ვნებიან ერთგულებას. მიუხედავად იმისა, რომ ეს რწმენა, ის ნამდვილად არის ცხოვრების წესიც, ან ვინმეს ცხოვრების შეფასება.“<sup>25</sup> დელიბერაციული დემოკრატიის საპირისპიროდ, ამგვარი პერსპექტივა აგრეთვე გულისხმობს კონსენსუსის ლიმიტების გაცნობიერებას: „როდესაც ორი პრინციპი ერთმანეთს რეალურად შეხვდებიან და ერთმანეთში

23 Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London, 1993, Chapter 4.

24 See 'Wittgenstein, *Political Theory and Democracy*', Chapter 3, this volume.

25 Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Chicago, 1980, p. 85e

მორიგება შეუძლებელი გახდება, მაშინ ერთი კაცი მეორეს სულელსა და ერეტიკოსს უწოდებს. მე ვთქვი, რომ „შევებრძოლები“ მეორე კაცს, – მაგრამ, განა არ ვაჩვენებ მას არგუმენტებს? ცხადია ვაჩვენებ; თუმცა რამდენად იმუშავებენ ისინი? მსჯელობის ბოლოს მოდის დარწმუნება.“<sup>26</sup>

ასეთი ხედვა დაგვეხმარება იმის გაცნობიერებაში, რომ პლურალიზმის სერიოზულად მისაღებად საჭიროა უარი ვთქვათ რაციონალური კონსენსუსის ოცნებაზე, რაც გულისხმობს ფანტაზიას ჩვენი ადამიანური ცხოვრებისგან გაქცევის შესაძლებლობაზე. ტოტალური გაგების სურვილში, ამბობს ვიტგენშტაინი, „ჩვენ გვინდა ისეთ სრიალა ყინულზე მოვხვდეთ, რომელზეც ხახუნი არ არსებობს და რომელზეც, რაღაც აზრით, იდეალური პირობებია. ამასთან, ზუსტად ამის გამო, ჩვენ არ შეგვიძლია მასზე სიარული: რისთვისაც გვჭირდება ხახუნი. უკან უხეში ზედაპირისკენ.“<sup>27</sup>

უკან უხეში ზედაპირისკენ აქ ნიშნავს იმ ფაქტის მიღებას, რომ ისეთი რაციონალიზმის მთავარი იარაღების – „პირველადი მდგომარეობის“ ან „იდეალური დისკურსის“ დაბრკოლება არა უბრალოდ ემპირიული ან ეპისტემოლოგიურია, არამედ, პირველ რიგში, ონტოლოგიური. მართლაც, საყოველთაო თავისუფალი და შეუზღუდავი საჯარო დელიბერაცია ყველა საერთო მნიშვნელობის საკითხზე კონცეპტუალური შეუძლებლობაა, რამდენადაც „დაბრკოლებებად“ წარმოჩენილი ცხოვრების პარტიკულარული ფორმები, სინამდვილეში, მათივე შესაძლებლობის პირობაა. მათ გარეშე არანაირი კომუნიკაცია, არანაირი დელიბერაცია არ შედგება. არანაირი გამართლება არ აქვს რაციონალობისა და მიუკერძოებლობის სახელით მართული ე.წ. „მორალური თვალსაზრისისთვის“ სპეციალური პრივილეგიის მინიჭებას, რომელშიც საყოველთაო რაციონალური კონსენსუსი შეიძლება მიიღწეს.

## დემოკრატიის „აგონისტური“ მოდელი

სოციალურ პრაქტიკებსა და ენობრივ თამაშებზე ყურადღების გამახვილების გარდა, რაციონალისტური ჩარჩოს ალტერნატივა აგრეთვე საჭიროებს იმ ფაქტის მიღებას, რომ ძალაუფლებაა

26 Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, New York, 1969. p. 81e

27 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, p. 4

სოციალური ურთიერთობების შემქმნელი. დელიბერაციული მიდგომის ერთ-ერთი ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ - საჯაროს სივრცის ხელმისაწვდომობის გამოცხადებით, სადაც ძალაუფლებრივი განზომილება გამოთიშულია და სადაც შეიძლება რაციონალური კონსენსუსი შედგეს - ამ დემოკრატიული პოლიტიკის მოდელს არ შეუძლია გააცნობიეროს ღირებულებათა სიმრავლიდან გამომდინარე ანტაგონიზმის განზომილება და მისი აღმოუფხვრელი ხასიათი. სწორედ ამიტომ, ის აუცილებლად გამოტოვებს პოლიტიკურის განსაკუთრებულობას, რომელიც მხოლოდ მორალის სპეციფიკურ სივრცედ წარმოუდგენია. დელიბერაციული დემოკრატია კარგი ილუსტრაციაა იმის, რაც კარლ შმიტმა ლიბერალურ აზროვნებაზე თქვა: „ლიბერალური აზროვნება სისტემატიურად გვერდს უვლის და უყურადღებოდ ტოვებს სახელმწიფოსა და პოლიტიკას და ნაცვლად ამისა, მოძრაობს სახასიათო, მუდმივად განმეორებადი ორი ჰეტეროგენული სფეროს შეპირისპირებით, სახელდრობ, ეთიკისა და ეკონომიკის.“<sup>28</sup> მართლაც, ერთადერთი ალტერნატივა რაც დელიბერაციულ დემოკრატებს შეუძლიათ ეკონომიკით შთაგონებულ აგრეგაციული მოდელს დაუპირისპირონ არის პოლიტიკის ეთიკაში ჩაშლა.

იმისათვის რომ ასეთ სერიოზულ ნაკლს ვუწამლოთ, ჩვენ გვჭირდება დემოკრატიის მოდელი, რომელსაც შეუძლია გაიგოს პოლიტიკურის ბუნება. ამისთვის კი საჭიროა ისეთი მიდგომის განვითარება, რომელიც ძალაუფლებისა და ანტაგონიზმის საკითხს საკუთარ ცენტრში დააყენებს. მე მსურს ისეთ მიდგომას დავუჭირო მხარი, რომლის თეორიული ძირები მოიხაზა წიგნში „ჰეგემონია და სოციალისტური სტრატეგია.“<sup>29</sup> წიგნის მთავარი თემისი არის ის, რომ სოციალური ობიექტურობა ძალაუფლებრივი ქმედებებით იქმნება. იგი გულისხმობს, რომ ნებისმიერი სოციალური ობიექტურობა საბოლოოდ პოლიტიკურია და რომ მან უნდა აჩვენოს გამორიცხვათა კვალები, რაც თავის მხრივ, მისივე დაფუძნების პირობაა. ობიექტურობასა და ძალაუფლებას შორის ეს ურთიერთკვეთის - ან ორმხრივი ჩაშლის - წერტილი არის ის, რაც „ჰეგემონიით“ ვიგულისხმეთ. საკითხის ამგვარი დასმა მიგვითითებს იმაზე, რომ ძალაუფლება უნდა დავინახოთ არა გარეგან ურთიერთობად, რომელსაც ადგილი აქვს მზა იდენტობებს შორის, არამედ როგორც თავად ამ იდენტობების შემქმნელად. ვინაიდან ნებისმიერი პოლიტიკური წესრიგი ჰეგემონიის გამოხატულებას,

28 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, 1976, p. 70.

29 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, 1985.

ძალაუფლებრივი ურთიერთობების სპეციფიკური ხასიათით, პოლიტიკური პრაქტიკა უნდა გავიანბროთ არა მზა იდენტობათა ინტერესების უბრალო წარმომდგენად, არამედ თავად ამ იდენტობების დროებით და არამყარ შემქმნელად.

იმისათვის რომ ნებისმიერი სოციალური წესრიგის ჰეგემონიური ბუნება აჩვენო, საჭიროა დემოკრატიასა და ძალაუფლებას შორის ტრადიციული მიმართების ჩანაცვლება. დელიბერაციული მიდგომის მიხედვით, რაც უფრო დემოკრატიულია საზოგადოება, მით უფრო ნაკლებადაა ძალაუფლება ჩართული სოციალური ურთიერთობების წარმოებაში. მაგრამ, თუ დავეთანხმებით იმ თეზისს, რომ ძალაუფლებრივი ურთიერთობები სოციალურს აწარმოებენ, მაშინ დემოკრატიული პოლიტიკის მთავარი საკითხი იქნება არა მისგან ძალაუფლების გამოთიშვა, არამედ ის თუ როგორ შევქმნათ დემოკრატიულ ღირებულებებთან უფრო თავსებადი ძალაუფლების ფორმები.

ძალაუფლების პროდუქტიული ბუნების გააზრება გულისხმობს დემოკრატიული საზოგადოების იდეალის, როგორც სრულყოფილი ჰარმონიის ან გამჭვირვალობის განხორციელებაზე უარის თქმას. საზოგადოების დემოკრატიული ხასიათი მოცემული გვაქვს იმ ფაქტით, რომ არც ერთ შეზღუდულ სოციალურ აქტორს არ შეუძლია საკუთარ თავზე აიღოს ტოტალობის წარმომადგენლობა და საფუძვლებზე „გაბატონობის“ დაჩემება.

მაშასადამე, დემოკრატია საჭიროებს რომ სოციალურ ურთიერთობათა სრულიად კონსტრუირებულმა ბუნებამ ძალაუფლებაზე ლეგიტიმაცია წმინდად პრაგმატული მიზეზებით გამოაცხადოს. ეს გულისხმობს, რომ არ არსებობს ხიდგაუდებელი უფსკრული ძალაუფლებასა და ლეგიტიმაციას შორის, რაც, ცხადია, არა იმ გაგებით, რომ ყველა ძალაუფლება ავტომატურად ლეგიტიმურია, არამედ იმ გაგებით რომ: (ა) თუ რაიმე ძალაუფლებამ ზოგიერთ ადგილებში მოახერხა საკუთარი თავის ლეგიტიმურად დამკვიდრება: და (ბ) თუ ლეგიტიმურობა არ არის აპრიორულად დაფუძნებული, ეს იმიტომ რომ იგი ძალაუფლების წარმატებულ ფორმაზეა დამყარებული. ბმა ლეგიტიმურობასა და ძალაუფლებას შორის და აქედან გამომდინარე, ჰეგემონიური წესრიგის დამყარება ზუსტად ის არის, რასაც დელიბერაციული მიდგომა გამორიცხავს ისეთი რაციონალური არგუმენტაციის შესაძლებლობის დაშვებით, რომლიდანაც ძალაუფლება გამოთიშული იქნება და სადაც ლეგიტიმურობა წმინდა რაციონალობაზე იქნება დაფუძნებული.

რამდენადაც ჩვენ უკვე მოგზახეთ თეორიული ზედაპირი, ახლა შეგვიძლია დავიწყოთ აგრეგაციული და დელიბერაციული მოდელების ალტერნატივის ფორმულირება, რომელსაც გთავაზობთ ვუწოდოთ „აგონისტური პლურალიზმი“.<sup>30</sup> ახალი პერსპექტივის ნათელსაყოფად, რომელსაც მე გთავაზობთ, პირველი გამიჯვნაა საჭირო, გამიჯვნა „პოლიტიკასა“ და „პოლიტიკურს“ შორის. „პოლიტიკურით“ მე ვგულისხმობ ადამიანთა ურთიერთობებისთვის იმანენტურ ანტაგონისტურ განზომილებას, რომელმაც შეიძლება მრავალი ფორმა მიიღოს და სხვადასხვა სოციალურ ურთიერთობაში იჩინოს თავი. „პოლიტიკა“, ერთი მხრივ, აღნიშნავს პრაქტიკათა ნაკრებს, დისკურსებსა და ინსტიტუციებს, რომლებიც ილწვიან დაამყარონ გარკვეული წესრიგი და ორგანიზება მოახდინონ ადამიანთა თანაცხოვრების, იმ პირობებში, როცა ეს ურთიერთობები ყოველთვის პოტენციურად კონფლიქტურია, რამდენადაც მათზე გავლენას „პოლიტიკური“ განზომილება ახდენს. ვფიქრობ, რომ მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ გავაცნობიერებთ „პოლიტიკურ“ განზომილებას და გავიგებთ, რომ „პოლიტიკა“ არის ადამიანთა ურთიერთობებში არსებულ წინააღმდეგობათა მოშინაურება და პოტენციური ანტაგონიზმების განმუხტვის მცდელობა, მხოლოდ მაშინ შეგვეძლება დავსვათ, ჩემი აზრით, დემოკრატიული პოლიტიკისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი შეკითხვა. ეს კითხვა, რაციონალისტების საპირისპიროდ, არ არის ის თუ როგორ მივიდეთ კონსენსუსამდე გამორიცხვის გარეშე, რამდენადაც ეს პოლიტიკურის წაშლას გულისხმობს. პოლიტიკის მიზანია შექმნას ერთობა კონფლიქტისა და განსხვავებების კონტექსტში; ის ყოველთვის მოწოდებულია შექმნას „ჩვენ“, პირველ რიგში, „ისინის“ განსაზღვრით. დემოკრატიული პოლიტიკის სიახლე არის არა ჩვენ/ისინი ოპოზიციის დაძლევა – რაც შეუძლებელია – არამედ განსხვავებული გზა, რომლითაც მისი დადგენა ხდება. საკვანძო საკითხი მდგომარეობს ჩვენ/ისინი დაყოფის ისეთ ფორმულირებაში, რომელიც თავსებადი იქნება პლურალისტურ დემოკრატიასთან.

„აგონისტური პლურალიზმის“ პერსპექტივის გადმოსახედიდან, დემოკრატიული პოლიტიკის მიზანია, შექმნას „ისინი“ ისე, რომ ის იყოს აღქმული არა როგორც გასანადგურებელ მტრად, არამედ როგორც

30 აქ განსაზღვრული „აგონისტური პლურალიზმი“ მცდელობა გამოიყენოთ ის, რასაც რიჩარდ რორტიმ უწოდა ლიბერალ-დემოკრატიული რეჟიმის თვითგაგების ძირეული „რედესკრიფცია“, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს მისი კონფლიქტური განზომილების მნიშვნელობაზე. აქვე საჭიროა ის განვასხვავოთ ამ ტერმინის ჯონ გრეისეული გამოყენებისგან, რომელიც მიუთითებს უფრო ფართო მტრობაზე სიცოცხლის ფორმებს შორის, როგორც „უფრო ღრმა ჯემპარიტებაზე, რომლისთვისაც აგონისტური ლიბერალიზმი მხოლოდ ერთ-ერთი მაგალითია“ John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, 1995, p. 84.

„მეტოქედ“. ესე იგი, ვინმედ, ვის იდეებსაც ვებრძვით, თუმცა მის უფლებას დაიცვას საკუთარი იდეები ექვემდებარება არ ვაყენებთ. ეს არის ლიბერალ-დემოკრატიული ტოლერანტობის ნამდვილი შინაარსი, რაც სულაც არ გულისხმობს იმ იდეების მიღებას, რომლებსაც არ ვეთანხმებით ან გულგრილად ყოფნას იმ თვალსაზრისების მიმართ, რომლებსაც ვეწინააღმდეგებით. ნაცვლად ამისა, ლიბერალ-დემოკრატიული ტოლერანტობა გულისხმობს მათ ლეგიტიმურ ოპონენტებად მოპყრობას. „მეტოქის“ კატეგორია არ აუქმებს ანტაგონიზმს, თუმცა, ის უნდა განვსახვავოთ ლიბერალური კონკურენტის ცნებისგან, რითაც მას ხშირად განსაზღვრავენ ხოლმე. მეტოქე მტერია, მაგრამ ლეგიტიმური მტერი, რომელთანაც რაღაც საერთო გვაქვს, რადგან ჩვენ ერთად ვიზიარებთ ლიბერალური დემოკრატიის ეთიკურ და პოლიტიკურ პრინციპებს: თავისუფლებასა და თანასწორობას. თუმცა, ჩვენ ვერ ვთანხმდებით მის შინაარსსა და ამ პრინციპების განხორციელების გზებზე და ასეთი უთანხმოება არ არის ის, რისი გადაჭრაც დელიბერაციითა და რაციონალური დისკუსიითაა შესაძლებელი. მართლაც, მოცემული გვაქვს რა ღირებულებათა აღმოფხვრელი სიმრავლე, არ არსებობს კონფლიქტის რაციონალური გადაწყვეტა, ესე იგი, მისი ანტაგონისტური განზომილება.<sup>31</sup> ეს, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ მეტოქეები ოდესმე არ შეწყვეტენ პაექრობას, თუმცა არც იმას არ ადასტურებს, რომ ამით ანტაგონიზმი აღმოიფხვრება. მეტოქის ხედვის მისაღებად საჭიროა პოლიტიკური იდენტობის რადიკალური შეცვლა. ეს უფრო ერთგვარი *მოქცევა* [მთრგ. Conversion], ვიდრე რაციონალური დარწმუნება (იგივე, რასაც ტომას კუნი ახალ სამეცნიერო პარადიგმის მიღებაზე, როგორც მოქცევაზე საუბრობდა). კომპრომისები, ცხადია, ყოველთვის შესაძლებელია; ეს პოლიტიკის არსებითი ნაწილია; მაგრამ ისინი უნდა დავინახოთ, როგორც დროებითი შესვენებები მიმდინარე დაპირისპირებებში.

კატეგორია „მეტოქის“ შემოტანა საჭიროებს ანტაგონიზმის ცნების გართულებას და იმ ორი განსხვავებული ფორმის ერთმანეთისგან გამიჯვნას, რომლითაც მან თავი შეიძლება იჩინოს, *ანტაგონიზმად* და *აგონიზმად*. *ანტაგონიზმი* მტრებს შორის ბრძოლაა, მაშინ როცა, *აგონიზმი* მეტოქეებს შორის ბრძოლაა. ჩვენ შეგვიძლია ჩვენი პრობლემის რეფორმულირება და თქმა, რომ „აგონისტური

31 ეს ანტაგონისტური განზომილება, რომელიც არასდროს მთლიანად არ აღმოიფხვრება, თუმცა ანტაგონისტური „გადათამაშების“ გზით შეიძლება „მოთვინიერდეს“ ან „სუბლიმირდეს“. განასხვავებს აგონიზმის ჩემულ გაგებას იმ სხვა „აგონისტი თეორეტიკოსებისგან“, რომლებზეც გავლენა მოახდინა ნიქშემ ან ჰანა არენდტმა, ასეთები არიან უილიამ კონოლი ან ბონი ჰონიგი. ვფიქრობ, მათი კონცეფცია გარკვეული პრობემის არსებობის შემთხვევაში, ღიად ტოვებს ეთიკურის პოლიტიკურთან აბსოლუტური თანხვედრის შესაძლებლობას, ამ ოპტიმიზმს კი მე არ გავიზიარებ.

პლურალიზმის“ პერსპექტივიდან დემოკრატიული პოლიტიკის მიზანია ანტაგონიზმების აგონიზმებად გარდაქმნა. ამას სჭირდება ისეთი არხების შექმნა, რომელთა მეშვეობითაც კოლექტიური ვნებები ცალკეულ საკითხებზე საკუთარ თავს გამოხატავენ, ამასთანავე, იდენტიფიკაციისთვის დაუშვებენ საკმარის შესაძლებლობას, და რომლებიც ოპონენტისგან შექმნიან არა მტერს, არამედ მეტოქეს. მნიშვნელოვანი განსხვავება „დელიბერაციული დემოკრატიისგან“ არის ის, რომ „აგონისტური პლურალიზმისთვის“ დემოკრატიის მთავარი ამოცანა არ არის საჯარო სფეროდან ვნებების გამოდევნა, იმისათვის რომ რაციონალური კონსენსუსი შესაძლებელი გახდეს, არამედ ამ ვნებების დემოკრატიული პროექტებისთვის მობილიზება.

აგონისტური პლურალიზმის ერთ-ერთი მთავარი თემისი არის ის, რომ ნაცვლად დემოკრატიის რისკის ქვეშ დაყენებისა, აგონისტური დაპირისპირება ფაქტობრივად არის მისი [მთრგ. დემოკრატიის] შესაძლებლობის პირობა. თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკურობა მდგომარეობს დაპირისპირების აღიარებასა და ლეგიტიმაციაში, მათი ავტორიტარული წესრიგის მიერ ჩახშობის უარყოფაში. საზოგადოების როგორც ორგანული სხეულის სიმბოლური წარმოდგენისგან გამიჯვნივით - რაც სოციალური ორგანიზების ჰოლისტურ წესს ახასიათებდა - დემოკრატიული საზოგადოება აცნობიერებს ღირებულებათა სიმრავლეს, მაქს ვებერის მიერ დიაგნოსტირებულ „სამყაროს განჯადობას“ და იმ გარდაუვალ წინააღმდეგობებს, რაც აქედან გამომდინარეობს.

მე ვეთანხმები მათ, ვინც ამტკიცებს, რომ პლურალისტური დემოკრატია მოითხოვს გარკვეულ კონსენსუსს და რომ მას სჭირდება იმ ღირებულებებისადმი ერთგულება, რომელიც ქმნის მის „ეთიკურ და პოლიტიკურ პრინციპებს“. მაგრამ, რამდენადაც ამ ეთიკურ და პოლიტიკურ ღირებულებებს შეუძლიათ მხოლოდ იარსებონ მრავალი განსხვავებული და წინააღმდეგობრივი ინტერპრეტაციების მეშვეობით, ასეთი კონსენსუსი აუცილებლად „კონფლიქტური კონსენსუსი“ იქნება. მართლაც, მეტოქეთა შორის აგონისტური დაპირისპირებისთვის ეს განსაკუთრებული სივრცეა. იდეალურ შემთხვევაში, ასეთი კონფრონტაცია მოქალაქეობის განსხვავებულ კონცეფციებს შორის უნდა გათამაშდეს, რომლებიც შეესაბამებიან ეთიკურ და პოლიტიკურ პრინციპთა განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს: ლიბერალ-კონსერვატიულს, სოციალ-დემოკრატიულს, ნეო-ლიბერალურს, რადიკალ-დემოკრატიულს და ა.შ. ყოველი მათგანი გვთავაზობს „საერთო სიკეთის“ საკუთარ ინტერპრეტაციას და ცდილობს, განახორციელოს

ჰეგემონიის განსხვავებული ფორმა. მისი ინსტიტუციებისადმი ერთ-გულეების წასახალისებლად, დემოკრატიული სისტემა საჭიროებს სამოქალაქო იდენტიფიკაციის ერთმანეთთან მოპაექრე ფორმების ხელმისაწვდომობას. ისინი იძლევიან სივრცეს, რომელშიც ვნებების მობილიზება დემოკრატიული მიზნებისთვისა და ანტაგონიზმების აგონიზმებად გარდაქმნისთვისაა შესაძლებელი.

კარგად მომუშავე დემოკრატია მოგვიწოდებს დემოკრატიულ პოლიტიკურ პოზიციათა ცოცხალი ჯახისკენ. თუ ეს არ არსებობს, მაშინ საფრთხეა დემოკრატიული დაპირისპირებები ჩანაცვლდეს კოლექტიური იდენტიფიკაციების სხვადასხვა ფორმას შორის დაპირისპირებებით, როგორც ეს იდენტობის პოლიტიკის შემთხვევაში ხდება. კონსენსუსსა და დაპირისპირებების უარყოფაზე ზედმეტ აქცენტირებას მოსდევს აპათია და პოლიტიკური ჩართულობისადმი უკმაყოფილება. უარეს შემთხვევაში, შედეგი შეიძლება იყოს კოლექტიური ვნებების კრისტალიზება ისეთი საკითხების ირგვლივ, რომელთა დემოკრატიული პროცესებით მართვა შეუძლებელი იქნება და ანტაგონიზმების აფეთქება, რომლებსაც შეუძლიათ თავად ცივილურობის [მთრგ. civility] საფუძველიც კი ნაცარტუტად აქციონ.

სწორედ ამ მიზეზითაა, რომ პლურალისტური დემოკრატიის იდეალი შეუძლებელია საჯარო სფეროში რაციონალური კონსენსუსით მიიღწეს. ასეთი კონსენსუსის არსებობა შეუძლებელია. ჩვენ უნდა გავიაზროთ, რომ ყოველი კონსენსუსი დროებითი ჰეგემონიის დროებითი შედეგია, როგორც ძალაუფლების მასტაბილიზირებელი მექანიზმი და რომ ის ყოველთვის გამოირიცხვის ამა თუ იმ ფორმას გულისხმობს. იდეები რომ ძალაუფლება შეიძლება ჩაიშალოს რაციონალურ დებატში და რომ ლეგიტიმურობა შეიძლება წმინდა რაციონალობაზე დაფუძნდეს ილუზიებია, რომლებიც დემოკრატიულ ინსტიტუციებს საფრთხეს უქმნის.

ის, რასაც დელიბერაციული-დემოკრატიის მოდელი უარყოფს გადაწყვეტელობის განზომილება და ანტაგონიზმების აღმოუფხვრელობაა, რაც, თავის მხრივ, თავად პოლიტიკურის საფუძველია. დელიბერაციისთვის არა-გამომრიცხავი საჯარო სფეროს შესაძლებლობის დაშვებით, სადაც რაციონალური კონსენსუსი შეიძლება მიიღწეს, ისინი უარყოფენ თანამედროვე პლურალობის შინაგანად კონფლიქტურ ბუნებას. მათ არ შეუძლიათ აღიარონ, რომ დელიბერაციის დასასრული იწყება იმ გადაწყვეტილებით, რომელიც სხვა შესაძლებლობებს გამოირიცხავს და ამ გადაწყვეტილებამ ზოგად წესებზე ან პრინციპებზე



მითითების საბაზით არასდროს არ უნდა უარყოს საკუთარი პასუხიმსგებლობა. სწორედ ამიტომ, „აგონისტური პლურალიზმის“ მსგავსი პერსპექტივა, რომელიც ააშკარავებს გამორიცხვის გარეშე კონსენსუსის მიღწევის შეუძლებლობას, დემოკრატიული პოლიტიკისთვის ფუნდამენტური მნიშვნელობისაა. სრულად მიღწეული დემოკრატიის ოდესმე განხორციელების ილუზიაზე გაფრთხილებით, ის გვაიძულებს ცოცხლად შევინარჩუნოთ დემოკრატიული პაექრობა. უთანხმოებისთვის ოთახის დათმობა და ინსტიტუციების მხარდაჭერა, რომლებშიც ის გამოიხატება, პლურალისტური დემოკრატიისთვის სასიცოცხლო მნიშვნელობისაა და უარი უნდა ვთქვათ ოდესღაც მისი აუცილებლობის გაქრობის იდეაზე, იმ არგუმენტით რომ თითქოს საზოგადოება უკვე „კარგად მოვაწყვსრიგეთ“. „აგონისტური“ მიდგომა აცნობიერებს მათი საზღვრების ნამდვილ ბუნებასა და გამორიცხვათა ფორმებს, რომლებსაც ისინი გულისხმობენ, საპირისპიროდ იმისა, რომ ისინი რაციონალობის ან მორალის საბურველქვეშ დამალოს. სოციალური ურთიერთობებისა და იდენტობების ჰეგემონური ბუნების აღიარებით, მას შეუძლია თავისი წვლილი შეიტანოს არსებულ დემოკრატიულ საზოგადოებებში იმ მარად არსებული ცდუნების მოშლაში, რომელიც საკუთარი საზღვრების ნატურალიზებას და იდენტობების ესენციალიზებას ახდენს. სწორედ ამიტომ, აგონისტური მოდელი დელიბერაციულ მოდელზე ბევრად უფრო ღიაა მიიღოს თანამედროვე პლურალისტური საზოგადოებების შემადგენელი ხმათა სიმრავლე და მათი კომპლექსური ძალაუფლებრივი სტრუქტურები.



# იდენტობა, სქესი და სუბსტანციულობის მეტაფიზიკა

ჯუდიტ ბატლერი

გიორგი ჩუბინიძის თარგმანი

რა შეიძლება იგულისხმებოდეს „იდენტობის“ ცნების ქვეშ და რა უდევს საფუძვლად დაშვებას, რომლის მიხედვითაც, იდენტობები ყოველთვის თვითიდენტური, დროში მედეგი, ერთიანი და შინაგანად კოჰერენტულია? კერძოდ, როგორ აღძრავს ეს დაშვებები დისკურსებს „გენდერული იდენტობის“ შესახებ? მცდარი იქნება ვიფიქროთ, რომ გენდერულ იდენტობაზე მსჯელობას წინ უნდა უსწრებდეს „იდენტობაზე“ მსჯელობა, იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ „პიროვნებები“ გასაგები<sup>1</sup> სწორედ გენდერიზების მეშვეობით ხდებიან, რომელიც, თავის მხრივ, უნდა შეესაბამებოდეს აღიარებულ გენდერულ სტანდარტებს. სოციოლოგიური აზრი ტრადიციულად ცდილობდა, პიროვნების ცნება აგენტის აზრით გაეგო, რომელიც იბრალეებს ონტოლოგიურ წინმსწრებობას სხვადასხვა როლსა და ფუნქციასთან მიმართებით, რომელთა გაშუალებითაც, შემდგომში, იგი იძენს ხილვადობასა და მნიშვნელობას.

თავად ფილოსოფიურ დისკურსში „პიროვნების“ ცნება ანალიტიკურად განვითარდა იმ დაშვებით, რომლის მიხედვითაც არ აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რომელ სოციალურ კონტექსტ-„ში“-ა ეს პიროვნება, იგი როგორღაც, ყოველთვის გარედან მიემართება მისივე პიროვნულობის განმსაზღვრავ სტრუქტურას, იქნება ეს ცნობიერებით, ენის გამოყენების

უნარითა თუ მორალური წინდახედულებით. თუმცაღა ამ ლიტერატურას აქ არ განვიხილავთ, ამგვარი გამოკვლევის მთავარი წანამძღვარი არის ყურადღების გამახვილება კრიტიკულ შესწავლასა და ინვერსიამზე. მაშინ, როდესაც ფილოსოფიურ აზრში საკითხი იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს „პიროვნული იდენტობა“ თითქმის ყოველთვის მიმართულია შეკითხვისკენ თუ რა არის პიროვნების ის შინაგანი

---

1 Intelligible

თვისება, რომელიც ადგენს პიროვნების დროში უწყვეტობას ან თვითიდენტურობას; შეკითხვა აქ ასეთი იქნება: რამდენად აყალიბებენ გენდერული ფორმირებისა და დაყოფის მარეგულირებელი პრაქტიკები იდენტობას, სუბიექტის შინაგან კოჰერენტულობას და მამასადამე, პიროვნების თვითიდენტურ სტატუსს? რამდენად არის „იდენტობა“ ნორმატიული იდეალი, ვიდრე გამოცდილების აღწერადი თვისება? და როგორ ხდება რომ მარეგულირებელი პრაქტიკები, რომლებიც განაგებენ გენდერს, ასევე განაგებენ კულტურაში იდენტობის ინტელიგიბელურ ცნებებსაც? სხვა სიტყვებით, „პიროვნების“ „კოჰერენტულობა“ და „უწყვეტობა“ არის არის პიროვნულობის ლოგიკური და ანალიტიკური თვისება, არამედ სოციალურად დაწესებული და შენარჩუნებული ინტელიგიბელურობის ნორმებია. რამდენადაც „იდენტობის“ განმტკიცება სქესის, გენდერისა და სექსუალობის მასტაბილირებელი კონცეპტებით ხდება, თავად „პიროვნების“ ცნებას ეჭვვემ აყენებს კულტურაში ისეთი „არაკოჰერენტული“ და „წყვეტილი“ გენდერიზებული არსებების გამოჩენა, რომლებიც ვერ შეესაბამებიან იმ კულტურული ინტელიგიბელურობის გენდერულ ნორმებს, რომლებითაც თავად პიროვნებებად განისაზღვრებიან.

„ინტელიგიბელური“ გენდერები არიან ისინი, ვინც, რაღაც აზრით, აწესებენ და ინარჩუნებენ კოჰერენტულობისა და უწყვეტობის მიმართებებს სქესს, გენდერს, სექსუალურ პრაქტიკასა და სურვილს შორის. სხვა სიტყვებით, წყვეტისა და არაკოჰერენტულობის აჩრდილები, თავის მხრივ მოაზრებადნი მხოლოდ უწყვეტობისა და კოჰერენტულობის არსებულ ნორმებთან მიმართებით, მუდმივად აკრძალულნი და ამავედროულად ნაწარმოებნი არიან იმავე კანონების მიერ, რომლებიც ცდილობენ დაადგინონ მიზეზ-შედეგობრივი ან გამომხატველობითი წრფივი კავშირები ბიოლოგიურ სქესს, კულტურულად ჩამოყალიბებულ გენდერსა და ამ ორის „გამომხატულებას“ ან „შედეგებს“ შორის, რომელთა გამოვლენა სექსუალური პრაქტიკის გაშუალებით სექსუალურ სურვილში ხდება.

წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ სადღაც უნდა არსებობდეს სქესის „სიმართლე“, როგორც მას ირონიულად უწოდებს ფუკო, ზუსტად იმ მარეგულირებელ პრაქტიკებშია ნაწარმოები, რომლებიც კოჰერენტულ გენდერულ ნორმათა მატრიცებში წარმოქმნიან კოჰერენტულ იდენტობებს. სურვილის ჰეტეროსექსუალიზება მოითხოვს და ადგენს დისკრეტული და ასიმეტრიული ოპოზიციების წარმოების წესს „ფემინურსა“ და „მასკულინურს“ შორის, სადაც ისინი გაიგებიან როგორც „მამრობისა“ და „მდედრობის“ გამომხატველ ატრიბუტებად.

კულტურული მატრიცა, რომელშიც გენდერული იდენტობა ინტელიგიბელური ხდება საჭიროებს „იდენტობათა“ გარკვეული გვარის „არსებობის“ შეუძლებლობას – ესე იგი, მათ, ვისი გენდერიც არ მოსდევს სქესს და მათ, ვისი სურვილის პრაქტიკები არ „მოსდევნ“ არც სქესს და არც გენდერს. „მიდევნება“ ამ კონტექსტში კულტურული კანონების მიერ დაწესებული გამომდინარეობის პოლიტიკური მიმართებაა, რომელიც ადგენს და არეგულირებს სექსუალობის ფორმასა და შინაარსს. ამდენად, ზუსტად იმიტომ, რომ ცალკეული გვარის „გენდერული იდენტობები“ ვერ შეესაბამებიან კულტურული ინტელიგიბელურობის ამ ნორმებს, ისინი ამ სფეროს შიგნიდან ჩანან მხოლოდ როგორც განვითარების მარცხად ან ლოგიკურ შეუძლებლობებად. მათი მედეგობა და სწრაფი გავრცელება იძლევა კრიტიკულ შესაძლებლობებს გამოვააშკარავოთ ინტელიგიბელურობის დომენის ლიმიტთა და რეგულირებათა მიზნები და, მაშასადამე, ამავე გასაგებობის<sup>2</sup> მატრიცის შიგნიდან წინ წამოვწიოთ სხვა მოცილე და სუბვერსიული გენდერული უწესრიგობის მატრიცები.

მანამ, სანამ ამგვარი უწესრიგობის შემტან პრაქტიკებს განვიხილავდეთ, მნიშვნელოვანია გავიგოთ თავად „ინტელიგიბელურობის მატრიცა“. არის ის სინგულარული? რისგან შედგება ის? რა არის ეს თავისებური ალიანსი, რომელსაც მივიჩნევთ რომ თავისთავად არსებობს სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობასა და დისკურსულ კატეგორიებს შორის, რომლებიც ადგენენ სქესის იდენტურობის კონცეპტებს? თუ „იდენტობა“ დისკურსული პრაქტიკების ეფექტია, რამდენად არის გენდერული იდენტობა, შედგენილი მიმართებად სქესს, გენდერს, სექსუალურ პრაქტიკასა და სურვილს შორის, ეფექტი იმ მარეგულირებელი პრაქტიკებისა რომლებიც ივივდებიან სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობასთან? ხომ არ დაგვაბრუნებს ეს ახსნა მორიგ ტოტალურ ჩარჩოსთან, რომელშიც სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობა უბრალოდ ფალოგოცენტრიზმის ადგილს იკავებს როგორც გენდერული ჩაგვრის მონოლითური მიზეზი?

ფრანგული ფემინისტური და პოსტსტრუქტურალისტური თეორიის სპექტრში ძალაუფლების მრავალი განსხვავებული ძალაუფლებრივი რეჟიმი მიიჩნევა სქესის იდენტურობის კონცეპტების მაწარმოებლად. ყურადღება მიაქციეთ განსხვავებებს, ისეთ პოზიციებს შორის როგორებიცაა მაგალითად ირიგარის, რომელიც ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ერთი სქესი არსებობს, მასკულინური, რომელიც საკუთარ თავს „სხვის“ წარმოებაში და წარმოებით ცნობს, და მაგალითად

---

2 Intelligibility

ფუკოს პოზიციას, რომელიც თავისთავად ცხად დებულებად იღებს იმას, რომ სქესის კატეგორია, მასკულინური თუ ფემინური, თავისთავად სექსუალობის გავრცელებული მარეგულირებელი ეკონომიის წარმოებაა. აგრეთვე, ყურადღება მიაქციეთ ვიტიგის არგუმენტს, რომ სქესის კატეგორია, სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის პირობებში, ყოველთვის ფემინურია (მასკულინური დაუნიშნავია და შესაბამისად იგია „უნივერსალურის“ სინონიმი). ვიტიგის პოზიცია პარადოქსულად ემთხვევა ფუკოსას, რომელთა მტკიცებითაც სქესის კატეგორია თავისთავად გაქრება და შთაინთქმება ჰეტეროსექსუალური ჰეგემონიის შლასა და ჩანაცვლებაში.

შემოთავაზებული მრავალი ამხსნელობითი მოდელი გვაჩვენებს სქესის კატეგორიის გააზრების სხვადასხვა გზას, რომელიც, თავის მხრივ, დამოკიდებულია ძალაუფლების ველის არტიკულირებაზე. შესაძლებელია კი, ძალაუფლების ამ ველების კომპლექსურობის შენარჩუნება და ამასთან ერთად მათი შემოქმედებითი ძალების გააზრებაც? ერთი მხრივ, ირიგარის სექსუალური განსხვავების თეორია მიგვითითებს „სუბიექტის“ მოდელში ქალის გაგების შეუძლებლობაზე დასავლური კულტურის კონვენციურ რეპრეზენტაციულ სისტემებში, რადგანაც ისინი წარმოადგენენ რეპრეზენტაციის ფეტიშს და ამდენად, არარეპრეზენტირებადს როგორც ასეთს.

სუბსტანციალობის ონტოლოგიის მიხედვით ქალები არასდროს „მყოფობენ“, ზუსტად იმიტომ რომ ისინი არიან განსხვავების ურთიერთობები, გამორიცხულნი, როგორც მათ დომენი მონიშნავს. ქალი არის „განსხვავება“, რომელსაც ვერ გავიგებთ უბრალო ნეგაციად ან ყოველთვის-უკვე-მასკულინური სუბიექტის „სხვად“. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქალი არ არის არც სუბიექტი და არც მისი სხვა, არამედ განსხვავება თავად ბინარული ოპოზიციების ეკონომიიდან, მზაკვრობა მასკულინური სუბიექტის მონოლოგიური ჩამოყალიბებისთვის.

თუმცაღა, ყოველი ამ ხედვისთვის ცენტრალურია იდეა, რომ ჰეგემონურ ენაში სქესი ჩნდება როგორც სუბსტანცია, როგორც, მეტაფიზიკურად რომ ვთქვათ, თვითიდენტური არსება. ამგვარი ჩენა მიიღწევა ენისა და/ან დისკურსის პერფორმატიული ხლართვით, რომელიც ნიღბავს ფაქტს იმის შესახებ, რომ სქესად ან გენდერად „ყოფნა“ არსებითად შეუძლებელია. ირიგარისთვის გრამატიკა ვერასდროს იქნება გენდერული ურთიერთობების ნამდვილი მაჩვენებელი, ზუსტად იმიტომ, რომ ის აძლიერებს გენდერის სუბსტანციალურ მოდელს, როგორც ბინარულ ურთიერთობას ორ პოზიტიურ და რეპრეზენტირებად ცნებას

შორის.<sup>3</sup> ირიგარის თვალსაზრისით, გენდერის სუბსტანციური გრამატიკა, რომელიც წარმოიდგენს კაცს და ქალს მათი მასკულინური და ფემინური ატრიბუტებით, ბინარულობის მაგალითია, რომელიც ნიღბავს მასკულინური დისკურსის ჰეგემონურობასა და ერთმნიშვნელოვნებას, ფალოგოცენტრიზმს, ადუმებს ფემინურს როგორც სუბვერსიული მრავლობის ადგილს.

ფუკოსთვის, სქესის სუბსტანციური გრამატიკა ადგენს ხელოვნურ ბინარულ ურთიერთობას სქესებს შორის და იგონებს ამ ცნებებში ხელოვნურ შინაგან კოჰერენტულობას. სექსუალობის ბინარული რეგულირება ახშობს სექსუალობის სუბვერსიულ მრავლობას, რომელსაც უწესრიგობა შეაქვს ჰეტეროსექსუალურ, რეპროდუქციულ და მედიკურიურიდიულ ჰეგემონიებში.

ვიტიგისთვის, სქესის ბინარული შეზღუდვა სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის რეპროდუქციულ მიზნებს ემსახურება. ზოგჯერ ის ამტკიცებს რომ სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის გადაგდება სქესის ბორკილებისგან დაიხსნის „პიროვნებას“ და ნამდვილ ჰუმანიზმს გამოაცხადებს. სხვა კონტექსტებში, იგი ამტკიცებს, რომ არაფალოცენტრული ეროტიკული ეკონომიის სიმრავლე და გავრცელება დაშლის სქესის, გენდერისა და იდენტობის ილუზიებს. სხვა ტექსტუალურ მომენტებში კი, თითქოს „ლესბოსელი“ ჩნდება როგორც მესამე გენდერი, რომელიც გადალახავს სავალდებულო ჰეტეროსექსუალობის სისტემის მიერ სქესზე დაწესებულ ბინარულ შეზღუდვას. მის მიერ „კოგნიტური სუბიექტის“ დაცვაში ჩანს, რომ ვიტიგს არანაირი მეტაფიზიკური პრობლემა არ აქვს მნიშვნელობისა და რეპრეზენტაციის ჰეგემონურ წესებთან; ამგვარად, სუბიექტი, საკუთარი თვითგამორკვევის ატრიბუტით, ჩანს, რომ არის ლესბოსელის სახელით ეგზისტენციალური არჩევანის მქონდე აგენტის რეაბილიტაცია: „ცალკეული სუბიექტების გამოჩენა პირველ რიგში მოითხოვს სქესის კატეგორიების ნგრევას... ლესბოსელი ჩემთვის ცნობილი ერთადერთი კონცეპტია, რომელიც სქესის კატეგორიების მიღმა გადის.“<sup>4</sup> იგი არ აკრიტიკებს „სუბიექტს“, თუ მხედველობაში მივიღებთ პატრიარქალური სიმბოლურის წესებს, როგორც გარდაუვალად მასკულინურს, არამედ

3 ფალოგოცენტრულ დისკურსში ქალთა არარეპრეზენტაბელურობის შესახებ შეგიძლიათ იხილოთ, Luce Irigaray, „Any Theory of the „Subject“ Has Always Been Appropriated by the Masculine,“ in *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985). ირიგარი ჩანს რომ გადახედავს ამ არგუმენტს „ფემინურ გენდერზე“ მსჯელობისას წიგნში *Sexes et parentés* (ნახეთ თავი 2, n. 10).

4 Monique Wittig, „One is Not Born a Woman,“ *Feminist Issues*, Vol. 1, No. 2, Winter 1981, p. 53. ასევე წიგნში *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9–20, ნახეთ თავი 3, n. 49

მის ადგილას გვთავაზობს ეკვივალენტ ლესბოსელ სუბიექტს, როგორც ენის მომხმარებელს.<sup>5</sup>

ქალებისსქესთანგაიგივება, ბოვუარისტვის, ისევე როგორც ვიტებისთვის, ქალთა კატეგორიის აღრევაა მათივე სხეულების გამოკვეთილად სექსუალიზებულ თვისებებთან. ამდენად, ეს გაიგივება უარის თქმას ქალთათვის ავტონომიურობისა და თავისუფლების მინიჭებისა, იმისა რითაც თითქოს და კაცები სარგებლობენ. ამგვარად, სქესის კატეგორიის განადგურება იქნება სქესის როგორც ატრიბუტის განადგურება, რომელმაც სინეკდოხური მიზოგინური ჟესტით – პიროვნების, ესე იგი თვითგანმსაზღვრელი კოგიტოს ადგილი დაიკავა. სხვა სიტყვებით, მხოლოდ კაცები არიან „პიროვნებები“ და არ არსებობს სხვა გენდერი გარდა ფემინურისა:

გენდერი სქესთა შორის პოლიტიკური ოპოზიციის ლინგვისტური მაჩვენებელია.

გენდერის ცნებას აქ მხოლოდობითში ვიყენებთ, რადგან ორი გენდერი არ არსებობს.

არსებობს მხოლოდ ერთი: ფემინური, ხოლო „მასკულინური“ – ეს გენდერი არ არის. მასკულინური არის არა მასკულინობა, არამედ ზოგადობა.<sup>6</sup>

ამგვარად, ვიტები მოგვიწოდებს „სქესის“ განადგურებისკენ, რათა ქალებმა უნივერსალური სუბიექტის სტატუსი მიიღონ. განადგურების ამ გზაზე, „ქალებმა“ უნდა დაიკავონ როგორც პარტიკულარული, ისე უნივერსალური თვალთახედვის ადგილი.<sup>7</sup>

5 „სიმბოლურის“ ცნება უფრო ფართოდ არის განხილული ამ ტექსტის მეორე სექციაში. ის უნდა გავიგოთ როგორც უნივერსალურ და იდეალურ კულტურულ კანონთა წყებად, რომელიც განაგებს ნათესაობასა და მნიშვნელობას და, ფსიქონალიტიკური სტრუქტურალიზმის მიხედვით, განაგებს სქესობრივი განსხვავების წარმოებას. დაფუძნებული იდეალიზირებული „მამის კანონის“ ცნებაზე, სიმბოლური, ირიგარის რეფორმულირებით, ფალოგენდრიზმის დომინანტურ და ჰეგემონურ დისკურსად გვევლინება. ზოგი ფემინისტის მიერ შეთავაზებულ იქნა ალტერნატიული ენა რომელიც არ იქნებოდა მართული ფალოსის ან მამის კანონის მიერ, რაზე დაყრდნობითაც მათ თავად სიმბოლურის კრიტიკა ააგეს. კრისტევა გვთავაზობს „სემიოტიკურს“ როგორც სპეციფიკურად ენის დედობრივ განზომილებას; ირიგარიც და ელენ სიკსუც დაკავშირებულები იყვნენ écriture feminine-თან. ვიტები კი ყოველთვის ეწინააღმდეგებოდა ამ მოძრაობას და ამტკიცებდა რომ ენა თავისი სტრუქტურით არც მიზოგინური და არც ფემინისტურია; მისთვის ის ინსტრუმენტია რომელიც პოლიტიკურ მიზნებს შეიძლება ემსახურებოდეს. ნათელია, რომ ვიტების მიერ „კოგნიტური სუბიექტისადმი“ რწმენა რომელიც ენამდე არსებობს, მას უადვილებს ენის ინსტრუმენტად დანახვას, ვიდრე როგორც მნიშვნელობათა ველად რომელიც წინ უსწრებს და ასტრუქტურიებს სუბიექტად-ჩამოყალიბებას.

6 Monique Wittig, „The Point of View: Universal or Particular?“ Feminist Issues, Vol. 3, No. 2, Fall 1983, p. 64. ასევე წიგნში The Straight Mind and Other Essays, pp. 59–67, ნახეთ თავი 3, n. 49.

7 „მან უნდა დაიკავოს როგორც პარტიკულარული, ისე უნივერსალური პოზიცია, სულ მცირე იმისათვის რომ ლიტერატურის ნაწილი გახდეს“ (Monique Wittig, „The Trojan Horse,“ Feminist Issues, Vol. 4, No. 2, Fall 1984, p. 68. Also see chapter 3, n. 41).



როგორც სუბიექტი, რომელსაც თავისუფლების საშუალებით შეუძლია განახორციელოს კონკრეტული უნივერსალობა, ვითივის ლესბოსელი არა თუ ეჭვგეშ არ აყენებს, არამედ მხარს უჭერს სუბსტანციალობის მეტაფიზიკაზე დაფუძნებულ, ჰუმანისტური იდეალების ნორმატიულ დაპირებას. ამ მხრივ, ვითივი გამოირჩევა ირიგარისგან, არა მხოლოდ ნაცნობი ესენციალიზმი/მატერიალიზმი ოპოზიციის აზრით<sup>8</sup>, არამედ მისი სუბსტანციალობის მეტაფიზიკისადმი ერთგულებით, რომელიც მხარს უჭერს ფემინიზმისთვის ჰუმანიზმის ნორმატიული მოდელის შენარჩუნებას. იქ, სადაც ჩანს, რომ ვითივი ლესბოსური ემანსიპაციის რადიკალურ პროექტს მიემხრო და ნაძალადევი დაყოფა გააკეთა „ლესბოსელსა“ და „ქალს“ შორის, იგი ამას პრეგენდერული „პიროვნების“ იდენტობის დაცვით ახერხებს, რომლის მახასიათებელი – თავისუფლებაა. ეს ნაბიჯი არა მხოლოდ იცავს ადამიანური თავისუფლების პრესოციალურ სტატუსს, არამედ ემხრობა იმ სუბსტანციალობის მეტაფიზიკას, რომელიც პასუხისმგებელია თავად სქესის კატეგორიის წარმოებასა და გაბუნებრივებაზე.

ფილოსოფიური დისკურსის თანამედროვე კრიტიკაში სუბსტანციალობის მეტაფიზიკა არის ფრაზა, რომელიც ნიცშესთანაა დაკავაშირებული. მიშელ ჰაარი ნიცშეზე კომენტარში ამტკიცებს, რომ მრავალი ფილოსოფიური ონტოლოგია გაბმულა „მყოფისა“ და „სუბსტანციის“ ილუზიის სხვადასხვა მახეში, რაც თავის მხრივ წახალისებულია იმ რწმენით, რომლის მიხედვითაც, თითქოს და სუბიექტისა და პრედიკატის გრამატიკული ფორმულირება ასახავს იმ სუბსტანციისა და ატრიბუტისა, რომლებიც პირველად ონტოლოგიურ რეალობას ეკუთვნიან. ეს კონსტრუქტები, წერს ჰაარი, ქმნიან ხელოვნურ ფილოსოფიურ იარაღებს, რომლითაც წესდება სიმარტივე, წესრიგი და იდენტობა.

ცხადია, არანაირი აზრით ისინი არ ააშკარავებენ და არ წარმოადგენენ საგანთა ნამდვილ ვითარებას. ჩვენი ამჟამინდელი ამოცანისთვის, ეს ნიცშეანური კრიტიკა სანიშნუა, როცა მას იმ ფსიქოლოგიურ კატეგორიებს მივუყენებთ, რომლებიც გენდერული იდენტობის შესახებ განაგებენ ხალხურ და თეორიულ აზროვნებას. ჰაარის მიხედვით,

8 ჟურნალი, Questions Feministes, რომელიც ინგლისურად ხელმისაწვდომია Feminist Issues-ს სახელით, ზოგადად „მატერიალისტურ“ თვალთახედვას იცავდა, რომელიც პრაქტიკებს, ინსტიტუციებსა და ენის კონსტრუირებულ სტატუსს ქალების ჩაგვრის „მატერიალურ საფუძვლებად“ განიხილავდა. ვითივი ჟურნალის რედაქტორთა თავდაპირველი გუნდის წევრი იყო. მონიკ პლაცასთან ერთად იგი ამტკიცებდა რომ სექსუალური განსხვავება ესენციალისტური იყო, რადგან მას ქალის სოციალური ფუნქციის მნიშვნელობა ბიოლოგიური ფაქტობრიობიდან გამოყავდა და აგრეთვე იმიტომ რომ სქესობრივი განსხვავება იზარება ქალის სხეულის პირველად მნიშვნელობად დედობრივის წარმოდგენას და ამდენად, ის აძლიერებს ჰეგემონური რეპროდუქციული სექსუალობის იდეოლოგიას.

სუბსტანციულობის მეტაფიზიკის კრიტიკა გულისხმობს თავად ფსიქოლოგიური პიროვნების ცნების, როგორც სუბსტანციალური მყოფის კრიტიკასაც:

გენეალოგიის საშუალებით ლოგიკის განადგურებას თან მოაქვს იმ ფსიქოლოგიური კატეგორიების ნგრევა, რომლებიც ამ ლოგიკაზეა აგებული. ყველა ფსიქოლოგიური კატეგორია (ეგო, ინდივიდი, პიროვნება) წარმოდგება სუბსტანციალური იდენტობის ილუზიიდან. ეს ილუზია საფუძველს ცრურწმენიდან იღებს, რომელიც ატყუებს როგორც უბრალო აზრს, ისე ფილოსოფოსებსაც — კერძოდ, ის ეფუძნება ენისადმი რწმენას, ან უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, გრამატიკულ კატეგორიათა ჭეშმარიტობისადმი ნდობას. გრამატიკა იყო ის (სუბიექტისა და პრედიკატის სტრუქტურა) რამაც შთააგონა დეკარტს, რომ „მე“ უეჭველად არის ის, ვინც „ფიქრის“ სუბიექტია. მაშინ, როდესაც სწორედ აზრია ის, რაც იგონებს „მე“-ს: გრამატიკისადმი რწმენა მატარებელია ადამიანის ნებისა, თავად იყოს თავისივე აზრების „მიზეზი“. სუბიექტი, მე, ინდივიდი, იმ მრავალ ცრუ კონცეპტთა შორის არიან, რომლებიც ფიქტიურ ლინგვისტურ ერთეულებს სუბსტანციებად გარდაქმნიან.<sup>9</sup>

ვიტივი გვთავაზობს ალტერნატიულ კრიტიკას, რომლის მიხედვითაც, ენაში გენდერის ნიშნის გარეშე პიროვნებები არ მნიშვნელობენ. იგი პოლიტიკურად აანალიზებს ფრანგულ ენაში გენდერის გრამატიკას. ვიტის მიხედვით, გენდერი არა მხოლოდ აღნიშნავს პიროვნებებს, „ახარისხებს“ მათ, არამედ ქმნის იმ კონცეპტუალურ ეპისტემას, რომლითაც ბინარული გენდერი უნივერსალური ხდება. მიუხედავად იმისა, რომ ფრანგულში გენდერული ნიშანი პიროვნებების გარდა, არსებით სახელებსაც აქვთ, ვიტვი ამტკიცებს, რომ მისი ანალიზი რელევანტურია ინგლისურ ენასთან მიმართებითაც. „გენდერული ნიშანი“-ს (1984) დასაწყისში, იგი წერს:

გენდერული ნიშანი, გრამატიკოსების მიხედვით, არსებით სახელებს ეხება. ისინი მასზე როგორც ფუნქციაზე საუბრობენ. და თუ ამ ნიშნის შინაარს ეჭვგეშ აყენებენ, მათ შეიძლება იხუმრონ კიდევ რომ ეს გენდერი „ფიქტიური სქესია“... რამდენადაც პიროვნების კატეგორიისთვისაა საინტერესო, ორივე ენა თანაბრად ატარებს გენდერულ ნიშანს. ორივე ხელს უწყობს იმ პრიმიტიულ

9 Michel Haar, „Nietzsche and Metaphysical Language,“ *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison (New York: Delta, 1977), pp. 17-18.

ონტოლოგიურ კონცეპტს, რომელიც ენაში პიროვნებათა სქესობრივ დაყოფას აძლიერებს... როგორც ონტოლოგიური კონცეპტი ყოფიერების ბუნების შესახებ, აზროვნების ამ ტიპის სხვა მსგავს პრიმიტიულ კონცეპტებთან ერთად, გენდერი უპირველესად ფილოსოფიის ნაწილია.<sup>10</sup>

გენდერი „ეკუთვნოდეს ფილოსოფიას“, ვიტიგისთვის ნიშნავს, ეკუთვნოდეს „იმ თავისთავად ცხად კონცეპტთა სხეულს, ურომლისოდაც ფილოსოფოსებს სჯერათ, რომ ვერ განავითარებენ მსჯელობას და ეს მათთვის უსიტყვოდ ცხადია, რადგან ისინი აზროვნების, სოციალური წესრიგისა და ბუნების მიღმა არსებობენ.“<sup>11</sup> ვიტიგის ხედვა გამყარებულია გენდერული იდენტობის შესახებ იმ პოპულარული დისკურსით, რომელიც უკრიტიკოდ ახდენს „ყოფნის“ კატეგორიის მოქნილობის მიწერას გენდერებისა და „სექსუალობებისთვის“. ქალად ან ჰეტეროსექსუალად „ყოფნის“ უპრობლემო მტკიცება სიმპტომურია გენდერული სუბსტანციების მეტაფიზიკისთვის. როგორც „კაცის“, ისე „ქალის“ შემთხვევაში ეს მტკიცება გენდერის ცნებას უქვემდებარებს იდენტობას და მიჰყავს იმ დასკვნამდე, რომ პიროვნება არის გენდერი და იგი არის ასეთი მისი სქესის, თვითობის ფსიქიკური გაგებისა და იმ ფსიქიკური თვითობის მრავალგვარი გამოხატულობებით, რომელთა შორისაც სექსუალური სურვილი ყველაზე მნიშვნელოვანია. ასეთ პრეფემინისტურ კონტექსტში, გენდერი, სქესთან გულუბრყვილოდ (ვიდრე კრიტიკულად) გატოლებული, მუშაობს განსხეულებული თვითობის გამაერთიანებელ პრინციპად და მთლიანობას ინარჩუნებს „საპირისპირო სქესის“ წინააღმდეგ, რომლის სტრუქტურები მიჩნეულია რომ პარალელური, მაგრამ ოპოზიციური შინაგანი კოჭერენტულობისაა სქესს, გენდერსა და სურვილს შორის.

მდებრობითი სქესის წარმომადგენლის მიერ ნათქვამი „მე თავს ქალად ვგრძნობ“ ან მამრობითი სქესის „მე თავს კაცად ვგრძნობ“ მიჩნეულია რომ არცერთ შემთხვევაში ეს მტკიცებები უაზროდ ზედმეტი არ არის. მიუხედავად იმისა, რომ არაპრობლემურად შეიძლება ჩანდეს მოცემულ ანატომიად ყოფნა (თუმცა მოგვიანეთ ვნახავთ თუ რა სიძნელეები აქვს ამ ბიოლოგიურ პროექტს), გენდერიზებული ფსიქიკური განწყობის ან კულტურული იდენტობის გამოცდილება შედეგად მიიჩნევა. ამგვარად, წინადადება „მე თავს ქალად ვგრძნობ“ ჭეშმარიტია იმდენად, რამდენადაც არეტა ფრანკლინი თავისთან მოიხმობს მისი იდენტობის

10 Monique Wittig, „The Mark of Gender,“ *Feminist Issues*, Vol. 5, No. 2, Fall 1985, p. 4. ასევე ნახეთ თავი 3, n. 25.

11 *Ibid.*, p. 3.

განმსაზღვრელ სხვას: „შენ მე თავს ნამდვილ ქალად მაგრძნობინებ.“<sup>12</sup> ეს შედეგი საპირისპირო სქესისგან დიფერენცირებას მოითხოვს. ამდენად, ვილაც არის რომელიმე გენდერი იმდენად, რამდენადაც იგი არ არის სხვა გენდერი – ფორმულირება, რომელიც წინასწარ უშვებს და ამყარებს ბინარულ წყვილში გენდერის შეზღუდვას.

გენდერმა შეიძლება აღნიშნოს სქესის, გენდერისა და სურვილის ერთიანი გამოცდილება, მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ სქესს გენდერის აუცილებელ მიზეზად გავიგებთ — სადაც გენდერი არის მე-ს ფსიქიკური და/ან კულტურული სახელწოდება — და სურვილისა — სადაც ის ჰეტეროსექსუალურია და მამასადამე, თავის თავს ოპოზიციური მიმართებით განასხვავებს იმ სხვა გენდერისგან, რომელიც მისი სურვილის ობიექტია. რომელიმე გენდერის, კაცის ან ქალის, შინაგანი კოჰერენტულობა ან მთლიანობა მოითხოვს სტაბილურ და ოპოზიციურ ჰეტეროსექსუალობას. ინსტიტუციური ჰეტეროსექსუალობა მოითხოვს და აწარმოებს ორ ცალსახა გენდერულ ცნებას, რომლებიც ოპოზიციურ და ბინარულ სისტემაში ადგენენ გენდერულ შესაძლებლობათა საზღვრებს. გენდერის ეს კონცეფცია წინასწარ უშვებს არა მხოლოდ კაუზალურ მიმართებას სქესს, გენდერსა და სურვილს შორის, არამედ მიგვითითებს იმაზეც, რომ სურვილი ასახავს ან გამოხატავს გენდერს და რომ გენდერი ასახავს ან გამოხატავს სურვილს. ამ სამების მეტაფიზიკური ერთიანობა მიიჩნევა რომ ჭეშმარიტად შეიცნობა და გამოიხატება ოპოზიციური გენდერისადმი მადიფერენცირებელ სურვილში — ესე იგი, ოპოზიციური ჰეტეროსექსუალობის ფორმით. გნებავთ ნატურალისტური პარადიგმა, რომელიც კაუზალურ მიმართებას ადგენს სქესს, გენდერსა და სურვილს შორის ან ავთენტურ-გამომხატველობითი პარადიგმა რომელშიც რაღაც ჭეშმარიტი თვითობა ამბობენ რომ ვლინდება ერთდროულად ან თანმიმდევრულად სქესში, გენდერსა და სურვილში, ორივე შემთხვევაში „სიმეტრიის ძველი ოცნება“, როგორც ამას ირიგარიმ უწოდა, წინასწარ არის დაშვებული, რეიფიცირებული და რაციონალიზებული.

გენდერის ეს ესკიზი საშუალებას გვაძლევს პოლიტიკური ლოგიკა დავინახოთ გენდერის მასუბსტანციალიზებული ხედვების მიღმა.

<sup>12</sup> არეტას სიმღერა, დაწერილი კაროლ კინგის მიერ, ეჭვეშ აყენებს გენდერის გაბუნებრივებას. „როგორც ნამდვილი ქალი“ არის ფრაზა, რომელიც მიგვითითებს „ნამდვილობის“ მიღწევადობაზე მხოლოდ ანალოგიისა და მეტაფორის გაშუალებით. სხვა სიტყვებით, „შენ მე თავს ნამდვილის მეტაფორად მაგრძნობინებ“, „შენ“ გარეშე კი, რაღაც არაბუნებრივი საფუძველი იჩინს თავს. არეტას მტკიცების შესახებ დამატებითი მსჯელობა სიმონ დე ბუვარის „ქალად არ იბადებიან, ქალები ხდებიან“ თემისის შუქზე, შეგიძლიათ წაიკითხოთ ჩემი „Beauvoir’s Philosophical Contribution,“ in eds. Ann Garry and Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge, and Reality* (Boston: Unwin Hyman, 1989); 2nd ed. (New York: Routledge, 1996).

სავალდებულო და გაბუნებრივებული ჰეტეროსექსუალობის ინსტიტუცია მოითხოვს და არეგულირებს გენდერს როგორც ბინარულ ურთიერთობას, რომელშიც მასკულინური ცნება დიფერენცირებულია ფემინურისგან და ამასთან, ეს დიფერენციაცია ჰეტეროსექსუალური სურვილის პრაქტიკებით მიიღწევა. ბინარულობის ორი ოპოზიციური მომენტის დიფერენცირების აქტი ორივე ცნების კონსოლიდირებით სრულდება, ესე იგი, სქესის, გენდერისა და სურვილის შინაგანი კოჰერენტულობით.

ბინარული ურთიერთმიმართებისა და სუბსტანციალობის მეტაფიზიკის, რაზედაც ეს პირველი დგას, სტრატეგიული ჩანაცვლება წინასწარ უშვებს იმას, რომ მდებრობითობისა და მამრობითობის კატეგორიები, ქალისა და კაცის კატეგორიები, ბინარული ჩარჩოს შიგნიდან ერთმანეთის მსგავსად არიან წარმოებული. ფუკო ამ ახსნას იმპლიციტურად იზიარებს. „სექსუალობის ისტორიის“ პირველი ტომის ბოლო თავში და ახლად აღმოჩენილ მეცხრამეტე საუკუნის ჰერმეფროდიტ ერკულენ ბარბენის დღიურების შესავალში<sup>13</sup>, ფუკო მიუთითებს, რომ სქესის კატეგორია, სქესობრივი განსხვავების ყოველგვარ კატეგორიზებამდე, თავის მხრივ კონსტრუირებულია ისტორიულად სპეციფიკური სექსუალობის წარმოების წესით. სქესის დისკრეტული და ბინარული კატეგორიზების ტაქტიკური წარმოება მალავს მისივე მწარმოებელი აპარატის სტრატეგიულ ამოცანებს, როცა ის „სქესს“ წარმოადგენს როგორც სექსუალური გამოცდილების, ქცევისა და სურვილის მიზეზად. ფუკოს გენეალოგიური კვლევა აჩვენებს იმას თუ როგორ არის თავისთავად ცხადი „მიზეზი“ სინამდვილეში „შედეგი“, თუ როგორ არეგულირებს სექსუალობის წარმოების მოცემული რეჟიმი სექსუალურ გამოცდილებას სქესის დისკრეტული კატეგორიების ფუნდამენტურ და კაუზალურ ფუნქციებად წარმოდგენით, როგორც სექსუალობის ნებისმიერი დისკურსული ანალიზის მუდმივებს.

ფუკო თავის შესავალში ჰერმეფროდიტის დღიურებში, ერკულენ ბარბენი, მიუთითებს, რომ სქესის ამ რეიფიცირებული კატეგორიების გენეალოგიური კრიტიკა გვერდითი ეფექტია იმ სექსუალური პრაქტიკებისა, რომლებიც ვერ გაიგება გაბუნებრივებული ჰეტეროსექსუალობის მედიკურ-იურიდიულ დისკურსში. ერკულენი არ არის „იდენტობა“, არამედ იდენტობის სექსუალური შეუძლებლობა.

13 Michel Foucault, ed., Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite, trans. Richard McDougall (New York: Colophon, 1980), პირველად გამოცემა როგორც Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1978). ფრანგულ ვერსიას აკლია ფუკოს შესავალი, რომელიც თან ერთვის ინგლისურ თარგმანს.

მიუხედავად იმისა, რომ მამრობითი და მდედრობითი ანატომიური ელემენტები თანაბრად არის განაწილებული ამ სხეულში/ზე, ეს არ არის ნამდვილი სკანდალის წყარო. ლინგვისტური კონვენციები, რომლებიც აწარმოებენ ინტელიგიბელურ გენდერიზებულ თვითობებს თავიანთ ლიმიტს ერკულინიში პოულობენ, ზუსტად იმიტომ, რომ სქესის/გენდერის/სურვილის განმგებ წესებში მას კონვერგენცია და დეზორგანიზება შეაქვს. ერკულინს მოქმედებაში მოყავს და ხელახლა ანაწილებს ბინარული სისტემის ცნებებს, მაგრამ ეს გადანაწილება არღვევს და მიმოფანტავს ამ ცნებებს თავად ბინარულობის მიღმა. ფუკოს მიხედვით, ერკულინი არა-კატეგორიზებადია ჩვენთვის ნაცნობ გენდერულ ბინარულობაში; მის პიროვნებაში ჰეტეროსექსუალობისა და ჰომოსექსუალობის დამახნვეელი დაახლოების საბაბი, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მიზეზი, მისი ანატომიური წყვეტაა. ფუკო ერკულინს ხედავს როგორც ეჭვმიტანილს<sup>14</sup>, მაგრამ მისი ანალიზი გულისხმობს საინტერესო მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ სქესობრივი ჰეტეროგენულობა (პარადოქსულად უკუგდებული გაბუნებრივებულ „ჰეტერო“-სექსუალობაში) გულისხმობს სუბსტანციალობის მეტაფიზიკის კრიტიკას, რამდენადაც ის გვაჩვენებს სქესს როგორც იდენტობის კატეგორიას. ფუკო ერკულინის გამოცდილებას წარმოიდგენს როგორც „სიამოვნების სამყაროს, რომელშიც სიცილი კატის გარეშეა ჰაერში გამოკიდებული“<sup>15</sup> ღიმილები, ბედნიერებები, სიამოვნებები და სურვილები წარმოდგენილია როგორც თვისებები უცვლელი სუბსტანციის გარეშე. როგორც თავისუფლად მოფარფატე ატრიბუტები, ისინი მიკვირითებენ გენდერიზებული გამოცდილების შესაძლებლობაზე, რომელიც შეუძლებელია მოვიხელთოთ სუბსტანციებისა და იერარქიების მაწარმოებელი არსებითი (*res extensa*) და ზედსართავი (ატრიბუტების, არსებითის და შემთხვევითის) სახელების გრამატიკით. ერკულინის გადაკითხვის შემდეგ, ფუკო გვთავაზობს შემთხვევითი ატრიბუტების ონტოლოგიას, რომელიც ააშკარავებს იდენტობის პოსტულატს, როგორც წესრიგისა და იერარქიის კულტურულად შეზღუდულ პრინციპს, მის მარეგულირებელ ფიქციას.

თუ შეგვიძლია ვისაუბროთ „კაცზე“ მასკულიზური ატრიბუტით და ეს ატრიბუტი კაცის ბედნიერ შემთხვევით თვისებად გავიგოთ, მაშინ აგრეთვე შესაძლებელია ვისაუბროთ „კაცზე“ ფემინური ან რომელიმე სხვა ატრიბუტით და მაინც შევინარჩუნოთ გენდერის მთლიანობა. მაგრამ როგორც კი მოვიშორებთ „კაცის“ და „ქალის“ როგორც უცვლელი

14 იხილეთ თავი 2, სექცია ii

15 Foucault, ed., Herculine Barbin, p. x.

სუბსტანციების პრიორიტეტულობას, მაშინ შეუძლებელი გახდება დისონანსური გენდერული თვისებების ურთიერთდაქვემდებარება ფუნდამენტურად ხელშეუხებელი გენდერული ონტოლოგიის სახელით, რომელიც ადგენს მეორად და შემთხვევით მახასიათებლებს. თუკი უცვლელი სუბსტანციის ცნება ფიქტიური კონსტრუქტია, ნაწარმოები ატრიბუტთა სავალდებულო წესის მიხედვით, რომელიც ატრიბუტებს კოჭერენტულ გენდერულ რიგებში ათავსებს, მაშინ ჩანს, რომ გენდერი როგორც სუბსტანცია, კაცისა და ქალის როგორც არსებითი სახელების სიცოცხლისუნარიანობა – ეჭვქვეშ დგება, ატრიბუტთა იმ დისონანსური თამაშით, რომელიც ვერ ერგება ინტელიგიბელურობის გამომდინარეობით ან კაუზალურ მოდელებს.

ამგვარად, უცვლელი სუბსტანციალის ან გენდერული თვითობის ჩენა, იმისა რასაც ფსიქიატრი რობერტ შტოლერი „გენდერულ შიგთავსს“<sup>16</sup> უწოდებს, ნაწარმოებია ატრიბუტთა რეგულირებით, კულუტურულად დამკვიდრებული კოჭერენტულობის წესების მიხედვით. შედეგად, ამ ფიქტიური ნაწარმების გაშიშვლებას საფუძვლად ატრიბუტთა დერეგულირებული თამაში უდევს, რომელიც ეწინააღმდეგება პირველად არსებით სახელთა და დაქვემდებარებულ ზედსართავ სახელთა ჩარჩოში ასიმილირებას. ცხადია, ყოველთვის შეიძლება ამტკიცო, რომ დისონანსური ზედსართავი სახელები რეტროაქტიურად მუშაობენ, რათა სუბსტანციური იდენტობები ხელახლა განსაზღვრონ და მაშასადამე გააფართოვონ გენდერის სუბსტანციალური კატეგორიები აქამდე გამორიცხული შესაძლებლობების ჩაწერით. მაგრამ, თუკი ეს სუბსტანციები სხვა არაფერია თუ არა ატრიბუტთა რეგულირებით შექმნილი კონტინგენტური კოჭერენტულობები, მაშინ დავინახავთ, რომ თავისთავად სუბსტანციალობების ონტოლოგია არა მხოლოდ ხელოვნური ეფექტია, არამედ არსებითად ზედმეტი და არააუცილებელია.

ამ აზრით, გენდერი არ არის არსებითი სახელი, მაგრამ ის არც თავისუფლად მოფარფატე ატრიბუტთა წყებაა, რადგან ჩვენ ვნახეთ, რომ გენდერის სუბსტანციური ეფექტი პერფორმატიულად ნაწარმოები და ძალდატანებულია გენდერული კოჭერენტულობის მარეგულირებელი პრაქტიკებით. მაშასადამე, ისტორიულად გადმოცემული სუბსტანციალობის მეტაფიზიკის დისკურსში, გენდერი ადასტურებს საკუთარ პერფორმატიულობას — ესე იგი, იმას რომ ის თავად ქმნის იმ იდენტობას რადაც აჩვენებს თავს რომ არის. ამ აზრით,

16 Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 11–14

გენდერი ყოველთვის კეთებაშია, თუმცა კეთება არა სუბიექტის მიერ რომელიც შეიძლება წინ უსწრებდეს საქმეს. გამოწვევამ გენდერული კატეგორიების სუბსტანციალობის მეტაფიზიკის მიღმა გადააზრებისა, უნდა გაითვალისწინოს ნიცშეს მტკიცების რელევანტურობა, წიგნიდან „მორალის გენეალოგიის შესახებ“, რომ „არ არსებობს „არსება“ კეთების, შექმნისა და ქმნადობის უკან; „მკეთებელი“ მხოლოდ საქმეს დამატებული ფიქციაა — საქმე ეს ყველაფერია.“<sup>17</sup> ამ მტკიცების გამოყენების მიზნით, რომელსაც ნიცშე ვერც წარმოიდგენდა ან დაუშვებდა, დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ: არ არსებობს გენდერული იდენტობა გენდერული გამოხატულებების მიღმა; რომ იდენტობა პერფორმატიულადაა შექმნილი იმ „გამოხატულებებით“, რომლებიც მიიჩნევა რომ თავად იდენტობის შედეგია.

---

17 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), p. 45.



# ევროცენტრიზმი და მოდერნულობა

(ფრანკფურტის ლექციების შესავალი)

ენრიკე დიუსელი

სოსო ჭაუჭიძის თარგმანი

ბევრისთვის (მაგალითად, იურგენ ჰაბერმასისა და ჩარლზ ტელიორისთვის)<sup>1</sup> მოდერნულობა არსებითად და ექსკლუზიურად ევროპული ფენომენია. ამ ლექციებში შევეცდები დავიცვა მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც მოდერნულობა სინამდვილეში დიახაც, ევროპული, მაგრამ ამავე დროს ამ უკანასკნელის საბოლოო შინაარსისთვის განუყოფელ არა-ევროპულ სხვადაცოფნასთან (alterity) დიალექტიკურ მიმართებაში კონსტიტუირებული ფენომენია. მოდერნულობა ჩნდება მაშინ, როცა ევროპა საკუთარ თავს **მსოფლიო ისტორიის** ცენტრში აყენებს - ისტორიისა, რომელსაც თავადვე აძლევს დასაბამს; შედეგად კი „პერიფერია“, რომელიც ამ ცენტრის ეკვრის გარს, ამ უკანასკნელის თვით-განსაზღვრების ნაწილად იქცევა. ამ პერიფერიის დახშობა (და, მასთან ერთად, დახშობა ესპანეთისა და პორტუგალიის როლისა თანამედროვე მსოფლიო სისტემის ჩამოყალიბებაში, რომელიც დასაბამს მეთხუთმეტე საუკუნის მიწურულსა და მეჩვიდმეტე საუკუნის შუახანებს შორის ინტერვალში იღებს) „ცენტრის“ თანამედროვე, წამყვან მოაზროვნეებს მოდერნულობის მცდარი, ევროცენტრისტული გაგებისკენ უბიძგებს. ამგვარად, თუ მოდერნულობის გენეალოგიის მათეული გაგება მიკერძოებული და პროვინციულია, მისი კრიტიკისა თუ დაცვის მცდელობებიც ასეთივე ცალმხრივი და, ნაწილობრივ, მცდარი უნდა იყოს.

ამ ყოველივეს იმ მითის წარმოშობის ნათელყოფის პრობლემამდე მივყავართ, რომელსაც მე „მოდერნულობის მითს“ ვუწოდებ. მოდერნულობა ემანსიპაციის იმ რაციონალურ „ცნებას“ მოიცავს, რომელსაც ვაღიარებთ და ვახარისხებთ. მაგრამ, ამავე დროს, მისგან ირაციონალური მითი, გენოციდური ბუნების მქონე ძალადობის

1 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988); Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

გამართლებაც ამოიზრდება. პოსტმოდერნისტები მოდერნულ გონებას აკრიტიკებენ, როგორც ტერორის აზროვნებას; ჩვენ მას გავაკრიტიკებთ იმ ირაციონალური მითის გამო, რომელიც მოდერნულობაში იმალება. ამ ლექციების თემაც სწორედ ამ მეორე გაგების მოდერნულობის „ნეგაციისა“ და „ტრანსცენდირების“ საჭიროება იქნება.

ჩემი ცენტრალური თეზისის თანახმად, 1492 წელი მოდერნულობის „დაბადების თარიღია, თუმცაღა მისი გესტაციური პერიოდი წინმსწრებ, „საშვილოსნოსშიდა“ ზრდის პროცესსაც მოიცავს. მოდერნულობის შესაძლებლობა აღმოცენდა შუა საუკუნეების ევროპის თავისუფალ ქალაქებში, რომლებიც უზარმაზარი კრეატიულობის ცენტრებს წარმოადგენდნენ. მაგრამ, მოდერნულობა, როგორც ასეთი, „დაიბადა“ მაშინ, როცა ევროპამ თავი საკუთარ სხვას დაუპირისპირა - სხვა სიტყვებით, იმ დროს, როცა ევროპას შეეძლო თვითდაფუძნება ერთიან ევოდ, რომელსაც ექნებოდა უნარი, აღმოეჩინა, დაეპყრო, კოლონიზაცია მოეხდინა სხვადაცოფნისა, რომელმაც შედეგად საკუთარ თავზე წარმოდგენა დათმო. სხვა სიტყვებით, ეს სხვა არა „აღმოჩენილი“ (descubierto), არა აღიარებული, არამედ დამალული, „გადაფარულია“ (encubierto) - წარმოჩენილი როგორც იდენტური იმისა, რასაც ევროპა მასზე ყოველთვის ფიქრობდა. ამგვარად, თუ 1492 წელი მოდერნულობის ცნებად „დაბადების“ თარიღია - თარიღი მსხვერპლშემწირველი ძალადობის კონკრეტული მითის წარმოქმნისა - მაშინ იგი არა-ევროპელის დამალვისა და არაღიარების პროცესის ათვლის ნულოვან წერტილსაც უნდა გულისხმობდეს.

რადგან ამ ლექციებს ფრანკფურტში ვკითხულობ, იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს უნივერსიტეტის მოწვევით, განვიხილავ ამ ქალაქთან ასოცირებულ ზოგიერთ დიდ მოაზროვნეს - დაწყებულს ჰეგელით, რომელმაც თავისი კარიერის ნაწილი აქ გაატარა, დამთავრებულს ჰაბერმასითა და იმ ცნობილი სკოლით, რომელიც ქალაქის სახელს ატარებს. გაკვრით აღვნიშნავ იმასაც, რომ ჩემს სამშობლოში მცხოვრები ებრაელი იყო ის, ვინც - არგენტინასა და დიდ ბრიტანეთს შორის სასოფლო-სამეურნეო საქონლის საქესპორტო ვაჭრობაში ჩართულმა - პირველად გამოყო თანხები ინსტიტუტისთვის, რომელიც ამ ქალაქში ჰორაკაიმიერმა და სხვებმა დააარსეს. ამგვარად, სწორედ პამპას<sup>2</sup> გაუჩიობისა<sup>3</sup> და პეონების<sup>4</sup>

2 La pampa (ესპ.) - ველი, პრერია (მთაგმნ. შენ.)

3 Gaucho (ესპ.) - მწყემსი, კოვბოი (მთაგმნ. შენ.)

4 Pedón (ლათ. Pedon; Pedito) ა) მუშათა კლასის წარმომადგენელი, რომელსაც საკუთრებაში მიწა არ გააჩნია); ბ) მოჯამაგირე, რომელიც პატრონის ვალის გამო მიზერულ ანაზღაურებაზე მუშაობს (ლათინური ამერიკის ქვეყნებში) (მთაგმნ. შენ.)

შრომით წარმოებულმა, ხორბალსა და ხორცში ობიექტივიზმებულმა, არგენტინელი ვაჭრებისა და მიწათმფლობელების ოჯახების მიერ აპროპრირებულმა და გერმანიაში გადასროლილმა ღირებულებამ მისცა დასაბამი ფრანკფურტის სკოლას. მაშასადამე, სწორედ ჩემს ქვეყანაში მცხოვრები ნახევრად ინდიელების, პეონებისა და გაუჩოების სახელით, რაღაც აზრით კი - მათი მოთხოვნით, მათი ცხოვრებისა და შრომის ნაყოფთან მიმართებით ვკიდებ ხელს ლექციებს, რომლებიც აქ და ახლა უნდა წავიკითხო. თუმცა, საჭიროა კიდევ ერთი დეტალი ვახსენოთ: 1870 წელს, ერთი ღარიბი, ლუთერანი და სოციალისტი ხურო აქედან რამდენიმე კილომეტრში მდებარე ქალაქ შვანფურტიდან ბუენოს-აირესში ჩამოვიდა სამუშაოს საძებნელად, დევნისგან თავის დასაღწევად და სიმშვიდის საპოვნელად. მისი სახელი იოჰანეს კასპარ დუსელი გახლდათ. არგენტინაში მას კარგად დახვდნენ. მალე საკუთარი საქმიანობისთვის ხელის მოკიდების შესაძლებლობაც მიეცა. საბოლოოდ, ოჯახიც შექმნა და აქვე გარდაიცვალა. ის ჩემი დიდი ბაბუა იყო. დღეს, როცა, პირიქით, უამრავი უცხოელი სწორედ გერმანიაში ჩამოდის სამუშაოს საძებნელად, მათ უარყოფენ, ავდებენ, ეპყრობიან როგორც... თურქებს! როგორც ჩანს, წარსულს ჩაბარდა ის გერმანული სტუმართმოყვარეობა, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში სხვა ქვეყნებიდან ჩამოსულ ღარიბებზეც ვრცელდებოდა.

