დემოკრატია კრიზისში

რადიკალური დემოკრატიის თეორიები და თანამედროვე პოლიტიკა

თარგმანების კრებული

სოციალური
სამართლიანობის
ცენტრი

დემოკრატია კრიზისში

რადიკალური დემოკრატიის თეორიები
და თანამედროვე პოლიტიკა

თარგმანების კრებული

სოციალური სამართლიანობის ცენტრი
თბილისი
2025

პასუხისმგებელი პირი: ნარგიზა არჯევანიძე
რედაქტორები: მედეა იმერლიშვილი; ნინო ბექიშვილი
ყდის დიზაინი: როლანდ რაიკი
დაკაბადონება: თორნიკე ლორთქიფანიძე

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

ISBN: 978-9941-8-7799-5

© სოციალური სამართლიანობის ცენტრი

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

www.socialjustice.org.ge
info@socialjustice.org.ge
https://www.facebook.com/socialjustice.org.ge

სარჩევი

შანტალ მუფი – პოლიტიკურის დაბრუნება 6
შესავალი: აგონისტური პლურალიზმისთვის 6
რადიკალური დემოკრატია: მოდერნული თუ პოსტმოდერნული 15
როულსი: პოლიტიკური ფილოსოფია პოლიტიკის გარეშე 32
ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შესახებ 56
პლურალიზმი და თანამედროვე დემოკრატია კარლ შმიტის გარშემო 74
პოლიტიკა და ლიბერალიზმის ლიმიტები 96

ჟაკ რანსიერი – დემოკრატიის სიძულვილი 122
შესავალი 122
გამარჯვებული დემოკრატიიდან კრიმინალურ დემოკრატიამდე 124
პოლიტიკა ან დაკარგული მწყემსი 148
დემოკრატია, რესპუბლიკა, წარმომადგენლობა 161

ვენდი ბრაუნი – დემოსის დასუსტება
ნეოლიბერალიზმის უხილავი რევოლუცია 199
დემოკრატიის განადგურება 199
ფუკოს ლექციები ბიოპოლიტიკის დაბადებაზე 233
ფუკოს გადახედვა 270

დევიდ პატერნოტი და რომან კუჰარი – ანტიგენდერული კამპანიები
ევროპაში: მობილიზება თანასწორობის წინააღმდეგ 309
მოძრავი „გენდერული იდეოლოგია“ 309

ლორენ ბერლანტი – ულმობელი ოპტიმიზმი 330
შესავალი: აფექტი აწმყოში 330

პოლიტიკურის დაბრუნება

შანტალ მუფი

მთარგმნელი: გიორგი ჩუბინიძე

„მთავარი ხრიკი ის არის, რომ არ მოიტყუო თავი ზოგიერთ
რამეზე: ეს რამეები თვითმოტყუების ზღვაში ამოზიდულ პატა-
რა, კლდოვან კუნძულებს ჰგავს. მათზე ჩაჯიდება და არჩაძირვა
არის საუკეთესო, რისი მიღწევაც ადამიანს შეუძლია“.

ელიას კანეტი

შესავალი: აგონისტური პლურალიზმისთვის

1

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

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

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

2

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

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

ტიპებში. ეს არის მნიშვნელოვანი იდეა, რომლის ხელახალ ფორმულირებასაც შევეცადე თანამედროვე ესენციალიზმის კრიტიკის ფარგლებში, რაც, ჩემი აზრით, ყველაზე ნაყოფიერი თეორიული მიდგომაა პლურალისტური დემოკრატიისთვის.

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

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

3

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

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

2. დასავლეთში, ეჭვქვეშ დადგა თავად დემოკრატიის იდენტობა, რამდენადაც ის დიდწილად იყო დამოკიდებული კომუნისტური „სხვის“ არსებობაზე, რომელიც იყო მისი უარყოფა. ახლა, როდესაც მტერი დამარცხებულია, ბუნდოვანდება თავად დემოკრატიის მნიშვნელობა, რომელიც საჭიროებს ახალი საზღვრის შექმნით ხელახლა განსაზღვრას. ეს ბევრად უფრო რთულია ზომიერი მემარჯვენეებისა და მემარცხენეებისთვის, ვიდრე რადიკალური მემარჯვენეებისთვის, რადგან ამ უკანასკნელმა უკვე იპოვა თავისი მტერი. ეს არის „შინაგანი მტერი“, ემიგრანტები, რომლებსაც ულტრამემარჯვენე მოძრაობები „ჭეშმარიტი“ ევროპელების კულტურული იდენტობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის საფრთხედ წარმოაჩენენ. მე ვამტკიცებ, რომ ულტრამემარჯვენეების ზრდა ევროპის რამდენიმე ქვეყანაში შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ პოლიტიკური იდენტობის იმ ღრმა კრიზისის კონტექსტში, რომლის წინაშეც დგას ლიბერალური დემოკრატია პოლიტიკის ტრადიციული საყრდენების დაკარგვის შემდეგ. ეს დაკავშირებულია მეგობარსა და მტერს შორის პოლიტიკური საზღვრის ხელახლა გავლებასთან.

4

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

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

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

ნიკლას ლუმანი ამტკიცებდა, რომ ლიბერალური დემოკრატიის, როგორც პოლიტიკური სისტემის, სპეციფიკა არის „მწვერვალის გახლეჩა“ – განსხვავება მთავრობასა და ოპოზიციას შორის. ის აკონკრეტებს, რომ „ეს გულისხმობს შესაბამის ბინარულ ოპოზიციურ პროგრამირებას – მაგალითად, კონსერვატიული/პროგრესული ან, რადგან ეს აღარ მუშაობს, შეზღუდული/ექსპანსიური სოციალური კეთილდღეობის პოლიტიკა, ან, თუ ეკონომიკა ამის საშუალე-

ბას არ იძლევა, ეკოლოგიური პრიორიტეტები ეკონომიკურის წინააღმდეგ. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება პოლიტიკური კურსის შესაძლო მიმართულებები გახდეს არჩევანის საგანი".[1] ეს ნიშნავს, რომ ამჟამინდელი პოლიტიკური საზღვრების ბუნდოვანება მემარცხენეებსა და მემარჯვენეებს შორის საზიანოა დემოკრატიული პოლიტიკისთვის, რადგან ის აფერხებს მკაფიო პოლიტიკური იდენტობების ჩამოყალიბებას. ეს, თავის მხრივ, ხელს უწყობს პოლიტიკური პარტიების მიმართ გულგრილობას და ამცირებს პოლიტიკურ პროცესში მონაწილეობის სურვილს. ეს არის მიზეზი რელიგიური, ნაციონალისტური ან ეთნიკური იდენტიფიკაციის ფორმების გარშემო სხვა კოლექტიური იდენტობების ზრდისა.

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

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

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

5

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

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

როდესაც, როგორც ეს დღეს ხდება, ლიბერალური დემოკრატია სულ უფრო მეტად გაიგივდება „რეალურად არსებულ ლიბერალურ დემოკრატიულ კაპი-

ტალიზმთან“ და მისი პოლიტიკური განზომილება შემოიფარგლება კანონის უზენაესობით, არსებობს რისკი, რომ გარიყულები შეუერთდებიან ფუნდამენტალისტურ მოძრაობებს, ან რომ მათ ანტილიბერალური, პოპულისტური დემოკრატიის ფორმები მიიზიდავთ. ჯანსაღი დემოკრატიული პროცესი მოითხოვს პოლიტიკური პოზიციების მძლავრ შეჯახებას და ინტერესთა ღია კონფლიქტს. თუ ეს არ არსებობს, ის შეიძლება ძალიან ადვილად ჩანაცვლდეს არამოლაპარაკებად მორალურ ღირებულებებსა და ესენციალისტურ იდენტობებს შორის დაპირისპირებით.

6

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

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

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

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

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

ამ მიდგომისთვის ცენტრალურია იმის გაცნობიერება, რომ პლურალისტური დემოკრატია შეიცავს პარადოქსს, რადგან მისი რეალიზაციის მომენტი, იმავე დროს, მისი დაშლის მომენტიც იქნებოდა. ის უნდა მოიაზრებოდეს სიკეთედ, რომელიც მხოლოდ მანამ არსებობს, როგორც სიკეთე, სანამ მისი მიღწევა შეუძლებელია. ამიტომ, ასეთი დემოკრატია ყოველთვის იქნება „მომავალი" დემოკრატია, რადგან კონფლიქტი და ანტაგონიზმი, ამავე დროს, არის პირობა მისი შესაძლებლობისაც და მისი სრული რეალიზაციის შეუძლებლობისაც.

რადიკალური დემოკრატია: მოდერნული თუ პოსტმოდერნული

რას ნიშნავს დღეს იყო მემარცხენე? მეოცე საუკუნის მიწურულს, რამდენად მნიშვნელოვანია განმანათლებლობის იდეალების მოხმობა, რომლებიც საზოგადოების ტრანსფორმაციის პროექტს ედო საფუძვლად? ჩვენ, უეჭველია, იაკობინური წარმოსახვის კრიზისს განვიცდით, რომელიც, სხვადასხვა ფორმით, ახასიათებდა ბოლო ორასი წლის რევოლუციურ პოლიტიკას. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ მარქსიზმი გამოჯანმრთელდეს იმ დარტყმებისგან, რაც მან განიცადა ტოტალიტარიზმის ანალიზით გამოწვეული საბჭოთა მოდელის

დისკრედიტაციისა და ახალი სოციალური მოძრაობების აღზევებით გამოწვეული კლასობრივი რედუქციონიზმის კრიზისის შედეგად. მაგრამ არც მოძმე მტერი, სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობაა უკეთეს მდგომარეობაში. მან ვერ შეძლო ბოლო ათწლეულების ახალი მოთხოვნების დაკმაყოფილება და მისი ცენტრალური მიღწევა, კეთილდღეობის სახელმწიფო, მემარჯვენეების თავდასხმას ვერ გაუმკლავდა, რადგან მან ვერ მოახერხა მათი მობილიზება, ვინც დაინტერესებული უნდა ყოფილიყო მისი მიღწევები დაეცვა.

რაც შეეხება სოციალიზმის იდეალს, როგორც ჩანს, ეჭვქვეშ დგება პროგრესის სწორედ ის იდეა, რომელიც მოდერნულობის პროექტთან არის დაკავშირებული. ამ მხრივ, პოსტმოდერნის შესახებ დისკუსიამ, რომელიც აქამდე კულტურაზე იყო ორიენტირებული, პოლიტიკური ხასიათი მიიღო. სამწუხაროდ, დებატები ძალიან სწრაფად გაქვავდა მარტივი და სტერილური პოზიციების ირგვლივ. მაშინ, როდესაც ჰაბერმასი კონსერვატიზმში ადანაშაულებს ყველას, ვინც განმანათლებლობის უნივერსალისტურ იდეალს აკრიტიკებს[4], ლიოტარი პათოსით აცხადებს, რომ ოსვენციმის შემდეგ მოდერნულობის პროექტი განადგურდა.[5] რიჩარდ რორტი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ორივე მხარეს ვხვდებით განმანათლებლობის პოლიტიკური პროექტისა და მისი ეპისტემოლოგიური ასპექტების მცდარ აღრევას. სწორედ ამიტომ ლიოტარი აუცილებლად მიიჩნევს პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე უარის თქმას, რათა თავიდან აიცილოს უნივერსალისტური ფილოსოფია, მაშინ როცა ჰაბერმასი, რომელსაც ლიბერალიზმის დაცვა სურს, მისი ყველა პრობლემის მიუხედავად, ამ უნივერსალისტურ ფილოსოფიას ებღაუჭება.[6] მართლაც, ჰაბერმასს სჯერა, რომ მორალისა და სამართლის უნივერსალისტური ფორმების წარმოშობა კოლექტიური სწავლის შეუქცევადი პროცესის გამოხატულებაა და რომ ამის უარყოფა ნიშნავს მოდერნულობის უარყოფას, რაც ძირს უთხრის დემოკრატიის არსებობის საფუძვლებს. რორტი გვთავაზობს, განვიხილოთ ბლუმენბერგისეული განსხვავება, წიგნში, „მოდერნული ეპოქის ლეგიტიმურობა“, განმანათლებლობის ორ ასპექტს შორის, ესენია „თვითდამტკიცება“ (რომელიც შეიძლება გაიგივდეს პოლიტიკურ პროექტთან) და „თვითდაფუძნება“ (ეპისტემოლოგიური პროექტი). როგორც კი ვაღიარებთ, რომ ამ ორ ასპექტს შორის აუცილებელი კავშირი არ არსებობს, შევძლებთ დავიცვათ პოლიტიკური პროექტი, და პირიქით, უარი ვთქვათ იმ მოსაზრებაზე, რომ იგი დაფუძნებული უნდა იყოს რაციონალურობის კონკრეტულ ფორმაზე.

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

5 ჟან-ფრანსუა ლიოტარი, „Immaterialitat und Postmoderne“, ბერლინი 1985.

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

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

ამ „პოსტმოდერნისტული ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის“ წინაშე, რომელსაც რორტი მხარს უჭერს, მსურს ვაჩვენო, თუ როგორ გვთავაზობს „რადიკალური და პლურალისტური დემოკრატიის“ პროექტი, რომელიც ერნესტო ლაკლაუმ და მე უკვე აღვწერეთ ჩვენს წიგნში, „ჰეგემონია და სოციალისტური სტრატეგია: რადიკალური დემოკრატიული პოლიტიკისკენ“[8], სოციალისტური პროექტის გადაფორმულირებას, რომელიც თავიდან აიცილებს მარქსისტული სოციალიზმისა და სოციალ-დემოკრატიის ორმაგ ხაფანგს, ამავე დროს, მემარცხენეებს ახალ წარმოსახვას მისცემს, წარმოსახვას, რომელიც მოიხმობს დიდ ემანსიპაციურ ბრძოლათა ტრადიციას, მაგრამ ასევე ითვალისწინებს ფსიქოანალიზისა და ფილოსოფიის ბოლოდროინდელ თეორიულ წვლილს. ფაქტობრივად, ასეთი პროექტი ერთდროულად შეიძლება განისაზღვროს მოდერნულადაც და პოსტმოდერნულადაც. იგი მიჰყვება „მოდერნულობის შეუსრულებელ პროექტს“, მაგრამ, ჰაბერმასისგან განსხვავებით, ჩვენ გვჯერა, რომ ამ პროექტში განმანათლებლობის ეპისტემოლოგიური პერსპექტივა უკვე ვეღარ შეასრულებს თავის როლს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პერსპექტივა მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა დემოკრატიის წარმოშობაში,

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

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

იგი დაბრკოლებად იქცა იმ ახალი ფორმების გასაგებად, რომლებიც ახასიათებს დღევანდელ ჩვენს საზოგადოებებს და რომლებიც არაესენციალისტური პერსპექტივიდან მიდგომას მოითხოვს. აქედან გამომდინარეობს ფილოსოფიაში, ეგრეთ წოდებული პოსტმოდერნის სხვადასხვა მიმდინარეობის მიერ შემუშავებული თეორიული ინსტრუმენტების გამოყენების და რაციონალიზმისა და სუბიექტივიზმის მათეული კრიტიკის ათვისების აუცილებლობა.[9]

დემოკრატიული რევოლუცია

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

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

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

მარკერების გაქრობის“ კვალობაზე.[11] ვფიქრობ, რომ ასეთი მიდგომა ძალზე დამაფიქრებელი და სასარგებლოა, რადგან ის საშუალებას გვაძლევს, თანამედროვე საზოგადოებებში არსებული მრავალი ფენომენი ახალი პერსპექტივით დავინახოთ. ამგვარად, დემოკრატიული რევოლუციის ეფექტების ანალიზი შესაძლებელია ხელოვნებაში, თეორიასა და კულტურის ყველა ასპექტში ზოგადად, რაც საშუალებას იძლევა, ახლებურად და უფრო პროდუქტიულად ჩამოვაყალიბოთ კითხვა მოდერნულობასა და პოსტმოდერნულობას შორის ურთიერთობის შესახებ. მართლაც, თუ დემოკრატიულ რევოლუციას ლეფორის მსგავსად, მოდერნულობის გამორჩეულ მახასიათებლად მივიჩნევთ, ცხადი ხდება, რომ ფილოსოფიური პოსტმოდერნულობა გულისხმობს ნებისმიერი საბოლოო საფუძვლის ან ლეგიტიმაციის შეუძლებლობის აღიარებას, რაც თავად დემოკრატიული საზოგადოებისა და მოდერნულობის აღმასვლის კონსტიტუციური ნაწილია. ეს აღიარება მოდის მრავალი მცდელობის ჩავარდნის შემდეგ, რომ შეეცვალათ ძველი საფუძველი, რომელიც იყო ღმერთი ან ბუნება, ახალი საფუძვლით, რომელიც იქნებოდა ადამიანი და მისი გონი. ეს მცდელობები, თანამედროვე დემოკრატიისთვის დამახასიათებელი რადიკალური განუსაზღვრელობის გამო, თავიდანვე განწირული იყო წარუმატებლობისთვის. ნიცშეს ეს უკვე გააზრებული ჰქონდა, როდესაც გამოაცხადა, რომ ღმერთის სიკვდილი განუყოფელი იყო ჰუმანიზმის კრიზისისგან.[12]

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

მაშ, რეალურად, როგორ შეიძლება ვიქონიოთ იმედი, რომ გავიგებთ ამ ახალი ანტაგონიზმების ბუნებას, თუკი შევინარჩუნებთ ერთიანი სუბიექტის ხატს, როგორც მისი ქმედებების გასაგებადობის საბოლოო წყაროს? როგორ

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

12 ამ საკითხზე იხ. ჯანი ვატიმოს გამჭრიახი ანალიზი, „La crisi dell „umanismo“, in *La fine della modernita,* მილანი 1985, თავი 2.

შევძლებთ გავიგოთ დაქვემდებარების ურთიერთობების მრავალგვარობა, რომელმაც შეიძლება გავლენა მოახდინოს ინდივიდზე, თუკი სოციალურ აგენტებს წარმოვიდგენთ ჰომოგენურ და უნიფიცირებულ ერთეულებად? რაც ახასიათებს ამ ახალი სოციალური მოძრაობების ბრძოლებს, არის სწორედ სუბიექტური პოზიციების სიმრავლე, რომლებიც ქმნიან ერთიან აგენტს და შესაძლებლობა, რომ ეს სიმრავლე შეიძლება გახდეს ანტაგონიზმის ადგილი და ამით პოლიტიზებული. აქედან გამომდინარეობს რაციონალისტური კონცეფციის – უნიტარული სუბიექტის – კრიტიკის მნიშვნელობა, რომელსაც ადამიანი პოულობს არა მხოლოდ პოსტსტრუქტურალიზმში, არამედ ფსიქოანალიზში, გვიანდელი ვიტგენშტაინის ენის ფილოსოფიასა და გადემერის ჰერმენევტიკაში.

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

მაშინ უნდა აღინიშნოს, რომ დემოკრატიული რევოლუციის ეს ახალი ფაზა, თავისებურად, განმანათლებლობის დემოკრატიული უნივერსალიზმის შედეგი, ასევე სათუოს ხდის მის ზოგიერთ დაშვებას. ამ ახალი ბრძოლებიდან ბევრი, ფაქტობრივად, უარს ამბობს უნივერსალურობაზე პრეტენზიაზე. ისინი აჩვენებენ, თუ როგორ დგას ყოველგვარ მტკიცებაში უნივერსალურობაზე კონკრეტულის უარყოფა და სპეციფიკის უარყოფა. ფემინისტური კრიტიკა ამხელს კონკრეტიზმს, რომელიც იმალება ეგრეთ წოდებული უნივერსალური იდეალების უკან, რომლებიც, სინამდვილეში, ყოველთვის გამორიცხვის მექანიზმები იყო. კეროლ პეიტმანმა, მაგალითად, აჩვენა, თუ როგორ იყო დემოკრატიის კლასიკური თეორიები დაფუძნებული ქალების გამორიცხვაზე: „უნივერსალური მოქალაქეობის იდეა სპეციფიკურად მოდერნულია და აუცილებლად დამოკიდებულია იმ თვალსაზრისის წარმოშობაზე, რომ ყველა

ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი, ან ბუნებრივად თავისუფალი და თანასწორია ერთმანეთის მიმართ. არცერთი ინდივიდი არ არის ბუნებრივად დაქვემდებარებული სხვაზე და, ამგვარად, ყველას უნდა ჰქონდეს მოქალაქეობრივი სტატუსი საზოგადოებაში, რაც უზრუნველყოფს მათ თვითმმართველ სტატუსს. ინდივიდუალური თავისუფლება და თანასწორობა ასევე გულისხმობს, რომ მთავრობა შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ შეთანხმებით ან თანხმობით. ჩვენ ყველას გვასწავლიან, რომ „ინდივიდი“ არის უნივერსალური კატეგორია, რომელიც ვრცელდება ყველაზე ან ნებისმიერზე, მაგრამ ეს ასე არ არის. „ინდივიდი“ არის კაცი“.[13]

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

პრაქტიკული გონი: არისტოტელე კანტის წინააღმდეგ

განმანათლებლობის აბსტრაქტული უნივერსალიზმით მზარდი უკმაყოფილება ხსნის არისტოტელესეული ცნების, ფრონეზისის, დაბრუნებას. ეს „ეთიკური ცოდნა“, რომელიც განსხვავდება მეცნიერებისთვის დამახასიათებელი ცოდნისგან (ეპისტემე), დამოკიდებულია ეთოსზე, საზოგადოებაში არსებულ კულტურულ და ისტორიულ პირობებზე და გულისხმობს ყოველგვარი პრეტენზიის

13 კაროლ პეიტმანი, „Removing Obstacles to Democracy“, მოხსენება წარდგენილი პოლიტიკური მეცნიერების საერთაშორისო ასოციაციის შეხვედრაზე, ოტავა, კანადა, 1986 წლის ოქტომბერი, მიმეოგრაფიული ასლი.

უარყოფას უნივერსალურობაზე.[14] ეს არის რაციონალობის ტიპი, რომელიც შეესაბამება ადამიანის პრაქსისის შესწავლას, რაც გამორიცხავს პრაქტიკის „მეცნიერების“ ყოველგვარ შესაძლებლობას, მაგრამ ამასთანავე მოითხოვს „პრაქტიკული გონის“ არსებობას, სფეროს, რომელიც არ ხასიათდება აპოდიქტური დებულებებით, სადაც გონივრული სჭარბობს დემონსტრირებადს. კანტმა წარმოადგინა პრაქტიკული გონის სრულიად განსხვავებული ცნება, რომელიც უნივერსალურობას მოითხოვდა. როგორც რიკორი აღნიშნავს: „უნივერსალიზაციის წესის უზენაესი პრინციპის რანგში აყვანით, კანტმა დასაბამი მისცა ერთ-ერთ ყველაზე საშიშ იდეას, რომელიც ფიხტედან მარქსამდე უნდა გაბატონებულიყო; რომ პრაქტიკული სფერო უნდა დაქვემდებარებოდა მეცნიერული სახის ცოდნას, რომელიც შედარებადი იქნებოდა თეორიულ სფეროში მოთხოვნილ მეცნიერულ ცოდნასთან.“[15] ასევე, გადემერი აკრიტიკებს კანტს იმის გამო, რომ მან გზა გაუხსნა პოზიტივიზმს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში და არისტოტელესეულ ცნებას ფრონეზისის შესახებ მიიჩნევს გაცილებით უფრო ადეკვატურად, ვიდრე კანტისეულ ანალიზს განსჯის შესახებ, რათა გაიაზროს ადამიანურ ქმედებათა სფეროში უნივერსალურსა და კონკრეტულს შორის არსებული ურთიერთობის ბუნება.[16]

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

მსგავსი იდეები მნიშვნელოვანია რადიკალური დემოკრატიის კონცეფციისთვის, რომელშიც განსჯას ფუნდამენტური როლი ენიჭება და რომელიც სათანადოდ უნდა იყოს კონცეპტუალიზებული, რათა თავიდან ავიცილოთ ცრუ დილემები, ერთი მხრივ, გარკვეული უნივერსალური კრიტერიუმის არსებობასა და, მეორე მხრივ, თვითნებობის ბატონობას შორის. ის ფაქტი, რომ საკი-

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

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

16 გადემერი, „Truth and Method“, გვ. 33–39.

თხი მეცნიერებისთვის პასუხგაუცემელი რჩება, ან რომ ის ვერ ხდება დემონსტრირებადი ჭეშმარიტება, არ ნიშნავს, რომ გონივრული აზრის ჩამოყალიბება მის შესახებ შეუძლებელია, ან რომ ის რაციონალური არჩევანის შესაძლო საფუძველი გახდეს. ჰანა არენდტი აბსოლუტურად მართალი იყო, როდესაც ამტკიცებდა, რომ პოლიტიკურ სფეროში ადამიანი აზრის, ანუ „დოქსა“-ს სფეროშია და არა ჭეშმარიტების, და რომ თითოეულ სფეროს აქვს თავისი ვალიდურობისა და ლეგიტიმაციის კრიტერიუმები.[17] არიან, რა თქმა უნდა, ისეთებიც, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მსგავს პოზიციას რელატივიზმის აჩრდილი დასდევს. მაგრამ მსგავს ბრალდებას აზრი მხოლოდ მაშინ აქვს, თუ ადამიანი რჩება ტრადიციული პრობლემატიკის ტყვეობაში, რომელიც ობიექტივიზმისა და რელატივიზმის მიღმა ალტერნატივას არ გვთავაზობს.

მტკიცება, რომ ვერავინ უზრუნველყოფს საბოლოო რაციონალურ საფუძველს ღირებულებათა ნებისმიერი მოცემული სისტემისთვის, არ ნიშნავს, რომ ყველა შეხედულება თანაბრად კარგად მიიჩნევა. როგორც რორტი აღნიშნავს, „რეალური წინააღმდეგობა არ არის მათ შორის, ვინც ფიქრობს, რომ ერთი შეხედულება ისევე კარგია, როგორც ნებისმიერი სხვა, და მათ შორის, ვინც ასე არ ფიქრობს. არამედ მათ შორის, ვინც ფიქრობს, რომ ჩვენი კულტურა, ჩვენი მიზნები ან ინსტიტუტები მხოლოდ საუბრის საფუძველზე შეიძლება იყოს გამყარებული, და მათ შორის, ვინც კვლავ სხვა სახის მხარდაჭერის იმედს ინარჩუნებს“.[18] ყოველთვის შესაძლებელია სამართლიანისა და უსამართლოს, ლეგიტიმურისა და არალეგიტიმურის გარჩევა, მაგრამ ეს მხოლოდ მოცემული ტრადიციის ფარგლებშია შესაძლებელი, იმ სტანდარტების დახმარებით, რომელსაც ეს ტრადიცია გვთავაზობს; ფაქტობრივად, არ არსებობს ყველა ტრადიციისგან განყენებული თვალსაზრისი, რომლიდანაც ადამიანს შეუძლია უნივერსალური განსჯა შემოგვთავაზოს. გარდა ამისა, უარი თქვა განსხვავებაზე ლოგიკასა და რიტორიკას შორის, სადაც პოსტმოდერნულ კრიტიკას მივყავართ – და სადაც ის არისტოტელეს ემშვიდობება – არ ნიშნავს იმას, რომ „ძალა შეიქმს სიმართლეს“ [might makes right] ან რომ ნიჰილიზმში უნდა ჩავეშვათ. ფუკოსთან ერთად იმის მიღება, რომ ვალიდურობასა და ძალაუფლებას შორის აბსოლუტური გამიჯვნა ვერ იარსებებს (რადგან ვალიდურობა ყოველთვის ჭეშმარიტების კონკრეტული რეჟიმის ფარგლებში არსებობს და რომელიც ძალაუფლებასთანაა დაკავშირებული) არ ნიშნავს იმას, რომ არ შეგვიძლია განვასხვავოთ ჭეშმარიტების მოცემულ რეჟიმში ისინი, ვინც არგუმენტაციის სტრატეგიას და მის წესებს პატივს სცემენ, და ისინი, ვისაც უბრალოდ საკუთარი ძალაუფლების დამყარება სურთ.

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

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

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

ტრადიცია და დემოკრატიული პოლიტიკა

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

მაგალითად, ტრადიციის ცნება უნდა განვასხვავოთ ტრადიციონალიზმისგან. ტრადიცია საშუალებას გვაძლევს, გავიაზროთ საკუთარი თავის ჩართულობა ისტორიულობაში, ის ფაქტი, რომ ჩვენ, როგორც სუბიექტები, უკვე არსებული

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

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

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

21 იქვე, გვ. 124.

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

ტრადიციის ეს გაგება, რომელიც გადამერთან გვხვდება, შეიძლება უფრო კონკრეტული და კომპლექსური გახდეს, თუკი მას ვიტგენშტაინის „ენობრივი თამაშების" ჭრილში გადავაფორმულირებთ. ამ თვალსაზრისით დანახული ტრადიცია ხდება ენობრივი თამაშების ერთობლიობა, რომელიც მოცემულ საზოგადოებას ქმნის. ვინაიდან ვიტგენშტაინისთვის ენობრივი თამაშები არის ენობრივ წესებს, ობიექტურ სიტუაციებსა და ცხოვრების ფორმებს შორის განუყოფელი ერთიანობა,[23] ტრადიცია არის დისკურსებისა და პრაქტიკების ერთობლიობა, რომელიც ჩვენ სუბიექტებად გვაყალიბებს. ამგვარად, შეგვი-

22 გადამერი, „Truth and Method", გვ. 250.

23 ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, „Philosophical Investigations", ოქსფორდი 1953.

ძლია ვიფიქროთ პოლიტიკაზე, როგორც ტრადიციაში ჩადებული იდეების მიყოლაზე, რაც ვიტგენშტაინისეულ პერსპექტივაში შეიძლება გავიგოთ, როგორც მოცემული ტრადიციის საკვანძო ტერმინებისთვის ახალი გამოყენებების შექმნა და მათი გამოყენება ახალ ენობრივ თამაშებში, რომლებიც ცხოვრების ახალ ფორმებს ხდის შესაძლებელს.

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

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

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

ის, რაც ჩვენ გვჭირდება, არის დემოკრატიული ღირებულებების ჰეგემონია, და ეს მოითხოვს დემოკრატიული პრაქტიკების გამრავლებას, მათ ინსტიტუციონალიზაციას სულ უფრო მრავალფეროვან სოციალურ ურთიერთობებში, რათა სუბიექტური პოზიციების სიმრავლე ჩამოყალიბდეს დემოკრატიული მატრიცის მეშვეობით. სწორედ ამ გზით – და არა რაციონალური საფუძვლის უზრუნველყოფის მცდელობით – შევძლებთ არა მხოლოდ დემოკრატიის დაცვას, არამედ მის გაღრმავებასაც. ასეთი ჰეგემონია არასოდეს იქნება სრული და, ყოველ შემთხვევაში, არც არის სასურველი, რომ საზოგადოებას ერთი დემოკრატიული ლოგიკა მართავდეს. ავტორიტეტული და ძალაუფლებრივი ურთიერთობები ვერ გაქრება მთლიანად და მნიშვნელოვანია უარი ვთქვათ გამჭვირვალე საზოგადოების მითზე, რომელიც საკუთარ თავთან არის შერიგებული, რადგან ასეთი ფანტაზია ტოტალიტარიზმამდე მიგვიყვანს. რადიკალური და პლურალური დემოკრატიის პროექტი, პირიქით, მოითხოვს სიმრავლის, პლურალიზმისა და კონფლიქტის არსებობას და მათში ხედავს პოლიტიკის აზრს.

რადიკალური დემოკრატია, ახალი პოლიტიკური ფილოსოფია

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

პოლიტიკურ ფილოსოფიას ძალიან მნიშვნელოვანი როლი აქვს ამ საღი აზრის წარმოშობაში და ამ ახალი სუბიექტური პოზიციების შექმნაში, რადგან ის

ჩამოაყალიბებს „რეალობის განსაზღვრებას“, რომელიც უზრუნველყოფს პოლიტიკური გამოცდილების ფორმას და მატრიცად იქცევა გარკვეული ტიპის სუბიექტის კონსტრუქციისთვის. ლიბერალიზმის ზოგიერთი საკვანძო ცნება, როგორიცაა უფლებები, თავისუფლება და მოქალაქეობა, დღეს პრივილეგირებულია მესაკუთრული ინდივიდუალიზმის დისკურსის მიერ, რაც ხელს უშლის დემოკრატიული ეკვივალენტობების ჯაჭვის შექმნას.

უკვე ვისაუბრე დემოკრატიული უფლებების კონცეფციის აუცილებლობაზე: უფლებები, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდს ეკუთვნის, მხოლოდ კოლექტიურად შეიძლება განხორციელდეს, რაც წინასწარ განსაზღვრავს სხვებისთვის თანაბარი უფლებების არსებობას. მაგრამ რადიკალურ დემოკრატიას ასევე სჭირდება თავისუფლების იდეა, რომელიც სცილდება ცრუ დილემას ანტიკურ და მოდერნულ თავისუფლებებს შორის და საშუალებას გვაძლევს ინდივიდუალურ თავისუფლებასა და პოლიტიკურ თავისუფლებაზე ერთად ვიფიქროთ. ამ საკითხში რადიკალური დემოკრატია იზიარებს სხვადასხვა ავტორის ინტერესს, რომელთაც სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის ტრადიციის გამოსყიდვა სურთ. ეს ტენდენცია საკმაოდ ჰეტეროგენულია და, შესაბამისად, საჭიროა განვასხვავოთ ე.წ. კომუნიტარისტები, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა იზიარებს ლიბერალური ინდივიდუალიზმის კრიტიკას სოციალურ ურთიერთობებამდე არსებული სუბიექტის შესახებ, განსხვავებული დამოკიდებულება აქვთ მოდერნულობის მიმართ. ერთი მხრივ, არიან ისეთები, როგორიცაა მაიკლ სანდელი და ალასდერ მაკინტაირი, ძირითადად არისტოტელესგან შთაგონებულები, რომლებიც უარყოფენ ლიბერალურ პლურალიზმს საერთო სიკეთის პოლიტიკის სახელით, და, მეორე მხრივ, ისეთები, როგორიცაა ჩარლზ ტეილორი და მაიკლ უოლცერი, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ აკრიტიკებენ ლიბერალიზმის ეპისტემოლოგიურ წინაპირობებს, ცდილობენ მისი პოლიტიკური მონაპოვარი უფლებებისა და პლურალიზმის სფეროში გააერთიანონ.[25] ეს უკანასკნელნი უფრო ახლოს არიან რადიკალური დემოკრატიის პერსპექტივასთან, მაშინ როდესაც პირველნი უკიდურესად ორაზროვან დამოკიდებულებას ინარჩუნებენ დემოკრატიის აღმასვლის მიმართ და ხშირად პოლიტიკის პრემოდერნულ კონცეფციებს იცავენ, რომლებიც არ განასხვავებენ ეთიკურსა და პოლიტიკურს, რაც მათ საერთო მორალური ფასეულობების გამოხატულებად ესმით.

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

სავარაუდოდ, სწორედ მაკიაველის ნაშრომებშია, რომ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმს ყველაზე მეტი შემოსათავაზებელი აქვს ჩვენთვის და, ამ მხრივ, კვენტინ სკინერის ბოლოდროინდელი ნაშრომები განსაკუთრებით საინტერესოა. სკინერი გვიჩვენებს, რომ მაკიაველისთან ვპოულობთ თავისუფლების ისეთ კონცეფციას, რომელიც, მართალია, არ გულისხმობს კარგი ცხოვრების ობიექტურ ცნებას (და ამიტომ, ისაია ბერლინის მიხედვით, თავისუფლების „ნეგატიური“ კონცეფციაა), მაგრამ მაინც მოიცავს პოლიტიკური მონაწილეობისა და სამოქალაქო სათნოების იდეალებს (რომლებიც, ბერლინის თანახმად, დამახასიათებელია თავისუფლების „პოზიტიური“ კონცეფციისთვის). სკინერი გვიჩვენებს, რომ თავისუფლების იდეა „მსჯელობანში“ წარმოდგენილია როგორც ინდივიდების უნარი, მისდიონ საკუთარ მიზნებს, თავიანთ „ხასიათებს“ *(humori).* ეს თანხვედრაშია იმ მტკიცებასთან, რომ იძულებისა და მონობის თავიდან ასაცილებლად აუცილებელი პირობების უზრუნველსაყოფად, რითაც შეუძლებელი გახდება ამ თავისუფლების გამოყენება, აუცილებელია, ინდივიდებმა შეასრულონ გარკვეული საჯარო ფუნქციები და განივითარონ საჭირო სათნოებები. მაკიაველისთვის, თუ ვინმეს სურს სამოქალაქო სათნოების გამოვლენა და საერთო სიკეთის მსახურება, ეს ხდება იმისთვის, რომ უზრუნველყოს პირადი თავისუფლების გარკვეული ხარისხი, რაც საშუალებას მისცემს მას მისდიოს საკუთარ მიზნებს.[26] აქ ვხვდებით ინდივიდუალური თავისუფლების ძალიან მოდერნულ კონცეფციას, რომელიც პოლიტიკური თავისუფლების ძველი კონცეფციითაა არტიკულირებული, რაც არსებითია რადიკალური დემოკრატიის პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებისთვის.

მაგრამ სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის ტრადიციისადმი ამ მიმართვას, თუნდაც მისი მაკიაველისეული შტოს პრივილეგირებისას, არ შეუძლია სრულად მოგვაწოდოს პოლიტიკური ენა, რომელიც აუცილებელია დღევანდელი დემოკრატიული ბრძოლების სიმრავლის არტიკულირებისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ მას არ შეუძლია ჩასწვდეს დღევანდელი პოლიტიკის სირთულეს, საუკეთესო, რაც მას შეუძლია, არის მოგვაწოდოს ელემენტები ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ნეგატიურ ასპექტებთან საბრძოლველად. ჩვენი საზოგადოებები დგანან რადიკალურად ახალი და განსხვავებული პოლიტიკური სივრცეების გამრავლების წინაშე, რაც მოითხოვს უარი ვთქვათ პოლიტიკურის დამფუძნებელი ერთადერთი მაკონსტიტუირებელი სივრცის იდეაზე, რაც დამახასიათებელია როგორც ლიბერალიზმისთვის, ისე სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმისთვის. თუ „შეუზღუდავი მე“-ს ლიბერალური კონცეფცია ნა-

26 კვენტინ სკინერი, „The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives“, რ. როერტის, ჯ. ბ. შნეევინდისა და კ. სკინერის რედაქტორობით, „Philosophy in History“, კემბრიჯი 1984.

კლოვანია, სამოქალაქო რესპუბლიკანიზმის კომუნიტარისტი დამცველების მიერ წარმოდგენილი ალტერნატივა ასევე არადამაკმაყოფილებელია. საქმე არ ეხება „უნიტარული შეუზღუდავი მე“-დან „უნიტარულ სიტუირებულ მე“-ზე გადასვლას; პრობლემა თავად უნიტარული სუბიექტის იდეაშია. როგორც ჩანს, მრავალი კომუნიტარისტი მიიჩნევს, რომ ჩვენ ვეკუთვნით მხოლოდ ერთ თემს, რომელიც განსაზღვრულია ემპირიულად და გეოგრაფიულადაც კი, და რომ ეს თემი შეიძლება გაერთიანდეს საერთო სიკეთის ერთი იდეით. მაგრამ სინამდვილეში, ყოველთვის მრავალი და წინააღმდეგობრივი სუბიექტები ვართ, მრავალფეროვანი თემების მკვიდრნი (იმდენის, რამდენიც არის სოციალური ურთიერთობები, რომლებშიც ვმონაწილეობთ, და სუბიექტური პოზიციები, რომლებსაც ისინი განსაზღვრავენ), რომლებიც აგებულია მრავალფეროვანი დისკურსებით და მყიფედ და დროებით არიან შეკავშირებულები ამ სუბიექტური პოზიციების გადაკვეთაზე. აქედან გამომდინარეობს პოსტმოდერნული კრიტიკის მნიშვნელობა პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარებისთვის, რომელიც მიზნად ისახავს ახალი ფორმის ინდივიდუალობის შესაძლებლობას, რომელიც ჭეშმარიტად პლურალური და დემოკრატიული იქნება. მსგავსი ფილოსოფია არ უშვებს დემოკრატიის რაციონალურ საფუძველს და არც პასუხობს, ლეო შტრაუსის მსგავსად, კითხვებს პოლიტიკური საკითხების ბუნებისა და საუკეთესო რეჟიმის შესახებ. პირიქით, ის გვთავაზობს გამოქვაბულში დარჩენას და, როგორც მაიკლ უოლცერი ამბობს, „განვუმარტოთ თანამოქალაქეებს მნიშვნელობათა სამყარო, რომელსაც ვიზიარებთ“.[27] ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიცია ღიაა მრავალი ინტერპრეტაციისთვის და რადიკალური დემოკრატიის პოლიტიკა მხოლოდ ერთ-ერთი სტრატეგიაა სხვათა შორის. არაფერი იძლევა მისი წარმატების გარანტიას, მაგრამ ეს პროექტი მიზნად ისახავს გააგრძელოს და გააღრმავოს მოდერნულობის დემოკრატიული პროექტი. ასეთი სტრატეგია მოითხოვს, რომ უარი ვთქვათ განმანათლებლობის აბსტრაქტულ უნივერსალიზმზე, სოციალური ტოტალობის ესენციალისტურ კონცეფციასა და უნიტარული სუბიექტის მითზე. ამ მხრივ, ნაცვლად იმისა, რომ პოსტმოდერნული ფილოსოფიის განვითარება საფრთხედ აღიქვას, რადიკალური დემოკრატია მიესალმება მას, როგორც თავისი მიზნების მიღწევის შეუცვლელ ინსტრუმენტს.

27 უოლცერი, „Spheres of Justice“, გვ. 14.

როულსი: პოლიტიკური ფილოსოფია პოლიტიკის გარეშე

შესაძლებელია თუ არა პოლიტიკური ლიბერალიზმის გამიჯვნა იმ ლექსიკისგან, რომელიც მან მემკვიდრეობით მიიღო განმანათლებლობის რაციონალიზმისგან, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, იმ კონოტაციებისგან, რომლებიც ეკონომიკურ ლიბერალიზმთან ხანგრძლივი ასოცირების შედეგად შეიძინა? მე მჯერა, რომ ეს გადამწყვეტი კითხვაა თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიის შემუშავებისთვის. რამდენიმე ბოლოდროინდელი დებატი მოწმობს ასეთი განმარტების აუცილებლობას, რადგან გვაიძულებს მიუღებელ დიქოტომიებს. ეს განსაკუთრებით აშკარაა მოდერნულობასა და პოსტმოდერნულობაზე, და, ამავე დროს, განმანათლებლობის დამცველებსა და მის მოწინააღმდეგეებს შორის მიმდინარე დაპირისპირებაშიც. როგორც რიჩარდ რორტიმ აღნიშნა თავის ნაშრომში, „ჰაბერმასი და ლიოტარი პოსტმოდერნულობაზე“, „ჩვენ ვხედავთ, რომ ფრანგი კრიტიკოსები, რომლებიც აკრიტიკებენ ჰაბერმასს, მზად არიან უარი თქვან ლიბერალურ პოლიტიკაზე, რათა თავი აარიდონ უნივერსალისტურ ფილოსოფიას, ხოლო ჰაბერმასი ცდილობს შეინარჩუნოს უნივერსალისტური ფილოსოფია, მთელი თავისი პრობლემებით, რათა მხარი დაუჭიროს ლიბერალურ პოლიტიკას“.[28] ასეთსავე გაუგებრობას აქვს ადგილი ლიბერალიზმის კომუნიტარისტ კრიტიკოსებს შორის, რომელთაგან რამდენიმე ვერ ახერხებს განასხვავოს ლიბერალური ინდივიდუალიზმი, როგორც სპეციფიკური დოქტრინა ადამიანის სუბიექტის ბუნების შესახებ, და პოლიტიკური ლიბერალიზმი, როგორც „სამართლებრივი სახელმწიფოსთვის“ დამახასიათებელი ინსტიტუტების ერთობლიობა: უფლებების დაცვა, პლურალიზმის აღიარება, სახელმწიფოს როლის შეზღუდვა, ძალაუფლების დანაწილება და ა.შ. ამრიგად, კომუნიტარისტები, როგორებიც არიან სანდელი და მაკინტაირი, რომლებიც უარყოფენ ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ატომისტურ კონცეფციას ადამიანის შესახებ, საჭიროდ მიიჩნევენ დაგმონ „უფლებებისა და პლურალიზმის რიტორიკა“ და საბოლოოდ უარყოფენ პოლიტიკურ ლიბერალიზმს. რორტიც კი დამნაშავეა არალეგიტიმურ გაიგივებაში, როდესაც ბურჟუაზიულ ეკონომიკურ ურთიერთობებს ლიბერალიზმის შინაგან კომპონენტად აქცევს. მართლაც, მისი „ლიბერალიზმის“ კონცეფცია უკიდურესად ორაზროვანია; თუკი ის სამართლიანად განაცალკევებს – ბლუმენბერგის მსგავსად – განმანათლებლობის ორ ასპექტს – „თვითდამტკიცების“ (რომელიც შეიძლება გაიგივდეს პოლიტიკურ პროექტთან)[29]

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

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

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

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

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

როულსის სამართლიანობის თეორია

როულსის ნაშრომი კარგი ილუსტრაციაა იმისა, რაზეც ვსაუბრობ. პირველ რიგში, აქ გვაქვს პოლიტიკური ლიბერალიზმის დაცვა, რომელიც საფუძველს უდებს მის დამოუკიდებლობას ეკონომიკური ლიბერალიზმისგან. როგორც ბრაიან ბერიმ აღნიშნა, სამართლიანობის თეორიის მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის „ლიბერალიზმის ისეთი განაცხადი, რომელიც გამოყოფს მის საკვანძო მახასიათებლებს იმით, რომ კერძო საკუთრებას, წარმოების, განაწილებისა და გაცვლის საშუალებებში, განიხილავს კონტინგენტურ საკითხად და არა დოქტრინის არსებით ნაწილად, და შემოაქვს განაწილების პრინციპი, რომელსაც, შესაბამისი ინტერპრეტაციით და გარკვეული ფაქტობრივი დაშვებებით, შეიძლება ჰქონდეს ეგალიტარული შედეგები“.[31] გარდა ამისა, ეს არის მცდელობა, შემოგვთავაზოს უტილიტარული აზროვნების ალტერნატივა, რომლის ჰეგემონია ლიბერალურ მორალურ ფილოსოფიაში მყარად იყო დამკვიდრებული. დაბოლოს, – და ეს არის ასპექტი, რომლის განხილვაც მსურს, – როულსი შორდება უნივერსალისტურ ჩარჩოს და ახლა თავისი სამართლიანობის თეორიის „დამიწებულ“ ხასიათზე მიუთითებს.

მართლაც, როულსი აცხადებს, რომ ის არასწორად გაიგეს და რომ თავის წიგნში არც განუზრახავს სამართლიანობის საკითხის აისტორიულად განხილვა, მაგრამ იმის მტკიცებით, რომ სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების პრინციპები, არის „პრინციპები, რომლებსაც თავისუფალი და რაციონალური პიროვნებები, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან თავიანთი ინტერესების წინ წაწევით, მიიღებდნენ თანასწორობის საწყის პოზიციაში, როგორც მათი ასოციაციის ფუნდამენტური პირობების განმსაზღვრელს“[32], ყოველგვარი შემდგომი ისტორიული დაზუსტების გარეშე, მან ფართოდ გაუღო კარი უნივერსალისტური ტიპის ინტერპრეტაციებს. მხოლოდ მოგვიანებით დააზუსტა მან, რომ მისი მიზანი არ ყოფილა სამართლიანობის ისეთი კონცეფციის შემუშავება, რომელიც გამოსადეგი იქნებოდა ყველა ტიპის საზოგადოებისთვის, მათი კონკრეტული სოციალური თუ ისტორიული გარემოებების მიუხედავად, არამედ მხოლოდ „თანამედროვე პირობებში დემოკრატიულ საზოგადოებაში სოციალური ინსტიტუტების სამართლიანი ფორმის შესახებ ფუნდამენტური უთანხმოების მოსაგვარებლად“.[33] ამიტომ, ის ცდილობდა ეპოვა გამოსავალი

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

32 ჯონ როულსი, „A Theory of Justice“, ოქსფორდი 1971, გვ. 11.

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

სადავო საკითხზე, თუ როგორ უნდა იყოს მოწყობილი ძირითადი სოციალური ინსტიტუტები, რათა განასახიერონ თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპები და როგორ უნდა იქნას გაგებული და დაბალანსებული ეს ორი იდეალი. ახლა, ის ასევე მიუთითებს, რომ სამართლიანობის საჯარო კონცეფციის არტიკულაცია, უპირველეს ყოვლისა, პრაქტიკული სოციალური ამოცანაა და არა ეპისტემოლოგიური, და რომ „ის, რაც ამართლებს სამართლიანობის კონცეფციას, არ არის მისი ერთგულება ჩვენთვის წინმსწრები და მოცემული წესრიგისადმი, არამედ მისი შესაბამისობა საკუთარი თავისა და ჩვენი მისწრაფებების უფრო ღრმა გაგებასთან, და იმის გაცნობიერება, რომ ჩვენი ისტორიისა და ჩვენს საჯარო ცხოვრებაში ჩადებული ტრადიციის გათვალისწინებით, ის ჩვენთვის ყველაზე გონივრული დოქტრინაა“.[34] ნუთუ როულსი, რომელიც კონტექსტუალიზმის მომხრეების ერთ-ერთი მთავარი სამიზნე იყო, ახლა თავად იქცა მათ ერთ-ერთ ლიდერად? უარყო თუ არა მან დვორკინისეული უნივერსალიზმი და რორტის რელატივიზმისკენ გადაიხარა? რა არის დღეს როულსისა და მისი კომუნიტარისტი კრიტიკოსების ძირითადი უთანხმოების საგანი? ზოგადად, რამდენად წარმატებულია როულსის მიერ შემოთავაზებული სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების, „ისტორიზებული“ ვერსია?

ამ პრობლემებიდან ზოგიერთის გასარკვევად, აუცილებელია მოკლედ გავიხსენოთ როულსის თეორიის ძირითადი იდეები, როგორც არიან ისინი წარმოდგენილნი სამართლიანობის თეორიის შემდგომ გამოქვეყნებულ სტატიათა სერიაში. იქ ის აცხადებს, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის მიზანი კონსტიტუციურ დემოკრატიაში არის „სამართლიანობის ისეთი პოლიტიკური კონცეფციის შეთავაზება, რომელსაც შეუძლია არა მხოლოდ უზრუნველყოს სამართლიანი საჯარო საფუძველი პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუტების გასამართლებლად, არამედ ხელი შეუწყოს სტაბილურობის უზრუნველყოფას თაობიდან თაობამდე“.[35] მთავარი გამოწვევა სოციალური ერთობის მიღწევაა. დემოკრატიულ საზოგადოებაში ის არ შეიძლება ემყარებოდეს ცხოვრების აზრის, ღირებულებისა და მიზნის შესახებ საერთო კონცეფციას; ის ასევე არ შეიძლება დაეფუძნოს ექსკლუზიურად პირადი ან ჯგუფური ინტერესების თანხვედრას, რადგან დასაბუთების ასეთი საფუძველი არ იქნება საკმარისად სტაბილური. შესაბამისად, სოციალური ერთიანობა სამართლიანობის შესახებ გონივრული პოლიტიკური კონცეფციის ირგვლივ

34 იქვე, გვ. 519.

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

არსებული ნაწილობრივ თანმხვედრი კონსენსუსით უნდა იყოს უზრუნველყოფილი.

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

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

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

37 იქვე, გვ. 235.

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

სამართლიანობის თეორიასთან შედარებით მთავარი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ახლა ყურადღება გამახვილებულია იმ ფაქტზე, რომ სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების, ძირითადი იდეები განიხილება დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო კულტურაში იმპლიციტურად არსებულად ან ლატენტურად, და, შესაბამისად, სამართლიანობის თეორიას ის აღარ განიხილავს რაციონალური არჩევანის თეორიის ნაწილად. როულსი აღიარებს, რომ ეს შეცდომა იყო და აცხადებს: „მე უნდა მეთქვა, რომ სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების კონცეფცია იყენებს რაციონალური

38 როულსი, „A Theory of Justice“, გვ. 303.

39 იქვე, გვ. 302.

არჩევანის მოდელს, რომელიც ექვემდებარება გონივრულ პირობებს, რათა დაახასიათოს მხარეთა მსჯელობა, როგორც თავისუფალი და თანასწორი პირების გამომხატველი... მასში არ ყოფილა მცდელობა, გამომეყვანა სამართლიანობის შინაარსი იმ ჩარჩოდან, რომელიც იყენებს რაციონალურის იდეას, როგორც ერთადერთ ნორმატიულ იდეას".[40] როულსი ასევე მიუთითებს, რომ პიროვნების კონცეფცია, რომელიც საწყის პოზიციაში გვხვდება, არის პოლიტიკური კონცეფცია, მოქალაქეთა კონცეფცია, რომელიც დაკავშირებულია ჩვენს საჯარო იდენტობასთან, და რომ ის არ გულისხმობს თვითი-ს ბუნების შესახებ რაიმე კონკრეტულ ყოვლისმომცველ შეხედულებას.

სიკეთის მიმართ უფლების პრიორიტეტულობა

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

ვფიქრობ, რომ როულსი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის პრინციპები უნდა იყოს გამოყვანილი ნებისმიერი მორალური, რელიგიური თუ ფილოსოფიური კონცეფციისგან და-

40 როულსი, „Justice as Fairness", გვ. 237, შენიშვნა 20.

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

ნიშნავს ეს იმას, რომ ამიტომ უარი უნდა ვთქვათ როულსის მიერ სამართლიანობის პრიორიტეტულობის და ინდივიდუალური უფლებების დაცვაზე და დავუბრუნდეთ საერთო სიკეთის პოლიტიკას, რომელიც დაფუძნებულია საერთო მორალურ ღირებულებებზე, როგორც ამას მაიკლ სანდელი ამტკიცებს?[42] აქ ვხვდებით სახიფათო აღრევას, რაც განაპირობებს კომუნიტარისტული კრიტიკის სხვა გაურკვევლობას და რაც, ისეთ ავტორებში, როგორიცაა სანდელი, იწვევს პოლიტიკური ლიბერალიზმის და პლურალიზმის უარყოფას. მისი სათავე მდგომარეობს „საერთო სიკეთის“ პრობლემატურ ცნებაში და მის გავლენაში ეთიკისა და პოლიტიკის ურთიერთობაზე. მოდერნულობის დადგომამდე, საზოგადოება ორგანიზებული იყო სუბსტანციური საერთო სიკეთის

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

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

ერთიანი იდეის გარშემო, ეთიკა და პოლიტიკა რეალურად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან, პოლიტიკა კი დაქვემდებარებული იყო საერთო სიკეთეზე. ინდივიდის გაჩენასთან, ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნასთან, რელიგიური შემწყნარებლობის პრინციპსა და სამოქალაქო საზოგადოების განვითარებასთან ერთად, გაიმიჯნა პოლიტიკა და ის, რაც მორალის სფეროდ იქცა. მორალური და რელიგიური რწმენა ახლა არის პირადი საკითხი, რომელზეც სახელმწიფოს არ შეუძლია კანონების დაწესება, და პლურალიზმი არის თანამედროვე დემოკრატიის გადამწყვეტი მახასიათებელი, დემოკრატიის ისეთი სახეობისა, რომელიც ხასიათდება სუბსტანციური საერთო სიკეთის არარსებობით.

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

მიუხედავად ამისა, მისი ამჟამინდელი პოზიცია არც ისე თანმიმდევრულია და ის უხერხულად დგას კანტსა და ჰეგელს შორის, როგორც ეს გლასტონმა სწორად აღნიშნა. ის კვლავ ინარჩუნებს უფლების პრიორიტეტულობას, მაგრამ მისი ახალი აქცენტი მორალური პიროვნების კონცეფციაზე ძირს უთხრის

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

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

სამწუხაროდ, ძალიან ბევრი ლიბერალი ცდილობს პოლიტიკური ლიბერალიზმის გაიგივებას ნეიტრალურ სახელმწიფოსთან და არ ესმის, რომ ეს არის მცდარი და უკუეფექტის მქონე სტრატეგია. ზოგიერთი, მაგალითად, ჩარლზ ლარმორი, იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ლიბერალური თეორიის ამოცანა სახელმწიფოს ნეიტრალურობის ნეიტრალური დასაბუთების უზრუნველყოფაა.[45] ამან შეიძლება მხოლოდ გააძლიეროს ლიბერალიზმში პოლიტიკური პრო-

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

44 იქვე, გვ. 498.

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

ბლემების ადმინისტრაციულ და ტექნიკურ პრობლემებად წარმოჩენის უკვე ისედაც ზედმეტად წარმოდგენილი ტენდენცია, და ის ეთანხმება ნეოკონსერვატორების, მაგალითად, ნიკლას ლუმანის, თეორიებს, რომლებსაც სურთ შეზღუდონ დემოკრატიული გადაწყვეტილებების სფერო, სულ უფრო მეტი სფეროს, თითქოსდა, ნეიტრალური ექსპერტების კონტროლისთვის გადაცემით.

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

სამართლიანობა და პოლიტიკური

მიუხედავად იმისა, რომ სიმპათიით ვარ განწყობილი როულსის მტკიცების მიმართ, რომ სამართლიანობის კონცეფციის შესამუშავებლად ჩვენს დემოკრატიულ ტრადიციას უნდა დავეყრდნოთ, ნაცვლად იმისა, რომ ვეძებდეთ ჩვენი

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

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

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

გვეუბნებიან, რომ „სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფციის პირველი თავისებურება ის არის, რომ, მაშინ როდესაც ასეთი კონცეფცია, რა თქმა უნდა, მორალური კონცეფციაა, ის არის მორალური კონცეფცია შემუშავებული სუბიექტის სპეციფიკური ტიპისთვის, კერძოდ, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ინსტიტუტებისთვის“ და რომ „მეორე თავისებურება ავსებს პირველს: პოლიტიკური კონცეფცია არ უნდა გავიგოთ, როგორც ზოგადი და ყოვლისმომცველი მორალური კონცეფცია, რომელიც პოლიტიკურ წესრიგზე ვრცელდება“.[48] აქამდე არაფერი თქმულა პოზიტიურად პოლიტიკურის სპეციფიკური ბუნების შესახებ. დაბოლოს, როულსი წარმოგვიდგენს სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფციის მესამე თავისებურებას: „ის არ არის ფორმულირებული ზოგადი და ყოვლისმომცველი რელიგიური, ფილოსოფიური ან მორალური დოქტრინის ტერმინებით, არამედ გარკვეული ფუნდამენტური ინტუიციური იდეებით, რომლებიც ლატენტურად არსებობს დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო პოლიტიკურ კულტურაში“.[49] ასე რომ, იმის გასაგებად, თუ რა აზრით არის სამართლიანობის კონცეფცია პოლიტიკური, ჩვენ გვრჩება

48 იქვე, გვ. 3.

49 იქვე, გვ. 6.

ინტუიციური იდეები. მეორე მხრივ, როგორც მანამდე ვნახეთ, ორი ძირითადი ინტუიციური იდეა, რომლებიდანაც ის იწყებს, არის ის, რომ საზოგადოება სოციალური თანამშრომლობის პატიოსანი სისტემაა და რომ მოქალაქეები თავისუფლები და თანასწორები ორი მორალური ძალის გამო არიან – (1) სამართლიანობის განცდის უნარი და (2) სიკეთის ცნების ქონის უნარი.[50] აქ, ცხადია, რომ კვლავ მორალის დისკურსის ფარგლებში ვიმყოფებით და მისი მოქალაქეობის კონცეფცია ძნელად თუ არის პოლიტიკური.

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

ვიტგენშტაინის პერსპექტივიდან მორალურ და პოლიტიკურ დისკურსებს შორის განსხვავებების გაანალიზებისას, ჰანა პიტკინი მიუთითებს, რომ, მაშინ როდესაც ორივე ეხება ადამიანურ ქმედებას, მხოლოდ პოლიტიკური დისკურსი ეხება საჯარო ქმედებას. ერთ-ერთი ყველაზე მთავარი საკითხი, რომელიც აქ სასწორზე დევს, არის კოლექტიური იდენტობის, „ჩვენ“-ის შექმნა. კითხვაში, „რა უნდა ვქნათ ჩვენ?“, „ჩვენ“ არ არის მოცემული, არამედ პრობლემაა.

50 როულსი, „Justice as Fairness“, გვ. 226.

51 იქვე, გვ. 224 შენიშვნა 2.

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

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

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

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

54 შმიტი, გვ. 35.

55 პიტკინი, გვ. 215.

პოლიტიკურის ასეთი ხედვა სრულიად უცხოა როულსისთვის, რომელიც თავისთავად ცხადად იღებს საერთო რაციონალური პირადი ინტერესის არსებობას, რომელზეც მოქალაქეებს, რომლებიც მოქმედებენ როგორც თავისუფალი და თანასწორი მორალური პიროვნებები, შეუძლიათ შეთანხმდნენ და დააფუძნონ სამართლიანობის პრინციპები. როგორც ჩანს, მას სჯერა, რომ უთანხმოებები ეხება მხოლოდ რელიგიურ და ფილოსოფიურ საკითხებს და რომ ამ საკამათო საკითხების თავიდან აცილებით შესაძლებელია კონსენსუსის მიღწევა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იყოს ორგანიზებული საზოგადოების ძირითადი ინსტიტუტები. ის იმდენად არის დარწმუნებული ამ პრობლემის გადაჭრის მხოლოდ ერთი გზის არსებობაში, და იმაში, რომ რაციონალური პიროვნებები, რომლებიც მსჯელობენ გონივრულობის შეზღუდვების ფარგლებში და მოქმედებენ მხოლოდ თავიანთი რაციონალური უპირატესობით, აირჩევენ მის სამართლიანობის პრინციპებს, რომ ერთი ადამიანი საკმარისი იქნებოდა ყველას რაციონალური პირადი ინტერესის გამოსათვლელად. ამ შემთხვევაში მსჯელობის პროცესი ზედმეტია.[56] პოლიტიკაზე არ მოქმედებს პლურალიზმის არსებობა, რომელიც როულსს ესმის მხოლოდ სიკეთის შესახებ კონცეფციების სიმრავლედ, რომლებსაც ადამიანები კერძო სფეროში ახორციელებენ, რომელიც სრულყოფილად არის გამოყოფილი საჯარო სფეროსგან, სადაც პირად ინტერესზე დაფუძნებული კონსენსუსი მეფობს. ეს არის სრულყოფილი ლიბერალური უტოპია. როგორც აბორტის შესახებ მიმდინარე დაპირისპირებებიც ნათლად აჩვენებს, პლურალიზმი არ ნიშნავს იმას, რომ სიკეთის შესახებ ყველა ეს ურთიერთსაწინააღმდეგო კონცეფცია მშვიდობიანად თანაარსებობს საჯარო სფეროში ჩარევის მცდელობის გარეშე, და საზღვარი საჯაროსა და პირადს შორის არ არის ერთხელ და სამუდამოდ გავლებული, არამედ კონსტრუირებული და მუდმივად ცვალებადია. უფრო მეტიც, „პირად“ საქმეებში ნებისმიერ მომენტში შეიძლება წარმოიშვას ანტაგონიზმები და ამით გახდეს პოლიტიზებული. ამიტომ, როულსის „კარგად მოწესრიგებული საზოგადოება“ თავად პოლიტიკურის იდეის აღმოფხვრას ემყარება.

როულსთან პოლიტიკური კიდევ ერთი თვალსაზრისით არის გამქრალი: პოლიტიკური, აღიქმება სოციალური ურთიერთობების სიმბოლურ მოწესრი-

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

გებად, „პოლიტიკის ღრმა გაგებით, როგორც ადამიანური ურთიერთობების ერთობლიობა მათი რეალური, სოციალური სტრუქტურით, მათი სამყაროს კონსტრუირების უნარით“.[57] სწორედ ასეთი მიდგომის ფარგლებში, რომელიც გვახსენებს პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკურ ტიპს და იკვლევს საზოგადოების სხვადასხვა ფორმას, „რეჟიმებს“ (ბერძნული politeia-ს მნიშვნელობით), შეგვიძლია ნათელი მოვფინოთ როულსის მიერ ღიად დატოვებულ ზოგიერთ პრობლემას. პირველ რიგში, ის, რასაც ის „პლურალიზმის ფაქტს“ უწოდებს, ბევრად მეტია, ვიდრე შემწყნარებლობის პრინციპის მიღების უბრალო შედეგი; ეს არის სიმბოლური მუტაციის გამოხატულება – დემოკრატიული რევოლუცია, აღქმული იერარქიული ტიპის საზოგადოების დასასრულად, რომელიც ორგანიზებული იყო საერთო სიკეთის ერთი სუბსტანციური კონცეფციის გარშემო, დაფუძნებული ბუნებაზე ან ღმერთზე. როგორც კლოდ ლეფორმა აჩვენა, თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოება შემდგარია „როგორც საზოგადოება, რომელშიც ძალაუფლება, კანონი და ცოდნა რადიკალური განუსაზღვრელობის წინაშე დგას, საზოგადოება, რომელიც უკონტროლო თავგადასავლის თეატრად იქცა“.[58] მთავარის პიროვნებაში განსახიერებული და ტრანსცენდენტურ ინსტანციასთან დაკავშირებული ძალაუფლების არარსებობა გამორიცხავს საბოლოო გარანტიის ან ლეგიტიმაციის წყაროს არსებობას; საზოგადოება აღარ შეიძლება განისაზღვროს ორგანული იდენტობის მქონე სუბსტანციად, ხოლო დემოკრატია ხასიათდება „უეჭველობის მარკერების დაშლით“.[59] თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში აღარ შეიძლება არსებობდეს სუბსტანციური ერთიანობა, დაყოფა კი აღიარებულ უნდა იქნას, როგორც არსებითი. როულსი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ „ჩვენ უნდა დავთმოთ პოლიტიკური თემის იმედი, თუ ასეთ თემში ვგულისხმობთ პოლიტიკურ საზოგადოებას, რომელიც გაერთიანებულია ზოგადი და ყოვლისმომცველი დოქტრინის გარშემო“.[60] მაგრამ ეს არის სოციალური ურთიერთობების ახალი წესრიგის დამახასიათებელი ნიშანი და არა „პლურალიზმის ფაქტიდან“ გამომდინარე დასკვნა. როულსს რომ ჰქონოდა პოლიტიკურის ასეთი გაგება და შეძლებოდა დემოკრატიული ტრადიციის დანახვა არა როგორც საზიარო მნიშვნელობების, ინსტიტუტებისა და ინტუიციური იდეების მარტივი კოლექციის, არამედ როგორც სოციალურის განწესების მოდუსის [mode of institution], ის გააცნობიერებდა, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში ვერასოდეს იარსებებდა საბოლოო შეთანხმება სამართლიანობის პრინციპების ერთ კონკრეტულ ნაკრებზე.

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

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

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

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

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

სამართლიანობა და ჰეგემონია

თავისუფლება და თანასწორობა წარმოადგენს ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკურ პრინციპებს და თანამედროვე დემოკრატიაში სამართლიანობის თეორიის ბირთვს უნდა შეადგენდეს. მაგრამ ამ პრინციპების მრავალი შესაძლო ინტერპრეტაცია არსებობს, სოციალური ურთიერთობების ტიპი, რომლებზეც ისინი უნდა გავრცელდეს და მათი ინსტიტუციონალიზაციის გზა. როულსის მტკიცება, რომ მან იპოვა ამ საკითხის რაციონალური გადაწყვეტა, დაუყოვნებლივ უნდა უარვყოთ. რადგან ვერ იარსებებს გადაწყვეტა, რომელიც უზრუნველყოფდა უდავო და „საჯაროდ აღიარებულ თვალსაზრისს, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია შეამოწმოს ერთმანეთის წინაშე, არის თუ არა მათი პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტები სამართლიანი“.[61] სწორედ თანამედროვე დემოკრატიის მახასიათებელია სოციალური წესრი-

61 როულსი, „Justice as Fairness“, გვ. 229.

გის ასეთი საბოლოო ფიქსაციის შეფერხება და დისკურსისთვის საბოლოო ნაკერის დადების შესაძლებლობის გამორიცხვა. სხვადასხვა დისკურსი, მართლაც, შეეცდება დომინირებას დისკურსულობის ველზე და შექმნის საკვანძო წერტილებს არტიკულაციის პრაქტიკის მეშვეობით, მაგრამ მათ მნიშვნელობის ფიქსაცია მხოლოდ დროებით შეუძლიათ.

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

როულსი დაადანაშაულეს სამართლიანობის თანასწორობამდე დაყვანაში და ისეთი ეგალიტარული ხედვის წარმოდგენაში, რომელიც შორს არის შეერთებულ შტატებში დომინანტური საზიარო მნიშვნელობების ერთგულებისგან. მაგრამ საქმე ეს არ არის; პრობლემა არ არის ის, თუ რამდენად კარგად ასახავს ის ამერიკელების რეალურ ღირებულებებს, რადგან რეალურად ამოცანა მათი ტრანსფორმაციაა. როგორც ჯონ შაარი ამტკიცებდა, როულსი გვთავაზობს „თანასწორობის ჩვენი სამუშაო დეფინიციის ფუნდამენტურ ცვლილებას და მას სურს, გადაუხვიოს შესაძლებლობათა თანასწორობის ჩვენი ამჟამინდელი გაგებისგან“.[62] ის გვთავაზობს ახალ არტიკულაციას, რომელსაც შეუძლია – წარმატების შემთხვევაში – ხელახლა განსაზღვროს ლიბერალური დემოკრატიების „საღი აზრი“ და ახალი მნიშვნელობა შესძინოს მოქალაქეობას. მე მჯერა, რომ ეს მნიშვნელოვანი ამოცანაა და რომ დღეს გვჭირდება სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია, რომელსაც შეუძლია დემოკრატიულ ძალებს იდენტიფიკაციის პოლუსი შესძინოს, ისევე როგორც მოქალაქეობის ახალი ენა, რათა დავუპირისპირდეთ ჰაიეკის ან ნოზიკის ტიპის ინდივიდუალისტურ კონცეფციებს, რომლებიც ეფექტიანობას ან ინდივიდუალურ თავისუფლებას ეფუძნება.

მაგრამ თუ ვთანხმდებით, რომ როულსის თეორიას ამ კუთხით უნდა მივუდგეთ, ჩნდება მთავარი კითხვა – რამდენად ეფექტიანად შეასრულებს ის ამ როლს? დისკურსი, რომელიც მიზნად ისახავს არტიკულაციის ახალი ფორმების შექმნას, იმით უნდა შემოწმდეს, თუ რამდენად ახერხებს აღიარებულ პრინციპებსა და აქამდე არარტიკულირებულ მოთხოვნებს შორის კავშირის დამყარებას. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოახერხებს ახალი სუბიექტური პოზიციების კონსტრუირებას, შეძლებს ის რეალური გავლენის მოხდენას ადამიანების პოლიტიკურ იდენტობებზე. მე მრჩება შთაბეჭდილება, რომ, ამ თვალსაზრისით, სამართლიანობის, როგორც პატიოსნების შანსები არც ისე დიდია. ეს არის თეორია, რომელიც შემუშავებულია „დიდი საზოგადოების“ ეპოქაში და მიმართულია დემოკრატიული პოლიტიკის იმ ტიპისკენ, რომელიც შემდგომ ათწლეულებში ჩანაცვლდა. გაჩნდა ახალი პოლიტიკური სუბიექტები, შეიქმნა იდენტობებისა და თემების ახალი ფორმები და ნაკლებად სავარაუდოა, რომ სამართლიანობის ტრადიციული სოციალ-დემოკრატიული კონცეფცია, რომელიც ექსკლუზიურად ეკონომიკურ უთანასწორობებზეა ორიენტირებული, შეძლებს ახალი სოციალური მოძრაობების წარმოსახვის დაპყრობას. სამართლიანობის პოლიტიკური კონცეფცია, რომელიც მცირე ადგილს უთმობს ქალთა მოძრაობაში, გეი მოძრაობაში, ეკოლოგიურ და

62 ჯონ შაარი, „Legitimacy in the Modern State“, Transaction Books, 1981, გვ. 214.

ანტიბირთვულ მოძრაობასა და სხვადასხვა ანტიინსტიტუციონალურ მოძრაობაში გამოვლენილ ახალ მოთხოვნებს, მაშინ როდესაც მიზნად ისახავს ჩვენს დემოკრატიულ კულტურაში არსებული თავისუფლებისა და თანასწორობის იდეალების დაცვას და გაღრმავებას, ვერ შეძლებს შექმნას ნაწილობრივ თანმხვედრი კონსენსუსი, რომელიც აუცილებელია ახალი ჰეგემონიის დასამყარებლად. ასევე უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ახალი იდეოლოგიური ველი განისაზღვრა მემარჯვენეების თავდასხმებით სახელმწიფო ინტერვენციასა და ბიუროკრატიზაციაზე და მის დეკონსტრუქციას ესაჭიროება დისკურსული სტრატეგია, რომელსაც შეუძლია უზრუნველყოს ანტისახელმწიფოებრივი წინააღმდეგობებისთვის არტიკულაციის ახალი ფორმები. როულსის ხარვეზები ამ მხრივ მეტისმეტად აშკარაა, რადგან მისი სამართლიანობის თეორია გულისხმობს სახელმწიფოს დიდ ჩარევას.

მაიკლ უოლცერი თავის წიგნში, „სამართლიანობის სფეროები“, გვთავაზობს სამართლიანობის პლურალისტურ კონცეფციას, რომელიც, ჩემი აზრით, უკეთ შეესაბამება დღეს ეგალიტარული იდეალის დაცვას და უფრო მგრძნობიარეა ამჟამინდელი პოლიტიკური ბრძოლების მიმართ. უოლცერი აკრიტიკებს „მარტივი თანასწორობის“ იდეალს, რადგან ის მოითხოვს სახელმწიფოს მუდმივ ჩარევას და ამტკიცებს, რომ „თანასწორობა არ შეიძლება იყოს ჩვენი პოლიტიკის მიზანი, თუ ჩვენ არ შეგვიძლია მისი აღწერა ისე, რომ დაგვიცვას პოლიტიკის თანამედროვე ტირანიისგან, პარტიის/სახელმწიფოს დომინირებისგან“.[63] რთული თანასწორობის გადაწყვეტა, რომელსაც ის გვთავაზობს, მიზნად ისახავს ამ პრობლემების თავიდან აცილებას სამართლიანობის სხვადასხვა სფეროს ერთმანეთისგან გამიჯვნით, მათი შესაბამისი გამანაწილებელი პრინციპებით. ის აცხადებს, რომ სამართლიანობის პრინციპები ფორმით პლურალისტური უნდა იყოს და რომ სხვადასხვა სიკეთე სხვადასხვა პროცედურის შესაბამისად და სხვადასხვა აგენტის მიერ უნდა განაწილდეს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ უოლცერი უშუალოდ არ ეხება ახალი მოძრაობების მოთხოვნების მიერ დასმულ საკითხს, მისი ზოგადი მიდგომა შეიძლება სასარგებლო იყოს ამ პრობლემების გადასაჭრელად, რადგან, როულსისგან განსხვავებით, ის გვთავაზობს პლურალისტურ ჩარჩოს, რომელიც დემოკრატიული პოლიტიკის ამჟამინდელ ეტაპზე უმნიშვნელოვანესია სამართლიანობის ადეკვატური თეორიისა და მოქალაქეობის კონცეფციის ფორმულირებისთვის.

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

პოლიტიკური ფილოსოფია საფუძვლების გარეშე

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

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

რა თქმა უნდა, ის ახლა დაჟინებით ამტკიცებს, რომ რასაც საწყის პოზიციაზე ამბობს, გვეხება მხოლოდ ჩვენ, როგორც მოქალაქეებს, და რომ ეს არ გულისხმობს თვითი-ს სრულფასოვან თეორიას. მაგრამ პრობლემა ის არის, რომ ისიც კი, თუ როგორ იხმობს ის ჩვენს ბუნებას, როგორც მოქალაქეებისას, არაადეკვატურია და არ აღიარებს, რომ გარკვეული ტიპის მოქალაქეობა მოცემული პრაქტიკების, დისკურსებისა და ინსტიტუტების შედეგია. როულსისთვის თანასწორობა და თავისუფლება არის ადამიანთა, როგორც მორა-

ლურ პიროვნებათა, თვისებები. დვორკინისეული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ, რომელიც მას ბუნებით უფლებებზე დაფუძნებულად მიიჩნევს,[64] ის ამტკიცებს, რომ სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება, არ არის „უფლებაზე დაფუძნებული“, არამედ „კონცეფციაზე დაფუძნებული“ ან „იდეალზე დაფუძნებული“ თეორია, რადგან ემყარება ინტუიციურ იდეებს, რომლებიც ასახავენ დემოკრატიული საზოგადოების საჯარო კულტურაში იმპლიციტურ ან ლატენტურ იდეალებს.[65] მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამ ინტუიციურ იდეებს არასოდეს ენიჭება რაიმე კონკრეტული სტატუსი და არც რაიმე კავშირშია რეჟიმის პრინციპებთან. არასოდეს არის მოცემული ახსნა, თუ რატომ გვაქვს ეს იდეები. როგორც ჩანს, როულსი უარყოფს „ბუნებითი უფლებების“ იდეას, თუმცა ვერ ეგუება იმას, რომ მხოლოდ როგორც გარკვეული ტიპის პოლიტიკური თემის მოქალაქეებს, გვაქვს უფლებები; ამიტომ, მთელი მისი კონცეფცია ვაკუუმში არსებობს.

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

შედეგად, ის, რასაც როულსი წარმოგვიდგენს პოლიტიკურ ფილოსოფიად, უბრალოდ მორალური ფილოსოფიის სპეციფიკური ტიპია, საჯარო მორალი საზოგადოების ძირითადი სტრუქტურის მოსაწესრიგებლად. მართლაც, ის ამტკიცებს, რომ „განსხვავება სამართლიანობის პოლიტიკურ კონცეფციებსა და სხვა მორალურ კონცეფციებს შორის არის მასშტაბის საკითხი; ანუ იმ სუბიექტების დიაპაზონი, რომლებზეც ვრცელდება კონცეფცია, და რაც უფრო ფართოა შინაარსი, მით უფრო ფართო დიაპაზონს მოითხოვს“.[66] სწორედ აქ

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

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

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

მდგომარეობს პრობლემა, რადგან მე მჯერა, რომ განსხვავება უნდა იყოს ბუნებითი და არა მხოლოდ მასშტაბის. თანამედროვე პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ უნდა მოახდინოს პოლიტიკური ღირებულებების არტიკულირება, იმ ღირებულებებისა, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია კოლექტიური მოქმედებით და პოლიტიკური ასოციაციისადმი საერთო კუთვნილებით. მისი შესწავლის საგანია პოლიტიკურის ეთიკა, რომელიც უნდა განვასხვავოთ მორალისგან.

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

მიუხედავად ამისა, არსებობს საფრთხე, რომელსაც თავი უნდა ავარიდოთ; ჩვენ არ შეგვიძლია დავუბრუნდეთ პრემოდერნულ კონცეფციას და შევწიროთ ინდივიდი მოქალაქეს. მოქალაქეობის თანამედროვე კონცეფციამ პატივი უნდა სცეს პლურალიზმს და ინდივიდუალურ თავისუფლებას; მორალური თემის ხელახლა შემოღების, *universitas*-თან დაბრუნების ყოველი მცდელობა უარსაყოფია. თანამედროვე დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ამოცანა, როგორც მე მესმის, არის ის, რომ მოგვაწოდოს ენა, რომლითაც შევძლებთ ინდივიდუალური თავისუფლების არტიკულირებას პოლიტიკურ თავისუფლებასთან ერთად, რათა შევქმნათ ახალი სუბიექტური პოზიციები და განსხვავებული მოქალაქეთა იდენტობები. მე მიმაჩნია, რომ სამართლიანობის თეორიას მნიშვნელოვანი როლი აქვს შესასრულებელი ასეთ მცდელობაში, რადგან, როგორც არისტოტელე აღნიშნავდა, „სამართლიანობის საერთო გაგებაში მონაწილეობა ქმნის *polis*-ს“.[67] მიუხედავად ამისა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თანამედროვე პირობებში ყველაზე მეტი, რისკენაც შეიძლება მიისწრაფოდეს სამართლიანობის თეორია, არის ჰეგემონიის გა-

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

ნმტკიცება, საზღვრის დადგენა, იდენტიფიკაციის პოლუსის უზრუნველყოფა მოქალაქეობის გარკვეული კონცეფციის გარშემო, მაგრამ ისეთ ველში, რომელიც აუცილებლად გაჟღენთილია ანტაგონიზმებით, სადაც მას დაუპირისპირდებიან მოწინააღმდეგე ძალები და კონკურენტული განსაზღვრებები.

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

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

ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შესახებ

1964 წელს, ესეში სათაურით, „პოსტლიბერალური დემოკრატია?“, ც. ბ. მაკ-ფერსონი ამტკიცებდა, რომ საჭირო იყო დემოკრატიის ისეთი თეორიის შე-მუშავება, რომელიც გაწყვეტდა დამყარებულ კავშირებს ადამიანის თვითრეა-ლიზაციის ლიბერალურ ეთიკურ პრინციპსა და კაპიტალისტურ საბაზრო ეკონომიკას შორის. ის წერდა: „ორმოცდაათი წლის წინ მსოფლიო თითქმის მთლიანად დასავლური ლიბერალურ-დემოკრატიული კაპიტალისტური სა-ზოგადოებების სფეროს წარმოადგენდა. მათი ეკონომიკები და თეორიები ტრიუმფს ზეიმობდნენ. მას შემდეგ მსოფლიოს ორმა მესამედმა უარყო ლი-ბერალურ-დემოკრატიული საბაზრო საზოგადოება, როგორც პრაქტიკაში, ისე თეორიაში“.[68] სამწუხაროდ, ოცდახუთი წლის შემდეგ, ქარმა თითქოს სა-პირისპირო მიმართულებით დაუბერა. ლათინური ამერიკიდან აღმოსავლეთ ევროპამდე ბაზარი სულ უფრო მეტად არის წარმოდგენილი, როგორც აუცი-ლებელი პირობა წარმატებული დემოკრატიზაციისთვის და ის ცენტრალური სიმბოლო გახდა მათთვის, ვინც „პოსტკომუნისტური დემოკრატიის“ შესაქმნე-ლად იბრძვის.

ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს, რომ მაკფერსონი ცდებოდა, როცა მოითხოვდა იმ იდეოლოგიის განვითარებას, რასაც ის „ლიბერალ-დემოკრატიულ სოცია-ლიზმს“ უწოდებდა. ვფიქრობ, რომ დღეს ასეთი თეორია უფრო საჭიროა, ვი-დრე ოდესმე. იმ დროს, როცა ვხედავთ ახალი პოლიტიკური კონფიგურაციის დასაწყისს, სადაც მემარცხენე ლიბერალები და პოსტმარქსისტები ერთმანეთ-თან იმედისმომცემ დიალოგში შედიან, მაკფერსონი უდავოდ მნიშვნელოვანი საორიენტაციო წერტილია. მის თეზისს, რომ ლიბერალური დემოკრატიის ეთიკური ღირებულებები გვაწვდის სიმბოლურ რესურსებს, რათა ბოლომდე მივიყვანოთ ბრძოლა რადიკალური ლიბერალური დემოკრატიისთვის, დღეს მრავალი მემარცხენე ძალა იზიარებს, რომელთა მიზანია დემოკრატიული რევოლუციის გაფართოება და გაღრმავება. მართლაც, მაკფერსონის რწმენა ლიბერალური დემოკრატიული იდეალის რადიკალური პოტენციალისადმი საერთოა ჩვენთვის, ვისაც სოციალიზმის რადიკალური და პლურალური დე-მოკრატიის ტერმინებში გადააზრება გვწადია.

მიუხედავად ამისა, მაკფერსონის მიდგომასთან დაკავშირებით არსებობს გა-რკვეული პრობლემები, რომლებიც მსურს გამოვყო მისი პოზიციის სხვა ლი-

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

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

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

დემოკრატიზაციის პროცესი უნდა გავრცელდეს პოლიტიკური ურთიერთობების სფეროდან ყველა სოციალურ ურთიერთობაზე – გენდერზე, ოჯახზე, სამუშაო ადგილზე, სამეზობლოზე, სკოლაზე და ასე შემდეგ. შესაბამისად, მისთვის პრობლემა მდგომარეობს სახელმწიფოს დემოკრატიზაციის საზოგადოების დემოკრატიზაციასთან შერწყმაში. ის აღნიშნავს: „დღეს, თუ საჭიროა დემოკრატიული პროგრესის ინდიკატორი, მას ვერ გამოვავლენთ იმით, რამდენ ადამიანს აქვს ხმის მიცემის უფლება, არამედ იმით, თუ რამდენი კონტექსტია იმ პოლიტიკის მიღმა, სადაც ხმის მიცემის უფლება ხორციელდება. ეს ლაკონური, მაგრამ ეფექტიანი გზაა იმის სათქმელად, რომ ამა თუ იმ ქვეყანაში მიღწეული დემოკრატიზაციის შეფასების კრიტერიუმი აღარ უნდა იყოს ის, თუ „ვინ“ აძლევს ხმას, არამედ, „სად“ შეუძლიათ მათ ხმის მიცემა“.[70]

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

მიუხედავად ამისა, ბობიო ძირითადად მართალია, როდესაც ამბობს, რომ ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ არ უნდა ველოდოთ სრულიად ახალი ტიპის დემოკრატიის წარმოშობას და რომ ლიბერალური ინსტიტუტები აქ დარჩებიან. ამ მხრივ, ის სასარგებლო დამბალანსებელია მაკფერ-

70 იქვე, გვ. 56.

71 იქვე, გვ. 55.

სონისთვის, რომლის შეხედულებები ამ საკითხზე საკმაოდ ბუნდოვანია. რა თქმა უნდა, მაკფერსონი არ გვთავაზობს ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების მოშლას, მაგრამ ხშირად ჩანს, რომ ის მათ განიხილავს როგორც pis aller, მეორე საუკეთესო ვარიანტად, რომელიც ტრადიციისა და დასავლური საზოგადოებების არსებული გარემოებების გამო უნდა ავიტანოთ. სწორედ ამიტომ, ნაშრომში, „ლიბერალური დემოკრატიის ცხოვრება და დროება", ის წარმოადგენს მონაწილეობითი დემოკრატიის 4ბ მოდელს, რომელიც პირამიდულ პირდაპირ/არაპირდაპირ დემოკრატიულ მექანიზმებს პარტიულ სისტემასთან აერთიანებს, როგორც ყველაზე რეალისტურს.[72] მაგრამ ის არ უარყოფს 4ა მოდელს, პირამიდული საბჭოების სისტემას, რომელიც, მისი თქმით, ლიბერალური დემოკრატიის საუკეთესო ტრადიციის გაგრძელება იქნებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების ჩარჩო მასში გაქრებოდა. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, არის მონაწილეობითი დემოკრატიის ძალიან საშიში იდეა, რომელიც არ ითვალისწინებს თანამედროვე დემოკრატიისთვის ლიბერალური პოლიტიკური ინსტიტუტების გადამწყვეტ მნიშვნელობას.

ლიბერალიზმის ეთიკური პრინციპის სერიოზულად მიღება ნიშნავს, რომ ინდივიდებს უნდა ჰქონდეთ შესაძლებლობა, ორგანიზება გაუკეთონ თავიანთ ცხოვრებას ისე, როგორც სურთ, აირჩიონ თავიანთი მიზნები და განახორციელონ ისინი ისე, როგორც საუკეთესოდ მიაჩნიათ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ნიშნავს, რომ პლურალიზმი არსებითია თანამედროვე დემოკრატიისთვის. შესაბამისად, უარი უნდა ვთქვათ სრულყოფილი კონსენსუსის, ჰარმონიული კოლექტიური ნების იდეაზე და მივიღოთ კონფლიქტებისა და ანტაგონიზმების მუდმივობა. ჰომოგენურობის მიღწევის შესაძლებლობის უარყოფისთანავე, აშკარა ხდება ლიბერალური ინსტიტუტების აუცილებლობა. კაპიტალისტური საზოგადოების კლასობრივი შენიღბვის ნაცვლად, როგორც ბევრი მონაწილეობითი დემოკრატი ფიქრობს, ასეთი ინსტიტუტები უზრუნველყოფენ ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას უმრავლესობის ტირანიის ან ტოტალიტარული პარტიის/სახელმწიფოს დომინაციისგან. თანამედროვე დემოკრატიაში აღარ არსებობს კარგი ცხოვრების სუბსტანციური იდეა, რომელზეც ყველა რაციონალური ადამიანი შეიძლება შეთანხმდეს, ამ პლურალიზმს კი, ფუნდამენტური ლიბერალური ინსტიტუტები – ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა, ძალაუფლების განაწილება, სახელმწიფო ძალაუფლების შეზღუდვა – უზრუნველყოფენ. თანამედროვე დემოკრატიულ პირობებში, რომელსაც ახასიათებს ის, რასაც კლოდ ლეფორტი უწოდებს „აბსოლუტური

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

დარწმუნებულობის მარკერების დაშლას“,[73] ლიბერალური ინსტიტუტებისა და დემოკრატიული პროცედურების ურთიერთკავშირი აუცილებელი პირობაა დემოკრატიული რევოლუციის სოციალური ცხოვრების ახალ სფეროებზე გასავრცელებლად. სწორედ ამიტომ, პოლიტიკური ლიბერალიზმი რადიკალური და პლურალური დემოკრატიული პროექტის ცენტრალური კომპონენტია. ბობიო მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ თანამედროვე დემოკრატია უნდა იყოს პლურალისტური დემოკრატია[74] და მოგვიწოდებს ვაღიაროთ, რომ სოციალისტური მიზნები მხოლოდ ლიბერალურ დემოკრატიულ ჩარჩოში მიიღწევა.

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

კარლ შმიტი საპარლამენტო დემოკრატიის შესახებ

კარლ შმიტი ყველაზე მეტად ცნობილია რამდენიმე ძალიან პროვოკაციული თეზისით, რომელთაგან ერთ-ერთის თანახმად, ლიბერალიზმი უარყოფს დემოკრატიას და დემოკრატია უარყოფს ლიბერალიზმს. „საპარლამენტო დემოკრატიის კრიზისის“ (1926) მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში ის ამტკიცებს, რომ ლიბერალიზმი და დემოკრატია უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისგან და როდესაც მათი შესაბამისი მახასიათებლები განისაზღვრება, თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის წინააღმდეგობრივი ბუნება გაცხადდება. დემოკრატია, აცხადებს შმიტი, არის პრინციპი, რომ თანასწორებს უნდა მოეპყრონ

73 კლოდ ლეფორი, „Democracy and Political Theory“, ოქსფორდი, 1988, გვ. 19.

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

თანასწორად; ეს აუცილებლად გულისხმობს, რომ არათანასწორებს არ მოეპყრობიან თანასწორად. მისი აზრით, დემოკრატია მოითხოვს ჰომოგენურობას, რომელიც მხოლოდ ჰეტეროგენურობის აღმოფხვრის საფუძველზე არსებობს. ამრიგად, დემოკრატიები ყოველთვის გამორიცხავდნენ იმას, რაც საფრთხეს უქმნიდა მათ ჰომოგენურობას. ის მიიჩნევს, რომ ყველა პიროვნების, როგორც პიროვნების თანასწორობის ლიბერალური იდეა, უცხოა დემოკრატიისთვის; ეს არის ინდივიდუალისტური ჰუმანიტარული ეთიკა და არა პოლიტიკური ორგანიზაციის შესაძლო ფორმა. კაცობრიობის დემოკრატიის იდეა მისთვის წარმოუდგენელია, რადგან აბსოლუტური ადამიანური თანასწორობა, თანასწორობა უთანასწორობის აუცილებელი კორელატის გარეშე, როგორც ის ამბობს, იქნებოდა თანასწორობა, რომელიც მოკლებული იქნებოდა თავის ღირებულებასა და შინაარსს და ამიტომ – სრულიად უაზრო.[75] საყოველთაო და თანასწორი საარჩევნო უფლების გაგება შეგვიძლია მხოლოდ თანასწორთა მოცემულ წრეში, რადგან მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს ჰომოგენურობა, თანასწორი უფლებები აზრს იძენს. სწორედ ამიტომ, სხვადასხვა თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, სადაც დამყარდა ადამიანთა საყოველთაო თანასწორობა, თანასწორი უფლებები პრაქტიკაში ყოველთვის ნიშნავდა იმათ გამორიცხვას, ვინც არ ეკუთვნოდა სახელმწიფოს.

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

ეს არ არის ერთადერთი პრობლემა, რომელსაც შმიტი ხედავს საპარლამენტო დემოკრატიაში. ის ასევე აკრიტიკებს მას იმის გამო, რომ ის არის კავშირი ორ სრულიად ჰეტეროგენულ პოლიტიკურ პრინციპს შორის – ერთი

75 კარლ შმიტი, „The Crisis of Parliamentary Democracy“, კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1985, გვ. 11–12.
76 იქვე., გვ. 17.

არის იგივეობის პრინციპი, რომელიც დამახასიათებელია მმართველობის დემოკრატიული ფორმისთვის, მეორე კი – წარმომადგენლობის პრინციპი, რომელიც დამახასიათებელია მონარქიისთვის. ასეთი ჰიბრიდული სისტემა არის შედეგი კომპრომისისა, რომლის დამყარებაც ლიბერალურმა ბურჟუაზიამ მოახერხა აბსოლუტურ მონარქიასა და პროლეტარულ დემოკრატიას შორის, მმართველობის ორი საპირისპირო პრინციპის შერწყმის გზით. შმიტი ამტკიცებს, რომ წარმომადგენლობითი ელემენტი არის ასეთი დემოკრატიის არადემოკრატიული ასპექტი და რამდენადაც პარლამენტი უზრუნველყოფს პოლიტიკური ერთობის წარმომადგენლობას, ის ეწინააღმდეგება დემოკრატიას: „დემოკრატიის სახით თანამედროვე მასობრივი დემოკრატია ცდილობს მართულისა და მმართველის იგივეობის რეალიზებას, და ამგვარად, ის უპირისპირდება პარლამენტს, როგორც გაუგებარ და მოძველებულ ინსტიტუტს. თუ დემოკრატიულ იგივეობას სერიოზულად მივიღებთ, მაშინ საგანგებო ვითარებაში, ვერცერთი სხვა კონსტიტუციური ინსტიტუტი ვერ გაუძლებს ხალხის ნების ერთადერთ კრიტერიუმს, როგორც არ უნდა გამოიხატებოდეს ის“.[77]

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

77 იქვე., გვ. 15.

78 იქვე., გვ. 35.

შმიტის თანახმად, მოხდა შემდეგი. ლიბერალური საპარლამენტო წესრიგი ეფუძნებოდა მნიშვნელოვანი გამყოფი საკითხების, როგორიცაა რელიგია, მორალი და ეკონომიკა, კერძო სფეროში მოქცევას; ეს საჭირო იყო იმ ჰომოგენურობის შესაქმნელად, რაც დემოკრატიის ფუნქციონირების აუცილებელი პირობა იყო. ამგვარად, პარლამენტი შეიძლებოდა გამოჩენილიყო როგორც სფერო, სადაც ინდივიდები, გამოცალკევებული თავიანთი კონფლიქტური ინტერესებისგან, შეძლებდნენ განხილვას და რაციონალური კონსენსუსის მიღწევას. მაგრამ თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის განვითარებასთან ერთად, მოვიდა „ტოტალური სახელმწიფო", რომელსაც დემოკრატიული ზეწოლა უფლებების გაფართოებისთვის საზოგადოების სულ უფრო მეტ სფეროში ჩარევისკენ უბიძგებდა. წინა ფაზისთვის დამახასიათებელი „დეპოლიტიზაციის" ფენომენი შემდეგ შეიცვალა და პოლიტიკამ დაიწყო ყველა სფეროში შეჭრა. პარლამენტმა არა მხოლოდ დაკარგა თანდათანობით მნიშვნელობა, რადგან ბევრი გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან საკითხებზე სხვადასხვა პროცედურით მიიღებოდა; ის ასევე გახდა არენა, სადაც ანტაგონისტური ინტერესები უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს. ეს, შმიტისთვის, აღნიშნავდა როგორც ლიბერალური სახელმწიფოს, ისე დემოკრატიის დასასრულს. ის ამტკიცებს, რომ ასეთ პირობებში, შეხედულებამ, რომ ღიაობა და განხილვა იყო ორი პრინციპი, რომლებიც ამართლებდნენ პარლამენტარიზმს, დაკარგა ყოველგვარი სანდოობა და პარლამენტარიზმს ყოველგვარი ინტელექტუალური საფუძველი გამოეცალა: „დღეს, რა თქმა უნდა, არ არის ბევრი, ვინც უარს იტყვის ძველ ლიბერალურ თავისუფლებებზე, განსაკუთრებით, სიტყვისა და პრესის თავისუფლებაზე. მაგრამ ევროპულ კონტინენტზე არ არის ბევრი, ვისაც სჯერა, რომ ეს თავისუფლებები კვლავ არსებობს იქ, სადაც მათ შეუძლიათ რეალურად საფრთხე შეუქმნან ნამდვილ ძალაუფლების მფლობელებს. და უფრო ცოტას კვლავ სჯერა, რომ სამართლიანი კანონებისა და სწორი პოლიტიკის მიღწევა შესაძლებელია საგაზეთო სტატიებით, დემონსტრაციებზე სიტყვებითა და საპარლამენტო დებატებით. მაგრამ სწორედ ეს არის პარლამენტისადმი რწმენა. თუ საპარლამენტო საქმიანობის რეალურ გარემოებებში ღიაობა და განხილვა ცარიელ და ტრივიალურ ფორმალობად გადაიქცა, მაშინ პარლამენტმა, როგორც ის მეცხრამეტე საუკუნეში განვითარდა, ასევე დაკარგა თავისი წინა საფუძველი და მნიშვნელობა".[79]

შმიტი, რა თქმა უნდა, ამ სტრიქონებს 1923 წელს წერდა და მისი ანალიზი განსაკუთრებით ვაიმარის რესპუბლიკის მდგომარეობას ეხებოდა, თუმცა ის დღესაც აქტუალურია. თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიები, რა თქმა

79 იქვე., გვ. 50.