მე ვთქვი, რომ მოდერნულობის ცნება საკუთრივ ევროპის იბერიულ პერიფერიას და, სახელდობრ, ესპანეთსაც გამოირიცხავს მისი ფორმირების პროცესიდან. მეთხოუმეტე საუკუნის მიწურულს ესპანეთი წარმოადგენდა ერთადერთ ევროპულ ძალას, რომელსაც გარე-ტერიტორიული დაპყრობითი ომების წარმოება შეეძლო. ამას ადასტურებს გრანადის სამეფოს გათავისუფლება ისლამური ბატონობისგან 1492 წელს, რომელიც ასწლოვანი „რეკონკისტასა“ და ანდალუზიის კოლონიზაციის უკანასკნელ აკორდად იქცა. იმ დრომდე, ევროპა თავად წარმოადგენდა ბევრად უფრო ძლიერი და „განვითარებული“ ისლამური სამყაროს პერიფერიას (ისევე, როგორც, კოლუმბამდე, ატლანტის ოკეანე ითვლებოდა მეორეხარისხოვან ოკეანედ). იბერიული რეკონკისტა, იმ უკიდურესად მწვალებლური ძალადობით, რომელიც მის ბოლო ფაზებში გამოვლინდა (დარღვეული ხელშეკრულებები, ლოკალური ელიტების ამოჟლეტა, წამებათა და მკვლელობათა დაუსრულებელი სერიები, მოთხოვნა, რომლის თანახმადაც, დაპყრობილებს თავიანთი რელიგია და კულტურა მომაკვდინებელი ტკივილისა და გადასახლების შიშის ფონზე უნდა დაეთმოთ, ფეოდალური ფორმის მქონე მიწების, ქალაქებისა და მათი მოსახლეობების კონფისკაცია და რეპატრიაცია დამპყრობელი არმიის

ოფიცერთა საკუთრებაში გადაცემით), მოგვიანებით ახალი სამყაროს კოლონიზაციის მოდელად იქცა.

მწამს, რომ ამის გაცნობიერება ლათინურ ამერიკასაც მისცემს საშუალებას, ხელახლა აღმოაჩინოს თავისი „ადგილი“ მოდერნულობის ისტორიაში. ჩვენ ხომ მოდერნული ევროპის პირველ პერიფერიას წარმოვადგენდით; ამგვარად, ჩვენ მოდერნიზაციის პროცესის კონსტიტუირების პირველსავე ნაბიჯებზე ვიწვნიეთ ის გლობალური ქართველი (თუმცაღა ტერმინი „მოდერნიზაცია“ იმ ეპოქისთვის ჯერ კიდევ უცხო გახლდათ), რომელიც შემდგომ აფრიკასა და აზიას დაატყდა თავს. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს კონტინენტს ევროპა უკვე იცნობდა - როგორც ამას რომში აღმოჩენილი, ჰენრიკუს მარტელუსის<sup>5</sup> 1489 წლით დათარიღებული მსოფლიო რუკა ცხადყოფს - მხოლოდ კათოლიკე მეფეთა პოლიტიკური ამბიციებითა და კოლუმბის სიმამაცით წაქეზებული ესპანეთი შეეცადა ფორმალურად და ღიად - შესაბამის უფლებათა და პრივილეგიათა მისაკუთრების კვალდაკვალ (ამასთან, პორტუგალიასთან ღია კონკურენციის რეჟიმში) გამოეცხადებინა ინდოეთსკენ მიმავალი სავაჭრო გზის ძიება ატლანტის ოკეანის გავლით. აღმოჩენისა და დაპყრობის ის პროცესები, რომელთა 500 წლის თავს წელს აღვნიშნავთ, მხოლოდ თავშესაქცევსა და ისტორიული ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს: ისინი მოდერნული სუბიექტურობის კონსტიტუირების პროცესის განუყოფელ ნაწილებია.

შესაქმის მითი, რომელიც მოდერნულობის ემანსიპატორული „ცნების“ უკან იმალება - მითი, რომელიც, დღესაც კი, ფილოსოფიურ განსჯასა და ევროპული თუ ჩრდილოამერიკული აზროვნების წიაღში აღმოცენებულ სხვა მრავალ თეორიულ პოზიციას გასდევს კვალად, უპირველეს ყოვლისა, ევროცენტრიზმსა და მის თანმხლებ „დეველოპმენტალიზმის მცდარ დასკვნას“ მიემართება. ეს მცდარი დასკვნა გამოაქვთ მაშინ, როდესაც ფიქრობენ, რომ ევროპის განვითარების მოდერნულ გზას ყველა დანარჩენმა კულტურამ თვალდახუჭულმა უნდა აუბას მხარი. განვითარება აქ არა უბრალოდ სოციოლოგიურ ან ეკონომიკურ, არამედ ონტოლოგიურ კატეგორიად გვევლინება. ჰეგელისთვის ის ყოფიერების „აუცილებელი მოძრაობაა“, მისი გარდაუვალი „განვითარება.“<sup>6</sup>

5 ჰენრიკუს მარტელუს გერმანული ლათინიზებული სახელია გერმანელი კარტოგრაფის, ჰაინრიხ შპერისა, რომელიც 1480 წლიდან 1496 წლამდე ფლორენციაში მოღვაწეობდა. (შთაგმნ. შენ.)

6 „განვითარების“ კატეგორია ჰეგელისგან მარქსს გადაეცა, ამ უკანასკნელისგან კი - თანამედროვე სოციოლოგიასა და ეკონომიკის თეორიას. ცნების პირვანდელ, „ფილოსოფიური“ შინაარსზე აპელირებით ვიხსენებ, რომ ჰეგელისთვის „განვითარებელი“ ქვეყანა „არა-მოდერნული“, პრე-განმანათლებლურია (Aufklärung). (ავტ. შენ.)

კანტის პასუხი კითხვაზე, რომელიც მის ესეს - „რა არის განმანათლებლობა?“ - ასათურებს, უკვე ორ საუკუნეს ითვლის. „განმანათლებლობა, ესაა კაცობრიობის გამოსვლა დანაშაულებრივი უმწიფრობიდან მისივე ძალისხმევით.“ წერს კანტი. „სიზარმაცე და სილაჩრე - ესენია მიზეზები, რის გამოც კაცობრიობის დიდი ნაწილი სიამოვნებით რჩება ამ უმწიფრობის მდგომარეობაში.“ კანტისთვის უმწიფრობა და სიყმაწვილე, დანაშაულებრივი მდგომარეობებია, სილაჩრე და სიზარმაცე კი - მათი ეგზისტენციური ეთოსი: (Unmündig)<sup>7</sup>. შეგვეძლო დღეს გვეკითხა მისთვის: აფრიკელი აფრიკაში, ან მონად წაყვანილი XVIII საუკუნის ამერიკის შეერთებულ შტატებში; ინდიელი მექსიკაში ან ლათინოამერიკელი mestizo: უნდა მივიჩნიოთ თუ არა, რომ ყველა ეს სუბიექტი დანაშაულებრივი უმწიფრობის მდგომარეობაში ცხოვრობდა?

ჰეგელმა „*ლექციებში ისტორიის ფილოსოფიაზე*“ ამ კითხვას შემდეგნაირად უპასუხა: მან აჩვენა, რომ მსოფლიო ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ღვთის (თეოდიცის)<sup>8</sup>, გონისა და თავისუფლების თვით-გამოვლენა. ეს კი განმანათლებლობისკენ მიმართული პროცესია:

„უნივერსალური ისტორია ასახავს... იმ ცნობიერების განვითარებას, რომელიც სულს მისსავე თავისუფლებაში ებოძა და აგრეთვე ევოლუციას გაგებისა, რომელსაც სული ამგვარი ცნობიერების მეშვეობით აღწევს. ეს განვითარება გულისხმობს სხვადასხვა ფაზათა სერიებს, სერიებს თავისუფლების განსაზღვრებებისა, რომლებიც მისი (თავისუფლების) თვით-ცნებიდან იბადებიან; სხვა სიტყვებით, თავისუფლების ბუნებიდან, შეიძინოს თვითცნობიერება... ეს აუცილებლობა, ისევე როგორც ცნების წმინდად აბსტრაქტულ განსაზღვრებათა აუცილებელი სერიები, ლოგიკის სფეროს განეკუთვნება.<sup>9</sup> ჰეგელიანურ ონტოლოგიაში სწორედ „განვითარება“ (Entwicklung) განსაზღვრავს თავად „ცნების“ (Begriff) მოძრაობას - იქამდე, სანამ, ეს უკანასკნელი, საბოლოოდ, „იდეაში“ განსხეულდება (განუსაზღვრელი ყოფიერებიდან ლოგიკის აბსოლუტურ ცოდნამდე). განვითარება დიალექტიკურად ხაზოვანია: იგი დასაბამიერი ონტოლოგიური კატეგორიაა, სახელდობრ, მსოფლიო ისტორიის

7 (გერმ.) არასრულწლოვანება, უმწიფრობა (მთარგმ. შენ.)

8 (ბერძ.) θεός (ღმერთი); δίκαιον (სამართლიანობა) სიტყვასიტყვით „ღვთის გამართლება; ფართო გაგებით, რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც, ცდილობს, ბოროტებისა და უსამართლობის არსებობა ღვთის ყოვლისშემძლეობისა და სამართლიანობის იდეებს შეუთავსოს (მთარგმ. შენ.)

9 მე ვვითრებ ტექსტიდან „Lectures in G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: F. Meiner, 1955), 167. კურსივი ჩემია. იმავე ტექსტს ვეყრდნობი ქვემოთაც. დავალებული ვარ ჰეგელის უნივერსალური ისტორიის მარტინ ბერნალისიულ განხილვით მის ნაშრომში *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol.2 (New Brunswick: Rutgers University Press, 1991). (ავტ. შენ.)

შემთხვევაში. გარდა ამისა, მას გააჩნია მიმართულება სივრცეშიც: „უნივერსალური ისტორია მოძრაობს აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ. ევროპა ამ უნივერსალური ისტორიის აბსოლუტური დასასრულია, ხოლო აზია – მისი დასაწყისი. („Lectures“, 243)

ისტორიის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ „აუცილებელი“ მოძრაობის იდეას, რბილად რომ ვთქვათ, პირველ ჯერზე მსოფლიო ისტორიის მსვლელობიდან ლათინური ამერიკა და აფრიკა უნდა ამოეშალა, რითაც, აზიის მსგავსად, ორივე კონტინენტს „უმწიფრობის“ ან „ყმაწვილობის“ (Kindheit) მდგომარეობაში მოათავსებდა. შედეგად, „მსოფლიო ძველ და ახალ სამყაროებად იყოფა. ახალი სამყაროს სახელს ის ფაქტი წარმოშობს, რომ ამერიკა... მხოლოდ ახლახან გახდა ცნობილი ევროპელებისთვის. მაგრამ ამის გამო არ უნდა ვიფიქროთ, რომ განსხვავება წმინდად გარეგნულია. იგი არსობრივია. ეს სამყარო ახალია არა მხოლოდ ფარდობითად, არამედ აბსოლუტურად; ის ახალია მის ყველა ასპექტში, ფიზიკური იქნება თუ პოლიტიკური... კუნძულთა ზღვა, რომელიც ლათინური ამერიკიდან აზიამდეა გადაჭიმული, გარკვეულ უმწიფრობას ამჟღავნებს მის წარმოშობასთან მიმართებით... ახალი ჰოლანდიაც არანაკლებად წარმოაჩენს ახალი გეოგრაფიის მახასიათებლებს, რადგან თუკი – ინგლისის კოლონიების გავლით – იქ მოვხვდებით, აღმოვაჩინთ უამრავ მდინარეს, რომელთაც დინების მიმართულება ჯერ კიდევ ვერ უპოვიათ... ჩვენ გვაქვს საბუთი ამერიკის განვითარებასა და ცივილიზაციის იქაური დონის შესახებ, განსაკუთრებით მექსიკასა და პერუში, მაგრამ როგორც სრულიად კონკრეტული კულტურისა, რომელიც ჩაქრება მაშინვე, როგორც კი აბსოლუტური გონი მისწვდება მას... ამ ინდივიდთა დაბალგანვითარებულობა ყველა მხრივ აშკარაა.“ (Lectures, 199-200)

ეს „უმწიფრობა“ (Unreife) ტოტალური და ფიზიკურია (მცენარეები და ცხოველებიც კი უფრო პრიმიტიულნი, სასტიკნი და შემადრწუნებელნი, ან უბრალოდ უმწეონი და ჭკუასუსტნი არიან). იგი (ლათინური) ამერიკის სიმბოლოდ გვევლინება.<sup>10</sup> ჰეგელი წერს:

„იმ ელემენტებზე დაყრდნობით, რომლებიც მას ქმნიან, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამერიკას ჩამოყალიბება ჯერ კიდევ არ დაუსრულებია ... მაშასადამე, ამერიკა მომავლის მიწად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. მხოლოდ მომავალ ეპოქებში გახდება მისი ისტორიული მნიშვნელობა ცნობილი ... რაც შეეხება ლათინურ ამერიკას, როგორც მომავლის მიწას, ის ჩვენ

<sup>10</sup> ამერიკული ფლორისა და ფაუნის ევროპულ, და, სახელდობრ, ჰეგელისეულ ხედვასთან დაკავშირებით იხ. Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas* (México:: Fondo de Cultura Económica, 1978) (აგტ. შენ.)

არ გვანტერესებს, რადგან ფილოსოფოსი არ წინასწარმეტყველებს“ (*Lectures*, 209-210).

ამგვარად, ლათინური ამერიკა, როგორც მიწა, რომელიც ჯერ კიდევ ყმაწვილობაში იმყოფება, მსოფლიო ისტორიის მიღმა აღმოჩნდება.<sup>11</sup> იგივე ბედი ელის აფრიკასაც. ჰეგელი ჯერ კიდევ იზიარებს სამყაროს, როგორც ევროპის, აზიისა და აფრიკის სამეულის პრემოდერნულ, შუასაუკუნეობრივ ხედვას, მაგრამ ეს სამეული ისტორიის ღერძს ევროპისკენ ხრის. ამრიგად,

„მსოფლიოს სამი ნაწილი, როგორც ჩვენთვისაც ცნობილი, ერთმანეთთან არსობრივ მიმართებას აყალიბებენ და საფუძველს უდებენ ტოტალობას (*Totalität*) ... [მაგრამ] რადგან ხმელთაშუა ზღვა მათი ერთიანობის ელემენტია, იგი უნივერსალური ისტორიის ცენტრად გვევლინება ... ხმელთაშუაზღვისპირეთი უნივერსალური ისტორიის ღერძია.“ (*Lectures*, 210)

ჰეგელთან შეხვედრით რამდენიმე გვერდს აფრიკის შესახებ, რომელთა წაკითხვა ნამდვილად ღირს, თუმცა საჭიროა ამ ამოცანას იუმორის გრძნობით მივუდგეთ, რადგან ისინი რასისტული იდეოლოგიის ერთ-გვარ ფანტასტიკურ აპოთეოზს წარმოადგენენ, აღსავსეს ზედაპირული უმსჯელობებით, მზა მოსაზრებებითა და ერთი შეხედვით უსრულო უპირატესობის შეგრძნებით, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის ევროპული აზროვნების მდგომარეობას ნათელყოფს. მაგალითისთვის:

„აფრიკა, ზოგადად, დახურული მიწაა და ეს განსაზღვრავს მის ფუნდამენტურ ბუნებას.“ (*Lectures*, 212)

„ზანგების შემთხვევაში, საქმე გვაქვს ცნობიერებასთან, რომელიც ჯერ რაიმე განსაზღვრული ტიპის ობიექტურობის ინტუიტურ აღქმამდე კი არ ამაღლებულა – მაგალითად, ღმერთამდე ან კანონამდე, რომელშიც ადამიანი მის ნებასთან ურთიერთობაშია და საკუთარი არსის ინტუიციაც გააჩნია... [ზანგი] ისევე შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანად, როგორც ნადირი.“ (*Lectures*, 218)

„აფრიკელთა ყოფიერების ეს წესი გვიხსნის, რატომა ასე საოცრად ადვილი მათი ფანატისკოსებად ქცევა. მათში აბსოლუტური გონის

11 ჰეგელისთვის ბავშვი მხოლოდ გონების „ნამდვილ პოტენციალს“ განასახიარებს. მაშასადამე, ბავშვის ცნობიერების „უშუალობა“ (immediacy) გამოცდილების მხოლოდ პერიფერიულ (ან შესაძლო) ნაწილს სწვდება – ცნობიერების ცენტრი მისთვის მიუწვდომელი რჩება. „მხოლოდ ზრდასრულს აქვს გონება... და, მაშასადამე, ყველაფრის ცენტრიც ის გახლავთ“ (*Lectures*, 16) (ავტ. შენ.)

სამეფო იმდენად გაღარბებული სახითაა, ბუნებითი გონი კი იმდენად მძაფრადაა წარმოდგენილი, რომ ნებისმიერი წარმოდგენა, რომელიც მათშია ჩანერგილი, საკმარისი ხდება წააქეზოს უპატივცემულობა ყველაფრის მიმართ, წახალისოს წადილი ყველაფრის დანგრევისა ... აფრიკას ... ისტორია, როგორც ასეთი, არ გააჩნია. ამრიგად, ჩვენ მის განხილვას აღარ შევუდგებით, რომ ის აღარასდროს ვახსენოთ. ის არ წარმოდგენს ისტორიული სამყაროს ნაწილს; ის არ ამყარებს ისტორიული განვითარებისა და მსვლელობის ნიადაგს ... რასაც ჩვენ აფრიკას ვუწოდებთ არის ის, რაც იზოლირებული და უისტორიოა, ჯერ კიდევ ჩაფლული ბუნებითი გონის ჭაობში, და, ამგვარად, მხოლოდ უნივერსალური ისტორიის კარიბჭის შესასვლელთან შეგვიძლია მოვათავსოთ.“ (*Lectures*, 231-234)

ევროპული რასით სიამაყე - ჰეგელიანური „თავმეუკავებლობა“, რომლის ირონიულად მოხსენიება კირკეგორს ასე ძალიან უყვარდა - არსად ავლენს თავს ისე აშკარად, როგორც ზემოთ მოყვანილ შენიშვნებში. აფრიკაც და ლათინური ამერიკაც, როგორც „სამხრეთის“ წარმომადგენლები, მსოფლიო ისტორიის აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მსვლელობის გარეთ აღმოჩნდებიან. მაგრამ ჰეგელი აზიასაც შემამზადებელ, შესავალ როლს ანიჭებს: „აზია მსოფლიოს ის ნაწილია, სადაც შეგვიძლია დასაბამის, როგორც ასეთის დადასტურება... მაგრამ ევროპა ანტიკური სამყაროსა და დასავლეთის, როგორც ასეთის, აბსოლუტური ცენტრი და დასასრულია (*das Zentrum und das Ende*), ხოლო აზია - მისი აბსოლუტური აღმოსავლეთი.“ (*Lectures*, 235)

აზია მხოლოდ ახლადშობილი სულია. ორიენტალური დესპოტიზმი მხოლოდ ერთს (იმპერატორს) ანიჭებს თავისუფლებას. ამრიგად აზია მხოლოდ განთიადია და არამც და არამც მსოფლიო ისტორიის კულმინაცია. „ისტორიის „დასაწყისი“ და „დასასრული“ ევროპაა.<sup>12</sup> მაგრამ არსებობს სხვადასხვა ევროპა. არსებობს სამხრეთ ევროპა: პორტუგალია, ესპანეთი, სამხრეთ საფრანგეთი და იტალია. აქ სული ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში სუფევდა, მაშინ როცა ჩრდილოეთი ჯერ კიდევ „დაუქუშავებელი“ (*unkultiviert*) იყო. მაგრამ სამხრეთ ევროპა „თავის თავში არ ამუღავნებს განვითარების ჩანასახს“, (*Kern*) (*Lectures*, 240).

12 ფრენსის ფუკუიამას ფართოდ განხილული თემისი - ესეში „ისტორიის დასასრული“ *The National Interest* (Summer 1989) ჰეგელის სწორედ ამ შენიშვნიდან გამოიყვანება. უფრო ზუსტები რომ ვიცოთ, ფუკუიამა იცავს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ამერიკის შეერთებული შტატები და კაპიტალისტური თავისუფალი ბაზარი, განსაკუთრებით 1989 წლიდან, კომუნისტების მიერ განცდილი ფიასკოს შემდეგ, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს მოწყობის უალტერნატივო მოდელებად, და, მაშასადამე, ისტორიის „დასასრულის“ მაუწყებლებად იქცნენ. (ავტ. შენ.)



ბედისწერა, უპრიანია, ჩრდილოეთ ევროპაში ვეძიოთ. (ამით, როგორც ზემოთ შემოგთავაზებთ, ჰეგელი უგულებელყოფს – იმ სტილში, რომელსაც თანამედროვე ევროპელი და ჩრდილოეთ ამერიკელი მოაზროვნეების დიდი ნაწილი იცავს – ესპანეთისა და პორტუგალიის როლს მეთხუთმეტე და მეთვრამეტე საუკუნეებს შორის – მაშასადამე, მერკანტილიზმის ეპოქის – ინტერვალს მოდერნულობის განვითარებაში.)

მაგრამ არსებობს კიდევ ორი, ერთმანეთისგან განსხვავებული ჩრდილოეთ ევროპა. პირველი მათგანი აღმოსავლეთ ევროპაა, რომელშიც პოლონეთი და რუსეთი შეგვიძლია მოვიაზროთ. ამ ქვეყნებს ყოველთვის ჰქონდათ კავშირი აზიასთან. როგორც ჩანს, ერთადერთი, რაზეც შეგვიძლია თამამად ვისაუბროთ, დასავლეთ ევროპაა: „გერმანია, საფრანგეთი, დანია, სკანდინავიის ქვეყნები ევროპის გულს წარმოადგენენ“, (Lectures, 240). ამ იდეასთან მიმართებით ჰეგელის ნაწერები ერთგვარად ემსგავსებიან ვაგნერის საყვირების ჟღერადობას:

„გერმანული სული ახალი სამყაროს (*neuen Welt*) სულია, მისი ბოლო კი აბსოლუტური ჭეშმარიტების, როგორც თავისუფლებით თვითგანსაზღვრის, გამჟღავნებაა. ეს უკანასკნელი თავის შინაარსად საკუთარ აბსოლუტურ ფორმას ატარებს. გერმანული იმპერიის ამოსავალი წერტილი ქრისტიანულ რელიგიას უნდა შეერწყას. გერმანული ხალხების მისია ქრისტიანობის პრინციპის მისიონერებით მომარაგებაა.“<sup>13</sup>

იმ თეზისის საპირისპიროდ, რომელიც მე მსურს ამ ლექციების განმავლობაში განვახილოთ, ჰეგელი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც, „თავისუფლების ქრისტიანული გაგების ხელახლა დაფუძნებით სულის თვით-დამოწმების ცნობიერება ამოიზრდება. ქრისტიანულმა პრინციპმა კულტურის მძიმე წესრიგი გამოიარა; ამერიკის აღმოჩენის კვალდაკვალ, რეფორმაცია მას გარე განზომილებას ანიჭებს ... თავისუფალი სულის პრინციპი აქ მთელი მსოფლიოს დროშად იქცევა და აქედანვე ამოიზრდება გონის უნივერსალური წანამძღვრები ... ჩვეულებები და ტრადიციები ვეღარ ფლობენ თავიანთ ვალიდურობას; უფლებათა სხვადასხვა ფორმას თვით-ლეგიტიმაციისთვის რაციონალურ პრინციპზე დაფუძნება ევალებათ. ასე ვლინდება სულის თავისუფლება.“ (Werke, 12: 413–414, კურსივი ჩემია)

სხვა სიტყვებით, ჰეგელისთვის თანამედროვე ქრისტიანულ ევროპას სხვა სამყაროების, სხვა კულტურებისგან არაფერი აქვს სასწავლი. მისი

13 აქ ვცვიტირებ G.W.F. Hegel, *Werke*, vol.12 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 413, კურსივი ჩემია. იმავე ნაშრომს ქვემოთ მოვიხსენიებთ, როგორც *Werke*. (ავტ. შენ.)

პრინციპი მის შიგნით ძევს და, ამავდროულად, ხსენებული პრინციპის სრულ „გამოვლენასაც“ განასახიერებს: „პრინციპი მიღწეულია, და სწორედ ამის გამო დადგა უკანასკნელი დღე: ქრისტიანობის იდეამ თავის სრული გამოვლენა შეძლო.“ (*Werke*, 12: 417)

„გერმანული სამყაროს“ ამ სამ ფაზას ხსენებული სულის „განვითარება“ განაპირობებს. ისინი მამის, ძისა და სულიწმინდის სამეფოებს განასახიერებენ. გერმანული იმპერია „ტოტალობის სამეფოა, რომელშიც განვლილ ეპოქათა გამეორებებს ვადევნებთ თვალს.“ (*Werke*, 12: 417) პირველი ეპოქა გერმანული წარმოშობის ტომთა მიგრაციებს ასახავს რომის იმპერიაში, მეორე – ფეოდალურ შუა საუკუნეებს. ამ უკანასკნელს სამი ძირითადი ხდომილება ასრულებს: რენესანსი, ამერიკის აღმოჩენა და კაბო-დე-ჰორნის<sup>14</sup> გავლით ინდოეთში მიმავალი გზის აღმოჩენა. ეს ხდომილებები შუა საუკუნეების ბნელი ღამის დასრულებას გვამცნობენ, მაგრამ ჯერ კიდევ არ ძალუძთ, დააფუძნონ ახალი, მესამე ეპოქა. ეს ეპოქა, ეპოქა, რომელსაც შეგვიძლია მოდერნული ვუწოდოთ, ჯეროვნად გერმანული მოვლენით იწყება: ლუთერანული რეფორმაციით, რომლის პრინციპიც, შედეგად, განმანათლებლობასა და საფრანგეთის რევოლუციაში „განვითარდა“.<sup>15</sup> ეს ევროპაში განსხეულებული მსოფლიო ისტორია ხსენებულ კონტინენტს, გარკვეული თვალსაზრისით, როგორც ამას ჰეგელი გვამცნობს „ენციკლოპედიის“ ერთ-ერთი პასაჟიდან, უნივერსალურ უფლებებს ანიჭებს:

„ისტორია ქმნადობის ფორმაში განსხეულებული სულის კონფიგურაციაა ... ხალხს, რომელიც ამ ელემენტს ამოსავალ პრინციპად იღებს ... დროის კონკრეტულ მონაკვეთში მსოფლიო ისტორიის წამყვანი ხალხის სტატუსი ენიჭება ... განსხვავებით იმ ხალხისგან, რომელსაც მსოფლიო სულის განვითარების აბსოლუტური უფლება ხვდა წილად, სხვა ხალხებს მსგავსი უფლებები (*rechtlos*) არ გააჩნიათ.“<sup>16</sup>

სხვა სიტყვებით, ეს ხალხი, ჩრდილოეთი, ევროპა (და, ჰეგელისთვის, სახელდობრ გერმანია და ინგლისი) ფლობს „აბსოლუტურ უფლებას“

14 კონცხი ჩილეს უკიდურეს სამხრეთში (მთარგმ. შენ.)

15 როგორც ზემოთ მოყვანილი ციტატები გვამცნობენ, ჰეგელი გერმანულ წარსულზე პროეცირებს – პროეცირებს რეფორმაციაზე, უფრო კონკრეტულად – იმ რადიკალურ შედეგებზე, რომელიც ახალმა სამყარომ მოიტანა მეთხუთმეტე და მეთექვსმეტე საუკუნეების მიჯნაზე. თუკი ლათინური ამერიკა გამორიცხვულია, როგორც ასეთი, მსოფლიო ისტორიის მსვლელობიდან, მაშინ, მეორე დონეზე, ჩრდილო, ან ანგლო-საქსონური ამერიკა იქცევა ჰეგელისთვის დასავლეთად. ამგვარად ამერიკას მსოფლიო ისტორიის მსვლელობაში თავისი ადგილი გააჩნია. (ავტ. შენ.)

16 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: im Grundrisse*, ed. F. Nicolini and O. Poggler (Hamburg: F. Meiner, 1969), 430, sections 346 and 347, კურსივი ჩემია (ავტ. შენ.)

იმიტომ რომ იგი „ატარებს“ (*Träger*) სულს მისი „განვითარების მომენტში“ (*Entwicklungsstufen*). ამ შუქზე, ვერც ერთ სხვა ხალხზე ვერ ვიტყვით, რომ მათ ამგვარი უფლება გააჩნიათ, და, ცხადია, ვერც იმას ვივარაუდებთ, რომ რომელიმე მათგანს მისი (სულის) ევროპის წინააღმდეგ წარმოჩენა ძალუძს. ეს არა მხოლოდ ევროცენტრიზმის ერთ-ერთი ყველაზე ცხადი განსაზღვრებაა, არამედ ჩრდილოეთის ანუ ცენტრის სამხრეთზე (პერიფერიაზე) - მოძველებულ, კოლონიურ და დამოკიდებულ სამყაროზე - ძალაუფლების მინიჭების საკრალიზაციაც. უფრო დაწვრილებით კომენტირება საჭირო აღარაა. ზემოთ მოყვანილი ტექსტები მათთვის დამახასიათებელი შემადრწუნებელი უღმობლობით საუბრობენ უსაზღვრო ცინიზმზე, რომელიც უშუალოდ „გონის განვითარების“, *Aufklärung*-ის ნიღაბს ატარებს.

საჭიროა დავამატოთ - და ეს ის დამატებაა, რომელმაც, მარქსის ჩათვლით, ჰეგელის კრიტიკოსთა კომენტარებში ყურადღება ვერ მიიპყრო - რომ ჰეგელისთვის ევროპული „სამოქალაქო საზოგადოების“ წინააღმდეგობრივი ბუნება, „სახელმწიფოში“ ნაწილობრივ „კოლონიათა“ დაფუძნების ხარჯზე გადაილახება. „თვითგადალახვის მისთვის შესაბამისი დიალექტიკური იმპულსის მეშვეობით საზოგადოება, პირველ რიგში, მიდრეკილია თავის თავს გარეთ იპოვოს ახალი მომხმარებლები. სწორედ ესაა მიზეზი იმისა, თუ რატომ ცდილობს იგი გადავიდეს სხვა ხალხებში, რომლებიც მათ ემორჩილებიან იმ რესურსების გამო, რომლებიც მას (ამ საზოგადოებას) უხვად გააჩნია; რესურსების ნაცვლად შეგვიძლია ზოგადი ტერმინი, ინდუსტრია ვიხმაროთ...

ურთიერთობათა ამგვარი განვითარება კოლონიზაციისთვის ამზადებს ნიადაგს, რომლისკენაც, ნებისთ თუ უნებლიედ, შემთხვევითობის წყალობით თუ სისტემური განზრახვით, შემდგარი სამოქალაქო საზოგადოება ყოველთვის მიილტვის. კოლონიზაცია მისი მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს ოჯახური საკუთრების პრინციპის ხელახლა გააქტიურების ნებას აძლევს ახალ ტერიტორიაზე და, ამის კვალდაკვალ, შრომის ველზე ახალ შესაძლებლობებს წარმოქმნის.<sup>17</sup> ამრიგად, ევროპა უცხო მიწებს „იკავებს“. როგორც ჩანს, ჰეგელი ვერ აცნობიერებს, რომ ამის გაკეთება უცხო ხალხთა დაპყრობის გარეშე შეუძლებელია. ევროპის პერიფერია „თავისუფალი სივრცეა“, რომელიც კაპიტალისტური განვითარების წინააღმდეგობისგან შობილ ღარიბებს სამუშალებას აძლევს, კოლონიის მიწაზე იქნენ კაპიტალისტებად თუ კერძო მესაკუთრებად.<sup>18</sup>

17 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* (Oxford: The Clarendon Press, 1957) sections 246 and 248

18 როგორც უკვე აღვნიშნე - ჰეგელის ეპოქაშიც და მას მერვეც - ევროპა, „ჭარბი“ ანდა ქრინიკულად ღარიბი მოსახლეობის ნაწილს მესამე სამყაროში გადაისვრიდა. დღესდღეობით ევროპა საზღვრებს უკეტავს მესამე სამყაროს ღარიბ მოსახლეობას. (აგტ. შენ.)

არსებითად, ჰაბერმასიც ჯერ კიდევ ამ ჰეგელიანურ მოდელს იცავს, როდესაც წერს, რომ „რეფორმაცია, განმანათლებლობა და საფრანგეთის რევოლუცია ის ისტორიული ხდომილებებია, რომლებიც [მოდერნული] სუბიექტურობის პრინციპის დანერგვისთვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ატარებენ.“<sup>19</sup> ჰაბერმასისთვის, ისევე როგორც ჰეგელისათვის, ამერიკის აღმოჩენა მოდერნულობის საფუძველმდებარე ფაქტად არ ითვლება.<sup>20</sup>

მოდერნულობის საფუძველების ფორმირებაში ესპანეთის როლის დაკნინებისას, იგი ჰეგელის მიერ მოყვანილ მაგალითს ეყრდნობა.<sup>21</sup> ამ ლექციების მიზანი მოდერნულობის იმგვარი გაგების შემოტანაა, რომელიც საპირისპიროს ამტკიცებს: იმას, რომ მოდერნული ეგოს დაფუძნებისთვის არა მხოლოდ „აღმოჩენის“, არამედ (განსაკუთრებით) „დაპყრობის“ გამოცდილებაც არსებითია – არსებითია არა მხოლოდ სუბიექტურობა per se, არამედ სუბიექტურობა, რომელიც თავს ისტორიის „ცენტრად“ და „დასასრულად“ მოიაზრებს. ამ მხრივ, ლათინური ამერიკა „სხვა-სახე“ (other-face), (ატექუურად – teixtli), მოდერნულობის არსებითი სხვადაყოფნაა. შუა საუკუნეების მოუმწიფებელი ევროპული ეგო, ანდაც სუბიექტი, ჯერ თავად წარმოადგენდა ისლამური სამყაროს პერიფერიას, შემდეგ კი „განვითარდა“ იქამდე, სანამ – კორტესის მიერ მექსიკის დაპყრობისას (მექსიკა პირველი ექსტრა-ევროპული სივრცეა, რომელშიც „განვითარების“ პროტოტიპი ჩაისახა) – თვითცნობიერების მისთვის სპეციფიკურ ძალაუფლების ნებას აღმოაჩენდა. ამერიკის დაპყრობისა და მოდერნული ევროპის ფორმირების ეს ურთიერთმიმართება ახალი განსაზღვრების, მოდერნულობის ახალი, გლობალური ხედვის ჩამოყალიბების საშუალებას იძლევა – განსაზღვრებისა, რომელიც მის არა მხოლოდ ემანსიპატორულ, არამედ დესტრუქციულ და გენოციდურ მხარესაც წარმოაჩენს.

ახლა უკვე მსჯელობის იმ ეტაპზე ვართ, როცა შეგვიძლია მოდერნულობის მითის ელემენტების შეჯერება. (1) მოდერნული (ევროპული) ცივილიზაცია თავის თავს აღიქვამს, როგორც ყველაზე განვითარებულ, აღმატებულ ცივილიზაციას. (2) აღმატებულობის ეს განცდა მას – კატეგორიული იმპერატივის ფორმით – თითქოს

19 Habermas, *Der philosophische Diskurs*, 27.

20 ჰაბერმასი ახსენებს აღმოჩენას, მაგრამ მას რაიმე ტიპის კონკრეტულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს (იხ. *Der philosophische Diskurs*, 15)

21 მაგალითად, ჰეგელი წერს: „ახლა უკვე მაროკოს, ფეზის, ალჟირის, ტუნისის, ტრიპოლის მიწებს წავაწყდით. შეიძლება ითქვას, რომ ეს რეგიონი აფრიკას კი არა, ესპანეთს უფრო მიეკუთვნება, რითაც თავის გეოგრაფიულ აუზს შემოსაზღვრავს. სწავლული დე პრატი მიიჩნევს, რომ ამის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ესპანეთი აფრიკის ნაწილია . . . (ესპანეთი - ) ეს ის ქვეყანაა, რომელმაც თავი აარიდა დიდი ერების ბედისწერის გამაირებას, ბედისწერისა, რომელიც სხვაგან წყდება; მას [როგორც ისტორიულ აგენტს] ინდივიდუალობის გამოუმთავრება არ უწერია“ (*Lectures*, 213)

ავალდებულებს, რომ „განავითაროს“ (გაანათლოს, აამაღლოს, ცივილიზაციას აზიაროს) პრიმიტიული, ბარბაროსული, ჩამორჩენილი ცივილიზაციები. (3) ამგვარი განვითარების გზა ევროპის განვითარების იმ კურსს უნდა მისდევდეს, რომელმაც ანტიკური სამყარო და შუა საუკუნეები გამოიარა. (4) იქ, სადაც ბარბაროსული ანდა პრიმიტიული ეწინააღმდეგება ცივილიზაციის პროცესს, მოდერნულობის პრაქსისი, საბოლოო ანგარიშით, მიმართავს ძალადობას, რომელსაც მოდერნიზაციის ბარიერთა მოშლის აუცილებელ წინაპირობად მიიჩნევს. (5) ძალადობა, რომელიც, სხვადასხვა გზებით, მსხვერპლს ჰბადებს, თითქმის რიტუალურ ხასიათს იძენს: ცივილიზაციის შემომტანი გმირი საკუთარ მსხვერპლებს (კოლონიზირებულებს, მონებს, ქალებს, დედამიწის ეკოლოგიურ დესტრუქციას და ა.შ.) ინვესტირებს გამოსასყიდი მსხვერპლშეწირვის პროცესში. (6) მოდერნულობის პერსპექტივიდან ბარბაროსი ანდა პრიმიტიული თავს დამნაშავედ განიცდის (სხვა მიზეზთა გვერდით, იმის გამოც, რომ ცივილიზატორულ პროცესს წინ აღუდგა). ეს კი მოდერნულობას საშუალებას აძლევს თავი წარმოაჩინოს არა მხოლოდ უმწიკვლოდ, არამედ ემანსიპატორულ ძალად, რომელსაც საკუთარ მსხვერპლთა დანაშაულებრივი განცდისგან გათავისუფლება შეუძლია. (7) თუკი მოდერნულობის ამ „ცივილიზატორულ“ და „გამომხსნელ“ ბუნებას მხედველობაში მივიღებთ, ტანჯვა და მსხვერპლი (საფასური), რომელიც მოდერნიზაციამ „მოუმწიფებელ“ ხალხებს, დამონებულ რასებს, „სუსტ სქესს“ ა.შ. მოუტანა, გარდაუვალ და აუცილებელ პირობად მოგვეჩვენება.

მოდერნულობის მითის ამგვარ გაგებას ჩვენთვის როგორც ადორნოსა და ჰორკჰაიმერის მიერ „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ წარმოდგენილ, ისე ლიოტარის, რორტისა და ვატიმოს მიერ შემოთავაზებული პოსტმოდერნისტული გაგებებისაგან განსხვავებული საზრისი აქვს. პოსტმოდერნისტებისგან განსხვავებით, ჩვენ არ ვცდილობთ, გონის, როგორც ასეთის, კრიტიკას და ვუჭიროთ მხარი; მაგრამ, ამავდროულად, ჩვენ ვეთანხმებით ძალადობრივი, გენოციდური გონის მათეულ კრიტიკას. ჩვენ არ უარვყოფთ განმანათლებლობის უნივერსალისტური რაციონალიზმის რაციონალურ მარცვალს. ჩვენ მხოლოდ მის ირაციონალურ ელემენტს, როგორც სამსხვერპლო მითს, ვეწინააღმდეგებით. სხვა სიტყვებით, ჩვენ არ უარვყოფთ გონს, არამედ იმ ძალადობის ირაციონალურ ბუნებას, რომელიც მოდერნულობის მითმა წარმოშვა. პოსტმოდერნისტული ირაციონალიზმის წინააღმდეგ ჩვენ

ვალარებთ (affirm) „სხვის გონს“.<sup>22</sup> მოდერნულობის „რეალიზაცია“ უკვე აღარ გულისხმობს მისი აბსტრაქტული პოტენციის მისსავე „რეალურში“, „ევროპულში“ განსხვავლებას, არამედ დღეს იგი გულისხმობს პროცესს, რომელსაც შეეძლება თავად მოდერნულობის, როგორც ასეთის, დაძლევა; იგი გულისხმობს ტრანს-მოდერნულობას, რომელშიც მოდერნულობა და მის მიერ უარყოფილი სხვადაცოფნა (მსხვერპლი) ორმხრივი, კრეატიული, განაყოფიერების პროცესში ავლენენ ერთმანეთს. ტრანს-მოდერნულობა (როგორც პოლიტიკური, ეკონომიკური, ეროტიკული, პედაგოგიკური და რელიგიური გათავისუფლება) ურთიერთ-გამოვლენა იმისა, რისი გამოვლენაც მოდერნულობამ მხოლოდ საკუთარი ძალისხმევის შემწეობით ვერ მოახერხა - გამოვლენა ჩამბმელი (incorporative) სოლიდარობისა, რომელსაც მე თავმომყრელ (ანალექტიკურ<sup>23</sup>) სოლიდარობას დავარქმევდი - სოლიდარობას ცენტრსა და პერიფერიას, კაცსა და ქალს, სხვადასხვა რასას, განსხვავებულ ეთნიკურ ჯგუფებს, კლასებს, ცივილიზაციასა და ბუნებას, დასავლურ კულტურასა და მესამე სამყაროს კულტურებს შორის. მაგრამ ამის მისაღწევად საჭიროა, რომ მოდერნულობის უარყოფილმა და ვიქტიმიზებულმა „სხვა-სახემ“ - კოლონიური პერიფერია, ინდიელი, მონა, მუშა, ბავშვი, სუბალტერნიზებული კულტურები - პირველ რიგში, ხელახლა აღ-მოაჩინოს თავი, როგორც უმწიკვლო, როგორც „უდანაშაულო მსხვერპლი“ რიტუალური მსხვერპლშეწირვისა, რომელსაც, თავისი უდანაშაულობის გაცნობიერების პროცესში, შეეძლება მოდერნულობის, როგორც საფუძველმდებარე, მაკონსტიტუირებელი და ირაციონალური ძალადობის სუბიექტის განსჯა, მისი ცნობა დამნაშავედ.

22 მაგალითისთვის, ცვებან ტოდოროვის *Nous et les autres*-ში (Seuil: Paris, 1989) „ჩვენ“ ევროპელები არიან, „სხვები“ კი ჩვენ, პერიფერიელები. მსგავსად ამისა, როდესაც რორტის რაციონალისტური ეპისტემოლოგიის ჩანაცვლებად „საუბრის“ ნება ესახება, იგი სხვის ასიმეტრიულ პოზიციას - რომელიც მათ, „განდევნილებს“, „დამონებულებს“ და „იძულებულებს“ - კონკრეტული ემპირიული შეუძლებლობის ზღვარზე აყენებს *ეფექტურად* ჩაერიონ ამგვარ „საუბარში“ - სერიოზულად არ განიხილავს. მისთვის ამოსავალი წერტილი „ჩვენ, ამერიკელი ლიბერალებია“ და არა „ჩვენ, აცტეკები კორტესთან მიმართებით“, ანდაც „ჩვენ, ლათინო-ამერიკელები ჩრდილო-ამერიკელებთან მიმართებით 1992 წლისთვის. ასეთ პირობებში „საუბარზე“ კი შეუძლებელია. (ავტ. შენ.)

23 (ბერდ. Analekta - ამორჩეული) მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვის ეტიმოლოგიური შინაარსი შერჩევის, ამორჩევის, გამორჩევის კონოტაციებს ატარებს, ტექსტში ცხადად იკვეთება, რომ დუსელი სწორედ მოდერნულობისთვის დამახასიათებელ შერჩევით, მახარისხებელ კატეგორიებს აკრიტიკებს. ამგვარად, Analekta *თავმოყრელად* ვთარგმნეთ. (მთარგმ. შენ.)

# პოსტმოდერნიზმი და სამომხმარებლო საზოგადოება

ფრედრიკ ჯეიმსონი

სოსო ჭაუჭიძის თარგმანი

დღესდღეობით, პოსტმოდერნიზმის ცნებას არათუ საყოველთაოდ იზიარებენ, არამედ ვერც კი იგებენ. მასთან წინააღმდეგობა შესაძლოა იმ ნაწარმოებთა მრავალფეროვნებით იყოს ნასაზრდოები, რომელთაც პოსტმოდერნიზმი მოიცავს და რომელთა აღმოჩენაც ხელოვნების ყველა სფეროშია შესაძლებელი: მაგალითად, ჯონ ეშბერის პოეზიაში, მაგრამ ასევე, გაცილებით მარტივ „საუბრის პოეზიაში“<sup>1</sup> (talk poetry), რომელიც 60-იანებში, კომპლექსურ, ირონიულ, აკადემიურ, მოდერნისტულ პოეზიაზე რეაქციად აღმოცენდა; მოდერნული არქიტექტურისა და, უფრო კონკრეტულად, „ინტერნაციონალური სტილის“<sup>2</sup> მონუმენტური შენობების წინააღმდეგ რეაქციაში – პოპ-ნაგებობებსა და დეკორირებულ ფარდულეებში, რომელსაც რობერტ ვენტური თავის მანიფესტში, „ვისწავლოთ ლას-ვეგასისგან“, ხოტბას ასხამს; ენდი უორჰოლის შემოქმედებასა და პოპ-არტში, აგრეთვე შედარებით

1 ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მიმართულება 1950-60-იანი წლების ბიტ-თაობის პოეზიაში, რომელიც ცოცხლი იმპროვიზაციის მეშვეობით, ლაივ-პერფორმანსის ფორმით ან უშუალოდ თხზვის პროცესის ხმის ჩამწერ აპარატზე აღბეჭდვით სრულდებოდა. „საუბრის პოეზიის“ წინამორბედად ამერიკელი პოეტი კიდ კორმანი ითვლება, რომელიც ადრეულ 50-იანებში ლექსებს ხმის ჩამწერ აპარატზე იწერდა. 60-იან წლებში, კორმანის პრაქტიკა აღენ გინებურგმა და დევიდ ენტინმა განავითარეს. პირველი მათგანი იმავე ტექნიკას იყენებდა, ხოლო მეორე – ლექსებს აუდიტორიის წინაშე, ცოცხლად იმპროვიზირებდა. (მთარგმ. შენ.)

2 1920-30-იან წლებში აღმოცენებული არქიტექტურული სტილი, რომელიც ფრედი ფორმებით, მსუბუქი, მკაცრი, ბრტყელი ზედაპირებითა და ღია, ვრცელი ინტერიერით გამოირჩევა. „ინტერნაციონალური სტილი“ უარს ამბობს ორნამენტებსა და დეკორაციებზე და, ამგვარად, ფუნქციონალისტური ესთეტიკის დამკვიდრებას ცდილობს. ლე კორბუზიეს, ვალტერ გროპიუსისა და ვიქტორ ზორტას 1920-იანი წლების ნამუშევრები „ინტერნაციონალური სტილის“ პიონერებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ. თუმცა, გასათვალისწინებელია, რომ თავად ტერმინის დამამკვიდრებლები, არქიტექტურის ისტორიკოსი ჰენრი-რასელ ჰიჩკოკი და არქიტექტორი ფილიპ ჯონსონი, 20-იანი წლების ევროპულ ფუნქციონალიზმს აკრიტიკებენ (მაგალითისთვის, ჰიჩკოკი და ჯონსონი გერმანული „BAUHAUS“-ისა და შოლანდიური „De Stijl“-ის არქიტექტურულ სტილს ინდივიდუალიზმში ადანაშაულებენ და რომანტიზმის ბოლო წარმომადგენლებად თვლიან). (მთარგმ. შენ.)

გვიანდელ ფოტორეალიზმში; მუსიკაში - ჯონ კეიჯის „მომენტში“ და ასევე კლასიკურ და „პოპულარულ“ სტილთა გვიანდელ სინთეზშიც, რომელსაც ფილიპ გლასისა და ტერი რაილის, აგრეთვე პანკსა და ახალი ტალღის როკ-ბენდების, The Clash-ის, Talking Heads-ისა და Gang Of Four-ის შემოქმედებებში ვაწყდებით; კინოში - ყველაფერში, რაც გოდარისგან მოდის - თანამედროვე ავანგარდული ფილმსა და ვიდეოში - მაგრამ აგრეთვე კომერციული და მხატვრულ კინოს სრულიად ახალ სტილშიც, რომელსაც თავისი ეკვივალენტი რომანშიც მოეძებნება, სადაც, ერთი მხრივ, უილიამ ბეროუზის, ტომას პინჩონისა და იშმაელ რიდის შემოქმედება, მეორე მხრივ კი - ფრანგული „ახალი რომანი“ ნაირსახეობათა იმ სიაში ეწერებიან, რასაც პოსტმოდერნიზმი შეგვიძლია ვუწოდოთ.

ეს სია ერთდროულად ორ რამეს ჰფენს ნათელს: ზემოთ აღნიშნულ პოსტმოდერნიზმთა უმრავლესობა აღმოცენდა, როგორც განსაკუთრებული რეაქცია „მაღალი მოდერნიზმის“ (High Modernism) დამკვიდრებული ფორმების, ანდა ამა თუ იმ გაბატონებული „მაღალი მოდერნიზმის“ წინააღმდეგ, რომელმაც უნივერსიტეტი, მუზეუმი, სახელოვნებო გალერეათა ქსელი და ფონდები დაიპყრო. ეს უწინ სუბვერსიული და საბრძოლოდ გაწყობილი (embattled) სტილები - აბსტრაქტული ექსპრესიონიზმი, პაუნდის, ელიოტისა თუ უოლეს სტივენსის დიადი მოდერნისტული პოეზია, „ინტერნაციონალური სტილი“ (ლე კორბუზიე, ფრენკ ლოიდ რაითი, მაისი), სტრავენსკი, ჯონსი, პრუსტი და მანი - რომელთაც ჩვენი ბებია-ბაბუები სკანდალურად, შოკისმომგვრელად მიიჩნევდნენ, 1960-იანების მიწურულს მოსული თაობისთვის უკვე ისტებლიშმენტად და მტრებად აღიქმებოდა - მკვდრებად, დახშულებად, კანონიკურებად, რეიფიცირებულ მონუმენტებად, რომლებიც უნდა დაენგრიათ, რაიმე ახალი რომ აშენებულიყო. ეს იმას ნიშნავს, რომ რამდენი „მაღალი მოდერნიზმიც“ გვექნა, იმდენივე განსხვავებული პოსტმოდერნიზმი გვექნება, რადგან ეს უკანასკნელი, საწყის ეტაპზე მაინც, ამ მოდელთა წინააღმდეგ მიმართული ლოკალური და სპეციფიკური რეაქციების წყებაა. რა საკვირველია, ეს გარემოება პოსტმოდერნიზმის, როგორც რაღაც თანმიმდევრულის, აღწერის საქმეს სრულებით არ აადვილებს, რადგან ამ ახალი იმპულსის მთლიანობა - თუკი საერთოდ შეგვიძლია რაიმე მთლიანობაზე ვისაუბროთ - არა საკუთარ თავში, არამედ სწორედ იმ მოდერნიზმშია მოცემული, რომლის ჩანაცვლებასაც ის ცდილობს.

პოსტმოდერნიზმთა ამ სიის მეორე დამახასიათებელი ნიშანი მასში რამდენიმე ძირეული საზღვრისა თუ წყალგამყოფის გაუჩინარებაა.



მათგან ყველაზე თვალშისაცემი მაღალ კულტურასა და ეგრეთ წოდებულ მასობრივ ან პოპულარულ კულტურას შორის ძველი განსხვავების ეროზიაა. აკადემიური თვალსაზრისით, რომელსაც, ტრადიციულად, ფილისტინიზმით, „შლოკით“<sup>3</sup> და „კიტჩით“, ტელესერიალებითა და „Reader’s Digest“<sup>4</sup>-ის კულტურით გარშემორტყმული სივრცის წინააღმდეგ, მაღალი თუ ელიტური კულტურის შენარჩუნებასა და კითხვის, მოსმენისა და ხედვის კომპლექსური უნარების ახალბედებისთვის გადაცემა აინტერესებდა, ეს უკანასკნელი, ალბათ, განვითარების ყველაზე გულდასაწყვეტი ხაზია. თუმცა, ამ ახალ პოსტმოდერნიზმთან ბევრს სწორედ რეკლამისა და მოტელების, ლას-ვეგასში მოგზაურობის, ლამის შოუსა და B-კლასის ჰოლივუდური ფილმების, ეგრეთ წოდებული „პარალიტერატურის“ (გოთიკისა და რომანსის თავისებური, აეროპორტული, რბილყდიანი კატეგორიებით), პოპულარული ბიოგრაფიის, კრიმინალური მისტერიის, სამეცნიერო ფანტასტიკისა და ფენტეზი-რომანის ლანდშაფტი აცვიფრებს. ისინი უკვე აღარ „ციტირებენ“ ჯოისის ან მალერის მსგავს „ტექსტებს“; ისინი ამ „ტექსტებს“ ითავისებენ (incorporate) იმ წერტილამდე, საიდანაც მაღალ ხელოვნებასა და კომერციულ ფორმებს შორის გამყოფი ხაზის გატარება უფრო და უფრო რთულდება.

ჟანრისა და დისკურსის ძველ კატეგორიათა გაუჩინარების სხვა მინიშნების შესახებ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ფენომენში, რასაც ხანდახან „თანამედროვე თეორიას“ უწოდებენ. წინა თაობაში ჯერ კიდევ არსებობდა პროფესიული ფილოსოფიის ტექნიკური დისკურსი - სარტრისა თუ ფენომენოლოგების დიდი სისტემები, ვიტგენშტეინისა თუ ანალიტიკური/საზიარო ენის<sup>5</sup> ფილოსოფია, რომელთა გვერდით სხვა აკადემიური დისციპლინების - მაგალითად, პოლიტიკური მეცნიერების, სოციოლოგიისა თუ ლიტერატურათმცოდნეობის - საკმაოდ განსხვავებულ დისკურსთა გამორჩევა ჯერ კიდევ შესაძლებელი იყო. დღეს კი, სახეზე გვაქვს უბრალოდ „თეორიად“ წოდებული ერთგვარი წერა, რომელიც ზემოთ ხსენებულთაგან ერთდროულად ყველაგაა და თან არც ერთი.

3 დაბალხარისხიანი, იაფი მასალისგან დაშაბებული პროდუქტი (ძირითადად იხმარება ტანსაცმელთან და ავეჯთან მიმართებით)

4 1922 წელს დაარსებული და დღემდე მოქმედი პოპულარული ამერიკული ჟურნალი; კომერციული თვალსაზრისით ყველაზე წარმატებული ბეჭდური გამოცემა შეერთებული შტატების მასშტაბით.

5 XX საუკუნის შუა პერიოდში, ანალიტიკური ფილოსოფიის წიაღში აღმოცენებული მიდგომა, რომელიც კონტინენტურ ტრადიციას ცალბედი ფილოსოფიური პრობლემების წამოჭრაში ადანაშაულებს. საზიარო ენის, ან „ჩვეულებრივი ენის“ (Ordinary Language) ფილოსოფია თეორიულ პრობლემათა გადაჭრის გზად ჩვეულებრივ, სამეტყველო ენაზე დაკვირვებას სახავს.

ეს ახალი დისკურსი, რომელიც ზოგადად საფრანგეთთან და ეგრეთ წოდებულ „ფრანგულ თეორიასთან“ ასოცირდება, ფართოდ ვრცელდება და ფილოსოფიის, როგორც ასეთის, დასასრულს მოასწავებს. მაგალითად, რა ვუწოდოთ მიშელ ფუკოს შემოქმედებას – ისტორია, ფილოსოფია, სოციალური თეორია თუ პოლიტიკური მეცნიერება? როგორც დღესდღეობით ამბობენ, ეს გადაუწყვეტელია. და მე შემოგთავაზებთ, რომ პოსტმოდერნიზმის მანიფესტაციათა შორის ასეთი „თეორიული დისკურსიც“ ჩავწეროთ. ამ ცნების სწორი გამოყენების შესახებ ერთი-ორი სიტყვა უნდა ვთქვა: ეს არ არის მორიგი სიტყვა გარკვეული სტილის აღსაწერად. ის, ყოველ შემთხვევაში იმ აზრით, რომლითაც მე მას ვიყენებ, მაპერიოდობელი ცნებაა. მისი ფუნქცია კულტურაში ახალი ფორმალური მახასიათებლების აღმოცენების ახალი ტიპის სოციალურ ცხოვრებასა და ეკონომიკურ წესრიგთან – ანუ იმასთან, რასაც, სხვადასხვა ევფემიზმის მეშვეობით, მოდერნიზაციას, პოსტინდუსტრიულ ან სამომხმარებლო საზოგადოებას, მედია-საზოგადოებას, სპექტაკლის საზოგადოებასა თუ მულტინაციონალურ კაპიტალიზმს უწოდებენ – კორელაციაში მოყვანა გახლავთ. კაპიტალიზმის ამ ახალი მომენტის ათვლის წერტილად შეერთებულ შტატებში 1940-იანი წლების მიწურული და 1950-იანი წლების დასაწყისი, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი ბუმი<sup>6</sup> შეგვიძლია მივიჩნიოთ, საფრანგეთში – 1958 წელი, პირველი რესპუბლიკის დაფუძნება. 1960-იანი წლები, სხვადასხვა თვალსაზრისით, საკვანძო გარდამავალი პერიოდია – პერიოდი, როდესაც ახალი საერთაშორისო წესრიგი, შიდა წინააღმდეგობებისა და გარე წინააღმდეგობების გამო, (ნეოკოლონიალიზმი, მწვანე რევოლუცია, კომპიუტერიზაცია და ელექტრონული ინფორმაცია) ერთდროულად მკვიდრდება და ირყევა კიდევ.

აქ მინდა გამოვყო რამდენიმე ხერხი, რომელთა მეშვეობითაც ახალი პოსტმოდერნიზმი გვიანდელი კაპიტალიზმის ახლადაღმოცენებული საზოგადოებრივი წესრიგის შინაგან სიმართლეს (inner truth) გამოხატავს, მაგრამ მომიწევს, ყურადღება აღწერის ორიოდე მნიშვნელოვან კომპონენტზე, პასტიშა და შიზოფრენიაზე, შევაჩერო: ისინი საშუალებას მოგვცემენ, ალღო ავულოთ დროისა და სივრცის პოსტმოდერნისტულ გამოცდილებათა განსაკუთრებულობას.

6 იგულისხმება შობადობის ბუმი (მთარგმ. შენ.)

## პასტიში აფერმკრთალებს პაროდისას

დღესდღეობით, პასტიში პოსტმოდერნიზმის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი კომპონენტი ან, გნებავთ, პრაქტიკაა. პირველ რიგში, უნდა განვმარტოთ ეს ტერმინი, რომელსაც, როგორც წესი, მასთან დაკავშირებულ, პაროდიად წოდებულ, ვერბალურ ფენომენტთან აიგივებენ ან ამსგავსებენ ხოლმე. პასტიშიცა და პაროდიაც სხვა სტილთა და, უფრო კონკრეტულად, გემოთ აღნიშნულ სტილთა მანერიზმებისა და სტილისტური მიხვრა-მოხვრების იმიტირებას, ან უკეთ, მათ მიმიკრიას გულისხმობს. ნათელია, რომ ზოგადად, მოდერნული ლიტერატურა პაროდისთვის უზარმაზარ ველს გვთავაზობს, რამდენადაც ყველა დიდი მოდერნისტი მწერალი რამდენადმე უნიკალური სტილის გამოგონებითა თუ წარმოებით ხასიათდება: გაიხსენეთ, ფოლკნერის გრძელი წინადადებები ან დევიდ ჰერბერტ ლოურენსისეული, განსაკუთრებული ბუნების გამოსახულება (nature imagery); გაიხსენეთ, უოლეს სტივენსის სპეციფიკური აბსტრაქციები; გაიხსენეთ, ფილოსოფოსთა მანერიზმებიც, მაგალითად, ჰაიდეგერის ან სარტრის; გაიხსენეთ, მალერისა და პროკოფიევის მუსიკალური სტილები. ყველა ეს სტილი, განურჩევლად მათი განსხვავებულობისა, შეგვიძლია ერთმანეთს შევუდაროთ შემდეგი აზრით: ყოველი მათგანი განსაკუთრებული და შეუცდომელია; როგორც კი დავისწავლით, ნაკლებად სავარაუდოა, სხვა რამეში ავურიოთ.

პაროდია ამ უნიკალური სტილის კაპიტალიზებითა და მათ იდიო-სინკრაზიებსა და ექსცენტრულობებზე მოჭიდებით აწარმოებს იმიტაციას, რომელიც ორიგინალს დასცინის. არ ვაპირებ იმის მტკიცებას, რომ ეს სატირული იმპულსი პაროდის ყველა ფორმაში ცნობიერად არსებობს. ნებისმიერ შემთხვევაში, კარგსა თუ გამორჩეულ პაროდისტ ორიგინალის მიმართ გარკვეული ფარული სიმპათია უნდა გააჩნდეს, როგორც გამორჩეულ იმიტატორს – იმის უნარი, რომ თავი იმიტირებული პიროვნების ადგილას წარმოიდგინოს. და მაინც, პაროდის ზოგადი რეზულტატი, როგორც სიმპათიის, ისე სიძულვილის შემთხვევებში, ამ სტილისტური მანერიზმების კერძო ბუნების, მათი ზომაგადასულობისა (excessiveness) და ექსცენტრულობის სასაცილოდ აგდებაა ნორმალურ საუბართან თუ წერასთან შეპირისპირების მეშვეობით. ამრიგად, ყოველი პაროდის უკან რჩება იმის განცდა, რომ არსებობს ლინგვისტური ნორმა, რომელთან კონტრასტშიც შეგვიძლია დიადი მოდერნისტების სტილთა გაჯავრება.

მაგრამ რა ხდება, თუ ნორმალური ენის, ჩვეულებრივი საუბრის, ლინგვისტური ნორმის (ვთქვათ, იმ სისადავისა და კომუნიკაციური ძალაუფლებისა, რომელსაც ორუელი განადიდებს თავის ცნობილ

ესეში<sup>7</sup>) არსებობის აღარ გვჯერა? შეგვეძლო, ასეც გვეფიქრა: იქნებ მოდერნული ლიტერატურის უსაზღვრო ფრაგმენტაცია და პრივატიზაცია - მისი აფეთქება შეუცდომელ კერძო სტილთა და მანერიზმთა წყებაში - მთლიანად საზოგადოებრივი ცხოვრების კიდეც უფრო ღრმა და ზოგად ტენდენციას მოასწავებს? იქნებ მოდერნული ხელოვნება და მოდერნიზმი - სპეციალიზებული ესთეტიკური ცნობისმოყვარეობისგან სრულიად განსხვავებული ფენომენები - რეალურად საზოგადოების ამავე გზით განვითარებას მოასწავებდნენ? იქნებ დიად მოდერნულ სტილთა წარმოქმნის შემდეგ, მომდევნო ათწლეულების მანძილზე, თავად საზოგადოება დანაწევრდა, თითოეულმა ჯგუფმა საგულდაგულოდ კერძო ენაზე დაიწყო საუბარი, თითოეულმა პროფესიამ თავისი პრივატული შიფრი ან იდიოლექტი განავითარა, და ბოლოს, თითოეული ინდივიდი ყველასგან გამიჯნულ, ერთგვარ ლინგვისტურ კუნძულად იქცა? მაგრამ, ასეთ შემთხვევაში, გაქრებოდა ნებისმიერი ლინგვისტური ნორმის შესაძლებლობა, რომლის ერთეულებშიც კერძო ენებსა და იდიოსინკრატულ სტილებს დავცინით და აღარაფერი დაგვრჩებოდა სტილისტური მრავალფეროვნებისა და ჰეტეროგენულობის გარდა. ეს ის მომენტია, როდესაც ჩნდება პასტიში, პაროდია კი შეუძლებელი ხდება. ამ უკანასკნელის მსგავსად, პასტიში განსაკუთრებული და უნიკალური სტილის იმიტაცია, სტილისტური ნიღბის ტარება, მკვდარ ენაში საუბარია, მაგრამ, ამასთან, ის ამგვარი მიმიკრიის ნეიტრალურ პრაქტიკას განასხეულებს, დაცლილია პაროდის ფარული მოტივისგან, განძარცვულია სატირული იმპულსისა და სიცილისგან, იმ ჯერ კიდევ ლატენტური განცდისგან, რომ არსებობს რაღაც ნორმალური, რომელთან შედარებით ის, რასაც იმიტირებ რამდენადმე კომიკურია. პასტიში უკბილო (blank) პაროდიაა, პაროდია, რომელმაც იუმორის გრძნობა დაკარგა: პასტიში პაროდისთვის იგივეა, რაც ერთგვარი უკბილო ირონიის მოდერნული პრაქტიკა, ეს უცნაური რამ, იმისთვის, რასაც უეინ ბუტი<sup>8</sup>, მაგალითად, მეთვრამეტე საუკუნის სტაბილურ და კომიკურ ირონიებს უწოდებდა.

7 იგულისხმება ჯორჯ ორუელის ესე „პოლიტიკა და ინგლისური ენა“. [http://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e\\_polit/](http://www.orwell.ru/library/essays/politics/english/e_polit/) (მთარგმ. შენ.)

8 (1921 - 2005) მეოცე საუკუნის გაკლენიანი ამერიკელი ლიტერატურათმცოდნე. „ჩიკაგოს ლიტერატურული კრიტიკის სკოლის“ წარმომადგენელი. (მთარგმ. შენ.)

## სუბიექტის აღსასრული

ახლა კი საჭიროა, ამ თავსატეხში ახალი კომპონენტი შემოვიტანოთ, რომელიც შეიძლება დაგვეხმაროს, ავხსნათ, რატომ ჩაბარდა კლასიკური მოდერნიზმი წარსულს და რატომ დაიკავა მისი ადგილი პოსტმოდერნიზმმა. ამ ახალ კომპონენტს, ზოგადად, „სუბიექტის აღსასრულს“, ან, შედარებით კონვენციურ ენაზე, ინდივიდუალიზმის, როგორც ასეთის, დასასრულს, უწოდებენ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დიადი მოდერნიზმები თითის ანაბეჭდვით შეუცდომელი, საკუთარი სხეულებით უნიკალური პირადი, კერძო სტილის გამოგონებას იჩემებდნენ. მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ მოდერნისტული ესთეტიკა რაღაც ამრით ორგანულად უკავშირდება უნიკალურ თვითსა (Self) და კერძო იდენტობას, უნიკალურ პიროვნულობასა და ინდივიდუალობას, რომელიც, სავარაუდოდ, დასაბამს აძლევს სამყაროს უნიკალურ ხედვას და ფორმას აძლევს უნიკალურ, შეუცდომელ (unmistakable) სტილს. თუმცა, დღეს, განსხვავებულ პერსპექტივათა ნებისმიერ ვარიაციაში, კულტურისა და კულტურული და ფორმალური ცვლილების სფეროში მოღვაწე მეცნიერებს რომ თავი დავანებოთ, სოციალური თეორიის წარმომადგენლებმა, ფსიქოანალიტიკოსებმა, ლინგვისტებმაც კი, აღმოაჩინეს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, ინდივიდუალიზმისა და პიროვნული იდენტობის ზემოთ ხსენებული ფორმა წარსულს ჩაბარდა; რომ ძველი ინდივიდი ან ინდივიდუალისტი სუბიექტი „მკვდარია“; და რომ უნიკალური ინდივიდის ცნება და ინდივიდუალიზმის თეორიული საფუძველი შესაძლოა აღიწეროს, როგორც იდეოლოგიური. ამ ყველაფრის გარშემო, არსებითად, ორი პოზიცია არსებობს. პირველი მათგანი მეორესთან შედარებით ნაკლებ რადიკალურია. ის კმაყოფილდება, თქვას: „დიახ, ოდესღაც, კონკურენციული კაპიტალიზმის კლასიკურ ეპოქაში, ნუკლეარული ოჯახის (nuclear family) გენიტსა და ბურჟუაზიის ჰეგემონიურ სოციალურ კლასად აღზევების ხანაში, ინდივიდუალიზმი, ინდივიდუალური სუბიექტი, როგორც ასეთი, არსებობდა. მარამ დღეს, კორპორატიული კაპიტალიზმის ეპოქაში, ეგრეთ წოდებული „ორგანიზაციის ადამიანის“, ბიზნესსა და სახელმწიფო აპარატში ბიუროკრატიის, დემოგრაფიული აფეთქების ხანაში, ის ძველი, ბურჟუაზიული ინდივიდუალური სუბიექტი აღარ არსებობს. არსებობს მეორე, შედარებით რადიკალური პოზიცია, რომელსაც შეგვიძლია პოსტ-სტრუქტურალისტური პოზიცია ვუწოდოთ. იგი დასძენს, ბურჟუაზიული, ინდივიდუალური სუბიექტი არა მხოლოდ წარსულს ჩაბარდა, არამედ იგი მითია; მას არც არასდროს უარსებია; ამ ტიპის ავტონომიური სუბიექტი არასდროს ყოფილა. ნაცვლად

ამისა, ეს კონსტრუქტი უბრალოდ ფილოსოფიური და კულტურული მისტიფიკაციაა, რომელიც ცდილობდა, ხალხი ეცდუნებინა, რომ მათ „ჰყავდათ“ ინდივიდუალური სუბიექტები და ისინი ფლობდნენ ამ უნიკალურ პიროვნულ იდენტობას. ამ ორი პოზიციიდან რომელიმეს ჭეშმარიტების (ანდა საინტერესობისა და პროდუქტიულობის) გამორკვევა ჩვენი მიზნებისთვის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი არ არის. ნაცვლად ამისა, ჩვენ უნდა შევინარჩუნოთ ესთეტიკური დილემა: თუკი უნიკალური თვითის (self) გამოცდილება და იდეოლოგია, იდეოლოგია და გამოცდილება, რომელიც კლასიკური მოდერნიზმის სტილისტური პრაქტიკითაა განათლებული, დასრულდა და წარსულს ჩაბარდა, მაშინ აღარც ისაა ცხადი, რასაც ჩვენი თანამედროვე ხელოვანები და მწერლები უნდა აკეთებდნენ. ცხადია, უბრალოდ ის, რომ ძველი მოდელები – პიკასო, პრუსტი, ტომას სტერნზ ელიოტი – აღარ ფუნქციონირებენ (ანდა პოზიტიურად მავნენი არიან), რადგან იმ ტიპის პირადი სამყარო და სტილი აღარავის შერჩა, რომ გამოხატოს. და, სავარაუდოდ, ეს უბრალოდ „ფსიქოლოგიური“ საკითხი არ არის: მხედველობაში უნდა მივიღოთ თავად სამოცდაათი თუ ოთხმოცი წლის კლასიკური მოდერნიზმის ვეება სიმძიმეც. არსებობს სხვა თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვითაც, თანამედროვე ხელოვანებს ახალ სტილთა და სამყაროთა გამოძერწვა აღარ შეეძლებათ – ისინი უკვე გამოიგონეს; მხოლოდ შეზღუდულ კომბინაციათა გარკვეული რაოდენობაა შესაძლებელი; ყველაზე გამორჩეულები უკვე მოისაზრეს. ამრიგად, აწ უკვე გარდაცვლილი მთელი მოდერნისტული ტრადიციის სიმძიმეც „კომპარივით ედება ტვირთად ცოცხალთა ტვინებს“, როგორც მარქსმა თქვა სხვა კონტექსტში<sup>9</sup>. აქედან, კვლავაც და კვლავაც, პასტიში: უდაბნოში, სადაც სტილისტური ინოვაცია შეუძლებელი გახდა, მხოლოდ გარდაცვლილ სტილთა იმიტირება, ნიღბების მეშვეობით საუბარი და წარმოსახვითი მუზეუმის სტილთა ხმებით ლაპარაკია შესაძლებელი. მაგრამ, ეს იმას ნიშნავს, რომ თანამედროვე ან პოსტმოდერნისტული ხელოვნება აპირებს თავად ხელოვნებას მიემართოს ახლებურად; უფრო მეტიც, ეს ნიშნავს, რომ მისი (თანამედროვე ხელოვნების; მთარგმ.შენ.) ერთ-ერთი ფუნდამენტური გზავნილი ხელოვნებისა და ესთეტიკურის გარდაუვალ მარცხს, ახლის წარუმატებელ მცდელობასა და წარსულში გამომწყვდევას შეიცავს.

9 იგულისხმება „თვრამეტი ბრიუმერი ლუი ბონაპარტისა“. („ყველა გარდაცვლილ თაობათა ტრადიცია ცოცხალთა ტვინებს კომპარივით ედება ტვირთად“) (მთარგმ. შენ.)

## ნოსტალგიური რეჟიმი

ეს ყველაფერი შეიძლება ძალიან აბსტრაქტულად მოგეჩვენოთ, ამიტომ მსურს, რამდენიმე მაგალითი მოვიტანო. ერთ-ერთი მათგანი იმდენად ყველგანმყოფია (omnipresent), რომ იშვიათად თუ ვუკავშირებთ მაღალი ხელოვნების იმ განვითარებებს, რომელთაც აქ განვიხილავთ. პასტიშის ეს კონკრეტული პრაქტიკა არა მაღალი კულტურის, არამედ სწორედ რომ მასკულტურის ნაწილია და ზოგადად „ნოსტალგიური კინოს“ სახელით იცნობენ (რასაც, თვის მხრივ, ფრანგები მოხდენილად ეძახიან „la mode rétro“-ს - „რეტროსპექტიულ მოდელირებას“). აუცილებელია, ეს კატეგორია თავისი უზოგადესი აზრით მოვიხელთოთ: უეჭველია, ვიწრო თვალსაზრისით ის წარსულისა და კონკრეტულ თაობასთან დაკავშირებული წარსულის მომენტების შესახებ გადაღებული ფილმებისგან შედგება. ამგვარად, ამ ახალი „ჟანრის“ (თუკი შეგვიძლია, მას ჟანრი ვუწოდოთ) ერთ-ერთი პიონერი ლუკასის „ამერიკული გრაფიტი“ გახლდათ, რომელმაც 1973 წელს ეკრანებზე 1950-იანი წლების, ეიზენშტაუერის ეპოქის შეერთებული შტატების მთელი ატმოსფერო და სტილისტური სპეციფიკა ხელახლა აჩვენა. პოლანსკის შესანიშნავი ფილმი, „Chinatown“ რაღაც მსგავსს აკეთებს 1930-იანებთან დაკავშირებით, ისევე როგორც ბერტოლუჩის „კონფორმისტი“ - იმავე პერიოდის იტალიურ და ევროპულ კონტექსტს, ფაშისტური ეპოქის იტალიასა და ასე შემდეგ. რაღაც დროით შეგვეძლო ჩამონათვალი კიდევ გაგვეგრძელებინა: რატომ ვუწოდებთ მათ პასტიშს? ნუთუ ისინი ისტორიულ კინოდ ცნობილ, შედარებით ტრადიციული ჟანრის ნაწარმოებებს - ნაწარმოებებს, რომელთა შესახებაც თეორიული რეფლექსია სხვა, ასევე საყოველთაოდ ცნობილი ფორმის, ისტორიული რომანის ექსტრაპოლირების მეშვეობითაა შესაძლებელი - არ წარმოადგენენ? მე ჩემი მიზეზები მაქვს იმისათვის, რათა მიმაჩნდეს, რომ ასეთი ფილმებისთვის ახალი კატეგორიები გჭირდება. მაგრამ, ნება მიბოძეთ, პირველ რიგში, რამდენიმე ანომალიაც ჩამოვთვალო: დავუშვათ, შემომეთავაზებინა, რომ „ვარსკვლავური ომებიც“ ნოსტალგიური კინოა. რას ვიგულისხმებდი? ვვარაუდობ, ვთანხმდებით, რომ ის ჩვენი ინტერგალაქტიკური წარსულის შესახებ გადაღებული ისტორიული ფილმი არ გახლავთ. სხვაგვარად რომ ვთქვა, თაობებისთვის, რომლებიც 30-იანი წლებიდან 50-იანებამდე გაიზარდა, ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურული გამოცდილება ბაკ როჯერსის<sup>10</sup> ტიპის შაბათის სერიალი გახლდათ - უცხოპლანეტელი

10 ფილიპ ფრენსის ნოლანის 1928 წლის ნაწარმოების, „არმაგედონი 2419“-ის პერსონაჟი, რომლის ადაპტირება ავტორმა 1929 წელს თვითონვე მოახდინა და პერსონაჟის თავდაპირველი სახელი, ენტონი

ბოროტმოქმედები, ჭეშმარიტი ამერიკელი გმირები, დამწუხრებული ქალი პერსონაჟები, „სიკვდილის სხივი“<sup>11</sup> და „სამსჯავროს ყუთი“, დასასრულს კი - დაძაბული ეპიზოდი, რომლის გადაწყვეტა მომდევნო შაბათს, შუადღისას უნდა ეხილათ. პასტიშის ფორმით „ვარსკვლავური ომები“ ამ გამოცდილებას აცოცხლებს. სხვა სიტყვებით, მსგავსი სერიალების პაროდირებას აზრი აღარ აქვს, რადგან ისინი დიდი ხანია მიივიწყეს. „ვარსკვლავური ომები“ შორს დგას ასეთი, აწვარდავლილი ფორმების უაზრო სატირისგან. პირიქით, ის მათი ხელახლა განცდის ღრმად ფესვგადგმულ (შეიძლება კი ითქვას - რეპრესირებულ?) ლტოლვას აკმაყოფილებს: ის კომპლექსური ობიექტია, რომელშიც პირველ დონეზე ბავშვებს და მოზარდებს შეუძლიათ პირდაპირ თავგადასავლებში გადაეშვან, ზრდასრულ პუბლიკას კი საშუალება ეძლევა იმ ძველ პერიოდში დაბრუნებისა და იმ ეპოქის უცნაური, ძველი ესთეტიკური არტეფაქტების ხელახლა განცდის შედარებით ღრმა და ჯეროვნად ნოსტალგიური სურვილი დაიკმაყოფილოს. ამგვარად, ეს ფილმი *მეტონიმურად* ისტორიული ან ნოსტალგიური ფილმია: „ამერიკული გრაფიტისგან“ განსხვავებით, ის არ აცოცხლებს წარსულს ამავე წარსულის ცოცხალ ტოტალობაში. ნაცვლად ამისა, ძველი პერიოდისთვის (სერიალებისთვის) დამახასიათებელი სახელოვნებო ობიექტების განცდისა და ფორმების აღდგენით, ის ცდილობს, გამოაცოცხლოს ამ ობიექტებთან ასოცირებული წარსულის განცდა. ამ პირობებში, „დაკარგული კიდობნის ძიებაში“ შუალედურ პოზიციას იკავებს: რაღაც დონეზე ის 30-იანებსა და 40-იანებს ეხება, მაგრამ, ეპოქისთვის სპეციფიკური სათავგადასავლო ისტორიების (რომლებიც ჩვენ უკვე აღარ გვეკუთვნის) მეშვეობით, რეალურად იმ პერიოდს ისიც *მეტონიმურად* გამოსახავს. ახლა კი, ნება მიბოძეთ, განვიხილო კიდევ ერთი საინტერესო ანომალია, რომელმაც, შესაძლოა, კონკრეტულად ნოსტალგიური კინოსა და ზოგადად პასტიშის მოსახელოებლად კიდევ ერთი ნაბიჯი გადაგვადგმევინოს წინ. ეს მაგალითი შედარებით ახალ ფილმს, სახელად „სხეულის სიმხურვალეს“ ეხება, ფილმს, რომელიც, როგორც კრიტიკოსებმა არაერთხელ შენიშნეს, ერთგვარი შორეული რიმიქია ფილმებისა „ორმაგი დაზღვევა“ და „ფოსტალიონი ყოველთვის ორჯერ რეკავს“ (რასაკვირველია, ძველ სიუჟეტთა ალუზიური (allusive) და მოუხელთებელი (elusive) პლაგიატიც პასტიშის

როჯერსი, ბაკ როჯერსით შეცვალა. პერსონაჟი მალევე იქცა პოპულარული კულტურის გამორჩეულ ნაწილად. მის სახელსვე უკავშირდება „კოსმოსის აღმოჩენის“ კონცეპტის პოპულარიზაცია იმ დროინდელ მას-მედიაში. (მთარგმ. შენ.)

11 თეორიული ნაწილაკის სხივი ან ელექტრომაგნიტური იარაღი, რომელიც, 1920-იან წლებში გილერმო მარკონიმ, ნიკოლა ტესლამ და ჰარი გრინდელ მეტიუსმა და სხვებმა ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინეს. ამავე სახელს ატარებდა ცნობილი პრიტანული ჟურნალი, რომელიც სამეცნიერო ფანტასტიკის ჟანრის ნაწარმოებებს ბეჭდავდა. (მთარგმ. შენ.)



შემადგენელი ნაწილია). ტექნიკური თვალსაზრისით, „სხეულის სიმხურვალე“ ნოსტალგიურ კინოს არ განეკუთვნება, რადგან მისი სიუჟეტი თანამდროვე გარემოში, მაიამისთან ახლოს მდებარე პატარა ფლორიდულ სოფელში ვითარდება. მეორე მხრივ, ეს ტექნიკური თანამედროვეობა, თავის მხრივ, ყველაზე ბუნდოვანია: ფილმზე მომუშავე პირების ჩამონათვალი - ჩვენი ყველაზე ხშირი პირველი მინიშნება - 30-იანი წლების არტ-დეკორის სტილში გაწყობილი და გაწერილია, რამაც, თავის მხრივ, არ შეიძლება ნოსტალგიური რეაქციები არ გამოიწვიოს (პირველ რიგში, უეჭველია, „ჩაინათაუნის“, შემდეგ კი მის მიღმა არსებული რომელიმე ისტორიული რეფერენტის მიმართ). ასევე, ბუნდოვანია თავად გმირის სტილიც: უილიამ ჰარტი ამომავალი ვარსკვლავია, მაგრამ წინა თაობის მამაკაცი სუპერსტარების, სტივ მაკკვინისა და ჯეკ ნიკოლსონის გამორჩეული სტილის ნატამალიც არ ეტყობა. სხვა სიტყვებით, ფილმში მისი გმირი წელან ნახსენებ მსახიობთა დამახასიათებელი ნიშნების ერთგვარი აღრევაა იმ ძველებური ტიპის როლებთან, რომლებიც ზოგადად კლარკ გებლთან ასოცირდებიან. ასე რომ, ამ ფილმსაც დაჰკრავს მსუბუქი არქაული არომატი. მაყურებელს უკვირს, რატომ გადაიღეს ეს ამბავი, მიუხედავად მისი თანამედროვეობასთან მიმართებისა, ფლორიდის შტატის პატარა ქალაქში მაშინ, როცა შეეძლოთ სხვაგანაც გადაეღოთ. ცოტა ხნის შემდეგ, ვხვდებით, რომ ამ პატარა ქალაქის გარემოს საკვანძო სტრატეგიული ფუნქცია აქვს: ის ფილმს საშუალებას აძლევს იმ სიგნალებისა და მიმართებების გარეშე გავიღეს ფონს, რომელთაც თანამედროვე სამყაროს, სამომხმარებლო საზოგადოებას ვუკავშირებთ - ხელსაწყობებსა და არტეფაქტებს, მაღლივ შენობებს, ერთი სიტყვით გვიანდელი კაპიტალიზმის სამყაროს. ამრიგად, ტექნიკური თვალსაზრისით, ფილმის ობიექტები (მაგალითისთვის - მანქანები) 1980-იანი წლების პროდუქტებია, მაგრამ კინოსურათში ყველაფერი ამ უშუალო თანამედროვე მიმართების გაბუნდოვნებასა და მის ნოსტალგიურ ნაწარმოებად - რომელიმე დაუდგენელ ნოსტალგიურ წარსულში, ვთქვათ, მარადიულ 30-იანებში, ისტორიის მიღმა მოთავსებულ ნარატივად - გაგების შესაძლებლობის წარმოქმნას ემსახურება. განსაკუთრებით სიმპტომატურად მეჩვენება იმის აღმოჩენა, თუ როგორ იპყრობს და როგორ ახდენს კოლონიზებას დღესდღეობით ნოსტალგიური ფილმების უშუალო სტილი იმ ფილმებსაც კი, რომელთაც თანამედროვე გარემოში იღებენ. თითქოს, რაღაც მიზეზის გამო, დღეს, ჩვენს უშუალო აწმყოზე ფოკუსირება არ შეგვიძლოს, თითქოს ჩვენი უშუალო აწმყოს გამოცდილების ესთეტიკური რეპრეზენტაცია შეუძლებელი იყოს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ ეს შეუძლებლობა როგორც მინიმუმ თავად სამომხმარებლო

კაპიტალიზმის საზარელი ვერდიქტია, იმ საზოგადოების შემაშფოთებელი და პათოლოგიური სიმპტომი, რომელსაც დროსა და ისტორიასთან გამკლავება აღარ ძალუძს. ამგვარად, ვუბრუნდებით კითხვას, რატომ უნდა მივიჩნიოთ ნოსტალგიური კინო ან პასტიში შედარებით ძველი ისტორიული რომანისა და კინოსგან განსხვავებულ ფენომენად (მიმდინარე განხილვაში, ჩემი აზრით, ამ მოვლენათა ძირითადი ლიტერატურული მაგალითი, ედგარ ლოურენს დოქტოროვის რომანები - „რეგაიმი“<sup>12</sup> (თავისი საუკუნის გარიჟრაჟის ატმოსფეროთი) და „ლუნის ტბა“ (1930-იანების შესახებ მოთხრობილი ნაწილის გამო) - უნდა მოვიხმო. თუმცა, ჩემი აზრით, ეს რომანები ისტორიული ჟანრის რომანებად მხოლოდ ზედაპირზე მოჩანს. დოქტოროვი სერიოზული ხელოვანი და მათ შორის, ვინც დღეს მოღვაწეობს, ერთ-ერთი იშვიათად ჭეშმარიტი მემარცხენე თუ რადიკალურ რომანისტია. იმედია, დოქტოროვს ცუდ სამსახურს არ გავუწევ, თუკი ვიტყვი, რომ მისი ნარატივები იმდენად ჩვენს ისტორიულ წარსულს არ რეპრეზენტირებენ, რამდენადაც ჩვენს იდეებსა თუ კულტურულ სტერეოტიპებს ამ წარსულზე). კულტურული წარმოება გონების, მონადური სუბიექტის შიგნით შედენეს: მას აღარ ძალუძს რეფერენტის საპოვნელად ნამდვილ სამყაროს პირდაპირ, თვალებით შეხედოს. ნაცვლად ამისა, პლატონის გამოქვაბულის მსგავსად, მან სამყაროს მენტალური ხატებით უნდა შეამკოს მისი დამატუსაღებელი კედლები. თუკი აქ რაიმე სახის რეალიზმი მაინც გვრჩება, ეს არის „რეალიზმი“, რომელიც ამ დატუსაღების მოხელთებით გამოწვეული შოკი და იმის გაცნობიერებაა, რომ სპეციფიკური მიზეზების განურჩევლად, დაწყველილნი ვართ, ისტორიული წარსულის ძიება ამ წარსულის შესახებ შექმნილი ჩვენი საკუთარი პოპულარული ხატებისა და სტერეოტიპების მეშვეობით წარვმართოთ, ხოლო თავად წარსული მარადიულად მიუწვდომელი რჩება.

## პოსტმოდერნიზმი და შიზოფრენია

ახლა კი მსურს, მივუბრუნდე პოსტმოდერნიზმის მეორე ძირითად კომპონენტს, სახელდობრ, მისთვის დამახასიათებელ მიმართებას დროსთან. მიმართებას, რომელსაც შეგვიძლია „ტექსტუალობა“ ან

12 აფრამერიკელთა საცეკვაო მუსიკის ფორმა, რომელიც ამერიკის შეერთებულ შტატებში მე-19-ე საუკუნის შუა პერიოდში ჩამოყალიბდა.

„écriture“<sup>13</sup> ვუწოდოთ და რომელიც შიზოფრენიის თანამედროვე თეორიებთან მიმართებაში განხილვისთვის სასარგებლოდ მივიჩნევ. მოკლედ გაგაფრთხილებთ იმ გაუგებრობების შესახებ, რაც ამ სიტყვის ჩემულ გამოყენებას შეიძლება ახლდეს თან: ეს გამოყენება არა დიაგნოსტიკურ, არამედ დეკსრიფციულ მიზნებს ემსახურება. რასაკვირველია, შორს ვარ იმ რწმენისგან, რომ რომელიმე მნიშვნელოვანი პოსტმოდერნისტი ხელოვანი – ჯონ კეიჯი, ჯონ ეშბერი, ფილიპ სოლერსი, რობერტ უილსონი, ენდი უორჰოლი, იშმაელ რიდი, მაიკლ სნოუ და სემუელ ბეკეტიც კი – რაიმე თვალსაზრისით შიზოფრენიის მქონენი არიან. არც ჩვენი საზოგადოებისა და მისი ხელოვნების კულტურულ-პიროვნული დიაგნოზის დასმა მსურს: იფიქრებდით, რომ ჩვენი საზოგადოებრივი სისტემის შესახებ გაცილებით უფრო საზიანო რამის თქმა შესაძლებელი, ვიდრე ამის საშუალებას პოპულარული ფსიქოლოგიის გამოყენება მოგცემდა. იმაშიც კი არ ვარ დარწმუნებული, რამდენად კლინიკურად მართებულია შიზოფრენიის ის ხედვა, რომლის კონტურებსაც ქვემოთ მოვხაზავ – ხედვა, რომელიც მეტწილად ფრანგი ფსიქონალიტიკოსის, ჟაკ ლაკანის შემოქმედებაში განვითარდა; მაგრამ, ჩემი მიზნებისთვის, არც ამას აქვს დიდი მნიშვნელობა.

ამ სფეროში ლაკანის აზროვნების ორიგინალურობა შიზოფრენიის არსებითად ენობრივ აშლილობად განხილვასა და შიზოფრენიული გამოცდილების ლინგვისტური დასწავლის, როგორც ბრდასრული ფსიქიკის ფორმირების ფროიდიანული კონცეფციის ფუნდამენტური დაკარგული რგოლის ფენომენთან დაკავშირებაში მდგომარეობს. ამას ლაკანი ოიდიპოსის კომპლექსის ლინგვისტური ვერსიის შემუშავებით ახერხებს, სადაც ოიდიპალური მეტოქეობა არა დედის ყურადღების მოსაპოვებლად მოპაექრე ბიოლოგიურ ინდივიდზე, არამედ, ლაკანის სიტყვებითვე, „მამის სახელზე“, აწ უკვე ლინგვისტურ ფუნქციად მიჩნეულ პატერნალურ ავტორიტეტზე გადის. ამ კონცეფციიდან გვჭირდება შევინარჩუნოთ იდეა, რომლის მიხედვითაც, ფსიქომი, უფრო კონკრეტულად კი შიზოფრენია, ამოიბრდება ახალშობილის

13 ფრანკ.) პირდაპირი მნიშვნელობით ნიშნავს წერას. ფრანგი ფილოსოფოსი და ესეისტი, როლან ბარტი écriture-ს შერლის პირადი სტილისგან (le style) განსხვავებს. ბარტის თვალსაზრისით, პირველი „წინ უსწრებს“ მეორეს და „მეთვალყურეობს“ ყოველგვარ წერით პრაქტიკას. „წერასა და განსხვავებაში“ (*L'écriture et la différence*), შემდგომ კი „გრამატოლოგიაში“ (*De la grammatologie*) ჟაკ დერიდას სხეულ ტერმინს უფრო ფართო მნიშვნელობით იყენებს და ერთი მხრივ ვერბალურ კომუნიკაციასთან შეპირისპირებაში სიტყვის ბუკვალურ მნიშვნელობას აღადგენს, მეორე მხრივ კი წერასა და ლაპარაკს შორის განსხვავებისა და ასიმეტრიის რღვევას ცდილობს. დერიდასთვის *écriture* ახასიათებს ნიშნათა ნებისმიერი სისტემას, რომელიც შინაარსის გენერირებას დიფერენცირებული ნიშნების მეშვეობით ცდილობს და, ამრიგად, ყოველგვარ „თავდაპირველ“, ან „რეალურ“ რეფერენტს იცილებს. აშკარაა, რომ ვეიშონი დერიდას ამ ტექსტებზე ალუზირებს. (მთარგმ. შენ.)

მარცხიდან, მთლიანად შეუერთდეს (accede) მეტყველებისა და ენის არეალს. რაც შეეხება ენას, ლაკანის მოდელი მიყვება ორთოდოქსულ სტრუქტურალისტურ ხაზს, რომელიც ლინგვისტური ნიშნის ორ (ან, შესაძლოა, სამ) კომპონენტად დაშლის კონცეფციას ეყრდნობა. ნიშანი, სიტყვა, ტექსტი, აქ აღმნიშვნელისა - მატერიალურ ობიექტის, ჟღერადობის, ტექსტის ხელნაწერის - და აღნიშნულის, ამ მატერიალური სიტყვისა თუ მატერიალური ტექსტის მნიშვნელობის ურთიერთმიმართებაზეა აგებული. მესამე კომპონენტი ეგრეთ წოდებული „რეფერენტი“ იქნებოდა, „ნამდვილი“, „ნამდვილ“ სამყაროში არსებული ობიექტი, რომელსაც ნიშანი მიემართება - ნამდვილი კატა კატის კონცეპტისა და სიტყვა „კატის“ ჟღერადობის ნაცვლად. მაგრამ სტრუქტურალიზმს ზოგადად ახასიათებს ტენდენცია, მიმართება აღიქვას ერთგვარ მითად, ტენდენცია, რომლის მიხედვითაც „ნამდვილის“ შესახებ გარეგანი და ობიექტური თვალსაზრისით მსჯელობა შეუძლებელია. ამრიგად, ხელთ გვრჩება მხოლოდ ნიშანი თავისი ორი კომპონენტით. ამის პარალელურად, სტრუქტურალიზმის კიდევ ერთი ლტოლვა ენის, როგორც მომთვინიერებლის (მაგალითად, ღმერთმა ადამს ენა უბოძა, რათა ამ უკანასკნელს სახელები დაერქმია ედემის ბაღის ცხოველებისა და მცენარეებისთვის) ძველი კონცეფციის გაქარწყლების მცდელობა გახლავთ. ეს უკანასკნელი აღმნიშვნელისა და აღნიშნულის ერთი-ერთზე დამთხვევას გულისხმობდა. სტრუქტურული თვალსაზრისის მიღებით საკმაოდ სამართლიანად შევნიშნავთ, რომ წინადადებები ასე არ ფუნქციონირებენ: ჩვენ სათითაოდ არ ვთარგმნით სიტყვებსა თუ აღმნიშვნელებს, რომლებიც წინადადებას ერთი-ერთში უმთხვევენ აღნიშნულებს. ნაცვლად ამისა, ჩვენ ვკითხულობთ მთელ წინადადებას და შედარებით გლობალური მნიშვნელობა - აწ უკვე „მნიშვნელობის ეფექტად“ წოდებული - სწორედ სიტყვებისა თუ აღმნიშვნელების ურთიერთმიმართებათა საფუძველზე დგინდება. აღნიშნული - იქნებ აღნიშნულისა და, ზოგადად, მნიშვნელობის ილუზია და მირაჟიც კი - მატერიალურაღმნიშვნელთა ურთიერთმიმართებათა მიერ წარმოებული ეფექტია. ეს ყველაფერი შიზოფრენიის, როგორც აღმნიშვნელთა ურთიერთმიმართების მოშლის, მოსახელოებლად ხელსაყრელ პოზიციაში გვაყენებს. ლაკანისთვის ტემპორალობის, ადამიანური დროის, წარსულის, აწმყოს, მეხსიერების განცდაც და მასთან ერთად პიროვნული იდენტობის სიმყარეც თვეებისა და წლების მანძილზე - თავად დროის ეგზისტენციალური თუ განცდითი შეგრძნება - ენის შედეგებს წარმოადგენენ. იმას, რაც დროის ცოცხალ ან კონკრეტულ განცდად გვეჩვენება, განვიცდით სწორედ იმიტომ, რომ ენას აქვს წარსული და მომავალი დრო; სწორედ იმიტომ, რომ წინადადება დროში მოძრაობს. მაგრამ ვინაიდან შიზოფრენიის მქონე ენის არტიკულირება

ასე არ შეუძლია, მას არც ტემპორალური უწყვეტობის განცდა აქვს. ნაცვლად ამისა, მას მარადიულ აწმყოში ცხოვრება მიუსაჯეს, აწმყოში, რომელთანაც ცოტა თუ აქვს საერთო და რომლისთვისაც ჰორიზონტზე მოაზრებადი მომავალი არ მოსჩანს. სხვა სიტყვებით, შიზოფრენიული გამოცდილება იზოლირებული, ერთმანეთისგან განცალკევებული, წყვეტილი მატერიალური აღმნიშვნელების გამოცდილებაა, რომლებიც თანმიმდევრულ ჯაჭვს ვერ ქმნიან. ამგვარად, შიზოფრენიის მქონემ არ უწყის პიროვნული იდენტობის შესახებ იმ გაგებით, რომლითაც ის ჩვენ გვესმის, რადგან ჩვენი იდენტობის განცდა „მე“-სა და „ჩემი“-ს დროგამძლე სიმყარეს ეფუძნება.

მეორე მხრივ, შიზოფრენიის მქონე ადამიანს დანამდვილებით გააჩნია ნებისმიერი მოცემული აწმყოს გაცილებით უფრო ინტენსიური განცდის უნარი, ვიდრე ჩვენ გვაქვს, რამდენადაც ჩვენი აწმყო ზოგიერთ პროექტთა შედარებით ვრცელი წყების ნაწილია, პროექტებისა, რომლებიც გვაიძულებენ ჩვენს აღქმებზე დაკვირვება შერჩევითად ვაწარმოოთ. სხვა სიტყვებით, ჩვენ ერთბაშად არ მოგვეცემა გარესამყარო, როგორც განუსხვავებელი ხილვა: ჩვენ მუდმივად მისით სარგებლობით, მასზე გამავალი გზების გაყვანით, მის შემადგენელ ამა თუ იმ საგანთან თუ ადამიანთან თანყოფნით ვართ დაკავებული. ნაცვლად ამისა, შიზოფრენიის მქონე ადამიანი არა მხოლოდ „არავინაა“, იმ აზრით, რომ პიროვნული იდენტობა არ გააჩნია, არამედ არაფერიც, რადგან პროექტის ქონა ერთგვარ დროში გაწეილ უწყვეტობასთან ერთგულებას ნიშნავს. ამგვარად, შიზოფრენიის მქონე აწმყოში მოცემული სამყაროს განუსხვავებელ ხედვას ეძლევა, რასაც დანამდვილებით ვერ მივიჩნევთ სასიამოვნო განცდად: „ნათლად მახსოვს ის დღე, როდესაც ეს მოხდა. სოფელში ვიყავით და სასეირნოდ გავედი, როგორც ამას დროდადრო ვაკეთებდი ხოლმე. სკოლას რომ გამოვცდი, უეცრად გერმანული სიმღერა მომესმა; სიმღერის გაკვეთილი იყო. მოსასმენად შევჩერდი და უეცრად უცნაურმა განცდამ შემიპყრო, განცდამ, რომლის გაანალიზება რთულია, მაგრამ მსგავსი იმისა, რაც მოგვიანებით თავადაც შევიტყვე - არარეალურობის შემაშფოთებელი განცდა. მომიჩვენა, რომ სკოლას ველარ ვცნობდი, ყაზარმისხელა გამხდარიყო; ბავშვები პატიმრები იყვნენ, რომელთაც სიმღერას აიძულებდნენ. თითქოს სკოლა და ბავშვების სიმღერა დანარჩენი სამყაროდან ამოვარდნილიყო. პარალელურად თვალი მოვკარი ხორბლის მდელოს, რომელსაც დასასრული არ უჩანდა. სკოლა-ყაზარმების გლუვ კედლებში გამომწყვდეული ბავშვების სიმღერასთან შეზრდილი, შუაგულ მზგზე გადაჭიმული, თვალისმომჭრელი ყვითელი სივრცე ისეთ

შეოთვას მგვრიდა, რომ კინალამ ცრემლად დავიღვარე. სახლისკენ, ჩვენს ბაღში გამოვიქეცი და საკუთარი თავი რომ დამერწმუნებინა, აქაოდა ყველაფერი უცვლელად არისო, თამაში წამოვიწყე; როგორ გითხრათ, სინამდვილესთან დაბრუნება ვცადე. ეს პირველი იყო იმ გამოცხადებათაგან, არარეალურობის შედარებით გვიანდელ განცდებს განუწყვეტლად რომ ახლდა თან: შეუზღუდავი სივრცე, კაშკაშა სინათლე, მატერიალურ საგანთა სიგლუვე და პეწი.“ (მარგარიტ სეშე, „შიზოფრენიკი გოგონას ავტობიოგრაფია.“)

შეგვიშნოთ, რომ ტემპორალური უწყვეტობები ქრება, აწმყოს განცდა მომეტებულად მკაფიო და „მატერიალური“ ხდება: შიზოფრენიის მქონე ადამიანის წინ იშლება ჰალუცინატორული ენერგიით გამსჭვალული სამყარო – თავისი მომძლავრებული ინტენსივობით, აფექტის იდუმალი და დამთრგუნველი ტვირთით. მაგრამ ის, რაც ჩვენთვის სასურველ განცდად მოსჩანს – პერცეფციათა მომძლავრება, ჩვეული ბანალურობისა და ნაცნობი გარემოს ლიბიდინალური თუ ჰალუცინოგენური ინტენსიფიკაცია – აქ დანაკარგად, „არარეალობადაა“ განცდილი. მსურს ყურადღება სწორედ იმაზე გავამახვილო, თუ როგორ იძენს იზოლირებული აღმნიშვნელი – ამ ახალი განცდის მიმზიდველობისა თუ შემადრწუნებლობის მიუხედავად – კიდევ უფრო მატერიალურ – ან, უკეთ, ბუკვალურ – სენსორული თვალსაზრისით კიდევ უფრო ნათელ ფორმას. იმავეს ჩვენება ენის ფარგლებშიც შეგვიძლია: ფონზე დარჩენილ კონკრეტულ სიტყვებს ენის შიზოფრენიული მოშლა, ამ სიტყვებისკენ სუბიექტის კიდევ უფრო მახუკვალისებელი ყურადღების მიპყრობით პასუხობს.

კვლავაც და კვლავაც, ნორმალურ საუბარში ჩვენ ვცდილობთ, სიტყვების მატერიალურობის (მათი უცნაური ჟღერადობებისა და ბეჭდური გამოსახულების, ჩემი ხმის ტემბრისა და სპეციფიკური აქცენტის და ა.შ.) მიღმა მათი მნიშვნელობები განვჭვრიტოთ. როგორც კი მნიშვნელობა იკარგება, სიტყვების მატერიალურობა ობსესიური ხდება, მსგავსად იმ სიტუაციისა, როცა ბავშვები ერთსა და იმავე სიტყვას იმეორებენ მანამ, სანამ სიტყვა აზრს არ დაკარგავს და გაუგებარ (incomprehensible) გრძნეულებად არ იქცევა. ეს ყველაფერი ჩვენს მიერ ზემოთ წარმართულ აღწერას რომ დავუკავშიროთ, უნდა ვთქვათ, რომ აღნიშნულდაკარგული აღმნიშვნელი იმთავითვე ხატად (image) იქცევა. ამ ხანგრძლივმა გადახვევამ შიზოფრენიისკენ შესაძლებლობა მოგვცა, ჩავვემატებინა კომპონენტი, რომელსაც აქამდე წარმართული აღწერიდან რთულად თუ გამოვადნობდით – სახელდობრ, თავად დრო. მამასადამე, ახლა უკვე პოსტმოდერნიზმის ჩვენეული განხილვა

ვიზუალური ხელოვნებიდან ტემპორალურისკენ – მუსიკის, პოეზიისა და ბეკეტის მსგავსი, სპეციფიკური ტიპის ნარატიული ტექსტებისკენ – უნდა წავანაცვლოთ. სავარაუდოდ, ნებისმიერ ჩვენგანს, ვისაც ჯონ კეიჯის მუსიკა მოუსმენია, დაეუფლებოდა განცდა, რომელზეც ახლახან ვისაუბრეთ: იმედგაცრუება და სასოწარკვეთილება – ერთი აკორდი თუ ნოტი, რომელსაც იმდენად ხანგრძლივი სიჩუმე მოსდევს, რომ მესხიერება წინა აკორდს ველარ ინარჩუნებს, თავადაც გაუჩინარებული, ახალი, უცნაური, მუღერი აწმყოს მიერ დავიწყებაში განდევნილი სიჩუმე. ამ განცდის ნათელყოფა თანამედროვე კულტურული წარმოების უამრავი ფორმის მეშვეობით შეგვეძლო, მაგრამ მე ახალგაზრდა პოეტის ტექსტი შევარჩიე – ნაწილობრივ იმის გამო, რომ „ლენგვიჰ პოეტებად“<sup>14</sup> წოდებულმა „ჯგუფმა“ თუ „სკოლამ“ მრავალი გაგებით ტემპორალური წყვეტის განცდა – განცდა, რომელსაც აქ შიზოფრენიული ენის ჩარჩოში აღვწერთ – ენობრივი ექსპერიმენტებისთვის და როგორც თავად უწოდებენ „ახალ წინადადებისთვის“ ცენტრალურად აქცია. ეს გახლავთ ბობ პერელმანის ლექსი „ჩინეთი“ (რომელსაც „პრაიმერში“, კალიფორნიის ბერკლის უნივერსიტეტის გამოცემლობის, This Press-ის მიერ ახლახან გამოცემულ კოლექციაში, მიაკვლევთ):

*„ჩვენ ვცხოვრობთ მზიდან მესამე სამყაროში. ნომერი სამი. არავინ გვასწავლის, რა ვაკეთოთ. ის ხალხი, თვლა რომ გვასწავლეს, ძალზე თავაზიანად მოგვეცა. ყოველთვის წასვლის დროა თუ წვიმს, ქოლგა ან თან გაქვს, ან არა. ქარი ქუდს გაცლის. მზეც ამოდის. მერჩივნა ვარსკვლავებს ჩვენი თავი ერთმანეთისთვის არ აღეწერათ; მერჩივნა თავად გავგვეკეთებინა ეს. ირბინე შენი ჩრდილის წინ. და, რომელიც ათ წელიწადში ერთხელ მაინც იშვერს თითს ცისკენ, კარგი დაა. პეიზაჟი მოტორიზებულია. მატარებელი იქით წაგიყვანს, საითაც მიდის.*

14 მეოცე საუკუნის 70-იანი წლების მიწურულს, 1978 წლიდან 1981 წლამდე, ამერიკელი პოეტების, ჩარლზ ბერნშტაინის და ბრიუს ენდრიუსის ხელმძღვანელობით შერჩეული „L=A=N=G=U=A=M=G=E“ იბეჭდებოდა. „ლენგვიჰ პოეზია“, ჟურნალთან ასოცირებული პოეტური მოძრაობა, რომელიც ლექსის ფორმისა და სტრუქტურის, ასევე „წაკითხვის“ თანამონაწილეობით რეჟიმზე აპელირებს. „ლენგვიჰ პოეტებისთვის“ ლექსი უშუალოდ ენის მეშვეობითა და ენის შიგნით დასახული კონსტრუქციაა, სადაც ტექსტშიღმა არსებული ტრადიციული ნარატივი იკარგება, ხოლო დისიუნქციებით გაჯერებულ პროზაული ფორმის წინადადებებში მნიშვნელობათა წარმოება მკითხველის ჩართულობით ხდება. ზოგიერთი ლიტერატურათმცოდნე, მათ შორის ჯეიმსონი, „ლენგვიჰ პოეზიას“ პოსტმოდერნიზმის პოეტურ ფორმად მიიჩნევს. (მთარგმ. შენ)

ხიდები წყალში.

ბეტონის ვრცელ ფენილებზე მიმოფანტული ადამიანები,  
თვითმფრინავისკენ მიიქარიან.

არ დაგავიწყდეს, რას დაემსგავსებიან შენი ქუდი და ფეხსაცმელები,  
როდესაც შენ თვითონ ველარსად გიპოვიან.

ჰაერში მოფარფატე სიტყვებსაც კი ლურჯი ჩრდილები აქვთ.

თუ გემრიელია, ვჭამთ.

ფოთლები ცვივა. მიუთითე.

სწორად აარჩიე.

ე, იცი რა? ლაპარაკი ვისწავლე. ძალიან კარგი.

ადამიანი ნაკლული თავით ცრემლად დაიღვარა.

რა უნდა ექნა თოჯინას ვარდნისას? არც არაფერი.

დაიძინე.

შორტებში მშვენივრად გამოიყურები.

ყველამ ისიამოვნა აფეთქებებით.

დროა, გაიღვიძო.

მაგრამ უმჯობესია, მიეჩვიო სიზმრებს.“

შეიძლება შეგვეკამათონ, რომ, კლინიკური თვალსაზრისით, ეს არ არის ზედმიწევნით შიზოფრენიული წერა; მართებული არც იმის თქმა იქნებოდა, რომ ეს წინადადებები თავისუფლად მოფარფატე ალმნიშვნელებს წარმოადგენენ, რომელთა აღნიშნულებიც ჰაერში აორთქლდნენ. რაღაც ზოგადი აზრი აქ მართლაც მოსჩანს. რასაკვირველია, რამდენადაც საქმე, ერთგვარი უცნაურ და საიდუმლო აზრით, პოლიტიკური ლექსთან გვაქვს, როგორც ჩანს, ის მართლაც იხელთებს ახალი ჩინეთის უშველებელი და დაუსრულებელი სოციალური ექსპერიმენტი ალტაცებას, ექსპერიმენტისა, რომელსაც ისტორიაში ანალოგი არ მოეპოვება: მოულოდნელ აღზვევას ორ სუპერძალას შორის, „მესამე ნომრად“; კოლექტიურ ბედისწერაზე ახალი კონტროლის მქონე ადამიანთა მიერ შექმნილი, სრულიად ახალი ობიექტურისამყაროს სიახლეს; საბოლოო ანგარიშით გამაფრთხილებელ კოლექტიურობის ხდომილებას, რომელიც „ისტორიის ახალ სუბიექტად“ იქცა და, ფეოდალიზმისა და იმპერიალიზმის ხანგრძლივი ტყვეობის შემდეგ, საკუთარი ხმით, თავისთვის, პირველად ალაპარაკდა („ე, იცი რა? ... ლაპარაკი ვისწავლე“). და მაინც, ამგვარი მნიშვნელობა ტექსტის გარშემო, ანდა მის ფონზე ფარფატებს. ვფიქრობ, ამ ტექსტის წაკითხვა და იმ კომპლექსური შინაგანი ურთიერთმიმართებებისა და ქსოვილის აღმოჩენა, რომელიც კლასიკური, მაგალითისთვის, უოლეს სტივენსისეული მოდერნიზმის ძველებურ „კონკრეტულ უნივერსალურს“



ახასიათებდა, ძველი თუ ახალი „ახალი კრიტიკის“ კატეგორიების მოშველიებით შეუძლებელია.

პერელმანის ნაშრომი და, ზოგადად, „ლენგვიკ პოეზია“, რალაციტ გერტრუდ შტაინისა და, მის მიღმა, ფლობერის გარკვეული ასპექტების განაა დავალებული. ასე რომ, ამ ეტაპზე, უხერხული არ იქნება, თუკი ფლობერის წინადადებების სარტრისეულ, ძველებურ ხედვას მოვიხმობთ, რომელიც ამგვარი წინადადებების თვალნათელ შეგვრძნებას გადმოსცემს: „მისი წინადადება ობიექტში აღწევს, იპყრობს, ბოჭავს და ხერხემალში ამტვრევს, გარს ეხვევა, ქვაკვდება და ობიექტსაც აქვაკვებს. ის ბრმა და ყრუა, უსისხლო, უსიცოცხლო; მომდევნო წინადადებისგან ღრმა დუმილი ამორებს; სამარადისოდ ვარდება სიცარიელეში და თავის ნადავლს ამ უსასრულო ვარდნაში ასამარებს. როგორც კი აღვწერთ, ნებისმიერი სინამდვილე ინვენტარისგან იცლება.“ (ჟან-პოლ სარტრი, „რა არის ლიტერატურა?“)

ეს აშკარად მტრულად განწყობილი დახასიათებაა და პერელმანის სიცოცხლისუნარიანობაც – ამ მომაკვდინებელი ფლობერიანული პრაქტიკისგან ერთობ განსხვავებულია. (სადღაც ბარტმა იმავე სულისკვეთებით შენიშნა, რომ მალარმესთვის წინადადება, სიტყვა, გარესამყაროს ლიკვიდაციის საშუალებაა). თუმცა, იგი გადმოსცემს იმ წინადადებათა მისტერიის ნაწილს, რომლებიც დუმილის იმდენად დიდ სიცარიელეში ცვივიან, რომ წამით გიკვირს, როგორ შეიძლებოდა რომელიმე წინადადება საერთოდ აღმოცენებულიყო, რათა მისი ადგილი დაეკავებინა. მაგრამ, დროა, ამ ლექსის საიდუმლოს გამჟღავნებას შევუდგეთ. ის ცოტათი ფოტორეალიზმს წააგავს, რომელიც აბსტრაქტული ექსპრესიონიზმის ანტი-რეპრეზენტაციული აბსტრაქციების შემდეგ, რეპრეზენტაციასთან დაბრუნებად მოსჩანდა, სანამ არ აღმოაჩენდნენ, რომ არც ეს ტილოები იყო ზედმიწევნით რეალისტური, რადგან ის, რასაც ისინი რეპრეზენტირებდნენ, არა გარესამყარო, არამედ ფოტოზე აღბეჭილი გარესამყარო – სხვა სიტყვებით, ამ უკანასკნელის ხატი იყო. ცრუ რეალიზმები: ისინი წარმოადგენენ ხელოვნებას სხვა ხელოვნების შესახებ, ხატებს – სხვა ხატების შესახებ. ჩვენს შემთხვევაში, რეპრეზენტირებული ობიექტი მთლად ჩინეთი არ გახლავთ: ისე მოხდა, რომ პერელმანი „ჩაინათაუნის“ რომელიღაც საკანცელარო მაღაზიაში ფოტოების წიგნს წააწყდა, წიგნს, რომლის დასათაურებები და პერსონაჟებიც, პერელმანისთვის, რასაკვირველია, მკვდარ წერილებად (ანდა, შეიძლება კი ითქვას – მატერიალურ აღმნიშვნელებად?) დარჩნენ.

ლექსის წინადადები ამ ფოტოების მისეული დასათაურებებია, მათი რეფერენტები - სხვა ხატები, სხვა ტექსტი, ხოლო ლექსის „მოლიანობა“ არა ტექსტში, არამედ მის გარეთ, დაუსწრებელი წიგნის შებოჭილ ერთობაშია.

## სამომხმარებლო საზოგადოების ესთეტიკა

დასასრულ, ძალიან მოკლედ უნდა დავახასიათო ამ ტიპის კულტურული წარმოების დღევანდელი მიმართება ჩვენი ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან. დროს ვიხელოთ და იმ პოსტმოდერნიზმის ცნებათა პრინციპულ კრიტიკასაც მივუბრუნდები, რომელიც აქ გამოვკვეთე. სახელდობრ, იმას, რომ ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი ყველა ნიშანი ახალი სულაც არ არის. პირიქით, ეს ნიშნები უშუალოდ მოდერნიზმსაც, ანდა იმას, რასაც მე „მაღალ მოდერნიზმს“ ვუწოდებ, უხვად ახასიათებდა. ბოლოს და ბოლოს, განა თომას მანს არ აინტერესებდა პასტიშის იდეა და განა „ულისეს“ ზოგიერთი თავი ამ ფენომენის ცხადზე ცხად რეალიზაციას არ წარმოადგენს? განა არ შევნიშნეთ ფლობერი, მალარმე და გერტრუდ შტაინი პოსტმოდერნისტული ტემპორალურობის ჩვენეულ გაგებაზე საუბრისას? რა არის აქ ასეთი ახალი? გვჭირდება კი პოსტმოდერნიზმის ცნება საერთოდ? ამ კითხვაზე ერთ-ერთი შესაძლო პასუხი პერიოდიზაციის მთელი საკითხის წამოჭრა და იმის განხილვა იქნებოდა, თუ როგორ პოსტულირებს (ლიტერატურის ან სხვა დარგის) ისტორიკოსი ამ ორ, განსხვავებულ პერიოდს შორის რადიკალურ წყვეტას. მე იმის შემოთავაზებით უნდა შემოვიფარგლო, რომ პერიოდებს შორის რადიკალური წყვეტები ზოგადად არა შინაარსთა სრულ ცვლილებას, არამედ უკვე მოცემულ ელემენტთა გარკვეული რაოდენობის რესტრუქტურირაციას გულისხმობს: კომპონენტები, რომელთაც წინა პერიოდსა თუ სისტემაში მეორეხარისხოვნად მიიჩნევდნენ, დღეს დომინანტური ხდება და პირიქით. ამ აზრით, ყველაფერი, რაც აქ აღვწერეთ, წინა პერიოდებშიც, და, ყველაზე თვალსაჩინოდ - უშუალოდ მოდერნიზმის შიგნითაც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ: იმის თქმა მსურს, რომ დღემდე ისინი მოდერნისტული ხელოვნების მეორეხარისხოვან ან უმნიშვნელო, მარგინალურ და არა ცენტრალურ კომპონენტებს წარმოადგენდნენ, და რომ მას შემდეგ, რაც ისინი კულტურული წარმოების ცენტრალურ კომპონენტებად იქცნენ, წარმოიქმნა რაღაც ახალი. შემიძლია ეს არგუმენტი კულტურული წარმოებისა და ზოგადად, საზოგადოებრივი ცხოვრების ურთიერთმიმართებათა კონკრეტული

ანალიზით გავამყარო. ძველი თუ კლასიკური მოდერნიზმი ოპოზიციური ხელოვნება გახლდათ; იგი ოქროს ხანის ბიზნეს-საზოგადოებაში აღმოცენდა, როგორც საშუალო კლასის პუბლიკისთვის სკანდალური და შეურაცხმყოფელი რამ - უშნო, დისონანსური, ბოჰემური, სექსუალური თვალსაზრისით შოკისმომგვრელი. ის გახლდათ რაღაც, რასაც დასცინოდნენ (იმ შემთხვევაში, თუ პოლიციას არ უძახებდნენ, რათა წიგნები წაერთმიათ ან გამოფენები დაეხურათ): თავდასხმა კარგ გემოვნებასა და საღ აზრზე. ანდა - როგორც ფროიდი და მარკუზე იტყოდნენ, გაბატონებული სინამდვილისა და შესრულების - ადრეული მეოცე საუკუნის საშუალო კლასის საზოგადოების პრინციპების - მაპროვოცირებელი გამოწვევები. ზოგადად, მოდერნიზმს გადატვირთულ ვიქტორიანულ ავეჯთან, ვიქტორიანულ მორალურ ტაბუებთან ან თავაზიანი საზოგადოების კონვენციებთან კარგი ურთიერთობა არ ჰქონია. სხვა სიტყვებით, დიადი მაღალი მოდერნიზმების ექსპლიციტური პოლიტიკური შინაარსის მიუხედავად, ეს უკანასკნელი რომელიღაც იმპლიციტური აზრით საშიშ და ფეთქებად, არსებული წესრიგის შიგნით სუბვერსიულ ძალას წარმოადგენდა.

თანამედროვეობას რომ დავუბრუნდეთ, შეგვიძლია გავზომოთ იმ კულტურულ ცვლილებათა მასშტაბურობა, რომელთაც დღეს ვადევნებთ თვალს. ჯოისი და პიკასო არა უცნაურად და საზიზღრად, არამედ - უკვე კლასიკად ქცეულნი - რამდენადმე რეალისტურად გვეჩვენებიან. ამის პარალელურად, თანამედროვე ხელოვნების ფორმასა და შინაარსში ცოტა რამ თუ მოიძებნება ისეთი, რასაც თანამედროვე საზოგადოება მიუღებლად და სკანდალურად აღიქვამს. ამ ხელოვნების ყველაზე შეურაცხმყოფელი ფორმები - ვთქვათ, პანკ-როკი, ან ეგრეთ წოდებული სექსუალურად ექსპლიციტური მასალა - საზოგადოებამ ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე მიიღო და, ძველი, მაღალი მოდერნიზმის პროდუქციისგან განსხვავებით, კომერციულად წარმატებულ პროექტად აქცია. მაგრამ ეს ნიშნავს - მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე ხელოვნება ყველა იმ ფორმალურ ელემენტებს მოიცავს, რასაც ძველი მოდერნიზმი შეიცავდა, ჩვენს კულტურაში პოზიცია მაინც შეიცვალა. ჯერ ერთი, საქონელწარმოება და, უფრო კონკრეტულად, ტანსაცმელი, ავეჯი, შენობები და სხვა არტეფაქტები დღესდღეობით ინტიმურად ებმიან იმ სტილისტურ ცვლილებებს, რომლებიც არტისტული ექსპერიმენტებისგან აღმოცენდნენ; მაგალითად, ჩვენი რეკლამა ყველა სახელოვნებო სფეროში შეჭრილი პოსტმოდერნიზმით იკვებება და მის გარეშე წარმოუდგენელიც კია. მეორეც, მაღალ მოდერნიზმთა კლასიკები დღეს ეგრეთ წოდებულ კანონიკურ ნაწარმოებებად იქნენ და მათ სკოლებსა და უნივერსიტეტებში ასწავლიან -

რომლებიც, თავის მხრივ, მყისიერად განძარცვავს მათ ძველი, სუბვერსიული ძალაუფლებისგან. რასაკვირველია, პერიოდთაშორისი წყვეტისა და პოსტმოდერნიზმის აღზევების მოხელთების ერთ-ერთი ხერხი აქ უნდა ვეძიოთ: იმ მომენტში, (აქ შეიძლება 1960-იანებზე ვიფიქროთ), როდესაც მაღალი მოდერნიზმისა და მისი დომინანტური ესთეტიკის პოზიცია აკადამიაში გამყარდა და პოეტთა, მუსიკოსთა და მხატვართა მთელმა ახალმა თაობამ იგი აკადემიურად აღიქვა. მაგრამ ამ წყვეტას სხვა მხრიდანაც შეგვიძლია მივუდგეთ და საზოგადოებრივი ცხოვრების უახლეს პერიოდთა მიხედვით დავახასიათოთ. როგორც უკვე აღვნიშნე, მარქსისტებიცა და არამარქსისტებიც იზიარებენ იმ ზოგად განცდას, რომ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, რაღაც მომენტში, ახალი საზოგადოების აღზევებას დაედო საფუძველი (ამ საზოგადოებას სხვადასხვაგვარად განმარტავენ, როგორც პოსტ-ინდუსტრიულს, მულტინაციონალური კაპიტალიზმის საზოგადოებას, სამომხმარებლო და მედია-საზოგადოებას და ა.შ.). მოხმარების ახალი ფორმები; დაგეგმილი დაძველება (planned obsolescence)<sup>15</sup>; უფრო და უფრო აჩქარებული ცვლილებები მოდის რიტმსა და სტილიზაციაში; რეკლამის, ტელევიზიისა და ზოგადად მედიის უპრეცედენტო პენეტრაცია საზოგადოების მასშტაბით; სუბურბიებისა და უნივერსალური სტანდარტიზაციის მეშვეობით ქალაქსა და სოფელს, ცენტრსა და პროვინციას შორის არსებული ძველი დაძაბულობის ჩანაცვლება; ავტომაგისტრალთა მასშტაბური ქსელების ზრდა და ავტომობილის კულტურის აღზევება - ეს იმ მახასიათებელთა მხოლოდ რამდენიმე მაგალითია, რომლებიც, როგორც ჩანს, მეორე მსოფლიო ომამდელ საზოგადოებასთან, სადაც მაღალ მოდერნიზმს ჯერ კიდევ მიწისქვეშა ძალად მიიჩნევდნენ, რადიკალურ წყალგამყოფს ავლენენ. ჩემი ღრმა რწმენით, პოსტმოდერნიზმის აღზევება სამომხმარებლო, ანდა მულტინაციონალური კაპიტალიზმის ამ ახალ, გვიანდელ მომენტს უკავშირდება. ასევე, მიმაჩნია, რომ მისი ფორმალური მახასიათებლები მრავალმხრივ გამოხატავენ ამ კონკრეტული საზოგადოებრივი სისტემის ღრმა ლოგიკას. თუმცა, ამის ჩვენება მხოლოდ ერთი, ცენტრალური თემის შუქზე შემიძლია: სახელდობრ, ისტორიის აღქმის გაქრობის, იმ ფორმის შუქზე, რომლის მეშვეობითაც მთელი თანამედროვე საზოგადოებრივი სისტემა ნელ-ნელა საკუთარი წარსულის შენარჩუნების უნარს ემშვიდობება, იწყებს რა ცხოვრებას მარადიულ აწმყოსა და მარადიულ ცვლილებებში, რომლებიც იმ ტრადიციებს აბუნდოვნებს, ყველა წინამორბედი საზოგადოებრივი ფორმაციები რაღაც ფორმით მაინც რომ ინარჩუნებდნენ. თუნდაც მხოლოდ მედიის ნიუსებით

15 სწრაფად მოძველებად ან მალეფუჭებად მოხმარების საგანთა გეგმიური წარმოება (მთარგმ. შენ.)

გამოფიტვაზე დაფიქრდით - იმაზე, თუ როგორ ითვლებიან ნიქსონი და, კიდევ უფრო მეტად, კენედი, შორეული წარსულის ფიგურებად. შეიძლება ცდუნებამ გძლიოს და თქვა, რომ ნიუს-მედიის უშუალო ფუნქცია ასეთ უახლეს ისტორიულ გამოცდილებათა წარსულში შესაძლებლობისამებრ უსწრაფესი გადასროლაა. ამ პირობებში მედიის ინფორმატიული ფუნქცია დავიწყების მაშველობა, ჩვენი ისტორიული ამნეზიის უშუალო აგენტებად და მექანიზმებად წარმოჩენა იქნებოდა.

მაგრამ აქ განხილული პოსტმოდერნიზმის ორივე კომპონენტი - სინამდვილისხატადტრანსფორმაციადა „მე“-სფრაგმენტაციამარადიულ აწმყოთა სერიებად - ამ პროცესს საოცრად ეხმატკბილებიან. აქ კი ჩემს დასკვნას ახალი ხელოვნების კრიტიკულ ღირებულების შესახებ დასმული კითხვის სახე უნდა მიეცეს. არსებობს გარკვეული შეთანხმება, რომლის მიხედვითაც ძველი მოდერნიზმი მისი თანადროული საზოგადოებისწინააღმდეგ ფუნქციონირებდა, იმ ფორმებით, რომელთაც კრიტიკულს, ნეგატიურს, შეუპოვარს, სუბვერსიულს, ოპოზიციურს და ა.შ. უწოდებენ. შეგვიძლია რამე მსგავსი ვთქვათ პოსტმოდერნიზმისა და მისი საზოგადოებრივი მომენტის შესახებ? შეგვიძლია შევნიშნოთ, პოსტმოდერნიზმი რაღაც ფორმით იმეორებს ან კვლავაწარმოებს - აძლიერებს - სამომხმარებლო კაპიტალიზმის ლოგიკას; უფრო მნიშვნელოვანი საკითხია, არსებობს თუ არა ფორმა, რომლითაც იგი ამ ლოგიკას ეწინააღმდეგება. მაგრამ ეს ის საკითხია, რომელიც ღიად უნდა დავტოვოთ.



# ძალადობის შესახებ

სლავოი ჯიჟეკი

ალექსანდრე წურქავას თარგმანი

## შესავალი. ტირანის სისხლიანი სამოსი

არსებობს ერთი ძველი ისტორია ქურდობაში ეჭვმიტანილ მუშაზე: ყოველ საღამოს, როდესაც იგი ქარხანას ტოვებდა, ურიკას, რომელსაც წინ მიაგორებდა, ყურადღებით უმოწმებდნენ, თუმცა ვერაფერს პოულობდნენ, ის ყოველთვის ცარიელი იყო. საბოლოოდ, სიმართლეს ფარდა აეხადა: მუშა ურიკებს იპარავდა.

თუკი არსებობს რაიმე საერთო თეზისი ძალადობის შესახებ, ის ძალიან პარადოქსული იქნება. ჩვენ მივეჩვიეთ, რომ ძალადობა დაკავშირებულია დანაშაულთან და ტერაქტებთან, აღარაფერს ვამბობ მასშტაბურ ომებზე. უნდა ვისწავლოთ განდგომა, დისტანცირება ამ ცნობიერად ჩადენილი „სუბიექტური ძალადობისაგან.“ ძალადობისაგან, რომელიც ჩადენილია რომელიმე მკვეთრად გამოხატული სუბიექტის მიერ. უნდა დავადგინოთ ძალადობრივი აქტების გამომწვევი მიზეზები. დისტანცირება საშუალებას გვაძლევს შევიცნოთ ძალადობა, რომელიც ჩვენ მიერ მასთან ბრძოლასა და ტოლერანტობის გავრცელებას ეყრდნობა.

ეს არის მოცემული ნაშრომის საწყისი წერტილი, ან შესაძლოა აქსიომატური: „სუბიექტური ძალადობა“ მხოლოდ ყველაზე მეტად ხილული წვევრია სამკუთხედისა, რომელიც სხვა ორი სახის ძალადობასაც შეიცავს. პირველი, „სიმბოლური ძალადობა“, გამოხატული ენასა და მის ფორმებში - ის, რასაც ჰაიდეგერი ჩვენი „ყოფიერების სახლს“ უწოდებდა. ძალადობის ეს ფორმა მხოლოდ ყოველდღიურ ცხოვრებაში არსებულ სიძულვილის ენასა და ურთიერთობებში არ გვხვდება. მეორეში, მე მას „სისტემურ“ ძალადობას ვუწოდებ, ხშირად

ჩვენი ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემების შეუფერხებელი ფუნქციონირების კატასტროფული შედეგები იგულისხმება.

არსი იმაში მდგომარეობს, რომ შეუძლებელია ერთი კუთხიდან აღიქვა სუბიექტური და ობიექტური ძალადობები: სუბიექტური ძალადობა ასეთი სახით მხოლოდ არაძალადობრივი ნულოვანი დონის ფონზე აღიქმება. ის გვეჩვენება საგნების ნორმალური, მშვიდობიანი განლაგების დარღვევად. თუმცა, ობიექტური ძალადობა ზუსტად საგნების „ნორმალურ“ განლაგებაში არსებულ ძალადობას შეიცავს. ობიექტური ძალადობა უჩინარია, რადგან იგი ეყრდნობა ნახსენები ნულოვანი დონის სტანდარტს, რის წინააღმდეგაც ჩვენ სუბიექტური ძალადობა უკვე აღქმული გვაქვს. აქედან გამომდინარე, სისტემური ძალადობა სახელგანთქმულ „ბნელ მატერიას“ ჰგავს და სუბიექტური ძალადობის დამატებას წარმოადგენს. ის შესაძლოა არ ჩანდეს, მაგრამ ახსნას უძებნის იმას, რაც სუბიექტური ძალადობის ირაციონალურ აფეთქებას ჰგავს.

როდესაც მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები სხვადასხვა ადგილას არსებული „ჰუმანიტარული კრიზისებით“ გვომბავენ, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ კონკრეტული კრიზისი დიდი ბრძოლის შედეგად მოექცა მედიის ყურადღების ქვეშ. ხშირ შემთხვევაში, კულტურული, იდეოლოგიურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური თავისებურებები თავად ჰუმანიტარულ მიზეზებზე დიდ როლს თამაშობენ. მაგალითად, ჟურნალ „Time-ის“ 2006 წლის 5 ივნისის ნომრის მთავარ სტატიას „მსოფლიოში ყველაზე მომაკვდინებელი ომი“ ერქვა. მასში საუბარი იყო გასული დეკადის განმავლობაში, კონგოში, პოლიტიკური ძალადობის შედეგად ოთხ მილიონამდე ადამიანის სიკვდილზე. თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე მკითხველის წერილს, ამ თემამ ჰუმანიტარული რეზონანსი არ გამოიწვია. თითქოს რაღაც საფილტრაციო სისტემამ ეს ამბავი ჩვენს სიმბოლურ ცნობიერებაში არ შემოუშვა. ცინიკურად თუ ვიტყვით, „Time“-მა ტრაგედიებზე ჰეგემონიისათვის ბრძოლაში არასწორი მსხვერპლი გამოიყენა. საჭირო იყო ჩვეული ეჭვიმტანილებისათვის მიემართათ: მუსლიმი ქალები და მათი მძიმე ყოფა, ან ვთქვათ როგორ ეგუებიან დანაკარგს 11 სექტემბრის ტრაგედიის მსხვერპლთა ოჯახები. მასმედიისათვის უსახელო კონგოელზე ათასჯერ უფრო მნიშვნელოვანი იორდანეს დასავლეთ სანაპიროზე პალესტინელი ბავშვის სიკვდილია, აღარაფერს ვამბობ ებრაელ, ან ამერიკელ ბავშვზე.

არის კიდევ საჭირო მტკიცებულებები, რომ პოლიტიკური აზრი ადამიანური გრძნობების დეტერმინაციას განაპირობებს? ამ მოსაზრების გასაგებად საკითხს სხვა კუთხიდან უნდა შევხედოთ. ამერიკული



მასმედია სხვა ქვეყნების მედიასაშუალებებს 11 სექტემბრის ტრაგედიისადმი თანაგრძნობის ნაკლებობის გამო საყვედურობდა. ჩნდება ცდუნება გამოვიყენო რობესპიერის ციტატა, რომლითაც მან რევოლუციური ტერორის უდანაშაულო მსხვერპლებზე მოსაუბრე ადამიანებს მიმართა: „შეწყვიტეთ ჩემ თვალწინ ტირანის სისხლიანი სამოსის ფრიალი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვიფიქრებ, რომ თქვენ რომის ჯაჭვებში ჩასმა გსურთ.“<sup>1</sup>

ჩემი აზრით, თუ ძალადობას პირდაპირ შევხედავთ, ის ძალიან მისტიკური იქნება: ძალადობრივ ქმედებათა საზარელი რაოდენობა და მსხვერპლთა მიმართ თანაგრძნობა აზროვნების უნარს გვიფერხებს. ძალადობის ტიპოლოგიაზე მიუკერძოებელი, კონცეპტუალური თხრობა არ უნდა ამახვილებდეს ყურადღებას მის ტრავმატულ შედეგებზე. მიუხედავად ამისა, ძალადობის მშრალი ანალიზი გარკვეულ მომენტში მაინც ახდენს მის რეპროდუქციასა და კომპარში მონაწილეობას. ასევე აუცილებელია ერთმანეთისგან განვასხვაოთ „ფაქტობრივი სიმართლე“ და „ჭეშმარიტება.“ გაუპატიურების მსხვერპლის მიერ მოთხრობილ ამბავს (ან სხვა, ნებისმიერი ტრავმატული ისტორია) ჭეშმარიტს ხდის მისი ფაქტობრივი შეუსაბამობა, გაურკვევლობა, არათანმიმდევრულობა. მსხვერპლს რომ შეეძლოს დეტალურად, თანმიმდევრულად გადმოსცეს გადამხდარი დამამცირებელი ისტორია, ჩვენ მის ჭეშმარიტებაში ეჭვი შეგვეპარებოდა. პრობლემა გამოსავლის შემადგენელი ნაწილია: ტრავმირებული სუბიექტის მონაცოლში არსებული ფაქტობრივი ნაკლოვანებები მიუთითებენ მონაცოლის ჭეშმარიტებაზე, შინაარსმა თხრობის მანერის კონტამინირება მოახდინა. იგივე შეიძლება ითქვას ჰოლოკოსტს გადარჩენილთა მონათხრობზეც: თვითმხილველი, რომელიც შეძლებს ბანაკის გამოცდილების დეტალურ გადმოცემას, მოახდენს საკუთარი თავის დისკრედიტირებას.<sup>2</sup> ჩემი საკითხის მიმართ ერთადერთ მართებულ მიდგომას წარმოადგენს ის, რომელიც ძალადობაზე ვარირების საშუალებას იძლევა, ამავდროულად საკმაო დისტანციას იჭერს მსხვერპლებთან.

ადორნოს ცნობილი აფორიზმი დაზუსტებას საჭიროებს: ოსვენციმის შემდეგ, შეუძლებელია არა პოეზია, არამედ პროზა.<sup>3</sup> პოეზიისაგან განსხვავებით, რეალისტურ პროზას არ ძალუძს ბანაკის აუტანელი ატმოსფეროს შექმნა. არ შემეშინდება შემდეგი ნაბიჯის გადადგმა და ძველი აფორიზმის გახსენება, რომლის თანახმადაც, თუკი სიტყვები არ მოქმედებენ, საქმეში მუსიკა ერთვება. შესაძლოა გავრცელებული წარმოდგენა, რომ შიონბერგის მუსიკა ისტორიული წინათგრძნობით

ოსვენციმის კომმარებს შეიცავდა იქამდე, სანამ ის მოხდებოდა, სულაც არ არის ჭეშმარიტებას მოკლებული.

მოდი, დავფიქრდეთ „გადაუდებელი აუცილებლობის ყალბ გრძნობაზე“, რომლითაც გაჟღენთილია ძალადობაზე მიმართული მემარცხენე ლიბერალური ჰუმანიტარული დისკურსი: მასში აბსტრაქცია და გრაფიკული (ფსევდო)რეალობათანაარსებობენ ქალებზე, შავკანიანებზე, უსახლკაროებზე, ჰომოსექსუალებზე და ა.შ. მიმართული ძალადობრივი სცენების აღწერისას. „ჩვენს ქვეყანაში ყოველ ექვს წამში ქალს აუპატიურებენ“ და „სანამ პარაგრაფს ბოლომდე წაიკითხავთ, ათი ბავშვი შიმშილით მოკვდება“ მხოლოდ ორი მაგალითია. ეს ყველაფერი დაფუძნებული არის მორალური აღშფოთების ფარისევლურ გრძნობაზე. რამდენიმე წლის წინ „Starbucks“-მა ზუსტად ამგვარი ფსევდო-გადაუდებლობა გამოიყენა სათავისოდ, როდესაც შენობის შესასვლელში გამოკრული პოსტერებით მომხმარებელს აცნობა, რომ მოგების ნაწილი მათი ყავის მარცვლების მომწოდებელ გვატემალაში, ბავშვთა ჯანდაცვას მოხმარდებოდა. აქედან გამომდინარე, ფიქრობდი, რომ ყოველი ჭიქის დაღვევისას გვატემალელი ბავშვის ჯანმრთელობაზე ზრუნავდი.

ამ დაუჩინებულ ბრძანებებში გამოსჭვივის ღრმად ანტიეთეორეტიკული გზავნილი. არ არის დრო განსჯისათვის: ჩვენ ახლავე უნდა ვიმოქმედოთ. გადაუდებელი აუცილებლობის ყალბი გრძნობის წყალობით იზოლირებულ, ვირტუალურ სამყაროში მცხოვრები პოსტინდუსტრიული ფინანსური ელიტა არა თუ არ უარყოფს მათი ტერიტორიის გარეთ არსებულ მძიმე რეალობას, არამედ ხშირად საუბრობს მასზე. როგორც ბილ გეიტსმა თქვა: „რა აზრი აქვთ კომპიუტერებს, როდესაც მარტივად განკურნებადი დიზენტერია მილიონობით ადამიანს კლავს?“

ყალბი აუცილებლობის წინააღმდეგ შეგვიძლია გამოვიყენოთ 1870 წელს, მარქსის მიერ ენგელსისადმი მიწერილი წერილი. იმ პერიოდში იყო მოლოდინი, რომ ევროპას რევოლუცია უახლოვდებოდა. მარქსის წერილი ჰანიკას გადმოსცემდა: არ შეეძლოთ რევოლუციონერებს რამდენიმე წელი მოეცადათ? მას „კაპიტალზე“ მუშაობა ჯერ არ ჰქონდა დასრულებული.

გლობალური კონსტელაციის კრიტიკული ანალიზის მიხედვით, იგი არ შეიცავს რაიმე ნათელ გადაწყვეტილებას, „პრაქტიკულ“ რჩევას, არ მიუთითებს გვირაბის ბოლოს ნათელზე, ანალიზებს, რომ არსებობის შემთხვევაში, გვირაბის ბოლოს ნათელი შესაძლოა ჩვენკენ მომავალი მატარებელი იყოს. ანალიზი ეჩეხება წინააღმდეგობას: „რის თქმა

გინდათ, არაფერი ვიღონოთ? უბრალოდ ვისხდეთ და ველოდოთ?“ საჭიროა გამბედაობის მოკრება და პასუხის გაცემა: „დიახ, ზუსტად ასეა!“ ხანდახან ერთადერთი პრაქტიკული ქმედება არის მოთმინებით ლოდინი, კრიტიკული ანალიზით დაკავება. ჩვენ კი ყოველი მხარე მოქმედებასა და ჩართულობას გვთხოვს. ჟან-პოლ სარტრი, ცნობილ ფრაგმენტში ნაშრომიდან „ეგზისტენციალიზმი ჰუმანიზმი“, აღწერს 1942 წლის საფრანგეთში ახალგაზრდა მამაკაცის ვალდებულებათა დილემას, დახმარებოდა მარტოხელა დაავადებულ დედას, თუ გაწევრიანებულიყო ფრანგულ წინააღმდეგობაში. რა თქმა უნდა, სარტრის იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ ამ დილემის წინაშე აპრიორი არჩევანი არ არსებობს. ახალგაზრდა მამაკაცმა საკუთარ სიღრმისეულ თავისუფლებაზე დაყრდნობით უნდა გააკეთოს არჩევანი და მასზე სრული პასუხისმგებლობა აიღოს.<sup>4</sup> მესამე გამოსავალი იქნებოდა ახალგაზრდა მამაკაცს დედისათვის ეთქვა, რომ წინააღმდეგობას უერთდებოდა და წინააღმდეგობის წევრებისათვის ეთქვა, რომ დედასთან რჩებოდა; რეალურად კი განმარტოვებულიყო და სწავლით დაკავებულიყო.

მესამე გამოსავალი მეტია, ვიდრე იაფფასიანი ცინიზმი. მახსენდება ძველი საბჭოური ანეკდოტი ლენინზე. ცნობილია, რომ ლენინი ახალგაზრდებს „სწავლას, სწავლასა და სწავლას“ ურჩევდა. ამ ლოზუნგს გამუდმებით მიმართავდნენ და იგი ყველა სკოლის კედელზე ეწერა. ახლა კი, ანეკდოტი: მარქსს, ენგელსსა და ლენინს ეკითხებიან, რომელი ურჩევნიათ ჰყავდეთ, ცოლი თუ საყვარელი. ინტიმურ საკითხებში კონსერვატორი მარქსი პასუხობს, „ცოლი!“ ბონვივანად ცნობილი ენგელსი საყვარელს ირჩევს. ყველასათვის გასაოცრად ლენინი ამბობს: „მე ორივე მინდა!“ რატომ? ნუთუ ასკეტი რევოლუციონერის უკან დეკადენტი სენსუალისტი (*jouisseur*) იმალება?<sup>5</sup> სულაც არა. ლენინი ხსნის: „ამგვარად შემეძლება ცოლს ვუთხრა, რომ საყვარელთან მივდივარ. საყვარელს კი ვუთხრა, რომ ცოლთან უნდა გავატარო დრო...“ „შემდეგ?“ „მივდივარ განცალკევებულ ადგილას რათა ვისწავლო, ვისწავლო და ვისწავლო!“

განა ასე არ მოიქცა ლენინი 1914 წლის კატასტროფის შემდეგ? შვეიცარიაში განმარტოვდა და „სწავლობდა, სწავლობდა და სწავლობდა“, ეცნობოდა ჰეგელის ლოგიკას. ჩვენც ასე უნდა მოვიქცეთ დღეს, როდესაც ძალადობის ამსახველი კადრებით გვბომბავენ. უნდა „ვისწავლოთ, ვისწავლოთ და ვისწავლოთ“, რათა გავიგოთ ამ ძალადობის გამომწვევი მიზეზები.

## 1. Adagio ma non troppo e molto espressivo: SOS! ძალადობა!

### ძალადობა: სუბიექტური და ობიექტური

1922 წელს, საბჭოთა ხელისუფლებამ მოწინავე ანტიკომუნისტი ინტელექტუალები: ფილოსოფოსებითა და თეოლოგებით დაწყებული, ეკონომისტებითა და ისტორიკოსებით დამთავრებული, ქვეყნიდან გააძევა. გემს, რომლითაც ისინი რუსეთიდან გერმანიისკენ გაემგზავრნენ, სიმბოლურად *ფილოსოფიური გემი* ეწოდა. ნიკოლაი ლოსსკი იძულებით ემიგრაციაში წასვლამდე, ოჯახთან ერთად მსახურებით გარშემორტყმული, მსხვილი ბურჟუას ცხოვრებას ეწეოდა. მას უბრალოდ არ ესმოდა, თუ ვის შეეძლო მისი ცხოვრების სტილის დანგრევა. რა დააშავეს ლოსსკიებმა და მსგავსებმა? მისმა ვაჟებმა და მეგობრებმა მემკვიდრეობით მიიღეს საუკეთესო, რაც რუსეთს შეეძლო შეეთავაზებინა, წინ წამოწიეს საუბრები ლიტერატურაზე, მუსიკაზე, ხელოვნებაზე. ისინი წყნარ ცხოვრებას ეწეოდნენ. რა იყო ამაში ცუდი?<sup>1</sup>

ეჭვგარეშეა, რომ ლოსსკი გულწრფელი და კეთილი ადამიანი იყო, ნამდვილად ზრუნავდა გაჭირვებულებზე და ცდილობდა რუსული ცხოვრების ცივილიზებას. თუმცა მისი პოზიცია მიუთითებს სისტემური ძალადობის მიმართ საოცარ გულგრილობაზე, რომლის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ამგვარი კომფორტული ცხოვრების წარმართვა. საუბარია სისტემაში არსებულ ძალადობაზე: არამხოლოდ ფიზიკური, არამედ უფრო დახვეწილ ფორმაშიც არსებული ძალადობა, რომლითაც იკვებებოდა ბატონური და ექსპლუატატორული ურთიერთობები. ლოსსკისა და მისწინებებს ნამდვილად არაფერი დაუშავებიათ. მათ ცხოვრებაში არ იყო სუბიექტური ბოროტება, არსებობდა მხოლოდ ამ სისტემური ძალადობის უჩინარი ფონი. „შემდეგ, მოულოდნელად, თითქმის პრუსტიესეულ სამყაროში შემოიჭრა ლენინიზმი. ანდრე ლოსსკის დაბადების დღეზე, 1917 წლის მაისში, მის ოჯახს იქვე, ივანოვსკის ქუჩიდან უმხედროდ მოჯირითე ცხენების ხმა შემოესმა.“<sup>2</sup> ამგვარი ბოროტი თავდასხმების რიცხვმა იმატა. ერთხელ სკოლაში ლოსსკის შვილს მწარედ დასცინა კლასელმა მუშის ოჯახიდან, ის მას უყვიროდა, რომ მისი და მისი ოჯახის დღეები დათვლილი იყო. უდანაშაულო ლოსსკებისათვის ეს არსაიდან მომავალი კატასტროფის მანიშნებელი იყო. მთავარი კი ისაა, რომ ისინი ვერ იგებდნენ, თუ რატომ იღებდნენ მათ მიერ გაგზავნილ, დადებითი მნიშვნელობის მქონე შეტყობინებებზე პასუხად ირაციონალურ, სუბიექტური ძალადობას. „არსაიდან მოსული“ ძალადობის ცნება შესაძლოა მივუსადაგოთ იმას, რასაც ვალტერ ბენიამინი საკუთარ „ძალადობის კრიტიკაში“ წმინდა, ღვთიურ ძალადობას უწოდებს.<sup>3</sup>

ფიზიკურიდან (მასობრივი მკვლევლობები, ტერორი) დაწყებული იდეოლოგიურით დამთავრებული (რასიზმი, სიძულვილის ენა, სქესობრივი დისკრიმინაცია), ძალადობის ნებისმიერ ფორმასთან ბრძოლა წარმოადგენს გამეფებული ლიბერალური მიდგომის მთავარ საზრუნავს. სიგნალი SOS-ის მნიშვნელობა განზე აყენებს სხვა მიდგომებს: ყველაფერმა დანარჩენმა უნდა მოიცადოს... ხომ არ არის რაღაც საეჭვო, სიმპტომური იმაში, რომ მთელი ყურადღება სუბიექტურ ძალადობაზეა მიპყრობილი? ძალადობაზე, რომელსაც სწადიან სოციალური აგენტები, ბოროტი ინდივიდები, დისციპლინირებული რეპრესიული აპარატები, ფანატიზმით შეპყრობილი ბრბოები. ხომ არ ჰგავს ეს გულმოდგინე მცდელობას, ჩვენი მხედველობის არეალიდან სხვა ყველა ძალადობის ფორმის გაქრობით, გადაიტანოს ჩვენი ყურადღება პრობლემის რეალური წყაროდან და შედეგად აქტიურად ჩაერთოს ძალადობის ამ ფორმების განხორციელებაში? ერთი ცნობილი ანეკდოტის მიხედვით, მეორე მსოფლიო ომის დროს, გერმანელი ოფიცერი პიკასოს მის პარიზის სტუდიაში ეწვია. მან იქ „გერნიკა“ დაინახა და ნახატის მოდერნისტული ქაოსით განცვიფრებულმა პიკასოს ჰკითხა: „ეს თქვენ ჰქენით?“ პიკასომ წყნარად უპასუხა, „არა, თქვენ!“ დღეს, ბევრი ლიბერალი ძალადობის გამოვლინებების ხილვისას (მაგალითად, როდესაც ხედავს ძარცვას პარიზის გარეუბნებში) ეკითხება რადიკალური სოციალური ტრანსფორმაციის მომხრე მემარცხენეებს: „ეს ხომ თქვენ გააკეთეთ? ეს გინდათ თქვენ?“ ჩვენ კი პიკასოს მსგავსად უნდა ვუპასუხოთ: „არა, ეს თქვენ ჰქენით! ეს არის თქვენი პოლიტიკის რეალური შედეგი!“

არსებობს ძველი ანეკდოტი ქმარზე, რომელიც სახლში ჩვეულზე ადრე ბრუნდება და საწოლში ცოლს სხვა კაცთან შეუსწრებს. განცვიფრებული ცოლი ეკითხება: „რატომ დაბრუნდი ასე ნაადრევად?“ გაბრაზებული ქმარი სიტყვას აწყვეტინებს: „რას აკეთებ საწოლში სხვა კაცთან ერთად?“ ცოლი წყნარად პასუხობს: „მე პირველმა დაგისვი შეკითხვა, ნუ ცდილობ თემის შეცვლას და პასუხზე თავის არიდებას!“<sup>44</sup> მსგავსია ძალადობის შემთხვევაშიც: ამოცანა თემის შეცვლაში მდგომარეობს. უნდა შეიცვალოს ძალადობის შეწყვეტის მოთხოვნით გაკეთებული სასოწარკვეთილი ჰუმანიტარული SOS სიგნალები სხვა SOS სიგნალების ანალიზით. ეს უკანასკნელი ძალადობის სამი ფორმის (სუბიექტური, ობიექტური და სიმბოლური) კომპლექსურ ურთიერთქმედებას წარმოადგენს. გაკვეთილი იმაში მდგომარეობს, რომ უნდა ვებრძოლოთ სუბიექტური ძალადობის „ჯადოს“, ძალადობისა, რომელსაც სწადიან სოციალური აგენტები, ბოროტი ინდივიდები, დისციპლინირებული რეპრესიული აპარატები, ფანატიზმით შეპყრობილი ბრბოები: ძალადობის ეს ფორმა სამკუთხედის მხოლოდ მეტნაკლებად ხილული წვერია.

ობიექტური ძალადობის გაგება აუცილებლად ისტორიზებული უნდა იყოს: კაპიტალიზმის ეპოქაში მან ახალი სახე მიიღო. მარქსი აღწერდა კაპიტალის დაუოკებელ, თვითმზარდ ბრუნვას, სოლიფ-სისტურ თვითგანაყოფიერებას,<sup>5</sup> რომელიც საკუთარ აპოგევს ფიუჩერსებთან დღევანდელ მეტარეფლექსურ სპეკულაციებში აღწევს. ზედმეტად მარტივია იმის თქმა, რომ ამ თვითმზარდი მონსტრის აჩრდილი, რომელიც შეუჩერებლად აგრძელებს საკუთარ გზას და არ ინტერესდება ადამიანებითა და გარემოთი, წარმოადგენს იდეოლოგიურ აბსტრაქციას და რომ მის უკან რეალური ადამიანები და ბუნებრივი ობიექტები დგანან, რომელთა პროდუქტიულობასა და რესურსს ეფუძნება კაპიტალის ბრუნვა და რომლითაც ეს ბრუნვა, როგორც გიგანტური პარაზიტი, იკვებება. რეალური პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ ეს აბსტრაქცია არა მხოლოდ ფინანსური სპეკულანტების მიერ სოციალური რეალობის არასწორ აღქმაში არსებობს, არამედ ის „ნამდვილია,“ როგორც მატერიალური სოციალური პროცესების სტრუქტურის განმსაზღვრელი: მოსახლეობის ფენების და ხანდახან მთლიანი ქვეყნის ბედი დამოკიდებულია კაპიტალის სოლიფსისტურ სპეკულაციურ მოქმედებებზე, რომელიც მიჰყვება თავის მიზანს ნახოს მოგება, იმის უგულვებელყოფით, თუ რა გავლენას ახდენს მისი მოქმედებები სოციალურ რეალობაზე. მარქსის მიზანი არ არის დაიყვანოს მეორე განზომილება პირველამდე, მისი ამოცანაა დაგვანახოს, რომ საქონლის თეოლოგიური შეშლილი ცეკვა „რეალური ცხოვრების“ ანტაგონიზმიდან ამომდინარეობს. სავარაუდოდ, მისი იდეა არის ის, რომ შეუძლებელია სრულად გაიგო ერთი (მატერიალური წარმოების სოციალური რეალობა და სოციალური ინტერაქცია) მეორეს გარეშე: ზუსტად ყოვლისშემძლე კაპიტალის მეტაფიზიკური თვითმბრუნავი ცეკვა არის გასაღები როგორც რეალური განვითარებისა, ასევე კატასტროფებისთვის. ამაში მდგომარეობს კაპიტალიზმის ფუნდამენტური სისტემური ძალადობა, გაცილებით საშიში ვიდრე რომელიმე კაპიტალიზმამდელი სოციალური-იდეოლოგიური ძალადობის ფორმა. ამ ძალადობას ველარ მივაწერთ რომელიმე ინდივიდს და მის ბოროტ განზრახვებს; ის არის ობიექტური, სისტემური და ანონიმური. აქ ჩვენ ვაწყდებით რეალობასა და რეალურს შორის ლაკანისეულ განსხვავებას: „რეალობა“ არის სოციალური რეალობა ნამდვილი ადამიანებისა, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთქმედებენ და ჩართულნი არიან პროდუქციის წარმოებაში. „რეალური“ კი არის კაპიტალიზმის დაუნდობელი აბსტრაქტული და ილუზორული ლოგიკა, რომელიც სოციალურ რეალობაში მომხდარს განსაზღვრავს. ეს უფსკრული შესამჩნევი ხდება მაშინ, როდესაც ეწვევით ქვეყანას, რომელშიც აშკარა ქაოსი სუფევს, როდესაც ვხედავთ

ადამიანური ტანჯვისა და ეკოლოგიური განადგურების მასშტაბურ სურათს. თუმცა, „ეკონომისტის“ ანგარიშში ვკითხულობთ, რომ ქვეყნის ეკონომიკა „ფინანსურად მყარია,“ რეალობას არ აქვს მნიშვნელობა, მთავარი კაპიტალის მდგომარეობაა.

დღეს ეს განსაკუთრებით მართალია. ნუთუ ფენომენი, როგორც წესი, ვირტუალურ კაპიტალიზმად წოდებული (ფიუჩერული შეთანხმებები და მსგავსი აბსტრაქტული ფინანსური სპეკულაციები), არ მიუთითებს „რეალური აბსტრაქციის“ წმინდა მმართველობაზე, თანაც გაცილებით რადიკალურზე, ვიდრე მარქსის დროს? მოკლედ რომ ითქვას, იდეოლოგიის უმაღლესი მდგომარეობა არ არის მხოლოდ იდეოლოგიური ფორმა და იმის დავიწყება, რომ ის დაფუძნებულია რეალურ ადამიანებზე და მათ შორის არსებულ ურთიერთობებზე. იდეოლოგიის უმაღლესი მდგომარეობა მოჩვენებითად პირდაპირ მიმართულია „რეალურ ადამიანებზე, რეალური პრობლემებით.“ ლონდონის საფონდო ბირჟაზე სტუმრები იღებენ უფასო ბუკლეტს, სადაც წერია, რომ საფონდო ბირჟა არ არის დაკავებული მისტერიული ცვლილებებით, ის რეალურ ადამიანებზე და მათ პროდუქტებზე არის დაფუძნებული. ეს არის იდეოლოგიის წმინდა განმარტება.

ჰეგელის ფუნდამენტური იდეა არის ის, რომ „ობიექტური“ ნამატი აბსტრაქტული ერთობლიობის პირდაპირი სიმდიდრეა, რომელიც ნერგავს საკუთარ კანონს, სრულად უგულებელყოფს მის აბლაბუდაში გამოჭერილ სუბიექტს – ყოველთვის იღებს დანამატს „სუბიექტური“ ნამატის სახით – მისი ახირებების არარეგულარული, თვითნებური შესრულებით. ურთიერთდამოკიდებულების მაგალითს ეტიენ ბალიბარი გვთავაზობს. იგი განასხვავებს ჭარბი ძალადობის ორ საპირისპირო, თუმცა ურთიერთშემავსებელ სახეს: „ულტრა-ობიექტური“, ან სისტემური ძალადობა, რომელიც ჩვეულებაა გლობალური კაპიტალიზმის სოციალური კონდიციებისთვის, უსახლკაროებიდან დაწყებული უმუშევრებით დამთავრებული ხელს უწყობს განდგომილი და უსარგებლო ადამიანების „ავტომატურ“ ჩამოყალიბებას; და ახალდაბადებული ეთნიკური და/ან რელიგიური, მოკლედ რომ ითქვას რასისტული, ფუნდამენტალისტური ძალადობების შემცველი „ულტრა-სუბიექტური.“<sup>46</sup>

სისტემური ძალადობის შედეგების მიმართ ჩვენი მხედველობის უუნარობა სავარაუდოდ ყველაზე აშკარად კომუნისტური დანაშაულებების შესახებ დებატებში იკვეთება. კომუნისტურ დანაშაულებში პასუხისმგებლებს მარტივად ვიპოვით: ჩვენ საქმე გვაქვს სუბიექტურ ბოროტებასთან, ადამიანებთან, რომლებიც ცუდად იქცეოდნენ.

ჩვენ დანაშაულების იდეოლოგიური წყაროების იდენტიფიცირებას შეგვიძლია — ტოტალიტარული იდეოლოგია, „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“, რუსო, პლატონიც კი. მაგრამ, თუკი თემა ეხება კაპიტალისტური გლობალიზაციის შედეგად მილიონით დაღუპულ ადამიანს მეთექვსმეტე საუკუნის მექსიკის ტრაგედიიდან დაწყებული, ერთი საუკუნის წინ ბელგიელების მიერ კონგოში მოწყობილი ჰოლოკოსტით დამთავრებული, პასუხისმგებლობაზე საუბრისგან ხშირად თავს იკავებენ. თითქოს ეს ყველაფერი ობიექტური პროცესის შედეგად მოხდა, რომელიც არავის დაუგეგმავს, არავის შეუსრულებია და თითქოს მას არ გააჩნდა „კაპიტალისტური მანიფესტი.“ (მის დაწერასთან ყველაზე ახლოს აინრენდი გახლდათ.)<sup>7</sup> შეუძლებელია იდეოლოგიური ფარისევლობისა და ცინიზმის უბრალო მაგალითად მოვიყვანოთ ის ფაქტი, რომ კონგოში მოწყობილ ჰოლოკოსტზე პასუხისმგებელი ბელგიის მეფე ლეოპოლდი იყო დიდი ჰუმანისტი და რომის პაპის მიერ წმინდანად შერაცხული. შესაძლოა ის მართლაც გულწრფელი ჰუმანისტი იყო, უწევდა ზომიერ წინააღმდეგობას კონგოს ბუნებრივი რესურსების მაქსიმალური ექსპლუატაციის შემცველ გლობალურ ეკონომიკურ პროექტს... რომელსაც იგი თავად მართავდა. კონგო მის პირად საკუთრებას წარმოადგენდა! მთავარი ირონია არის ის, რომ ამ წამოწყებიდან მიღებული შემოსავლის დიდი ნაწილი ბელგიელი ხალხის კეთილდღეობას ხმარდებოდა, საზოგადოებრივ შენობებს, მუზეუმებს და ა.შ. ეჭვგარეშეა, რომ მეფე ლეოპოლდი დღევანდელი „ლიბერალი კომუნისტების“ წინაპარი გახლდათ.