უნდა, არ არიან კოლაფსის პირას; თუმცა უზარმაზარი ლიტერატურა ბოლო ათწლეულების ლეგიტიმურობის კრიზისის შესახებ და მზარდი შეშფოთება პოლიტიკისადმი მასობრივი გაუცხოების გამო, მიუთითებს, რომ შმიტის მიერ წამოჭრილ პრობლემებს ჯერ კიდევ არ უპოვიათ გადაწყვეტა.

რა თქმა უნდა, ბევრი რამ შეიცვალა ლიბერალურ პოლიტიკურ თეორიაში. უარი ითქვა საპარლამენტო დემოკრატიის ნებისმიერი ეთიკური და ფილოსოფიური გამართლების მცდელობაზე იმის სასარგებლოდ, რასაც მაკფერსონი უწოდებდა დემოკრატიის „წონასწორობის“ მოდელს. ის აჩვენებს, რომ ასეთი მოდელი არ აცხადებს პრეტენზიას რაიმე ეთიკურ კომპონენტზე და მოქალაქეებს უბრალოდ პოლიტიკურ მომხმარებლებად განიხილავს. მისი მთავარი პრინციპებია: „პირველი, რომ დემოკრატია უბრალოდ მექანიზმია მთავრობების ასარჩევად და დასამტკიცებლად და არა საზოგადოების ტიპი ან მორალური მიზნების ნაკრები; და მეორე, რომ მექანიზმი შედგება კონკურენციისგან ორ ან მეტ თვითარჩეულ პოლიტიკოსთა (ელიტების) ჯგუფს შორის, რომლებიც პოლიტიკურ პარტიებად არიან დაჯგუფებულები, ხმებისთვის, რომლებიც მათ უფლებას მისცემს მართონ შემდეგ არჩევნებამდე“.[80] დღეს ბევრს მიაჩნია, რომ სწორედ დემოკრატიის ეს „პლურალისტური ელიტისტური“ კონცეფცია ხსნის დემოკრატიულ პროცესში ინტერესისა და მონაწილეობის ნაკლებობას, და რომ ჩვენ გვჭირდება ეთიკური მიმზიდველობის დაბრუნება, რომელიც არსებობდა ისეთი ლიბერალების პოლიტიკურ თეორიაში, როგორებიც იყვნენ მილი, მაკივერი ან დიუი. ეს მნიშვნელოვანი საკითხია, რომელსაც მოგვიანებით დავუბრუნდები. ამჟამად მხოლოდ იმის აღნიშვნა მსურს, რომ თუ ამ [ეთიკური მიმზიდველობის] დაბრუნების მიღწევა გვსურს, უნდა გავუმკლავდეთ საპარლამენტო დემოკრატიის მიმართ შმიტის კრიტიკას. იმის ნაცვლად, რომ ლიბერალურ დემოკრატიებში მომხდარი შემდგომი გარდაქმნების გამო ეს კრიტიკა არაადეკვატური გამხდარიყო, ასეთი კრიტიკა დღეს ისე აქტუალურია, როგორც არასდროს, და ბევრ შემთხვევაში ფენომენები, რომლებსაც ის აღწერდა, კიდევ უფრო გაძლიერდა. მაგალითად, ბობიოს ბევრი ამჟამინდელი შიში „უხილავი ძალაუფლების“ საფრთხეზე ადასტურებს შმიტის პროგნოზებს. ბობიო გმობს arcana imperi-ს [მმართველობის საიდუმლოებების] ხელახლა გამოჩენას და საიდუმლოების მზარდ როლს, რომელშიც ის ხედავს „ტენდენციას, რომელიც სრულიად ეწინააღმდეგება იმას, რაც შთააგონებდა დემოკრატიის იდეალს, როგორც მოქალაქეების მიერ ხილული ძალაუფლების აპოთეოზს, არამედ პირიქით, მაქსიმალური კონტროლისკენ ქვეშევრდომებზე ძალაუფლების მპყრობელთა მხრიდან“.[81] ამ მოვლენების, ბო-

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

81 ბობიო, „Future of Democracy“, გვ. 97.

ბიოსეული და შმიტისეული შეფასებები, რა თქმა უნდა, განსხვავდება, მაგრამ ორივე აღიარებს, რომ ამგვარად შექმნილ პრობლემას შეუძლია ძირი გამოუთხაროს საპარლამენტო სისტემის ლეგიტიმურობას.

ლიბერალიზმი და პოლიტიკური

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

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

82 შმიტი, „Crisis of Parliamentary Democracy“, გვ. 97.

83 იქვე., გვ. 35.

84 იქვე., გვ. 16.

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

ჩვენ არ გვჭირდება შმიტის თეზისის მიღება, ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის გარდაუვალი წინააღმდეგობის არსებობის შესახებ; ასეთი წინააღმდეგობა მხოლოდ მისი უუნარობის შედეგია, გაიგოს თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკურობა, მის ორ კონსტიტუციურ პრინციპს – თავისუფლებასა და თანასწორობას შორის. ისინი ვერასოდეს შეთანხმდებიან სრულყოფილად, მაგრამ სწორედ ეს არის ჩემთვის ლიბერალური დემოკრატიის მთავარი ღირებულება. სწორედ მიუღწევლობის, არასრულყოფილებისა და ღიაობის ეს ასპექტი ხდის ასეთ რეჟიმს განსაკუთრებით შესაფერისს თანამედროვე დე-

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

მოკრატიული პოლიტიკისთვის. სამწუხაროდ, ეს ასპექტი არასოდეს ყოფილა სათანადოდ თეორეტიზებული და ლიბერალურ დემოკრატიას აკლია პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც მას ადეკვატური ლეგიტიმურობის პრინციპებით უზრუნველყოფდა. შმიტი, რა თქმა უნდა, მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ ეს პრინციპები სრულიად არადამაკმაყოფილებელია და საჭიროებს რეფორმულირებას.

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

„პოლიტიკურის ცნებაში“ შმიტი ამტკიცებს, რომ ლიბერალიზმის წმინდა და მკაცრ პრინციპს არ შეუძლია დაბადოს სპეციფიკურად პოლიტიკური კონცეფცია. ყოველი თანმიმდევრული ინდივიდუალიზმი უნდა უარყოფდეს პოლიტიკურს, რადგან ის მოითხოვს, რომ ინდივიდი დარჩეს terminus a quo და terminus ad quem. შესაბამისად, „არსებობს ლიბერალური პოლიტიკა სახელმწიფოს, ეკლესიის ან სხვა ინსტიტუტების წინააღმდეგ პოლემიკური ანტითეზის ფორმით, რომლებიც ზღუდავენ ინდივიდუალურ თავისუფლებას. არსებობს ვაჭრობის, ეკლესიისა და განათლების ლიბერალური პოლიტიკა, მაგრამ აბსოლუტურად არ არსებობს ლიბერალური პოლიტიკა, – მხოლოდ პოლიტიკის ლიბერალური კრიტიკა. ლიბერალიზმის სისტემური თეორია თითქმის მხოლოდ სახელმწიფო ხელისუფლების წინააღმდეგ შიდა ბრძოლას ეხება“.[86] ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს არ შეუძლია გაიგოს კოლექტიური იდენტობების ფორმირება, ასევე არ შეუძლია აღიქვას სოციალური ცხოვრების კოლექტიური ასპექტი, როგორც არსებითი. სწორედ ამიტომ, შმიტის აზრით, ლიბერალური კონცეფციები მოძრაობენ ეთიკასა და ეკონომიკას შორის, რომელთა მოაზრებაც შესაძლებელია ინდივიდუალისტურ ტერმინებში. მაგრამ ლიბერალური აზროვნება თავს არიდებს სახელმწიფოსა და პოლიტიკას, ის ცდილობს „გაანადგუროს პოლიტიკური, როგორც ძალაუფლების დაპყრობისა და რეპრესიის სფერო“.[87] შმიტისთვის, პოლიტიკური დაკავშირებულია მეგობრისა და მტრის ურთიერთობებთან, ის ეხება „ჩვენ“-ის შექმნას

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

87 იქვე., გვ. 71.

„მათ“-ის საპირისპიროდ; ეს არის „გადაწყვეტილების“ და არა თავისუფალი დისკუსიის სფერო. მისი საგანია კონფლიქტი და ანტაგონიზმი, და ეს ზუსტად მიუთითებს რაციონალური კონსენსუსის საზღვრებზე, იმ ფაქტზე, რომ ყოველი კონსენსუსი აუცილებლად ეფუძნება გამორიცხვის აქტებს.

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

მჯერა, რომ შმიტი მართალია, როდესაც მიუთითებს ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ნაკლოვანებებზე პოლიტიკურთან მიმართებით. ბევრი პრობლემა, რომლის წინაშეც დღეს ლიბერალური დემოკრატიები დგანან, გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ პოლიტიკა დაყვანილია ინსტრუმენტულ საქმიანობამდე, კერძო ინტერესების ეგოისტურ დევნამდე. დემოკრატიის შეზღუდვამ ნეიტრალური პროცედურების უბრალო ნაკრებამდე, მოქალაქეების პოლიტიკურ მომხმარებლებად გარდაქმნამ და ლიბერალურმა დაჟინებამ სახელმწიფოს თითქოსდა „ნეიტრალობაზე“, პოლიტიკა ყოველგვარი სუბსტანციისგან დაცალა. ის დაყვანილ იქნა ეკონომიკამდე და გაძარცვულ იქნა ყველა ეთიკური კომპონენტისგან. ეს, რა თქმა უნდა, ნაწილობრივ პოზიტიური მოვლენის შედეგი იყო: ეკლესიისა და სახელმწიფოს და საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნის. მაგრამ თუ მორალის კერძო სფეროსა და პოლიტიკის

88 იქვე., გვ. 35.

89 იქვე., გვ. 37.

საჯარო სფეროს გამიჯვნა ლიბერალიზმის დიდი გამარჯვება იყო, მან ასევე გამოიწვია ყველა ნორმატიული ასპექტის გადანაცვლება ინდივიდუალური მორალის სფეროში. ამგვარად, ინდივიდუალური თავისუფლების რეალურმა მონაპოვარმა ასევე შესაძლებელი გახადა მოგვიანებით პოლიტიკის ინსტრუმენტალისტური კონცეფციის დომინანტურად ქცევა, პოლიტიკური ფილოსოფიის მზარდი გაუფასურება და პოლიტიკის მეცნიერების ზრდა. პოლიტიკის თეორეტიკოსებს შორის იზრდება იმის გაგება, რომ აუცილებელია პოლიტიკური ფილოსოფიის გაცოცხლება და ეთიკასა და პოლიტიკას შორის კავშირის აღდგენა. სამწუხაროდ, არსებული მიდგომები არადამაკმაყოფილებელია და მიმაჩნია, რომ ისინი ვერ უზრუნველყოფენ ადეკვატურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას თანამედროვე დემოკრატიისთვის.

რადიკალური ლიბერალურ–დემოკრატიული პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის

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

რალიზმის უარყოფას. ამგვარად, ისინი საბოლოოდ გვთავაზობენ დაბრუნებას საერთო სიკეთის პოლიტიკაზე, რომელიც დაფუძნებულია საზიარო მორალურ ღირებულებებზე.[90] ასეთი პოზიცია აშკარად შეუთავსებელია თანამედროვე დემოკრატიასთან, რადგან ის მიგვიყვანს პოლიტიკური საზოგადოების წინარემოდერნულ ხედვამდე, რომელიც ორგანიზებულია საერთო სიკეთის სუბსტანციური იდეის გარშემო. ვეთანხმები, რომ მნიშვნელოვანია აღვადგინოთ სამოქალაქო სათნოების, საზოგადოებრივი სულისკვეთების, საერთო სიკეთისა და პოლიტიკური საზოგადოების ცნებები, რომლებიც უგულებელყოფილია ლიბერალიზმის მიერ, მაგრამ ისინი უნდა რეფორმულირდეს ისეთი გზით, რომ მიესადაგებოდეს ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას.

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

როულსის პრობლემა ის არის, რომ მორალური დისკურსისა და პოლიტიკური დისკურსის სათანადოდ განსხვავების შეუძლებლობით და მორალური დისკურსისთვის დამახასიათებელი მსჯელობის მეთოდის გამოყენებით, მას არ შეუძლია აღიაროს პოლიტიკურის ბუნება. კონფლიქტები, ანტაგონიზმები, ძალაუფლების ურთიერთობები ქრება და პოლიტიკის სფერო მორალის შემზღუდველ ჩარჩოებში კერძო ინტერესებს შორის რაციონალური მოლაპა-

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

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

რაკების პროცესამდე დაიყვანება. ეს, რა თქმა უნდა, არის ტიპური ლიბერალური ხედვა ინტერესთა სიმრავლის, რომელთა რეგულირებაც შესაძლებელია პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღების უმაღლესი დონის საჭიროების გარეშე; სუვერენიტეტის საკითხი თავიდან არის აცილებული. ამ მიზეზით, როულსს სჯერა, რომ შესაძლებელია სამართლიანობის საკითხის რაციონალური გადაწყვეტის პოვნა, რითაც დაფუძნდება უდავო და „საჯაროდ აღიარებული თვალსაზრისი, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია ერთმანეთის წინაშე შეამოწმოს, რამდენად სამართლიანია მათი პოლიტიკური და სოციალური ინსტიტუტები“.[92]

პოლიტიკურის ასეთი რაციონალისტური უარყოფის საპირისპიროდ, სასარგებლოა, კარლ შმიტთან ერთად გავიხსენოთ, რომ პოლიტიკის განმსაზღვრელი თვისებაა ბრძოლა და რომ „ყოველთვის არსებობენ კონკრეტული ადამიანთა დაჯგუფებები, რომლებიც ებრძვიან სხვა კონკრეტულ ადამიანთა დაჯგუფებებს სამართლიანობის, კაცობრიობის, წესრიგის ან მშვიდობის სახელით“.[93] ამიტომ, ყოველთვის იარსებებს დებატები სამართლიანობის ბუნების შესახებ და საბოლოო შეთანხმება ვერასოდეს მიიღწევა. პოლიტიკამ თანამედროვე დემოკრატიაში უნდა მიიღოს დაყოფა და კონფლიქტი როგორც გარდაუვალი, და მეტოქე პრეტენზიებისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ინტერესების შერიგება შეიძლება მხოლოდ ნაწილობრივი და დროებითი იყოს. როულსისა და კანტიანელი ლიბერალების მსგავსად, საზოგადოებრივი ერთიანობის საფუძვლის წარმოდგენა, როგორც სამართლიანობის შესახებ საზიარო რაციონალური კონცეფციისგან შემდგარის, რა თქმა უნდა, უფრო მისასალმებელია, ვიდრე მისი დანახვა არსებობის წესად, რომელიც ინდივიდუალური და ჯგუფური ინტერესების თანხვედრით არის განმტკიცებული. მაგრამ კერძო ეგოიზმის მიდევნებისთვის მორალური საზღვრების დაწესების ასეთი მცდელობა ვერ უზრუნველყოფს ლიბერალური დემოკრატიისთვის ადეკვატურ პოლიტიკურ ფილოსოფიას.

საქმე ეხება ჩვენს უნარს, გავიაზროთ პოლიტიკურის ეთიკა. ამაში ვგულისხმობ ისეთი ტიპის დაკითხვას, რომელიც ეხება პოლიტიკის ნორმატიულ ასპექტებს, ღირებულებებს, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია კოლექტიური ქმედებითა და პოლიტიკური გაერთიანებისადმი მიკუთვნებულობით. ეს არის საგანი, რომელიც უნდა განვასხვავოთ მორალისგან, რომელიც ეხება ინდი-

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

93 შმიტი, „Crisis of Parliamentary Democracy“, გვ. 67.

ვიდუალურ ქმედებას. თანამედროვე პირობებში, სადაც ინდივიდი და მოქალაქე არ ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან კერძო და საჯარო გამიჯნულია, საჭიროა მსჯელობა პოლიტიკურის ავტონომიურ ღირებულებებზე. სწორედ ეს არის პოლიტიკური ფილოსოფიის ამოცანა, რომელიც მორალური ფილოსოფიისგან უნდა განვასხვავოთ.

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

წყვილს და პოზიტიურობის შეუძლებლობას, რომელიც მოცემული იქნებოდა ნეგატიურობის რაიმე კვალის გარეშე.[94]

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

შმიტის წარმოდგენა, როგორც ამას ჰაბერმასი აკეთებს, თითქოს მას პოლიტიკის შესახებ მარტივი, ცალმხრივი ხედვა ჰქონდა, მისი ნაშრომის სრულიად არასწორი წაკითხვაა.[96] შმიტი ძალიან იყო დაინტერესებული პოლიტიკის გაგებაში ღირებულებების როლით და ის აკრიტიკებს ლიბერალიზმს ამ განზომილების უგულებელყოფისთვის. ის სამართლიანად ამახვილებს ყურადღებას დემოკრატიაში საერთო პოლიტიკური ღირებულებების საჭიროებაზე. რა თქმა უნდა, შმიტის გადაწყვეტა მიუღებელია, რადგან მას სჯერა სუბსტანციური ნორმატიული და სოციალური ჰომოგენურობის აუცილებლობის, მაგრამ მას შეუძლია დაგვეხმაროს გავიაზროთ ჩვენ წინაშე არსებული ამოცანის სირთულე. რაციონალისტური სწრაფვა დაუმახინჯებელი რაციონალური კომუნიკაციისა და რაციონალურ კონსენსუსზე დაფუძნებული სოციალური ერთიანო-

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

95 კარლ შმიტი, „Verfassungslehre“, ბერლინი 1980, გვ. 204–34.

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

ბისკენ ღრმად ანტიპოლიტიკურია, რადგან ის უგულებელყოფს ვნებებისა და აფექტების გადამწყვეტ ადგილს პოლიტიკაში. პოლიტიკა არ შეიძლება დავიყვანოთ რაციონალურობამდე, სწორედ იმიტომ, რომ ის რაციონალურობის ლიმიტებს ავლენს.

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

პლურალიზმი და თანამედროვე დემოკრატია კარლ შმიტის გარშემო

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

ჯგუფების თანდათანობითი მარგინალიზაცია გვახსენებს, რომ ჩვენს საკუთარ ქვეყნებშიც, სიტუაცია შორსაა დამაკმაყოფილებლისგან.

როგორც ნორბერტო ბობიო აღნიშნავს, კომუნიზმის კრიზისი ახლა ნამდვილი გამოწვევის წინაშე აყენებს მდიდარ დემოკრატიებს. შეძლებენ კი ისინი იმ პრობლემების გადაჭრას, რომელთა გადაწყვეტაც იმ სისტემამ ვერ შეძლო? მისი აზრით, ძალიან საშიში იქნებოდა იმის წარმოდგენა, რომ კომუნიზმის დამარცხებამ ბოლო მოუღო სიღარიბეს და სამართლიანობისკენ სწრაფვას. „დემოკრატიამ“, წერს ის, „უდავოდ გაიმარჯვა ისტორიულ კომუნიზმთან ბრძოლაში. მაგრამ რა რესურსები და იდეალები აქვს მას იმ პრობლემებთან გასამკლავებლად, რომლებმაც კომუნისტური გამოწვევა წარმოშვა?“[97] მე მჯერა, რომ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მნიშვნელოვანია და რომ დადგა მომენტი, ჩავერთოთ ლიბერალური დემოკრატიული საზოგადოებების ბუნებაზე ერთგვარ უკომპრომისო ფიქრში. ტოტალიტარიზმის აჩრდილის გაქრობამ უნდა მოგვცეს საშუალება ასეთ გამოკვლევას სხვა კუთხით მივუდგეთ. დღეს აღარ გვჭირდება დემოკრატიის აპოლოგია, არამედ მისი პრინციპების ანალიზი, მისი ფუნქციონირების შესწავლა, მისი შეზღუდვების აღმოჩენა და მისი პოტენციალის გამოვლენა. ამის გასაკეთებლად, უნდა ჩავწვდეთ პლურალისტური ლიბერალური დემოკრატიის სპეციფიკას, როგორც საზოგადოების პოლიტიკურ ფორმას, როგორც ახალ რეჟიმს (*politeia),* რომლის ბუნებაც, დემოკრატიისა და კაპიტალიზმის არტიკულაციაში კი არ მდგომარეობს, როგორც ზოგიერთი ამტკიცებს, არამედ მხოლოდ პოლიტიკურ დონეზეა საძიებელი.

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

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

შმიტი მიიჩნევს, რომ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის არტიკულირებამ, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში მოხდა, შვა ჰიბრიდული რეჟიმი, რომელიც ხასიათდება ორი აბსოლუტურად ჰეტეროგენული პოლიტიკური პრინციპის გაერთიანებით. მისი აზრით, საპარლამენტო დემოკრატია ქმნის სიტუაციას, სადაც დემოკრატიული ფორმისთვის დამახასიათებელი იგივეობის პრინციპი თანაარსებობს მონარქიისთვის სპეციფიკურ წარმომადგენლობის პრინციპთან. „საპარლამენტო დემოკრატიის კრიზისში“ ის აცხადებს, რომ საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, პარლამენტარიზმის პრინციპი, როგორც საკანონმდებლო ხელისუფლების უპირატესობა აღმასრულებელზე, არ ეკუთვნის დემოკრატიული აზროვნების სამყაროს, არამედ ლიბერალიზმისას. ბევრი პოლიტიკური თეორეტიკოსისგან განსხვავებით, შმიტი ხედავს, რომ წარმომადგენლობითი დემოკრატია არ შემოღებულა მასშტაბის გამო – არგუმენტით, რომ ზომა შეუძლებელს გახდიდა პირდაპირი დემოკრატიის განხორციელებას. ის სწორად მიუთითებს, რომ თუ წარმომადგენლებს ხალხის სახელით გადაწყვეტილებების მიღება პრაქტიკული მოსაზრებებიდან გამომდინარე ჩაბარდათ, ეს ისევე მარტივად შეიძლებოდა გამხდარიყო ანტიპარლამენტური კეისარიზმის გამართლების საფუძველიც.[98] ამიტომ, მისი აზრით, საპარლამენტო სისტემის რაციონალობა არ უნდა ვეძებოთ იგივეობის დემოკრატიულ პრინციპში, არამედ ლიბერალიზმში. აქედან გამომდინარეობს ლიბერალიზმის, როგორც საერთო მეტაფიზიკური სისტემის თანმიმდევრულობის გაგების მნიშვნელობა. შმიტი ამტკიცებს, რომ ძირითადი ლიბერალური პრინციპი, რომლის გარშემოც ყველაფერი დანარჩენი ტრიალებს, არის ის, რომ ჭეშმარიტების მიღწევა შესაძლებელია აზრთა შეუზღუდავი კონფლიქტის გზით. ლიბერალიზმისთვის არ არსებობს საბოლოო ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება ამ თეორიაში „აზრთა მარადიული კონკურენციის უბრალო ფუნქციად“ გადაიქცევა.[99] შმიტის თქმით, ეს ახალ შუქს ჰფენს პარლამენტარიზმის ბუნებას, რომლის *raison d“être* [არსებობის აზრი] უნდა მოიძებნოს მოსაზრებების დაპირისპირების პროცესში, საიდანაც პოლიტიკური ნება უნდა წარმოიშვას. შესაბამისად, რაც არსებითია პარლამენტში, არის „არგუმენტისა და კონტრარგუმენტის საჯარო განხილვა, საჯარო დებატები და საჯარო დისკუსიები, მოლაპარაკება, და ყველაფერი ეს დემოკრატიის გაუთვალისწინებლად“.[100] შმიტის აზრით, წარმომადგენლობითი ელემენტი საპარლამენტო დემოკრატიის არადემოკრატიული ასპექტია, რამდენადაც ის

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

99 იქვე, გვ. 35.

100 იქვე, გვ. 34–35.

შეუძლებელს ხდის იმ იგივეობას მთავრობასა და მართულებს შორის, რაც დემოკრატიის ლოგიკაშია ჩადებული. ამიტომ, მისი აზრით, არსებობს წინააღმდეგობა მმართველობის ლიბერალური ფორმის ბირთვში, რაც ნიშნავს, რომ ლიბერალიზმი უარყოფს დემოკრატიას და დემოკრატია უარყოფს ლიბერალიზმს. ეს ნათლად ჩანს თანამედროვე მასობრივ დემოკრატიაში საპარლამენტო სისტემის კრიზისის დროს. ამ სისტემაში, საჯარო დისკუსია, სადაც აზრების დიალექტიკური ურთიერთქმედება მიმდინარეობს, ჩანაცვლებულია პარტიული მოლაპარაკებებითა და ინტერესების გათვლებით; პარტიები გადაქცეულან ზეწოლის ჯგუფებად, რომლებიც „განიხილავენ ერთმანეთის ინტერესებსა და ძალაუფლების შესაძლებლობებს და სწორედ ამ საფუძველზე თანხმდებიან კომპრომისებსა და კოალიციებზე“.[101]

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

101 იქვე, გვ. 6.

ბოლშევიზმი ჩაიხშობა და ფაშიზმი შეკავდება, თანამედროვე პარლამენტარიზმის კრიზისი ოდნავადაც არ დაიძლევა. ეს კრიზისი არ გამოუწვევია ამ ორი მოწინააღმდეგის გამოჩენას; ის მათ გამოჩენამდე არსებობდა და მათ შემდეგაც იარსებებს. კრიზისი უფრო თანამედროვე მასობრივი დემოკრატიის შედეგებიდან მომდინარეობს და, საბოლოო ჯამში, მორალური პათოსით დატვირთული ლიბერალური ინდივიდუალიზმისა და არსებითად პოლიტიკური იდეალებით ნასაზრდოები დემოკრატიული სენტიმენტის ურთიერთწინააღმდეგობიდან... ეს, თავისი არსით, ლიბერალური ინდივიდუალიზმისა და დემოკრატიული ჰომოგენურობის გარდაუვალი წინააღმდეგობაა“.[102]

თანამედროვე დემოკრატიის ბუნება

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

102 იქვე, გვ. 17.

ამ გამოწვევის საპასუხოდ, მნიშვნელოვანია პირველ რიგში გავიაზროთ თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკურობა და პლურალიზმის ცენტრალური როლი. ამაში ვგულისხმობ ინდივიდუალური თავისუფლების აღიარებას, იმ თავისუფლებისა, რომელსაც ჯონ სტიუარტ მილი იცავს თავის ესეში, „თავისუფლების შესახებ“, როგორც ერთადერთ თავისუფლებას, რომელიც ღირსია ამ სახელის, და რომელსაც ის განსაზღვრავს ყოველი ინდივიდის შესაძლებლობად, ეძიოს ბედნიერება ისე, როგორც თავად მიაჩნია მართებულად, დაისახოს მიზნები და შეეცადოს მათ მიღწევას თავისებურად. შესაბამისად, პლურალიზმი დაკავშირებულია საერთო სიკეთისა და ევდემონიის სუბსტანციური და უნიკალური ხედვის უარყოფასთან, რაც თანამედროვეობის შემადგენელი ნაწილია. ის იმ მსოფლმხედველობის ცენტრშია, რომელსაც შეიძლება „ლიბერალური“ ვუწოდოთ, და სწორედ ამიტომ, რაც ახასიათებს თანამედროვე დემოკრატიას, როგორც საზოგადოების პოლიტიკურ ფორმას, არის ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირება. ბევრი ლიბერალისგან განსხვავებით, შმიტი ნათლად ხედავს, რომ ასეთი რეჟიმი გულისხმობს აბსოლუტური ჭეშმარიტების იდეის ეჭვქვეშ დაყენებას. ზოგიერთი ლიბერალი, თავისი რაციონალიზმის გამო, რეალურად წარმოიდგენს, რომ შეუძლიათ შეინარჩუნონ ჭეშმარიტების იდეა, რომელიც ყველასთვის აღმოსაჩენია, თუკი ისინი შეძლებენ საკუთარი ინტერესების განზე გადადებას და მხოლოდ გონების თვალსაზრისით განსჯას. შმიტისთვის კი, ჭეშმარიტებასთან მიმართებით, ლიბერალიზმი გულისხმობს „განსაზღვრულ შედეგზე უარის თქმას“.[103] სწორედ ამ მიზეზით გმობს ის იმ არტიკულირებას, რომელმაც ლიბერალური დემოკრატია წარმოშვა. მართლაც, მის საპარლამენტო დემოკრატიის კრიტიკაში ნათელია, რომ შმიტი არსებითად არ უპირისპირდება დემოკრატიას. დემოკრატია, რომელსაც ის განსაზღვრავს იგივეობის ლოგიკად მმართველსა და მართულს, კანონსა და სახალხო ნებას შორის, მისი აზრით, სრულიად თავსებადია მმართველობის ავტორიტარულ ფორმასთან. ამგვარად, ის აცხადებს, რომ „ბოლშევიზმი და ფაშიზმი ... ყველა დიქტატურის მსგავსად უდავოდ ანტილიბერალურები არიან, მაგრამ არა აუცილებლად ანტიდემოკრატიულები“.[104] მართალია, ბევრი ასეთ მტკიცებას მიუღებლად მიიჩნევს, მაგრამ მცდარი იქნებოდა მისი უარყოფა დემოკრატიის „ჭეშმარიტი“ მნიშვნელობის სახელით. ამან კი ის უნდა დაგვანახოს, უმეტესობა ჩვენგანისთვის რამდენად არის განსაზღვრული დემოკრატიის გაგება მისი თანამედროვე, ლიბერალური ფორმით.

103 იქვე, გვ. 35.

104 იქვე, გვ. 16.

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

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

შმიტის შემთხვევაზე დაფიქრება, შესაძლოა, დაგვეხმაროს გავიგოთ საფრთხეები, რომლებიც თან ახლავს ლიბერალური დემოკრატიის უარყოფის გარკვეულ ფორმებს, მაშინაც კი, როდესაც ეს უარყოფები, როგორც სამოციანი წლების ახალი მემარცხენეობით შთაგონებული „მონაწილეობითი დემოკრატიის““ პროექტები, ღრმად ანტიტოტალიტარულია. ასეთი პროექტები ხშირად ლიბერალიზმს მხოლოდ ფასადად აღიქვამენ, რომლის მიღმაც კაპიტალისტური საზოგადოების კლასობრივი დანაწევრებაა დამალული. მათთვის, ისევე როგორც შმიტისთვის, პარტიები და საპარლამენტო სისტემა დაბრკოლებებია ჭეშმარიტი დემოკრატიული ჰომოგენურობის მიღწევის გზაზე.

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

მსგავსი გამოძახილები შეიძლება ვიპოვოთ ლიბერალიზმის კრიტიკაში ე.წ. „კომუნიტარისტი“ ავტორების მიერ. ისინიც უარყოფენ პლურალიზმს და ოცნებობენ ორგანულ საზოგადოებაზე.[106] ყველა ამ მცდელობაში – რომლებიც, უნდა ითქვას, ხშირად კეთილი განზრახვით არის ნასაზრდოები და ძალიან შორსაა შმიტის კონსერვატიული და ავტორიტარული პოზიციებისგან – ვხვდებით თანამედროვე დემოკრატიის გაგების იმავე ნაკლებობას. საზოგადოებებში, სადაც დემოკრატიული რევოლუცია მოხდა და რომლებიც, ამ მიზეზით, დაქვემდებარებულნი არიან იმას, რასაც კლოდ ლეფორი უწოდებს „აბსოლუტური დარწმუნებულობის მარკერების გაქრობას“,[107] აუცილებელია დემოკრატიული პოლიტიკის ხელახლა გააზრება ისე, რომ ადგილი დაეთმოს პლურალიზმსა და ინდივიდუალურ თავისუფლებას. მმართველისა და მართულის იგივეობის დემოკრატიული ლოგიკა მარტო ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის უფლებების პატივისცემის გარანტიას. იმ პირობებში, სადაც აღარ შეიძლება ხალხზე საუბარი, თითქოს ის იყოს ერთიანი და ჰომოგენური ერთობა ერთი საერთო ნებით, მხოლოდ პოლიტიკურ ლიბერალიზმთან არტიკულირების წყალობით შეუძლია სახალხო სუვერენიტეტის ლოგიკას თავი აარიდოს ტირანიაში გადაზრდას.

ლიბერალიზმი და პოლიტიკა

თუკი შმიტის შეხედულების საპირისპიროდ, დავაბრუნებთ მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის ლეგიტიმურობას, მისი პოლიტიკური პრინციპების კვლევის დაწყებასაც მოვახერხებთ. აქამდე, ის დაგვეხმარა – მისივე ნების საწინააღმდეგოდ – გაგვეაზრებინა იგივეობის დემოკრატიული ლოგიკისა და ლიბერალიზმის პლურალისტური ლოგიკის არტიკულირების მნიშვნელობა. ახლა უნდა გამოვიკვლიოთ ლიბერალური პრობლემატიკა, რათა განვსაზღვროთ, მისი რომელი განსხვავებული ელემენტები უნდა დავიცვათ და რომელი უარვყოთ, თუ ჩვენი მიზანია ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის ეთიკური და ფილოსოფიური შინაარსით დატვირთვა. აქაც, შმიტმა, შეიძლება, თავისი კრიტიკით, მიგვანიშნოს, წინ როგორ წავიწიოთ. მისი გამოწვევა ლიბერალური ინდივიდუალიზმის მიმართ, რომელიც, მისი მტკიცებით, უუნაროა გაიგოს პოლიტიკის ფენომენის ბუნება, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანესია. „პოლიტიკურის ცნებაში“ ის წერს: „ლიბერალური აზროვნება თავს არიდებს ან უგულებელყოფს სახელმწიფოსა და პოლიტიკას და სანაცვლოდ

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

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

მოძრაობს ტიპურ, მუდმივად განმეორებად პოლარობაში ორ ჰეტეროგენულ სფეროს შორის, კერძოდ, ეთიკასა და ეკონომიკას, ინტელექტსა და ვაჭრობას, განათლებასა და საკუთრებას შორის. სახელმწიფოსა და პოლიტიკის მიმართ კრიტიკული უნდობლობა ადვილად აიხსნება სისტემის პრინციპებით, რომელთა მიხედვითაც, ინდივიდი უნდა დარჩეს საწყის და საბოლოო წერტილად".[108] ლიბერალური აზროვნება აუცილებლად აღმოჩნდება ჩიხში პოლიტიკურის საკითხთან დაკავშირებით, რადგან მისი ინდივიდუალიზმი ხელს უშლის მას გაიგოს კოლექტიური იდენტობების ფორმირება.

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

108 კარლ შმიტი, „The Concept of the Political", მთარგმნ. ჯორჯ შვაბი, ნიუ-ბრანზუიკი 1976, გვ. 70–71.
109 იქვე, გვ. 35.
110 იქვე, გვ. 37.

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

თავის წიგნში, „თანამედროვე ეპოქის ლეგიტიმურობა“, ბლუმენბერგი განიხილავს სეკულარიზაციის თეზისს, როგორც ის ჩამოყალიბებულია შმიტისა და კარლ ლოვითის მიერ სხვებს შორის.[111] ამ ავტორებისგან განსხვავებით, იგი იცავს იდეას, რომ თანამედროვე ეპოქას გააჩნია ჭეშმარიტად ახალი თვისება „თვითდამტკიცების“ *[self-assertion/Selbstbehauptung]* იდეის სახით. ის ჩნდება როგორც პასუხი იმ ვითარებაზე, რომელიც შეიქმნა სქოლასტიკური თეოლოგიის „თეოლოგიურ აბსოლუტიზმში“ გადაზრდით, რაც მისთვის ნიშნავს იდეების ერთობლიობას, რომელიც ასოცირდება ყოვლისშემძლე და სრულიად თავისუფალი ღმერთის რწმენასთან. მისი აზრით, ამ „თეოლოგიური აბსოლუტიზმის“ წინაშე, რომელიც სამყაროს სრულიად კონტინგენტურად წარმოაჩენდა, ერთადერთი გამოსავალი იყო ადამიანური გონის (მეცნიერების, ხელოვნების, ფილოსოფიის და ა.შ.) დამტკიცება როგორც წესრიგის საზომისა და ღირებულების წყაროსი სამყაროში. მაშასადამე, არსებობს ნამდვილი წყვეტა, მაგრამ ის თანაარსებობს გარკვეულ უწყვეტობასთან. თუმცა, ეს უწყვეტობა არის პრობლემების და არა მათი გადაწყვეტების, კითხვების და არა პასუხების უწყვეტობა. სწორედ ამ საკითხის გარშემო შემოაქვს ბლუმენბერგს ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო, „ხელახალი დაკავების“ ცნება: „ის, რაც ძირითადად მოხდა პროცესში, რომელიც სეკულარიზაციად ინტერპრეტირდება ... უნდა აღიწეროს არა ჭეშმარიტი თეოლოგიური შინაარსების გადატანად მათი წყაროდან სეკულარიზებულ გაუცხოებაში, არამედ უფრო იმ პასუხების პოზიციების თავიდან დაკავებად, რომლებიც ცარიელი დარჩა და რომელთა შესაბამისი კითხვების მოცილებაც შეუძლებელი აღმოჩნდა“.[112] ამ საფუძველზე დაყრდნობით, ბლუმენბერგის მსგავსად, შეგვიძლია გავმიჯნოთ ის, რაც ნამდვილად თანამედროვეა – თვითდამტკიცების იდეა – იმისგან, რაც, გარდაუვალი პროგრესის იდეის მსგავსად, უბრალოდ შუასაუკუნეობრივი პოზიციის თავიდან დაკავებაა, მცდელობა, მოდერნული პასუხი გაეცეს პრემოდერნულ

111 ჰანს ბლუმენბერგი, „The Legitimacy of the Modern Age“, კემბრიჯი, მასაჩუსეტსი 1983.
112 იქვე, გვ. 65.

შეკითხვას მისი მიტოვების ნაცვლად, რასაც გააკეთებდა რაციონალობა, რომელსაც ესმის საკუთარი შეზღუდულობა. ამგვარად, რაციონალიზმი შეიძლება განვიხილოთ არა რაღაც არსებითად ადამიანის თვითდამტკიცების იდეისთვის, რომელსაც უკავშირდება ინდივიდუალური თავისუფლებისა და პლურალიზმის დაცვა, არამედ აბსოლუტისტური შუასაუკუნეობრივი პრობლემატიკის გადმონაშთად. საკუთარი თავისთვის საფუძვლის მიცემის ეს ილუზია, რომელიც თან ახლდა განმანათლებლობის მიერ შესრულებულ თეოლოგიისგან გათავისუფლების შრომას, შეიძლება ასეთადვე ვაღიაროთ, მოდერნულობის შემადგენელი სხვა ასპექტის – თვითდამტკიცების – ეჭვქვეშ დაუყენებლად. სწორედ მაშინ, როდესაც ის აღიარებს თავის ლიმიტებს და როდესაც სრულად მიიღებს პლურალიზმს და აღიარებს სრული კონტროლისა და საბოლოო ჰარმონიის შეუძლებლობას, თანამედროვე გონი თავისუფლდება თავისი წინამოდერნული მემკვიდრეობისა და კოსმოსის იდეისგან. სწორედ ამიტომ, ისაია ბერლინის მსგავსი ლიბერალები მიხვდნენ, რომ თანმიმდევრულ ლიბერალიზმს სხვა გზა არ აქვს, გარდა რაციონალიზმზე უარის თქმისა.

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

სახელმწიფოს ნეიტრალურობის საკითხი

მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის ეთიკურ-პოლიტიკური განზომილების გამოსაკვეთად და ლეგიტიმურობის პრინციპებით მის უზრუნველსაყოფად, უნდა გადაიხედოს სახელმწიფოს ნეიტრალურობის ლიბერალური დოქტრინა. ეს ნეიტრალურობის დოქტრინა დაკავშირებულია ლიბერალიზმის ფუნდამენტურ იდეასთან „შეზღუდული მთავრობის“ შესახებ, ასევე საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნასთან და პლურალიზმის აფირმაციასთან. თუმცა არსებობს ნეიტრალურობის თეზისის დაცვის სხვადასხვა გზა და ზოგიერთ მათგანს უარყოფითი შედეგები მოაქვს.

ზოგიერთი ლიბერალი მიიჩნევს, რომ პლურალიზმის სრულად პატივისცემისა და ინდივიდების თავისუფლების ხელშეუხებლობის უზრუნველსაყოფად,

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

გთავაზობთ ამ პასაჟის თარგმანს ქართულ ენაზე:

„ნეიტრალურობის“ დამცველთათვის, ნებისმიერი მინიშნება ეთიკურ ღირებულებებზე მხოლოდ უთანხმოებას გამოიწვევს, და მნიშვნელოვნად მიიჩნევა „პერფექციონიზმის“ ხაფანგის თავიდან აცილება, ანუ იმ ფილოსოფიური მიდგომისა, რომელიც მიზნად ისახავს უპირატესი ცხოვრების ფორმების გამოვლენას და მათ დასახვას პოლიტიკური ცხოვრების მიერ განსახორციელებელ მიზნად. ისინი ამაში ხედავენ ღრმად ანტილიბერალურ თეორიას, რომელიც შეუთავსებელია პლურალიზმთან. მიუხედავად იმისა, რომ ეწინააღმდეგება პერფექციონიზმს, რონალდ დვორკინი მაინც ცდილობს დისტანცირებას აბსოლუტური ნეიტრალურობის იდეისგან. მისი აზრით, ლიბერალიზმის ბირთვში არსებობს თანასწორობის გარკვეული კონცეფცია. სწორედ იმიტომ, რომ ყველა წევრს თანასწორად უნდა მოეპყროს, ლიბერალური სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა იყოს. ამგვარად, ის წერს: „რადგან საზოგადოების მოქალაქეებს განსხვავებული კონცეფციები აქვთ [კარგი ცხოვრების შესახებ], მთავრობა მათ არ ეპყრობა თანასწორად, თუ ის უპირატესობას ანიჭებს ერთ კონცეფციას მეორეზე, ან იმიტომ, რომ ოფიციალური პირები მიიჩნევენ, რომ ერთი არსებითად უპირატესია, ან იმიტომ, რომ ერთს უფრო მრავალრიცხოვანი ან უფრო ძლიერი ჯგუფები ემხრობიან“.[114] დვორკინის აზრით, სახელმწიფოს ნეიტრალურობის დასაბუთება არ უნდა ცდილობდეს ნეიტრალური იყოს და უნდა ვაღიაროთ, რომ ლიბერალიზმი ეფუძნება კონსტიტუციურ მორალს

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

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

[constitutive morality]. მისი აზრით, „ლიბერალიზმი არ შეიძლება დაეფუძნოს სკეპტიციზმს. მისი კონსტიტუციური მორალი გულისხმობს, რომ ადამიანებს მთავრობა უნდა მოეპყრას როგორც თანასწორებს, არა იმიტომ, რომ პოლიტიკურ მორალში არ არსებობს სწორი ან არასწორი, არამედ იმიტომ, რომ ეს არის სწორი“.[115] ამ თეზისის დასამტკიცებლად, დვორკინი მიმართავს ბუნებრივ სამართალს და იმ უფლებების არსებობას, „რომლებიც ბუნებრივია იმ გაგებით, რომ ისინი არ არის რაიმე კანონმდებლობის, კონვენციის ან ჰიპოთეტური კონტრაქტის პროდუქტი“.[116] უფრო მეტიც, სწორედ ამ გაგებით ინტერპრეტირებს ის ჯონ როულსის სამართლიანობის თეორიას, რომლის მტკიცე დამცველიც იყო მისი ადრეული ფორმულირებიდან. დვორკინის აზრით, „სამართლიანობა, როგორც პატიოსნება [fairness], ეფუძნება ყველა კაცისა და ქალის ბუნებრივი უფლების დაშვებას თანაბარ ზრუნვასა და პატივისცემაზე, უფლებას, რომელსაც ისინი ფლობენ არა დაბადების ან დამსახურების ან უმაღლესი ოსტატობის მახასიათებლების ძალით, არამედ უბრალოდ როგორც ადამიანები, რომელთაც აქვთ გეგმების შემუშავებისა და სამართლიანობის დაცვის უნარი“.[117] ამ მიზეზით, ის არ ეთანხმება იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც როულსი ახლა საკუთარი თეორიისთვის იძლევა. ის ახლა, ფაქტობრივად, გვთავაზობს უფრო ისტორიცისტულ ვერსიას, რომელიც მიუთითებს იმ ადგილზე, რომელსაც ჩვენი ლიბერალურ-დემოკრატიული ტრადიციისთვის დამახასიათებელი ღირებულებები იკავებს მასში; იგი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ არასოდეს ჰქონია განზრახვა დაედგინა სამართლიანობის თეორია, რომელიც ვალიდური იქნებოდა ყველა საზოგადოებისთვის.[118] თუმცა სწორედ ამას უჭერს მხარს დვორკინი, იმ რწმენით, რომ სამართლიანობის თეორია უნდა მიუთითებდეს „ზოგად... პრინციპებზე“ და მისი მიზანი უნდა იყოს „ვცადოთ ვიპოვოთ რაიმე ინკლუზიური ფორმულა, რომელიც შეიძლება გამოიყენებოდეს სოციალური სამართლიანობის გასაზომად ნებისმიერ საზოგადოებაში“.[119]

პრობლემა დვორკინის მსგავს პერსპექტივასთან, ის არის, რომ ეს არის ლიბერალიზმის ფორმა, რომელსაც არ გაუწყვეტია კავშირი რაციონალიზმთან და რომელსაც პოლიტიკურის ეთიკური ასპექტის გააზრება შეუძლია მხოლოდ უნივერსალური მორალის პრინციპების ამ სფეროზე მიყენების თვალსაზრი-

115 იქვე, გვ. 142.

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

117 იქვე, გვ. 182.

118 როულსის ნაშრომში ამ განვითარებას განვიხილავ ჩემს სტატიაში, „Rawls: Political Philosophy without Polities“, რომელიც ამ ტომშია წარმოდგენილი.

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

სით. პოლიტიკური ფილოსოფიის საფარქვეშ, ის სინამდვილეში გვთავაზობს „საჯარო მორალს“, ანუ რაღაცას მორალური ფილოსოფიის რიგიდან, რაც დიდად ვერ გვეხმარება, რადგან ჩვენი ამოცანა მმართველობის ლიბერალურ-დემოკრატიული ფორმის პოლიტიკური პრინციპების შემუშავებაა.

ჩემი აზრით, სახელმწიფოს ნეიტრალურობის საკითხისადმი გაცილებით უფრო საინტერესო მიდგომას გვთავაზობს ჯოზეფ რაზი წიგნში, „თავისუფლების მორალი“. ლიბერალების უმეტესობისგან განსხვავებით, რაზი იღებს პერფექციონისტულ თვალსაზრისს, რადგან მიაჩნია, რომ სახელმწიფომ უნდა დაიკავოს პოზიცია სხვადასხვა შესაძლო ცხოვრების ფორმების მიმართ: მან უნდა წაახალისოს ზოგიერთი ფორმა და აკრძალოს სხვები. მისი აზრით, სახელმწიფო, შესაბამისად, ვერ იქნება ნეიტრალური და მას „ეთიკური სახელმწიფოს“ ხასიათი უნდა ჰქონდეს. თუმცა, პერფექციონიზმის ფორმა, რომელსაც ის იცავს, არ არის შეუთავსებელი ლიბერალიზმთან, რადგან ის ასევე მოიცავს პლურალიზმს. მაგრამ ამ პლურალიზმის საზღვრები განსაზღვრულია იმით, რაც, მისი აზრით, წარმოადგენს ძირითად ღირებულებას, რომელიც უნდა გაბატონდეს ლიბერალურ და დემოკრატიულ სახელმწიფოში: პირადი ავტონომია ან „თვით-შექმნა“. წიგნის ძირითადი თეზისი ის არის, რომ პირადი თავისუფლება, როცა ის თავის თავში მოიაზრებს ღირებულებათა პლურალიზმს და გამოიხატება პირად ავტონომიაში, უნდა წახალისდეს პოლიტიკური ქმედებით. რაზი ძალიან ახლოსაა ჯონ სტიუარტ მილთან, რომლის „ზიანის პრინციპსაც“ ის ხელახლა ინტერპრეტირებული ფორმით იღებს. მისთვის ეს პრინციპი ეხება იმას, თუ როგორ აქვს სახელმწიფოს ვალდებულება თავისი იდეალების ხელშეწყობისას დაიცვას გარკვეული ლიმიტები. ფაქტობრივად, „იმის გათვალისწინებით, რომ ადამიანებმა უნდა იცხოვრონ ავტონომიური ცხოვრებით, სახელმწიფოს არ შეუძლია აიძულოს ისინი იყვნენ მორალურები. ყველაფერი, რისი გაკეთებაც მას შეუძლია, არის ავტონომიის პირობების უზრუნველყოფა. იძულების გამოყენება არღვევს ავტონომიას და ამგვარად ეწინააღმდეგება მისი ხელშეწყობის მიზანს, გარდა იმ შემთხვევისა, როცა ეს ზიანის თავიდან აცილების მიზნით ავტონომიის გასაძლიერებლად ხდება“.[120] ამგვარად, ავტონომია უნდა გამოიყენებოდეს როგორც კრიტერიუმი იმის გადასაწყვეტად, თუ რომელი ინსტიტუტები და სოციალური პრაქტიკები უნდა წაახალისოს ლიბერალურ-დემოკრატიულმა სახელმწიფომ.

მიუხედავად ჩემი დათქმებისა პერფექციონიზმის მხარდაჭერის მიზანშეწონილობის შესახებ – მაშინაც კი, როდესაც პლურალიზმი მას „ნესტარს აცლის“

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

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

რაზის კონცეფცია, იმის გამო, რომ აერთიანებს ლიბერალიზმის ფუნდამენტურ მონაგარს – პლურალიზმისა და ინდივიდუალური თავისუფლების დაცვას – სუბიექტის ისეთ გაგებასთან, რომელიც თავს არიდებს ინდივიდუალიზმის საფრთხეებს, შეიძლება დაგვეხმაროს წინ წავწიოთ ჩვენი აზროვნება ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკის ბუნების შესახებ. თუმცა, მე მიმაჩნია, რომ მისეული პლურალიზმის გააზრება საბოლოოდ არადამაკმაყოფილებელია. როგორც ყველა ლიბერალურ აზროვნებაში, აქაც ვხვდებით პლურალიზმს ანტაგონიზმის გარეშე. რაზი, უნდა აღინიშნოს, ტოვებს ადგილს კონკურენციისთვის და აღიარებს, რომ ცხოვრების ყველა წესი ერთდროულად განხორციელებადი არ არის; მაგრამ, როულსისა და ყველა სხვა ლიბერალის მსგავსად, მას არაფერი აქვს სათქმელი იმაზე, რაც შმიტისთვის პოლიტიკურის კრიტერიუმს წარმოადგენს, კერძოდ, მეგობარი-მტრის ურთიერთობაზე. უეჭველია, ზოგიერთი ამ ეტაპზე შეგვედავება, რომ პლურალიზმის მონაგარი სწორედ ის არის, რომ ის საშუალებას გვაძლევს გადავლახოთ ასეთი დაპირისპირება, მაგრამ მე მჯერა, რომ ეს სახიფათო ლიბერალური ილუზიაა, რომელიც უუნაროს გვხდის გავიგოთ პოლიტიკის ფენომენი. პლურალიზმის საზღვრები არ არის მხოლოდ ემპირიული საზღვრები; ისინი ასევე უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ ცხოვრების ზოგიერთი წესი და ზოგიერთი ღირებულება თავისი განმარტებით შეუთავსებელია სხვებთან და სწორედ ამ გამორიცხვის საფუძველზე იქმნებიან ისინი. ჩვენ სერიოზულად უნდა მივიღოთ ნიცშეს იდეა „ღმერთების ომის“ შესახებ და დავეთანხმოთ, რომ თუ არ არსებობს „ჩვენ“-ის

შექმნა „მათ“-ის შემოუსაზღვრავად, ეს ურთიერთობა ნებისმიერ დროს შეიძლება გახდეს ანტაგონიზმის ადგილი და სხვა შეიძლება მტრად აღიქმებოდეს. მას შემდეგ, რაც უარი ვთქვით რაციონალისტურ იდეაზე, რომ შეიძლება მოიძებნოს ფორმულა, რომლის მეშვეობითაც ადამიანთა განსხვავებული მიზნები შეიძლება ჰარმონიულად შეთანხმდეს, უნდა შევეგუოთ იმ ფაქტს, რომ საზოგადოება, რომლიდანაც ანტაგონიზმი აღმოფხვრილია, რადიკალურად შეუძლებელია. ამიტომაც, უნდა დავეთანხმოთ შმიტს, რომ „პოლიტიკურის ფენომენი შეიძლება გაგებულ იქნას მხოლოდ მეგობრისა და მტრის დაჯგუფების მუდმივად არსებული შესაძლებლობის კონტექსტში...“[121]

დემოკრატია როგორც სუბსტანცია თუ როგორც პროცედურა?

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

შმიტის ხედვას დემოკრატიაზე როგორც სუბსტანციაზე, კელზენი უპირისპირებს დემოკრატიის ხედვას, რომელიც მიუთითებს მის პროცედურულ ხასიათზე

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

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

და აქცენტს აკეთებს მის ფუნქციონირებაზე. მაშინ როცა შმიტი ჭეშმარიტ დემოკრატიას ჰომოგენურობაზე დაფუძნებულად აღიქვამს, კელზენი პარტიებსა და პარლამენტს წარმოადგენს აუცილებელ ინსტრუმენტებად სახელმწიფოს ნების ფორმირებისთვის. შმიტისთვის ასეთი კონცეფცია წინააღმდეგობრივია, რადგან მას სჯერა, რომ დემოკრატიაში ასეთი ნება თავიდანვე უნდა იყოს მოცემული და ის არ შეიძლება იყოს დისკუსიის პროდუქტი. ხალხს უნდა შეეძლოს თავისი პოლიტიკური ერთიანობის პირდაპირი და გაუშუალებელი გამოხატვა. სწორედ ამ საფუძველზე აკრიტიკებს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ იდეას, რადგან, როგორც ის ამბობს, ერთსულოვნება ან წინასწარაა მოცემული, ან არ არის მოცემული; სადაც ის არ არსებობს, ხელშეკრულება მას ვერ შექმნის და სადაც არსებობს, ხელშეკრულებას აზრი არ აქვს.[123] მაშ, გვაქვს თუ არა ალტერნატივა გარდა არჩევანისა დემოკრატიას, როგორც სუბსტანციასა (ყველა იმ საფრთხით, რასაც ეს გულისხმობს) და დემოკრატიას, როგორც პროცედურას შორის (კონცეფციის გაღარიბებით, რასაც ეს იწვევს)? მე ამის არ მჯერა; ჩემი აზრით, არსებობს სწორი და სასარგებლო ელემენტები როგორც კელზენის, ისე შმიტის ნაშრომებში, მაგრამ ისინი საჭიროებენ ხელახალ ინტერპრეტაციას.

კელზენი მართალია, როდესაც ყურადღებას ამახვილებს ისეთი პროცედურების საჭიროებაზე, რომლებიც შეთანხმების მიღწევის საშუალებას იძლევა იმ პირობებში, სადაც ერთიანი და ჰომოგენური საერთო ნება შეუძლებელია. თუმცა, ცდება, როდესაც დემოკრატია მხოლოდ პროცედურის საკითხამდე დაჰყავს. მეორე მხრივ, გარკვეული აზრით, შმიტი მართალია, როდესაც ამტკიცებს, რომ ჰომოგენურობის გარეშე დემოკრატია ვერ იარსებებს. ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ არის გააზრებული ეს ჰომოგენურობა. თავის „კონსტიტუციურ სწავლებაში“ *[Verfassungslehre]* ის ამას უკავშირებს თანასწორობის ცნებას და აცხადებს, რომ დემოკრატიისთვის დამახასიათებელი პოლიტიკური ფორმა უნდა უკავშირდებოდეს თანასწორობის სუბსტანციურ კონცეფციას. ეს თანასწორობა უნდა გავიგოთ როგორც პოლიტიკური თანასწორობა; ის ვერ დაეფუძნება პიროვნებებს შორის განსხვავების არარსებობას, არამედ უნდა ეყრდნობოდეს განსაზღვრულ პოლიტიკურ საზოგადოებასთან კუთვნილების ფაქტს. თუმცა ეს საზოგადოება შეიძლება განისაზღვროს სხვადასხვა კრიტერიუმით: რასა, რელიგია, ფიზიკური ან მორალური თვისებები, ბედისწერა ან ტრადიცია. მეცხრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ამბობს შმიტი, სწორედ განსაზღვრული ერის წევრობა ქმნიდა დემოკრატიული თანასწორობის შინაა-

123 შმიტი, „The Crisis of Parliamentary Democracy“, გვ. 14.

რსს.[124] შმიტისთვის ძირითადი პრობლემა პოლიტიკური ერთიანობაა; რადგან ასეთი ერთიანობის გარეშე სახელმწიფო ვერ იარსებებს. ეს ერთიანობა უნდა უზრუნველყოს საერთო სუბსტანციამ, რომელსაც მოქალაქეები იზიარებენ, რაც მათ საშუალებას მისცემს თანასწორად მოეპყრან დემოკრატიაში. რაც მის კონცეფციას საეჭვოს და პოტენციურად ტოტალიტარულს ხდის, არის ის, რომ ის ამ ჰომოგენურობას წარმოადგენს როგორც სუბსტანციურად ბუნებრივს, რაც პლურალიზმისთვის ადგილს არ ტოვებს. თუმცა, მე მგონია, რომ ამ ჰომოგენურობის საჭიროების აღიარებით, შეგვიძლია ეს ჰომოგენურობა განვმარტოთ გარკვეულ პოლიტიკურ პრინციპებზე შეთანხმებით შექმნილად. სწორედ ამ პრინციპებთან იდენტიფიკაცია უზრუნველყოფდა საერთო სუბსტანციას, რომელიც აუცილებელია დემოკრატიული მოქალაქეობისთვის.

მსგავს შეხედულებას ვხვდებით ჰერმან ჰელერთან, რომელიც შმიტის „პოლიტიკურის ცნების“ კრიტიკაში აღიარებს, რომ სოციალური ჰომოგენურობისა და საერთო პოლიტიკური ღირებულებების გარკვეული ხარისხი აუცილებელია დემოკრატიული ერთიანობის მისაღწევად, მაგრამ ამტკიცებს, რომ ეს არ გულისხმობს სოციალური ანტაგონიზმების აღმოფხვრას. რაც შეეხება პარლამენტარიზმს, მისი პასუხი შმიტისთვის ის არის, რომ ამის ინტელექტუალური საფუძვლები უნდა ვეძებოთ „არა რწმენაში საჯარო დისკუსიისადმი როგორც ასეთისადმი, არამედ რწმენაში, რომ არსებობს დისკუსიისთვის საერთო საფუძველი და ოპონენტის მიმართ სამართლიანი მოპყრობის იდეაში, რომელთანაც შეთანხმების მიღწევა გვსურს იმ პირობებში, რომლებიც გამორიცხავენ შიშველი ძალის გამოყენებას“.[125]

მე გთავაზობთ, რომ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური პრინციპებისადმი ერთგულება უნდა განვიხილოთ დემოკრატიული თანასწორობისთვის საჭირო ჰომოგენურობის საფუძვლად. საკითხი ეხება თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებს და, ცხადია, რომ მათ შეიძლება მრავალი ინტერპრეტაცია მიეცეს და არავის შეუძლია დაიჩემოს „სწორი“ ინტერპრეტაციის ფლობა. ამიტომ, აუცილებელია გადაწყვეტილებების მიღებისა და სახელმწიფოს ნების განსაზღვრისთვის გარკვეული მექანიზმებისა და პროცედურების დადგენა ამ პრინციპების ინტერპრეტაციის შესახებ დებატების ფარგლებში. ამგვარად, მე ნაწილობრივ ვეთანხმები როგორც შმიტს, ისე კელზენს: პირველს იმიტომ, რომ პროცედურები არ მიიჩნევა საკმარისად

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

125 ჰერმან ჰელერი, „Politische Demokratie und soziale Homogenität“, *Gesammelte Schriften,* ტ. 2, ლეიდენი 1971, გვ. 427. ამას მიუთითებს ელენ კენედი თავის შესავალში შმიტის *The Crisis of Parliamentary Democracy*-სთვის, გვ. xlix.

დემოკრატიის პოლიტიკური ერთიანობის შესაქმნელად და საჭიროა უფრო არსებითი ჰომოგენურობა; მეორეს იმის გამო, რომ საერთო ნება ვერასოდეს იქნება უშუალოდ წინასწარ მოცემული გარკვეული პროცედურების შუამავლობის გარეშე.

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

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

პარლამენტისა და პარტიებისთვის კრიტიკული როლის მინიჭება თანამედროვე დემოკრატიაში, შმიტის კრიტიკის საპირისპიროდ, არანაირად არ ნიშნავს ამ ინსტიტუტების დაცვას იმ სახით, როგორც ისინი ამჟამად ფუნქციონირებენ. ეჭვგარეშეა, რომ ისინი მრავალმხრივ შორს არიან სასურველისგან და შმიტის მიერ გამოვლენილი ბევრი ნაკლი მას შემდეგ კიდევ უფრო თვალშისაცემი გახდა. ჯანსაღი დემოკრატიული სისტემა მოითხოვს პირობების მთელ რიგს, როგორც პოლიტიკურს, ისე ეკონომიკურს, რომელთა პოვნაც სულ უფრო რთულდება ჩვენს საზოგადოებებში, რომლებსაც მსხვილი კორპორატიული სხეულები დომინირებენ. თუმცა, ის რასაც უნდა დავუპირისპირდეთ, არის არა პლურალისტური დემოკრატია როგორც ასეთი, როგორც ამას შმიტი ფიქრობდა, არამედ მისი ლიმიტები. და შესაძლებელი უნდა იყოს მათი გამოსწორება.

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

პლურალიზმის ლიმიტები

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

შმიტი მართალია, როდესაც მიუთითებს პოლიტიკური გაერთიანების სპეციფიკურობაზე, და მე მჯერა, რომ პლურალიზმის დაცვამ არ უნდა მიგვიყვანოს იმ არგუმენტამდე, რომ ჩვენი მონაწილეობა სახელმწიფოში, როგორც პოლიტიკურ საზოგადოებაში, იმავე დონეზე დავაყენოთ, რომელზეც ჩვენი სოციალური ინტეგრაციის სხვა ფორმები დგას. პოლიტიკურზე ნებისმიერი ფიქრი გულისხმობს პლურალიზმის ლიმიტების აღიარებას. ლეგიტიმურობის ანტაგონისტური პრინციპები ვერ იარსებებენ ერთსა და იმავე პოლიტიკურ გაერთიანებაში; ამ დონეზე პლურალიზმი ვერ იარსებებს სახელმწიფოს პოლიტიკური რეალობის ავტომატურად გაქრობის გარეშე. მაგრამ ლიბერალურ დემოკრატიულ რეჟიმში ეს არ გამორიცხავს კულტურული, რელიგიური და მორალური პლურალიზმის არსებობას სხვა დონეზე, ისევე როგორც სხვადასხვა პარტიის სიმრავლეს. თუმცა ეს პლურალიზმი მოითხოვს ერთგულებას სახელმწიფოს მიმართ როგორც „ეთიკური სახელმწიფოსადმი“, რომელიც აკრისტალებს ინსტიტუტებსა და პრინციპებს,

127 შმიტი, „The Concept of the Political“, გვ. 45.

რომლებიც დამახასიათებელია კოლექტიური არსებობის იმ მოდელისთვის, რომელსაც თანამედროვე დემოკრატია წარმოადგენს. აქ შეგვიძლია კვლავ მოვიხმოთ შმიტის იდეა „ეთიკისა, რომელსაც სახელმწიფო ადგენს როგორც დამოუკიდებელი ეთიკური სუბიექტი, ეთიკას, რომელიც მისგან იღებს სათავეს“[128], იმ პირობით, რომ მას ჩამოვაყალიბებთ იმ ახალი რეჟიმის ენით, რომელიც დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის არტიკულირებით ხასიათდება.

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

128 შმიტი, „Ethique de l›Etat et l›état pluraliste“, „Parlementarisme et démocratie“, პარიზი 1988, გვ. 148.

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

ხომ არ არის ჭეშმარიტი დემოკრატიული პლურალიზმის შექმნა პროექტი, რომელსაც შეუძლია ცოტაოდენი ენთუზიაზმი შთაბეროს ჩვენს საზოგადოებებს, სადაც სკეპტიციზმი და აპათია სასოწარკვეთილებასა და ჯანყში გადაიზრდება? ამის მისაღწევად, თუმცა, საჭიროა რთული ბალანსის დაცვა, ერთი მხრივ, დემოკრატიას შორის, რომელიც გაგებულია პროცედურების ნაკრებად, რომელიც აუცილებელია პლურალობასთან გასამკლავებლად, და მეორე მხრივ, დემოკრატიას შორის, როგორც ღირებულებებისადმი ერთგულებას, რომლებიც განსაზღვრავენ თანაცხოვრების კონკრეტულ რეჟიმს. ნებისმიერი მცდელობა, რომ ერთ ასპექტს მიენიჭოს უპირატესობა მეორეზე, რისკავს, რომ დაგვაკარგვინოს მმართველობის ამ ახალი ფორმის ყველაზე ძვირფასი ელემენტი.

მართალია, რომ თანამედროვე დემოკრატიაში არის რაღაც პარადოქსული და შმიტი გვეხმარება ამის დანახვაში, თუმცაკი თავადაც ვერ ახერხებს მისი ნამდვილი მნიშვნელობის გაგებას. მისთვის პლურალისტური დემოკრატია არის შეურიგებელი პრინციპების წინააღმდეგობრივი კომბინაცია, მაშინ როცა დემოკრატია არის იგივეობისა და ეკვივალენტობის ლოგიკა, რომლის სრული რეალიზაცია პლურალიზმის ლოგიკით შეუძლებელია და რომელიც დაბრკოლებას უქმნის იდენტიფიკაციის ტოტალურ სისტემას. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის არტიკულირების გზით, ეკვივალენტობის დემოკრატიული ლოგიკა დაუკავშირდა განსხვავების ლიბერალურ ლოგიკას, რომელიც მიისწრაფვის ყოველი იდენტობის პოზიტიურობად კონსტრუირებისკენ, რითაც აყალიბებს პლურალიზმს, რომელიც

ძირს უთხრის ტოტალიზაციის ყველა მცდელობას. ეს ორი ლოგიკა, ამგვარად, საბოლოოდ შეუთავსებელია, მაგრამ ეს არანაირად არ ნიშნავს, რომ ლიბერალური დემოკრატია არის მმართველობის არასიცოცხლისუნარიანი ფორმა, როგორც შმიტი აცხადებს. მე, პირიქით, მჯერა, რომ სწორედ ამ დაძაბულობის არსებობა იგივეობის ლოგიკასა და განსხვავების ლოგიკას შორის, განსაზღვრავს პლურალისტური დემოკრატიის არსს და ხდის მას მმართველობის ფორმად, რომელიც განსაკუთრებით კარგად შეესაბამება თანამედროვე პოლიტიკის გადაუწყვეტელ ხასიათს. ამ დაძაბულობაზე წუხილის ნაცვლად, მადლიერები უნდა ვიყოთ მისთვის და უნდა განვიხილოთ ის როგორც რაღაც, რაც უნდა დავიცვათ და არა გავანადგუროთ. სწორედ ეს დაძაბულობა, რომელიც ასევე ვლინდება როგორც დაძაბულობა ჩვენს იდენტობებს შორის როგორც ინდივიდებსა და მოქალაქეებს შორის, ან თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპებს შორის, წარმოადგენს საუკეთესო გარანტიას იმისა, რომ თანამედროვე დემოკრატიის პროექტი ცოცხალია და პლურალიზმითაა გაჟღენთილი. მისი გადაჭრის სურვილმა შეიძლება მხოლოდ პოლიტიკურის მოსპობამდე და დემოკრატიის განადგურებამდე მიგვიყვანოს.

პოლიტიკა და ლიბერალიზმის ლიმიტები

ლიბერალური დემოკრატიის ფართოდ ნაწინასწარმეტყველები „ტრიუმფი“ დგება ზუსტად იმ დროს, როცა მზარდი უთანხმოებები იჩენს თავს მის ბუნებაზე. ამ უთანხმოებათა ნაწილი ეხება ლიბერალიზმის ერთ-ერთ ცენტრალურ პრინციპს: სახელმწიფოს ნეიტრალურობას. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? არის თუ არა ლიბერალური საზოგადოება ის, სადაც სახელმწიფო ნეიტრალურია და უშვებს ცხოვრების სხვადასხვა წესისა და სიკეთის სხვადასხვა კონცეფციის თანაარსებობას? თუ ეს არის საზოგადოება, სადაც სახელმწიფო ხელს უწყობს კონკრეტულ იდეალებს, როგორიცაა თანასწორობა ან პირადი ავტონომია? კომუნიტარისტული გამოწვევის საპასუხოდ, რამდენიმე ლიბერალმა ბოლო დროს წამოაყენა არგუმენტი, რომ ლიბერალიზმი არათუ უგულებელყოფს სიკეთის იდეებს, არამედ კონკრეტულ ღირებულებათა ერთობლიობის ხორცშესხმაა.[129]

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

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

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

რონალდ დვორკინს, თავის მხრივ, არასდროს მიუღია აბსოლუტური ნეიტრალურობის იდეა. მისთვის, ლიბერალიზმის თავში თანასწორობის გარკვეული კონცეფცია ძევს. სწორედ იმიტომ, რომ ის ყველა წევრს თანასწორად უნდა მოეპყრას – ლიბერალური სახელმწიფო ნეიტრალური უნდა იყოს. ამგვარად, ის ამბობს, რომ „თუ საზოგადოების წევრებს განსხვავებული კონცეფციები აქვთ [კარგი ცხოვრების შესახებ], მთავრობა მათ არ მოეპყრობა თანასწორად, თუ ის უპირატესობას ანიჭებს ერთ კონცეფციას მეორეზე, ან თუ ოფიციალური პირები მიიჩნევენ, რომ ერთი შინაგანად უპირატესია, ან თუ ერთს

130 უილიამ ა. გალსტონი, „Liberal Purposes“, გვ. 92.

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

უფრო მრავალრიცხოვანი ან უფრო ძლიერი ჯგუფები ემხრობიან“.[132] მისთვის, ლიბერალიზმი ეფუძნება კონსტიტუციურ მორალს და არა სკეპტიციზმს. ლიბერალური სახელმწიფო, ამბობს ის, ადამიანებს უნდა მოეპყროს როგორც თანასწორებს „არა იმიტომ, რომ პოლიტიკურ მორალში არ არსებობს სწორი ან არასწორი, არამედ იმიტომ, რომ ეს არის სწორი“.[133]

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

პოლიტიკური ლიბერალიზმი

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

პოლიტიკური ლიბერალები, როგორებიც არიან ჯონ როულსი და ჩარლზ ლარმორი,[135] იწყებენ იმით, რასაც ისინი ახასიათებენ როგორც პლურალი-

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

133 იქვე, გვ. 142.

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

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

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

მეორე მხრივ, ნეიტრალურობის კრიტიკოსები ამტკიცებენ, რომ პლურალიზმი უნდა განვიხილოთ აქსიოლოგიურ პრინციპად, რომელიც გამოხატავს იმის აღიარებას, რომ არსებობს ცხოვრების მრავალი განსხვავებული და შეუთავსებელი გზა, რომლებიც მაინც ღირებულია. ეს არის „ღირებულებათა პლურალიზმის“ მნიშვნელობა, რომელსაც ჯოზეფ რაზი იცავს, რომელიც ამყარებს კავშირს პლურალიზმსა და პირადი ავტონომიის იდეალს შორის. რაზის თანახმად, ავტონომია გულისხმობს მორალურ პლურალიზმს, რადგან მხოლოდ მაშინ, თუ ადამიანს აქვს მორალურად მისაღები ვარიანტების მრავალფეროვნება, საიდანაც შეუძლია არჩევანის გაკეთება, შეუძლია მას იცხოვროს ავტონომიური ცხოვრებით. ის აცხადებს: „უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, თუ ავტონომია იდეალია, მაშინ ჩვენ ვალდებულნი ვართ მორალის ასეთ ხედვაზე: ავტონომიის დაფასება იწვევს მორალური პლურალიზმის მხარდაჭერას“.[137] როულსისგან განსხვავებით, რომელსაც სჯერა, რომ პლურალიზმი მოითხოვს პერფექციონიზმის უარყოფას, რაზი ხედავს აუცილებელ კავშირს პერფექციონიზმის იმ სახესა, რისადმიც ის ერთგულია, და პლურალიზმის არსებობას შორის. ეს სა-

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

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

შუალებას აძლევს მას, განიხილოს პლურალიზმი არა მხოლოდ „ფაქტად“, რომელიც უხალისოდ უნდა მივიღოთ, არამედ რაღაცად, რაც უნდა ვიზეიმოთ და დავაფასოთ, რადგან ის არის პირადი ავტონომიის პირობა. ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ, თუ რატომ ვერ მოხდება, ასეთი პერსპექტივიდან, რომელიც უფრო ახლოსაა ჯონ სტიუარტ მილთან, ვიდრე ლოკთან, პლურალიზმის ხელშეწყობის თეორეტიზება ნეიტრალურობის ტერმინებში.

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

პოლიტიკური ლიბერალები ეთანხმებიან პერფექციონისტებს, რომ ლიბერალური სახელმწიფო აუცილებლად უნდა ეყრდნობოდეს საერთო სიკეთის გა-

138 ჩარლზ ლარმორი, „Political Liberalism“, Political Theory, ტ. 18, ნომ. 3, აგვისტო 1990, გვ. 345.
139 როულსი, „Political Liberalism“, გვ. xviii.

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

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

პოლიტიკური ლიბერალების მიზნის ახსნისას ლარმორი აცხადებს, რომ მათ სურთ თავი აარიდონ კარგი ცხოვრების საკამათო ხედვებზე მითითებას, მაგრამ ასევე სკეპტიციზმს, რომელიც თავად არის გონივრული უთანხმოების საგანი. ამასთანავე, მათ არ აკმაყოფილებთ გამართლების ის ტიპი, რომელიც მხოლოდ სტრატეგიულ მოსაზრებებს ეყრდნობა – ჰობსიანური მიდგომა, რომელიც წმინდად პრაგმატულ მოტივებზეა დაფუძნებული. ლარმორის

140 ლარმორი, „Political Liberalism", გვ. 341.

141 როულსი, „Political Liberalism", გვ. 192.

აზრით, „ლიბერალიზმს მხოლოდ მაშინ შეუძლია იმუშაოს როგორც მინიმალურმა მორალურმა კონცეფციამ, თუ ამ ორ უკიდურესობას შორის საშუალოს გამოძებნის“.[142]

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

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

142 ლარმორი, „Political Liberalism,“ გვ. 346.

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

„განსაზღვრავენ თვალსაზრისს, საიდანაც ყველა მოქალაქეს შეუძლია ერთმანეთის წინაშე შეამოწმოს, არის თუ არა მათი პოლიტიკური ინსტიტუტები სამართლიანი“.[144]

ლიბერალიზმი და პოლიტიკურის უარყოფა

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

თუ არგუმენტს ყურადღებით დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ იგი პლურალიზმისა და უთანხმოების კერძო სფეროში გადანაცვლებას გულისხმობს, რათა უზრუნველყოს კონსენსუსი საჯარო სფეროში. „რაციონალური“ კონსენსუსის პირობების შესაქმნელად ყველა საკამათო საკითხი დღის წესრიგიდან იხსნება. შედეგად, პოლიტიკის სფერო მხოლოდ იმ ველად იქცევა, სადაც ინდივიდები, რომლებსაც ჩამოშორებული აქვთ „დესტრუქციული“ ვნებები და რწმენები და მოიაზრებიან რაციონალურ აგენტებად, რომლებიც საკუთარ სარგებელს ეძებენ – რა თქმა უნდა, მორალის ფარგლებში – ემორჩილებიან პროცედურებს, რომლებიც მათ პრეტენზიებს შორის არბიტრაჟს ეწევიან და რომლებსაც ისინი „სამართლიანად“ მიიჩნევენ. ეს არის პოლიტიკის კონცეფცია, რომელშიც ადვილად ამოიცნობა პოლიტიკურის ლიბერალური უარყოფის ტიპური შემთხვევა, რასაც კარლ შმიტი აკრიტიკებდა. მისთვის „ლიბერალური კონცეფციები ტიპურად მოძრაობენ ეთიკასა (ინტელექტუალობა) და ეკონომიკას (ვაჭრობა) შორის. ამ პოლარობიდან ისინი ცდილობენ გამოთიშონ პოლიტიკური, როგორც დაპყრობითი ძალაუფლებისა და რეპრესიის სფერო“.[145]

პოლიტიკის, როგორც ინდივიდებს შორის რაციონალური მოლაპარაკების პროცესის წარმოდგენა ნიშნავს ძალაუფლებისა და ანტაგონიზმის მთელი

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

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

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

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

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

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

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

რაციონალობა და ნეიტრალობა

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

პოლიტიკური ლიბერალები, რა თქმა უნდა, სრულიად აცნობიერებენ, რომ პლურალიზმი, რომელსაც ისინი იცავენ, ვერ იქნება სრული, და რომ ზოგიერთი შეხედულება უნდა გამოირიცხოს. მიუხედავად ამისა, ამ გამორიცხვებს იმით ამართლებენ, რომ ისინი „პრაქტიკული გონის თავისუფალი გამოყენების“ პროდუქტია, რომელიც ადგენს შესაძლო კონსენსუსის საზღვრებს. მათი აზრით, აუცილებელია განვასხვავოთ „მარტივი“ და „გონივრული პლურალიზმი“.[147] როდესაც რომელიმე თვალსაზრისი გამოირიცხება, ეს ხდება იმიტომ, რომ ამას გონის გამოყენება მოითხოვს. როდესაც გამორიცხვები წარმოდგენილია რაციონალური პროცედურების („უმეცრების საბურველი“ ან რაციონალური დიალოგი) შედეგად მიღწეული თავისუფალი შეთანხმების შედეგად, ისინი იმუნური გვეჩვენება ძალაუფლებრივი ურთიერთობების მიმართ. ამგვარად, რაციონალობა არის გასაღები „ლიბერალიზმის პარადოქსის“ გადასაჭრელად: როგორ აღმოვფხვრათ მისი მოწინააღმდეგეები ნეიტრალობის შენარჩუნებით.

ეს სტრატეგია შეიძლება დავინახოთ ლარმორის პროექტში, რომელიც მიზნად ისახავს „სახელმწიფოს ნეიტრალობის ნეიტრალური დასაბუთების“ ფორმულირებას. ის იწყებს ნეიტრალობის მინიმალურ მორალურ კონცეფციასთან გაიგივებით: საერთო საფუძველი, რომელიც ნეიტრალურია კარგი ცხოვრების საკამათო ხედვების მიმართ. შემდეგ, ამ საერთო საფუძვლის ნეიტრალური გზით დასაზუსტებლად, ის მიმართავს თანასწორი პატივისცემისა და რაციონალური დიალოგის საზიარო ნორმებს. ლარმორის აზრით, ვინაიდან თანასწორი პატივისცემისა და რაციონალური დიალოგის ნორმები ცენტრალური იყო დასავლური კულტურისთვის, შესაძლებელი უნდა იყოს თანამედროვე ინდივიდუალიზმის რომანტიკოსი კრიტიკოსების დარწმუნება, რომ

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

მათ შეუძლიათ მხარი დაუჭირონ ლიბერალურ პოლიტიკურ წესრიგს მათთვის ძვირფასი ტრადიციისა და მიკუთვნებულობის ღირებულებებზე უარის თქმის გარეშე. მიუხედავად იმისა, რომ იგი აღიარებს ვალს, რომელიც მის „რაციონალური მსჯელობის იდეალური პირობების“ კონცეფციას აქვს ჰაბერმასის „იდეალური სამეტყველო სიტუაციის“ იდეის მიმართ, ის ამტკიცებს, რომ მისი მიდგომა უფრო კონტექსტუალისტურია, ვიდრე ჰაბერმასის, რადგან მისი დასაბუთების იდეალური პირობები არასდროს სცილდება მთლიანად ჩვენს ისტორიულ გარემოებებს და არის ჩვენი ზოგადი მსოფლმხედველობის ფუნქცია.[148] ის, რაც ლარმორს აქვს მხედველობაში, როულსის მსგავსად, არის „ურთიერთმკვეთი [overlapping] კონსენსუსის“ შექმნა, რომელიც თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებებში ფართოდ მიღებულ ნორმებს ეფუძნება.

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

ლარმორი, ალბათ, უპასუხებდა, რომ ასეთი სახის უთანხმოებები არ შეიძლება მივიჩნიოთ „გონივრულად“. მაგრამ ვინ წყვეტს, რა არის და რა არ არის „გონივრული“? პოლიტიკაში თავად განსხვავება „გონივრულსა“ და „არაგონივრულს“ შორის უკვე საზღვრის გავლებაა; მას პოლიტიკური ხასიათი აქვს და ყოველთვის არსებული ჰეგემონიის გამოხატულებაა. ის, რაც მოცემულ მომენტში საზოგადოებაში „რაციონალურად“ ან „გონივრულად“ მიიჩნევა, შეესაბამება დომინანტურ ენობრივ თამაშებს და „საღ აზრს“, რომელსაც ისინი აგებენ. ეს არის დისკურსებისა და პრაქტიკების ერთობლიობის „სედიმენტაციის“ პროცესის შედეგი, რომლის პოლიტიკური ხასიათიც წაშლილია. თუ სავსებით ლეგიტიმურია ზღვარის გავლება გონივრულსა და არაგონივრულს შორის, ასეთ შეპირისპირებას შესაბამისი შედეგები მოჰყვება, რომლებიც გა-

148 ლარმორი, „Patterns of Moral Complexity“, გვ. 56.

149 გალსტონი, „Liberal Purposes“, გვ. 299.

საცნობიერებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, პრაქტიკებისა და მოწყობის სპეციფიკური კონფიგურაცია ნატურალიზდება და კრიტიკული კვლევის მიღმა დარჩება. თანამედროვე დემოკრატიაში უნდა შეგვეძლოს თავად გონის საზღვრების ეჭვქვეშ დაყენება და რაციონალობის სახელით უნივერსალურობაზე გაცხადებული პრეტენზიების შემოწმება. როგორც ჯუდით ბატლერი გვახსენებს, „იმის დადგენა, რომ არსებობს ნორმების ერთობლიობა, რომელიც ძალაუფლების ან ძალის მიღმაა, თავად არის მძლავრი და ძალისმიერი კონცეპტუალური პრაქტიკა, რომელიც სუბლიმირებს, ნიღბავს და აფართოებს საკუთარ ძალაუფლებრივ თამაშს ნორმატიული უნივერსალობის ტროპების მოხმობის გზით“.[150]

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

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

რაციონალურნი არიან. ეს მისთვის პრობლემა არ არის, რადგან სჯერა, რომ „პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომლებიც აკმაყოფილებენ სამართლიანობის ლიბერალური კონცეფციის პრინციპებს, ახორციელებენ პოლიტიკურ ღირებულებებსა და იდეებს, რომლებიც ჩვეულებრივ გადაწონის ნებისმიერ ღირებულებას, რომელიც მათ ეწინააღმდეგება“.[151] ამ „სანაძლეოს“ წყალობით, ის გვერდს უვლის არა მხოლოდ ძალის როლს იმ წესებისა და ინსტიტუტების შენარჩუნებაში, რომლებიც აწარმოებენ „ურთიერთმკვეთ კონსენსუსს“, არამედ ასევე მის „გარეს“ [outside].

პლურალიზმი და გადაუწყვეტელობა

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

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

როგორც ჯონ გრეი მიუთითებს, ვიტგენშტაინის ანალიზი წესებისა და წესების დაცვის შესახებ ძირს უთხრის ლიბერალური მსჯელობის იმ სახეობას, რომელიც არგუმენტაციისთვის საერთო ჩარჩოს წარმოიდგენს „ნეიტრალური“

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

152 ლუდვიგ ვიტგენშტაინი, „Philosophical Investigations“, 1, 241, ოქსფორდი 1958.

153 იქვე, I, 242.

ან „რაციონალური“ დიალოგის მოდელზე სწორებით. ვიტგენშტაინისეული პერსპექტივის თანახმად: „თუკი რაიმე კონკრეტული შინაარსი დევს ხელშეკრულებით [contractarian] მსჯელობასა და მის შედეგში, ის მომდინარეობს იმ კონკრეტული განსჯებიდან, რომლისკენაც მიდრეკილნი ვართ, როგორც სპეციფიკური ცხოვრების ფორმების პრაქტიკოსები. ცხოვრების ფორმები, რომლებშიც თავს ამოვყოფთ, თავად არიან შეკრული წინასახელშეკრულებო შეთანხმებების ქსელით, რომლის გარეშეც არ იარსებებდა ურთიერთგაგების და, შესაბამისად, უთანხმოების შესაძლებლობა“.[154] ასეთი მიდგომა გვთავაზობს ნაყოფიერ ალტერნატივას რაციონალისტური ლიბერალიზმისთვის, რადგან ის შეიძლება განვითარდეს ისე, რომ მიუთითოს იმ დისკურსების ისტორიულ და კონტინგენტურ ხასიათზე, რომლებიც აგებენ ჩვენს იდენტობებს. ამის მაგალითია რიჩარდ ფლეთმანი, როდესაც ის აღნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ მნიშვნელოვან შეთანხმებას მიაღწიეს ლიბერალური დემოკრატიული პოლიტიკის მრავალ ასპექტზე, სრული დარწმუნებულობა არ უნდა განიხილებოდეს აუცილებლობად რაიმე ფილოსოფიური გაგებით. მისი აზრით, „ამ განსჯებზე ჩვენი შეთანხმება ქმნის ჩვენი პოლიტიკის ენას. ეს არის ენა, რომელზეც შევჯერდით და რომელიც მუდმივად იცვლება სწორედ დისკურსის ისტორიით, ისტორიით, რომელშიც ამ ენაზე ვფიქრობდით მას მერე, რაც მასში აზროვნება შევძელით“.[155]

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

ბევრი რაციონალისტი, ასეთ პოლიტიკურ ფილოსოფიას, რა თქმა უნდა, დაადანაშაულებს „რელატივიზმისა“ და „ნიჰილიზმისკენ“ გზის გახსნაში და, შესა-

154 ჯონ გრეი, „Liberalisms: Essays in Political Philosophy“, ლონდონი და ნიუ-იორკი 1989, გვ. 252.
155 რიჩარდ ე. ფლეთმანი, „Toward a Liberalism“, ითაკა და ლონდონი 1989, გვ. 63.

ბამისად, დემოკრატიის საფრთხეში ჩაგდებაში. მაგრამ სიმართლე საპირისპიროა, რადგან, ჩვენი ლიბერალური ინსტიტუტების რისკის ქვეშ დაყენების ნაცვლად, იმის აღიარება, რომ მათ არ აქვთ საბოლოო საფუძველი, ქმნის უფრო ხელსაყრელ ნიადაგს მათი დაცვისთვის. როდესაც გავაცნობიერებთ, რომ ლიბერალური დემოკრატია კაცობრიობის მორალური ევოლუციის აუცილებელი შედეგი კი არა, არამედ კონტინგენტური პრაქტიკების ერთობლიობაა, ჩვენთვის გასაგები გახდება, რომ ის მონაპოვარია, რომელიც საჭიროებს როგორც დაცვას, ასევე გაღრმავებას.

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

ჩემი განზრახვა არ არის სრული პლურალიზმის ადვოკატირება და არ მჯერა, რომ შესაძლებელია თავი ავარიდოთ ზოგიერთი თვალსაზრისის გამორიცხვას. არცერთ სახელმწიფოს ან პოლიტიკურ წესრიგს, თუნდაც ლიბერალურს, არ შეუძლია არსებობა გამორიცხვის გარკვეული ფორმების გარეშე. ჩემი არგუმენტი განსხვავებულია. მე მსურს დავამტკიცო, რომ ძალიან მნიშვნელოვანია თავისი სახელი დავარქვათ გამორიცხვის ამ ფორმებს და იმ ძალადობას, რასაც ისინი აღნიშნავენ, ნაცვლად იმისა, რომ ისინი რაციონალობის საფარქვეშ დავმალოთ. ლიბერალური დემოკრატიული წესრიგის მიერ მოთხოვნილი აუცილებელი „საზღვრებისა“ [“frontiers“] და გამორიცხვის რეჟიმების რეალური ბუნების შენიღბვა მათი თითქოსდა ნეიტრალურ „რაციონა-

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

ლობაში“ დაფუძნებით ქმნის ოკულტაციის ეფექტებს, რომლებიც ხელს უშლის დემოკრატიული პოლიტიკის სათანადო ფუნქციონირებას. უილიამ კონოლი მართალია, როდესაც მიუთითებს, რომ „ნეიტრალობაზე პრეტენზია ემსახურება არსებული შეთანხმებების შენარჩუნებას საჯარო დისკურსის მიღმა““[157]

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

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

როულსისა და ლარმორის პოლიტიკური ლიბერალიზმი, იმის ნაცვლად, რომ ხელს უწყობდეს პლურალისტურ საზოგადოებას, ავლენს ძლიერ ტენდენციას ჰომოგენურობისკენ და მცირე სივრცეს ტოვებს უთანხმოებისა და წინააღმდეგობის გაწევისთვის პოლიტიკის სფეროში. იმის პოსტულირებით, რომ

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

158 რენატა სალეცლი, „Democracy and Violence“, New Formations, ნომ. 14, ზაფხული 1991, გვ. 24.

შესაძლებელია თავისუფალი მორალური კონსენსუსის მიღწევა პოლიტიკურ საფუძვლებზე რაციონალური პროცედურების მეშვეობით და რომ ასეთ კონსენსუსს უზრუნველყოფს ლიბერალური ინსტიტუტები, ის საბოლოოდ ისტორიულად სპეციფიკურ მოწყობას აწერს უნივერსალურობისა და რაციონალურობის თვისებას. ეს ეწინააღმდეგება განუსაზღვრელობას, რომელიც თანამედროვე დემოკრატიის არსებითი ელემენტია. საბოლოოდ, ლიბერალიზმის რაციონალისტური დაცვა, არგუმენტაციის მიღმა არგუმენტის ძიებით და უნივერსალურის მნიშვნელობის განსაზღვრის სურვილით, იმავე შეცდომას უშვებს, რისთვისაც აკრიტიკებს ტოტალიტარიზმს: ის უარყოფს დემოკრატიულ განუსაზღვრელობას და უნივერსალურს აიგივებს მოცემულ კერძოსთან.

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

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

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

მორალი, ერთსულოვნება და მიუკერძოებლობა

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

შესაძლოა, ასეთ მცდელობას ჰქონდეს თავისი ადგილი, მაგრამ ის ვერ ჩაანაცვლებს პოლიტიკურ ფილოსოფიას და ვერ გვაძლევს პოლიტიკურის ადეკვატურ გაგებას, რაც დღეს ასე საჭიროა. უფრო მეტიც, მისი დაჟინება უნივერსალიზმსა და ინდივიდუალიზმზე შეიძლება საზიანოც იყოს, რადგან ის ნიღბავს რეალურ გამოწვევას, რომლის წინაშეც დღეს პლურალიზმზე რეფლექსია დგას ნაციონალიზმების ამოხეთქვის და პარტიკულარიზმების გამრავლების პირობებში. ეს ფენომენები საჭიროებს პოლიტიკური თვალსაზრისით გააზრებას, როგორც „ჩვენ/ისინი" ოპოზიციის კონსტრუირების ფორმები, და, შესაბამისად, უნივერსალობაზე, მიუკერძოებლობასა და ინდივიდუალურ უფლებებზე აპელირება მიზანს აცდენილია.

მორალისა და პოლიტიკის აღრევით გამოწვეული პრობლემები აშკარაა კიდევ ერთი ლიბერალის, თომას ნაგელის ნაშრომში. მისი აზრით, პოლიტიკური თეორიის სირთულე ის არის, რომ „პოლიტიკური ინსტიტუტები და მათი თეორიული დასაბუთებები ცდილობენ უპიროვნო თვალსაზრისის მოთხოვნების ექსტერნალიზაციას. მაგრამ ისინი უნდა იყოს დაკომპლექტებული, მხარდაჭერილი და გაცოცხლებული ინდივიდების მიერ, რომლებისთვისაც უპიროვნო თვალსაზრისი თანაარსებობს პირადთან, და ეს უნდა აისახოს მათ აგებულებაში".[161] ნაგელს სჯერა, რომ პოლიტიკური წესრიგის მისაღებო-

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

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

ბის დასაცავად, ჩვენ გვჭირდება თითოეულისადმი მიუკერძოებელი ზრუნვის შეთავსება იმ ხედვასთან, თუ როგორ ცხოვრებას შეიძლება ველოდეთ გონივრულობის ფარგლებში თითოეული ინდივიდისგან. ნაგელი გვთავაზობს, რომ დავიწყოთ იმ კონფლიქტით, რომელსაც თითოეული ინდივიდი აწყდება საკუთარ თავში უპიროვნო თვალსაზრისს შორის, რომელიც წარმოშობს უნივერსალური მიუკერძოებლობისა და თანასწორობის ძლიერ მოთხოვნას, და პირად თვალსაზრისს შორის, რომელიც წარმოშობს ინდივიდუალისტურ მოტივებს, რომლებიც ხელს უშლის ამ იდეალების რეალიზებას.

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

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

კვლავ ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ღიად გაცხადებულს, იმავე მცდელობას, რომ გამოირიცხოს უთანხმოების შესაძლებლობა საჯარო სფეროში, რაც

162 იქვე, გვ. 35.

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

უნდა ითქვას, რომ ნაგელი არ არის ძალიან ოპტიმისტურად განწყობილი მის მიერ მხარდაჭერილი კონსენსუსის მიღწევის შესაძლებლობის მიმართ, მაგრამ ეჭვი არ ეპარება მის სასურველობაში. ის აცხადებს: „მორალურად უფრო მისაღები იქნებოდა, და ნამდვილი პოლიტიკური ლეგიტიმურობის პირობა, თუ აგენტ-რელატიური მიზეზების მარეგულირებელი ზოგადი პრინციპები შეზღუდავდნენ ამ მიზეზების მოქმედების არეალს ისე, რომ დატოვებდნენ ზოგიერთ გადაწყვეტას ან უპირატესობებისა და არაუპირატესობების განაწილებას, რომელზეც უარის თქმა გონივრულად არავის შეეძლებოდა, მაშინაც კი, თუ მას ამის შესაძლებლობა ექნებოდა. იმის ნაცვლად, რომ მორალი იყოს პოლიტიკის მსგავსი, ძალთა ბალანსის მიმართ მგრძნობიარობით, ჩვენ უნდა გვსურდეს, რომ პოლიტიკა უფრო მეტად ჰგავდეს მორალს თავისი ერთსულოვანი მისაღებობის მიზნით“.[163] ეს, ჩემი აზრით, სახიფათოდ მცდარი პერსპექტივაა, და დემოკრატიის ერთგული ადამიანები უნდა მოერიდონ ყველა პროექტს, რომელიც მიზნად ისახავს ერთსულოვნების შექმნას. მორალურ ფილოსოფიაზე საუბრისას, სტიუარტ ჰემპშირი გვაფრთხილებს, რომ „იქნება ის არისტოტელური, კანტიანური, ჰიუმისეული თუ უტილიტარული, მორალურმა ფილოსოფიამ შეიძლება ზიანი მოიტანოს, როდესაც მას სჯერა, რომ უნდა არსებობდეს და შეიძლება არსებობდეს ფუნდამენტური შეთანხმება ან თუნდაც კონვერგენცია მორალურ იდეალებში – ზიანი ის არის, რომ კონფლიქტის რეალობა, როგორც ინდივიდებში, ისე საზოგადოებებში, შენიღბულია კაცობრიობის, როგორც დროსა და სივრცეში თანმიმდევრული მორალური ერთეულის მითით. ამ მითში არის ცრუ სიმშვიდე, რეალობისგან გაქცევა“.[164] ვფიქრობ, იგივე მსჯელობა კიდევ უფრო მეტად ეხება პოლიტიკურ ფილოსოფიას და რომ დემოკრატიული პლურალისტური პოზიცია მიზ-

163 იქვე, გვ. 45.