## სექსუალობა ატონალურ სამყაროში

რომელი ტიპის სექსუალობა უხდება ამ სამყაროს? 2006 წლის 6 აგვისტოს, ლონდონმა უმასპინძლა გაერთიანებული სამეფოს პირველ მასტურბათონს (masturbate-a-thon), კოლექტიური ღონისძიება, სადაც ასობით ქალი და მამაკაცი საკუთარ თავს სიამოვნებას ანიჭებდა ქველმოქმედებისათვის, ფული სქესობრივი და რეპროდუქციული ჯანმრთელობის საკითხებზე მომუშავე დაწესებულებებისთვის გროვდებოდა. მათ ასევე აამაღლეს ცნობიერება, მოაშთეს ამ საერთო, ბუნებრივ, უსაფრთხო სქესობრივ აქტივობასთან დაკავშირებული სირცხვილი და ტაბუ. იდეა გაუჩნდა სან-ფრანცისკოში არსებულ სექსუალური დანიშნულების ნივთების მწარმოებელ კომპანია „Good Vibration“-ს. პირველი მასტურბათონის ჩატარება, 1995 წლიდან, მათ მიერვე დაარსებული ეროვნული მასტურბაციის თვის ფარგლებში გადაწყდა. დოქტორი ქეროლ ქვინი გადაწყვეტილებას ასე ხსნის:



ჩვენ ვცხოვრობთ საზოგადოებაში, სადაც სექსობრივი გამოხატვა ყოველთვის შეზღუდული იყო და კანონი არეგულირებდა, სადაც მხოლოდ სექსუალური სიამოვნების მიღების ძიება მიჩნეულია ეგოისტურად და ბავშვურად. ადამიანებმა, რომლებიც მიჩნევენ რომ სექსის მიმართ ჩაკეტილები არ არიან, უბრალოდ შეცვალეს ფორმულა „სექსი კარგია მხოლოდ მაშინ, როდესაც გამრავლება არის მიზანი“ ფორმულით „სექსი კარგია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამით ორი ერთმანეთზე შეყვარებული ადამიანი კავდება“. მასტურბაცია ჩვენი სექსუალური აქტივობის პირველი გამოვლინებაა, სიამოვნების მიღების ბუნებრივი წყარო, ხელმისაწვდომი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში, კრეატიული თვითგამოხატვის უნიკალური ფორმა. ყოველ ჯერზე როდესაც მასტურბირებთ, თქვენ ადიდებთ საკუთარ სექსუალობას, სიამოვნების მიღების უნარს, ასე რომ გაუწოდეთ ხელი საკუთარ თავს!.. მასტურბაცია შესაძლოა იყოს რადიკალური აქტი და კულტურა, რომელიც მას ებრძვის, შესაძლოა სხვა პირად თავისუფლებებსაც ებრძოდეს. ეროვნულ მასტურბაციის თვეში მონაწილეობისას, თვითსიყვარულის ღია გამოხატვისას, რომ ეროტიკული თავისუფლება აუცილებელი პირობაა ტემპარითი კეთილდღეობისთვის, ყველგან.<sup>8</sup>

მასტურბატონის ჩატარებაში ჩადებული იდეური საფუძველი მის ფორმასა და შიგთავსს შორის არსებული კონფლიქტით ხასიათდება: ის ქმნის კოლექტივს ინდივიდებისაგან, რომლებიც მზად არიან გააზიარონ საკუთარი სულელური სიამოვნების სოლიფსისტური ეგოტიზმი. თუმცა ეს დაპირისპირება უფრო მეტად მოჩვენებითია, ვიდრე რეალური. ჯერ კიდევ ფროიდმა იცოდა ნარცისიზმსა და ბრბოში ჩაძირვას შორის არსებული კავშირის შესახებ, რომელიც ყველაზე უკეთ გადმოცემულია კალიფორნიული ფრაზით „გამოცდილების გაზიარება.“ ამგვარი წინა-აღმდეგობრივი ასპექტების (ნარცისიზმი და ბრბოში ჩაძირვა) თანხვედრა დაფუძნებულია მათ საერთო თვისებაზე, რომელსაც უარყოფა, განდევნა ჰქვია: ადამიანი არათუ შეიძლება იყოს, არამედ აუცილებლად არის მარტო ბრბოში. ინდივიდის იზოლაცია, მისი ბრბოში ჩაძირვა გამორიცხავს ტემპარით ინტერსუბიექტურობას, სხვებთან შეხვედრას. ზუსტად ამიტომ, ფრანგი ფილოსოფოსი ალენ ბადიუ პირდაპირ ამბობს, რომ დღეს, ჩვენ, ისე როგორც არასდროს, გვჭირდება კონცენტრირება სიყვარულზე და არა უბრალოდ სიამოვნებაზე: ზუსტად სიყვარული, ორთა შეხვედრა გარდაქმნის იდიოტურ მასტურბაციულ სიამოვნებას ტემპარით მოვლენად.<sup>9</sup> მინიმალური მგრძნობელობაც კი გვამცნობს, რომ სხვის წინაშე მასტურბირება გაცილებით რთულია, ვიდრე სხვასთან

სექსით დაკავება: თავად ფაქტი, რომ სხვა „დამკვირვებლის“ როლშია, არ იღებს მონაწილეობას, ჩემს აქტს გაცილებით „სამარცხვინოს“ ხდის. მასტურბატონის მსგავსი ღონისძიებები ჭეშმარიტი სირცხვილის და-სასარულის მანიშნებელია. ეს არის კიდევ ერთ-ერთი ყველაზე აშკარა მაჩვენებელი იმისა, თუ სად ვდგავართ დღეს, ინდიკატორი იდეოლოგიისა, რომელიც მხარს უჭერს ჩვენს ყველაზე ინტიმურ გამოცდილებას.

შეკითხვაზე „რატომ მასტურბირება?“ ქუინი პასუხს სცემს მიზეზთა სიით:

- იმიტომ, რომ სექსუალური სიამოვნება ყველა ინდივიდის ფუნდამენტური უფლებაა;
- იმიტომ, რომ მასტურბაცია სრულებით უსაფრთხო სექსია;
- იმიტომ, რომ თვითსიყვარული გამოხატვის სასიამოვნო ფორმაა;
- იმიტომ, რომ მასტურბაციას ჯანმრთელობისათვის დადებითი შედეგები მოაქვს, მაგალითად: მენსტრუალური ტკივილის შემსუბუქება, სტრესის შემცირება, ენდორფინების გამოყოფა, მენჯის კუნთების გამაგრება, მამაკაცებში პროსტატის ალბათობის შემცირება და ქალებში სოკოვან ინფექციასთან ბრძოლა;
- იმიტომ, რომ მასტურბაცია შესანიშნავი კარდიოვასკულარული ვარჯიშია;
- იმიტომ, რომ ყოველი ადამიანი საკუთარი თავის საუკეთესო საყვარელია;
- იმიტომ, რომ მასტურბაცია ამაღლებს სექსუალურ ცნობიერებას.

აქ ყველაფერია: ამაღლებული თვითცნობიერება, სარგებელი ჯანმრთელობისათვის, ბრძოლა სოციალური ჩაგვრის წინააღმდეგ, ყველაზე რადიკალური პოლიტკორექტული პოზიცია (ნათელია, რომ არავინ არის შეურაცხყოფილი), სექსუალური სიამოვნების დამტკიცება მისი ყველაზე ელემენტარული ფორმით – „ყოველი ადამიანი საკუთარი თავის საუკეთესო საყვარელია.“

ზოგადად ჰომოსექსუალებისათვის განკუთვნილი ფრაზის გამოყენება (მასტურბაციას „თვითსიყვარული“ გამოაქვს კარადიდან (out of closet)) მიანიშნებს შეფარულ მიზანზე თანმიმდევრულად გამოირიცხოს სხვა ყველაფერი: თავდაპირველად, ჰომოსექსუალობაში სხვა სქესი იყო გამორიცხული (ერთი სქესის ორი ადამიანი კავდება სექსით), შემდეგ კი დამცინავი ჰეგელისეული უარყოფის უარყოფით ხდება ზოგადად „სხვისი“ უარყოფა: ადამიანი საკუთარ თავთან კავდება სექსით.

2006 წლის დეკემბერში, ნიუ იორკის მმართველებმა განაცხადეს, რომ გენდერის არჩევა და საჭიროების შემთხვევაში სქესის შეცვლის ოპერაციის ჩატარება ადამიანის ერთ-ერთი ხელშეუვალი უფლებაა. მთავარი, ტრანსცენდენტული განსხვავება, რომელიც ადამიანის იდენტობის საფუძველში დევს, უკვე შეცვლას ექვემდებარება: ამ ტრანსცენდენტული განსხვავების ნაცვლად, ხდება ადამიანობის უკიდურესი პლასტიკურობის მიღება. მასტურბატონი არის სექსუალური აქტივობის იდეალური ფორმა ტრანსგენდერი სუბიექტისათვის, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თქვენთვის, ვინც ჟურნალ „Time-ის“ 2006 წლის 18 ნოემბრის ნომრის მიხედვით, წლის ადამიანები გახდით. როდესაც წლის ადამიანის ჯილდო ერგო არა ახმადი ნეჯადს, არა კიმ ჩენ ირს, არა სხვა რომელიმე საეჭვო ბანდის წევრს, არამედ თქვენ, თითოეულ ჩვენგანს, რომელიც იყენებს, ან ქმნის გლობალურ ქსელს. ყდაზე გამოსახული იყო თეთრი კლავიატურა და სარკე მონიტორის ნაცვლად, სადაც ყველა მკითხველს შეეძლო საკუთარი ანარეკლის დანახვა. არჩევანი რედაქტორებმა ახსნეს მოძრაობით ინსტიტუციებიდან ინდივიდებისკენ, რომლებიც ახალ, ციფრულ დემოკრატიაში ხელახლა ყალიბდებიან მოქალაქეებად.

ამ არჩევანში არის კიდევ შესამჩნევი. თუკი შესაძლებელია იდეოლოგიურ არჩევანზე საუბარი, მაშინ ახლა არის ზუსტი დრო: მესიჯი - ახალი კიბერდემოკრატია, რომელშიც მილიონობით ადამიანი ერთმანეთს ეკონტაქტება და თვითორგანიზდება ცენტრალური ხელისუფლების გვერდის ავლით – ფარავს დაძაბულობას. ირონიის ყველაზე თვალშისაცემი მაგალითი არის ის, რომ ყველა ვინც „Time“-ის ყდას უყურებს, ხედავს არა სხვა ადამიანს, არამედ საკუთარ ანარეკლს. რა გასაკვირია, რომ კიბერსამყაროს თეორეტიკოსები ხშირად ლაიბნიცს მიმართავენ: ხომ არ თანხვდება ჩვენს კიბერსამყაროში ჩაძირვას ლაიბნიცისეული მონადა,<sup>10</sup> რომელიც მთელ სამყაროს ირეკლავს, მაგრამ არ გააჩნია გარესამყაროსკენ გაღებული ფანჯრები? შესაძლებელია ითქვას, რომ ტიპური ინტერნეტმომხმარებელი, რომელიც ეულად ზის კომპიუტერის ეკრანის წინ, ხშირად ემსგავსება მონადს რეალობისადმი პირდაპირი ფანჯრების გარეშე, საქმე აქვს მხოლოდ ვირტუალურ სიმულაციებთან და მაინც გლობალურ კომუნიკაციურ ქსელში იმაზე მეტად ჩაძირულია ვიდრე ოდესმე. მასტურბატონი ქმნის კოლექტივს ინდივიდებისაგან, რომლებიც მზად არიან გააზიარონ საკუთარი სულელები სიამოვნების სოლიფსიზმი, ამ სახის სექსუალობა იდეალურად ჯდება კიბერსამყაროს კოორდინატებში.

ალენ ბადიუ<sup>11</sup> ავითარებს ატონალური სამყაროების გაგებას – monde atone - რომლებიც განიცდიან მთავარი სიგნიფიკატის (master-signifier)

ინტერვენციის ნაკლებობას, ანუ სუბიექტის, რომელსაც ძალუძს მრავალფეროვანი ჩახლართული რეალობის დალაგება.<sup>12</sup> რა არის მთავარი სიგნიფიკატი?<sup>13</sup> უინსტონ ჩერჩილი საკუთარი მონუმენტური ნაწარმოების „მეორე მსოფლიო ომის“ ბოლო გვერდებზე განიხილავს პოლიტიკური გადაწყვეტილების ენიგმას: მას შემდეგ, რაც სპეციალისტები – ეკონომისტები და სამხედრო ანალიტიკოსები, ფსიქოლოგები, მეტეოროლოგები – წარადგინენ საკუთარ, საგულდაგულოდ შემუშავებულ, დეტალურ ანალიტიკურ დასკვნებს, ვინმემ უნდა იკისროს მარტივი და ამავდროულად რთული მისია, თარგმნოს მრავალრიცხოვანი მოსაზრებები ენაზე, გარდაქმნას ეს მრავალფეროვანი კომპლექსური შეხედულებები გადამწყვეტ „კი“-დ ან „არა“-დ. შევუთოთ, თუ ჯერ მოვიცადოთ? ჯონ ფ. კენედიმ ბუსტად აღწერა საკითხი: „საბოლოო გადაწყვეტილების არსი შეუცნობელია მაყურებლისათვის და ხშირად თავად გადაწყვეტილების მიმღებისთვისაც კი.“ გადამწყვეტი მოქმედება, რომელიც ვერასდროს იქნება სრულად დასაბუთებული, არის კიდევ მთავრის მოქმედება.

ჩვენი პოსტმოდერნული სამყაროს მთავარი თვისება არის ის, რომ იგი ცდილობს გვერდი აუაროს მთავარი სიგნიფიკატის მბრძანებლობას: სამყაროს კომპლექსურობა უდავოდ იყოს მიღებული. ყველა მთავარი სიგნიფიკატი, რომელიც ცდილობს დაამკვიდროს განსაზღვრული წესრიგი ამ სამყაროში, უნდა იქნას დეკონსტრუირებული, უნდა გაქრეს: „სამყაროს კომპლექსურობის თანამედროვე გამართლება მეტი არაფერია თუ არა ატონალურობის საერთო სურვილი.“ ამგვარი „ატონალური“ სამყაროს შესანიშნავი მაგალითი არის პოლიტიკურად კორექტული ხედვა სექსუალობისა, გენდერული კვლევებით განმტკიცებული, რომელიც დაჟინებით უარყოფს ბინარულ ლოგიკას: ეს სამყარო არის მრავალრიცხოვანი სექსუალური პრაქტიკების ნიუანსირებული სამყარო, რომლისთვისაც არ არის მისაღები ორგვაროვანი გადაწყვეტილება, მაგალითი, შეფასება (ამ სიტყვის მკაცრი ნიშნისეული გაგებით).

ამ კონტექსტში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევენ მიმელ უელბეკის რომანები:<sup>14</sup> ის დაუსრულებლად ვარირებს თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებებში სიყვარულის კრახის მოტივით, საზოგადოებებში, რომლებსაც, როგორც ერთმა რეფერენტმა აღწერა: „რელიგიისა და ტრადიციის რღვევა, სიამოვნებისა და ახალგაზრდობის დაუოკებელი კულტი და მეცნიერული რაციონალობითა და სევდით სავსე მომავლის პერსპექტივა ახასიათებს.“ სწორედ ესაა 1960-იანი წლების სექსუალური რევოლუციის ბნელი მხარე: სექსუალობის სრული გარდაქმნა პროდუქტად. უელბეკი აღწერს სექსუალური რევოლუციის შემდგომ დილას, უნაყოფო

მსოფლიო, სადაც ბატონობს სუპერეგოს ბრძანება მიიღო სიამოვნება. უელბეკის მთელი შრომა კონცენტრირებულია სიყვარულისა და სექსუალობის ანატომიაზე: სექსი აბსოლუტური გარდაუვალობაა, მასზე უარის თქმა სიკვდილს ნიშნავს, ამიტომ სიყვარული შეუძლებელია სექსის გარეშე; თუმცა ამავედროულად, სიყვარული შეუძლებელია სექსის გამო. სექსი, რომელიც „გავრცელებულია როგორც გვიანი კაპიტალიზმის ბატონობის თვალსაჩინო გამოხატულება, დეჰუმანიზებული ბუნების ლიბერალური სამოგადოების გარდაუვალი პროდუქტი საკუთარ კვალს ტოვებს ადამიანურ ურთიერთობებზე.“<sup>15</sup> დერიდასეული ტერმინებით რომ გადმოვცეთ, სექსი არის სიყვარულის ერთდროულად შესაძლებლობისა და შეუძლებლობის პირობა.

\* \* \*

ჩვენ ვცხოვრობთ სამყაროში, სადაც არსებობს ჰეგელისეული სპეკულაციურ წინააღმდეგობათა ერთიანობა. გარკვეული ატიტუდები, წესები, ნორმები აღარ მიეკუთვნებიან რომელიმე იდეოლოგიას. ისინი ნეიტრალურად, არაიდეოლოგიურად, ბუნებრივად, საერთოდ მიიჩნევიან. ჩვენ იდეოლოგიას ვუწოდებთ იმას, რაც არსებული ფონიდან განცალკევებულია: უკიდურესი რელიგიური სიბეჭითე, ან თავდადება რომელიმე პოლიტიკური ორიენტაციის მიმართ. ჰეგელიანური მსჯელობის მიხედვით, უშუალოდ აღქმულ ფონზე გარკვეული მახასიათებლების ნეიტრალიზება წარმოაჩენს იდეოლოგიას მის ყველაზე წმინდა და ეფექტურ ფორმაში. ასე გამოიყურება დიალექტიკური „წინააღმდეგობათა თანხვედრა:“ მეტნაკლებად წმინდა სახით გაგების ან იდეოლოგიის აქტუალიზება ემთხვევა მის საწინააღმდეგოს, არაიდეოლოგიას. *Mutatis mutandis*, იგივე ეხება ძალადობას. წმინდა სახის სოციალურ-სიმბოლური ძალადობა საკუთარ საწინააღმდეგოს წარმოადგენს, როგორც ჩვენი საცხოვრებელი გარემოს თვითნებურობა, როგორც ჰაერი რომელსაც ვსუნთქავთ.

ამიტომ შეშინებული, აღტკინებული და ძალადობასთან მებრძოლი ლიბერალი კომუნისტი და გაცოფებული ბრმა ფუნდამენტალისტი არიან ერთი მონეტის ორი მხარე. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ებრძვიან სუბიექტურ ძალადობას, ლიბერალი კომუნისტები არიან სტრუქტურული ძალადობის აგენტები, ქმნიან რა პირობებს სუბიექტური ძალადობის აფეთქებებისათვის. იგივე ფილანტროპებმა, რომლებიც გასცემენ მილიონებს შიდსთან საბრძოლველად, ან ტოლერანტობის

სასწავლებლად, ფინანსური სპეკულაციებით ათასობით ადამიანს დაუნგრიეს ცხოვრება და ამგვარად შექმნეს პირობები იმ არატოლერანტობის გასაზრდელად, რომელსაც ებრძვიან. 1960-იან და '70-იან წლებში იყიდებოდა ეროტიკული საფოსტო ბარათები, სადაც გოგონებს ეცვათ ბიკინი, ან საღამოს კაბა; საჭირო იყო ბარათის ოდნავ მოტრიალება, მისთვის სხვა კუთხით შეხედვა და სამოსი სასწაულებრივად ქრებოდა, ჩანდა შიშველი სხეული. როდესაც გვომბავენ ისეთი გულისამაჩუყებელი ამბებით, როგორცაა ვალის გაუქმების ან სახიფათო ეპიდემიასთან მეტრძოლი დიდი ჰუმანიტარული კამპანიის შესახებ, საჭიროა საფოსტო ბარათის ოდნავ შეტრიალება რათა დავინახოთ ლიბერალი კომუნისტების მიერ გაკეთებული საქმის შიშველი მხარე.

არ უნდა გვეჩინდეს ილუზიები: ლიბერალი კომუნისტები არიან ყველა დღევანდელი პროგრესული ბრძოლის მტრები. ყველა დანარჩენი მოწინააღმდეგე, რელიგიური ფუნდამენტალისტები და ტერორისტები, კორუმპირებული და არაეფექტური სამთავრობო ბიუროკრატები არიან უბრალოდ ფიგურები, რომელთა აღზევება და ვარდნა დამოკიდებულია განსაკუთრებულ ადგილობრივ პირობებზე. აქედან გამომდინარე მათი მიზანია გლობალური სისტემის ყველა მეორადი პრობლემის მოგვარება, ლიბერალი კომუნისტები არიან ნათელი მაგალითი იმისა, თუ რა არის არასწორი სისტემაში. არ უნდა დავივიწყოთ ეს, როდესაც რასიზმთან, სექსიზმთან და რელიგიურ ობსკურანტიზმთან ბრძოლაში სხვადასხვა ტაქტიკურ შეთანხმებას ვდებთ ლიბერალ კომუნისტებთან.

მაშ რა ვუყოთ ჩვენს ლიბერალ კომუნისტებს, ვინც ნამდვილად კარგი ადამიანები არიან, ნამდვილად ადარდებთ სიღარიბე და ძალადობა მსოფლიოში და ამავდროულად აქვთ საშუალება საკუთარ თავს ამის უფლება მისცენ? რა ვუყოთ ადამიანს, რომელსაც ვერ იყიდიან კორპორაციები, რადგან თავად ფლობს მათ; რომელიც არამხოლოდ საუბრობს სიღარიბესთან ბრძოლაზე, არამედ რეალურად ებრძვის მას, რადგან ეს მისთვის მოგების მომტანია; რომელიც ღიად აფიქსირებს საკუთარ პოზიციას, რადგან იმდენად გავლენიანია, შეუძლია საკუთარ თავს ამის უფლება მისცეს; რომელიც თავდადებულია საქმისათვის, არ ეძებს პირად მოგებას, რადგან მისი ყველა მოთხოვნილება უკვე დაკმაყოფილებულია; რომელიც ამავდროულად წარმოადგენს კარგ მეგობარს, განსაკუთრებით დავოსში საკუთარი კოლეგებისათვის? ბერტოლდ ბრეხტმა ამ შეკითხვას უპასუხა საკუთარ ლექსში „სიკეთის დაკითხვა (The Interrogation of the Good):“

წინ გამოდი: ჩვენ გაგვიგია  
რომ შენ კარგი ადამიანი ხარ.  
შენ ვერ მოგისყიდიან, მაგრამ ვერც  
ელვას მოისყიდიან, რომელიც  
შენს სახლს დაეცემა.  
შენ ყოველთვის შენს ნათქვამზე დგახარ.  
მაგრამ რას წარმოადგენს ეს ნათქვამი?  
შენ პატიოსანი ხარ, ამბობ შენს აზრს.  
რომელ აზრს?  
შენ მამაცი ხარ.  
ვის წინაღმდეგ?  
შენ ბრძენი ხარ.  
ვისთვის?  
შენ არ ზრუნავ საკუთარ პირად სარგებელზე.  
მაშ ვის სარგებელზე ზრუნავ?  
შენ კარგი მეგობარი ხარ?  
ხარ კი ამავდროულად კარგი ადამიანების კარგი მეგობარი?  
გაიგე ჩვენი: ჩვენ ვიცით  
შენ ჩვენი მტერი ხარ. ამიტომ ჩვენ ახლა  
კედელთან დაგაყენებთ. მაგრამ ვითვალისწინებთ რა შენს  
დამსახურებებს  
და დადებით თვისებებს,  
ჩვენ კარგ კედელთან დაგაყენებთ და დაგხვრეტთ  
კარგი ტყვიებით კარგი იარაღიდან და დაგმარხავთ  
კარგი ნიჩბით კარგ მიწაში.<sup>16</sup>

## თავი 2. Moderato Adagio: გეშინოდეს ახლობლის, როგორც საკუთარი თავის!

### შიშის პოლიტიკა

დღევანდელობაში გაბატონებული პოლიტიკურ მოდელი არის პოსტ-პოლიტიკური ბიოპოლიტიკა – თეორიული ჟარგონის შესანიშნავი მაგალითი, რომლის გაშიფვრაც დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს: პოსტპოლიტიკურად ითვლება პოლიტიკა, რომელსაც პრეტენზია აქვს, რომ გადალახა ძველი იდეოლოგიური ბრძოლა და მის ნაცვლად კონცენტრირებულია ადმინისტრირებასა და ექსპერტულ მართვაზე. ბიოპოლიტიკაში კი იგულისხმება ადამიანების ცხოვრებისა და კეთილდღეობის რეგულირების მთავარ პრიორიტეტად მიჩნევა.<sup>1</sup> ნათელია ამ ორი განზომილების გადაკვეთა, თუკი უარს იტყვი დიდ იდეოლოგიურ საქმიანობაზე, დარჩება მხოლოდ ცხოვრების ეფექტური მართვა ... მეტი თითქმის არაფერი. ანუ დეპოლიტიზირებული, სოციალურად ობიექტური, ინტერესების ექსპერტული და კოორდინირებული მართვის მქონე ნულოვანი პოლიტიკური დონის ფონზე ამ სფეროში ემოციის შემოტანისა და ადამიანების მობილიზების ერთადერთი გზა გადის შიშზე, დღევანდელი სუბიექტურობის უმთავრეს ელემენტზე. აქედან გამომდინარე ბიოპოლიტიკა არის შიშის პოლიტიკა; ის კონცენტრირებულია პოტენციურ მსხვერპლად გარდაქმნისა და ძალადობისგან თავდაცვაზე.

ზუსტად ეს განასხვავებს რადიკალურ განმათავისუფლებელ პოლიტიკას ჩვენი პოლიტიკური status quo-საგან. საუბარი არის არა ხედვებსა ან აქსიომათა ნაკრებს შორის განსხვავებაზე, არამედ პოლიტიკებს შორის არსებულ განსხვავებაზე. ერთი მათგანი დაფუძნებულია უნივერსალურ აქსიომათა ერთობაზე, ხოლო მეორე უარს ამბობს პოლიტიკურის კონსტიტუციურ განზომილებაზე და ეყრდნობა შიშს, როგორც მობილიზების მთავარ პრინციპს: ემიგრანტების შიში, დანაშაულის შიში, უღმერთო სექსუალური გარყვნის შიში, მაღალი გადასახადების დამწესებელი თვითნებური სახელმწიფოს შიში, ეკოლოგიური კატასტროფის შიში, ჩაგვრის შიში. შიშის პოლიტიკის სამაგალითო ლიბერალური ფორმა არის პოლიტკორექტულობა. ამგვარი (პოსტ)პოლიტიკა მუდამ ემყარება პარანოიული ოხლოსს, ანუ ბრბოს მანიპულირებას: ის დაკავებულია ისედაც შეშინებული ხალხის დაშინებით.

ამით აიხსნება 2006 წელს ანტისაიმიგრაციო პოლიტიკის მეინსტრიმში აღზევებასა და რადიკალურ მემარჯვენე ფრთისგან საბოლოო ჩა-



მოცილებას მოყოლილი რეზონანსი. საფრანგეთიდან გერმანიამდე, ავსტრიიდან ჰოლანდიამდე კულტურულ და ისტორიულ იდენტობაში სიამაყის ახალი ტალღის დახმარებით, მთავარმა პარტიებმა მისაღებად მიიჩნიეს ხაზი გაესვათ, რომ მასპინძელი კულტურებისათვის იმიგრანტები არიან სტუმრები, რომლებიც მასპინძლის კულტურულ ღირებულებებს უნდა შეეთვისონ - „ეს ჩვენი ქვეყანაა, გიყვარდეთ ან დატოვეთ იგი.“

თანამედროვე ლიბერალური ტოლერანტობა, უცხო პატივისცემა და მისდამი გახსნილობა შეიცავს ობსესიურ შიშს შევიწროების მიმართ. მარტივად რომ ვთქვათ, უცხოებთან პრობლემა არ გაქვს იქამდე, სანამ მათი არსებობა მომაბეზრებელი არ გახდება, სანამ უცხო ნამდვილად უცხო არ გახდება... ტოლერანტობა ემთხვევა მის საწინააღმდეგოს. ჩემი მოვალეობაა ვიყო ტოლერანტი უცხო მიმართ ნიშნავს, რომ მე დავიკავებ დისტანციას, ზედმეტად არ მივუახლოვდები, სივრცეს არ დავურღვევ. სხვაგვარად, მე პატივი უნდა ვცე მის არატოლერანტობას ჩემთან ზედმეტი სიახლოვის მიმართ. გვიანკაპიტალისტურ საზოგადოებებში ადამიანის მთავარ უფლებად სულ უფრო ხშირად გამოყოფენ უფლებას არ იყო შევიწროებული, რაც წარმოადგენს უფლებას იყო სხვებისგან უსაფრთხო მანძილზე.

პოსტპოლიტიკურ ბიოპოლიტიკას კიდევ ორი, ურთიერთდაპირისპირებულ იდეოლოგიურ განზომილებებს მიკუთვნებული ასპექტი გააჩნია: განზომილება, რომელიც ადამიანებს ამცირებს უბრალოდ სიცოცხლემდე, ჰომო საკერებამდე, ეს ეგრეთწოდებული საკრალური არსება ექსპერტული ცოდნის მზრუნველობის ქვეშაა,<sup>2</sup> მხოლოდ, წართმეული აქვს ყველა უფლება ისევე როგორც გუანტანამოს პატიმრებს, ან ჰოლოკოსტის მსხვერპლებს; და მოწყვლადი უცხო პატივსაცემი განზომილება, პატივისცემისა, რომელიც მიყვანილია უკიდურეს ნარცისისტულ სუბიექტურობამდე. მოწყვლადი მუდმივად არის „შევიწროებათა“ რისკის ქვეშ. შესაძლებელია თუ არა არსებობდეს უფრო დიდი კონტრასტი უცხო დაუცველობის მიმართ პატივისცემასა და უცხო ჰომო საკერამდე დაკნინებას შორის? რა ვქნათ, თუკი ამ ორ ტოტს ერთი ძირი აქვთ? თუკი ესენი ერთი სისტემის ორი ასპექტია? თუ ისინი ერთმანეთს ემთხვევიან ისე, რომ ჩნდება სურვილი ვუწოდო თანამედროვე მაგალითი უსასრულო მსჯელობისა, რომელიც ამტკიცებს წინააღმდეგობათა იგივეობას? გარდა ამისა, ორივე პოლუსს მაღალი მიზნების უარყოფა ახასიათებს, რომ ჩვენი ცხოვრების მთავარი მიზანი თავად ცხოვრებაა. ამიტომ არ არის რაიმე წინააღმდეგობა უცხო პატივისცემასა და წამებას, ადამიანების ჰომო საკერებად აღიარებას შორის.

სემ ჰარისი „რწმენის დასასრულში“ დასაშვებად მიიჩნევს განსაკუთრებულ შემთხვევებში წამების გამოყენებას (რა თქმა უნდა, ვინც წამებას ემხრობა, მას დასაშვებად მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში მიიჩნევს, არავინ ეთანხმება პატარა მშვიერი ბავშვის წამებას შოკოლადის მოპარვის გამო). იგი პოზიციას ამყარებს რეაქციათა სხვაობით საკუთარი თვალით დანახულ წამებასა და წამების აბსტრაქტულ წარმოდგენას შორის: ჩვენთვის გაცილებით რთულია ადამიანის წამება, ვიდრე ათასობით ადამიანისათვის სიკვდილის მომტანი ბომბის ჩამოგდების ნებართვის გაცემა.

ჩვენ ვართ აღქმის ილუზიის ანალოგი ეთიკის ილუზიის ტყვეობაში. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი აბსტრაქტული მსჯელობის უნარი საგრძნობლად გაიზარდა, ჩვენი ემოციურ-ეთიკური პასუხი კვლავ განსაზღვრულია ხილულ ძალადობაზე მეტი თანაგრძნობის ინსტინქტური რეაქციით. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის გაცილებით რთულია ვინმესთვის იარაღიდან პირდაპირ სროლა, ვიდრე ღილაკზე დაჭერით ათასობით ადამიანის მოკვლა, რასაც ვერ ვიხილავთ:

იქიდან გამომდინარე, რომ ბევრი ჩვენგანი ტერორიზმთან ბრძოლას მნიშვნელოვან საქმედ მიიჩნევს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში წამება არა თუ დასაშვები, აუცილებელიც კია. თუმცაღა ეთიკის კუთხით თუ შევხედავთ, იგი მეტად მისაღები არ არის, ვიდრე აქამდე იყო. მიზეზები ისევე ნევროლოგიური ხასიათისაა, როგორც ისინი, რომლებიც მთვარის ილუზიას იწვევენ. [...] შესაძლოა დრო მოვიდა ავიღოთ ჩვენი მმართველები და ცაში გავუშვათ.<sup>3</sup>

არ არის გასაკვირი, რომ ჰარისი ალან დერშოვიცსა და მის წამების ლეგიტიმაციას ეხმიანება.<sup>4</sup> სხვისი ტანჯვის ყურების შედეგად ევოლუციურად განპირობებული ტკივილის შესამცირებლად, ჰარისი წარმოდგენს იდეალურ „სიმართლის ტაბლეტს“, რომელიც უკოფეინო ყავის, ან დიეტური კოლის ეკვივალენტია:

პრეპარატი, რომელიც ერთდროულად ტანჯვის მოგვრისა და დაფარვის ინსტრუმენტია. ტაბლეტის მოქმედება გამოიწვევდა ისეთ დროებით დამბლასა და ტანჯვას, რომ მისი ხელახლა დაღევა თავში არავის მოუვიდოდა. წარმოდგინეთ, როგორ ვიგრძნობდით თავს ჩვენ, მოძალადეები, როდესაც ტყვედ აყვანილ ტერორისტებს ამ ტაბლეტს მივცემდით, ისინი ერთი საათით ჩათვლემდნენ და შემდეგ ყველაფერს იტყოდნენ საკუთარ ორგანიზაციაზე. ნუთუ ამას არ ვუწოდებდით „სიმართლის ტაბლეტს“?<sup>5</sup>

პირველი სიტყვები - „პრეპარატი, რომელიც ერთდროულად ტანჯვის მოგვრისა და დაფარვის ინსტრუმენტი“ - წარმოგვიდგენს ტიპურ, პოსტმოდერნულ შოკოლადის კუჭში გამხსნელის ლოგიკას: ეს წარმოსახვითი ტანჯვა უკოფეინო ყავის მსგავსია, შედეგად ჩვენარ განვიცდით გვერდით მოვლენებს. ცნობილ მოსკოვის სერბსკის ინსტიტუტში, კვბ-ს ფსიქიატრიულ განყოფილებაში დისიდენტთა საწამებლად ამგვარი პრეპარატი შეიმუშავეს: ინექცია ასუსტებდა პულსს პატიმრის გულის არეში და იწვევდა ძლიერ შფოთვისას. ერთი შეხედვით პატიმარს ეძინა, რეალურად კი იგი საშინელ კომშარს განიცდიდა.

11 სექტემბერზე საუბრისა და ჩომსკის კრიტიკისას, ჰარისი არღვევს საკუთარ წესებს. ჩომსკი მიიჩნევს, რომ მიმტვევებლობა აბსტრაქტული, ათასობით ანონიმური ადამიანის მკვლელობის დროს და განსჯა ცალკეული ადამიანის უფლებების დარღვევის შემთხვევაში არის ფარისევლობა. რატომ უნდა იყოს კისინჯერი, რომელმაც გასცა კამბოჯის „ხალიჩისებრი დაბომბვის“ ბრძანება, გამოიწვია ათობით ათასი ადამიანის სიკვდილი, ტყუპების აფეთქებაზე პასუხისმგებელ პირებზე ნაკლები დამნაშავე? იმიტომ ხომ არა, რომ „ეთიკური ილუმინის“ მსხვერპლნი ვართ? 11 სექტემბრის საშინელება დეტალურად იყო გადმოცემული მედიის საშუალებით, თუმცა ალ-ჯაზირა აშშ-ის მიერ დაბომბილი ფალუჯას ჩვენების გამო დაგმეს და ტერორისტებთან თანამშრომლობაში დაადანაშაულეს.

თუმცა, აქ კიდევ ერთი ყურადსაღები მომენტია: სიახლოვე (წამების ობიექტთან), რომელიც იწვევს თანაგრძობას და დაუშვებელს ხდის წამებას, არ არის მხოლოდ ფიზიკური სიახლოვე, არამედ არსით არის ახლობლის სიახლოვე. ამ ტერმინის სრული იუდო-ქრისტიანულ-ფროიდიანული გაგებით, არ აქვს მნიშვნელობა ფიზიკურ მანძილს, საგნები მაინც ძალიან ახლოსაა. ჰარისი თავისი „სიმართლის ტაბლეტით“ ცდილობს გააუქმოს ახლობლის განზომილება. წამების მსხვერპლი არის არა ახლობელი, არამედ ობიექტი, რომლის ტკივილი ნეიტრალიზებულია, შემცირებულია საკუთრებამდე, რომელთანაც რაციონალური უტილიტარული აღრიცხვა არის საჭირო (ტანჯვისა და ტკივილის ის რაოდენობა არის მისაღები, რაც მეტი ტანჯვისა და ტკივილის წარმოქმნას უშლის ხელს). აქ ქრება სუბიექტთან დაკავშირებული უსასრულობის უფსკრული. აღსანიშნია, რომ წიგნს რომელიც განიხილავს წამების დადებით მხარეებს ჰქვია „რწმენის დასასრული“, არა იმ აშკარა გაგებით, რომ „ჩვენი რწმენა ღვთისადმი და ღვთის ბრძანება შევიყვართ ახლობელი ჩვენი, გვიშლის ხელს ვაწამოთ ადამიანები“, არამედ უფრო რადიკალური გაგებით. ლაკანი ასევე განიხილავს „წინასწარვარაუდს.“

არა პირდაპირ მოწოდებული, არამედ წინასწარგანსაზღვრული, რწმენის ობიექტი – რომლის გარეშეც როგორ უნდაა ვიყო დარწმუნებული, რომ ჩემ წინ სხვა სუბიექტს ვხედავ და არა სიღრმეს მოკლებულ, ბრტყელ ბიოლოგიურ მანქანას?

## ახლობლის საკითხი

ამგვარად, ეს წინასწარ ნავარაუდები სუბიექტი არ არის უბრალოდ კიდევ ერთი მდიდარი შინაგანი სამყაროს მქონე ადამიანი, რომელიც თავად ჰყვება პირად ისტორიებს, რათა საკუთარ არსებობას აზრი შესძინოს, ასეთი ადამიანი ვერ იქნება მტერი. „მტერი არის ის, ვისი ისტორიაც არ გაგიგია.“<sup>46</sup> ამ თეზისის შესანიშნავი ლიტერატურული ილუსტრაციაა მერი შელის „ფრანკენშტეინი“. შელი აკეთებს იმას, რასაც არასდროს იზამდა კონსერვატორი. წიგნის ცენტრალურ ნაწილში იგი უფლებას აძლევს მონსტრს ილაპარაკოს საკუთარ თავზე, გადმოსცეს ისტორია პირველ პირში. მისი გადაწყვეტილება მიუთითებს სიტყვის თავისუფლებისადმი ლიბერალურ დამოკიდებულებაზე: ყველას აზრი უნდა იქნას გაგონილი. მონსტრი „ფრანკენშტეინში“ არ არის „საგანი,“ საშინელი ობიექტი, რომელსაც ვერავინ უბედავს წინააღმდეგობის გაწევას; ის ბოლომდე სუბიექტირებულია. მერი შელი ძვრება მის თავში და სვამს შეკითხვას, როგორია როდესაც საზოგადოება გაკერებს იარლიყს, გსაზღვრავს, გზაგრავს, გრიყავს და ფიზიკურად გამახინჯებს? ამგვარად, მთავარ დამნაშავეს აქვს უფლება თავი მთავარ მსხვერპლად წარმოგვიდგინოს. საშინელი მკვლელი აღმოჩნდება ღრმად გულნატკენი და სასოწარკვეთილი, ილწვის სიყვარულისა და მეგობრობისათვის.

თუმცა ამ პროცედურას აქვს ნათელი მხარე: ვართ ჩვენ მზად დავიწყით მტკიცება, რომ ჰიტლერი იმიტომ იყო მტერი, რადგან მისი ისტორია არ გაგიგია? „ლენინის საფლავში“ დევიდ რემნიკი მოგვითხრობს 1988 წელს მოსკოვში ვიზიტისას მის მცდელობებზე შეხვედროდა სტალინის გარემოცვის ბოლო ცოცხალ წევრს, ლაზარ კაგანოვიჩს, ვისი მეთვალყურეობის ქვეშაც 1929–33 წლებში გატარდა კოლექტივიზაციის პროგრამა. მას ეკისრებოდა პასუხისმგებლობა აუწერელ ნგრევასა და ტანჯვაზე. მაშინ ოთხმოცდაათ წელს გადაცილებული კაგანოვიჩი განცალკევებულ ბინაში, განდეგილივით ცხოვრობდა. რემნიკი არ კარგავდა ნამდვილად ბოროტ ადამიანთან შეხვედრის იმედს:

კიდევ სწამდა კაგანოვიჩის? მინდოდა გამეგო. გრძნობდა თუ არა

დანაშაულს, სირცხვილს? რას ფიქრობდა იმჟამინდელ გენერალურ მდივან გორბაჩოვზე? მაგრამ ეს სულ არ იყო. რეალურად მე კაგანოვიჩთან ერთ ოთახში დაჯდომა მინდოდა, მენახა როგორ გამოიყურებოდა ბოროტი ადამიანი, გამეგო რას აკეთებდა, რა წიგნები ჰქონდა გარშემო.<sup>7</sup>

დიდი ალბათობით, რემნიკს მიზნისთვის რომ მიეღწია, იგი სუსტ, გულკეთილ, ოცნებების ტყვეობაში მყოფ მოხუცს შეხვდებოდა. როდესაც, 1960-იან წლებში სვეტლანა ალილუევა ინდოეთის გავლით აშშ-ში ემიგრირდა და დაიწყო მემუარების წერა, მან სტალინის შინაგანი სახე გულთბილ მამად და მზრუნველ ლიდერად წარმოგვიჩინა: მასზე მიწერილი მასობრივი მკვლევლობები მისი ბოროტი თანამებრძოლების, ძირითადად ლავრენტი ბერიას კისერზე იყო. მოგვიანებით, ბერიას ვაჟმა სერგომ დაწერა მემუარები, სადაც მამა წარმოაჩინა თბილ ოჯახის კაცად, რომელიც უბრალოდ მიჰყვებოდა სტალინის ბრძანებებს და ფარულად ზიანის შემცირებას ცდილობდა. გეორგი მალენკოვის შვილმა ანდრეიმ ასევე მოგვითხრო მამამისის შესახებ, სტალინის მემკვიდრე პატიოსანი მშრომელი კაცი იყო, რომელიც მუდამ საკუთარ უსაფრთხოებაზე დარდობდა. ჰანა არენდტი მართალი გახლდათ: ეს ფიგურები არ იყვნენ დიადი ბაირონისეული დემონური ბოროტების პერსონიფიკაციები: უფსკრული მათ ინტიმურ გამოცდილებასა და მათი მოქმედებების შედეგად მოტანილ კოშმარს შორის უზარმაზარი იყო. ჩვენი შინაგანი ცხოვრების გამოცდილება, ისტორია რომელსაც საკუთარ თავზე ვყვებით, რათა ახსნათ თუ რას ვაკეთებთ, არის არსობრივად ტყუილი – სიმართლე გარეთ არის, ჩვენს მოქმედებებში.<sup>8</sup>

გულუბრყვილო ეთიკურ ცნობიერებას მუდმივად აკვირვებს, თუ როგორ მზრუნველად და თბილად ეპყრობიან საკუთარ ჯგუფის წევრებს ადამიანები, რომელთაც საშინელი ძალადობის აქტები აქვთ ჩადენილი. ნუთუ არ არის უცნაური, რომ გერმანელი ჯარისკაცი, რომელმაც უდანაშაულო მოქალაქეები დახოცა, მზად იყო საკუთარი დანაყოფისათვის სიცოცხლე გაეწირა? რომ მეთაურმა, რომელმაც მძევალთა დახვრეტა ბრძანა, შესაძლოა იმავე საღამოს საკუთარ ოჯახს გულწრფელი სიყვარულით სავსე წერილი გაუგზავნოს? ეთიკური მზრუნველობის გარკვეული წრით შეზღუდვა, როგორც ჩანს, წინააღმდეგობაში მოდის ჩვენს სპონტანურ გაგებასთან, რომ ჩვენ ყველანი ვართ ადამიანები ერთგვარი იმედებით, შიშებით, ტკივილებით და ამიტომ გვაქვს უფლება მოვითხოვოთ თანაბარი პატივისცემა და აღიარება. შესაბამისად, ისინი ვინც ავიწროებენ საკუთარ ეთიკური მზრუნველობის წრეს, არიან არათანმიმდევრულები და ფარისევლები. ჰაბერმასის სიტყვები რომ

გამოვიყენოთ, ისინი პრაგმატულ წინააღმდეგობაში არიან, იქიდან გამომდინარე, რომ ისინი არღვევენ მათი ენობრივი საზოგადოების მიერ დაწესებულ ეთიკურ ნორმებს. ჩვენს საზოგადოებას გარეთ მყოფი ადამიანებისათვის საბაზისო ეთიკური უფლებების მინიჭებაზე უარის თქმა არ არის ის, რაც ადამიანს ბუნებრივად მოჰყვება. ეს ეწინააღმდეგება ჩვენს ბუნებრივ ეთიკურ მიდრეკილებებს. ის შეიცავს სასტიკ რეპრესიასა და თვითუარყოფას.

როდესაც კომუნისტების დაცემის შემდეგ, აღმოსავლეთგერმანელი ზომიერად დისიდენტი მწერალი შტეფან ჰერმლინი გაამტყუნეს, 1950-იან წლებში, სტალინის მადიდებელი ტექსტებისა და პოემების დაწერისათვის, მან შეურაცხყოფილმა უპასუხა, რომ იმ პერიოდის ევროპაში, სტალინის სახელი დაკავშირებული იყო თავისუფლებისა და სამართლიანობისადმი მისწრაფებასთან, არ ჰქონდა კავშირი იმ საშინელებასთან, რაც საბჭოთა კავშირში „ფარულად“ ხდებოდა. ამგვარი გამართლება, ერთი შეხედვით, რა თქმა უნდა, საკმაოდ გონებამახვილურია: თუმცა არც არის საჭირო იცოდე სტალინისტური ტერორის შესახებ, რათა მიხვდე, რომ სტალინიზმში რაღაც საშინლად არასწორია. სავესებით საკმარისია საჯარო ტექსტური დოკუმენტების გაცნობა: ოფიციალური ანგარიშები საჩვენებელი სასამართლო პროცესებიდან, მტერზე თავდასხმის შესახებ, ოფიციალური ქება-დიდება სტალინსა და სხვა მაღალჩინოსნებს. რაღაც გაგებით ყველაფერი, რის ცოდნაც საჭირო იყო, აქედანვე ჩანს. აქედან გამომდინარე, გასაოცარ ფარისევლობას წარმოადგენდა დასავლელი კომუნისტური დამკვირვებლების მზაობა ნამდვილ ფსიქოლოგიურ ფაქტად აღექვათ ბრალდებულებზე მიმართული სტალინისტური ბრალდებები. 1938 წელს, ვალტერ ბენიამინისადმი მიწერილ წერილში თეოდორ ადორნო იხსენებს საუბარს, რომელიც მას ნიუ-იორკში ჰქონდა მარცხნივ გადახრილ კომპოზიტორ ჰანს ეისლერთან:

მე მოთმინებით ვისმენდი მოსკოვური სასამართლო პროცესების უსუსურ გამართლებას და ამაზრბენ ხუმრობებს, რომლებიც მან ბუხარინის მკვლელობაზე თქვა. ის ამბობდა, რომ მოსკოვში უკანასკნელ ადამიანამდე ყველას იცნობდა და ბუხარინის სინდისი იმდენად ბინძური იყო, რომ იგი ეისლერს თვალეზმზე კი ვერ უყურებდა.<sup>9</sup>

შემზარავია ეისლერის ფსიქოლოგიური სიბრმავე, იგი არასწორად იგებს ბუხარინის შიშს – შიშს იქონიოს უცხოელებთან კონტაქტი, როდესაც იმ პერიოდში მან იცოდა, რომ უთვალთვალდნენ. როგორ უნდა გავიგოთ ეს ყოველივე, როდესაც დასავლეთში სტალინიზმის პროდუქტებს

ზოგიერთი გულწრფელი ეთიკის გამოხატულებად მიიჩნევა, ადამიანის რწმენისა და ჰუმანიზმის გამოვლინებად (გახსოვთ, როგორ შეხვდა დასავლეთი მარკ დონსკოის გორკის ტრილოგიას)? იქნებ საჭიროა შევწყვიტოთ დასავლელი მოგზაურების გაკიცხვა სტალინური საბჭოთა კავშირის საშინელებების მიმართ მიამიტური დამოკიდებულების გამო და გადავერთოთ დელეგისეულ შეხედულებაზე შემთხვევითი გადაკვეთის სერიების შესახებ, რომლებიც აზრს არ ატარებენ, ისევე როგორც სამეცნიერო ფანტასტიკური ნაწარმოები, სადაც მეცნიერები გაარკვევენ, რომ აფეთქება, რომელიც ბიბლიაში ღმერთის გზავნილს ნიშნავდა, რეალურად იყო ვიზუალური კვალი საზარელი კატასტროფისა, რომელმაც გაანადგურა უცხოპლანეტელთა აყვავებული ცივილიზაცია. ანუ, რთულია აღიარება, რომ ის საშინელებები, საიდანაც გორკიზე ტრილოგია აღმოცენდა, არ აკნინებს დასავლელ და რუს მაცურებელზე მისი გავლენის უტყუარობას.

11 სექტემბერს, United 93 და სამი სხვა თვითმფრინავი რომ გაიტაცეს ტერორისტებმა, სატელეფონო საუბრებში მგზავრებსა და ახლობლებს შორის მუდმივად ისმოდა: „მე შენ მიყვარხარ“. მარტინ ემისმა პავლე მოციქულის სტილში აღნიშნა სიყვარულის მნიშვნელობა, ეს არის ერთადერთი რამ, რასაც მნიშვნელობა აქვს: „სიყვარული რაღაც ბუნდოვნის აღმნიშვნელი აბსტრაქტული არსებითი სახელია. და მაინც, მხოლოდ ის უძლებს სამყაროს გადატრიალებას, ეკრანის ჩაქრობას.“<sup>10</sup> თუმცაღა, ეჭვი არსებობს: ხომ არ არის ამ სიყვარულში რაღაც ტყუილი, რაღაც ფარისევლური, ისევე როგორც შიშით გამოწვეული ღმერთისადმი უეცარი მიმართვა, ლოცვა, ფარისევლური ოპორტუნისტული ნაბიჯი მათგან, ვინც მოულოდნელად უბედურებას გადაეყარა და ახლოსაა სიკვდილთან? რატომ უნდა იყოს მეტი ჭეშმარიტება იმაში, რასაც ჩვენ სასოწარკვეთილები ვაკეთებთ? ნუთუ ასეთ მომენტებში გადარჩენის ინსტინქტი არ გვაიძულებს ვულვალატოთ ჩვენს საწადელს? ამ გაგებით, სიკვდილის წინ სიმართლეში გამოტყდომა, სიყვარულის ახსნა საწადელის მსხვერპლშეწირვაა. არაერთი მოგონების მიხედვით, სტალინისტურსაჩვენებელ პროცესებზე გასამართლებული ადამიანებიდან ბევრი დახვრეტის წინ საკუთარ უდანაშაულობაზე და სტალინისადმი სიყვარულზე საუბრობდა, დიადი უცხო სთვალში წარმოდგენის ამალგების მიზნით შესრულებული შემადრწუნებელი ჟესტი. ასევე გაოცებას იწვევს, თუ როგორ უარყოფდნენ საბჭოთა კავშირის ჯამშუობას ეტელი და იულიუს როზენბერგი პირად მიმოწერაში, თამაშობდნენ რა უშიშროების ფედერალური ბიუროს მსხვერპლების როლს. მათი დამცველებისთვის სამწუხაროდ, ბოლოდროინდელი დოკუმენტები ამტკიცებენ, რომ იულიუსი მაინც იყო ჯამშუში (თუმცა შესაძლოა იმაზე დაბალი რანგის,

ვიდრე ბრალდება მიიჩნევდა). მათი პირადი მიმოწერის კითხვისას, მიუხედავად ცოდნისა, რომ იგი ჯაშუში იყო, რთულია გულწრფელობის გრძნობისაგან გათავისუფლება, თითქოს მან საკუთარი თავი დაარწმუნა უდანაშაულობაში. ეს გარემოება უფრო უცნაურია იმის გათვალისწინებით, თუ მას მართლაც სწამდა საბჭოთა კავშირის, რატომ არ უნდა დაკავებულყო ჯაშუშობით? (ამას მივყავართ იქამდე, რაც იქნებოდა ნამდვილი ეთიკური აქტი: წარმოვიდგინოთ, რომ ცოლი სიცოცხლის ბოლო წუთს ურეკავს ქმარს და ეუბნება: მხოლოდ იმის თქმა მინდა, რომ ჩვენი ქორწინება ყალბი იყო, შენი დანახვაც კი არ მინდა...)

ცივი ომის ერთ-ერთ ტრაგედიას წარმოადგენენ დასავლელი მემა-რცხენეები, რომლებიც საკუთარ ქვეყნებში სრული გულწრფელობით გმირულად ეწინააღმდეგებოდნენ ანტიკომუნისტურ ისტერიას. ისინი მზად იყვნენ საბჭოთა კავშირის დაცვის გამო, ციხეში წასულიყვნენ. განა მათი ილუზორული რწმენა არ გარდაქმნის მათ სუბიექტურ პოზიციას უდიდეს ტრაგედიად? სტალინის საბჭოთა კავშირის სამწუხარო რეა-ლობა მათ შინაგან რწმენას მკიფე სილამაზეს აძლევს. ამგვარად, ჩვენ მივდივართ რადიკალურ და მოულოდნელ დასკვნამდე: არ არის საკმარისი უბრალოდ ითქვას, რომ საქმე გვაქვს ტრაგიკულად შეუსაბამო ეთიკურ მრწამსთან, ბრმა რწმენასთან, რომელიც ხელს გვიშლის დავინახოთ ამ ეთიკური ორიენტირის სამწუხარო, საზარელი რეალობა. თუკი საპირისპიროდ, ამგვარი სიბრმავე, უარი რეალობის დანახვაზე, გაფეტიშებული დამოკიდებულება - „მე ვიცი იმ საშინელებებზე, რაც საბჭოთა კავშირში ხდება, თუმცა მე მაინც მწამს საბჭოთა სოციალიზმის“ არის ნებისმიერი ეთიკური პოზიციის ღრმა შემაღვენილი ნაწილი?

ჯერ კიდევ კანტს შესანიშნავად ესმოდა ეს პარადოქსი, როდესაც „ფაკულტეტთა კონფლიქტში“ (1798) საფრანგეთის დიდი რევოლუცია დააკავშირა ენთუზიაზმთან. რევოლუციის ნამდვილი მნიშვნელობა არ არის ის, რაც იმ პერიოდში პარიზში მოხდა – სასტიკი მკვლევლობები – არამედ ალტკინებული გამოხმაურება, რომელიც პარიზულმა მოვლენებმა დანარჩენ ევროპაში გამოიწვია:

სულიერად მდიდარი ხალხის რევოლუცია, რომელიც ახლა ჩვენ თვალწინ მიმდინარეობს, წარმატებას მიაღწევს იგი თუ არა, მიუხედავად იმისა რომ იგი შეიცავს უბედურებასა და სიმხეცეს, ალტკინებს მაყურებელს (ვინც თავად არ არის ჩართული).<sup>11</sup>

ლაკანის ენაზე რომ ვთარგმნოთ, რეალური მოვლენა, რეალობის განზომილება განისაზღვრებოდა არა პარიზში მომხდარი ძალადობის



აქტებით, არამედ მაყურებლის მიერ ამ ფაქტების აღქმით, მათში აღძრული იმედებით. პარიზში მიმდინარე მოვლენების რეალობა ეკუთვნის ემპირიული ისტორიის დროებით განზომილებას; ამაღლებული გამოხატულება, რომელიც იწვევს ენთუზიაზმის დაბადებას, ეკუთვნის მარადისობას...

*Mutatis mutandis*,<sup>12</sup> იგივე შეიძლება ითქვას საბჭოთა კავშირის დასავლელ თაყვანისმცემლებზე. „ერთ ქვეყანაში სოციალიზმის შენების“ საბჭოური გამოცდილება, რა თქმა უნდა, შეიცავდა უბედურებასა და სიმხეცეს, მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი ალტკინებს მაყურებელს (ვინც თავად არ იყო ჩართული)“ ისმის შეკითხვა: ამგვარ ფეტიშისტურ უარყოფის შესტს უნდა ეფუძნებოდეს თუ არა ყველა ეთიკა? ყველაზე უნივერსალურმა ეთიკამ მაინც არ უნდა გაავლოს კონტური და უგულვებელყოს გარკვეული სახის ტანჯვა? რას იტყვით ჩვენი მოხმარების მიზნით გაწყვეტილ ცხოველებზე? რომელი ჩვენგანი შეძლებს ღორის ხორცის ჭამას ღორების ფერმაში ვიზიტის შემდეგ, სადაც ღორები ნახევრად უსინათლოები არიან, წესიერად ვერ დადიან, სადაც მათ მხოლოდ იმისთვის ასუქებენ, რომ მოგვიანებით მოკლან? რას იტყვით მილიონობით ადამიანის ტანჯვასა და წამებაზე, რომელთა შესახებ ჩვენ გვაქვს ინფორმაცია, თუმცა ვირჩევთ გულგრილობას. წარმოიდგინეთ, რა შეიძლება გამოიწვიოს snuff-ფილმის ყოველდღე იძულებით ყურებამ, სადაც მთელ მსოფლიოში მიმდინარე მოვლენებს აჩვენებენ: წამების სასტიკი ფორმები, თვალების ამოთხრა... სია ძალიან დიდია. შეეძლება მაყურებელს ისე მოიქცეს, თითქოს არაფერი მომხდარა? დიახ, თუ იგი შეძლებს ნანახის დავიწყებას, მისი სიმბოლური ქმედითობის შეჩერებას. დავიწყება დაკავშირებულია ფეტიშისტურ უარყოფის შესტთან: „მე ვიცი, რომ არ მინდა ვიცოდე, რაც ვიცი, ამიტომ მე არ ვიცი.“ მე ვიცი, მაგრამ უარს ვაცხადებ სრულად მივიღო ამ ცოდნის შედეგები, რათა განვავრძო მოქმედება ისე, თითქოს მე არ ვიცოდი.

ნათელი ხდება, რომ შესაძლოა ნებისმიერი ეთიკა ეფუძნებოდეს მხოლოდ ამ ფეტიშისტურ უარყოფის შესტს. ერთი შეხედვით გამონაკლისი ბუდისტური სოლიდარობის ეთიკაც ამ წესს მისდევს. საბოლოო ჯამში, ბუდიზმი გვთავაზობს უნივერსალიზებულ ინდიფერენტულობას — სწავლება ზედმეტი თანაგრძნობის თავიდან აცილების შესახებ. ზუსტად ამიტომ უადვილდება ბუდიზმს გადაიქცეს უნივერსალური თანაგრძნობის სრულ საპირისპიროდ: მილიტარიზმის ადვოკატირება, რაც შესანიშნავად გამოხატულია ძენ-ბუდიზმის ბედისწერით.

ამ ფაქტით გაოცება არასწორი ფილოსოფიური დამოკიდებულებაა. ის, რაც ჰგავს არათანმიმდევრულს, ეთიკური პოზიციიდან შედეგების

წარუმატებელ განდევნას, იქნებ საპირისპიროდ, არის შესაძლებლობის დადებითი გარემოება? იქნებ ჩვენი ეთიკური საფიქრალიდან განსხვავებულობის კონკრეტული ფორმის გარიყვა ეთანხმება ეთიკური უნივერსალიზმის ფუნდამენტურ ჟესტს. შესაბამისად, რაც უფრო უნივერსალურია ჩვენი გამოხატული ეთიკა, მით უფრო ბრუტალურია შინაგანი გამონაკლისი? ყოვლისმომცველი ქრისტიანული ატიტუდი (გავიხსენოთ პავლე მოციქულის ცნობილი „არა არსებობს მამაკაცი ან ქალი, ებრაელი ან ბერძენი“) შეიცავს მათ სრულ უარყოფას, ვინც უარს აცხადებს ქრისტიანულ საზოგადოებაში გაერთიანებაზე. სხვა „პარტიკულარისტულ“ რელიგიებში (ისლამშიც კი, მიუხედავად მისი გლობალური ექსპანსიონიზმისა) არის ადგილი სხვებისთვის: ისინი შეწყნარებულები არიან, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა მათ ქედმაღლურად უყურებდნენ. ქრისტიანული დევიზი „ყველა ადამიანი მოყვასია“ ასევე ნიშნავს, ვინც არ ერთიანდება საძმოში, არ არის ადამიანი. ირანის რევოლუციის პირველ წლებში ხომეინიმ იგივე პარადოქსი გამოიყენა, როდესაც დასავლურ პრესასთან ინტერვიუში საუბრობდა, რომ ირანის რევოლუცია იყო ისტორიაში ყველაზე ჰუმანური: რევოლუციის მონაწილეებს ადამიანი არ მოუკლავთ. როდესაც გაკვირვებულმა ჟურნალისტმა ჰკითხა მასმედიაში გაშუქებული სასიკვდილო დასჯების შესახებ, ხომეინიმ წყნარად უპასუხა: „ისინი, ვინც ჩვენ მოკვალით, იყვნენ არა ადამიანები, არამედ დამნაშავე ძალები!“

ქრისტიანებს ეამაყებათ, რომ გადააბიჯეს რჩეული ერის იუდეურ გაგებას, მოიცვეს რა კაცობრიობა. სწორედ ეს არის საინტერესო: არ იშლიან, რომ ისინი არიან რჩეულები, ღმერთთან პირდაპირ დაკავშირებულები, იუდეველები აღიარებენ მცდარ ღმერთებზე მსახური ხალხის ადამიანურობას, ქრისტიანული უნივერსალიზმი კი კაცობრიობიდან რიყავს ურწმუნოებს.

რას იტყვით საწინააღმდეგო ჟესტზე, დაახლოებით ისეთზე, როგორიც ფრანგმა ფილოსოფოსმა ემანუელ ლევინასმა შექმნა – უარყო უნივერსალიზმის ფუძეში არსებული იგივეობა და იგი ჩაანაცვლა განსხვავებულის პატივისცემით? ჰეტერ სლოტერდიკი აღნიშნავს, რომ ლევინასეული ახლობლის უარყოფითი და გაცილებით საგანგაშო მხარე არის მისი უცხოდ წარმოდგენლობა, მის მიმართ უსიტყვო პატივისცემა.<sup>13</sup> ამგვარად წარმოდგენილი უცხო მტერია, მტერი რომელიც წარმოადგენს აბსოლუტურ უცხოს და აღარ არის „პატივსაცემი მტერი“, მისი მსჯელობა ჩვენგან ძალიან შორს დგას. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია მას ბრძოლაში შევხვდეთ. მიუხედავად იმისა, რომ ლევინასი არ ფიქრობდა ამ განზომილებაზე, რადიკალური ორაზროვნება, ახლობლის ტრავმატული

ხასიათი ამარტივებს იმის გაგებას, თუ როგორ ამზადებს ამის საფუძველს (და ხსნის სივრცეს) ლევინასისეული უცხო გაგება; ამგვარად, შეამზადა კანტის ეთიკამ საფუძველი სატანური ბოროტების გასაგებად. რაოდენ საშინლადაც არ უნდა ჟღერდეს, ლევინასისეული უცხო, როგორც უცხოობის უფსკრული, რომელიც წარადგენს ეთიკურ მოთხოვნებს და ნაცისტური ებრაელის ფიგურა, როგორც ნაკლები-ვიდრე-ადამიანი, უცხო-მტერი წარმოიქმნება ერთი საფუძველიდან.

როდესაც ფროიდი და ლაკანი საუბრობენ პრობლემატურ ხასიათზე იუდეო-ქრისტიანულ მოთხოვნისა „შეიყვარე მოყვასი შენი“, ისინი აკეთებენ არამხოლოდ სტანდარტულ კრიტიკულ-იდეოლოგიურ შენიშვნას, რომ უნივერსალურობის ამგვარი გაგება ჩვენი სპეციფიკური ღირებულებებით არის შემოსილი და აქედან გამომდინარე გვთავაზობს ფარულ გამონაკლისებს; ისინი ასევე გამოთქვამენ მეტად წონიან დასკვნას, ახლობლის იდეის ჩვენს უნივერსალურობის განზომილებასთან შეუსაბამობის შესახებ. უნივერსალურობას ეწინააღმდეგება ახლობლის არაადამიანური განზომილება. ამიტომ არის შეყვარებულის პოზიციაში ყოფნა ასე მტკივნეული, ტრავმატულიც კი: შეყვარებული მუდამ ვგრძნობ უფსკრულს საკუთარ თავსა და სიყვარულის გამომწვევ ჩემში არსებულ მიულწეველ X-ს შორის. სიყვარულის ლაკანისეული განმარტება „სიყვარული ნიშნავს იმის გაცემას, რაც არ გაგაჩნია...“ შევსებას საჭირეობს: „...მისთვის, ვისაც ეს არ უნდა.“ ვიცით კი, რომ უილიამ ბატლერ იეიტსის ცნობილი სტრიქონები აღწერენ ერთ-ერთ ყველაზე კლაუსტროფობულ კონსტელაციას, რაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ?

სამოთხის ბალის ყველა ფერი ტანზე რომ მეცვას, ოქროს ძაფი რომ ელვარებდეს ზედ მირიადი, ცისფერით, მკრთალით, მუქით, თაღხით შევტრფოდე ზეცას, ღამის წყვიდადის, შუადღისა და განთიადის, ფეხქვეშ დაგიფენ, არ მოვყვები კერვას და კემსვას, თუმც, რაც არა მაქვს, ისედაც ხომ შენია ყველა; ძირს მიმოვაბნევ სათითაოდ ზმანებებს ჩემსას, ოღონდაც, ფრთხილად, შენ ახლა ჩემს ოცნებებს თელავ

თარგმანი – გია ჯოხაძე

მოკლედ, როგორც ფრანგმა ფილოსოფოსმა ჟილ დელეგმა აღნიშნა, „Si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous etez foutu“ (თუ სხვის ოცნებაში აღმოჩნდი, შენი საქმე წასულია); ან, როგორც ქვიშის კაცზე კომიქსების ავტორი ნილ გეიმანი წერდა:

„ოდესმე გყვარებიათ? საშინელებაა, არა? ის ძალიან უსუსურს გხდით. ის ხსნის თქვენს მკერდს და ალებს თქვენს გულს და ეს ნიშნავს, რომ ვიღაცას შიგნით შეღწევა და ყველაფრის არევა შეუძლია. შენ დაცვას აძლიერებ, გარშემო ჯავშანს იქმნი, რათა არაფერმა შეძლოს შენი ტრავმირება, შემდეგ ერთი სუფელი ადამიანი, არაფრით განსხვავებული სხვა სუფელი ადამიანისგან, შემოდის შენს სუფელურ ცხოვრებაში... შენ მას შენს ნაწილს აძლევ. მას არ უთხოვია. ერთხელ მან რაღაც სუფელური გააკეთა, გაკოცა, ან გაგიღიმა და მას შემდეგ შენი ცხოვრება შენ აღარ გეკუთვნის. სიყვარული მძევლებს იყვანს. ის შენში შემოდის. ის შიგნიდან გჭამს და სიბნელეში მტირალს გტოვებს, ამგვარად ისეთი მარტივი ფრაზა როგორიცაა „მოდი უბრალოდ მეგობრებად დავრჩეთ“ გარდაიქმნება მინის ნატეხად, რომელიც გულს გიპობს. მტკივნეულია. ეს სულის ტკივილია, ნამდვილი შიგნიდან გამანადგურებელი ტკივილი. მე მძულს სიყვარული.“<sup>44</sup>

საბჭოთა რეჟისორმა ანდრეი ტარკოვსკიმ სიცოცხლის უკანასკნელი წლები სტოკჰოლმში, „მსხვერპლშეწირვაზე“ (1986) მუშაობაში გაატარა. მას ოფისი მისცეს იმ შენობაში, სადაც ჯერ კიდევ სტოკჰოლმში მცხოვრებ ინგმარ ბერგმანი მუშაობდა. მიუხედავად იმისა, რომ ორ რეჟისორს შორის ურთიერთპატივისცემა არსებობდა, ისინი არ შეხვედრიან, ფრთხილად იცილებდნენ ერთმანეთს, თითქოს შეხვედრა მათი სამყაროების სიახლოვის გამო, ზედმეტად მტკივნეული და წარუმატებელი იქნებოდა. მათ შექმნეს და მისდევდნენ საკუთარ ქცევის კოდებს.

### 3. Andante ma non troppo e molto cantabile: სისხლიანი დინება გაღრმავდა

#### ფატიკური კომუნიკაციის უცნაური შემთხვევა

2005 წლის გარეუბნის ამბოხებებმა საფრანგეთში ათასობით დამწვარი მანქანა და საზოგადოებრივი ძალადობის აფეთქება გამოიწვია. მას ადარებენ 2005 წლის 29 აგვისტოს მომხდარ ქარიშხალ კატრინას შემდეგ ნიუ ორლეანის ძარცვასა და 1968 წლის მაისში, პარიზში მიმდინარე მოვლენებს. განსხვავებების მიუხედავად, ორივე პარალელიდან შეიძლება გაკვეთილის მიღება. პარიზის ხანძრები იყო გამოსაფხიზლებელი იმ ევროპელი ინტელექტუალებისათვის, რომლებიც ნიუ ორლეანის მოვლენებს იყენებდნენ ევროპული საყოველთაო კეთილდღეობის

მართვის მოდელის ამერიკულ ველურ კაპიტალიზმზე უპირატესობის ხაზგასასმელად: ნათელი გახდა, ამგვარი მოვლენები საყოველთაო კეთილდღეობის საფრანგეთშიც შესაძლოა მომხდარიყო. ისინი, ვინც ნიუ ორლეანის ძალადობას ევროპული სტილის სოლიდარობის ნაკლებობით ხსნიდნენ, ამერიკელ თავისუფალი ბაზრის მომხრე ლიბერალებზე არანაკლებ შეცდნენ, რომლებიც ახლა ნიშნის მოგებით აღნიშნავენ, რომ ზუსტად მთავრობის უხეში ჩარევა აფერხებს კონკურენციასა და განვითარებას, ხელს უშლის საფრანგეთში მარგინალიზებული იმიგრანტების ეკონომიკურ აღმავლობას (განსხვავებით ამერიკის შეერთებული შტატებისა, სადაც არაერთი იმიგრანტთა ჯგუფი აღმოჩნდა წარმატებულთა შორის).

რაც შეეხება 1968 წლის მაისს, თვალშისაცემია პროტესტერთა შორის უტოპიური პერსპექტივის არარსებობა: თუ 1968 წლის მაისი იყო ამბოხი უტოპიური იდეალით, მაშინ 2005 წლის მღელვარება იყო ძალადობის უბრალო აფეთქება, რაიმე ხედვის ქონაზე პრეტენზიის გარეშე. თუკი გაცვეთილ ფრაზას, „ჩვენ პოსტიდევოლოგიურ ეპოქაში ვცხოვრობთ,“ აქვს რაიმე აზრობრივი დატვირთვა, ის ამაში მდგომარეობს. პარიზის გარეუბნებში ამბოხებულებს არ გააჩნდათ რაიმე კონკრეტული მოთხოვნა. იყო მხოლოდ ბუნდოვანი, არაარტიკულირებულ რესენტიმენტზე დაფუძნებული აღიარების მოთხოვნა. გამოკითხულთა უმრავლესობა საუბრობდა, რომ მათთვის მიუღებელი იყო მაშინდელი საფრანგეთის შინაგან საქმეთა მინისტრის, ნიკოლა სარკოზის სიტყვები, მიუღებელი იყო, რომ იგი მათ ნაძირალებად მოიხსენებდა. უცნაურ თვითრეფერენტულ „მოკლე ჩართვაში“ ისინი აპროტესტებდნენ რეაქციას საკუთარ პროტესტზე. „პოპულისტური გონება“ აქ ეჯახება თავის ირაციონალურ ლიმიტს: საქმე გვაქვს ნულოვანი დონის პროტესტთან, ძალადობრივ პროტესტთან, რომელიც არაფერს მოითხოვს. საინტერესო იყო სოციოლოგების, ინტელექტუალების, კომენტატორების ყურება, რომლებიც ცდილობდნენ გაგებასა და დახმარებას. ისინი ძალებს არ ზოგავდნენ, დაენახათ საზრისი პროტესტერთა მოქმედებებში: „ჩვენ რამე უნდა ვიღონოთ იმიგრანტთა ინტეგრაციისათვის, მათი კეთილდღეობისათვის, მათი სამუშაო ადგილებისათვის,“ ამბობდნენ ისინი – რითაც მეტ ბუნდოვანებას მატებდნენ მიმდინარე მოვლენებს, ვერაფრით ხსნიდნენ ამბოხის ამოცანას.

მიუხედავად იმისა, რომ პროტესტერები იყვნენ არაპრივილიგირებულები და de facto გარიყულები, ისინი არ ცხოვრობდნენ შიმშილის ზღვარზე, არც გადარჩენისთვის იბრძოდნენ. ადამიანები, რომლებიც უარეს მატერიალურ პირობებში ცხოვრობდნენ, რომ არაფერი ვთქვათ ფიზიკურ

და იდეოლოგიურ ჩაგვრაზე, ახერხებდნენ ნათელი, ან ბუნდოვანი მოთხოვნებით პოლიტიკურ ორგანიზაციებად ქცევას. ის ფაქტი, რომ ხანძარში გახვეული პარიზის გარეუბნებში არ იყო პოლიტიკური პროგრამა, თავად საჭიროებს ინტერპრეტირებას. იგი გვამცნობს ჩვენი იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ჩიხის შესახებ. ჩვენ ვცხოვრობთ საზოგადოებაში, რომელიც საკუთარ თავს სიამაყით უწოდებს არჩევანის საზოგადოებას, მაგრამ გაბატონებული დემოკრატიული კონსენსუსის ერთადერთი ალტერნატივა სიბრაზის უმისამართოდ გამოხატვაა. განა ის ფაქტი, რომ სისტემის ოპოზიცია ვერ ახერხებს საკუთარი თავის რეალისტურ ალტერნატივად, ან უკიდურეს შემთხვევაში მნიშვნელოვან უტოპიურ პროექტად წარმოჩენას, გამოხატულია მხოლოდ უაზრო ძალადობის აფეთქებებით, არ არის სერიოზული ბრალდება იმ მდგომარეობის მიმართ, რომელშიც ჩვენ აღმოვჩნდით? სად არის საამაყო არჩევანის თავისუფლება, როდესაც ერთადერთი არჩევანი წესების მიხედვით თამაშსა და თვითგამანადგურებელ ძალადობას შორის არის? მეამბოხეთა აგრესია თითქმის სრულად საკუთარი თავის მიმართ იყო მიმართული. ცეცხლმოკიდებული მანქანები და სკოლები არ ეკუთვნოდა მდიდარ უბნებს, ისინი იმ სოციალური ფენების მძიმე შრომის შედეგი იყო, რომლებსაც თავად პროტესტერები წარმოადგენდნენ.

პარიზის ცეცხლმოკიდებული უბნებიდან შოკისმომგვრელი რეპორტაჟების ხილვის შემდეგ, აუცილებელია პირველ რიგში შევეწინააღმდეგოთ იმას, რასაც მე ჰერმენევტიკულ ცდუნებას ვუწოდებ: ამ აფეთქებებში რაიმე ფარული სიღრმისეული აზრის, გზავნილის ძიება. უფრო რთულია ამ ბუნტების უაზრობის მიღება: მეტი ვიდრე პროტესტის ფორმა, რასაც ლაკანმა უწოდა *passage a l'acte* – იმპულსური გადასვლა მოქმედებაზე, რომელიც ვერ გადმოიცემა სიტყვით, ან აზრით და შეიცავს აუტანელ ფრუსტრაციას. ეს ადასტურებს არამხოლოდ სამართალდამცავთა უსუსურობას, არამედ იმის არარსებობას, რასაც ფრედრიკ ჰეიმი-სონმა „კოგნიტური კარტოგრაფირება“ უწოდა, საკუთარი სიტუაციის გამოცდილების აზრიან ერთობლიობაში მოქცევის უუნარობა.

პარიზის გარეუბნების მოვლენები არ იყო რომელიმე კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური პროტესტის გამოხატველი; კიდევ უფრო ნაკლებად იყო ისლამურ ფუნდამენტალიზმთან დაკავშირებული. ერთ-ერთი პირველი შენობა, რომელიც დაწვეს, იყო მეჩეთი – ამიტომ ისლამურმა რელიგიურმა ორგანიზაციებმა დაუყოვნებლივ დაგმეს ძალადობა. ბუნტები მხოლოდ *ხილვადობის* ამაღლებას ისახავდა მიზნად. სოციალური ჯგუფი, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ შეადგენდა საფრანგეთის ნაწილს და დაკომპლექტებული იყო ფრანგი

მოქალაქეებით, მიიჩნევდა, რომ განდევნილი იყო პოლიტიკური და სოციალური სივრციდან, ამიტომ მათ სურდათ საკუთარი არსებობა *ხილული* გაეხადათ ფართო საზოგადოებისათვის. მათი მოქმედებები მათზე მეტყველებდა: თქვენ მოგწონთ თუ არა, ჩვენ აქ ვართ, თქვენ ისე იქცევით, თითქოს ვერ გვხედავთ. კომენტატორებმა ვერ შეამჩნიეს ის მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ პროტესტერები არ ითხოვდნენ რაიმე განსაკუთრებულ სტატუსს როგორც რელიგიური ან ეთნიკური ჯგუფის წევრები, რომლებიც ცდილობენ საკუთარი ცხოვრების წესის შენარჩუნებას. ამის საპირისპიროდ, მათი მთავარი გზავნილი იყო ის, რომ მათ უნდოდათ და *იყვნენ* კიდევ საფრანგეთის მოქალაქეები, თუმცაღა არ იყვნენ სრულად აღიარებულნი.

ფრანგმა ფილოსოფოსმა ალენ ფილკენკრაუმ გამოიწვია სკანდალი საფრანგეთში, როდესაც ებრაულ გაზეთ *Ha'aretz*-თან ინტერვიუში ამბობს უწოდა „ანტირესპუბლიკური პოგრომები“ და „ეთნიკურ-რელიგიური ჯანყი.“ იგი ვერ ხედავდა არსს: გამომსვლელთა გზავნილი იყო არა ის, რომ პროტესტერებმა ფრანგული რესპუბლიკური უნივერსალიზმი საკუთარი იდენტობის მტრად მიიჩნიეს, არამედ პირიქით, გზავნილი იყო ის, რომ ისინი მასში არ იყვნენ ჩართულნი, ისინი რესპუბლიკური, სოციალური ხილულ და უხილავ ნაწილებად გამყოფი კედლის მეორე მხარეს აღმოჩნდნენ. ისინი არ თავაზობდნენ გადაწყვეტის გზებს და არც მოძრაობა შექმნილა ამ გზების მოსაძიებლად. მათი მიზანი იყო პრობლემის შექმნა, შეტყობინება, რომ ისინი იყვნენ პრობლემა, რომლის იგნორირება აღარ შეიძლებოდა. ამიტომ იყო საჭირო ძალადობა. მშვიდობიანი მარშის მოწყობის შემთხვევაში, მხოლოდ გაზეთის ბოლოს მცირე ჩანაწერს მიიღებდნენ...

ფაქტი, რომ მოძალადე პროტესტერებს უნდოდათ და მოითხოვდნენ სრულფასოვან საფრანგეთის მოქალაქეებად აღიარებას, რა თქმა უნდა, მიანიშნებდა არამხოლოდ მათი ინტეგრაციის წარუმატებლობაზე, არამედ გამოხატული რასისტული ნორმატივების შემცველი ფრანგული ინტეგრაციის მოდელის კრიზისზეც. ფრანგული სახელმწიფო იდეოლოგიის სივრცეში ტერმინი „მოქალაქე“ ეწინააღმდეგება „ადგილობრივს“ და მიუთითებს მოსახლეობის პრიმიტიულ ნაწილზე, რომელიც ვერ ზრდასრული არ არის სრული მოქალაქეობის მისაღებად. ამიტომ *აღიარების* მოთხოვნა აგრეთვე ნიშნავს იმ სტრუქტურის უარყოფას, რომელშიც *აღიარება* ხდება შესაძლებელი. ეს არის ახალი უნივერსალური სტრუქტურის შექმნის გამოძახილი.<sup>1</sup>

დავუბრუნდეთ საწყის ეტაპს: ისტორია მუშის შესახებ, რომელიც ურიკებს

იპარავდა. ანალიტიკოსები, რომლებიც ურიკების შიგთავსს ამოწმებდნენ და ამბოხებებში ფარულ აზრებს ეძებდნენ, ვერ ხედავდნენ აშკარას. როგორც მარშალ მაკლუენი იტყოდა, ამ შემთხვევაში მედიატორი იყო თავად გზავნილი.

სტრუქტურალიზმის ოქროს ხანაში რომან იაკობსონმა შეიმუშავა „ფატიკური“ ფუნქციის გაგება, რომელიც მან დააფუძნა მალინოვსკის ფატიკური ურთიერთობის კონცეპტზე, ენის გამოყენება სოციალური ურთიერთობების დასამყარებლად ისეთი რიტუალიზებული ფორმულების დახმარებით, როგორიცაა მისალმება, ამინდზე საუბარი და სოციალური ურთიერთობის სხვა ფორმალური საშუალებები. ნიჭიერმა სტრუქტურალისტმა იაკობსონმა დაამატა ურთიერთობის შეწყვეტის საშუალებები: როგორც მან თქვა, კომუნიკაციური კონტაქტის გაგრძელების უბრალო სურვილი მიუთითებს ამ კონტაქტის სიცარიელეზე. იგი ახდენს დოროთი პარკერის ციტირებას:

- ესეც ასე, - მან თქვა.
- ესეც ასე, - მიიღო პასუხად - რატომაც არა?
- ნამდვილად.

კონტაქტის სიცარიელე ასრულებს სასარგებლო ტექნიკურ ფუნქციას, ის ამოწმებს სისტემას: „ალო, გესმით ჩემი?“ ამგვარად, ფატიკური ფუნქცია ახლოს არის „მეტალინგვისტურ“ ფუნქციასთან: ის ამოწმებს მუშაობს თუ არა არხი. გამგზავნი და მიმღები ერთდროულად ამოწმებენ იყენებენ თუ არა საერთო კოდს.<sup>2</sup> ზუსტად იგივე არ მოხდა პარიზის გარეუბნების ძალადობრივ გამოსვლებში? ძირითადი მესიჯი არ იყო „ალო, გესმით ჩემი?“ ტიპის, არხისა და კოდის შემოწმება?

აღენ ბადიუმ აღნიშნა, რომ ჩვენ ვცხოვრობთ სოციალურ სივრცეში, რომელიც სულ უფრო მეტად ხდება „უსიტყვო.“<sup>3</sup> ამ სივრცეში პროტესტის ერთადერთი ფორმა არის „უაზრო“ ძალადობა. ნაცისტური ანტისემიტიზმიც კი რამდენად საზარელიც არ უნდა ყოფილიყო, თავისებურად ხსნიდა სამყაროს: აღწერდა საკუთარ კრიტიკულ სიტუაციას, მიუთითებდა მტერზე, რომელიც იყო „ებრაული შეთქმულება“; ის ასახელებდა მიზანსა და მისი მიღწევის საშუალებებს. ნაცში იმგვარად ხსნიდა რეალობას, რომ მის სუბიექტებს საშუალება ჰქონდათ მიეღოთ „კოგნიტური კარტოგრაფირება“, რაც შეიცავდა სივრცეს მათი აზრობრივი მონაწილეობისათვის. შესაძლოა ამაში მდგომარეობს კაპიტალიზმის ერთ-



ერთი მთავარი საშიშროება: მიუხედავად იმისა, რომ ის გლობალურია და მთელ მსოფლიოს მოიცავს, ის ემხრობა *stricto sensu*[13] „უსიტყვო“ იდეოლოგიურ კონსტელაციას, ხალხის უმრავლესობას არ აძლევს რაიმე აზრობრივი „კოგნიტური კარტოგრაფირების“ საშუალებას. კაპიტალიზმი პირველისოციალურ-ეკონომიკური წყობაა, რომელიც *დეტოტალიზმირებს მნიშვნელობას*: მნიშვნელობის დონეზე ის არ არის გლობალური (არ არსებობს გლობალური „კაპიტალისტური მსოფლმხედველობა“, არც „კაპიტალისტური ცივილიზაცია“, გლობალიზაციის ფუნდამენტური გაკვეთილი ხაზს უსვამს, რომ კაპიტალიზმი შესაძლოა მოერგოს ნებისმიერ ცივილიზაციას ქრისტიანულიდან ინდურამდე ან ბუდისტურამდე, დასავლეთიდან აღმოსავლეთამდე); მისი გლობალური განზომილება შესაძლოა ფორმულირებული იყოს მხოლოდ სიმართლე-მნიშვნელობის-გარეშე დონეზე, როგორც „ნამდვილი“ გლობალური საბაზრო მექანიზმი.

პირველი დასკვნა, რომელიც ფრანგული მღელვარებიდან შეგვიძლია გავაკეთოთ არის ის, რომ გამოსვლებზე ორივე, კონსერვატორული და ლიბერალური რეაქცია იყო აშკარად წარუმატებელი. კონსერვატორები, როგორც მოსალოდნელი იყო, ყურადღებას ამახვილებდნენ ცივილიზაციათა დაპირისპირებაზე, კანონსა და წესრიგზე. იმიგრანტებმა ბოროტად არ უნდა გამოიყენონ ჩვენი სტუმართმოყვარეობა. ისინი ჩვენი სტუმრები არიან, პატივი უნდა სცენ ჩვენს ტრადიციებს. ჩვენს საზოგადოებას აქვს უფლება დაიცვას საკუთარი უნიკალური კულტურა და ცხოვრების წესი; არ არსებობს დანაშაულისა და აგრესიული მოქმედების გამართლება; ახალგაზრდა იმიგრანტებს სჭირდებათ არა სოციალური დახმარება, არამედ დისციპლინა და მძიმე შრომა... მემარცხენე ლიბერალები მისდევდნენ საკუთარ მანტრას და საუბრობდნენ მიტოვებულ სოციალურ პროგრამებზე, ინტეგრაციის მცდელობებზე, რომლებმაც დააშორეს იმიგრანტების ახალგაზრდა თაობა რაიმე ნათელ ეკონომიკურ და სოციალურ პერსპექტივებს: ძალადობრივი ქმედებები არის მათი უკმაყოფილების გამოხატვის ერთადერთი გზა. სტალინისეულად რომ ვთქვათ, უაზროა კამათი რომელი რეაქციაა უარესი: ორივე რეაქცია უარესია, იგი შეიცავს ორივე მხრიდან გამოხატულ, ფრანგული მოსახლეობის რასისტულ რეაქციამზე დაფუძნებულ, გაფრთხილებებს რეალური საშიშროებების შესახებ.

პარიზული მღელვარება ისეთი ტიპის ძალადობის გვერდით უნდა დავაყენოთ, რასაც დღეს ლიბერალური უმრავლესობა ჩვენი სიცოცხლისთვის სახიფათოს უწოდებს: პირდაპირი ტერორისტული თავდასხმები (მათ შორის თვითმკვლეელი ტერორისტების თავდასხმები).

ორივე შემთხვევაში, ძალადობა და მისი საწინააღმდეგო მოქმედება ქმნის სასიკვდილო მანკიერ წრეს, ბადებს რა ძალებს, რომელთა წინააღმდეგაც ისინი ცდილობენ ბრძოლას. ორივე შემთხვევაში, საქმე გვაქვს ბრმა *passages à l'acte*-თან, სადაც ძალადობა უძღურების ბუნდოვან აღიარებას ემსახურება. თუმცა პარიზის ამბოხისაგან განსხვავებით, რაც ძალადობის ნულოვანი საფეხური იყო, ძალადობა, რომელსაც არაფერი უნდოდა, ტერორისტული თავდასხმები რელიგიის მიერ მოწოდებული კონკრეტული აბსოლუტური საზრისით არის შესრულებული. მთავარი მიზანი კი თანამედროვე მეცნიერებაზე დაფუძნებული უღმერთო დასავლური ცხოვრების წესია. დღეს, მეცნიერება რელიგიის კონკურენტია, იქიდან გამომდინარე, რომ იგი ორ ღრმა იდეოლოგიურ მოთხოვნილებას ემსახურება: იმედს და ცენზურას, რომლებიც ტრადიციულად რელიგიის სფეროები იყო. ჯონ გრეის მიხედვით:

მხოლოდ მეცნიერებას შეუძლია ერეტიკოსების გაჩუმება. დღეს ის ერთადერთ ინსტიტუტად გვევლინება, რომელსაც ავტორიტეტზე შეუძლია ჰქონდეს პრეტენზია. წარსულში, ეკლესიის მსგავსად, მას აქვს ძალაუფლება გაანადგუროს, ან მარგინალიზება გაუკეთოს დამოუკიდებელ მოაზროვნეებს... აზროვნების თავისუფლების მომხრე ადამიანის გადმოსახედიდან ეს მდგომარეობა შესაძლოა სავალალო იყოს, თუმცა უეჭველად არის მეცნიერების მიმზიდველობის მთავარი წყარო. მეცნიერება ჩვენთვის გაურკვევლობიდან გასაქცევია, გვპირდება და გარკვეულ წილად ასრულებს კიდევ აზროვნების თავისუფლების სასწაულს, მაშინ როდესაც ეკლესიები ეჭვების ტაძრებად იქცა.<sup>4</sup>

საუბარია მეცნიერებაზე, როგორც სოციალურ ძალასა და იდეოლოგიურ ინსტიტუტზე: ამ ეტაპზე, მისი ფუნქცია არის თავდაჯერებულობის განმტკიცება, მოგვევლინოს ათვლის წერტილად, რომელსაც შესაძლოა დაეყრდნო და მიიღო იმედი. ახალი ტექნიკური გამოგონებები დაგვეხმარება დაავადებების დამარცხებაში, სიცოცხლის გახანგრძლივებაში და ა.შ. ამ განზომილებაში მეცნიერება არის ის, რასაც ლაკანი უწოდებდა „საუნივერსიტეტო დისკურსს“ მისი წმინდა გაგებით: ცოდნარომლის „სიმართლე“ არის მთავარისიგნიფიკატი (master-signifier), ანუ ძალაუფლება.<sup>5</sup> მეცნიერებამ და რელიგიამ გაცვალეს ადგილები: დღეს მეცნიერება უზრუნველყოფს დაცვას, რომლის გარანტორი ადრე რელიგია იყო. ამ საინტერესო გარდაქმნის შემდეგ, რელიგია გახდა ერთ-ერთი ადგილი, საიდანაც შესაძლოა დღევანდელი საზოგადოების კრიტიკა. იგი წინააღმდეგობის ერთ-ერთი ადგილსამყოფელი გახდა.

კაპიტალიზმის „უსიტყვო“ ხასიათი დაკავშირებულია მოდერნულ ეპოქაში სამეცნიერო დისკურსის ჰეგემონიურ როლთან. ჰეგელი გამოყოფდა ამ ნიშანს, აღნიშნავდა, რომ ჩვენთვის, თანამედროვე ადამიანებისათვის ხელოვნება და რელიგია აღარ არის ის, რაც იწვევს აბსოლუტურ მოკრძალებას: ჩვენ შეგვიძლია აღვფრთოვანდეთ, მაგრამ მუხლს აღარ ვიდრეკთ მათ წინაშე, ჩვენი გულები მათთან არ არის. ამგვარ პატივისცემას მხოლოდ მეცნიერება იმსახურებს, კონცეპტუალური ცოდნა. მხოლოდ ფსიქონანალიზს ძალუძს მოხაზოს თანამედროვეობის გამანადგურებელი მოქმედებების კონტურები – სამეცნიერო დისკურსის ჰეგემონია გაერთიანდა კაპიტალიზმთან. არ არის გასაკვირი, რომ თანამედროვეობამ მიგვიყვანა ეგრეთწოდებულ „აბრობრივ კრიზისთან“, ანუ ტემპარიტებასა და მნიშვნელობას შორის კავშირის, ან იგივეობის გათიშულობასთან.

ევროპაში, სადაც მოდერნიზაცია რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა, იყო საკმარისი დრო ცვლილებებთან შესაგუებლად, *Kulturarbeit*-ის დახმარებით, მისი გამანადგურებელი ძალის შესამსუბუქებლად. მუდამ ჩნდებოდა ახალი სოციალური ნარატივები და მითები. ზოგიერთმა სხვა საზოგადოებამ, განსაკუთრებით კი მუსლიმურმა პირდაპირ გამოსცადა ეს ზემოქმედება, რაიმე დამცავი ფარის, ან დროითი რესურსის გარეშე. შედეგად გაცილებით დაზარალდა მათი სიმბოლური სისტემა. მათ დაკარგეს საკუთარი (სიმბოლური) საფუძველი და არ ჰქონდათ დრო ახალი (სიმბოლური) წონასწორობის შესაქმნელად. ამ შემთხვევაში, უნდა გაგვიკვირდეს თუ არა, რომ ზოგიერთმა საზოგადოებამ სრული კრახის ასარიდებლად ფუნდამენტალიზმს შეაფარა თავი?

რაც შეეხება ფუნდამენტალისტების „ტერორისტულ“ თავდასხმებს, პირველ რიგში, თვალში გვხვდება იდეის შეუსაბამობა, დონალდ დეივიდსონმა სისტემურად შეიმუშავა რომ, ადამიანის მოქმედება რაციონალურია, ინტენციურია და მოქმედი პირის გადმოსახედიდან ახსნადია.<sup>6</sup> ამგვარი მიდგომა ხსნის „რაციონალურობის“ თეორიის რასისტულობას: მიუხედავად იმისა, რომ მათი მიზანი უცხო სინაგანი გაგებაა, საბოლოო ჯამში, ისინი უცხო ყველაზე სასაცილო რწმენებს მიაწერენ, მათ შორის სამოთხეში 400 მომლოდინე „ქალწული“ არის რაციონალური ახსნა იმისა, თუ რატომ არის მორწმუნე მზად, თავი აიფეთქოს. უცხო „ჩვენიანად“ ქცევის მცდელობაში ისინი მას სასაცილოსა და უცნაურს ხდიან.<sup>7</sup>

ნაწყვეტი კორეის ომის დროს, ჩრდილოეთ კორეის მიერ გავრცელებული პროპაგანდისტული ტექსტიდან:

გმირი კანგ ჰო-იუნგი კამაჰ ჰილის ბრძოლაში ოთხივე კიდურში მძიმედ დაიჭრა, შედეგად იგი პირში ხელყუმბარით შეგორდა მტრის შუაგულში და მტერი გაანადგურა, თან იძახდა: „ჩემი ხელ-ფეხი აღარ მაქვს. თქვენ მიმართ ჩემი სიძულვილი კი ათასჯერ გაიზარდა. მე თქვენ განახებთ კორეის მშრომელთა პარტიის წევრის დაუოკებელ ბრძოლის სურვილს და თავდადებას პარტიისა და ბელადის მიმართ!“<sup>48</sup>

მარტივია ამ აღწერის არარეალურ პერსონაჟზე გაიცინო: როგორ შეეძლო უბედურ კანგს ლაპარაკი, თუკი პირით ყუმბარა ეჭირა? გაცხარებულ ბრძოლაში საიდან ჰქონდა ამდენი დრო წინასწარ მომზადებული სიტყვის წარმოსათქმელად? მაგრამ იქნებ შეცდომა ამ მონაკვეთის, როგორც რეალურის აღქმაშია, რის შედეგადაც კორეელებს უაზრო წარმოდგენები მიეწერებათ? სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, იქნებ ეს შეცდომა არის იმ ანთროპოლოგების შეცდომის ანალოგი, რომლებიც არწივის, როგორც წინაპრის მადიდებელ „პრიმიტიულ“ აბორიგენებს მიაწერდნენ რწმენას, რომ ისინი მართლაც არწივის შთამომავლები იყვნენ? ნუთუ არ არის შესაძლებელი ამ ნაწყვეტის (რომელიც პათოსით ოპერას მოგვაგონებს) წაკითხვა ისე, თითქოს ვაგნერის „ტრისტანი და იზოლდას“ III აქტს ისმენ, სადაც სასიკვდილოდ დაჭრილი ტრისტანი თითქმის ერთი საათი ასრულებს არიას, ვინ არის მზად მიაწეროს ვაგნერს იმის რწმენა, რომ ეს შესაძლებელია? თუმცა, მომღერალი ტრისტანის სიკვდილი გაცილებით რთულია ვიდრე ის, რაც უბედურმა კანგმა გააკეთა... იქნებ სჯობს წარმოვიდგინოთ ტანკის ქვეშ შეგორებამდე არიის მომღერალი კანგი, რომელიც ამ ჭეშმარიტად საოპერო მომენტში, გაჩერებულ დროში, საკუთარ სამოქმედო გეგმას განიხილავს.

## შენიშვნები

### შესავალი

1. Maximilien Robespierre. *Virtue and Terror*. London: Verso Books, 2007. p. 47.
2. უმჯობესია პრიმო ლევის უკანასკნელი წიგნს ქიმიური ელემენტების შესახებ (Primo Levi. *The Periodic Table*. New York: Schocken, 1984) ფუნდამენტური შეუძლებლობის სირთულეების გათვალისწინებით გაცნოთ – გადმოსცე მდგომარეობა, ცხოვრების ისტორია უწყვეტი ნარატივის სახით: ამის საშუალებას არ აძლევდა ჰოლოკოსტის ტრავმა. აქედან გამომდინარე, ლევისათვის ერთადერთი გზა, რათა საკუთარი სიმბოლური სამყაროს ნგრევა თავიდან აერიდებინა, არასიმბოლურ რეალობაში დასაყრდენის პოვნა იყო, ქიმიური ელემენტების კლასიფიკაციის რეალობაში (რა თქმა უნდა, მის ვერსიაში კლასიფიკაცია ცარიელი ჩარჩოს როლს ასრულებდა: თითოეული ელემენტი მისი სიმბოლური კავშირებით იყო ახსნილი).
3. „ოსვენციმის შემდეგ პოეზიის წერა არის ბარბაროსობა“ (Theodor Adorno. "Cultural Criticism and Society," in Neil Levi and Michael Rothberg (eds.), *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2003. p. 281)
4. იხ.: ჟან-პოლ სარტრი. ეგზისტენციალიზმი ჰუმანიზმი. ჯეოპრინტი, 2006.
5. აქ: სიამოვნების მაძიებელი.

### თავი 1

1. იხ.: Lesley Chamberlain. *The Philosophy Steamer*. London: Atlantic Books, 2006. pp. 23-24. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ვაცხადებ, სამართლიანად მივიჩნევ რომ ანტიბოლშევიკი ინტელექტუალების გაძევებას.
2. Ibid., p.22
3. Walter Benjamin, "Critique of Violence" in *Selected Writings*, Vol. 1, 1913-1926, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

4. როდესაც პალესტინელები ისრაელის მოთხოვნას შეწყვიტონ ტერორისტული თავდასხმები, პასუხობენ „რას იტყვით თქვენ მიერ ოკუპირებულ დასავლეთ სანაპიროზე?“ არ არის ისრაელის პასუხი „ნუ ცდილობთ თემის შეცვლას!“?
5. „იდეალისტური ფილოსოფიური თეორია, რომლის მიხედვითაც რეალურად არსებობს მხოლოდ ერთი სუბიექტი - „მე“, მთელი დანარჩენი სამყარო კი შექმნილია ადამიანის ცნობიერების წარმოდგენათა მიერ;“ ჭაბაშვილი, მიხეილ. *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი*. განათლება, 1989.
6. იბ.:Etienne Balibar. *La violence: idéalité et cruauté. La crainte des masses*. Paris: Editions Galilee, 1997.
7. ამაში მდგომარეობს „ეთიკის კომიტეტთა“ შეზღუდვა, რომელიც დაუოკებელ სამეცნიერო-ტექნოლოგიურ განვითარებასთან საბრძოლველად ყველგან გვევლინება: მათი კარგი ზრახვები, ეთიკური მზრუნველობა და ა.შ. ისინი უგულვებელყოფენ ბაზისურ „სისტემურ“ ძალადობას.
8. იბ.: <http://www.masturbate-a-thon.com>
9. იბ.: Alain Badiou. *Logiques des mondes*. Paris: Editions du Seuil, 2006.
10. იბ.: მონადოლოგია, ჭაბაშვილი, მიხეილ. *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი*. განათლება, 1989.
11. იბ.: Alain Badiou. *Logiques des mondes*. Paris: Editions du Seuil, 2006.
12. მთავარი სიგნიფიკატის ამ კონცეფციის გასაცნობად იბ.: Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*, New York: Norton, 2006.
13. Badiou, *Logiques des mondes*, p. 443.
14. მაგალითად, Michel Houellebecq, *The Possibility of an Island*, New York: Knopf, 2006.
15. Nicholas Sabloff. "Of Filth and Frozen Dinners." *The Common Review*, Winter 2007. p. 50.

16. Bertolt Brecht, "Verhoer des Guten," in *Werke*, Vol. 18, *Prosa 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995, pp. 502-503.

## თავი 2

1. ბიოპოლიტიკის გასაცნობად იხ.: Giorgio Agamben. *Homo sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998; პოსტპოლიტიკის გასაცნობად იხ.: Jacques Ranciere. *Disagreement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

2. ასევე იხილეთ Agamben, *Homo Sacer*.

3. Sam Harris. *The End of Faith*. New York: Norton, 2005. p. 199.

4. *Ibid.*, pp. 192-93.

5. *Ibid.*, p. 197.

6. ეპიგრაფი „მისაღებ ოთახში დიალოგები ახლო აღმოსავლეთზე“, ციტ: Wendy Brown. *Regulating Aversion*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

7. David Remnick. *Lenin's Tomb*. New York: Random House, 1993. P. 11.

8. ზუსტად ამიტომ ბოროტების საკითხით დაინტერესებულმა ადამიანმა უნდა წაიკითხოს Claudia Koonz, *The Nazi Conscience* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2003), დეტალური მოხსენება ნაცისტების ეთიკური დისკურსის შესახებ, რაც მათი დანაშაულის დასაბუთებისათვის გამოიყენებოდა.

9. Theodor W. Adorno and Walter Benjamnin. *The Complete Correspondence 1928-1940*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1999. p. 252

10. იხ.: Martin Amis. *All that survives is love*. Times 2,1 June 2006. p. 45.

11. Immanuel Kant, "The Conflict of Faculties," in *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 182.

12. ლათინური ფრაზა - შეცვალო მხოლოდ ის, რაც ცვლილებას საჭიროებს.

13. იბ.: Sloterdijk, Zorn und Zeit, p. 134.

14. იბ.: [http://thinkexist.com/quotes/Neil\\_Gaiman/](http://thinkexist.com/quotes/Neil_Gaiman/)

### თავი 3

1. აქ, ისევე როგორც ლოს-ანჯელესის (ვიდეოჩანაწერის გავრცელების შემდეგ, სადაც პოლიციელები როდნი კინგს სცემდნენ) არეულობებისა და ჰოლივუდური ფილმების კავშირის შემთხვევაში, მომხდარი უკვე იყო დეკადის წინ ნანახი და ემოციურად გადატანილი – გავიხსენოთ *სიძულვილი* (მათიე კასოვიცი, 1995), შავ-თეთრი ფილმი ფრანგული გარეუბნების ინტიფადაზე, მასში გამოსახულია სასტიკი ძალადობა არასრულწლოვანებზე, პოლიციის აგრესია და სოციალური ჩაგვრა პარიზულ გარეუბნებში. ამ დაპირისპირებაში შეუძლებელია პოლიტიკური აგენტის ორგანიზება – ერთადერთი გადარჩენა რაიმე კულტურის ჩამოყალიბებაშია, მაგალითად როგორც გარეუბნის პანკ კულტურაა.
2. იბ.: Roman Jakobson, "Closing Statement: Linguistics And Poetics," in T.A. Sebeok (ed.), *Style in Language*, New York: Wiley, 1960, pp. 350-77.
3. Alain Badiou. "The Caesura of Nihilism." Lecture delivered at the University of Essex. September 10, 2003.
4. Gray, *Straw Dogs*, p.19.
5. „საუნივერსიტეტო დისკურის“ გასაცნობად იბ.: Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis*.
6. იბ.: Donald Davidson. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
7. Jean-Pierre Dupuy. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris: Bayard, 2002.
8. ციტ.: Bradley K. Martin. *Under the Loving Care of the Fatherly Leader*. New York: Thomas Dunne Books, 2004. p. 85.



# ევროპის გაპროვინციულება: პოსტკოლონიური აზროვნება და განსხვავება

დიპეშ ჩაკრაბარტი

გიორგი ჩუბინიძის თარგმანი

## შესავალი: ევროპის გაპროვინციულების იდეა

*„ევროპა... 1914 წლის შემდეგ, პროვინციად იქცა... მხოლოდ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს თუ შეუძლიათ სწრაფი საერთაშორისო ექოს გამოწვევა.“*

(ჰანს-გეორგ გადამერი, 1977)

*„დასავლეთი, ერთი მხრივ, არის სახელი სუბიექტისა, რომელიც თავის სახეს დისკურსში იძენს, ხოლო მეორე მხრივ, ის დისკურსულად შექმნილი ობიექტიცაა; ცხადია, ეს ის სახელია, რომელიც თავის თავს ყოველთვის ასოციაციურად აკავშირებს იმ რეგიონებს, თემებს და ხალხებს, რომლებიც პოლიტიკურად და ეკონომიკურად აღმატებულნი ჩანან სხვა რეგიონებზე, თემებსა და ხალხებზე. ეს სახელი არსებითად ჰგავს „იაპონიას“... ის ირწმუნება, რომ, სულ მცირე, მას ძალუძს თავის თავში შეინახოს ყოველი პარტიკულარობის გადალახვის იმპულსი, თუ მათი გადალახვა არა.“*

(ნაოკი საკაი, 1998)

ევროპის გაპროვინციულება არ არის წიგნი დედამიწის ერთ-ერთ რეგიონზე, რომელსაც „ევროპას“ ვუწოდებთ. ეს ევროპა, უკვე შეგვიძლია

ვთქვათ, თავად ისტორიამ გააპროვინციალურა. ისტორიკოსებმა დიდი ხანია გააცნობიერეს, რომ თანამედროვე ისტორიაში, ეგრეთ წოდებული „ევროპული საუკუნე“ XX საუკუნის შუიდან მოყოლებული, თანდათან ადგილს უთმობს სხვა რეგიონულ და გლობალურ კონფიგურაციებს.<sup>1</sup> ევროპული ისტორია აღარ აღიქმება „უნივერსალური, ადამიანური ისტორიის“ განსხეულებად.<sup>2</sup> არცერთმა დიდმა დასავლელმა მოაზროვნემ, მაგალითად, არ გაიზიარა ფრენსის ფუკუიამას „ვულგარიზებული ჰეგელიანური ისტორიციზმი“, რომელმაც ბერლინის კედლის დაცემაში ადამიანთა საერთო ისტორიის დასასრული დაინახა.<sup>3</sup> წარსულთან კონტრასტი მკვეთრი ჩანს, თუკი გავიხსენებთ ფრთხილ, მაგრამ თბილ მოწონებას, რომლითაც კანტი ოდესღაც ფრანგულ რევოლუციაში „ადამიანთა მოდემის მორალურ განწყობას“ ამოიკითხავდა ან ჰეგელს, რომელმაც ხდომილების მონუმენტურობაში „მსოფლიო გონის“ ნებართვა ამოიკითხა.

პროფესიით, მე თანამედროვე სამხრეთ აზიის ისტორიკოსი ვარ, რომელიც ქმნის ჩემს არქივს და ჩემი კვლევის სფეროა. ევროპა, რომლის გაპროვინციულებას ან დეცენტრირებასაც მე ვცდილობ, წარმოსახვითი ფიგურაა, რომელიც ღრმადაა ჩაქსოვილი აზროვნების ყოველდღიურ ჩვევათა სტერეოტიპულ და ზერელე ფორმებში, რომლებიც მუდმივად ხელს უშლიან სოციალურ მეცნიერებებს გაიაზრონ სამხრეთ აზიის პოლიტიკური მოდერნულობა.<sup>5</sup> „პოლიტიკური მოდერნულობის“ ფენომენი - სახელდობრ, მმართველობა თანამედროვე სახელმწიფოს, ბიუროკრატიისა და კაპიტალისტური წარმოების ინსტიტუტების მიერ - შეუძლებელია სადმე მოვიაზროთ, გარკვეული კატეგორიებისა და კონცეპტების მოხმობის გარეშე, რომელთა გენეალოგიები ღრმად არ არიან ფესვგადგმულნი ევროპის ინტელექტუალურ და თეოლოგიურ ტრადიციებშიც კი.<sup>6</sup> მოქალაქე, სახელმწიფო, სამოქალაქო საზოგადოება, საჯარო სფერო, ადამიანის უფლებები, კანონის წინაშე თანსწორობა, ინდივიდი, საჯაროსა და კერძოს გამიჯვნა სუბიექტის იდეა, დემოკრატია, სახალხო სუვერენიტეტი, სოციალური სამართლიანობა, მეცნიერული რაციონალობა და ა.შ. ყველა ეს კონცეპტი ატარებს ევროპული აზროვნებისა და ისტორიის ტვირთს. შეუძლებელია, ვინმემ მოიაზროს პოლიტიკური მოდერნულობა ამ და სხვა მათთან დაკავშირებული კონცეპტების გარეშე, რომლების ამინდს ქმნიდნენ ევროპული განმანათლებლობისა და მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში.

ამ კონცეპტებიდან გამომდინარეობს ადამიანის გარდაუვალი და რაღაც აზრით ფასდაუდებელი, უნივერსალური და სეკულარული ხედვა. XIX საუკუნის ევროპელი კოლონიზატორი, ერთი მხრივ, კოლონიზებულს

უქადაგებდა განმანათლებლობის ამ ჰუმანიზმს და მეორე მხრივ, კრძალავდა მის პრაქტიკაში განხორციელებას. თუმცა, ეს ხედვა მაინც ძლიერი აღმოჩნდა თავისი შედეგებით. ისტორიულად მან საფუძველი მოგვცა — ევროპაში და მის გარეთ — სოციალურად არასამართლიანი პრაქტიკების კრიტიკისათვის. მარქსისტული და ლიბერალური აზროვნება ამ ინტელექტუალური ტრადიციის მემკვიდრეები არიან. ეს მემკვიდრეობა დღეს გლობალურია. თანამედროვე, განათლებული, ბენგალიელი საშუალო კლასები, რომელსაც მეც ვეკუთვნი და მათი ისტორიის ფრაგმენტებს წიგნში მოგვიანებით მოგიტხრობთ, ტაპან რაინაუდჰურიმ დაახასიათა, როგორც „ნებისმიერი სიდიდის პირველ აზიურ სოციალურ ჯგუფად, რომლის მენტალური სამყარო დასავლეთთან ინტერაქციაში გარდაიქმნა.“<sup>47</sup> ამ სოციალური ჯგუფის სახელგანთქმულ წევრთა გრძელმა რიგმა — დაწყებული რაჯა რამ მოჰან როით, რომელსაც ხანდახან „თანამედროვე ინდოეთის მამას“ უწოდებენ, დამთავრებული მანაბენდრანათჰ როით, რომელიც კომინტერნში ლენინთან შედიოდა დებატებში — კეთილგანწყობილად მიიღო რაციონალიზმის, მეცნიერების, თანასწორობისა და ადამიანის უფლებების ის თემები, რომლებსაც ევროპული განმანათლებლობა აჟღერებდა.<sup>8</sup> ინდოეთში კასტების, ქალთა ჩაგვრის, მუშათა და სუბალტერნულ კლასთათვის უფლებების ნაკლებობისა და ა.შ. თანამედროვე სოციალური კრიტიკა — და, ფაქტობრივად, თავად კოლონალიზმისავე კრიტიკა — შეუძლებელია გავიგოთ სხვაგვარად, თუ არა, როგორც სუბკონტინენტის მიერ ევროპული განმანათლებლობის ნაწილობრივიათვისების მემკვიდრეობა. ინდოეთის კონსტიტუცია შთამბეჭდავად იწყება ზოგიერთი უნივერსალური განმანათლებლობისეული თემების განმეორებით, რომლებიც გვხვდება, ვთქვათ, ამერიკის კონსტიტუციაში. და აქვე, სასარგებლოა იმის გახსენებაც, რომ ბრიტანულ ინდოეთში „მიუკარებელთა“ ინსტიტუტის ყველაზე მკაცრი კრიტიკოსი, თავის ნაწერებში, პირიქით, იშველიებს ჩვენ გამოცდილებას არსებითად ევროპული თავისუფლებისა და ადამიანთა თანასწორობის იდეების შესახებ.<sup>9</sup>

მე თვითონ ვწერ, როგორც ამ მემკვიდრეობის წარმომადგენელი. პოსტკოლონიალური კვლევები მოწოდებულია, ლამის განსაზღვრების თანახმად, მონაწილეობა მიიღოს უნივერსალიზმში — როგორებიცაა ადამიანის ან გონის აბსტრაქტული ფიგურები — რომლებიც მეცხრამეტე საუკუნის ევროპაში ჩამოყალიბდა და საფუძვლად უდევს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს. ეს ჩართულობა იგრძნობა, მაგალითისთვის, ტუნისელი ფილოსოფოსისა და ისტორიკოსის ჰიჩემ დჰაიტის ნაწერებში, რომელიც ევროპულ იმპერიალიზმს ადანაშაულებს „ადამიანის თავისივე კონცეფციის უარყოფაში.“<sup>10</sup> ფანონის მცდელობა დაყრდნობოდა ადამიანის

განმათლებლობისეულ იდეალს — მაშინაც კი, როცა მან იცოდა, რომ ევროპულმა იმპერიალიზმმა ეს იდეა კოლონიზატორი თეთროკანიანი ადამიანის ხატამდე დაიყვანა — ახლა უკვე პოსტკოლონიურ მოაზროვნეთა გლობალური მემკვიდრეობის ნაწილია.<sup>11</sup> ბრძოლა გრძელდება, ვინაიდან არ არსებობს იოლი გზა პოლიტიკურ მოდერნულობაში ამ უნივერსალიების თავიდან მოსაშორებლად. მათ გარეშე არ იქნებოდა სოციალური მეცნიერებები, რომლებიც განიხილავდნენ მოდერნული სოციალური სამართლიანობის საკითხებს.

ეს ჩართულობა ევროპულ აზროვნებაში გამოწვეულია იმიტაც, რომ დღეს, მხოლოდ ე.წ. ევროპული ინტელექტუალური ტრადიციაა ცოცხალი ყველა თუ არა, უნივერსიტეტების სოციალურ მეცნიერებათა დეპარტამენტების უმეტესობაში მაინც. მესიტყვა „ცოცხალს“ კონკრეტული მნიშვნელობით ვიყენებ. მხოლოდ ცალკეული ინტელექტუალური ტრადიციების ფარგლებში ვეპყრობით ფუნდამენტურ მოაზროვნეებს — რომლებიც დიდი ხნის გარდაცვლილები არიან — არა მხოლოდ როგორც ადამიანებს, რომლებიც თავიანთ დროს მიეკუთვნებიან, არამედ როგორც ჩვენ თანამედროვეებს. სოციალურ მეცნიერებებში ესენი არიან მოაზროვნეები, რომლებსაც ვხვდებით ტრადიციაში, რომელმაც საკუთარ თავს „ევროპული“ ან „დასავლური“ უწოდა. ცხადია, ვაცნობიერებ, რომ იდეა სახელად „ევროპული ინტელექტუალური ტრადიცია“, რომელიც თავის საფუძვლად ანტიკურ საბერძნეთს აცხადებს, ევროპის შედარებით ახალი ისტორიის გამონაგონია. მარტინ ბერნალი, სამირ ამინი და სხვები სამართლიანად აკრიტიკებენ ევროპულ მოაზროვნეთა მტკიცებას, რომ მსგავს უწყვეტ ტრადიციას ოდესმე უარსებია ან რომ მას საერთოდაც შეიძლება სწორად ეწოდოს „ევროპული“.<sup>12</sup> მიუხედავად იმისა ეს გამონაგონია თუ არა, ეს არის იმ აზროვნების გენეალოგია, რომელშიც სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენლები დღეს მუშაობენ. თანამედროვე ინდოეთში მიმდინარე ცვლილებების ან სოციალურ პრაქტიკების ანალიზისას, ცოტა, ან საერთოდაც არცერთი, ინდოელი სოციალური მეცნიერი ან ინდოეთით დაინტერესებული სოციალური მეცნიერი თუ დაიწყებს სერიოზულ მტკიცებას XIII საუკუნის ლოგიკოს განგესაზე დაყრდნობით ან გრამატიკოსის და ლინგვისტური ფილოსოფოსის ბარტრიჰარის (V-VI საუკუნეები), ან X ან XI საუკუნის ესთეტიკოსის აბჰინავაგუპტას მიხედვით. რამდენად სამწუხაროც არ უნდა იყოს, ერთ-ერთი შედეგი სამხრეთ აზიაში ევროპული კოლონიური მმართველობისა არის ის, რომ ოდესღაც უწყვეტი და ცოცხალი ინტელექტუალური ტრადიციები სანსკრიტზე, სპარსულზე ან არაბულზე, ახლა მხოლოდ ისტორიული კვლევის საგანია რეგიონში მომუშავე, თანამედროვე სოციალური მეცნიერებების უმეტესობისთვის.<sup>13</sup>

ამ ტრადიციებს ისინი როგორც ჭეშმარიტად მკვდარს, როგორც ისტორიას, ისე განიხილავენ. თუმცა კატეგორიები, რომლებიც ოდესღაც დეტალური თეორიული ჭვრეტისა და კვლევის საგნები იყო, ახლა პრაქტიკულ კონცეპტებად არსებობს, დაცლილი ყოველგვარი თეორიული ჩამომავლობისგან, ჩაქსოვილი სამხრეთ აზიის ყოველდღიური ცხოვრების პრაქტიკებში; თანამედროვე სოციალურ მეცნიერებს სამხრეთ აზიაში იშვიათად აქვთ სათანადო განათლება, რომლის მეშვეობითაც ისინი ამ კონცეპტებს აწმყოზე კრიტიკული გააზრებების წყაროდ გადააქცევდნენ.<sup>14</sup> ეს მაშინ, როდესაც ძველი ევროპელი მოაზროვნეები და მათი კატეგორიები ბოლომდე არასდროს კვდებიან, იმ აზრით, რომ ტრადიციები, რომელთა ფარგლებშიც ისინი წერდნენ კვლავ ცოცხალია. სამხრეთ აზი(ისტი)ელი სოციალური მეცნიერები სიამოვნებით ჩაებმებიან მარქსთან ან ვებერთან კამათში მათი ყოველგვარი ისტორიზების ან მათ ევროპულ ინტელექტუალურ კონტექსტში ჩასმის საჭიროების გარეშე. ხანდახან — თუმცა ეს საკმაოდ იშვიათია — ისინი შეიძლება დებატებში შევიდნენ ანტიკურ, შუა საუკუნეების ან ამ ევროპელი თეორეტიკოსების ადრე-მოდერნულ მასწავლებლებთან.

მიუხედავად ამისა, მოსახლეობის პოლიტიკების ისტორია, ან პოლიტიკური მოდერნულობის დადგომა ქვეყნებში, რომლებიც დასავლური კაპიტალისტური დემოკრატიების სამყაროს მიღმა არიან – პოლიტიკურის ისტორიაში ღრმა ირონიას იწვევენ. ეს ისტორია გვაიძულებს გადავიზროთ მეცხრამეტე საუკუნის ევროპის ორი კონცეპტუალური საჩუქარი; კონცეპტები, რომლებიც არსებითი იყო მოდერნულობის იდეისთვის. ერთი ისტორიციზმია — იდეა, რომლის მიხედვითაც, რაიმეს გასაგებად, ის უნდა დავინახოთ, ერთი მხრივ, როგორც მთლიანობა და მეორე მხრივ, როგორც ისტორიული განვითარების ნაწილი. მეორე კი თავად პოლიტიკურის იდეაა. ის, რაც ისტორიულ შესაძლებლობას აძლევს „ევროპის გაპროვინციულების“ პროექტს, არის პოლიტიკური მოდერნულობის გამოცდილება ისეთ ქვეყანაში, როგორც ინდოეთია. ევროპულ აზროვნებას წინააღმდეგობრივი მიმართება აქვს პოლიტიკური მოდერნულობის ასეთ ნიმუშთან. თუმცა იგი აუცილებელიცაა და არაადეკვატურიც იმ საქმეში, რასაც იმ სხვადასხვა სასიცოცხლო პრაქტიკების მოაზრება ჰქვია, რომლებიც პოლიტიკურსა და ისტორიულს ქმნიან ინდოეთში. სოციალური მეცნიერების აზროვნების აუცილებლობისა და ამავდროულად მისი არაადეკვატურობის აღმოჩენა — თეორიულ და ფაქტობრივ რეგისტრებში — ამ წიგნის მთავარი ამოცანაა.

## ისტორიციზმის პოლიტიკა

მიშელ ფუკოს მსგავსი, პოსტსტრუქტურალისტი ფილოსოფოსების ტექსტებმა უდავოდ ბიძგი მისცა ისტორიციზმის გლობალურ კრიტიკას.<sup>15</sup> თუმცა, მცდარი იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს ისტორიციზმის (ან პოლიტიკურის) პოსტკოლონიური კრიტიკები უბრალოდ გამომდინარეობენ დასავლელი პოსტმოდერნისტი და პოსტსტრუქტურალისტი მოაზროვნეების უკვე დამუშავებული კრიტიკებიდან. სინამდვილეში, ამგვარი აზროვნება თავად არის ისტორიციზმის პრაქტიკა, ასეთი აზროვნება მხოლოდ და მხოლოდ იმეორებს ცნობილი მტკიცების დროით სტრუქტურას, „პირველად დასავლეთში, შემდეგ კი სხვაგან.“ როდესაც ამას ვამბობ, ცხადია არ ვცდილობ რაიმე დაუკარგო უახლეს დებატებს გამართულს ისტორიციზმის გარშემო, რომლის კრიტიკოსებიც დასავლეთში მის დაკნინებას „კაპიტალიზმის კულტურული ლოგიკის“ შედეგად თვლიან, როგორც მას ჯეიმსონმა ხატოვნად უწოდა.<sup>16</sup> კულტურის მკვლევარმა ლორენს გროსბერგმა ხაზი გაუსვა იმის შესაძლებლობას, რომ სწორედ თანამედროვე მომხმარებლური კაპიტალიზმის პრაქტიკები შეიძლება უქმნიდეს საფრთხეს ისტორიას. როგორ შეგვიძლია გავაკეთოთ ისტორიული დაკვირვება და ანალიზი, კითხულობს გროსბერგი, „როცა ყოველი ხდომილება პოტენციური საბუთია, პოტენციურად მნიშვნელოვანი და, ამავდროულად, თავადვე იმდენად სწრაფად ცვლადი, რომ კომფორტის მოყვარე აკადემიურ კრიტიკას მოსვენებას არ აძლევს?“<sup>17</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ეს არგუმენტები მნიშვნელოვანია, ისინი მაინც გვერდს უვლიან მესამე სამყაროში პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორიებს. მენდელით დაწყებული ჯეიმსონით დამთავრებული, „გვიან კაპიტალიზმს“ არავინ აღიქვამს სისტემად, რომლის ძრავი შესაძლოა მესამე სამყაროში იყოს მოთავსებული. სიტყვა „გვიანს“ სხვადასხვა კონოტაციები აქვს, როცა მას განვითარებულ ან ჯერ კიდევ „განვითარებად“ ქვეყნებს მივუყენებთ. „გვიანი კაპიტალიზმი“ არის სახელი ფენომენისა, რომელსაც, პირველ რიგში, განვითარებულ კაპიტალისტურ სამყაროს მიაწერენ, მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოზე მისი ზეგავლენა არასდროს უუარყვიათ.<sup>18</sup>

ისტორიციზმის დასავლელი კრიტიკოსები, რომლებიც თავიანთ მსჯელობას „გვიანი კაპიტალიზმის“ ზოგიერთ მახასიათებელზე აფუძნებენ, მხედველობის მიღმა ტოვებენ იმ ღრმა კავშირებს, რომლებიც კრავენ ისტორიციზმს, როგორც აზროვნების წესს და პოლიტიკური მოდერნულობის ფორმირებას ევროპის ყოფილ კოლონიებში. ისტორიციზმმა XIX საუკუნეში გზა გაუხსნა მსოფლიოზე ევროპის ბატონობას.<sup>19</sup> უხეშად რომ ვთქვათ, ეს იყო პროგრესისა და

„განვითარების“ იდეოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფორმა, რომელიც XIX საუკუნიდან მოყოლებული გვხვდება. ისტორიციზმი არის ის, რამაც მოდერნულობა ან კაპიტალიზმი წარმოაჩინა არა უბრალოდ გლობალურად, არამედ ისეთ რამედ, რაც გლობალური დროთა განმავლობაში გახდა; წარმოშობილი ერთ ადგილზე (ევროპაში) და გავრცელებული მის მიღმა. გლობალური ისტორიული დროის სტრუქტურა „პირველად ევროპაში და შემდეგ სხვაგან“ თავისთავად ისტორიციისტული იყო. ნაციონალიზმის სხვადასხვა არა-დასავლურმა პრაქტიკებმა, მოგვიანებით, იმავე ნარატივის ლოკალური ვერსიები შექმნეს და „ევროპა“ სხვა ლოკალურად კონსტრუირებული ცენტრებით ჩაანაცვლეს. ეს იყო ისტორიციზმი, რამაც მარქსს საშუალება მისცა ეთქვა, რომ „ინდუსტრიულად უფრო განვითარებული ქვეყანა ნაკლებად განვითარებულ ქვეყანას მხოლოდ მისი მომავლის სურათს უჩვენებს.“<sup>20</sup> იგივე მოტივი ამოძრავებს ისეთ ცნობილ ისტორიკოსს, როგორც არის ფილის დინი, როცა იგი ინგლისში ინდუსტრიის გაჩენას პირველ ინდუსტრიულ რევოლუციად აღწერს.<sup>21</sup> ისტორიციზმი იგონებდა ისტორიულ დროს, როგორც იმ კულტურული დისტანციის (სულ მცირე ინსტიტუციური განვითარების მხრივ) საზომად, რომელიც თითქოს დასავლეთსა და არა-დასავლეთს შორის არსებობდა.<sup>22</sup> კოლონიებში ამით ამართლებდნენ ცივილიზაციის იდეას.<sup>23</sup> თავად ევროპაში, ამ იდეოლოგიამ შესაძლებლობა გააჩინა ევროპის სრულიად ინტერნალისტური ისტორიებისა, რომლებშიც ევროპა აღიწერებოდა კაპიტალიზმის, მოდერნულობის ან განმანათლებლობის პირველად კერებად.<sup>24</sup> ეს „ხდომილებები“, თავის მხრივ, აიხსნებოდა თავად ევროპის გეოგრაფიულ ჩარჩოში მიმდინარე „ხდომილებებთან“ მიმართებით (იმის გაუთვალისწინებლად, თუ რამდენად ბუნდოვანია ეს საზღვრები). კოლონიებში მცხოვრებ მოსახლეობას კი ადგილი „სხვაგან,, მიუჩინეს „პირველად ევროპაში და შემდეგ სხვაგან“ დროის სტრუქტურაში. ისტორიციზმის ეს სვლა არის ის, რასაც იოჰან ფაბიანმა „თანადროულობის უარყოფა“ უწოდა.

ისტორიციზმი — და ისტორიის თანამედროვე ევროპული იდეაც — შეგვიძლია ითქვას, რომ არა-ევროპელ ხალხთან მეცხრამეტე საუკუნეში მივიდა, როგორც ვიღაცის ჩვეულება უთხრას „ჯერ არა“.<sup>25</sup> გაიხსენეთ ჯონ სტიუარტ მილის კლასიკური ლიბერალური, მაგრამ ისტორიციისტული ესსეები, „თავისუფლების შესახებ“ და „წარმომადგენლობითი მთავრობის შესახებ“, ორივე მათგანში თვითმმართველობა გამოცხადებულია მმართველობის უმაღლეს ფორმებად და ამავედროულად, ისტორიციისტულ ნიადაგზე, შეიცავს მოწოდებას არ მიანიჭონ ინდოელებს ან აფრიკელებს თვითმმართველობა. მილის მიხედვით, ინდოელები ან აფრიკელები ჯერ

არ იყვნენ საკმარისად ცივილიზებულიები იმისათვის, რომ საკუთარი თავები ემართათ. ხალხები ამ ამოცანისთვის მზად რომ ჩათვლილიყვნენ, ისტორიული განვითარებისა და ცივილიზაციის (უფრო ზუსტად, კოლონიური მმართველობისა და განათლების) გარკვეული დრო უნდა გაეგლოთ.<sup>27</sup> ამდენად, მილის ისტორიციისტულმა არგუმენტმა ინდოელები, აფრიკელები და სხვა „უმწიფარი“ ერები ისტორიის წარმოსახვით მოსაცდელ ოთახში გაამწესა. ამით მან თავად ისტორია აქცია მოსაცდელ ოთახად. ჩვენ ყველანი ერთი მიმართულებით მივდიოდით, ამტკიცებდა მილი, მაგრამ ზოგიერთი ხალხი იქ სხვებზე უფრო ადრე მივიდა. აი ეს იყო ისტორიციისტული ცნობიერება: რჩევა კოლონიზებულთათვის, რომ მოეცადათ. აითვისო ისტორიული ცნობიერება, აითვისო საჯარო სული, რომელსაც მილი ყველაზე საჭიროდ თვლიდა თვითმმართველობის ხელოვნებისთვის, ამავედროულად იყო მოცდის ხელოვნების დასწავლაც. ეს მოცდა გახლდათ სწორედ ისტორიციზმის „ჯერ არა“-ს რეალიზება.

XX საუკუნის ანტიკოლონიური, დემოკრატიული მოთხოვნები, აქცენტს სვამდა პირიქით, „ახლავებზე“, როგორც ქმედების ტემპორალურ ჰორიზონტზე. პირველი მსოფლიო ომის დროიდან მოყოლებული, ორმოცდაათიანებისა და სამოციანების დეკოლონიზების მოძრაობებამდე, ანტიკოლონიური ნაციონალიზმები „ახლავეს“ აუცილებლობაზე იყო დაფუძნებული. ისტორიციზმი მსოფლიოში არსად გამქრალა, მისი „ჯერ არა“ არსებობას განაგრძობს „ახლავეს“ გლობალურ მოთხოვნასთან დაძაბულობის ფონზე, რომელიც ყველა დემოკრატიული სახალხო მოძრაობისთვისაა დამახასიათებელი. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, მასობრივი დასაყრდენის ძიებაში, ანტიკოლონიურმა ნაციონალისტებმა პოლიტიკურ სფეროში შემოიყვანეს კლასები და ჯგუფები, რომლებიც XIX საუკუნის ევროპული ლიბერალიზმის სტანდარტებით უნდა ყოფილიყვნენ უმწიფრებითვითმმართველობის პოლიტიკური პასუხისმგებლობის ხელში ასაღებად. ესენი იყვნენ გლეხები, ტომები, არა დასავლურ ქალაქებში ნახევრად კვალიფიცირებული და არაკვალიფიცირებული ინდუსტრიული მუშები, კაცები და ქალები სხვადასხვა დაქვემდებარებული სოციალური ჯგუფიდან — ერთი სიტყვით, მესამე სამყაროს სუბალტერნული კლასები.

ისტორიციზმის კრიტიკა არსებითადა არის დაკავშირებული არადასავლურ საზოგადოებებში პოლიტიკური მოდერნულობის საკითხთან. როგორც მოგვიანებით ვაჩვენებ, ისტორიის ეტაპობრივი განვითარების ზოგიერთ თეორიაზე მითითებით — რომლებიც მოიცავდნენ მარტივ ევოლუციურ სქემებს და ამავედროულად, „არათანაბარი განვითარების“ კომპლექსურ გაგებებსაც — ევროპულმა პოლიტიკურმა და სოციალურმა აზრმა ადგილი მიუჩინა სუბალტერნული



კლასების პოლიტიკურ მოდერნულობას. ცხადია, ეს თავისთავად არ იყო არაგონივრული თეორიული მტკიცება. თუ „პოლიტიკური მოდერნულობა“ იქნებოდა შემოსაზღვრული და განსაზღვრებადი ფენომენი, არ იქნებოდა არაგონივრული თუ მას სოციალური პროგრესის საზომად გამოვიყენებდით. ამ აზროვნების ფარგლებში, ყოველთვის შესაძლებელი იქნებოდა გონივრულად თქმულიყო, რომ ზოგიერთი ხალხები ნაკლებად მოდერნულები იყვნენ, ვიდრე სხვები და რომ მათ მომზადებისთვის დრო დასჭირდებოდათ. ამგვარად, მათ უნდა მოეცადათ მანამ, სანამ მათ პოლიტიკური მოდერნულობის სრულფასოვან მონაწილეებად აღიარებდნენ. თუმცა, ზუსტად ეს იყო კოლონიზატორის არგუმენტიც — ეს „ჯერ არა,“ რომელსაც კოლონიზებული ნაციონალისტი საკუთარ „ახლავეს“ უპირისპირებდა. მესამე სამყაროში პოლიტიკური მოდერნულობის ეს წარმატება შესაძლებელი იყო მხოლოდ ევროპულ სოციალურ და პოლიტიკურ აზრთან წინააღმდეგობრივი მიმართებით. თუმცა აღსანიშნავია ისიც, რომ ნაციონალისტური ელიტები ხშირად უმეორებდნენ ხოლმე საკუთარ სუბალტერნულ კლასებს — და ამას ისინი კვლავაც აკეთებენ, როცა ამის საშუალებას პოლიტიკური სტრუქტურები აძლევენ — ისტორიის ეტაპობრივი განვითარების თეორიას, რომელზედაც პოლიტიკური მოდერნულობის ევროპული იდეები იდგა. მიუხედავად ამისა, ნაციონალისტურ ბრძოლებში ორი გარდაუვალი დინება არსებობდა, რომელიც თუ თეორიაში არა, პრაქტიკაში უარყოფდა ყოველგვარ ეტაპობრივ, ისტორიციისტულ გამიჯვნას პრემოდერნულს ან არამოდერნულსა და მოდერნულს შორის. პირველი იყო ნაციონალისტური ელიტების მიერ უარყოფილი ისტორიის „მოსაცდელი ოთახის“ ვერსია, რომელსაც ისინი ევროპელებთან ურთიერთობაში წააწყდნენ, როგორც გამართლება იმისა, რომ კოლონიზებულისთვის არ მიენიჭებინათ „თვითმმართველობა“. მეორე კი, მეოცე საუკუნის გლეხის, როგორც ერის პოლიტიკური ცხოვრების სრულფასოვანი მონაწილის ფენომენი იყო (ესე იგი, პირველად ნაციონალისტურ მოძრაობის წევრად და შემდეგ როგორც დამოუკიდებელი ერის მოქალაქედ), ეს კი, იმაზე ადრე ხდებოდა, ვიდრე იგი ფორმალურ განათლებას მიიღებდა მოქალაქეობის დოქტრინულ ან კონცეპტუალური ასპექტებში.

ისტორიციისტული ისტორიის ნაციონალისტური უარყოფის ყველაზე შთამბეჭდავი მაგალითია დამოუკიდებლობის მიღებისთანავე, ქვეყნის გადაწყვეტილება, ინდური დემოკრატია დაფუძნებოდა საყოველთაო საარჩევნო უფლებას. ეს კი, მილის მითითების პირდაპირი დარღვევა იყო. „საყოველთაო საარჩევნო უფლებას,“ წერდა მილი ესეში „წარმომადგენლობითი მთავრობის შესახებ,“ „წინ უნდა უძღვოდეს

საყოველთაო სწავლება.<sup>28</sup> 1931 წლის ინდოეთის საარჩევნი კომიტეტის კი, რომელსაც რამდენიმე ინდოელი წევრი ჰყავდა, ჩაებლაუჭა პოზიციას, რომელიც მილის თავდაპირველი არგუმენტის მოდიფიკაცია იყო. კომიტეტის წევრები შეთანხმდნენ, რომ მართალია საყოველთაო საარჩევნო უფლების ყველასთვის მინიჭება იდეალური მიზანი იქნებოდა ინდოეთისთვის, წერა-კითხვის ზოგადი უცოდინრობა მაინც დიდი დაბრკოლება იქნებოდა მისი განხორციელების გზაზე.<sup>29</sup> მიუხედავად ამისა, ორ ათწლეულზე ნაკლებ დროში, ინდოეთმა არჩევანი საყოველთაო საარჩევნო უფლების სასარგებლოდ გააკეთა, იმპირობებში, როცა მოსახლეობის დიდი ნაწილი კვლავაც წერა-კითხვის უცოდინარი იყო. ფორმალური დამოუკიდებლობის მიღების შემდეგ, ქვეყნის დამფუძნებელი კრების წინაშე ინდოეთის ახალი კონსტიტუციისა და „ხალხის სუვერენიტეტის“ გასამართლებლად, სარგებალი რად-ჰაკრიშანმა, მოგვიანებით ინდოეთის პირველმა ვიცე-პრეზიდენტმა, გაილაშქრა იმ იდეის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, ინდოელი ხალხი მზად არ იყო თვითმმართველობისთვის. მისი მტკიცებით, ინდოელები, წერა-კითხვის მცოდნეები თუ არმცოდნეები, ყოველთვის მზად იყვნენ თვითმმართველობისთვის. მან თქვა: „ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რესპუბლიკური ტრადიცია უცხოა ამ ქვეყნის გენიალურობასთან. ჩვენ ის ისტორიის დასაბამიდანვე გვქონდა.“<sup>30</sup> სხვა რა იყო ეს პოზიცია თუ არა ეროვნული ჟესტი იმ წარმოსახვითი მოსაცდელი ოთახის გაუქმებისა, რომელშიც ევროპულმა ისტორიცისტულმა აზრმა ინდოელები მოათავსა? ზედმეტია იმის აღნიშვნა, რომ ისტორიციზმი დღესაც ცოცხალი და ძლიერია ინდოეთის სახელმწიფოს ყველა დეველოპმენტალისტურ პრაქტიკასა და წარმოსახვაში.<sup>31</sup> ინდოეთში მმართველობის ინსტიტუციურ აქტივობათა უმეტესობას წანამძღვრად უდევს ისტორიციზმის ყოველ-დღიური პრაქტიკა; არსებობს ძლიერი განცდა იმისა, რომ გლესს სრულფასოვან მოქალაქედ ჩამოყალიბებისთვის კვლავ სჭირდება განათლება და განვითარება. მაგრამ ყოველ ჯერზე, როცა ქვეყნის ქუჩებში ხალხის პოპულისტური/პოლიტიკური მობილიზება ხდება და საამჟამოზე გამოდის „მასობრივი დემოკრატიის“ ნაირსახეობა, ისტორიცისტული დრო დროებით ჩერდება. ხოლო ხუთ წელიწადში ერთხელ — ან უფრო ხშირად, როგორც ბოლო დროს ხდება ხოლმე — ერი აჩვენებს ელექტორალური დემოკრატიის პოლიტიკურ პერფორმანსს, რომელიც გვერდზე გადადებს ხოლმე დროის ისტორიცისტული წარმოსახვის ყველა დაშვებას. არჩევნების დღეს, ყოველ ზრდასრულ ინდოელს, პრაქტიკულად და თეორიულად, ეპყრობიან ისე, როგორც ადამიანს, რომელიც უკვე მზად არის მიიღოს მნიშვნელოვანი სამოქალაქო გადაწყვეტილება, მიუხედავად მისი განათლებისა.

ინდოეთის მსგავს, ყოფილ კოლონიურ ქვეყანაში, პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორია და ხასიათი ქმნის დაძაბულობას სუბალტერნის ან გლეხის, როგორც მოქალაქის ორ ასპექტს შორის. ერთი, ეს არის გლეხი, რომელიც განათლებამ უნდა აამაღლოს მოქალაქემდე და მაშასადამე იგი ისტორიციისტულ დროს ეკუთვნის; ხოლო მეორე, ეს არის გლეხი, რომელიც, მიუხედავად ფორმალური განათლების ნაკლებობისა, უკვე მოქალაქეა. ეს დაძაბულობა წააგავს ნაციონალიზმის იმ ორ ასპექტს შორის დაპირისპირებას, რომელსაც ჰომი ბაბამ, საკმაოდ სასარგებლოდ, პედაგოგიური და პერფორმატიული უწოდა.<sup>32</sup> ნაციონალისტური ისტორიოგრაფია გლეხის სამყაროს პედაგოგიური წესით წარმოაჩენს, ნათესაობების, ღმერთებისა და ე.წ. ზებუნებრივის ხაზგასმით, როგორც ანაქრონისტულს. თუმცა „ერიც“ და პოლიტიკურად თამაშდება [მთარგ. performed] დემოკრატიის კარნავალურ ასპექტებში: აჯანყებებში, საპროტესტო მარშებში, სპორტულ ღონისძიებებსა და საყოველთაო არჩევნებში. შეკითხვა ასეთია: როგორ უნდა მოვიამროთ პოლიტიკური ისეთ დროს, როცა გლეხი ან სუბალტერნი თანამედროვე პოლიტიკურ სფეროში საკუთარი ძალისხმევით შემოიჭრება, როგორც ნაციონალისტური მოძრაობის წევრი ბრიტანული მმართველობის წინააღმდეგ ან როგორც პოლიტიკური სხეულის სრულფასოვანი ნაწილი, მაშინ როცა მას არ გაუვლია არანაირი „მოსამზადებელი“ სამუშაო „ბურჟუა-მოქალაქედ“ კვალიფიცირებისთვის?

აქვე დავაზუსტებ, რომ სიტყვა „გლეხს“ უფრო ფართო მნიშვნელობით ვიყენებ, ვიდრე უბრალოდ გლეხი, როგორც სოციოლოგიური ფიგურა. ამ მნიშვნელობასაც ვგულისხმობ, თუმცა მას დამატებითი შინაარსებითაც ვტვირთავ. „გლეხი“ აქ წარმოგვიდგება, როგორც აღმნიშვნელი იმისა, რაც ჩანს არამოდერნულად, სოფლურად, არასეკულარულ ურთიერთობებად და ცხოვრებისეულ პრაქტიკებად, რომლებიც გამუდმებით ტოვებენ კვალს ინდოეთის ელიტებზე და მათ სამთავრობო ინსტიტუტებზეც კი. გლეხი ნიშნავს ყველაფერს, რაც ინდურ კაპიტალიზმსა და მოდერნულობაში არ არის ბურჟუაზიული (ევროპული გაგებით). შემდეგი ქვეთავი სწორედ ამ იდეას განავითარებს.

## სუბალტერნის კვლევები და ისტორიციზმის კრიტიკა

პოლიტიკურისა და ისტორიულის კონცეპტუალიზების პრობლემა, იმ კონტექსტში, როცა გლეხი უკვე პოლიტიკურ ცხოვრებაში იყო ჩართული, წარმოადგენდა იმ საკვანძო საკითხს რომლის გარშემოც აღმოცენდა

სუბალტერნის კვლევების პროექტი.<sup>33</sup> სიტყვა „გლეხის“ ჩემეული გაფართოებული ინტერპრეტაცია ეყრდნობა რანაჯიტ გუჰას ზოგიერთ ფუნდამენტურ თეზისს, რომელიც მან გააჟღერა მაშინ, როდესაც ის და მისი კოლეგები ცდილობდნენ ინდოეთის ისტორიის დემოკრატიული წერის შესაძლებლობა გაეჩინათ იმით, რომ დაქვემდებარებული სოციალური ჯგუფები წარმოედგინათ როგორც თავიანთივე ბედისწერის შემქმნელები. ჩემთვის აღსანიშნავია, მაგალითად ის, რომ სუბალტერნის კვლევებს თავისი არსებობა შეიძლებოდა დაეწყოთ „პოლიტიკურის“ ისეთ იდეასთან ღრმა გაუცხოების დაფიქსირებით, როგორც არსებობდა მარქსისტული ისტორიოგრაფიის ინგლისურ ტრადიციაში. არსად ეს წინააღმდეგობა ისეთი ნათელი არ არის, როგორც რანაჯიტ გუჰას მიერ ბრიტანელი ისტორიკოსის ერიკ ჰობსბაუმის კატეგორია „პრეპოლიტიკურის“ კრიტიკაში, რომელიც გაშლილია 1983 წელს გამოცემულ წიგნში „გლეხთა აჯანყების ელემენტარული ასპექტები კოლონიურ ინდოეთში“.<sup>34</sup>

„პრეპოლიტიკურის“ ჰობსბაუმისეულმა კატეგორიამ გამოააშკარავა საზღვრები იმისა, თუ რამდენად შორს შეუძლია წავიდეს ისტორიციისტული მარქსისტული აზროვნება იმ გამოწვევებზე პასუხად, რომელთა წინაშეც დადგა ევროპული პოლიტიკური აზროვნება, გლეხების თანამედროვე პოლიტიკურ სფეროში შესვლის შემდეგ. ჰობსბაუმმა შეამჩნია ის, თუ რა იყო განსაკუთრებული მესამე სამყაროს პოლიტიკურ მოდერნულობაში. მან უყოყმანოდ აღიარა, რომ ეს იყო გლეხების მიერ „პოლიტიკური ცნობიერების შეთვისება, რამაც ისტორიაში ჩვენის საუკუნე ყველაზე რევოლუციური გახადა.“ მიუხედავად ამისა, მას გამორჩა ისტორიციზმის მისივე დაკვირვებიდან გამომდინარე დასკვნები, რომელიც თავისსავე ანალიზს ედო საფუძვლად. გლეხთა ქმედებები ხშირად ორგანიზებული იყო ნათესაობის, რელიგიისა და კასტის ნიშნის ქვეშ, და მათში, ადამიან აქტორთა გვერდიგვერდ, ჩართულები იყვნენ ღმერთები, სულები და სხვა ზებუნებრივი აგენტები. ეს კი, ჰობსბაუმისთვის წარმოადგენდა სიმპტომს ცნობიერებისა, რომელიც ჯერ კიდევ არ ამაღლებულა პოლიტიკურის სეკულარულ-ინსტიტუციურ ლოგიკამდე.<sup>35</sup> მან გლეხებს უწოდა „პრეპოლიტიკური ხალხი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მიუგნია, ან მხოლოდ ახლა იწყებს ძებნას, იმ განსაკუთრებული ენისთვის, რომელშიც საკუთარი თავი უნდა გამოხატონ. [კაპიტალიზმი] მათ გარედან ეპარება ეკონომიკურ ძალთა ისეთი ემბაკური ოპერაციებით, რომლებიც მათ არ ესმით.“ ჰობსბაუმის ისტორიციისტული ენისთვის, მეოცე საუკუნის გლეხთა სოციალური მოძრაობები კვლავაც „არქაული“ რჩებოდა.<sup>36</sup>

ჰობსბაუმის კვლევის ანალიტიკური იმპულსი ისტორიციზმის იმ სახე-სხვაობათა ნაწილია, რომელსაც დასავლური მარქსიზმი შექმნის დღიდანვეკულტივირებდა. დასავლეთში, მარქსისტმანიტელექტუალებმა და მათმა მიმდევრებმა სხვა რეგიონებში განავითარეს სტრატეგიათა მრავალფეროვანი რიგები, რომელთა მეშვეობითაც ისინი აღმოაჩინდნენ მტკიცებულებებს ევროპასა და სხვა ადგილებში კაპიტალისტური ტრანსფორმაციის „არასრულყოფილი“ განხორციელების საჩვენებლად და ამავდროულად, ინარჩუნებდნენ ზოგადი ისტორიული მოძრაობის იდეას, პრემოდერნული ეტაპიდან მოდერნულობისკენ. ეს სტრატეგიები გულისხმობდა, პირველ რიგში, ძველ და ამჟამად უკვე დისკრედიტირებულ XIX საუკუნის ევოლუციონისტურ პარადიგმებს — „გადარჩენილთა“ და „ნარჩენთა“ ენას — რომელიც ზოგჯერ მარქსის პროზაშიც მოიძებნება. მაგრამ არსებობს სხვა სტრატეგიებიც, და „არათანაბარი განვითარების“ თემის ვარიაციები, რომლებიც, როგორც ნეილ სმითი აჩვენებს, თავის მხრივ, მომდინარეობენ მარქსის „განვითარების არათანაბარი ტემპების“ იდეიდან, წიგნიდან *პოლიტიკური ეკონომიკის კრიტიკა* (1859) და ასევე ლენინისა და ტროცკის მიერ ამ კონცეპტის გვიანდელი გამოყენებიდან.<sup>37</sup> ალსანიშნავია, რომ მაშინაც კი, როცა ისინი საუბრობენ „არათანაბარ განვითარებაზე“ ან ერნსტ ბლოხის „არა-სინქრონულის სინქრონულობაზე“, ანდაც ალთუსერიანულ „სტრუქტურულ კაუზალობაზე“, ეს სტრატეგიები მაინც ინარჩუნებს ამროვნებაში ისტორიციზმის ელემენტებს (მიუხედავად იმისა, რომ ალთუსერი ისტორიციზმს ღიად უპირისპირდებოდა). ყველა ეს ავტორი ისტორიული პროცესისთვისა და დროისთვის უშვებს საფუძველმდებარე სტრუქტურული მთლიანობის არსებობას (თუ გამომხატველობით ტოტალურობას არა), რომელიც შესაძლებელს ხდის აწმყოში ზოგიერთი ელემენტის „ანაქრონიზმად“ წარმოჩენას.<sup>38</sup> „არათანაბარი განვითარების“ თემისი, როგორც ეს ჯეიმს ჩანდლერმა აჩვენა, რომანტიზმის მის უახლეს კვლევაში, ხელიხელ ჩაკიდებული მიდის „ჰომოგენური ცარიელი დროის დათარიღებულ ბადესთან.“<sup>39</sup>

გლახური ცნობიერების როგორც „პრეპოლიტიკურის“ იდეის ღია კრიტიკის შემდეგ, გუჰა მზად იყო, ეჩვენებინა თანამედროვე ინდური გლახობის კოლექტიური ქმედების ბუნება, რომელმაც „პოლიტიკურის“ კატეგორია ევროპული პოლიტიკური ამროვნების მიერ დაწესებული საზღვრებიდან გაიყვანა.<sup>40</sup> მოდერნული იყო პოლიტიკური სფერო, რომელშიც გლახები და მათი ბატონები მონაწილეობდნენ — სხვა რა შეიძლება იყოს ნაციონალიზმი, თუ არა მოდერნული პოლიტიკური მოძრაობა თვითმმართველობისთვის? — და მიუხედავად ამისა, იგი მაინც არ მისდევდა პოლიტიკურის მოდერნული კონცეფციისთვის სახასიათო,

სეკულარულ-რაციონალურგათვლებს. ეს გლეხური-თუმცა-მოდერნული პოლიტიკური სფერო არ იყო დაცლილი ღმერთების, სულებისა და სხვა ზებუნებრივი არსებების აგენტობებისგან.<sup>41</sup> სოციალურმა მეცნიერებმა მსგავსი აგენტები შესაძლოა „გლეხთა რწმენების“ ნიშნის ქვეშ დაახარისხონ, მაგრამ გლეხი-როგორც-მოქალაქე არ მიიღებდა იმ ონტოლოგიურ დაშვებებს, რომლებსაც სოციალური მეცნიერებები მოცემულობად იღებენ. გუჰამ ეს სუბიექტი მოდერნულად სცნო და ამგვარად, უარი თქვა გლეხის პოლიტიკური ქცევისთვის ან ცნობიერებისთვის „პრეპოლიტიკური“ ეწოდებინა. იგი ამტკიცებდა, რომ გლეხი არა მხოლოდ არ იყო ანაქრონიზმი მოდერნიზების გზაზე მდგარ კოლონიურ სამყაროში, არამედ იგი კოლონიალიზმის ნამდვილი თანამედროვე იყო, მოდერნულობის ფუნდამენტური ნაწილი, რომელიც კოლონიურმა მმართველობამ ინდოეთში მოიტანა. მათი ცნობიერება არ იყო „ჩამორჩენილი“ — მენტალობა, რომელიც წარსულიდან შემორჩა, ცნობიერება, რომელიც დაბნეულია მოდერნული პოლიტიკური და ეკონომიკური ინსტიტუციებით და მაინც ეწინააღმდეგება მათ. გლეხების მიერ წაკითხული ძალაუფლებრივი ურთიერთობები, რომლებსაც ისინი სამყაროში აწყდებოდნენ, ამტკიცებდა გუჰამ, არავითარ შემთხვევაში არ იყო არარეალისტური ან ჩამორჩენილი.

რა თქმა უნდა, ეს ერთბაშად არ თქმულა და არც ისეთივე სიცხადით, როგორადაც აწმყოში ვხედავთ ხოლმე წარსულს. „*გლეხთა აჯანყების ელემენტარულ ასპექტებში*„ არის პასაჟები, სადაც გუჰამ მიყვება ევროპული მარქსისტული ან ლიბერალური კვლევების საერთო ტენდენციებს. იგი, ხანდახან, არადემოკრატიულ ურთიერთობებს — პირდაპირი „ბატონობისა და დაქვემდებარების“ საკითხებს, რომლებშიც ე.წ. „რელიგიური“ ან ზებუნებრივი მონაწილეობს — პრეკაპიტალისტური ეპოქის ნარჩენებად, როგორც არასაკმარისად მოდერნულს, და ამგვარად, კაპიტალიზმზე გადასვლისას გაჩენილი პრობლემების მაჩვენებლად ამოიკითხავს.<sup>42</sup> ამგვარი ნარატივები ხშირად ჩნდებოდა *სუბალტერნის კვლევების* ადრეულ ტომებში. მიუხედავად ამისა, ეს მტკიცებები სათანადოდ ვერ ასახავს გუჰამს მიერ კატეგორია „პრეპოლიტიკურის“ კრიტიკის რადიკალურ პოტენციალს. და თუ ეს ჩარჩო სწორი იყო ინდოეთის მოდერნულობის გასაანალიზებლად, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა ჰობსაბაუმისა და მისი „პრეპოლიტიკურის“ კატეგორიის სასარგებლო მტკიცებაც. აქ უნდა მივუთითოთ — ევროპული პოლიტიკური აზროვნების მიხედვით — რომ „პოლიტიკურის“ კატეგორია შეუსაბამო იყო გლეხთა პროტესტის გასაანალიზებლად, რადგან პოლიტიკური სფერო, პრეკაპიტალისტურ ბატონობის ურთიერთობებში, იშვიათად თუ გაიმიჯნებოდა რელიგიური და ნათესაურისფეროებისგან. ყოველდღიური

ძალაუფლებრივი ურთიერთობები, რომლებშიც ჩართული იყო ნათესაობა, ღმერთები და სულები, დრამატულად განასახიერებდა გლეხს, რომლისთვისაც სამართლიანად შეგვეძლო გვეწოდებინა „პრეპოლიტიკური.“ ინდოეთში გლეხის ურყევი სამყარო ლეგიტიმურად შეიძლებოდა წაკითხულიყო როგორც ნიშანი ინდოეთის კაპიტალიზმზე გადასვლის არასრულყოფილებისა და თავად გლეხი მართებულად შეიძლებოდა დაგვეჩინა „მოდველებულ ტიპად“, ნაციონალიზმში უდავოდ აქტიურ, მაგრამ მსოფლიო-ისტორიული გადაშენების გზაზე მდგარ პერსონაჟად.

თუმცა, რაზეც აქ ვსაუბრობ, ეს აზროვნების საპირისპირო ტენდენციაა, რომლის არსებობასაც გუჟა „პრეპოლიტიკურის“ კატეგორიასთან მისი დაპირისპირებით გვაუწყებს. მოდერნულ ინდოეთში გლეხთა აჯანყება, წერდა გუჟა, „იყო პოლიტიკური ბრძოლა.“<sup>43</sup> ციტატაში ხაზს ვუსვამ სიტყვა „პოლიტიკურს“, რათა ყურადღება გამემახვილებინა იმ პროდუქტიულ დაძაბულობაზე, რომელიც არსებობს *სუბალტერნის კვლევების* მარქსისტულ წარმომავლობასა და მის მიერვე დასმულ მწვავე შეკითხვებს შორის, რომლებიც თავიდანვე ჩნდებოდა ინდოეთის კოლონიური მოდერნულობის პოლიტიკური ბუნების შესახებ. გამოიკვლია რა გლეხთა აჯანყების ასობით ცნობილი შემთხვევა ბრიტანეთის ინდოეთში, 1783 და 1900-იან წლებში, გუჟამ აჩვენა, რომ ის პრაქტიკები, რომლებშიც ხალხი ღმერთებს, სულებსა და სხვა არდილებს ან ღვთიურ არსებებს იძახებდა, ძალაუფლებისა და პრესტიჟის ქსელის ნაწილი იყო, რომელშიც სუბალტერნი და ელიტები სამხრეთ აზიაში მუშაობდნენ. ეს არსებები არ იყვნენ რაღაც ღრმა და „უფრო ნამდვილი“ სეკულარული რეალობის უბრალო სიმბოლოები.<sup>44</sup>

სამხრეთ აზიური პოლიტიკური მოდერნულობა, ამტკიცებს გუჟა, ერთად უყრის თავს ძალაუფლების ორ არათანაბრობად, მოდერნულ ლოგიკას. პირველი ეს არის ევროპული მმართველობის შეტანილი კვაზი-ლიბერალური ლეგალური და ინსტიტუციური ჩარჩოს ლოგიკა, რაც არაერთგზის სასურველი იყო როგორც ელიტის, ასევე სუბალტერნული კლასებისთვის. ცხადია, ამით მე არ მსურს აღნიშნული პროცესების დაკნინება. არსებობს ურთიერთობათა მეორე ლოგიკაც, რომელიც გადაჯაჭვულია პირველ ლოგიკასთან და რომელშიც ელიტები და სუბალტერნული კლასები ერთად არიან ჩართულნი. ეს არის ის ურთიერთობები, რომლებიც ახდენენ იერარქიის არტიკულირებას ძლიერთა მხრიდან ნაკლებ ძლიერების დაქვემდებარების პირდაპირი და აშკარა პრაქტიკებით. პირველი ლოგიკა სეკულარულია. სხვა სიტყვებით, ის მომდინარეობს ქრისტიანობის სეკულარიზებული

ფორმებიდან, რომლებიც დასავლეთში მოდერნულობას აღნიშნავს. ხოლო ინდოეთში, გვაჩვენებს იმ ნაცნობ ტენდენციას, როცა ეს ლოგიკა, პირველ რიგში, ქმნის „რელიგიას“, ინდუისტური პრაქტიკების ერთმანეთში არევით და მხოლოდ ამის შემდეგ ახდენს ამ რელიგიის ფორმების სეკულარიზებას ინდოეთის მოდერნული ინსტიტუტების ცხოვრებაში.<sup>45</sup> მეორე ლოგიკა არ არის გარდაუვალად სეკულარული; ეს არის ის ლოგიკა რომელსაც პოლიტიკურ სფეროში მუდმივად შემოჭყავს ღმერთები და სულები. (ის უნდა გავმიჯნოთ სუბკონტინენტზე ზოგიერთი თანამედროვე პოლიტიკური პარტიის მიერ, „რელიგიის“ სეკულარულ-კალკულაციური გამოყენებისგან.) ამ პრაქტიკების წარმოების ძველი წესის გადმონაშთებად წაკითხვა გარდაუვალად მიგვიყვანს ისტორიის ეტაპისტურ და ელიტისტურ კონცეფციებამდე; ეს კი, უკან დაგვაბრუნებს ისტორიციისტულ ჩარჩოსთან. ამ ჩარჩოში, ისტორიოგრაფიას სხვა გზა არ აქვს, გარდა იმისა, რომ უპასუხოს გამოწვევას, რომლის წინაშეც პოლიტიკური აზროვნება და ფილოსოფია XX საუკუნეში დადგა ნაციონალიზმებში გლეხების ჩართულობისა და დამოუკიდებლობის შემდეგ ერი-სახელმწიფოს სრულფასოვან მოქალაქეებად მათი გარდაქმნის გამო.

კატეგორია „პრეპოლიტიკურის“ გუჰასეული კრიტიკა, ვამტკიცებ მე, გლობალურ მოდერნულობაში არსებითად ამრავალფეროვნებს ძალაუფლების ისტორიას და აცალკევებს მას კაპიტალის ნებისმიერი უნივერსალისტური ნარატივისგან. სუბალტერნული ისტორიოგრაფია ეჭქვეშ აყენებს დაშვებას, რომლის მიხედვითაც, კაპიტალიზმი აუცილებლად ახდენს ძალაუფლების ბურჟუაზიული ურთიერთობების ჰეგემონიზებას.<sup>46</sup> თუ ინდური მოდერნულობა ბურჟუაზიას შეუპირისპირებს იმას, რაც პრეპურჟუაზიულს ჰგავს, თუ არასეკულარული გებუნებრივი სეკულარულთან სიახლოვეში არსებობს და თუ ორივენი პოლიტიკურ სფეროში მოიძებნებიან, ეს არ ხდება იმის გამო, რომ ინდოეთში კაპიტალიზმი ან პოლიტიკური მოდერნულობა „არასრულყოფილია.“ გუჰა არ უარყოფს კოლონიური ინდოეთის კავშირებს კაპიტალიზმის გლობალურ ძალებთან. იგი გულისხმობს იმას, რომ ის რაც „ტრადიციული“ ჩანდა მოდერნულობაში „ტრადიციული იყო იმდენად, რამდენადაც მათ ფესვებს შეიძლება პრეკოლონიურ დროებში მივაგნოთ, მიუხედავად ამისა, ისინი არავითარ შემთხვევაში არ არიან არქაულები სიძველის თვალსაზრისით.“<sup>47</sup> ეს იყო პოლიტიკური მოდერნულობა, რომელმაც შედეგად დაამყარა არჩევითი დემოკრატია, იმ პირობებშიც კი, როცა „ხალხის ცხოვრებისა და ცნობიერების დიდი ნაწილი“ შორს იყო ყოველგვარი „[ბურჟუაზიული] ჰეგემონიისგან.“<sup>48</sup>



ამ დაკვირვებათა ზეგავლენით, სუბალტერნის კვლევების პროექტში ჩნდება — ზოგჯერ ჩანასახოვანი ფორმით — ისტორიციზმისა და პოლიტიკურის იდეის გარდაუვალი კრიტიკა. ამ პროექტში ჩემი პირდაპირი ჩართულობიდან მომდინარეობს ევროპის გაპროვინციულების ჩემი არგუმენტიც. ინდოეთის პოლიტიკური მოდერნულობის ისტორია ვერ დაიწერება დასავლური მარქსიზმის ხელთ არსებული კაპიტალის ანალიტიკისა და ნაციონალიზმის თეორიების უბრალო გამოყენებით. არ შეიძლება, ზოგიერთი ნაციონალისტი ისტორიკოსის მსგავსად, ისტორია წარმოვანინოთ რეგრესული კოლონიალიზმისა და ძლიერი ნაციონალისტური მოძრაობის დაპირისპირებად, რომელიც საზოგადოებაში ბურჟუაზიული მსოფლმხედველობის დამკვიდრებისთვის იღწვის.<sup>49</sup> გუჰას სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამხრეთ აზიაში არ არსებობდა კლასი, რომელიც შედარებადი იქნებოდა მარქსისტული იმეტანარატივების ევროპულ ბურჟუაზიასთან, კლასთან, რომელსაც შეეძლებოდა ისეთი ჰეგემონური იდეოლოგიის გამომუშავება, რომლითაც საკუთარ კერძო ინტერესებს საყოველთაო ინტერესებად გაასაღებდა. „კოლონიური ეპოქის ინდური კულტურა,“ ამტკიცებდა გუჰა მის გვიანდელ ესეში, ვერ გაიგებოდა „მეცხრამეტე საუკუნის ლიბერალური ბურჟუაზიის გამეორებად ან პრეკაპიტალისტური კულტურის უბრალო ნარჩენად.“<sup>50</sup> ის უდავოდ კაპიტალიზმი იყო, თუმცა ბურჟუაზიული ურთიერთობების აუცილებელი ჰეგემონიის გარეშე; ეს იყო კაპიტალისტური ბატონობა ჰეგემონური ბურჟუაზიული კულტურის გარეშე — ან, გუჰასვე ცნობილი სიტყვებით, „ბატონობა ჰეგემონიის გარეშე.“

ინდოეთში ძალაუფლების პლურალური ისტორიის გააზრება და თანამედროვე პოლიტიკური სუბიექტის გაანალიზება, შეუძლებელია ამავდროულად, არ გულისხმობდეს ისტორიული დროის ბუნებასთან დაკავშირებით რადიკალური კითხვების დასმას. ადამიანებისთვის სოციალურად სამართლიანი მომავლის წარმოდგენისას, ხშირად, მოცემულობად იღებენ ერთადერთი, ჰომოგენური და სეკულარული ისტორიული დროის არსებობას. თანამედროვე პოლიტიკასაკუთარ თავს, ხშირად, ამართლებს როგორც ისტორიას ადამიანური სუვერენულობისა, რომელიც მოქმედებს უნიტარული ისტორიული დროის უწყვეტი გამოშლის კონტექსტში. მე ვამტკიცებ, რომ ეს ხედვა არ არის ადეკვატური ინტელექტუალური რესურსი კოლონიურ და პოსტკოლონიურ ინდოეთში პოლიტიკური მოდერნულობის პირობების გასააზრებლად. ჩვენ უნდა გავცდეთ ორ ონტოლოგიურ დაშვებას, რომლებიც პოლიტიკურისა და სოციალურის სეკულარული კონცეფციებიდან გამომდინარეობენ. პირველი არის რწმენა იმისა, რომ ადამიანი არსებობს ერთადერთი და სეკულარული ისტორიული დროის ჩარჩოში, რომელიც თავის თავში

ყველას ხვდა გვარდროს მოიცავს. ჩემი აზრით, სამხრეთ აზიაში სოციალური და პოლიტიკური მოდერნულობის პრაქტიკების კონცეპტუალიზებისთვის, ხშირად, საჭიროა საპირისპირო დაშვების გაკეთება: ისტორიული დრო არ არის მთლიანი, ის საკუთარი თავიდანვე ამოვარდნილი. მეორე დაშვება, რომელიც მოდერნულ ევროპულ პოლიტიკურ აზროვნებას და სოციალურ მეცნიერებებს თან გასდევს, არის ადამიანის ონტოლოგიური სინგულარობა. ამ დაშვების მიხედვით, ღმერთები და სულები, საბოლოო ჯამში, „სოციალური ფაქტები“ არიან. ამგვარად, სოციალურის არსებობა წინ უსწრებს მათ არსებობას. მე ვცდილობ, მეორე მხრივ, პრობლემა გავიაზრო სოციალურის თუნდაც ლოგიკური პრიორიტეტულობის დაშვების გარეშე. ემპირიულად, არ არსებობს საზოგადოება, რომელშიც ადამიანები მათი თანმხლები ღმერთებისა და სულების გარეშე ცხოვრობდნენ. თუმცა, მონოთეიზმის ღმერთმა რამდენიმე დარტყმა მიიღო — თუ უკვე „მკვდარი“ არ არის — XIX საუკუნის „სამყაროს განჯადოების“ ევროპული ისტორიაში, ეგრეთწოდებული „ცრურწმენების“ პრაქტიკებში ჩასახლებული ღმერთები და სხვა აგენტები არსად გამქრალან. მე ღმერთებსა და სულებს ადამიანთან ეგზისტენციალურად თანადროულად განვიხილავ და ვმსჯელობ იმ დაშვებიდან, რომ ადამიანად ყოფნა გულისხმობს ღმერთებთან და სულებთან ყოფნას.<sup>51</sup> ადამიანად ყოფნა, როგორც რამაჩანდრა განდიმ აღნიშნა, აღმოჩენაა „ღმერთის მოხმობის შესაძლებლობისა, მისი რეალობის დამტკიცების ვალდებულების გარეშე.“<sup>52</sup> და ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ ვიყენებ რელიგიის სოციოლოგიას ჩემს ანალიზში.