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

ნად ვერ დაისახავს ერთხელ და სამუდამოდ იმ საბოლოო პრინციპებისა და მოწყობის დადგენას, რომლებიც კარგად მოწესრიგებული საზოგადოების წევრებმა უნდა მიიღონ. საკამათო საკითხების შემოფარგვლა კერძო სფეროთი შეუძლებელია, და ილუზიაა იმის დაჯერება, რომ შესაძლებელია შეიქმნას არაექსკლუზიური საჯარო სფერო რაციონალური არგუმენტაციისთვის, სადაც არაიძულებითი კონსენსუსი მიიღწევა. ძალაუფლებისა და გამორიცხვის კვალის წაშლის მცდელობის ნაცვლად, დემოკრატიული პოლიტიკა მოითხოვს, რომ ისინი წინა პლანზე გამოვიდნენ, ხილული გახდეს, რათა მათ გარშემო პაექრობა შესაძლებელი იყოს.

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

რა სახის კონსენსუსი?

მე ვეთანხმები პოლიტიკურ ლიბერალებს, რომ საჭიროა ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ ლიბერალიზმი, როგორც ყოვლისმომცველი დოქტრინა, ადამიანის ფილოსოფია, და ლიბერალიზმი, როგორც დოქტრინა, რომელიც ეხება ლიბერალური საზოგადოების ინსტიტუტებსა და ღირებულებებს. ასევე ვალდებული ვარ – თუმცა მათგან განსხვავებული გზით – გავაშუქო ლიბერალიზმის პოლიტიკური განზომილება. მსურს გამოვიკვლიო მისი წვლილი თანამედროვე დემოკრატიის, როგორც ახალი რეჟიმის წარმოშობაში. მაგრამ ეს მოითხოვს იმის აღიარებას, რომ ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმი არ ამოიწურება მხოლოდ მისი ლიბერალური კომპონენტით. რადგან ის შედგება ორი ელემენტის არტიკულაციისგან: ლიბერალური, რომელიც შედგება ლიბერალური სახელმწიფოს ინსტიტუტებისგან (კანონის უზენაესობა, ხელისუფლების დანაწილება, ინდივიდუალური უფლებების დაცვა) და დემოკრატიული, რომე-

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

ლიც მოიცავს სახალხო სუვერენიტეტსა და უმრავლესობის მმართველობას. გარდა ამისა, თავისუფლება და თანასწორობა – ლიბერალურ-დემოკრატიული რეჟიმის პოლიტიკური პრინციპები, შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნას მრავალი განსხვავებული გზით და დალაგდეს სხვადასხვა პრიორიტეტის მიხედვით. ეს ხსნის ლიბერალური დემოკრატიის მრავალ შესაძლო ფორმას. „ლიბერალები“ პრივილეგიას ანიჭებენ თავისუფლებისა და ინდივიდუალური უფლებების ღირებულებებს, ხოლო „დემოკრატები“ ყურადღებას ამახვილებენ თანასწორობასა და მონაწილეობაზე. მაგრამ სანამ არცერთი მხარე არ ცდილობს მეორის ჩახშობას, ჩვენ ვხედავთ ბრძოლას ლიბერალური დემოკრატიის შიგნით, მის პრიორიტეტებზე და არა ალტერნატიულ რეჟიმებს შორის.

იმის მტკიცება, როგორც ლარმორი აკეთებს, რომ „ლიბერალიზმი და დემოკრატია სხვადასხვა ღირებულებებია, რომელთა ურთიერთობა... ძირითადად მდგომარეობს იმაში, რომ დემოკრატიული თვითმმართველობა არის საუკეთესო საშუალება ლიბერალური პოლიტიკური წესრიგის პრინციპების დასაცავად“,[166] არის ტიპურად ლიბერალური ინტერპრეტაცია და, შესაძლოა, ეჭვქვეშ დავაყენოთ. რა თქმა უნდა, ურთიერთობა ლიბერალიზმსა და დემოკრატიას შორის დიდი ხანია სადავო საკითხია და ალბათ არასოდეს მოგვარდება. პლურალისტურ დემოკრატიას მუდმივად არწევენ საპირისპირო მიმართულებებით: ერთი მხრივ, განსხვავებების გამწვავებისა და დეზინტეგრაციისკენ; მეორე მხრივ, ჰომოგენიზაციისა და ერთიანობის ძლიერი ფორმებისკენ. მე მიმაჩნია, როგორც სხვაგანაც ვამტკიცებდი,[167] რომ თანამედროვე დემოკრატიის სპეციფიკა, როგორც საზოგადოების ახალი პოლიტიკური ფორმის, როგორც ახალი „რეჟიმის“, სწორედ იმ დაძაბულობაში მდგომარეობს, რომელიც სუფევს თანასწორობის დემოკრატიულ ლოგიკასა და თავისუფლების ლიბერალურ ლოგიკას შორის. ეს არის დაძაბულობა, რომელიც უნდა დავაფასოთ და დავიცვათ, და არა შევეცადოთ მის გადაჭრას, რადგან ის პლურალისტური დემოკრატიის არსებითი ნაწილია. ეს არ ნიშნავს, რომ ის არ ქმნის გარკვეულ სპეციფიკურ პრობლემებს; ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის თანაარტიკულირების შემდეგ, ლიბერალების მუდმივი საზრუნავი იყო, თუ როგორ მოექციათ ინდივიდუალური უფლებები უმრავლესობის მმართველობის მიღმა. ამ მიზნით მათ სურდათ შეზღუდვები დაეწესებინათ გადაწყვეტილების მიღების დემოკრატიულ პროცესზე. მართალია, ეს საჯაროდ არ არის

166 ლარმორი, „Political Liberalism“, გვ. 359.

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

აღიარებული, მაგრამ მე მჯერა, რომ ეს ამჟამინდელი დისკუსიის ერთ-ერთი ქვეტექსტია. ლიბერალური ინსტიტუტების წარმოდგენა წმინდა დელიბერაციული რაციონალობის შედეგად შეიძლება მოვიაზროთ მცდელობად, მიეცეს მათ საფუძველი, რომელიც გამორიცხავს გონივრული უთანხმოების შესაძლებლობას. ის შეიძლება აღვიქვათ დემოკრატიული უმრავლესობის პოტენციური საფრთხეებისგან დამცავ მექანიზმად.

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

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

ეს უნდა განვიხილოთ „ეთიკურ-პოლიტიკურ“ ინიციატივად, რომელიც ეხება კონკრეტულ ღირებულებებს, რომელთა რეალიზებაც შესაძლებელია პოლი-

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

როულსი ირიბად მიუთითებს ამ ფაქტზე, როდესაც განმარტავს, რომ „ლიბერალური ხედვა პოლიტიკური დღის წესრიგიდან ხსნის ყველაზე გამხლეჩ საკითხს“.[168] რა არის ეს, თუ არა საზღვრის გავლება იმას შორის, რაზეც შესაძლებელია მოლაპარაკება ლიბერალურ საზოგადოებაში, და რაზეც არ არის შესაძლებელი? რა არის ეს, თუ არა გადაწყვეტილება, რომელიც ადგენს განსხვავებას კერძო და საჯარო სფეროებს შორის? გასაკვირი არ არის, რომ ეს პროცესი იძულებად აღიქმება მათ მიერ, ვინც არ ეთანხმება ასეთ გამიჯვნას. ლიბერალური პლურალიზმის დამკვიდრება, ისევე როგორც მისი გაგრძელება, უნდა განვიხილოთ პოლიტიკური ჩარევის ფორმად კონფლიქტურ ველში, ჩარევად, რომელიც გულისხმობს სხვა ალტერნატივების ჩახშობას. ეს სხვა ალტერნატივები შეიძლება წანაცვლდეს და მარგინალიზებულ იქნას ლიბერალური დემოკრატიის თითქოსდა შეუჩერებელი მარშით, მაგრამ ისინი არასოდეს გაქრება სრულად და ზოგიერთი მათგანი შეიძლება ხელახლა გააქტიურდეს. ჩვენი ღირებულებები, ჩვენი ინსტიტუტები და ცხოვრების წესი არის

168 როულსი, „Political Liberalism“, გვ. 157.

პოლიტიკური წესრიგის ერთი ფორმა შესაძლო ფორმათა მრავალფეროვნებაში, და კონსენსუსი, რომელსაც ისინი მოითხოვენ, ვერ იარსებებს „გარეს“ გარეშე, რომელიც სამუდამოდ სათუოს ხდის ჩვენს ლიბერალურ-დემოკრატიულ ღირებულებებსა და სამართლიანობის ჩვენეულ კონცეფციას. მათთვის, ვინც ეწინააღმდეგება ამ ღირებულებებს – ვინც გამორიცხულია, როგორც „არაგონივრული“ ჩვენი რაციონალისტი ლიბერალების მიერ და ვინც არ მონაწილეობს მათ ურთიერთმკვეთ კონსენსუსში – „რაციონალური“ დიალოგის პირობები მიუღებელია, რადგან ისინი უარყოფენ მათი იდენტობის განმსაზღვრელ ზოგიერთ მახასიათებელს. მათ შეიძლება აიძულონ მიიღონ modus vivendi, მაგრამ ეს არ არის ის, რაც აუცილებლად სტაბილურ და ხანგრძლივ ურთიერთმკვეთ კონსენსუსში გადაიზრდება, რისი იმედიც როულსს აქვს. მისი აზრით, ლიბერალური რეჟიმი არის modus vivendi, რომელიც აუცილებელია პლურალიზმის ფაქტის გამო. თუმცა ეს არის modus vivendi, რომელიც მას სურს დავაფასოთ და მივიღოთ მორალური და არა პრაგმატული მიზეზების გამო. მაგრამ რა ვუყოთ მათ, ვინც ეწინააღმდეგება თვით ასეთი modus vivendi-ს იდეას? ცხადია, მათი მოთხოვნებისთვის არ არის ადგილი ლიბერალური modus vivendi-ს შიგნით, თუნდაც ისეთის, რომლის ფარგლებიც ექვემდებარება გაფართოებას. ლიბერალიზმი მათთვის არის modus vivendi, რომელსაც ისინი იძულებით იღებენ, იმავე დროს, როდესაც ის უარყოფს მათ ღირებულებებს.

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

დემოკრატიის სიძულვილი

ჟაკ რანსიერი

მთარგმნელი: გიორგი ჩუბინიძე

შესავალი

ახალგაზრდა ქალი საფრანგეთს ყალბი თავდასხმის ამბით აღელვებს; მოზარდები უარს ამბობენ სკოლაში თავსაბურავის მოხსნაზე; სოციალური დაცვის სისტემა დეფიციტშია; მონტესკიე, ვოლტერი და ბოდლერი ბაკალავრიატში წარსადგენ ტექსტებში რასინისა და კორნელის ანაცვლებს; დაქირავებული მუშები დემონსტრაციებს მართავენ საპენსიო სისტემების დასაცავად; Grande École პარალელური მიღების პროცესს ქმნის; პოპულარული ხდება რეალითი შოუები, ჰომოსექსუალთა ქორწინება და ხელოვნური განაყოფიერება. უსარგებლოა ძიება, თუ რა აერთიანებს ასეთ განსხვავებულ მოვლენებს. წიგნების, სტატიების და გადაცემების სიმრავლეში ასობით ფილოსოფოსმა და სოციოლოგმა, პოლიტოლოგმა და ფსიქოანალიტიკოსმა, ჟურნალისტმა და მწერალმა უკვე მოგვაწოდა პასუხი. ყველა ეს სიმპტომი, – ამბობენ ისინი, – ერთი და იმავე დაავადების გამოვლინებებია; ყველა შედეგს მხოლოდ ერთი მიზეზი აქვს და ამ მიზეზს ეწოდება დემოკრატია, ანუ თანამედროვე საზოგადოებაში ინდივიდთა შეუზღუდავი სურვილების ბატონობა.

აუცილებელია დავინახოთ, თუ რა აქცევს ამ სიძულვილს უნიკალურად. დემოკრატიის სიძულვილი ახალი ნამდვილად არაა. ისევე ძველია, როგორც თავად დემოკრატია და ამას მარტივი მიზეზი აქვს: თავად სიტყვაც სიძულვილს გულისხმობს. თავდაპირველად, ძველ საბერძნეთში ის გამოიყენებოდა შეურაცხყოფად მათ მიერ, ვინც მრავალთა უსახელო მმართველობაში ხედავდა ნებისმიერი ლეგიტიმური წესრიგის მოშლას. ის რჩებოდა საძაგლობის *[abomination]* სინონიმად ყველასთვის, ვინც ფიქრობდა, რომ ძალაუფლება ეკუთვნოდათ მათ, ვისაც წარმომავლობით ერგო, ან ვისაც შესაბამისი უნარები ჰქონდა. იმათ, ისინი, ვინც ღვთიური კანონის გამოცხადებებს განიხილავენ როგორც ადამიანთა საზოგადოებების ორგანიზების ერთადერთ ლეგიტიმურ საფუძველს, დღესაც ასე ფიქრობენ. ამ სიძულვილის სიმძაფრე თანამედროვე დღის წესრიგშიც აქტუალურია. თუმცა, ეს არაა ამ წიგნის თემა, მარტივი მიზეზის გამო: არაფერი მაქვს საერთო მათთან, ვინც ასეთ ხედვებს ავრცელებს და არც არაფერი მაქვს მათთან სადისკუსიო.

დემოკრატიის სიძულვილთან ერთად ისტორიულად ჩამოყალიბდა მისი კრიტიკის ფორმებიც. კრიტიკა აღიარებს არსებობის უფლებას, მაგრამ მხოლოდ იმისათვის, რომ საზღვრები დაუწესოს. დემოკრატიის კრიტიკისთვის ორი დიდი ისტორიული ფორმაა ცნობილი. არსებობდა არისტოკრატი კანონმდებლებისა და ექსპერტების ხელოვნება, რომლებიც ცდილობდნენ კომპრომისს დემოკრატიასთან. ის განიხილებოდა როგორც ფაქტი, რომლის იგნორირებაც შეუძლებელი იყო. შეერთებული შტატების კონსტიტუციის შემუშავება კლასიკური მაგალითია ამ ძალთა შეთანხმებისა და ინსტიტუციური მექანიზმების დაბალანსებისა, რომელიც მიზნად ისახავდა დემოკრატიის არსებობისგან მაქსიმალური შესაძლებლის მიღებას და ამავდროულად, მის მკაცრად შეზღუდვას ორი სიკეთის დასაცავად, რომლებიც სინონიმებად მიიჩნეოდა: საუკეთესოთა მმართველობა და საკუთრების წესრიგის შენარჩუნება. ამ ქმედითი კრიტიკის [critique en acte] წარმატებამ, ბუნებრივად გამოიწვია მისი საპირისპიროს წარმატებაც. ახალგაზრდა მარქსს არ გასჭირვებია რესპუბლიკური კონსტიტუციის საფუძველში საკუთრების ბატონობის გამოვლენა. რესპუბლიკელი კანონმდებლები ამას არც მალავდნენ. მაგრამ მან შეძლო დაემკვიდრებინა აზროვნების სტანდარტი, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ამოწურული: ფორმალური დემოკრატიის კანონები, ინსტიტუტები და ინსტრუმენტები არის ნიშნები, რომელთა მეშვეობითაც ხორციელდება ბურჟუაზიული კლასის ძალაუფლება. ამ ნიშნებთან ბრძოლა იქცა გზად „ნამდვილი“ დემოკრატიისკენ, სადაც თავისუფლება და თანასწორობა აღარ იქნებოდა წარმოდგენილი კანონისა და სახელმწიფოს ინსტიტუტებში, არამედ განსხეულდებოდა თავად მატერიალური ცხოვრებისა და გრძნობისმიერი გამოცდილების ფორმებში.

დემოკრატიის ახალი სიძულვილი, რომელიც ამ წიგნის საგანია, ცალსახად არცერთ ამ მოდელს არ მიეკუთვნება, თუმცა, ის აერთიანებს ორივესგან ნასესხებ ელემენტებს. მისი წარმომადგენლები ცხოვრობენ ქვეყნებში, რომლებიც აცხადებენ, რომ არიან არა მხოლოდ დემოკრატიული სახელმწიფოები, არამედ, უბრალოდ, დემოკრატიები. არც ერთი მათგანი არ ითხოვს უფრო რეალურ დემოკრატიას. პირიქით, ყველა გვეუბნება, რომ უკვე მეტისმეტად დემოკრატიულია. მაგრამ არც ერთი არ უჩივის ინსტიტუტებს, რომლებიც აცხადებენ, რომ განასახიერებენ ხალხის ძალაუფლებას და არც ერთი არ გვთავაზობს რაიმე ზომას ამ ძალაუფლების შესაზღუდად. ინსტიტუტების მექანიკა, რომელმაც აღაფრთოვანა მონტესკიეს, მედისონის ან ტოკვილის თანამედროვეები, მათ არ აინტერესებთ. ისინი უჩივიან ხალხს და მის ზნე-ჩვეულებებს, და არა ძალაუფლების ინსტიტუტებს. მათთვის დემოკრატია არ არის მთავრობის კორუმპირებული ფორმა; ის ცივილიზაციის კრიზისია, რომელიც აზიანებს საზოგადოებას და მისი მეშვეობით სახელმწიფოს. აქედან გამომდი-

ნარეობს წინააღმდეგობრიობა, რომელიც, ერთი შეხედვით, გასაოცარი შეიძლება მოგვეჩვენოს. იგივე კრიტიკოსები, რომლებიც დაუღალავად გმობენ დემოკრატიულ ამერიკას, საიდანაც მოდის ყველა ბოროტება განსხვავებების პატივისცემის, უმცირესობათა უფლებებისა და პოზიტიური დისკრიმინაციის [affirmative action] სახით, რაც ძირს უთხრის ჩვენს რესპუბლიკურ უნივერსალიზმს, პირველები უკრავენ ტაშს, როდესაც იგივე ამერიკა მთელ მსოფლიოში იარაღის ძალით ცდილობს საკუთარი დემოკრატიის გავრცელებას.

ორმაგი დისკურსი დემოკრატიის შესახებ, რა თქმა უნდა, ახალი არ არის. უკვე შევეჩვიეთ აზრს, რომ დემოკრატია ყველაზე ცუდი მმართველობაა ყველა დანარჩენის გამოკლებით. თუმცა, ახალი ანტიდემოკრატიული სენტიმენტები ამ ფორმულას უფრო შემაშფოთებელ სახეს აძლევს. დემოკრატიული მმართველობა, გვეუბნება ის, ცუდია, როდესაც ის უშვებს დემოკრატიული საზოგადოების მიერ მის შერყვნას, რომელსაც სურს, რომ ყველა თანასწორი იყოს, ხოლო ყველა განსხვავება – დაფასებული. მეორე მხრივ, ის კარგია, როდესაც ერთ მუშტად კრავს დემოკრატიული საზოგადოების მიერ დასუსტებულ ინდივიდებს ომის ცხოველმყოფელობისთვის, რათა დაიცვას ცივილიზაციის ღირებულებები, ღირებულებები, რომლებიც ცივილიზაციათა დაპირისპირებაში მონაწილეობს. დემოკრატიის ახალი სიძულვილი შეიძლება მარტივ თეზისში შევაჯამოთ: არსებობს მხოლოდ ერთი კარგი დემოკრატია, ის, რომელიც ჯაბნის დემოკრატიული ცივილიზაციის კატასტროფას. მომდევნო გვერდებში შევეცდები გავაანალიზო ამ თეზისის ჩამოყალიბების გზა და გამოვკვეთო ის, რაც სასწორზე დევს. ეს არ ეხება მხოლოდ თანამედროვე იდეოლოგიის ფორმის აღწერას. ის ასევე გველაპარაკება დღევანდელი მსოფლიოს მდგომარეობის და იმის შესახებ, თუ როგორ ესმით პოლიტიკა. ამგვარად, მას შეუძლია დაგვეხმაროს პოზიტიურად აღვიქვათ ის სირცხვილი, რომელსაც სიტყვა დემოკრატია ატარებს და ხელახლა აღმოვაჩინოთ ამ იდეის ქმედითობა.

გამარჯვებული დემოკრატიიდან კრიმინალურ დემოკრატიამდე

„დემოკრატია იღვიძებს ახლო აღმოსავლეთში“: რამდენიმე თვის წინ გაზეთმა, რომელიც ეკონომიკური ლიბერალიზმის დროშას ატარებს, ამ სათაურით აღწერა ერაყში არჩევნების წარმატება და ბეირუთში ანტისირიული დემონსტრაციები.[169] დემოკრატიის ქებას თან ახლდა კომენტარები, რომლებიც

169 „Democracy Stirs in the Middle East“, The Economist 5/11 mars 2005.

აზუსტებდა დემოკრატიის ბუნებასა და საზღვრებს. გვამცნეს, რომ დემოკრატიამ გაიმარჯვა, მიუხედავად იმ იდეალისტების პროტესტისა, რომელთათვისაც დემოკრატია ხალხის მიერ ხალხის მმართველობას ნიშნავს და, შესაბამისად, შეუძლებელია მისი იარაღის ძალით დამყარება. ამგვარად, დემოკრატიამ გაიმარჯვა რეალისტური გადმოსახედიდან, რომელიც ხალხის მიერ ხალხის მმართველობის უტოპიასთან შედარებით, უპირატესობას პრაქტიკულ სარგებელს ანიჭებს. მაგრამ გაკვეთილი, რომელიც იდეალისტებს მიემართებოდა, ამბობდა, რომ რეალიზმში თანამიმდევრულები უნდა ვყოფილიყავით. დემოკრატია იმარჯვებდა, მაგრამ საჭირო იყო იმის ცოდნა, თუ რას ნიშნავდა მისი ტრიუმფი: სხვა ხალხისთვის დემოკრატიის დამყარება არ ნიშნავს მხოლოდ კონსტიტუციურ სახელმწიფოს, თავისუფალ არჩევნებსა და პრესის სიკეთეებს. ეს ასევე ნიშნავს არეულობასაც.

გვახსოვს აშშ-ის თავდაცვის მინისტრის განცხადება სადამ ჰუსეინის დამხობის შემდგომ მასობრივ ძარცვებთან დაკავშირებით. მან, არსებითად, თქვა: ჩვენ მოვუტანეთ თავისუფლება ერაყელებს. თავისუფლება კი ასევე ავი საქმის კეთების თავისუფლებაც გულისხმობს. ეს განცხადება მარტივი ენამახვილობა არაა. ის ფართო ლოგიკის ნაწილია, რომლის რეკონსტრუქციაც მისივე დაშლილი ელემენტებიდანაა შესაძლებელი: სწორედ იმიტომ, რომ დემოკრატია ხალხის მიერ საკუთარი თავის მართვის იდილია კი არა, არამედ სასიამოვნო ვნებების უწესრიგობაა, შესაძლებელია და აუცილებელიცაა, რომ გარედან, ზეძალის იარაღით იქნას შემოტანილი, სადაც ზეძალა გულისხმობს არა უბრალოდ სახელმწიფოს, რომელსაც გააჩნია არაპროპორციული სამხედრო ძალა, არამედ უფრო ზოგად, დემოკრატიული უწესრიგობის გაკონტროლების ძალას.

ქვეყნებში დემოკრატიის გასავრცელებლად განხორციელებულ ექსპედიციებთან დაკავშირებული კომენტარები გვახსენებს უფრო ძველ არგუმენტებს, რომლებიც ასევე მიანიშნებდნენ დემოკრატიის გარდაუვალ გაფართოებაზე, თუმცა, გაცილებით ნაკლებად ტრიუმფალური ჟღერადობით. ეს, ფაქტობრივად, ოცდაათი წლის წინ სამმხრივ კონფერენციაზე წარმოდგენილი ანალიზის პერიფრაზია, რომელიც აქცენტს აკეთებდა იმაზე, რასაც მაშინ დემოკრატიის კრიზისს უწოდებდნენ.[170]

170 მიშელ კროზიე, სამუელ პ. ჰანტინგტონი, ჯოჯი ვატანაკი. დემოკრატიის კრიზისი: ანგარიში დემოკრატიების მართვადობის შესახებ სამხრივი კომისიისთვის, ნიუ-იორკის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975. სამხრივი კომისია, ერთგვარი ანალიტიკური ცენტრი, რომელიც აერთიანებდა სახელმწიფო მოღვაწეებს, ექსპერტებს და ბიზნესმენებს აშშ-დან, დასავლეთ ევროპიდან და იაპონიიდან, შეიქმნა 1972 წელს. მას ხშირად მიაწერენ მომავალი „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ იდეების შემუშავებას.

დემოკრატია იღვიძებს ამერიკული ჯარების კვალდაკვალ, მიუხედავად იმ იდეალისტების პროტესტისა, რომლებიც გამოდიან ხალხთა თვითგამორკვევის უფლების სახელით. უკვე ოცდაათი წლის წინ ანგარიში ადანაშაულებდა იმავე ტიპის იდეალისტებს, „ღირებულებებზე ორიენტირებულ ინტელექტუალებს“, რომლებიც კვებავდნენ ოპოზიციურ კულტურას და ხელს უწყობდნენ დემოკრატიული აქტივობის სიჭარბეს, რაც დამღუპველი იყო როგორც საჯარო ინტერესის მქონე ავტორიტეტებისთვის, ასევე „პოლიტიკით დაინტერესებული ინტელექტუალების“ პრაგმატული ქმედებისთვის. დემოკრატია იღვიძებს, მაგრამ მასთან ერთად იღვიძებს უწესრიგობაც: ბაღდადის მძარცველები, რომლებიც სარგებლობენ ახალი დემოკრატიული თავისუფლებით, საკუთარი ქონების გასაზრდელად საერთო საკუთრების ხარჯზე, პრიმიტიულად გვახსენებენ ერთ-ერთ მთავარ არგუმენტს, რომელიც ოცდაათი წლის წინ დემოკრატიის „კრიზისზე“ მიუთითებდა: დემოკრატია, ამბობდნენ მომხსენებლები, ნიშნავს მოთხოვნების გარდაუვალ ზრდას, რაც ზეწოლას ახდენს მთავრობებზე, იწვევს ავტორიტეტის დაცემას და ინდივიდებსა და ჯგუფებს ხდის ურჩს დისციპლინისა და იმ თავგანწირვის მიმართ, რაც საჭიროა საერთო ინტერესებისთვის.

ამგვარად, არგუმენტები, რომლებიც ამყარებს სამხედრო კამპანიებს დემოკრატიის მსოფლიო მასშტაბით გასავრცელებლად, ავლენს პარადოქსს, რომელზეც დღეს ამ სიტყვის გაბატონებული გამოყენება მიუთითებს. დემოკრატიას, როგორც ჩანს, ორი მოწინააღმდეგე ჰყავს. ერთი მხრივ, ის უპირისპირდება მკაფიოდ იდენტიფიცირებულ მტერს, თვითნებობას და შეუზღუდავ მმართველობას, რომელსაც ვითარების შესაბამისად, ზოგჯერ ტირანიას, დიქტატურას ან ტოტალიტარიზმს უწოდებენ. მაგრამ ეს აშკარა დაპირისპირება გადაფარავს მეორეს, უფრო ინტიმურს. კარგი დემოკრატიული მმართველობა არის ის, რომელსაც შეუძლია გააკონტროლოს ის ბოროტება, რომელსაც უბრალოდ დემოკრატიული ცხოვრება ჰქვია.

ეს არის მტკიცებულება, რომელიც თან გასდევდა ნაშრომს „დემოკრატიის კრიზისი“: ის, რაც იწვევს დემოკრატიული მმართველობის კრიზისს, სხვა არაფერია, თუ არა დემოკრატიული ცხოვრების ინტენსიურობა. მაგრამ ეს ინტენსიურობა და შემდგომი საფრთხე ორი ასპექტით იყო წარმოდგენილი: ერთი მხრივ, „დემოკრატიული ცხოვრება“ იდენტიფიცირდებოდა ანარქისტულ პრინციპთან, რომელიც ამტკიცებდა ხალხის ძალაუფლებას, რომლის უკიდურესი შედეგებიც აშშ-მ და სხვა დასავლურმა სახელმწიფოებმა გამოცადეს 1960-იან და 1970-იან წლებში: მუდმივი მებრძოლი პროტესტი, რომელიც ერევა სახელმწიფო საქმიანობის ყველა ასპექტში და ეწინააღმდეგება კარგი მმართვე-

ლობის ყველა პრინციპს: საჯარო ხელისუფლების ავტორიტეტს, ექსპერტთა ცოდნას და პრაგმატიკოსთა სიახლეებს.

თუ არისტოტელეს დავუჯერებთ,[171] დემოკრატიული ცხოველქმედების სიჭარბის წამალი პეისისტრატეს შემდეგ ვიცით. ის საჯარო სცენაზე მოქმედი ცხელი ენერგიების სხვა მიზნებისკენ მიმართვაში მდგომარეობს, მათ გადატანაში მატერიალური კეთილდღეობის, პირადი ბედნიერებისა და საზოგადოებრივი კავშირების ძიებისკენ. ვაი, რომ სწორმა გამოსავალმა მაშინვე გამოავლინა უარყოფითი მხარეც: ჭარბი პოლიტიკური ენერგიების შემცირება, ინდივიდუალური ბედნიერებისა და სოციალური ურთიერთობების ძიების ხელშეწყობა ნიშნავდა პირადი ცხოვრებისა და სოციალური ინტერაქციის ფორმების სიცოცხლისუნარიანობის ხელშეწყობას, რაც მოლოდინებისა და მოთხოვნების ზრდას იწვევდა. და ამას, რა თქმა უნდა, ორმაგი ეფექტი ჰქონდა: იწვევდა მოქალაქეებს გულგრილობას საზოგადოებრივი სიკეთის მიმართ და აზიანებდა იმ მთავრობების ავტორიტეტს, რომლებიც საზოგადოების მზარდ მოთხოვნებზე პასუხის გაცემას ცდილობდნენ.

ამრიგად, დემოკრატიული სიცოცხლისუნარიანობის დაპირისპირებამ ორმაგი ჩიხის [double bind] სახე მიიღო, რომელიც შეიძლება მოკლედ ასე ჩამოყალიბდეს: ან დემოკრატიული ცხოვრება აღნიშნავდა საზოგადოებრივ საქმეებში ხალხის ფართო მონაწილეობას, და ეს ცუდი იყო; ან კი სოციალური ცხოვრების ისეთ ფორმას, სადაც ენერგია ინდივიდუალური კმაყოფილებისკენ მიემართებოდა, და ესეც ცუდი იყო. შესაბამისად, კარგი დემოკრატია უნდა ყოფილიყო მმართველობისა და სოციალური ცხოვრების ის ფორმა, რომელსაც შეეძლო გაეკონტროლებინა დემოკრატიული ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი კოლექტიური აქტივობისა და ინდივიდუალური განდგომის ორმაგი სიჭარბე.

ასეთია სტანდარტული ფორმა, რომლითაც ექსპერტები დემოკრატიულ პარადოქსს აღწერენ: დემოკრატია, როგორც სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების ფორმა, სიჭარბის ზეობაა. ეს სიჭარბე ნიშნავს დემოკრატიული მმართველობის დაღუპვას და ამიტომ მანვე უნდა დათრგუნოს. წრის გაოთხკუთხედების ეს მცდელობა კონსტიტუციური ხელოვნების ოსტატებს ოდესღაც შემოქმედებითობისკენ უბიძგებდა. მაგრამ დღეს ასეთი ხელოვნება აღარ ფასობს. მთავრობები მშვენივრად ახერხებენ მის გარეშე ფონს გასვლას. მათთვის ის ფაქტი, რომ დემოკრატიები „მართვას არ ექვემდებარება“ საკმა-

171 Aristote. Constitution d“Athènes. ch, xvi.

რის მტკიცებულებად ითვლება იმისთვის, რომ აუცილებელია მისი მართვა და სწორედ ეს გამართლება ჰყოფნით იმისთვის, რათა ხელისუფლებაში ყოფნას დიდი ყურადღებით მოეკიდონ. მაგრამ სამთავრობო ემპირიზმის ღირსებები ძნელად თუ დაარწმუნებს ვინმეს, იმათ გარდა, ვინც მართავს. ინტელექტუალებს სხვა საზრდო სჭირდებათ, განსაკუთრებით, ატლანტის ოკეანის ამ მხარეს, და განსაკუთრებით, საფრანგეთში, სადაც ისინი ერთდროულად ახლოს არიან ძალაუფლებასთან და ასევე – არ მონაწილეობენ მართვის პროცესებში. მათთვის ემპირიული პარადოქსი სამთავრობო ბრიკოლაჟის საშუალებით ვერ გადაიჭრება. ისინი მას აღიქვამენ, როგორ თავდაპირველი მანკიერების, ცივილიზაციის გულში არსებული პერვერსიის შედეგს და ცდილობენ, მისი საფუძვლები გამოავლინონ. მათი მიზანი სახელის ორაზროვნების გამორკვევაა, „დემოკრატიის“ სახელდებაა არა უბრალოდ, როგორც ბოროტებისა და მისი მკურნალი სიკეთისა, არამედ როგორც მხოლოდ ბოროტებისა, რომელიც ყველას გვაზიანებს.

მაშინ როცა ამერიკული არმია დემოკრატიის გასავრცელებლად მუშაობდა ერაყში, საფრანგეთში გამოჩნდა წიგნი, რომელიც ახლო აღმოსავლეთში დემოკრატიის საკითხს სრულიად სხვა რაკურსით წარმოაჩენდა. მას ერქვა „ევროპული დემოკრატიის დანაშაულებრივი მიდრეკილებები“. ავტორი, ჟან-კლოდ მილნერი, ფაქიზი და სხარტი ანალიზის მეშვეობით, ავითარებდა თეზისს, რომელიც ერთდროულად მარტივიც იყო და რადიკალურიც. დღევანდელი ევროპული დემოკრატიის დანაშაულია ახლო აღმოსავლეთში მშვიდობის მოთხოვნა, ანუ ისრაელ-პალესტინის კონფლიქტის მშვიდობიანი გადაწყვეტა, რადგან მისთვის ეს მშვიდობა მხოლოდ ერთ რამეს შეიძლება ნიშნავდეს – ისრაელის განადგურებას. ევროპული დემოკრატიები ისრაელის პრობლემის მოსაგვარებლად კონფლიქტის მხარეებს საკუთარ მშვიდობას სთავაზობდნენ, მაგრამ ევროპული დემოკრატიული მშვიდობა სხვა არაფერი იყო, თუ არა ევროპელი ებრაელების განადგურების შედეგი. მშვიდობასა და დემოკრატიაში გაერთიანებული ევროპა 1945 წლის შემდეგ შესაძლებელი გახდა მხოლოდ ერთი მიზეზის გამო: ეს მიზეზი ნაცისტური გენოციდის წარმატება იყო, რომელმაც ევროპული ტერიტორია გაათავისუფლა იმ ხალხისგან, ანუ ებრაელებისგან, ვინც დაბრკოლებას უქმნიდა [ევროპას] საკუთარი ოცნების განხორციელების გზაზე. ევროპა საზღვრების გარეშე ფაქტობრივად ნიშნავს პოლიტიკის გაუქმებას, რომელიც ყოველთვის მოიაზრებს გარკვეულ საზღვრებში მოქცეულ მთლიანობებს, და მის გადაქცევას ისეთ საზოგადოებად, რომლის ძირითადი პრინციპი, პირიქით, უსაზღვროებაა. თანამედროვე დემოკრატია პოლიტიკურ საზღვრებზე უარის თქმას გულისხმობს იმავე უსაზღვროების კანონის მეშვეობით, რაც თანამედროვე საზოგადოებას ახასია-

თებს. ეს სწრაფვა – ყოველგვარი ზღვრის გადალახვისკენ – ერთდროულად ჩანს და ძლიერდება განსაკუთრებული თანამედროვე გამოგონებით, ტექნოლოგიით. დღეს ეს ყველაფერი მწვერვალს აღწევს სურვილში, რომ გენეტიკური მანიპულაციისა და ხელოვნური განაყოფიერების გზით თვით სქესობრივი გამრავლებისა და შთამომავლობის კანონებიც კი გააუქმონ. ევროპული დემოკრატია არის საზოგადოების ის ფორმაა, რომელიც ამ სურვილს ატარებს. მილნერის თანახმად, ამ მიზნის მიღწევისათვის, ევროპას უნდა მოეშორებინა ის ხალხი, ვისთვისაც თვით არსებობის პრინციპიც ნათესაობასა და გადაცემაში მდგომარეობს – ხალხი, რომლის სახელი სწორედ ამ პრინციპზე მიუთითებს, ანუ ებრაელები. ეს სწორედ ისაა, რამაც, მისი თქმით, ევროპას გენოციდი მოიტანა – ტექნიკური გამოგონება, რომელიც თანხვედრაშია დემოკრატიული საზოგადოების პრინციპთან – გაზის კამერასთან. მილნერი ასკვნის, რომ დემოკრატიული ევროპა იბადება გენოციდით და აგრძელებს ამ მისიას, როცა ცდილობს ებრაული სახელმწიფო ისეთი პირობების მიღებაზე დაითანხმოს, რომლებიც თითქოს მშვიდობას ემსახურება, მაგრამ რეალურად, ესაა ებრაელების განადგურების პირობები.

ამ არგუმენტაციის განხილვა მრავალმხრივაა შესაძლებელი. შეიძლება მის რადიკალურობას საღი აზრისა და ისტორიული სიზუსტის რაციონალობით დავუპირისპირდეთ. მაგალითად, დავსვათ კითხვა: მართლაც, ასე იოლია, გონების ხრიკებისა თუ ისტორიის განგებისეული ტელეოლოგიის გამოყენების გარეშე, ნაცისტური რეჟიმი ევროპული დემოკრატიის ტრიუმფის აგენტად მოვიაზროთ? მეორე მხრივ, შეიძლება თუ არა, შევაფასოთ არგუმენტის სიღრმისეული ლოგიკა იმ გზით, რომ ჩავუღრმავდეთ ავტორის მსჯელობის საფუძველს – ეს არის სახელის თეორია, რომელიც ლაკანისეულ ტრიადას ეფუძნება: სიმბოლურს, წარმოსახვითს და რეალურს.[172] მე მესამე გზას ავირჩევ: გზას, რომელიც არგუმენტის საფუძვლის შესწავლას გულისხმობს არა მისი საღ აზრთან შეუთავსებლობის ან ავტორის აზროვნების კონცეპტუალურ ქსელთან შესაბამისობის თვალსაზრისით, არამედ იმ საერთო ლანდშაფტის მიხედვით, რომლის აღდგენაც ამ განსაკუთრებულ არგუმენტს შეუძლია, იმით, თუ რის აღქმის საშუალებას გვაძლევს იმ ცვლილების შესახებ, რომელიც ტერმინმა „დემოკრატიამ“ დომინანტურ ინტელექტუალურ აზრში ორი ათწლეულის განმავლობაში განიცადა.

ეს ცვლილება მილნერის წიგნში შეჯამებულია ორი თეზისის თანხვედრით: პირველი ებრაელის სახელს რადიკალურად უპირისპირებს დემოკრატიის

172 ამისთვის იხილეთ ჟან-კლოდ მილნერის ფუნდამენტური წიგნი „Les Noms indistincts“, პარიზი, Le Seuil, 1983.

სახელს; მეორე კი ამ დაპირისპირებას გარდაქმნის ზღვრად ორ კაცობრიობას შორის: ერთი მხრივ, კაცობრიობა, რომელიც ერთგულია ნათესაობის პრინციპისა; მეორე მხრივ კი, კაცობრიობა, რომელსაც დავიწყებული აქვს ეს პრინციპი თვითგენერაციის იდეალის ძიებაში, რაც ასევე თვითგანადგურების იდეალიცაა. ებრაელი და დემოკრატია რადიკალურ დაპირისპირებაში არიან. ეს თეზისი აღნიშნავს გადატრიალებას, რომელიც მოხდა დემოკრატიის დომინანტური აღქმის ფორმირებაში ექვსდღიანი ომისა და სინას ომის დროს. მაშინ ისრაელს პატივს მიაგებდნენ იმისთვის, რადგან დემოკრატია იყო. მას წარმოაჩენდნენ, როგორც საზოგადოებას სახელმწიფოს მართვის ქვეშ, რომელიც უზრუნველყოფდა როგორც ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ისე უმრავლესობის მონაწილეობას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია განიხილებოდა, როგორც ქარტია, რომელიც კოლექტივისა და ინდივიდუალური თავისუფლების გარანტიების ამ ფაქიზ ბალანსს განასახიერებდა. დემოკრატიის საპირისპიროდ იმ დროს ტოტალიტარიზმი განიხილებოდა. დომინანტური დისკურსი სახელმწიფოებს ტოტალიტარულად მოიხსენიებდა, თუ ისინი კოლექტიური ძალაუფლების სახელით უარყოფდნენ როგორც ინდივიდთა უფლებებს, ისე კოლექტიური გამოხატვის კონსტიტუციურ ფორმებს: თავისუფალ არჩევნებს, გამოხატვისა და შეკრების თავისუფლებას. ტერმინი ტოტალიტარიზმი ამ ორმაგი უარყოფის პრინციპის აღნიშვნას ემსახურებოდა. ტოტალური სახელმწიფო იყო სახელმწიფო, რომელიც აუქმებდა სახელმწიფოსა და საზოგადოების ორობითობას, აფართოებდა თავისი მოქმედების სფეროს კოლექტიური ცხოვრების მთლიანობაზე. ნაციზმი და კომუნიზმი განიხილებოდა ტოტალიტარიზმის ორ პარადიგმად, რომლებიც ეფუძნებოდა რასისა და კლასის ცნებებს. ეს ცნებები მიზნად ისახავდა სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის საზღვრების წაშლას. ნაცისტური სახელმწიფო მაშინ განიხილებოდა იმ თვალსაზრისიდან, რომელიც მას თავად ჰქონდა გაცხადებული – როგორც რასაზე დაფუძნებული სახელმწიფო. შესაბამისად, ებრაელთა გენოციდი განიხილებოდა, როგორც ამ სახელმწიფოს გაცხადებული სურვილის რეალიზაცია – გაენადგურებინა რასა, რომელიც მიიჩნეოდა გადაგვარებულად და გადაგვარების წარმომქმნელად.

მილნერის წიგნი ოდესღაც დომინანტური ამ რწმენის ზუსტ ცვლილებას გვთავაზობს: ამიერიდან ისრაელის ღირსებაა ის, რომ დემოკრატიის პრინციპის საპირისპიროს განასახიერებს; ტოტალიტარიზმის ცნებამ დაკარგა ყოველგვარი გამოყენება; ისევე, როგორც ნაცისტურმა რეჟიმმა და მისმა რასობრივმა პოლიტიკამ – ყოველგვარი განსაკუთრებულობა. მიზეზი ძალიან მარტივია: თვისებები, რომლებიც ადრე ტოტალიტარიზმს მიეწერებოდა, როგორც საზოგადოების შთანთქავს, ახლა ძალიან მარტივად იქცა დემოკრატიას კუთვნი-

ლებად, რომელიც განიხილება როგორც საზოგადოება, რომელიც შთანთქავს სახელმწიფოს. თუ ჰიტლერი, რომლის მთავარი საზრუნავი დემოკრატიის გავრცელება არ ყოფილა, შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ გაფართოების განგებისგან მოვლენილი აგენტი, იმიტომ, რომ ის, რასაც დღევანდელი ანტიდემოკრატები დემოკრატიად მოიხსენიებენ, იგივეა, რასაც გუშინდელი „ლიბერალური დემოკრატიის" თავგამოდებული მხარდამჭერები ტოტალიტარიზმად თვლიდნენ: იგივე, მაგრამ თავდაყირა დაყენებული. ის, რაც სულ ცოტა ხნის წინ დახურული მთლიანობის სახელმწიფო პრინციპად ცხადდებოდა, ახლა დაგმობილია, როგორც შეუზღუდაობის სოციალური პრინციპი. ეს პრინციპი, სახელად „დემოკრატია", მოდერნულობის ყოვლისმომცველ პრინციპად, ისტორიულ და გლობალურ მთლიანობად იქცა, რომელსაც მხოლოდ ერთი სახელი ეწინააღმდეგება: ებრაელი – როგორც ადამიანურობის ტრადიციის შენარჩუნების პრინციპი. „დემოკრატიის კრიზისის" ამერიკელ მოაზროვნეს ჯერ კიდევ შეუძლია, „ცივილიზაციათა ომის" სახელით, დასავლური და ქრისტიანული დემოკრატია დაუპირისპიროს დესპოტურ აღმოსავლეთთან გაიგივებულ ისლამს.[173] ფრანგი მოაზროვნე კი, დემოკრატიის დანაშაულზე მსჯელობისას, თავის მხრივ, გვთავაზობს ცივილიზაციათა ომის რადიკალურ ვერსიას, სადაც ერთმანეთთან აღრეულ დემოკრატიას, ქრისტიანობასა და ისლამს მხოლოდ ებრაულ გამონაკლისს უპირისპირებს.

ამრიგად, პირველი ანალიზის საფუძველზე, შეგვიძლია გამოვკვეთოთ ამ ახალი ანტიდემოკრატიული დისკურსის პრინციპი. პორტრეტში, რომელსაც ის დემოკრატიას ხატავს, შეგვიძლია დავინახოთ თვისებები, რომლებიც სულ ცოტა ხნის წინ ტოტალიტარიზმს მიეწერებოდა. ამგვარი პორტრეტის შექმნა დამახინჯების პროცესს გულისხმობს: თითქოს ტოტალიტარიზმის ცნება, რომელიც ცივი ომის პირობებში შეიქმნა და შემდგომში ფუნქცია დაკარგა, იშლება ნაწილებად, ხოლო ამ ნაწილების თავიდან შეკრებით ყალიბდება დემოკრატიის ახალი სახე – მოვლენის, რომელიც თითქოს ტოტალიტარიზმის საპირისპირო უნდა ყოფილიყო. შეგვიძლია აღვადგინოთ ეტაპები, რომლებიც ამ დამახინჯებისა და ხელახალი შეკრების პროცესს განასახიერებს. ის 1980-იანი წლების დასაწყისში დაიწყო პირველი მოქმედებით, რომელმაც ეჭვქვეშ დააყენა ორივე დაპირისპირებული მხარე. ასპარეზი, სადაც ეს მოქმედება გათამაშდა, დემოკრატიის რევოლუციური მემკვიდრეობის გადაფასება იყო. მართებულადაა ხაზგასმული ფრანსუა ფურეს 1978 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომის, „ფრანგული რევოლუციის გააზრება" როლი. თუმცა, მის მიერ შესრულებული მოქმედების ორმაგი მიმართულება თითქმის შეუმჩნეველი

173 სამუელ პ. ჰანტინგტონი, „ცივილიზაციათა ომი", პარიზი, Odile Jacob, 1997.

დარჩა. ტერორის კვლავ დემოკრატიული რევოლუციის გულში დაბრუნება, ყველაზე თვალსაჩინო დონეზე ნიშნავდა იმ დაპირისპირების მსხვრევას, რომელიც დომინანტურ წინააღმდეგობას აყალიბებდა. როგორც ფურე გვასწავლიდა, ტოტალიტარიზმი და დემოკრატია რეალურად არ არიან დაპირისპირებულები. სტალინური ტერორის ბატონობა უკვე ნაგულისხმევი იყო რევოლუციური ტერორის ბატონობაში. უფრო მეტიც, რევოლუციური ტერორი რევოლუციისგან გადახვევა კი არ იყო, არამედ თავად იყო რევოლუციის არსის განუყოფელი ნაწილი – ის იყო აუცილებლობა, რომელიც თავად დემოკრატიული რევოლუციის არსში იდო.

სტალინური ტერორის ფრანგული რევოლუციური ტერორიდან წარმოშობა თავისთავად ახალი არ ყოფილა. ეს ანალიზი უკვე შეტანილი იყო კლასიკურ დაპირისპირებაში, რომელიც ლიბერალურ საპარლამენტო დემოკრატიას უპირისპირებდა რადიკალურ ეგალიტარულ დემოკრატიას, რომელიც ინდივიდთა უფლებებს კოლექტივის რელიგიასა და ბრბოს ბრმა მძვინვარებას სწირავდა. მაშასადამე, ტერორისტული დემოკრატიის განახლებული მხილება, გულისხმობდა ახალი საფუძვლის მოფიქრებას პრაგმატული და ლიბერალური დემოკრატიისთვის, რომელიც საბოლოოდ გათავისუფლდებოდა კოლექტიური სხეულის რევოლუციური ფანტაზიებისგან.

მაგრამ ეს მარტივი წაკითხვა გამოტოვებს ოპერაციის ორმაგ მიმართულებას. რადგან ტერორის კრიტიკას ორმაგი საფუძველი აქვს. ე.წ. ლიბერალური კრიტიკა – რომელიც თანასწორობის ტოტალიტარულ სიმკაცრეს უპირისპირებს ინდივიდუალური თავისუფლებებისა და საპარლამენტო წარმომადგენლობის გონივრულ რესპუბლიკას, თავიდანვე დაექვემდებარა სრულიად განსხვავებულ კრიტიკას, რომლისთვისაც რევოლუციის ცოდვა არა მისი კოლექტივიზმი იყო, არამედ, პირიქით – ინდივიდუალიზმი. ამ თვალსაზრისით, ფრანგული რევოლუცია ტერორისტული იყო არა იმიტომ, რომ უარი თქვა ინდივიდთა უფლებების აღიარებაზე; ის ტერორისტული იყო იმიტომ, რომ მათ კურთხევა მისცა. ეს პირველი წაკითხვა, რომელიც კონტრრევოლუციის თეორეტიკოსებმა წამოიწყეს ფრანგული რევოლუციის კვალდაკვალ, რომელსაც უტოპისტი სოციალისტები აგრძელებდნენ მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში და რომელიც, იმავე საუკუნის ბოლოს სოციოლოგიის ახალგაზრდა მეცნიერებამ აიტაცა, შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოყალიბდეს: რევოლუცია იყო განმანათლებლობის აზროვნებისა და მისი პირველი პრინციპის „პროტესტანტული“ დოქტრინის შედეგი, რომელიც იზოლირებულ ინდივიდთა განსჯას სტრუქტურებისა და კოლექტიური რწმენების დონეზე ამაღლებდა. ძველი სოლიდარობის რღვევით, რომელიც მონარქიამ, არისტოკრატიამ და

ეკლესიამ დროთა განმავლობაში შეკრეს, პროტესტანტულმა რევოლუციამ დაშალა სოციალური კავშირი და დაანაწევრა ინდივიდები. ტერორი დაშლისა და ნებისა გარდაუვალი შედეგი იყო, რათა ინსტიტუტებისა და კანონების გზით ხელოვნურად შექმნილიყო კავშირი, რომლის შეკვრა მხოლოდ ბუნებრივ და ისტორიულ სოლიდარობებს შეუძლია.

ეს იყო ის დოქტრინა, რომელსაც ფურეს წიგნში კვლავ მიენიჭა საპატიო ადგილი. მან აჩვენა, რომ რევოლუციური ტერორი თანაარსი იყო თავად რევოლუციისა, რადგან რევოლუციური თეატრი მთლიანად ეფუძნებოდა იმ ღრმა ისტორიული რეალობების უცოდინარობას, რომელთაც მისი არსებობა გახადეს შესაძლებელი. მან ვერ შეიცნო, რომ ჭეშმარიტი რევოლუცია, ინსტიტუტებისა და ზნე-ჩვეულებების [mœurs] რევოლუცია, უკვე მომხდარიყო საზოგადოების სიღრმეებსა და მონარქიული მანქანის კბილანებში. ამიერიდან, რევოლუცია ვეღარ იქნებოდა სხვა რამ, თუ არა ნულიდან დაწყების ილუზია იმ რევოლუციისა, რომელიც ცნობიერების დონეზე უკვე მოხდა. ის ვერ იქნებოდა სხვა რამ, თუ არა ტერორის ხელოვნური საშუალება, რომელიც ცდილობდა, წარმოსახვითი სხეული მიეცა დაშლილი საზოგადოებისთვის. ფურეს თხრობა ეყრდნობოდა კლოდ ლეფორის თეზისებს, რომელთა მიხედვითაც დემოკრატია უსხეულო ძალაუფლებაა.[174] მაგრამ ის კიდევ უფრო ენდობოდა ნაშრომს, რომელმაც მას მსჯელობისთვის მასალები მიაწოდა, კერძოდ, ოგიუსტენ კოშენის თეზისს, რომელიც ამხელდა „აზროვნების საზოგადოებების“ [sociétés de pensée] როლს ფრანგული რევოლუციის საწყისებში.[175] ფურე ხაზს უსვამდა, რომ ოგიუსტენ კოშენი მხოლოდ Action Française-ის როიალისტი მხარდამჭერი კი არ ყოფილა, არამედ დიურკჰაიმისეული სოციოლოგიური მეცნიერებით იყო ნასაზრდოები. მართლაც, ის „ინდივიდუალისტური“ რევოლუციის კრიტიკის ჭეშმარიტი მემკვიდრე იყო, რომელიც კონტრრევოლუციამ „ლიბერალურ“ აზროვნებასა და რესპუბლიკურ სოციოლოგიას გადასცა და რევოლუციური „ტოტალიტარიზმის“ მხილებების რეალურ საფუძველია. ლიბერალიზმი, რომელსაც ფრანგული ინტელიგენცია 1980-იანი წლებიდან აჩვენებს, ორმაგი მიმართულების დოქტრინაა. განმანათლებლობის, ლიბერალური დემოკრატიისა და ადამიანის უფლებების ანგლო-ამერიკული ტრადიციისადმი პატივისცემის მიღმა, შეიძლება დავინახოთ ინდივიდუალისტური რევოლუციის ფრანგული მხილება, რომელიც სოციალურ სხეულს შუაზე ხლეჩს.

174 შდრ. კლოდ ლეფორის „L›Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire“, პარიზი, Fayard, 1981.

175 ოგიუსტენ კოშენი, „Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne“, პარიზი, Copernic, 1978.

რევოლუციის კრიტიკის ეს ორმაგი მიმართულება გვეხმარება გავიგოთ თანამედროვე ანტიდემოკრატიულობის ფორმირება. ის გვეხმარება გავიგოთ დემოკრატიის შესახებ დისკურსის ინვერსია, რომელიც საბჭოთა იმპერიის დაშლას მოჰყვა. ერთი მხრივ, ამ იმპერიის დაცემას, მცირე ხნით მაინც, მიესალმნენ როგორც დემოკრატიის გამარჯვებას ტოტალიტარიზმზე, როგორც ინდივიდუალური თავისუფლების გამარჯვებას სახელმწიფო ჩაგვრაზე, რასაც სიმბოლურად გამოხატავდა ის ადამიანის უფლებები, რომლებსაც საბჭოთა დისიდენტები და პოლონელი მუშები მოითხოვდნენ. ეს „ფორმალური“ უფლებები თავად იყო მარქსისტული კრიტიკის მთავარი სამიზნე, ამიტომ, იმ რეჟიმის დაცემა, რომელიც აცხადებდა, რომ „რეალურ დემოკრატიას“ ავითარებდა, მათ რევანშზე მიანიშნებდა. მაგრამ გამარჯვებული ადამიანის უფლებებისა და ხელახლა აღმოჩენილი დემოკრატიისადმი სავალდებულო ხოტბის მიღმა, სრულიად საპირისპირო რამ მოხდა. როგორც კი ტოტალიტარიზმის ცნება აღარ იყო საჭირო, დაპირისპირება ადამიანის უფლებებისა და ინდივიდუალური თავისუფლებების კარგ დემოკრატიასა და კოლექტივისტურ და ეგალიტარულ ცუდ დემოკრატიას შორის ასევე გამოვიდა ხმარებიდან. რის შემდეგაც ადამიანის უფლებების კრიტიკა კვლავ დაბრუნდა. ზოგიერთმა ის ჰანა არენდტის მსგავსად განმარტა: ადამიანის უფლებები ილუზიაა, რადგან ისინი იმ შიშველი კაცობრიობის უფლებებია, რომელსაც უფლებები არ გააჩნია. ასეთი უფლებები არის ილუზორული უფლებები იმ კაცობრიობისა, რომელიც ტირანულმა რეჟიმებმა გამოდევნეს საკუთარი სახლებიდან და ქვეყნიდან, და საერთოდ მოქალაქეობიდან. ყველასთვის ცნობილია, რომ ამ ხედვას ბოლო დროს გარკვეულწილად მეორე სუნთქვა გაეხსნა. ერთი მხრივ, ის დროულად მოევლინა მხარდაჭერად სახელმწიფოთა ჰუმანიტარულ და გამათავისუფლებელ კამპანიებს, რომლებიც მებრძოლი და სამხედრო დემოკრატიის სახელით იცავდნენ უფლებებს მოკლებულთა უფლებებს. მეორე მხრივ, მან შთააგონა ჯორჯო აგამბენის თეორია, რომლის მიხედვითაც ჩვენი დემოკრატიის რეალური შინაარსი „საგანგებო მდგომარეობაა“.[176] მაგრამ კრიტიკა ასევე შეიძლებოდა წარდგენილიყო გარკვეულწილად, მარქსისტული სტილით, რომელიც საბჭოთა იმპერიის დაცემამ და დასავლეთში ემანსიპატორული მოძრაობების დასუსტებამ ნებისმიერი გამოყენებისთვის ხელახლა ხელმისაწვდომი გახადა: ადამიანის უფლებები ბურჟუაზიული საზოგადოების ეგოისტ ინდივიდთა უფლებებია.

გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის ცოდნას, თუ ვინ არიან ეს ინდივიდები.

176 შდრ. ჯორჯო აგამბენის „Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue“, პარიზი, Seuil, 1997 და ჟ. რანსიერის „Who is the subject of the Rights of Man?“, South Atlantic Quarterly, 103, 2/3, გაზაფხული/ზაფხული 2004.

მარქსისთვის ისინი იყვნენ წარმოების საშუალებათა მფლობელები, ანუ გაბატონებული კლასი, რომლის ინსტრუმენტსაც ადამიანის უფლებათა სახელმწიფო წარმოადგენდა. თანამედროვე სიბრძნე საგნებს სხვაგვარად უყურებს. ფაქტობრივად, მცირე გადანაცვლებათა სერიაა საჭირო, რათა ეგოისტ ინდივიდებს სრულიად განსხვავებული სახე მიეცეთ. დავიწყოთ იმით, რომ „ეგოისტი ინდივიდები" ნაცვლდება „ხარბი მომხმარებლებით", რასაც ადვილად დავეთანხმებით. შემდეგ, დავუშვათ, რომ ხარბი მომხმარებელი სოციალურ-ისტორიულ სახეობას წარმოადგენს, სახელად – „დემოკრატიული ადამიანი". დაბოლოს, ნუ დაგვავიწყდება, რომ დემოკრატია არის თანასწორობის რეჟიმი და შეგვიძლია დავასკვნათ: ეგოისტი ინდივიდები სწორედ ეს დემოკრატიული კაცები და ქალები და აგრეთვე, სასაქონლო ურთიერთობათა განზოგადება, დაბოლოს, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ დემოკრატია თანასწორობის რეჟიმია და შეგვიძლია, დავასკვნათ: ეგოისტი ინდივიდები სწორედ ეს დემოკრატიული მამაკაცები და ქალები არიან; ხოლო სასაქონლო ურთიერთობების განზოგადება, რომლის სიმბოლოც ადამიანის უფლებებია, არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა თანასწორობის იმ მგზნებარე მოთხოვნის რეალიზება, რომელიც დემოკრატიულ ინდივიდებს აღაფრთოვანებს, სახელმწიფოში განსხეულებულ საერთო კეთილდღეობას კი ანგრევს.

მოვუსმინოთ, მაგალითად, ამ წინადადებების მუსიკას, რომლებიც იმ სევდიან მდგომარეობას აღწერს, სადაც იმის წყალობით აღმოვჩნდით, რასაც ავტორი განგებისეულ დემოკრატიას [démocratie providentielle] უწოდებს:

> *ურთიერთობები ავადმყოფსა და ექიმს, ადვოკატსა და კლიენტს, მღვდელსა და მორწმუნეს, მასწავლებელსა და მოსწავლეს, მუშაკსა და დახმარების მიმღებს შორის სულ უფრო მეტად ემორჩილება თანასწორ ინდივიდებს შორის სახელშეკრულებო ურთიერთობების მოდელს, იმ ფუნდამენტურად ეგალიტარული ურთიერთობების მოდელს, რომლებიც მომსახურების მიმწოდებელსა და კლიენტს შორის მყარდება. დემოკრატიული ადამიანი მოთმინებას კარგავს ნებისმიერი კომპეტენციის წინაშე, მათ შორის ექიმის ან ადვოკატის კომპეტენციის წინაშე, რომელიც ეჭვქვეშ აყენებს მის სუვერენულობას. ურთიერთობები, რომლებსაც ის სხვებთან ამყარებს, კარგავს თავის პოლიტიკურ ან მეტაფიზიკურ ჰორიზონტს. ყველა პროფესიული პრაქტიკა ბანალურობისკენ მიდის [...] ექიმი თანდათანობით სოციალური დაცვის სისტემის ხელფასიან თანამშრომლად იქცევა; მღვდელი – სოციალურ მუშაკად და საიდუმლოებათა გამანაწილებლად [...] ეს იმიტომ, რომ საკრალურის განზომილება – რელიგიური რწმენის, სიცოცხლისა და სიკვდილის, ჰუ-*

მანისტური თუ პოლიტიკური ღირებულებები სუსტდება. პროფესიები, რომლებიც, თუნდაც არაპირდაპირ ან მოკრძალებულად აფუძნებდნენ კოლექტიურ ღირებულებებს, განიცდის კოლექტიური ტრანსცენდენციის, რელიგიურისა თუ პოლიტიკურის გამოფიტვის ზეგავლენას.[177]

ეს გრძელი გოდება პრეტენზიას აცხადებს, რომ აღწერს სამყაროს მდგომარეობას, რომელსაც დემოკრატიულმა ადამიანმა სხვადასხვა სახე მიანიჭა: როგორც მედიკამენტებისა თუ საიდუმლოებების ინდიფერენტულმა მომხმარებელმა; როგორც პროფკავშირის წევრმა, რომელიც სოციალური სახელმწიფოსგან სულ უფრო მეტს ითხოვს; როგორც ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენელმა, რომელიც საკუთარი იდენტობის აღიარებას მოითხოვს; როგორც ფემინისტმა, რომელიც კვოტებისთვის იბრძვის; როგორც სტუდენტმა, რომელიც სკოლას განიხილავს, როგორც სუპერმარკეტს, სადაც კლიენტი მეფეა. მაგრამ, აშკარაა, რომ ამ ფრაზების მუსიკა, რომელიც ამტკიცებს, რომ აღწერს ჩვენი ყოველდღიური სამყაროს მდგომარეობას ჰიპერმარკეტებისა და რეალითი შოუების ეპოქაში – შორეული ექოა. ეს ჩვენი 2002 წლის ყოველდღიური ცხოვრების „აღწერა“ სიტყვასიტყვით დაიწერა 150 წლის წინ „კომუნისტური მანიფესტის“ ფურცლებზე:

ბურჟუაზიამ „ეგოისტური ანგარიშის ყინულოვან წყალში ჩაახრჩო საღმრთო ჟრუანტელი რელიგიური აღტკინებისა, რაინდული აღფრთოვანებისა, მეშჩანური გრძნობიერებისა. მან პირადი ღირსება საცვლელ ღირებულებად გადააქცია და უთვალავ ნაბოძარ და კეთილშენაძენ თავისუფლებათა ადგილას დაამყარა ერთადერთი უსინდისო თავისუფლება ვაჭრობისა“. „ბურჟუაზიამ წმინდანობის შარავანდედი ახადა იმ მოქმედებას, რომელსაც დღემდე საპატიოდ თვლიდნენ და მოწიწების გრძნობით უცქეროდნენ. ექიმი, იურისტი, მღვდელი, პოეტი, მეცნიერი სასყიდლით მომუშავე დაქირავებულ მუშებად გადააქცია“.

ფენომენების აღწერა იგივეა. ის, რასაც თანამედროვე სოციოლოგი გვთავაზობს, ახალი ფაქტები კი არა, არამედ ახალი ინტერპრეტაცია. მისთვის ამ ფაქტების ერთობლიობას მხოლოდ ერთი მიზეზი აქვს: დემოკრატიული ადამიანის მოუთმენლობა, რომელიც ყველა ურთიერთობას ერთი და იმავე მოდელით უდგება, ანუ „ფუნდამენტურად თანასწორი ურთიერთობებით, რომლებიც მომსახურების მიმწოდებელსა და კლიენტს შორის“ არსებობს.[178]

177 დომინიკ შნაპერი, „La Démocratie providentielle“, პარიზი, Gallimard, 2002, გვ. 169-170.
178 *იქვე.* ხაზგასმა ჩემია.

ორიგინალი ტექსტი ამბობდა: ბურჟუაზიამ „უთვალავ ნაბოძარ და კეთილ-შენაძენ თავისუფლებათა ადგილას დაამყარა ერთადერთი უსინდისო თავ-ისუფლება ვაჭრობისა“; და რომ ერთადერთი თანასწორობა, რომელიც მას ესმის, არის სავაჭრო თანასწორობა, რომელიც სასტიკ და უკომპრომისო ექსპლუატაციაზეა დამყარებული, სამუშაოს „მიმწოდებელსა“ და სამუშაო ძალის „მყიდველ“ კლიენტს შორის არსებულ ფუნდამენტურ უთანასწორობაზე. შეცვლილი ტექსტი „ბურჟუაზიას“ სხვა სუბიექტით – „დემოკრატიული ადამიანით“ ანაცვლებს. ამ მომენტიდან უკვე შესაძლებელი ხდება ექსპლუატაციის ბატონობის თანასწორობის ბატონობად გარდაქმნა და, უცერემონიოდ, დემოკრატიული თანასწორობის გაიგივება საბაზრო მომსახურებების „თანასწორ გაცვლასთან“. მარქსის ტექსტი, გადასინჯული და გასწორებული, ერთი სიტყვით, ამბობს: ადამიანის უფლებათა თანასწორობა გამოხატავს ექსპლუატაციური ურთიერთობების „თანასწორობას“, რომელიც დემოკრატიული ადამიანის ოცნებების უმაღლესი იდეალია.

განტოლება დემოკრატია = უსაზღვრობა = საზოგადოება, რომელსაც დემოკრატიის „დანაშაულების“ მხილება ეფუძნება, სამეტაპიან ოპერაციას გულისხმობს: უპირველესად, აუცილებელია დემოკრატიის დაყვანა საზოგადოების ფორმამდე; მეორე – ამ საზოგადოების ფორმის გაიგივება ეგალიტარული ინდივიდის ბატონობასთან, რაც აერთიანებს სხვადასხვა თვისებას – მასობრივი მოხმარებიდან დაწყებული, უმცირესობათა განსაკუთრებული უფლებების მოთხოვნით დამთავრებული, პროფკავშირული ბრძოლების ჩათვლით. დაბოლოს, „მასობრივი ინდივიდუალისტური საზოგადოების“ (რომელიც ამიერიდან გაიგივებულია დემოკრატიასთან) დადანაშაულება კაპიტალისტური ეკონომიკის ლოგიკისთვის დამახასიათებელი უსაზღვრო ზრდისკენ სწრაფვაში.

პოლიტიკურის, სოციოლოგიურისა და ეკონომიკურის ერთ სიბრტყეზე ასახვა ხშირად წარმოდგენილია ისე, თითქოს ტოკვილისეულ დემოკრატიას, როგორც პირობათა თანასწორობის კონცეფციას მიჰყვებოდეს. თუმცა, ამგვარი მტკიცება „ამერიკაში დემოკრატიის“ ძალზე გამარტივებულ რეინტერპრეტაციას მოიცავს. „პირობათა თანასწორობაში“ ტოკვილი წოდებებად დაყოფილი ძველი საზოგადოებების დასასრულს გულისხმობდა და არა იმ ინდივიდთა ბატონობას, რომლებიც მუდმივად მეტი მოხმარებისკენ მიისწრაფვიან. გარდა ამისა, მისთვის დემოკრატიის საკითხი, უპირველესად, ახალი კონფიგურაციის მარეგულირებელი ინსტიტუციური ფორმების პოვნის საკითხი იყო. იმისათვის, რომ ტოკვილი დემოკრატიული დესპოტიზმის წინასწარმეტყველად და სამომხმარებლო საზოგადოების მოაზროვნედ აქციონ,

მისი ორი დიდი წიგნი უნდა დაიყვანონ მეორე წიგნის ორ ან სამ აბზაცამდე, რომლებიც ახალი დესპოტიზმის რისკზე საუბრობს. ასევე, უნდა დაივიწყონ, რომ ტოკვილს ეშინოდა არა დემოკრატიული აზრის ტირანიისა, რომელზეც დღეს გაუთავებლად საუბრობენ, არამედ იმის შესაძლებლობისა, რომ ბატონის ფიგურას, ცენტრალიზებული სახელმწიფოს გამოყენებით, შეეძლო აბსოლუტური ძალაუფლების მოპოვება დეპოლიტიზებულ მასებზე. დემოკრატიის მისეული ანალიზის დაყვანა სამომხმარებლო საზოგადოების კრიტიკამდე შესაძლებელი გახდა რამდენიმე პრივილეგირებული ინტერპრეტაციული გაშუალებით.[179] თუმცა, უპირველესად, ეს დემოკრატიის პოლიტიკური ფიგურის წაშლის უფრო ფართო პროცესის შედეგია, რაც მოხდა სოციოლოგიურ აღწერასა და ფილოსოფიურ მსჯელობას შორის რეგულირებული გაცვლის მეშვეობით.

ამ პროცესის ეტაპების იდენტიფიცირება საკმაოდ ადვილად შეიძლება. ერთი მხრივ, 1980-იან წლებში საფრანგეთში ჩამოყალიბდა გარკვეული სოციოლოგიური ლიტერატურა – რომელიც, როგორც აღმოჩნდა, ხშირად ფილოსოფოსების მიერ იწერებოდა. ის მიესალმებოდა კავშირს, რომელიც მოხმარების ახალ ფორმებსა და ინდივიდუალურ ქცევას შორის, დემოკრატიულ საზოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის გაჩნდა. ჟილ ლიპოვეცკის წიგნები და სტატიები კარგად ასახავს ამ წარმოდგენას. ეს იყო დრო, როდესაც პესიმისტური ნარატივები ატლანტის ოკეანის გაღმიდან შემოდიოდა და საფრანგეთში ვრცელდებოდა ტრილატერალური კომისიის მოხსენების ავტორების და ისეთი სოციოლოგების მიერ, როგორებიც იყვნენ კრისტოფერ ლაში და დენიელ ბელი. ეს უკანასკნელი ეჭვქვეშ აყენებდა ეკონომიკის, პოლიტიკისა და კულტურის სფეროების გამიჯვნას. მასობრივი მოხმარების განვითარებასთან ერთად, ეს სფეროები უნდა დაჰქვემდებარებოდა ერთ უზენაეს ღირებულებას – „თვითრეალიზაციას“. ასეთი ჰედონიზმი ნიშნავდა იმ პურიტანულ ტრადიციებთან კავშირის გაწყვეტას, რომლებიც ხელს უწყობდნენ როგორც კაპიტალისტური ინდუსტრიის აღმავლობას, ისე პოლიტიკური თანასწორობის მიღწევას. ამ ახალი კულტურიდან აღმოცენებული დაუოკებელი მისწრაფებები, ბელის თანახმად, გარდაუვალ კონფლიქტში მოდიოდა იმ მსხვერპლთან, რომელსაც

179 სხვადასხვა და ზოგჯერ დამახინჯებული გზის შესახებ, რომლებმაც თანამედროვე ნეო-ტოკვილიზმამდე მიგვიყვანეს, და განსაკუთრებით, ტოკვილის ტრადიციონალისტური კათოლიკური ინტერპრეტაციის „სამომხმარებლო საზოგადოების“ პოსტმოდერნულ სოციოლოგიად გარდაქმნის შესახებ, იხილეთ სერჟ ოდიეს „Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français“, პარიზი, ვრენი, 2004.

დემოკრატიულ ქვეყნებში საერთო ინტერესი მოითხოვდა.[180] ლიპოვეცკისა და მისი თანამოაზრეების ნაშრომები სწორედ ამ პესიმიზმის უარყოფას ისახავდა მიზნად. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ არ არსებობდა მოლოდინის განხეთქილების საფუძველი ინდივიდუალური სიამოვნების ძიებაზე ორიენტირებული მასობრივი მოხმარების ფორმებსა და საერთო წესზე დამყარებულ დემოკრატიულ ინსტიტუტებს შორის, პირიქით, მათი აზრით, სამომხმარებლო ნარცისიზმის ზრდამ ინდივიდუალური კმაყოფილება და კოლექტიური მმართველობა სრულ ჰარმონიაში მოიყვანა. შედეგად, ინდივიდებს დემოკრატიისადმი გაცილებით მჭიდრო, ეგზისტენციალური კავშირი განუვითარდათ. დემოკრატია მათთვის აღარ იყო მხოლოდ შემზღუდველი ინსტიტუციური ფორმების ერთობლიობა, არამედ იქცა „მეორე ბუნებად, გარემოდ, ატმოსფეროდ“. ლიპოვეცკი წერდა:

> *რაც უფრო იზრდება ნარცისიზმი, მით უფრო მეტ ლეგიტიმურობას იძენს დემოკრატია, თუნდაც მხოლოდ გრილი დამოკიდებულების რეჟიმში. დემოკრატიულ რეჟიმებს თავიანთი პარტიული პლურალიზმით, არჩევნებითა და ინფორმაციის თავისუფლებით, სულ უფრო მჭიდრო კავშირი აქვთ პერსონალიზებული თვითმომსახურების, ყიდვამდე-მოსინჯვისა და კომბინატორული თავისუფლების საზოგადოებასთან... სწორედ ისინი, ვინც მხოლოდ საკუთარი ცხოვრების პირად განზომილებას ეძლევიან, დარჩებიან მიჯაჭვულნი საზოგადოებების დემოკრატიულ ფუნქციონირებასთან იმ კავშირებით, რომლებიც პერსონალიზაციის პროცესის მეშვეობით იქსოვება.*[181]

თუმცა, რეალურად, „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ რეაბილიტაცია ამერიკიდან წამოსული კრიტიკის საპასუხოდ, ორმაგ ოპერაციას გულისხმობდა. ერთი მხრივ, ეს იყო სამომხმარებლო საზოგადოების ადრინდელი კრიტიკის დავიწყება – კრიტიკისა, რომელიც 1960-იან და 1970-იან წლებში წარმოიშვა, როდესაც ჯონ კენეთ გელბრეითისა და დეივიდ რისმენის მიერ „სიუხვის ეპოქის“ პესიმისტური და კრიტიკული ანალიზი ჟან ბოდრიარმა მარქსისტულ ჭრილში გააღრმავა. ბოდრიარი გმობდა საბაზრო მოთხოვნებისადმი სრულად დამორჩილებული „პერსონალიზაციის“ ილუზიებს და სამომხმარებლო დაპირებებში ხედავდა ცრუ თანასწორობას, რომელიც ფარავდა „არარსებულ

180 დენიელ ბელი, „The Cultural Contradictions of Capitalism“, ნიუ-იორკი, 1976. უნდა აღინიშნოს, რომ პურიტანულ ღირებულებებთან დაბრუნების მოთხოვნა დენიელ ბელთან კვლავ უკავშირდებოდა სოციალური სამართლიანობის საკითხს, რომელიც გაქრა მათთან, ვინც საფრანგეთში მისი პრობლემატიკა აიტაცა.

181 ჟილ ლიპოვეცკი, „L›Ère du vide: essais sur l›individualisme contemporain“, პარიზი, გალიმარი, 1983, გვ. 145-146.

დემოკრატიასა და მიუღწეველ თანასწორობას“.[182] ნარცისული მომხმარებლობის ახალმა სოციოლოგიამ გააუქმა ეს დაპირისპირება წარმოდგენილ და არარსებულ თანასწორობას შორის. მან გამოკვეთა „პერსონალიზაციის პროცესი“, რომელიც ბოდრიარის აზრით, მხოლოდ სატყუარა იყო. გუშინდელი გაუცხოებული მომხმარებლის ნარცისად გარდაქმნით, რომელიც შეუბოჭავად თამაშობს საბაზრო სამყაროს ობიექტებითა და სიმბოლოებით, მან დადებითად გააიგივა დემოკრატია და კონსუმერიზმი. შედეგად, კმაყოფილებით დაუქვემდებარა ეს „რეაბილიტირებული“ დემოკრატია უფრო რადიკალურ კრიტიკას. მასობრივ ინდივიდუალიზმსა და დემოკრატიულ მმართველობას შორის შეუთავსებლობის უარყოფა გაცილებით უფრო ღრმა ბოროტების დემონსტრირებას ნიშნავდა. ეს, ფაქტობრივად, იმის აღიარება იყო, რომ დემოკრატია სხვა არაფერია, თუ არა ნარცისი მომხმარებლის მმართველობა, რომელიც საარჩევნო არჩევანს ისევე ხშირად ცვლის, როგორც პირად სიამოვნებებს. შემდგომ, მხიარულ პოსტმოდერნისტ სოციოლოგებს პასუხი გასცეს ანტიკური ყაიდის მძიმეწონიანმა ფილოსოფოსებმა. მათ შეგვახსენეს, რომ პოლიტიკა, როგორც ძველები განსაზღვრავდნენ, ერთად ცხოვრების ხელოვნება და საერთო სიკეთის ძიება იყო; და რომ ამ ძიებისა და ამ ხელოვნების პრინციპისთვის არსებითი იყო მკაფიო განსხვავება საერთო საქმეების სფეროს, პირადი ცხოვრებისა და საოჯახო ინტერესების ეგოისტურ, წვრილმან სამეფოს შორის. აქედან გამომდინარე, ამბობდნენ ისინი, მხიარული პოსტმოდერნული დემოკრატიის „სოციოლოგიური“ პორტრეტი აღნიშნავდა პოლიტიკის დაღუპვას, რომელიც ამიერიდან საზოგადოების ფორმას ექვემდებარებოდა და რომელსაც მხოლოდ მომხმარებლური ინდივიდუალობის კანონი მართავდა. ამის საწინააღმდეგოდ, საჭირო იყო არისტოტელესთან, ჰანა არენდტთან და ლეო შტრაუსთან ერთად აღდგენილიყო დემოკრატიული მომხმარებლების ზემოქმედებისგან გათავისუფლებული პოლიტიკის სუფთა გაგება. პრაქტიკაში, ეს მომხმარებელი ინდივიდი საკმაოდ ბუნებრივად გაიგივდა დაქირავებულ მუშაკთან, რომელიც ეგოისტურად იცავდა თავის არქაულ პრივილეგიებს. ალბათ გაგვახსენდება ლიტერატურის ის ნაკადი, რომელიც წამოვიდა 1995 წლის შემოდგომაზე საფრანგეთში გაფიცვებისა და დემონსტრაციების დროს, რომელიც მიზნად ისახავდა ამ პრივილეგირებულ ინდივიდებში თანაცხოვრებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების დიდების შეგრძნების აღძვრას, რაც მათ სულ ახლახან ეგოისტური ინტერესებით შელახეს. მაგრამ, ამ გარემოებით გამოყენებებზე მეტად, მნიშვნელოვანია დემოკრატიულ ადამიანსა და ინდივიდუალურ მომხმარებელს შორის მყარად

182 ჟან ბოდრიარი, „La Société de consommation. Ses mythes, ses structures“, პარიზი, S.G.P.P., 1970, გვ. 88.

დამკვიდრებული იგივეობა. პოსტმოდერნისტ სოციოლოგებსა და ანტიკური ყაიდის ფილოსოფოსებს შორის კონფლიქტმა ეს იგივეობა მით უფრო ადვილად დაამკვიდრა, რამდენადაც მოწინააღმდეგეები არაფერს აკეთებდნენ ,გარდა იმისა, რომ წარმოადგენდნენ (კარგად რეგულირებულ დუეტში, ჟურნალის მეშვეობით, რომელსაც ირონიულად ეწოდებოდა *Le Débat*) ერთი და იმავე მონეტის ორ მხარეს, ერთი და იმავე განტოლების ორი საპირისპირო გზით წაკითხვას.

ისე მოხდა, რომ ოპერაციის პირველ ნაწილში დემოკრატია საზოგადოების მდგომარეობამდე დაავიწროვეს. ახლა მივდივართ ოპერაციის მეორე ნაწილთან, ანუ იმასთან, რაც ამგვარად განსაზღვრულ დემოკრატიას აქცევს არა უბრალოდ სოციალურ მდგომარეობად, რომელიც უსამართლოდ იჭრება პოლიტიკურ სფეროში, არამედ ანთროპოლოგიურ კატასტროფად, კაცობრიობის თვითგანადგურებად. ეს შემდგომი ნაბიჯი განხორციელდა ფილოსოფიასა და სოციოლოგიას შორის კიდევ ერთი კარგად დარეგულირებული ურთიერთქმედების მეშვეობით, რომელიც ნაკლებად მშვიდობიანი იყო თავის, მაგრამ იგივე შედეგი მოიტანა. ეს დებატების სცენად სკოლის საკითხი იქცა. დავის საწყისი კონტექსტი ეხებოდა საგანმანათლებლო ჩამორჩენას, ანუ იმ ფაქტს, რომ საგანმანათლებლო ინსტიტუტები ვერ ახერხებდნენ უფრო ღარიბი ფენის ბავშვებისთვის იმავე შესაძლებლობის მიცემას, რაც სხვებს ჰქონდათ. ამრიგად, კამათი საბოლოოდ იმაზე მიდიოდა, თუ როგორ უნდა გაგვეგო თანასწორობა სკოლაში ან სკოლის მეშვეობით მიღწეული თანასწორობა. ე.წ. სოციოლოგიური თეზისი ეყრდნობოდა ბურდიესა და პასერონის ნაშრომებს, რომლებიც ხაზს უსვამდა სოციალურ უთანასწორობებს, რომლებიც ცოდნის სოციალური გადაცემის თითქოსდა ნეიტრალურ ფორმებში იყო დაფარული. ის გვთავაზობდა, რომ სკოლა გაგვეხადა უფრო თანასწორი იმ ციხე-სიმაგრიდან გამოყვანით, სადაც ის საზოგადოებას ემალებოდა: საგანმანათლებლო საზოგადოების ფორმების შეცვლით და საგანმანათლებლო შინაარსის იმ სტუდენტებზე მორგებით, რომლებიც ყველაზე მეტად იყვნენ მოკლებულნი კულტურულ მემკვიდრეობას. ე.წ. რესპუბლიკური თეზისს ზუსტად საპირისპირო მიმართულება ჰქონდა: სკოლის საზოგადოებასთან დაახლოება ნიშნავდა მის სოციალურ უთანასწორობასთან მეტ ჰომოგენიზებას. ამრიგად, სკოლას შეეძლო თანასწორობის მისაღწევად ემუშავა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც, დანარჩენი საზოგადოებისგან გამმიჯნავი დამცავი კედლების შიგნით, შეეძლო თავი საკუთარი ამოცანისთვის მიეძღვნა: წარმომავლობისა თუ სოციალური დანიშნულების მიუხედავად, ყველასთვის თანაბრად მიეწოდებინა ცოდნის უნივერსალურობა და ეგალიტარული მიზნებისთვის აუცილებლად გამოეყენებინა არაეგალიტარული ურთიერთობის

ფორმა მცოდნესა და შემსწავლელს შორის. ამრიგად, აუცილებელი იყო სკოლის იმ მისიის ხელახალი დამტკიცება, რომელიც ისტორიულად ჟიულ ფერის რესპუბლიკურ სკოლაში განხორციელდა.

ამრიგად, დებატები თითქოს ეხებოდა უთანასწორობის ფორმებსა და თანასწორობის მიღწევის საშუალებებს. თუმცა, დებატების პირობები საკმაოდ ორაზროვანი იყო. ის, რომ ამ მიმართულების მთავარი წიგნი ჟან-კლოდ მილნერის „De l›École“ იყო, ადასტურებს ამ ორაზროვნებას. რადგან რასაც მილნერის წიგნი ამბობდა, სრულიად განსხვავდებოდა იმისგან, რასაც, სავარაუდოდ, იმ დროს ხედავდნენ. მას დიდად არ აინტერესებდა უნივერსალურის თანასწორობის სამსახურში ჩაყენება. ის გაცილებით მეტად იყო დაკავებული ცოდნებს, თავისუფლებებსა და ელიტებს შორის ურთიერთობებით. და ჟიულ ფერიზე გაცილებით მეტად მიჰყვებოდა რენანის ნაკვალევს და მის ხედვას ელიტური ექსპერტების შესახებ, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ თავისუფლებებს ქვეყანაში, რომელსაც კათოლიციზმისთვის დამახასიათებელი დესპოტიზმი ემუქრებოდა.[183] ჭიდილი ორ დოქტრინას – რესპუბლიკურსა და „სოციოლოგიურს“ შორის, სინამდვილეში იყო ორ სოციოლოგიას შორის დაპირისპირება. თუმცა, ამ ორაზროვნების შესანიღბად საკმარისი აღმოჩნდა „რესპუბლიკური ელიტიზმის“ კონცეფცია. თეზისის მყარი ბირთვი დაფარული იყო მარტივი განსხვავების ქვეშ რესპუბლიკურ უნივერსალობასა და სოციალურ უთანასწორობებსა და პარტიკულარობებს შორის. დებატები თითქოს ეხებოდა იმას, თუ რა შეეძლოთ და რა უნდა გაეკეთებინათ საჯარო ხელისუფლებებს მათ ხელთ არსებული საშუალებებით სოციალური უთანასწორობის გამოსასწორებლად. მიუხედავად ამისა, არც თუ დიდი ხნის შემდეგ პერსპექტივა თავის ნამდვილ გზაზე დააბრუნეს და ლანდშაფტიც შეიცვალა. სუპერმარკეტის ღირებულებების ნაკადის გამო ღირებულებების არმქონე ხალხის გარდაუვალი აღზევების შესახებ ბრალდებების ნაკადში, საბოლოოდ ბოროტების ფესვი იქნა იდენტიფიცირებული: ეს, რა თქმა უნდა, დემოკრატიული ინდივიდუალიზმი აღმოჩნდა. მტერი, რომელსაც რესპუბლიკური სკოლა უპირისპირდებოდა, აღარ იყო უთანასწორო საზოგადოება, რომლისგანაც ის მოსწავლეების გადარჩენას ცდილობდა, ეს იყო თავად მოსწავლე, რომელიც დემოკრატიული კაცობრიობის უპირველესი წარმომადგენელი გახდა – მოუმწიფებელი არსება, თანასწორობით მთვრა-

183 რენანის თეზისი შეჯამებულია ნაშრომში „La Réforme intellectuelle et morale“ (თხზულებანი, პარიზი, Calmann-Lévy, ტ. 1, გვ. 325-546). ის, რომ ამ თეზისს რენანთან ახლავს აშკარა ნოსტალგია შუა საუკუნეების კათოლიკე ხალხის მიმართ, რომელიც თავის შრომასა და რწმენას დიდი საკათედრო ტაძრების მშენებლობას უძღვნიდა, წინააღმდეგობა არ არის. ელიტები უნდა იყვნენ „პროტესტანტები“ – ინდივიდუალისტები და განმანათლებლები, ხალხი კი – „კათოლიკე“ – ერთიანი და უფრო მორწმუნე, ვიდრე განსწავლული. ასეთია გიზოდან ტენამდე და რენანამდე მეცხრამეტე საუკუნის ელიტების აზროვნების არსი.

ლი ახალგაზრდა მომხმარებელი, რომლის ქარტიაც ადამიანის უფლებებია. მალევე ისიც ითქვა, რომ სკოლა მხოლოდ ერთი ბოროტებით იყო დაავადებული, რომელიც სწორედ იმ არსებებში განსახიერდა, ვისაც უნდა ესწავლათ: თანასწორობით. და ის, რაც პროფესორის ავტორიტეტთან ერთად ირღვეოდა, არ იყო ცოდნის უნივერსალურობა, არამედ თავად უთანასწორობა, როგორც „ტრანსცენდენციის" მატარებელი.

> *რაიმე სახის ტრანსცენდეციისთვის ადგილის არდატოვებით, ინდივიდი აბსოლუტურ ღირებულებად მაღლდება; და თუ რაიმე წმინდა დარჩა, ისიც ინდივიდის განდიდებაა, დემოკრატიისა და ადამიანის უფლებების ძალით... აი, ასე შეირყა პროფესორის ავტორიტეტი: თანასწორობის წინსვლასთან ერთად, მასწავლებელი გახდა მხოლოდ ჩვეულებრივი მუშაკი, რომელიც [მომსახურების] მომხმარებლების წინაშე დგას და იძულებულია, თანასწორთან თანასწორის პოზიციიდან ესაუბროს თავის სტუდენტებს, რომლებიც თავიანთი მასწავლებლის განმსჯელის როლში თავად აღმოჩნდებიან ხოლმე.*[184]

რესპუბლიკელი მასწავლებელი, რომელიც უნივერსალური ცოდნის გადამცემია, რითაც უმანკო სულები თანასწორები ხდებიან, წარმოდგენილია, როგორც იმ ზრდასრული კაცობრიობის წარმომადგენელი, რომელიც მოუმწიფებლობის საყოველთაო ბატონობის ხელით ქრება; მასწავლებელი ხდება ცივილიზაციის უკანასკნელი მოწმე, რომელიც ამაოდ უპირისპირებს თავისი აზროვნების „სიფაქიზესა" და „კომპლექსურობას" სამყაროს „გაუღწეველ კედელს", რომელიც განწირულია მოზარდობის მონსტრული ბატონობისთვის. ის დიდი ცივილიზაციური კატასტროფის იმედგაცრუებული მაყურებელი ხდება, რომლის სინონიმებიცაა კონსუმერიზმი, თანასწორობა, დემოკრატია და მოუმწიფებლობა. მის წინაშე დგას „პანკი-მოზარდი, რომელიც კანტისა და პლატონის წინააღმდეგ მოითხოვს საკუთარი აზრის ქონის უფლებას", ანუ მომხმარებლობით მთვრალი დემოკრატიის გარდაუვალი სპირალის წარმომადგენელი, რომელიც მოწმობს კულტურის დასასრულს, თუ ყველაფრის კულტურად ქცევას არა, „ცხოვრების სტილის ჰიპერმარკეტს", „მსოფლიოს კლუბ-მედიტერიანიზებას", და „მთელი ყოფის მოხმარების სფეროში ჩაფლვას".[185] უაზროა შევიდეთ

184 ჟან-ლუი ტირიე, „L›École malade de l›égalité", Le Débat, №92, ნოემბერი/დეკემბერი 1996

185 ამ თემების განვითარებისთვის, ცნობისმოყვარე მკითხველს შეუძლია გაეცნოს ალენ ფინკელკროტის სრულ თხზულებებს, განსაკუთრებით „L›imparfait du présent", პარიზი, გალიმარი, 2002, ან, უფრო მოკლედ, იმავე ავტორის ინტერვიუს მარსელ გოშესთან, „Malaise dans la démocratie. L›école, la culture, l›individualisme", Le Débat, №51, სექტემბერი/ოქტომბერი 1988. უფრო მოდური ვერსიისთვის, ნეო-კათოლიკური პანკის სტილში, იხილეთ მორის დანტეკის სრული თხზულებები.

იმ დაუსრულებელი ლიტერატურის დეტალებში, რომელიც უკვე კარგა ხანია, კვირიდან კვირამდე გვაფრთხილებს „პაკეტური დემოკრატიისა“ და „ძმობის შხამის“ ახალი გამოვლინებების შესახებ[186]: მოსწავლეების შეცდომები, რომლებიც ადასტურებს მომხმარებელთა თანასწორობის დამანგრეველ ეფექტებს; ახალგაზრდა, წერა-კითხვის უცოდინარი „ალტერგლობალისტების“ დემონსტრაციები, რომლებიც „გაზაფხულის გულუხვობით არიან მთვრალნი“;[187] რეალითი-შოუები, რომლებიც შემაშფოთებლად მოწმობენ იმგვარი ტოტალიტარიზმის შესახებ, რომელზეც ჰიტლერიც კი არ იოცნებებდა;[188] ახალგაზრდა ქალი, რომელიც თავიდან ბოლომდე იგონებს მსხვერპლის კულტის მიზეზით მომხდარ რასისტულ თავდასხმას, ხოლო თავად „განუყოფელია დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის განვითარებისგან“.[189] ნებისმიერი აზროვნებისა და კულტურის დემოკრატიული განადგურების დაუსრულებელი მხილებები არა მხოლოდ იმ უპირატესობას ფლობს, რომ a contrario ამტკიცებენ მათი ხმამაღლა გამომცხადებლების აზროვნების შეუფასებელ სიმაღლეებსა და კულტურის უძირო სიღრმეს – რის პირდაპირი გაკეთებაც ხშირად გაცილებით უფრო რთული იქნებოდა. უფრო ღრმად, ასეთი მხილებები საშუალებას იძლევა ყველა ეს ფენომენი მოთავსდეს ერთსა და იმავე სიბრტყეზე ერთი და იმავე მიზეზთან დაკავშირებით. საბედისწეროდ „დემოკრატიული“ ყველაფრის ეკვივალენტურობა, მართლაც, უპირველესად, იმ მეთოდის პროდუქტია, რომელსაც მხოლოდ ერთი ახსნა აქვს ყველა ფენომენისთვის, იქნება ეს სოციალური მოძრაობა, რელიგიური თუ ეთნიკური კონფლიქტი, ცვალებადი ტენდენციები თუ სარეკლამო ან სხვა კამპანიები. აი, ასე მიეწერება დემოკრატიული ინდივიდის, ტრანსცენდენციისგან სრულიად დაცლილის ბატონობა იმ გოგოს ქცევას, რომელიც მამის რელიგიის სახელით უარს ამბობს სკოლაში თავსაბურავის მოხსნაზე, მოსწავლისა, რომელიც ყურანის რაციონალობას უპირისპირებს მეცნიერების რაციონალობას, და მოსწავლისა, რომელიც ფიზიკურად თავს ესხმის მასწავლებლებს ან ებრაელ სტუდენტებს. და თანასწორობით მთვრალი დემოკრატიული მომხმარებლის ფიგურა, განწყობისა და საჭიროების მიხედვით, ზოგჯერ იგივდება ხელფასის მიმღებთან, უმუშევრობის ოფისს შეფარებულ

186 „L“Imparfait du présent“, დასახ. ნაშრ., გვ. 164.

187 იქვე, გვ. 200.

188 ჟან-ჟაკ დელფური, „Loft Story: une machine totalitaire“, Le Monde, 19 მაისი 2001. იმავე თემაზე – და იმავე ტონში – იხილეთ დამიენ ლე გეი, „L›Empire de la télé-réalité: comment accroître le „temps de cerveau humain disponible“, პარიზი, Presses de la Renaissance, 2005.

189 ლუსიენ კარპიკი, „Être victime, c›est chercher un responsable“, ინტერვიუ ჩაიწერა სესილ პრიერმა, Le Monde, 22-23 აგვისტო 2004. ცნობილია, თუ რა მნიშვნელობა აქვს დომინანტურ აზრში მსხვერპლთა მიერ განხორციელებული დემოკრატიული ტირანიის მხილებას. იხილეთ განსაკუთრებით ამ თემაზე ჟილ-უილიამ გოლდნაგელი, „Les Martyrocrates: dérives et impostures de l›idéologie victimaire“, პარიზი, პლონი, 2004.

უმუშევართან ან აეროპორტის დაკავების ცენტრებში მოთავსებულ არალეგალ იმიგრანტთან. არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ ამ მომხმარებლური ვნების წარმომადგენლები, რომლებიც ჩვენს იდეოლოგებში უდიდეს მრისხანებას იწვევენ, ზოგადად არიან ისინი, ვისი მოხმარების უნარიც ყველაზე შეზღუდულია. მართლაც, „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ მხილება, მცირე დანახარჯით ახდენს ორი თეზისის თანხვედრას: საკუთრების მფლობელთა კლასიკური თეზისის (ღარიბებს ყოველთვის მეტი უნდათ) და დახვეწილი ელიტების თეზისის – ძალიან ბევრი ინდივიდია, ძალიან ბევრი ადამიანი ითხოვს ინდივიდუალობის პრივილეგიებს. აი, ასე ხვდება დომინანტური ინტელექტუალური დისკურსი მეცხრამეტე საუკუნის ცენზიან და მცოდნე ელიტებს: ინდივიდუალობა კარგი რამაა ელიტებისთვის; ის ცივილიზაციისთვის კატასტროფად იქცევა, თუკი ყველას ექნება მასზე წვდომა.