## ამ წიგნის გეგმა

ახლა უკვე ნათელი უნდა იყოს, რომ ევროპის გაპროვინციულების პროექტი არ არის ევროპული აზროვნების უარყოფა ან მისი დაწუნება. იმ სააზროვნო სხეულთან, რომელმაც ნაწილობრივ თავად ჩვენი ინტელექტუალური არსებობა განაპირობა, ვერ გვექნება შურის-გებითი მიმართება, რასაც ლილა განდიმ მოსწრებულად უწოდა „პოსტკოლონიური რევანში“.<sup>53</sup> ევროპული აზროვნება აუცილებელიც არის და ამავდროულად არასაკმარისიც არა-დასავლურ ერებში პოლიტიკური მოდერნულობის გამოცდილებათა გასააზრებლად. ევროპის გაპროვინციულების პროექტი კი ხდება ამ აზროვნების — რომელიც დღეს უკვე ყველას მემკვიდრეობაა და ჩვენზე ყველაზე ახდენს გავლენას — განახლების მცდელობა, პერიფერიებიდან და პერიფერიებისთვის.

თუმცა, ცხადია, პერიფერიებიც ისევე ბევრი და არაერთგვაროვანი, როგორც ცენტრები. მსოფლიოს სხვადასხვა წერტილში, კოლონიურიან დამდაბლების სხვადასხვა გამოცდილებაში, ევროპას სხვადასხვანაირად ჩანს. პოსტკოლონიური მკვლევრები, როცა კოლონიალიზმზე თავიანთი გეოგრაფიული ადგილმდებარეობებიდან გამომდინარე საუბრობდნენ, რეალურად ისინი სხვადასხვა ევროპას გულისხმობდნენ. უახლესი სამხრეთ ამერიკანისტული, აფრო-კარიბისტული ან სხვა კვლევები მიუთითებს ესპანეთისა და პორტუგალიის იმპერიალიზმზე, რომელმაც ძღვევამოსილების მწვერვალს რენესანსის პერიოდში მიაღწია, ხოლო პოლიტიკური ძალაუფლების დაღმასვლას განმანათლებლობის დასასრულისთვის განიცდიდა.<sup>54</sup> თავად პოსტკოლონიალიზმის არსს მრავალი დასადავო განსაზღვრება მიეცა იმ მკვლევრების ნაშრომებში, რომლებიც სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიას, აღმოსავლეთ აზიას, აფრიკას და წყნარი ოკეანეთს სწავლობენ.<sup>55</sup> მიუხედავად ამისა, რაც არ უნდა მრავალი იყოს ევროპადარაცარუნდა ბევრნაირი იყოს კოლონიალიზმი, ევროცენტრული ისტორიების გადაღახვის პრობლემა ჯერ კიდევ ყველასთვის საერთოა.<sup>56</sup>

პოსტკოლონიურ კვლევებში საკვანძო საკითხი შემდეგი იქნება. კაპიტალისტური მოდერნიზაციის პრობლემა დღეს უკვე შეუძლებელია მხოლოდ ისტორიული ტრანზიციის სოციოლოგიურ პრობლემად დავინახოთ (როგორც ეს ევროპული ისტორიის „ტრანზიციის დებატებში“ ხდებოდა), არამედ საჭიროა მისი თარგმნის პრობლემადაც დანახვა. იყო დრო — სანამ თავად კვლევები განიცდიდნენ გლობალიზაციას — როცა ცხოვრების განსხვავებული ფორმების, პრაქტიკებისა და გაგებების უნივერსალისტურ, ევროპულ პოლიტიკურ და თეორიულ კატეგორიებზე თარგმნა სოციალური მეცნიერების უმეტესობისთვის არაპრობლემური იყო. ითვლებოდა, რომ ის, რაც ანალიტიკური კატეგორია (მაგ. კაპიტალი) იყო, თავისთავად გადაღახვდა ევროპული ისტორიის იმ ფრაგმენტს, საიდანაც ის წარმოიშობოდა. უკეთეს შემთხვევაში, უბრალოდ ვუმვებდით რომ „უხეში“ თარგმანი საკმარისი იქნებოდა ფენომენის სრულად გასაგებად.

მაგალითად, რეგიონთმცოდნეობაში ინგლისურენოვანი მონოგრაფი ზემოთხსენებული წინასწარდაშვებების კლასიკური ხორცხმესხმა იყო. აზიის ან რეგიონთმცოდნეობის შემსწავლელ მონოგრაფიებს ჰქონდათ სტანდარტული, მექანიკურად შეკოწიწებული და იშვიათად წაკითხული ნაწილი სახელად „ტერმინოლოგიური ლექსიკონი“, წიგნის ბოლო გვერდებზე. არავინ ელოდა, რომ ვინმე კითხვის სიამოვნებას დაირღვევდა და ყოველ ჯერზე ლექსიკონს დაეკითხებოდა. ტერმინოლოგიური ლექსიკონი „უხეში თარგმანების“

სერიები იყო ადგილობრივი ცნებებისა, რომლებიც ხშირად თავად კოლონიალისტებისგან იყო ნასესხები. ეს კოლონიური თარგმანები უხეში იყო არა მხოლოდ მათი მიახლოებითი (შესაბამისად არაზუსტი) თარგმანის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ისინი უბრალოდ კოლონიური მმართველობის უხეშ, მაგრამ ეფექტურ მეთოდებს უნდა მორგებოდა. „უხეში თარგმანის“ მოდელის დასამსხვრევად საჭიროა კრიტიკულად და უკომპრომისოდ მივუდგეთ თავად თარგმნის პროცესს.

ჩემი პროექტი, შესაბამისად, მიმართულია იმ ჰორიზონტისკენ, რომელიც თარგმანის პოლიტიკაზე მომუშავე, მრავალმა ნიჭიერმა მკვლევარმა მიუთითა. მათ აჩვენეს, რომ რასაც თარგმანი ერთი შეხედვით „არათანაზომადობებიდან“ ქმნის, ეს არც კავშირის არარსებობაა გაბატონებულ და დაქვემდებარებულ ცოდნის ფორმებს შორის და არც იგივეობები, რომლებიც წარმატებითაშუალებენ განსხვავებებს. არამედ, ეს არის ზუსტადაც ნაწილობრივი ბუნდოვანი ურთიერთობა, რასაც ჩვენ „განსხვავებას“ ვუწოდებთ.<sup>57</sup> ჩემი პროექტი ემსახურება იმას, რომ დავწერო ნარატივები და ანალიზები, რომლებიც გამჭვირვალეს კი არ გახდის ურთიერთობას არადასავლურ და ევროპულ აზროვნებებსა და მათ ანალიტიკურ კატეგორიებს შორის, არამედ გააშუქებს მათ.

ეს წიგნი აუცილებლად გამოასწორებს — და, თუ შეიძლება ითქვას, ისარგებლებს კიდევ მისით — იმ მთავარ შეცდომას, რასაც მოდერნული ევროპული სოციალური აზროვნება უშვებდა. ეს არის სოციალური მეცნიერებებში ანალიტიკურ და ჰერმენევტიკულ ტრადიციებად დაყოფა. დაყოფა, უდავოდ (ყველაზე მნიშვნელოვანი მოაზროვნეები ორივე ტრადიციას ერთდროულად მიეკუთვნებიან), ხელოვნურია, მაგრამ ჩემი პოზიციის უკეთ წარმოსაჩენად, მე მაინც გავაკეთებ მასზე აქცენტს. ზოგადად რომ ვთქვათ, ეს დაყოფა ასე შეიძლება ავხსნათ. ანალიტიკური სოციალური მეცნიერება ძირითადად ცდილობს იდეოლოგიის „დემისტიფიცირებას“, რათა შექმნას ისეთი კრიტიკა, რომელიც წინ უფრო სამართლიანი საზოგადოების შექმნისკენ იხედება. ამ ტრადიციის კლასიკურ წარმომადგენელად მე მარქსს მივიჩნევ. ჰერმენევტიკული ტრადიცია კი დეტალების ძიებას ანიჭებს უპირატესობას. ეს იმისათვის, რომ შეისწავლოს ადამიანთა სასიცოცხლო-სივრცეების მრავალფეროვნება. ის ქმნის იმას, რასაც შეგვიძლია „აფექტური ისტორიები“ ვუწოდოთ.<sup>58</sup> პირველი ტრადიცია ძირითადად ცდილობს ლოკალურ, აბსტრაქტულ უნივერსალიებში ასიმილირებით შთანთქოს; იგი ჩემს პროექტზე არანაირ გავლენას არ ახდენს თუ ეს ემპირიული იდიომის ფორმით არ არის გაკეთებული. ჰერმენევტიკული ტრადიცია კი, მეორე მხრივ, ამტკიცებს, რომ აზროვნება მჭიდროდაა მიბმული

ადგილებსა და ცხოვრების ცალკეულ ფორმებზე. მეორე ტრადიციის სიმბოლო ჩემთვის ჰაიდეგერია.

წიგნი ცდილობს ევროპული აზროვნების ეს ორი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, მარქსი და ჰაიდეგერი, ერთგვარ დიალოგში შეიყვანოს იმ კონტექსტში, რომელშიც ვცდილობთ მოვიაზროთ სამხრეთ აზიური პოლიტიკური მოდერნულობა. მარქსი ამ პროექტისთვის უმნიშვნელოვანესია, რადგან „კაპიტალის“ მისეული კატეგორიის მეშვეობით შეგვიძლია, მოავიაზროთ როგორც ისტორია, ისე ადამიანის სეკულარული ფიგურა გლობალურ დონეზე, და აქვე საინტერესოა ისიც, რომ მარქსი ისტორიას გარდაქმნის მნიშვნელოვან იარაღად იმ მსოფლიოს გასაგებად, რომელსაც კაპიტალიზმი ქმნის. მარქსი საშუალებას გვაძლევს შევეწინააღმდეგოთ დასავლეთში იმ მზარდ ტენდენციას, რომელიც ევროპულ და კაპიტალისტურ ექსპანსიას დასავლურ ალტრუიზმს მიაწერს ხოლმე. თუმცა, მარქსის შესახებ დაწერილ თავში (თავი 2), ვცდილობ ვაჩვენო, რომ მარქსთან ისტორიციზმის პრობლემა ორმაგი პოზიციისკენ გვიბიძგებს. ერთი მხრივ, ჩვენ ვაცნობიერებთ მარქსის კატეგორიებში გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე აბსტრაქტული ადამიანის ფიგურას, როგორც განმანათლებლობისეული აზროვნების მემკვიდრეობას. მეორე მხრივ, ეს აბსტრაქტული ფიგურა გამორიცხავს მიკუთვნებულობისა და განსხვავებულობის საკითხებს. მე შევეცდები უნივერსალური ადამიანის ამ აბსტრაქტული ფიგურის დესტაბილიზებას მარქსის ისეთი წაკითხვით, რომელიც მხედველობაში მიიღებს ჰაიდეგერიანულ მიგნებებს ადამიანის მიკუთვნებულობისა და ისტორიული განსხვავების შესახებ.

წიგნის პირველი ნაწილი, 1-დან 4 თავამდე, აწყობილია მარქსის ნიშნის ქვეშ. ამ თავს მე ვუწოდებ „მოდერნულობის ისტორიციზმი და თხრობა.“ ეს თავები კრიტიკულად იაზრებენ ისტორიისა და ისტორიული დროის ისტორიცისტულ იდეებს და კოლონიურ ინდოეთში კაპიტალისტური მოდერნულობის ნარატივებთან მათ მიმართებას. ამავე თავებში ვცდილობ, გამოვკვეთო ისტორიციზმის კრიტიკა იმის მტკიცებით, რომ კაპიტალიზმზე გადასვლის ისტორიულმა დებატებმა, თუ არ გვსურს, რომ ისტორიცისტული ლოგიკა გავიმეოროთ, ეს გადასვლები აუცილებლად „მთარგმნელობით“ პროცესებადაც უნდა გაიაზრონ. პირველი თავი, შემოკლებული ფორმით, იმეორებს ევროპის გაპროვინციულების პროგრამულ ტექსტს, რომელიც მე 1992 წელს ჟურნალ „რეპრეზენტაციებში“ გამოვაქვეყნე.<sup>59</sup> ამტექსტმამასმერებევრი იმოგზაურა. „ევროპის გაპროვინციულება“ ნახსენებ ტექსტს რამდენიმე მნიშვნელოვანი ასპექტით შორდება, თუმცა ცდილობს პრაქტიკაში

განახორციელოს იმ პროგრამის ძირითადი ნაწილი, რომელიც მასში შავადაა მოხაზული. ამიტომაც, წიგნს იმ ტექსტის ვერსია დავურთე, მაგრამ დავამატე მოკლე პოსტსკრიპტუმი, რომელშიც ვაჩვენებ, თუ როგორ იყენებს იმ ტექსტს საწყის წერტილად ჩემი ამჟამინდელი პროექტი და ამავდროულად რა მნიშვნელოვანი გზებით სცდება მას. დანარჩენი თავები (2-4) გარშემო უვლის შეკითხვას იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი გავხსნათ კაპიტალისტური მოდერნულობის მარქსისტული ნარატივები ისტორიული განსხვავების საკითხებისთვის. თავები 3 და 4 ამ ამოცანის შესრულებას კონკრეტული მაგალითებით ცდილობს მაშინ, როდესაც თავი 2 მთლიანი („კაპიტალისტური ისტორია“) არგუმენტის თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს.

წიგნის მეორე ნაწილი — რომელსაც ვუწოდებ „მიკუთვნებულობის ისტორიები“ — ჰაიდგერის ნიშნის ქვეშ არის აწყობილი. იგი წარმოადგენს მოდერნულობაში წერა-კითხვის მცოდნე ბენგალიელი ინდუსების მაღალი კასტის ცხოვრებიდან ცალკეული თემების ისტორიულ გამოკვლევას. ეს თემები შეგვიძლია პოლიტიკური მოდერნულობის სტრუქტურებისთვის „უნივერსალურად“ ჩავთვალოთ: მოქალაქე-სუბიექტის იდეა, „წარმოსახვა“, როგორც ანალიტიკური კატეგორია, იდეები სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ, პატრიარქალური საძმოები, საჯაროსა და კერძოს განსხვავება, სეკულარული მსჯელობა, ისტორიული დრო და სხვა. ეს თავები (5-8) დეტალურად ამუშავებენ იმ ისტორიოგრაფიულ პროგრამას, რომელიც 1992 წლის ტექსტმა წარმოადგინა. მე ვცდილობ, კონკრეტულად ვაჩვენო თუ რატომ არის დასავლური აზროვნებიდან ნასწავლი კატეგორიები და სტრატეგიები (ისტორიების სტრატეგიის ჩათვლით) აუცილებელიც და არასაკმარისიც არა-ევროპული მოდერნულობის ამ ცალკეული მოვლენის წარმოსადგენად.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ვთქვათ წიგნის პირველ და მეორე ნაწილებს შორის ფოკუსის ცვლილებაზე. პირველი ნაწილი ძირითადად ეყრდნობა გლეხებისა და ტომების ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ კვლევებს, იმ ჯგუფებისას, რომლებსაც პირდაპირი ან სოციოლოგიური გაგებით „სუბალტერნული“ შეგვიძლია ვუწოდოთ. წიგნის მეორე ნაწილი კი, კონცენტრირებულია განათლება მიღებული ბენგალიელების ისტორიაზე, ჯგუფზე, რომელსაც ინდოეთის ისტორიულ კონტექსტში ხშირად (ზოგჯერ არასწორად) „ელიტად“ იხსენიებენ. იმ კრიტიკოსებს, რომლებიც კითხულობენ თუ რატომ სჭირდება პროექტს, რომელიც თავიდან ბრიტანული ინდოეთის სუბალტერნული კლასების ისტორიიდან ამოიზარდა, თავისი სათქმელის გადმოსაცემად განათლებული

საშუალო კლასების ისტორიისკენ მიბრუნება, მათ მე შემდეგნაირად ვუპასუხებ. ეს წიგნი ეხება იმ ზოგიერთ თეორიულ საკითხს, რომელიც ჩემ მიერ *სუბალტერნის კვლევებში* ჩართულობისას გაჩნდა, თუმცა ეს პროექტი არ არის სუბალტერნულ კლასთა სასიცოცხლო პრაქტიკების წარმოჩენის მცდელობა. ჩემი მიზანია, აღმოვაჩინო ცალკეული ევროპული სოციალური და პოლიტიკური კატეგორიების შესაძლებლობები და ლიმიტები პოლიტიკური მოდერნულობის კონცეპტუალიზებისას არა-ევროპულ სასიცოცხლო სივრცეებში. ამის საჩვენებლად კი, მე ვუბრუნდები ჩემთვის მეტ-ნაკლებად ახლოდან ცნობილი ცალკეული სასიცოცხლო სივრცეების ისტორიულ დეტალებს.

მეორე ნაწილში, ვცდილობ, დავიწყო დაშორება იმისგან, რასაც აქამდე „უხეში თარგმანის“ პრინციპი ვუწოდებ და ვცდილობ, შემოვთავაზოთ ჩვენი ანალიტიკური კატეგორიების პლურალური ან გაერთიანებული გენეალოგიები. მეთოდოლოგიურად, ეს თავები მხოლოდ საწყის წერტილს ქმნიან. სამხრეთ აზიაში არსებულ, ცხოვრებისეულ პრაქტიკათა არქივების თანამედროვეობის ყურადღების ქვეშ მოქცევა — ნიცშესეული „სიცოცხლის ისტორიის“ შექმნის ისტორიკოსის მეთოდებით — უზარმაზარი ამოცანაა, რომელიც სცილდება ერთი ინდივიდის შესაძლებლობებს.<sup>60</sup> ეს ამოცანა ერთდროულად რამდენიმე ენის ცოდნას მოითხოვს, ხოლო ცალკეულ ენათა საჭიროება იცვლება იმის მიხედვით თუ სამხრეთ აზიის რომელი რეგიონია ჩვენი ინტერესების სფეროში. თუმცა ამის გაკეთება შეუძლებელია სამხრეთ აზიაში არსებულ ენებზე, პრაქტიკებსა და ინტელექტუალურ ტრადიციებზე ახლო და ფრთხილი დაკვირვების გარეშე; ამასთან, საჭიროა თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა წამყვანი კონცეპტების გენეალოგიათა კვლევა. მთავარია არა ის, რომ უარვყოთ სოციალური მეცნიერებების კატეგორიები, არამედ ის, რომ შევავსოთ ევროპული ისტორიებით დაკავებული სივრცე სხვა ნორმატიული და თეორიული აზროვნებით, რომელიც სათუთად შენახულია სხვა არსებულ ცხოვრებისეულ პრაქტიკებში და მათ არქივებში. მხოლოდ ამ გზით შეგვიძლია, შევქმნათ პლურალური ნორმატიული ჰორიზონტები, რომლებიც შეესაბამებიან ჩვენს ყოფას და რომლებიც ადეკვატურები იქნებიან ჩვენი ცხოვრებისა და მისი შესაძლებლობების გასააზრებლად.

ამ აზრის განსავითარებლად, წიგნის მეორე ნაწილში მე ბენგალიელ საშუალო კლასზე გადავერთვები. იმისათვის, რომ ჩემი თეზისი სიღრმისეული ისტორიული მაგალითებით გამეჯერებინა, დამჭირდა ყურადღება მიმეპყრო იმ ხალხისთვის, ვისზეც გაცნობიერებული ზეგავლენა მოახდინა ევროპული განმანათლებლობის უნივერსალისტურმა

თემებმა: უფლებების იდეა, მოქალაქეობა, ძმობა, სამოქალაქო საზოგადოება, პოლიტიკა, ნაციონალიზმი და სხვა.

პოლიტიკური მოდერნულობის არა-ევროპულ კონტექსტში კულტურული და ლინგვისტური თარგმნის გარდაუვალი პრობლემების ფრთხილი შესწავლა, ჩემგან მოითხოვდა გარკვეული სიღრმით, ინგლისურის გარდა სხვა არა-ევროპული ენის ცოდნასაც. ინგლისური ჩემთვის არის ენა, რომელიც მაკავშირებს ევროპულ ამროვნებას. ბენგალიური, ჩემი პირველი ენა, თავისთავად დამეხმარა ამ საქმეში. განათლების მიღების პროცესში სხვადასხვა შემთხვევისა და წყვეტების გამო, მხოლოდ ბენგალიურია — და თანაც, ძალიან სპეციფიკური ბენგალური — ის ენა, რომელშიც შემიძლია ვიგრძნო ის ისტორიული სიღრმე და მრავალფეროვნება, რაც ენას ახასიათებს. სამწუხაროდ, არც ერთ სხვა ენაში (მათ შორის ინგლისურში) არ შემიძლია იმავეს გაკეთება. მე დავეყრდენი ბენგალიურისადმი ჩემს სიახლოვეს, რათა თავი ამერიდებინა ისეთი საშიში აკადემიური ბრალდებისთვის, როგორც ესენციალიზმი, ორიენტალიზმი და „მონოლინგვურობა“. რომელიმე ენის სიღრმისეული შესწავლის ირონიაა იმის აღმოჩენა, რომ ენის ერთიანობა არ არსებობს. სწავლის პროცესში ადამიანი აცნობიერებს იმას თუ რამდენად მრავალფეროვანია ენა და რამდენად არასდროსაა იგი საკუთარი თავის იგივეობრივი. იგი მუდმივად არსებობს როგორც ჰიბრიდული წარმონაქმნი „სხვა“ ენებთან ურთიერთობაში (სხვა ენებთან ერთად, თანამედროვე ბენგალიურისთვის ეს „სხვა“ ენა ინგლისურიც არის).<sup>61</sup>

ბენგალიელი საშუალო კლასის კონტექსტებიდან სპეციფიკურ ისტორიულ მასალებს, პირველ რიგში, მეთოდოლოგიისთვის ვიყენებ. თუმცა, მე არ ვამტკიცებ რომ ინდოეთის, ან ამ შემთხვევაში ბენგალის მაგალითი გამონაკლისია ან რეპრეზენტაციულია. მე ვერც იმას დავიბრალებ, რომ იმავე ტიპის „ბენგალიელი საშუალო კლასის“ ისტორიები დავწერე, როგორებიც ხანდახან ადანამაშულებენ ხოლმე სუბალტერნის მკვლევარებს. ისტორიები, რომლებიც წიგნის მეორე ნაწილში ხელახლა მოვყევი, ეხება ინდუსტი რეფორმისტების და მწერლების განსაკუთრებით მცირე ნაწილს, ძირითადად მამაკაცებს, რომლებიც ბენგალიაში შემოუძღვნენ პოლიტიკურ და ლიტერატურულ (მამაკაცურ) მოდერნულობას. ეს თავები არ წარმოადგენს დღევანდელი საშუალო კლასების ბენგალიელი ინდუსტების ისტორიას, რადგანაც მოდერნულობა, რომელზეც მე ვსმჯელობ, გამოხატავდა საშუალო კლასების უმცირესობის სურვილებს. და თუ ეს სურვილები კვლავაც მოიძებნება ბენგალიური ცხოვრების ბუნდოვან ადგილებში, მათ უკვე



დიდი ხანია „ექსპლოატაციის ვადა“ აქვთ გასული. მე ვსაუბრობ იმ გადმოსახედიდან, რაც თანდათან — და შესაძლოა გარდაუვალად — ბენგალიელისაშუალოკლასებისისტორიისუმნიშვნელონაწილისხდება. აგრეთვე, ვაცნობიერებ ინდუსტ და მუსლიმ ბენგალიელებს შორის სამწუხარო ისტორიულ ნაპრალს, რომელსაც ვერც ეს წიგნი გაურბის. ას წელზე მეტია, რაც მუსლიმები ინდუსტი მემპტიანეებისთვის, როგორც მათ ეს ერთმა ისტორიკოსმა უწოდა, „დავიწყებულ უმრავლესობას“ წარმოადგენენ.<sup>62</sup> მე ვერ შევძელი ამ ისტორიული შეზღუდულობის გადალახვა, რამდენადაც მუსლიმთა ეს დავიწყება ღრმად იყო გამჭდარი იმ განათლებასა და აღზრდაში, რომელიც მე დამოუკიდებელ ინდოეთში მივიღე. ინდურ-ბენგალიურმა ანტიკოლონიურმა ნაციონალიზმმა ფარულად მოახდინა „ინდუსტის“ ნორმალიზება. ჩემს მდგომარეობაში მყოფ ბევრ სხვასთან ერთად, მეც ველი იმ დროს, როცა ბენგალიური მოდერნულობის ჩვეულებრივი ნარატივი არ იქნება აგებული ექსკლუზიურად ან უპირატესად ინდუსტის პოზიციიდან.

წიგნში, შეჯამებისსახით, ვეცდები გამოვკვეთო ისტორიასა და მომავალზე ფიქრის ახალი პრინციპები. აქ ღიად ვარ ჰაიდგერისგან დავალებული. მე ვმსჯელობ იმაზე თუ რამდენად არის შესაძლებელი სეკულარული-ისტორიციისტული და არასეკულარულ-არაისტორიციისტული ანალიზების ერთად შეკვრა ისე, რომ სერიოზულად განვიხილოთ „მუნყოფნის“ განსხვავებულ შესაძლებლობათა საკითხები. ეს თავი ცდილობს კულმინაციამდე მიიყვანოს წიგნში ჩემი მთელი მცდელობა, შევასრულო ორმაგი ამოცანა: „პოლიტიკურის“ გააზრებას სჭირდება ტოტალურ ცნებებში ფიქრი იმ პირობით, რომ მატოტალიზებელი აზროვნება მუდმივად წყობიდან გამოვა ამ თამაშში არატოტალიზებადი კატეგორიების ჩართვით. ჰაიდგერის „ფრაგმენტულობის“ იდეასა და მის მიერ „ჯერ არ“ გამონათქვამის ინტერპრეტაციაზე დაყრდნობით (ყოფიერება და დროის მეორე ნაწილში), მე ვცდილობ, ბენგალიური მიკუთვნებულობის ისტორიებში, რომელსაც მე ვყვები, ვიპოვო სახლი პოსტ-განმანათლებლური რაციონალიზმისთვის. ევროპის გაპროვინციულება იწყება და მთავრდება ევროპული პოლიტიკური აზროვნების გარდაუვლობის გაცნობიერებით არა-ევროპული პოლიტიკური მოდერნულობის წარმოდგენის საქმეში და ამავდროულად, ებრძვის ამ წარმოდგენათა პრობლემებს, რასაც ეს გარდაუვალობა აუცილებლად წარმოშობს.

## დანართი „ისტორიციზმის“ ცნებაზე

„ისტორიციზმის“ ცნებას გრძელი და კომპლექსური ისტორია აქვს. როცა მას ვიყენებთ მთელი რიგი მკვლევარების ტექსტებთან მიმართებაში, რომლებიც ხშირად ერთმანეთთან არის დაპირისპირებულები ან ისეთივე განსხვავებულები არიან ერთმანეთისგან როგორც ჰეგელი და რანკე, ვხვდებით, რომ ეს არ არის ცნება, რომელიც ადვილი და ზუსტი განსაზღვრების საშუალებას მოგვცემს. მის ამჟამინდელ გაგებაზე დამატებითი გავლენა მოახდინა „ახალი ისტორიციზტული“ ანალიზის გაჩენამ, რომლის პიონერები სტეფან გრინბლატი და სხვები არიან.<sup>63</sup> განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დაძაბულობა რანკესეულ მოწოდებას, განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციოთ ისტორიული იდენტობის ან ხდომილების უნიკალურობასა და ინდივიდუალურობას და ჰეგელიანურ-მარქსისტულ ტრადიციას შორის, რომელიც ცდილობს, აღმოაჩინოს ზოგადი ისტორიული ტენდენციები.<sup>64</sup> ეს დაძაბულობა ახლა უკვე იმ მემკვიდრეობის ნაწილია, რომლითაც გვესმის აკადემიური ისტორიკოსის ხელობა და ფუნქცია. მხედველობაში მაქვს რა, ცნების ეს რთული ისტორია, მეცხვილილობ, გამოგვეთომისი ჩემი უფლები გამოყენება.

იან ჰაკინგმა და მორის მანდელბაუმმა მოგვცეს ისტორიციზმის შემდეგი ორი მინიმალისტური განსაზღვრება:

[ისტორიციზმი არის] თეორია იმის შესახებ, რომ სოციალური და კულტურული ფენომენები ისტორიულადაა განსაზღვრული და რომ ყოველ ისტორიულ პერიოდს აქვს საკუთარი ღირებულებები, რომლებიც პირდაპირ ვერ მიესადაგებიან სხვა ეპოქებს.<sup>65</sup> (ჰაკინგი)

ისტორიციზმი არის რწმენა იმისა რომ ცალკეული ფენომენის ხასიათის სწორი გაგებისთვის და მისი ღირებულების სათანადო შეფასებისთვის საჭიროა, ყურადღება მივაქციოთ ამ ფენომენის მიერ დაკავებულ ადგილს და იმ როლს, რომელსაც ის თამაშობს განვითარების პროცესში.<sup>66</sup> (მანდელბაუმი)

ამ და სხვა განმარტებების ფრთხილი შემოწმებით, ისევე როგორც ზოგიერთი დამატებითი ელემენტის გაცნობით, განხილული იმ მკვლევარების მიერ, რომლებმაც ისტორიციზმის შესწავლა თავიანთ სპეციალობად აქციეს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ისტორიციზმი“ არის აზროვნების წესი შემდეგი მახასიათებლებით: ის გვეუბნება, რომ თუ გვინდა, ჩვენს სამყაროში საერთოდ რაიმეს ბუნება გავიგოთ, მაშინ ამ ფენომენს მის ისტორიულ განვითარებაში უნდა შევხედოთ. ესე იგი,

პირველ რიგში, როგორც ინდივიდუალურ და უნიკალურ მთელს — როგორც ერთგვარ მთლიანობას პოტენციაში მაინც — ხოლო შემდეგ, როგორც რაღაცას, რაც დროში ვითარდება. ისტორიციზმი, როგორც ის, უშვებს სირთულეებსა და ზიგზაგებს განვითარებაში; იგი ესწრაფვის კერძოშიზოგადობის აღმოჩენას და ამგვარად, მისგან გარდაუვალად არ გამომდინარეობს ტელეოლოგიური დაშვებები. თუმცა, განვითარების იდეა და იმის დაშვება, რომ განვითარების პროცესში რაღაც დრო გადის, უმნიშვნელოვანესია ამ გაგებისთვის.<sup>67</sup> ცხადია, დროის ეს მსვლელობა, რომელიც განვითარების ნარატივისა და კონცეპტის შემადგენელია, ვალტერ ბენიამინის ცნობილი სიტყვების მიხედვით, არის ისტორიის სეკულარული, ცარიელი და ჰომოგენური დრო.<sup>68</sup> ისტორიულ პროცესებში წყვეტების, რღვევების და ძვრების, ძველმა თუ ახალმა, იდეებმა დრო და დრო ეჭქვეშ დააყენა ისტორიციზმის ბატონობა. მიუხედავად ამისა, დაწერილი ისტორიის დიდი ნაწილი კვლავაც ღრმად ისტორიის ტრადიციას რჩება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, იგი საკუთარი კვლევის ობიექტს კვლავაც შინაგანი ერთიანობის მქონედ განიხილავს და მას დროში განვითარებად ფენომენად ხედავს. ეს განსაკუთრებით ეხება — მიუხედავად კლასიკურ ისტორიციზმთან მათი მთელი რიგი განსხვავებებისა — იმ ისტორიულ ნარატივებს, რომლებიც სამყაროს მარქსისტულ ანლიბერალურ ხედვებს ეფუძნებიან და ეს არის ის, რაც საფუძვლად უდევს აღწერების/ახსნების იმ [მთარგ., „history of“] ჟანრის ისტორიას, რომელიც წერს კაპიტალიზმის, ინდუსტრიალიზაციის, ნაციონალიზმის და სხვა ისტორიებს.

დანართები:

**შესავალი: ევროპის გაპროვინციულების იდეა**

1. მაგალითად, ნახეთ, Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962), თავი 2 და *passim*.
2. Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989); Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982); K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). უფრო ახალი წიგნებიდან ნახეთ J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History* (New York, London: Guilford Press, 1993); Martin W. Lewis and Karen E. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997). აგრეთვე ნახეთ Sanjay Subrahmanyam, „Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,“ *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997), pp. 735–762.
3. Michael Roth, „The Nostalgic Nest at the End of History,“ in his *The Ironist's Cage: Memory, Trauma and the Construction of History* (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 163–174.
4. Immanuel Kant, „An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?“ in his *The Conflict of Faculties*, translated by Mary J. Gregor (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1992), p. 153. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit,“* translated by Samuel Cherniak and John Heckman (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 426. ნახეთ აგრეთვე Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 416–421.
5. მნიშვნელოვანია გავითვალისწინოთ, რომ ჩემი მიზანი აქ არ არის ევროპულისოციალური და პოლიტიკური აზროვნების ფუნდამენტურ

კატეგორიათა გრძელ ისტორიებსა თუ გენეალოგიებზე მსჯელობა. ორი ასეთი შესაძლო გენეალოგიური კვლევა, ისეთი კონცეპტებისა როგორებიცაა „საჯარო სფერო“ და „სამოქალაქო საზოგადოება“, იურგენ ჰაბერმასს ეკუთვნის, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1989), and Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, translated by Amy Jacobs (Stanford: Stanford University Press, 1997). მაგრამ ეს გენეალოგიები ევროპული ინტელექტუალური ისტორიის სრულიად „ინტერნალისტურ“ ანალიზს გვთავაზობენ. ევროპული (ფრანგული) აზროვნების პოსტკოლონიური ისტორიისთვის, ნახეთ Alice Bullard, *Constellations of Civilization and Savagery: New Caledonia and France 1770–1900* (forthcoming).

6. მე აქ განვასხვავებ აზროვნებასა და პრაქტიკას. ინდოეთში პარლამენტარული სხეულის წევრობისთვის არ არის საჭირო ვინმემ სიღრმისეულად იცოდეს ის, თუ რას ნიშნავს „პარლამენტი“. თუმცა სახელმძღვანელომ, რომელიც ინდოელ ბავშვებს „პარლამენტის“ როლს უხსნის, შეუძლებელია თავისი ამოცანა შეასრულოს ევროპულ ისტორიასთან გარკვეული მიმართების გარეშე.
7. Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1988), p. ix.
8. On Rammohun Roy, see V. C. Joshi, ed., *Raja Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1973); on M. N. Roy, see Sanjay Seth, *Marxist Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India* (Delhi: Sage Publications, 1995).
9. ნახეთ ამ წიგნის ბოლო თავი.
10. Hichem Djait, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*, translated by Peter Heinegg (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), p. 101.
11. See the conclusion to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963).

12. See Martin Bernal, *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1 (London: Vintage, 1991); Samir Amin, *Eurocentrism*, translated by Russell Moore (New York: Zed, 1989), pp. 91-92, on „the myths of Greek ancestry.“ მე მესმის, რომ ბერნალის ზოგიერთი მტკიცება მკვლევრებს შორის დღეს ეჭვვემ დგას. მაგრამ მისი მტკიცება „ბერძნულ“ აზროვნებაში არა-ბერძენთა ინტელექტუალური შენატანის შესახებ, კვლავ ვალიდურია.
13. ეს არ ნიშნავს იმ ფაქტის უარყოფას, რომ ადრეული XIX საუკუნის ბრიტანული მმართველობის პერიოდში, სანსკრიტის სწავლებას ხანმოკლე აღორძინების პერიოდი ჰქონდა. მაგრამ სანსკრიტის ეს აღორძინება არ უნდა ავურიოთ ინტელექტუალური ტრადიციის გადარჩენის საკითხთან. სანსკრიტზე თანამედროვე კვლევები მთლიანად ევროპული ჰუმანიტარული მეცნიერებების ინტელექტუალურ ჩარჩოში ხდება. შელდონ პოლოკის მომამავალი წიგნი, „The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit and Power to 1500,“ პირდაპირ ეხმიანება ამ პრაქტიკის პრობლემატურ ინტელექტუალურ მემკვიდრეობას. See also Pollock’s forthcoming essays „The Death of Sanskrit,“ in *Comparative Studies in Society and History*, and „The New Intellectuals of Seventeenth-Century India,“ in *Indian Economic and Social History Review*. See also John D. Kelly, „What Was Sanskrit for? Metadiscursive Strategies in Ancient India“; Sheldon Pollock, „The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300 C.E.: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology“; and Saroja Bhate, „Position of Sanskrit in Public Education and Scientific Research in Modern India,“ all in Jan E. M. Houben, ed., *Ideology and Status of Sanskrit* (Leiden, New York, Cologne: E. J. Brill, 1996), pp. 87-107, 197-247, and 383-400, respectively.

ამ წიგნის სათაურში სიტყვა „იდეოლოგიის“ გამოყენება ჩანს, რომ ჩემს თემის საძლიერებს. მსგავსი დაკვირვებების გაკეთება შეიძლება იმ კვლევებისა და ინტელექტუალური ტრადიციების მისამართით, რომლებიც, ვთქვათ, XVIII საუკუნეში სპარსულ და არაბულ ენებზე არსებობდნენ. სამწუხაროდ, მე ნაკლებად ვიცნობ ამ პრობლემის თანამედროვე კვლევებს ამ ორ ენასთან დაკავშირებით. აგრეთვე, მე ვაცნობიერებ ინდური ფილოსოფიის თანამედროვე მკვლევართა იმ პატივსაცემ ჯგუფს, რომლებიც ცდილობდნენ დიალოგი წამოეწყოთ ინდურ და ევროპულ სააზროვნო ტრადიციებს შორის. ამ ტრადიციის ორ თანამედროვე ნიმუშად გამოდგება ჯ.ნ. მოჰანტი და გვიანი ბ.ქ. მათილალი. მაგრამ, სამწუხაროდ, მათ მოსზრებებს ჯერ კიდევ არ

ჰქონიათ მნიშვნელოვანი გავლენა სამხრეთ აზიის სოციალური მეცნიერებების კვლევებზე.

14. ზოგიერთი ასეთი შემთხვევის დოკუმენტირებას მესხეთე თავში ვაკეთებ.
15. Robert Young, *White Mythologies: History Writing and the West* (London and New York: Routledge, 1990).
16. Frederic Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), chapter 1.
17. Lawrence Grossberg cited in Meaghan Morris, „Metamorphoses at the Sydney Tower,“ *New Formations* 11 (Summer 1990), pp. 5–18. See the larger discussion in my „The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism,“ *Public Culture* 4, no. 2 (Spring 1992), pp. 47–65. See also Lawrence Grossberg, „History, Imagination and the Politics of Belonging: Between the Death and Fear of History,“ in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, and Angela McRobbie, eds., *Essays in Honor of Stuart Hall* (London and New York: Verso, forthcoming); Meaghan Morris, *Too Soon Too Late: History in Popular Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).
18. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), chapters 8 and 9.
19. „Introduction“ to Lisa Lowe and David Lloyd, eds., *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham: Duke University Press, 1997). Gyan Prakash, „Introduction“ to Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3–17.
20. „Preface to the First Edition“ in Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, translated by Ben Fowkes (Harmondsworth, 1990), p. 91. Bob Jessop and Russell Wheatley, eds., *Karl Marx’s Social and Political Thought: Critical Assessments—Second Series*, vol. 6 (London and New York: Routledge, 1999) is an excellent collection of reprints of recent essays on the issue of Eurocentrism in Marx.
21. Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

22. Both Naoki Sakai, in his *Translation and Subjectivity: On „Japan“ and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), and Samir Amin in *Eurocentrism* make this point.
23. Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), pp. 99-100, გვთავაზობს ჯონ სტიუარტ მილის ესეს „ცივილიზაციის“ შესაბამის წაკითხვას. ამერიკულ აკადემიაში „რეგიონთმცოდნეობისთვის“ „ცივილიზაციის“ იდეის როლის ანალიზისთვის, ნახეთ Andrew Sartori, „Robert Redfield“s Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America“ in *Positions: East Asia Cultures Critique* 6, no. 1 (Spring 1998), pp. 33-65.
24. See Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), pp. 387-388. Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of „the Other“ and the Myth of Modernity*, translated by Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995) ევროცენტრიზმის ეჭვქვეშ დაყენების ძლიერი მცდელობაა.
25. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), თავები 1 და 2. XIX საუკუნის ანთროპოლოგიის ძლიერი წაკითხვისთვის, რომელიც ამყარებს არგუმენტაციის ამ ხაზს, ნახეთ Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event* (London and New York: Cassell, 1999).
26. აკადემიური დისციპლინა „ისტორიის“ ევროპულ წარმოშობაზე, ნახეთ Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (London: Edward Arnold, 1969); J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); and Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, translated by Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985). კოშელეკიწერს (p.200): „ისტორიის ჩვენი თანამედროვე კონცეპტი, მის მრავალ მნიშვნელობათა ზონებთან ერთად.... პირველად XVIII საუკუნის ბოლოს შეიქმნა. იგი განმანათლებლობის ხანგრძლივი თეორიული რეფლექსიის შედეგია. ადრე, მაგალითად, არსებობდა ისტორია, რომელიც ღმერთმა კაცობრიობასთან ერთად მოიყვანა მოძრაობაში. მაგრამ არ არსებობდა ისტორია, რომლის სუბიექტიც შესაძლოა კაცობრიობა



ყოფილიყო ან რომელიც შეიძლება საკუთარი თავის სუბიექტად მიჩნეულიყო.“ 1780 წლამდე, კომედეკი ამატებს, რომ ისტორია ყოველთვის ნიშნავდა რალაც კერძოს ისტორიას. ყოფიერების იდეა, ვთქვათ, „ისტორიის სტუდენტი“ — ესე იგი, ზოგადი ისტორიის იდეა — აშკარად მოდერნული, განმანათლებლობის შემდგომი პროდუქტია.

27. „On Liberty,“ chapter 1 (especially p. 15) and „Considerations on Representative Government,“ chapter 18, pp. 409-423 in particular, in John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1975). ნახეთ საინტერესო დისკუსია მილზე მეჭთას წიგნში *Liberalism and Empire*, თავი 3. 28. Mill, „Representative Government,“ p. 278. მილი იძლევა ცოდნათა ჩამონათვალს, რომელიც „ყველა ამომრჩეველს უნდა მოეთხოვებოდეს.“
29. Report of the Indian Franchise Committee (Calcutta: Government of India, 1932), vol. 1, pp. 11-13.
30. Radhakrishnan’s speech to the Constituent Assembly on 20 January 1947, reprinted in B. Shiva Rao, et al., eds., *The Framing of India’s Constitution: Select Documents* (Delhi: Indian Institute of Public Administration, 1967), vol. 2, p. 15.
31. See Akhil Gupta, *Postcolonial Development: Agriculture in the Making of Modern India* (Durham: Duke University Press, 1998), James Ferguson, *The AntiPolitical Machine: „Development,“ Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), and Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995) document the historicism that underlies the language of development administration.
32. Homi K. Bhabha, „DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation,“ in Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), pp. 139-170.
33. Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies: Studies in Indian Society and History* (Delhi: Oxford University Press, 1983-1993), vols. 1-6. Later volumes, 7-10, have been edited, respectively, by editorial teams consisting of Gyan Pandey and Partha Chatterjee; David Arnold and David Hardiman; Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty; and by Susie Tharu, Gautam Bhadra, and Gyan Prakash.

34. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), p. 6.
35. აქ ყურადღების მიღმა დავტოვებ ლიტერატურას რაციონალური არჩევანის თეორიაში, რადგან ძალიან ცოტა ისტორიკოსი თუ იყენებს რაციონალური არჩევანის ჩარჩოს ადამიანის ცნობიერების ან მის კულტურულ პრაქტიკათა ისტორიების წერისას. რაციონალური არჩევანი უფრო მეტად ეკონომიკურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა დეპარტამენტებში იყო დომინანტური ჩარჩო.
36. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1978; first pub. 1959), pp. 2-3.
37. Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). არათანაბარი განვითარების სმიტისეული გაგება ისტორიციისტული რჩება. მარქსის მიერ გამოყოფილ შრომის „ფორმალურ“ და „არაფორმალურ“ სუბსუმციას სმიტი ისტორიული განვითარების საკითხად განიხილავს. (p. 140). James Chandler, *England in 1819* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), p. 131, ჯეიმს ჩანდლერი არათანაბარი განვითარების იდეას ჯერ კიდევ შოტლანდიურ განმანათლებლობაში პოულობს.
38. ერნსტ ბლოხი შთამბეჭდავად მსჯელობს ნაციზმზე „არა-სინქრონული სინქრონულობის“ პერსპექტივით, რაც უშვებს „ტოტალიზმს“, რომელშიც „ახლა“ კაპიტალისტური წარმოების წესს მიეკუთვნება, ხოლო გლეხი კი „ადრეულ გვარო“ რჩება, მაგალითი „ნამდვილი არა-სინქრონული ნარჩენისა.“ Ernst Bloch, „Non-synchronism and the Obligation to Its Dialectics,“ *New German Critique* 11, translated by Mark Ritter (Spring 1977), pp. 22-38. ბლოხმა, როგორც ამას მარტინ ჯეი ამტკიცებს, მოგვიანებით ცარიელი, სეკულარული ისტორიული დროის საკუთარი კრიტიკა განავითარა ე.წ. რელიგიურ მესერიოზული ფიქრის გაშუალებით. ნახეთ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), pp. 189-190.
39. James Chandler, *England in 1819*, p. 131.
40. On this point, see my essay, „A Small History of Subaltern Studies“ (forthcoming).

41. See below, Chapter 4.
42. Guha, *Elementary Aspects*, p. 6.
43. Ibid., p. 75.
44. Ibid., chapters 1 and 2. კონსერვატორი ისტორიკოსები ყურადღების მიღმა ტოვებდნენ გლეხთა აჯანყების ფაზას, როგორც „ტრადიციულ ჯოხებისა და ქვების დატაცებას,“ და მაშასადამე ცარიელს პოლიტიკისგან. Conservative historians ignored this phase of peasant rebellion as the „**traditional reaching out for sticks and stones,**“ and therefore devoid of politics. Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), chapter 1. ინდოეთის მარქსისტი ისტორიკოსები კი, მეორე მხრივ, მათთვის დამახასიათებელი ოპერაციით რელიგიას აცლიდნენ თავის სპეციფიკურშინაარსსდამისშიგთავსშისეკულარულრაციონალობას აღმოაჩენდნენ. See Guha’s essay „The Prose of Counter-Insurgency“ in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 45-86.
45. Talal Asad’s *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993) contains many perceptive remarks on the secularized life of Christianity in Western democracies.
46. With its many limitations, this was one of the arguments attempted in my book *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
47. Ranajit Guha, „On Some Aspects of Indian Historiography,“ in Guha and Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*, p. 4.
48. Ibid., pp. 5-6.
49. This is how Indian nationalist leaders such as Jawaharlal Nehru argued in the 1930s. See Jawaharlal Nehru, *India’s Freedom* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 66. Bipan Chandra reproduces a similar argument in his *Nationalism and Colonialism in Modern India* (Delhi: Orient Longman, 1979), p. 135.

50. Ranajit Guha, „Colonialism in South Asia: A Dominance without Hegemony and Its Historiography,“ in his *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 97–98.
51. მე ვამბობ „ადამიანის საკითხს“ რადგან ეს შეეკითხვა, როგორც ჰაიდგერისგან ვიცით, მხოლოდ შეიძლება შეეკითხვად დაისვას და არა როგორც პასუხად. პოზიტიურ მეცნიერებებზე დაფუძნებული ნებისმიერი მცდელობა პასუხი გაეცეს ამ შეკითხვას, „ადამიანის“ კატეგორიის დაშლით სრულდება. See the section entitled „How the Analytic of Dasein Is to Be Distinguished from Anthropology, Psychology and Biology,“ in Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 71–75.
52. Ramachandra Gandhi, *The Availability of Religious Ideas* (London: Macmillan, 1976), p. 9.
53. Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: An Introduction* (Sydney: Allen and Unwin, 1998), p. x.
54. For Spanish mediation of European thought in Latin America, see Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), and Fernando Coronil’s „Introduction“ to Fernando Ortiz’s *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (Durham: Duke University Press, 1995), p. xix. For Latin American perspectives on postcolonial social sciences, see Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Sara Castro-Klaren, „Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guaman Poma“ (unpublished); Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797* (London and New York: Routledge, 1986); Enrique Dussel, „Eurocentrism and Modernity,“ *Boundary 2* 20, no. 3 (1993), pp. 65–76.
55. Xudong Zhang’s *Chinese Modernism in the Era of Reforms* (Durham: Duke University Press, 1997), chapter 2, contains a lively discussion of the disputed status of postcolonial studies among China scholars. See also his „Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China,“ *Social Text*, 6, no. 2 (Summer 1998), pp. 109–140. Rey

Chow's writings, significantly, mark a somewhat different trajectory. See her *Women and Chinese Modernity: The Politics of Reading between East and West* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

56. See, for example, Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), chapter 1; Vincente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Colonial Rule* (Durham: Duke University Press, 1993); Tessa Morris-Suzuki, *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation* (New York and London: M. E. Sharpe, 1998), chapter 7; Ann Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), see in particular Stoler's new „Preface“; idem., *Race and the Education of Desire: Foucault's „History of Sexuality“ and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press, 1995); V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa* (Bloomington and London: Indiana University Press and James Currey, 1994). Naoki Sakai's work would clearly belong to this list, and I myself have attempted to raise the question of non-Eurocentric history in Japan's case in my brief „Afterword“ to Stephen Vlastos, ed., *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), pp. 285-296.

57. As Meaghan Morris has said with great clarity in her „Foreword“ to Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: On „Japan“ and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. xiii: „საკაი თვალნათლივ იზიარებს თარგმნის კონცეფციას სხვა თეორეტიკოსებთან ერთად, როგორც არათანამომადობიდან განსხვავებების წარმოების პრაქტიკას (ვიდრე განსხვავებიდან ეკვივალენციას).“ See also Gayatri Chakravorty Spivak, „The Politics of Translation“ in her *Outside in the Teaching Machine* (London and New York: Routledge, 1993), pp. 179-200; Vincente L. Rafael, *Contracting Colonialism*, chapter 1, „The Politics of Translation“; Talal Asad, „The Concept of Cultural Translation in British Anthropology,“ in his *Genealogies of Religion*, pp. 171-199; Homi K. Bhabha, „How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation,“ in his *The Location of Culture*, pp. 212-235.

58. I am grateful to Homi Bhabha for this expression. The relationship

between the analytic and the hermeneutic traditions receives clear discussion in Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969). One cannot, however, be dogmatic about this division.

59. „Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for „Indian“ Pasts?“ *Representations* 37 (Winter 1992), pp. 1-26.
60. Friedrich Nietzsche, „On the Uses and Disadvantages of History for Life“ (1874) in his *Untimely Meditations*, translated by R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 57-123.
61. See the discussion in my essay, „Reconstructing Liberalism? Notes toward a Conversation between Area Studies and Diasporic Studies,“ *Public Culture* 10, no. 3 (Spring 1998), pp. 457-481.
62. J. H. Broomfield, „The Forgotten Majority: The Bengal Muslims and September 1918,“ in D. A. Low ed., *Soundings in Modern South Asian History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), pp. 196-224.
63. See H. Aram Veaser, ed., *The New Historicism Reader* (New York and London: Routledge, 1994).
64. See Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1983).
65. Ian Hacking, „Two Kinds of „New Historicism“ for Philosophers,“ in Ralph Cohen and Michael S. Roth eds., *History and... Historians within the Human Sciences* (Charlottesville and London: University of Virginia Press, 1995), p. 298.
66. Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason* (Baltimore, 1971), p. 42 quoted in F. R. Ankersmit, „Historicism: An Attempt at Synthesis,“ *History and Theory* 36 (October 1995), pp. 143-161.
67. I depend here on Ankersmit, „Historicism“; Friederich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, translated by J. E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972); Hayden White,

*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), and „Droysen“s *Historik: Historical Writing as a Bourgeois Science*“ in his *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 83-103; Leopold von Ranke, „Preface: *Histories of Romance and Germanic Peoples*,“ and „A Fragment from the 1830s“ in Fritz Stern, ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1957), pp. 55-60; Hans Meyerhoff, ed., *The Philosophy of History in Our Own Time: An Anthology* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959), see „Introduction,“ pp. 1-24 and the section entitled „The Heritage of Historicism“; and Paul Hamilton, *Historicism* (London and New York: Routledge, 1996). James Chandler“s discussion of historicism in *England in 1819* is enormously helpful. I choose not to discuss Karl Popper“s formulations on „historicism,“ as his use of the term has been acknowledged to be idiosyncratic.

68. „ისტორია სუბიექტია სტრუქტურისა, რომლის ადგილიც არ არის ჰომოგენური, ცარიელი დრო, არამედ დრო, რომელიც სასესეა აწმყოს დასწრებულობით.“ Walter Benjamin, „Theses on the Philosophy of History“ in his *Illuminations*, translated by Harry Zohn (New York: Fontana/Collins, 1982), p. 263. For a critique of Benjamin in terms of his failure to acknowledge why chronologies retain their significance for historians, see Siegfried Kracauer, *History: The Last Things before the Last* (Princeton: Markus Wiener, 1995), chapter 6 in particular





# კიბორგის მანიფესტი: მეცნიერება, ტექნოლოგია და სოციალისტური ფემინიზმი გვიან მეოცე საუკუნეში

დონნა ჰარავი

გიორგი ჩუბინიძის თარგმანი

## ირონიული ოცნება საერთო ენაზე, ინტეგრირებულ სქემაში მყოფ ქალთათვის

ეს თავი არის მცდელობა, ავსაგოთ ირონიული პოლიტიკური მითი, რომელიც უერთგულებს ფემინიზმს, სოციალიზმსა და მატერიალიზმს. ის, ალბათ, მკრეხელობის მსგავსად, უფრო ერთგულიც კი იქნება, ვიდრე მოწიწებით თაყვანისცემა და იდენტიფიცირება. მკრეხელობას, როგორც წესი, ყოველთვის სერიოზულ მსჯელობა ესაჭიროებოდა. მე არ მეგულება უკეთესი პოზიცია, რომლის დაკავებაც ამერიკული ტრადიციის სეკულარულ-რელიგიური და ევანგელიკური პოლიტიკის, მათ შორის, სოციალისტ-ფემინისტური პოლიტიკების ფარგლებში, არის შესაძლებელი. მკრეხელობა შიგნიდან გვიცავს მორალური უმრავლესობისგან და ამავდროულად, დაბეჯითებით ამტკიცებს კომუნალურობის საჭიროებას. მკრეხელობა არ არის უარყოფა. ირონია დაკავშირებულია წინააღმდეგობებთან, რომლებიც უფრო დიდ მთელში არ გადაილახება, მათ შორის, არც დიალექტიკურად; იგი დაკავშირებულია შეუთავსებელ საგანთა შეერთების დაძაბულობასთან, რადგან ორივე ან ყველა ელემენტი აუცილებელი და ჭეშმარიტია. ირონია იუმორია და სერიოზული თამაში. ამასთანავე, ის რიტორიკული სტრატეგია და პოლიტიკური მეთოდია, რომლის მეტად დაფასებასაც ვისურვებდი სოციალისტური ფემინიზმის რიგებში. ჩემი ირონიული რწმენის, ჩემი მკრეხელობის ცენტრში კიბორგის ხატი ძევს.

კიბორგი კიბერნეტიკული ორგანიზმია, მანქანისა და ორგანიზმის ჰიბრიდი, სოციალური რეალობისა და გამონაგონის ქმნილება. სოციალური რეალობა ნაცხოვრები სოციალური ურთიერთობებია, ჩვენი ყველაზე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური კონსტრუქცია, სამყაროს გარდამქმნელი გამონაგონი. ქალთა საერთაშორისო მოძრაობებმა მოახდინეს „ქალთა გამოცდილების“ კონსტრუირება და ამასთანავე, გამოააშკარავეს ან აღმოაჩინეს უმნიშვნელოვანესი კოლექტიური ობიექტი. ეს გამოცდილება გამონაგონი და პოლიტიკური ბუნების ყველაზე მნიშვნელოვანი ფაქტია. განთავისუფლება დამოკიდებულია ცნობიერების კონსტრუირებაზე, ჩავგრისა და შესაბამისად, შესაძლებლობების აქტიურ წარმოსახვაზე. კიბორგი განსხვავებული გამონაგონი და ნაცხოვრები გამოცდილებაა (მთრგ. lived experience), რომელიც გარდაქმნის იმას, რაც გვიან მეოცე საუკუნეში ქალთა გამოცდილებად მიიჩნევა. ეს სიკვდილ-სიცოცხლის ბრძოლაა, თუმცა, ზღვარი სამეცნიერო ფანტასტიკასა და სოციალურ რეალობას შორის ოპტიკური ილუზიაა.

თანამედროვე სამეცნიერო ფანტასტიკა სავსეა კიბორგებით – ერთდროულად ცხოველური და მანქანიზებული ქმნილებებით, რომლებიც გაურკვეველ ბუნებრივ და ხელთქმნილ სამყაროში სახლობენ. თანამედროვე მედიცინაც კიბორგებითაა სავსე, ორგანიზმთა და მანქანათა წყვილებით, თითოეული ჩაფიქრებული ისეთი ინტიმურობისა და ძალაუფლების მქონე კოდირებულ მოწყობილობებად, როგორებიც სექსუალობის ისტორიას არ უნახავს. კიბორგული „სექსი“ აღადგენს გვიმრათა და უხერხემლოთა ზოგიერთ შთამბეჭდავ რეპლიკაციურ ბაროკოულობას (როგორი მშვენიერი ორგანული პროფილაქტიკაა ჰეტეროსექსიზმის წინააღმდეგ). კიბორგული რეპლიკაცია არ არის დაკავშირებული ორგანულ რეპროდუქციასთან. თანამედროვე წარმოება შრომის კიბორგული კოლონიზების სიზმრად გამოიყურება. სიზმრად, რომელიც ტელიორიზმის კომმარს იდილიურადაც კი წარმოაჩენს. თანამედროვე ომი კიბორგული ორგანია, C3i-ად კოდირებული, ბრძანება-კონტროლი-კომუნიკაცია-ინფორმაცია, ასე უწოდებენ 84 მლრდ დოლარიან ერთეულს აშშ-ის 1984 წლის თავდაცვის ბიუჯეტში. ჩემთვის კიბორგის ხატი გამონაგონია, რომელიც აგეგმავს [მთრგ. Mapping] ჩვენს სოციალურ და სხეულებრივ რეალობას და ამავედროულად, იქნება წარმოსახვის წყაროც, რომელიც მრავალ ნაყოფიერ კომბინაციაზე გაგვიყვანს. მიმელ ფუკოს ბიოპოლიტიკა სრულიად გამოუკვლეველი კიბორგული პოლიტიკის სუსტი წინათგრძნობაა.

გვიან მეოცე საუკუნეში, ჩვენს მითიურ დროში, ჩვენ ყველანი ქიმერები ვართ, მანქანისა და ორგანიზმის ჩაფიქრებული და წარმოებული

ჰიბრიდები; ერთი სიტყვით, ჩვენ კიბორგები ვართ. კიბორგი ჩვენი ონტოლოგიაა; მისგან გამომდინარეობს ჩვენი პოლიტიკაც. კიბორგი წარმოსახვისა და მატერიალური რეალობის კონდენსირებული ხატია, ორი შეერთებული ცენტრი, რომელიც სტრუქტურირებას უკეთებს ყოველგვარი ისტორიული გარდაქმნის შესაძლებლობას. მეცნიერებისა და პოლიტიკის „დასავლურ“ ტრადიციებში - რასისტულ და მამაკაცების მიერ დომინირებულ კაპიტალიზმის ტრადიციაში; პროგრესის ტრადიციაში; კულტურის წარმოებისათვის ბუნების როგორც რესურსის ათვისების ტრადიციაში; სხვის გაშუალებით მეს კვლავწარმოების ტრადიციაში - ორგანიზმსა და მანქანას შორის ურთიერთობა ყოველთვის სასაზღვრო ომი იყო. სასაზღვრო ომის მთავარი ფსონი კი ყოველთვის წარმოების, კვლავწარმოებისა და წარმოსახვის ტერიტორიები იყო. ეს თავი არის საზღვართა აღრევისგან *სიამოვნების* მიღებისა და მათი კონსტრუირებისას *პასუხიმსგებლობის* საჭიროების დასაბუთება. აგრეთვე, ეს არის სოციალისტურ-ფემინისტურ კულტურასა და თეორიაში საკუთარი წვლილის შეტანის მცდელობა პოსტმოდერნული, არა-ნატურალისტური წესითა და უტოპიური ტრადიციით, რომელიც სამყაროს გენდერის გარეშე წარმოიდგენს. სამყაროს, რომელიც, ალბათ, დაბადების გარეშე, თუმცა, შეიძლება დასასრულიც გარეშეც არსებობს. განსხეულებული კიბორგი ხსნის ისტორიის მიღმა. ის არც დროს ინიშნავს ოიდიპალურ კალენდარში, იგი ცდილობს განიკურნოს გენდერის საზარელი ხლეჩვისგან ორალურ სიმბიოზურ უტოპიაში ან პოსტოიდიპალურ აპოკალიფსში. როგორც ზოი სოფულისი ჟაკ ლაკანის, მელანი კლანისა და ბირთვული კულტურის შესახებ ამტკიცებს, მის გამოუქვეყნებელ ხელნაწერში „ლაკლაინ“, კიბორგულ სამყაროში ყველაზე საშინელი და ალბათ ყველაზე იმედისმომცემი მონსტრები განსხეულებულები არიან არა-ოიდიპალურ ნარატივებში ჩაგვრის განსხვავებული ლოგიკებით, რომელთა გაგება ჩვენი გადარჩენისთვისაა აუცილებელი.

კიბორგი პოსტ-გენდერული მსოფლიოს ქმნილებას; მას არაფერი აქვს საერთო ბისექსუალობასთან, პრეოიდიპალურ სიმბიოზთან, არაგაუცხოებულ შრომასთან, ან სხვა ორგანული მთლიანობის ცდუნებებთან, რომელიც ნაწილთა ყველა ძალის საბოლოო მაღალ ერთობაში ათვისების მემვეობით მიიღწევა. გარკვეული თვალსაზრისით, კიბორგს არ აქვს, დასავლური გაგებით, წარმოშობის ისტორია - „საბოლოო“ ირონია, რამდენადაც კიბორგი აპოკალიფსური *ტელოსიკა*ა „დასავლეთის“ აბსტრაქტული ინდივიდუალიზების გამძაფრებული ბატონობისა, ბოლოვადი მე - საბოლოოდ განთავისუფლებული ყოველგვარი დამოკიდებულებისგან, არის ადამიანი კოსმიურ სივრცეში. წარმოშობის ისტორია „დასავლური“ ჰუმანისტური გაგებით

დაფუძნებულია პირველადი ერთობის, სისავსის, ნეტარებისა და შიშის მითზე, გამოსახული ფალიკურ დედად, რომელსაც ყველა ადამიანი უნდა მოწყდეს; ეს ინდივიდუალური განვითარებისა და ისტორიის ამოცანები, შთამბეჭდავი ტყუპი მითები ჩვენთვის ყველაზე მძლავრად ფსიქოანალიზსა და მარქსიზმშია წარმოდგენილი. ჰილარი კლანიმა შენიშნა, რომ მარქსიზმიც და ფსიქოანალიზიც, შრომისა და ინდივიდუალიზაციის კონცეფციებში, გენდერის ფორმირების კონცეფციასთან ერთად, დაფუძნებულია პირველადი ერთობის სცენარზე, საიდანაც უნდა შეიქმნას განსხვავებები და აღიბეჭდოს ქალზე/ბუნებაზე ბატონობის გამძაფრებულ დრამაში. კიბორგი გამოტოვებს პირველადი სისავსის ეტაპს, ბუნებასთან იდენტიფიკაციას დასავლური გაგებით. ეს არის მისი უკანონო დაპირება, რომელმაც ვარსკვლავთა ომების მსგავსად, შეიძლება მისი ტელეოლოგიის მოშლამდე მიგვიყვანოს.

კიბორგი უსრულობის, ირონიის, ინტიმურობისა და პერვერსიულობის ერთგულია. აღარ არის რა კერძოსა და საჯაროს დიქტომიით სტრუქტურირებული, კიბორგი განსაზღვრავს ტექნოლოგიურ პოლისს, ნაწილობრივ ოიკოსის, სახლს შიგნით სოციალურ ურთიერთობათა გარეგოლუციურებაზე დაფუძნებულს. ბუნება და კულტურა გარდაიქმნა: პირველი აღარ არის მეორის მიერ ათვისებისა და გათავისების მასალა. ნაწილებისგან მთელთა გამომყვანი ურთიერთობები, მათ შორის პოლარულობისა და იერარქიული ბატონობის, კიბორგულ მსოფლიოში, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას. ფრანკენშტაინის მონსტრის იმედებისგან განსხვავებით, კიბორგი არ ელის მამისგან ხსნასა და ედემის ბაღში დაბრუნებას, ე.ი. ჰეტეროსექსუალურწყვილადგარდაქმნას, დასრულებული სისავსით დაგვირგვინებას; ქალაქსა თუ კოსმოსში კიბორგი არ ოცნებობს ორგანული ოჯახის მოდელით აგებულ საზოგადოებრიობაზე, ამჯერად ოიდიპალური პროექციის გარეშე. კიბორგი ვერ იცნობს ედემის ბაღს, ის არ შექმნილა ტალახისგან და არ ძალუძს იოცნებოს მიწად ქცევაზე. ალბათ ამიტომაც მინდა ვნახო, რამდენად შეუძლია კიბორგს მოშალოს მტრის სახელდების მანიაკალურ ლტოლვაში ჩადებული ბირთვულ მტვერთან დაბრუნების აპოკალიფტიკა. კიბორგები უფრთხიან ჰოლიზმს, მიუხედავად იმისა, რომ კავშირებს საჭიროებენ, ჩანს, რომ მათ ბუნებრივი მისწრაფება აქვთ საერთო ფრონტის პოლიტიკებისადმი, თუმცა მოწინავე პარტიის გარეშე. მთავარი თავსატეხი კიბორგებთან, რა თქმა უნდა, არის ის, რომ ისინი მილიტარიზმისა და პატრიარქალური კაპიტალიზმის უკანონო ნაყოფები არიან, რომ აღარაფერი ვთქვათ სახელმწიფო სოციალიზმზე. მაგრამ უკანონო ნაყოფი საკუთარი ფესვების მიმართ ხშირად ზედმეტად ორგულია. ყოველშემთხვევაში, მათთვის არ აქვს მნიშვნელობა იმას თუ ვინ არიან მათი მამები.

კიბორგთა სამეცნიერო ფანტასტიკას ამ თავის ბოლოს დავუბრუნდები, მაგრამ მანამდე მინდა მივანიშნოთ საზღვრის სამ უმნიშვნელოვანეს რღვევაზე, რომელიც ქვემოთ პოლიტიკურ-ფიქტიურ (პოლიტიკურ-სამეცნიერო) ანალიზს შესაძლებელს ხდის. გვიანი მეოცე საუკუნისთვის შეერთებული შტატების სამეცნიერო კულტურაში, ზღვარი ადამიანსა და ცხოველს შორის სავსებით მოიშალა. უნიკალურობის უკანასკნელმა კუნძულებმა სისუფთავე დაკარგეს, თუ გასართობ პარკებად არ გადაიქცნენ – ენის გამოყენების უნარი, სოციალური ქცევა, მენტალური ხდომილებები, საბოლოოდ ველარაფერი ავლებს დამაჯრებელ ხაზს ადამიანსა და ცხოველს შორის. მრავალი ადამიანი უკვე აღარც გრძნობს ასეთიგამიჯვნისსაჭიროებას; პირიქით, ფემინისტური კულტურის მრავალი განშტოება მიესალმება ადამიანებსა და სხვა ცოცხალ არსებებს შორის კავშირებისგან მიღებულ სიამოვნებას. ცხოველთა უფლებების დამცველი მოძრაობები ადამიანური განსაკუთრებულობის ირაციონალური უარყოფა კი არ არის, არამედ ცხადი და გაცნობიერებული აღიარებაა იმ კავშირებისა, რომლებიც ბუნებისა და კულტურის დისკრედიტირებულ და მორღვეულ საზღვრებს შორის არსებობს. ბიოლოგია და ევოლუციის თეორია, უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში, აწარმოებდა თანამედროვე ორგანიზმებს, როგორც ცოდნის ობიექტებს, ხოლო ზღვარი ადამიანებსა და ცხოველებს შორის, თითქმის შეუმჩნეველ კვალამდე შეამცირა; „ზღვარი“ ხელმეორედ გამოიგონეს იდეოლოგიურ ბრძოლებში და სიცოცხლისა და სოციალურ მეცნიერებებს შორის პროფესიონალურ დავებში. ამ კონტექსტში, თანამედროვე ქრისტიანული კრეაციონიზმის სწავლებას უნდა ვებრძოლოთ როგორც ძალადობას ბავშვზე.

ბიოლოგიურ-დეტერმინისტული იდეოლოგია სამეცნიერო კულტურაში ადამიანის ცხოველურობის მნიშვნელობაზე მოდავერთ-ერთი პოზიციაა. პოლიტიკურად რადიკალი ხალხისთვის დიდ ადგილია დატოვებული მორღვეული საზღვრის მნიშვნელობებზე საკამათოდ.<sup>1</sup> კიბორგი მითში ჩნდება სწორედ მაშინ, როცა ადამიანსა და ცხოველს შორის საზღვარი გადალახულია. კიბორგები სულაც არ გვაუწყებენ ხალხის დამორებას სხვა ცოცხალი არსებებისგან. პირიქით, ისინი შემაშფოთებლად და სასიამოვნოდ გვაუწყებენ ახალ, მჭიდრო დაწყვილებებს. ქორწინებითი გაცვლის ამ ციკლში ზოოფილიას ახალი სტატუსი ენიჭება.

1 სასარგებლო წყაროები მემარცხენე და/ან ფემინისტურ რადიკალურ სამეცნიერო მოძრაობებსა და თეორიებზე და სხვა ბიოლოგიურ/ბიოტექნიკურ საკითხებზე შეგიძლიათ იხილოთ: Bleier (1984, 1986), Harding (1986), Fausto-Sterling (1985), Gould (1981), Hubbard et al. (1982), Keller (1985), Lewontin et al. (1984), Radical Science Journal (became Science as Culture in 1987), 26 Freegrove Road, London N7 9RQ; Science for the People, 897 Main St, Cambridge, MA 02139.

მეორე მუონავი საზღვარი არის ცხოველ-ადამიანსა (ორგანიზმი) და მანქანას შორის. წინარეკიბერნეტიკულ მანქანებში ყოველთვის აჩრდილები სახლობდნენ. ეს დუალიზმი ასტრუქტურირებად მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის დიალოგს, რომელიც გადაიჭრებოდა დიალექტიკური ნაყოფით, გემოვნების მიხედვით სახელდებულ სულად ან ისტორიად. თუმცა, არსებითად, მანქანები არ იყვნენ თვითქმედები, თვითქმნილები და ავტონომიურები. მათ არ შეეძლოთ ადამიანის ოცნების ასრულება, მხოლოდ მისი დაცივნა. ისინი იყვნენ არა ადამიანები, საკუთარი თავის ავტორები, არამედ მხოლოდ მასკულინისტური რეპროდუქციული ოცნების კარიკატურები. მათი სხვაგვარი მოაზრება უბრალოდ პარანოია იყო. დღეს კი, ჩვენ აღარ ვართ ასეთი დარწმუნებულები. გვიანი მეოცე საუკუნის მანქანებმა არსებითად გააბუნდოვანეს განსხვავება ბუნებრივსა და ხელოვნურს, გონებასა და სხეულს, თვითგანვითარებად და გარედან დაგეგმარებულს შორის და ჩაშალეს კიდევ სხვა მრავალი გამიჯვნები, რომლებიც ორგანიზმებსა და მანქანებთან მიმართებით გამოიყენებოდა. ჩვენი მანქანები შემამფოთებლად სიცოცხლისუნარიანები არიან, ჩვენ კი, საშინლად ინერტულები.

ტექნოლოგიური დეტერმინიზმი ერთ-ერთი იდეოლოგიური სივრცეა, მანქანისა და ორგანიზმის კოდირებულ ტექსტად გადააზრების შედეგი, რომლის მეჩვეობით, ჩვენ ვერთვებით წერის თამაშსა და სამყაროს წაკითხვაში.<sup>2</sup> პოსტსტრუქტურალისტურ ან პოსტმოდერნულ თეორიაში ყველაფრის „ტექსტუალიზება“ დაგმეს მარქსისტებმა და სოციალისტ-ფემინისტებმა, მის მიერ ბატონობის ცოცხალი ურთიერთობების უტოპიური უგულვებელყოფის გამო, რაც მათი მტკიცებით, აფუძნებს არბიტრარული წაკითხვის „თამაშს“.<sup>3</sup> უდავოდ მართალია, რომ პოსტმოდერნისტული

2 ტექნოლოგიისა და პოლიტიკის მემარცხენე და ფემინისტურ მიდგომებზე საწყის ეტაპზე შეგიძლიათ იხილოთ: Cowan (1983), Rothschild (1983), Traweek (1988), Young and Levidow (1981, 1985), Weizenbaum (1976), Winner (1977, 1986), Zimmerman (1983), Athanasiou (1987), Cohn (1987a, 1987b), Winograd and Flores (1986), Edwards (1985), Global Electronics Newsletter, 500 N 56th St: Suite 15, Chandler, AZ 85226; Processed World, 1310 Mission St, San Francisco, CA 94103; ISIS, Women's International Information and Communication Service, 3 Marunong St, Birgy. Central, Quezon City, Philippines. მეცნიერების თანამედროვე სოციალური კვლევების ფუნდამენტურ მიდგომებზე, რომლებიც აღარ აგრძელებენ ლიბერალური მისტიფიკაციების ტრადიციას, რომელიც ტომას კუნთან ერთად დაიწყო, შეგიძლიათ იხილოთ: Knorr-Cetina (1981), Knorr-Cetina and Mulkay (1983), Latour and Woolgar (1979), Young (1979). The 1984 Directory of the Network for the Ethnographic Study of Science, Technology, and Organizations lists a wide range of people and projects crucial to better radical analysis; available from NESSTO, PO Box 11442, Stanford, CA 94305. [No longer listed, 2013. eds.]

3 პროვოკაციულ და ამომწურავ არგუმენტს „პოსტმოდერნიზმის“ პოლიტიკებსა და თეორიებზე ფრედრიკ ჯეიმსონი (1984) იძლევა, რომელიც ამტკიცებს, რომ პოსტმოდერნიზმი არის არა არჩევანი, ერთ-ერთი სტილი ბევრ სხვას შორის, არამედ კულტურული დომინანტა, რომელიც მის შიგნიდან მემარცხენე პოლიტიკის რადიკალურ გადააზრებას საჭიროებს; აღარ არსებობს ადგილი არსაიდან, რომელიც მნიშვნელობას მიანიჭებდა კრიტიკული დისტანციის კომფორტულ ფიქციას. ჯეიმსონი ასევე ნათელს ხდის თუ რატომ არის შეუძლებელი იყო პოსტმოდერნიზმის წინააღმდეგი ან მომხრე, გქონდეს არსებითად მორალისტური

სტრატეგიები, როგორც ჩემი კიბორგის მითი, შლის მრავალ ორგანულ მთლიანობებს (მაგალითად, პომესს, პრიმიტიულ კულტურას, ბიოლოგიურ ორგანიზმს). სხვა სიტყვებით, დარწმუნებულობა იმისა, თუ რა მიიჩნევა ბუნებად – სიღრმისეული გაგებისა და უმანკობის დაპირება – ალბათ, საბოლოოდ ძირგამოთხრილია. ინტერპრეტაციის ტრანსცენდენტური ავტორიზება დაკარგულია და მასთან ერთად „დასავლური“ ეპისტემოლოგიის დამფუძნებელი ონტოლოგიაც. თუმცა, ალტერნატივა არც ცინიზმი და არც ურწმუნოება, ესე იგი, აბსტრაქტული არსებობის რომელიღაც ვერსია, რომელიც ტექნოლოგიური დეტერმინიზმისთვისაა დამახასიათებელი, როგორც „ადამიანის“ „მანქანით“ ან „შინაარსიანი პოლიტიკური ქმედების“ „ტექსტით“ ჩამმანაცვლებლისთვის. ის თუ ვინ იქნებიან კიბორგები – რადიკალური შეკითხვაა; მასზე პასუხი – სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხია. პოლიტიკა აქვთ შიშპანხეებსაც და არტეფაქტებსაც, ჩვენ რატომ არ უნდა გვქონდეს?