აი, ასე აიხსნება პოლიტიკა მთლიანად ანთროპოლოგიით, რომელმაც მხოლოდ ერთი დაპირისპირება იცის: ტრადიციისადმი ერთგულ ზრდასრულ კაცობრიობასა, რომელსაც ის ასეთად აყალიბებს, და ბავშვურ კაცობრიობას შორის, რომლის თვითგანახლების ოცნებაც თვითგანადგურებისკენ მიჰყავს. სწორედ რეგისტრის ეს ცვლილებაა დაფიქსირებული უფრო დიდი კონცეპტუალური ელეგანტურობით *„Les Penchants criminels de l›Europe democratique“*-ში. „უსაზღვრო საზოგადოების“ თემა ყველაზე მოკლედ აჯამებს იმ უხვ ლიტერატურას, რომელიც ერთ ფიგურაში, სახელად „დემოკრატიული ადამიანი“, აერთიანებს ჰიპერმარკეტის მომხმარებელს, მოზარდს, რომელიც უარს ამბობს თავსაბურავის მოხსნაზე და ჰომოსექსუალ წყვილს, რომელსაც შვილების ყოლა სურს. უპირველეს ყოვლისა, ის აჯამებს ორმაგ მეტამორფოზს, რომლითაც დემოკრატიას მიეწერება როგორც სოციალური ჰომოგენურობის ფორმის წარმოშობა, რაც ცოტა ხნის წინ ტოტალიტარიზმით აიხსნებოდა, ისე თვითწარმოქმნადი ზრდა, რომელიც კაპიტალის ლოგიკისთვისაა დამახასიათებელი.[190] ამგვარად, ეს თემა აღნიშნავს ორმაგი დემოკრატიული ვალდებულების ფრანგული გადააზრების საბოლოო მიღწევას. ორმაგი ვალდებულების თეორია უპირისპირებდა კარგ დემოკრატიულ მმართველობას, პოლიტიკური დემოკრატიული ცხოვრებისა და მასობრივი ინდივიდუალიზმის ორმაგ სიჭარბეს. ფრანგული გადააზრება აუქმებს ამ წინააღმდეგობების დაძაბულობას. დემოკრატიული ცხოვრება საქონლის, უმცირესობათა უფლებე-

190 ამ თვალსაზრისით, სასარგებლო იქნება „Le Salaire de l›idéal: la théorie des classes et de la culture au XX siècle“-ის წაკითხვა, პარიზი, Le Seuil, 1997, სადაც იგივე ჟან-კლოდ მილნერი მარქსისტული ტერმინებით აანალიზებს „დაქირავებული ბურჟუაზიის“ უბედურ ბედს, რომელიც კაპიტალისტური ექსპანსიისთვის უსარგებლო გახდა – იმ პროცესებს, რომლებიც აქ დემოკრატიული უსაზღვრობის საბედისწერო განვითარებას მიეწერება.

ბის, კულტურის ინდუსტრიისა და ლაბორატორიებში წარმოებული ბავშვების გულგრილი მომხმარებლის აპოლიტიკური ცხოვრებად იქცევა. ის უბრალოდ „თანამედროვე საზოგადოებასთან“ იგივდება, რომელიც იმავდროულად ჰომოგენურ ანთროპოლოგიურ კონფიგურაციად გარდაიქმნება. ცხადია, უმნიშვნელო არ არის ის ფაქტი, რომ დემოკრატიული დანაშაულის დღევანდელი ყველაზე რადიკალური მამხილებელი სულ რაღაც ოცი წლის წინ სეკულარული და რესპუბლიკური სკოლის დროშის მატარებელი იყო. რადგან სწორედ განათლების საკითხთან მიმართებით შეიცვალა რადიკალურად ზოგიერთი საკვანძო სიტყვის – რესპუბლიკა, დემოკრატია, თანასწორობა, საზოგადოება მნიშვნელობა. გუშინ საკითხი ეხებოდა რესპუბლიკური სკოლისთვის დამახასიათებელ თანასწორობას და მის მიმართებას სოციალურ უთანასწორობასთან. დღეს საკითხი მხოლოდ ცოდნის გადაცემის პროცესს ეხება, რომელიც უნდა გადაურჩეს დემოკრატიულ საზოგადოებაში დაბადებული თვითგანადგურების ტენდენციას. გუშინ საკითხი ეხებოდა ცოდნის უნივერსალურობისა და მისი ეგალიტარული ძალის გადაცემას. დღეს კი საკითხი დაიყვანება იმის გადაცემაზე, რასაც მილნერისთვის სახელი „ებრაელი“ განასახიერებს – უბრალოდ წარმომავლობის, სქესობრივი დაყოფისა და ნათესაობის პრინციპს.

ოჯახის მამებს, რომლებიც თავიანთ შვილებს „ფარისევლების შესწავლას“ მიანდობენ, შემდეგ შეუძლიათ რესპუბლიკელი ინსტრუქტორის როლი იკისრონ, რომელიც შვილებს სოციალური წესრიგის ოჯახური რეპროდუქციისგან გამოგლეჯს. ხოლო კარგ მმართველობას, დემოკრატიული კორუფციის საპირისპიროდ, აღარ სჭირდება ორაზროვნებით შეინარჩუნოს დემოკრატიის სახელი. ის ადრე ცნობილი იყო „რესპუბლიკის“ სახელით. მაგრამ „რესპუბლიკა“ თავდაპირველად არ არის კანონის, ხალხისა და მისი წარმომადგენლების მმართველობის სახელი. პლატონიდან მოყოლებული, „რესპუბლიკა“ იმ მმართველობის სახელია, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანთა ფარის რეპროდუქციას მისი ინდივიდუალური სიკეთეებისა და კოლექტიური ძალაუფლებისკენ სწრაფვის გაბერილი მადისგან დაცვით. სწორედ ამიტომ მას შეუძლია მიიღოს სხვა სახელი, სახელი, რომელიც მალულად, მაგრამ გადამწყვეტად გასდევს დემოკრატიული დანაშაულის ამ ჩვენებას: კარგი მმართველობა დღეს კვლავ პოულობს იმ სახელს, რომელიც მას ჰქონდა მანამ, სანამ დემოკრატიის სახელს დაუთმობდა გზას. ეს სახელი სამწყსო მმართველობაა [gouvernement pastoral]. დემოკრატიული დანაშაული, ამდენად, სათავეს იღებს პირველყოფილ სცენაში, რომელიც მწყემსის დავიწყებაში მდგომარეობს.[191]

191 ჟან-კლოდ მილნერი, „Les Penchants criminels de l›Europe démocratique“, ვერდიე, 2003, გვ. 32. მადლობას ვუხდი ჟან-კლოდ მილნერს იმ პასუხებისთვის, რომლებიც მან გასცა ჩემს შენიშვნებს ამ წიგნის თეზისებზე.

ცოტა ხნით ადრე ეს ნათლად იყო გამოხატული წიგნში სათაურით *„Le Meurtre du pasteur“* [«მწყემსის მკვლელობა“].[192] ამ წიგნს აქვს ერთი უდავო ღირსება: *„Les Penchants criminels de l'Europe démocratique“*-ის ავტორის მიერ გამოყენებული ერთიანობებისა და ტოტალობების ლოგიკის ილუსტრირებისას, ის ასევე კონკრეტულ სახეს აძლევს იმ „ტრანსცენდენციას“, რომელსაც ასე უცნაურად იხმობენ სეკულარული და რესპუბლიკური სკოლის ახალი, გულმხურვალე მხარდამჭერები. დემოკრატიული ინდივიდების გასაჭირი, ამბობს ის, არის იმ ხალხის გასაჭირი, რომელთაც დაკარგეს სტანდარტი, რომლითაც ერთი შეიძლება ჰარმონიაში მოვიდეს მრავალთან და თითოეული გაერთიანდეს ყველაში. ეს სტანდარტი ვერ დაეფუძნება ვერანაირ ადამიანურ კონვენციას, არამედ მხოლოდ ღვთაებრივი მწყემსის ზრუნვას, რომელიც ზრუნავს როგორც მთელ ფარაზე, ისე მის თითოეულ წევრზე. ეს სტანდარტი ვლინდება ძალაში, რომელიც დემოკრატიულ სიტყვას მუდმივად აკლია – ხმის ძალაში, იმ შოკში, რომელიც ყველა ებრაელმა იგრძნო იმ ცეცხლის ღამეს, როდესაც ადამიან-მწყემსს, მოსეს, მიენიჭა ექსკლუზიური პასუხისმგებლობა მოესმინა და განემარტა სიტყვა, რომლის სწავლებების მიხედვითაც მას თავისი ხალხი უნდა წარემართა.

ამიერიდან ყველაფრის ახსნა შესაძლებელია უბრალოდ „დემოკრატიული ადამიანისთვის“ დამახასიათებელი ბოროტებებითა და კაცობრიობის ძველისძველი წესით – ნათესაობის კანონისადმი ერთგულ და არაერთგულ კაცობრიობად დაყოფით. თავდასხმა ნათესაობის კანონზე უპირველესად არის თავდასხმა კრავის კავშირზე მამასთან და ღვთაებრივ მწყემსთან. ხმის ადგილზე, მოდერნულებმა, – გვეუბნება ბენი ლევი, დააყენეს ადამიანი-ღმერთი ან მეფე-ხალხი, ადამიანის უფლებების ის განუსაზღვრელი კაცობრიობა, რომელიც დემოკრატიის თეორეტიკოსმა, კლოდ ლეფორმა, ცარიელი ადგილის დამკავებლად აქცია. „მოსესკენ მიმართული ხმის“ ნაცვლად ჩვენ გვმართავს „მკვდარი-ადამიანი-ღმერთი“. თუმცა მას მხოლოდ მაშინ შეუძლია მართვა, როცა საკუთარ თავს „წვრილმანი სიამოვნებების“ გარანტად აქცევს და სარგებელს ნახულობს ჩვენს, სიცარიელის იმპერიაში ხეტიალისთვის განწირული ობლების დიდ გასაჭირზე – რაც ერთი და იგივეა, რაც დემოკრატიის, ინდივიდის თუ მოხმარების ბატონობა.[193]

192 ბენი ლევი, „Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde“, გრასე-ვერდიე, 2002.

193 „Le Meurtre du pasteur“, დასახ. ნაშრ., გვ. 313.

პოლიტიკა ან დაკარგული მწყემსი

ჩვენ გვარწმუნებენ, რომ ბოროტება უფრო შორეულ წარსულში ძევს. დემოკრატიული დანაშაული ნათესაური წესრიგის წინააღმდეგ უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური დანაშაულია, რაც ადამიანური საზოგადოების მამა-ღმერთთან კავშირის გარეშე ორგანიზებას ნიშნავს. დემოკრატიის სახელით, ის რაც ნაგულისხმევი და დაგმობილია, თავად პოლიტიკაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი არ დაბადებულა ახალი დროის ურწმუნოებიდან. სანამ მოდერნულები მეფეებს თავებს მოკვეთდნენ რათა თავისუფლად შეევსოთ თავიანთი კალათები სუპერმარკეტებში, იყვნენ ანტიკურები, და უპირველესად, ის ბერძნები, რომლებმაც გაწყვიტეს კავშირი ღვთაებრივ მწყემსთან და ფილოსოფიისა და პოლიტიკის ორმაგი სახელის ქვეშ დაწერეს ამ გამოთხოვების ოქმები. „მწყემსის მკვლელობა“, გვეუბნება ბენი ლევი, ღიად იკითხება პლატონის ტექსტებში. „პოლიტიკოსში“, რომელიც იხსენებს იმ ეპოქას, როდესაც ღვთაებრივი მწყემსი თავად პირდაპირ მართავდა ადამიანთა ფარას. „კანონების“ მეოთხე წიგნშია, სადაც ის ღმერთის, კრონოსის ოქროს ხანას იხსენებს, რომელმაც იცოდა, რომ ვერც ერთი ადამიანი ვერ შეძლებდა სხვების მართვას უსამართლობითა და სიჭარბით გაზულუქების გარეშე, და რომელმაც ეს პრობლემა იმით გადაწყვიტა, რომ ადამიანთა ტომებს დაიმონთა უპირატესი მოდგმისგან შერჩეული მეთაურები დაუყენა. მაგრამ პლატონმა, თავისი ნების საწინააღმდეგოდ იმ ადამიანების თანამედროვემ, რომლებიც აცხადებდნენ – ძალაუფლება ხალხს ეკუთვნისო, და რომელსაც მათთვის მხოლოდ „თვითზე ზრუნვის“ დაპირისპირება შეეძლო და მრავალსა და მთელს შორის დისტანციის გადალახვა არ ძალუძდა, ამ გამოთხოვებას ხელი მოაწერა, კრონოსის მეფობა და ღვთაებრივი მწყემსი იგავების ეპოქაში გადაიტანა, იმ ფასად, რომ მისი არყოფნა სხვა იგავით შეევსო – „მშვენიერ სიცრუეზე“ დაფუძნებული „რესპუბლიკის“ იგავით, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, საზოგადოებაში კარგი წესრიგის უზრუნველსაყოფად, მმართველების სულში ოქრო ჩაუდვია, მეომრების სულში – ვერცხლი და ხელოსნების სულში – რკინა.

დავეთანხმოთ ღმერთის წარმომადგენელს: მართლაც, პოლიტიკა ფარის გამომკვებავი მწყემსის მოდელისგან გამიჯვნაა, თუმცა, ისიც მართალია, რომ ამ გამიჯვნაზე უარის თქმა შეიძლება და ღვთიური მწყემსისა და მისი ხმის განმმარტებელი ადამიანი მწყემსების მიერ მისივე ხალხის მართვის მოთხოვნა იყოს. ამ ფასად დემოკრატია მხოლოდ „არარას იმპერიად“ რჩება – პოლიტიკური გამიჯვნის უკანასკნელ ფიგურად, რომელიც სასოწარკვეთილების სიღრმიდან დავიწყებული მწყემსისკენ მობრუნებისკენ მოგვიწოდებს. ამ შემთხვევაში, დისკუსია სწრაფად დასრულდებოდა. მაგრამ შეგვიძლია საკითხს

საპირისპირო მხრიდან შევხედოთ და ვიკითხოთ, რატომ იქცა დაკარგული მწყემსისკენ დაბრუნება დემოკრატიის, როგორც მომხმარებელ ინდივიდთა საზოგადოების, ერთ-ერთი ანალიზის საბოლოო შედეგად. აქ მიზანი არ არის იმის გარკვევა, თუ რას თრგუნავს ეს პოლიტიკა, არამედ პირიქით – პოლიტიკის რა ელემენტი ითრგუნება იმ ანალიზით, რომელიც დემოკრატიას გადამეტებისა და უბედურების მდგომარეობად წარმოაჩენს, საიდანაც მხოლოდ ღმერთს შეუძლია გვიხსნას. ამიტომ პლატონის ტექსტს სხვა კუთხიდან შევხედავთ: არა მწყემსთან გამოთხოვების პერსპექტივიდან, რომელსაც პლატონი „პოლიტიკოსში“ წარმოთქვამს, არამედ პირიქით – მისი ნოსტალგიური შენარჩუნების, „რესპუბლიკის“ გულში მისი ჯიუტი არსებობის პერსპექტივიდან, სადაც ის კარგ მმართველობასა და დემოკრატიულ მმართველობას შორის დაპირისპირების ათვლის წერტილად გვევლინება.

პლატონი დემოკრატიას ორ რამეს საყვედურობს, რომლებიც, ერთი შეხედვით, ურთიერთსაწინააღმდეგო ჩანს, მაგრამ პირიქით, მკაცრადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. ერთი მხრივ, დემოკრატია არის აბსტრაქტული კანონის ბატონობა, რომელიც ექიმის ან მწყემსის მზრუნველობის წინააღმდეგაა მიმართული. მწყემსისა და ექიმის სიქველე ორგვარად გამოიხატება: მათი ცოდნა ჯერ ტირანის მადას უპირისპირდება, რამდენადაც ის მხოლოდ მათი მზრუნველობის ქვეშ მყოფთა სასარგებლოდ ხორციელდება; მაგრამ ის ასევე დემოკრატიული ქალაქის კანონების წინააღმდეგაც გამოდის, რადგან ამ უკანასკნელისგან განსხვავებით, ეს ცოდნა ნებისმიერ კონკრეტულ შემთხვევას ერგება – თითოეულ კონკრეტულ ცხვარსა და თითოეულ კონკრეტულ პაციენტს. დემოკრატიის კანონები კი, პირიქით, აცხადებენ პრეტენზიას, რომ ყველა შემთხვევაში გამოიყენება. ამგვარად ისინი იმ დანიშნულებებს ჰგავს, რომლებიც მოგზაურობაში წასულმა ექიმმა, განსაკურნი დაავადების გაუთვალისწინებლად, ერთხელ და სამუდამოდ დატოვა. მაგრამ კანონის ეს უნივერსალურობა მაცდური გარეგნობაა. კანონის უცვლელობაში დემოკრატიული ადამიანი იდეის უნივერსალურობას კი არ სცემს პატივს, არამედ საკუთარი სიამოვნების ინსტრუმენტს. თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, დემოკრატიული კონსტიტუციის უნივერსალური მოქალაქის მიღმა რეალური ადამიანი უნდა ვიცნოთ, ანუ დემოკრატიული საზოგადოების ეგოისტი ინდივიდი.

ამით საქმის არსთან მივდივართ. პლატონი პირველია, ვინც იგონებს სოციოლოგიური წაკითხვის იმ მეთოდს, რომელსაც მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებლად მივიჩნევთ – ინტერპრეტაციას, რომელიც პოლიტიკური დემოკრატიის გარეგნული მხარის მიღმა საპირისპირო რეალობას ხედავს: საზოგადოების ისეთ მდგომარეობას, სადაც მმართველი კერძო, ეგოისტი

ადამიანია. მისთვის დემოკრატიული კანონი მხოლოდ ხალხის სიამოვნებაა სიამოვნებისთვის, იმ ინდივიდთა თავისუფლების გამოხატულებაა, რომელთა ერთადერთი კანონი, ცვალებადი განწყობისა და სიამოვნების კანონია, კოლექტიური წესრიგის რაიმენაირად გათვალისწინების გარეშე. ტერმინი დემოკრატია, ამდენად, უბრალოდ მმართველობისა და პოლიტიკური ცხოვრების ცუდ ფორმას კი არ ნიშნავს. ის მკაცრად აღნიშნავს ცხოვრების სტილს, რომელიც თემის ნებისმიერ კარგად მოწესრიგებულ მმართველობას უპირისპირდება. დემოკრატია, გვეუბნება პლატონი „სახელმწიფოს“ მერვე თავში, არის პოლიტიკური რეჟიმი, რომელიც არც კი არის რეჟიმი. მას არ აქვს კონსტიტუცია, რადგან ყველა კონსტიტუცია მისია. ის საკონსტიტუციო ბაზარია, არლეკინის სამოსი, რომელიც იმ ადამიანებს მოსწონთ, ვისთვისაც მთავარი საკითხი სიამოვნებებისა და უფლებების მოხმარებაა. მაგრამ ის მხოლოდ იმ ინდივიდთა ბატონობა როდია, რომლებიც იმას აკეთებენ, რაც მოესურვებათ. ეს არის სწორედ ის რეჟიმი, რომელიც ადამიანური საზოგადოების მაორგანიზებელ ყველა ურთიერთობას ამოატრიალებს: მის მმართველებს მართულთა იერი აქვთ, ხოლო მართულებს – მმართველთა; ქალები მამაკაცების თანასწორნი არიან; მამები ეჩვევიან შვილებთან, როგორც თანასწორებთან მოპყრობას; უცხოელები და იმიგრანტები მოქალაქეების თანასწორნი არიან; მასწავლებელს ეშინია და ელაქუცება მოსწავლეებს, რომლებიც, თავის მხრივ, მასხრად იგდებენ მას; ახალგაზრდები მოხუცების თანასწორნი არიან და მოხუცები ახალგაზრდებს ჰბაძავენ; თვით მხეცებიც კი თავისუფალნი არიან და ცხენები და ვირები, საკუთარი თავისუფლებისა და ღირსების შეგნებით, წააქცევენ ნებისმიერს, ვინც ქუჩაში გზას არ დაუთმობს.[194]

როგორც ხედავთ, არაფერი აკლია იმ ბოროტებათა ჩამონათვალს, რომელიც მესამე ათასწლეულის დასაწყისში დემოკრატიული თანასწორობის ტრიუმფმა მოგვიტანა: ბაზრისა და მის ფერად საქონელთა ბატონობა, მასწავლებელსა და მოსწავლეს შორის თანასწორობა, ავტორიტეტის დათმობა, ახალგაზრდების, ბავშვებისა და ცხოველების კულტი. მასობრივი ინდივიდუალიზმის საგმობი საქმეების ეს გრძელი ჩამონათვალი სუპერმარკეტებისა და მობილური ტელეფონების ეპოქაში მხოლოდ რამდენიმე თანამედროვე აქსესუარს ამატებს დაუმორჩილებელი დემოკრატიული ვირის პლატონისეულ იგავს.

ამაზე შეიძლება გავიცინოთ, მაგრამ უფრო მეტად უნდა გაგვიკვირდეს. განა მუდმივად არ გვახსენებენ, რომ ვცხოვრობთ ტექნოლოგიების, თანამედროვე სახელმწიფოების, უზარმაზარი ქალაქებისა და გლობალური ბაზრის ეპოქაში,

194 „სახელმწიფო“, VIII წიგნი, 562d-563d.

ეპოქაში, რომელსაც აღარაფერი აქვს საერთო იმ პატარა ბერძნულ ქალაქებთან, სადაც ოდესღაც დემოკრატია შეიქმნა? დასკვნა, რომლის გამოტანისკენაც გვიბიძგებენ, ისაა, რომ დემოკრატია სხვა ეპოქის პოლიტიკური ფორმაა და ჩვენსას არ შეეფერება, ყოველ შემთხვევაში – არა სერიოზული ცვლილებების გარეშე და, განსაკუთრებით, არა ხალხის ძალაუფლების უტოპიაზე მნიშვნელოვანწილად უარის თქმის გარეშე. მაგრამ თუ დემოკრატია წარსულის საქმეა, მაშინ როგორ ავხსნათ ის ფაქტი, რომ დემოკრატიული სოფლის აღწერა, რომელიც 2500 წლის წინ დემოკრატიის მტერმა შექმნა, მასობრივი მოხმარებისა და გლობალური ქსელების ეპოქის დემოკრატიული ადამიანის ზუსტ პორტრეტად შეიძლება მივიჩნიოთ? გვეუბნებიან, რომ ბერძნული დემოკრატია მიესადაგებოდა საზოგადოების ისეთ ფორმას, რომელსაც აღარაფერი აქვს საერთო ჩვენსასთან. მაგრამ როგორც კი ამას დავადგენთ, გვიჩვენებენ, რომ საზოგადოებას, რომელსაც ის მიესადაგებოდა, ზუსტად იგივე მახასიათებლები აქვს, რაც ჩვენსას. როგორ გავიაზროთ ეს პარადოქსული მიმართება რადიკალურ განსხვავებასა და სრულყოფილ მსგავსებას შორის? ახსნის სახით, შემდეგ ჰიპოთეზას შემოგთავაზებთ: დემოკრატიული ადამიანის ეს მუდამ მისადაგებული პორტრეტი არის ოპერაციის პროდუქტი, რომელიც ერთდროულად საწყისიცაა და უსასრულოდ განახლებადიც, და რომელიც მიზნად ისახავს განდევნოს არამისადაგებულობა, რომელიც თავად პოლიტიკის პრინციპს უკავშირდება. უდარდელ მომხმარებელთა ხალხის, გადაკეტილი ქუჩებისა და შებრუნებული სოციალური როლების ეს გასართობი სოციოლოგია უკუაგდებს უფრო ღრმა ბოროტების წინათგრძნობას: რომ უსახელო დემოკრატია არ არის კარგი მმართველობის მიმართ წინააღმდეგობრივი და უმდაბლეს საერთო მნიშვნელზე მორგებული საზოგადოების ფორმა, არამედ თავად პოლიტიკის პრინციპია, პრინციპი, რომელიც პოლიტიკას ამკვიდრებს იმით, რომ „კარგ“ მმართველობას საკუთარი საფუძვლის არარსებობაზე აფუძნებს.

ამის გასაგებად განვიხილოთ ინვერსიების ის სია, რომლებიც დემოკრატიულ გადამეტებას ავლენს: მმართველები მართულების მსგავსნი არიან, ახალგაზრდები – მოხუცების, მონები – თავიანთი ბატონების, მოსწავლეები – მასწავლებლების, ცხოველები – პატრონების. აქ ყველაფერი, რა თქმა უნდა, თავდაყირაა დაყენებული. მაგრამ ეს უწესრიგობა დამამშვიდებელია. თუ ყველა ურთიერთობა ერთდროულად არის ამოტრიალებული, მაშინ ჩანს, რომ ისინი ერთი და იმავე ბუნებისანი არიან, რომ ყველა ეს გადატრიალება ბუნებრივი წესრიგის ერთსა და იმავე ინვერსიას გამოხატავს და აქედან გამომდინარე ჩანს, რომ ეს წესრიგი არსებობს და რომ პოლიტიკური ურთიერთობაც ამავე ბუნებას განეკუთვნება. დემოკრატიული ადამიანისა და საზოგადოების უწეს-

რიგობის ეს გასართობი პორტრეტი წესრიგში მოყვანის ხერხია: თუ დემოკრატია მმართველისა და მართულის ურთიერთობას იმავე გზით ატრიალებს, როგორც ყველა სხვა ურთიერთობას, მაშინ ის a contrario [საპირისპიროდ] ადასტურებს, რომ ეს ურთიერთობა მართლაც ჰომოგენურია სხვებთან მიმართებით, და რომ მმართველები და მართულები შეიძლება განვასხვაოთ ისეთივე სარწმუნო განსხვავების პრინციპით, როგორიც არის ურთიერთობა მშობელსა და ნაშიერს, პირველს და მომდევნოს შორის: პრინციპით, რომელიც უზრუნველყოფს უწყვეტობას საზოგადოების წესრიგსა და მმართველობის წესრიგს შორის, რადგან ის, უპირველესად, უზრუნველყოფს უწყვეტობას ადამიანურ კონვენციასა და ბუნების წესრიგს შორის.

მოვიხსენიოთ ეს პრინციპი როგორც *არქე*. როგორც ჰანა არენდტმა შეგვახსენა, ბერძნულად ეს სიტყვა ერთდროულად ნიშნავს ბრძანებასა და დასაწყისს. მან ამ ფაქტიდან ლოგიკურად დაასკვნა, რომ ბერძნებისთვის ის ამ ორის ერთიანობას აღნიშნავდა. არქე არის იმის ბრძანება, ვინც იწყებს, იმისი, რაც პირველია. ეს არის ბრძანების უფლების წინასწარგანჭვრეტა საწყის აქტში და დაწყების ძალაუფლების დადასტურება ბრძანების განხორციელებაში. ამგვარად განისაზღვრება მმართველობის იდეალი, რომელიც მდგომარეობს იმ პრინციპის განხორციელებაში, რომლითაც იწყება მმართველობის ძალაუფლება, მმართველობისა, რომელიც საკუთარი პრინციპის ლეგიტიმურობას მოქმედებაში *[en acte]* ავლენს. ისინი, ვისაც მართვა შეუძლიათ, არიან ადამიანები, რომელთაც ამ როლისთვის შესაფერისი მიდრეკილებები აქვთ, ხოლო ისინი, ვისაც შეუძლიათ მართულნი იყვნენ, არიან ადამიანები, რომელთაც პირველთა შემავსებელი მიდრეკილებები აქვთ.

აი, სად ქმნის დემოკრატია პრობლემას, ან უფრო სწორად, სად ავლენს მას. ეს პრობლემა თავს იჩენს „კანონების“ მესამე წიგნში[195], ჩამონათვალში, რომელიც ეხმიანება „სახელმწიფოში“ წარმოდგენილ დარღვეული ბუნებრივი ურთიერთობების იმ ჩამონათვალს, რომელმაც დემოკრატიული ადამიანის პორტრეტი მოგვცა. იმის გათვალისწინებით, რომ ყველა ქალაქში არიან მმართველები და მართულები, ადამიანები, რომლებიც არქეს ახორციელებენ და ადამიანები, რომლებიც მის ავტორიტეტს ემორჩილებიან. ათენელი იწყებს იმ ტიტულების აღწერას, რომლებიც საჭიროა ერთი ან მეორე პოზიციის დასაკავებლად, როგორც ქალაქში, ისე სახლში. ეს ტიტულები სულ შვიდია. მათგან ოთხი წარმოდგენილია როგორც წარმომავლობასთან დაკავშირებული განსხვავებები: ბუნებრივად ისინი მბრძანებლობენ, ვინც პირველები ან

195 „კანონები“, III, 690a-690c.

კეთილშობილნი არიან. ასეთია მშობლების ძალაუფლება შვილებზე, მოხუცებისა – ახალგაზრდებზე, ბატონებისა – მონებზე და კეთილშობილი ადამიანებისა – უმნიშვნელო ადამიანებზე. შემდეგ მოდის კიდევ ორი პრინციპი, რომლებიც ასევე გამოხატავს ბუნებას, თუ არა წარმომავლობას. უპირველესად, გვაქვს პინდაროსის მიერ ნაქები „ბუნების კანონი" – ძლიერთა ძალაუფლება სუსტებზე. ეს წოდება, რა თქმა უნდა, საკამათოა: როგორ განვსაზღვროთ უძლიერესი? „გორგიასში" ნაჩვენებია, რომ ეს ტერმინი სრულიად განუსაზღვრელია; დასკვნა კეთდება, რომ ამ ძალაუფლების გააზრება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ ის გაიგივებულია იმათ სათნოებასთან, ვინც იცის. სწორედ ასეთია მეექვსე აღწერილი წოდება: ძალაუფლება, რომელიც სწორად გაგებული ბუნების კანონით ხორციელდება – მცოდნეთა ავტორიტეტი უმეცართა მიმართ. თითოეული წოდება ორ წინაპირობას აკმაყოფილებს. უპირველესად, თითოეული განსაზღვრავს პოზიციათა იერარქიას. მეორეც, თითოეული განსაზღვრავს ამ იერარქიას ბუნებასთან უწყვეტობაში: უწყვეტობა საოჯახო და სოციალური ურთიერთობების შუამავლობით პირველი ოთხისთვის; პირდაპირი უწყვეტობა – უკანასკნელი ორისთვის. პირველი ტიტულები ქალაქის წესრიგს ნათესაობის კანონზე აფუძნებს. უკანასკნელნი ამტკიცებენ, რომ ამ წესრიგს უმაღლესი პრინციპი აქვს: მმართველები საერთოდ არ არიან ისინი, ვინც პირველები ან კეთილშობილნი დაიბადნენ, არამედ ისინი, ვინც საუკეთესონი არიან. პოლიტიკა სწორედ მაშინ იწყება, როცა მმართველობის პრინციპი ნათესაობის კანონს სწყდება, მაგრამ მაინც ამტკიცებს, რომ ბუნებას ეფუძნება – ისეთ ბუნებას, რომელიც ტომის ბელადის ან ღვთაებრივი მამისადმი უბრალო დამოკიდებულებაში არ უნდა აგვერიოს.

აი, სად იწყება პოლიტიკა. მაგრამ სწორედ აქ, სადაც ცდილობს გამოყოს საკუთარი სიქველე უბრალო წარმომავლობითი უფლებისგან, აწყდება უცნაურ ობიექტს – მეშვიდე წოდებას, რომელიც უმაღლესი და უმდაბლესი პოზიციების დასაკავებლად არსებობს; წოდებას, რომელიც არც არის წოდება, და რომელსაც, როგორც ათენელი გვამცნობს, მაინც ყველაზე სამართლიანად მიიჩნევენ: იმ ავტორიტეტის წოდება, რომელსაც „ზეცისა და ბედისწერის წყალობა" აქვს: შემთხვევითობის ღმერთის არჩევანი, წილისყრა, ანუ დემოკრატიული პროცედურა, რომლითაც თანასწორთა ხალხი წყვეტს ადგილების განაწილებას.

აი, სად არის სკანდალი: სკანდალი კეთილშობილთათვის, რომელთაც არ შეუძლიათ შეეგუონ, რომ მათი წარმომავლობა, ასაკი თუ ცოდნა შემთხვევითობის კანონს უნდა დაემორჩილოს; ასევე, სკანდალი იმ ღვთის კაცებისთვის, რომელთაც სურთ ყველანი დემოკრატები იყვნენ იმ პირობით, რომ აღია-

რონ, თითქოს მამა ან მწყემსი მოგვიკლავს და, შესაბამისად, უსასრულოდ დამნაშავენი ვართ, გამოუსყიდავ ვალში ვართ მამის წინაშე. და მაინც, „მეშვიდე წოდება“ გვიჩვენებს, რომ ნათესაობის ძალაუფლებასთან გაწყვეტა არ მოითხოვს არანაირ მსხვერპლს ან მკრეხელობას. მას მხოლოდ კამათლის გაგორება სჭირდება. სკანდალი კი ესაა: მმართველობის წოდებებს შორის არის ერთი, რომელიც ჯაჭვს წყვეტს, წოდება, რომელიც საკუთარ თავს უარყოფს: მეშვიდე წოდება წოდების არარსებობაა. სწორედ ესაა ყველაზე ღრმა პრობლემა, რასაც სიტყვა დემოკრატია აღნიშნავს. აქ საქმე არ ეხება დიდ მყვირალა ცხოველს, ამაყ ვირს ან ინდივიდს, რომელიც საკუთარი სიამოვნებისთვის ცხოვრობს. პირიქით, ნათლად ჩანს, რომ ეს სახეები პრობლემის არსის დაფარვის გზებია. დემოკრატია არ არის ბავშვების, მონების ან ცხოველების ახირება. ეს არის ღმერთის ახირება, შემთხვევითობის ღმერთისა, რომლის ბუნებაც ისეთია, რომ თავადვე ანგრევს საკუთარ თავს, როგორც ლეგიტიმურობის პრინციპს. დემოკრატიულ გადამეტებას არაფერი აქვს საერთო სავარაუდო მომხმარებლურ სიგიჟესთან. ის უბრალოდ იმ საზომის დაკარგვაა, რომლითაც ბუნება საზოგადოებრივ ხელოვნურობას საკუთარ კანონს აძლევდა სოციალური სხეულის მაორგანიზებელი ძალაუფლებრივი ურთიერთობების [les relations d“autorité] მეშვეობით. სკანდალი არის მმართველთა წოდების სრული გათიშვა სოციალური ურთიერთობების მომწესრიგებელი ნებისმიერი ანალოგიისგან, ადამიანურ შეთანხმებასა და ბუნებით წესრიგს შორის ყოველგვარი ანალოგიისგან. ეს არის სკანდალი უპირატესობისა, რომელიც არანაირ სხვა საფუძველს არ ემყარება, გარდა თავად უპირატესობის არარსებობისა.

დემოკრატია, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს ანარქიულ „მმართველობას“ – მმართველობას, რომელიც ეფუძნება მხოლოდ და მხოლოდ მმართველობის უფლებას ყოველგვარი ტიტულის გარეშე. მაგრამ ამ პარადოქსთან გამკლავების ბევრი გზა არსებობს. შეიძლება უბრალოდ გამოვრიცხოთ დემოკრატიული წოდება, რადგან ის წინააღმდეგობაშია მმართველობის ყველა წოდებასთან. შეგვიძლია, ასევე, უარი ვთქვათ იმის აღიარებაზე, რომ შემთხვევითობა დემოკრატიის პრინციპია, და ამით დემოკრატია და წილისყრა გავთიშოთ. სწორედ ასე მოიქცნენ ჩვენი თანამედროვეები და ვნახეთ, რომ მონაცვლეობით თამაშობენ დროთა სავარაუდო განსხვავებასა თუ მსგავსებაზე. წილისყრა, ამბობენ ისინი, მიესადაგებოდა ძველ დროებს, პატარა ქალაქებს მცირე ეკონომიკური განვითარებით. როგორ შეიძლება ამდენი ნატიფად ჩალაგებული კბილანით შექმნილი ჩვენი თანამედროვე საზოგადოებები, იმართებოდეს წილისყრით შერჩეული ინდივიდების მიერ, ინდივიდებისა, რომლებმაც არაფერი იციან ასეთი მყიფე წონასწორობების მეცნიერების შესახებ?

ჩვენ დემოკრატიისთვის უფრო შესაფერისი პრინციპები და საშუალებები ვიპოვეთ: სუვერენული ხალხის წარმომადგენლობა არჩეული წევრების მიერ; და სიმბიოზი ელიტას, ხალხის არჩეულ წარმომადგენლებსა და ჩვენს სკოლებში განსწავლულ ელიტებს შორის, რომლებმაც იციან, როგორ ფუნქციონირებენ საზოგადოებები.

მაგრამ დროისა და მასშტაბის განსხვავებები არ არის პრობლემის არსი.[196] თუ ჩვენი „დემოკრატიებისთვის" წილისყრა მმართველთა შერჩევის ყველა სერიოზულ პრინციპს ეწინააღმდეგება, ეს იმიტომ ხდება, რომ ერთდროულად დაგვავიწყდა, თუ რას ნიშნავდა დემოკრატია და რა ტიპის „ბუნების" წინააღმდეგ იყო ის მიმართული. თუ, მეორე მხრივ, მისთვის მისანიჭებელი როლის საკითხი პლატონიდან მონტესკიემდე რესპუბლიკური და დემოკრატიული ინსტიტუტების შესახებ მსჯელობაში ცოცხლად რჩებოდა, თუ არისტოკრატიულმა რესპუბლიკებმა და თანასწორობით ნაკლებად დაინტერესებულმა მოაზროვნეებმაც კი მიიღეს ის, ეს იმიტომ, რომ წილისყრა გაცილებით უფრო მძიმე და სავარაუდო ბოროტების წამალი იყო, ვიდრე არაკომპეტენტურთა მმართველობაა: ეს იყო გარკვეული სახის კომპეტენცია – ინტრიგებით ძალაუფლების ხელში ჩაგდებაში დახელოვნებულ ადამიანთა კომპეტენცია. მას შემდეგ წილისყრა უზარმაზარი დავიწყების სამუშაოს საგნად იქცა.[197] ჩვეულებრივ, წარმომადგენლობის სამართლიანობასა და მმართველთა კომპეტენციას, თვითნებობასა და არაკომპეტენტურობის სასიკვდილო რისკებს ვუპირისპირებთ. მაგრამ წილისყრას არასდროს მიუნიჭებია უპირატესობა არაკომპეტენტურთათვის კომპეტენტურთა წინააღმდეგ. თუკი ეს არ გვესმის, ეს იმიტომ, რომ მიჩვეული ვართ, სრულიად ბუნებრივად მივიჩნიოთ ის იდეა, რომელიც პლატონისთვის ნამდვილად არ ყოფილა ასე და არც ორასი წლის წინანდელი ფრანგი ან ამერიკელი კონსტიტუციონალისტებისთვის იყო ბუნებრივი: რომ პირველი და მთავარი კრიტერიუმი, რომლითაც ირჩევენ, თუ ვინ არის ძალაუფლების ღირსი, თვითონ ამ ძალაუფლების განხორციელების სურვილია.

პლატონისთვის ცხადი იყო, რომ წილისყრის პრინციპის ასე მარტივად გვერდზე გადადება შეუძლებელია. რა თქმა უნდა, იგი სრული ირონიით მოიხ-

196 ამის დასტური გამოჩნდა მაშინ, როცა სოციალისტური მთავრობების მმართველობის დროს წამოაყენეს იდეა წილისყრით შეერჩიათ საუნივერსიტეტო საკონკურსო კომისიების წევრები. ამ ზომას არც ერთი პრაქტიკული არგუმენტი არ ეწინააღმდეგებოდა. საქმე ეხებოდა შეზღუდულ წრეს, რომელიც, განსაზღვრების თანახმად, თანაბარი სამეცნიერო შესაძლებლობების მქონე ადამიანებისგან შედგებოდა. ზიანდებოდა მხოლოდ ერთი კომპეტენცია: უთანასწორობის კომპეტენცია – გავლენიანი ჯგუფების სასარგებლოდ მანიპულირების უნარი. არაა გასაკვირი, რომ ამ მცდელობას გაგრძელება არ ჰქონია.

197 ბერნარ მანენი, „Principes du gouvernement représentatif", პარიზი, ფლამარიონი, 1996.

სენიებს ამ პრინციპს, რომელიც ათენში ღვთაებრივად წყალობილად და უზენაესად სამართლიანად მიიჩნეოდა. მიუხედავად ამისა, ჩამონათვალში ინარჩუნებს ამ წოდებას, რომელიც სინამდვილეში წოდებას არ წარმოადგენს. ეს არ არის განპირობებული მხოლოდ იმით, რომ აღწერის ავტორი ათენელია და მას არ შეუძლია კვლევიდან გამორიცხოს პრინციპი, რომელიც მისი ქალაქის ორგანიზებას განსაზღვრავს. ამას ორი უფრო ფუნდამენტური მიზეზი აქვს. პირველი მდგომარეობს იმაში, რომ წილისყრის დემოკრატიული პროცედურა თავსებადია სწავლულთა ძალაუფლების პრინციპთან ერთ არსებით საკითხში: კარგი მმართველობა არის იმათი მმართველობა, ვისაც მართვის სურვილი არ გააჩნია. თუკი არსებობს კატეგორია, რომელიც უნდა გამოირიცხოს მმართველობისთვის უნარიან პირთა სიიდან, ეს უპირველესად არის მათი, ვინც ძალაუფლების მოპოვებას ესწრაფვის. „გორგიასიდან“ ცნობილია, რომ ამ უკანასკნელთა თვალში ფილოსოფოსს სწორედ ის ნაკლოვანებები ახასიათებს, რასაც თავად ის დემოკრატებს მიაწერს. ფილოსოფოსი ასევე განასახიერებს ავტორიტეტის ყველა ბუნებრივი ურთიერთობის ინვერსიას; ის არის მოხუცი, რომელიც ბავშვობას თამაშობს და ახალგაზრდებს მამებისა და აღმზრდელების სიძულვილს ასწავლის. იგი არის პიროვნება, რომელიც წყვეტს ყველა იმ ტრადიციას, რასაც ქალაქის კეთილშობილნი, რომელთაც სწორედ ამ მიზეზით ევალებათ მართვა, თაობიდან თაობას გადასცემენ. ფილოსოფოს-მეფეს აქვს სულ მცირე ერთი საერთო მახასიათებელი ხალხი-მეფესთან: იგი რაღაც ღვთაებრივმა შემთხვევითობამ უნდა აქციოს მეფედ მისი სურვილის გარეშე.

არ არსებობს სამართლიანი მმართველობა შემთხვევითობის როლის გარეშე, ანუ იმის გარეშე, რაც ეწინააღმდეგება მმართველობის განხორციელების იდენტიფიცირებას სასურველ და მოპოვებულ ძალაუფლებასთან. ეს პარადოქსული პრინციპია, რომელიც წარმოიშობა იქ, სადაც მმართველობის პრინციპი გამიჯნულია ბუნებრივი და სოციალური განსხვავებებისგან, ანუ იქ, სადაც არსებობს პოლიტიკა. სწორედ ეს არის პლატონისეული მსჯელობის მთავარი საკითხი „უძლიერესის მმართველობის“ შესახებ. როგორ უნდა გავიაზროთ პოლიტიკა, თუკი ის ვერც განსხვავებების, ანუ ბუნებრივი და სოციალური უთანასწორობების გაგრძელება იქნება და ვერც ინტრიგის პროფესიონალთა მიერ დასაკავებელი ადგილი? მაგრამ როდესაც ფილოსოფოსი სვამს ამ კითხვას, იმისთვის, რომ მან ეს კითხვა დასვას, საჭიროა, რომ დემოკრატიას, არც ერთი მეფისა თუ მწყემსის მოკვლის გარეშე, უკვე შემოთავაზებული ჰქონდეს ყველაზე ლოგიკური და ამავდროულად ყველაზე აუტანელი პასუხი: იმისათვის, რომ მმართველობა პოლიტიკური იყოს, ის უნდა ეფუძნებოდეს მართვის თანდაყოლილი წოდების არარსებობას [sur l›absence de titre à gouverner].

ეს არის მეორე მიზეზი, რის გამოც პლატონს არ შეუძლია წილისყრა ამოიღოს თავისი სიიდან. „წოდება, რომელიც წოდება არ არის“ წარმოქმნის უკუეფექტს სხვებზე, ეჭვს იმ ლეგიტიმურობის ტიპზე, რომელსაც ისინი ამკვიდრებენ. უდავოდ, ესენი ნამდვილი წოდებები არიან სამართავად, რადგან განსაზღვრავენ ბუნებრივ იერარქიას მმართველებსა და მართულებს შორის. თუმცა კითხვის ნიშნის ქვეშ რჩება, თუ რა სახის მმართველობას აფუძნებენ სინამდვილეში. ადამიანები მზად არიან აღიარონ ის, რომ კეთილშობილნი განსხვავდებიან არაკეთილშობილთაგან და მათ მმართველობას არისტოკრატია უწოდონ. მაგრამ პლატონმა ზუსტად იცის, რასაც არისტოტელე თავის „პოლიტიკაში“ წერს: ისინი, ვისაც ქალაქებში „საუკეთესოებს“ უწოდებენ, უბრალოდ უმდიდრესები არიან, და არისტოკრატია არასდროს არის სხვა რამ, თუ არა ოლიგარქია, ანუ სიმდიდრის მმართველობა. პოლიტიკა, ფაქტობრივად, იწყება იქ, სადაც წარმოშობის ძალაუფლებას ეხებიან, სადაც კეთილშობილთა ძალაუფლება, რომელიც თავს ტომის რომელიღაც დამფუძნებელი ღმერთისგან მომდინარედ აცხადებდა, წარმოჩინდება იმად, რაც სინამდვილეშია: მესაკუთრეთა ძალაუფლებად. და სწორედ ეს გამოავლინა კლისთენეს რეფორმამ, რომელმაც ათენური დემოკრატია დააფუძნა. კლისთენემ ათენის ტომები ხელახლა შეადგინა, ბუნების საწინააღმდეგო პროცედურით ხელოვნურად გააერთიანა რა გეოგრაფიულად დაშორებული დემები – ანუ ტერიტორიული ერთეულები. ამით მან ადგილის ღმერთის არისტოკრატ-მესაკუთრე-მემკვიდრეთა განუყოფელი ძალაუფლება გაანადგურა. სიტყვა დემოკრატია სწორედ ამ დისოციაციას აღნიშნავს. ამიტომ დემოკრატიის „დანაშაულებრივი მიდრეკილებების“ კრიტიკა მართალია ერთ ასპექტში: დემოკრატია ნიშნავს წყვეტას ნათესაობის წესრიგში, თუმცა ის ივიწყებს, რომ ყველაზე პირდაპირი გზით სწორედ ეს წყვეტა ახორციელებს, იმას, რასაც თავად ითხოვს: სტრუქტურულ ჰეტეროტოპიას მმართველობის პრინციპსა და საზოგადოების პრინციპს შორის.[198] დემოკრატია არ არის თანამედროვე „უსაზღვრობა“, რომელიც თითქოს ანადგურებს პოლიტიკისთვის აუცილებელ ჰეტეროტოპიას. პირიქით, ის არის ამ ჰეტეროტოპიის დამფუძნებელი ძალა, იმ ავტორიტეტის ფორმების ძალაუფლების პირველადი შეზღუდვა, რომლებიც სოციალურ სხეულს მართავენ.

ვინაიდან, თუნდაც დავუშვათ, რომ მართვის წოდებები არ არის საკამათო, პრობლემა მდგომარეობს იმის გარკვევაში, თუ საზოგადოების რა სახის მმართველობის დედუცირება შეიძლება მათგან. რა თქმა უნდა, უფროსების ძალაუფლება უმცროსებზე ბატონობს ოჯახებში და ქალაქის მმართველობის წარმოდგენა შესაძლებელია მის მოდელზე. მას ზუსტად დავახასიათებთ,

198 ჟან-კლოდ მილნერი, „Les Penchants criminels de l›Europe démocratique“, დასახ. ნაშრომი, გვ. 81.

თუ გერონტოკრატიას ვუწოდებთ. მცოდნეთა ძალაუფლება უმეცრებზე სამართლიანად ბატონობს სკოლებში და შესაძლებელია, მის მსგავსად, დავაფუძნოთ ძალაუფლება, რომელსაც ტექნოკრატიას ან ეპისტემოკრატიას ვუწოდებთ. ამგვარად, შესაძლებელია შევადგინოთ მმართველობათა სია, რომლებიც მართვის წოდებას ეფუძნება. მაგრამ სიას ერთი მმართველობა დააკლდება, სწორედ პოლიტიკური მმართველობა. თუ პოლიტიკა რამეს ნიშნავს, ის ნიშნავს რაღაც ისეთს, რაც ემატება მამობის, ასაკის, სიმდიდრის, ძალის ან ცოდნის ყველა ამ მმართველობას, რომლებიც გავრცელებულია ოჯახებში, ტომებში, სახელოსნოებსა თუ სკოლებში და გვთავაზობს თავიანთ თავს როგორც მოდელებს ადამიანურ საზოგადოებათა უფრო ფართო და რთული ფორმების ასაგებად. პლატონი ამბობს, რომ საჭიროა რაღაც მეტი, ძალაუფლება, რომელიც ზეციდან მოდის. მაგრამ ზეციდან მხოლოდ ორი სახის მმართველობა მოდის: მითიურ ჟამთა მმართველობა, ღვთაებრივი მწყემსის პირდაპირი ბატონობა ადამიანთა ფარაზე, ან დაიმონები, რომლებიც კრონოსმა ტომების სამართავად დანიშნა; და ღვთაებრივი შემთხვევითობის მმართველობა, მმართველთა წილისყრა, ანუ დემოკრატია. ფილოსოფოსს სურს აღმოფხვრას დემოკრატიული უწესრიგობა ჭეშმარიტი პოლიტიკის დასაფუძნებლად, მაგრამ ამის გაკეთება მას მხოლოდ ამ უწესრიგობის საფუძველზე შეუძლია, რომელმაც გაწყვიტა კავშირი ქალაქის ტომთა მეთაურებსა და კრონოსის მსახურ დაიმონებს შორის.

ეს არის პრობლემის არსი. არსებობს საგანთა ბუნებრივი წესრიგი, რომლის მიხედვითაც შეკრებილ ადამიანებს მართავენ ისინი, ვისაც მათი მმართველად ყოფნის წოდება გააჩნიათ. ისტორიამ იცის ადამიანთა მართვის ორი დიდი წოდება: ერთი, რომელიც ადამიანურ ან ღვთაებრივ ნათესაობას უკავშირდება, ანუ წარმომავლობით უპირატესობას; და მეორე, რომელიც საზოგადოების მწარმოებლური და კვლავწარმოებითი საქმიანობების ორგანიზებას უკავშირდება, ანუ სიმდიდრის ძალაუფლებას. საზოგადოებები ჩვეულებრივ იმართება ამ ორი ძალის კომბინაციით, რომლებსაც ძალა და ცოდნა სხვადასხვა პროპორციით უმაგრებენ ზურგს. მაგრამ თუკი უხუცესებმა უნდა მართონ არა მხოლოდ ახალგაზრდები, არამედ სწავლულები და უმეცრებიც; თუკი სწავლულებმა უნდა მართონ არა მხოლოდ უმეცრები, არამედ მდიდრები და ღარიბებიც; თუკი საჭიროა, რომ მათ ძალაუფლების მფლობელები დაემორჩილონ და ამავდროულად, გასაგები იყვნენ უმეცართათვის – აუცილებელია რაღაც დამატებითი [supplémentaire] წოდება, რომელიც საერთოა როგორც ყველა ამ წოდების მფლობელთათვის, ისე იმათთვისაც, ვისაც ეს წოდებები არ გააჩნიათ. და ერთადერთი, რაც რჩება, არის ანარქიული წოდება – წოდება იმათთვის, ვისაც არც მართვის და არც მართულად ყოფნის უპირატესი უფლებამოვალეობა არ გააჩნიათ.

დემოკრატია უპირველეს ყოვლისა, აი, ამას ნიშნავს. დემოკრატია არ არის არც კონსტიტუციის ტიპი და არც საზოგადოების ფორმა. ხალხის ძალაუფლება არ არის შეკრებილი მოსახლეობის, უმრავლესობის ან მშრომელი კლასების ძალაუფლება. ეს საკუთრივ იმ ხალხის ძალაუფლებაა, ვისაც მმართველობის იმაზე მეტი უფლება არ გააჩნია, ვიდრე თავად იყოს მართული. ამ ძალაუფლებისგან თავის დაღწევა შეუძლებელია უმრავლესობის ტირანიის, „დიდი ცხოველის" სისულელის [la bêtise] ან მომხმარებელი ინდივიდების ზედაპირულობის დაგმობით. ვინაიდან ამ შემთხვევაში საჭირო გახდებოდა თავად პოლიტიკისგან გათავისუფლება. პოლიტიკა არსებობს მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს დამატებითი წოდება იმათთვის, ვინც სოციალური ურთიერთობების ჩვეულ მდინარებაში ფუნქციონირებს. დემოკრატიის სკანდალი, და წილისყრის, რომელიც მისი არსია, მდგომარეობს იმის გამჟღავნებაში, რომ ეს წოდება შეიძლება იყოს მხოლოდ წოდების არარსებობა, რომ საზოგადოებათა მმართველობა საბოლოო ჯამში შეიძლება ეყრდნობოდეს მხოლოდ საკუთარ კონტინგენტურობას [contingence]. არსებობენ ადამიანები, რომლებიც მართავენ იმიტომ, რომ ისინი უხუცესები, კეთილშობილური წარმოშობის, უმდიდრესები ან უგანათლებულესები არიან. არსებობს მმართველობის მოდელები და ავტორიტეტის პრაქტიკები, რომლებიც ადგილებისა და კომპეტენციების ამა თუ იმ განაწილებას ეფუძნება. ეს არის ის ლოგიკა, რომლის გააზრებასაც მე „პოლიციის" [police] ცნებით ვცდილობ.[199] მაგრამ თუ უხუცესთა ძალაუფლება უნდა იყოს მეტი, ვიდრე გერონტოკრატია, მდიდართა ძალაუფლება მეტი, ვიდრე პლუტოკრატია, თუ უმეცრებმა უნდა გაიგონ, რომ უნდა დაემორჩილონ განათლებულთა ბრძანებებს, მათი ძალაუფლება უნდა ეყრდნობოდეს დამატებით წოდებას – იმათ ძალაუფლებას, ვისაც არ გააჩნია არანაირი თვისება, რომელიც მათ უფრო მეტად განაწყობს მმართველობისკენ, ვიდრე მართულად ყოფნისკენ. ის პოლიტიკური ძალაუფლებად უნდა იქცეს. და პოლიტიკური ძალაუფლება, საბოლოო ჯამში, ნიშნავს იმათ ძალაუფლებას, ვისაც არ გააჩნია ბუნებრივი საფუძველი მართოს ისინი, ვისაც არ გააჩნია ბუნებრივი საფუძველი, იყოს მართული. საუკეთესოთა ძალაუფლება საბოლოოდ შეიძლება ლეგიტიმიზებულ იქნას მხოლოდ თანასწორთა ძალაუფლების მეშვეობით.

ეს არის პარადოქსი, რომელსაც პლატონი შემთხვევითობის მმართველობაში აწყდება და რომელიც მან, დემოკრატიის თავისი მძვინვარე თუ სახუმარო უარყოფის მიუხედავად, მაინც უნდა გაითვალისწინოს, როდესაც ის მმა-

199 შდრ. ჟ. რანსიერი, La Mésentente, 1995 და Aux bords du politique, Aux bords du politique, Folio Politique et philosophie, პარიზი, Galilée, Gallimard, 2004.

რთველს უთვისებო ადამიანად წარმოაჩენს, რომელიც მხოლოდ ბედნიერმა შემთხვევითობამ მოიყვანა ამ ადგილზე. ესაა ის პარადოქსი, რომელსაც, თავის მხრივ, ჰობსი, რუსო და ხელშეკრულებისა და სუვერენიტეტის ყველა თანამედროვე მოაზროვნე თანხმობისა და ლეგიტიმურობის საკითხების მეშვეობით აწყდებიან. თანასწორობა არ არის ფიქცია. პირიქით, ყველა უფროსი მას როგორც ყველაზე ჩვეულებრივ რეალობას განიცდის. არ არსებობს ბატონი, რომელიც არ ჩათვლემს და არ გარისკავს, რომ მონა გაექცევა; არ არსებობს ადამიანი, რომელსაც სხვისი მოკვლა არ შეუძლია; არ არსებობს ძალა, რომელიც თავს იმკვიდრებს ლეგიტიმაციის საჭიროების გარეშე და, შესაბამისად, უთანასწორობის ფუნქციონირებისთვის აუცილებელი არარედუცირებადი თანასწორობის აღიარების გარეშე. როგორც კი მორჩილებამ ლეგიტიმურობის პრინციპს უნდა მიმართოს, როგორც კი საჭირო ხდება კანონების არსებობა, რომლებიც კანონებად მკვიდრდება და ინსტიტუტებისა, რომლებიც საზოგადოების საერთოს განასახიერებენ, ბრძანება უნდა გულისხმობდეს თანასწორობას მბრძანებელსა და მორჩილს შორის. მათ, ვინც თავს ჭკვიანად და რეალისტად მიიჩნევს, ყოველთვის შეუძლიათ თქვან, რომ თანასწორობა მხოლოდ სულელებისა და ფაქიზი სულების ანგელოზური სიზმარია. მაგრამ საუბედუროდ მათთვის, ის რეალობაა, რომელიც მუდმივად და ყველგან დასტურდება. არ არსებობს სამსახური, რომელიც სრულდება, ცოდნა, რომელიც გადაიცემა, ხელისუფლება, რომელიც მყარდება ისე, რომ ბატონს, თუნდაც მცირედით, არ უწევდეს „თანასწორთან როგორც თანასწორს“ საუბარი იმასთან, ვისაც უბრძანებს ან ასწავლის. უთანასწორო საზოგადოებას მხოლოდ თანასწორ ურთიერთობათა სიმრავლის წყალობით შეუძლია ფუნქციონირება. სწორედ თანასწორობის ეს გადახლართვა უთანასწორობაში არის ის, რასაც დემოკრატიული სკანდალი ავლენს, რათა ის საჯარო ძალაუფლების საფუძვლად აქციოს. საქმე არ არის მხოლოდ იმაში, როგორც ამას ხშირად ამბობენ, რომ კანონისმიერი თანასწორობა არსებობს ბუნებრივი უთანასწორობის გამოსასწორებლად ან შესარბილებლად. საქმე ისაა, რომ თავად „ბუნება“ ორმაგდება, რომ ბუნებრივი უთანასწორობა მხოლოდ ბუნებრივი თანასწორობის დაშვებით ხორციელდება, რომელიც მას ეხმარება და ეწინააღმდეგება: სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა მოსწავლეებს გაეგოთ მასწავლებლებისა და უმეცრები – დამორჩილებოდნენ სწავლულთა მმართველობას. იტყვიან, რომ ამისთვის ჯარი და პოლიცია არსებობს. მაგრამ მაინც საჭიროა, რომ ამ უკანასკნელთაც ესმოდეთ სწავლულთა ბრძანებები და მორჩილების სარგებლიანობა და ასე შემდეგ.

აი, რას მოითხოვს პოლიტიკა და რას სძენს მას დემოკრატია. იმისათვის, რომ პოლიტიკა არსებობდეს, საჭიროა გამონაკლისის წოდება, წოდება, რომელიც

ემატება იმათ, რომლებითაც დიდი თუ მცირე საზოგადოებები „ჩვეულებრივ“ იმართება და რომლებიც საბოლოო ანგარიშში წარმომავლობასა და სიმდიდრეზე დაიყვანება. სიმდიდრე განუსაზღვრელი ზრდისკენ მიისწრაფვის, მაგრამ მას საკუთარი თავის ტრანსცენდენციის ძალა არ გააჩნია. წარმომავლობა აცხადებს პრეტენზიას ტრანსცენდენციაზე, მაგრამ ეს მხოლოდ ადამიანური ნათესაობიდან ღვთაებრივ ნათესაობაზე გადასვლის ფასად შეუძლია. ის აფუძნებს მწყემსთა მმართველობას, რითაც პრობლემას წყვეტს, თუმცა, პოლიტიკის მოსპობის ფასად. რჩება არაჩვეულებრივი გამონაკლისი – ხალხის ძალაუფლება, რომელიც არ არის არც მოსახლეობის და არც უმრავლესობის ძალაუფლება, არამედ ნებისმიერის ძალაუფლება, უნართა განურჩევლობა [l›indifférence des capacités] მმართველისა და მართულის პოზიციების დაკავებისას. პოლიტიკურ მმართველობას ამგვარად ენიჭება საფუძველი. თუმცა ეს საფუძველი ამავდროულად წინააღმდეგობრივია: პოლიტიკა არის მართვის უფლებამოსილების საფუძველი ამ საფუძვლის არარსებობის პირობებში. სახელმწიფოთა მმართველობა ლეგიტიმურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის პოლიტიკურია. ის პოლიტიკურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც საკუთარი საფუძვლის არარსებობას ეფუძნება. აი, რას ნიშნავს დემოკრატია, როდესაც მას ზუსტად გავიგებთ როგორც „შემთხვევითობის კანონს“ [loi du sort]. ჩვეული შენიშვნები დემოკრატიის უმართაობის შესახებ საბოლოოდ, ამას უკავშირდება: დემოკრატია არ არის არც სამართავი საზოგადოება და არც საზოგადოების მმართველობა; არამედ, სწორედ ის უმართავია, რომელშიც საბოლოოდ ნებისმიერი მმართველობა საკუთარ საფუძველს პოულობს.

დემოკრატია, რესპუბლიკა, წარმომადგენლობა

დემოკრატიული სკანდალი უბრალოდ შემდეგის გამჟღავნებაში მდგომარეობს: პოლიტიკის სახელით არასდროს იარსებებს საზოგადოების ერთი პრინციპი, რომელიც ლეგიტიმაციას მისცემს მმართველთა ქმედებებს ადამიანურ საზოგადოებათა თავყრილობისთვის შინაგანი კანონების საფუძველზე. რუსო მართალი იყო, როდესაც ამხელდა ჰობსის მანკიერ წრეს, რომელიც ადამიანთა ბუნებრივი არასოციალურობის დამტკიცებას ცდილობდა სასახლის ინტრიგებისა და სალონური ჭორების საფუძველზე. თუმცა, საზოგადოების მიხედვით ბუნების აღწერით, ჰობსმა აჩვენა, რომ ამაოა პოლიტიკური საზოგადოების საწყისის ძიება სოციალურობის რაღაც თანდაყოლილ სათნოებაში. თუ საწყისის ძიება ადვილად ურევს ერთმანეთში წინმსწრებსა და შემდგომს, ეს იმიტომ ხდება, რომ ის ყოველთვის ხდომილების შემდგომ მოდის. ფილოსოფია, რომელიც ეძიებს კარგი მმართველობის პრინციპებს ან საფუძვლებს, რის გამოც ადამია-

ნები საკუთარ თავს მმართველობას უქვემდებარებენ, მოსდევს დემოკრატიას, რომელიც თავის მხრივ, წყვეტს მარადიულ ლოგიკას, რომლის თანახმადაც საზოგადოებებს მართავენ ისინი, ვისაც გარკვეული საფუძვლით ენიჭება ძალაუფლება მათზე, ვინც ბუნებრივადაა მიდრეკილნი მორჩილებისკენ.

დემოკრატიის ცნება, ამდენად, მკაცრად არ აღნიშნავს არც საზოგადოების ფორმას და არც მმართველობის ფორმას. „დემოკრატიული საზოგადოება“ მხოლოდ წარმოსახვითი პორტრეტია, რომელიც შექმნილია კარგი მმართველობის ამა თუ იმ პრინციპის მხარდასაჭერად. საზოგადოებები, დღესაც და გუშინაც, ორგანიზებულია ოლიგარქიების თამაშის მეშვეობით. მკაცრად რომ ვთქვათ, დემოკრატიული მმართველობა, როგორც ასეთი, არ არსებობს. მმართველობა ყოველთვის ხორციელდება უმცირესობის მიერ უმრავლესობაზე. შესაბამისად, „ხალხის ძალაუფლება“ აუცილებლად ჰეტეროტოპიურია როგორც უთანასწორო საზოგადოების, ისე ოლიგარქიული მმართველობის მიმართ. სწორედ ის აშორებს მმართველობას საკუთარ თავს, რადგან საზოგადოებასაც აშორებს საკუთარ თავს. ამგვარად, ის ასევე აცალკევებს მმართველობის განხორციელებას საზოგადოების რეპრეზენტაციისგან.

ადამიანებს უყვართ საკითხის გამარტივება პირდაპირ დემოკრატიასა და წარმომადგენლობით დემოკრატიას შორის დაპირისპირებამდე დაყვანით. შემდეგ შესაძლებელი ხდება უბრალოდ თამაში დროებს შორის განსხვავებით და რეალობისა და უტოპიის დაპირისპირებით. ასე მაგალითად, ამბობენ, რომ პირდაპირი დემოკრატია კარგი იყო ძველი ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოებისთვის ან შუა საუკუნეების შვეიცარიული კანტონებისთვის, სადაც თავისუფალ კაცთა მთელ მოსახლეობას შეეძლო ერთ ადგილას შეკრება. მაგრამ ჩვენი უზარმაზარი ერებისა და თანამედროვე საზოგადოებებისთვის მხოლოდ წარმომადგენლობითი დემოკრატიაა შესაფერისი. ეს არგუმენტი არაა ისეთი დამაჯერებელი, როგორც ამას წარმოაჩენენ ხოლმე. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში ფრანგ წარმომადგენლებს არ უჭირდათ კანტონის ყველა ამომრჩევლის ერთ ადმინისტრაციულ ცენტრში შეკრება. საჭირო იყო მხოლოდ ამომრჩეველთა რაოდენობის დაბალ დონეზე შენარჩუნება, რაც ადვილად კეთდებოდა ხმის მიცემის უფლების მხოლოდ იმათთვის დატოვებით, ვისაც შეეძლო 300 ფრანკის საარჩევნო გადასახადის გადახდა. „პირდაპირი არჩევნები წარმოადგენს ერთადერთ ჭეშმარიტ წარმომადგენლობით მმართველობას“ – ამბობდა მაშინ ბენჟამენ კონსტანი.[200] ხოლო ჰანა არენდტი

200 ციტირებული პიერ როზანვალონის მიერ, „Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France“, პარიზი, გალიმარი, 1992, გვ. 281.

1963 წელსაც კი ახერხებდა ხალხის რეალური ძალაუფლება რევოლუციური საბჭოების ფორმაში დაენახა, სადაც ყალიბდებოდა ერთადერთი ეფექტური პოლიტიკური ელიტა – ადგილზე თვითშერჩეული ელიტა იმათგან, ვისაც სიამოვნებას ანიჭებდა საზოგადოებრივი საქმეებით დაკავება.[201]

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარმომადგენლობა არასდროს ყოფილა მოსახლეობის ზრდის კომპენსირებისთვის გამოგონილი სისტემა. ის არ არის ფორმა, რომლითაც დემოკრატია მოერგო თანამედროვე დროსა და დიდ სივრცეებს. ის, უფლებრივად, ოლიგარქიული ფორმაა, იმ უმცირესობების წარმომადგენლობაა, რომლებსაც უფლება აქვთ საზოგადოებრივი საქმეების მართვა იკისრონ. ისტორიულად, ის, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენდა წოდებებს, ორდენებს, სამფლობელოებს, მიუხედავად იმისა, განიხილებოდნენ თუ არა, როგორც ძალაუფლების განხორციელების უფლების მიმნიჭებელნი, თუ დროდადრო სუვერენული ხელისუფლების მიერ ეძლეოდათ საკონსულტაციო ხმა. არც ხმის მიცემაა თავისთავად დემოკრატიული ფორმა, რომლითაც ხალხი გამოხატავს თავის ხმას. ის თავდაპირველად თანხმობის გამოხატულება იყო, რომელსაც ზემდგომი ძალაუფლება მოითხოვს და რომელიც რეალურად მხოლოდ მაშინაა ასეთი, როცა ერთსულოვანია.[202] ის თვითცხადობა, რომელიც დემოკრატიას არჩევნების შედეგად მიღებულ წარმომადგენლობით მმართველობის ფორმასთან აიგივებს, ისტორიულად საკმაოდ ახალია. თავდაპირველად წარმომადგენლობა ზუსტი საპირისპირო იყო დემოკრატიისა. ამას არავინ უარყოფდა საფრანგეთისა და ამერიკის რევოლუციების დროს. დამფუძნებელი მამები და მათი ფრანგი მიმბაძველების ნაწილი მასში სწორედ ელიტის მიერ დე ფაქტო ძალაუფლების განხორციელების საშუალებას ხედავდნენ, და კეთებას ხალხის სახელით, რომელიც, ვალდებული იყო, წარმომადგენლობა ეღიარებინა, მაგრამ რომელსაც არ შეეძლო ძალაუფლების განხორციელება მმართველობის პრინციპის დანგრევის გარეშე.[203] რუსოს მიმდევრები, თავის მხრივ, წარმომადგენლობას მხოლოდ ამ სიტყვის მნიშვნელობის უარყოფით უშვებდნენ, ანუ კერძო ინტერესების წარმომადგენლობის უარყოფით. საერთო ნება არ შეიძლება დაიყოს და დეპუტატები, ზოგადად, მხოლოდ ერს წარმოადგენენ. „წარმომადგენლობითი დემოკრატია“

201 ჰანა არენდტი, „Essai sur la révolution“, პარიზი, გალიმარი, სერია „Tel“, 1985, გვ. 414.

202 იხილეთ ამის შესახებ როზანვალონი, დასახელებული ნაშრომი, და ბერნარ მანინი, „Principes du gouvernement représentatif“, დასახელებული ნაშრომი.

203 დემოკრატია, ამბობს ჯონ ადამსი, არ ნიშნავს არაფერს გარდა „წარმოდგენისა ხალხზე, რომელსაც საერთოდ არ ჰყავს მთავრობა“, ციტირებული ბერტლინდ ლანიელის მიერ, „Le Mot „democracy“ et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856“, სენტ-ეტიენის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995, გვ. 65.

დღეს შეიძლება პლეონაზმად მოგვეჩვენოს. მაგრამ თავდაპირველად ის ოქსიმორონი იყო.

ეს არ ნიშნავს, რომ პირდაპირი დემოკრატიის სათნოებები უნდა დავუპირისპიროთ წარმომადგენლობის გაშუალებებსა და უზურპაციებს, ან დავგმოთ ფორმალური დემოკრატიის შეცდომაში შემყვანი გარეგნობა რეალური დემოკრატიის ეფექტურობის წინაშე. ისევე მცდარია დემოკრატიის წარმომადგენლობასთან გაიგივება, როგორც ერთის მეორის უარყოფად ქცევა. დემოკრატია სწორედ ამას ნიშნავს: სახელმწიფო კონსტიტუციებისა და კანონების იურიდიულ-პოლიტიკური ფორმები არასდროს ეფუძნება ერთსა და იმავე ლოგიკას. ის, რასაც „წარმომადგენლობით დემოკრატიას“ უწოდებენ და რასაც უფრო ზუსტი იქნება ვუწოდოთ საპარლამენტო სისტემა, ან, რეიმონდ არონის კვალდაკვალ, „პლურალისტური კონსტიტუციური რეჟიმი“, შერეული ფორმაა: სახელმწიფოს ფუნქციონირების ფორმა, რომელიც თავდაპირველად ეფუძნებოდა „ბუნებრივი“ ელიტების პრივილეგიას და თანდათანობით დემოკრატიული ბრძოლის მეშვეობით თავისი ფუნქციისგან გადაიხარა. დიდ ბრიტანეთში საარჩევნო რეფორმებისთვის გამართული სისხლიანი ბრძოლების ისტორია, უდავოდ, ამის საუკეთესო მოწმობაა, რომელიც თვითკმაყოფილებით წაიშალა „ლიბერალური“ დემოკრატიის ინგლისური ტრადიციის იდილიური სურათით. საყოველთაო საარჩევნო უფლება საერთოდ არ არის დემოკრატიის ბუნებრივი შედეგი. დემოკრატიას სწორედ იმიტომ არ აქვს ბუნებრივი შედეგები, რომ ის არის „ბუნების“ გაყოფა, ბუნებრივ თვისებებსა და მმართველობის ფორმებს შორის კავშირის გაწყვეტა. საყოველთაო საარჩევნო უფლება არის შერეული ფორმა, დაბადებული ოლიგარქიისგან, გადახრილი დემოკრატიული ბრძოლებით და მუდმივად ხელახლა დაპყრობილი ოლიგარქიის მიერ, რომელიც საარჩევნო ორგანოს კენჭისყრაზე აყენებს თავის კანდიდატებს და ზოგჯერ გადაწყვეტილებებსაც, ისე, რომ ვერასდროს გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ საარჩევნო სხეულმა შემთხვევითი არჩევანის პრინციპით იმოქმედოს [comme une population de tirage au sort].

დემოკრატია ვერასდროს გაიგივდება იურიდიულ-პოლიტიკურ ფორმასთან. ეს არ ნიშნავს, რომ ის გულგრილია ასეთი ფორმების მიმართ. ეს ნიშნავს, რომ ხალხის ძალაუფლება ყოველთვის ამ ფორმების ქვემოთ და მიღმაა. ქვემოთ, რადგან ამ ფორმებს, საბოლოოდ ~ არ შეუძლიათ ფუნქციონირება იმ არაკომპეტენტურთა ძალაუფლებაზე მითითების გარეშე, რომლებიც ქმნიან საფუძველს და უარყოფენ კომპეტენტურთა ძალაუფლებას, ასევე, იმ თანასწორობაზე მითითების გარეშე, რომელიც აუცილებელია თავად უთანასწორობის მანქანის ფუნქციონირებისთვის. და მიღმა – რადგან სამთავრობო მანქანის

თამაშის მეშვეობით მუდმივად ხელახლა ისაკუთრებენ [réappropriées] თავად იმ ფორმებს, რომლებშიც ეს ძალაუფლებაა ჩაწერილი და აქცევს მათ მმართველობისთვის უფლებამოსილთა [titres à gouverner] „ბუნებრივი“ ლოგიკის ნაწილად – ლოგიკისა, სადაც წაშლილია ზღვარი საჯაროსა და კერძოს შორის. როგორც კი წყდება კავშირი ბუნებასთან, როგორც კი მთავრობები იძულებულნი არიან წარმოადგინონ თავი საერთო საზოგადოების წარმომადგენლებად [instances], სოციალური სხეულის რეპროდუქციაში იმანენტური ავტორიტეტული ურთიერთობების [relations d›autorité] ლოგიკისგან გამოცალკევებულად, არსებობს საჯარო სფერო, რომელიც შეხვედრებისა და კონფლიქტების სფეროა ორ დაპირისპირებულ ლოგიკას შორის – პოლიციისა და პოლიტიკის, სოციალურ კომპეტენციათა ბუნებრივი მმართველობისა და ნებისმიერისა და ყველას მმართველობის ლოგიკას შორის. ნებისმიერი მთავრობის სპონტანური პრაქტიკები მიისწრაფვის შეამციროს ეს საჯარო სფერო, აქციოს ის საკუთარ კერძო საქმედ და, ამით, გადაიტანოს არასახელმწიფო აქტორების გამოგონებები და ჩარევის ადგილები კერძო სფეროში. შესაბამისად, დემოკრატია, თან შორსაა საკუთარი კერძო სიამოვნებისთვის მიძღვნილი ინდივიდების ცხოვრების ფორმისგან, თანაც ამ პრივატიზაციის წინააღმდეგ ბრძოლის და ამ სფეროს გაფართოების პროცესია. საჯარო სფეროს გაფართოება არ გულისხმობს, როგორც ლიბერალურ დისკურსი ამტკიცებს, სახელმწიფოს მხრიდან საზოგადოებაში შეჭრის მოთხოვნას. ის გულისხმობს ბრძოლას საჯაროსა და კერძოს იმ განაწილების წინააღმდეგ, რომელიც აძლიერებს ოლიგარქიის ორმაგ დომინირებას სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში.

როგორც კი თავისი თავდაპირველი განურჩევლობიდან გამოდის, დომინაცია ხორციელდება სფეროების განაწილების ლოგიკით, რომელსაც მიმართვის ორი საშუალება აქვს. უპირველესად, აცხადებს, რომ გამოყოფს საჯარო საკითხების სფეროს საზოგადოებასთან დაკავშირებული კერძო ინტერესებისგან. ამ მხრივ, აცხადებს, რომ თუნდაც იქ, სადაც ის აღიარებულია, „ადამიანთა“ და „მოქალაქეთა“ თანასწორობა ეხება მხოლოდ მათ მიმართებას ჩამოყალიბებულ იურიდიულ-პოლიტიკურ სფეროსთან, და რომ თუნდაც იქ, სადაც ხალხია სუვერენი, ის ასეთი მხოლოდ თავისი წარმომადგენლებისა და მმართველების მოქმედებების მეშვეობითაა. დომინაცია მუშაობს საჯაროს, რომელიც ყველას ეკუთვნის, და კერძოს, სადაც ყველას თავისუფლებები ბატონობს, გამიჯვნის მეშვეობით. თითოეულის თავისუფლება არის თავისუფლება, ანუ იმათი დომინაცია, ვინც საზოგადოების იმანენტურ ძალებს ფლობს. ეს სიმდიდრის დაგროვების კანონის ბატონობაა. მეორე მხრივ, საჯარო სფერო, თითქოსდა გაწმენდილი ყოველგვარი კერძო ინტერესისგან, ასევე შეზღუ-

დული საჯარო სფეროა, რადგან ინსტიტუტების თამაშსა და იმათი მონოპოლიას ეთმობა, ვინც თავის სასარგებლოდ იყენებს. ეს ორი სფერო მხოლოდ პრინციპშია გაყოფილი, რათა უკეთ გაერთიანდეს ოლიგარქიულ კანონში. ამერიკელი დამფუძნებელი მამები და ფრანგი საარჩევნო ცენზის სისტემის მომხრეები მართლაც ვერ ხედავდნენ ვერაფერ ცუდს მესაკუთრის ფიგურის გაიგივებაში საჯარო ადამიანის [l›homme publique] ფიგურასთან, რომელსაც შეუძლია ეკონომიკური და სოციალური ცხოვრების წვრილმან ინტერესებზე მაღლა აღზევდეს. დემოკრატიული მოძრაობა, ამდენად, რეალურად, საზღვრების ტრანსგრესიის ორმაგი მოძრაობაა: მოძრაობა საჯარო ადამიანის თანასწორობის გასავრცელებლად საერთო ცხოვრების სხვა სფეროებზე, და განსაკუთრებით, ყველა იმ სფეროზე, რომლებიც კაპიტალისტური სიმდიდრის უსაზღვრობას მართავს; მეორე მოძრაობა ამ მუდმივად პრივატიზებადი საჯარო სფეროს ყველასთვის და ნებისმიერისთვის კუთვნილების ხელახლა დასამტკიცებლად.

აი, სწორედ აქ შემოდის თამაშში ადამიანისა და მოქალაქის ხშირად განხილული ორობითობა. ეს ორობითობა ერთი ლოგიკის სახელით გააკრიტიკეს კრიტიკოსებმა ბერკიდან აგამბენამდე, მარქსისა და ჰანა არენდტის გავლით,: თუ პოლიტიკისთვის საჭიროა ორი პრინციპი ერთის ნაცვლად, ეს აუცილებლად რაღაც სიცრუის ან ნაკლის გამო უნდა იყოს. ერთ-ერთი ამ ორი პრინციპიდან აუცილებლად ილუზორული იქნება, თუ არა ორივე. ბერკისთვისაც და არენდტისთვისაც ადამიანის უფლებები ან ცარიელია ან ტავტოლოგიური. ეს შიშველი ადამიანის უფლებებია; მაგრამ შიშველ ადამიანს, ადამიანს რომელიც არ ეკუთვნის არც ერთ ჩამოყალიბებულ ეროვნულ საზოგადოებას, არ აქვს უფლებები. ადამიანის უფლებები, ამდენად, არის ცარიელი უფლებები იმათთვის, ვისაც არ აქვს უფლებები. ან ეს იმ ადამიანების უფლებებია, რომლებიც ეროვნულ საზოგადოებას ეკუთვნის. ისინი, ამდენად, უბრალოდ ამ ერის მოქალაქეების უფლებებია, იმათი უფლებები, ვისაც აქვს უფლებები, და შესაბამისად, წმინდა ტავტოლოგია. მარქსი, პირიქით, მოქალაქის უფლებებს ხედავდა, როგორც იდეალური სფეროს შემქმნელს, რომლის რეალობაც შედგებოდა ადამიანის უფლებებისგან, არა შიშველი ადამიანისა, არამედ კაცი მესაკუთრისა, რომელიც საკუთარი ინტერესის კანონს, სიმდიდრის კანონს, საყოველთაო თანასწორი უფლებების ნიღბის ქვეშ აღასრულებს.

ორივე პოზიცია ერთ არსებით წერტილზე იკვეთება: პლატონისგან მემკვიდრეობით მიღებულ სურვილზე, დაიყვანონ ადამიანი და მოქალაქე ილუზიისა და რეალობის წყვილზე; იმ მოსაზრებაზე, რომ პოლიტიკას უნდა ჰქონდეს ერთი და მხოლოდ ერთი პრინციპი. რასაც ორივე პოზიცია უარყოფს არის

ის, რომ პოლიტიკის ერთიანობა [l›un de la politique] მხოლოდ ანარქიული დამატების მეშვეობით არსებობს, რასაც აღნიშნავს სიტყვა დემოკრატია. ჩვენ თავისუფლად დავუთმობთ ჰანა არენდტს, რომ შიშველ ადამიანურობას არ გააჩნია უფლებები, რომლებიც მას ეკუთვნის, რომ ის არ არის პოლიტიკური სუბიექტი. მაგრამ არც საკონსტიტუციო ტექსტების მოქალაქეა მეტად პოლიტიკური სუბიექტი. პოლიტიკის სუბიექტის გაიგივება ზუსტად ვერ მოხდება ვერც „ადამიანურობასთან" და მოსახლეობის თავყრილობებთან, ვერც საკონსტიტუციო ტექსტებით განსაზღვრულ იდენტობებთან. ისინი ყოველთვის განისაზღვრება იდენტობებს შორის ინტერვალით, იქნება ეს იდენტობები განსაზღვრული სოციალური ურთიერთობებით თუ იურიდიული კატეგორიებით. რევოლუციური კლუბების „მოქალაქე" არის ის, ვინც უარყოფს კონსტიტუციურ დაპირისპირებას აქტიურ მოქალაქეებსა (ანუ იმათ, ვისაც შეუძლია საარჩევნო გადასახადის გადახდა) და პასიურ მოქალაქეებს შორის. მუშა (ინდუსტრიული თუ სხვაგვარი) როგორც პოლიტიკური სუბიექტი არის ის, ვინც თავს არაპოლიტიკურ, კერძო სამყაროსთვის მიკუთვნებისგან გამოყოფს, რასაც ეს ტერმინები გულისხმობს. პოლიტიკური სუბიექტები არსებობენ სუბიექტების სხვადასხვა სახელებს შორის ინტერვალში. ადამიანი და მოქალაქე ასეთი სახელებია, საერთოს სახელები, რომელთა გავრცელება და გაგება სადავოა და რომლებიც, ამ მიზეზით, პოლიტიკით შევსებას [supplémentation] საჭიროებენ, იმის დამტკიცების პრაქტიკას, თუ რომელ სუბიექტებზე შეიძლება გავრცელდეს ეს სახელები და რა ძალაუფლებას ატარებენ ისინი.

აი, როგორ შეძლო ადამიანისა და მოქალაქის დუალობამ ემსახურა იმ პოლიტიკური სუბიექტების კონსტრუირებისთვის, რომლებმაც წარმოაჩინეს და სადავო გახადეს დომინაციის ორმაგი ლოგიკა, ანუ ის, რაც საჯარო ადამიანს კერძო ინდივიდისგან გამოყოფს, რათა უკეთ განამტკიცოს იგივე დომინაცია ორივე სფეროში. იმისათვის, რომ ეს დუალობა არ იქნას გაიგივებული რეალობასა და ილუზიას შორის დაპირისპირებასთან, ის დამატებით უნდა გაიყოს. ამგვარად, პოლიტიკური მოქმედება სფეროების გამყოფ პოლიციურ ლოგიკას უპირისპირებს იმავე იურიდიული ტექსტის სხვაგვარ გამოყენებას, საჯარო ადამიანსა და კერძო ადამიანს შორის დუალობის სხვაგვარ ინსცენირებას. ის აბრუნებს ტერმინებისა და ადგილების განაწილებას ადამიანის – მოქალაქის წინააღმდეგ და მოქალაქის – ადამიანის წინააღმდეგ თამაშით. როგორც პოლიტიკური სახელი, მოქალაქე უპირისპირებს კანონსა და პრინციპებით დაფიქსირებულ თანასწორობის წესს იმ უთანასწორობებს, რომლებიც ახასიათებთ „ადამიანებს", ანუ კერძო ინდივიდებს, წარმომავლობისა და სიმდიდრის ძალაუფლებებს რომ ექვემდებარებიან. და პირიქით, „ადამიანზე" მითითება მოქალაქეობის ნებისმიერ პრივატიზაციას უპირისპირებს ყველას

თანაბარ შესაძლებლობას: იმათ, რომლებიც მოსახლეობის ამა თუ იმ ნაწილს გამორიცხავენ მოქალაქეობიდან, ან იმათ, რომლებიც კოლექტიური ცხოვრების ამა თუ იმ სფეროს გამორიცხავენ მოქალაქეობრივი თანასწორობის წესიდან. თითოეული ტერმინი, ამგვარად, პოლემიკურად თამაშობს უნივერსალურის როლს, რომელიც პარტიკულარულს უპირისპირდება. და ასევე შეიძლება პოლიტიზებულ იყოს „შიშველი სიცოცხლის“ [vie nue] დაპირისპირება პოლიტიკურ არსებობასთან.

აი, რა აჩვენა ოლიმპ დე გუჟის მიერ მისი „ქალთა და მოქალაქის უფლებების დეკლარაციის“ მე-10 მუხლში შემოტანილმა ცნობილმა სილოგიზმმა: „ქალს აქვს ეშაფოტზე ასვლის უფლება; მას თანაბრად უნდა ჰქონდეს ტრიბუნაზე ასვლის უფლებაც.“ ეს მსჯელობა უცნაურად არის ჩასმული გამოხატვის თავისუფლების შესახებ დებულების შუაგულში, რომელიც კაცთა მოდელზეა აგებული („არავინ უნდა შეწუხდეს სხვისი შეხედულებების გამო... თუკი მათი გამოვლენა არ არღვევს კანონით დადგენილ საზოგადოებრივ წესრიგს“), მაგრამ თავად ეს უცნაურობა აღნიშნავს სიცოცხლესა და მოქალაქეობას შორის იმ ურთიერთობის გადაგრეხას [torsion], რომელიც აფუძნებს მტკიცებას, რომ ქალები პოლიტიკური გამოხატვის სფეროს მიეკუთვნებიან. ქალები გამორიცხულნი იყვნენ მოქალაქეთა უფლებების სარგებლობისგან საჯარო და კერძო სფეროების დაყოფის სახელით. საოჯახო სფეროსადმი, შესაბამისად პარტიკულარობის სამყაროსადმი კუთვნილების გამო, ისინი უცხონი იყვნენ მოქალაქეობრივი სფეროს უნივერსალურობისთვის. დე გუჟი არგუმენტს შეაბრუნებს, თავის პოზიციას აფუძნებს არგუმენტზე, რომელიც სასჯელს დამნაშავე მხარის „უფლებად“ აქცევს: თუ ქალებს აქვთ „ეშაფოტზე ასვლის უფლება“, თუ რევოლუციურ ხელისუფლებას შეუძლია მათი სიკვდილით დასჯა, ეს იმიტომ, რომ მათი შიშველი სიცოცხლე თავისთავად პოლიტიკურია. სასიკვდილო განაჩენის თანასწორობა აუქმებს საოჯახო ცხოვრებისა და პოლიტიკური ცხოვრების გამიჯვნის აშკარაობას. ქალებს, შესაბამისად, შეუძლიათ მოითხოვონ უფლებები როგორც ქალებმა და როგორც მოქალაქეებმა, თუმცა, ეს იდენტური უფლება, მხოლოდ დამატების [supplément] ფორმით შეიძლება იქნას დამტკიცებული.

მათ ამ ფაქტით უარყვეს ბერკისა და არენდტის მიერ წარმოდგენილი დასაბუთება. ამ უკანასკნელებმა თქვეს, რომ ან ადამიანის უფლებები არის მოქალაქის უფლებები, ანუ მათი უფლებები, ვისაც უფლებები აქვთ, – რაც ტავტოლოგიაა; ან მოქალაქის უფლებები არის ადამიანის უფლებები. მაგრამ რადგან შიშველ ადამიანობას არ აქვს უფლებები, მაშინ ისინი არიან მათი უფლებები, ვისაც უფლებები არ აქვთ, რაც აბსურდია. და მაინც, ამ სავარაუდო ლოგი-

კური შებოჭვის მარწუხებში მოქცეულმა ოლიმპ დე გუჟმა და მისმა თანამოაზრეებმა მოახერხეს მესამე შესაძლებლობის ჩასმა: „ქალთა და მოქალაქის უფლებები“ არის მათი უფლებები, ვისაც არ აქვთ უფლებები, რომლებიც მათ აქვთ და აქვთ უფლებები, რომლებიც მათ არ აქვთ [celles qui n›ont pas les droits qu›elles ont et qui ont les droits qu›elles n›ont pas]. ისინი თვითნებურად არიან მოკლებულნი უფლებებს, რომლებსაც დეკლარაცია ფრანგული ერისა და ადამიანთა მოდგმის წევრებს დისკრიმინაციის გარეშე მიაკუთვნებს. მაგრამ თავიანთი მოქმედებით, ისინი ასევე ახორციელებენ მოქალაქის უფლებებს, რაზეც მათ კანონი უარს ეუბნება. ამით აჩვენებენ, რომ ნამდვილად აქვთ უარყოფილი უფლებები. „ქონა“ და „არქონა“ ტერმინებია, რომლებიც ორად იყოფა. ხოლო პოლიტიკა ამ ორად გაყოფის ოპერაციაა. 1955 წლის დეკემბერში, მონტგომერიში (ალაბამა), ახალგაზრდა შავკანიანმა ქალმა გადაწყვიტა, ავტობუსში დარჩენილიყო მისთვის აკრძალულ ადგილზე. ამ გადაწყვეტილებით მან ცხადყო, რომ აშშ-ის მოქალაქეს გააჩნდა უფლება, რომელიც არ ჰქონდა შტატის მცხოვრებს, ვინაიდან შტატი კრძალავდა ასეთი ადგილების გამოყენებას იმ პირთათვის, ვისაც მეთექვსმეტედზე მეტი „არაკავკასიური“ სისხლი ჰქონდა.[204] და მონტგომერელმა შავკანიანებმა, რომლებმაც, კერძო პირსა და სატრანსპორტო კომპანიას შორის ამ კონფლიქტის გამო კომპანიის ბოიკოტირება გადაწყვიტეს, ნამდვილად იმოქმედეს პოლიტიკურად, წარმოაჩინეს რა გამორიცხვისა და ჩართვის ორმაგი ურთიერთობა, რომელიც ჩაწერილია ადამიანისა და მოქალაქის დუალობაში.

აი, რას გულისხმობს დემოკრატიული პროცესი: იმ სუბიექტების მოქმედებას, რომლებიც იდენტობებს შორის ინტერვალზე მუშაობით, საჯაროსა და კერძოს, უნივერსალურისა და პარტიკულარულის განაწილებების რეკონფიგურაციას ახდენენ. დემოკრატია ვერასდროს გაიგივდება უნივერსალურის პარტიკულარულზე უბრალო დომინაციასთან. რადგან უნივერსალური განუწყვეტლივ პრივატიზდება პოლიციური ლოგიკით, განუწყვეტლივ დაიყვანება წარმომავლობის, სიმდიდრისა და „კომპეტენციის“ ძალაუფლების წილზე, რომელიც მოქმედებს როგორც სახელმწიფოში, ისე საზოგადოებაში. ეს პრივატიზაცია სიამოვნებით ხორციელდება საჯარო ცხოვრების სიწმინდის სახელით, კერძო ცხოვრების ან სოციალური სფეროს პარტიკულარობების საპირისპიროდ. მაგრამ პოლიტიკის ეს სავარაუდო სიწმინდე მხოლოდ ტერმინების განაწი-

204 რასობრივი კანონმდებლობის შესახებ სამხრეთის შტატებში, იხილეთ პოლი მიურეის რედაქტორობით გამოცემული „States Laws on Race and Color“, ჯორჯიის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1997. მათ, ვინც ნებისმიერ შემთხვევაში აფრიალებს „კომუნიტარიზმის“ საფრთხობელას, ამ ნაშრომის წაკითხვამ შეიძლება მისცეს უფრო ზუსტი წარმოდგენას იმის შესახებ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს მკაცრად გაგებული თემური იდენტობის დაცვა.

ლების სიწმინდეა, ანუ იმის ანარეკლია, თუ როგორია ურთიერთობები სიმდიდრის ძალაუფლების სოციალურ ფორმებსა და სახელმწიფოს დასაკუთრების ფორმების მეშვეობით ნებისმიერის ძალაუფლების შეზღუდვას შორის. არგუმენტი მხოლოდ ადასტურებს იმას, რასაც ი წინასწარ გულისხმობს: დაყოფას მათ შორის, ვინც არის და არ არის „მოწოდებული“ ხელში აიღოს საჯარო ცხოვრება და საჯაროსა და კერძოს განაწილება. დემოკრატიულმა პროცესმა, ამგვარად, განუწყვეტლივ უნდა შემოიყვანოს უნივერსალური პოლემიკურ თამაშში. დემოკრატიული პროცესი მუდმივად თამაშში შემოყვანის, სუბიექტივაციის ფორმების გამოგონების და იმ შემთხვევების დამტკიცების პროცესია, რაც საჯარო ცხოვრების მუდმივ პრივატიზებას ეწინააღმდეგება. ამ აზრით, დემოკრატია ნამდვილად ნიშნავს, პოლიტიკის ბინძურობას [impureté], მთავრობების პრეტენზიების გამოწვევას, განასხეულონ საჯარო ცხოვრების ერთადერთი პრინციპი და ამის გაკეთებით შეძლონ საჯარო ცხოვრების გაგებისა და გაფართოების შემოფარგვლა. თუ არსებობს დემოკრატიისთვის სპეციფიკური „უსაზღვრობა“, მაშინ ის სწორედ აქ ძევს: არა ინდივიდებისგან მომდინარე საჭიროებების ან სურვილების ექსპონენციურ გამრავლებაში, არამედ მოძრაობაში, რომელიც განუწყვეტლივ გადააადგილებს საჯაროსა და კერძოს, პოლიტიკურისა და სოციალურის საზღვრებს.

ეს თავად პოლიტიკისთვის დამახასიათებელი გადაადგილებაა, რომლის მიღებაზეც ეგრეთ წოდებული რესპუბლიკური იდეოლოგია უარს ამბობს. ეს იდეოლოგია ამტკიცებს მკაცრ გამიჯვნას პოლიტიკურსა და სოციალურ სფეროებს შორის და რესპუბლიკას განიხილავს, როგორც კანონის უზენაესობის იდენტურს, რომელიც თანაბრად გამოიყენება ყველა პარტიკულარობის მიმართ. აი, როგორ დაასაბუთა მან საკუთარი პოზიცია სკოლის რეფორმის შესახებ 1980-იან წლებში. მან გაავრცელა მარტივი დოქტრინა სეკულარული და რესპუბლიკური სკოლის შესახებ, რომელმაც სავარაუდოდ უნდა გადასცეს იგივე ცოდნა ყველას სოციალური განსხვავებების მიუხედავად. ის დაჟინებით მოითხოვდა, როგორც რესპუბლიკური დოგმის საკითხს, გამიჯვნას სწავლებას, ანუ ცოდნის გადაცემას, რაც საჯარო საკითხია, და განათლებას – რაც კერძო საკითხია. შემდეგ მან „სკოლის კრიზისის“ მიზეზი მიაწერა საზოგადოების მიერ საგანმანათლებლო ინსტიტუციაში შემოჭრას და დაადანაშაულა სოციოლოგები, რომ ამ შეჭრის ინსტრუმენტები გახდნენ იმ რეფორმების შეთავაზებით, რომლებიც განათლებასა და სწავლებას შორის აღრევას აკანონებდა. ამგვარად გაგებული რესპუბლიკა თავს თითქოს წარმოადგენდა, როგორც თანასწორობის წესს, განსხეულებულს სახელმწიფო ინსტიტუციის ნეიტრალობაში და გულგრილს სოციალური განსხვავებების მიმართ. ამგვარად, შეიძლება გასაკვირი იყოს, რომ ამ სეკულარული და რესპუბლიკური

სკოლის მთავარი თეორეტიკოსი დღეს ნათესაობის კანონს წარმოადგენს, როგორც დემოკრატიული კაცობრიობის თვითმკვლელობის ერთადერთ დაბრკოლებას განსხეულებულს მამაში, რომელიც მოუწოდებს შვილებს შეისწავლონ ერთი რელიგიის წმინდა ტექსტები. მაგრამ ეს აშკარა პარადოქსი ზუსტად აჩვენებს იმ ორაზროვნებას, რომელიც იმალება რესპუბლიკურ ტრადიციაზე უბრალო მითითებით – ტრადიციაზე, რომელიც სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის გამიჯვნას ინარჩუნებს.