მესამე საზღვარი მეორეს ქვესიმრავლეს: ჩვენთვის ფიზიკურსა და არაფიზიკურს შორის ზღვარი ზედმეტად არაზუსტია. ფიზიკის პოპ-წიგნები კვანტური თეორიის შედეგებსა და გადაწყვეტელობის პრინციპზე – არლეკინის რომანების პოპულარული სამეცნიერო ეკვივალენტებია, როგორც ამერიკულ თეთრკანიან ჰეტეროსექსუალობაში რადიკალური ცვლილების მაუწყებლები: მათ ეს არაასწორად გაიგეს, თუმცა, სწორ თემას ეხებიან. თანამედროვე მანქანები არსებითად მიკროელექტრონული მოწყობილობებია: ისინი ყველგანმყოფები და უხილავები არიან. თანამედროვე მანქანა მოულოდნელად გამოჩენილი

---

პოზიცია. ჩემი პოზიცია ისაა, რომ ფემინისტები (და სხვები) საჭიროებენ უწყვეტ კულტურულ განახლებას, პოსტმოდერნულ კრიტიკას და ისტორიულ მატერიალიზმს. ამის გაკეთების შესაძლებლობა კი მიიღობოდა კიბორგებს ეწევათ. დღეს, თეთრი კაპიტალისტური პატრიარქატის ძველი ბატონობები ნოსტალგიურად უდანაშაულონი ჩანანან: მათ მოახდინეს ჰეტეროგენულობის ნორმალიზება კაცად და ქალად, თეთრად და შავად; მაგალითად, „მოწინავე კაპიტალიზმი“ და პოსტმოდერნიზმი ნორმის ვარეშე ათავისუფლებენ ჰეტეროგენულობას. და ჩვენ დათრგუნულები ვართ, სუბიექტურობის ვარეშე, რაც მოითხოვს სიღრმეს, მათ შორის, არამეგობრულ და მახრობელს სიღრმეებსაც. დროა, დაიწეროს კლინიკის სიკვდილი. კლინიკის მეთოდები საჭიროებენ სხეულებს და სამუშაოებს; ხოლო ჩვენ გვაქვს ტექსტები და ზედაპირები. ჩვენს დროში ბატონობები აღარ მუშაობენ მედიკალიზაციითა და ნორმალიზებით, ისინი მუშაობენ ქსელებით, კომუნიკაციური რედიზიანით, სტრუქტურის მენეჯმენტით. ნორმალიზება გზას უთმობს ავტომატიზებას, შტაბების სრულ შეკვეცას. მიმულ ფუკოს „კლინიკის დაბადება“ (1963), „სექსუალობის ისტორია“ (1976) და „დისციპლინა და სასჯელი“ (1975) სახელწოდებენ ძალაუფლების ფორმას მის აფეთქების მომენტში. ბიოპოლიტიკის დისკურსი გზას უთმობს ტექნოლოგიურებს, შეერთებული არსებითი სახელების ენას; აღარ დარწმუნებულნი არსებითი სახელი, რომელიც მთელი დატოვებს მულტინაციონალურმა კორპორაციებმა. ეს არის იმ სახელთა ჩამონათვალი რომელიც Science-ის ერთ-ერთი ნომერი: Tech-Knowledge, Genentech, Allergan, Hybritech, Compur, Genen-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, MicroAngelo from Scion Corp., Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. თუ ჩვენ დატყვევებული ვართ ენაში, მაშინენისაპრობილედანგასაქვევად გვჭირდება ენის პოეტები, ერთგვარი კულტურული მუზელების ენის კოდის გასატყვევება; კიბორგული ხმათასხვაობა რადიკალურ კულტურულ პოლიტიკათა შორის ერთ-ერთია. კიბორგული პოემისთვის, იხილეთ Perloff (1984); Fraser (1984). ფემინისტური მოდერნისტული/პოსტმოდერნისტული „კიბორგული“ მწერლობისთვის, იხილეთ HOW(ever), 871 Corbett Ave, San Francisco, CA 94131.

უტიფარი ღმერთია, რომელიც დასცინის მამის ყველგანმყოფობასა და სულიერებას. სილიკონის ჩიპი საწერი ზედაპირია; მოლეკულურ დონეებზე ამოტვიფრულს მხოლოდ ატომური ხმაური თუ შეარყევს, ერთადერთი დაბრკოლება ბირთვული ნაჭდეგებისთვის. წერა, ძალა-უფლება და ტექნოლოგია – ცივილიზაციის დასაბამის დასავლური ისტორიების ძველი პარტნიორები არიან, თუმცა მინიატურიზებამ შეცვალა მექანიზმის ჩვენეული გამოცდილება. აღმოჩნა, რომ მინიატურიზება ძალაუფლებას ეხება; მინიატურული არა იმდენად ლამაზია, რამდენადაც საშიში, როგორც ფრთოსანი ჭურვი. შეადარეთ 1950-იანი წლების ტელემიმღებები ან 1970იანი წლების ტელეკამერები დღეს რეკლამირებულ მაჯის ტელევიზორებს ან ხელის ზომის კამერებს. ჩვენი საუკეთესო მანქანები მზის სინათლისგან არის დამზადებული: ისინი არიან მსუბუქები და სუფთები, რადგან სხვა არაფერი არიან გარდა სიგნალებისა, ელექტრომაგნიტური ტალღებისა, სპექტრის სექციებისა და ეს მანქანები, შესამჩნევად პორტაბელურები და მობილურები – არიან შედეგების სინგაპურსა და დეტროიტში უზარმაზარი ადამიანური ტკივილის. ხალხი ახლოსაც არაა ასეთ მოქნილობასთან, ისინი მატერიალურები და გაუმჭვირვალეები არიან. კიბორგი კი – ეს ეთერია, კვინტესენცია.

კიბორგთა ყველგანმყოფობა და უხილავობაა ზუსტად ის, რის გამოც მზის სარტყლიანი მანქანები არიან ასეთი მომაკვდინებლები. მათი დანახვა პოლიტიკურადაც რთულია და მატერიალურადაც. ისინი ზემოქმედებენ ცნობიერებაზე – ან მის სიმულირებაზე<sup>4</sup>. ისინი ევროპის მკვეთი საბარგულიანი პიკაპებით მოძრავი მოფარფატე აღმნიშვნელები არიან, რომლებსაც თავიანთი ჯადოქრული ხრიკებით ბევრად ეფექტურად ბლოკავენ არაბუნებრივი გინჰემელი ქალები [მთრგ. Greenham women], რომლებიც გაცილებით უკეთ კითხულობენ ძალაუფლების კიბორგულ ქსელებს, ვიდრე ძველი მასკულინისტური პოლიტიკის მებრძოლი მშრომელები, რომელთა ბუნებრივი შემდგენლობა თავდაცვით პროექტებს საჭიროებს. საბოლოო ანგარიშით, ყველაზე „რთული“ მეცნიერება საზღვართა ყველაზე მეტი აღრევაა, სუფთა რიცხვების სამეფო, სუფთა გონი, C3i, კრიპტოგრაფია და ძლევა მოსილი საიდუმლოების შენახვა. ახალი მანქანები მეტად სუფთები და მსუბუქები არიან. მათი ინჟინრები კი მზისთაყვანიმსცემელები, რომლებიც პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ღამის მზანებასთან დაკავშირებულ ახალ სამეცნიერო რევოლუციას მოუძღვიან. ამ სუფთა მანქანებისგან

4 Baudrillard (1983). Jameson (1984, p. 66) აჩვენებს რომ პლატონის განსაზღვრებით სიმულაკრი არის ასლი, რომელსაც ორიგინალი არ გააჩნია, ეს იგი, მოწინავე კაპიტალიზმის, სუფთა გაცვლის სამყარო. ნახეთ Discourse 9 (Spring/Summer 1987) ტექნოლოგიაზე (კიბერნეტიკაზე, ეკოლოგიაზე და პოსტმოდერნულ წარმოსახვაზე) სპეციალური ნომერი.



გამოწვეული დაავადებები „სხვა არაფერია“ გარდა ანტიგენის მიერ, იმუნურ სისტემაში კოდური ცვლილებისა, „სხვა არაფერი,“ გარდა სტრესული გამოცდილებისა. „ორიენტის“ ქალთა მკვირცხლი თითები, პატარა ვიქტორიანელ ანგლო-საქსონ გოგონათა თოჯინის სახლებით მონუსხვა, ქალების მხრიდან ყოველივე მცირეზე ძალით დასწავლილი ყურადღება ახალ მნიშვნელობებს იძენს ამ სამყაროში. შეგვიძლია, წარმოვიდგინოთ კიბორგი ალისა, რომელიც ამ ახალ მნიშვნელობებს იკვლევს. ირონია მდგომარეობს იმაში, რომ შეიძლება სწორედ ამ არაბუნებრივ კიბორგ-ქალთა კონსტრუირებული ერთობები, რომლებიც ჩიპებს ამზადებენ აზიაში და სპირალურ ცეკვას ასრულებენ სანტა რიტას ციხეში, წინ გაუძღვებიან ეფექტურ ოპოზიციურ სტრატეგიებს.

ამდენად, ჩემი კიბორგის მითი ეხება საზღვართა რღვევას, მძლავრ შენადნობებსა და საშიშ შესაძლებლობებს, რომლებიც პროგრესულმა ადამიანებმა საჭირო პოლიტიკური სამუშაოსთვის შეიძლება გამოიკვლიონ. ჩემი ერთ-ერთი წანამძღვარი მდგომარეობს იმაში, რომ ამერიკელ სოციალისტთა და ფემინისტთა უმეტესობა ღრმა დუალიზმებს ხედავს - გონებასა და სხეულს, ცხოველსა და მანქანას, იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის - სოციალურ პრაქტიკებში, სიმბოლურ ფორმულირებებსა და ფიზიკურ არტეფაქტებში, რომლებიც „მაღალ ტექნოლოგიებთან“ და სამეცნიერო კულტურასთანაა დაკავშირებული. ერთგანზომილებიანი ადამიანით დაწყებული (მარკუზე, 1964), ბუნების სიკვდილით (მერჩანტი, 1980) დამთავრებული, პროგრესული ძალების მიერ განვითარებული ანალიტიკური რესურსები კატეგორიულად ამტკიცებდა ადამიანზე ტექნიკის გარდაუვალ ბატონობას და შეგვახსენებდა იმ ორგანულ ერთობას, რომელთანაც ჩვენი წინააღმდეგობა უნდა შეგვეკავშირებინა. ჩემი კიდევ ერთი წანამძღვარი ისაა, რომ ხალხთა გაერთიანების საჭიროება, რომლებიც გლობალური მასშტაბით ეწინააღმდეგებიან ბატონობის ინტენსიფიკაციას, არასდროს ყოფილა ასეთი ბასრი. თუმცა, თვალთახედვის მცირედი პერვერსიული შეცვლა შეიძლება უფრო დაგვეხმაროს ეჭვქვეშ დავაყენოთ ცალკეული მნიშვნელობები, ისევე როგორც, ტექნოლოგიურად გაშუალებული საზოგადოებებში, ძალაუფლებისა და სიამოვნების სხვა ფორმები.

ერთი პერსპექტივიდან, კიბორგული სამყარო პლანეტაზე ბადისებრი კონტროლის საბოლოო დამყარებაა, თავდაცვის სახელით წარმოებული ვარსკვლავთა ომების აპოკალიფსში განსხეულებული საბოლოო აბსტრაქცია და ომის მასკულინისტურ ორგიაში ქალთა სხეულების უკანასკნელი ათვისება (სოფია, 1984). მეორე პერსპექტივიდან კი, კიბორგული სამყარო შეიძლება იყოს ცოცხალი

სოციალური და სხეულებრივი რეალობები, რომლებშიც ხალხს აღარ ეშინია ცხოველებთან და მანქანებთან ნათესაობის, არ ეშინია მარად ნაწილობრივი იდენტობების და წინააღმდეგობრივი პოზიციების. პოლიტიკური ბრძოლა ერთდროულად ორივე პერსპექტივიდან უნდა დავინახოთ, რადგან თითოეული ამჟღავნებს სხვა თვალთახედვის ადგილებიდან წარმოუდგენელ ბატონობებსა და წინააღმდეგობათა შესაძლებლობებს. ცალმხრივი ხედვა გაცილებით უფრო ცუდ ილუზიებს იძლევა, ვიდრე ორმხრივი ხედვა ან მრავალთავიანი მონსტრები. კიბორგული ერთობები შეეშარავი და უკანონოა; ჩვენს პოლიტიკურ გარემოებებში, ძნელია ვინატროთ მასზე უფრო მძლავრი მითი წინააღმდეგობისთვისა და ხელახალი გაერთიანებებისთვის. მსურს, წარმოვიდგინო ლივერმორის მოქმედების ჯგუფი [მთრგ. Livermore Action Group], როგორც ერთგვარი კიბორგული საზოგადოება, ლაბორატორიების რეალისტურ კონვერსიას მიძღვნილი, რომლებიც უღმობლად ასხეულებენ და ანთხევენ ტექნოლოგიური აპოკალიფსის სამუშაო იარაღებს, და ერთგულნი არიან იმ პოლიტიკური ფორმის შექმნისადმი, რომელიც ერთმანეთთან საკმარისი ხნით დააახლოებს კუდიანებს, ინჟინრებს, მოხუცებს, პერვერტებს, ქრისტიანებს, დედებსა და ლენინისტებს სახელმწიფოს განიარაღებისთვის. დაყოფა შეუძლებელია - ასე ჰქვია დაახლოებულთა ჯგუფს ჩემს ქალაქში. (დაახლოება: დაკავშირებული არა სისხლს, არამედ არჩევანს, ერთი ქიმიური ჯგუფის მიერ, მეორეს მიზიდვას, დაუოკებელ სურვილს.)

## დაბზარული იდენტობები

დღეს რთულია, ერთი ზედსართავი სახელით აღნიშნო ვინმეს ფემინიზმი ან განსხვავებული გარემოებების გათვალისწინებით, მაინც დაჟინებით ამტკიცო რომელიმე არსებითი სახელის არსებობა. სახელდებით გამორიცხვის ცნობიერება მძაფრია. იდენტობები კი წინააღმდეგობრივი, ნაწილობრივი და სტრატეგიული ჩანს. ძალისხმევით მოპოვებული სოციალური და ისტორიული განსაზღვრულობის აღიარებას, გენდერის, რასისა და კლასისთვის არ შეუძლია „ბუნებრივი“ ერთობის დაფუძნება. „მდედრობაში“ არაფერია ისეთი, რაც ბუნებრივად შეაკავშირებს ქალებს. არც მდედრად „ყოფნის“ მდგომარეობა არსებობს, რამდენადაც იგი თავადაა რთული კატეგორია კონსტრუირებული სექსუალობის ურთიერთმოდვე სამეცნიერო დისკურსებსა და სხვა პრაქტიკებში. გენდერული, რასობრივი ან კლასობრივი ცნობიერება - ეს მონაპოვარია, რომელიც ჩვენზე თავს მოხვეუღმა პატრიარქატის, კოლონიალიზმისა

და კაპიტალიზმის წინააღმდეგობრივი სოციალური რეალობების სა-  
შინელი ისტორიული გამოცდილებითაა განპირობებული. ვინ მიიჩნევა  
„ჩვენთანად“ ჩემს რიტორიკაში? რომელი იდენტობებია ხელმისაწვდომი  
მძლავრი პოლიტიკური მითის სახელად „ჩვენ“-ის დასაფუძნებლად და  
რას შეუძლია ამ კოლექტივის წევრად ყოფნის მოტივაცია მოგვცეს?  
განხეთქილების ყველა შესაძლო ნაპრაღის გარშემო ფემინისტებს  
შორის (რომ აღარაფერი ვთქვათ ქალებს შორის) მტკივნეულმა  
დაქსაქსვამ ქალის კონცეპტი ბუნდოვანი გახადა და ქალების მიერ  
ერთმანეთზე ბატონობისთვის გასასამართლებელი მიზეზად იქცა.  
ჩემთვის - და მრავალი სხვისთვის, რომლებიც ჩემთან ერთად  
ატარებენ ისეთ ისტორიულ ნიშნებს როგორებიცაა: თეთრკანიანობა,  
პროფესიონალი საშუალო-კლასის წევრობა, ქალობა, რადიკალობა,  
ჩრ. ამერიკელობა და საშუალო ასაკის სხეულის ფლობა - პოლიტიკური  
იდენტობის კრიზისის წყაროები აურაცხელია. შტატების მემარცხენეთა და  
ფემინისტთა უმეტესობისთვის უახლესი ისტორია იყო ამგვარ კრიზისზე  
პასუხის გაცემის მცდელობისას დაუსრულებელი განხეთქილებები და  
ახალი ბუნებრივი ერთობის ძიება. თუმცა, ასევე ვიცნობთ კრიზისზე სხვა  
პასუხს, კოალიციური პოლიტიკის აღიარებას - დაახლოებას, იდენტობის  
ნაცვლად.<sup>7</sup>

ჩელა სანდოვალმა, ფერადკანიან ქალებად წოდებული, ახალი  
პოლიტიკური ხმის ჩამოყალიბების კონკრეტული ისტორიული მონა-  
კვეთების ანალიზით, თეორიული მსჯელობა განავითარა პოლიტიკური  
იდენტობის „ოპოზიციურ ცნობიერებად“ წოდებულ, იმედისმომცემ  
მოდელზე, რომელიც ამოიზარდა ძალაუფლების ქსელთა შემჩნევის  
იმათი უნარიდან, ვისაც უარი უთხრეს რასის, სქესის ან კლასის სოციალურ  
კატეგორიებში სტაბილურ წევრობაზე. „ფერადკანიანი ქალები“- სახელი,  
რომელიც დასაბამშივე სადავოა იმ ადამიანებს შორის, რომლებიც ამ  
ცნებამ უნდა მოიცვას, ისტორიული ცნობიერების მსგავსად, „დასავლურ“  
ტრადიციებში *მამაკაცის\** ყველა ნიშნის სისტემურ რღვევას აღნიშნავს;  
იგი სხვისგან, განსხვავებისგან და სპეციფიკურობისგან ქმნის ერთგვარ  
პოსტმოდერნისტულ იდენტობას. ეს პოსტმოდერნისტული იდენტობა  
სრულიად პოლიტიკურია, იმის მიუხედავად, თუ რისი თქმა შეიძლება სხვა  
შესაძლო პოსტმოდერნიზმებზე. სანდოვალის ოპოზიციური ცნობიერება  
- ეს წინააღმდეგობრივი ლოკალიზაციები და ჰეტეროქრონული კალენ-  
დრებია, და არა ფარდობითობები და პლურალიზმები.

სანდოვალი ხაზს უსვამს ფერადკანიანი ქალის იდენტიფიკაციისთვის  
რაიმე ბუნებრივი კრიტერიუმის არარსებობას. იგი აღნიშნავს, რომ ჯგუფის  
თვითგამორკვევა უარყოფის გაცნობიერებული შეთვისებით ხდებოდა.

მაგალითად, ჩიკანას ან ამერიკელ შავკანიან ქალს არ შეეძლო ელაპარაკა როგორც ქალს ან როგორც შავკანიან პიროვნებას ან როგორც ჩიკანოს. ამგვარად, ის უარყოფით იდენტობებს შორის ყველაზე დაბალ საფეხურზე იდგა, გამოტოვებული იყო „ქალებად და შავკანიანებად“ წოდებული პრივილეგირებული ავტორისეული ჩაგრული კატეგორიიდან, რომლებიც მნიშვნელოვან რევოლუციურ ცვლილებებზე აცხადებდნენ პრეტენზიას. „ქალის“ კატეგორია უარყოფდა ყველა არათეთრკანიან ქალს; „შავკანიანი“ უარყოფდა ყველა არაშავკანიან ხალხს და აგრეთვე ყველა შავკანიან ქალსაც. თუმცა, არსებობდა არა „ის“<sup>5</sup>, სინგულარობა, არამედ განსხვავებების ზღვა იმ ამერიკელ ქალებს შორის, რომლებმაც თავიანთი ისტორიული იდენტობა ამერიკელ ფერადკანიან ქალებად განსაზღვრეს. ეს იდენტობა აღნიშნავს მიზანმიმართულად კონსტრუირებულ სივრცეს, რომელსაც შეუძლია იმოქმედოს არა ბუნებრივი იდენტიფიკაციის საფუძველზე, არამედ მხოლოდ მიზანმიმართული კოალიციის, შეკავშირებისა და პოლიტიკური სიახლოვის საფუძველზე.<sup>6</sup> შეერთებულ შტატებში განსხვავებით თეთრკანიან ქალთა მოძრაობის ზოგიერთი მიმართულების „ქალებისა“, აქ არ მომხდარა დასაბამის ბუნებრივად წარმოჩენა, ან, ყოველ შემთხვევაში, ეს არის ის, რაც სანდოვალის სიტყვებით, ოპოზიციური ცნობიერების ძალით შექმნილი უნიკალური შესაძლებლობაა.

სანდოვალის არგუმენტი უნდა განვიხილოთ ფემინისტური პოზიციის ერთადერთ ყველაზე მძლავრ ფორმულირებად, აღმოცენებული გლობალური ანტიკოლონიალისტური დისკურსის კონტექსტში, ე.ი დისკურსის, რომელიც ამსხვრევს „დასავლეთს“ და მის უმაღლეს პროდუქტს: მას, ვინც არ არის ცხოველი, ბარბაროსი ან ქალი; ერთი სიტყვით, კაცს, რომელიც კოსმოსის ავტორია, სახელად - ისტორია. ორიენტალიზმის პოლიტიკური და სემიოტიკური დეკონსტრუქცია, ოქსიდენტური იდენტობების დესტაბილიზირებასთან ერთად, ფემინისტების იდენტობებსაც არღვევს.<sup>7</sup> სანდოვალი ამტკიცებს, რომ „ფერადკანიან ქალებს“ აქვთ შანსი, ააგონ ისეთი ეფექტური ერთობები, რომლებიც არ გაიმეორებენ მარქსისტულ და ფემინისტურ იმპერიალისტურ, ტოტალურ რევოლუციურ სუბიექტებს, რომელთათვისაც უცხოა დეკოლონიზაციისგან წარმოქმნილი მოუწესრიგებელი პოლიფონია.

5 ინგლისურ ტექსტში გამოყენებულია ნაცვალსახელი She. (მთრგ.)

6 Hooks (1981, 1984); Hull et al. (1982). Bambara (1981) დაწერეს არაჩვეულებრივი რომანი, რომელშიც ფერადკანიან ქალთა თეატრალური გუნდი, შვიდი და, ეძებს ერთობის ფორმებს. იხილეთ მისი ანალიზი Butler-Evans (1987).

7 ორიენტალიზმზე ფემინისტურ ნაშრომებში და არა მხოლოდ, იხილეთ Lowe (1986); Said (1978); Mohanty (1984); Many Voices, *One Chant: Black Feminist Perspectives* (1984).

კეითი კინგმა ხაზი გაუსვა იდენტიფიკაციის საზღვრებსა და პოლიტიკურ/პოეტურ მექანიზმებს, რომლებიც ჩაშენებულია „პოემის“ წაკითხვაში, კულტურული ფემინიზმის ამ წარმომშობ ბირთვში. კინგი აკრიტიკებს თანამედროვე ფემინისტთა ხანგრძლივ ტენდენციას, ფემინისტური პრაქტიკის განსხვავებული „მომენტებიდან“ ან „დისკუსიებიდან“ გამოიყვანონ ქალთა მოძრაობების ტაქსონომიები, რომლითაც საკუთარ პოლიტიკურ ტენდენციებს ისტორიული მოძრაობის ტელეოლოგიურ მიზნად წარმოაჩენენ. ეს ტაქსონომიები მოწოდებულები არიან გადაწერონ ფემინისტური ისტორია ისე, რომ იგი შიდა წინააღმდეგობებისგან დაცლილ მოძრაობათა დროში უცვლელ იდეოლოგიურ ბრძოლად წარმოჩინდეს, ეს განსაკუთრებით ეხება ისეთ სახელდებებს, როგორებიცაა რადიკალური, ლიბერალური და სოციალისტ-ფემინისტური. ყველა სხვა სახის ფემინიზმი პირდაპირი მნიშვნელობით ან შთანთქმება ანდა მარგინალიზდება ამ ტაქსონომიებში, ხშირად გამოკვეთილი ონტოლოგიისა და ეპისტემოლოგიის დაფუძნებით.<sup>8</sup> ფემინისტური ტაქსონომიები ქმნიან ეპისტემოლოგიებს, რათა ოფიციალური ქალური გამოცდილებებიდან გადახრების პოლიცილება მოახდინონ. ცხადია, „ქალთა კულტურა“, ფერადკანიანი ქალების მსგავსად, მიზანმიმართულადაა შექმნილი კოალიციების შემქმნელი მექანიზმებით. პოემის, მუსიკისა და აკადემიურ პრაქტიკათა გარკვეული ფორმების რიტუალები ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. კინგისა და სანდოვალის საერთო მონაგარი მდგომარეობს იმაში, რომ მათ იციან ის, თუ როგორ შეიძლება გამოიძერწოს პოეტური/პოლიტიკური ერთობები ათვისების, შთანთქმისა და ტაქსონომიურ იდენტიფიკაციათა ლოგიკების გარეშე.

ირონიულია, რომ თეორიული და პრაქტიკული ბრძოლა ისეთი ერთობების წინააღმდეგ, რომლებიც სხვათა შთანთქმით ან მათზე ბატონობით მიიღწევა, არა მხოლოდ ძირს უთხრის პატრიარქატის, კოლონიალიზმის, ჰუმანიზმის, პოზიტივიზმის, ესენციალიზმის, საინტეგრაციის<sup>9</sup> და სხვა კითხვის ნიშნის ქვეშ ჯერ არ-დაყენებული იმების გამამართლებელ არგუმენტებს, არამედ ორგანულობისა და ბუნებრიობის დაშვებიდან გამოყვანილ ყველა მტკიცებასაც. მე ვფიქრობ, რომ რადიკალურმა და სოციალისტურმა/მარქსისტულმა ფემინიზმებმა ასევე

8 კეითი კინგმა (1986, 1987) ჩამოაყალიბა თეორიულად ზუსტი მიდგომა იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ მუშაობს ფემინისტური ტაქსონომიები ძალაუფლების გენეალოგიებად თავად ფემინისტურ იდეოლოგიასა და პოლემიკაში. კინგი ანალიზებს ჯაგერის (1983) შიერ ფემინიზმთა ტაქსონომიების პრობლემურ მაგალითს, როდესაც საქმე გვაქვს მცირე თეორიულ მექანიზმთან, რომელიც სასურველ საბოლოო თეორიულ პოზიციას ქმნის. სოციალისტური და რადიკალ-ფემინისტური პოზიციების ჩემული კარიკატურა გამის კარგი მაგალითია.

9 საინტეგრაციის - იდეოლოგია, რომელიც მეცნიერებას პრივილეგირებულ ადგილს ანიჭებს ჭეშმარიტებათა მაწარმოებელ პროცედურებში. (მთრგ.)

მოუშალეს საფუძველი თავიანთ/ჩვენს ეპისტემოლოგიურ სტრატეგიებს და ეს გადამწყვეტი მნიშვნელობის ნაბიჯია სხვა შესაძლო ერთობების წარმოსადგენად. გასარკვევი რჩება გამოდგება თუ არა აქამდე არსებული დასავლური პოლიტიკურისაზოგადოების „ეპისტემოლოგიები“ ეფექტური ერთობების ასაგებად.

აღსანიშნავია, რომ ხალხის ძალისხმევა, შეექმნათ რევოლუციური პოზიციები და ეპისტემოლოგიები სამყაროს შესაცვლელად, თავად იმ პროცესების ნაწილი იყო, რომლებიც იდენტიფიკაციის შეზღუდულობებს ამხელდნენ. პოსტმოდერნული თეორიის გესლიანი იარაღები და რევოლუციური სუბიექტების შესახებ განვითარებულ ონტოლოგიური დისკურსის კონსტრუქციული იარაღები შეგვიძლია ირონიულ მოკავშირეებად დავინახოთ დასავლური თვითობის (self) მსხვერვაში, რაც ჩვენს სიკვდილ-სიცოცხლესთანაა დაკავშირებული. ჩვენ მკაფიოდ ვიაზრებთ იმას, თუ რას ნიშნავს გქონდეს ისტორიულად კონსტიტუირებული სხეული. დასაბამში უმანკოების დაკარგვა, ჩვენთვის არ არის ედემიდან გამოძევება. ჩვენი პოლიტიკა დანაშაულის გამოსყიდვის შესაძლებლობასთან ერთად, გულუბრყვილო უმანკოებასაც კარგავს. მაგრამ როგორი იქნება სოციალისტური-ფემინიზმის მორიგი პოლიტიკური მითი? რა სახის პოლიტიკებს შეუძლია მიიღოს ნაწილობრივი, წინააღმდეგობრივი, მარად არდასრულებული პიროვნულ და კოლექტიურ იდენტობათა კონსტრუირების პროცესები და ამასთან, კვლავ დარჩეს ერთგული, ეფექტური - და, რაც არ უნდა ირონიულად ჟღერდეს, სოციალისტ-ფემინისტურიც?

ჩემთვის უცნობია ისტორიაში სხვა რომელიმე დრო, როცა „რასის“, „გენდერის“, „სექსუალობის“ და „კლასის“ ბატონობის წინააღმდეგ ეფექტური ბრძოლისთვის უფრო მეტად იყო პოლიტიკური ერთობა საჭირო. აგრეთვე, არ ვიცნობ სხვა რომელიმე დროს, რომელშიც ისეთი ერთობის აგება შესაძლებელი ყოფილიყო, როგორც გვინდა რომ დღეს შევექმნათ. არც ერთ „ჩვენგანს“ აღარ აქვს სიმბოლური ან მატერიალური შესაძლებლობა რომელიმე „სხვას“ რეალობის ფორმები უკარნახოს. ან, სულ მცირე, აღარ შეგვიძლია ვამტკიცოთ „ჩვენი“ უმანკოება ბატონობათა ამგვარ პრაქტიკებში გარდაუვალი თანამონაწილეობის გამო. თეთრკანიანმა ქალებმა, მათ შორის სოციალისტმა ფემინისტებმა, აღმოაჩინეს (ესე იგი, იძულებულები გახდნენ შეემჩნიათ) „ქალის“ კატეგორიის ბუნდოვანება. ამის გაცნობიერება ყველა წინა კატეგორიის გეოგრაფიას ცვლის; ის ისევე ახდენს მათ დენატურირებას, როგორც სითბო არამდგრადი პროტეინისას. კიბორგმა ფემინისტებმა უნდა ამტკიცონ, რომ „ჩვენ“ აღარ გვჭირდება ერთობათა ბუნებრივი მიზეზების

ძებნა და რომ არც ერთი კონსტრუქცია საბოლოოდ დასრულებული არ არის. უმანკობამ, და აქედან გამომდინარე, მსხვერპლად ყოფნის მუდმივმა ხაზგასმამ, როგორც პრობლემის არსში წვდომის ერთადერთმა საფუძველმა, უკვე საკმარისი ზიანი მოიტანა. თუმცა, კონსტრუირებულმა რევოლუციურმა სუბიექტმა გვიანი XIX საუკუნის ადამიანებსაც უნდა მისცეს ფიქრის საშუალება. იდენტობათა ცვლელში და მათი კონსტრუირების რეფლექსიურ სტრატეგიებში, ჩნდება შესაძლებლობა გამოვძერწოთ რაღაც სხვა, ვიდრე აპოკალიფსის შემდგომი დღისთვის ნისლიანი საბურველია, რომელიც წინასწარმეტყველურად დაასრულებს ხსნის ისტორიას.

მარქსისტულმა/სოციალისტურმა და რადიკალურმა ფემინიზმებმა ერთდროულად „ქალის“ კატეგორიისა და „ქალების“ სოციალურ ცხოვრებათა ცნობიერების ნატურალიზება და დენატურალიზება მოახდინეს. ამ ორმაგი სვლის საჩვენებლად შეიძლება სქემატური კარიკატურა დაგვეხმაროს. მარქსიანული სოციალიზმი დაქირავებული შრომის ანალიზზეა დაფუძნებული, რომელიც საზოგადოების კლასობრივ სტრუქტურას ამხელს. დაქირავებული ურთიერთობის შედეგი სისტემური გაუცხოებაა, რამდენადაც მუშა მისივე [მთრგ. His] (sic) შრომის პროდუქტისგანაა გამოთიშული. ცოდნაში აბსტრაქცია და ილუზია სუფევს, პრაქტიკაში - ბატონობა. შრომა უაღრესად პრივილეგირებული კატეგორიაა, რომელიც მარქსისტს შესაძლებლობას აძლევს, გადალახოს ილუზია და იპოვოს სამყაროს შეცვლისთვის აუცილებელი თვალთახედვის წერტილი. შრომა გამაადამიანებელი აქტივობაა, რომელიც ქმნის ადამიანს; შრომა ონტოლოგიური კატეგორიაა, რომელიც შესაძლებელს ხდის სუბიექტის ცოდნას და აქედან გამომდინარე, ცოდნას დაქვემდებარებისა და გაუცხოების შესახებ.

ნათესაური ერთგულებით, სოციალისტური ფემინიზმი მარქსიზმის საბაზისო ანალიტიკური სტრატეგიების გამოყენებით განვითარდა. მარქსისტი და სოციალისტი ფემინისტების მთავარი მიღწევა გახლდათ შრომის კატეგორიის გაფართოება იმ საქმიანობების მოსახელთებლად, რომლებითაც ქალები (ზოგიერთი მათგანი) იყვნენ დაკავებული, ეს მაშინ, როცა მარქსისტულ თეორიაში კაპიტალისტური პატრიარქატის დაქირავებული შრომითი ურთიერთობები შრომის უფრო ფართო გაგებას იყო დაქვემდებარებული. კერძოდ, ოჯახებში ქალთა შრომა და ქალების მიერ დედური ფუნქციების შესრულება (ესე იგი, სოციალისტურ-ფემინისტური გაგებით - რეპროდუქცია), თეორიულ კანონში შრომის მარქსიანულ კონცეფციასთან მსგავსების გამო შევიდა. აქ ქალების ერთობა „შრომის“ ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე დაფუძნებულ ეპის-

ტემოლოგიას ეყრდნობა. მარქსისტული/სოციალისტური ფემინიზმი არ ახდენს ერთობის „ბუნებრივად“ წარმოჩენას; მათთვის ეს შესაძლო შედეგია, რომელიც სოციალურ ურთიერთობებში დაკავებული შესაძლო პოზიციიდან გამომდინარე მიიღწევა. ესენციალიზმი შრომის ან მის ანალოგიურ, ქალთა საქმიანობის ონტოლოგიურ სტრუქტურაშია. მარქსისტული ჰუმანიზმის მემკვიდრეობა, განსაკუთრებით მის დასავლურ სუბიექტის კონცეფციასთან ერთად, ჩემთვის პრობლემურია. ამ ფორმულირებების მთავარი წვლილი ახალი ერთობების შექმნის საქმეში, ნამდვილ ქალთა ყოველდღიურ პასუხისმგებლობებზე ყურადღების გამახვილება იყო და არა ამ ერთობების ბუნებრივ მოცემულობებად წარმოჩენა.

კეტრინ მაკკინონისეული რადიკალური ფემინიზმი თავად არის ქმედების დამფუძნებელი დასავლური იდენტობის თეორიათა მიმთვისებელი, შთანთქმეული და ტოტალისტური ტენდენციების კარიკატურა.<sup>10</sup> ფაქტობრივი და პოლიტიკური შეცდომა იქნება მაკკინონისეულ ფემინიზმში გავაერთიანოთ რადიკალურ ფემინიზმად წოდებული, ბოლოდროინდელ ქალთა პოლიტიკაში არსებული მრავალფეროვანი „მომენტები“ და „დისკუსიები“. მისი თეორიის ტელეოლოგიური ლოგიკა აჩვენებს, თუ როგორ ახდენს ეპისტემოლოგია და ონტოლოგია – მათ შორის მათი უარყოფებით – განსხვავების წაშლას ან პოლიციურებას. მაკკინონის თეორიის ერთადერთი შედეგი რადიკალურ ფემინიზმად წოდებული, მრავალფეროვანი ველის ისტორიის გადაწერაა. მისი თეორიული ოპერაციის მთავარი შედეგი გამოცდილების თეორიის, ქალთა იდენტობის შექმნაა, რაც ყოველი რევოლუციური პოზიციისთვის ერთგვარი აპოკალიფსია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რადიკალური ფემინიზმის ზღაპარში ჩაშენებული ტოტალიზება თავის მიზანს, ე.ი. ქალთა ერთობას, აღწევს გამოცდილების თავს მოხვევისა და რადიკალური არ-ყოფნის დამოწმების გზით. რაც შეეხება მარქსისტულ/სოციალისტ ფემინისტებს, მათთვის ცნობიერება შედეგია და არა ბუნებრივი მოცემულობა, ხოლო მაკკინონის თეორია თავიდან იშორებს ჰუმანიტურ რევოლუციურ სუბიექტებში ჩაშენებულ ზოგიერთ სიძნელეებს, მაგრამ ამას ის რადიკალური რედუქციონიზმის ფასად აკეთებს.

10 მე ვუშვებ არგუმენტაციულ კატეგორიულ შეცდომას მაკკინონის პოზიციების „მოდულირებისას“, მათთვის „რადიკალურის“ წოდებით და მამასადამე, ვემნი უკიდურესად ჰეტეროგენული ტექსტების რედუქციულ კრიტიკას, რომელიც ამიარლიყს ეპლიკიტურად იყენებს. ტაქსონომიურად დანიტერესებულ იარგუმენტთა ტექსტების შესახებ, რომლებიც არ იყენებენ მოდიფიკატორს და ვერ იტანენ შეზღუდვას და ამგვარად აგრძელებენ ფემინიზმის ერთგვაროვან, საერთოენაზოცნებათა სიმრუბს. ჩემი შეცდომა განპირობებულია დავალებით, ვწერო ვარკვეული ტაქსონომიური პოზიციიდან, რომელიც თავად ატარებს ჰეტეროგენულ ისტორიას. მაკკინონის გავლენით დაწერილი არარედუქციული და ფუკოს პარადოქსული კონსერვატივიზმის დახვეწილი კრიტიკა სექსუალურ ძალადობაზე (გაუპატიურება), შეგიძლიათ იხილოთ de Lauretis (1985; see also 1986, pp. 1-19).



მაკკინონი ამტკიცებს, რომ ფემინიზმმა უთუოდ მარქსიზმისგან განსხვავებული ანალიტიკური სტრატეგია მიიღო, რომელიც პირველ რიგში ყურადღებას აქცევს არა კლასობრივ სტრუქტურას, არამედ სქესის/გენდერის სტრუქტურას და მის წარმომშობ ურთიერთობებს, კაცების კონსტიტუციას და ქალთა სექსუალურ მითვისებას. ირონიაა, რომ მაკკინონის „ონტოლოგია“ ქმნის არარსებულ სუბიექტს, არარსებულ ყოფნას. მისთვის „ქალის“ დასაბამი სხვისი სურვილია და არა „მე“-ს ძალისხმევა. ამგვარად, ის ავითარებს ცნობიერების თეორიას, რომელიც სანქციას გასცემს იმაზე თუ რა შეიძლება ითვლებოდეს „ქალურ“ გამოცდილებად - ესე იგი, ყველაფერი, რაც სექსუალური ძალადობის სახელით გვხვდება, მათ შორის, თავად სექსიც, როგორც ასეთი, რამდენადაც ეს „ქალებს“ შეიძლება უკავშირდებოდეს. ფემინისტური პრაქტიკა ასეთი ფორმის ცნობიერების კონსტრუირებაა, ესე იგი, თვითშემეცნება სუბიექტისა, რომელიც არ არსებობს [მთრგ. self-who-is-not].

ამ ტიპის ფემინიზმის პერვერსიული ლოგიკის თანახმად, სექსუალურ მითვისებას კვლავ შრომის ეპისტემოლოგიური სტატუსი აქვს; სხვა სიტყვებით, იგი ის საწყისი წერტილია, საიდანაც უნდა დაიწყოს ანალიზი, რომელსაც სამყაროს შეცვლაში საკუთარი წვლილის შეტანა შეეძლება. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ სქესი/გენდერის სტრუქტურის შედეგი - სექსუალური განივთებაა და არა გაუცხოება. შექმნილი იყო სხვისი სურვილის მიერ, იგივე არ არის, რაც გაუცხოება, რომელიც მშრომელის საკუთარი პროდუქტისგან ძალადობრივი გამოთიშვით ხდება.

მაკკინონის გამოცდილების რადიკალური თეორია უკიდურესად ტოტალისტურია; ის არა იმდენად ამარგინალებს, რამდენადაც სრულიად ანადგურებს ყველა სხვა ქალის პოლიტიკურ დისკურსსა და ქმედებას. ეს არის ტოტალისტური წარმოება იმისა, რისი მიღწევაც თავად დასავლურმა პატრიარქატმა ვერ შეძლო. ესე იგი, ფემინისტებში იმ ცნობიერების დანერგვა, რომლის თანახმადაც, ქალი არ არსებობს და რომ ის მხოლოდ მამაკაცის სურვილის პროდუქტია. ვფიქრობ, მაკკინონი სწორად ამტკიცებს, რომ იდენტობის მარქსიანულ ვერსიას არ შეუძლია ქალთა ერთობის სტაბილური დაფუძნება. მაგრამ ფემინისტური მიზნებისთვის ყველა დასავლური რევოლუციური სუბიექტისთვის სახასიათო, შინაგან წინააღმდეგობათა პრობლემის გადაჭრისას, ის ავითარებს გამოცდილების კიდევ უფრო ავტორიტარულ დოქტრინას. თუკი სოციალისტური/მარქსიანული თვალსაზრისების მიმართ ჩემი შენიშვნა მათ მიერ ანტიკოლონიურ დისკურსსა და პრაქტიკაში გამოჩენილი

მრავალხმიერი, არაასიმილირებადი, რადიკალური განსხვავების უნებლიე წაშლაა, მაკკინონის მიერ განსხვავების მიზანმიმართული ამოშლა, ქალთა „არსებითი“ არ-არსებობის გამოგონებით, სულ მცირე, არადამაჯერებელია.

ჩემს ტაქსონომიაში, რომელიც ყველა სხვა ტაქსონომიის მსგავსად, ისტორიის გადაწერაა, რადიკალურ ფემინიზმს შეუძლია საკუთარ თავში მოიცვას ქალების ყველა ის საქმიანობა, რომელიც სოციალისტმა ფემინისტებმა შრომის ფორმებად სახელმწიფეს, თუმცა ეს მოხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ყველა ეს აქტივობა როგორცაც სექსუალიზდება. რეპროდუქციის მნიშვნელობა განსხვავებულ ელფერს იძენდა ამ ორ ტენდენციაში, პირველი დაფუძნებული შრომაზე, მეორე სქესზე - ორივე ბატონობის შედეგებს და სოციალურისა და პირადი რეალობების არცოდნას „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებს.

გვერდზე რომ გადავდოთ ნებისმიერი ამ ავტორის არგუმენტთა სიძნელეები ან მათი წვლილი, არც მარქსისტული და არც რადიკალურ ფემინისტური თვალსაზრისები არ ცდილობდნენ ნაწილობრივი ამხსნელის სტატუსის მიღებას; ორივე, როგორც წესი, ტოტალიტებად იქმნებოდა. დასავლური ახსნაც სწორედ ამას ითხოვდა; სხვაგვარად როგორ შეუძლია „დასავლელ“ ავტორს სხვების საკუთარ თავში გაერთიანება? თითოეული ცდილობდა ბატონობის სხვა ფორმების ანექსირებას თავისი საბაზისო კატეგორიების გაფართოებით, ანალოგიის, მარტივი ჩამოთვლისა და უბრალო დამატების მეშვეობით. რასობრივ საკითხზე თეთრკანიანი რადიკალი და სოციალისტი ფემინისტების უხერხული სიჩუმე ამ ლოგიკის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი და დამანგრეველი პოლიტიკური შედეგი იყო. პოლიტიკურ ტაქსონომიებში, რომლებიც გენეალოგიების დადგენას ცდილობენ, ისტორია და მრავალხმიანობა ქრება. თეორიაში, რომელიც პრეტენზიას აცხადება „ქალის“ კატეგორიის კონსტრუირების და სოციალური ჯგუფ „ქალების“ ერთიანი ან ტოტალიტებადი მთელის გამომჟღავნებაზე - რასისთვის (და ბევრი სხვა რამისთვის) არ რჩებოდა სტრუქტურული ადგილი. ჩემი კარიკატურის სტრუქტურა ასე გამოიყურება:

სოციალისტური ფემინიზმი - კლასობრივი სტრუქტურა // დაქირავებული შრომა // გაუცხოება.

შრომა, ანალოგიით რეპროდუქცია, გაფართოებით სქესი, დანამატად რასა.

რადიკალური ფემინიზმი - გენდერული სტრუქტურა // სექსუალური მითვისება // განივთება.

სქესი, ანალოგიით შრომა, გაფართოებით რეპროდუქცია, დანამატად რასა.

სხვა კონტექსტში, ფრანგი თეორეტიკოსი, იულია კრისტევა ამტკიცებდა, რომ ქალები - ახალგაზრდობის მსგავს ჯგუფებთან ერთად - ისტორიულ ჯგუფად მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოჩინდნენ. მისი დათარიღებასადავოა; მაგრამ დღეს უკვე შევეჩვიეთ იმის გახსენებას, რომ როგორც ცოდნის ობიექტები და როგორც ისტორიული აქტორები, „რასა“ ყოველთვის არ არსებობდა, „კლასს“ ისტორიული წარმომავლობა აქვს, ხოლო „ჰომოსექსუალები“ სრულიად ახალბედები არიან. შემთხვევითი არაა, რომ კაცის ოჯახის სიმბოლური სისტემა - და ამგვარად ქალის საზრისიც - იმსხვრება იმ მომენტიდანვე როცა პლანეტაზე ხალხთა შორის დამაკავშირებელი ქსელები უპრეცედენტოდ გამრავლებული, ნოყიერი და კომპლექსური ხდება. „მოწინავე კაპიტალიზმი“ შეუფერებელია ამ ისტორიული მომენტის სტრუქტურის გამოსახატავად. „დასავლური“ გაგებით, სასწორზე ადამიანის დასასრული დგას. შემთხვევითი არ არის რომ ჩვენს დროში ქალი ქალებად იშლება. ალბათ, სოციალისტი ფემინისტები დიდად არ იყვნენ დამნაშავეები ესენციალისტური თეორიის წარმოებისთვის, რომელმაც ჩაახშო ქალებს შორის განსხვავებები და წინააღმდეგობრივი ინტერესები. ვფიქრობ, ჩვენ, სულ მცირე, თეთრკანიანი ჰუმანიზმის ლოგიკების, ენებისა და პრაქტიკების დაუფიქრებელი მონაწილეები ვიყავით, რათა ბატონობათა საერთო საფუძველის ძიებით უზრუნველგვეყო რევოლუციური ხმა. ახლა უკვე თავის მართლების ნაკლები მიზეზი გვაქვს. თუმცა, ჩვენი დამარცხებების გაცნობიერებამ შეიძლება უძირო განსხვავებებში გადაგვავდოს და თავი მივანებოთ ნაწილობრივი, ნამდვილი კოალიციების შექმნის ამოცანას. ზოგი განსხვავებები სახალისოა; ზოგი კი მსოფლიო ისტორიული სისტემების ბოძებია. „ეპისტემოლოგია“ განსხვავების ცოდნაა.

## ბატონობის ინფორმატიკა

ამ მცდელობაში წარმომედგინა ეპისტემოლოგიური და პოლიტიკური პოზიცია, მე მსურდა, მოკლედ აღმეწერა შესაძლო ერთობის სურათი. სურათი, რომელიც სოციალისტური და ფემინისტური კონსტრუირების პრინციპებისგანაა დავალეული. ჩემი მონახაზისთვის ჩარჩო სო-

ციალურ ურთიერთობებში გლობალური მასშტაბის ცვლილებებმა და მნიშვნელოვანმა გარდაქმნებმა მოამზადა, რაც თავის მხრივ, მეცნიერებასა და ტექნოლოგიაზეა მიბმული. მე ვემხრობი იმ პოლიტიკას, რომელიც აცნობიერებს კლასის, რასისა და გენდერის ხასიათში მსოფლიო წესრიგის ამომავალი სისტემის მიერ გამოწვეულ ფუნდამენტურ ცვლილებებს, რაც თავისი ახლებურობითა და მასშტაბურობით ინდუსტრიული კაპიტალიზმის მოტანილი ცვლილებების ანალოგიურია; ჩვენ ვცხოვრობთ ორგანული, ინდუსტრიული საზოგადოებიდან პოლიმორფულ, ინფორმაციულ სისტემაში ტრანზიციის პირობებში. ტოტალური შრომიდან, ტოტალურ, მომაკვდინებელ თამაშზე. დიქტომიები, ერთდროულად მატერიალურიც და იდეოლოგიურიც, ქვემოთ ნაჩვენებ ცხრილში შეიძლება გამოიხატოს ბატონობის ძველი მოსახერხებელი იერარქიებიდან გადასვლად ახალ, საშიშ ქსელებზე, რომლებსაც მე ბატონობის ინფორმატიკა ვუწოდებ:

რეპრეზენტაცია	სიმულაცია
ბურჟუაზიული ნოველა, რეალიზმი	სამეცნიერო ფანტასტიკა, პოსტმოდერნიზმი
ორგანიზმი	ბიოტიკური კომპონენტი
სიღრმე, მთლიანობა	ზედაპირი, საზღვარი
სითბო	ხმაური
ბიოლოგია როგორც კლინიკური პრაქტიკა	ბიოლოგია როგორც წარწერა
ფიზიოლოგია	კომუნიკაციების ინჟინერია
მცირე ჯგუფი	ქვესისტემა
სრულყოფა	ოპტიმიზება
ევგენიკა	პოპულაციების კონტროლი
დეკადანსი, ჯადოსნური მთა	ვადაგასულობა, მომავლის შოკი

ჰიგიენა	სტრესის მენეჯმენტი
მიკრობიოლოგია, ტუბერკულოზი	იმუნოლოგია, შიდსი
შრომის ორგანული დაყოფა	ერგონომიკა/შრომის კიბერნეტიკა
ფუნქციური სპეციალიზირება	მოდულური კონსტრუირება
რეპროდუქცია	რეპლიკაცია
სექსუალური როლის მიხედვით ორგანული სპეციალიზირება	ოპტიმალური გენეტიკური სტრატეგია
ბიოლოგიური დეტერმინიზმი	ევოლუციური ინერცია, შეზღუდვები
თემური ეკოლოგია	ეკოსისტემა
ყოფნის რასობრივი ჯაჭვი	ნეო-იმპერიალიზმი, გაერთიანებული ერების ჰუმანიზმი
სახლში/ქარხანაში მეცნიერული მენეჯმენტი	გლობალური ქარხანა/ ელექტრონული კოტეჯი
ოჯახი/ბაზარი/ქარხანა	ქალები ინტეგრირებულ სქემაში
საოჯახო ხელფასი	შედარებითი ღირებულება
საჯარო/კერძო	კიბორგი მოქალაქე
ბუნება/კულტურა	განსხვავების ველები
კოოპერაცია	კომუნიკაციის გაუმჯობესება
ფროიდი	ლაკანი
სქესი	გენეტიკური ინჟინერია
შრომა	რობოტიკა
გონება	ხელოვნური ინტელექტი
მეორე მსოფლიო ომი	ვარსკვლავთა ომები
თეთრი კაპიტალისტური პატრიარქატი	ბატონობის ინფორმატიკა

ეს სია რამდენიმე საინტერესო დაკვირვების საშუალებას გვაძლევს.<sup>11</sup> მარჯვენა მხარეს მოთავსებული ობიექტების „ნატურალურებად“ კოდირება შეუძლებელია. ამის გაცნობიერება შლის მარცხენა მხარეს არსებულთა ნატურალისტურ კოდირებასაც. ჩვენ არ შეგვიძლია უკან დავბრუნდეთ იდეოლოგიურად ან მატერიალურად. არა მხოლოდ ღმერთი მოკვდა; არამედ „ქალღმერთიც“ ან ორივე მიკროელექტრონული და ბიოტექნოლოგიური პოლიტიკით დამუხტულ სამყაროებში აღსდგნენ. ბიოტიკური კომპონენტების მსგავს ობიექტებთან მიმართებით, ჩვენ უნდა ვიფიქროთ არა სუბსტანციალური თვისებების ჭრილში, არამედ დიზაინის, საზღვართა შეზღუდულობის, დინებათა სინშირეების, სისტემათა ლოგიკების, შეზღუდულობათა შემცირების მომგებიანობის ჩარჩოებში. სექსუალური რეპროდუქცია მრავალ რეპროდუქციულ სტრატეგიას შორის ერთ-ერთია, თავისი რისკებითა და სარგებლით, როგორც სისტემური გარემოს ფუნქცია. სექსუალური რეპროდუქციის იდეოლოგიას აღარ შეუძლია გონივრულად მიგვითითოს სქესის ცნებებსა და სქესობრივ როლებზე, როგორც ორგანულ ასპექტებზე ისეთ ბუნებრივ ობიექტებში, როგორებიც ორგანიზმები და ოჯახები არიან. მსგავსი მსჯელობა გამოაშკარავდება როგორც ირაციონალური. ირონიულია, რომ „Playboy“-ის მკითხველი კორპორატიული მუშაკები და პორნოგრაფიის მოწინააღმდეგე, რადიკალი ფემინისტები, ერთმანეთის სახით, მოულოდნელ პარტნიორებს გაიჩენენ ირაციონალიზმის ერთობლივი გამოაშკარავებისას.

ანალოგიურად არის რასის შემთხვევაშიც. ადამიანთა მრავალფეროვნების იდეოლოგიები უნდა ფორმულირდეს პარამეტრთა სინშირეებად, როგორც სისხლის ჯგუფები ან ინტელექტის ქულები. „ირაციონალურია“ მოიხმოდ პრიმიტიულის და ცივილიზებული კონცეპტები. ლიბერალებისთვისა და რადიკალებისთვის, სოციალურ სისტემათა გამაერთიანებელის ძიებას ჩაანაცვლებს ახალი პრაქტიკა სახელად „ექსპერიმენტული ეთნოგრაფია“, რომელშიც ორგანული ობიექტი მისი წერის თამაშზე მიპყრობილ ყურადღებაში გაიფანტება. იდეოლოგიის დონეზე ჩვენ ვხედავთ რასიზმისა და კოლონიალიზმის თარგმნას განვითარებულისა და განუვითარებელის, მოდერნიზაციის ტემპებისა და დაბრკოლებების ენაზე. ნებისმიერი ობიექტი თუ პიროვნება შეიძლება გონივრულად მოვიაზროთ აწყობისა და

11 ცხრილი 1985 წელს გამოქვეყნდა. ჩემი წინა მცდელობა დამენახა ბიოლოგია კიბერნეტიკულ ბრძანება-კონტროლის დისკურსად, ხოლო ორგანიზმები „ბუნებრივ-ტექნიკური ცოდნის ობიექტებად.“ შეგიძლიათ, იხილოთ Haraway (1979, 1983, 1984). ამ დიქტომიური ცხრილის 1979 წლის ვერსია შეგიძლიათ, იხილოთ Haraway 1991, ch. 3; for a 1989 version, see *ibid.*, ch. 10. განსხვავებები მოუთითებს არგუმენტში შეტანილ ცვლილებებზე.

დაშლის ცნებებით; არანაირი „ბუნებრივი“ არქიტექტურა არ ზღუდავს სისტემების კონსტრუირებას. მსოფლიოს ყველა ქალაქის ფინანსური უბნები, მათ შორის ექსპორტზე ორიენტირებული თავისუფალი სავაჭრო ზონები, მოწმობენ „გვიანი კაპიტალიზმის“ ამ ელემენტარულ ფაქტს. ობიექტთა მთელი სამყარო, რომელთა მეცნიერულად შეცნობა შესაძლებელია, უნდა ფორმულირდნენ კომუნიკაციების ინჟინერიის პრობლემებად (მენეჯერებისთვის) ან ტექსტის თეორიებად (მათთვის, ვინც წინააღმდეგობას უწევს). ორივე კიბორგული სემიოლოგიებია.

უნდა ველოდოთ, რომ კონტროლის სტრატეგიები კონცენტრირდება სასაზღვრო პირობებზე და ინტერფეისებზე, საზღვრებს შორის დინებათა სიხშირეებზე და არა ბუნებრივი ობიექტების მთლიანობაზე. მაგალითად, ქალების უნარზე დაბადონ ახალი ადამიანები, გამოყენებული კონტროლის სტრატეგიები გადაითარგმნება პოპულაციის კონტროლისა და ინდივიდუალური გადაწყვეტილებების მიმღებთათვის მიზნის მიღწევის მაქსიმიზების ენებზე. კონტროლის სტრატეგიები ფორმულირდება ტემპების, საამორტიზაციო ხარჯების, თავისუფლების ხარისხის ცნებებზე. ადამიანები, როგორც ნებისმიერი სხვა კომპონენტი ან ქვესისტემა, უნდა ლოკალიზდეს სისტემურ არქიტექტურაში, რომლის მოქმედების ძირითადი წესი ალბათური და სტატისტიკურია. არც ერთი ობიექტი, სივრცე ან სხეული არ არის თავისთავად წმინდა; ნებისმიერი კომპონენტი შეიძლება ინტერფეისით დაუკავშირდეს სხვას თუ შეიქმნება სათანადო სტანდარტი, სწორი კოდი - სიგნალების საერთო ენაზე გადასათარგმნად. ამ მსოფლიოში გაცვლა უფრო წინ წავა, ვიდრე კაპიტალისტური ბაზრების მიერ შექმნილი საყოველთაო თარგმანი, რაც ასე კარგად გაანალიზა მარქსმა. ამ სამყაროში მთავარი პათოლოგია, რომელიც ზეგავლენას ახდენს ყველა სახის ნაწილზე არის სტრესი - კომუნიკაციების წყობიდან გამოსვლა (ჰონესი, 1983). კიბორგი არ ექვემდებარება ფუკოს ბიოპოლიტიკას; კიბორგი სიმულირებს პოლიტიკას. ეს კი მოქმედებისთვის გაცილებით უფრო მძლავრი ველია.

ცოდნის მეცნიერული და კულტურული ობიექტების ამგვარი ანალიზი, რომელიც ისტორიულად მეორე მსოფლიო ომიდან მოყოლებული გამოჩნდა, გვამზადებს ფემინისტურ ანალიზებში რიგი მნიშვნელოვანი შეუსაბამობების აღმოჩენისთვის, რომელიც ახლაც მიმდინარეობს ისე, თითქოს არისტოტელეს დროინდელი ორგანული, იერარქიული დუალიზმები კვლავაც აწესრიგებდნენ „დასავლურ“ დისკურსს. ამ დუალიზმებმა კანიბალიზება განიცადეს ან როგორც ზოე სოფიას (სოფულისს) შეიძლებოდა ეთქვა, ისინი „ტექნოლოგიურად-მოინელეს“. დიქტომიები გონებასა და სხეულს, ცხოველსა და ადამიანს,

ორგანიზმსა და მანქანას, საჯაროსა და კერძოს, ბუნებასა და კულტურას, კაცებსა და ქალებს, პრიმიტიულ და ცივილიზებულს შორის იდეოლოგიურად საექვონი გახდნენ. ქალთა ნამდვილი მდგომარეობა - ეს მათი ინტეგრაცია/ექსპლოატაციაა წარმოება/კვლავწარმოებისა და კომუნიკაციის მსოფლიო სისტემაში, სახელად ბატონობის ინფორმატიკა. სახლი, სამუშაო ადგილი, ბაზარი, საჯარო სივრცე, სხეული თავისთავად - ყველაფერი შეიძლება დაიშალოს და ინტერფეისით დაკავაშირდეს თითქმის უსასრულო, პოლიმორფული გზებით, ქალებისთვის და სხვებისთვის, შორს მიმავალი შედეგებით - შედეგებით, რომლებიც თავისთავად სხვადასხვა ხალხისთვის ძალიან განსხვავებულია და რაც ძლიერ ოპოზიციურ ინტერნაციონალურ მოძრაობებს ძნელად წარმოსადგენს და ამაჯდროულად, გადარჩენისთვის აუცილებელსაც ხდის. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გზა სოციალისტ-ფემინისტური პოლიტიკის რეკონსტრუირებისთვის გადის თეორიასა და პრაქტიკაზე, რომელიც ეხება მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალურ ურთიერთობებს, მათ შორის უმთავრესად მითებისა და შინაარსების სისტემებს, რომლებიც ჩვენს წარმოსახვებს ასტრუქტურირებენ. კიბორჯი არის ერთგვარი დაშლილი და აწყობილი, პოსტმოდერნული კოლექტივი და კერძო თვითობა (self)<sup>1</sup>. ეს არის ის თვითობა, რომლის კოდირებაც ფემინისტებმა უნდა მოახდინონ.

საკომუნიკაციო ტექნოლოგიები და ბიოტექნოლოგიები ჩვენი სხეულების გადამზადების იარაღებია. ეს ხელსაწყოები ქალებისთვის მსოფლიო მასშტაბით ასხეულებენ და აძლიერებენ ახალ სოციალურ ურთიერთობებს. ტექნოლოგიები და სამეცნიერო დისკურსები ნაწილობრივ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ იმ მოქნილი სოციალური ინტერაქციების ფორმალიზებებად, ე.ი. გაყინულ მომენტებად, რომლებიც მათ ქმნიან. თუმცა, ისინი ასევე უნდა დავინახოთ როგორც ინსტრუმენტები ცალკეულ შინაარსთა დაწესებისთვის. საზღვარი ხელსაწყოა და მითს, ინსტრუმენტსა და კონცეპტს, სოციალური ურთიერთობების ისტორიულ სისტემებსა და შესაძლო სხეულთა ისტორიულ ანატომიებს შორის, ცოდნის ობიექტების ჩათვლით, იოლად ურთიერთშელწყვადია. მართლაც, მითი და ხელსაწყო ერთმანეთს აფუძნებენ.

ამასთან, საკომუნიკაციო მეცნიერებები და თანამედროვე ბიოლოგიები ერთი და იმავე სვლით არიან კონსტრუირებულები - *მსოფლიოს კოდირების პრობლემად თარგმნით*, საერთო ენის ძიებით, რომელშიც ინსტრუმენტული კონტროლის ყველა წინააღმდეგობა გაქრება და ყოველგვარი ჰეტეროგენულობა დაექვემდებარება დაშლას, აწყობას, ინვესტირებასა და გაცვლას.



საკომუნიკაციო მეცნიერებებში, მსოფლიოს კოდირების პრობლემად თარგმნის საჩვენებლად შეგვიძლია შევხედოთ კიბერნეტიკულ (უკუ-კავშირის მაკონტროლებელ) სისტემათა თეორიების გამოყენებას სატელეფონო ტექნოლოგიებში, კომპიუტერულ დიზაინში, შეიარაღებათა გადასროლაში ან მონაცემთა ბაზის კონსტრუირებასა და შენარჩუნებაში. ყველა შემთხვევაში, საკვანძო საკითხებზე პასუხები დამოკიდებულია ენისა და კონტროლის თეორიაზე; საკვანძო ოპერაცია განსაზღვრავს სიხშირეებს, მიმართულებებსა და ალბათობებს იმ მოცულობათა დინებისა, რომელსაც ინფორმაციას უწოდებენ. მსოფლიო პატარა ნაწილებად დაყოფილი, რომელთა საზღვრები სხვადასხვაგვარად ატარებს ინფორმაციას. ინფორმაცია ისეთი დათვლადი ელემენტია (ერთეული, ერთობის საფუძველი), რომელიც საყოველთაო თარგმანს და შესაბამისად, დაუბრკოლებელ ინსტრუმენტულ ძალაუფლებას (სახელად ეფექტური კომუნიკაცია) შესაძლებელს ხდის. ამგვარი ძალაუფლებისთვის ყველაზე დიდი საფრთხე კომუნიკაციის ხელშეშლაა. სისტემის ნებისმიერი მწყობრიდან გამოსვლა სტრესის ფუნქციაა. ამ ტექნოლოგიის საფუძვლებს სხარტად გადმოსცემს C3i-ის მეტაფორა, ბრძანება-კონტროლი-კომუნიკაცია-ინფორმაცია, შეიარაღებული ძალების ოპერაციათა თეორიის სიმბოლო.

თანამედროვე ბიოლოგიებში, მსოფლიოს კოდირების პრობლემად თარგმნა შეგვიძლია, მოლეკულური გენეტიკის, ეკოლოგიის, სოციო-ბიოლოგიური ევოლუციური თეორიისა და იმუნობიოლოგიის მაგალითებით ვაჩვენოთ. ორგანიზმი გადაითარგმნა გენეტიკური კოდირებისა და გაშიფრის პრობლემებად. ბიოტექნოლოგია - ე.ი. წერის ტექნოლოგია - მნიშვნელოვანწილად ფერს აძლევს კვლევას.<sup>12</sup> რაღაც გაგებით, ორგანიზმებმა შეწყვიტეს ცოდნის ობიექტებად არსებობა და გზა გაუხსნეს ბიოტიკურ კომპონენტებს, ე.ი. ინფორმაციის გადამამუშავებელ სპეციალურ მოწყობილობებს. ანალოგიური სვლები შეგვიძლია დავინახოთ ეკოლოგიაშიც, თუ ყურადღებას მივაქცევთ ცნება ეკოსისტემის ისტორიასა და გამოყენებას. იმუნობიოლოგია და მასთან ასოცირებული სამედიცინო პრაქტიკები მდიდარი მაგალითებია კოდირებისა და ამოცნობის სისტემების პრივილეგირებულობის, როგორც ცოდნის ობიექტების, როგორც ჩვენთვის სხეულებრივი რეალობის კონსტრუქციებისა. ბიოლოგია აქ ერთგვარი კრიპტოგრაფიაა; კვლევა აუცილებლად სადაზვერვო აქტივობა; ირონია საკმარისზე

12 ბიოტექნოლოგიის გარშემო დებატების პროგრესული ინტერპრეტაციებსა და ქმედებებზე: GeneWatch, a Bulletin of the Committee for Responsible Genetics, 5 Doane St, 4th Floor, Boston, MA 02109; Genetic Screening Study Group (formerly the Sociobiology Study Group of Science for the People), Cambridge, MA; Wright (1982, 1986); Yoxen (1983).

მეტი. დასტრესილი სისტემა გზას სცდება; მისი კომუნიკაციური პროცესები ფუჭდება; ის ვერ ახერხებს ამოიცილოს განსხვავება „მე“-სა და სხვას შორის. ადამიანი-ბავშვები, ბაბუნის გულებით, საერთო ეროვნულ ეთიკას აბნევენ, როგორც ცხოველთა უფლებების დამცველი აქტივისტების, ისე ადამიანის სისუფთავის სადარაჯოზე მდგომთათვის. შეერთებულ შტატებში გვიმამაკაცები და ინტროვენური ნარკოტიკების მომხმარებლები „პრივილეგირებული“ მსხვერპლები არიან საშინელი იმუნური სისტემის დაავადებისა, რომელიც მონიშნავს (სხეულში ჩაწერს) საზღვართა არეგდარევისა და მორალურ დაბინძურებას (Treichler, 1987).

ეს ექსკურსები კომუნიკაციის მეცნიერებებსა და ბიოლოგიაში მაინც აბსტრაქტულ დონეზე მოძრაობა გახლდათ; არსებობს მიწიერი, ძირითადად ეკონომიკური რეალობა, რომელიც დაადასტურებს ჩემს მტკიცებას, რომ ეს მეცნიერებები და ტექნოლოგიები ჩვენი სამყაროს ფუნდამენტურ გარდაქმნებზე მიგვითითებენ. კომუნიკაციური ტექნოლოგიები დამოკიდებულია ელექტრონიკაზე. თანამედროვე სახელმწიფოები, ტრანსნაციონალური კორპორაციები, სამხედრო ძალები, კეთილდღეობის სახელმწიფოს აპარატები, სატელიტური სისტემები, პოლიტიკური პროცესები, ჩვენი წარმოსახვების წარმოება, მუშათა-კონტროლის სისტემები, ჩვენი სხეულების სამედიცინო კონსტრუქციები, კომერციული პორნოგრაფია, შრომის საერთაშორისო დაყოფა და რელიგიური მისიონერობა ღრმად და დამოკიდებული ელექტრონიკაზე. მიკროელექტრონიკა სიმულაკრას ტექნიკური ბაზისა, ესე იგი, ასლის ორიგინალის გარეშე.

მიკროელექტრონიკა გამაშუალებელია შრომის თარგმნისა რობოტიკასა და ენის პროცესირებაზე, სექსისა - გენეტიკურ ინჟინერიასა და რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებზე, ხოლო გონების - ხელოვნურ ინტელექტსა და გადაწყვეტილების მიღების პროცედურებზე. ახალი ბიოტექნოლოგიები უფრო მეტია, ვიდრე ადამიანის რეპროდუქცია. ბიოლოგიას, როგორც მასალებისა და პროცესების ხელახლა გამომგონებელ, მძლავრ საინჟინრო მეცნიერებას, რევოლუციური შედეგები აქვს ინდუსტრიისთვის. ეს, დღეს, ალბათ, ყველაზე თვალსაჩინო ფერმენტაციის, აგრიკულტურისა და ენერგეტიკის სფეროებშია. კომუნიკაციათა მეცნიერებები და ბიოლოგია ბუნებრივ-ტექნიკური ცოდნის ობიექტების კონსტრუქტებია, რომელშიც ზღვარი მანქანასა და ორგანიზმს შორის საგულდაგულოდაა გადღვებილი. გონება, სხეული და ხელსაწყო მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. ყოველდღიური ცხოვრების წარმოებისა და კვლავწარმოების „ტრანსნაციონალური“ მატერიალური ორგანიზაცია და კულტურისა და

წარმოსახვის წარმოებისა და კვლავწარმოების სიმბოლური ორგანიზაცია ერთმანეთზე თანაბრად არიან გადახლართულები. ბაზისისა და ზედნაშენის, საჯაროსა და კერძოს ან მატერიალურისა და იდეალურის საზღვრის-შემნარჩუნებელი ხატი არასდროს ყოფილა ასეთი უძლიერი.

მე გამოვიყენე რეიჩელ გროსმანის (1980) ინტეგრირებულ სქემაში ჩართული ქალების ხატი, რათა სახელმეყო ქალთა სიტუაცია იმ მსოფლიოში, რომელმაც მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალური ურთიერთობების გაშუალებით, ღრმა გარდაქმნები განიცადა.<sup>13</sup> მე ვიყენებ უცნაურ გამოთქმას, „მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალური ურთიერთობები“, რათა ვაჩვენო, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს არა ტექნოლოგიურ დეტერმინიზმთან, არამედ ისტორიულ სისტემასთან, რომელიც დამოკიდებულია ხალხთა შორის სტრუქტურირებულ ურთიერთობებზე. თუმცა, ამ წინადადებას აგრეთვე უნდა მიგვანიშნოს იმაზე, რომ მეცნიერება და ტექნოლოგია იძლევა ძალაუფლების ახალ წყაროებს და რომ ჩვენ ანალიზისთვისა და პოლიტიკური ქმედებისთვის სწორედ ახალი წყაროები გვჭირდება (ლატური, 1984). რასის, სქესისა და კლასის ზოგიერთ კონფიგურაციებს, ფესვგადგმულს მაღალი ტექნოლოგიებით გაადვილებულ სოციალურ ურთიერთობებში, შეუძლია სოციალისტური ფემინიზმი ეფექტურ პროგრესულ პოლიტიკურ ძალად აქციოს.

## „სახლს“ მიღმა გატანილი „შინაშრომის ეკონომიკა“

„ახალი ინდუსტრიული ეკონომიკა“ ქმნის ახალ, მსოფლიო მასშტაბის მუშათა კლასს, ისევე როგორც ახალ სექსუალობებსა და ეთნოსებს. კაპიტალის უკიდურესი მოქნილობა და შრომის ამომავალი საერთაშორისო დაყოფა ახალი კოლექტივების გამოჩენასთან და უკვე კარგად ნაცნობი დაჯგუფებების დასუტებასთან ერთად ხდება. მოვლენების ასეთი განვითარებას ულაცარარის გენდერულად ან რასობრივად ნეიტრალური. თეთრკანიანი კაცები მოწინავე ინდუსტრიულ საზოგადოებებში სამსახურის დაკარგვის მუდმივი შიშის გამო, ახლებურად მოწყვლადნი გახდნენ. თუმცა ქალები მოთხოვნილი მუშახელის რიგებიდან იმავე ტემპებით არ ქრებიან, როგორც კაცები. ეს ხდება არა უბრალოდ იმიტომ, რომ მესამე სამყაროს ქვეყანათა ქალები სასურველი მუშახელია ექსპორტზე ორიენტირებულ სექტორებში, კერძოდ, მეცნიერებაზე-

13 Starting references for „women in the integrated circuit“: D’Onofrio-Flores and Pfafflin (1982), Fernandez-Kelly (1983), Fuentes and Ehrenreich (1983), Grossman (1980), Nash and Fernandez-Kelly (1983), Ong (1982), Science Policy Research Unit (1982).

დაფუძნებული კორპორაციებისთვის ელექტრონიკაში, არამედ სურათი გაცილებით სისტემურია და მოიცავს რეპროდუქციას, სექსუალობას, კულტურას, მოხმარებასა და წარმოებას. პროტოტიპულ Silicon Valley-ში მრავალი ქალის ცხოვრება სტრუქტურირდა ელექტრონიკაზე დამოკიდებული სამსახურების გარშემო და მათი პირადი რეალობები მოიცავს სერიულ ჰეტეროსექსუალურ მონოგამიას, ბავშვების მოვლას, დისტანცირებას გაფართოებული სანათესაოებისგან ან ტრადიციული თემის სხვა უმრავლესი ფორმებისგან, ასაკის მატებასთან ერთად, მარტოობის მაღალ ალბათობას და უკიდურეს ეკონომიკურ მოწყვლადობას. Silicon Valley-ში ქალთა ეთნიკური და რასობრივი მრავალფეროვნება ასტრუქტურირებს კონფლიქტური განსხვავებების მიკროკოსმოსს კულტურაში, ოჯახში, რელიგიაში, განათლებასა და ენაში.

რიჩარდ გორდონმა ამ ახალ სიტუაციას „შინაშრომის ეკონომიკა“ უწოდა.<sup>14</sup> მიუხედავად იმისა, რომ იგი ითვალისწინებს ელექტრონულ საამწყობობებთან დაკავშირებულ სიტყვასიტყვით შინაშრომის ფენომენის გაჩენას, გორდონს სურს, „შინაშრომის ეკონომიკით“ სახელადად შრომის ისეთი არსებითი ხასიათის გარდაქმნა, რომელსაც ზოგადად ახასიათებს ის, რაც ადრე, ქალურ სამუშაოებს მიეწერებოდა, სამსახურებს, რომლებსაც უშუალოდ ქალები ასრულებდნენ. შრომა თანდათან ხელახლა განისაზღვრება როგორც პირდაპირი გაგებით ქალური და ფემინიზებული, არ აქვს მნიშვნელობა ეს კაცების მიერ იქნება შესრულებული თუ ქალების. განიცადო ფემინიზება ნიშნავს, გახდე უკიდურესად მოწყვლადი; გქონდეს უნარი დაიშალო, აიწყო, იყო ექსპლოატირებული როგორც შრომის სარეზერვო არმია; მიიჩნეოდე სერვერად და არა მუშად; ექვემდებარებოდე სამუშაო დროის ისეთ ორგანიზებას, რომელიც „თავისუფალ დროსაც“ მოიცავს, რაც ლიმიტირებული სამუშაო დროის დაცინვაა; ამას კი მივყავართ არსებობამდე, რომელიც ყოველთვის უხამსობის, უადგილობის, სექსამდე დაყვანის ზღვარზეა. დეპროფესიონალიზება ძველი სტრატეგიაა, კვლავ გამოყენებული, აწ უკვე ოდესღაც პრივილეგირებული მუშების წინააღმდეგ. მიუხედავად ამისა, შინაშრომის ეკონომიკა არ გულისხმობს მხოლოდ ფართო მასშტაბიან დეპროფესიონალიზებას, არც იმას გულისხმობს, რომ ახალი მაღალ კვალიფიციური სფეროები არ ჩნდება, მათ შორის იმ ქალებისთვის და კაცებისთვის, რომლებიც ადრე გამორიცხულები იყვნენ

14 „სახლს გარეთ საშინაო ეკონომიკაზე“ და მასთან დაკავშირებულ არგუმენტებზე იხილეთ: Gordon (1983); Gordon and Kimball (1985); Stacey (1987); Reskin and Hartmann (1986); Women and Poverty (1984); Rose (1986); Collins (1982); Burr (1982); Gregory and Nussbaum (1982); Piven and Coward (1982); Microelectronics Group (1980); Stallard et al (1983) რომელიც მოიცავს სასარგებლო ორგანიზაციასა და რესურსების სიას.

პროფესიონალური საქმიანობიდან. ნაცვლად ამისა, ეს კონცეპტი მიუთითებს იმაზე, რომ ქარხანა, სახლი და ბაზარი ახალ დონეზე არიან ინტეგრირებულები და რომ ქალთა ადგილები აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა. ეს კი საჭიროებს ანალიზს, რათა დავინახოთ ქალებს შორის განსხვავებები და სხვადასხვა სიტუაციაში კაცებსა და ქალებს შორის ურთიერთობათა მნიშვნელობები.

შინაშრომის ეკონომიკა, როგორც მსოფლიო კაპიტალისტური ორგანიზაციული სტრუქტურა, შესაძლებელი გახადა (თუმცა არ გამოუწვევია) ახალმა ტექნოლოგიებმა. შეტევის წარმატება შედარებით პრივილეგირებულ, უმეტესად თეთრკანიანი პროფკავშირების წევრი კაცების სამსახურებზე მიბმულია ახალი კომუნიკაციური ტექნოლოგიების ძალაზე, მოახდინოს შრომის ინტეგრირება და კონტროლი მიუხედავად მისი გაფანტულობისა და დეცენტრალიზებისა. ახალი ტექნოლოგიების შედეგებს ქალები გრძნობენ, ერთი მხრივ, როგორც ოჯახური (კაცის) ხელფასის დაკარგვით (თუ კი მათ საერთოდ ჰქონდათ თეთრკანიანთა ამ პრივილეგიაზე წვდომა), ხოლო მეორე მხრივ, თავიანთი სამსახურების ხასიათის გამო, რომელიც უფრო და უფრო კაპიტალტევადი ხდება, მაგალითად, საოფისე სამსახური და მომვლელიობა.

ახალი ეკონომიკური და ტექნოლოგიური წყობა ასევე არის დაკავშირებული კეთილდღეობის სახელმწიფოს ნგრევასთან და მასთან დაკავშირებულ ქალებზე დაკისრებულ მოთხოვნასთან, თავად ირჩინონ საკუთარი თავები; იგივე ითქმის კაცებზე, ბავშვებსა და მოხუცებზე. სიღარიბის ფემინიზება - გამოწვეული კეთილდღეობის სახელმწიფოს შლით, შინაშრომის ეკონომიკით, სადაც სტაბილური სამსახურები გამონაკლისი გახდა და ცხადი მოლოდინით, რომ ქალების ხელფასები არ იქნება კაცის ხელფასის ტოლი ბავშვების მოსაველად - გახდა პრობლემა, რომელიც სასწრაფო ყურადღებას მოითხოვს. ქალების-მეორე-მართული ოჯახების გაჩენის მიზეზები იცვლება რასასთან, კლასთან ან სექსუალობასთან ერთად; თუმცა, მათი ყოვლადმზარდი გავრცელება ქალებს შორის მრავალ საკითხზე კოალიციების შექმნის საფუძველია. ის რომ ქალები, როგორც წესი, უზრუნველყოფენ ოჯახის ყოველდღიურ ცხოვრებას ნაწილობრივ დედობის იძულებითი როლის გამო - არახალია; ერთგვარი ინტეგრაცია ღიად კაპიტალისტურ და უფრო და უფრო ომზე ორიენტირებულ ეკონომიკაში, ეს კი ნამდვილად სიახლეა.

მაგალითად, ამერიკელ შავკანიან ქალებზე განსაკუთრებულ ზეწოლას, რომლებმაც შეძლეს რა გაქცეოდნენ (ძალიან ცუდად) ანაზღაურებად შინამოსამსახურეობას, რომ ახლა დაიკავონ კლერკებისა და სხვა

მსგავსი პოზიციები, მნიშვნელოვანი ზეგავლენა აქვს დასაქმებულ შავკანიანთა შორის იძულებითი სიღარიბის შენარჩუნებაზე. მესამე სამყაროს ინდუსტრიალიზებულ რაიონებში, ყმაწვილი ქალები უფრო და უფრო ხდებიან თავიანთი ოჯახებისთვის ერთადერთ ან უმთავრეს შემოსავლის წყაროებად. მაშინ, როცა მიწაზე წვდომა კიდევ უფრო პრობლემატური ხდება. ამ ტენდენციებს გადაამწყვეტი გავლენა უნდა ჰქონდეს ფსიქოლინამიკებსა და გენდერისა და რასის პოლიტიკებზე.

კაპიტალიზმის სამი უმთავრესი ეტაპის ფარგლებში (კომერციული/ადრე ინდუსტრიული, მონოპოლიური, ტრანსნაციონალური) – ნაციონალიზმთან, იმპერიალიზმთან და ტრანსნაციონალიზმთან კავშირში და დაკავშირებული ჯეიმსონის სამ დომინანტურ ესთეტიკურ პერიოდთან: რეალიზმი, მოდერნიზმი და პოსტმოდერნიზმი — მე ვამტკიცებ, რომ ოჯახის სპეციფიკური ფორმები დიალექტიკურად მიემართება კაპიტალის ფორმებს და მის პოლიტიკურ და კულტურულ მახასიათებლებს. მიუხედავად იმისა, რომ რეალობაში ისინი პრობლემურად და არაერთგვაროვნად გვხვდებიან, ამ ოჯახთა იდეალური ფორმები შეიძლება სქემატიზდეს როგორც (1) პატრიარქალური ბირთვული ოჯახი, სტრუქტურირებული საჯაროსა და კერძოს დიქტომიის გარშემო, რომელსაც თან ახლდა სფეროთა განცალკევების თეთრკანიანი ბურჟუაზიის იდეოლოგია და XIX საუკუნის ანგლო-ამერიკული ბურჟუაზიული ფემინიზმი; (2) თანამედროვე ოჯახი – გამშალებული (ან ნაიძულები) კეთილდღეობის სახელმწიფოსა და საოჯახო ხელფასის მსგავსი ინსტიტუციებით, გაფურჩქნული ჰეტეროსექსუალურ, ფემინისტურ იდეოლოგიებთან ერთად, რომელიც მოიცავს პირველი მსოფლიო ომის პერიოდში გრინვიჩ ვილიჯის მსგავს რადიკალურ ვერსიებსაც; და (3) შინაშრომის ეკონომიკის „ოჯახი“ – ქალი ოჯახისთვის ოქსიმორონული სტრუქტურით, ფემინიზმების ამოხეთქვით, პარადოქსული ინტენსი-ფიკაციებითა და თავად გენდერის ეროზიით.