სიტყვა „რესპუბლიკა“ არ შეიძლება აღნიშნავდეს მხოლოდ კანონის თანაბარ მოქმედებას ყველასთვის. „რესპუბლიკა“ ორაზროვანი ტერმინია, რომელსაც აყალიბებს დაძაბულობა. დაძაბულობას ახლავს პოლიტიკურის [le politique] ინსტიტუციონალიზებულ ფორმებში პოლიტიკის [la politique] სიჭარბის ჩართვის სურვილს. ამ სიჭარბის ჩართვა ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო რამეს ნიშნავს: მის დაკანონებას ტექსტებსა და საზოგადოებრივი ინსტიტუციის ფორმებში დაფიქსირებით, მაგრამ ასევე მის აღმოფხვრას სახელმწიფოს კანონების საზოგადოების ზნე-ჩვეულებებთან [mœurs] გაიგივებით. ერთი მხრივ, თანამედროვე რესპუბლიკა გაიგივებულია სახალხო ნებიდან მომდინარე კანონის ზეობასთან, რომელიც დემოსის სიჭარბეს მოიცავს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ სიჭარბის ჩართვა მარეგულირებელ პრინციპს საჭიროებს: რესპუბლიკას უნდა ჰქონდეს არა მხოლოდ კანონები, არამედ რესპუბლიკური ზნე-ჩვეულებებიც. რესპუბლიკა, ამგვარად, სახელმწიფო ინსტიტუციებსა და საზოგადოებრივ ზნე-ჩვეულებებს შორის ჰომოგენურობის რეჟიმია. ამ აზრით, რესპუბლიკური ტრადიცია უკან არ მიდის არც რუსომდე და არც მაკიაველიმდე. ის მკაცრად უბრუნდება პლატონურ პოლიტეიას. რადგან ეს უკანასკნელი არ არის თანასწორობის ზეობა კანონის მეშვეობით და „არითმეტიკული“ თანასწორობა ეკვივალენტურ ერთეულებს შორის. ეს არის გეომეტრიული თანასწორობის მეფობა, რომელიც მათ, ვინც მეტად ითვლება, აყენებს მათზე მაღლა, ვინც ნაკლებად ითვლება. მისი პრინციპი არ არის დაწერილი კანონი, რომელიც თანაბრად გამოიყენება ყველას მიმართ, არამედ განათლება, რომელიც ანიჭებს თითოეულ პიროვნებასა და თითოეულ კლასს მისი ადგილისა და ფუნქციისთვის სპეციფიკურ სათნოებებს. ამგვარად გაგებული რესპუბლიკა არ უპირისპირებს თავის ერთიანობას სოციოლოგიურ მრავალფეროვნებას. რადგან სოციოლოგია სწორედაც არ არის სოციალური მრავალფეროვნების ქრონიკა. პირიქით, ის არის ჰომოგენური სოციალური სხეულის ხედვა, რომელიც თავის შინაგან სასიცოცხლო პრინციპს კანონის აბსტრაქციას უპირისპირებს. რესპუბლიკანიზმი და სოციოლოგია, ამ აზრით, ერთი და იმავე პროექტის ორი სახელია: დემოკრატიული რღვევის მიღმა მათ უნდა აღადგინონ პოლიტიკური წესრიგი, რომელიც ჰომოგენურია საზოგადოების ცხოვრების

წესთან. ეს ნამდვილად ისაა, რასაც პლატონი გვთავაზობს: საზოგადოება, რომლის კანონები მკვდარი ფორმულები კი არა, არამედ თავად საზოგადოების სუნთქვაა – ქალაქის მოცეკვავე გუნდების მიერ გამოხატული ბრძენთა რჩევა და მოძრაობა, რომელსაც მოქალაქეთა სხეულები დაბადებიდან შეისისხლხორცებენ. აი, რა დაისახა მიზნად თანამედროვე სოციოლოგიურმა მეცნიერებამ საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ: გამოესწორებინა ძველი სოციალური ქსოვილის „პროტესტანტული“, ინდივიდუალისტური გახლეჩა, რომელიც წარმომავლობის გარშემო იყო ორგანიზებული; დემოკრატიულ გაფანტულობას დაჰპირისპირებოდა სოციალური სხეულის აღდგენით, სხეულისა, რომელიც კარგად იქნებოდა განაწილებული თავის ბუნებრივ ფუნქციებსა და იერარქიებში და გაერთიანებული – საერთო რწმენებით.

რესპუბლიკური კონცეფცია, შესაბამისად, არ შეიძლება განისაზღვროს როგორც საზოგადოების შეზღუდვა სახელმწიფოს მიერ. ის ყოველთვის გულისხმობს განათლების პროცესს, რომელიც კანონებისა და ზნეობის მეშვეობით აყალიბებს ან აღადგენს ჰარმონიას, ინსტიტუციური ფორმების სისტემისა და სოციალური სხეულის განწყობის [disposition] მეშვეობით. არსებობს ამ განათლების გააზრების ორი გზა. ზოგიერთი მას უკვე ხედავს სოციალურ სხეულში მოქმედად, სადაც უბრალოდ მისი კრისტალიზებაა საჭირო: წარმომავლობისა და სიმდიდრის ლოგიკა წარმოშობს „უნარის“ [capacités] მქონე ელიტებს, რომლებსაც აქვთ დრო და საშუალება განათლების მისაღებად და დემოკრატიულ ანარქიაზე რესპუბლიკური სტანდარტების დასაწესებლად. ასე ფიქრობდნენ ამერიკელი დამფუძნებელი მამები. სხვებისთვის კი თავად უნარიანობის სისტემა დაირღვა და მეცნიერება გახდა საჭირო სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის ჰარმონიის აღსადგენად. ასეთი იყო აზროვნება, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა საფრანგეთის მესამე რესპუბლიკის საგანმანათლებლო საქმიანობას. თუმცა, ეს საქმიანობა არასდროს დასულა იმ მარტივ მოდელზე, რომელიც ჩვენი დროის „რესპუბლიკელებმა“ შეიმუშავეს. ბრძოლა ორ ფრონტზე მიმდინარეობდა და ცდილობდა ელიტებისა და ხალხის გამოგლეჯას კათოლიკური ეკლესიისა და მონარქიის ძალაუფლებისგან, რომელსაც ეკლესია ემსახურებოდა. თუმცა, ეს პროგრამა არანაირად არ ემთხვეოდა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს, სწავლებისა და განათლების გამიჯვნის პროექტს. ვინაიდან მზარდი რესპუბლიკა რეალურად იზიარებდა ჰომოგენური სოციალური ქსოვილის აღდგენის სოციოლოგიურ პროგრამას, რათა დემოკრატიული და რევოლუციური წყვეტის მიღმა მონარქიისა და რელიგიის ძველი ქსოვილის ადგილი დაეკავებინა. სწორედ ამიტომ იყო მისთვის არსებითი სწავლებისა და განათლების გადახლართვა. წინადადებები, რომლებიც დაწყებითი სკოლის მოსწავლეებს კითხვისა და წერის

სამყაროში შეიყვანს, განუყოფელი უნდა იყოს იმ ზნეობრივი სათნოებებისგან, რომლებიც მათ გამოყენებას განსაზღვრავს. ჯაჭვის მეორე ბოლოს კი, იმედს ამყარებენ ლათინურ ლიტერატურაზე, რომელიც ფუჭი ფილოლოგიური წვრილმანებისგან გათავისუფლებულია, რათა თავისი სათნოებები მმართველ ელიტას გადასცეს.

სწორედ ამიტომაც, რესპუბლიკური სკოლა თავიდანვე გაყოფილია ორ დაპირისპირებულ ხედვას შორის. ჟულ ფერის პროგრამა ეფუძნება პოსტულირებულ გათანაბრებას მეცნიერების ერთიანობასა და სახალხო ნების ერთიანობას შორის. რესპუბლიკისა და დემოკრატიის, როგორც განუყოფელი სოციალური და პოლიტიკური წესრიგის იდენტიფიცირებით, ფერი კონდორსესა და რევოლუციის სახელით მოითხოვდა სწავლებას, რომელიც ჰომოგენური იქნებოდა უმაღლესი დონიდან უმდაბლესამდე. ასევე, მისი სურვილი, აღმოეფხვრა ბარიერები დაწყებით, საშუალო და უმაღლეს განათლებას შორის, მისი პოზიცია გარე სამყაროსთვის ღია სკოლის სასარგებლოდ, სადაც დაწყებითი სწავლება ეფუძნება გასართობ „გაკვეთილებს ნივთების შესახებ“ და არა გრამატიკის მკაცრ წესებს, და თანამედროვე განათლების სასარგებლოდ, რომელიც იმავე შესაძლებლობებს ხსნის, რასაც კლასიკური განათლება, ძალიან ცუდად მოეჩვენება ჩვენს ბევრ „რესპუბლიკელს“.[205] ნებისმიერ შემთხვევაში, მაშინ ეს წინადადებები იმათ მტრობას იწვევდა, ვინც აქ ხედავდა რესპუბლიკის დაპყრობას დემოკრატიის მიერ. ასეთი ხალხი აწარმოებდა კამპანიას სწავლების მეთოდებისთვის, რომლებიც ნათლად მიჯნავდა საჯარო სკოლის ორ ფუნქციას: ხალხისთვის სასარგებლო საკითხების სწავლებას და ელიტის ფორმირებას, რომელსაც შეეძლებოდა იმ უტილიტარიზმზე ამაღლება, რომელიც ხალხის ბედისწერაა.[206] მათთვის, ცოდნის განაწილება ყოველთვის ერთდროულად უნდა მოიცავდეს ჩაფლობას „გარემოსა“ და „სხეულში“, რომლებიც ხალხს სოციალური დანიშნულებისთვის მოამზადებს. აბსოლუტუ-

205 იხილეთ „Discours et opinions de Jules Ferry“, გამოცემული პოლ რობიკეს მიერ, პარიზი, A. Colin, 1893-1898, რომლის III და IV ტომები ეძღვნება საგანმანათლებლო კანონებს. ფერდინანდ ბუისონი, თავის გამოსვლაში სორბონაში ჟულ ფერის პატივსაცემად 1905 წლის 20 დეკემბერს, ხაზს უსვამს ზომიერი ფერის პედაგოგიურ რადიკალურობას, კერძოდ, ციტირებს მის განცხადებას 1881 წლის 19 აპრილის პედაგოგიურ კონგრესზე: „ამიერიდან საშუალო და დაწყებით განათლებას შორის აღარ არსებობს გადაულახავი უფსკრული, არც პერსონალის და არც მეთოდების თვალსაზრისით“. ეს უნდა გავიხსენოთ 1980-იანი წლების „რესპუბლიკელების“ კამპანიის ფონზე, რომლებიც გმობდნენ დაწყებითი სკოლის მასწავლებლების შეღწევას „ზოგადი განათლების მასწავლებლებად“ კოლეჯებში და გლოვობდნენ საშუალო განათლების ამ დაწყებითიზაციას, მათი კომპეტენციების მატერიალური რეალობის განხილვის სურვილის გარეშე.

206 შეად. ალფრედ ფუიე, „Les Études classiques et la démocratie“, პარიზი, A. Colin, 1898. იმ ეპოქაში ფუიეს ფიგურის მნიშვნელობის შესაფასებლად უნდა გავიხსენოთ, რომ მისი მეუღლე არის რესპუბლიკური პედაგოგიური ლიტერატურის ბესტსელერის ავტორი – „Le Tour de France de deux enfants“.

რი ბოროტება გარემოების აღრევაა. ახლა კი, ამ აღრევის ფესვს, რომელიც მანკიერებად მიიჩნეოდა, ორი ეკვივალენტური სახელი ჰქონდა – ეგალიტარიზმი და ინდივიდუალიზმი. ამ თვალსაზრისით, „ყალბ დემოკრატიას“, ანუ „ინდივიდუალისტურ დემოკრატიას“, ცივილიზაცია ბოროტებების ზვავისკენ მიჰყავს, რომელიც ალფრედ ფუიემ 1910 წელს აღწერა, და რომელშიც 2006 წლის გაზეთის მკითხველი ყოველგვარი სირთულის გარეშე ამოიცნობს 1968 წლის მაისის სექსუალური გათავისუფლებისა და მასობრივი მომხმარებლობის ზეობის კატასტროფულ შედეგებს:

აბსოლუტური ინდივიდუალიზმი, რომლის პრინციპებსაც ხშირად სოციალისტები იზიარებენ, მიიჩნევს, რომ შვილები... არანაირად არ უნდა იყვნენ დაკავშირებულნი თავიანთ ოჯახებთან: ის მოიწონებს მათ ყოფნას ნებისმიერი ინდივიდის X-ის მსგავსად... ციდან ჩამოვარდნილს, რომელსაც ყველაფრის გაკეთება შეუძლია და არ გააჩნია სხვა წესები, გარდა საკუთარი გემოვნების შემთხვევითობისა. ყველაფერი, რაც ადამიანებს ერთმანეთთან აკავშირებს, ინდივიდუალისტური დემოკრატიისთვის მონური ჯაჭვის მსგავსია. ის იწყებს აჯანყებას სქესთა შორის განსხვავების წინააღმდეგაც კი და იმ ვალდებულებების წინააღმდეგ, რასაც ეს განსხვავება მოითხოვს: რატომ უნდა აღვზარდოთ ქალები კაცებისგან განსხვავებულად, ან ცალკე, განსხვავებული პროფესიებისთვის? მოათავსეთ ყველანი ერთსა და იმავე სისტემაში, ერთსა და იმავე სამეცნიერო, ისტორიულ და გეოგრაფიულ ნახარშში, ერთსა და იმავე სავარჯიშოებში და გახადეთ ერთი და იგივე კარიერები თანაბრად ხელმისაწვდომი მათთვის... ანონიმური ინდივიდი, უსქესო, წინაპრების გარეშე, ტრადიციების გარეშე, გარემოს გარეშე, ყოველგვარი კავშირების გარეშე – ის, როგორც ტენმა იწინასწარმეტყველა – ყალბი დემოკრატიის ადამიანია; ისაა, ვინც აძლევს ხმას და ვისი ხმაც ერთად ითვლება, იქნება ის ტიერი, გამბეტა, ტენი, პასტერი თუ ვაშე. ინდივიდი საბოლოოდ მარტო რჩება თავის ეგოსთან, ნაცვლად ყველა იმ „კოლექტიური სულისა“, ნაცვლად ყველა იმ პროფესიული გარემოსი, რომლებმაც საუკუნეების განმავლობაში სოლიდარობის კავშირები შექმნეს და შეინარჩუნეს საერთო ღირსების ტრადიციები. ეს იქნება გამარჯვება ატომისტური ინდივიდისთვის, ანუ ძალის, რაოდენობისა და ეშმაკობისთვის.[207]

207 ალფრედ ფუიე, „La Démocratie politique et sociale en France“, პარიზი, 1910, გვ. 131-132.

ის, თუ როგორ შეიძლება აღნიშნავდეს ინდივიდთა ატომიზაცია რაოდენობისა და ძალის გამარჯვებას, შესაძლოა მკითხველისთვის ბუნდოვანი დარჩეს. მაგრამ სწორედ აქაა დიდი თვალთმაქცობა, რომელიც „ინდივიდუალიზმის“ კონცეპტის გამოყენებით ხორციელდება. ის, რომ ინდივიდუალიზმი ასე არ მოსწონთ ადამიანებს, რომლებიც სხვა მხრივ თავიანთ ღრმა ზიზღს აცხადებენ კოლექტივიზმისა და ტოტალიტარიზმის მიმართ, ადვილად ასახსნელი გამოცანაა. „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ მამხილებელი, ზოგადად კოლექტივს კი არა, არამედ, კონკრეტულ კოლექტივს იცავს. სხეულების, გარემოებებისა და „ატმოსფეროების“ ელიტის ბრძნული ხელმძღვანელობით კარგად მოწესრიგებულ კოლექტივს, რომელიც ცოდნებს გარკვეულ წოდებებს არგებს; და უარყოფილია არა ინდივიდუალიზმი, როგორც ასეთი, არამედ იდეა, რომ ნებისმიერს შეუძლია გაიზიაროს მისი პრივილეგიები. „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ დაგმობა თანასწორობის სიძულვილია, რომლითაც დომინანტური ინტელიგენცია აცხადებს, რომ სწორედ ელიტას აქვს უფლება, ბრმა ჯოგი მართოს.

უსამართლო იქნებოდა ჟიულ ფერის რესპუბლიკის აღრევა ალფრედ ფუიეს რესპუბლიკასთან. მეორე მხრივ, სამართლიანია ითქვას, რომ ჩვენი ეპოქის „რესპუბლიკელები“ უფრო ახლოს არიან მეორესთან, ვიდრე პირველთან. განმანათლებლობისა და ხალხის თანასწორი განათლების დიდი ოცნების მემკვიდრეობის ნაცვლად, მათ მემკვიდრეობად უფრო ის აკვიატებული შიში ერგოთ, რომელიც უკავშირდება „ბუნებრივი მიკუთვნებულობების მოშლას“ [désaffiliation], „გათიშვას“ [déliaison] და იმ საბედისწერო აღრევას პირობებსა და სქესებს შორის, რაც ტრადიციული წესრიგების რღვევამ მოიტანა. უპირველეს ყოვლისა, მნიშვნელოვანია გავიგოთ ის დაძაბულობა, რომელიც რესპუბლიკის იდეაშივეა ჩადებული. რესპუბლიკის იდეა ინსტიტუტების, კანონებისა და ზნე-ჩვეულებების სისტემის იდეაა, რომელიც აღმოფხვრის დემოკრატიულ სიჯარბეს სახელმწიფოსა და საზოგადოების ჰომოგენიზებით. სკოლა, რომლის მეშვეობითაც სახელმწიფო ერთდროულად ანაწილებს ადამიანებისა და მოქალაქეების ფორმირების ელემენტებს, სრულიად ბუნებრივად წარმოგვიდგება იმ ინსტიტუციად, რომელსაც ყველაზე მეტად შეუძლია ამ იდეის განხორციელება. მაგრამ არ არსებობს განსაკუთრებული მიზეზები, თუ რატომ უნდა ზრდიდეს ცოდნების განაწილება – მათემატიკა თუ ლათინური, ფილოსოფია თუ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები – მოქალაქეებს რესპუბლიკისთვის და არა მრჩევლებს პრინცისთვის ან სასულიერო პირებს – ღმერთის მსახურებს. ცოდნების განაწილება მხოლოდ იმდენად არის სოციალურად ეფექტური, რამდენადაც ის ასევე პოზიციების გადანაწილებაა. ორ განაწილებას შორის ურთიერთობის შესაფასებლად, საჭიროა

დამატებითი მეცნიერება. ეს სამეფო მეცნიერება პლატონიდან მოყოლებული სახელდებულია. მას პოლიტიკური მეცნიერება ეწოდება. როგორც ოცნებობდნენ – პლატონიდან ჟიულ ფერიმდე, მან უნდა გააერთიანოს ცოდნები და, ამ ერთიანობიდან გამომდინარე, სახელმწიფოსა და საზოგადოების საერთო ნება და საერთო მეთაურობა განსაზღვროს. მაგრამ მეცნიერებას ყოველთვის აკლდება სწორედ ის, რაც აუცილებელია პოლიტიკის არსებითი სიჭარბის მოსაწესრიგებლად: უთანასწორობასა და თანასწორობას შორის სამართლიანი პროპორციის განსაზღვრა. რა თქმა უნდა, არსებობს სხვადასხვა სახის ინსტიტუციური მოწყობა, რომელიც სახელმწიფოებსა და მთავრობებს საშუალებას აძლევს ოლიგარქებსა და დემოკრატებს წარუდგინონ ის სახე, რომლის ხილვაც თითოეულს სურს. თავისი „პოლიტიკის“ მეოთხე წიგნში არისტოტელემ ამ ხელოვნების ჯერ კიდევ გადაულახავი თეორია შექმნა. მაგრამ არ არსებობს თანასწორობასა და უთანასწორობას შორის სამართლიანი პროპორციის მეცნიერება. და ის უფრო ნაკლებად არსებობს, როდესაც კონფლიქტი იფეთქებს კაპიტალისტური სიმდიდრის უსაზღვრობასა და დემოკრატიული პოლიტიკის უსაზღვრობას შორის. რესპუბლიკა მიზნად ისახავს იყოს დემოკრატიული თანასწორობის მმართველობა სამართლიანი პროპორციის მეცნიერების ძალით. მაგრამ როცა აღარ არის ღმერთი, რომელიც სულებში ოქროს, ვერცხლისა და რკინის სწორ პროპორციას დაადგენდა, მეცნიერებაც აღარ არსებობს. მეცნიერების მმართველობა კი განწირულია „ბუნებრივი ელიტების“ მმართველობად გადაიქცეს, სადაც სამეცნიერო კომპეტენციების სოციალური ძალა წარმომავლობისა და სიმდიდრის სოციალურ ძალას უერთდება, რათა დემოკრატიული უწესრიგობა გამოიწვიოს, რომელიც პოლიტიკურის საზღვრებს კიდევ ერთხელ გადაანაცვლებს.

რესპუბლიკური პროექტისთვის დამახასიათებელი დაძაბულობის წაშლა, რომელიც სახელმწიფოსა და საზოგადოების ჰომოგენურობის წარმოებას ცდილობს, ნიშნავს იმას, რომ ნეორესპუბლიკური იდეოლოგია რეალურად თავად პოლიტიკას შლის. მისი საჯარო სწავლებისა და პოლიტიკური სისუფთავის დაცვა, შესაბამისად, დაიყვანება პოლიტიკის მხოლოდ სახელმწიფო სფეროში მოქცევაზე, თუნდაც ეს სახელმწიფოს მმართველებისგან განათლებული ელიტის რჩევების გათვალისწინების მოთხოვნას ნიშნავდეს. 90-იან წლებში პოლიტიკისკენ დაბრუნების შესახებ გრანდიოზული რესპუბლიკური განცხადებები, არსებითად, სამთავრობო გადაწყვეტილებების მხარდაჭერას ემსახურებოდა, მაშინაც კი, როდესაც ისინი გლობალური კაპიტალის უსაზღვრობის მოთხოვნების წინაშე პოლიტიკურის წაშლას აღნიშნავდა, ხოლო ამ წაშლის წინააღმდეგ მიმართული ნებისმიერი პოლიტიკური ბრძოლა „პოპულისტურ“ ჩამორჩენილობად ითვლებოდა. დარჩა მხოლოდ ერთი ამოცა-

ნა: სიმდიდრის უსაზღვრობის მიწერა, გულუბრყვილოდ თუ ცინიკურად, დემოკრატიული ინდივიდების ხარბი მადისთვის და ამ ხარბი დემოკრატიის იმ მთავარ კატასტროფად ქცევა, რომლითაც კაცობრიობა საკუთარ თავს გაანადგურებს.

სიძულვილის რაციონალობა

ახლა შეგვიძლია დავუბრუნდეთ ჩვენი პრობლემის საწყის ცნებებს: ჩვენ საზოგადოებებსა და სახელმწიფოებში ვცხოვრობთ, რომლებსაც „დემოკრატიებს“ უწოდებენ – ესაა ტერმინი, რომლითაც ისინი განსხვავდება უკანონო ან რელიგიური კანონით მართული საზოგადოებებისგან. როგორ უნდა გავიგოთ, რომ ამ „დემოკრატიების“ გულში, დომინანტური ინტელიგენცია, რომლის მდგომარეობაც აშკარად არაა სავალალო და რომელსაც დიდად არ სურს სხვა კანონებით ცხოვრება, კაცობრიობის ყველა უბედურებაში ყოველდღიურად ადანაშაულებს ერთადერთ ბოროტებას, რომელსაც დემოკრატიას უწოდებენ?

მოდით, თანმიმდევრულად განვიხილოთ. რას ნიშნავს, როდესაც ითქმის, რომ დემოკრატიებში ვცხოვრობთ? მკაცრად რომ ვთქვათ, დემოკრატია არ არის სახელმწიფოს ფორმა. ის ყოველთვის ამ ფორმების მიღმა და ქვეშაა. ქვეშ – რამდენადაც ის ოლიგარქიული სახელმწიფოს აუცილებლად ეგალიტარული და აუცილებლად დავიწყებული საფუძველია. მიღმა – რამდენადაც ესაა საჯარო საქმიანობა, რომელიც ეწინააღმდეგება სახელმწიფოს ტენდენციას, საჯარო სფეროს მთლიანად დაეუფლოს და მისი დეპოლიტიზება მოახდინოს. ყველა სახელმწიფო ოლიგარქიულია. დემოკრატიისა და ტოტალიტარიზმის დაპირისპირების ერთ-ერთი თეორეტიკოსი სიამოვნებით აღიარებს ამას: „შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ რეჟიმი, რომელიც გარკვეული აზრით არ არის ოლიგარქიული.“[208] მაგრამ ოლიგარქიას შეუძლია დემოკრატიას მეტი ან ნაკლები სივრცე მისცეს; მასზე დემოკრატიული აქტივობები მეტად ან ნაკლებად ზემოქმედებს. ამ ზუსტი გაგებით, შეიძლება ითქვას, რომ ოლიგარქიული მთავრობების საკონსტიტუციო ფორმები და პრაქტიკები მეტ-ნაკლებად დემოკრატიულია. ჩვეულებრივ, წარმომადგენლობითი სისტემის უბრალო არსებობა დემოკრატიის განმსაზღვრელ გადამწყვეტ კრიტერიუმად მიიჩნევა. მაგრამ ეს სისტემა თავად არის არასტაბილური კომპრომისი, დაპირისპირებული ძალების შედეგი. ის დემოკრატიისკენ მხოლოდ იმდენად

208 რემონ არონი, Démocratie et totalitarisme, გალიმარი „იდეები“, 1965. გვ. 134.

იხრება, რამდენადაც ნებისმიერისა და ყველას ძალაუფლებას უახლოვდება. ამის გათვალისწინებით, შეგვიძლია დავაზუსტოთ წესები, რომლებიც ადგენს მინიმალურ პირობებს, რომელთა ფარგლებშიც წარმომადგენლობითი სისტემა შეიძლება დემოკრატიულად გამოცხადდეს: მოკლე და განუახლებელი საარჩევნო მანდატები, რომელთა ერთდროულად ფლობა არ შეიძლება; ხალხის წარმომადგენელთა მონოპოლია კანონების ფორმულირებაზე; სახელმწიფო მოხელეებისთვის ხალხის წარმომადგენლად გახდომის აკრძალვა; კამპანიებისა და საკამპანიო ხარჯების მინიმუმამდე დაყვანა; ეკონომიკური ძალების მხრიდან საარჩევნო პროცესში შესაძლო ჩარევის მონიტორინგი. ასეთ წესებში არაფერია უჩვეულო და წარსულში ბევრი მოაზროვნე და კანონმდებელი, რომლებიც ნაკლებად იყვნენ მოტივირებული ხალხის მიმართ დაუფიქრებელი სიყვარულით, ფრთხილად განიხილავდნენ მათ, როგორც ძალთა ბალანსის შენარჩუნების, საერთო ნების წარმომადგენლობის კერძო ინტერესების წარმომადგენლობისგან გამიჯვნის და იმის თავიდან აცილების პოტენციურ საშუალებებს, რასაც ისინი ყველაზე ცუდ მმართველობად მიიჩნევდნენ: იმათ მმართველობად, ვისაც ძალაუფლება უყვარს და გამოცდილია მის ხელში ჩაგდებაში. დღეს მათი ჩამოთვლა ღიმილის მომგვრელია და საფუძვლიანადაც – რადგან ის, რასაც ჩვენ დემოკრატიას ვუწოდებთ, სწორედ ისეთი სახელმწიფო და სამთავრობო ფუნქციონირებაა, რომელიც ზუსტად ამის საპირისპიროა: მუდმივად არჩეული წევრები, რომლებიც ერთდროულად ან მონაცვლეობით ფლობენ მუნიციპალურ, რეგიონულ, საკანონმდებლო და/ან სამინისტრო ფუნქციებს და რომელთა არსებითი კავშირი ხალხთან რეგიონული ინტერესების წარმომადგენლობაა; მთავრობები, რომლებიც თავად ქმნიან კანონებს; ხალხის წარმომადგენლები, რომლებიც დიდწილად ერთი ადმინისტრაციული სკოლიდან მოდიან; მინისტრები ან მათი თანამშრომლები, რომლებსაც ასევე ეძლევათ თანამდებობები საჯარო ან ნახევრად-საჯარო კომპანიებში; პარტიების თაღლითური დაფინანსება საჯარო ტენდერების მეშვეობით; ბიზნესმენები, რომლებიც კოლოსალურ თანხებს დებენ საარჩევნო მანდატების მოსაპოვებლად; კერძო მედია-იმპერიების მფლობელები, რომლებიც თავიანთ საჯარო ფუნქციებს საჯარო მედიის იმპერიის მონოპოლიზებისთვის იყენებენ. ერთი სიტყვით: საჯარო საქმიანობების მონოპოლიზებას სახელმწიფო ოლიგარქიისა და ეკონომიკური ოლიგარქიის მყარი ალიანსის მიერ. გასაგებია, რატომ არ საყვედურობენ „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ მოძულენი ამ საჯარო საქმისა და საჯარო სიკეთის მტაცებლურ სისტემას. რეალურად, საჯარო თანამდებობების ზედმეტი მოხმარების ეს ფორმები დემოკრატიის მიღმაა. ბოროტება, რომლითაც ჩვენი „დემოკრატიები“ იტანჯება, უპირველესად, ოლიგარქთა დაუოკებელ მადასთან დაკავშირებული ბოროტებაა.

ჩვენ არ ვცხოვრობთ დემოკრატიებში. არც საკონცენტრაციო ბანაკებში ვცხოვრობთ, მიუხედავად ზოგიერთი ავტორის მტკიცებისა, თითქოს ყველანი ბიოპოლიტიკური მმართველობის საგანგებო მდგომარეობას ვექვემდებარებით. ვცხოვრობთ ოლიგარქიული სამართლის სახელმწიფოებში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სახელმწიფოებში, სადაც ოლიგარქიის ძალაუფლება შეზღუდულია სახალხო სუვერენიტეტისა და ინდივიდუალური თავისუფლებების ორმაგი აღიარებით. ვიცით ასეთი სახელმწიფოების უპირატესობებიც და მათი შეზღუდვებიც. ისინი თავისუფალ არჩევნებს ატარებენ. ეს არჩევნები, არსებითად, ერთი და იმავე დომინანტური პერსონალის რეპროდუქციას უზრუნველყოფს, თუმცა ურთიერთჩანაცვლებადი იარლიყებით, მაგრამ საარჩევნო ყუთები, ზოგადად, არ ყალბდება და ამის შემოწმება სიცოცხლის რისკის ქვეშ დაყენების გარეშე შეიძლება. ადმინისტრაცია არ არის კორუმპირებული, გარდა სახელმწიფო კონტრაქტებთან დაკავშირებული საკითხებისა, სადაც ადმინისტრაცია დომინანტური პარტიების ინტერესებთანაა აღრეული. ინდივიდუალური თავისუფლებები დაცულია, თუმცა არსებობს მნიშვნელოვანი გამონაკლისები, რაც საზღვრების დაცვასა და ტერიტორიულ უსაფრთხოებას უკავშირდება. არსებობს პრესის თავისუფლება: ვისაც სურს გაზეთის ან ტელევიზიის დაწყება ფინანსური ძალების დახმარების გარეშე, სერიოზულ სირთულეებს შეხვდება, მაგრამ ციხეში არ ჩასვამენ. გაერთიანების, შეკრებისა და დემონსტრაციის უფლებები იძლევა დემოკრატიული ცხოვრების, ანუ სახელმწიფო სფეროსგან დამოუკიდებელი ცხოვრების ორგანიზების საშუალებას. „იძლევა“, ცხადია, ორაზროვანი სიტყვაა. ეს თავისუფლებები ოლიგარქების საჩუქარი არ ყოფილა. ისინი დემოკრატიული მოქმედებით მოიპოვეს და მხოლოდ ასეთი ქმედებით არის გარანტირებული. „ადამიანისა და მოქალაქის უფლებები“ იმათი უფლებებია, ვინც მათ რეალობად აქცევს.

ჩვენ შორის ოპტიმისტურად განწყობილები დაასკვნიან, რომ ოლიგარქიულმა სამართლის სახელმწიფომ საპირისპიროთა ის ბედნიერი ბალანსი შექმნა, რომლითაც, არისტოტელეს თანახმად, ცუდი მთავრობები შეუძლებელ კარგ მთავრობას უახლოვდებიან. „დემოკრატია“, საბოლოოდ, გამოვიდოდა ოლიგარქია, რომელიც დემოკრატიას საკმარის სივრცეს აძლევს იმისათვის, რომ თავისი ვნებები დაიკმაყოფილოს. ჩვენ შორის უფრო სასოწარკვეთილები არგუმენტს შეაბრუნებენ. მშვიდობიანი ოლიგარქიული მთავრობა დემოკრატიულ ვნებებს კერძო სიამოვნებებისკენ მიმართავს და ხალხს საჯარო სფეროს მიმართ უგრძნობს ხდის. უბრალოდ შეხედეთ, – ამბობენ ისინი, – რა ხდება საფრანგეთში. გვაქვს კონსტიტუცია, რომელიც საოცრად არის მოწყობილი იმისათვის, რომ ქვეყანა კარგად იმართებოდეს და (ამით) ბედნიერიც იყოს: სისტემა, ცნობილი როგორც მაჟორიტარიზმი, უკიდურეს მემარჯვენე

და მემარცხენე პარტიებს გამორიცხავს, ხოლო „სამთავრობო პარტიებს“ მონაცვლეობით მართვის საშუალებას აძლევს; ამგვარად, ის უმრავლესობას, ანუ უძლიერეს უმცირესობას, საშუალებას აძლევს მართოს ოპოზიციის გარეშე ხუთი წლის განმავლობაში და, სტაბილურობის გარანტიით, მიიღოს ყველა ზომა საერთო სიკეთის უზრუნველსაყოფად, რასაც გარემოებების წინასწარ განუჭვრეტელობა და გრძელვადიანი პროგნოზები მოითხოვს. ერთი მხრივ, ეს მონაცვლეობა აკმაყოფილებს დემოკრატიულ გემოვნებას ცვლილებების მიმართ. მეორე მხრივ, რადგან სამთავრობო პარტიების წევრებმა სწავლა გაიარეს იმავე სკოლებში, სადაც საჯარო ინტერესის მართვის ექსპერტებმა, მიდრეკილნი არიან მიიღონ იგივე გადაწყვეტილებები, უპირატესობას ანიჭებენ ექსპერტთა მეცნიერებას და არა სიმრავლის ვნებებს. შესაბამისად, იქმნება კონსენსუსის კულტურა, რომელიც უარყოფს ძველ კონფლიქტებს, გვაჩვევს საზოგადოებების წინაშე არსებული მოკლევადიანი და გრძელვადიანი პრობლემების ვნებებისგან დაცლილ ობიექტივაციას, ექსპერტებისგან გადაწყვეტილებების მოთხოვნას და მათ განხილვას დიდი საზოგადოებრივი ინტერესების კვალიფიციურ წარმომადგენლებთან. ვაი, რომ ყველა ამ კარგ რამეს თავისი უარყოფითი მხარე აქვს: მართვაზე ფიქრისგან გათავისუფლებული სიმრავლე თავის კერძო და ეგოისტურ ვნებებთან რჩება. მასში შემავალ ინდივიდებს არ აინტერესებთ საჯარო საქმეები და თავს იკავებენ არჩევნებისგან ან მხოლოდ საკუთარი ინტერესებისა და სამომხმარებლო ახირებების მიხედვით უდგებიან. ისინი გაფიცვებსა და დემონსტრაციებს მართავენ დღევანდელი კორპორატიული ინტერესების სახელით იმ ზომების წინააღმდეგ, რომლებიც მათივე საპენსიო სქემების სამომავლო უზრუნველყოფას ისახავს მიზნად; ინდივიდუალური ახირებების მიხედვით არჩევნების დროს ირჩევენ იმათ, ვინც მოსწონთ, თითქოს მოდურ საცხობებში შეთავაზებული პურის მრავალ სახეობას შორის არჩევდნენ. შედეგად, „საპროტესტო კანდიდატები“ არჩევნებში უფრო მეტ ხმას აგროვებენ, ვიდრე „სამთავრობო კანდიდატები“.

ამ მსჯელობაში ბევრი რამე შეიძლება იყოს სადავო. „დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის“ ეს გარდაუვალი არგუმენტი, აქაც და ყველგან, ფაქტებს ეწინააღმდეგება. არ არის მართალი, თითქოს არჩევნებზე გამოუცხადებლობის შეუქცევად ზრდას ვხედავდეთ. პირიქით, საოცარ სამოქალაქო სიმტკიცეს ვხედავთ იმ ამომრჩეველთა მაღალ რიცხვში, რომლებიც ჯიუტად აგრძელებენ მობილიზებას, რათა აირჩიონ ერთი და იგივე წარმომადგენლები ან სახელმწიფო ოლიგარქია, რომელმაც საკმარისზე მეტად წარმოაჩინა თავისი უნიათობა, თუ არა კორუფცია. ხოლო დემოკრატიული ვნება, რომელიც ასე აზიანებს „სამთავრობო კანდიდატებს“, მომხმარებლური ახირება არ არის; ეს მხოლოდ იმის სურვილია, რომ პოლიტიკა იყოს იმაზე მეტი, ვიდრე არჩევანი

ურთიერთჩანაცვლებად ოლიგარქებს შორის. თუმცა, უმჯობესია არგუმენტს მისი ძლიერი მხრიდან მივუდგეთ. რასაც ის გვეუბნება, მართლაც მარტივი და ზუსტია: ეს საოცარი სისტემა, რომელიც ყველაზე ძლიერ უმცირესობას აძლევს უპრობლემოდ მართვის ძალაუფლებას და ქმნის უმრავლესობასა და ოპოზიციას, რომლებიც მიმდინარე პოლიტიკაზე თანხმდებიან, თავად ოლიგარქიული მანქანის პარალიზებისკენ მიდის. ამას იწვევს წინააღმდეგობა ლეგიტიმურობის ორ პრინციპს შორის. ერთი მხრივ, ჩვენი ოლიგარქიული კანონის მქონე სახელმწიფოები სახალხო სუვერენიტეტის პრინციპს ეყრდნობიან. ეს ცნება, რა თქმა უნდა, ორაზროვანია როგორც პრინციპში, ისე მის გამოყენებაში. სახალხო სუვერენიტეტი დემოკრატიული სიჯარბის ჩართვის საშუალება და პოლიტიკური სინგულარობის ანარქიული პრინციპის არქედ გარდაქმნის გზაა – იმათი მმართველობა, ვისაც მართვის უფლებამოსილება [titre à gouverner] არ გააჩნია. ის თავის გამოყენებას წარმომადგენლობის წინააღმდეგობრივ სისტემაში პოულობს. თუმცა წინააღმდეგობას არასდროს მოუკლავს ის, რასაც წინააღმდეგობების დაძაბულობა აქვს თავისი არსებობის პრინციპად. ამგვარად, ასე თუ ისე, „სუვერენული ხალხის“ ფიქცია დამაკავშირებელ ხიდად იქცა სამთავრობო ლოგიკასა და პოლიტიკურ პრაქტიკებს შორის, რომლებიც მუდამ ხალხის გაყოფის პრაქტიკებია, დამატებითი ხალხის შექმნის პრაქტიკებია იმასთან მიმართებით, რაც კონსტიტუციაშია ჩაწერილი, პარლამენტართა მიერაა წარმოდგენილი და სახელმწიფოშია განსხეულებული. ჩვენი პარლამენტების სიცოცხლისუნარიანობას გუშინ კვებავდნენ და მხარს უჭერდნენ მუშათა პარტიები, რომლებიც წარმომადგენლობის სიცრუეს ამხელდნენ. მას კვებავდა და მხარს უჭერდა არასაპარლამენტო და ანტისაპარლამენტო პოლიტიკური მოქმედება, რომელიც პოლიტიკას წინააღმდეგობრივი შესაძლებლობების სფეროდ აქცევდა, რომელიც არა მხოლოდ განსხვავებულ მოსაზრებებს, არამედ საპირისპირო სამყაროებსაც გულისხმობდა. სწორედ ეს კონფლიქტური წონასწორობა დგება დღეს ეჭვქვეშ. საბჭოთა სისტემის ხანგრძლივმა გადაგვარებამ და მკვეთრმა ნგრევამ, ისევე როგორც სოციალური ბრძოლებისა და გამათავისუფლებელი მოძრაობების დასუსტებამ, მისცა საშუალება ოლიგარქიული სისტემის ლოგიკით ნაკარნახევ კონსენსუალურ ხედვას, რომ დამკვიდრებულიყო. ამ ხედვის თანახმად, არსებობს მხოლოდ ერთი რეალობა, რომელიც არ გვიტოვებს ინტერპრეტაციის არჩევანს და მხოლოდ გარემოებებზე მორგებულ პასუხებს მოითხოვს, რომლებიც ერთი და იგივეა, რა შეხედულებებისა და მისწრაფებებისაც არ უნდა ვიყოთ. ამ რეალობას ეკონომიკა ჰქვია; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიმდიდრის შეუზღუდავი ძალაუფლება. ვნახეთ სირთულე, რომელიც ამ შეუზღუდაობამ მმართველობის პრინციპს შეუქმნა. მაგრამ თუკი პრობლემის ორად გაყოფას შევძლებთ, ის შეიძლება გადაიჭრას და ამ გადაწყვეტამ შეიძლე-

ბა ოლიგარქიულ მთავრობას აქამდე ამაოდ ნანატრი სამეფო მეცნიერება მისცეს. მართლაც, თუ სიმდიდრის მოძრაობის შეუზღუდაობა ჩვენი სამყაროსა და მისი მომავლის უდავო რეალობადაა მიჩნეული, მაშინ მთავრობებს, რომლებიც აწმყოს რეალისტურ მართვასა და მომავლის გაბედულ პროგნოზირებაზე ზრუნავენ, ევალებათ მოხსნან ის შემაფერხებელი ფაქტორები, რომლებსაც არსებული ინერცია ეროვნულ სახელმწიფოებში მის თავისუფალ გაშლას უპირისპირებს. მაგრამ მეორე მხრივ, რადგან ეს გაშლა უსაზღვროა და არ ზრუნავს ამა თუ იმ მოსახლეობის ან მისი ნაწილის განსაკუთრებულ ბედზე ამა თუ იმ სახელმწიფოს ტერიტორიაზე, ამ სახელმწიფოების მთავრობებს ევალებათ მისი შეზღუდვა, სიმდიდრის ამ უკონტროლო და ყველგანმყოფი ძალაუფლების თავიანთი მოსახლეობების ინტერესებისადმი დაქვემდებარება.

კაპიტალის შეუზღუდავი გაფართოებისთვის ეროვნული საზღვრების მოხსნა და კაპიტალის შეუზღუდავი გაფართოების ერის საზღვრებში მოქცევა – ამ ორი ამოცანის გადაკვეთაზე იკვეთება საბოლოოდ აღმოჩენილი სამეფო მეცნიერების სახე. შეუძლებელი იქნება ყოველთვის თანასწორობისა და უთანასწორობის სწორი საზომის პოვნა; შეუძლებელია, ამ საფუძველზე, თავი ავარიდოთ დემოკრატიულ დანამატს, კერძოდ, ხალხის გაყოფას. მეორე მხრივ, მთავრობები და ექსპერტები მიიჩნევენ, რომ შესაძლებელია შეზღუდულსა და შეუზღუდავს შორის სწორი ბალანსის პოვნა. ამას მოდერნიზაცია ეწოდება. მოდერნიზაცია არ არის უბრალოდ მთავრობების მისადაგება სამყაროს მკაცრ რეალობებთან. ის ასევე გულისხმობს სიმდიდრისა და მეცნიერების პრინციპების დაქორწინებას, რათა ოლიგარქიას განახლებული ლეგიტიმურობა მიენიჭოს. სულ მცირე, იმ მოკლე დროში, რასაც მათ ძალაუფლების მოპოვებისა და შენარჩუნებისთვის ბრძოლა უტოვებს, ჩვენი მთავრობები თავიანთ მთავარ ამოცანად მოსახლეობაზე გლობალური აუცილებლობის ლოკალური ეფექტების მართვას მიიჩნევენ. ეს ნიშნავს, რომ სამართავად განხილული მოსახლეობა უნდა შედგებოდეს ერთიანი, ობიექტივირებადი მთლიანობისგან, რომელიც დაპირისპირებულია გაყოფისა და მეტამორფოზების ხალხთან. სახალხო ხმის მიცემის პრინციპი ამიერიდან პრობლემატური ხდება. უდავოდ, კონსენსუალური ლოგიკისთვის მცირე მნიშვნელობა აქვს, სახალხო გადაწყვეტილება მემარჯვენე ოლიგარქს აირჩევს თუ მემარცხენეს. მაგრამ არსებობს რისკი იმისა, რომ სახალხო არჩევანს მივანდოთ ისეთი საკითხების გადაწყვეტა, რომლებიც ექსპერტთა ექსკლუზიურ ცოდნაზეა დამოკიდებული. ჩვენი მთავრობების ავტორიტეტი ამგვარად ორ დაპირისპირებულ ლეგიტიმაციის სისტემაში ებმება: ერთი მხრივ, ის ლეგიტიმირებულია სახალხო ხმის ძალით; მეორე მხრივ, ის ლეგიტიმირებულია საზოგადოებრი-

ვი პრობლემების მოგვარების საუკეთესო გზების არჩევის უნარით. და მაინც, საუკეთესო გამოსავლის იდენტიფიცირება შესაძლებელია იმ ფაქტით, რომ ის არ საჭიროებს არჩევას, რადგან გამომდინარეობს საგანთა ობიექტური ცოდნიდან, რაც ექსპერტული ცოდნის საქმეა და არა სახალხო არჩევანის.

იყო დრო, როდესაც ხალხის გაყოფა იმდენად აქტიური იყო, ხოლო მეცნიერება იმდენად თავმდაბალი, რომ დაპირისპირებულ პრინციპებს შეეძლოთ თანაარსებობა. დღეს სიმდიდრისა და მეცნიერების ოლიგარქიული კავშირი მთელ ძალაუფლებაზე აცხადებს პრეტენზიას და კრძალავს ხალხის გაყოფისა და გამრავლების შესაძლებლობას. მაგრამ განდევნილი პრინციპების დაპირისპირება ყველა მხრიდან ბრუნდება. ის ბრუნდება უკიდურესი მემარჯვენე პარტიების აღზევებით და იდენტობის და რელიგიური ფუნდამენტალისტური მოძრაობებით, რომლებიც ოლიგარქიული კონსენსუსის წინააღმდეგ მიმართავენ ნათესაობისა და წარმოშობის ძველ პრინციპებს, მიწაში, სისხლსა და წინაპართა რელიგიაში ფესვგადგმულ ერთობას. ის აგრეთვე იმ მრავალრიცხოვანი ბრძოლების სახით ბრუნდება, რომლებიც გლობალურ ეკონომიკურ აუცილებლობას უარყოფენ, რომელსაც კონსენსუალური წესრიგი ჯანდაცვის სისტემების, საპენსიო სქემებისა და შრომის უფლებისთვის ძირის გამოსათხრელად იყენებს. ის ბრუნდება ბოლოს თავად საარჩევნო სისტემის ფუნქციონირებაში, როდესაც ერთადერთი გამოსავალი, რომელიც მმართველებსა და მართულებს ერთნაირად ეკისრებათ, ამ უკანასკნელთა არაპროგნოზირებად გადაწყვეტილებას რჩება. ამის მტკიცებულება ევროპულმა რეფერენდუმმა მოგვცა. ვინც რეფერენდუმზე საკითხი გაიტანა, თვლიდნენ, რომ ეს იყო ხმის მიცემა „არჩევნების“ თავდაპირველი დასავლური მნიშვნელობით: საშუალება, რომ შეკრებილ ხალხს თანხმობა გამოეხატა იმათთვის, ვისაც მათი გაძღოლის კვალიფიკაცია გააჩნდა. მით უფრო, რომ ელიტური ექსპერტები ერთხმად ამტკიცებდნენ, რომ საკითხი არ იყო საკითხი, რომ საქმე ძირითადად ეხებოდა უკვე არსებული და ყველას ინტერესებთან შესაბამისი შეთანხმებების ლოგიკის გაგრძელებას. რეფერენდუმის მთავარი მოულოდნელობა იყო ის, რომ ამომრჩეველთა უმრავლესობამ, პირიქით, ჩათვალა, რომ საკითხი ნამდვილი საკითხი იყო, არა მოსახლეობის უბრალო თანხმობის, არამედ ხალხის სუვერენიტეტის საგანი, და შესაბამისად საკითხი, რომელზეც ამ უკანასკნელს შეეძლო ეპასუხა როგორც „არა“, ისე „დიახ“. შემდეგ რაც მოხდა, ვიცით. ისიც ვიცით, რომ ოლიგარქებმა, მათმა ექსპერტებმა და იდეოლოგებმა მოახერხეს ამ მარცხისთვის ახსნის პოვნა, რაც სინამდვილეში იგივე ახსნაა, რასაც ისინი კონსენსუსის ყოველი რღვევისთვის პოულობენ: თუ მეცნიერებამ ვერ დაამყარა თავისი ლეგიტიმურობა ხალხზე, ეს იმიტომ, რომ ხალხი უმეცარია. თუ პროგრესი არ პროგრესირებს, ეს ჩამორჩენილ-

თა ბრალია. ერთი სიტყვა, რომელსაც ყველა დაუღალავად ქადაგებს, ამ ახსნას ასახავს: „პოპულიზმი“. იმედოვნებენ, რომ ამ სახელის ქვეშ შეძლებენ გააერთიანონ გაბატონებული კონსენსუსის მიმართ უთანხმოების ყველა ფორმა, იქნება ეს დემოკრატიული მტკიცება თუ რელიგიური და რასობრივი ფანატიზმი. და იმედოვნებენ, რომ ამგვარად შექმნილ ერთობლიობას ერთი პრინციპი მიეწერება: ჩამორჩენილთა უმეცრება, წარსულზე მიჯაჭვულობა, იქნება ეს სოციალური პრივილეგიების წარსული, რევოლუციური იდეალები თუ წინაპართა რელიგია. პოპულიზმი მოხერხებული სახელია, რომლის ქვეშაც იმალება გამძაფრებული წინააღმდეგობა სახალხო ლეგიტიმურობასა და ექსპერტულ ლეგიტიმურობას შორის, ანუ სირთულე, რომელიც მეცნიერების მთავრობას აქვს დემოკრატიის გამოვლინებებთან და თვით წარმომადგენლობითი სისტემის შერეულ ფორმასთან ადაპტაციაში. ეს სახელი ერთდროულად ფარავს და ამჟღავნებს ოლიგარქის ინტენსიურ სურვილს: მართოს ხალხის გარეშე, სხვა სიტყვებით, ხალხის ყოველგვარი გაყოფის გარეშე; მართოს პოლიტიკის გარეშე. და ის საშუალებას აძლევს ექსპერტთა მთავრობას, თავი დააღწიოს ძველ აპორიას: როგორ შეუძლია მეცნიერებას მართოს ისინი, ვისაც ის არ ესმის? ეს მარადიული კითხვა თანამედროვე კითხვას ხვდება: როგორ განვსაზღვროთ ზუსტად ის ზომა, რომლის საიდუმლოს ცოდნასაც ექსპერტთა მთავრობა იჩემებს, სიმდიდრის შეუზღუდაობით მოპოვებულ სიკეთესა და მისი შეზღუდვით მოპოვებულ სიკეთეს შორის? ანუ, როგორ ხორციელდება ზუსტად სამეფო მეცნიერებაში პოლიტიკის გაუქმების ორი სურვილის შერწყმა – ერთი, რომელიც კაპიტალისტური შეუზღუდაობის მოთხოვნებშია ჩადებული, და მეორე, რომელიც ერი-სახელმწიფოების ოლიგარქიულ მართვაშია ჩადებული?

რადგან, მათი მოტივაციების მრავალფეროვნებასა და ფორმულირებების ბუნდოვანებაში, „გლობალიზაციის“ კრიტიკა, წინააღმდეგობა ჩვენი სოციალური დაცვისა და უზრუნველყოფის სისტემების მის შეზღუდვებთან მისადაგებაზე, და ზესახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების უარყოფა, ერთსა და იმავე მგრძნობიარე წერტილში იკვეთება: რა არის ზუსტად ის აუცილებლობა, რომლის სახელითაც ეს გარდაქმნები ხორციელდება? იმას, რომ კაპიტალის ზრდასა და ინვესტორთა ინტერესებს აქვთ კანონები, რომლებიც რთულ მათემატიკურ განტოლებებს გულისხმობს, თავისუფლად ვაღიარებთ. ისიც ასევე აშკარაა, რომ ეს კანონები წინააღმდეგობაში მოდიან ეროვნული სოციალური კანონმდებლობის სისტემების მიერ დაწესებულ შეზღუდვებთან. მაგრამ ის, რომ ეს კანონები გარდაუვალი ისტორიული კანონებია, რომელთა წინააღმდეგ წასვლაც ამაოა, და რომ ისინი მომავალ თაობებს ისეთ კეთილდღეობას ჰპირდებიან, რაც ამ სოციალური დაცვის სისტემების მსხვერპლად გაღებას ამართლებს,

უკვე აღარ არის მეცნიერების საქმე, არამედ რწმენის. სუფთა ლესეფერისტული [laisser-faire] ეკონომიკის ყველაზე შეურიგებელ მიმდევრებსაც კი ხშირად უჭირთ იმის ჩვენება, თუ როგორ შეიძლება თავისუფალი კონკურენციის თამაშის მეშვეობით ბუნებრივი რესურსების ჰარმონიულად შენარჩუნება. და თუ სტატისტიკური შედარებების გამოყენებით შესაძლებელია იმის დადგენა, რომ შრომის უფლების გარკვეული მოქნილობა საშუალოვადიან პერსპექტივაში მეტ სამუშაო ადგილს ქმნის, ვიდრე აუქმებს, უფრო რთულია იმის ჩვენება, რომ კაპიტალის თავისუფალი მიმოქცევა, რომელიც სულ უფრო სწრაფ მომგებიანობას მოითხოვს, განგების კანონია, რომელიც კაცობრიობას უკეთესი მომავლისკენ წაიყვანს. ამისთვის რწმენაა საჭირო. „უმეცრება“, რასაც ხალხს საყვედურობენ, უბრალოდ ამ რწმენის ნაკლებობაა. სინამდვილეში, ისტორიული რწმენა ბანაკს იცვლის. დღევანდელი რწმენა, როგორც ჩანს, მმართველებისა და მათი ექსპერტების პრივილეგიაა. ეს იმიტომ, რომ ის ხელს უწყობს მათ უფრო ღრმა ლტოლვას [compulsion], ოლიგარქიული მმართველობის ბუნებრივ ლტოლვას: ლტოლვას, მოიშორონ ხალხი და პოლიტიკა. როდესაც აცხადებენ, რომ უბრალოდ გლობალური ისტორიული აუცილებლობის ადგილობრივ ეფექტებს მართავენ, ჩვენი მთავრობები დიდ ყურადღებას უთმობენ დემოკრატიული დანამატის განდევნას. ზესახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების გამოგონებით, რომლებიც არ არიან სახელმწიფოები, რომლებიც არც ერთი ხალხის წინაშე არ არიან ანგარიშვალდებულნი, ისინი თავიანთი პრაქტიკის იმანენტურ მიზნებს ახორციელებენ: მოახდინონ პოლიტიკური საკითხების დეპოლიტიზება, შემოინახონ ისინი ადგილებისთვის, რომლებიც არ-ადგილებია [non-lieux], ადგილებისთვის, რომლებიც არ ტოვებენ სივრცეს პოლემიკის დემოკრატიული გამოგონებისთვის. ამგვარად, სახელმწიფო და მისი ექსპერტები წყნარად თანხმდებიან. ა. „ევროპული კონსტიტუცია“, რომელსაც კარგად ცნობილი მარცხი ეწია, კარგად აჩვენებს ამ ლოგიკას. მისი მიღების მომხრეთაგან ერთ-ერთმა იფიქრა, რომ სწორ სლოგანს მიაგნო: „ლიბერალიზმს“, ხარობდა ის, „არ სჭირდება კონსტიტუციები.“ საუბედუროდ მისთვის, ის სიმართლეს ამბობდა: „ლიბერალიზმს“, ანუ – დავარქვათ საგნებს თავისი სახელი – კაპიტალიზმს, არ აქვს ასეთი პრეტენზია.[209] ფუნქციონირე-

209 სიტყვა „ლიბერალიზმი“ დღეს ყოველგვარ გაუგებრობას იწვევს. ევროპელი მემარცხენეები მას კაპიტალიზმის ტაბუდადებული სიტყვის ასარიდებლად იყენებენ. ევროპელი მემარჯვენეები კი მისგან ისეთ მსოფლმხედველობას ქმნიან, სადაც თავისუფალი ბაზარი და დემოკრატია თითქოს ერთმანეთს განუყოფლად უკავშირდება. ამერიკელი ევანგელისტი მემარჯვენეები, რომლებისთვისაც ლიბერალი რელიგიის, ოჯახისა და საზოგადოების დამანგრეველი მემარცხენეა, დროულად გვახსენებენ, რომ ეს ორი რამ სრულიად განსხვავებულია. ამას სხვაგვარად ადასტურებს ისიც, თუ რა ადგილი დაიკავა თავისუფალი კონკურენციის ბაზარზე და ამერიკის ვალის დაფინანსებაში „კომუნისტურმა“ ჩინეთმა, რომელიც თავისუფლებისა და მისი არარსებობის უპირატესობებს ხელსაყრელად აერთიანებს.

ბისთვის მას არ სჭირდება, რომ რაიმე კონსტიტუციური წესრიგი გამოცხადდეს „დერეგულირებული კონკურენციისთვის“, ანუ კაპიტალის თავისუფალი და შეუზღუდავი მიმოქცევისთვის. მას მხოლოდ ის სჭირდება, რომ ამ უკანასკნელს ფუნქციონირების უფლება ჰქონდეს. კაპიტალისთვის ზედმეტია მისტიკური თაფლობის თვე კაპიტალსა და საერთო სიკეთეს შორის. ის მხოლოდ სახელმწიფო ოლიგარქების მიერ დასახულ მიზნებს ემსახურება: სახალხო და ეროვნული ლეგიტიმურობის საჭიროებისგან გათავისუფლებული სახელმწიფოთაშორისი სივრცეების შექმნას.

გარდაუვალი ისტორიული აუცილებლობა სხვა არაფრისგან შედგება, გარდა ორი კონკრეტული აუცილებლობის შეერთებისა: სიმდიდრის შეუზღუდავი ზრდისა და ოლიგარქიული ძალაუფლების ზრდისა. ევროპულ და მსოფლიო სარბიელზე ერი-სახელმწიფოების სავარაუდო დასუსტება მხოლოდ ოპტიკური ილუზიაა. საერთაშორისო კაპიტალიზმსა და ერი-სახელმწიფოებს შორის ძალაუფლების ახალი გადანაწილება უფრო სახელმწიფოების გაძლიერებისკენ მიდის, ვიდრე მათი დასუსტებისკენ.[210] ის სახელმწიფოები, რომლებიც თავიანთ პრივილეგიებს თავისუფლად მოძრავი კაპიტალის მოთხოვნებს უთმობენ, მაშინვე იბრუნებენ მათ, რათა საზღვრები ჩაუკეტონ პლანეტის სამუშაოს მაძიებელ თავისუფლად მოძრავ ღარიბებს. „კეთილდღეობის სახელმწიფოს“ წინააღმდეგ გამოცხადებული ომი იმავე ორაზროვნებაზე მეტყველებს. მას მოხერხებულად წარმოგვიდგენენ, როგორც დახმარების მდგომარეობის დასასრულად და ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობებსა და სამოქალაქო საზოგადოების ინიციატივებთან დაბრუნებად. თითქოს პატერნალური და მაკონტროლებელი სახელმწიფოს ბოროტად გამოყენებულ საჩუქრებად მიიჩნევენ იმ სოლიდარობისა და უსაფრთხოების ინსტიტუტებს, რომლებიც მუშათა და დემოკრატიულ ბრძოლებში დაიბადა და იმართებოდა ან თანაიმართებოდა სადაზღვევო შენატანების გადამხდელთა წარმომადგენლების მიერ. თუმცა ამ მითიური სახელმწიფოს წინააღმდეგ ბრძოლით სწორედ სოლიდარობის არასახელმწიფო ინსტიტუტებს უტევენ, ინსტიტუტებს, რომლებიც ასევე იყვნენ განსხვავებული ძალების ჩამოყალიბებისა და გამოყენების ადგილები – საერთოზე და საერთო მომავალზე ზრუნვის ძალებისა, რომლებიც მმართველი ელიტების ძალებისგან განსხვავდებოდა. ამის შედეგია სახელმწიფოს გაძლიერება, რომელიც პირდაპირ პასუხისმგებელი ხდება ინდივიდების ჯანმრთელობასა და სიცოცხლეზე. იგივე სახელმწიფო, რომელიც კეთილდღეობის სახელმწიფოს ინსტიტუტების წინააღმდეგ იწყებს ბრძოლას, მობილიზდება

210 შდრ. ლინდა ვაისი, „The Myth of the Powerless State: Governing the Economy in a Global Era“, აითაკა, პოლითი პრესი, 1998.

მუდმივ ვეგეტატიურ მდგომარეობაში მყოფი ქალისთვის კვების მილის ხელახლა მისაერთებლად. ე.წ. კეთილდღეობის სახელმწიფოს დაშლა არ ნიშნავს სახელმწიფოს უკან დახევას. ეს არის იმ ინსტიტუტებისა და მექანიზმების გადანაწილება, რომლებიც შუაში იდგა დაზღვევის კაპიტალისტურ ლოგიკასა და სახელმწიფოს პირდაპირ მართვას შორის. სახელმწიფო დახმარებასა და ინდივიდუალურ ინიციატივას შორის პრიმიტიული შეპირისპირება ფარავს ამ პროცესის ორ პოლიტიკურ განზომილებას და მათგან წარმოშობილ კონფლიქტებს: საზოგადოების მატერიალური ცხოვრების ისეთი ფორმების არსებობას, რომლებიც მოგების ლოგიკას არ ემორჩილებიან; და კოლექტიური ინტერესების განხილვის ისეთი ადგილების არსებობას, რომლებიც ექსპერტთა მთავრობის მონოპოლიას არ ექვემდებარებიან. კარგად ვიცით, რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ეს საკითხები 1995 წლის შემდგომ ფრანგული გაფიცვების დროს. გაფიცული კორპორაციების კერძო ინტერესებისა და მთავრობის საბიუჯეტო გათვლების მიღმა გამოჩნდა, რომ „სოციალური“ მოძრაობა დემოკრატიული მოძრაობა იყო, რადგან ის ფუნდამენტური პოლიტიკური საკითხის გარშემო ტრიალებდა: „არაკომპეტენტურთა“ კომპეტენციის, ნებისმიერი ადამიანის უნარის საკითხის გარშემო – განსაჯოს ურთიერთობები ინდივიდებსა და კოლექტივს, აწმყოსა და მომავალს შორის.

სწორედ ამიტომ ჩავარდა კამპანია, რომელიც საერთო ინტერესს კორპორაციების რეტროგრადულ ეგოიზმს უპირისპირებდა, ისევე როგორც „რესპუბლიკური“ ლიტანია პოლიტიკურისა და სოციალურის განსხვავებაზე. პოლიტიკური მოძრაობა ყოველთვის არის მოძრაობა, რომელიც ბუნდოვანს ხდის როგორც ინდივიდუალურისა და კოლექტიურის მოცემულ განაწილებას, ისე პოლიტიკურსა და სოციალურს შორის მიღებულ საზღვარს. ოლიგარქია და მისი ექსპერტები ამას მუდმივად აწყდებოდნენ თავიანთ მცდელობაში, დაეფიქსირებინათ ადგილებისა და კომპეტენციების განაწილება. მაგრამ ის, რაც ოლიგარქიას გამოუვალ მდგომარეობაში აგდებს, დემოკრატიული ბრძოლისთვისაც სირთულეებს ქმნის. იმის თქმა, რომ პოლიტიკური მოძრაობა ყოველთვის არის მოძრაობა, რომელიც მოცემულ საზღვრებს გადააადგილებს, რომელიც საზოგადოების ამა თუ იმ წერტილში ინტერესთა კონკრეტული კონფლიქტიდან გამოყოფს სპეციფიკურად დემოკრატიულ, ანუ უნივერსალისტურ კომპონენტს, ნიშნავს იმის თქმასაც, რომ ის ყოველთვის დგას ამ კონფლიქტში ჩაკეტვის საფრთხის წინაშე, საფრთხის წინაშე, რომ საბოლოოდ იქცეს მხოლოდ კონკრეტული ჯგუფის ინტერესების დამცველად მუდამ სინგულარულ ბრძოლებში. ეს მუდმივად არსებული ფაქტი კიდევ უფრო მძაფრდება, როცა კონფრონტაციის ინიციატივა ოლიგარქიას აქვს, როცა კონფრონტაცია მიმდინარეობს სუვერენული სახელმწიფოსა და „უძლური“ სახე-

ლმწიფოს ორმაგი სახის ქვეშ, განსაკუთრებით მაშინ, როცა მას მხარს უჭერს ის ისტორიული აუცილებლობა, რომელიც გუშინ გაფანტულ ბრძოლებს საერთო იმედის ჰორიზონტს აძლევდა. ყოველთვის შეიძლება კამათი ამა თუ იმ ბრძოლის ლეგიტიმურობაზე, მაგრამ ყოველ ჯერზე აღმოვაჩენთ სირთულეს, რომელიც უკავშირდება ამ ლეგიტიმურობის სხვა ბრძოლების ლეგიტიმურობასთან დაკავშირებას, დემოკრატიული სივრცის შექმნას, სადაც ეს ორი შეიძლება აზრსა და მოქმედებაში შეერთდეს. ერთი მხრივ, მათ, ვინც იბრძვიან საჯარო სამსახურის, შრომითი კანონმდებლობის სისტემის, უმუშევრობის შემწეობის სქემის ან საპენსიო სქემის შესანარჩუნებლად, ყოველთვის დაადანაშაულებენ, მაშინაც კი, თუ ბრძოლა მათ კერძო ინტერესებს სცდება, რომ ისინი ეროვნული სივრცის საზღვრებში ჩაკეტილ ბრძოლას აწარმოებენ და აძლიერებენ სახელმწიფოს, როცა მისგან ამ ჩაკეტილობის შენარჩუნებას მოითხოვენ. მეორე მხრივ, ისინი, ვინც აცხადებენ, რომ ამიერიდან დემოკრატიული მოძრაობა ამ ჩარჩოს მიღმა უნდა მიმდინარეობდეს და თვითგადარჩენის ამ ბრძოლებს მომთაბარე მასების ტრანსნაციონალურ მხარდაჭერას უპირისპირებენ, საბოლოოდ აღმოჩნდება, რომ კამპანიას აწარმოებენ სწორედ იმ სახელმწიფოთაშორისი ინსტიტუტების კონსტიტუციისთვის, სადაც სახელმწიფო ოლიგარქებისა და ფინანსური ოლიგარქების ალიანსია უზრუნველყოფილი.

როგორც ოლიგარქიის დილემები, ისე დემოკრატიის სირთულეები გვეხმარება გავიგოთ ანტიდემოკრატიული მრისხანების ინტელექტუალური გამოვლინებები. ეს მრისხანება განსაკუთრებით მძაფრია საფრანგეთში, სადაც თვითგამოცხადებულ ინტელექტუალთა ჯგუფს მედიაში უკავია ისეთი ადგილი, რომელიც მათ სხვა ქვეყნებთან შედარებით ანიჭებს უპრეცედენტო ძალაუფლებას თანამედროვე მოვლენების ყოველდღიურ ინტერპრეტაციასა და გაბატონებული აზრის ფორმირებაში. ვიცით, როგორ განმტკიცდა ეს ძალაუფლება 1968 წლის შემდეგ, როდესაც საზოგადოებრივი აზრის მართვის სადავეებში მყოფმა წრეებმა, შეძრულებმა იმ მოძრაობით, რომლის გააზრებაც სცდებოდა მათ ხელთ არსებულ ინტელექტუალურ ინსტრუმენტებს, ცხელ გულზე დაიწყეს ინტერპრეტატორების ძიება იმის ასახსნელად, თუ რა მოხდა დროის დამაბნეველ სიახლესა და საზოგადოების ბუნდოვან სიღრმეებში.[211] 1981 წელს სოციალისტების ხელისუფლებაში მოსვლამ ამ ინტერპრეტატორებს კიდევ უფრო მეტი წონა შესძინა საზოგადოებრივი აზრის ფორმირებაში, თუმცა ზოგიერთის ამბიციები არ კმაყოფილდებოდა მხოლოდ შეთავაზებული პოზიციების რაოდენობით, ხოლო სხვებმა ვერასდროს იხილეს, როგორ გა-

211 ამ ფიგურის აღმოცენებისა და მისი სიახლის შესახებ, უნივერსალურისა და ჩაგრულთა წარმომადგენელი ინტელექტუალის ტრადიციულ ფიგურასთან მიმართებაში, იხილეთ დ. და ჟ. რანსიერის „La légende des intellectuels“, ჟ. რანსიერის წიგნში „Les Scènes du peuple“, ორლიე, 2003.

დაითარგმნა კონკრეტულ ზომებში მთავრობის მიერ გამოხატული ინტერესი მათი იდეების მიმართ. ეს ჯგუფი დღესაც მყარად ინარჩუნებს პოზიციებს; ის ინტეგრირებულია გაბატონებული აზრის მართვაში და ყველგანმყოფია მედიაში, თუმცა, მთავრობის გადაწყვეტილებებზე გავლენის გარეშე – მათ საჯარო მოღვაწეობას პატივს სცემენ, მაგრამ მათი ამბიციები, კეთილშობილური იქნება ისინი თუ მდაბიო, უგულებელყოფილი რჩება.

ზოგიერთი მათგანი ამ დამატებით ფუნქციას საუკეთესოდ იყენებს. მათ რეგულარულად მიმართავენ, რათა საზოგადოებას აუხსნან, თუ რა ხდება და როგორ უნდა იფიქრონ. ამ პროცესში ისინი თავიანთ მეცნიერულ ცოდნას იყენებენ გაბატონებული ინტელექტუალური კონსენსუსის ფორმირებისთვის. ისინი ამას მით უფრო თვითკმაყოფილად აკეთებენ, რამდენადაც არ უწევთ არც თავიანთი მეცნიერული ცოდნის და არც პროგრესული მრწამსის უარყოფა. კონსენსუსის მთავარი იდეა მდგომარეობს იმაში, რომ გლობალური ეკონომიკური განვითარება მოწმობს ისტორიულ აუცილებლობას, რომელსაც უნდა შევეგუოთ, და რომ ამ აუცილებლობის უარყოფა მხოლოდ არქაული ინტერესებისა და მოძველებული იდეოლოგიების წარმომადგენლებს შეუძლიათ. და მართლაც, სწორედ ამ იდეაზეა დაფუძნებული მათი რწმენა და მეცნიერული ცოდნა. მათ სწამთ პროგრესის. მათ სწამდათ ისტორიის პროგრესის, როდესაც ის თითქოს სოციალისტურ მსოფლიო რევოლუციამდე უნდა მისულიყო. მათ ისევე სწამთ ეს ახლა, როდესაც ის ბაზრის გლობალურ ტრიუმფამდე მიგვიძღვის. მათი ბრალი არ არის, თუ ისტორია შეცდა. შესაბამისად, შეუძლიათ აუღელვებლად მიუსადაგონ გუშინდელი გაკვეთილები დღევანდელ პირობებს. იმის დასამტკიცებლად, რომ მოვლენათა მსვლელობა რაციონალურია, რომ პროგრესი პროგრესულია და რომ მას მხოლოდ ჩამორჩენილები ეწინააღმდეგებიან; და იმის საჩვენებლად, რომ პროგრესი განუწყვეტლივ წარსულს აკუთვნებს მათ, ვინც მის შეფერხებას ცდილობს – მარქსისტული ისტორიული ანალიზის ეს ძირითადი პრინციპები საოცრად მიესადაგება „მოდერნიზაციის“ სირთულეებსაც. ეს პრინციპები საფუძვლად დაედო იმ მხარდაჭერას, რომელიც ინტელექტუალური წრეების დიდმა ნაწილმა ჟიუპეს მთავრობას გამოუცხადა 1995 წლის გაფიცვების დროს. მას შემდეგ ეს პრინციპები მუდმივად ამართლებს „არქაული პრივილეგიების“ კრიტიკას, რომლებიც თითქოსდა აფერხებენ გარდაუვალ მოდერნიზაციას – მოდერნიზაციას, რომელიც თავადვე განუწყვეტლივ ქმნის ახალ არქაიზმებს. ამ გმობის მთავარი ცნება – პოპულიზმი – ლენინისტური არსენალიდანაა ნასესხები. ეს ცნება საშუალებას იძლევა, ნებისმიერი მოძრაობა, რომელიც ისტორიული აუცილებლობის სახელით წარმართულ დეპოლიტიზაციას უპირისპირდება, წარმოჩინდეს როგორც მოსახლეობის ჩამორჩენილი ნაწილის კუთვნილება

ან მოძველებული იდეოლოგია. მაგრამ, სანამ ჩამორჩენილები იარსებებენ, საჭირო იქნებიან პროგრესულები, რომლებმაც მათი ჩამორჩენილობა უნდა ახსნან. პროგრესისტები გრძნობენ ამ სოლიდარობას და ეს არბილებს მათ ანტიდემოკრატიულ პოზიციებს.

სხვები ნაკლებად წარმატებით ეგუებიან ამ პოზიციას. პროგრესისტული რწმენა მათთვის მეტისმეტად მიამიტურია, ხოლო კონსენსუსი – ზედმეტად ვარდისფერი. მათაც მარქსიზმისგან მიიღეს პირველი გაკვეთილები. თუმცა, მათი მარქსიზმი არ იყო ისტორიისა და საწარმოო ძალების განვითარების რწმენაზე დაფუძნებული. თეორიული თვალსაზრისით, ეს იყო კრიტიკა, რომელიც ავლენდა საგანთა მეორე მხარეს – სტრუქტურის ჭეშმარიტებას იდეოლოგიის ზედაპირის ქვეშ, ან ექსპლუატაციის რეალობას უფლებებისა და დემოკრატიის გარეგნული მხრის მიღმა. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ეს იყო კლასებისა და დაპირისპირებული სამყაროების მარქსიზმი და წყვეტისა, რომელიც ისტორიას ორად ხლეჩს. ამ ადამიანებს, შესაბამისად, უფრო უჭირთ შეგუება იმ ფაქტთან, რომ მარქსიზმმა მათი მოლოდინები ვერ გაამართლა და რომ ისტორიამ – ცუდმა ისტორიამ, რომელიც არასდროს ჩერდება – ახლა დაამყარა თავისი ბატონობა. ყოველივე ამის მიმართ, განსაკუთრებით კი 68 წლის მოვლენების მიმართ, რომელმაც დასავლეთში უკანასკნელი დიდი აფეთქება გამოიწვია, მათი ენთუზიაზმი რესენტიმენტად გარდაიქმნა. მათ მაინც არ უარყვიათ ის საკითხები, რომლებიც სამმაგ შთაგონებას განაპირობებდა: ნიშნების წაკითხვა, მხილება და წყვეტა [rupture]. უბრალოდ, შეცვალეს დაგმობის სამიზნე და დროითი წყვეტის ხასიათი. გარკვეული აზრით, ისინი კვლავ იმავე საგანს აკრიტიკებენ: განა რა არის მომხმარებლობის ბატონობა, თუ არა საქონლის ბატონობა? და განა უსაზღვრობის პრინციპი კაპიტალიზმის პრინციპი არ არის? მაგრამ რესენტიმენტი მანქანას უკუსვლაზე რთავს და მიზეზ-შედეგობრივ ლოგიკას აბრუნებს. ადრე სწორედ დომინაციის გლობალური სისტემა ხსნიდა ინდივიდუალურ ქცევას. კეთილი სულები მაშინ თანაუგრძნობდნენ პროლეტარიატს, რომელიც, მოტყუებული სათამაშო ავტომატებისა და საყოფაცხოვრებო ტექნიკის მიმზიდველობით, განიხილებოდა როგორც სისტემის მსხვერპლი, რომელიც მას ექსპლუატაციას უწევდა და ამავდროულად, მის ოცნებებს კვებავდა. მაგრამ როგორც კი მარქსისტულმა წყვეტამ ვერ შეასრულა ის, რასაც მხილება მოითხოვდა, მხილებაც შებრუნდა: ინდივიდები აღარ არიან გლობალური დომინაციის სისტემის მსხვერპლნი. სწორედ ისინი არიან პასუხისმგებელნი მასზე, სწორედ ისინი აწესებენ მოხმარების „დემოკრატიულ ტირანიას“. კაპიტალისტური აკუმულაციის კანონები და მათ მიერ მოთხოვნილი საქონლის წარმოებისა და ცირკულაციის ტიპი გადაიქცა იმ ადამიანთა მანკიერებების უბრალო შედეგად, რომლებიც ამ სა-

ქონელს მოიხმარენ, განსაკუთრებით კი იმათი, ვისაც მოხმარების ყველაზე ნაკლები საშუალება აქვთ. ეს იმიტომ ხდება, რომ დემოკრატიული ადამიანი სიჭარბის არსებაა, საქონლის, ადამიანის უფლებებისა და სატელევიზიო სანახაობების დაუოკებელი შთამნთქმელი, რომ კაპიტალისტური მოგების კანონი მართავს პლანეტას. მართალია, ახალი წინასწარმეტყველები არ უჩივიან ამ ბატონობას. ისინი არ უჩივიან არც ფინანსურ ოლიგარქიებს და არც სახელმწიფო ოლიგარქიებს. ისინი, უპირველესად, უჩივიან იმათ, ვინც ამას გმობს. არც არის რთული იმის გაგება, თუ რატომ: ეკონომიკური ან სახელმწიფო სისტემის დაგმობა ნიშნავს სისტემური ტრანსფორმაციის მოთხოვნას. მაგრამ ვინ არიან ისინი, ვინც დიდი ალბათობით წამოაყენებენ ასეთ მოთხოვნებს თუ არა ის დემოკრატიული ადამიანები, რომლებიც ამ სისტემებს ადანაშაულებენ იმაში, რომ მათ არ აწვდიან საკმარისს მადის დასაკმაყოფილებლად? გავყვეთ ამ ლოგიკას მის ლოგიკურ დასასრულამდე. სისტემის მანკიერებები არა მხოლოდ იმ ინდივიდების მანკიერებებია, რომელთა ცხოვრებასაც ის მართავს. მაგრამ ყველაზე დამნაშავენი, ამ მანკიერების სანიმუშო წარმომადგენლები, არიან ისინი, ვისაც სისტემის შეცვლა სურს, ისინი, ვინც ავრცელებენ ილუზიას, რომ ის შეიძლება გარდაიქმნას, რათა მათ კიდევ უფრო მეტად დაიკმაყოფილონ თავიანთი ვნებები. დაუოკებელი დემოკრატიული მომხმარებელი par excellence არის ის, ვინც ეწინააღმდეგება სახელმწიფო და ფინანსური ოლიგარქიების მმართველობას. აქ ადვილად შეგვიძლია დავინახოთ მთავარი არგუმენტი, რომლის მეშვეობითაც მოხდა 68 წლის მაისის ხელახალი ინტერპრეტაცია – არგუმენტი, რომელსაც მუდმივად იმეორებენ ისტორიკოსები და სოციოლოგები და რომელიც ვრცლად არის ილუსტრირებული ბესტსელერების ავტორი რომანისტების მიერ: 68 წლის მოძრაობა იყო მხოლოდ ახალგაზრდობის მოძრაობა, რომელსაც სწყუროდა სექსუალური გათავისუფლება და ცხოვრების ახალ წესები. და რადგან, განსაზღვრებისამებრ, არც ახალგაზრდობამ და არც თავისუფლების სურვილმა არ იცის, რა უნდა ან რას აკეთებს, ამ ახალგაზრდებმა საბოლოოდ, ნებსით თუ უნებლიედ, მოიტანეს იმის საწინააღმდეგო, რასაც აჟღერებდნენ, მაგრამ ასევე, ის ჭეშმარიტებაც, რასაც ეძებდნენ: როგორც კაპიტალიზმის განახლება, ისე ყველა იმ ოჯახური, საგანმანათლებლო და სხვა სტრუქტურების განადგურება, რომლებიც ხელს უშლიდა ბაზრის შეუზღუდავ ბატონობას, რომელიც სულ უფრო ღრმად აღწევდა ინდივიდების გულებსა და გონებაში.

პოლიტიკის სრული დავიწყების შემდეგ, სიტყვა დემოკრატია ორმაგ დატვირთვას იძენს: ის ევფემიზმად იქცევა დომინაციის სისტემისთვის, რომლის საკუთარი სახელით მოხსენიებაც აღარავის სურს, და ამავდროულად – ეშმაკეული სუბიექტის სახელად, რომელიც იმ წაშლილი სახელის ადგილს იკა-

ვებს. ეს არის შედგენილი სუბიექტი, რომელშიც შერწყმულია დომინაციის სისტემის მსხვერპლი ინდივიდი და მისი მამხილებელი. სწორედ მათი გაერთიანებული ნიშნებით ხატავს პოლემიკა დემოკრატიული ადამიანის რობოტულ პორტრეტს: პოპკორნის, რეალითი შოუების, უსაფრთხო სექსის, სოციალური უსაფრთხოების, განსხვავების უფლების და ანტიკაპიტალისტური თუ ალტერგლობალისტური ილუზიების ახალგაზრდა უგუნური მომხმარებელი. მისი სახით მამხილებლებს აქვთ ის, რაც მათ სჭირდებათ: გამოუსწორებელი ბოროტების აბსოლუტური დამნაშავე. არა წვრილმანი, არამედ დიდი დამნაშავე, რომელიც იწვევს არა მხოლოდ ბაზრის იმპერიის დამყარებას, რომელთანაც მამხილებლები შეგუებულნი არიან, არამედ ცივილიზაციისა და კაცობრიობის დაღუპვასაც.

მყარდება მწყეველთა ზეობა, რომლებიც ერთმანეთში ურევენ საქონლის რეკლამირების ახალ ფორმებსა და მათი კანონების მოწინააღმდეგეთა გამოსვლებს, „განსხვავების პატივისცემის“ ზერელობასა და რასობრივი სიძულვილის ახალ ფორმებს, რელიგიურ ფანატიზმსა და საკრალურის დაკარგვას. ყველაფერი და ასევე, საპირისპიროც იქცევა ამ დემოკრატიული ინდივიდის საბედისწერო გამოვლინებად, რომელიც კაცობრიობას დაღუპვისკენ მიაქანებს – დაღუპვისკენ, რომელსაც მგმობელნი დასტირიან, თუმცა კიდევ უფრო მეტად იგლოვებდნენ, დასატირებელი რომ არ ჰქონდეთ. ამ ბოროტ ინდივიდზე ერთდროულად ამტკიცებენ, რომ ის განმანათლებლობის ცივილიზაციას სამარისკენ მიათრევს და ამავდროულად, მის სასიკვდილო საქმეს ასრულებს, რომ ის კომუნიტარულიცაა და თემის გარეშე დარჩენილიც, რომ მას დაკარგული აქვს როგორც ოჯახური ღირებულებების, ისე მათი დარღვევის გრძნობა, როგორც საკრალურის, ისე მკრეხელობის შეგრძნება. ძველ მორალისტურ თემებს ჯოჯოხეთისა და მკრეხელობის გოგირდოვან ფერებში ხელახლა ხატავენ – ადამიანს ღმერთის გარეშე არსებობა არ შეუძლია, თავისუფლება არ ნიშნავს თავაშვებულობას, მშვიდობა ასუსტებს ხასიათს, სამართლიანობის ნება ტერორისკენ მიგვიძღვის. ზოგი დე სადის სახელით ქრისტიანულ ღირებულებებთან დაბრუნებას ითხოვს; სხვები ნიცშეს, ლეონ ბლუასა და გი დებორს აერთიანებენ, რათა პანკურ სტილში დაიცვან ამერიკელი ევანგელისტების პოზიციები; სელინის თაყვანისმცემლები ანტისემიტებზე ნადირობის წინა რიგებში დგებიან, რომლებშიც უბრალოდ იმათ გულისხმობენ, ვინც მათნაირად არ ფიქრობს.

ერთგვარი წყევლისმოყვარენი კმაყოფილდებიან მწარე სიცხადისა და დაუძლეველი სიმარტოვის რეპუტაციით, რომელსაც იძენენ წვრილმანი სიამოვნებისკენ მიდრეკილი წვრილმანი კაცის თუ ქალის მიერ „აზროვნების

წინააღმდეგ ყოველდღიურად ჩადენილი დანაშაულების“[212] გუნდური გამეორებით. სხვებისთვის ეს ცოდვები მეტისმეტად წვრილმანია დემოკრატიის დასადანაშაულებლად. მათ სჭირდებათ ნამდვილი დანაშაული დასადანაშაულებლად, ან უფრო სწორად, ერთადერთი დანაშაული, აბსოლუტური დანაშაული. ამიტომ, მათ სჭირდებათ ისტორიის მსვლელობის ნამდვილი წყვეტა, ანუ ისტორიის აზრი, მოდერნულობის ბედისწერა, რომელიც ამ წყვეტაში განხორციელდებოდა. სწორედ ასე, საბჭოთა სისტემის ნგრევის მომენტში, ევროპელი ებრაელების განადგურებამ დაიკავა სოციალური რევოლუციის ადგილი, როგორც ხდომილებამ, რომელმაც ისტორია ორად გაყო. მაგრამ ამ ადგილის დასაკავებლად, აუცილებელი იყო მისი ნამდვილი ავტორების პასუხისმგებლობისგან გათავისუფლება. აი პარადოქსიც: ვისაც სურს ევროპელი ებრაელების განადგურება მოდერნული ისტორიის მთავარ ხდომილებად აქციოს, მისთვის ნაცისტური იდეოლოგია ადეკვატური მიზეზი არ არის, რადგან ის რეაქციული იდეოლოგიაა, რომელიც დაუპირისპირდა იმას, რაც მაშინ ისტორიის მოდერნულ მოძრაობას ახასიათებდა – განმანათლებლობის რაციონალიზმს, ადამიანის უფლებებს, დემოკრატიას თუ სოციალიზმს. ერიხ ნოლტეს თეზისი, რომელიც ნაცისტურ გენოციდს გულაგის გენოციდისგან თავდაცვით რეაქციად წარმოაჩენს, რომელიც თავად თითქოს დემოკრატიული კატასტროფის მემკვიდრეა, პრობლემას ვერ წყვეტს. წყევლისმოყვარენი სინამდვილეში ცდილობენ პირდაპირ დააკავშირონ ოთხი ტერმინი: ნაციზმი, დემოკრატია, მოდერნულობა და გენოციდი. მაგრამ ნაციზმის დემოკრატიის პირდაპირ რეალიზაციად წარმოჩენა რთული დასამტკიცებელია, თუნდაც ძველი კონტრრევოლუციური არგუმენტით, რომელიც „პროტესტანტულ ინდივიდუალიზმში“ ხედავს დემოკრატიის და, შესაბამისად, ტოტალიტარული ტერორიზმის მიზეზს. ხოლო გაზის კამერების ჰაიდეგერის მიერ მოდერნულობის მომაკვდინებელ ბედისწერად მიჩნეული ტექნიკის არსის განსახიერებად ქცევა საკმარისია ჰაიდეგერის „კარგ“ მხარეს გადასაყვანად, მაგრამ არა – პრობლემის გადასაჭრელად: თავისუფლად შესაძლებელია რომ მოდერნული და რაციონალური საშუალებები არქაული ფანატიზმების სამსახურში იქნას გამოყენებული. იმისათვის, რომ მსჯელობამ იმუშაოს, საჭიროა რადიკალურ გადაწყვეტამდე მისვლა: მოვაშოროთ ის ტერმინი, რომელიც ხელს უშლის ნაწილების ერთმანეთთან მორგებას, ანუ უბრალოდ ნაციზმი. საბოლოო ანგარიშში, ის [ნაციზმი] იქცევა უხილავ ხელად, რომელიც მუშაობს დემოკრატიული კაცობრიობის გამარჯვებისთვის მისი შინაგანი მტრისგან – ნათესაობის კანონისადმი ერთგული ხალხისგან გათავისუფლებით, რათა

212 მორის დანტეკი, „Le Théâtre des opérations: journal métaphysique et politique“ 2000-2001. „Laboratoire de catastrophe générale“, ფოლიო გალიმარი, 2003, გვ. 195.

მან შეძლოს თავისი ოცნების განხორციელება: ხელოვნური გამრავლება დესექსუალიზებული კაცობრიობის სამსახურში. დღევანდელი ემბრიონული კვლევებიდან რეტროსპექტიულად გამოჰყავთ ებრაელთა განადგურების მიზეზი. ამ განადგურებიდან კი ასკვნიან, რომ ყველაფერი, რაც დემოკრატიის სახელს უკავშირდება, მხოლოდ ერთი და იმავე დანაშაულის დაუსრულებელი გაგრძელებაა.

მართლაც, დემოკრატიის, როგორც კაცობრიობის წინააღმდეგ დაუსრულებელი დანაშაულის მხილებას განსაკუთრებით ფართო შედეგები არ მოაქვს. ისინი, ვინც ოცნებობენ ელიტების მმართველობის აღდგენაზე ხელახლა აღმოჩენილი ტრანსცენდენციის ჩრდილქვეშ, სავსებით კმაყოფილნი არიან „დემოკრატიებში“ არსებული მდგომარეობით. და რადგან მათი მთავარი სამიზნე „წვრილი ხალხია“, რომელიც ამ მდგომარეობას ეწინააღმდეგება, მათი რისხვა საბოლოოდ უერთდება პროგრესისტების შეგონებებს, მხარი დაუჭირონ მმართველ ოლიგარქებს, რომლებიც ებრძვიან ამ წვრილი ხალხის მეამბოხე განწყობებს – იმ ხალხისას, რომელიც პლატონის დემოკრატიულ ქალაქში ვირებისა და ცხენების მსგავსად აფერხებს პროგრესის გზას. რაოდენ რადიკალურადაც არ უნდა ცდილობდნენ თავიანთ დისენსუსში ყოფნას, რაოდენ აპოკალიფსურიც არ უნდა იყოს მათი დისკურსი, მრისხანე მოწინააღმდეგენი ემორჩილებიან კონსენსუალური წესრიგის ლოგიკას: ლოგიკას, რომელიც დემოკრატიის აღმნიშვნელს აქცევს ბუნდოვან ცნებად, რომელიც ერთ ქვაბში ხარშავს სახელმწიფო წესრიგის ტიპს და საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმას, ყოფნის წესებსა და ღირებულებათა სისტემას. თუნდაც ეს ნიშნავდეს ოფიციალური დისკურსის მკვებავი ამბივალენტურობის უკიდურესობამდე მიყვანას და დემოკრატიული ცივილიზაციის სახელით ევანგელისტური პლუტოკრატიის იმ სამხედრო კამპანიების მხარდაჭერას, რომელსაც გვერდით უდგანან ცივილიზაციის დემოკრატიული გახრწნის მხილებაში. დღევანდელი ინტელექტუალების ანტიდემოკრატიული დისკურსი საბოლოო შტრიხებს ამატებს დემოკრატიის კონსენსუალურ დავიწყებას, რისკენაც მიისწრაფვის როგორც სახელმწიფო, ისე ეკონომიკური ოლიგარქიები.

ამგვარად, გარკვეული აზრით, დემოკრატიის ახალი სიძულვილი მხოლოდ ერთ-ერთი ფორმაა იმ გაურკვევლობისა, რაც ამ ტერმინს ახლავს თან. ის აორმაგებს კონსენსუალურ გაურკვევლობას იმით, რომ სიტყვა „დემოკრატიას“ აქცევს იდეოლოგიურ ოპერატორად, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრების საკითხებს დეპოლიტიზებას უკეთებს მათი „საზოგადოებრივ მოვლენებად“ გადაქცევით, ამავდროულად, უარყოფს რა იმ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს, რომლებიც საზოგადოებას სტრუქტურირებას ახდენს. ის ნიღბავს

სახელმწიფო ოლიგარქიების ბატონობას დემოკრატიის საზოგადოების ფორმასთან გაიგივებით და ნიღბავს ეკონომიკური ოლიგარქიების ბატონობას მათი იმპერიის „დემოკრატიული ინდივიდების“ უბრალო მადასთან გათანაბრებით. შესაბამისად, მას სრული სერიოზულობით შეუძლია უთანასწორობის გაძლიერებასთან დაკავშირებული ყველა ფენომენი მიაწეროს „პირობების თანასწორობის“ საბედისწერო და შეუქცევად ტრიუმფს და ამგვარად, ოლიგარქიულ საქმიანობას მიაწოდოს თავისი იდეოლოგიური გამართლება: აუცილებელია ვიბრძოლოთ დემოკრატიის წინააღმდეგ, რადგან დემოკრატია ტოტალიტარიზმის ტოლფასია.

მაგრამ გაურკვევლობა მხოლოდ სიტყვების არასწორ გამოყენებაში როდი მდგომარეობს, რომლის გასწორებაც საკმარისი იქნებოდა. თუ სიტყვები ბუნდოვანს ხდის მოვლენებს, ეს იმიტომ, რომ კონფლიქტი სიტყვების გარშემო განუყოფელია საგნების გარშემო ბრძოლისგან. სიტყვა დემოკრატია არ შეუქმნია რომელიმე ექსპერტს, რომელსაც სურდა მმართველობის ფორმებისა და საზოგადოების ტიპების კლასიფიცირების ობიექტური კრიტერიუმების დადგენა. პირიქით, ის გამოიგონეს, როგორც განურჩევლობის [indistinction] ტერმინი, რათა დაემტკიცებინათ, რომ თანასწორი ადამიანების კრების ძალაუფლება შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ უფორმო და მყვირალა ბრბოს არეულობა, რომ ის სოციალურ წესრიგში იგივე იყო, რაც ქაოსი ბუნებრივ წესრიგში. დემოკრატიის მნიშვნელობის გასაგებად საჭიროა იმ ბრძოლის მოსმენა, რაც ამ სიტყვაშია ჩადებული: არა მხოლოდ რისხვისა და ზიზღის ტონები, რომლითაც შეიძლება იყოს გაჯერებული, არამედ უფრო ღრმად – მნიშვნელობის ერთმანეთში გადასვლა [glissement] და შებრუნებები, რომლის უფლებასაც ის გვაძლევს, ან რომლის უფლებასაც ადამიანი თავს მისი მეშვეობით აძლევს. როდესაც მწვავე უთანასწორობის გამოვლინებების ფონზე, ჩვენი ინტელექტუალები აღშფოთებას გამოხატავენ თანასწორობით გამოწვეული ნგრევით, ისინი მიმართავენ ხრიკს, რომელიც არც თუ ისე ახალია. უკვე მეცხრამეტე საუკუნეში, იქნებოდა ეს ქონებრივი ცენზის მონარქიაში თუ ავტორიტარული იმპერიის პირობებში, ოფიციალური საფრანგეთის ელიტები – საფრანგეთისა, რომელიც ორას ათას კაცამდე იყო დაყვანილი, ან დაქვემდებარებული იყო კანონებსა და დეკრეტებს, რომლებიც ზღუდავდა ინდივიდუალურ და საზოგადოებრივ თავისუფლებებს – შეშფოთებულნი იყვნენ საზოგადოებაში გამეფებული „დემოკრატიული ღვარცოფით“. საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან განდევნილებმა, დემოკრატიის ტრიუმფი დაინახეს იაფ ქსოვილებში, საზოგადოებრივ ტრანსპორტში, ნაოსნობაში, ღია ცის ქვეშ ხატვაში, ახალგაზრდა ქალების ახალ ქცევებში და მწერლების გამოხატვის ახალ

ფორმებში.[213] თუმცა, ამ მხრივაც არ ყოფილან ინოვაციურები. დემოკრატიის, როგორც, ერთდროულად, მმართველობის მოუქნელი და როგორც საზოგადოებაში ყველაფრის დასაშვებობის ორმაგი სახე არის თავდაპირველი წესი, რომლითაც დემოკრატიისადმი სიძულვილი პლატონთან იყო რაციონალიზებული.

ეს რაციონალიზაცია, როგორც ვნახეთ, არ არის უბრალოდ არისტოკრატიული განწყობის გამოხატულება. ის ემსახურება იმ ანარქიის ან „განურჩევლობის“ თავიდან აცილებას, რომელიც უფრო საშიშია, ვიდრე თავხედი ბავშვებით ან ჯიუტი ვირებით გადატვირთული ქუჩები: პირველადი განურჩევლობა მმართველსა და მართულს შორის, რომელიც აშკარა ხდება მაშინ, როდესაც საუკეთესოთა ან კეთილშობილთა ბუნებრივი ძალაუფლების თვითცხადობა პრესტიჟს კარგავს – მოწმობს, რომ თავშეყრილ ადამიანებზე პოლიტიკური მმართველობის რაიმე განსაკუთრებული უფლებამოსილება არ არსებობს, გარდა თავად უფლებამოსილების არარსებობისა. დემოკრატია უპირველესად არის პოლიტიკის ეს პარადოქსული მდგომარეობა, ის წერტილი, სადაც ყველა ლეგიტიმაცია აწყდება საკუთარი ლეგიტიმურობის ფუნდამენტურ არარსებობას, თანასწორობის კონტინგენტურობას, რომელიც თვით უთანასწორობის კონტინგენტურობას უდევს საფუძვლად.

სწორედ ამიტომ ვერ შეწყვეტს დემოკრატია სიძულვილის გამოწვევას. ამიტომაცაა, რომ ეს სიძულვილი მუდამ შენიღბულია: პლატონის დროს – ვირებისა და ცხენების მიმართ მხიარული დამოკიდებულებით, გაცვეთილი მეხუთე რესპუბლიკის დროს კი – გააფთრებული თავდასხმებით ბენეტონის სარეკლამო კამპანიებსა და Loft Story-ს გადაცემებზე. ეს ნიღბები, სახალისო თუ მწარე, მალავს სიძულვილს, რომელსაც უფრო სერიოზული მიზანი აქვს – ის მიმართულია თავად უთანასწორობის აუტანლად თანასწორი პირობის წინააღმდეგ. ასე რომ, შეგვიძლია დავამშვიდოთ პროფესიონალი თუ მოყვარული სოციოლოგები, რომლებიც მსჯელობენ შემაშფოთებელ ვითარებაზე – დემოკრატია მტრების გარეშე დარჩაო.[214] დემოკრატიას არ უდგას იმის საფრთხე, რომ მტრების გარეშე დარჩეს. „ნებისმიერის მმართველობა“ განწირულია დაუსრულებელი სიძულვილისთვის იმათგან, ვისაც ადამიანთა მართვის უფლებამოსილების დამადასტურებელი საბუთები აქვთ წარსადგენი:

213 ამ თემების კარგი კრებულისთვის იხილეთ „Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge“, პარიზი, 1867. „დემოკრატიაზე ლიტერატურაში“ იხილეთ არმან დე პონმარტენის მადამ ბოვარის კრიტიკა „Nouvelles Causeries du samedi“-ში, პარიზი, 1860.

214 შდრ. ულრიხ ბეკი, „Democracy without Enemies“, კემბრიჯი, პოლიტი პრესი, 1998, და პასკალ ბრუქნერი, „La Mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis?“, პარიზი, სეი, 1992.

წარმომავლობა, სიმდიდრე თუ ცოდნა. დღეს ის უფრო რადიკალურია, ვიდრე ოდესმე, რადგან სიმდიდრის სოციალური ძალაუფლება აღარ ითმენს შეზღუდვებს მის უსაზღვროდ გასაზრდელად და მისი მექანიზმები დღითიდღე უფრო მჭიდროდ ებმის სახელმწიფო მოქმედების მექანიზმებს. ფსევდო-ევროპული კონსტიტუცია ამას a contrario ადასტურებს: ჩვენ აღარ ვართ იმ დროში, როცა რთული იურიდიული კონსტრუქციები იქმნებოდა ოლიგარქიულ კონსტიტუციებში არარედუცირებადი „ხალხის ძალაუფლების“ ჩასაწერად. პოლიტიკურისა და პოლიტიკური მეცნიერების ეს სახე უკვე წარსულს ჩაბარდა. სახელმწიფო ძალაუფლება და სიმდიდრის ძალაუფლება თანდათან ერთიანდება ფულისა და მოსახლეობის ნაკადების ერთიან ექსპერტულ მართვაში. ისინი ერთად ცდილობენ პოლიტიკის სივრცეების შემცირებას. მაგრამ ამ სივრცეების შემცირება, პოლიტიკურის აუტანელი და აუცილებელი საფუძვლის წაშლა „ნებისმიერის და ყველას მმართველობაში“, ნიშნავს სხვა ბრძოლის ველის გახსნას – წარმომავლობისა და ნათესაობის ძალაუფლების ახალი, რადიკალიზებული ფორმის გამოჩენას – არა ძველი მონარქიებისა და არისტოკრატიის ძალაუფლებისა, არამედ ღვთის ერების ძალაუფლებას. ეს ძალაუფლება შეიძლება შიშველი სახით გამოვლინდეს რადიკალური ისლამის მიერ დემოკრატიის წინააღმდეგ განხორციელებულ ტერორში, სადაც დემოკრატია გაიგივებულია ოლიგარქიული კანონის სახელმწიფოებთან. მას ასევე შეუძლია ხელი შეუწყოს ოლიგარქიულ სახელმწიფოს ამ ტერორის წინააღმდეგ ომში, დემოკრატიის სახელით, რომელსაც ამერიკელი ევანგელისტები ბიბლიის მცნებების მორჩილი და საკუთრების დასაცავად შეიარაღებული ოჯახის მამების თავისუფლებასთან აიგივებენ. ჩვენთან კი ის შეიძლება გამოვლინდეს როგორც დემოკრატიული გადახრისგან ნათესაობის პრინციპის დაცვად – პრინციპისა, რომელსაც ზოგი განუსაზღვრელ ზოგადობაში ტოვებს, სხვები კი პირდაპირ აიგივებენ იმ ხალხის კანონთან, რომელსაც მოსე ღვთის სიტყვას ასწავლიდა.

ყურანის სახელით დემოკრატიის განადგურება; დემოკრატიის აგრესიული გაფართოება, რომელიც გაიგივებულია ათი მცნების ცხოვრებაში გატარებასთან; დემოკრატიისადმი სიძულვილი, რომელიც გაიგივებულია ღვთაებრივი მწყემსის მკვლელობასთან – ყველა ეს თანამედროვე სახე მინიმუმ ერთ ღირსებას ფლობს. იმ სიძულვილის მეშვეობით, რომელსაც ისინი დემოკრატიის მიმართ ავლენენ, და მისი სახელით, და იმ შერწყმების მეშვეობით, რომლებსაც მის ცნებას უქვემდებარებენ, გვაიძულებენ ხელახლა აღმოვაჩინოთ ის განსაკუთრებული ძალა, რომელიც ამ ცნებისთვისაა დამახასიათებელი. დემოკრატია არ არის მმართველობის ფორმა, რომელიც ოლიგარქიებს ხალხის სახელით მართვის საშუალებას აძლევს, არც საზოგადოების ფორმაა, რომელიც საქონ-

ლის ძალაუფლებას მართავს. ის არის ქმედება, რომელიც მუდმივად გამოგლეჯს საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე მონოპოლიას ოლიგარქიულ მთავრობებს და სიცოცხლეზე ყოვლისშემძლეობას – სიმდიდრის ძალაუფლებას. ეს არის ძალაუფლება, რომელმაც დღეს, უფრო მეტად ვიდრე ოდესმე, უნდა იბრძოლოს ამ ძალაუფლებების აღრევის წინააღმდეგ, რომლებიც დომინირების ერთ და იმავე კანონში არიან გაერთიანებულნი. დემოკრატიის განსაკუთრებულობის ხელახლა აღმოჩენა, ასევე, მისი მარტოობის გაცნობიერებასაც ნიშნავს. დემოკრატიული მოთხოვნა დიდხანს იყო მხარდაჭერილი ან გადაფარული ახალი საზოგადოების იდეით, რომლის ელემენტებიც თითქოსდა თავად არსებული საზოგადოების წიაღში უნდა ჩამოყალიბებულიყო. ეს არის ის, რასაც „სოციალიზმი“ აღნიშნავდა: ისტორიის ხედვა, რომლის მიხედვითაც კაპიტალისტური წარმოებისა და გაცვლის ფორმები ეგალიტარული საზოგადოებისა და მისი მსოფლიო გაფართოების მატერიალურ პირობებს ქმნიდა. სწორედ ეს ხედვა ასაზრდოებს დღესაც კომუნიზმის ან სიმრავლის დემოკრატიის იმედს: წარმოდგენა, რომ კაპიტალისტური წარმოების სულ უფრო არამატერიალური ფორმები, რომლებიც კომუნიკაციის სფეროშია კონცენტრირებული, ამიერიდან უკვე შექმნის ახალი ტიპის „მწარმოებელთა“ მომთაბარე პოპულაციას; კოლექტიურ ინტელექტს, აზროვნების კოლექტიურ ძალას, სხეულების აფექტებსა და მოძრაობებს, რომლებსაც იმპერიის ბარიერების აფეთქება შეუძლიათ.[215] დემოკრატიის მნიშვნელობის გაგება ნიშნავს ამ რწმენაზე უარის თქმას. დომინირების სისტემის მიერ წარმოებული კოლექტიური ინტელექტი მხოლოდ ამ სისტემის ინტელექტია. უთანასწორო საზოგადოება არ ატარებს თავის წიაღში არანაირ თანასწორ საზოგადოებას. პირიქით, თანასწორი საზოგადოება მხოლოდ იმ თანასწორი ურთიერთობების ერთობლიობაა, რომლებიც აქ და ახლა იხაზება სინგულარული და არამყარი აქტების მეშვეობით. დემოკრატია ისევე შიშველია თავის ურთიერთობაში სიმდიდრის ძალაუფლებასთან, როგორც ნათესაობის ძალაუფლებასთან, რომელიც დღეს მის დასახმარებლად თუ მასთან დასაპირისპირებლად მოდის. ის არ ეფუძნება არანაირ საგანთა ბუნებრივ მდგომარეობას და არ არის გარანტირებული არანაირი ინსტიტუციური ფორმით. მას არც ისტორიული აუცილებლობა მიუძღვება და არც თავად ატარებს მას. ის მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი აქტების მუდმივობას არის მინდობილი. ის შიშის, და შესაბამისად სიძულვილის მთესველია მათთვის, ვინც აზროვნებაზე ბატონობას არის მიჩვეული. მაგრამ მათთვის, ვისაც შესწევთ უნარი ნებისმიერთან გაიზიარონ გონის თანასწორი ძალა, შეუძლია სიმამაცის და შესაბამისად, სიხარულის შთაბერვა.

215 შდრ. მაიკლ ჰარდტი და ანტონიო ნეგრი, *Empire*, პარიზი, ეგზილი, 2000 და „Multitude: guerre et démocratie à l›âge de l›empire“, პარიზი, ლა დეკუვერტი, 2004.

დემოსის დასუსტება – ნეოლიბერალიზმის უხილავი რევოლუცია

ვენდი ბრაუნი

მთარგმნელი: თამარ გოგუაძე

დემოკრატიის განადგურება:

ნეოლიბერალიზმის მიერ სახელმწიფოსა და სუბიექტის გადაკეთება

ეს წიგნი არის თეორიული განხილვა იმ გზებისა, რომლებზეც ნეოლიბერალიზმი, აზროვნების თავისებური ფორმა, რომელიც არსებობის ყველა ასპექტს აყალიბებს ეკონომიკური თვალსაზრისით, უჩუმრად ანადგურებს დემოკრატიის ძირითად ელემენტებს. ეს ელემენტები მოიცავს ლექსიკას, სამართლიანობის პრინციპებს, პოლიტიკურ კულტურებს, სამოქალაქო უნარ-ჩვევებს, მმართველობის პრაქტიკებს და, უპირველეს ყოვლისა, დემოკრატიულ წარმოსახვას. მე მხოლოდ იმას არ ვამტკიცებ, რომ ბაზრები და ფული რყვნიან ან აკნინებენ დემოკრატიას, რომ პოლიტიკურ ინსტიტუტებსა და შედეგებზე სულ უფრო მეტად ბატონობენ ფინანსები და კორპორატიული კაპიტალი, ან, რომ დემოკრატია იცვლება პლუტოკრატიით – მდიდრების და მდიდრებისათვის მმართველობის ფორმით. უფრო მეტიც, ნეოლიბერალური მიზეზი, რომელიც დღეს ყველგან არის გავრცელებული სახელმწიფოს მშენებლობაში და სამუშაო ადგილებზე, იურისპრუდენციაში, განათლებაში, კულტურასა და მრავალფეროვან საქმიანობაში, დემოკრატიის შემადგენელი ელემენტების მკაფიოდ პოლიტიკურ ხასიათს, მნიშვნელობას და მოქმედებას ეკონომიკურად გარდაქმნის. ლიბერალური დემოკრატიული ინსტიტუტები, პრაქტიკა და ჩვევები, შესაძლოა, ვერ გადაურჩნენ ამ გარდაქმნას. შესაძლოა, ვერც რადიკალური დემოკრატიული ოცნებები. ამრიგად, ეს წიგნი ასახავს როგორც შემაშფოთებელ თანამედროვე ვითარებას, ისე პოტენციურ უნაყოფობას მომავალი დემოკრატიული პროექტების თვალსაზრისით, რომლებიც ამ პრობლემურ აწმყოშიც შედიან. ინსტიტუციები და პრინციპები, რომლებიც მიმართულია დემოკრატიის უზრუნველყოფისაკენ, კულტურები, რომლებიც მას ასაზრდოებენ, ენერგიები, რომლებიც მას ასულდგმულებენ, და მოქალაქეები, რომლებიც მას ახორციელებენ, ზრუნავენ ან მისკენ მიი-

ლტვიან – ამ ყველაფრისათვის ნეოლიბერალიზმის პოლიტიკური ცხოვრების „ეკონომიზაცია“ და სხვა აქამდე არაეკონომიკური სფეროები და საქმიანობა გამოწვევებია. რა აკავშირებს ნეოლიბერალიზმის მიერ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ჩაძირვას უფრო რადიკალური დემოკრატიული წარმოდგენების საფრთხესთან? ლიბერალური დემოკრატიული პრაქტიკა და ინსტიტუციები თითქმის არასდროს ასრულებენ თავიანთ დაპირებებს და ზოგჯერ სასტიკად აუკუღმართებენ კიდეც, ლიბერალური დემოკრატიული პრინციპები კი, როგორც საყოველთაოდ გაზიარებული თავისუფლების, ისე თანასწორობის და ხალხის და ხალხისთვის პოლიტიკური მმართველობის იდეალებს იცავენ და გვთავაზობენ. დემოკრატიის სხვა ფორმულირებების უმეტესობა იზიარებს ამ იდეალებს, მათ განსხვავებულ ინტერპრეტირებას ახდენს და ხშირად ცდილობს მათ უფრო არსებითად რეალიზებას, ვიდრე ამის საშუალებას ლიბერალიზმის ფორმალიზმი, პრივატულობა, ინდივიდუალიზმი და კაპიტალიზმთან მიმართებით შედარებითი თვითკმაყოფილება იძლევა. თუმცა, თუ, როგორც ეს წიგნი გვთავაზობს, ნეოლიბერალური მიზეზი ამ იდეალებისა და სურვილების ევაკუირებას ახდენს რეალურად არსებული ლიბერალური დემოკრატიებიდან, მაშინ რომელი პლატფორმიდან შეძლება დაიწყოს უფრო ამბიციური დემოკრატიული პროექტები? როგორ აღიძვრება მეტი ან უკეთესი დემოკრატიის სურვილი მისი ბურჟუაზიული ფორმის ნაცრის გროვიდან? რატომ მოუნდებათ ხალხებს ან რატომ დაიწყებენ დემოკრატიის ძიებას ბუნდოვანი ლიბერალური დემოკრატიის კონკრეტული მაგალითის არარსებობის შემთხვევაშიც კი? და რა შეუდგება დედემოკრატიზებულ სუბიექტებსა და სუბიექტურებში ამ პოლიტიკური რეჟიმისადმი ლტოლვას, იმ ლტოლვას, რომელიც ამ ისტორიული მდგომარეობით არც პირველყოფილია და არც კულტურული? ეს კითხვები შეგვახსენებს, რომ თანამედროვე დასავლეთში წამყვანი მნიშვნელობისაა ის პრობლემა, თუ როგორი ხალხები და კულტურები ეძებენ ან ააშენებენ დემოკრატიას, ისე, რომ თავად არ არიან არადასავლეთთან დაკავშირებულნი. დემოკრატია შეიძლება განადგურდეს, შიგნიდან გამოიფიტოს, და არა მხოლოდ ანტიდემოკრატებმა დაამხონ ან ხელი შეუშალონ. დემოკრატიის სურვილი არც მინიჭებულია და არც უმწიკვლო; მართლაც, დემოკრატიის ისეთი თეორეტიკოსებიც კი, როგორებიც არიან რუსო და მილი, აღიარებენ ევროპული თანამედროვეობის მასალისგან დემოკრატიული სულისკვეთების გამოძერწვის სირთულეს.[216]

216 რუსოს მიერ თანამედროვეობის მასალისგან დემოკრატიული სუბიექტების აგების სირთულის დაფასება მოთხრობილია „უთანასწორობის შესახებ დისკურსიდან“ სოციალურ კონტრაქტზე გადასვლაში. მილი წიგნში, „On Liberty“, ცალსახად საუბრობს იმ ფაქტზე, რომ ჩვენ ყველას გვწადია თავისუფლება, ინდივიდუალობა და ტოლერანტობა საკუთარი თავისთვის, მაგრამ ნაკლებად ვართ მიდრეკილი მათი სხვებისთვის გაზიარებისკენ. იხ. John Stuart Mill, „On Liberty and Other Writings“, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 11 and 16.

დემოკრატიისა და ნეოლიბერალიზმის ურთიერთობის თეორიის შექმნის ნებისმიერი მცდელობა ეჭვქვეშ დგება ორივე სიტყვის ბუნდოვანებითა და მრავალმნიშვნელოვანი შინაარსით. „დემოკრატია“ ერთ-ერთი ყველაზე სადავო და მრავალმნიშვნელოვანი ტერმინია ჩვენს თანამედროვე პოლიტიკურ ლექსიკაში. პოპულარულ წარმოდგენებში „დემოკრატია“ იცავს ყველაფერს, თავისუფალი არჩევნებიდან თავისუფალ ბაზრებამდე, დიქტატორების წინააღმდეგ პროტესტიდან დაწყებული კანონით და წესრიგით დამთავრებული, უფლებების უზენაესობიდან დაწყებული სახელმწიფოების სტაბილურობით დამთავრებული, მრავალრიცხოვანი შეკრებილი ხალხის ხმებიდან დაწყებული ინდივიდუალობისა და ბრბოთა მიერ დაწესებული დიქტატის არამართებულობით დამთავრებული. ზოგისთვის დემოკრატია დასავლეთის გვირგვინია; მავანთათვის კი ეს არის ის, რაც დასავლეთს ნამდვილად არ ჰქონია, ან ძირითადად დასავლეთის იმპერიული მიზნების ელვარებაა. დემოკრატიას იმდენი სახე აქვს – სოციალური, ლიბერალური, რადიკალური, რესპუბლიკური, წარმომადგენლობითი, ავტორიტარული, პირდაპირი, მონაწილეობითი, სათათბირო, პლებისციტური – რომ მათი გზები ხშირად იკვეთება. პოლიტიკურ მეცნიერებაში, ემპირიული მკვლევრები ცდილობენ ტერმინის გამყარებას სტანდარტებითა და მნიშვნელობებით, რომლებზეც პოლიტიკური თეორეტიკოსები კამათობენ და მის პრობლემურობაზე მიუთითებენ. პოლიტიკური თეორიის ფარგლებში, მეცნიერები განსხვავებულად მსჯელობენ ან უკმაყოფილონი არიან „დემოკრატიულ თეორიაზე“ ერთი ფორმულირების (ლიბერალური) და მეთოდის (ანალიტიკური) თანამედროვე მონოპოლიით.

„დემოკრატიის“ ბერძნული ეტიმოლოგიაც კი ორაზროვნებას და კამათს იწვევს. დემოსი/კრატია ითარგმნება როგორც „ხალხის მმართველობა“ ან „მართვა ხალხის მიერ“. მაგრამ ვინ იყო ძველი ათენის „ხალხი“? მდიდარი მესაკუთრეები? ღარიბები? უთვალავნი? ბევრი? ეს თვით ათენშიც საკამათო იყო, რის გამოც პლატონისთვის დემოკრატია ანარქიასთან არის მიახლოებული, არისტოტელესთვის კი ის ღარიბთა მმართველობას ნიშნავს. თანამედროვე კონტინენტურ თეორიაში ჯორჯო აგამბენი მუდმივ გაურკვევლობას დემოსთან მიმართებით, რომელიც „შემთხვევითი არ არის“, განმარტავს, როგორც მიმათითებელს მთელ პოლიტიკურ სხეულზე და ღარიბებზე.[217] ჟაკ რანსიერი ამტკიცებს (პლატონის „კანონებზე“ დაყრდნობით), რომ დემოსი არ ეხება არცერთს, არამედ მათ, ვინც არ ფლობს მმართვე-

217 Giorgio Agamben, „Homo Sacer“, Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 176.

ლობას, „უთვალავს“. ამგვარად, რანსიერისთვის დემოკრატია ყოველთვის არის იმ ნაწილის ამოფრქვევა, რომელსაც „წილი არ აქვს“.[218] ეტიენ ბალიბარი ამყარებს რანსიერის არგუმენტს, რომ დემოკრატიის დამახასიათებელი თანასწორობა და თავისუფლება „გარიყულთა ამბოხითაა თავსმოხვეული“, შემდგომ კი თავად მოქალაქეების მიერ უსასრულო პროცესში ხდება მისი რეკონსტრუქცია“.[219]

დემოკრატიის ღია და სადავო მნიშვნელობის მიღება არსებითია ამ საქმისთვის, რადგან მინდა, რომ დემოკრატია რაიმე კონკრეტული ფორმის შეზღუდვისგან გავათავისუფლო მაშინ, როდესაც დაჟინებით მივუთითებ მის ღირებულებაზე ხალხის მიერ პოლიტიკური თვითმმართველობის აღნიშვნისას განურჩევლად იმისა, თუ ვინ არის ეს ხალხი. ამ შემთხვევაში, დემოკრატია ეწინააღმდეგება არა მხოლოდ ტირანიას და დიქტატურას, ფაშიზმს ან ტოტალიტარიზმს, არისტოკრატიას, პლუტოკრატიას ან კორპორატოკრატიას, არამედ იმ თანამედროვე ფენომენს, რომელშიც მმართველობა გარდაიქმნება მმართველობაში და მართვაში იმ წყობით, რომლითაც ის ნეოლიბერალურ რაციონალიზმს მოაქვს.

„ნეოლიბერალიზმიც“, თავისთავად მერყევი და ცვალებადი აღმნიშვნელია. სამეცნიერო წრეებში საყოველთაოდ მიღებულია, რომ ნეოლიბერალიზმს არ აქვს ფიქსირებული ან ჩამოყალიბებული კოორდინატები, რომ არსებობს დროებითი და გეოგრაფიული მრავალფეროვნება მის დისკურსიულ ფორმულირებებში, პოლიტიკის მიზნებსა და მატერიალურ პრაქტიკაში.[220] ეს ჩვეულება აღემატება ნეოლიბერალიზმის მრავალჯერადი და მრავალმხრივი წარმოშობის აღიარებას ან იმის აღიარებას, რომ ნეოლიბერალიზმი არის ტერმინი, რომელსაც ძირითადად მისი კრიტიკოსები გამოიყენებენ და, შესაბამისად, მისი არსებობა სა-

218 Jacques Rancière, „Dissensus: On Politics and Aesthetics“ (New York: Continuum, 2010), p. 70.

219 Etienne Balibar, „Equaliberty: Political Essays, trans. James Ingram“ (Durham: Duke University Press, 2014), p. 207. სამწუხაროდ, ბალიბარის არაჩვეულებრივი ტექსტი ინგლისურ ენაზე სწორედ მაშინ გამოჩნდა, როდესაც „Undoing the Demos“ გამომცემლობაში გასაგზავნად მზადდებოდა. ის უფრო ვრცელ განხილვას იმსახურებს, ვიდრე აქ შევძელი.

220 Jamie Peck, „Constructions of Neoliberal Reason“ (New York: Oxford University Press, 2010); John Clarke, „Living With/in and Without Neo-Liberalism“, Focaal–European Journal of Anthropology 51.1 (2008), pp. 135–47; Franco Barchiesi, „Precarious Liberation: Workers, the State and Contested Social Citizenship in Post-Apartheid South Africa“ (Albany: State University of New York Press, 2011).

ეჭვოა.[221] ნეოლიბერალიზმი, როგორც ეკონომიკური პოლიტიკა, როგორც მართვის მოდალობა და გონივრული წესრიგი, გლობალური ფენომენია, თუმცა, ამავე დროს, არასტაბილური, დიფერენცირებული, უსისტემო და არაერთგვაროვანიც. ის შვედეთში კეთილდღეობის მუდმივ ლეგიტიმაციას გადაკვეთს, სამხრეთ აფრიკაში დემოკრატიზაციისა და გადანაწილების პოსტაპართეიდულ მოლოდინს, ჩინეთში კონფუციანიზმს, პოსტმაოიზმს და კაპიტალიზმს, შეერთებულ შტატებში კი დიდი ხნის დამკვიდრებული ანტისტატიზმისა და ახალი მენეჯერიალიზმის უცნაურ ნაზავს. ნეოლიბერალური პოლიტიკა ასევე მოდის სხვადასხვა პორტალებიდან და აგენტებისგან. მაშინ როცა ნეოლიბერალიზმი 1973 წელს სალვადორ ალიენდეს დამხობის შემდეგ ავგუსტო პინოჩეტისა და „ჩიკაგოელ ბიჭებად“ ცნობილი ჩილელი ეკონომისტების მიერ ჩილეზე თავსმოხვეული ერთგვარი „ექსპერიმენტი“ იყო, საერთაშორისო სავალუტო ფონდმა გლობალურ სამხრეთს მომდევნო ორი ათწლეულის განმავლობაში „სტრუქტურული ადაპტაცია“ დაუწესა. ანალოგიურად, თუმცა კი მარგარეტ ტეტჩერი და რონალდ რეიგანი ცდილობდნენ თავისუფალი ბაზრის თამამი რეფორმების განხორციელებას, როდესაც ისინი პირველად მოვიდნენ ხელისუფლებაში, ნეოლიბერალიზმიც უფრო ფაქიზად განვითარდა ევროატლანტიკურ ქვეყნებში მმართველობის ტექნიკის მეშვეობით, რომელიც დემოკრატიული ლექსიკის

221 არსებობს ნეოლიბერალიზმის ინტელექტუალური ისტორიების შესანიშნავი ნაკრები, მათ შორისაა Peck, „Constructions of Neoliberal Reason“; Daniel Stedman Jones, „Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics“ (Princeton: Princeton University Press, 2012); Pierre Dardot and Christian Laval, „The New Way of the World“ (New York: Verso, 2014); Philip Mirowski, „Never Let a Serious Crisis Go to Waste“ (New York: Verso, 2013) და Angus Burgin, „The Great Persuasion: Reinventing Free Markets since the Depression“ (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012). თითოეული ეს ნამუშევარი ხელს უწყობს ნეოლიბერალიზმის შეფასებას, როგორც ომის შემდგომ პერიოდში დისიდენტური აზროვნების რამდენიმე ნაკადიდან წარმოშობილს, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, როგორც მმართველი რაციონალიზმი და რომელიც ამ წყლებით იკვებებოდა და, ამავე დროს, შორდებოდა. თითოეული მათგანი ასევე მიუთითებს რაღაც გამორჩეულად მნიშვნელოვანზე ნეოლიბერალური პოლიტიკური რეჟიმებისა და სუბიექტურობის ახალი ძალებისა და კატეგორიების თეორიაში. ერთად, ეს კვლევები აშკარად ეწინააღმდეგება უფრო მართლმადიდებლურ მარქსისტულ შეხედულებას, რომელიც ასახულია დევიდ ჰარვის ნეოლიბერალიზმის მოკლე ისტორიაში David Harvey in „A Brief History of Neoliberalism“ (New York: Oxford University Press, 2005), რომ ნეოლიბერალიზმი კაპიტალიზმის რეფორმატირება იყო მოგების ვარდნის საპასუხოდ 1970-იანი წლებში. შრომა, რომელიც უფრო იდეაზე ორიენტირებულ ანალიზს გვთავაზობს, რათა შეისწავლოს სიმკაცრის პოლიტიკის აღზევება და გავრცელება, იხ. Mark Blyth, Austerity: „The History of a Dangerous Idea“ (New York: Oxford University Press, 2013). ნეოლიბერალური ანალიტიკური ცენტრის მიერ ნეოლიბერალური პოლიტიკისა და რაციონალურობის ფორმირების გზების კვლევა იხ. P. W. Zuidhof, „Imagining Markets: The Performative Politics of Neoliberalism“. მტკიცება იმისა, რომ ნეოლიბერალიზმი იმდენი განსხვავებული რამის აღსანიშნავად შეიქმნა, რომ დიდწილად უსარგებლოა, იხ. Taylor C. Boas and Jordan Gans-Morse, „Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan“, Studies in Comparative International Development 44.2 (2009), pp. 137–61.

უზურპირებას ახდენდა ეკონომიკური ლექსიკითა და სოციალური ცნობიერებით. უფრო მეტიც, ნეოლიბერალური რაციონალობა დროთა განმავლობაში თვითონ შეიცვალა, განსაკუთრებით პროდუქტიული ეკონომიკიდან მზარდ ფინანსირებულ ეკონომიკაზე გადასვლაში, თუმცა არა მხოლოდ მასში.[222]

და აი, პარადოქსიც! ნეოლიბერალიზმი არის გონების და სუბიექტების წარმოების გამორჩეული მეთოდი, „ქცევის ქცევა“ და შეფასების სქემა.[223] ის ასახელებს ისტორიულად სპეციფიკურ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ რეაქციას კეინსიანიზმისა და დემოკრატიული სოციალიზმის წინააღმდეგ, ისევე როგორც სხვა სფეროებისა და აქტივობების „დაზოგვის“ განზოგადებულ პრაქტიკას, რომელიც მანამდე სხვა ღირებულების ცხრილებით რეგულირდებოდა.[224] თუმცა მისი განმასხვავებელი მაგალითების მოყვანით სხვადასხვა ქვეყანაში, რეგიონსა და სექტორში არსებულ კულტურებთან და პოლიტიკურ ტრადიციებთან სხვადასხვა კვეთაში და უპირველეს ყოვლისა, სხვა დისკურსებთან და განვითარებასთან დაახლოებისას, ნეოლიბერალიზმი განსხვავებულ ფორმებს იღებს და წარმოშობს მრავალმნიშვნელოვან შინაარსს და ნორმატიულ დეტალებს, განსხვავებულ იდიომებსაც კი. ის გლობალურად ყველგან არის გავრცელებული, მაგრამ დეუნიფიცირებული და არაიდენტური საკუთარ თავთან სივრცესა და დროში.

მიუხედავად ამ მრავალფეროვანი მაგალითებისა, აშკარა მიზეზების გამო, ამ ნაშრომში „ნეოლიბერალიზმის“ მნიშვნელობის დადგენა უფრო მაინტერესებს, ვიდრე „დემოკრატიის“. თუმცა ნეოლიბერალიზმის ეს ასპექტები – მისი უსწორმასწორობა, თვითიდენტურობის ნაკლებობა, სივრცითი და დროითი ცვალებადობა და უპირველეს ყოვლისა, გადაკეთებადობა –

222 ამ გადასვლის შესახებ განვითარებული ანალიზი სხვა ნაშრომებს შორის იხ. Michel Feher, „Rated Agencies: Political Engagements with Our Invested Selves“ (forthcoming with Zone); და Gerald F. Davis, „Managed by the Markets: How Finance Reshaped America“ (New York: Oxford University Press, 2009); Davis, „After the Corporations“, Politics and Society 41.2 (2013), and Davis, „Finance Capitalism 2.0: How BlackRock Became the new J. P. Morgan“, „Labor and Employment Relations Association Conference“, January 7, 2012, University of Michigan, available at http://webuser.bus.umich.edu/gfdavis/Presentations/Davis%20LERA%20tak%201-7-12.pdf.

223 Michel Foucault, „The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France“, 1978–79, ed. Michel Senellart, trans. *Graham Burchell* (New York: Picador, 2004).

224 Koray Caliskan and Michel Callon, „Economization, Part 1: Shifting Attention from the Economy Towards Processes of Economization“, Economy and Society 38.3 (2009), pp. 369–98; Timothy Mitchell, „Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity“ (Berkeley: University of California Press, 2002); Mitchell, „Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil“ (London: Verso, 2011).

მნიშვნელოვანია იმ არგუმენტის წარმოსაჩენად, რომელიც მიმართულია მის გამეორებაზე იმ დროში, რომელსაც ჩვენ შეიძლება თანამედროვე ვუწოდოთ და ადგილზე, რომელიც შეიძლება ევროატლანტიკურ სამყაროდ მოვიხსენიოთ. ნეოლიბერალიზმის არათანმიმდევრულობისა და მოქნილობისადმი სიფრთხილე გვაფიქრებინებს, რომ მისი ამჟამინდელი გამეორება მის არსებით და გლობალურ ჭეშმარიტებად არ მივიჩნიოთ და ჩემ მიერ მოყოლილი ამბავი ტელეოლოგიურად არ გადავაქციოთ, როგორც შავი ფურცელი ბოლო ჟამისკენ მიმავალ სტაბილურ მსვლელობაში.

პლატონი თავის „სახელმწიფოში“ ცნობილ ჰომოლოგიას გვთავაზობს ქალაქსა და სულს შორის. თითოეული მათგანი ერთი და იგივე ნაწილებისაგან შედგება – გონიერება (ფილოსოფოსები), სული (მეომრები) და მადა (მუშები) – და თითოეული მათგანი მართებულად ან უმართებულოდ ერთნაირად არის განწესებული. თუ გონიერების ნაცვლად მადა ან სული მართავს ინდივიდუალურ ან პოლიტიკურ ცხოვრებას, მაშინ ფასს კარგავს სამართლიანობა ან სათნოება. პოლიტთეორეტიკოსები საკმაოდ ხშირად ეჭვქვეშ აყენებენ პლატონის ჰომოლოგიას, თუმცა ის პერიოდულად კვლავ მეორდება. ეს წიგნი მიიჩნევს, რომ ნეოლიბერალურმა აზრმა მას შურისძიებით უპასუხა: პიროვნებებიც და სახელმწიფოებიც თანამედროვე ფირმის მოდელზე განიმარტება, პიროვნებებისგანაც და სახელმწიფოებისგანაც მოელიან, რომ მათ მაქსიმალურად გაზარდონ თავიანთი კაპიტალის ამჟამინდელი ღირებულება და გააძლიერონ მათი სამომავლო ღირებულება და პირებიცა და სახელმწიფოებიც ამას აკეთებენ მეწარმეობის, თვითინვესტირების ან/და ინვესტორების მოზიდვის პრაქტიკის მეშვეობით. ნებისმიერი რეჟიმი, რომელიც სხვა კურსს ატარებს, აწყდება ფისკალურ კრიზისს, დაქვეითებულ საკრედიტო, ვალუტის ან ობლიგაციების რეიტინგს, დაკარგავს ლეგიტიმაციას, სულ მცირე, გაკოტრდება და, უარეს შემთხვევაში, დაიშლება. ანალოგიურად, ნებისმიერი ინდივიდიც, რომელიც სხვა მიზნებისკენ გადაიხრება, გაღატაკებისა და პატივისცემისა და კრედიტუნარიანობის დაკარგვის რისკის წინაშე აღმოჩნდება და უარეს შემთხვევაში კი, გადარჩენისთვის მოუწევს ბრძოლა.

ქალაქსა და სულს შორის არსებულ ახალ ჰომოლოგიაში ყველაზე გასაოცარი ის არის, რომ მისი კოორდინატები ეკონომიკურია და არა პოლიტიკური. ინდივიდიცა და სახელმწიფოც მართვის, და არა მმართველობის პროექტები ხდებიან, რადგან ეკონომიკური ჩარჩოები და ეკონომიკური მიზნები პოლიტიკურს ანაცვლებს. კაპიტალის გაზრდის პროექტს რიგი პრობლემების გათვალისწინება მართებს, ისინი სრულად კლებულობენ ან რადიკალურად

გარდაიქმნებიან „ეკონომიურობასთან“ ერთად. ეს მოიცავს სამართლიანობას (და მის ქვეელემენტებს, როგორიცაა თავისუფლება, თანასწორობა, მიუკერძოებლობა), ინდივიდუალურ და სახალხო სუვერენულობას და კანონის უზენაესობას. ისინი ასევე მოიცავენ ცოდნას და კულტურულ ორიენტაციას, დემოკრატიული მოქალაქეობის ყველაზე მოკრძალებულ პრაქტიკებთან მიმართებითაც კი.

ორი მაგალითი, რომელთაგან ერთი სულს ეხება და მეორე სახელმწიფოს, დაგვეხმარება ამ აზრის განვითარებაში.

სულის გადაკეთება. სიახლე არ არის, რომ ბოლო ათწლეულების განმავლობაში ევროპისა და ჩრდილოეთ ამერიკის უნივერსიტეტები რადიკალურად შეიცვალა და გადაფასდა. ამ ცვლილებაში შედის: სწავლის ტარიფის ზრდა, სახელმწიფო მხარდაჭერის შემცირება, მომგებიანი და ონლაინ განათლების ზრდა, უნივერსიტეტების გადაკეთება ლიბერალური ხელოვნებისა და ისტორიულად ჩაგრული მოსახლეობის დასაქმების გზით და უფრო ფართოდ, პედაგოგიკის, გზებისა და ცოდნის შეძენის იმ სტანდარტების შეცვლა, რაც კოლეჯის კურსდამთავრებულებს მოეთხოვებათ.[225] მოკლედ, ახალი განზომილებები ასახავს და იწვევს უმაღლესი განათლების რევოლუციას. უმაღლესი განათლება, რომელიც ოდესღაც ინტელექტუალური, მოაზროვნე ელიტების განვითარებას და კულტურის რეპროდუცირებას ემსახურებოდა, მოგვიანებით კი, თანაბარი შესაძლებლობების პრინციპის ამოქმედებას და ფართოდ განათლებული მოქალაქეების კულტივირებას ისახავდა მიზნად, ახლა აწარმოებს ადამიანურ კაპიტალს, რითაც კლასიკური ჰუმანისტური ღირებულებების გადააზრებას ცდილობს. მე-6 თავი უფრო განავრცობს იმ აზრს, რომ როდესაც უმაღლესი განათლების რევოლუცია ხდება ამ გზით, იმავეს განიცდის სულიც, მოქალაქეც და დემოკრატიაც.

სახელმწიფოს გადაკეთება. პრეზიდენტმა ობამამ პრეზიდენტობის მეორე ვადა გახსნა აშკარად განახლებული შეშფოთებით იმ ადამიანების გამო, რომლებმაც ამერიკული ოცნება კლასის, რასის, სექსუალობის, სქესის, ინვალიდობის ან საიმიგრაციო სტატუსის გამო დატოვეს. 2013 წლის იანვარში მისმა საინაუგურაციო სიტყვამ, „ჩვენ ხალხი“, ხმამაღლა გააჟღერა ეს შეშფოთება; სამი კვირის შემდეგ მის გამოსვლებთან ერთად, პრეზი-

225 ob. Ariel Kaminer, „Lists that Rank Colleges“ Value Are on the Rise“, *New York Times,* October 27, 2013, p. a1.

დენტმა, როგორც ჩანს, თავისი მემარცხენე ბაზა ან, შესაძლოა, საკუთარი სამართლიანობით შთაგონებული სულისკვეთება ხელახლა აღმოაჩინა თავისი ცენტრისტული, კომპრომისული და გამრიგებლური პირველი ვადის შემდეგ. შესაძლოა, Occupy Wall Street-ს მცირე გამარჯვების მოეპოვებაც კი შეეძლო იმ პოპულარული დისკურსის შეცვლაზე, თუ ვისთვის და რისთვის არსებობდა ამერიკა.[226]

რა თქმა უნდა, მართალია, ორ გამოსვლაში გამოიკვეთა ობამას „ევოლუცია" ერთსქესიანი ქორწინების შესახებ და მისი განახლებული გადაწყვეტილება, რომ შეერთებული შტატები სამხედრო ჭაობიდან ამოეყვანა ახლო აღმოსავლეთში. ამ სიტყვებმა ასევე გამოხატეს შეშფოთება ნეოლიბერალური სიმდიდრის მდევართა რბოლის მიღმა დარჩენილთა მიმართ მაშინ, როდესაც „კორპორატიულმა მოგებამ . . . წარმოუდგენელი მწვერვალები დაიპყრო".[227] ამგვარად, შთაბეჭდილება იქმნებოდა, რომ „იმედისა და ცვლილების" შუქი, რომელზეც ობამა ხელისუფლებაში 2008 წელს გამოჩნდა, კვლავ გამობრწყინდა. თუმცა, „ქვეყნის მდგომარეობის შესახებ" მიმართვის ყურადღებით განხილვა ცხადყოფს აქცენტის ნიშნების განსხვავებულ განლაგებას. მაშინ როცა ობამამ მოითხოვა მოხუცებულების სამედიცინო დახმარების ფედერალური სამსახურის დაცვა; პროგრესული საგადასახადო რეფორმა; სახელმწიფო ინვესტიციების გაზრდა მეცნიერებისა და ტექნოლოგიების კვლევაში, სუფთა ენერგიაში, საცხოვრებლის მფლობელობასა და განათლებაში; საიმიგრაციო რეფორმა, გენდერული დისკრიმინაციისა და ოჯახში ძალადობის წინააღმდეგ

226 მიუხედავად იმისა, რომ სარეიტინგო სისტემა აშკარად არის ორიენტირებული უმაღლეს განათლებაში პოტენციურ მომავალ ინვესტორებზე, განათლების მდივნის მოადგილემ ჯემიენ სტუდლიმ მას მომხმარებელთა მომსახურება უწოდა: „ეს ბლენდერის შეფასებას ჰგავს", – თქვა მან კოლეჯების პრეზიდენტების შეკრებაზე. იხ. Michael D. Shear, „Colleges Rattled as Obama Presses Rating System", *New York Times,* May 25, 2014, http://www.nytimes.com/2014/05/26/us/colleges-rattled-as-obama-presses-rating-system.html. სტუდლიმ კოლეჯის არჩევა ასევე შეადარა რესტორნების, სასტუმროების ან მანქანების შესახებ გადაწყვეტილების მიღებას, სადაც „ექსპერტთა და მეგობრების შეფასებებს ვეყრდნობით, როცა გვინდა განვსაზღვროთ რომელი დაწესებულებები მოსწონთ სხვა მომხმარებლებს და რა ღირს თითოეული მათგანი, რაც სხვა ვარიანტებთან შედარების საშუალებას გვაძლევს". იხ. Doug Lederman, „Key Addition to U.S. Higher Ed Team", *Inside Higher Ed,* September 22, 2013, http://www.insidehighered.com/news/2013/09/22/jamienne-studley-named-key-educationdepartment-post#sthash.PQdCSwd5.dpbs. See also Kelly Field, „Obama Plan to Tie Student Aid to College Ratings Draws Mixed Reviews", *Chronicle of Higher Education,* August 22, 2013, http://chronicle.com/article/Obama-ProposesTying-Federal/141229; Tamar Lewin, „Obama"s Plan Aims to Lower Cost of College", *New York Times,* August 22, 2013, http://www.nytimes. com/2013/08/22/education/obamas-plan-aims-to-lower-cost-of-college.html

227 „Remarks by the President in the State of the Union Address", February 12, 2013, *White House Office of the Press Secretary,* available at http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/02/12/remarks-president-state-unionaddress, p. 1

ბრძოლა და მინიმალური ხელფასის მომატება, – თითოეული ეს საკითხი ეკონომიკური ზრდის ან ამერიკის კონკურენტუნარიანობაში შეტანილი წვლილის კონტექსტში მოთავსდა.[228]

„მზარდი ეკონომიკა, რომელიც ქმნის კარგ, საშუალო კლასის სამუშაო ადგილებს, ჩრდილოეთის ვარსკვლავი უნდა იყოს, რომელიც წარმართავს ჩვენს ძალისხმევას", – თქვა პრეზიდენტმა. „ყოველდღე", დასძინა მან, „ჩვენ, როგორც ერმა, საკუთარ თავს სამი შეკითხვა უნდა დავუსვათ".[229] რა გვაქვს კანონის და პოლიტიკის ჩამოყალიბების, კოლექტიური და ინდივიდუალური ქცევის გზამკვლევად? „როგორ მოვიზიდოთ მეტი სამუშაო ადგილი ჩვენს ქვეყანაში? როგორ აღვჭურვოთ ჩვენი ხალხი ამ სამუშაოს შესრულებისთვის საჭირო უნარებით? და რა გავაკეთოთ იმისთვის, რათა შრომისმოყვარეობამ ღირსეულ ცხოვრებამდე მიგვიყვანოს?"[230]

ინვესტორების მოზიდვა და ადეკვატურად ანაზღაურებადი გამოცდილი მუშახელის წახალისება – მსოფლიოს უძველესი დემოკრატიის მიზნებია, რომლითაც ხელმძღვანელობდა სამართლიანობაზე ორიენტირებული პრეზიდენტი ოცდამეერთე საუკუნეში. ამ სფეროებში მიღწეული წარმატება, თავის მხრივ, განახორციელებს ერისა და მთავრობის საბოლოო მიზანს, რომელიც მას მართავს, რაც „ფართო მასშტაბის ზრდაა" მთლიანად ეკონომიკისთვის. რაც მთავარია, ყველა პროგრესული ღირებულება – ოჯახში ძალადობის შემცირებიდან დაწყებული კლიმატის ცვლილების შენელებით დამთავრებული – ობამამ წარმოადგინა, როგორც არა მხოლოდ ეკონომიკურ ზრდასთან შეთანხმებული, არამედ როგორც მამოძრავებელი. სუფთა ენერგია შეგვინარჩუნებს კონკურენტუნარიანობას – „სანამ ჩინეთის მსგავსი ქვეყნები განაგრძობენ ყოვლისმომცველ მუშაობას სუფთა ენერგიით, ჩვენც ასე უნდა ვიყოთ".[231] ჩვენი მოძველებული ინფრასტრუქტურის გამოსწორება „დაამტკიცებს, რომ არ არსებობს უკეთესი ადგილი ბიზნესისთვის, ვიდრე ამერიკის შეერთებული შტატებია".[232] უფრო ხელმისაწვდომი იპოთეკები, რომლებიც საშუალებას მისცემს „პასუხისმგებლიან ახალგაზრდა ოჯახებს" იყიდონ თავიანთი პირველი სახლი, „ჩვენს ეკო-

228 იქვე, გვ. 1–9. ერთადერთ გამონაკლისს წარმოადგენდა იარაღის კონტროლი, რამაც შესაძლოა ახსნას ის, თუ რატომ წავიდა დათმობაზე ობამა 2013 წელს.

229 იქვე, გვ. 2.

230 იქვე, გვ. 4.

231 იქვე, გვ. 5.

232 იქვე, გვ. 6.

ნომიკას ზრდაში დაეხმარება“.[233] განათლებაში ინვესტიცია შეამცირებს ზრდაში შეფერხებებს, რომლებიც გამოწვეულია მოზარდების ორსულობითა და ძალადობრივი დანაშაულებით, ის „ბავშვებს კარგი სამსახურისკენ მიმავალ გზაზე“ დააყენებს, საშუალებას მისცემს მათ „გზა გაიკვალონ საშუალო ფენისაკენ“ და უზრუნველყოფს იმ უნარებს, რომლებიც ეკონომიკას კონკურენტუნარიანს გახდიან. სკოლები უნდა დაჯილდოვდნენ „კოლეჯებთან და დამსაქმებლებთან“ პარტნიორობისთვის და „კლასების შექმნისათვის, რომლებიც კონცენტრირებულია მეცნიერებაზე, ტექნოლოგიაზე, ინჟინერიასა და მათემატიკაზე – უნარ-ჩვევებზე, რომლებსაც დღევანდელი დამსაქმებლები ეძებენ“.[234] საიმიგრაციო რეფორმა „გამოიყენებს მონდომებული, იმედისმომცემი ემიგრანტების ნიჭს და გამომგონებლობას“ და მოიზიდავს „უმაღლესი კვალიფიკაციის მქონე მეწარმეებს და ინჟინრებს, რომლებიც ხელს შეუწყობენ სამუშაო ადგილების შექმნას და ჩვენი ეკონომიკის ზრდას“.[235] ეკონომიკის ზრდის მიღწევა იქნება ისიც, რომ „ჩვენს ცოლებს, დედებს, დებს და ქალიშვილებს შეეძლებათ იცხოვრონ დისკრიმინაციისგან თავისუფლად. . . და . . . ოჯახში ძალადობის შიშის გარეშე“, როდესაც „პატიოსან დღიურ შრომას პატიოსანი გასამრჯელოთი ავანაზღაურებთ“ მინიმალური ხელფასის რეფორმით, როდესაც ავაშენებთ გაპარტახებულ საქარხნო ქალაქებს და როდესაც გავაძლიერებთ ოჯახებს „დაბალშემოსავლიანი წყვილებისთვის ქორწინების ფინანსური შემაკავებელი ფაქტორების მოხსნით და მეტს გავაკეთებთ მამობის წასახალისებლად“.[236]

ამგვარად, ობამას გამოსვლამ „ქვეყნის მდგომარეობის შესახებ“, 2013 წლის იანვარში, ლიბერალური დღის წესრიგი ეკონომიკური სტიმულის სახით შეფუთვით აღადგინა და საზოგადოებას დაჰპირდა, რომ ეს შედეგად მოიტანდა კონკურენტუნარიანობას, კეთილდღეობას და 2008 წლის ფინანსური კაპიტალის დაშლის შედეგად გამოწვეული რეცესიის შემდგომ აღდგენას. ზოგიერთი შეიძლება ამტკიცებდეს, რომ ეს შეფუთვა მიზნად ისახავდა ოპოზიციის კოოპტირებას, არა უბრალოდ განეიტრალებას, არამედ გადასახადების და ხარჯვის დემოკრატების წინააღმდეგ ბრალდებების მოხსნას სოციალური სამართლიანობის, სახელმწიფო ინვესტიციების და გარემოს დაცვის ეკონომიკური ზრდის საწვავად ფორმუ-

233 იქვე, გვ. 6.

234 იქვე, გვ. 7.

235 იქვე, გვ. 8.

236 იქვე, გვ. 8–9.

ლირებით. ეს მიზანი აშკარაზე უფრო აშკარაა. თუმცა მასზე ექსკლუზიურ ფოკუსირებას თვალთახედვიდან რჩება ის, თუ როგორ გახდა ეკონომიკური ზრდა ხელისუფლების დასასრულიც და ლეგიტიმაციაც, ირონიულად, სწორედ იმ ისტორიულ მომენტში, როდესაც პატიოსანი ეკონომისტები აღიარებენ, რომ კაპიტალის დაგროვებისა და ეკონომიკური ზრდის გზები დაშორდნენ, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ფინანსირებით ხელშეწყობილი იჯარის მოპოვება არ იწვევს ეკონომიკის ზრდას.[237] ნეოლიბერალურ ეპოქაში, როდესაც ბაზარი თითქოს საკუთარ თავს უზრუნველყოფს, ობამას გამოსვლა ცხადყოფს, რომ მთავრობა პასუხისმგებელია ეკონომიკური სიჯანსაღის ხელშეწყობაზე და მისთვის საჭირო ყველა სხვა ვალდებულებაზე (გარდა ეროვნული უსაფრთხოებისა). რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ეს ფორმულირება ნიშნავს, რომ დემოკრატიული სახელმწიფოს ვალდებულებები თანასწორობის, თავისუფლების, ინკლუზიისა და კონსტიტუციონალიზმისადმი ახლა ექვემდებარება ეკონომიკური ზრდის, კონკურენტული პოზიციონირებისა და კაპიტალის გაძლიერების პროექტს. ეს პოლიტიკური ვალდებულებები მყარად ვეღარ დგანან და, როგორც გამოსვლაშია მინიშნებული, ის გაუქმდება, თუ აღმოჩნდება, რომ ეკონომიკურ მიზნებს ხელშეწყობის ნაცვლად ამცირებს.

ობამას გამოსვლაში ასევე ცხადია, რომ სახელმწიფოს მიზნებისა და პრიორიტეტების ცხრილი არაფრით განსხვავდებოდა თანამედროვე კომპანიების პრიორიტეტების ცხრილისაგან, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი სულ უფრო მეტად ამახვილებს ყურადღებას სამართლიანობისა და მდგრადობის შესახებ. ფირმებისთვისაც და სახელმწიფოსთვისაც, კონკურენტული პოზიციონირება და აქციების ან საკრედიტო რეიტინგი პირველადი მნიშვნელობისაა; სხვა მიზნები – მდგრადი წარმოების პრაქტიკიდან მუშათა სამართლიანობამდე – მიიღწევა იმდენად, რამდენადაც ისინი ამ მთავარ მიზანს ემსახურებიან. დღეს, მას შემდეგ, რაც „ზრუნვა“ საბაზრო ნიშად იქცა, მწვანე და სამართლიანი ვაჭრობის პრაქტიკა, მოგების (მინიმალურ) ქველმოქმედებაზე გადატანასთან ერთად, ბევრი ფირმის საჯარო სახე და საბაზრო სტრატეგია გახდა. ობამას გამოსვლა „ქვეყნის მდგომარეობის შესახებ“, სულ ცოტაოდენ თუ ასწორებს საგნების სემანტიკურ წესრიგს, წინა პლანზე მართლმსაჯულების საკითხების დაყენებით, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი

237 იხ. Thomas Piketty, „Capital in the Twenty-First Century“ (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014) და „Dynamics of Inequality“, ინტერვიუ თომას პიკეტისთან, New Left Review 85 (January–February 2014). ბევრი კამათობს პიკეტის პოლიტიკურ დანიშნულებებზე, ცოტა კი მის ფუნდამენტურ მტკიცებას აპროტესტებს იმაზე, რომ კაპიტალის დაგროვება ზრდის გარეშე არის მზარდი უთანასწორობის საფუძველი.

კონკურენტულ პოზიციებზე არიან მიმაგრებული. მთავრობის ქცევა და ფირმების ქცევა ახლა ფუნდამენტურად იდენტურია; ორივე სამართლიანობისა და მდგრადობის საქმეშია ჩართული, მაგრამ არასოდეს წარმოდგებიან, როგორც თვითმიზნები. პირიქით, „სოციალური პასუხისმგებლობა“, რომელიც თავისთავად სამეწარმეო უნდა იყოს, იმის ნაწილია, რაც მომხმარებლებს და ინვესტორებს იზიდავს.[238] ამ მხრივ, ობამას გამოსვლა ერთდროულად ასახავს ნეოლიბერალურ სტატიზმს და თან ბრწყინვალე მარკეტინგული ხრიკიცაა, რომელიც პირდაპირ ბიზნესიდან არის ნასესხები – საკუთარი დამსახურების წარმოჩენა და ფასის აწევა საზოგადოების ეკოლოგიურად ან სამართლიანობაზე ორიენტირებული სექტორის (ხელახალი) ინვესტიციების მოზიდვით.

ეს მხოლოდ ორი მაგალითია სუბიექტების, სახელმწიფოების და მათი ურთიერთობის თანამედროვე ნეოლიბერალური ტრანსფორმაციებისა, რომლებიც ამოძრავებს ამ წიგნს: რა მოსდის ხალხის მმართველობას, როცა ნეოლიბერალური გონი სულსაც და ქალაქსაც თანამედროვე ფირმებად აყალიბებს და არა მმართველობის ფორმებად? რა ბედი ეწევა დემოკრატიის შემადგენელ ელემენტებს – მის კულტურას, საგნებს, პრინციპებს და ინსტიტუტებს – როდესაც პოლიტიკური ცხოვრება ნეოლიბერალური რაციონალიზმითაა გაჯერებული?

ისტორიების მოყოლით დაწყების შემდეგ მინდა მალევე დავამატო, რომ ეს ძირითადად პოლიტიკური თეორიის ნაშრომია, რომლის მიზანია ახსნას სრული სურათი და ის ძირითადი მექანიზმები, რომლითაც ნეოლიბერალიზმის ახალი კონსტრუქცია პიროვნებებისა და სახელმწიფოების ევაკუირებას ახდენს, დემოკრატიული პრინციპების, დემოკრატიული ინსტიტუტების და ევროპული თანამედროვეობის დემოკრატიული წარმოდგენების განადგურებით. ეს არის კრიტიკა, ამ სიტყვის კლასიკური გაგებით, ანუ ჩვენი მდგომარეობის შემადგენელი ელემენტებისა და დინამიკის გაგების მცდელობა. ის არ ამუშავებს ალტერნატივებს იმ წესრიგისთვის, რომელსაც ის ასხივებს და მხოლოდ ხანდახან განსაზღვრავს შესაძლო სტრატეგიებს წინააღმდეგო-

238 ობამას ადმინისტრაციის მხრიდან სოციალური სამართლიანობის ნეოლიბერალიზებით შეშფოთების მრავალი სხვა მაგალითი არსებობს. გავიხსენოთ, მაგალითად, ობამას ინიციატივა შინაური ცხოველების შესახებ, ასევე, „My Brother›s Keeper“, რომელიც მიზნად ისახავს გააუმჯობესოს განათლებისა და დასაქმების შანსები რისკჯგუფში მყოფი ბიჭებისა და ფერადკანიანი მამაკაცებისთვის ამ პოპულაციაში საჯარო და კერძო „ინვესტორების“ დაქირავების გზით. პრეზიდენტმა პროექტი ასე შეაჯამა: „ჩვენ გვყავს უამრავი ბავშვი, რომლებსაც იმდენი და ბევრად მეტი ნიჭები აქვთ, ვიდრე მე მქონდა, მაგრამ მათში ინვესტიცირებას არავინ ახდენს“. Tanzina Vega, „Administration Lays Out Ways Groups Can Support Program for Minority Men“ *New York Times,* May 30, 2014, http://www.nytimes.com/2014/05/31/us/politics/white-house-releases-report-on-helping-minority-men-and-boys.html.

ბის გაწევის განვითარებისთვის, რომელსაც ის დიაგრამებში ასახავს. თუმცა მისგან გამომავალმა უსიამოვნებებმა და ძალაუფლებებმა შეიძლება ხელი შეუწყონ ისეთი ალტერნატივებისა და სტრატეგიების შემუშავებას, რომლებიც თავისთავად სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია დემოკრატიის ნებისმიერი მომავლისთვის.

ნეოლიბერალიზმი ყველაზე ხშირად გაგებულია, როგორც ეკონომიკური პოლიტიკის ანსამბლის ამოქმედება მისი თავისუფალი ბაზრების დამტკიცების ძირეული პრინციპის შესაბამისად. ეს მოიცავს ინდუსტრიების დერეგულაციას და კაპიტალის შემცირებას; დოვლათიანობის სახელმწიფო უზრუნველყოფის და დაუცველთა დაცვის რადიკალურ შემცირებას; პრივატიზებული და ქვეკონტრაქტირებული საზოგადოებრივი საქონელი, დაწყებული განათლებით, პარკებით, საფოსტო მომსახურებით, გზებით და სოციალური კეთილდღეობით და დამთავრებული ციხეებითა და სამხედროებით; პროგრესული საგადასახადო და სატარიფო სქემების რეგრესულით ჩანაცვლება; სიმდიდრის გადანაწილების, როგორც ეკონომიკური ან სოციალურ-პოლიტიკური პოლიტიკის დასასრული; ყოველი ადამიანის საჭიროების ან სურვილის გადაქცევა მომგებიან წარმოებად, დაწყებული კოლეჯში მისაღები მომზადებიდან ადამიანის ორგანოების გადანერგვით დამთავრებული, ბავშვის შვილად აყვანიდან დაბინძურების უფლებებამდე, რიგების თავიდან აცილებიდან თვითმფრინავში ფეხის გასაშლელი ადგილის გამოყოფამდე; და ყველაზე ახლო წარსულში კი, ყველაფრის ფინანსირება და ფინანსური კაპიტალის მზარდი პროდუქტიულ კაპიტალზე დომინირება ეკონომიკისა და ყოველდღიური ცხოვრების დინამიკაში.

ამ პოლიტიკისა და პრაქტიკის კრიტიკოსები, როგორც წესი, ყურადღებას ამახვილებენ ოთხ მავნე ეფექტზე. პირველი არის გამძაფრებული უთანასწორობა, რომლის დროსაც უმაღლესი ფენა სულ უფრო მეტ სიმდიდრეს იძენს და ინარჩუნებს, დაბალი ფენა ფაქტობრივად ქუჩებში ან მსოფლიოს მზარდ ურბანულ და სუბურბანულ უბნებში აღმოჩნდება, ხოლო საშუალო ფენა უფრო მეტს მუშაობს ნაკლები ანაზღაურებით, ნაკლები შეღავათებით, ნაკლები უსაფრთხოებით და პენსიაზე გასვლის ან მობილობის იმაზე ნაკლები დაპირებით, ვიდრე ოდესმე გასულ ნახევარ საუკუნეში. მიუხედავად იმისა, რომ ეკონომისტები რობერტ რაიხი, პოლ კრუგმანი და ჯოზეფ სტიგლიცი იშვიათად იყენებენ ტერმინს, „ნეოლიბერალიზმი“, ეს მათ მიერ შეთავაზებული დასავლური სახელმწიფო პოლიტიკის ღირებული კრიტიკაა და განვითარების პოლიტიკის კრიტიკას კი სხვებთან ერთად გვთავა-

ზობენ ამარტია სენი, ჯეიმს ფერგიუსონი და ბრანკო მილანვიჩი.[239] მზარდი უთანასწორობა ასევე არის იმ ეფექტთა შორის, რომლებსაც თომას პიკეტი აყალიბებს, როგორც პოსტკეინზიური კაპიტალიზმის უახლოესი წარსულისა და უახლოესი მომავლისათვის ფუნდამენტურს.

ნეოლიბერალური სახელმწიფო ეკონომიკური პოლიტიკისა და დერეგულაციის მეორე კრიტიკა ეხება საგნებისა და აქტივობების უხეშ ან არაეთიკურ კომერციალიზებას, რომლებიც მარკეტიზაციისთვის შეუფერებლად არის მიჩნეული. პრეტენზია იმაში მდგომარეობს, რომ მარკეტიზაცია ხელს უწყობს ადამიანის ექსპლუატაციას ან დეგრადაციას (მაგალითად, მესამე სამყაროს სუროგატი ბავშვები პირველი სამყაროს მდიდარი წყვილებისთვის), რადგან ის იმაზე წვდომას ზღუდავს ან მის სტრატიფიცირებას ახდენს, რაც ფართოდ უნდა იყოს ხელმისაწვდომი და გაზიარებული (განათლება, უდაბნო, ინფრასტრუქტურა), ან იმიტომ, რომ ეს შესაძლებელს ხდის პლანეტისათვის რაღაც არსებითად საშინელს ან სასტიკად დამაკნინებელს (ორგანოებით ვაჭრობა, დაბინძურების უფლებები, ტყის გაჩეხვა, ჰიდრავლიკური გახლეჩა). ისევ და ისევ, მიუხედავად იმისა, რომ ქვემოთ მითითებული ავტორები არ იყენებენ ტერმინს, „ნეოლიბერალიზმი“, ეს არის დებრა სატის ნაშრომში, „რატომ არ უნდა იყიდებოდეს ზოგიერთი რამ“ და მაიკლ სანდელის „ის, რაც ფულზე არ იყიდებაში“ გამოთქმული კრიტიკის საფუძველი.[240]

მესამე, ნეოლიბერალიზმის, როგორც სახელმწიფო ეკონომიკური პოლიტიკის კრიტიკოსები ასევე შფოთავენ კორპორაციული და ფინანსური კაპიტა-

239 Joseph E. Stiglitz „The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future“ (New York: Norton, 2012); Joseph E. Stiglitz, „Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy“ (New York: Norton, 2010); Robert Reich, Aftershock: The Next Economy and America“s Future (New York: Vintage, 2010) და Reich in Inequality for All, DVD, directed by Jacob Kornbluth, 72 Productions, 2013; Paul Krugman, „Hunger Games, U.S.A.“ New York Times, July 15, 2013, p. a15, http://www.nytimes.com/2013/07/15/ opinion/krugman-hunger-games-usa.html; Krugman, „End This Depression Now!“ (New York: Norton, 2012); Krugman, „The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008“ (New York: Norton, 2009); და Krugman, „The Great Unraveling: Losing Our Way in the New Century “(New York: Norton, 2003); James Ferguson, „Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order“ (Durham: Duke University Press, 2006); Branko Milanovic, The Haves and the Have-Nots: A Brief and Idiosyncratic History of Global Inequality (New York: Basic Books, 2010); Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Random House, 1999); Joseph Stiglitz, Amartya Sen, and Jean-Paul Fitoussi, „Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress“, September 14, 2009, available at http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf.

240 იხ. Debra Satz, „Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets“ (New York: Oxford University Press, 2010); Michael Sandel, „What Money Can“t Buy: The Moral Limits of Markets“ (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2012); აგრეთვე ამ ნაშრომების განხილვა ჩემი ავტორობით, იხ. Political Theory 42.3 (2014).

ლის სახელმწიფოსთან მუდმივად მზარდი სიახლოვით და კორპორაციული დომინირებით პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებსა და ეკონომიკური პოლიტიკის საკითხებზე. შელდონ ს. ვოლინი თავის ნაშრომში, „დემოკრატია, ინკორპორირებული", ამაზე საგანგებოდ მიუთითებს, თუმცა ვოლინიც გაურბის „ნეოლიბერალიზმის", როგორც აღმწერი სიტყვის გამოყენებას.[241] ეს თემები ასევე ახასიათებს კინორეჟისორ მაიკლ მურის შემოქმედებას და განსხვავებულად არის გააზრებული პოლ პირსონისა და ჯეიკობ ჰაკერის მიერ ფილმში, „ყველაფერი გამარჯვებულისთვის პოლიტიკა".[242]

დაბოლოს, ნეოლიბერალური სახელმწიფო პოლიტიკის კრიტიკოსები ხშირად შეშფოთებულნი არიან ეკონომიკაში ფინანსური კაპიტალის აღმავლობითა და თავისუფლებით გამოწვეული ეკონომიკური განადგურებით, განსაკუთრებით ჩვეული მოჩვენებითი ზრდისა და ფინანსური ბაზრების სხვა დრამატული რყევების დესტაბილიზაციის შედეგად. 2008-2009 წლების ფინანსური კაპიტალის დაშლის უეცარი შოკით და გრძელვადიანი მემკვიდრეობით, ამ ეფექტებზე ასევეა მითითებული უოლ სტრიტისა და ე.წ. „რეალური" ეკონომიკის ბედს შორის მუდმივად მზარდი შეუსაბამობებით. მათ აღწერენ ისეთი მოაზროვნეები, როგორებიც არიან ჟერარდ დიუმენილისა და დომინიკ ლევი წიგნში „ნეოლიბერალიზმის

241 Sheldon S. Wolin, „Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism" (Princeton: Princeton University Press, 2008).

242 Jacob S. Hacker and Paul Pierson, „Winner-Take-All Politics: How Washington Made the Rich Richer – and Turned Its Back on the Middle Class" (New York: Simon and Schuster, 2011). 2013 წლის ნოემბერში ეროვნულმა საზოგადოებრივმა რადიომ გაავრცელა შესანიშნავი სიუჟეტი სახელმწიფო პოლიტიკაში კორპორაციული დომინირების დახვეწილი მექანიზმების შესახებ, რომელიც თვალყურს ადევნებდა, თუ როგორ წარმოშობს ხელისუფლების ნეოლიბერალური ეკონომიკა კანონმდებლების ახალ დაუცველობას კორპორაციული ინტერესების მიმართ. ერთ-ერთმა ინტერვიუერმა განმარტა, თუ როგორ წერენ ახლა ლობისტები კანონმდებლობას და აწყობენ მის მიღებას. შემოთავაზებული იყო Citigroup-ის მიერ კანონპროექტის ავტორობის მაგალითი, რომელმაც უკან დაბრუნა 2008 წლის ფინანსური კაპიტალის დაშლის შემდეგ დაწესებული ფინანსური რეგულაციის ნაწილი. „ჩემთვის", ამბობს ლი დრუტმენი Sunlight Foundation-იდან, რომელიც მთავრობის დამკვირვებელი ჯგუფია, „ეს არის კიდევ ერთი დამახასიათებელი ნიშანი იმ ამბავზე, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში ვითარდებოდა – კონგრესმა, შეიძლება ითქვას, თავისი პოლიტიკის ექსპერტიზა კერძო სექტორს გადაულოცა". რაოდენ აღმაშფოთებელიც არ უნდა იყოს ეს ამბავი, ამბობს დრუტმენი, ახლა, სამწუხაროდ, კაპიტოლიუმის ბორცვზე ეს ჩვეულებრივი ამბავია. „ადამიანები ბორცვზე დიდხანს არ რჩებიან. ბორცვზე არცთუ ისეთი კარგი ხალხი გხვდებათ. პოლიტიკის შემუშავების ექსპერტიზა უფრო და უფრო გადავიდა კერძო სექტორში და ის გადავიდა იმ ორგანიზაციებისა და კომპანიების წარმოსაჩენად, რომლებსაც შეუძლიათ ამაში გადაიხადონ და მათ შორის ზოგადად მე და თქვენ არ მოვიაზრებით. ეს დიდი ბანკები, დიდი ნავთობი და დიდი კომპანიებია". დრუტმანი საბანკო პოლიტიკის სფეროში მუშაობდა 2009 და 2010 წლებში, ფინანსური შემოწმების საკითხებს აგვარებდა და ის, რაც მან დაინახა კაპიტოლიუმის გარშემო, იყო ის, რომ კონგრესის თანამშრომლებს წარმოუდგენლად ბევრი საქმე აქვთ. ლობისტებმა ეს იციან, ამბობს დრუტმენი, ასე რომ, რასაც ისინი სთავაზობენ კანონმდებლებს, არის ერთიანი პაკეტი – ისინი დაეხმარებიან კანონმდებელს შეაგროვონ კანონპროექტის მხარდამჭერები, ჩამოაყალიბონ კიდეც განსახილველი პუნქტები, და კანონპროექტის სპეციფიკური ენაც კი. იხ. Ailsa Chang, „When Lobbyists Literally Write the Bill", *National Public Radio,* November 11, 2013, available at http://www.npr.org/blogs/itsallpolitics/2013/11/11/243973620/when-lobbyists-literallywrite-the-bill

კრიზისი“, მაიკლ ჰადსონი წიგნში, „ფინანსური კაპიტალიზმი და მისი არადამაკმაყოფილებლობა“, ივ სმიტი წიგნში – „ECONned: როგორ გამოუთხარა ძირი თავშეუკავებელმა თვითინტერესმა დემოკრატიას და გარყვნა კაპიტალიზმი“, მატ ტაიბი წიგნში – „გრიფტოპია: ბანკირების, პოლიტიკოსთა და ყველაზე გაბედული ძალაუფლების ხელში ჩაგდების ამბავი ამერიკის ისტორიაში“ და ფილიპ მიროვსკი წიგნში – „არასოდეს დაუშვა სერიოზული კრიზისის არად ჩაგდება: როგორ გადაურჩა ნეოლიბერალიზმი ფინანსურ კოლაფსს“.[243]

გაძლიერებული უთანასწორობა, უხეში კომოდიფიცირება და კომერცია, მუდმივად მზარდი კორპორატიული გავლენა ხელისუფლებაში, ეკონომიკური განადგურება და არასტაბილურობა – რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი ნეოლიბერალური პოლიტიკის შედეგია და მაძაგებელი ან პოპულარული პროტესტის მასალაა, როგორც, მაგალითად, „დაიკავე უოლ სტრიტს“, „სამხრეთ ევროპულ პროტესტს მკაცრი პოლიტიკის წინააღმდეგ“ და უფრო ადრე კი, „ანტიგლობალიზაციის“ მოძრაობებს სძულდათ ისინი და აპროტესტებდნენ. თუმცა, ამ წიგნში ნეოლიბერალიზმი გარკვეულწილად განსხვავებულად არის ჩამოყალიბებული და სხვადასხვა მავნე ზემოქმედებაზე ამახვილებს ყურადღებას. ნეოლიბერალიზმის, როგორც სახელმწიფო პოლიტიკის ერთობლიობის, კაპიტალიზმის ფაზის, ან იდეოლოგიის გაგებისგან განსხვავებით, რომელიც კარგავს ბაზარს კაპიტალისტური კლასის მომგებიანობის აღსადგენად, მე ვუერთდები მიშელ ფუკოს და სხვებს ნეოლიბერალიზმის, როგორც ნორმატიული გონის თანმიმდევრობად აღქმაში, რომელიც, როდესაც აღმავლობისას მმართველ რაციონალიზმად ყალიბდება, აფართოებს ეკონომიკური ღირებულებების, პრაქტიკისა და განზომილებების სპეციფიკურ ფორმულირებას ადამიანის ცხოვრების ყველა ასპექტში.[244]

243 Gérard Duménil and Dominique Lévy, „The Crisis of Neoliberalism“ (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011); Michael Hudson, „Finance Capitalism and Its Discontents“ (Dresden: Islet Verlag, 2012); Yves Smith, „E-CONned: How Unrestrained Self Interest Undermined Democracy and Corrupted Capitalism“ (New York: Palgrave MacMillan, 2010); Matt Taibbi, Griftopia: A Story of Bankers, Politicians, and the Most Audacious Power Grab in American History (New York: Random House, 2010); Philip Mirowski, Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown (New York: Verso, 2013).

244 ჩემი ადრეული მცდელობები ფუკოს მონათხრობის გასავითარებლად ნეოლიბერალიზმის, როგორც პოლიტიკური რაციონალობის შესახებ იხ. „Neoliberalism and the End of Liberal Democracy“, Theory and Event 7.1 (2003), reprinted in Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics (Princeton: Princeton University Press, 2005) and „American Nightmare: Neoconservatism, Neoliberalism, and De-Democratization“, Political Theory 34.6 (2006), pp. 690–714. და „American Nightmare: Neoconservatism, Neoliberalism and De-Democratization“, Political Theory 34.6 (2006), გვ. 690–714. ეს წიგნი რედაქტირებას უკეთებს ზოგიერთ ადრეულ ფორმულირებას, რომლებიც საკმაოდ არაკრიტიკული იყო ფუკოს მიმართ, ზოგ შემთხვევაში მას არასწორადაც კი წარმოაჩენდა, არ ითვალისწინებდა ფინანსურ კაპიტალს ან ფინანსირებას და დემოკრატიის ნეოლიბერალურ კოროზიას დაქვეითებამდე ან გადაადგილებამდე აკნინებდა, ნაცვლად ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპების ეკონომიკურ მნიშვნელობამდე არსებით გარდაქმნად წარმოჩენისა.

ეს მმართველი რაციონალურობა გულისხმობს იმას, რასაც კორაი კალისკანი და მიშელ კალონი აქამდე არაეკონომიკური სფეროების და პრაქტიკის „ეკონომიზაციას“ უწოდებენ – ამ სფეროებისა და პრაქტიკის შესაბამისი ცოდნის, ფორმის, შინაარსისა და ქცევის გადაკეთების პროცესს.[245] მნიშვნელოვანია, რომ ასეთი ეკონომიზაცია, შესაძლოა, ყოველთვის არ გულისხმობდეს მონეტიზაციას. ანუ, ჩვენ შეიძლება (და ნეოლიბერალიზმი გვეხება, როგორც ამგვარ სუბიექტებს) ვიფიქროთ და ვიმოქმედოთ ისე, როგორც თანამედროვე ბაზრის სუბიექტებმა, სადაც ფულადი სიმდიდრის გამომუშავება არ წარმოადგენს მყისიერ საკითხს, მაგალითად, განათლების, ჯანმრთელობის, სიჯანსაღის, ოჯახური ცხოვრებისა და სამეზობლოსადმი მიმართებით.[246] ამგვარად, ნეოლიბერალიზმის მიერ ცხოვრების ყველა მახასიათებლის დაუნდობელ და ყველა სფეროს გაეკონომიკურებაზე ლაპარაკი არ ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ ნეოლიბერალიზმი პირდაპირი გაგებით მარკეტიზაციას უკეთებს ყველა სფეროს, მაშინაც კი, როდესაც ასეთი მარკეტიზაცია, რა თქმა უნდა, ნეოლიბერალიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეფექტია. პირიქით, საქმე ის არის, რომ ნეოლიბერალური რაციონალურობა ავრცელებს ბაზრის მოდელს ყველა სფეროსა და საქმიანობაში – მაშინაც კი, როდესაც საქმე არ არის ფული – და ადამიანებს სრულიად დამაჯერებლად აყალიბებს, როგორც ბაზრის აქტორებს, როგორც ყოველთვის, ყველგან და გამოკვეთილად „homo economicus“-ებს.

ამრიგად, ადამიანი გაცნობის სივრცეშიც კი შეიძლება მეწარმის ან ინვესტორის რეჟიმში შევიდეს, მაგრამ არ ცდილობდეს ამ სფეროში

245 Caliskan and Callon, „Economization“.

246 მაგ. იხ. Bruce Feiler, „Programming Families: How Kids Are Like Software, and What the Government Could Learn From It“, in *The Secrets of Happy Families* (New York: William Morrow, 2013), also available at New Tech City, http://www.wnyc.org/story/programming-families-how-kids-likesoftware-what-the-government-could-learn. ფეილერი იყენებს ბიზნესის ენას, საზომებსა და ტექნიკას ოჯახურ ცხოვრებაში. ეს მოიცავს ოჯახურ გადაწყვეტილებებს, რომლებიც მოწყობილია დაინტერესებული მხარეების შეხვედრის სახით, ოჯახის ბრენდირება და ოჯახის მისიის განცხადება. ჟურნალი The Week მას შემდეგნაირად აღწერს: „იმის აღიარება, რომ რაღაცები შეიძლება არასწორად წარიმართოს და სისტემის შემოღება ამ საკითხების მოსაგვარებლად ერთნაირად მუშაობს ბიზნესსა და სახლში“. იხ. See http://theweek.com/article/index/252829/the-secrets-of-happy-families. Similarly, TED Talks describes Feiler as introducing „family practices which encourage flexibility, bottom-up idea flow, constant feedback and accountability“. See http://www.ted.com/talks/bruce_feiler_agile_programming_for_your_family.html. მინდა მადლობა გადავუხადო შანტალ ტომასს, რომ ყურადღება მიმაქცევინა ფეილერის ნაშრომზე. სხვა მაგალითი იხილეთ, ექიმისა და ავტორის რიდ ტუქსონის რჩევა პაციენტებისათვის, რომ „თავიანთი ჯანმრთელობის აღმასრულებელი დირექტორები გახდნენ“. მისი ვებსაიტი შემდეგი სიტყვებით „როგორ ვიმუშაოთ ერთად ჩვენი ცხოვრების ხარისხის გასაუმჯობესებლად? ვიწყებთ ყველა არსებული აქტივის შეკრებით; ჯანმრთელობის საუკეთესო ქცევებში ჩართვით და ინოვაციების გაზიარებით როგორც პრევენციის, ასევე სამედიცინო დახმარებაში“. *Meet Dr. Reed Tuckson,* http://www.tucksonhealthconnections.com

ფულადი სიმდიდრის გამომუშავებას, დაგროვებას ან ინვესტირებას.[247] ბევრი მაღალი დონის ონლაინ გაცნობის კომპანია განსაზღვრავს თავის კლიენტურას და შეთავაზებებს ამ ტერმინებით უკეთებს, რაც განსაზღვრავს ინვესტიციის ეფექტიანობის მაქსიმალურ ანაზღაურებას და არა მხოლოდ დროსა და ფულს.[248] უზენაესმა სასამართლომ, სიტყვის თავისუფლება, შესაძლოა, განმარტოს საკუთარი ღირებულების წინსვლის ან რეკლამირების უფლებად ამ ღირებულების მონეტიზაციის გარეშე; ამის მაგალითს ვხედავთ მე-5 თავში Citizens United-ის განხილვისას. სტუდენტმა შეიძლება გასწიოს საქველმოქმედო მომსახურება კოლეჯის განაცხადის პროფილის გასამდიდრებლად; თუმცა

247 აგრეთვე იხ. Stella Fayman, „7 Ways Finding Investors for Your Startup Is Just Like Dating“, *Forbes*, August 19, 2013, http://www.forbes.com/sites/ stellafayman/2013/08/19/7-ways-finding-investors-for-your-startup-is-justlike-dating, and Jessica Bosari, „Is Dating a Good Investment?“, *Forbes*, January 3, 2013, http://www.forbes.com/sites/moneywisewomen/2013/01/03/is-dating-a-good-investment

248 გაცნობის ქოუჩმა „ნიუ-იორკ თაიმსის“ ჟურნალისტს უთხრა: „Match.com-ზე შეიძლება ერთ თვეში ბევრი ადამიანი არ შეგხვდეს, მაგრამ შენ ამ ხალხიდან უნდა აარჩიო ვინმე. ონლაინ გაცნობას ინვესტირების უკეთესი ანაზღაურება აქვს“. იხილეთ Pagan Kennedy, „Who Made Speed Dating?“, *New York Times,* September 29, 2013, p. mm17. http://www.nytimes.com/2013/09/29/magazine/who-made-speed-dating.html. გაცნობის სხვა ვებსაიტი ასევე განმარტავს გაცნობას, როგორც ინვესტიციას: „დღევანდელ აჩქარებულ სამყაროში, მაღალი მიღწევების მქონე პროფესიონალები ეძებენ ექსპერტებს, რათა დაეხმარონ უამრავ პირად და პროფესიულ მიზნებს. თუმცა, როცა საქმე სიყვარულის პოვნას ეხება, ბევრი დაკავებული, წარმატებული მარტოხელა უაზროდ ეძებს რომანტიკულ პარტნიორს, როგორც ნემსს თივის ზვინში. . . . თუ ნამდვილად სერიოზულად ფიქრობთ ამ ხანგრძლივი ურთიერთობის პოვნაზე, იყავით სტრატეგიული და ისარგებლეთ სერვისით, რომელსაც აქვს გამოცდილება, რეპუტაცია და დრო ინვესტირებისთვის თქვენს პირად მომავალში!! . . . ჩვენ აღმოვაჩინეთ, რომ The Premier Match 360™-ის შეთავაზებით, რომელიც მიღებულია კორპორატიული განხილვის პროცესიდან, ჩვენს კლიენტებს შეუძლიათ მაქსიმალურად გაზარდონ თავიანთი წარმოების სააგენტო ქვეყანაში“, http://www.modelqualityintroductions.com/Why-use-an-upscale-dating-service. ამავე კუთხით, „სწრაფი გაცნობა ხელს უწყობს წარმატებული პაემნების პოტენციალს და მიაღწევს გრძელვადიან ურთიერთობას, მათი სურვილისამებრ“. Premiere Match, http://www.premiermatchmaking.com/About.php. სხვა მოუწოდებს „სასიყვარულო ცხოვრების აუთსორსისკენ“: „დრო არის არსებითი და თუ თქვენ ჰგავხართ მარტოხელა მდიდარ მამაკაცებს, ბევრს ფლანგავთ ლამაზ ქალებთან შესახვედრად. თუ თქვენი დრო დაგიხარჯავთ ბარებსა და კლუბებში მუსიკის ხმაურში ყვირილზე, რათა გესაუბროთ შვილის ტოლა ქალებთან, მაშინ მეტი ფლანგვა აღარ მოგინდებათ. თუ არ გაქვთ პრობლემა ქალების მიზიდვის საქმეში, მაგრამ გაქვთ პრობლემა სწორი ადამიანების მოზიდვაში და სერიოზულ ურთიერთობებში გადასვლაში, უნდა შეუერთდეთ ჩვენს ძვირადღირებულ პაემნების სააგენტოს. სამწუხაროა სიყვარულის პოვნის მრავალი წარუმატებელი მცდელობა. მიხვედრის და გამოცნობის საქმე, თამაშები და სირთულეები, რომლებიც თან ახლავს გაცნობის პროცესს, შეიძლება ძალიან დამღლელი იყოს – რომ აღარაფერი ვთქვათ მის სიძვირეზე. თქვენ შეგიძლიათ დაზოგოთ ამდენი დრო და ენერგია გამოცდილ პროფესიონალებზე თქვენი სასიყვარულო ცხოვრების აუთსორსინგით, როგორიცაა *Model Quality Introductions,* ყველაზე სანდო მამაკაცის საკუთრებაში არსებული აღმასრულებელი სააგენტო ქვეყანაში“, http://www.modelqualit, როგორც მაქსიმალური გაზრდის საშუალება. პროდუქტიულობა: „სწრაფი გაცნობა სახალისო და ეფექტური საშუალებაა იმისათვის, რომ ერთ საღამოში მეტი მარტოხელა გაიცნო . . . . ბარში გასვლის ან ბრმა პაემანზე წასვლის ნაცვლად, თქვენ იცით, რომ აქ ყველა მარტოხელაა, ისინი წარმატებულები არიან და მათთან ხუთ წუთზე მეტის გატარება არ გჭირდებათ. *The Ivy Connection,* „Why Speed Dating“, http://www.theivyconnection.com/contents/whyspeeddating.

მისი სამსახური აუნაზღაურებელი რჩება და კონკრეტულ კოლეჯში ჩაბარების სურვილი შეიძლება აღემატებოდეს შემოსავლის გაზრდის იმედს. ანალოგიურად, მშობელმა შეიძლება აირჩიოს დაწყებითი სკოლა ბავშვისთვის საშუალო სკოლებში დასაქმების მაჩვენებლების მიხედვით, რომლებსაც მიღების მაღალი მაჩვენებლები აქვთ ელიტარულ კოლეჯებში, თუმცა ყურადღების მიღმა რჩებათ ამ ბავშვის მატერიალური ხარჯები და მოგება, რაც ბავშვის ზრდასრულობის ასაკშია მოსალოდნელი.

ნეოლიბერალური რაციონალიზმის სამარკო ნიშანია მანამდე არაეკონომიკური სფეროების, აქტივობებისა და სუბიექტების ფართოდ გავრცელებული ეკონომიზაცია, მაგრამ არა მაინცდამაინც მათი მარკეტიზაცია ან მონეტიზაცია. თუმცა, „ეკონომიზაცია“ თავისთავად ფართო ტერმინია, რომელსაც მუდმივი შინაარსი ან ძალა არ აქვს „ეკონომიკის“ სხვადასხვა ისტორიულ და სივრცით ინსტანციაში. იმის თქმა, რომ ნეოლიბერალიზმი სუბიექტებს ულმობელ ეკონომიკურ აქტორებად განმარტავს, არ აკონკრეტებს მათ როლებს. ვინ არიან ისინი – პროდიუსერები? ვაჭრები? მეწარმეები? მომხმარებლები? ინვესტორები? ანალოგიურად, საზოგადოებისა და პოლიტიკის ეკონომიზაცია შეიძლება მოხდეს სახლური მოდელის, მშრომელთა ერის, კლიენტების ან მომხმარებელთაგან შემდგარი ერის, ან ადამიანური კაპიტალის სამყაროს მეშვეობით. ეს იმ შესაძლებლობათა შორისაა, რომლებსაც ეკონომიკა ახორციელებს სახელმწიფო სოციალიზმის, სახელმწიფოს მიერი კონტროლირებადი კეთილდღეობის ეკონომიკის, სოციალ-დემოკრატიის, ნაციონალ-სოციალიზმისა და ნეოლიბერალიზმის უახლეს ისტორიებში. მართლაც, კარლ შმიტი ამტკიცებდა, რომ ლიბერალური დემოკრატია უკვე იყო სახელმწიფო და პოლიტიკური დაზოგვის ფორმა. ჰანა არენდტისა და კლოდ ლეფორისათვის კი, საზოგადოების, პოლიტიკისა და ადამიანის ეკონომიზაცია იყო მარქსიზმის სამარკო ნიშანი თეორიასა და პრაქტიკაში.[249] მაშ, რა არის განსაკუთრებული ნეოლიბერალურ ეკონომიკაში?

ეს ნაწილობრივ ეხება ეკონომიზაციის გაფართოებულ სფეროს – ის აღწევს პრაქტიკებსა და სურვილების ნაპრალებში, რაც მანამდე წარმოუდგენელი იყო. მაგრამ ცვლილება ხარისხზე მეტს მოიცავს. თანამედროვე ნეოლიბე-

249 Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy, trans. Ellen Kennedy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), pp. 24–26. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 79–100; Claude LeFort, *Democracy and Political Theory,* trans. David Macey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 2–4 and 10–12.

რალური რაციონალობა არ ახდენს ეკონომიკური ადამიანის დროის მიღმა მყოფი ფიგურის მობილიზებას და უბრალოდ არ აფართოებს მის არეალს. ანუ ჰომო ეკონომიკუსს არ აქვს მუდმივი ფორმა და მდგომარეობა საუკუნეების განმავლობაში. ორასი წლის წინ, ადამ სმიტის მიერ ცნობილი ფიგურა იყო ვაჭრის ან მოვაჭრის ფიგურა, რომელიც ნებისმიერ ფასად ეწეოდა თავის საქმიანობას გაცვლის მეშვეობით. ასი წლის წინ, *ჰომო ეკონომიკუსის* პრინციპი ჯერემი ბენტამმა ხელახლა გადაიაზრა, როგორც ტკივილის თავიდან აცილებისა და სიამოვნებისკენ სწრაფვა, ან გაუთავებელი ხარჯ-სარგებლის გამოთვლები. ოცდაათი წლის წინ, ნეოლიბერალური ეპოქის გარიჟრაჟზე, *ჰომო ეკონომიკუსი* ჯერ კიდევ ინტერესისა და მოგების ძიებაზე იყო ორიენტირებული, მაგრამ ახლა ყოველ ნაბიჯზე მეწარმდება და ადამიანურ კაპიტალად ყალიბდება. როგორც ფუკო ამბობს, სუბიექტი ახლა წარმოების გაბნევასა და გამრავლებას ექვემდებარება სოციალური სხეულის შიგნიდან.[250] დღეს, *ჰომო ეკონომიკუსი* ამ მეწარმეობის ასპექტებს ინარჩუნებს, მაგრამ ის მნიშვნელოვნად შეიცვალა, როგორც ფინანსური ადამიანური კაპიტალი: მისი პროექტი არის თვითინვესტირება იმგვარად, რომ თავისი ღირებულება გაზარდოს ან მიიზიდოს ინვესტორები მის რეალურ ან ფიგურალურ საკრედიტო რეიტინგზე მუდმივი ყურადღების მიქცევით და ასე იქცეოდეს არსებობის ყველა სფეროში.[251]

ამგვარად, ნეოლიბერალური რაციონალობით სუბიექტების თანამედროვე „ეკონომიზაცია“ სულ მცირე სამი თვალსაზრისით გამოირჩევა. პირველ რიგში, კლასიკური ეკონომიკური ლიბერალიზმისგან განსხვავებით, ჩვენ ყველგან ვართ *ჰომო ეკონომიკუსი* და მხოლოდ *ჰომო ეკონომიკუსი*. ეს ერთ-ერთი სიახლეა, რომელსაც ნეოლიბერალიზმი ნერგავს პოლიტიკურ და სოციალურ აზროვნებაში და ეს მის ყველაზე დამანგრეველ ელემენტებს შორისაა. ადამ სმიტმა, ნასაუ სენიორმა, ჟან-ბაპტისტ სეიმ, დევიდ რიკარდომ და ჯეიმს სტიუარტმა დიდი ყურადღება დაუთმეს ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების ურთიერთობას ისე, რომ ეს უკანასკნელი პირველამდე არ დაეყვანათ, ან ისე არ წარმოედგინათ, თითქოს ეკონომიკას შეეძლო ხელახლა შეექმნა სხვა სფეროები არსებობის საკუთარი

250 ფუკო, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 148.

251 მიშელ ფეჰერი, მოაზროვნე, რომელმაც ყველაზე ფართოდ ჩამოაყალიბა თეორია პროდუქტიულიდან საფინანსო კაპიტალზე გადასვლის სუბიექტისა და სუბიექტურობის შესახებ, როგორც ჩანს, ამტკიცებს, რომ ეს ცვლილება საფუძვლიანი და დასრულებულია. მე მივანიშნებ, რომ დღეს ორივე მოდალობა არსებობს, რომ სამეწარმეო მოდელზე დაფუძნებული ადამიანური კაპიტალი არ არის მკვდარი და შეიძლება იმავე ადამიანში ადამიანურ კაპიტალთან საინვესტიციო მოდელზე თანაარსებობდეს. იხ. Feher, *Rated Agencies;* and Michel Feher, „Self-Appreciation; or, the Aspirations of Human Capital“, *Public Culture* 21.1 (2009).

პირობებითა და საზომებით.[252] ზოგი ისე შორსაც კი წავიდა, რომ მიუთითა ეკონომიკის დიდი გავლენის დაშვების საშიშროებასა ან უმართებულობაზე პოლიტიკურ, რომ აღარაფერი ვთქვათ, მორალურ და ეთიკურ ცხოვრებაში.

მეორეც, ნეოლიბერალური *ჰომო ეკონომიკუსი* ფორმირდება ადამიანურ კაპიტალად, რომელიც ცდილობს გააძლიეროს თავისი კონკურენტული პოზიციები და დააფასოს თავისი ღირებულება და არა როგორც გაცვლის ან ინტერესის საგანი. ესეც ახალია და განასხვავებს ნეოლიბერალურ სუბიექტს კლასიკური ან ნეოკლასიკოსი ეკონომისტების და ჯერემი ბენტამის, კარლ მარქსის, კარლ პოლანის, ან ალბერტ ო. ჰირშმანის მიერ ჩამოყალიბებული სუბიექტისაგან.

მესამეც, დღეს, ადამიანური კაპიტალისა და მისი საქმიანობის სფეროების სპეციფიკური მოდელი სულ უფრო მეტად არის ფინანსური ან საინვესტიციო, და არა მხოლოდ სასაქონლო მოგების ან სამეწარმეო კაპიტალი. მარკეტინგი, რომელიც დაფუძნებულია მომგებიან გაცვლაზე და საკუთარი აქტივებისა და მცდელობების მეწარმეობაზე, სრულებით არ გამქრალა და რჩება იმ ნაწილად, რაც არის და რასაც აკეთებს თანამედროვე ადამიანური კაპიტალი. თუმცა, როგორც მიშელ ფეჰერი ამტკიცებს, *ჰომო ეკონომიკუსი*, როგორც ადამიანური კაპიტალი, სულ უფრო მეტად ზრუნავს თავისი პორტფელის ღირებულების გაზრდაზე ცხოვრების ყველა სფეროში, ისეთ აქტივობაზე, რომელიც ხორციელდება თვითინვესტირების პრაქტიკით და ინვესტორების მოზიდვაზე.[253] განათლება, ტრენინგი, დასვენება, რეპროდუქცია, მომხმარებლობა და სხვა სულ უფრო კონფიგურირებულია, როგორც სტრატეგიული გადაწყვეტილებები და პრაქტიკა, რომლებიც დაკავშირებულია საკუთარი თავის მომავალი ღირებულების ამაღლებასთან, იქნება ეს სოციალური მედიის „მიმდევრების“, „მოწონებებისა“ და ტვიტერზე ციტირების მეშვეობით, აქტივობებისა და სფეროების რანჟირებისა და რეიტინგების მეშვეობით, თუ უფრო უშუალოდ მონეტიზებული პრაქტიკის გამოყენებით.

რა თქმა უნდა, ბევრი თანამედროვე კომპანია განაგრძობს ორიენტირებას ინტერესზე, მოგებასა და საბაზრო გაცვლაზე; კაპიტალისტური ეკონო-

252 იხ. თავი 4 შესანიშნავ ნაშრომში Murray Milgate and Shannon C. Stimson, „After Adam Smith: A Century of Transformation in Politics and Political Economy“ (Princeton: Princeton University Press 2009).

253 Feher, „Self-Appreciation“, pp. 21–41.

მიკებიდან არც საქონელი გამქრალა და არც მეწარმეობა. თუმცა საქმე ის არის, რომ ფინანსურ კაპიტალსა და ფინანსირებას ეკონომიკური ქცევის ახალი მოდელი მოაქვთ, რომელიც მხოლოდ საინვესტიციო ბანკებს ან კორპორაციებს არ ექვემდებარება. სამეწარმეო ფირმებიც კი, რომლებიც განაგრძობენ მოგების ძიებას ხარჯების შემცირების, ახალი ბაზრების განვითარების ან ცვალებად გარემოსთან ადაპტაციის გზით, ასევე ატარებენ ფრთხილ სტრატეგიებს რისკის მართვის, კაპიტალის გაძლიერების, ბერკეტირების, სპეკულაციისა და იმ პრაქტიკების საქმეში, რომლებიც ხორციელდება ინვესტორების მოსაზიდად და საკრედიტო რეიტინგებისა და პორტფელის ღირებულების გასაუმჯობესებლად. ამრიგად, ფინანსური კაპიტალის ეპოქაში ჩამოყალიბებული *ჰომო ეკონომიკუსის* ქცევა და სუბიექტურობა მნიშვნელოვნად განსხვავდება სმიტისეული გაცვლისა და ბარტერული გარიგებისაგან და ბენტამისეული სიამოვნებისა და ტკივილის თავიდან აცილებისგან. იმდენად, რამდენადაც ნეოლიბერალური რაციონალურობა ადამიანურ არსებას ადამიანურ კაპიტალად აქცევს, *ჰომო ეკონომიკუსის*, როგორც ინტერესის მაქსიმიზატორის ადრინდელი წარმოჩენა, საშუალებას აძლევს სუბიექტის ფორმულირებას, როგორც ფირმის წევრს და როგორც თავად ფირმას, და ორივე შემთხვევაში სათანადოდ განხორციელებულს ფირმებისთვის შესაფერისი მმართველობის პრაქტიკით. ეს პრაქტიკა, რომელსაც მე-4 თავი დეტალურად განიხილავს, შეადგენს სახელმწიფოში, ფირმასა და სუბიექტში მუდმივად განვითარებადი მენეჯმენტის ახალ ტექნიკებს ზემოდან ქვემოთ მმართველობის პრინციპით. ცენტრალიზებული ხელისუფლება, კანონი, პოლიცია, წესები და კვოტები ჩანაცვლებულია ქსელური, გუნდზე დაფუძნებული, პრაქტიკაზე ორიენტირებული ტექნიკით, რომელიც მოტივირებაზე, რეკომენდაციებსა და ორიენტირებზე მიუთითებს.