ასეთია კონტექსტი, რომელშიც პროექციები ახალი ტექნოლოგიების მიერ წარმოქმნილ, მსოფლიო სტრუქტურულ უმუშევრობაზე, თავად შინაშრომის ეკონომიკის დიდი სურათის ნაწილია. რამდენადაც რობოტიკა და მსგავსი ტექნოლოგიები „განვითარებულ“ ქვეყნებში კაცებს სამსახურებიდან დევნის და მესამე სამყაროს „განვითარებად“ ქვეყნებში კიდევ უფრო ამწვავებს მარცხს მცდელობისა, შექმნილიყო მამაკაცური სამსახურები და რამდენადაც ავტომატიზებული ოფისი ხდება წესი იმ ქვეყნებისთვისაც, რომლებსაც ჭარბი შრომითი რესურსები აქვთ, იმდენად უფრო და უფრო ინტენსიური ხდება შრომის ფემინიზება. შეერთებულ შტატებში, შავკანიანმა ქალებმა დიდი ხანია იციან, თუ

რას ნიშნავს იტანდღე შავკანიანი კაცების სტრუქტურულ უმუშევრობას („ფემინიზმებს“), ისევე როგორც თავიანთ ძალზე დაუცველ ადგილს, დაქირავებული შრომის ეკონომიკაში. არავისთვის საიდუმლო აღარ არის, რომ სექსუალობა, რეპროდუქცია, ოჯახი და საზოგადოებრივი ცხოვრება მრავალგზის გადაჯაჭვულია ამ ეკონომიკურ სტრუქტურაზე, რომლებმაც, თავის მხრივ, დამატებითი განსხვავებები შეიტანეს თეთრკანიანი და შავკანიანი ქალების მდგომარეობაში. კიდევ მრავალი ქალი და კაცი შეეჩეხება მსგავს მდგომარეობას, რაც ელემენტარული სიცოცხლის ხელშეწყობის (სამსახურებით ან მის გარეშე) საკითხებზე კროს-გენდერულ და რასობრივ ალიანსებს აქცევს აუცილებლობებად და არა უბრალო სიამოვნებებად.

მსოფლიოს გამოკვების საქმეში, ახალ ტექნოლოგიებს მნიშვნელოვანი გავლენა აქვთ შიშშილსა და საკვების წარმოებაზე. რეი ლეზორ ბლუმბერგის (1983) გამოთვლებით, ქალები მსოფლიოს საკვების დაახლოებით 50%-ს აწარმოებენ.<sup>15</sup> ზოგადად, ქალები გამოთიშულები არიან საკვებისა და ენერგეტიკული კულტურების მზარდი მაღალ-ტექნოლოგიური გასაქონლებით მიღებული სარგებლისგან. მათი დღეები უფრო მომქანცველი ხდება, რადგან დაკისრებული პასუხისმგებლობები, უზრუნველყონ საკვებით მომარაგება, არ მცირდება, ხოლო რეპროდუქციული როლები კი, კიდევ უფრო რთულდება. მწვანე რევოლუციის ტექნოლოგიები ურთიერთქმედებენ სხვა მაღალ-ტექნოლოგიურ ინდუსტრიულ წარმოებებთან, რათა შეცვალონ შრომის გენდერული დაყოფები და მიგრაციის დიფერენციალური გენდერული მოდელები.

ახალი ტექნოლოგიები, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვნად მონაწილეობენ „პრივატიზაციის“ იმ ფორმებში, რომლებიც როს პეტჩესკიმ (1981) გაანალიზა, სადაც მილიტარიზაცია, ოჯახის მემარჯვენე იდეოლოგიები და პოლიტიკები, კორპორაციული (და სახელმწიფო) საკუთრებების კერძო საკუთრებებად მონათვლა ერთმანეთთან სინერგიულად

15 მწვანე რევოლუციის სოციალური ურთიერთობების ბმა მცენარის გენეტიკური ინჟინერიის მსგავს ბიოტექნოლოგიებთან, მესამე სამყაროს მიწებზე არსებულ ზეწოლას კიდევ უფრო ინტენსიურს ხდის. AID-ის მონაცემები (New York Times, 14 ოქტომბერი 1984) გამოყენებული 1984 წლის მსოფლიო კვების დღეზე გვაჩვენებს, რომ აფრიკაში სასოფლო საკვების 90 %-ს ქალები აწარმოებენ, აზიაში 60-80 %-ს და ახლო აღმოსავლეთსა და სამხრეთ ამერიკაში კი 40%-ს. ბლუმბერგი ადანაშაულებს მსოფლიო ორგანიზაციების აგრესიულ ტურულ, ისევე როგორც საერთაშორისო კორპორაციებისა და ეროვნული მთავრობების პოლიტიკებს მესამე სამყაროში, რომელიც, როგორც წესი, უგულვებელყოფს შრომის სქესობრივი დაყოფის ფუნდამენტურ საკითხებს. აფრიკაში შიშშილის დღევანდელი ტრაგედია არანაკლებ არის დაკავშირებული კაცების ბატონობასთან, ვიდრე კაპიტალიზმთან, კოლონალიზმთან და წვიმის სეზონებთან. უფრო უხსტად, კაპიტალიზმი და რასიზმი ხშირად სტრუქტურულად გულისხმობს მამაკაცის ბატონობას. Blumberg (1981); Hacker (1984); Hacker and Bovit (1981); Busch and Lacy (1983); Wilfred (1982); Sachs (1983); International Fund for Agricultural Development (1985); Bird (1984).

ურთიერთქმედებენ.<sup>16</sup> ახალი კომუნიკაციური ტექნოლოგიები არსებითი ფაქტორია „საჯარო ცხოვრების“ საყოველთაო გაუქმებისთვის. ეს აადვილებს პერმანენტული მაღალტექნოლოგიური სამხედრო ისტებლიშმენტის სწრაფ განვითარებას ადამიანთა უმრავლესობის კულტურისა და ეკონომიკის ხარჯზე, თუმცა, ეს განსაკუთრებით ქალებს აზარალებს. ვიდეო თამაშები და ზემინიატურული ტელევიზიების მსგავსი ტექნოლოგიები გადაწყვეტ როლს თამაშობენ „პირადი ცხოვრების“ თანამედროვე ფორმების წარმოებაში. ვიდეო თამაშების კულტურა მკაცრად ორიენტირებულია ინდივიდუალურ კონკურენციასა და დედამიწის ფარგლებს მიღმა ომების წარმოებაზე. აქ იწარმოება მაღალტექნოლოგიური, გენდერული წარმოსახვები - წარმოსახვები, რომლებსაც შეუძლიათ განჭვრიტონ მთელი პლანეტის განადგურება და მისი შედეგებისგან სამეცნიერ-ფანტასტიკური გაქცევა. ჩვენი წარმოსახვები მილიტარიზებულია; ხოლო ელექტრონულ და ბირთვულ ომთა სხვა რეალობები გარდაუვალი. ეს ტექნოლოგიები გვიპირდება საბოლოო მოქნილობასა და სრულყოფილ გაცვლას - და შემთხვევით, ხელს უწყობს ტურიზმს, მოქნილობისა და გაცვლის ამ სრულყოფილ პრაქტიკას, რათა არენაზე გამოვიდეს როგორც მსოფლიოს ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ინდუსტრია.

ახალი ტექნოლოგიები ზეგავლენას ახდენს როგორც სექსუალობის, ისე რეპროდუქციის სოციალურ ურთიერთობებზე, თუმცა არა ყოველთვის ერთგვაროვნად. სექსუალობისა და ინსტრუმენტალობის მჭიდრო კავშირი, ესე იგი, სხეულის როგორც პირადი დაკმაყოფილებისა და სარგებლის მაქსიმიზების მანქანად აღქმა, კარგადაა აღწერილი სოციობიოლოგიურ დასაბამის ისტორიებში, რომელიც ყურადღებას გენეტიკურ კალკულაციაზე ამახვილებს და გვიხსნის მამრისა და მდედრის გენდერულ როლებს შორის ბატონობის გარდაუვალ დიალექტიკას.<sup>17</sup> ეს სოციობიოლოგიური ისტორიები ეყრდნობა სხეულის, როგორც ბიოტიკური კომპონენტის ან კიბერნეტიკული კომუნიკაციური სისტემის მაღალტექნოლოგიურ ხედვას. რეპროდუქციულ როლთა მრავალ გარდაქმნას შორის ერთ-ერთი - სამედიცინო, სადაც ქალის სხეულს აქვს საზღვრები, რომლებიც ბოლო დროს გაიხსნა როგორც „ვიზუალიზების“, ისე „ჩარევისთვის“. ცხადია, უმნიშვნელოვანესი ფემინისტური საკითხია ის, თუ ვინ აკონტროლებს სხეულებრივი

16 See also Enloe (1983a, b).

17 ამ ლოკის ფემინისტური ვერსიისთვის, ნახეთ, Hrdy (1981). მეცნიერ ქალთა ნარაციული პრაქტიკების ანალიზისთვის, განსაკუთრებით სოციობიოლოგიასთან მიმართებით, რომელიც ევოლუციურ თეორიაში არსებულ დებატების ფარგლებში, ბავშვებზე ძალადობისა და ინფანტიციდის თემებს ეხება, ნახეთ Haraway 1991, ch. 5.



საზღვრების ინტერპრეტაციებს სამედიცინო ჰერმანევტიკაში. სამედიცინო სარკე გახდა სიმბოლო 1970-იანი წლების ქალთა ბრძოლისა, უკან დაებრუნებინათ საკუთარი სხეულები; თუმცა, ეს ხელნაკეთი ხელსაწყო დღეს გამოუსადეგარია რეალობის გარდაქმნის მიზნით, ჩვენთვის საჭირო სხეულის პოლიტიკის გამოსახატავად, რადგან, დღეს, საქმე კიბორგული რეპროდუქციის პრაქტიკებთან გვაქვს. თვითდახმარება არ არის საკმარისი. ვიზუალიზების ტექნოლოგიები გვახსენებენ კამერით ნადირობის მნიშვნელოვან პრაქტიკებს და ფოტოგრაფიის არსებითად მტაცებლურ ბუნებას. სქესი, სექსუალობა და რეპროდუქცია მთავარი მოთამაშეები არიან მაღალტექნოლოგიურ მითოსისტემებში, რომლებიც ასტრუქტურირებენ პირადი და სოციალური შესაძლებლობების ჩვენეულ წარმოსახვებს.

ახალ ტექნოლოგიათა სოციალური ურთიერთობების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი სამეცნიერო და ტექნიკურ მუშაკთა უზარ-მაზარი კონტინგენტისთვის მოლოდინების, კულტურის, შრომისა და რეპროდუქციის რეფორმულირებაა. უმთავრესი სოციალური და პოლიტიკური საფრთხე მკაცრად ბიომოდალური სოციალური სტრუქტურის ფორმირებაა, ქალთა მასებითა და ყველა ეთნიკური ჯგუფის კაცებით. ეს, განსაკუთრებით ეხება ფერადკანიანებს, რომლებიც მიჯაჭვულები არიან შინაშრომის ეკონომიკაზე; საფრთხეა იძულებითი წერა-კითხვის უცოდინრობის რამდენიმე სახეობა და ზოგადი გამოუსადეგარობა და უძლურება, კონტროლირებული მაღალტექნოლოგიური რეპრესიული აპარატებით, რომლებიც მოიცავენ გართობას, თვალთვალს და გაუჩინარებას. ადეკვატურმა სოციალისტ-ფემინისტურმა პოლიტიკამ ყურადღება უნდა მიაქციოს იმ ქალებს, რომლებიც პრივილეგირებულ საქმიანობათა კატეგორიებს იკავებენ, კერძოდ მათ, ვინც მონაწილეობს მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის წარმოებაში, რაც თავის მხრივ, სამეცნიერო-ტექნიკურ დისკურსებს, პროცესებსა და ობიექტებს აწარმოებს.

ეს საკითხი მხოლოდ ერთ-ერთი, თუმცა მნიშვნელოვანი ასპექტია ფემინისტური მეცნიერების არსებობის შესაძლებლობის კვლევაში. რა ტიპის კონსტრუქციული როლი შეიძლება ითამაშონ ცოდნის, წარმოსახვისა და პრაქტიკის წარმოებაში ჩართულმა, მეცნიერების მკეთებელმა ახალმა ჯგუფებმა? როგორ შეიძლება ეს ჯგუფები შეკავშირდნენ პროგრესულ სოციალურ და პოლიტიკურ მოძრაობებთან? რა ტიპის პოლიტიკური ანგარიშვალდებულება შეიძლება შეიქმნას ქალთა შესაკავშირებლად, რომელიც უფრო მეტი იქნება, ვიდრე ის სამეცნიერო-ტექნიკური იერარქიები, რომლებიც ერთმანეთისგან გვმიჯნავენ? შეიძლება კი,

გზები ფემინისტური სამეცნიერო/ტექნოლოგიური პოლიტიკისთვის შეკავშირდეს ანტიმილიტარისტულ ჯგუფებთან, რომლებიც სამეცნიერო დაწესებულებათა გარდაქმნისთვის იბრძვიან? Silicon valley-ში მრავალ სამეცნიერო და ტექნიკურ მუშაკს, მაღალი ტექნოლოგიების კოვოების ჩათვლით, არ სურს იმუშაოს სამხედრო მეცნიერებისთვის.<sup>18</sup> შეიძლება კი ეს პირადი პრეფერენციები და კულტურული ტენდენციები გაერთიანდეს პროგრესულ პოლიტიკად იმ პროფესიონალ, საშუალო კლასებს შორის, რომლებშიც ქალები, ფერადკანიანი ქალების ჩათვლით, საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ხდებიან?

## ქალები ინტეგრირებულ სქემაში

ნება მომეცით, შევაჯამო ქალთა ისტორიული ლოკაციების სურათი, მოწინავე ინდუსტრიულ საზოგადოებებში, რამდენადაც ეს პოზიციები რესტრუქტურირდნენ, ნაწილობრივ, მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალური ურთიერთობებით. თუკი ოდესმე საერთოდ შესაძლებელი იყო, ქალთა ცხოვრება იდეოლოგიურად დაგვეხასიათებინა საჯარო და კერძო სფეროების გაყოფით — ჩაგონებული მუშათა კლასის ცხოვრების სურათებით ქარხანასა და სახლში, ბურჟუაზიული ცხოვრების - ბაზარსა და სახლში და გენდერული ყოფნის - პირადსა და პოლიტიკურ სფეროებში — ახლა, ეს სრულიად მცდარი და გამოუსადეგარი იდეოლოგიაა, იმის საჩვენებლადაც კი, თუ როგორ ქმნიან პრაქტიკასა და თეორიაში ამ დიქტომიის ცნებები ერთმანეთს. მე ვამჯობინებ ქსელის იდეოლოგიურ სურათს, რომელიც მიგვანიშნებს სივრცეთა და იდენტობათა სიმრავლეზე და პირად სხეულსა და სხეულის პოლიტიკაში საზღვართა ურთიერთშეღწევადობაზე. „დაქსელვა“ ფემინისტური პრაქტიკაცაა და ტრანსნაციონალური კორპორაციის სტრატეგიაც — ქსელების გაბმა ოპოზიციური კიბორცების საქმეა.

ამდენად, ნება მიბოძეთ, დავუბრუნდე წინა ბატონობის ინფორმატიკის სურათს და მივაკვლიოთ ინტეგრირებულ სქემაში ქალთა „ადგილის“ ერთ გაგებას, შევხვოთ მხოლოდ რამდენიმე იდეალიზებულ სოციალურ ლოკაციას, პირველ რიგში, დანახულს მოწინავე კაპიტალისტური საზოგადოებების თვალთახედვიდან: სახლი, ბაზარი, ანაზღაურებადი სამუშაო ადგილი, სახელმწიფო, სკოლა, კლინიკა-საავადმყოფო და ეკლესია. თითოეული ეს იდეალიზებული სივრცე ლოგიკურად

18 Markoff and Siegel (1983). „მაღალ ტექნოლოგიათა პროფესიონალები მშვიდობისთვის“ და „კომპიუტერის სპეციალისტები სოციალური პასუხისმგებლობისთვის“ იმედისმომცემი ორგანიზაციები არიან.

და პრაქტიკულად ნაგულისხმებია ყველა სხვა ლოკუსში, ალბათ, ჰოლოგრაფული ფოტოგრაფიის მსგავსად. მინდა, ყურადღება მივაქციო ახალი ტექნოლოგიებით გაშუალებული და დაძალებული სოციალური ურთიერთობების გავლენას, რათა დაგვეხმაროს საჭირო ანალიზისა და პრაქტიკული სამუშაოს ფორმულირებაში. მიუხედავად ამისა, ამ ქსელებში არ არსებობს ქალების „ადგილი“. არსებობს მხოლოდ განსხვავებათა და წინააღმდეგობათა გეომეტრიები - უმნიშვნელოვანესი ქალთა კიბორგული იდენტობებისთვის. თუ ჩვენ ვისწავლით, როგორ წავიკითხოთ ძალაუფლებისა და სოციალური ცხოვრების ეს ქსელები, ჩვენ შეიძლება ვისწავლოთ ახალი შეწყვილებები, ახალი კოალიციები. შეუძლებელია, „იდენტიფიკაციის“ შემდეგი სია, უნიტარული თვითობის თვალსაზრისიდან წავიკითხოთ. პრობლემა - განბნევაა. მიზანი - დიასპორაში გადარჩენა.

*სახლი:* ოჯახი ქალის თაოსნობით, სერიალური მონოგამია, კაცების გაქცევა, მოხუცი ქალების მარტოობა, ოჯახური შრომის ტექნოლოგია, ანაზღაურებადი შინაშრომა, საშინაო მძიმე სამუშაოების კვლავ გამოჩენა, ბიზნესი და ტელეკომუნიკაციის სახლიდან, ელექტრონული კოტეჯი, ურბანული უსახლკაროობა, მიგრაცია, მოდულური არქიტექტურა, გაძლიერებული (სიმულირებული) ბირთვული ოჯახი, ინტენსიური ოჯახური ძალადობა.

*ბაზარი:* ქალების გაგრძელებული სამომხმარებლო შრომა, ორიენტირებული ახალი ტექნოლოგიების ახალი პროდუქციის უხვად ყიდვაზე (განსაკუთრებით მაშინ, როცა ინდუსტრიული და ინდუსტრიალიზებადი ერები ერთმანეთს ეჯიბრებიან სახიფათო მასობრივი უმუშევრობისთვის თავის არიდებაში, ეს გარდაუვალ აუცილებლობად აქცევს ახალ-ახალი დიდი ბაზრების მოძიებას, თანდათან უფრო ნაკლებად ნათელი საჭიროების მქონე საქონლებით); რეკლამირებასთან შეწყვილებული ბიმოდალური მსყიდველობითი ძალა, ორიენტირებული მრავალრიცხოვან, უზრუნველყოფილ ჯგუფებსა და წარსულის მასობრივი ბაზრების უგულვებელყოფაზე; შრომით და სასაქონლო ვაჭრობაში არაფორმალურ ბაზართა მნიშვნელობის მზრდის ტენდენციის მსგავსია მაღატექნოლოგიური, უზრუნველყოფილი ბაზრის სტრუქტურებისა; თვალთვალის სისტემები, მომუშავე ფულადი გადარიცხვების ელექტრონული ფორმის მეშვეობით; გამოცდილების გაძლიერებული საბაზრო აბსტრაჰირება (გასაქონლება), რომელსაც მივყავართ საზოგადოების არაეფექტურ უტოპიურ ან ეკვივალენტ ცინიკურ თეორიებამდე; ვაჭრობის/ფინანსირების სისტემების უკი-

დურესი მოქნილობა (აბსტრაქცია); სექსუალური და შრომითი ბაზრების ერთმანეთში გადასვლა; აბსტრაქტულის გამძაფრებული სექსუალიზება და გაუცხოებული მოხმარება.

*ანამბლურებადი სამუშაო ადგილი:* კვლავ ძალაშია შრომის ინტენსიური სქესობრივი და რასობრივი დაყოფა, თუმცა, პრივილეგირებულ პროფესიებში საგრძნობლად იზრდება თეთრკანიანი და ფერადკანიანი ქალების რაოდენობა; ახალი ტექნოლოგიები გავლენას ახდენს ქალთა შრომაზე საოფისე, მომსახურების, მანუფაქტურულ (განსაკუთრებით ტექსტილის), აგრიკულტურის, ელექტრონიკის სფეროებში; მუშათა კლასები განიცდიან გლობალურ რესტრუქტურირებას; შინაშრომის ეკონომიკის ხელშეწყობისთვის სამუშაო დროის ახალი გრაფიკები ვითარდება (მოქნილი გრაფიკი, ნახევარ განაკვეთური დრო, ზევანაკვეთური დრო, თავისუფალი გრაფიკი); შინაშრომა და სახლის გარეთ შრომა; გაძლიერებული ზეწოლა ორიარუსიანი სახელფასო სტრუქტურების დანერგვისთვის; მთელ მსოფლიოში, ხალხთა უზარმაზარი ნაწილი, დამოკიდებული ნაღდ ანგარიშსწორებაზე, ყოველგვარი გამოცდილებისა და იმედის გარეშე დარჩენილი მიაღწიოს სტაბილურ დასაქმებას; შრომა მეტწილად „მარგინალური“ ან „ფემინიზებულია“.

*სახელმწიფო:* ძალაშია კეთილდღეობის სახელმწიფოს ეროზია; დეცენტრალიზება, თვალთვალისა და კონტროლის მზარდ ფონზე; ტელემატიკური მოქალაქეობა; იმპერიალიზმი და პოლიტიკური ძალაუფლება ინფორმაციულად მდიდარი/ინფორმაციულად ღარიბი დიფერენციაციის ფორმით; გაზრდილი მაღალტექნოლოგიური მილიტარიზება დაპირისპირებული მზარდი რაოდენობის სოციალური ჯგუფების მიერ; ხდება სამოქალაქო სერვისების სამსახურთა შემცირება საოფისე შრომის მზარდი კაპიტალტევადობის გამო, თუმცა ფერადკანიან ქალთა პროფესიული მობილობისთვის მნიშვნელოვანი შედეგებით; მატერიალური, იდეოლოგიური ცხოვრების და კულტურის მზარდი პრივატიზება; პრივატიზებისა და მილიტარიზების, პირადი დასაჯარო ცხოვრების ბურჟუაზიულ კაპიტალისტური მაღალტექნოლოგიური ფორმების მჭიდრო შერწყმა; განსხვავებულ სოციალურ ჯგუფთა ერთმანეთისთვის უხილავობა, დაკავშირებული აბსტრაქტულ მტერთა გამოგონების ფსიქოლოგიურ მექანიზმებთან.

*სკოლა:* ყველა დონეზე გაღრმავებული შეწყვილება მაღალ-

ტექნოლოგიურ ფინანსურ საჭიროებებსა და საჯარო განათლებას შორის, დიფერენცირებული რასით, კლასითა და გენდერთ; მენეჯერული კლასები ჩართულები არიან საგანმანათლებლობა რეფორმასა და მის დაფინანსებაში ბავშვებისთვისა და მასწავლებელთათვის ჯერ კიდევ შემორჩენილი პროგრესული საგანმანათლებლო დემოკრატიული სტრუქტურების ნგრევის ფასად; ტექნოკრატიულ და მილიტარიზებულ კულტურაში მასობრივი განათლების უგულვებელყოფა და რეპრესირება; დისიდენტურ და რადიკალურ პოლიტიკურ მოძრაობებში მზარდი, ანტისამეცნიერო მისტიკური კულტები; მეცნიერებაზე ორიენტირებული კორპორაციების (კერძოდ ელექტრონიკასა და ბიოტექნოლოგიებზე დამოკიდებული კომპანიების) მიერ, განათლების (განსაკუთრებით უმაღლესი განათლების) მზარდი ინდუსტრიული განვითარება; მზარდად ბიომოდალურ საზოგადოებაში უაღრესად განათლებული, მრავალრიცხოვანი ელიტები.

*კლინიკა-საავადმყოფო*: მანქანა-სხეულის გახშირებული ურთიერთობები; საჯარო მეტაფორების გადახედვა, რომლებიც სხეულის პირად გამოცდილებას გადმოსცემენ, კერძოდ რეპროდუქციასთან, იმუნურის სისტემის ფუნქციებთან და „სტრესის“ ფენომენტთან დაკავშირებით; რეპროდუქციული პოლიტიკის ინტენსიფიკაცია პასუხად იმ შესაძლო მსოფლიო ისტორიული შედეგებისა, რომელიც ქალთა მიერ რეპროდუქციაზე დამყარებულმა კონტროლმა შეიძლება მოიტანოს; ახალი, ისტორიულად სპეციფიკური დაავადებების წარმოშობა; ბრძოლები მაღალტექნოლოგიური პროდუქტებითა და პროცესებით გაჟღენთილ გარემოში ჯანმრთელობის მნიშვნელობებსა და საშუალებებზე; გამძაფრებული ბრძოლა სახელმწიფო ჯანდაცვის გარშემო; ჯანმრთელობის მოძრაობათა უწყვეტი იდეოლოგიური როლი, როგორც ამერიკული პოლიტიკის უმნიშვნელოვანესი ფორმა.

*ეკლესია*: ელექტრონული ფუნდამენტალისტი „სუპერმხსნელი“ მოძღვრები ზეიმობენ ელექტრონული კაპიტალისა და ავტომატიზებულ ფეტიშლიზმის გაერთიანებას; ეკლესიების გაზრდილი როლი მილიტარიზებულ სახელმწიფოსთან წინააღმდეგობაში; მთავარი ბრძოლა რელიგიაში მიმდინარეობს ქალთა მნიშვნელობებსა და ავტორიტეტზე; პოლიტიკურ ბრძოლაში სულიერების, გადაჯაჭვული სექსთან და ჯანმრთელობასთან, უწყვეტი რელევანტურობა.

ინფორმატიკის ბატონობის ყველაზე სახასიათო ნიშანი დაუცველობისა და კულტურული სილატაკის უზარმაზარი ინტენსიფიკაციაა, საერთო უუნარობასთან ერთად, უზრუნველგვეყოსაარსებოსაშუალებები ყველაზე დაუცველთათვის. რამდენადაც ბევრი რამ ამ სურათში გადაჯაჭვულია მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალურ ურთიერთობებზე, იმდენად აუცილებელია ისეთი სოციალისტ-ფემინისტური პოლიტიკის არსებობა, რომელიც ყურადღებას მეცნიერებისა და ტექნოლოგიისკენ მიმართავს. დღეს ბევრი რამ უკვე კეთდება და პოლიტიკური სამუშაოსთვის საფუძველი ნოყიერია. მაგალითად, ანაზღაურებად სამსახურებში ქალთა კოლექტიური ბრძოლების ფორმათა განვითარების მცდელობა, მსგავსად SEIU-ის ქუჩა 925<sup>19</sup>-ისა, ყველა ჩვენგანისთვის პრიორიტეტი უნდა იყოს. ეს მცდელობები მჭიდროდ არის დაკავშირებული შრომითი პროცესების ტექნიკურ რესტრუქტურირებასა და მუშათა კლასების რეფორმაციებთან. ეს მცდელობები აგრეთვე გვაძლევს შრომით ორგანიზაციის უფრო ყოვლისმომცველ გაგებას, რომელშიც გათვალისწინებულია საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემები, სექსუალობა და ოჯახური საკითხები, რაც ძირითადად თეთრკანიანი მამაკაცებით დომინირებულ ინდუსტრიულ პროფკავშირებში ყოველთვის უგულვებელყოფილი იყო.

სტრუქტურული ცვლილებები, დაკავშირებული მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალურ ურთიერთობებს, ძლიერ ამბივალენტობას იწვევენ. თუმცა არ არის აუცილებლობა იმისა, რომ საბოლოოდ ჩამოვყაროთ ხელები იმ შედეგების გამო, რაც გვიანი მეოცე საუკუნის ქალთა ურთიერთობამ შრომის, კულტურის, ცოდნის წარმოების, სექსუალობისა და რეპროდუქციის ყველა ასპექტთან მიმართებით მოიტანა. ცხადი მიზეზების გამო, მარქსისტების უმეტესობა საუკეთესოდ ხედავს ბატონობას, მაგრამ უჭირთ გაიგონ ის, რაც გვიანი კაპიტალიზმის ეპოქაში მათთვის ყალბ ცნობიერებად და ხალხისვე თანამონაწილეობად მოჩანს თავიანთ თავებზე ბატონობაში. მნიშვნელოვანია დავიმახსოვროთ, რომ ის, რაც დაკარგულია, ალბათ განსაკუთრებით ქალების პერსპექტივიდან, ხშირად ჩაგვრის მომაკვდინებელი ფორმებია, ნოსტალგიურად ნატურალიზებული, მიუხედავად ამჟამინდელი ძალადობისა. ამბივალენტურობა დარღვეულ ერთობებთან დაკავშირებით, გაშუალებული მაღალტექნოლოგიური კულტურით, საჭიროებს არა ცნობიერების დალაგებას „კრიტიკის გამჭრიახ კატეგორიებად დამფუძნებელი მყარი პოლიტიკური ეპისტემოლოგიისა“, რომელიც შეუპირისპირდება „მანიპულირებად ყალბ ცნობიერებას“, არამედ ახალი სიამოვნებების, გამოცდილებებისა და ძალების ფრთხილ გაგებას მნიშვნელოვნად შეცვალოს თამაშის წესები.

19 Service Employees International Union's office workers' organization in the US.

შეგვიძლია, გვეჩვენდეს ახალაღმოცენებულ გარემოებათა იმედები, რომლებზეც რასის, გენდერისა და კლასის ურთიერთკვეთით შეიძლება ახალი ტიპის ერთობები აშენდეს, რადგანაც სოციალისტური ფემინიზმის ეს ელემენტარული ანალიტიკური ერთეულები, თავის მხრივ, მრავალგვარ გარდაქმნებს განიცდის. გლობალურად განცდილი სირთულეები, დაკავშირებული მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალურ ურთიერთობებზე, მეტისმეტად მწვავეა. ადამიანთა გამოცდილებები სულაც არ არის თავისთავად ცხადი. ჩვენ არ გვყოფნის საკმარისად დახვეწილი კავშირები იმისათვის, რომ კოლექტიურად ავაგოთ ეფექტური გამოცდილების თეორიები. დღევანდელი ძალისხმევა - მარქსისტული, ფსიქოანალიტიკური, ფემინისტური, ანთროპოლოგიური - ნათელი მოჭვინონ „ჩვენს“ გამოცდილებას, ჯერ კიდევ ჩანასახოვან მდგომარეობაშია.

მე ვაცნობიერებ იმ უცნაურ პერსპექტივას, რომელსაც ჩემი ისტორიული პოზიცია იძლევა - ბიოლოგიის დოქტორობა ირლანდიელი კათოლიკე გოგონასთვის შესაძლებელი გახადა აშშ-ის ეროვნულ სამეცნიერო-საგანმანათლებლო პოლიტიკაზე სპუტნიკის გავლენამ. ჩემი სხეული და გონება კონსტრუირებულია როგორც მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი გამაღებელი შეიარაღებითა და ცივი ომით, ისე ქალთა მოძრაობებით. გაცილებით მეტი საფუძველი გვექნება იმედისთვის, თუკი ყურადღებას ლოიალური ამერიკელი ტექნოკრატების შესაქმნელად წარმოებული პოლიტიკის წინააღმდეგობრივ ეფექტებზე უფრო გავამახვილებთ, რომელმაც დისიდენტთა დიდი რაოდენება წარმოშვა, ვიდრე არსებულ მარცხებზე.

ფემინისტური თვალსაზრისის მუდმივი ნაწილობრიობა გავლენას ახდენს ჩვენს მოლოდინებზე, რომლებიც შეიძლება გვეჩვენდეს პოლიტიკურ ორგანიზაციასა და მასში მონაწილეობის ფორმებზე. ჩვენ არ გვჭირდება ტოტალობა იმისათვის, რომ კარგად ვიმუშაოთ. ფემინისტური საერთო ენის ოცნება, ისევე როგორც ყველა სრულყოფილად ჭეშმარიტ ენაზე ოცნება, რომელმაც გამოცდილება სრულყოფილად უნდა სახელაშყოს, ტოტალისტური და იმპერიალისტურია. ამ აზრით, დიალექტიკაც ოცნების ენაა, მოწადინებული გადაჭრას წინააღმდეგობა. ირონიულია, რომ ალბათ სწორედ ცხოველებთან და მანქანებთან შერწყმით შეგვიძლია ვისწავლოთ ის თუ როგორ არ ვიყოთ მამაკაცები, განსხეულებული დასავლური ლოგოსები. ამ მძლავრ და ტაბუირებულ შერწყმებში არსებული სიამოვნების თვალსაზრისიდან გამომდინარე, მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების სოციალური ურთიერთობების მიერ გარდაუვალად ქცეული, მართლაც შეიძლება იარსებოს ფემინისტურმა მეცნიერებამ.

## კიბორგები: პოლიტიკური იდენტობის მითი

საუბარი მინდა დავასრულო მითით იდენტობისა და საზღვრების შესახებ, რომელმაც შეიძლება გვიანი მეოცე საუკუნის პოლიტიკური წარმოსახვების ჩამოყალიბების შესახებ მოგვითხროს (დაფა 1). ამ ისტორიაში მე დავალეული ვარ მწერლებთან ჯონანა რუსთან, სამუელ ერ. დელანისთან, ჯონ ვარლისთან, ჯეიმს ტიპტრისთან, ოქტავია ბატლერთან, მონიკა ვიტეიტან და ვონდა მაკინტაირთან.<sup>20</sup> ეს მოხრობელები იკვლევენ იმას, თუ რას ნიშნავს იყო განსხვავებული მაღალტექნოლოგიურ სამყაროებში. ისინი კიბორგთა თეორეტიკოსები არიან. სხეულებრივი საზღვრებისა და სოციალური წესრიგის კონცეფციების კვლევისას, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ანთროპოლოგი მერი დუგლასი (1966, 1970), რომელსაც უნდა მივაწეროთ ჩვენთვის იმის ახსნა, თუ რამდენად ძირეულია მსოფლხმედველობისთვის და პოლიტიკური ენისთვის სხეულებრივი სურათი. ისეთმა ფრანგმა ფემინისტებმა, როგორებიც არიან ლუსი ირიგარი და მონიკა ვიტეიტი, მიუხედავად მათ შორის მთელი რიგი განსხვავებებისა, იციან, როგორ დაწერონ სხეული; როგორ შეთხზან ეროტიკში, კოსმოლოგია და პოლიტიკა განსხვავების სურათებისგან და - განსაკუთრებით ვიტეიტის შემთხვევაში - სხეულთა ფრაგმანტირებისა და აღდგენისგან.<sup>21</sup>

ისეთმა ამერიკელმა რადიკალმა ფემინისტებმა, როგორებიც არიან სუზან გრიფინი, ოდრი ლორდი და ადრიან რიჩი მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს ჩვენს პოლიტიკურ წარმოსახვებზე და ალბათ ზედმეტადაც კი შეზღუდეს ის კრიტერიუმი, რომლითაც ჩვენ ვცნობთ მეგობრულ სხეულს და პოლიტიკურ ენას.<sup>22</sup> ისინი დაჟინებით უპირისპირებენ ორგანულს ტექნოლოგიურს. თუმცა, მათ სიმბოლურ სისტემათა და მათი ორგანიციზმებით სავსე, მონათესავე ეკოფემინისტური და ფემინისტური წარმართობის პოზიციების გაგება, შეგვიძლია მხოლოდ სენდოვალის ცნებებით გავიგოთ, როგორც გვიანი მეოცე საუკუნისთვის დამახასიათებელ, ოპოზიციურ იდეოლოგიებად. ისინი უბრალოდ გააოგნებენ ნებისმიერს, ვინც დაინტერესებულია გვიანი კაპიტალიზმის

20 King (1984). შემოკლებული სია იმ ფემინისტური სამეცნიერო ფანტასტიკური ნაწარმოებებისა, რომლებიც ამ ცესს თემებს ეხებათ: Octavia Butler, *Wild Seed*, *Mind of My Mind*, *Kindred*, *Survivor*, Suzy McKee Charnas, *Motherlines*, Samuel R. Delany, *the Nevèrÿon series*; Anne McCaffrey, *The Ship Who Sang*, *Dinosaur Planet*, Vonda McIntyre, *Superluminal*, *Dreamsnake*, Joanna Russ, *Adventures of Alix*, *The Female Man*; James Tiptree, Jr, *Star Songs of an Old Primate*, *Up the Walls of the World*; John Varley, *Titan*, *Wizard*, *Demon*.

21 ფრანგულმა ფემინისტებმა საკუთარი წვლილი შეიტანეს კიბორგულ ხმათა სხვაობაში. Burke (1981); Irigaray (1977, 1979); Marks and de Courtivron (1980); *Signs* (Autumn 1981); Wittig (1973), Duchon (1986).

22 But all these poets are very complex, not least in their treatment of themes of lying and erotic, decentred collective and personal identities. Griffin (1978), Lorde (1984), Rich (1978).



მანქანებითა და ცნობიერებით. ამ გაგებით, ისინი კიბორგული სამყაროს ნაწილები არიან, მაგრამ ამასთანავე, ფემინისტებისთვის ბევრი დადებითი მოტანა შეუძლია იმ შესაძლებლობების გამოყენებას, რასაც ორგანიზმსა და მანქანას შორის მოშლილი, მკაფიო მიჯნები იძლევა. ასევე, სხვა გამიჯვნები, რომლებიც დასავლურ მე-ს ასტრუქტურირებენ. ამ ჩამოშლათა ერთდროულობაა ის, რაც ბზარებს აჩენს ბატონობის ძირითად ქსოვილებში და გზას უხსნის გეომეტრიულ შესაძლებლობებს. რა შეიძლება ვისწავლოთ პირადი და პოლიტიკური, „ტექნოლოგიური“ დაბინძურებით? მე მოკლედ მიმოვიხილავ ორ, ერთმანეთის მკვეთ ტექსტთა ჯგუფს, რომლებიც ჩაწვდნენ კიბორგის მითის პოტენციურად სასარგებლო კონსტრუქციას: ეს ტექსტები ფემინისტურ სამეცნიერო ფანტასტიკაში ეძღვნება ფერადკანიანი ქალებისა და ურჩხულისეული თვითობების კონსტრუქციებს.

ადრე გამოვთქვი აზრი, რომ „ფერადკანიანი ქალები“ შეგვეძლო კიბორგულ იდენტობად, ყველა აუტსაიდერული იდენტობებისგან სინთეზირებულ მძლავრ სუბიექტურობად დაგვენახა და მიგვეკვლია ოდრი ლორდის „ბიომითოგრაფიის“, *გამის* (ლორდი, 1982; კინგი, 1987ა, 1987ბ) რთულ პოლიტიკურ-ისტორიულ ქსელებში, სადაც შეიძლება დავინახოთ მატერიალური და კულტურული სქემები, რომლებიც ამ პოტენციალს ასახავენ. ლორდი დაიჭერს ამ ელფერს მისი წიგნის სათაურით „აუტსაიდერი და“ (Sister Outsider). ჩემს პოლიტიკურ მითში, აუტსაიდერი და ოფშორის ქალია, რომელსაც ამერიკელი ქალი ან კაცი, ფემინიზებული მუშები მტრად აღიქვამენ, როგორც ისეთ ვინმეს, ვინც ხელს უშლის მათ სოლიდარობას, საფრთხეს უქმნის მათ უსაფრთხოებას. ონშორულ გარემოში, შეერთებული შტატების საზღვრებს შიგნით, აუტსაიდერი და წარმოადგენს პოტენციალს რასათა და ქალთა ეთნიკურ იდენტობებს შორის, რომლებსაც ერთსა და იმავე ინდუსტრიებში დაყოფა, კონკურენცია და ექსპლოატაცია აიძულეს. „ფერადკანიანი ქალები“ სასურველი სამუშაო ძალსა არიან მაღალტექნოლოგიური ინდუსტრიებისთვის, ნამდვილი ქალები, რომელთათვისაც გლობალური სექსუალური ბაზარი, შრომითი ბაზარი და რეპროდუქციის პოლიტიკა ყოველდღიური ცხოვრების კალეიდოსკოპია. ახალგაზრდა კორეელი ქალები, დაქირავებულები სექსის ინდუსტრიაში და ელექტრონიკის საამწყობოებში, რეკრუტირდებიან სკოლებიდან და აღიზრდებიან ინტეგრირებული სქემისთვის. წერა-კითხვის ცოდნა, განსაკუთრებით ინგლისურის, გამოარჩევს „იავ“ ქალ სამუშაო ძალას, ასე მიმზიდველს მულტინაციონალური კორპორაციებისთვის.

„ორალური პირველყოფილის“ ორიენტალისტური სტერეოტიპის

საპირისპიროდ, წერა-კითხვის მცოდნეობა ფერადკანიანი ქალების განსაკუთრებული ნიშანია, შეძენილი ამერიკელი შავკანიანი ქალებისა და კაცების მიერ, იმ ისტორიის განმავლობაში, როცა სიცოცხლის რისკის ფასად სწავლობდნენ და სხვებს ასწავლიდნენ წერასა და კითხვას. წერას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ყველა კოლონიზებული ჯგუფისთვის. წერა საკვანძო იყო დასავლური მითისთვის, რომელიც განარჩევდა ზეპირ და დაწერილ კულტურებს, პრიმიტიულსა და ცივილიზებულ მენტალობებს. ხოლო ბოლო დროს, ის მნიშვნელოვანი უკვე ამ გამიჯვნების მოშლისთვის გახდა „პოსტმოდერნულ“ თეორიებში, რომლებიც ებრძვიან დასავლეთის ფალოლოგო-ცენტრიზმს, მის მიერ თავყვანცემულ მონოთეისტურ, ფალიკურ, ავტორიტარულ და უნიკალურ ნაწარმოებთან ერთად, რომელსაც განუმეორებელი და სრულყოფილი სახელი აქვს.<sup>23</sup> წერის მნიშვნელობისთვის დავა თანამედროვე პოლიტიკური ბრძოლის უმნიშვნელოვანესი ფორმაა. წერის თამაშის დახსნა სიკვდილ-სიცოცხლის საქმეა. შტატების ფერადკანიან ქალთა პოეზია და ისტორიები მუდმივად ეხება წერას და წვდომას აღნიშვნის ძალაუფლებაზე; მაგრამ, ამჯერად, ეს ძალაუფლება არ უნდა იყოს არც ფალიკური და არც უმანკო. კიბორგულმა მწერლობამ არ უნდა ილაპარაკოს ცოდვად დაცემამე, ოდესღაც არსებული ენამდელი, წერამდელი, კაცამდელი მთლიანობის წარმოსახვამე. კიბორგული მწერლობა ლაპარაკობს გადარჩენის ძალაზე, არა პირველად უმანკობასთან დაბრუნებით, არამედ იარაღების ხელში ჩაგდებათ, რომლითაც აღნიშნავენ სამყაროს, რომელმაც ისინი სხვებად მონიშნა.

იარაღები ხშირად ისტორიებია. ხელახლა მოყოლილი ისტორიები, მათი განსხვავებული ვერსიები, რომლებიც აბრუნებენ და ანაცვლებენ ნატურალიზებულ იდენტობათა იერარქიულ დუალიზმებს. დასაბამის მითთა ხელახალი მოყოლით, კიბორგი ავტორები არღვევენ დასავლურ კულტურაში დასაბამის მთავარ მითებს. ჩვენ, ყველანი ამ მითების მიერ ვართ კოლონიზებულები, მათ სწრაფვასთან ერთად, მიიღონ აღსრულება აპოკალიფსში. ფემინისტი კიბორგებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფალოლოგოცენტრული დასაბამის ისტორიები პირდაპირაა ჩაშენებული ტექნოლოგიებში - ტექნოლოგიებში, რომლებიც წერენ სამყაროს, ბიოტექნოლოგიებსა და მიკროელექტრონიკებს - რომლებმაც ბოლო დროს მოახდინეს C31-ის ბადეზე ჩვენი სხეულების კოდის პრობლემებად ტექსტუალიზება. ფემინისტურ კიბორგულ ისტორიებს კომუნიკაციისა და ინფორმაციის ხელახალი კოდირების ამოცანა აქვთ რათა მწყობრიდან გამოიყვანონ ბრძანება და კონტროლი.

23 Derrida (1976, especially part II); Lévi-Strauss (1971, especially „The Writing Lesson“); Gates (1985); Kahn and Neumaier (1985); Ong (1982); Kramarae and Treichler (1985).

პირდაპირი და გადატანილი მნიშვნელობით, ფერადკანიანი ქალების ბრძოლა ენის პოლიტიკითაა განმსჭვალული; ხოლო ენის შესახებ ისტორიები განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს ამერიკელი ფერადკანიანი ქალების მდიდარ, თანამედროვე ლიტერატურულ ტრადიციაში. მაგალითად, აბორიგენი ქალის, მალინჩის ისტორიის ხელახლა მოყოლამ, როგორც ახალი მსოფლიოს მეტისის, „ნაბიჭვარი“რასის დედისა, ენათა ბატონისა და კორტესის შეყვარებულისა, განსაკუთრებული როლი ითამაშა ჩიკანა იდენტობის კონსტრუირებაში. ჩერი მორაგა (1983) წიგნში „სიყვარული ომის წლებში“ (Loving in the War Years) იკვლევს იდენტობის იმ თემებს, როცა ადამიანი არასდროს ფლობდა მშობლიურ ენას, რომლისთვისაც არასდროს მოუყოლიათ წარმოშობის ისტორია, რომელიც არასდროს ყოფილა ჰარმონიაში კანონიერ ჰეტეროსექსუალობასთან კულტურის ბაღში და ამგვარად, რომელსაც არ შეუძლია, საკუთარი იდენტობა დააფუძნოს მითზე ან ცოდვით დაცემამდე და უფლებამდე ჰქონდეს, დედის ან მამის ბუნებრივი სახელი.<sup>24</sup> მორაგას მწერლობა, მისი დიდებული წიგნიერება, მის პოეზიაში ისეთივე ძალადობადაა წარმოდგენილი, როგორც მალინჩის მიერ დამპყრობლის ენის ფლობა - ძალადობა, უკანონო ქმნილება, რომელიც გადარჩენის საშუალებას იძლევა. მორაგას ენა არ არის „მთლიანი“; ის ორი დამპყრობლის ენის შეგნებული აღრევა, ინგლისურისა და ესპანურის ქიმერაა. მაგრამ სწორედ ეს ქიმერული მონსტრია, ძალადობამდელი პირველადი ენის ილუზიის გარეშე, ის, რაც ქმნის ფერადკანიან ქალთა ეროტიკულ, ოსტატურ და მძლავრ იდენტობებს. აუტსაიდერი და მიანიშნებს მსოფლიოს გადარჩენის შესაძლებლობას, არა მისი უმანკოების გამო, არამედ მისი უნარის გამო იცხოვროს საზღვრებზე, წეროს პირველადი სისავსის დამფუძნებელი მითის გარეშე, მის მომავდინებელ ერთობასთან გარდაუვალი აპოკალიფსური საბოლოო დაბრუნებით, რომელიც მამაკაცმა უმანკო და ყოვლისშემძლე დედად წარმოიდგინა, მისი ვაჟის მიერ მითვისების მორიგი სპირალისგან საბოლოოდ განთავისუფლებული. წერა მონიშნავს მორაგას სხეულს, აცხადებს მას ფერადკანიანი ქალის სხეულად, ნაცვლად შესაძლებლობისა შთაინთქას ანგლო მამის უხილავ კატეგორიაში ან ორიენტალისტურ მითში „პირველადი უწიგნური“ დედისა, რომელიც არასდროს არსებულა. აქ მალინჩი იყო დედა და არა ევა, აკრძალული ხილის ტამამდე. წერა

24 ფერადკანიანი ქალების მჭიდრო კავშირზე წერასთან როგორც თემასთან და პოლიტიკასთან შეგიძლიათ წაკითხოთ: Program for „The Black Woman and the Diaspora: Hidden Connections and Extended Acknowledgments“, An International Literary Conference, Michigan State University, October 1985; Evans (1984); Christian (1985); Carby (1987); Fisher (1980); Frontiers (1980, 1983); Kingston (1977); Lerner (1973); Giddings (1985); Moraga and Anzaldúa (1981); Morgan (1984). ანგლოფონმა ევროპელმა და ევრო-ამერიკელმა ქალებმა ასევე დაამყარეს განსაკუთრებული კავშირი წერასთან, როგორც ძლივ ნიშანთან: Gilbert and Gubar (1979), Russ (1983).

ადასტურებს აუტსაიდერ დას და არა ფალოლოგოცენტრულ მამაკაცთა ოჯახისთვის აუცილებელ, წერაში-ჩავარდნამდე-ქალს.

წერა გამოკვეთილად კიბორგების ტექნოლოგიაა, ამოჭრილი გვიანი მეოცე საუკუნის ზედაპირებზე. კიბორგული პოლიტიკა ენისთვის ბრძოლაა და ბრძოლა სრულყოფილი კომუნიკაციის წინააღმდეგ, კოდის წინააღმდეგ, რომელიც ყველა შინაარსს სრულყოფილად თარგმნის, ესე იგი, ფალოლოგოცენტრიზმის უმთავრესი დოგმის წინააღმდეგ. ამიტომაც, კიბორგული პოლიტიკა დაჟინებით მოითხოვს ხმაურს და მხარს უჭერს დაბინძურებას, გეიმობს ცხოველისა და მანქანის უკანონო შერწყმებს. ეს ის შენაერთებია, რომლებიც ქალსა და მამაკაცს ასე პრობლემურს ხდიან, შლიან სურვილის სტრუქტურას, წარმოდგენილს ენისა და გენდერის შემქმნელად დაამდენად, შლიან „დასავლური“ იდენტობის სტრუქტურასა და კლავწარმოების წესებს. მათ შორის, ბუნებისა და კულტურის, სარკისა და თვალის, მონისა და ბატონის, სხეულისა და გონების ოპოზიციებს. „ჩვენ“ არ აგვირჩევია კიბორგებად ყოფნა, არჩევანი – ლიბერალურ პოლიტიკასა და ეპისტემოლოგიას უდევს საფუძვლად, რომელიც ინდივიდთა რეპროდუქციას წარმოიდგენს, „ტექსტების“ უფრო ფართო რეპლიკაციის წინმსწრებად.

კიბორგების პოზიციიდან, განთავისუფლებული აუცილებლობისგან, რომ პოლიტიკა დააფუძნონ „ჩვენს“ პრივილეგიურებულ ჩაგრულ პოზიციაზე, რაც თავის თავში მოიცავს ყველა სხვა ბატონობებს, განთავისუფლებულნი ბუნებასთან ახლოს ყოფნის საფუძვლისა და ძალადობის უბრალო მსხვერპლთა უმანკობისგან, ჩვენ შეგვიძლია მნიშვნელოვანი შესაძლებლობები დავინახოთ. ფემინიზმებმა და მარქსიზმებმა დასავლურ ეპისტემოლოგიურ იმპერატივებზე ამოყვეს თავი, როცა რევოლუციური სუბიექტის კონსტრუირება ჩავგრათა იერარქიებისა და/ან შეფარული მორალური აღმატებულობის, უმანკობისა და ბუნებასთან მეტი სიახლოვის სახელით დაიწყეს. არსებული საერთო ენის პირველადი ოცნების ან პირველადი სიმბიოზის გარეშე, რომელიც გვიპირდება მტრული „მასკულინური“ სეპარაციისგან დაცვას, კიბორგები ჩაწერილები არიან ტექსტის თამაშში, რომელსაც არ აქვს ბოლო პრივილეგიურული წაკითხვა ან ხსნის ისტორია; აღიარება იმისა, რომ სამყაროს ყოფაში მთლიანად ვართ გარეულები, გვათავისუფლებს იმ აუცილებლობისგან, რომ პოლიტიკა დავაფუძნოთ იდენტიფიკაციაზე, ავანგარდულ პარტიებზე, სისუფთავესა და დედობრივ ზრუნვაზე. იდენტობისგან განძარცვული, ნაბიჭვარი რასა გვასწავლის ძალაუფლებათა საზღვრებს და მალინჩის მსგავსი დედის მნიშვნელობას. ფერადკანიანმა ქალებმა ის, მასკულინური შიშის ბოროტი დედისგან წიგნიერ დედად აქციეს, რომელიც გვასწავლის გადარჩენას.

ეს არის არა უბრალო ლიტერატურული დეკონსტრუქცია, არამედ ზღვრული ტრანსფორმაცია. ნებისმიერი ისტორია, რომელიც იწყება პირველადი უმანკოებით და პრივილეგიას ანიჭებს სისავსესთან დაბრუნებას, ცხოვრების დრამას წარმოიდგენს ინდივიდუალობად, სეპარაციად, „მე“-ს დაბადებად, ავტონომიის ტრაგედიად, წერაში ჩაგდებად, გაუცხოებად; ე.ი. ომად, განელებულს სხვის წიაღში წარმოსახული შვებით. ეს სიუჟეტები რეპროდუქციული პოლიტიკით იმართება - ხელახლა დაბადება ნაკლის გარეშე, სრულყოფილება, აბსტრაქცია. ამ სიუჟეტში ქალები წარმოდგენილები არიან უკეთესებად ან უარესებად, თუმცა ყველა თანხმდება, რომ მათ, იქ, ნაკლები თვითობა აქვთ, სუსტი ინდივიდუალობა, მეტი სიახლოვე სიტყვიერთან, დედასთან; ნაკლები ფსონი მასკულინურ ეკონომიაში. თუმცა არსებობს სხვა გზაც იმისა, რომ მასკულინურ ეკონომიაში ნაკლები ფსონი გქონდეს. მარშრუტი, რომელიც არ გადის ქალზე, პრიმიტიულზე, ნულზე, სარკის ეტაპზე და მის წარმოსახვითზე. ის გადის ქალებზე და სხვა აწმყო-დროზე, უკანონო კიბორგებზე, არა ქალად დაბადებულზე, არამედ მათზე, ვინც უარყოფს ვიქტიმიზების იდეოლოგიურ რესურსებს, რათა ნამდვილი ცხოვრება ჰქონდეს. ეს კიბორგები არის ხალხი, რომელიც უარს ამბობს იოლ გაქრობაზე, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენჯერ გამოაცხადებს „დასავლელი“ კომენტატორი „დასავლური“ ტექნოლოგიის, წერის მიერ მორიგი პირველყოფილის, მორიგი ორგანული ჯგუფის სევდიან გაქრობას.<sup>25</sup> ნამდვილი ცხოვრების ეს კიბორგები (მაგალითად, აიშვა ონგის მიერ აღწერილი, სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიელი სოფლის ქალი მუშები ელექტრონიკის იაპონურ და ამერიკულ ფირმებში) აქტიურად წერენ მათი სხეულებისა და საზოგადოებების ტექსტებს. ფსონი წაკითხვათა ამ თამაშში - გადარჩენაა.

რომ შევჯამოთ, დასავლურ ტრადიციებში ყოველთვის არსებობდა გარკვეული დუალიზმები; ისინი შეესაბამებოდნენ ქალებზე, ფერადკანიანებზე, ბუნებაზე, მუშებზე, ცხოველებზე ბატონობის ლოგიკებსა და პრაქტიკებს - მოკლედ, ბატონობას ყველა სხვად კონსტრუირებულზე, ვისი ამოცანა მხოლოდ „მე“-ს სარკისებრი არეკვლაა. ამ საგანგაშო დუალიზმებს შორის, მთავარია - მე/სხვა, გონება/სხეული, კულტურა/

25 მილიტარიზებული მაღალი ტექნოლოგიების იდეოლოგიური მოთვნიერება, როგორც წესი, ხდება მათი საჯარო გამოყენებით მეტყველებისა და გადაადგილების პრობლემების მქონე მებრძოლი/განსხვავებული შესაძლებლობის მქონე ადამიანებზე, რაც განსაკუთრებულ ირონიულ ელფერს იძენს მონოთეისტურ, პატრიარქალურ და ხშირად ანტისემიტურ კულტურაში, როცა კომპიუტერულად შექმნილი ხმა ბიჭს საშუალებას აძლევს, საკუთარი ხმის გარეშე ივალდობს ჰაფთორამის ბარ მიცვაზე. ნახეთ Sussman (1986). ის, რომ „უნარიანობა“ ყოველთვის კონტექსტზე დამოკიდებულ, სოციალურ განსაზღვრებებს ექვემდებარება, აჩვენებს სამხედრო მაღალი ტექნოლოგიების, რომლებსაც შეუძლიათ ადამიანები განსაზღვრებისამებრ უნარშეზღუდვებად აქციოს, ეს კი ყოველად ავტომატიზებული ბრძოლის ველისა და ვარსკვლავთა ომების პროგრამის პერვერსიული ასპექტია. ნახეთ Welford (1 July 1986).

ბუნება, მამრი/მდედრი, ცივილიზებული/პრიმიტიული, რეალობა/მოჩვენება, მთელი/ნაწილი, მმოქმედი/რესურსი, გამკეთებელი/გაკეთებული, აქტიური/პასიური, სწორი/არასწორი, ჭეშმარიტება/ილუზია, ტოტალური/ნაწილობრივი, ღმერთი/ადამიანი. მე არის ის ერთი, ვისზეც არ ბატონობენ, ვინც ეს სხვისი დახმარებით იცის, სხვა არის ის, ვინც მომავალს ფლობს, ვინც ეს საკუთარ თავზე ბატონობის გამოცდილებისგან იცის, ვინც ამხელს თვითობის ცრუ ავტონომიას. იყო ერთი ნიშნავს, იყო ავტონომიური, იყო ძლიერი, იყო ღმერთი; თუმცა იყო ერთი ნიშნავს, იყო ილუზია და ამდენად, ჩართული იყო სხვასთან აპოკალიფსურ დიალექტიკაში. თუმცაღა, იყო სხვა ნიშნავს, იყო მრავალი, გამოკვეთილი საზღვრის გარეშე, შემოცვეთილი, არამყარი. ერთი - ძალიან ცოტაა, ხოლო ორი - ძალიან ბევრი.

მაღალტექნოლოგიური კულტურა ამ დუალიზმებს საინტერესო გზებით უპირისპირდება. ადამიანსა და მანქანას შორის ურთიერთობაში ბუნდოვანია დამზადებლისა და დამზადებულის როლები. ბუნდოვანია ის, თუ რა არის გონება და რა არის სხეული მანქანებში, რომლებიც კოდირების პრაქტიკებამდე დაიყვანებიან. რამდენადაც ჩვენ, საკუთარ თავებს ამოვიცნობთ ფორმალურ დისკურსში (მაგალითად, ბიოლოგია) და ყოველდღიურ პრაქტიკაში (მაგალითად, შინაშრომის ეკონომიკა ინტეგრირებულ ჩამრთველში), იმდენად დავინახავთ, რომ ჩვენ კიბორგები, ჰიბრიდები, მოზაიკები და ქიმერები ვართ. ბიოლოგიური ორგანიზმები, სხვების მსგავსად, ბიოტიკური სისტემებად და საკომუნიკაციო მოწყობილობებად გარდაიქმნენ. ჩვენს ფორმალურ ცოდნაში არ არის ფუნდამენტური, ონტოლოგიური გაყოფა მანქანასა და ორგანიზმს, ტექნიკურსა და ორგანულს შორის. რეპლიკანტი რეიჩელი რიდლი სკოტის ფილმში „დანის პირზე მორბენალი“ (Blade Runner) კიბორგული კულტურის შიშების, სიყვარულისა და დაბნეულობის სახეა.

ერთ-ერთი შედეგი ხელსაწყობთან ჩვენი კავშირის გამძაფრებული შეგრძნებაა. ტრანსის მდგომარეობა, რომელსაც მრავალი კომპიუტერის მომხმარებელი განიცდის სამეცნიერო-ფანტასტიკური კინოსა და ინტელექტუალური ხუმრობების შაბლონად იქცა. ალბათ პარაპლეგიისა და სხვა უკიდურესი შეზღუდული შესაძლებლობის მქონე ადამიანებს შეიძლება ჰქონდეთ (და ხანდახან აქვთ) კავშირგაბმულობის მოწყობილობებთან კომპლექსური ჰიბრიდიზების ყველაზე მძაფრი გამოცდილებები.<sup>26</sup> ენ მაკკეფერი, პრეფემინისტურ ნოველაში „გემი რომელიც მღეროდა“ (1968), აღწერს კიბორგის ცნობიერებას, გოგონას ტვინისა და

26 ვიმსკლიფორდი (1985, 1988) დამაჯერებლად ამტკიცებს უწყვეტი კულტურული კვლავანახლების აღიარების, დასავლური იმპერიალისტური პრაქტიკების მიერ „მონიშნულთა“ ჯიუტი არგაქრობის სასარგებლოდ.

როული მანქანების ჰიბრიდს, ფორმირებული მას შემდეგ, რაც ბავშვი მძიმე ფიზიკური პრობლემებით დაიბადა. გენდერი, სექსუალობა, განსხეულება, უნარ-ჩვევები - ისტორიაში ყველაფერი ხელახლა აღდგა. რატომ უნდა სრულდებოდეს ჩვენი სხეულები კანთან ან საუკეთესო შემთხვევაში, მოიცავდეს მხოლოდ იმას, რაც კანითაა დაფარული? XVII საუკუნიდან დღემდე, შეიძლება მანქანები გაცოცხლებულიყვნენ - მისცემოდათ აჩრდილისებრი სულები, რათა ელაპარაკათ, ემოძრავათ, აეხსნათ საკუთარი თანმიმდევრული განვითარება და გონებრივი შესაძლებლობები ან შეიძლება ორგანიზმები მექანიზებულიყვნენ - გამხდარიყვნენ სხეულები წარმოდგენილი გონების რესურსად. მანქანა/ორგანიზმის ეს ურთიერთობები მოძველებულია, გამოუსადეგარი. ჩვენთვის, წარმოსახვებსა და სხვა პრაქტიკებში, მანქანები შეიძლება პროთეზული მოწყობილობები იყოს, პირადი ნაწილები, მეგობრული თვითობები. ჩვენ არ გვჭირდება ორგანული ჰოლიზმი და მისი პროდუქტი - ჰერმეტიული მთლიანობა, ტოტალური ქალი და მისი ფემინისტური სახესხვაობები (მუტანტები?). ნება მომეცით, ეს ამრი დავასრულო ჩემი შედგენილი მეორე ჯგუფის ტექსტების, ფემინისტური სამეცნიერო ფანტასტიკის კიბორგულ მონსტრთა ლოგიკის ძალიან ფრაგმენტული წაკითხვით.

ფემინისტური სამეცნიერო ფანტასტიკის ბინადარი კიბორგები ძალზედ პრობლემურს ხდიან კაცის, ქალის, ადამიანის, არტეფაქტის, რასის წევრის, ინდივიდუალური ერთეულის ან სხეულის სტატუსებს. კეტი კინგი ნათლად აჩვენებს, რომ ამ ტექსტების წაკითხვის სიამოვნება დიდად არ არის დამოკიდებული იდენტიფიკაციაზე. სტუდენტები, რომლებიც პირველად კითხულობენ ჯოანა რასს, სტუდენტები, რომლებმაც ისწავლეს ჯიმს ჯოისის ან ვირჯინია ვულფის მსგავს მწერლებთან რიდის გარეშე შეჭიდება, არ იციან რა მოუხერხონ „ალიქსის თავდაგასავლელს“ (The Adventures of Alyx) ან „ქალ-კაცს“ (The Female Man), სადაც გმირები მკითხველს საშუალებას აძლევენ, მათში არა უმანკო მთლიანობები ამოიკითხონ, არამედ ჰეროიკულ ძიებათა წადილი, უშრეტი ეროტიზმი და სერიოზული პოლიტიკა. „ქალ-კაცი“ არის ისტორია ერთი გენოტიპის ოთხ ვერსიაზე, რომლებიც ერთმანეთს ხვდებიან, მაგრამ ერთადაც კი არ შეუძლიათ შექმნან მთლიანობა, გადაჭრან ძალადობრივ მორალურ ქმედებათა დილემა ან მოიცილონ მზარდი გენდერული სკანდალი. სამუელ ერ. დილანის ფემინისტური სამეცნიერო ფანტასტიკა, განსაკუთრებით „ნივიონის ზღაპრები“, დასცინის დასაბამის ისტორიებს ნეოლითური რევოლუციის ხელახლა განხორციელებით, დასავლური ცივილიზაციის დამფუძნებელ სვლათა გადათამაშებით, რათა მისი გარდაუვალი არსებობის ლოგიკას წაართვას დამაჯერებლობა. ჯიმს

ტიპტრი-უმცროსი, ავტორი რომლის ნაწარმოებებს განსაკუთრებით კაცურად მიიჩნევდნენ, მისი „ნამდვილი“ გენდერის გაცხადებამდე, ყველა რეპროდუქციის ზღაპრებს, დაფუძნებულს ძუძუმწოვართათვის ისეთ უცხო ტექნოლოგიებზე, როგორებიცაა მამრ ჩანთოსანთა მეტაგენები და ნაყოფზე ზრუნვა. ჯონ ვერლი გაია, არქეფემინისტური კვლევისას, იგონებს ზეკიბორგს, შეშლილ ქალღმერთ-პლანეტა-გაიძვერა-მოხუც-ტექნოლოგიურ მოწყობილობას, რომლის ზედაპირზეც პოსტ-კიბორგ სიმბიოზთა უჩვეულო არმიები იჩეკებიან. ოქტავია ბატლერი წერს აფრიკელ კუდიანზე, რომელიც ტრანსფორმაციის უნარს მისი მოწინააღმდეგის - „ველური თესლის“ (Wild Seed) - გენეტიკური მანიპულაციების წინააღმდეგ იყენებს; ის წერს დროის დეფორმირებებზე, რომლებსაც თანამედროვე ამერიკელი შავკანიანი ქალი მონობის ეპოქაში გადაჰყავს, სადაც თეთრკანიანი ბატონი-წინაპრის მიმართ მისი ქმედებები განსაზღვრავს მის მომავალში დაბადების შესაძლებლობასაც; იდენტობისა და საზოგადოების შესახებ უკანონო ცოდნების ფლობაზე, სახეობათა შორის დაბადებული ბავშვის მიერ, რომელმაც მთავარ მტრად საკუთარი თავი ამოიცნო. ნაწარმოებში „განთიადი“ (Dawn, 1987), ქსენოგენების სერიის პირველ ნაწილში, ბატლერი ყველა ლილით იაპოს ისტორიას, რომლის სახელი მოგვაგონებს ადამის პირველ და გაყრილი ცოლს, ხოლო გვარი მის სტატუსს აღნიშნავს, როგორც შეერთებულ შტატებში ნიგერიელ იმიგრანტთა ვაჟის ქვრივისა. შავკანიანი ქალი და შვილმკვდარი დედა, ლილითი შუამავლობს კაცობრიობის ტრანსფორმაციას უცხოპლანეტელ შეყვარებულებთან / მხსნელებთან / გამანადგურებლებთან / გენურ ინჟინრებთან გენეტიკური გაცვლით, რომლებიც ცდილობენ გარდაქმნან ბირთვული ჰოლოკოსტით განადგურებული საარსებო გარემო და ადამიანებს აიძულონ, გადარჩენა მათთან მჭიდრო შერწყმით. ეს რომანი მითიურ ველში იკვლევს რეპროდუქციულ, ლინგვისტურ და ბირთვულ პოლიტიკას, სტრუქტურირებულს გვიანი მეოცე საუკუნის რასობრივი და გენდერული მდგომარეობით.

სწორედ იმიტომ, რომ ვინდა მაკკინტაირის რომანი „სუპერლუმინალი“ განსაკუთრებით მდიდარია საზღვართა ტრანსგრესიებით, მან შეიძლება დახუროს შეკვეცილი კატალოგი იმედის მომცემი და საშიში მონსტრებისა, რომლებიც გვეხმარებიან ხელახლა განვსაზღვროთ სიამოვნებებისა და განსხეულების პოლიტიკა და ფემინისტური მწერლობა. ლიტერატურაში, სადაც არცერთი გმირი არ არის „უბრალოდ“ ადამიანი, ადამიანობის სტატუსი უკიდურესად პრობლემურია. ორკას, გენეტიკურად სახეცვლილ მყვინთავს, შეუძლია ესაუბროს მკვლელ ვეშაპებს და გადარჩეს ღრმა ოკეანურ პირობებში, თუმცა მისი სურვილი, გამოიკვლიოს



კოსმოსი როგორც პილოტმა, მას აიძულებს, ბიონიკური იმპლანტების გამოყენებას. ეს კი საფრთხის ქვეშ დააყენებს მის ნათესაობას მყვინთავებთან და ვეშაპისნაირებთან. ტრანსფორმაციები მიიღწევა ახალი გენეტიკური პროგრამის შეყვანით, ორგანოების ქირურგიული გადანერგვით, მიკროელექტრონულ მოწყობილობათა იმპლანტებით, ანალოგი ორეულეებით და სხვა საშუალებებით. ლენია პილოტი ხდება გულის გადანერგვითა და მრავალი სხვა ცვლილებებით, რაც მას საშუალებას აძლევს, გაუძლოს სინათლის სიჩქარით მგზავრობას. რადუ დრაკული გადაურჩება ვირუსულ ჭირს მის შორეულ პლანეტაში და საკუთარ თავში აღმოაჩენს დროის ახლებულ გაგებას, რომელიც მთელი სახეობებისთვის შეცვლის სივრცული აღქმის საზღვრებს. ყველა პერსონაჟი იკვლევს ენის საზღვრებს, გამოცდილების გაზიარების ოცნებასა და შეზღუდულობის, ნაწილობრიობისა და ინტიმურობის გარდაუვალობას, თუნდაც ამ მრავალმხრივი გარდაქმნებისა და ურთიერთკავშირის სამყაროში. „სუპერლუმინალი“ ასევე აჩვენებს კიბორგული სამყაროს განმსაზღვრელ წინააღმდეგობებს სხვა გაგებით: ის ტექსტობრივად ასხეულებს სამეცნიერო ფანტასტიკაში ფემინისტური თეორიისა და კოლონიური დისკურსის ურთიერთკვეთას, რაზეც ამ ესეში უკვე გავაკეთე მინიშნება. ამ კვეთას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, რომლის დაგვიწყება მრავალმა „პირველი მსოფლიოს“ ფემინისტმა სცადა, მათ შორის მეც „სუპერლუმინალის“ ჩემს წაკითხვაში, მანამ, სანამ ზოია სოფულისი განმარტებას არ მომთხოვდა, რომლის განსხვავებულმა ადგილმა მსოფლიო სისტემის ბატონობის ინფორმატიკებში, იგი განსაკუთრებით მგრძნობიარე გახადა სამეცნიერო ფანტასტიკის კულტურებში იმპერიალისტური მომენტის არსებობისადმი, მათ შორის, ქალთა სამეცნიერო ფანტასტიკაშიც. მისი ავსტრალიური ფემინისტური მგრძნობელობის წყალობით, სოფულისმა სწრაფადვე გაიხსენა მაკკინტაირის როლი, როგორც კაპიტან კირკისა და სპოქის თავგადასავლის ავტორისა „სტარ ტრეკის“ (Star Trek) სატელევიზიო სერიებში და არა მისი რომანის ვერსია „სუპერლუმინალი“.

დასავლურ წარმოსახვაში, მონსტრები ყოველთვის საზოგადოების საზღვრებს ადგენდნენ. ანტიკური საბერძნეთის კენტავრებმა და ამამონელებმა ბერძენი კაც-ობრიობისთვის პოლისის ცენტრში დაადგინეს საზღვრები ქორწინების ნგრევითა და იმ საზღვრების დაბინძურებით, რომელიც მებრძოლს ცხოველურობისგან და ქალისგან მიჯნავდა. ადრეულ მოდერნულ საფრანგეთში სიამის ტყუპები და ჰერმაფროდიტები წარმოადგენდნენ მოუწესრიგებელ ადამიანურ მასალას, რომელთა მეშვეობითაც ფუძნდებოდა დისკურსი ბუნებრივსა და ზებუნებრივზე, სამედიცინოსა და კანონიერზე, მაუწყებელ ნიშნებსა და

დაავადებებზე - ყოველივე მათგანს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა მოდერნული იდენტობის ჩამოყალიბებაში.<sup>27</sup> მაიმუნთა და ანთროპოიდთა ევოლუციისა და ქცევების შემსწავლელმა მეცნიერებებმა დიდი როლი ითამაშეს, გვიანი მეოცე საუკუნის ინდუსტრიული იდენტობათა საზღვრების მონიშვნაში. ფემინისტურსამეცნიერო ფანტასტიკაში, კიბორგიმონსტრები წარმოადგენენ პოლიტიკურ შესაძლებლობებსა და საზღვრებს, სრულიად განსხვავებულს იმისგან, რაც შემოთავაზებულია კაცისა და ქალის მიწიერი კონსტრუქტებისგან.

კიბორგული ხატების მტრებად არ მიღებას შეიძლება რიგი შედეგი ჰქონდეს. ჩვენი სხეულები, თავად ჩვენ ვართ ძალაუფლებისა და იდენტობის რუქები. კიბორგები არ არიან გამონაკლისები. კიბორგული სხეული არ არის უმანკო; იგი არ დაბადებულა ბაღში; ის არ ეძებს უნიტარულ იდენტობას და ქმნის ანტაგონისტურ დუალიზმებს დასასრულის გარეშე (ან მანამ, სანამ სამყარო დასრულდება); მისთვის ირონია მოცემულობაა. ერთი - ზედმეტად ცოტაა, ხოლო ორი - უბრალოდ ერთ-ერთი შესაძლებლობა. უნარისგან, მანქანური უნარისგან მიღებული ინტენსიური სიამოვნება მისთვის ცოდვა კი აღარ არის, არამედ განსხეულების ასპექტი. მანქანა არ არის ის უსულო არსება, რაც უნდა ავამოძრაოთ, რასაც უნდა ვეთავყვანოთ და რაზეც უნდა ვიბატონოთ. მანქანები ვართ ჩვენ, ჩვენი პროცესები, ჩვენი განსხეულების ასპექტები. ჩვენ შეგვიძლია, პასუხისმგებლები ვიყოთ მანქანების მიმართ; ისინი ჩვენზე არ ბატონობენ, არ გვემუქებიან. ჩვენ პასუხისმგებლები ვართ საზღვრებზე; ჩვენ - ვართ ისინი. დღემდე (ოდესღაც), ქალის განსხეულება მიიჩნეოდა მოცემულად, ორგანულად, აუცილებლად; ითვლებოდა, რომ ქალის სხეული აღნიშნავდა დედობის უნარს და მის მეტაფორულ გაფართოებებს. მხოლოდ უადგილო ყოფით შეგვიძლია მივიღოთ მძაფრი სიამოვნება მანქანებისგან და შემდეგ, თავი ვიპართლოთ, რომ ეს ბოლო-ბოლო - ქალების შესაფერისი- ორგანული აქტივობა იყო. კიბორგებმა შეიძლება უფრო მეტი სერიოზულობით შეხედონ სქესისა და სექსუალური განსხეულების ნაწილობრივ, ფლუიდურ და არამუდმივ ასპექტს. გენდერი შესაძლოა სულაც არ იყოს გლობალური იდენტობა, მიუხედავად იმისა, რომ მას დიდი ისტორიული მასშტაბი და სიღრმე გააჩნია.

იდეოლოგიურად დატვირთულ შეკითხვას იმის შესახებ, თუ რა ითვლება ყოველდღიურ აქტივობად, გამოცდილებად, შეიძლება კიბორგული ხატის გამოყენებით მივუდგეთ. არც ისე დიდი ხნის წინ, ფემინისტებმა განაცხადეს, რომ ქალები ჩაფლულები არიან ყოველდღიურობაში,

27 DuBois(1982), Daston and Park (n.d.), Park and Daston (1981). არსებითსახელ მონსტრს და ზმნა დემონსტრირებას საერთო ფუძე აქვთ.

რომ ქალები კაცებზე მეტად ინარჩუნებენ ყოველდღიურ ცხოვრებას და ამიტომ პოტენციურად პრივილეგირებულ, ეპისტემოლოგიურ პოზიციას იკავებენ. ამ მტკიცებას ერთი საინტერესო ასპექტი აქვს, რომელიც დაუფასებელ ქალურ აქტივობას ხილვადს ხდის და მას სიცოცხლის საფუძვლად ასახელებს. მაგრამ, სიცოცხლის საფუძველი? რა შეიძლება ითქვას ქალთა უცოდინრობაზე, თავისი გამორიცხვებითა და მარცხებით იმაში, რაც ცოდნასა და უნარებს ეხება? რა შეიძლება ითქვას კაცების მიერ ისეთ კომპეტენციებზე წვდომაზე, რომელთა მეშვეობითაც შეგვიძლია ვიცოდეთ, თუ როგორ შევქმნათ ნივთები, დავშალოთ და ვითამაშოთ? რა შეიძლება ვთქვათ სხვა განსხეულებებზე? კიბორგული გენდერი გლობალური შურისძიების ლოკალური შესაძლებლობაა. რასა, გენდერი და კაპიტალი საჭიროებენ მთელეებისა და ნაწილების კიბორგულ თეორიას. კიბორგებს არ აქვთ ტოტალური თეორიის შექმნის ლტოლვა, მაგრამ აქვთ საზღვართა კონსტრუქციისა და დეკონსტრუქციის ღრმა შეგრძნება. სახეგვა მითიური სისტემა, რომელიც პოლიტიკურ ენად გარდაქმნას ელის, რათა დააფუძნოს მეცნიერებასა და ტექნოლოგიაზე მზერის ერთ-ერთი გზა და ეჭვქვეშ დააყენოს ბატონობის ინფორმატიკა იმისათვის, რათა უზრუნველყოს უფრო ნაყოფიერი ქმედება.

ბოლო სურათი: ორგანიზმები და ორგანიზმული, ჰოლისტური პოლტიკა დამოკიდებულია ხელახლა დაბადების მეტაფორებზე და მუდმივად სარგებლობს რეპროდუქციული სქესის რესურსებით. მე ვიტყვოდი, რომ კიბორგები უფრო მეტად რეგენერაციასთან არიან დაკავშირებული და ასაზრდოებენ რეპროდუქციული მატრიცისა და საერთოდ დაბადებისადმი ეჭვებს. სალამანდრებისთვის, ჭრილობის შემდეგ რეგენერაცია, როგორცაა კიდურის დაკარგვა, გულისხმობს სტრუქტურის ხელახალ გაზრდას და ფუნქციის აღდგენას; ჭრილობის ადგილზე შეწყვილების ან სხვა უცნაური ტოპოგრაფიული ქმნილებების მუდმივ შესაძლებლობას. ხელახლა გაზრდილი კიდური შეიძლება მონსტრული, გაორკეცებული და ძლიერი იყოს. ჩვენ ყველამ მივიღეთ ღრმა ჭრილობა. ჩვენ ვსაჭიროებთ არა ხელახლა დაბადებას, არამედ რეგენერირებას და ჩვენი აღდგენის შესაძლებლობები მოიცავს უტოპიურ ოცნებას მონსტრულ სამყაროზე გენდერის გარეშე.

კიბორგულ სახე-ხატებს, ამ ესეში, შეუძლიათ ორი უმთავრესი არგუმენტის გამოხატვა: 1) უნივერსალური, ტოტალური თეორიის წარმოება ყველაზე დიდი შეცდომაა, რომელიც გამოტოვებს რეალობის უმეტესობას, ალბათ ყოველთვის, მაგრამ ახლა დანამდვილებით; 2) მეცნიერებისა და ტექნოლოგიის სოციალურ ურთიერთობებზე პასუხისმგებლობის აღება

ნიშნავს უარის თქმას ანტიმეცნიერულ მეტაფიზიკაზე, ტექნოლოგიის დემონოლოგიაზე და ამგავრად, გულისხმობს ყოველდღიური ცხოვრების საზღვართარეკონსტრუირების ამოცანის მიღებას, სხვებთან ნაწილობრივ კავშირებში, ჩვენი ყველა ნაწილით კომუნიკაციაში. საქმე მხოლოდ ის კი არ არის, რომ მეცნიერება და ტექნოლოგია დიდი ადამიანური კმაცოფილების შესაძლო საშუალებებია, ისევე როგორც ბატონობის რთული ქსელები. კიბორგულ სახე-ხატებს შეუძლიათ, მიგვითითონ დუალიზმების ლაბირინთიდან გამოსასვლელ გზაზე, რომლებშიც ჩვენი სხეულები და ჩვენი ხელსაწყოები საკუთარ თავებს ავუხსენით. ეს არის ოცნება არა საერთო ენაზე, არამედ მძლავრ ერეტიკულ ხმათასხვაობაზე. ეს არის ფემინისტის სურათი, რომელიც ლაპარაკობს განსხვავებულ ენებზე, რათა შიში დასცეს ახალ, მემარჯვენე, სუპერმხსნელ ქსელებს. ეს ნიშნავს მანქანების, იდენტობების, კატეგორიების, ურთიერთობების, სივრცეების, ისტორიების შექმნასაც და ნგრევასაც. მიუხედავად იმისა, რომ ერთიც და მეორეც სპირალური ცეკვით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულები, მე მირჩევნია ვიყო კიბორგი, ვიდრე ქალღმერთი.

## წყაროები:

1. Polanyi Karl. (2001). *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press.
2. Mouffe Chantal. (2000). *The Democratic Paradox*, London: Verso.
3. Butler Judith. (1990). *Gender Trouble*, New York: Routledge
4. Dussel Enrique. (1993). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)," *Boundary 2*, 20 (3).
5. Jameson Fredric. (1992). Postmodernism and Consumer Society, from Brooker, Peter (ed.) *Modernism/Postmodernism*. New York: Longman.
6. Zizek Slavoj. (2008). *Violence*. London: Profile Books.
7. Chakrabarty Dipesh. (2007). *Provincializing Europe*. New Jersey: Princeton University Press.
8. Haraway Donna. (1991). "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.