როდესაც ადამიანთა და ადამიანური, როგორც *ჰომო ეკონომიკუსის* ქცევის აგება ვრცელდება ყველა სფეროზე, მათ შორის თავად პოლიტიკურ ცხოვრებაზეც, არა მხოლოდ ორგანიზაცია, არამედ თითოეული სფეროს მიზანი და ხასიათი, ისევე როგორც ამ სფეროებს შორის ურთიერთობები, რადიკალურად გარდაიქმნება. პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ნეოლიბერალიზაციას – ამ წიგნის ყურადღების საგანს, სამართლიანობის დემოკრატიული პოლიტიკური პრინციპები ეკონომიკურ იდიომაში გადაჰყავს, სახელმწიფოს თავად გარდაქმნის ფირმის მოდელზე დაფუძნებულ ერის მმართველად (ტაილანდის პრემიერ-მინისტრმა ტაქსინ შინავატრამ 1990-იან წლებში საკუთარი თავი „ტაილანდის აღმასრულებელ დირექტორად“ გამოაცხადა) და არღვევს დემოკრატიული მოქალაქეობისა და სახალხო

სუვერენიტეტის დიდ ნაწილსაც კი. ამრიგად, ნეოლიბერალიზაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შედეგია ლიბერალური დემოკრატიის ისედაც ანემიური ჰომოპოლიტიკის დაძლევა, რასაც უზარმაზარი შედეგები მოჰყვება დემოკრატიული ინსტიტუტებისთვის, კულტურებისა და ეპოქალური წარმოდგენებისთვის.

როგორ ხდება ადამიანების აღქმა ჰომო ეკონომიკუსად და უფრო კონკრეტულად კი, „ადამიანურ კაპიტალად“ ცხოვრების ყველა სფეროში? როგორ ხდება გონების გამორჩეული ფორმა, ანუ ნეოლიბერალიზმი, მმართველი რაციონალობა, რომელიც გაჟღენთს ჩვეულებრივი ინსტიტუციების პრაქტიკასა და ყოველდღიური ცხოვრების დისკურსებს? მიუხედავად იმისა, რომ ნეოლიბერალური პოლიტიკა 1970-იან და 1980-იან წლებში ხშირად ბრძანებისა და ძალის მეშვეობით იყო დამკვიდრებული, დღეს ევროატლანტიკურ სამყაროში ნეოლიბერალიზაცია უფრო ხშირად მოქმედებს მმართველობის სპეციფიკური ტექნიკის, საუკეთესო პრაქტიკისა და სამართლებრივი ცვლილებების, მოკლედ, „რბილი ძალის“ მეშვეობით კონსენსუსზე და არა ძალადობაზე, დიქტატორულ ბრძანებასა ან თუნდაც ღია პოლიტიკურ პლატფორმებზე დაყრდნობით. ნეოლიბერალიზმი მართავს, როგორც დახვეწილი საღი აზრი, რეალობის პრინციპი, რომელიც აღადგენს ინსტიტუციებსა და ადამიანებს ყველგან, სადაც ის მკვიდრდება, ბუდობს და განმტკიცდება. რა თქმა უნდა, საზოგადოებრივი საქონლის პრივატიზების, პროფკავშირების განადგურების, შეღავათების შემცირების, საჯარო სერვისების შემცირების და მსგავს საკითხებზე არის უთანხმოება, პროტესტიც და პოლიტიკური დაპირისპირებაც პოლიციასთან. თუმცა ნეოლიბერალიზაცია ზოგადად უფრო ტერმიტისებურია (მწერისებურია), ვიდრე ლომისებური. . . მისი მსჯელობის ხერხი კაპილარულად მომაბეზრებელია სამუშაო ადგილებში, სკოლებში, საჯარო დაწესებულებებში, სოციალურ და პოლიტიკურ დისკურსებში და, უპირველეს ყოვლისა, საგანში. ტერმიტის მეტაფორაც კი სრულად ვერ გამოხატავს სათქმელს: ფუკო შეგვახსენებს, რომ ნებისმიერი აღმავალი პოლიტიკური რაციონალობა მხოლოდ დესტრუქციული კი არ არის, არამედ მყოფობაში მოჰყავს ახალი საგნები, ქცევა, ურთიერთობები და სამყაროები.

ნეოლიბერალური რაციონალობის ფარგლებში, ადამიანური კაპიტალი არის ჩვენი „არის“ და ჩვენი „უნდა იყოს“ – ის, რასაც ჩვენზე ამბობენ, რომ ვართ, რაც უნდა ვიყოთ, რა უნდა ვიყოთ და ის, რასაც რაციონალურობა, თავისი ნორმებითა და გარემოს აგებით, გვაიძულებს, რომ ვიყოთ. ჩვენ უკვე დავინახეთ, რომ ერთ-ერთი რამ, რითაც ნეოლიბერალიზმი კლასიკური ეკო-

ნომიკური ლიბერალიზმისგან განსხვავდება, ის არის, რომ ყველა სფერო ბაზარია და ყველგან ბაზრის აქტორებად მოგვიაზრებენ. კიდევ ერთი განსხვავება, რომელზეც ფუკომ მიუთითა, ის არის, რომ ნეოლიბერალურ აზროვნებაში, კონკურენცია ანაცვლებს გაცვლას, რომელიც ბაზრის ძირეული პრინციპი და ძირითადი სიკეთეა.[254] (როგორც მე-2 თავში დავინახავთ, ფუკო ასევე ამტკიცებს, რომ ნეოლიბერალური აზროვნება აყალიბებს კონკურენციას, როგორც ნორმატიულს და არა ბუნებრივს და რომელიც, შესაბამისად, საჭიროებს ხელშეწყობას და იურიდიულ მხარდაჭერას.) ბირჟიდან, როგორც ბაზრის არსიდან, ასეთი უმტკივნეულო გადასვლა ნიშნავს, რომ ბაზრის ყველა აქტორი წარმოდგენილია მცირე კაპიტალად (და არა მფლობელებად, მომსახურე პერსონალად და მომხმარებლებად), რომლებიც ერთმანეთთან გაცვლა-გამოცვლის ნაცვლად, ერთმანეთს ეჯიბრებიან. ადამიანური კაპიტალის მუდმივი და საყოველთაო მიზანი, იქნება ეს სწავლა, სტაჟირება, მუშაობა, პენსიაზე გასვლის დაგეგმვა თუ ახალი ცხოვრების ხელახლა გამოგონება, არის მისი ძალისხმევის წარმოება, მისი ღირებულების დაფასება და რეიტინგის ან რანჟირების ამაღლება. ეს აირეკლავს შემდეგ მანდატს თანამედროვე ფირმებისთვის, ქვეყნებისთვის, აკადემიური განყოფილებებისთვის ან ჟურნალებისთვის, უნივერსიტეტებისთვის, მედიისთვის ან ვებსაიტებისთვის: აწარმოონ, გაზარდონ კონკურენტუნარიანი პოზიციონირება და ღირებულება, მაქსიმალურად აამაღლონ რეიტინგები ან რანჟირება.

ადამიანის ეს ფიგურა, როგორც სამეწარმეო და საინვესტიციო კაპიტალის ერთობლიობა, აშკარად ჩანს ყველა კოლეჯში და სამუშაო განაცხადში, სასწავლო სტრატეგიების ყველა პაკეტში, ყოველ სტაჟირებაში, ყოველ ახალ ვარჯიშსა და დიეტაში. საუკეთესო უნივერსიტეტის მეცნიერები, გამოცდილებად სამეწარმეო და საინვესტიციო სფეროში, ხასიათდებიან არა უბრალოდ გრანტების ან სტიპენდიების მოპოვების გამო, არამედ ახალი პროექტების და პუბლიკაციების გენერირებით ძველი კვლევებიდან, პუბლიკაციებისა და პრეზენტაციების ადგილმდებარეობის გათვლებით და იმით, რომ საკუთარ ნაშრომებს და აკადემიურ საქმიანობას ავრცელებენ იმის მიხედვით, თუ რა გაზრდის მათ ღირებულებას.[255]

254 ფუკო, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 118–19.

255 გავიხსენოთ ახალგაზრდა ასისტენტ-პროფესორის ამბავი ვიქტორიას უნივერსიტეტში, კანადაში, რომელიც Academia.edu-ს ეთამაშებოდა, რათა თავისი ნაშრომისათვის უმაღლესი „იმპაქტ ფაქტორი“ მიენიჭებინა აკადემიური ვებსაიტის ხუთ მილიონ მომხმარებელს შორის: http://blog.academia.edu/post/53204075764/kindling-impact. დამწყები მეცნიერის მიღწევას განსაკუთრებით ამძაფრებს ამ რეიტინგით მისი უსაზღვრო სიამაყე საკუთარ ვებსაიტზე, http://people.geog.uvic.ca/Springer. ასევე ფაქტია, რომ ის, როგორც ჩანს, გაიგივებულია ოკუპაციასთან და ანარქისტულ აღორძინებასთან და რომ მისი კვლევა კრიტიკულად ეხმიანება ნეოლიბერალიზმს, ძალადობას, მთავრობას და ბიოპოლიტიკას.

ქსელური კავშირის პრაქტიკა, რომელიც ახლა ასე გავრცელებულია ყველა სფეროში, ის პრაქტიკაა, რომელსაც მიშელ ფეჰერი „ინვესტორების მოზიდვას“ უწოდებს.[256] ეს მაგალითები კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ ნეოლიბერალური რაციონალურობა საბაზრო ღირებულებებს და საზომებს ახალ სფეროებში ავრცელებს, და მას ყოველთვის ფულადი ფორმა როდი აქვს; ეს უფრო იმას ნიშნავს, რომ სფეროები, პიროვნებები და პრაქტიკა ისეთი სახით არის ეკონომიკური, რაც მნიშვნელოვნად აღემატება ფაქტობრივი სიმდიდრის წარმოქმნას. ეს პუნქტი გადამწყვეტი იქნება დემოკრატიის ნეოლიბერალური ვერსიის გასაგებად.

ადამიანების ადამიანურ კაპიტალად გადაქცევას მრავალგვარი შედეგი მოაქვს. აქ ყურადღებას ვამახვილებ მხოლოდ ჩემი არგუმენტის შესაბამის საკითხებზე.

პირველ რიგში, ადამიანური კაპიტალი ჩვენ არა მხოლოდ საკუთარი თავისთვის, არამედ იმ ფირმის, სახელმწიფოსა თუ პოსტეროვნული ერთობლიობისთვის, რომლის წევრებადაც მოვიაზრებით. ამგვარად, მაშინაც კი, როდესაც საკუთარ თავზე გვაკისრია პასუხისმგებლობა სხვა ადამიანური კაპიტალის კონკურენტულ სამყაროში, იმდენად, რამდენადაც ადამიანური კაპიტალი ვართ იმ ფირმებისთვის ან სახელმწიფოებისთვის, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან თავიანთი კონკურენტული პოზიციით, ჩვენ არ გვაქვს უსაფრთხოების, დაცვის ან თუნდაც გადარჩენის გარანტია. სუბიექტი, რომელიც ადამიანურ კაპიტალად არის გაგებული და აგებული, როგორც საკუთარი თავისთვის, ასევე ფირმის ან სახელმწიფოსთვის, მუდმივად წარუმატებლობის, ზედმეტობისა და მიტოვებულობის რისკის წინაშეა არა საკუთარი მოქმედებით, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად დიდი გამოცდილება და პასუხისმგებლობის გრძნობა აქვს. ფისკალური კრიზისები, შემცირება, გარე რესურსების გამოყენება, შვებულება – ამ ყველაფერმა და სხვამ, შეიძლება საფრთხე შეგვიქმნას მაშინაც კი, თუ გამოცდილები და პასუხისმგებელი ინვესტორები და მეწარმეები ვიქნებით. ეს საფრთხე საკვებისა და თავშესაფრის მინიმალურ საჭიროებამდე აღწევს, რამდენადაც ნეოლიბერალიზმმა დაშალა ყველა სახის სოციალური დაცვის პროგრამა. სოციალურის დაყოფა სამეწარმეო და თვითინვესტირების ნაწილებად იმ დაცვის საფარველს აშორებს, რომელიც უზრუნველყოფილია კუთვნილებით, იქნება ეს საპენსიო გეგმა თუ

256 Michel Feher, „On Credit, Self-esteem, and Sharing: an Introduction to the Neoliberal Condition“ *lecture, Cornell University,* November 2013; and Feher, *Rated Agencies.*

მოქალაქეობა; მხოლოდ „ფამილიალიზმი“, რომელიც განხილულია მე-3 თავში, რჩება მისაღებ სოციალურ ნავსაყუდელად მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოების მხარდაჭერა ოჯახური ცხოვრებისთვის, დაწყებული ხელმისაწვდომი საცხოვრებლიდან განათლებით დამთავრებული, ნეოლიბერალიზმმა თავად დააკნინა. უფრო მეტიც, როგორც პოლიტიკური და მორალური მნიშვნელობის საკითხს, ადამიანურ კაპიტალს არ აქვს კანტისეული ინდივიდების მდგომარეობა, რომელთა მიზნები თავისთავად, არსებითად ღირებულია. არც მაინცდამაინც პოლიტიკური უფლებებია თანხვედრაში ადამიანურ კაპიტალთან; მათი სტატუსი გაურკვეველი და არათანმიმდევრული ხდება. როგორც მე-5 თავში იქნება განხილული, თავად უფლებები შეიძლება ეკონომიური გახდნენ, მკვეთრად გადაკეთებული მნიშვნელობითა და გამოყენებით. როგორც ადამიანური კაპიტალი, სუბიექტი ერთდროულად აკონტროლებს საკუთარ თავს, პასუხისმგებელია საკუთარ თავზე, თუმცა ის მთლიანობის ინსტრუმენტული და პოტენციურად შეუცვლელი ელემენტია. ამ მხრივ ლიბერალურ-დემოკრატიული სოციალური კონტრაქტი სრულიად ამოყირავებულია.

მეორე, უთანასწორობა და არა თანასწორობაა კონკურენტ კაპიტალებს შორის და სწორედ ის აკავშირებს მათ. როდესაც ადამიანურ კაპიტალად მოვიაზრებით ყველაფერში და ყველგან, თანასწორობა აღარ არის ჩვენ შორის სავარაუდოდ ბუნებრივი ურთიერთობა. ამრიგად, თანასწორობა აღარ არის ნეოლიბერალიზებული დემოკრატიის აპრიორი ან საფუძველი. კანონმდებლობაში, იურისპრუდენციასა და პოპულარულ წარმოდგენებში უთანასწორობა ნორმალური და, ნორმატიულიც კი ხდება. ადამიანური კაპიტალისგან შემდგარ დემოკრატიას ჰყავს გამარჯვებულები და დამარცხებულები და არა თანასწორი მოპყრობა ან თანაბარი დაცვა. ამ კუთხითაც სოციალური კონტრაქტი შიგნიდან ყირავდება.

მესამე, როდესაც ყველაფერი კაპიტალია, შრომა, როგორც კატეგორია, ქრება ისევე, როგორც მისი კოლექტიური ფორმა, კლასი, რასაც თან მიჰყვება მუშებს შორის გაუცხოების, ექსპლუატაციისა და ასოციაციის ანალიტიკური საფუძველი. ამავე დროს, იშლება პროფკავშირების, მომხმარებელთა ჯგუფებისა და ეკონომიკური სოლიდარობის სხვა ფორმების იდეაც, გარდა კაპიტალის კარტელებისა. ეს გამოწვევის წინაშე აყენებს ევროატლანტიკურ სამყაროში შრომის კანონმდებლობას, სხვა დაცვასა და შეღავათებს და, ალბათ, იმდენად, რამდენადაც მნიშვნელოვანია, გაუგებარს ხდის ამგვარი დაცვისა და შეღავათების საფუძვლებს. ამ გაუგებრობის ერთ-ერთი მაგალითია შეერთებულ შტატებში სახელმწიფო

სექტორის მუშაკების მხრიდან პენსიების, დასაქმების უსაფრთხოების, ანაზღაურებადი არდადეგების და სხვა ძნელად მოპოვებული მიღწევებისადმი მზარდი სახალხო წინააღმდეგობა. მისი კიდევ ერთი საზომია 2011-2012 წლების ევროკავშირის კრიზისის ფონზე სამხრეთ ევროპელებზე დაწესებული სიცოცხლისთვის საშიში მკაცრი ზომებისადმი თანაგრძნობის არარსებობა. გერმანიის კანცლერ მერკელის სამარცხვინო „ზარმაცი ბერძნების“ სიტყვა ამ კრიზისის დროს მნიშვნელოვანი იყო არა მხოლოდ ჩრდილოეთ ევროპაში რეაქციული პოპულისტური სენტიმენტების გასაძლიერებლად, არამედ იმიტომაც, რომ ის საღ აზრად რაცხავდა იმ აზრს, რომ თითქოს ესპანელმა, პორტუგალიელმა და ბერძენმა მუშახელმა არ შეიძლება კომფორტულად იცხოვროს ან პენსიით ისარგებლოს.[257]

მეოთხე, როდესაც არსებობს მხოლოდ *ჰომო ეკონომიკუსი* და როდესაც თავად პოლიტიკის სფეროც ეკონომიკური თვალსაზრისით გადმოიცემა, საფუძველი ქრება მოქალაქეობისთვის, რომელიც ეხება საზოგადოებრივ საგნებსა და საერთო სიკეთეს. აქ პრობლემა მხოლოდ ის კი არ არის, რომ საზოგადოებრივი საქონელი აღარ ფინანსდება და საერთო მიზნები უფასურდება ნეოლიბერალური მიზეზით, თუმცა ეს მართლაც ასეა, არამედ ის, რომ თავად მოქალაქეობა კარგავს თავის პოლიტიკურ ვალენტობას და ადგილს. ვალენტურობა: *ჰომო ეკონომიკუსი* ყველაფერს ბაზრად განიხილავს და მხოლოდ საბაზრო ქცევა იცის; საზოგადოებრივ მიზნებზე ან საერთო პრობლემებზე ხაზგასმით პოლიტიკურად ფიქრი მას არ შეუძლია. ადგილი: პოლიტიკური ცხოვრება და, კერძოდ, სახელმწიფო (რომელზეც მალე უფრო ვრცლად ვისაუბრებ) გადაკეთებულია ნეოლიბერალური რაციონალობით. მოქალაქეობის, როგორც საზოგადოებრივ სიკეთეზე ზრუნვის ჩანაცვლება იმ მოქალაქეობით, რომელიც მოქალაქემდე, როგორც ჰომო ეკონომიკუსამდეა დაყვანილი, ასევე გამორიცხავს ხალხის იდეას, დემოსს, რომელიც ამტკიცებს მის კოლექტიურ პოლიტიკურ უზენაესობას.

როდესაც ნეოლიბერალიზმს ომი აქვს გაჩაღებული საზოგადოებრივ სიკეთეებთან და თავად საზოგადოების იდეასთან, მათ შორის მოქალაქეობასთან, რომელიც წევრობის მიღმაა, ის საზოგადოებრივ ცხოვრებას მკვეთრად ავიწროებს ისე, რომ პოლიტიკაზე უარს არ ამბობს. ბრძოლე-

257 Florian Gathmann and Veit Medick, „German Chancellor on the Offensive: Merkel Blasts Greece over Retirement Age, Vacation“, *Der Spiegel Online International,* May 18, 2011, http://www.spiegel.de/international/europe/german-chancellor-on-the-offensive-merkel-blasts-greece-over-retirement-agevacation-a-763294.html

ბი გრძელდება ძალაუფლებისთვის, ჰეგემონური ღირებულებებისთვის, რესურსებისა და სამომავლო ტრაექტორიებისთვის. პოლიტიკის ეს გამ-ძლეობა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და განსაკუთრებით განათლებული საზოგადოების ცხოვრების განადგურების ფონზე, პოლიტიკური სფეროს მარკეტიზაციასთან ერთად, არის ნაწილი იმისა, რაც თანამედროვე პოლი-ტიკას განსაკუთრებულად არამიმზიდველს და ტოქსიკურს ხდის – სავსეს მაღალფარდოვნებითა და პოზიორობით და ინტელექტუალური სერიოზუ-ლობისგან დაცლილს, რაც ახალისებს გაუნათლებელ და მანიპულირებად ელექტორატს და ცნობად სახეებსა და სკანდალზე დახარბებულ კორპო-რატიულ მედიას. ნეოლიბერალიზმი აყალიბებს აპოლიტიკური დემოკრა-ტიული ინსტიტუციების მდგომარეობას, რომლებიც მხარს დაუჭერენ დე-მოკრატიულ საზოგადოებას და ყველაფერს, რასაც ასეთი საზოგადოება საუკეთესოდ წარმოაჩენს: ინფორმირებული მგზნებარება, პატივისცემით განმსჭვალული წინდახედულება, სწრაფვა სუვერენიტეტისაკენ, ძალების მკვეთრად შეკავება, რომელიც არღვევს ან ძირს უთხრის მას.

მეხუთე, როდესაც სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა და ამოცანა ექსკლუზიუ-რად დაკავშირებული ხდება ეკონომიკურ ზრდასთან, გლობალურ კონკუ-რენტუნარიანობასა და ძლიერი საკრედიტო რეიტინგის შენარჩუნებასთან, ლიბერალურ-დემოკრატიული მართლმსაჯულების ამოცანები მცირდება. ეკონომიკა ხდება სახელმწიფოს და იმ პოსტეროვნული ერთობლიობის ორგანიზაციული და მარეგულირებელი პრინციპი, როგორიცაა ევროკავ-შირი. ეს არის ის, რაც 2013 წლის იანვარში ობამას სიტყვით გამოსვლამ ცხადყო: სამართლიანობა, მშვიდობა ან გარემოსდაცვითი მდგრადობა შეიძლება განხორციელდეს იმდენად, რამდენადაც ისინი ეკონომიკურ მიზნებს ემსახურებიან. ამაზე მეტყველებს ევროკავშირის მიერ სამხრეთ ევროპისათვის მძიმე მდგომარეობაში გაწეული დახმარებაც: მილიონო-ბით ადამიანის კეთილდღეობა შეეწირა ვალების გადაუხდელობის თავი-დან აცილებას და ვალუტის კურსის ვარდნას – ასეთია ადამიანურ კაპი-ტალად გარდაქმნილი მოქალაქეობის ბედი. ანალოგიურად, 2013 წლის შემოდგომაზე მთავრობის დახურვისა და ვალის ზედა ზღვარის მოხსნა-სთან დაკავშირებით კონგრესში ატეხილი აურზაურისას ექსპერტთა შეშ-ფოთება დახურულმა საჯარო სერვისებმა კი არ გამოიწვია, არამედ ამ ყველაფრის ზემოქმედებამ საფონდო ბირჟაზე, ამერიკის საკრედიტო რე-იტინგსა და ზრდის ტემპზე.

ნეოლიბერალური რაციონალურობის წარმატება მოქალაქეობისა და სუბიექტის ხელახლა ჩამოყალიბებაში აღნიშნულია სკანდალური პასუ-

ხის არარსებობით სახელმწიფოს ახალ როლზე პრიორიტეტების განსაზღვრაში, მსახურებასა და ვითომდა თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკის მხარდაჭერაში. ყველაფრისა და ყველა სფეროს, მათ შორის პოლიტიკური ცხოვრების გაეკონომიკურება, მგრძნობელობას გვიკარგავს შესამჩნევი წინააღმდეგობისადმი ეგრეთ წოდებული თავისუფალი ბაზრის ეკონომიკასა და სახელმწიფოს შორის, რომელიც ახლა მთლიანად ემსახურება მას და მის მიერ კონტროლდება. რამდენადაც სახელმწიფო თავად არის საბაზრო რაციონალურობის მიერ პრივატიზებული, მოცული და ნასულდგმულები თავის ყველა ფუნქციაში, და რამდენადაც მისი ლეგიტიმაცია სულ უფრო მეტად ეყრდნობა ეკონომიკის ხელშეწყობას, გადარჩენას ან მართვას, იგი იზომება ისე, როგორც ნებისმიერი სხვა ფირმა. მართლაც, სახელმწიფოს ნეოლიბერალური ტრანსფორმაციის ერთ-ერთი პარადოქსი ის არის, რომ ის ხელახლა იქმნება ფირმის მოდელზე, მაშინ როდესაც იძულებულია ემსახუროს და ხელი შეუწყოს ეკონომიკას, რომელსაც არ უნდა შეეხოს ან, მითუმეტეს, გამოიწვიოს.

სკანდალური პასუხის არარსებობა სახელმწიფოს როლზე კაპიტალის მხარდაჭერასა და სამართლიანობისა და მოქალაქეთა კეთილდღეობის დაქვეითებაში ასევე არის ნეოლიბერალიზმის მიერ დემოკრატიის ძირითადი პრინციპების პოლიტიკურიდან ეკონომიკურ სემანტიკურ წესრიგად გადაქცევის შედეგი. სახელმწიფოს მხრიდან ამოქმედებული უკიდურესად დაკნინებული მართლმსაჯულების პრინციპები გარდაიქმნება ნეოლიბერალური რაციონალობით, როდესაც, ფუკოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ნეოლიბერალიზმი პოლიტიკური ძალაუფლების სრულ განხორციელებას ბაზრის პრინციპებზე აყალიბებს. . . და ეკონომიკური ბადე ამოწმებს მოქმედებას და აფასებს ვარგისიანობას“.[258] როდესაც ასეთი ეკონომიკა აყალიბებს სახელმწიფოს, როგორც ფირმის მენეჯერს და სუბიექტს, როგორც სამეწარმეო და თვითინვესტირების კაპიტალის ერთეულს, ეფექტი არ არის უბრალოდ სახელმწიფოსა და მოქალაქის ფუნქციების შევიწროება ან ეკონომიკურად განსაზღვრული თავისუფლების სფეროს გაფართოება საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ სიკეთეებში საერთო ინვესტიციის ხარჯზე. პირიქით, შედეგად ვიღებთ თანასწორობის, თავისუფლებისა და სუვერენიტეტისადმი დემოკრატიული საზრუნავის მნიშვნელობისა და პრაქტიკის პოლიტიკურიდან ეკონომიკურ რეესტრში გადატანას. აი, როგორ ხდება ეს.

258 258 ფუკო, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 131 და 247.

როდესაც თავისუფლება პოლიტიკურიდან ეკონომიკურ ცხოვრებაში გადაინაცვლებს, ის ამ უკანასკნელის თანდაყოლილ უთანასწორობას ექვემდებარება და იმის ნაწილია, რაც ამ უთანასწორობას უზრუნველყოფს. კანონის უზენაესობით თანასწორობის გარანტია და სახალხო სუვერენიტეტში მონაწილეობა ჩანაცვლებულია გამარჯვებულთა და დამარცხებულთა საბაზრო ფორმულირებით. თვით თავისუფლება საბაზრო ქცევამდე დაიყვანება, წართმეული აქვს ცხოვრების პირობების დაუფლებასთან, ეგზისტენციალურ თავისუფლებასთან ან დემოსის მმართველობის უზრუნველყოფასთან ასოცირება. თავისუფლება, რომელიც სულ ცოტა თვითმმართველობად აღიქმება და უფრო სიღმისეულად კი, დემოსის მმართველობაში მონაწილეობად, გზას უხსნის საბაზრო ინსტრუმენტულ რაციონალობას, რომელიც რადიკალურად ზღუდავს არჩევანსაც და ამბიციებსაც. *ჰომო პოლიტიკუსის* დაძლევით, არსება, რომელიც მართავს საკუთარ თავს და მართავს დემოსის ნაწილად, აღარ წარმოადგენს დასმულ კითხვას იმაზე, თუ როგორ უნდა გამოვძერწოთ საკუთარი თავი ან რა გზებით უნდა ვიაროთ ცხოვრებაში. ეს არის ერთ-ერთი იმ მრავალ მიზეზთაგან, რის გამოც უმაღლეს სასწავლებლებს აღარ შეუძლიათ სტუდენტების მიღება იმ პირობით, რომ საკუთარ მისწრაფებას იპოვიან ჰუმანიტარული განათლების წყალობით. მართლაც, არცერთ კაპიტალს, გარდა თვითმკვლელისა, არ შეუძლია თავისუფლად აირჩიოს თავისი საქმიანობა და ცხოვრების გზა ან იყოს გულგრილი კონკურენტების ინოვაციებისადმი ან წარმატების პარამეტრებისადმი უკმარისობისა და უთანასწორობის სამყაროში. ამრიგად, ნეოლიბერალურ პოლიტიკურ წარმოდგენაში, რომელიც უფრო პასუხისმგებლობიანი გახდა, ჩვენ აღარ ვართ მორალური ავტონომიის, თავისუფლების ან თანასწორობის არსებები. ჩვენ აღარ ვირჩევთ ჩვენს მიზნებს და მათ მისაღწევ საშუალებებს. ჩვენ უკვე აღარ ვართ საინტერესო არსებები, რომლებიც დაუკებლად ცდილობენ საკუთარი თავის დაკმაყოფილებას.[259] ამ მხრივ, *ჰომო ეკონომიკუსის*, როგორც ადამიანური კაპიტალის გაგება, უკან იტოვებს არა მარტო ჰომო პოლიტიკუსს, არამედ თავად ჰუმანიზმსაც.

როდესაც თავისუფლებისა და თანასწორობის არეალი და მნიშვნელობა პოლიტიკურიდან ეკონომიკურზე გადაიწყობა, პოლიტიკური ძალაუფლება მათ მტრად წარმოგვიდგება, რომელიც ორივეში ერევა. პოლიტიკუ-

259 პასუხისმგებლობა მკაცრ კაპიტალიზმთან ერთად მოითხოვს ჩვენგან ინვესტირებას გარეგნულად განსაზღვრული გზებით, მაგრამ ჩვენი წარმატება არ არის გარანტირებული ამ თვითინვესტიციით ან პასუხისმგებლობიანი ქცევით, რამდენადაც მიმაგრებულნი ვართ უფრო დიდ წესრიგთან, რომლის მიზნები არ გვპირდება იმას, რომ უზრუნველყოფილი ვიქნებით.

რისადმი ეს ღია მტრობა, თავის მხრივ, ზღუდავს თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიული სახელმწიფოს დაპირებას, რომ უზრუნველყოს ჩართულობა, თანასწორობა და თავისუფლება, როგორც სახალხო სუვერენიტეტის განზომილება. ისევ და ისევ, როდესაც თითოეული ტერმინი გადაინაცვლებს ეკონომიკაში და გადაკეთდება ეკონომიკურ იდიომად, ჩართულობა კონკურენციაში გადაიზრდება, თანასწორობა – უთანასწორობაში, თავისუფლება -დერეგულირებულ ბაზრებში და სახალხო სუვერენიტეტი კი არსად ჩანს. აქ, ფორმულაში ჩატეულია საშუალება, რომლითაც ნეოლიბერალური რაციონალურობა აცარიელებს როგორც ლიბერალურ დემოკრატიულ აზროვნებას, ისე დემოკრატიულ წარმოდგენებს, რომელიც მას გადააჭარბებდა.

უფრო მეტიც, ნეოლიბერალური სახელმწიფოები თავიანთ ახლად ეკონომიურ ფორმაში მაქსიმალურად შეამცირებენ ადამიანური კაპიტალის განვითარებისა და რეპროდუცირების ხარჯებს. ამრიგად, ისინი ინდივიდუალურად ჩაანაცვლებენ სესხით დაფინანსებულ განათლებას საჯარო უმაღლეს განათლებაში, პირად დანაზოგს და უვადო დასაქმებას სოციალური უზრუნველყოფისთვის, ინდივიდუალურად შეძენილ სერვისებს ყველა სახის საჯარო სერვისებისთვის, კერძო სპონსორობით დაფინანსებულ კვლევებს საჯარო კვლევისა და ცოდნისთვის, საზოგადოებრივი ინფრასტრუქტურის გამოყენების საფასურს. თითოეული მათგანი ამძაფრებს უთანასწორობას და კიდევ უფრო ზღუდავს ნეოლიბერალიზებული სუბიექტების თავისუფლებას, რომელიც საჭიროა იმის ინდივიდუალურად შესაძენად, რაც ოდესღაც საერთო იყო.

ძნელია გადაჭარბებული მნიშვნელოვნება მიანიჭო სახელმწიფოების და ასევე მოქალაქეების მიზნებისა და ორიენტაციების ამ გადაკეთების დემოკრატიას. რა თქმა უნდა, ისინი გულისხმობენ საზოგადოებრივი ღირებულებების, საზოგადოებრივი საქონლის დრამატულ შეზღუდვას და სახალხო მონაწილეობას პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ისინი ხელს უწყობენ მსხვილი კორპორაციების მზარდ ძალაუფლებას კანონებისა და პოლიტიკის მიმართ საკუთარი მიზნების ჩამოყალიბებისათვის და ამ პროცესში პირდაპირ კი არ განდევნიან, მაგრამ აშკარად ამცირებენ საზოგადოებრივ ინტერესებს. ცხადია, ასევე, მმართველობა საბაზრო საზომებით ანაცვლებს კლასიკურ ლიბერალურ დემოკრატიულ საზრუნავს სამართლიანობითა და მრავალფეროვანი ინტერესების დაბალანსებით. თუმცა, ნეოლიბერალიზაცია სხვა რამეს აქრობს. იმდენად, რამდენადაც ეკონომიკური პარამეტრები ყველა ქცევისა და საზრუნავის ერთადერთ

პარამეტრად იქცევა, ადამიანის არსებობის შეზღუდული ფორმა, რომელსაც არისტოტელემ და მოგვიანებით ჰანა არენდტმა „უბრალო სიცოცხლე“ უწოდეს და მარქსმა კი სიცოცხლეს „აუცილებლობით შეზღუდული“ უწოდა (რომლის საზრუნავი გადარჩენა და სიმდიდრის შეძენაა), ეს შეზღუდული ფორმა და წარმოდგენა კლასებს შორის ხდება ყოვლისმომცველი და ტოტალური.[260] ნეოლიბერალური რაციონალიზმი გამორიცხავს იმას, რასაც ამ მოაზროვნეებმა უწოდეს „კარგი ცხოვრება“ (არისტოტელე) ან „თავისუფლების ჭეშმარიტი სფერო“ (მარქსი), რომელშიც ისინი არ გულისხმობდნენ ფუფუნებას, დასვენებას ან სიამოვნებას, არამედ ადამიანური შესაძლებლობების მკაფიო კულტივირებას და გამოხატვას ეთიკური და პოლიტიკური თავისუფლებისთვის, კრეატიულობისთვის, შეუზღუდავი რეფლექსიისთვის ან გამოგონებისთვის. მარქსი ამბობს:

> *როგორც ველური უნდა ებრძოლოს ბუნებას თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, სიცოცხლის შესანარჩუნებლად და სიცოცხლის გასამრავლებლად, ასევეა ცივილიზებული ადამიანიც... თავისუფლება ამ სფეროში შეიძლება მხოლოდ შედგებოდეს . . . ასოცირებულ მწარმოებლებისგან, რომლებიც რაციონალურად არეგულირებენ ბუნებასთან ურთიერთგაგებას, როდესაც აქცევენ მას საერთო კონტროლის ქვეშ, ნაცვლად იმისა, რომ მისით იმართებოდნენ, როგორც ბუნების ბრმა ძალების მიერ; და ამას აღწევენ მათი ადამიანური ბუნების ყველაზე ხელსაყრელ და ღირსეულ პირობებში. თუმცა, ეს მაინც რჩება აუცილებლობის სფეროდ. ამის მიღმა იწყება იმ ადა-*

260 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Aristotle, *The Politics, trans. Ernest Barker* (Oxford: Clarendon, 1946); Karl Marx, „On the Realm of Necessity and the Realm of Freedom“, *from Capital, Volume Three, in The Marx-Engels Reader,* ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978). როდესაც ამ წიგნის ნაწილები წარვუდგინე აკადემიურ აუდიტორიას, არისტოტელეს „უბრალო სიცოცხლის“ ჩემებური გამოყენება იმდენად ხშირად ირეოდა აგამბენის „შიშველ სიცოცხლესთან“, რომ მნიშვნელოვანი იყო იმის ახსნა, თუ რატომ არ ეხებოდა აგამბენის თეზისი ჩემს აზრს. სუვერენიტეტისა და კანონის მიმართ ადამიანთა კონკრეტული პოზიციის გამოსახვის მიზნით, *Homo Sacer*-ში აგამბენი იყენებს ტერმინს – „შიშველი სიცოცხლე“. არისტოტელე იყენებს „უბრალო სიცოცხლეს“ იმ ადამიანების შეზღუდული არსებობის აღსანიშნავად, რომლებსაც ადამიანური არსებობის გამომუშავება და რეპროდუცირება ევალებათ; ის ამას უპირისპირებს იმ მოქალაქეების ცხოვრებას, რომლებსაც შეუძლიათ გააცნობიერონ ჰუმანურობა პოლიტიკური და ინტელექტუალური ცხოვრებით, ორივე მათგანი აშკარად ნაწილობრივ ადამიანურია, რადგან ისინი თავისუფალნი არიან აუცილებლობისგან, რომელიც განსაზღვრულია, როგორც ცხოვრების საბაზო სტაბილურობა და რეპროდუქცია. რა თქმა უნდა, ამ ფორმულირებებით, არისტოტელემ ონტოლოგია მოახდინა არათავისუფალ წესრიგზე, რომელიც დაფუძნებულია მონობაზე, გენდერულ და კლასობრივ ბატონობაზე და დაყო კაცობრიობა უბრალო ცხოვრებისთვის მსჯავრდებულებად და იმათ, ვისაც შეუძლია თავისუფლებით აირჩიოს კარგი ცხოვრება. ცნობილია, რომ არენდტი არისტოტელეს ონტოლოგიის მიმართ არაკრიტიკული იყო. თუმცა მარქსმა გამოიყენა არისტოტელეს განსხვავება, როგორც გათავისუფლების წინაპირობა: ყველა ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს უბრალო სიცოცხლიდან კარგი ცხოვრებისთვის.

> *მიანური ენერგიის განვითარება, რომელიც თავისთავად არის მიზანი, თავისუფლების ჭეშმარიტი სფერო, რომელიც მხოლოდ აუცილებლობის სფეროს ფუძეზე შეიძლება აყვავდეს.*[261]

არისტოტელეს, არენდტისა და მარქსისთვის ადამიანის სახეობის პოტენციალი რეალიზდება არა არსებობისთვის ბრძოლისა და სიმდიდრის დაგროვების გზით, არამედ მათ მიღმა. ჩვენ არც კი გვჭირდება ლიბერალიზმის გარეთ გახედვა ამ საკითხთან დაკავშირებით: ჯონ სტიუარტ მილისთვისაც, ის, რაც კაცობრიობას „ჭვრეტის კეთილშობილ და მშვენიერ ობიექტად“ აქცევს, არის ინდივიდუალობა, ორიგინალურობა, „სიცოცხლის სისავსე“ და უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი „ამაღლებული ბუნების“ კულტივირება.[262] ნეოლიბერალიზმი უკუაგდებს ამ „მიღმას“ და გაურბის ამ „ამაღლებულ ბუნებას“: *ჰომო ეკონომიკუსის* ნორმატიული მმართველობა ყველა სფეროში ნიშნავს, რომ არ არსებობს მოტივაცია, სტიმული ან მისწრაფება ეკონომიკურის გარდა, რომ სხვა არაფერია ადამიანად ყოფნა, გარდა „უბრალოდ სიცოცხლისა“. ნეოლიბერალიზმი არის რაციონალურობა, რომლის მეშვეობითაც კაპიტალიზმი საბოლოოდ შთანთქავს კაცობრიობას – არა მხოლოდ მისი იძულებითი სასაქონლო და მოგების გაფართოების მექანიზმით, არამედ მისი შეფასების ფორმითაც. ვინაიდან ამ ფორმის გავრცელება შინაარსს აცლის ლიბერალურ დემოკრატიას და უბრალოდ გარდაქმნის დემოკრატიის მნიშვნელობას, ის თრგუნავს დემოკრატიულ სურვილებს და საფრთხეს უქმნის დემოკრატიულ ოცნებებს.

რა თქმა უნდა, ლიბერალური დემოკრატია, კაპიტალისტური ძალებისა და მნიშვნელობების მიერ შეუბღალავი არასოდეს ყოფილა. ნაცნობი სიტუაციაა: არაერთხელ მარგინალიზებული ან სხვადასხვა რესპუბლიკური და რადიკალური დემოკრატიული აჯანყებებით და ექსპერიმენტებით კოოპტირებული, ის, მთელ თანამედროვე ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში, წარმოიშვა, როგორც დემოკრატიის ძალიან შეზღუდული და სავალდებულო ფორმა. ამ ფორმის ნაციონალური სახელმწიფოს სუვერენიტეტით, კაპიტალიზმითა და ბურჟუაზიული ინდივიდუალიზმით შემოფარგლული შინაარსი ყველგან იყო (განსხვავებულად) გავრცელებული, სავსე იყო შინაგანი აკრძალვებითა და სუბორდინაციული სისტემით კლასების, გენდერის, სექსუალობის, რასის, რელიგიის, და ეთნიკურობის და გლობალური წარმომავლობის გვერდიგვერდ. ლიბერალური დემოკრა-

261 Marx, „On the Realm of Necessity and the Realm of Freedom“, p. 441.
262 Mill, *On Liberty and Other Writings,* pp. 59–64.

ტია იმპერიულ და კოლონიურ უძრავ ქონებას მნიშვნელოვან ნაწილად მოიაზრებდა. მან უზრუნველყო კერძო საკუთრება და, შესაბამისად, ხელი შეუწყო უსაკუთრებო კაპიტალის დაგროვებას და, შესაბამისად, მასობრივ ექსპლუატაციას, და მოიფიქრა და გაამყარა პრივილეგიები ბურჟუაზიული თეთრი ჰეტეროსექსუალი მამრობითი სუბიექტისთვის. ეს ყველაფერი საყოველთაოდ ცნობილია.

თუმცა, რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში, ლიბერალური დემოკრატია ასევე ატარებდა – ან ახდენდა მონოპოლიზებას – ეს თქვენ შეხედულებაზეა დამოკიდებული – ინკლუზიური და საერთო პოლიტიკური თანასწორობის, თავისუფლებისა და სახალხო სუვერენიტეტის ენის და დაპირებების. რა ხდება, როცა ეს ენა ქრება ან ირყვნება, რათა დემოკრატიის საპირისპირო ამტკიცოს? რა ბედი ეწევა სახალხო სუვერენიტეტისკენ სწრაფვას, როდესაც დემოსი დისკურსულად ნაწევრდება? როგორ მიაღწევენ, ან თუნდაც ისურვებენ ადამიანურ კაპიტალამდე დაყვანილი სუბიექტები სახალხო ძალაუფლებას? რას ეყრდნობიან, როგორც პარადოქსებად ან ლეგიტიმურ მცნებებად მობილიზებულ ობიექტურ სურვილებს რადიკალური მისწრაფებები დემოკრატიისაკენ და ადამიანებისაკენ, რომლებიც ერთად ქმნიან და აკონტროლებენ თავიანთ ბედს? რა მოხდება, თუ ნეოლიბერალურმა რაციონალობამ მოახერხა ქალაქის და სულის მთლიანად გადათარგმნა საკუთარი ტერმინებით? მერე რა იქნება?

ფუკოს ლექციები ბიოპოლიტიკის დაბადებაზე:

ნეოლიბერალური პოლიტიკური რაციონალობის სქემის შედგენა

როგორ უნდა დავაკონკრეტოთ და გავიგოთ დღეს ჩვენი ახლებური სამყარო, არა მხოლოდ ბაზრების, ინსტიტუციების და ყოველდღიური ცხოვრების ნეოლიბერალიზაცია, არამედ დემოკრატიისა და დემოკრატიული მოქალაქისაც? მაინც რა ემართებათ კონკრეტულად სუბიექტებს, მოქალაქეებს, ოჯახებს, სახელმწიფოებს, სოციალურ ნორმებს და ყველა სახის ინსტიტუციას, რომელთაც აქვთ როგორც უწყვეტობა, ისე წყვეტაც კაპიტალიზმის წინა მოდალობებთან? როგორ უნდა შევიგნოთ ეს მის გარიჟრაჟზე და არა მზის ჩასვლისას? მეცნიერები ამ კითხვებთან ჭიდილში იყვნენ 1970-იანი წლების დასაწყისიდან მოყოლებული საერთაშორისო სავალუტო ფონდისა და აშშ-ის მიერ დაწესებული ნეოლიბერალური ექსპერიმენტებიდან გლობალურ სამხრეთში, რასაც თითქმის ორი ათეული წლის შემდეგ მოჰყვა ნეოლიბე-

რალური პოლიტიკის, აზროვნებისა და მმართველობის მოულოდნელი აღმავლობა გლობალურ ჩრდილოეთში. მაშინ როცა ნეოლიბერალიზმი სამხრეთში ძალადობრივად იყო თავსმოხვეული და კვლავ განაგრძობდა ამგვარად ყოფნას სახელმწიფო გადატრიალების და ხუნტების, ოკუპაციების, სტრუქტურული კორექტივების (ახლა ჩრდილოეთით გადატყორცნას გიბრალტარის სრუტეზე) და მოსახლეობის მილიტარიზებული დისციპლინის გზით, ევროატლანტიკურ სამყაროში ის უფრო ფაქიზად, დისკურსის, კანონისა და სუბიექტის ტრანსფორმაციების მეშვეობით გავრცელდა, რაც უფრო მჭიდროდ შეესაბამება ფუკოს ცნებას მმართველობის შესახებ. ჩრდილოეთში, მიუხედავად იმისა, რომ პოლიცია და უსაფრთხოება, რა თქმა უნდა, ნეოლიბერალური ტრანსფორმაციების სუბიექტიცაა და ობიექტიც, მისი განხორციელების მთავარი ინსტრუმენტები რბილი ძალა უფრო იყო, ვიდრე მყარი. შედეგად, ნეოლიბერალიზმმა უფრო ღრმა ფესვები გაიდგა სუბიექტებსა და ენაში, ჩვეულებრივ პრაქტიკებსა და ცნობიერებაში. ეს ასევე ართულებს აღქმას და არტიკულაციას, რაც იმ ერთ-ერთ მიზეზად გვევლინება, რის გამოც ნეოლიბერალიზმს უფრო დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა, მაგალითად, ლათინურ ამერიკაში ბოლო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში, ვიდრე შეერთებულ შტატებში ან ბრიტანეთში.

კონკრეტულად რა არის ნეოლიბერალიზმი, როგორც მსოფლმხედველობა – რა სურს, რისკენ ისწრაფის, რაზე ოცნებობს? რაში მდგომარეობს მისი გარდაქმნები სახელმწიფოს, ეკონომიკის, მოქალაქისა და ღირებულების მიმართ? როგორია მისი თეორია სახელმწიფოსა და მმართველობის შესახებ? რა არის მისი უტოპია? რა კავშირი აქვს მის ცოცხალ პრაქტიკას წამყვან თეორეტიკოსებთან და თანამედროვე ექსპონენტებთან? რა არის მისი ჯიშები, განხეთქილება, ჰიბრიდები, ლოკალური ინსტანციაციები, ფაზები, ანგარიშები, გადაჯგუფებები? რა არის მისი სწრაფი თვითტრანსფორმაციები და ადაპტაციები? რა პოლიტიკური დეფიციტი, პოტენციალი და დაფარვა ჩნდება, როდესაც შრომა, როგორც საქონელი, გარდაიქმნება შრომად, რომელიც თვითინვესტირების ადამიანური კაპიტალია?

სამი ათწლეულის განმავლობაში იმ გეოგრაფების, ეკონომისტების, პოლიტიკური თეორეტიკოსების, ანთროპოლოგების, სოციოლოგების, ფილოსოფოსების და ისტორიკოსების მდიდარმა ანგარიშებმა, რომლებიც ამ კითხვებს ერკინებიან, დაადგინეს, რომ ნეოლიბერალიზმი არც ერთჯერადია და არც მუდმივი თავის დისკურსიულ ფორმულირებებსა და მატერიალურ პრაქტიკაში. ეს აღიარება სცდება იმ აზრს, რომ მოუქნელი ან უუნარო სახელი გადატვირთულ სიჭრელეზეა შემოხვეული; უფრო სწორად,

ნეოლიბერალიზმი, როგორც ეკონომიკური პოლიტიკა, მმართველობის მოდალობა და გონივრული წესრიგი, ერთდროულად გლობალური ფენომენია, მაგრამ არასტაბილური, მორფირებული, დიფერენცირებული, არასისტემური, წინააღმდეგობრივი და არაერთგვაროვანი, რასაც სტიუარტ ჰოლი უწოდებს „რხევების ველს“ ან, როგორც ჯეიმ პეკი უწოდებს, „განვითარებადი ურთიერთდაკავშირებული პროექტის დაუმორჩილებელ ისტორიულ გეოგრაფიებს“. ნეოლიბერალიზმი არის „ქცევის წარმართვისა“ და შეფასების სქემის მსჯელობის სპეციფიკური და ნორმატიული მეთოდი, სუბიექტის წარმოების, მაგრამ მის დიფერენციალურ ინსტანციებში და არსებულ კულტურებთან და პოლიტიკურ ტრადიციებთან შეხვედრისას, იგი სხვადასხვა ფორმას იღებს და მრავალფეროვან შინაარსს და ნორმატიულ დეტალებს აყალიბებს, განსხვავებულ იდიომებსაც კი.

ასეთია, ნეოლიბერალიზმის, როგორც გლობალური ფენომენის პარადოქსი, რომელიც ყოვლისმომცველი და ყველგან მყოფია, მაგრამ საკუთარ თავთან არაერთიანი და არაიდენტური. ეს დალაქული, ღარებიანი და მთრთოლვარე აგებულება ასევე არის წინააღმდეგობებითა და უარყოფით სავსე წესრიგის სახე, როდესაც აყალიბებს ბაზრებს, რომლებსაც, როგორც ის აცხადებს, ათავისუფლებს სტრუქტურისაგან; ინტენსიურად მართავს სუბიექტებს, რომლებიც, როგორც თვითონ აცხადებს, თავისუფლები იქნებიან მთავრობისგან; აძლიერებს და ამოცანებს უცვლის სახელმწიფოებს, რომლებსაც, როგორც თვითონ აცხადებს, გმობს. ეკონომიკურ სფეროში ნეოლიბერალიზმი ერთდროულად ილტვის დერეგულირებისა და კონტროლისკენ. მას აქვს დანიშნულება და აქვს საკუთარი ფუტუროლოგია (და მომავალი ბაზრები), ხოლო დაგეგმვას თავს არიდებს. ის ყველა საჯარო საწარმოს პრივატიზებას ცდილობს, მაგრამ აფასებს საჯარო-კერძო პარტნიორობას, რომელიც ავსებს ბაზარს ეთიკური პოტენციალით და სოციალური პასუხისმგებლობით, ხოლო საჯარო სფეროს – საბაზრო საზომებით. დაურეგულირებელი და დაუბეგრავი კაპიტალის ამბიციით, ის ძირს უთხრის ეროვნულ სუვერენიტეტს და აძლიერებს ზრუნვას ეროვნული მეპ-ით, მშპ-ით და ზრდის სხვა მაჩვენებლებით ეროვნულ და პოსტეროვნულ გაერთიანებებში.

ასევე არსებობს ნეოლიბერალური აზროვნების სხვადასხვა დროებითი ეტაპი, მიუხედავად მისი ხანმოკლე ცხოვრებისა. განსხვავებები, რომლებიც წარმოიქმნება მისი წარმოშობის მრავალფეროვანი სკოლებიდან – ორდო ჩიკაგოს სკოლის ინტელექტუალების წინააღმდეგ, ფ. ა. ჰაიეკი მილტონ ფრიდმანის წინააღმდეგ – ან განსხვავებული პოლიტიკური

მოდულაციების წარმომადგენლები – გარი ბეკერი ან ჯოზეფ სტიგლიცი, ნიკოლა სარკოზი ან ანგელა მერკელი, ჯორჯ ბუში ან ბარაკ ობამა. არსებობს განსხვავებები 1970-იანი წლების ნეოლიბერალიზმსა და დღევანდელობას შორის, ნეოლიბერალიზმს შორის, როგორც მესამე სამყაროზე და მასში ექსპერიმენტს და ნეოლიბერალიზმს, როგორც რონალდ რეიგანისა და მარგარეტ ტეტჩერის ახალ წარმოებით საზოგადოებას, ფრანსუა მიტერანის სოციალიზმს, გორდონ ბრაუნის და ბილ კლინტონის მესამე გზასა და მეორე ჯორჯ ბუშის მესაკუთრეობით საზოგადოებას შორის და ბოლო ხანებში კი . . . სიმკაცრის პოლიტიკას შორის.

ასე რომ, ნეოლიბერალიზმის აღქმა ორმაგად შეუძლებელია: ერთი მხრივ, როგორც ჩვენი აწმყო, ის ყველა ასეთ ძალასთან აღქმისა და თეორიზების სირთულეებს იზიარებს. მეორე მხრივ, ის არ არის სტაბილური ან ერთიანი ობიექტი, არამედ მერყეობს და იცვლება დროში და გეოგრაფიის მიხედვით. ეს პრობლემა მიშელ ფუკოს მიერ ნეოლიბერალიზმის აღწერით არ გადაჭრილა, პირიქით, ამით, გარკვეულწილად, ჩარჩოებშიც კი მოექცა. ფუკო ამტკიცებდა ნეოლიბერალიზმის, როგორც გონების ნორმატიული წესრიგის გაგების მხარდასაჭერად, რომელიც გადაიქცევა მმართველობით რაციონალობად, გამორჩეულ „მმართველობის ხელოვნებად“, ახლებური „საუკეთესო მართვის ლოგიკურ გზად“.[263] არც კაპიტალიზმის სტადია და არც კაპიტალიზმის კრიზისების საპასუხოდ ჩამოყალიბებული ნეოლიბერალიზმი არ ყოფილა ფუკოსთვის ინტელექტუალურად გააზრებული და პოლიტიკურად განხორციელებული „ლიბერალური მმართველობითობის რეპროგრამირება“, რომელიც პირველად ომის შემდგომ გერმანიაში გავრცელდა და სულ უფრო და უფრო ვლინდებოდა ევროპის სხვა ნაწილებშიც იმ დროს, როდესაც ფუკო ამ თემაზე 1970-იანი წლების ბოლოს ლექციებს კითხულობდა. ნეოლიბერალიზმი, გაგებული, აზროვნების გამორჩეულ ფორმად, რომელიც, აღმავლობისას, შექმნის ლიბერალურ მმართველობასა და მთავრობას, შეიძლება შეიცავდეს სხვადასხვა ლოკალურ ინსტანციას და სხვადასხვა პოლიტიკასა თუ ტექნიკას, და, ამავე დროს, ემყარებოდეს თვალსაჩინო ნორმებსა და პრინციპებს, რომლებიც თანმიმდევრულად განასხვავებენ მას კლასიკური ეკონომიკური და პოლიტიკური ლიბერალიზმისაგან, ასევე კეინზიანიზმისაგან, სოციალ-დემოკრატიისა ან სახელმწიფო საკუთრებაში არსებული და სახელმწიფოს მიერ კონტროლირებადი ეკონომიკებისგან. სხვა სიტყვებით რომ

263 263 ფუკო, „The Birth of Biopolitics“ *Lectures at the Collège de France,* 1978-79, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2004), გვ. 2.

ვთქვათ, ნეოლიბერალური რაციონალობის ნორმები და პრინციპები არ აწესებს ზუსტ ეკონომიკურ პოლიტიკას, არამედ ადგენს სახელმწიფოს, საზოგადოების, ეკონომიკისა და სუბიექტის კონცეფციისა და დაკავშირების ახალ გზებს და ასევე აყალიბებს აქამდე არაეკონომიკური სფეროებისა და ძალისხმევების ახალ „ეკონომიზებას". ნეოლიბერალიზმის ეს კონცეპტუალიზაცია არის ის, რაც ფუკოს აზროვნებას დღეს ნეოლიბერალიზმის დედემოკრატიზების ეფექტების თეორიზებისთვის სასარგებლო პლაცდარმად აქცევს.

ფუკოს 1978–79 წლების ლექციები კოლეჯ დე ფრანსში, ბიოპოლიტიკის დაბადება

ფუკოს 1978–1979 წლების კოლეჯ დე ფრანსში ნეოლიბერალური აზროვნების შესახებ წაკითხული ლექციების თითქმის ნებისმიერ მკითხველს გააოცებს მისი არაჩვეულებრივი წინასწარი შემეცნება იმ კონტურებისა და მნიშვნელობის შესახებ, რომელიც სწორედ მაშინ იწყებდა ფორმირებას, შემდგომში კი დომინირებას დაიწყებდა ევროპის მომავალზე. იმ დროს, კრიტიკოსი ინტელექტუალები ნეოლიბერალიზმს ძირითადად ისე ახასიათებდნენ, როგორც გლობალურმა ჩრდილოეთმა დაუწესა გლობალურ სამხრეთს – რაღაც ისეთად, რაც ხელახლა აყალიბებდა და ამძაფრებდა ჩრდილოეთ-სამხრეთის უთანასწორობას, რამაც სამხრეთი დაამკვიდრა იაფი რესურსების, შრომისა და წარმოების წყაროდ, რაც კოლონიალიზმის შემდგომ პერიოდში სავსებით თავსებადია გადატრიალებებთან, სასტიკი დიქტატურის და სხვა პოლიტიკური ინტერვენციების მხარდაჭერასთან და ისეთად, რაც ასევე შეიძლება განხორციელდეს საერთაშორისო სავალუტო ფონდის, მსოფლიო ბანკისა და მსოფლიო სავაჭრო ორგანიზაციის მმართველობის ხავერდოვანი ხელთათმანით, და, საბოლოოდ, ჩრდილოეთ ამერიკის თავისუფალი ვაჭრობის შეთანხმების მსგავსი სავაჭრო ხელშეკრულებებითაც.

მიუხედავად იმისა, რომ ნეოიმპერიალიზმის სტუდენტები 1970-იან და 1980-იანი წლების დასაწყისში ხვდებოდნენ ნეოლიბერალური ეკონომიკური ექსპერიმენტების მნიშვნელობას ლათინური ამერიკის, აფრიკის, აზიისა და კარიბის ზღვის ნაწილებში, ისინი იშვიათად ამჩნევდნენ მის არსებობას მეტროპოლიაში. „ვაშინგტონის კონსენსუსი", რომელიც ადასტურებდა თავისუფალი ბაზრის პოლიტიკის უპირატესობას კეინზიანელებზე, უკვე ათწლეულზე მეტი ხანი აღარ მუშაობდა. ტეტჩერი და რეიგანი ჯერ

კიდევ არ იყვნენ ხელისუფლებაში მოსულები. ევროპული კეთილდღეობის სახელმწიფოები ჯერ კიდევ ცივილიზებული დასავლეთის შუქურად და ნათელ მომავლად მოჩანდა და 1970-იანი წლების შუა პერიოდში მემარცხენეობისკენ მიდრეკილი უმრავლესობის კითხვა იყო არა ის, თუ როგორ უნდა დაეცვათ ისინი, არამედ შესაძლებელი იყო თუ არა მათი უფრო შორს წასვლა სოციალ-დემოკრატიისკენ ან მის მიღმაც.

ეს იყო ის ფონი, რომელზეც ფუკოს ლექციები შესანიშნავად გამოიყურებოდა. აქ ჩვენ ვხვდებით, რომ ფუკო თვალყურს ადევნებდა, თუ როგორ გადაიზარდა ლიბერალიზმი ნეოლიბერალიზმში 1950-იანი წლებიდან, როგორ შედიოდა თეორია პოლიტიკურ პრაქტიკასა და პოლიტიკურ აზრში, როგორ საზრდოობდნენ მისი მატლები ჰეგემონური კეინზიანიზმის წიაღში. მართლაც, რამდენმა ევროპულმა ქვეყანამ დაიწყო 1960-იან წლებში ნეოლიბერალური პრინციპების შერწყმა კეთილდღეობის სტატიზმში. ფუკო გვიჩვენებს, თუ როგორ გამოითქვა ახალი პოლიტიკური და ეკონომიკური სუბიექტი, პოლიტიკური მსჯელობის ახალი ფორმა და, უპირველეს ყოვლისა, სამთავრობო რაციონალურობისა და სახელმწიფო ლეგიტიმაციის ახალი ფორმა და პოლიტიკური დისკურსი ჯერ კიდევ 1950-იან წლებში. ფუკო ნეოლიბერალიზმის ფორმულირებას წარმოაჩენს არა 1980-იანი წლების პოლიტიკურ აჯანყებად ახალი მემარჯვენე პოპულისტების მიერ, არა პოლიტიკური ლიდერების და ეკონომიკური ხელოსნების კონკრეტული ჯგუფის მიერ გაცხადებულ ხედვად საუკუნის ბოლო ათწლეულებში, არამედ „აღმოცენებად“ მეოცე საუკუნის მეორე და მესამე მეოთხედში, „კაპიტალისტური ქვეყნების მთავრობის უმრავლესობის პროგრამად“[264] უკვე მისი ლექციების დროს. ეს ყველაფერი იმის მანიშნებელია, რომ ფუკოს ნეოლიბერალიზმი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ჩვეული აღწერილობისაგან.

ჩვეული ნაამბობის საპირისპიროდ, ნეოლიბერალიზმის ფუკოსეულ ფორმულირებას, როგორც მმართველობის ხელოვნების ხელახლა შექმნას, შეუძლია გამოავლინოს ლიბერალური ფორმირებების ნელი გარდასახვა ნეოლიბერალურებად, ნეოლიბერალიზმის უწყვეტობა და ლიბერალური პოლიტიკური და ეკონომიკური თეორიის მოდიფიკაციები; ნეოლიბერალიზმის არაერთიანი ხასიათი მის ჩანასახშივე; ის საერთო ელემენტები, რომლებიც მაინც აერთიანებს აზროვნების, მმართველობისა და გონების ამ მოდალობას ისე, რომ მისი იდენტიფიცირება და სახელდება ხდება

264 იქვე, გვ. 149.

შესაძლებელი; და ნეოლიბერალიზმის კოჰაბიტაცია ზოგიერთ სხვა პოლიტიკურ რაციონალობებთან, რასაც ის უწოდებს „სამთავრობო რაციონალობების სერიას [რომლებიც] ერთმანეთს გადაკვეთენ, ეყრდნობიან ერთმანეთს, ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს და ებრძვიან ერთმანეთს: მმართველობის ხელოვნება ჭეშმარიტების მიხედვით. . . სუვერენული სახელმწიფოს რაციონალურობის მიხედვით. . . ეკონომიკური აგენტების რაციონალურობის მიხედვით . . . და თვითმართულთა რაციონალურობის მიხედვით“.[265] ეს კომბინირებული მიღწევები მიუთითებს ჰეგელის დაჟინებული მტკიცების გასაოცარ თავსატეხზე, რომ მინერვას ბუ მხოლოდ შებინდებისას დაფრინავს, რაც, შესაძლოა, ასევე მიუთითებდეს გენეალოგიის უპირატესობაზე დიალექტიკურ ისტორიაზე აწმყოს შემეცნების საქმეში. თუმცაღა, ისევე, როგორც მარქსმა წინასწარ ვერ განჭვრიტა კაპიტალის ზოგიერთი გამოგონება, ტრაექტორია და მოულოდნელობები მისი საფუძვლების თეორიზების მცდელობის შემდეგ, არც ფუკო მოელოდა ნეოლიბერალიზმის გავრცელებას ევროატლანტიკურ სამყაროში მეოცე საუკუნის ბოლოს თავისი არაპროგნოზირებადი ტრანსფორმაციებითა და მოდიფიკაციებით, თავისი შერწყმით სხვა დისკურსებთან და განვითარებებთან. მაშასადამე, ფუკოს ამბის კონტექსტუალიზაციისა და გადახედვის შემდეგ, გამოვყოფდი ზოგიერთ მნიშვნელოვან განვითარებას ფუკოს დროიდან ჩვენს დრომდე, რომლებიც წარმოქმნიან ნეოლიბერალური რაციონალობის გამორჩეულ თანამედროვე მახასიათებლებს და ასევე დავასახელებ მისი ამბის რამდენიმე არსებით შეზღუდვას.

კონტექსტი

რთულია ფუკოს ნააზრევში 1978–1979 წლებში კოლეჯ დე ფრანსში წაკითხული ლექციების მოთავსება. იმისდა მიუხედავად, რომ ისინი ადასტურებენ მის გასაოცარ მზადყოფნას, გაჰყვეს თავისი კითხვისა და აზროვნების მიმართულებას, და არა ხისტი კვლევის გეგმებსა და ჰიპოთეზებს, ეს ლექციები, რამდენიმე ასპექტით, მაინც განსხვავდებიან მისი სხვა შრომებისა და ტრაექტორიისგან. მიუხედავად იმისა, რომ ის ლექციების ციკლს იწყებს იმ იდეით, რომ პოლიტიკური ეკონომიკის აღმავლობის შეფასება სახელმწიფოს ხელს შეუწყობს ტრანსფორმირებისა და თანამედროვეობაში სახელმწიფო ინტერესების გააზრებაში, ეს არ ხსნის მის კონკრეტულ შემობრუნებას მეოცე საუკუნის ნეოლიბერალიზმის ინტელექტუალურ

265 იქვე, გვ. 313.

ისტორიაში, რაც ერთადერთი კვლევაა, რომელიც ფუკომ თანამედროვე თეორიაზე აწარმოა. უფრო მეტიც, ლექციებს, სახელწოდებით, „ბიოპოლიტიკის დაბადება“, როგორც ჩანს, ამ საკითხთან მცირე კავშირი აქვთ, თუ არ ჩავთვლით ბოლო ლექციაში ყურადღების გამახვილებას სამოქალაქო საზოგადოების მმართველობაზე; ანუ, მიუხედავად იმისა, რომ ის თვალყურს ადევნებს ლიბერალური მმართველობითობის რეპროგრამირებას, რომელიც, ცხადია, ზემოქმედებს ბიოპოლიტიკაზე, ის არ ეხება მის „დაბადებას“.[266] შესაძლოა, იმ წელს ფუკო ბევრს ფიქრობდა, სხვადასხვა გზას ეძებდა მისთვის საინტერესო ისტორიულ-თეორიული პრობლემების ასახსნელად და თან იმაში გარკვევასაც ცდილობდა, რასაც ყოველდღიურ გაზეთებში კითხულობდა.

ნეოლიბერალიზმზე ლექციებს კიდევ ერთი უცნაური თვისება აქვთ. მიუხედავად მათი წინასწარ განჭვრეტებისა და მდიდარი შეხედულებებისა, ისინი ძირითადად ნაწილობრივ და სპეკულაციურ ინტელექტუალურ ისტორიებს მოიცავენ. როგორც ასეთი, ისინი არ ემორჩილებიან ფუკოს წესებს მმართველი რაციონალობებისა და სუბიექტების ფორმირებების რთული წარმოშობის გასაგებად.[267] ერთი ან ორი მცირე გამონაკლისის გარდა, ისინი არ შეისწავლიან სახალხო ან პოლიტიკურ დისკურსებს, რომლებიც ხელს უწყობენ, ატარებენ ან ავრცელებენ ნეოლიბერალურ აზროვნებას. ისინი არ იკვლევენ დისკურსების მრავალვალენტურობას, რომლებიც წარმოქმნიან ნეოლიბერალურ რაციონალობას და, ისევ ერთი ან ორი მცირე გამონაკლისით, არ იკვლევენ, თუ როგორ ახდენენ სხვა დისკურსები ნეოლიბერალური აზრების კომპრომეტირებას, სახეს უცვლიან ან გარდაქმნიან მათ. ასეთი კვლევის არარსებობა დაკავშირებულია და, სავარაუდოდ, ნაწილობრივ გამოწვეულია ფუკოს საკმაოდ ნაწილობრივი შემოჭრით ამ სფეროში, მისი ერთგვარად გამოხატული შეშფოთებით განსჯის ფორმის და არა „ნამდვილი სამთავრობო პრაქტიკის. . . პრობლემების. . . ტაქტიკის . . . და ინსტრუმენტების“ გამო და ნაწილობრივ იმ ფაქტით, რომ ნეოლიბერალიზმი არ იყო სრულფასოვანი ან ჰეგემონური, არამედ მისი გაჩენა მხოლოდ ჩურჩულით თუ მოისმოდა ფუკოს დროს. ეს უკანასკნელი მახასიათებელი ართულებს გენეალოგიის მიზანს, შექმნას „აწმყოს ისტორია“,

266 რაც შეეხება სპეკულაციებს იმის შესახებ, თუ რატომ მიიღო ფუკომ ის მიმართულება, რომელიც თავის 1978-79 წლების კურსში აირჩია, იხილეთ, მაგალითად: Michael Behrent, „Liberalism without Humanism: Foucault and the Free Market Creed“, *Modern Intellectual History 6* (2009), გვ. 539–68; Terry Flew, „Michel Foucault“s The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-liberalism Debates“, *Thesis Eleven* 108.1 (2012), გვ. 44–65; Francesco Guala, „Critical Notice“, *Economics and Philosophy* 22 (2006), გვ. 429–39.

267 ამ საკითხზე იხ. Guala, „Critical Notice“, გვ. 437.

როდესაც გადააქვს ის აზროვნებაში აჩრდილების და წინასწარმეტყველებების ხედვაზე და ამით რაღაც ისეთს უწყობს ხელს, რაც მომავლის ისტორიას უფრო წააგავს. ამგვარად, „ჩანაცვლებების, გადაადგილებების, შენიღბული დაპყრობების და სისტემატური უკუღმართობის“ თვალყურის დევნების ნაცვლად, რომლებიც სხეულზე „დამორჩილებების სერიად“ თამაშდება, „როგორც მოვლენების წარწერებიანი ზედაპირი“, რაც მის სექსუალობის სასჯელისა და სიგიჟის გენეალოგიაში აისახა და მეთოდოლოგიურად ჩამოყალიბდა „ნიცშე, გენეალოგია, ისტორიაში“, ფუკო გვთავაზობს უფრო მშვიდ, ნაკლებად სრულყოფილ ბიოგრაფიულ, ისტორიულ, გეოპოლიტიკურ ამბავს ნეოლიბერალური აზროვნების გაჩენისა და გავრცელების შესახებ.[268]

არქივი და ნეოლიბერალიზმის შესწავლისადმი ამგვარი მიდგომა არა მხოლოდ საოცრად არაფუკოსეულია, როდესაც მცირე გამონაკლისების გარდა, ეყრდნობა მთავრობაზე, სახელმწიფოზე, სამოქალაქო საზოგადოებაზე, პოლიტიკურ ეკონომიკასა და სხვა პრეტენზიებისთვის ინტელექტუალურ, თუნდაც აკადემიურ მიმდინარეობებს,[269] არამედ მისი ლექციები მერყეობს კიდეც ნეოლიბერალიზმის გამორჩეულობის აღნიშვნასა და ლიბერალიზმთან მისი უწყვეტობის დადგენას შორის. ამრიგად, ნეოლიბერალიზმი მონაცვლეობით (და არათანმიმდევრულად) ჩნდება, როგორც ლიბერალიზმის შეწყვეტა, გადახვევა და მისი სახეცვლილება. მართლაც, ლექციების სერია მთლიანობაში ცოტა უხერხულად მერყეობს ლიბერალიზმსა და ნეოლიბერალიზმს შორის: 1 ლექციიდან მეოთხე ლექციამდე ის განიხილავს ლიბერალიზმს, მეხუთედან მეათემდე ლექციები ეხება ნეოლიბერალიზმს და ბოლო ორი ლექცია უბრუნდება ლიბერალიზმს, მიუხედავად იმისა, რომ აწმყოს პრეტენზიებს უყენებენ.

ეს ყველაფერი ნაწილობრივ აიხსნება ფუკოს მიერ იმ დროისათვის წარმოდგენილი კვლევის მიმდინარე და შედარებით იმპროვიზირებული ხასიათით (ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, რომ რამდენიმე ლექცია, მან,

268 Michel Foucault, „Nietzsche, Genealogy, History“, in *Paul Rabinow (ed.), The Foucault Reader* (Pantheon, 1984), გვ. 83 and 86.

269 ყურადღება მიაქციეთ, მაიკ გეინი როგორ ხსნის ამას თავის ნაშრომში, „ფუკო მმართველობითობისა და ლიბერალიზმის შესახებ“ – ფუკო *Note Mike Gane“s way of explaining this in* „Foucault on Governmentality and Liberalism“ – ფუკო ეჭვქვეშ აყენებს თავის ადრინდელ თეზისს, რომ ცოდნის ცვლილებები დამოკიდებული იყო დისციპლინური და მარეგულირებელი პრაქტიკების განვითარებაზე, ანუ, რომ ისინი გავრცელდა ქვემოდან: ამგვარად, ის იწყებს მუშაობას „თეორიებიდან პრაქტიკისკენ 78-79 წლების ლექციებში“ და ასევე მიუთითებს, რომ მეთვრამეტე საუკუნის თეორეტიკოსები (ადამ სმიტი, ადამ ფერგიუსონი) ასახავენ ახალ ეკონომიკურ მმართველობითობებს – იხილეთ ყველაფერი ეს p. 361, Gane, „Foucault on Governmentality and Liberalism“, *Theory, Culture and Society* 25.7–8 (2008), გვ. 353–63.

როგორც ჩანს, თითქმის ექსპრომტად წაიკითხა).[270] ლექციები არ ქცეულა წიგნად ან თუნდაც მის ქვესტრუქტურად – ფუკო ამის შემდეგ საკუთარი თავის ხელოვნებას და სხვა კვლევებს მიუბრუნდა სექსუალობის ისტორიის მე-2 და მე-3 ტომებისთვის. ამრიგად, ეს ლექციები შეიძლება გავიგოთ მარქსის ზოგიერთი ადრეული ხელნაწერის ფონზე – კვლევისა და აზროვნების ხაზები, რომლებიც ძირითადად თვითგანვითარებისა და გარკვევის მიზნით მიედინება და რომლებიც არ უნდა მივიღოთ დამკვიდრებულ ან გაშალაშინებულ ფორმულირებებად, რომ აღარაფერი ვთქვათ დოქტრინად მიღებაზე.

ასევე გაურკვეველია ფუკოს ნორმატიული დაინტერესება და მოსაზრებები ნეოლიბერალიზმის შესახებ. რამდენად არის ის ჩართული ანტიმარქსისტულ დისკურსში ამ ლექციებში, რამდენად არის დაინტერესებული მარქსისტული კატეგორიების, მეთოდების, ხედვებისა და კონკრეტული ისტორიული განხორციელებების კოლოსალური მარცხების (და მაინც გამაღიზიანებელი მდგრადობის ფრანგულ ინტელექტუალურ სცენაზე) გამოაშკარავებით, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მე-4 და მე-8 ლექციებში? რამდენად ასახავს მისი ინტერესი ნეოლიბერალიზმისადმი მისსავე მიზიდულობას მის მიმართ, რაც გამომდინარეობს იმისგან, რასაც ის ზოგჯერ აღწერს, როგორც ერთგულებას თავისუფლების და „არცთუ ისე მართულობის“ გარკვეული პრინციპისადმი, მიუხედავად იმისა, რომ ის ასევე აღწერს ლიბერალურ/ნეოლიბერალურ სუბიექტს როგორც სრულყოფილად მართვადს და თავად მთავრობას, როგორც თავისუფლებასთან კომპლექსური ახალი ურთიერთობის განმავითარებელს – მის ორგანიზებასა და ადმინისტრირებას, წარმოებასა და მოხმარებას?[271] რამდენად არის კვლევა შემოსაზღვრული მისი განგრძობითი მიზნით, რომ ასახოს თანამედროვე მმართველობითობა ან მიაღწიოს რაღაცას თანამედროვე ბიოპოლიტიკის შესახებ, რისი სრულად შეკრებაც ვერ შეძლო ნეოლიბერალური აზროვნების კვლევიდან? თუ ეს ლექციები ერთგვარი ნაზავია ფუკოს მიმდინარე ინტერესებისა – ლიბერალიზმის განვითარება, როგორც ბიოპოლიტიკისა, რომელიც მოქმედებს ინდივიდუალური თავისუფლების მეშვეობით და მასზე თავისუფლების ინსტრუმენტალიზაცია მმართველობითობის მიერ, მარქსიზმისა და სოციალიზმის კრიტიკა, სახელმწიფოსა და

270 Keith Tribe, „The Political Economy of Modernity: Foucault“s Collège de France Lectures of 1978 and 1979“, *Economy and Society* 38.4 (2009), pp. 682-83, 684, 694. See also Gane, „Foucault on Governmentality and Liberalism“.

271 Foucault, *The Birth of Biopolitics,* pp. 13, 63–64, 82. On „not being governed so much“, see also Michel Foucault, „What is Critique?“, in *The Politics of Truth,* ed. Sylvère Lotringer, trans. Lysa Hochroth and Catherine Porter (Los Angeles: Semiotext(e), 1997), p. 29.

სუვერენიტეტის განგრძობითი პრობლემატიზაცია – და უშუალო ინტერესისა 1970-იანი წლების ევროპაში ნეოლიბერალური აზროვნების გამოჩენის მიმართ?[272]

ამ კითხვებს იმიტომ კი არ წამოვჭრი, რომ მათ გავყვე, არამედ იმიტომ, რომ ლექციებთან ნებისმიერი ახლო შეხება მათ პროვოცირებას იწვევს. და მაშინ, როცა გადაჭარბებულად მიმაჩნია იმის მტკიცება, რომ ფუკოს ინტერესი ნეოლიბერალიზმის მიმართ განპირობებული იყო მისი ღრმა მიზიდულობით მისდამი,[273] ასევე უარვყოფ იმ საყოველთაო აღქმას, თითქოს ფუკო ამ ლექციებში გვთავაზობდეს ნეოლიბერალური რაციონალობის ნეომარქსისტულ კრიტიკას იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ზოგიერთი ჩვენგანი მართლაც იყენებს მის ნაშრომს ასეთი მიზნებისთვის.

ფუკო იკვლევდა რაღაცას, რაც მას აღაფრთოვანებდა აწმყოში და რომლის მეოცე საუკუნის ინტელექტუალური საწყისებიც – გამორჩეული თავისი ანტიპათიით სამთავრობო ძალაუფლების გარკვეული სახეობების მიმართ – არანაკლებ აინტერესებდა, თუმცა ის შედარებით ნაკლებად იყო დაინტერესებული იმით, რასაც ბევრი უწოდებდა ნეოლიბერალიზმის „პოლიტიკას“ – მის მიერ ახალი უთანასწორობებისა და სიმდიდრის კონცენტრაციების წარმოქმნას, მოსახლეობის გასახლებასა და გაღატაკებას, საჯარო სფეროსა და სოციალური სოლიდარობის დაშლას. პირიქით, ის დაინტერესებული იყო ნეოლიბერალიზმის მიერ სოციალურის, სახელმწიფოსა და სუბიექტის ტრანსფორმაციებით და ასევე იმით, თუ როგორ შემოაქვს ნეოლიბერალიზმს

272 Behrent, „Liberalism without Humanism“; *Guala*, „Critical Notice“; Tribe, „The Political Economy of Modernity“; *Flew*, „Michel Foucault“s The Birth of Biopolitics and Contemporary Neo-liberalism Debates“; *Gane*, „Foucault on Governmentality and Liberalism“; Jacques Donzelot, „Michel Foucault and Liberal Intelligence“, *Economy and Society* 37.1 (2008); Jason Read, „A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity“, *Foucault Studies,* 6 (2009). See also „Les néolibéralismes de Michel Foucault“, ed. Frédéric Gros, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, and Arianna Sforzini, *special issue, Raisons Politiques,* no. 52 (2013–14).

273 Behrent, „Liberalism without Humanism“. ბერენტის თეზისი, რომ ფუკოს ღრმად იზიდავდა ინდივიდუალური თავისუფლების ნეოლიბერალური იდეალი, არასწორად იგებს ბევრ რამეს ფუკოს შესახებ, როგორც ნეოლიბერალიზმის ლექციებში, ისე მის სხვა ნაშრომებში. გაიხსენეთ ფუკოს ეს შენიშვნები თავისუფლებაზე: „ადამიანი, რომელიც აღწერილია ჩვენთვის, რომლის გათავისუფლებაც გვთხოვეს, უკვე თავისთავად არის დაქვემდებარების ეფექტი გაცილებით უფრო სიღრმისეულად, ვიდრე თვითონ არის“. *Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan* (New York: Vintage, 1977), გვ. 30; და „ჩვენი დროის პოლიტიკური, ეთიკური, სოციალური და ფილოსოფიური პრობლემა არის არა ის, რომ ინდივიდი სახელმწიფოსგან და მისი ინსტიტუციებისგან გავათავისუფლოთ, არამედ ის, რომ თავი გავითავისუფლოთ სახელმწიფოსა და მასზე მიმაგრებული ინდივიდუალიზაციის სახეობისაგან“. Foucault, „The Subject and Power“, *in Hubert L.* Dreyfus and Paul Rabinow (eds.), Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), გვ. 216.

ლიბერალიზმი უფრო სრულად ისეთ ადგილებში, როგორიცაა საფრანგეთი, სადაც ლიბერალური პრინციპები აქამდე რამდენადმე მოუხერხებლად თანაარსებობდნენ სხვა მმართველობით რაციონალობებთან, როგორიცაა რესპუბლიკანიზმი და სოციალიზმი. მას აინტერესებს, თუ როგორ აყენებს ეს ახალი პოლიტიკური რაციონალობა ახალ პრობლემას „უფლების სუბიექტსა და ეკონომიკურ სუბიექტს შორის ურთიერთობის“ შესახებ.[274] უპირველეს ყოვლისა, მას აღაფრთოვანებდა ნეოლიბერალიზმის მიერ ლიბერალიზმის „გადაპროგრამება“, მისი რადიკალური რეკონფიგურაცია სახელმწიფოს, ეკონომიკისა და სუბიექტის ურთიერთობებსა და მიზნებს შორის.

ეს ინტერესები ნიშნავს, რომ ფუკოს მიერ ნეოლიბერალიზმის აღწერამ შეიძლება მაინცდამაინც დიდი შთაბეჭდილება ვერ მოახდინოს მემარცხენე კრიტიკოსებზე. აი, როგორ აყალიბებს ის ცენტრალურ პოლიტიკურ პრობლემატიკას, რომელზეც პასუხობენ ჯერ ლიბერალური და შემდეგ ნეოლიბერალური მმართველობის ხელოვნებები: ეს საკითხი შეეხება იმას, თუ როგორ განვახორციელოთ მმართველობა სუვერენიტეტის სივრცეში, რომელიც დასახლებულია ეკონომიკური სუბიექტებით, რადგან სწორედ... უფლების სუბიექტის, ბუნებრივი უფლებების და უფლებების მინიჭებისა და დელეგირების იურიდიული თეორია არ ეწყობა... *ჰომო ეკონომიკუსის* არსებით დანიშნულებასა და დახასიათებას. ამ ინდივიდების მართვადობა... რომლებიც ბინადრობენ სუვერენიტეტის სივრცეში როგორც უფლების სუბიექტები და, ამავე დროს, როგორც ეკონომიკური ადამიანები, შეიძლება მოხდეს მხოლოდ... ახალი ობიექტის, ახალი სივრცის ან ველის გამოჩენით... ეს ინდივიდები... მართვადნი არიან მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შეიძლება განისაზღვროს ახალი ანსამბლი, რომელიც მათ მოიცავს როგორც უფლების სუბიექტებს და როგორც ეკონომიკურ აქტორებს... სწორედ ეს ახალი ანსამბლია დამახასიათებელი მმართველობის ლიბერალური ხელოვნებისთვის.

ჰომო ეკონომიკუსის გამოჩენა, რომელიც ცენტრალური პერსონაჟია ფუკოს მონათხრობში ლიბერალიზმის წარმოშობის შესახებ, ცვლის იმას, თუ როგორ უნდა იმუშაოს სუვერენულმა ძალაუფლებამ მთავრობაში; ის მოითხოვს ახალ მმართველობით რაციონალობას, რაც, ფუკოს აზრით, ადამ სმიტმა, ჯონ ლოკმა და დევიდ ჰიუმმა მიაწოდეს ლიბერალიზმს, ხოლო ვილჰელმ რეპკემ, ფ.ა. ჰაიეკმა, მილტონ ფრიდმანმა და სხვებმა ნეოლიბერალიზმი მოამარა-

274 ფუკო, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 294–95.

გეს.[275] ფოკუსირება ამ პერსონაჟზე არის ის, რაც საშუალებას აძლევს ფუკოს წარმოაჩინოს ნეოლიბერალიზმი, როგორც ახალი თანამედროვე თავი ლიბერალურ მმართველობითობაში, რომელიც წინა პლანზე წამოსწევს *ჰომო ეკონომიკუსის* (და მთლიანად ეკონომიკის) მართვის პრობლემას „ისე, რომ მას არ შეეხოს". მსურს ცოტა უფრო განვავითარო ეს პრობლემა, სანამ ფუკოს მიერ ნეოლიბერალიზმის უფრო ფართო დახასიათებაზე გადავიდოდე.

ფუკო თავის 1978-79 წლების ლექციებს კოლეჯ დე ფრანსში სახელმწიფო ძალაუფლების სხვადასხვა სახის შეზღუდვების განხილვით იწყებს. სახელმწიფო ინტერესი ადრეულ თანამედროვე მონარქიულ ევროპაში, ამტკიცებს ის, იყო გარეგანი თვითშეზღუდვის ვარჯიში; სახელმწიფოებს შორის კონკურენცია ყოველ სახელმწიფოს ყველა სხვა სახელმწიფოს ძალაუფლების გამოყენების ზღვარად აქცევდა.[276] მეორე მხრივ, შიგნით, კანონი ან იურიდიული პრაქტიკა ფუნქციონირებს როგორც ის, რასაც ფუკო უწოდებს სახელმწიფო ძალაუფლების „გამამრავლებელს", რომელიც კი არ ზღუდავს, არამედ აფართოებს მეფის ძალაუფლებას.[277] თუმცა, მეჩვიდმეტე საუკუნეში, პარლამენტების, ბურჟუაზიის აღზევებისა და მათი კორელაციური გამოწვევების გამო მონარქიული და არისტოკრატიული ხელისუფლების მიმართ, კანონი და უფლება გახდა სამეფო ძალაუფლების შეზღუდვა და არა მისი გაფართოება ან ინტენსიფიკაცია; იურიდიულმა აზროვნებამ დაიწყო მოძრაობა სახელმწიფო ინტერესების წინააღმდეგ, რათა დაედგინა მისი საზღვრები, და მისი გაფართოებისა და ძალის წყარო არ ყოფილიყო.[278] მეთვრამეტე საუკუნის შუა პერიოდში კიდევ ერთი შემზღუდველი პრინციპი – ბაზრის პრინციპი – წარმოიშვა. უფლებები კვლავ რჩებოდა სუვერენიტეტის შეზღუდვად, მაგრამ იმ პრინციპმა, რასაც ფუკო უწოდებს „ბაზრის ვერიდიქციას" (veridiction), გააცოცხლა სუვერენიტეტის ონტოლოგიური, ეპისტემოლოგიური და პოლიტიკური რეფორმულირება, რომელმაც არა მხოლოდ შეზღუდა, არამედ წარმოშვა სა-

275 იქვე, ლექცია 11, განსაკუთრებით, გვ. 271–73. ფუკო ამგვარად წარმოგვიდგენს პრობლემას: „არის თუ არა *ჰომო ეკონომიკუსი* თავისუფლების ატომი ყველა იმ პირობის, ვალდებულების, კანონმდებლობისა და აკრძალვის წინაშე, რაც შეიძლება ჰქონდეს მთავრობას, თუ ის უკვე იყო გარკვეული ტიპის სუბიექტი, რომელმაც ზუსტად შესაძლებელი გახადა მმართველობის ხელოვნების განსაზღვრა ეკონომიის პრინციპის მიხედვით, როგორც პოლიტიკური ეკონომიის, ასევე მთავრობის შეზღუდვის, თვითშეზღუდვისა და მყიფეობის აზრით? ცხადია, ის გზა, რომლითაც ეს კითხვა ჩამოვაყალიბე, მაშინვე იძლევა პასუხს... *ჰომო ეკონომიკუსი*, როგორც პარტნიორი, vis-à-vis და მეთვრამეტე საუკუნეში ჩამოყალიბებული ახალი სამთავრობო აზროვნების ძირითადი ელემენტი". იქვე, გვ. 271.

276 იქვე, გვ. 6.

277 იქვე, გვ. 8.

278 იქვე, გვ. 9.

ხელმწიფოსა და მისი ლეგიტიმურობის ახალი ფორმა.[279] ბაზარი, როგორც კი იქცა ჭეშმარიტების ან ვერიდიქციის ახალ ადგილად, ერთდროულად გახდა ის, რასაც სახელმწიფომ თავი უნდა დაანებოს და ის, რამაც დაიწყო სახელმწიფოს კონსტრუირება, გაზომვა და ლეგიტიმაცია და, ამ მხრივ, კანონისა და ედიქტის ჩანაცვლება.

ამ ლექციებში შეგვიძლია დავინახოთ ფუკოს მრავალთაგან ერთ-ერთი იმპლიციტური, თუმცა მნიშვნელოვანი კამათი მარქსთან. ფუკო არ ამბობს, რომ მეთვრამეტე საუკუნის შუა პერიოდში კაპიტალმა დაიწყო მთავრობის დომინირება, ან რომ სახელმწიფო გახდა კაპიტალის აპარატი. პირიქით, მისი აზრით, ბაზარი (მნიშვნელოვანია, რომ ის აქ არასდროს ახსენებს „კაპიტალიზმს“) გახდა სახელმწიფოს ახალი შეზღუდვა, იმავე დროს კი, დაიწყო სახელმწიფოს გაჯერება და კონსტრუირება თავისი განსხვავებული აზროვნების ფორმით და რომ ეს შეზღუდვა და აზროვნების ეს ფორმა არის იმის გულში, რასაც ჩვენ „ლიბერალიზმს“ ვუწოდებთ. იმის მტკიცების გარეშე, რომ ლიბერალიზმი ან ნეოლიბერალიზმი რეალურად ახორციელებს თავისუფალ ბაზრებს, ის ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური ეკონომიკა ხდება სახელმწიფოს ახალი აზროვნება და ადგენს, თუ როგორ არ უნდა იმართოს ზედმეტად:

„მმართველობის ახალი ხელოვნება არის „უმცირესი სახელმწიფოს აზროვნება“ ან „ფრუგალური მთავრობა“.[280] ის დასძენს, „მთავრობის ფრუგალურობის საკითხი მართლაც ლიბერალიზმის საკითხია“.[281] ფუკოს თხრობით, ლიბერალიზმი დაიბადა ბაზრის მმართველობითობით, და არა არსებითად ადამიანის უფლებებით. თუმცა, მარქსიზმისგან განსხვავებით, ეს მმართველობითობა არ ეყრდნობოდა ლიბერალური სახელმწიფოს ზრუნვას საკუთრების უფლებებზე, კლასის უარყოფას, ბაზრის იდეოლოგიას ან კაპიტალის ინტერესებით დაპყრობას, არამედ სრულიად სხვა რამეებს: ერთი მხრივ, ბაზარი იყო მმართველობის ახალი ვერიდიქციის ადგილი და მთავრობის ორგანიზების, შეზღუდვის, გაზომვისა და ლეგიტიმაციის ახალი გზა.[282] მეორე მხრივ, მთავრობამ შეიძინა ახალი და კომპლექსური ურთიერთობა თავისუფლებასთან – ის აწარმოებდა, ორგანიზებას უკეთებდა, მართავდა და მოიხმარდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ყოველივე ამას სუბიექტზე

279 იქვე, გვ. 12–15.
280 იქვე, გვ. 28.
281 იქვე, გვ. 29.
282 იქვე, გვ. 37.

შეუხებლად.[283] ეს არის ის, რაც ლიბერალურ მმართველობითობას ბიოპოლიტიკის გამოჩენასთან თანხვედრაში აქცევს. ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ ფუკოს მიერ ლიბერალიზმის აღწერა მოიცავს შენაკადს უფლებებიდან და მათი კონსტიტუციონალიზაციიდან, ანუ სოციალური კონტრაქტის თეორიიდან, ის ფუნდამენტურად არის პოლიტიკურ-ეკონომიკური კონსტრუქცია, რომელიც გარდატეხს და ორგანიზებას უკეთებს მთავრობას ბაზრის ჭეშმარიტებისა და ზღვრის მეშვეობით და ადგენს ინტერესით მართულ ჰომო ეკონომიკუსს როგორც სუბიექტს, რომელსაც ის მართავს. არა ჰობსი, ლოკი და რუსო, არამედ სმიტი და ბენტამი აყალიბებენ ლიბერალიზმის ძირითად პრობლემატიკასა და პრინციპებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ფუკოსთვის არ არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავება ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ლიბერალიზმს შორის, როდესაც ისინი მთავრობის ეკონომიკური ორიენტაციის, შეზღუდვისა და ლეგიტიმურობის პერსპექტივიდან, და ინტერესის სუბიექტის პერსპექტივიდან განიხილება. როგორც მე-3 თავში განვიხილავთ, არსებობს ლიბერალიზმის უფრო პოლიტიკური ასპექტებისა და მამოძრავებელი ძალების ამ შედარებითი უგულებელყოფის პრობლემატური შედეგები, რომლებიც განსაკუთრებით ეხება ლიბერალიზმის გადახლართვას და გავლენას მისსავე და უფრო რადიკალურ დემოკრატიულ წარმოდგენებზე. თუმცა ამ მომენტში მხოლოდ იმის დადგენა გვსურს, თუ რა ხარისხით გამოჩნდა ფუკოსთვის ნეოლიბერალიზმი როგორც ლიბერალიზმის გადაპროგრამება, რომელიც პასუხობდა კრიზისების სერიას ლიბერალურ მმართველობითობაში, რომელიც გამოიწვია კეინზიანიზმმა, ფაშიზმმა, ნაციზმმა, სახელმწიფო დაგეგმარებამ და სოციალურმა დემოკრატიამ. ფუკოსთვის, ნეოლიბერალიზმი დაიბადა არა კაპიტალისტური აკუმულაციის კრიზისებიდან, როგორც დევიდ ჰარვი და სხვა მარქსისტები ამტკიცებენ, არამედ ლიბერალური მმართველობითობიდან.[284]

283 იქვე, გვ. 63–64.

284 იქვე, გვ. 69–70. ფუკო ფრთხილობს, რომ არ გამიჯნოს ლიბერალიზმის კრიზისები კაპიტალიზმის კრიზისებისგან, როდესაც აღნიშნავს, რომ 1930-იანი წლების პრობლემები მათი გადახლართვის მაგალითია. თუმცა, შემდეგ ამბობს: „მაგრამ ლიბერალიზმის კრიზისები არ არის მხოლოდ წმინდა და მარტივი ან პირდაპირი პროეცირება ამ კაპიტალიზმის კრიზისებისა პოლიტიკურ სფეროში. შეგიძლიათ იპოვოთ ლიბერალიზმის კრიზისები, რომლებიც დაკავშირებულია კაპიტალისტური ეკონომიკის კრიზისებთან. მაგრამ ასევე შეგიძლიათ იპოვოთ ისინი ქრონოლოგიური აცდენით ამ კრიზისებთან მიმართებით, და... გზა... რომლითაც ეს კრიზისები ვლინდება, ... უშუალოდ კაპიტალიზმის კრიზისებიდან არ მომდინარეობს“, გვ. 70.

ფუკოს ნეოლიბერალიზმი

ფუკო ნეოლიბერალიზმის ინტელექტუალურ ისტორიას წარმოადგენს მისი ორი დაბადების ადგილის დაფასებით, რომლებიც ორი ათწლეულით, ოკეანითა და მსოფლიო ომით არიან დაშორებულნი. პირველი იყო ორდოლიბერალური ან ფრაიბურგის სკოლა, რომელიც შედგებოდა სოციოლოგების, ეკონომისტებისა და ფილოსოფოსებისგან, რომელიც გერმანიასა და ავსტრიაში 1930-იანი წლების შუა პერიოდში გამოჩნდა და სერიოზული მნიშვნელობა შეიძინა მეორე მსოფლიო ომის დასასრულს. ატლანტის ოკეანის მეორე მხარეს, ჩიკაგოს ეკონომიკის სკოლა 1950-იან წლებში აღმოცენდა. ფუკო ფ. ა. ჰაიეკს გამოყოფს კრიტიკულ ინტელექტუალურ მაკავშირებლად ორ სკოლას შორის და „ამერიკული ანარქო-კაპიტალიზმის“ მთავარ შთაგონებად; ჰაიეკი აღიზარდა ორდოლიბერალიზმზე, მაგრამ 1950-იან წლებში აშშ-ში დროის გატარების შემდეგ, 1962 წელს, საბოლოოდ დაინიშნა ფრაიბურგის უნივერსიტეტში, და „ამგვარად ჩაკეტა წრე“.[285]

ფუკო მე-5 ლექციის დიდ ნაწილს ორ სკოლას შორის მთავარ განსხვავებებს უთმობს. ის აღნიშნავს, რომ ორდოს სკოლა რეაგირებდა ნაციზმსა და ფაშიზმზე, მაშინ როცა ჩიკაგოს სკოლა რეაგირებდა ახალი კურსის მქონე კეინზიანიზმზე, მათ განსხვავებულ ინტელექტუალურ პოზიციებს განმარტავს ეკონომიკის, სახელმწიფოსა და თავისუფლების ბუნების შესახებ. ამათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია ორდოლიბერალების ღრმა პატივისცემა სახელმწიფოს როლისადმი კონკურენციის ხელშეწყობაში და ჩიკაგოს სკოლის მიერ ადამიანური კაპიტალის თეორიის განვითარებისადმი. ასევე, ორდოლიბერალები, ფუკოს თანახმად, უფრო მეტ თავისუფლებას იძლევიან სოციალური საკითხების სახელმწიფო მართვაში, „თბილი მორალური და კულტურული ღირებულებების“ დასაცავად, რომლებიც „კონკურენციის ცივ მექანიზმს“ ეწინააღმდეგებიან[286] (ირონიულად, ეს უფრო მეტ საშუალებას იძლევა თანაარსებობისათვის ნეოლიბერალიზმსა და ნეოკონსერვატიზმს შორის მის ევროპულ ვარიანტში, თუმცა ამერიკაში ნეოკონსერვატიზმი და ნეოლიბერალიზმი ასე მჭიდროდ გადაეხლართნენ 1980-იან წლებში).[287] ფუკო ამერიკულ ნეოლიბერალიზმს აღწერს, როგორც „უფრო სრულყოფილს და ამომწურავს“ ყველა სფეროში კონკურენციის პროპაგანდაში, ბაზრის შეუზღუდავ გაფართოებაში ყველა საქმიანობაზე, აქტივობასა და პრობლემაზე.[288]

285 იქვე, გვ. 104.

286 იქვე, გვ. 242.

287 შევეცადე ამერიკული ნეოკონსერვატიზმისა და ნეოლიბერალიზმის გარკვეული ასპექტები განმეხილა ნაშრომში, „American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization“, *Political Theory* 34.6 (2006), გვ. 690–714.

288 Foucault, *The Birth of Biopolitics,* გვ. 243.

არსებობს ბევრად მეტი რამ, რაც განასხვავებს ნეოლიბერალიზმის ევროპულ და ამერიკულ სკოლებს, მაგრამ იმის გათვალისწინებით, თუ რა ხარისხით გადაიკვეთა და შეერწყა ეს ცალკეული ინტელექტუალური გავლენები – მაგალითად, ორდოს აქცენტი ბაზრის ფორმალური რაციონალობის გაფართოებაზე და ჩიკაგოს აქცენტი მისი კონკრეტული მექანიზმების გაფართოებაზე, გაერთიანდა თანამედროვე მმართველ რაციონალობაში, რომელიც ორივეს მოიცავს – აღარ შევჩერდები ამ განსხვავებებზე. ამის ნაცვლად, განვიხილავ, თუ რა განასხვავებს ნეოლიბერალურ გონებას კლასიკური ლიბერალური გონებისგან ფუკოს გაგებით. თავად ფუკო ამგვარად მიდის მე-5 ლექციის ბოლოსკენ:

ჩვენ არ უნდა ვიყოთ იმ ილუზიის ქვეშ, რომ დღევანდელი ნეოლიბერალიზმი არის, როგორც ხშირად ამბობენ, ლიბერალური ეკონომიკის ძველი ფორმების აღორძინება ან განმეორება, რომლებიც ჩამოყალიბდა მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეებში და ახლა, კაპიტალიზმმა, მისი უძლურებისა და კრიზისების სხვადასხვა მიზეზის გამო, ხელახლა გააააქტიურა. სინამდვილეში, თანამედროვე ნეოლიბერალიზმში გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი რამ დგას სასწორზე, იქნება ეს გერმანული, თუ ანარქო-ლიბერალური ამერიკული ფორმით. საკითხავია, შეუძლია თუ არა საბაზრო ეკონომიკას სინამდვილეში იმსახუროს როგორც პრინციპი, ფორმა და მოდელი სახელმწიფოსთვის, რომელსაც, თავისი ნაკლოვანებების გამო, ბევრი, არც მემარჯვენეებიდან ენდობა და არც მემარცხენეებიდან. შეუძლია თუ არა ბაზარს ნამდვილად ჰქონდეს ფორმალიზაციის ძალა როგორც სახელმწიფოსთვის, ისე საზოგადოებისთვის? ეს არის დღევანდელი ლიბერალიზმის გადამწყვეტი პრობლემა და, ამდენად, ის ტრადიციული ლიბერალური პროექტების აბსოლუტურად მნიშვნელოვანი მუტაციაა. საქმე არ არის მხოლოდ ეკონომიკის გათავისუფლება. საქმე ეხება იმის ცოდნას, თუ რამდენად შორს ვრცელდება საბაზრო ეკონომიკის პოლიტიკური და სოციალური ინფორმაციის ძალაუფლება. ეს არის რისკი (Stake). [289]

რამდენად შეუძლია ბაზარს გახდეს სახელმწიფოსა და საზოგადოების, პოლიტიკურისა და სოციალურის რაციონალობის ფიგურა და რეჟიმი? ეს კითხვა, არც ეკონომიკური და არც პოლიტიკური დოქტრინის თვალსაზრისით, არ ქმნიდა ლიბერალიზმის ამბიციას. პირველი ცდილობდა მხოლოდ ეკონომიკური სუბიექტის, მეორე კი – პოლიტიკური და სამოქალაქო სუბიექტის გათავისუფლებას. არცერთი არ აყენებდა თავად ბაზარს მთელი ცხოვრების

289 იქვე, გვ. 117–18.

ან მთავრობის პრინციპად.[290] ნეოლიბერალიზმის განმასხვავებელი ნიშანი, ფუკოსთვის, ის არის, რომ ის „აზოგადებს ბაზრის ეკონომიკურ ფორმას“ ან „განაზოგადებს „საწარმოს“ ფორმას სოციალურ სხეულში“, რაც იწვევს „მთელი სოციალური ველის ეკონომიზაციას“.[291] ამგვარად, ფუკო ამტკიცებს, რომ ნეოლიბერალიზმი არ არის მხოლოდ „ძველი ეკონომიკური თეორიების ხელახალი აქტივაცია“; ის არ არის „მხოლოდ საზოგადოებაში მკაცრად საბაზრო ურთიერთობების დამყარების გზა“; არც „განზოგადებული სახელმწიფო ძალაუფლების საფარველია“.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს არ არის „ადამ სმითის აღორძინება“, არც „კაპიტალის პირველ წიგნში გაშიფრული და მხილებული“ საბაზრო საზოგადოება, და არც „სოლჟენიცინი მსოფლიო მასშტაბით“.[292] ფუკო რამდენიმე გვერდის განმავლობაში აკრიტიკებს ამ ანალიტიკურ ჩარჩოებს ნეოლიბერალიზმის გასააზრებლად – თითოეული მათგანი ნეოლიბერალიზმს წარმოაჩენს „ყოველთვის ერთნაირად, მხოლოდ როგორც უფრო უარესს“, ან როგორც „საერთოდ არაფერს“.[293] ფუკო იმეორებს, რომ ნეოლიბერალიზმის განსაკუთრებულობა მდგომარეობს „საბაზრო ეკონომიკის ფორმალური პრინციპების აღებაში და მათ მიმართებასა და პროეცირებაში მმართველობის ზოგად ხელოვნებაზე“.[294] ეს ნაბიჯი მოითხოვს კლასიკური ლიბერალიზმის არა უბრალოდ გაფართოებას, არამედ გარდაქმნასაც.

უპირველეს ყოვლისა, ეს ნიშნავს საბაზრო ეკონომიკის გამოყოფას laissez-faire (ნებაზე მიშვების) პოლიტიკური პრინციპისგან, და აქ მდგომარეობს ფუკოს სამეცნიერო ჩარევის რადიკალიზმი იმ პოლიტიკურ დებატებში, რომლებიც მისი ლექციების მომდევნო ათწლეულში განივრცო.[295] ნეოლიბერალიზმი არ ნიშნავს სახელმწიფოს მიერ ეკონომიკის მიტოვებას. პირიქით, ნეოლიბერალიზმი სახელმწიფოს ეკონომიკის სასარგებლოდ ააქტიურებს, არა იმისთვის, რომ ეკონომიკური ფუნქციები შეასრულოს ან ეკონომიკურ შედეგებში ჩაერიოს, არამედ იმისთვის, რომ ხელი შეუწყოს ეკონომიკურ კო-

290 ტიმ მიტჩელი აღნიშნავს, რომ ტერმინი „პოლიტიკური ეკონომია“ თავდაპირველად აღნიშნავდა მართვის ეკონომიურ მანერას. ეს იმაზე კი არ მიანიშნებს, რომ ეკონომიკა ხდება მთავრობის მოდელი, არამედ იმაზე, რომ მთავრობებს შეუძლიათ იყვნენ ეკონომიურები, ეფექტიანები, მოქნილები, როგორც მთავრობები. განსხვავება უზარმაზარია. იხ. Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002).

291 Foucault, *The Birth of Biopolitics,* გვ. 241–43.

292 იქვე, გვ. 130.

293 იქვე.

294 იქვე, გვ. 131.

295 იქვე.

ნკურენციასა და ზრდას და მოახდინოს სოციალურის ეკონომიზაცია, ან, როგორც ფუკო ამბობს, „დაარეგულიროს საზოგადოება ბაზრის მეშვეობით“.[296]

ეს მოსაზრება, რომელიც ერთი შეხედვით შეიძლება უმნიშვნელო ჩანდეს, ახალ სამყაროებს გვიხსნის. ნეოლიბერალიზმთან ერთად, სახელმწიფოს პოლიტიკური რაციონალობა სამმაგი გაგებით ხდება ეკონომიკური: ეკონომიკა ერთდროულად არის მოდელიც, ობიექტიცა და პროექტიც. ანუ, ეკონომიკური პრინციპები ხდება სახელმწიფო ქცევის მოდელი, ეკონომიკა ხდება სახელმწიფო ზრუნვისა და პოლიტიკის მთავარი ობიექტი, და სახელმწიფო ყველგან ცდილობს სფეროებისა და ქცევის მარკეტიზაციის გავრცელებასაც. ამავე დროს, თავად ეკონომიკა დენატურალიზდება და კარგავს თავის ლიბერალურ სტატუსს, როგორც ავტარკიული. ამის ნაცვლად, მიიჩნევა, რომ მას სჭირდება სახელმწიფოს მხარდაჭერა და შენარჩუნება. „ეკონომიკა“ ასევე ემიჯნება საქონლის წარმოებასთან ან მიმოქცევასთან და სიმდიდრის დაგროვებასთან ექსკლუზიურ ასოცირებას. ამის ნაცვლად, „ეკონომიკა“ აღნიშნავს კონკრეტულ პრინციპებს, საზომებსა და ქცევის ფორმებს, მათ შორის ისეთი საქმიანობისთვის, სადაც ფულადი მოგება და სიმდიდრე არ არის უმთავრესი. კვლავ, ნეოლიბერალური პოლიტიკური რაციონალობა არ ახდენს უბრალოდ მარკეტიზაციას იმ გაგებით, რომ მონეტიზებას უკეთებს ყველა სოციალურ ქცევასა და სოციალურ ურთიერთობას, არამედ, უფრო რადიკალურად, მათ მხოლოდ იმ ეკონომიკურ ჩარჩოში ათავსებს, რომელსაც აქვს როგორც ეპისტემოლოგიური, ისე ონტოლოგიური განზომილებები.

ნეოლიბერალიზმი ამ ფართო ეფექტებს აღწევს კლასიკური და ნეოკლასიკური ეკონომიკური ლიბერალიზმის პრინციპებიდან კონკრეტული გადახვევების, მოდიფიკაციებისა და ინვერსიების მეშვეობით. გთავაზობთ შემოკლებულ ანგარიშს ფუკოს მიერ აღწერილი ამ გადახვევების, მოდიფიკაციებისა და ინვერსიების შესახებ.

კონკურენცია, როგორც არაბუნებრივი. ნეოლიბერალიზმისთვის ბაზრები კარგია იმიტომ, რომ ისინი კონკურენციის მეშვეობით მოქმედებენ, მაგრამ თავად კონკურენცია არც ბუნებრივია და არც მოცემული. ფუკო განმარტავს ამ უცნაურ და კონტრინტუიციურ მოსაზრებას:

კონკურენცია არ არის მადის, ინსტინქტების და ქცევის ბუნებრივი ურთიერთქმედების შედეგი... კონკურენციის ეფექტები გამომდინარეობს მხოლოდ იმ

296 იქვე, გვ. 145.

არსიდან, რომელიც მას ახასიათებს და ქმნის... არა წინასწარ არსებული ბუნებიდან [არამედ] ფორმალური პრივილეგიიდან. კონკურენციას აქვს შინაგანი ლოგიკა; მას აქვს საკუთარი სტრუქტურა. მისი ეფექტები მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, თუ ეს ლოგიკა დაცულია. ეს არის, ასე ვთქვათ, ფორმალური თამაში უთანასწორობებს შორის; ეს არ არის ბუნებრივი თამაში ინდივიდებსა და ქცევებს შორის.[297]

თუ ნეოლიბერალებისთვის ეკონომიკური კონკურენცია არსებითია (ეიდოსი, როგორც ფუკო მას ერთ ადგილას უწოდებს) და ღირებული, მაგრამ არა ბუნებრივი, მაშინ ის მუდმივად უნდა იყოს გარედან მხარდაჭერილი და კორექტირებული, და ეს საჭიროება განსაზღვრავს ნეოლიბერალური სახელმწიფოს ერთ-ერთ გადამწყვეტ ფუნქციას.[298] მთავრობა ერევა კონკურენციის წარმოებისა და რეპროდუქციის მიზნით, მის ხელშესაწყობად ან აღსადგენად. და მაინც, ბუნება კლასიკური ლიბერალიზმის სფეროა, აქედან გამომდინარეობს laissez-faire-ის მნიშვნელობა მისი თეორეტიკოსებისთვის. საპირისპიროდ, კონვენცია, ინტერვენცია და თვით სუბვენციაც კი, მნიშვნელოვანია ნეოლიბერალიზმისთვის.[299] „იურიდიული ძერწავს ეკონომიკურს“, -ამბობს ფუკო ნეოლიბერალიზმზე.[300] „მთავრობა თან უნდა ახლდეს ბაზარს დასაწყისიდან ბოლომდე“, დასძენს ის.[301] თუმცა, ის, რაც განასხვავებს ნეოლიბერალიზმს ლიბერალიზმისგან, ამ შემთხვევაში ის არის, რომ სახელმწიფომ უნდა „მართოს ბაზრისთვის და არა ბაზრის გამო“.[302] ფუკო ამას კლასიკური ლიბერალიზმის სრულ შემობრუნებად მიიჩნევს, სადაც მთავრობა არ ერევა ან/და მიზნად ისახავს ბაზრის ისეთი ეფექტების დაბალანსებას, როგორიცაა უმუშევრობა, სიღარიბე, რესურსების გამოფიტვა ან დაბინძურება.

სახელმწიფოსა და სოციალური პოლიტიკის ეკონომიზაცია. კონკურენციის ღირსება ის არის, რომ ის წარმოშობს ეკონომიკურ ზრდას, რომლის ხელშეწყობაც არის „ერთადერთი და ჭეშმარიტი ფუნდამენტური სოციალური პოლიტიკა“.[303] ფუკო განმარტავს: ნეოლიბერალიზმში „სოციალური პოლიტიკა არ უნდა მოქმედებდეს ეკონომიკური პოლიტიკის წინააღმდეგ და არ უნდა ახდენდეს მის კომპენსირებას“, რაც „არ უნდა მიჰყვებოდეს ძლიერ ეკონომი-

297 იქვე, გვ. 120.

298 იქვე, გვ. 120 და 145. In „Critical Notice“, გუალა ამ მტკიცებას გაზვიადებულად მიიჩნევს.

299 იქვე, გვ. 131.

300 იქვე, გვ. 163.

301 იქვე, გვ. 121. იქვე, გვ. 147 და 149.

302 იქვე, გვ. 121.

303 იქვე, გვ. 144.

კურ ზრდას უფრო მეტი გულუხვობით“. ამის ნაცვლად, ეკონომიკურმა ზრდამ თავისთავად უნდა მისცეს ინდივიდებს საშუალება იყვნენ წარმატებულები და დაიცვან თავი რისკისგან, ასე რომ ეკონომიკური ზრდა არის სახელმწიფოს სოციალური პოლიტიკა.[304] კონკურენცია არის საშუალება, რომელიც ხელს უწყობს მიზანს; სახელმწიფო ამზადებს ამ საშუალებას, რათა ეკონომიკამ შეძლოს მიზნის გენერირება.

ამრიგად, ნეოლიბერალური სახელმწიფოები განსხვავდებიან ლიბერალური სახელმწიფოებისგან, რადგან ისინი ხდებიან რადიკალურად ეკონომიკურები სამმაგი გაგებით: სახელმწიფო უზრუნველყოფს, წინ სწევს და ეხმარება ეკონომიკას; სახელმწიფოს მიზანია ეკონომიკის ხელშეწყობა და სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა დაკავშირებულია ეკონომიკის ზრდასთან – სახელმწიფო, როგორც ეკონომიკის სახელით მოქმედი აშკარა აქტორი, ასევე ხდება პასუხისმგებელი ეკონომიკაზე. სახელმწიფო ქმედება, სახელმწიფო მიზანი და სახელმწიფო ლეგიტიმურობა: თითოეული მათგანი ეკონომიზდება ნეოლიბერალიზმის მიერ. ორდოლიბერალები კიდევ უფრო შორს წავიდნენ: საბაზრო ეკონომიკა უნდა ყოფილიყო სახელმწიფოს შიდა რეგულირებისა და ორგანიზაციის პრინციპიც. ლიბერალური ფორმულირების შებრუნებით, სადაც თავისუფალ ბაზარს განსაზღვრავს და აკონტროლებს სახელმწიფო, სახელმწიფო უნდა განისაზღვრებოდეს და კონტროლდებოდეს ბაზრის მიერ.[305] მოკლედ რომ ვთქვათ, სახელმწიფო თავად უნდა გახდეს ეკონომიკური.

კონკურენცია ანაცვლებს გაცვლას; უთანასწორობა ანაცვლებს თანასწორობას. ნეოლიბერალიზმში, კონკურენცია ანაცვლებს ლიბერალურ ეკონომიკურ აქცენტს გაცვლაზე, როგორც ბაზრის ფუნდამენტურ პრინციპსა და დინამიკაზე.[306] ეს არის ერთ-ერთი იმ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ჩანაცვლებათაგანი, რომლებიც წარმოადგენენ ტექტონიკურ ძვრებს და გავლენას ახდენენ სხვა პრინციპებსა და ადგილებზე. ყველაზე მნიშვნელოვანია, რომ ეკვივალენტურობა არის გაცვლის წინაპირობაც, და თან ნორმაც, მაშინ როდესაც უთანასწორობა არის კონკურენციის წინაპირობა და შედეგი. შესაბამისად, როდესაც ნეოლიბერალიზმის პოლიტიკური რაციონალობა სრულად რეალიზდება, როდესაც საბაზრო პრინციპები ყველა სფეროზე ვრცელდება, უთანასწორობა ლეგიტიმური და ნორმატიულიც კი ხდება ყველა სფეროში.

304 იქვე, გვ. 144.

305 იქვე, გვ. 116.

306 იქვე, გვ. 118.

თუმცა თავად ფუკო არ იკვლევს ამ საკითხს, ეს დანით მიყენებული ჭრილობა-სავითაა ლიბერალური დემოკრატიის სხეულზე, სადაც კანონის და წესის გამოყენებაში თანასწორობის დაცვა სოციალური კონტრაქტის დაპირებაა. კონკურენცია, როგორც საბაზრო რაციონალობის ცენტრალური პრინციპი, ასევე ნიშნავს, რომ პოლიტიკური სუბიექტები კარგავენ ლიბერალური სახელმწიფოს მიერ დაცვის გარანტიებს. კონკურენცია წარმოქმნის გამარჯვებულებსა და დამარცხებულებს; კაპიტალი წარმატებას აღწევს სხვა კაპიტალების განადგურებით ან კანიბალიზმით. შესაბამისად, როდესაც საბაზრო კონკურენცია ხდება განზოგადებული სოციალური და პოლიტიკური პრინციპი, ვიღაც იზეიმებს და ვიღაც მოკვდება... როგორც სოციალური და პოლიტიკური პრინციპი.

ადამიანური კაპიტალი ანაცვლებს შრომას. ნეოლიბერალური აზროვნების მიერ გაცვლის კონკურენციით და თანასწორობის უთანასწორობით ჩანაცვლების შესაბამისად, ადამიანური კაპიტალი ანაცვლებს შრომას ნეოლიბერალურ აზროვნებაში.[307] როდესაც კონკურენცია ხდება ბაზრის ძირეული პრინციპი, ყველა საბაზრო აქტორი წარმოდგენილია როგორც კაპიტალი და არა როგორც მწარმოებელი, გამყიდველი, მუშაკი, კლიენტი ან მომხმარებელი. როგორც კაპიტალი, ყველა სუბიექტი წარმოდგენილია მეწარმედ, რაოდენ მცირე, გაღარიბებული ან უსახსროც არ უნდა იყოს, და ადამიანური არსებობის ყველა ასპექტი შექმნილია, როგორც სამეწარმეო.[308] „ინდივიდის ცხოვრება თავად – მისი ურთიერთობებით კერძო საკუთრებასთან... ოჯახთან, საოჯახო მეურნეობასთან, დაზღვევასთან და პენსიასთან – მას ერთგვარ მუდმივ და მრავალმხრივ საწარმოდ უნდა აქცევდეს“.[309]

შრომის ადამიანურ კაპიტალად და მუშახელის იმ მეწარმეებად გარდაქმნა, რომლებიც კონკურენციას უწევენ სხვა მეწარმეებს, აშკარად კიდევ უფრო მეტად ამცირებს კლასის ხილვადობასა და იტერაციულობას, ვიდრე ამას კლასიკური ლიბერალიზმი ახერხებდა. ის ასევე აღმოფხვრის გაუცხოების და ექსპლუატაციის საფუძველს, როგორც მას მარქსი აღიქვამდა. ის აუქმებს პროფკავშირების, მომხმარებელთა ჯგუფების ან ეკონომიკური სოლიდარობის სხვა ფორმების რაციონალს, კარტელების გარდა. ასევე მნიშვნელოვანია, თუმცა ეს არ არის ფუკოს ინტერესის საგანი, რომ როდესაც ნეოლიბერალური პოლიტიკური რაციონალობა სრულყოფილია, როდესაც ყველა სფეროში მხოლოდ *ჰომო ეკონომიკუსი* არსებობს და პოლიტიკურის სფერო თავად

307 იქვე, გვ. 223–25.
308 იქვე, გვ. 175.
309 იქვე, გვ. 241.

არის წარმოდგენილი ეკონომიკურ ტერმინებში, ადამიანების, როგორც ადამიანური კაპიტალის ფიგურაცია აღმოფხვრის დემოკრატიული მოქალაქეობის საფუძველს, კერძოდ დემოსს, რომელიც ზრუნავს და ამტკიცებს თავის პოლიტიკურ სუვერენიტეტს.

მეწარმეობა ანაცვლებს წარმოებას. გაცვლის კონკურენციით ჩანაცვლებიდან, როგორც ბაზრის ფუნდამენტური ღირებულება, და ეკონომიკური სუბიექტების, როგორც ადამიანური კაპიტალის დადგენიდან გამომდინარე, აქცენტი მეწარმეობასა და პროდუქტიულობაზე ანაცვლებს აქცენტს საქონელსა და მოხმარებაზე. პროდუქტიულობას ენიჭება პრიორიტეტი პროდუქტთან შედარებით; საწარმოს ენიჭება პრიორიტეტი მოხმარებასთან ან კმაყოფილებასთან შედარებით. საწარმოო საზოგადოება არ არის ნივთების გადაზიდვისა და გაცვლის შესახებ (გაცვლა), არც ნივთების სურვილებზე ან მადაზეა დაფუძნებული (მოხმარება). ის ეკონომიკურია სრულიად განსხვავებული აზრით. ფუკო ამას ამგვარად აყალიბებს:

> *ის, რასაც ესწრაფიან, არ არის საზოგადოება, რომელიც დაქვემდებარებულია საქონლის ეფექტზე, არამედ... კონკურენციის დინამიკაზე. არა სუპერმარკეტის საზოგადოება, არამედ საწარმოო საზოგადოება. ჰომო ეკონომიკუსი, რომელსაც მიელტვიან, არ არის გაცვლის ადამიანი ან მომხმარებელი; ის არის საწარმოსა და წარმოების ადამიანი... მართვის ხელოვნება, რომელიც დაპროგრამებული იყო ორდოლიბერალების მიერ 1930-იან წლებში და რომელიც ახლა გახდა კაპიტალისტური ქვეყნების უმეტესი მთავრობების პროგრამა, მოიცავს... ისეთი საზოგადოების შექმნას, რომელიც ორიენტირებულია საწარმოების მრავალფეროვნებასა და დიფერენციაციაზე.*[310]

მოგვიანებით ამ თავში ვიმსჯელებ იმაზე, რომ საწარმოსა და წარმოების ადრეული ნეოლიბერალური ფიგურა უკვე ჩაანაცვლა *ჰომო ეკონომიკუსის* კიდევ ერთმა ვერსიამ, რომელიც აგებულია საინვესტიციო პორტფელის მოდელზე, სადაც (ადამიანური) კაპიტალის ზრდა ანაცვლებს წარმოებას.[311] ეს არის პროდუქტიული კაპიტალის ფინანსური კაპიტალით გადაფარვის და პროდუქტიულობაზე დაფუძნებული მოგების ფინანსიალიზაციით მიღებული ეკონომიკური იჯარებით ჩანაცვლების შედეგი. ამჟამად კი, უნდა გავიგოთ ფუ-

310 იქვე, გვ. 147 and 149.

311 See Michel Feher, „Self-Appreciation, or the Aspirations of Human Capital“, *Public Culture* 21.1 (2009), გვ. 21-41; and *Rated Agencies: Political Engagements with Our Invested Selves*.

კოს აზრი საწარმოს შესახებ, როგორც ადამიანური კაპიტალის და მთლიანად საზოგადოების ორიენტაციისა და საქმიანობის შესახებ. როდესაც საწარმოთა ველი ხდება სუბიექტი, საზოგადოება ორიენტირებულია „საწარმოების მრავალფეროვნებასა და დიფერენციაციაზე“, და არა საქონლის გაცვლაზე.[312] ფუკო დასძენს, რომ „საწარმოო ფორმის გამრავლება სოციალურ სხეულში არის ის, რაც დევს ნეოლიბერალური პოლიტიკის საფუძველში“ და რაც ნეოლიბერალიზმს გაცილებით მეტად აქცევს, ვიდრე უბრალოდ ეკონომიკური პოლიტიკების ნაკრებია.[313] პირიქით, „საქმე ეხება ბაზრის, კონკურენციის და, შესაბამისად, საწარმოს იმად გადაქცევას, რასაც შეიძლება საზოგადოების მაფორმირებელი ძალა ეწოდოს“.[314]

კანონის ეკონომიზაცია და ტაქტიკალიზაცია. ბაზრისთვის მმართველობა იმას ნიშნავს, რომ უფლებების ნაცვლად სუვერენიტეტი და კანონი იქცევა კონკურენციის საყრდენად[315] (მე-5 თავში ვიმსჯელებ იმაზე, თუ როგორ შეიძლება თავად უფლებები დაექვემდებაროს ეკონომიზაციას ნეოლიბერალური იურისპრუდენციის მეშვეობით). კანონის უზენაესობა არ არის უგულებელყოფილი ნეოლიბერალიზმის მიერ, არამედ ინსტრუმენტალიზებულია მისი მიზნებისთვის, ერთი მხრივ, და გამრავლებულია სირთულესა და დეტალებში, მეორე მხრივ. ფუკო ამბობს, რომ მეწარმეობრივი საზოგადოება ზრდის დაძაბულობას და, შესაბამისად, ამრავლებს კანონებს და აფართოებს იურისდიქციას.[316] თუმცა კანონის უზენაესობა ნეოლიბერალური რაციონალობისთვის ფორმალურია და არა არსებითი: „კანონის უზენაესობა და l“état de droit (საკანონმდებლო სახელმწიფო) აფორმალურებს მთავრობის მოქმედებას, როგორც წესების მიმწოდებელს ეკონომიკური თამაშისთვის, რომლის ერთადერთი მოთამაშეები... უნდა იყვნენ ინდივიდები... ან საწარმოები“.[317] ამგვარად, ნეოლიბერალური კანონი უპირისპირდება დაგეგმვას. იგი იწყებს ეკონომიკურ თამაშს, მაგრამ არ უძღვება ან არ შეიცავს მას.[318]

ბაზარი როგორც ჭეშმარიტება. ნეოლიბერალიზმი მოიცავს ბაზრის ინტენსიფიკაციას, როგორც „ვერიდიქციის“ ადგილს, ფუკოს მიერ შექმნილ ტერმინს ჭეშმა-

312 Foucault, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 149.
313 იქვე, გვ. 148.
314 იქვე.
315 იქვე, გვ. 121 და 163.
316 იქვე, გვ. 145-46 და 148-49.
317 იქვე, გვ. 173.
318 იქვე, გვ. 172.

რიტებების წარმოებისა და ცირკულაციისთვის, რომლებიც დადგენილია და არა ფუნდამენტური, მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ ისინი მართავენ. ეკონომიკა უკვე გახდა ჭეშმარიტებასთან გათანაბრებული კლასიკურ ლიბერალიზმში, როდესაც ეკონომიკური მთავრობა გახდა კარგი მთავრობა და ეკონომიკური ქცევა, როგორც ვებერი გვახსენებს, შეესაბამებოდა (პროტესტანტულ) ღვთისმსახურებას. თუმცა, ნეოლიბერალიზმთან ერთად, ბაზარი ხდება ვერიდიქციის ერთადერთი ადგილი და ასეთი ხდება ადამიანური საქმიანობის ყველა სფეროსთვის და ტიპისთვის. ბაზარი განზოგადდება როგორც აზროვნების ფორმა, ან როგორც ფუკო ამბობს, „ამერიკული ნეოლიბერალიზმი მოიცავს [ბაზრის ეკონომიკური ფორმის] განზოგადებას სოციალური სხეულის მასშტაბით და მოიცავს მთელ სოციალურ სისტემას, რომელიც ჩვეულებრივ არ ხორციელდება ან არ სანქცირდება ფულადი გაცვლებით“.[319] ამგვარად, საბაზრო პრინციპები განსაზღვრავს ყველა სფეროს და საქმიანობას, დედობიდან წყვილობამდე, სწავლიდან დამნაშავეობამდე, ოჯახის დაგეგმვიდან სიკვდილის დაგეგმვამდე.

ბაზრის ვერიდიქციას ნეოლიბერალურ აზროვნებაში ორი განზომილება აქვს: ბაზარი თავისთავად არის ჭეშმარიტი და ასევე წარმოადგენს ყველა საქმიანობის ჭეშმარიტ ფორმას. რაციონალური აქტორები, ამ ჭეშმარიტებების მიღებით, იღებენ „რეალობას“; პირიქით, ისინი ვინც სხვა პრინციპების მიხედვით მოქმედებენ, არა მხოლოდ ირაციონალურები არიან, არამედ უარყოფენ კიდეც „რეალობას“. იმდენად, რამდენადაც რაციონალური არჩევანის თეორია გამოხატავს ამ გათანაბრებას და ჰეგემონური მოდელი ხდება სოციალური მეცნიერებების ცოდნისთვის, იგი წარმოადგენს იმის შემდგომ განვითარებას, რასაც ჰერბერტ მარკუზე „პოლიტიკური სამყაროს დახურვას“ უწოდებდა – ეკონომიკური რაციონალობის გასაგები, ლეგიტიმური ალტერნატივების წაშლას.

სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა. სახელმწიფო და სახელმწიფო ინტერესები ზუსტად შეესაბამება ბაზრის ვერიდიქციას. როგორც უკვე ვიხილეთ, ეკონომიკური საზომები მართავს სახელმწიფოს ინსტიტუტებსა და პრაქტიკას, და თავად სახელმწიფო ლეგიტიმირდება ეკონომიკური ზრდით.[320] „ეკონომიკა წარმოქმნის ლეგიტიმურობას სახელმწიფოსთვის, რომელიც მისი გარანტია“.[321] სახელმწიფომ მხარი უნდა დაუჭიროს ეკონომიკას, მოაწესრიგოს მისი პირობები და ხელი შეუწყოს მის ზრდას, და ამგვარად ხდება პასუხისმგებელი ეკონომიკაზე მისი ეფექტების პროგნოზირების, კონტროლის ან კომპენსირე-

319 იქვე, გვ. 243 და 268-69.

320 იქვე, გვ. 47.

321 იქვე, გვ. 84.

ბის შეუძლებლობის მიუხედავად. აქედან გამომდინარე, გაცილებით მეტად, ვიდრე კამპანიის მანტრა – „ეს ეკონომიკაა, სულელო!“ – განსაზღვრავს პოლიტიკურ ცხოვრებას ნეოლიბერალურ სახელმწიფოში.

მაშინ როდესაც სახელმწიფო ხელს უწყობს კაპიტალს, იგი არ ერევა გაცვლის (წვდომა, შესაძლებლობა), განაწილების (შემოსავლების უთანასწორობა) ან თანმდევი ზიანის (ეკოლოგიური, სოციალური, პოლიტიკური) დონეზე. ნეოლიბერალიზმის ეს ასპექტი მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ რატომ არ წარმოქმნის სახელმწიფოს მზარდი დაკავშირება კაპიტალთან დღეს ისეთ ლეგიტიმურობის კრიზისს, როგორსაც წინასწარმეტყველებდნენ 1970-იანი წლების მარქსისტი სახელმწიფო თეორეტიკოსები – იურგენ ჰაბერმასი, კლაუს ოფე, ნიკოს პულანცასი, რალფ მილიბანდი, სხვებთან ერთად.[322] სახელმწიფო არ არის ნეიტრალური კაპიტალის მიმართ, თუმცა არც აკომპენსირებს კაპიტალის უბედურებებს ან ზიანს.[323] ნეოლიბერალურმა სახელმწიფომ შეიძლება ღიად იმოქმედოს როგორც კაპიტალისტურმა სახელმწიფომ და კაპიტალის სასარგებლოდ, რადგან ეკონომიკური ზრდა მის სახელმწიფო ინტერესებშია, და კაპიტალის დაფასება ზრდის სავარაუდო ძრავაა. რჩება თუ არა ეს სიმართლე ფინანსიალიზაციის ეპოქაში, ამას ამავე თავში მოგვიანებით განვიხილავთ.

პოლიტიკური კონსენსუსი ანაცვლებს ინდივიდუაციას და პოლიტიკურ კონტესტაციას. დაბოლოს, ნეოლიბერალურ აზროვნებაში, პოლიტიკური ინტეგრაცია და კონსენსუსი ანაცვლებს კლასიკური ლიბერალიზმის ატომიზაციასა და ინდივიდუაციას.[324] ეს არის მოკლე და ნაკლებად განვითარებული თემა ფუკოს ლექციებში, მაგრამ წინასწარმეტყველებს იმას, რაც საბოლოოდ აშკარად მიიღწევა ნეოლიბერალური მმართველობის მეშვეობით 1990-იანი წლებიდან. ასე აღწერს ფუკო იმას, რასაც იგი აღიქვამს როგორც გერმანულ ომისშემდგომ ნეოლიბერალურ რაციონალობას:

> *ეკონომიკური თავისუფლება, რომლის... [უზრუნველყოფა და შენარჩუნება] არის [სახელმწიფოს] როლი, წარმოქმნის რაღაც მეტს... ვიდრე სამართლებრივი ლეგიტიმაციაა; იგი წარმოქმნის მუდმივ კონსენსუსს*

322 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis,* trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1975); Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes,* trans. Timothy O“Hagan (London: Verso, 1975); James O“Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin“s Press, 1973); Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (New York: Basic Books, 1969); Claus Offe, „Structural Problems of the Capitalist State: Class Rule and the Political System,“ in *Klaus von Beyme* (ed.), *German Political Studies*, vol. 1 (Beverly Hills: Sage, 1974).

323 Foucault, *The Birth of Biopolitics,* გვ. 160.

324 იქვე, გვ. 85.

ყველა იმ ადამიანისა, ვინც შეიძლება აგენტად გამოჩნდეს ამ ეკონომიკურ პროცესებში, როგორებიც არიან ინვესტორები, მუშები, დამსაქმებლები და პროფკავშირები. ყველა ეს ეკონომიკური პარტნიორი წარმოქმნის კონსენსუსს, რომელიც არის პოლიტიკური კონსენსუსი, რამდენადაც ისინი იღებენ თავისუფლების ამ ეკონომიკურ თამაშს.[325]

ფუკო ვერ ახერხებს ამ მტკიცების სრულ არგუმენტად ქცევას ინტეგრაციისა და კონსენსუსის შესახებ, მაგრამ ნიშნულებს სვამს ასეთი არგუმენტისთვის. იგი აღნიშნავს, რომ „ეკონომიკურად თავისუფალი ბაზარი აკავშირებს და ავლენს პოლიტიკურ კავშირებს“ და რომ „კეთილდღეობის წარმოება ეკონომიკური ზრდით წარმოქმნის წრედს, რომელიც მიდის ეკონომიკური ინსტიტუტიდან მოსახლეობის საერთო მიმღებლობამდე მისი რეჟიმისა და სისტემის მიმართ“.[326] ეს ორი მტკიცება ხსნის პრობლემას, რომელიც ყურადღებით უნდა განვიხილოთ: როგორ ხდება ნეოლიბერალური თავისუფალი ბაზრის პრინციპების ადმინისტრირება ისე, რომ პოლიტიკურად დააკავშიროს მოსახლეობა თავისთან და მთლიანად რეჟიმთან? როგორ ხორციელდება ეს კონკრეტული სახის მმართველობა თავისუფლების საშუალებით?

ფუკოს მიერ ნეოლიბერალური აზროვნების ზემოთ მოყვანილი მოკლე პრინციპებად ჩამოყალიბება ჯეროვნად ვერ გადმოსცემს ტექსტების, დებატებისა და ისტორიული მოვლენების მისეულ დახვეწილ ინტერპრეტაციებს და მათ დაკავშირებას. ამისათვის არ არსებობს ალტერნატივა ლექციების წაკითხვის გარდა. ჩემი მიზანი იყო წამომეწია არტიკულაციის ეს ძირითადი ელემენტები ნეოლიბერალიზმის, როგორც ნორმატიული აზროვნების ფორმის შესახებ, რომელიც ხელახლა ქმნის სახელმწიფოს, საზოგადოებასა და სუბიექტს, წარმოშობს სოციალურ პოლიტიკას, ამტკიცებს ჭეშმარიტებასა და სამართლის თეორიას. იქ, სადაც სხვები მხოლოდ ეკონომიკურ პოლიტიკას ხედავდნენ, ფუკომ დაინახა რევოლუციური და ყოვლისმომცველი პოლიტიკური რაციონალობა, რომელიც ეყრდნობოდა კლასიკურ ლიბერალურ ენასა და პრობლემებს, ამავე დროს, გადააბრუნა ლიბერალიზმის მრავალი მიზანი და ანგარიშვალდებულების არხი. თუმცა, ნაწილობრივ იმის გამო, რომ ეს კვლევა არასრულია, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ის განხორციელდა მანამ, სანამ ნეოლიბერალიზმი ჰეგემონური გახდებოდა, ნაწილობრივ იმის გამო, რომ კაპიტალსა და ნეოლიბერალიზმში მრავალი სიახლე განვითარდა ფუკოს კვლევის შემდეგ, და ნაწილობრივ ფუკოს საკუთარი შედარებითი გულგრი-

325 იქვე, გვ. 84.

326 იქვე, გვ. 85.

ლობის გამო იმ პრობლემატიკის მიმართ, რომელიც ამ წიგნში განიხილება, არის ფუკოს მონათხრობის ზოგიერთი მახასიათებელი, რომელიც საჭიროებს გადახედვას ან უარყოფას. ახლა გადავინაცვლებთ ფუკოს ნეოლიბერალიზმის ამ პრობლემატიზაციებზე.

ნეოლიბერალიზმი ფინანსიალიზაციისა და მმართველობის ეპოქაში

განვიხილოთ ნეოლიბერალური ფორმაციების, სუბიექტის, სახელმწიფოს, სოციალურისა და ეკონომიკურის, თუნდაც რამდენიმე თანამედროვე მახასიათებელი, რომლებიც არ არსებობდა, ან უმნიშვნელო ასპექტები იყო იმ ლანდშაფტისა, რომელსაც ფუკო აანალიზებდა, მაგრამ დღეს მეტად მნიშვნელოვანია.

1) ფინანსური კაპიტალის აღზევება, ყველაფრის ფინანსიალიზაცია და ვალისა და დერივატივების მნიშვნელობა ეკონომიკისა და პოლიტიკური გონის ფორმირებაში, ასევე თავად ნეოლიბერალური რაციონალობის ტრანსფორმაციაში – მისი ბაზრების, სუბიექტებისა და რაციონალური მოქმედების ფორმულირებაში. განვიხილოთ, მაგალითად, როგორ შეცვალა ფინანსიალიზაციამ ადამიანური კაპიტალის ფიგურა საწარმოთა ერთობლიობიდან ინვესტიციების პორტფელად. ეს ტრანსფორმაცია ასევე ანაცვლებს ინტერესით მართული *ჰომო ეკონომიკუსის* კლასიკურ ფიგურას (ადამიანური) კაპიტალის ზრდით მართული ფიგურით.

2) იმის შესაძლებლობა, რომ ეკონომიკური ზრდა, როგორც სახელმწიფოს ერთადერთი მიზანი ეკონომიკისთვის და ეკონომიკის ერთადერთი იმპერატივი, გაძლიერდა ფინანსიალიზაციის მეშვეობით კონკურენტული პოზიციონირების, ძლიერი კავშირისა და საკრედიტო რეიტინგის მისწრაფებით.

3) ფინანსური კაპიტალის მიერ გამოწვეული კრიზისები, არა მხოლოდ ეპიზოდური კრახები და კომპანიების, ქალაქებისა და ერების გაკოტრებებია, არამედ მუდმივი უმუშევრობა და რეცესიული პირობები, რომლებიც გამოწვეულია ეკონომიკაში პროდუქტიული საქმიანობის ფინანსური საქმიანობით მზარდი ჩანაცვლებით (მაშინ როცა ფინანსური სექტორი ახლა შეადგენს აშშ-ის მთლიანი შიდა პროდუქტის 9 პროცენტზე ნაკლებს, ის შეადგენს ყველა კორპორატიული მოგების 30 პროცენტზე მეტს; 2009 წლამდე ეს ციფრი 40 პროცენტს აღემატებოდა).[327]

327 See Zach Carter, „Scaling Back Our Bloated Financial Sector“, Huffington Post, May 26, 2010, http://www.huffingtonpost.com/zach-carter/scalingback-our-bloated_b_590930.html and Pat Garofalo, „The Financial Sector Now makes Up a Bigger Share of the Economy Than Before the Recession“, *Think Progress,* December 14, 2011, http://thinkprogress.org/economy/2011/12/14/389487/financial-sector-gdp-recession

4) ამ კრიზისებიდან გამომდინარე მკაცრი ეკონომიის პოლიტიკა და ნეოლიბერალური რაციონალობის ტრანსფორმაცია, რომელსაც ასეთი პოლიტიკა მოითხოვს, უსაზღვროდან შეზღუდულამდე, თავისუფლებიდან მსხვერპლის გაღებამდე.

5) სახელმწიფოს მარკეტიზაცია და აუთსორსინგი (რასაც ფუკო „გამმართველობითობას“ (governmentalization) უწოდებდა) და თავად სახელმწიფოს ფინანსიალიზაცია, რაც ერთად, სახელმწიფოს უკიდურესად მოწყვლადს ხდის ფინანსური კაპიტალის მოძრაობებისა და კრიზისების მიმართ. ფინანსიალიზაცია ასევე უბიძგებს სახელმწიფოს განავითაროს საკუთარი დერივაციული ბაზრები ყველაფერში, ტერორის პროგნოზირებიდან დაწყებული სტუდენტურ სესხებამდე და იპოთეკებამდე.

6) „მმართველობის“ აღზევება, პოლიტიკური და ბიზნეს ლექსიკონების გადაბმა, რომლის მეშვეობითაც ვრცელდება ნეოლიბერალური აზროვნება; მმართველობის ანტიპათია პოლიტიკის მიმართ; და კანონის უზენაესობის ჩანაცვლება მმართველობის ისეთი ინსტრუმენტებით, როგორიცაა ორიენტირები, სახელმძღვანელო პრინციპები, თანხმობები და საუკეთესო პრაქტიკები.

7) მმართველობის მიერ ეკონომიკური აქტორებისა და ქმედებების გარდაქმნა ისე, რომ გუნდური მუშაობა, პასუხისმგებლობის აღება და დაინტერესებულ მხარეთა თანხმობა ანაცვლებს ინდივიდუალურ ინტერესს; გადასვლა, მოკლედ, თავისუფალი სუბიექტების ნეოლიბერალური დისკურსიდან უფრო გახსნილად მართულ, „პასუხისმგებლობით აღჭურვილ“ და მართულ სუბიექტებზე.

8) ის, თუ როგორ ახდენს მმართველობა თვითინვესტირებადი და პასუხისმგებლობით აღჭურვილი ადამიანური კაპიტალის ინტეგრირებას მზარდი ეკონომიკის პროექტში, რაც კიდევ უფრო ამცირებს ინდივიდუალური „ინტერესებისა“ და თავისუფლების მნიშვნელობას.

9) როგორც ამ მმართველობის ელემენტები, დელეგირებული ავტორიტეტისა და სუბიექტის პასუხისმგებლობის კომბინაცია, რომლებიც ერთად აძლიერებენ omnes et singulatim (ყველასა და თითოეულის), ძალაუფლების ეფექტს, რომელიც ხორციელდება მასიფიკაციისა და იზოლაციის გზით.

10) ის, თუ როგორ წარმოშობენ მმართველობისა და ადამიანური კაპიტალის ეს მახასიათებლები მოქალაქეს, რომელიც ინტეგრირებულია და იდენტიფი-

ცირებულია ერის ეკონომიკური ჯანმრთელობის პროექტთან, მოქალაქეს, რომლის ლეგიტიმურად მოშორება ან მსხვერპლად გაღება შეიძლება საჭიროების შემთხვევაში, განსაკუთრებით მკაცრი ეკონომიის პოლიტიკის კონტექსტში.

11) ის, თუ როგორ ჰყავს „გასაკოტრებლად მეტისმეტად დიდს“ თავის შემავსებლად „დასაცავად მეტისმეტად პატარა“: სადაც არსებობენ მხოლოდ კაპიტალები და მათ შორის კონკურენცია, არა მხოლოდ ზოგიერთი გაიმარჯვებს, ხოლო სხვები წააგებენ (უთანასწორობა და კონკურენცია სიკვდილამდე ანაცვლებს თანასწორობას და სიცოცხლის დაცვის ვალდებულებას), არამედ ზოგიერთი გადარჩება და სიცოცხლისკენ მობრუნდება, ხოლო სხვებს გააგდებენ ან დასაღუპად გაწირავენ (მცირე ფერმებისა და მცირე ბიზნესების მფლობელები, ისინი, ვისაც გადაუხდელი იპოთეკები აქვთ, ვალების მქონე და კოლეჯის უმუშევარი კურსდამთავრებულები). საჯარო სფეროებსა და იმაზე, რასაც ფუკო „საზოგადოებას“ უწოდებდა, დაუნდობელ შეტევასთან ერთად, რამაც დაანგრია საჯარო ინსტიტუტები და პოლიტიკური სივრცეები, ეს ცვლის „ყველას ჩართულობის“ პრინციპს, რომელსაც ფუკო თავის ლექციებში აღწერს როგორც ნეოლიბერალიზმის ახალ მახასიათებელს. ყველა კვლავ ადამიანურ კაპიტალად არის წარმოდგენილი, მაგრამ დაცვის მექანიზმები, რომლებიც მისი წარმოდგენით ყველაზე ვრცელდებოდა, გამქრალია.

12) განსაკუთრებით 9 სექტემბრის შემდეგ, ის გზა, რომლითაც ნეოლიბერალური აზროვნება გადაიკვეთა უსაფრთხოების პოლიტიკასთან – მათი ურთიერთლეგიტიმაცია და კანონის, დემოკრატიული პრინციპისა და სოციალური კეთილდღეობის კოლაბორაციული ჩამოშორება სხვა საზომების სასარგებლოდ, მათ შორის ეფექტიანობის, კონტროლის და ხელსაყრელი ეკონომიკური კლიმატის საზომების სასარგებლოდ.[328]

არსებობს ნეოლიბერალიზმის კიდევ ბევრი მახასიათებელი, რომელთა წინასწარმეტყველებაც ფუკომ ვერ შეძლო, მათ შორისაა მისი კბილების ღრჭიალი ეროვნულს, პოსტეროვნულსა და გლობალურს შორის; ტრანსნაციონალური ინსტიტუტების მნიშვნელობა მმართველობასა და რეგულირებაში; და რისკის სოციალიზაცია, რომელიც თან ახლავს მოგების პრივატიზაციას. ფუკოს ნეოლიბერალიზმი შესამჩნევად სახელმწიფოცენტრულია, არ იმართება ტრანსნაციონალური ან გლობალური ინსტიტუტების მიერ და სახელმწიფოს,

328 მეხუთე თავის დისკუსია ბრემერის განკარგულებებზე სადამის შემდგომ ერაყში ამ გადაკვეთის მაგალითია.

ეკონომიკისა და სამოქალაქო საზოგადოების ურთიერთობებს, ეროვნულ ჭრილში განიხილავს. ზემოთ მოყვანილი სიის მიზანი უბრალოდ იმ ელემენტების გამოვლენაა მის მიერ ნეოლიბერალიზმის აღწერაში, რომლებიც ყველაზე მნიშვნელოვანია ამ წიგნის არგუმენტისთვის. უმეტესობას მომდევნო თავებში უფრო დეტალურად განვიხილავთ.

პრობლემები ფუკოს მიერ ნეოლიბერალიზმის ჩარჩოში მოქცევაში

ფუკოს ნეოლიბერალური პოლიტიკური რაციონალობის თეორიის განახლების გარდა, ზემოთ ჩამოთვლილი განვითარებების ფონზე, დავსვამ კითხვებს და შევავსებ ფუკოს ნაამბობის რამდენიმე ელემენტს. ეს მოიცავს მის მიერ პოლიტიკურის ფორმულირებას, მის არგუმენტს იმის შესახებ, რომ *ჰომო ეკონომიკუსი* წარმოიშვა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, კაპიტალის, როგორც დომინაციის ფორმის მის უცნაურ უგულებელყოფას და, უპირველეს ყოვლისა, მის მიერ ნეოლიბერალიზმის გავლენის იგნორირებას კონსტიტუციურ დემოკრატიასა და დემოკრატიულ წარმოსახვაზე. მესამე თავი ძირითადად ეძღვნება *ჰომო ეკონომიკუსის* აღზევების განსხვავებული ისტორიის მოყოლას, ვიდრე ის, რომელსაც თავად გვთავაზობს ლექციებში. აქ უბრალოდ მინდა ამ ისტორიისთვის გზა შევამზადო გარკვეული ზოგადი პრობლემატიზაციით.

რამდენადაც ფუკოს ნეოლიბერალიზმის გამოკვლევა და ანალიზი ბიოპოლიტიკის დაბადების,[329] სუვერენიტეტიდან მმართველობითობისკენ გადასვლისა და ლიბერალიზმის რეფორმაციების შესწავლის სურვილით არის მოტივირებული, ეს კოორდინატები არასაკმარისია იმის მოსახელთებლად, რაც ნეოლიბერალიზმმა გააკეთა სოციალური ცხოვრების, კულტურის, სუბიექტუ-

329 მიუხედავად იმისა, რომ ამ თავსა და შემდგომ თავებში ფუკოს 1978-79 წლებში კოლეჯ დე ფრანსში წაკითხული ლექციები არა მარტო ბიოპოლიტიკაზე კონცენტრირდება, არამედ ნეოლიბერალიზმსა და პოლიტიკურ რაციონალობაზეც, ამჟამად უზარმაზარი ლიტერატურა მოიპოვება, რომელიც ამ ლექციების პირველის ფონზე წაკითხვის საშუალებას იძლევა. იხ. მაგალითად, Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (Princeton: Princeton University Press, 2006); Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction* (New York: New York University Press, 2011); Roberto Esposito, „Bios: Biopolitics and Philosophy“, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008); Pheng Cheah, „Power Over Life / Power of Life: What Is a Non-organizational Politics?“, in Alain Brossat, Yuan-Horng Chu, Rada Ivekovic, and Joyce C. H. Liu (eds.), Biopolitics, Ethics and Subjectivation (Paris: Éditions l“Harmattan, 2011); Melinda Cooper, Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era (Seattle: University of Washington Press, 2011); Miguel Vatter, „The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society“ (New York: Fordham University Press, 2014) and Vanessa Lemm and Miguel Vatter, „The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism“ (New York: Fordham University Press, 2014).

რობის და, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკის მიმართ. ეს მიუთითებს ფუკოს ნამუშევრის უფრო ვრცელ შეზღუდვაზე, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ მისი „პოლიტიკურის ფორმულირება“, ანუ ფორმულირება, რომელიც ძირითადად შემოიფარგლება (სასაცილოა, რომ სახელმწიფოზეა ცენტრირებული) ტერმინებით „სუვერენიტეტი“ და „იურიდიზმი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ ლექციებში, ფუკო, თანამედროვე სუბიექტის მართვაზე უცნაურად შემზღუდავი ლიბერალური იდიომით საუბრობს. მმართველობა გამომდინარეობს სახელმწიფოსგან და ყოველთვის მოქმედებს მოსახლეობასა და სუბიექტზე – ზოგჯერ მოსახლეობაზე სუბიექტის მეშვეობით, ზოგჯერ სუბიექტზე მოსახლეობის მართვის მეშვეობით. მიუხედავად იმისა, განიხილავს თუ არა ფუკო ბიოძალაუფლებას თუ დისციპლინას, კანონს თუ სუვერენულ ბრძანებას, სუბიექტები იმართებიან ან წინააღმდეგობას უწევენ მართვას, როგორც ინდივიდუალური სუბიექტები, ან როგორც დისციპლინური სხეულები. არ არსებობს პოლიტიკური სხეული, არ არის დემოსი, რომელიც მოქმედებს შეთანხმებულად (თუნდაც ეპიზოდურად) ან მიზანსწრაფულ სუვერენიტეტს გამოხატავს; არის მცირე სოციალური ძალები ქვემოდან და არ არსებობს მმართველობის გაზიარებული ძალაუფლებები ან თავისუფლებისთვის გაზიარებული ბრძოლები.

ეს გამოტოვებები ფუკოს ნამუშევრის მუდმივი შეზღუდვაა პოლიტიკურ თეორიაში, მაგრამ ისინი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ნეოლიბერალიზმზე ლექციებში. ინდივიდი თავისუფლდება, ან იმისთვის თავისუფლდება, რომ მართული იყოს, და მთავრობა არის პოლიტიკურის სფეროს ფარგლები. ამრიგად, არიან სუბიექტები – წარმოებული, მართული და წინააღმდეგობის გამწევი – მაგრამ არა მოქალაქეები ფუკოს გენეალოგიებსა და მთავრობის, მმართველობითობისა და ბიოპოლიტიკის თეორიებში.

შედეგად, ფუკო არ აქცევს ნეოლიბერალური აზროვნების თავის აღწერას რეფლექსიად მის გადაკვეთაზე ან გავლენაზე დემოკრატიულ პოლიტიკურ ცხოვრებასა და მოქალაქეობასთან. ამ სფეროების გადაკეთება, კოროზია და ტრანსფორმაცია იგნორირებულია მის ანალიზში, და წინააღმდეგობა, თუ საერთოდ ჩნდება, ხდება სხვა ფორმებითა და ადგილებში. კვლავ ხაზგასმით რომ ვთქვათ, ფუკოს ანალიზის კოორდინატები არ აძლევს საშუალებას დასვას კითხვა: რა გავლენას ახდენს ნეოლიბერალური რაციონალობა დემოკრატიაზე, მათ შორის დემოკრატიულ პრინციპებზე, ინსტიტუტებზე, ღირებულებებზე, გამოხატვებზე, კოალიციებსა და ძალებზე? უპირველეს ყოვლისა, რა გავლენას ახდენს ეს რაციონალობა დემოკრატიულ წარმოსახვაზე? რას უშვრება ის თავად დემოსის იდეას სახალხო სუვერენიტეტში? პოლიტიკური ავტონომიის, პოლიტიკური თავისუფლების, მოქალაქის ხმის, სამართლიანობისა და თანასწორობის ღირებულებებს?

ფუკოს აზროვნებაში ამგვარი ელიფსისი დამაფიქრებელია – რა დანიშნულება აქვს მას და შედეგად რას გამოიღებს? – ამას მომდევნო თავში განვიხილავთ. თუმცა, ასევე ღირს დაფიქრება მეორე მთავარ შეზღუდვასთან მიმართებით მის აზროვნებაში, რომელიც გამოწვეულია 1970-იანი წლების ბოლოს მისი ცნობილი ანტაგონიზმით მარქსიზმისადმი. როგორც უკვე ვთქვი, ამ ლექციებში არის მარქსიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა, რომელიც მოიცავს მარქსისტულ ეპისტემოლოგიას, ისტორიოგრაფიას და ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ანალიზს.[330] ფუკო გვთავაზობს „კაპიტალის ლოგიკის" კრიტიკას მარქსის აზროვნებაში და მარქსისტული ლოგიკების კრიტიკას ზოგადად. ის მთავრობის მარქსისტული თეორიის არარსებობას აკისრებს პასუხისმგებლობას იმაზე, რასაც ახასიათებს დერივაციულ და უკიდურესად გაღარიბებულ პოლიტიკურ რაციონალობად რეალურად არსებულ სოციალისტურ სახელმწიფოებში.[331]

მარქსისტული კატეგორიების, ლოგიკისა და ისტორიოგრაფიის სრული უარყოფა საშუალებას აძლევს ფუკოს წამოსწიოს პოლიტიკური ეკონომიის წარმოშობის ნაკლებად თეორიზებული ასპექტები და ახლებურად წარმოაჩინოს ურთიერთობები ლიბერალიზმს, სახელმწიფოს, ეკონომიკასა და თანამედროვე სუბიექტს შორის. თუმცა, ამ უარყოფას აქვს თავისი ფასიც, განსაკუთრებით ნეოლიბერალიზმში ნაგულისხმევი უნიკალური დომინაციების შეფასებისას. ამგვარად, ფუკოს თითქოსდა მსუბუქი განსჯა ნეოლიბერალიზმის წინააღმდეგ, უკავშირდება არა მხოლოდ მის საქებარ ერთგულებას სიახლეების გამოვლენის მიმართ, რომელთა აღმოჩენაც მხოლოდ გენეალოგიურ ცნობისმოყვარეობას შეუძლია, და არა მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ ნეოლიბერალიზმი ჯერ არ იყო გამხდარი ჰეგემონური ან შერწყმული იმ დისკურსებთან, რომლებიც შემდგომ მოახდენდნენ ბიზნესის, ეკონომიკისა და მმართველობის, ასევე ინდივიდის ინტეგრაციას ეროვნულ ეკონომიკურ მიზნებში. უფრო მეტიც, ფუკომ მზერა აარიდა თავად კაპიტალს, როგორც ისტორიულ და სოციალურ ძალას. ამ ლექციებში მის მიერ კაპიტალის თვალშისაცემად იშვიათად ხსენება ჩვეულებრივ იმ იდეის დაცინვას ემსახურება, რომ ის მიჰყვება აუცილებელ ლოგიკას ან გულისხმობს დომინირების სისტემას.[332]

330 ცხადია, ეს ფუკოს მხრიდან მარქსის პირველი კრიტიკა არ ყოფილა. მისი თითოეული ადრეული გენეალოგიური კვლევა ავითარებს მის მიერ მარქსის ისტორიოგრაფიის, მატერიალიზმის, დიალექტიკის, იდეოლოგიისა და კაპიტალის და ეკონომიკური ცხოვრების პრიმატის გაზიარებისაგან განდგომის ელემენტს.

331 Foucault, „The Birth of Biopolitics", გვ. 91-92 და 164-65.

332 მაგ. იხ. იქვე, გვ. 105 და 164-65.

თუმცა კაპიტალი და კაპიტალიზმი მხოლოდ გონების წესრიგზე არ დაიყვანება. თუმცა კი ფუკო უდავოდ მართალია, როდესაც ამბობს, რომ „საბოლოოდ ჭეშმარიტება ისევე უნდა ვაწარმოოთ, როგორც უნდა შევქმნათ სიმდიდრე, მართლაც, უნდა ვაწარმოოთ ჭეშმარიტება იმისათვის, რათა პირველ რიგში სიმდიდრე ვაწარმოოთ“, მაგრამ არც კაპიტალის იმპერატივები და არც მისი ეფექტები არ შეიძლება მთლიანად კაპიტალიზმს მიეწეროს, როგორც ჭეშმარიტების რეჟიმს.[333] როგორც მაქს ვებერი, კარლ პოლანი და არა მხოლოდ ფუკო გვახსენებენ, კაპიტალს სჭირდება გარკვეული ჭეშმარიტებები, რათა საერთოდ დაიწყოს მოქმედება, და როგორც იდეოლოგიის კრიტიკა გვახსენებს, კაპიტალი ავრცელებს გარკვეულ ჭეშმარიტებებს, ძალაუფლებისა და ლეგიტიმურობის შესანარჩუნებლად, ან უკეთ რომ ვთქვათ, თავისი ლეგიტიმურობის, როგორც ძალაუფლების, შესანარჩუნებლად. თვით მარქსსაც კი არ შეეძლო უარი ეთქვა ფეტიშიზმისა და რეიფიკაციის როლზე კაპიტალის წარმოებისა და რეპროდუქციის უზრუნველყოფაში. მაგრამ ეს ყველაფერი არ გვეხმარება იმ იმპერატივების გაგებაში, რომლებიც გამომდინარეობს კაპიტალიზმის სისტემური მისწრაფებებიდან – შრომის გაიაფებისა და ბაზრების გაფართოების იმპერატივი, ეკონომიკური ზრდის იმპერატივი, წარმოებაში (და ახლა ფინანსურ ინსტრუმენტებში) მუდმივი განახლებების იმპერატივი მოგების გენერირების მიზნით და ა.შ. რა თქმა უნდა, ნეოლიბერალიზმს შემოაქვს ეკონომიკური აზროვნების ახალი წესრიგი, ახალი მმართველობითი რაციონალობა, კომოდიფიკაციის ახალი რეჟიმები და ადგილები, და რა თქმა უნდა, კაპიტალიზმის ახალი მახასიათებლები და კაპიტალის ახალი სახეობები – გაზიარების ეკონომიკიდან ბიტკოინამდე, დერივატივებიდან ადამიანურ კაპიტალამდე – მაგრამ მისი სისტემური იმპერატივები არ შეიძლება დავიყვანოთ ამ ჩამოთვლილთაგან რომელიმეზე. ეს იმპერატივები შეიძლება რადიკალურად გადაკეთდეს და რეორგანიზდეს (როგორც თავად ფინანსიალიზაცია ცხადყოფს), და ისინი არ არიან ინსტინქტის ან ჰიდრავლიკის საკითხები, თუმცა არანაკლებ მძაფრი ფუნდამენტური სასიცოცხლო მისწრაფებებია, ვიდრე ცოცხალი არსების მამოძრავებელი ძალები.

გასაგებად რომ ვთქვა, ჩემი არგუმენტი არ არის ის, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი კაპიტალიზმი, რომ კაპიტალიზმი არსებობს ან მოქმედებს დისკურსისგან დამოუკიდებლად, ან რომ კაპიტალიზმს აქვს ერთიანი და

333 Michel Foucault, „Two Lectures“ in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* ed. Colin Gordon (New York: Vintage, 1980), pp. 93-94.

გამაერთიანებელი ლოგიკა. უბრალოდ, კაპიტალიზმს აქვს მისწრაფებები, რომელთა უარყოფაც არცერთ დისკურსს არ შეუძლია... გაზარდოს, შეამციროს შემავალი დანახარჯები, მოძებნოს მოგების ახალი ადგილები და შექმნას ახალი ბაზრები, მაშინაც კი, როდესაც ამ მისწრაფებების ფორმები, პრაქტიკები და ადგილები უსასრულოდ მრავალფეროვანია და დისკურსიულად მოქმედებს. გარდა ამისა, თავად კაპიტალი (მასთან ერთად, მაგრამ არა დაყვანილი აზროვნების იმ სპეციფიკურ ფორმაზე, რომელიც წინ წასწევს, ორგანიზებას უკეთებს და მასთან ერთად ქმნის ახალ შესაძლებლობებს) ყოველთვის სძენს ფორმას ადამიანურ სამყაროებს – ურთიერთობებს, მოწყობებს, სუბიექტის წარმოებას – მისი ეკონომიკური ოპერაციებისა და ცირკულაციებისა და მიზნების მიღმა: ეს არის მისი სამყაროს შექმნის ძალა, რომელიც მარქსმა ასე პოეტურად აღწერა „მანიფესტში“ და სცადა სისტემატიზება „გერმანულ იდეოლოგიაში“. კაპიტალი, და არა მხოლოდ მისი არტიკულაცია ეკონომიკურ აზროვნებასა და მმართველობაში, დომინირებს იმ ადამიანურ არსებებსა და ადამიანურ სამყაროებზე, რომლებსაც ის ორგანიზებას უკეთებს. თუ ეს ასპექტი გამოტოვებულია ნეოლიბერალიზმის თეორიად ჩამოყალიბებაში, რაც ხდება ამ ლექციებში (ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ფუკო ცდილობს მიაგნოს პოლიტიკურ რაციონალობას და არ ცდილობს აღწეროს კაპიტალიზმის ფორმა, მაგრამ ასევე კატეგორიული ანტაგონიზმის გამო მარქსიზმის მიმართ მისი ცხოვრების ამ ეტაპზე), ჩვენ ვერ შევიცნობთ რთულ დინამიკას პოლიტიკურ რაციონალობასა და ეკონომიკურ შეზღუდვებს შორის, ისევე როგორც ვერ შევიცნობთ ნეოლიბერალიზმის ძალაუფლების მასშტაბსა და სიღრმეს ამ სამყაროს შექმნასა და მასში არსებულ არათავისუფლებაში.

სხვაგვარად რომ შევხედოთ: ფუკო აშკარად დაინტერესებულია იმ „თავისუფლებით“, რომელსაც ლიბერალიზმი და ნეოლიბერალიზმი გვპირდება. მან იცის, რომ შეგვიძლია ვიმართებოდეთ ასეთი თავისუფლებით, მაგრამ უარყოფს მარქსისტულ აზრს, რომ ის, რაც თავისუფლებად სახელდება, უგულებელყოფს და დისკურსიულადაც კი აბრუნებს დომინაციის მნიშვნელოვან ძალებს. ის უარყოფს ადრეული მარქსის თეზისს, რომ ბურჟუაზიული თავისუფლება, „დიდი პროგრესი“, მაინც კომპრომეტირებულია ადამიანურად შექმნილი ძალებისგან გაუცხოებითა და დომინაციით, ძალებით, რომლებსაც ჩვენ მხოლოდ ნავიგაციად ვიყენებთ და არ ვაკონტროლებთ. ის უარყოფს გვიანდელი მარქსის არგუმენტს, რომ გაცვლის სფეროში თავისუფლება წარმოების სფეროში ექსპლუატაციისა და დომინაციის სარდაფზეა შემომჯდარი.

აქ საქმე ის არ არის, რომ ფუკო მარქსით შევასწოროთ, არამედ წინ უნდა წამოვწიოთ კაპიტალიზმის მარქსისეული ანალიზის გარკვეული განზომილებები, რომლებიც უნდა შეერწყას ფუკოს მიერ ნეოლიბერალური აზროვნების დაფასებას, რათა შეიქმნას ნეოლიბერალური დედემოკრატიზაციის მდიდარი სურათი.

ფუკოს შედარებითი გულგრილობა დემოკრატიისა და კაპიტალის მიმართ, ჩემი კონკრეტული მიზნებისთვის არ არის მთავარი შეზღუდვა მის ჩარჩოში. თუმცა არსებობს რამდენიმე სხვა მცირე შეზღუდვაც, რომლებიც რელევანტური იქნება მომდევნო თავების სამუშაოსთვის. მე-11 ლექციის ბოლოს ფუკო გვთავაზობს, რომ ეკონომიკა არის მეცნიერება, რომელიც „ლატერალურია მმართველობის ხელოვნებისადმი“, რომ ის ვერ იქნება „მმართველობის მეცნიერება“. ეს დღეს მნიშვნელოვნად მცდარი ჩანს. ეს მტკიცება ნაწილობრივ უკავშირდება მის რწმენას, რომ ეკონომიკა გამოყოფილია სამოქალაქო საზოგადოებისგან, და კვლავ – იმპლიციტური დავა მარქსთან. ეს ასევე უკავშირდება მის მიერ ნეოლიბერალური მტკიცების მიღებას, რომ ეკონომიკა წარმოადგენს მთავრობის ზღვარს ლიბერალიზმისა და ნეოლიბერალიზმისთვის, რომ მას არ უნდა შევეხოთ, რადგან მისი შეცნობა შეუძლებელია. მაგრამ ეს ასევე უკავშირდება იმ ფაქტს, რომ მან ვერ განჭვრიტა გზები, რომლითაც ეკონომიკის, ბიზნესისა და პოლიტიკის მეცნიერებები რაციონალური არჩევანის, ფორმალური მოდელირების და, უპირველეს ყოვლისა, ადმინისტრაციული მმართველობის ენის მეშვეობით გაერთიანდებოდა. როდესაც მმართველობის გამოკვეთილად და განზრახ ანტიპოლიტიკური ენა, რომელსაც მეოთხე თავში ვრცლად განვიხილავთ, ხდება სახელმწიფოს, კორპორაციების, სკოლების, არაკომერციული ორგანიზაციების, მართლაც, ყველა საჯარო და კერძო საწარმოს lingua franca (საერთო ენა), ეკონომიკა გახდა მთავრობის მეცნიერება.

არსებობს ასევე ფუკოს არგუმენტი, რომ *ჰომო ეკონომიკუსი* არის ინტერესის არსება, რომელმაც მეჩვიდმეტე საუკუნიდან მოყოლებული გადააჭარბა, მაგრამ სრულად ვერ დაამარცხა *ჰომო იურიდიკუსი* და ჰომო ლეგალისი. ფუკოს თანახმად, ორი თანამედროვე ფიგურა, რომლებიც ცალ-ცალკე და ერთად აყენებენ მმართველობითობის პრობლემას, არიან ინტერესის სუბიექტი და უფლების სუბიექტი. ამას ასევე კრიტიკულად გავაანალიზებთ მომდევნო თავებში. მე ვიტყვი, რომ ნეოლიბერალიზმის აღზევებასთან ერთად, *ჰომო ეკონომიკუსის* განხილვისა ან დახასიათებისადმი ინტერესი შეწყდა და ასევე, რომ

ფუკო უგულებელყოფს ჰომო პოლიტიკუსს თანამედროვე აზროვნებასა და პრაქტიკაში. *ჰომო პოლიტიკუსი*, როგორც შემდეგ თავში ვამტკიცებ, არ არის შებოჭილი უფლების სუბიექტით ან ჰომო ლეგალისით. თუმცა, ის შენარჩუნებული იყო თანამედროვეობის უმეტესი პერიოდის განმავლობაში და მხოლოდ ახლახან ჩანაცვლდა *ჰომო ეკონომიკუსის* სპეციფიკურად ნეოლიბერალური ფორმულირებით, როგორც ადამიანური კაპიტალისა, არსებისა, რომლისთვისაც ინტერესი აღარ არის შესაფერისი განსაზღვრება. უფრო ზოგადად, მე ვამტკიცებ, რომ ფუკო გასაოცრად არაწარმოსახვითი იყო სუბიექტის, როგორც ადამიანური კაპიტალის ნეოლიბერალური გადაკეთების მინიშნებების შესახებ. როგორც კი ადამიანები ხდებიან კაპიტალი საკუთარი თავისთვის, ასევე სხვებისთვისაც, ფირმისთვის ან სახელმწიფოსთვის, მათი საინვესტიციო ღირებულება, და არა მათი პროდუქტიულობა, ხდება უმთავრესი; მორალური ავტონომია და, შესაბამისად, სუვერენული ინდივიდუალობის საფუძველი ქრება და პოლიტიკური მოქალაქეობის სივრცე და მნიშვნელობა მცირდება.

ასეთია კრიტიკული მოსაზრებები ფუკოს ნაშრომის შესახებ, რომლებიც ეხება ნეოლიბერალიზმის მიერ დემოკრატიისა და დემოკრატიული წარმოსახვის დანგრევის თეორეტიზების მცდელობას. ერთი მხრივ, ფუკო გვთავაზობს ნეოლიბერალიზმის, როგორც პოლიტიკური რაციონალობის მნიშვნელოვან არტიკულაციას და იმ ყველაფრის სიღრმისეულ შეფასებას, რასაც ის მოიცავდა ეკონომიკური პოლიტიკის გარდა. მეორე მხრივ, არსებობს შეზღუდვები და ანაქრონიზმები კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში, რომლებიც დაკავშირებულია იმ დროსთან, პირობებთან და ინტელექტუალურ ტემპერამენტთან, რომლებიც მათ ასულდგმულებდა. გარდა ამისა, ვცდილობ ვიფიქრო ფუკოსთან ერთად, მის წინააღმდეგ და მისგან დამოუკიდებლად ისეთ საკითხებზე, რომლებიც, გულწრფელად რომ ვთქვათ, მას არ დააინტერესებდა, ან ისეთებზე, რომლებსაც შეეწინააღმდეგებოდა, მათ შორის დემოკრატიაზე, მოქალაქეობასა და პოლიტიკური აზრის ისტორიებზე. ჩართულობის ასეთი ჰეტეროდოქსული პრაქტიკები არის ის, რასაც მე კრიტიკულ თეორიად მივიჩნევ და რისთვისაც ის არსებობს.

ფუკოს გადახედვა:

ჰომო პოლიტიკუსი და ჰომო ეკონომიკუსი

დღესდღეობით საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საბაზრო ღირებულებები ყველა სხვა ღირებულებას ჩრდილავს და რომ მოწყვლადი, ძვირფასი ან წმინდა საკითხები, მათ შორის თავად დემოკრატია, სულ უფრო მეტად და უმართებულოდ ექვემდებარება ბაზრებს. ეს ჩივილი, მისი წყაროებისა და ტრაექტორიის ანალიზთან ერთად, რეგულარულად გაისმის როგორც პოპულარულ, ისე აკადემიურ დისკურსში.[334] ამ თავში გთავაზობთ ამ ფენომენის კონკრეტული ასპექტის თეორიულ კვლევას: როგორ უთხრის ძირს *ჰომო ეკონომიკუსის* ნეოლიბერალური ტრიუმფი, როგორც ადამიანის ამომწურავი ფიგურა, დემოკრატიულ პრაქტიკასა და დემოკრატიულ წარმოსახვას იმ სუბიექტის განდევნით, რომელიც თავისით მართავს მორალური ავტონომიის მეშვეობით, სხვებთან ერთად კი – სახალხო სუვერენიტეტის მეშვეობით. არგუმენტი იმაში მდგომარეობს, რომ ეკონომიკურ ღირებულებებს უბრალოდ არ გაუჯერებიათ პოლიტიკური სფერო ან არ გამხდარან დომინანტური პოლიტიკურზე. პირიქით, *ჰომო ეკონომიკუსის* ნეოლიბერალური იტერაცია ანადგურებს აგენტს, იდიომასა და სფეროებს, რომელთა მეშვეობითაც დემოკრატია – ნებისმიერი სახის დემოკრატია – მატერიალიზდება.

ჰომო ეკონომიკუსი დიდი ხანია კრიტიკული ანალიზის საგანია. მრავალფეროვანი სამეცნიერო ლიტერატურა შექმნილა მისი წარმოშობის,[335] მისი ცვალებადი მორფოლოგიის,[336] და მისი პრობლემური ონტოლოგიზაციისა და უნივერსალიზაციის შესახებ.[337] არსებობს მრავალი კრიტიკული შეხედულება იმ მსოფლმ-

334 Michael Sandel, *What Money Can"t Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2012); Sandel, „How Markets Crowd Out Morals", Boston Review 37.3 (2012), p. 13, http://www.bostonreview.net/ forum-sandel-markets-morals. See also responses from Richard Sennett, Matt Welch, Deborah Sachs, et al. in the same issue.

335 Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977); Christian Laval, *L"homme économique: Essai sur les racines du néolibéralisme* (Paris: Gallimard, 2007); Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, trans. W. D. Halls* (New York: Routledge: 1990); Samuel Bradford Tabas, „After Nature: Homo Oeconomicus and the Aesopic Fable", Ph.D. diss., *Department of Comparative Literature,* New York University, September 2009.

336 Samuel Bowles and Herbert Gintis, „The Revenge of Homo oeconomicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy", unpublished paper, 1992; William Dixon and David Wilson, *A History of Homo Economicus: The Nature of the Moral in Economic Theory* (New York: Routledge, 2012); Laval, L"homme économique.

337 Marshall Sahlins, *Stone-Age Economics* (Chicago: Aldine Publishing, 1972); Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon, 2001); Alain Caille, „Anti-Utilitarianism, Economics and the Gift Paradigm", *Revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf; Mauss, The Gift.

ხედველობის თაობაზე, რომელიც მისი მზარდი მნიშვნელობით შემოვიდა თანამედროვეობაში, მათ შორის შეშფოთება იმის გამო, თუ როგორ ამცირებს ის ადამიანს, ილუზიებისგან ათავისუფლებს სამყაროს და გზას უკეტავს ალტერნატიულ ღირებულებებს.[338] ეს სხვადასხვა კვლევა და ანალიზი ხელს უწყობს ჩემს არგუმენტს, მაგრამ ვერცერთი სრულად ვერ ასახავს მას. მნიშვნელოვანია გავიგოთ, ვინ და რა არის ეს არსება, როგორ და როდის ჩნდება ის დასავლურ ისტორიასა და აზროვნებაში, და რა განსხვავებებია მის ისტორიულ იტერაციებში, მაგრამ ჩემი მიზანია გავიგო, როგორ ამარცხებს ის საბოლოოდ ადამიანის სხვა ფიგურაციებსა და ინტერპელაციებს და რა შედეგებით. როგორ იმარჯვებს *ჰომო ეკონომიკუსი* ამ სხვა ფიგურებზე, რათა ნორმატიული გახდეს ყველა სფეროში? და რა არის მისი ზუსტი ფორმა, ქცევა და შინაარსი, როდესაც ეს მოხდება? ვინ არის *ჰომო ეკონომიკუსი* თავისი ტრიუმფის მომენტში?

ეს თავი ამ კითხვებს იკვლევს, პირველ რიგში, ფუკოს *ჰომო ეკონომიკუსის* თეორეტიზების მოკლე განხილვით კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში ნეოლიბერალიზმის შესახებ, მეორე – *ჰომო ეკონომიკუსისა* და *ჰომო პოლიტიკუსის* ცვალებადი მორფოლოგიისა და პოზიციონირების გააზრებით დასავლური პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში, შემდეგ თანამედროვე *ჰომო ეკონომიკუსის* გენდერის მოკლე ანალიზით, და ბოლოს არგუმენტით მისი გავრცელების შესახებ ნორმატიული აზროვნების წესრიგისა და მმართველობითი რაციონალობის მეშვეობით, რომელიც ამ წესრიგზეა აგებული.

ფუკოს ჰომო ეკონომიკუსი

1978-79 წლების კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში ფუკო აღწერს *ჰომო ეკონომიკუსის* სახეცვლილებას კლასიკური ეკონომიკური ლიბერალიზმიდან ნეოლიბერალიზმამდე, სადაც ადამიანის, როგორც გაცვლის გზით დაკმაყოფილებული საჭიროებების მქონე არსების ხატი, გზას უთმობს ადამიანის, როგორც საკუთარი თავის მწარმოებლის ხატს.[339] „კლასიკური კონცეფციის *ჰომო*

338 Max Weber, „Politics as a Vocation“, in From *Max Weber: Essays in Sociology,* ed. and trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Routledge, 1948); Pierre Thuillier, *La grande implosion* (Paris: Fayard, 1995); Ario Klamer, „Late Modernism and the Loss of Character in Economics“, in Stephen Cullenberg, Jack Armariglio, and David F. Ruccio (eds.), *Postmodernism, Economics, and Knowledge* (London: Routledge, 2001); Marshall Sahlins, „On the Culture of Material Value and the Cosmography of Riches“, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3.2 (2013), pp. 161–95; Laval, L“homme économique; Caille, „Anti- Utilitarianism, Economics and the Gift Paradigm“.

339 Michel Foucault, „The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France“, 1978-79, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2004), pp. 225–26.

ეკონომიკუსის დამახასიათებელი თვისება“, ამბობს ფუკო, „არის გაცვლის პარტნიორი და სარგებლიანობის თეორია, რომელიც ეფუძნება საჭიროებების პრობლემატიკას“.[340] თითოეული ჩვენგანი მოვდივართ ბაზარზე, რათა შევთავაზოთ ის, რაც გვაქვს (შრომა ან საქონელი) იმის სანაცვლოდ, რაც გვჭირდება. ამის საპირისპიროდ, ნეოლიბერალური ადამიანი მოდის ბაზარზე, როგორც ფუკო ამბობს, „საკუთარი თავისთვის საკუთარი კაპიტალით, საკუთარი მწარმოებლით, საკუთარი შემოსავლის წყაროთი“.[341] იქნება ის გამყიდველი, მწარმოებელი თუ მომხმარებელი, ის ინვესტირებას ახდენს საკუთარ თავში და ქმნის საკუთარ კმაყოფილებას. კონკურენცია და არა გაცვლა აყალიბებს ურთიერთობას კაპიტალებს შორის, ხოლო კაპიტალის ზრდა ინვესტიციების მეშვეობით აყალიბებს ნებისმიერი კაპიტალური ერთეულის ურთიერთობას საკუთარ თავთან.

ფუკოს მიერ ეკონომიკის ზოგადი და კერძოდ ეკონომიკური ადამიანის ცვალებადი კონცეფციების აღიარება ძალიან სასარგებლოა ორივეს ნეოლიბერალური კონცეპტუალიზაციის განსაკუთრებულობის გასაგებად. თუმცა, როგორც მალე ავხსნი, მის ნაამბობში არის რამდენიმე გამოტოვებული ასპექტი, რაც ხელს უშლის მას ამ აღიარების გამოყენებაში თანამედროვე პოლიტიკურ ცხოვრებასა და პოლიტიკურ სუბიექტებზე მისი შედეგების შესაფასებლად.

რა არის *ჰომო ეკონომიკუსი*? იმის თქმა, რომ ის არის ადამიანი, ფუნდამენტურად ეკონომიკური მოსაზრებებით მართული და ორიენტირებული, ბადებს ორ მნიშვნელოვან კითხვას. პირველი, არის კითხვა *ჰომო ეკონომიკუსის* კონსტიტუციური გარეგანი სამყაროს შესახებ. ადამიანის ყოველი ხატი განისაზღვრება სხვა შესაძლებლობების საპირისპიროდ – ამგვარად, ადამიანის, როგორც ფუნდამენტურად ეკონომიკური არსების იდეა, გამოსახულია მისი, როგორც ფუნდამენტურად პოლიტიკურის, მოსიყვარულის, რელიგიურის, ეთიკურის, სოციალურის, მორალურის, ტომობრივის ან სხვა იდეის საპირისპიროდ. მაშინაც კი, როდესაც ერთი ხატი ჰეგემონური ხდება, ის თავის თავს გამოკვეთს სხვა შესაძლებლობების წინააღმდეგ – ფარულად კამათობს მათთან, თავს არიდებს მათ ან იქვემდებარებს. ასე რომ, არ არის საკმარისი ვიცოდეთ, რომ ადამიანები ეკონომიკურები არიან თავიანთი მისწრაფებებითა და მოტივაციებით – ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რას ნიშნავს ეს, რა არ ვართ, და განსაკუთრებით, რა იქნა უარყოფილი, ანუ ის, რაც არ ვართ კატეგორიულად.

340 იქვე, გვ. 225.

341 იქვე, გვ. 226.

მეორე კითხვა, რომელიც მარტივ პასუხს ბადებს, ეხება ეკონომიკურისთვის მიწერილ ფორმასა და შინაარსს. ანუ, რა არის *ჰომო ეკონომიკუსი*, დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ არის გაგებული და პოზიციონირებული ეკონომიკა სხვა სფეროებთან, სხვა ლოგიკებთან, მნიშვნელობის სხვა სისტემებთან და საქმიანობის სხვა სფეროებთან მიმართებით.[342] ტიმოთი მიტჩელი, „ექსპერტების მმართველობაში" შეგვახსენებს, რომ „ეკონომიკა", არსებითი სახელი განსაზღვრული არტიკლით, სახელი, რომელიც აღნიშნავს ობიექტურ სფეროს და არა პროცესს ან პრაქტიკას, მხოლოდ 1940-იან და 1950-იან წლებში გაჩნდა.[343] ამ დრომდე, „ეკონომია" (არტიკლის გარეშე) ნიშნავდა სასურველი მიზნის მიღწევას საშუალებების მინიმალური დანახარჯით, რაც უფრო ახლოსაა ჩვენს დღევანდელ ეფექტიანობის ან დაზოგვის ცნებასთან (კვალი იკითხება ჩვენს ენაში, როცა ვამბობთ „ეს ძალიან ეკონომიური მეთოდია", ან ვახსენებთ „ეკონომიას" ჩვენს ხარჯებში ან „ეკონომ კლასს" თვითმფრინავში). ამრიგად, მიტჩელი ამტკიცებს, რომ როდესაც „პოლიტიკურ" ზედსართავს ვუკავშირებთ, „ეკონომია" აღნიშნავს საზოგადოების საქმეების მართვის კონკრეტულ მეთოდს და არა წარმოებისა და გაცვლის სტრუქტურას, არა ბაზრის, ან მატერიალური ცხოვრების სფეროს. ფაქტობრივად, მხოლოდ მაშინ, როცა განსაზღვრული არტიკლი ჩნდება, „ეკონომიკა" წარმოდგენილია დამოუკიდებელ სტრუქტურად, რომელშიც სიმდიდრის შექმნა ხდება საკუთარი ავტონომიური სფერო.[344] შეადარეთ ეს ეკონომიკის ეტიმოლოგიურ ფესვს, oikos, რომელიც ძველი ბერძნებისთვის აღნიშნავდა საოჯახო მეურნეობის სივრცეს/ადგილს და არა მატერიალურ ცხოვრებას როგორც ასეთს, არა ბაზარს და არა ეკონომიკას.

მოკლედ რომ ვთქვათ, „ეკონომიკის", როგორც განსხვავებული ობიექტის იდენტიფიკაცია და რეიფიკაცია ახალია, და ეს სიახლე გავლენას ახდენს იმაზე, თუ რას ვგულისხმობთ და რა გვესმის, როცა „ჰომო ეკონომიკუსს" წარმოვთქვამთ. მართლაც, ამ სიახლის გააზრებამ შეიძლება ასევე შეცვალოს ჩვენი აღქმა ისეთი ფრაზებისა, როგორიცაა „ბაზრები ღელავენ" ან „უკმაყოფილონი არიან" ან „რეაგირებენ ესპანეთის ვალის შიშზე". ის ასევე გვაჩვენებს იმის პერსპექტივას, რაც ახლა ვითარდება: მიუხედავად იმისა, რომ კვლავ ვახსენებთ „ეკონომიკას" – მის აქტივობას, სიჯანსაღეს, ზრდის ტემპებს, პრობლემებს – ეს გამოყენება თითქმის ანაქრონიზმი ხდება, რადგან ეკონომი-

342 See the journal *Cultural Economy,* where a great deal of this theorizing is taking place.

343 Timothy Mitchell, „Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity" (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 3-7. See also Mitchell's *Carbon Democracy* (London: Verso, 2011), გვ. 123-26, ამ არგუმენტის კიდევ ერთი დამოწმება.

344 იქვე, გვ. 81.

კურის საზღვრები იშლება ცხოვრებისა და ადამიანური საქმიანობის ყველა სხვა სფეროში საბაზრო მეტრიკების ნეოლიბერალური გავრცელების გზით, პროცესი, რომელსაც კორაი ჩალიშკანი და მიშელ კალონი „ეკონომიზაციას“ უწოდებენ.[345] ეს მიანიშნებს იმაზე, რომ ეკონომიკა, შორს იმისგან, რომ იყოს ტრანსისტორიული კატეგორია, მხოლოდ მოკლე მეოცე საუკუნის მოვლენა შეიძლებოდა ყოფილიყო. მაშ, ვინ ან რა არის *ჰომო ეკონომიკუსი* საუკუნეების განმავლობაში? უდავოდ ძალიან ცვალებადი პერსონაჟია.

ამგვარად, ეკონომიკურის და იმ ხასიათის კონცეპტუალიზაცია, რომელიც მის ხატად მიიჩნევა, ყურადღებას მოითხოვს მისი ისტორიულობის და სხვა საქმიანობის ორბიტებთან მისი კონსტიტუციური ოპოზიციის ან მეზობლობისადმი. ის ასევე მოითხოვს მისი ცენტრალური დინამიკის, მახასიათებლებისა და მოქმედი პირების დაკონკრეტებას. არის თუ არა ეკონომიკური ცხოვრება ფუნდამენტურად დახასიათებული, როგორც სმიტი ამბობდა, შრომის დანაწილებისა და გაცვლის გზით, თუ როგორც მარქსი წარმოგვიდგენს, კაპიტალისა და შრომის კლასობრივი ურთიერთობების გზით?[346] არის თუ არა ის, როგორც რიკარდო თვლის, განაწილების ოპერაცია?[347] თუ როგორც მალთუ იტყოდა, დემოგრაფიაში და დემოგრაფიაზე მუშაობაა?[348] თუ როგორც კეინზი ამტკიცებდა, დასაქმებისა და კაპიტალის ზღვრული ეფექტიანობის პრობლემაშია ფესვგადგმული, თუ როგორც გვიანდელი მაკროეკონომისტები იტყოდნენ, სოციალური დინამიზმისა და ინტეგრაციის ვრცელი მექანიზმია?[349] თუ ეკონომიკური ცხოვრება, როგორც სხვადასხვა ნეოლიბერალიზმები ამტკიცებენ, საუკეთესოდ განისაზღვრება როგორც დიდი და მცირე კონკურენტული კაპიტალური ერთეულების ბაზარი?[350] ის კონკრეტული გზები, რომლითაც ეკონომიკური იგება და აღიქმება – მისი საფუძვლები, კონსტიტუციური ელემე-

345 Koray Caliskan and Michel Callon. „Economization, Part 1: Shifting Attention from the Economy Towards Processes of Economization“, *Economy and Society* 38.3 (August 2009), pp, 369-98. See p. 370 for a definition of the term. See also Michel Callon, „The Embeddedness of Economic Markets in Economics“, in Michel Callon (ed.), *The Laws of the Markets* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 1-57, where Callon first uses the term.

346 Karl Marx, *The German Ideology, in The Marx-Engels Reader,* ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978).

347 David Ricardo, *The Works and Correspondence of David Ricardo* (London: Cambridge University Press, 1973).

348 Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population,* ed. Geoffrey Gilbert. (New York: Oxford University Press, 1993).

349 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (Kissimmee: Signalman, 1936).

350 Gary Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

ნტები და დინამიკა – ასევე განსაზღვრავს, როგორ არიან წარმოდგენილები სუბიექტები მასში, მაგალითად, როგორც შრომა ან სამუშაო ძალა, როგორც საქონელი ან გაცვლას დაქვემდებარებული არსებები, როგორც მომხმარებლები, კლიენტები, მეწარმეები ან საკუთარ თავში ინვესტირებული ადამიანური კაპიტალი.

ვინ და რა არის *ჰომო ეკონომიკუსი*, რა ამოძრავებს მას და რა არის მისი გასამრჯელო? რა კონტექსტში მოქმედებს ის? მისი ურთიერთობა საკუთარ თავთან და სხვებთან, დამოკიდებულია ეკონომიკური ცხოვრების წარმოდგენაზე ნებისმიერ კონკრეტულ დროსა და ადგილას. მიუხედავად იმისა, რომ ფუკო ყურადღებით ეკიდება ამ პრობლემას (ბოლოს და ბოლოს, ჩვენ ასე ფიქრი მისგან ვისწავლეთ), არის ორი მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელშიც ის ვერ მიჰყვება მის სრულ შედეგებს ნეოლიბერალიზმის შესახებ ლექციებში. პირველი, კლასიკურ და ნეოლიბერალურ სქემებში, ფუკო მუდმივ ცნებად ინარჩუნებს იმას, რომ *ჰომო ეკონომიკუსი* არის ინტერესის ადამიანი, ან როგორც ის ამბობს, „ინტერესის სუბიექტი მთლიანობაში, რომელიც მას გაურბის და რომელიც მაინც აფუძნებს მისი ეგოისტური არჩევანის რაციონალურობას“.[351] ფუკოს თანახმად, რაც „ახასიათებს ჰომო ეკონომიკუსს“, არის ის, რომ მას ინტერესი ამოძრავებს და მისი „მოქმედება არის მამრავლი და სასარგებლო ღირებულება ინტერესის ინტენსიფიკაციის გზით“.[352] როგორც მე ვამტკიცებ, არ მგონია, რომ „ინტერესი“ ადეკვატურად ასახავდეს თანამედროვე ნეოლიბერალური სუბიექტის ეთოსს ან სუბიექტურობას; ეს სუბიექტი იმდენად ღრმად არის ინტეგრირებული და, შესაბამისად, დაქვემდებარებული მაკროეკონომიკური ზრდის უზენაეს მიზანზე, რომ საკუთრივ მისი კეთილდღეობა ამ უფრო ფართო მიზნებს ადვილად ეწირება.

უფრო მეტიც, პასუხისმგებლობის იდეა და პრაქტიკა – სუბიექტის იძულება გახდეს პასუხისმგებელი თვითინვესტორი და თვითუზრუნველმყოფელი – გარდაქმნის სუბიექტის სწორ ქცევას, ბუნებრივად ინტერესების დაკმაყოფილებით მართულიდან იძულებით ჩაერთოს თვითგადარჩენის კონკრეტულ ფორმაში, რომელიც შეესაბამება სახელმწიფოს მორალს და ეკონომიკის სიჯანსაღეს.[353] ამგვარად, ნეოლიბერალიზმი კლასიკური ეკონომიკური ლი-

351 Foucault, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 278.

352 იქვე, გვ. 276.

353 პასუხისმგებლობიანობაზე, იხ. Pat O“Malley, s.v. „Responsibilization“, in *The SAGE Dictionary of Policing,* ed. Alison Wakefield and Jenny Fleming (London: SAGE Publications Ltd., 2009), pp. 277–79; See also John Clarke, „Living With/in and Without Neo-Liberalism“, *Focaal–European Journal of Anthropology* 51 (2008), pp. 135–47; and Ronen Shamir, „The Age of Responsi- bilization: On Market-Embedded Morality“, *Economy and Society* 37.1 (2008), pp. 1–19.

ბერალიზმისგან არა მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ აღარ არსებობს ის, რასაც სმიტი უწოდებდა „უხილავ ხელს“, რომელიც ქმნის საერთო სიკეთეს ინდივიდუალური, თვითინტერესებით ნაკარნახევი მოქმედებებიდან,[354] და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ნატურალიზმი ჩანაცვლებულია კონსტრუქტივიზმით, თუმცა ორივე ეს შემთხვევა სახეზეა. თანაბრად მნიშვნელოვანია, რომ ინდივიდუალური ინტერესების შეთანხმება ეროვნულ ან სხვა კოლექტიურ ინტერესებთან აღარ არის თანამედროვე პრობლემა, რომელიც გასაგებია, რომ ბაზრებმა უნდა გადაჭრან. ამის ნაცვლად, ინდივიდების მიერ თავიანთი ინტერესების ბუნებრივად დევნის ცნება ჩანაცვლებულია პასუხისმგებელი მოქალაქეების წარმოებით მმართველობის გზით, რომლებიც სათანადოდ ახდენენ საკუთარ თავში ინვესტირებას მაკროეკონომიკური ცვალებადობისა და საჭიროებების კონტექსტში, რაც ყველა ამ ინვესტიციას სპეკულაციის პრაქტიკად აქცევს. *ჰომო ეკონომიკუსი* იქმნება და არ იბადება, და მოქმედებს კონტექსტში, რომელიც სავსეა რისკით, შემთხვევითობით და პოტენციურად ძალადობრივი ცვლილებებით, დაწყებული გახეთქილი ბუშტებითა და კაპიტალის ან ვალუტის კრახით, დამთავრებული მთლიანი ინდუსტრიის დაშლით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ნაცვლად იმისა, რომ თითოეული ინდივიდი მიჰყვებოდეს საკუთარ ინტერესს და უნებლიეთ ქმნიდეს კოლექტიურ სარგებელს, დღეს, ეს არის მაკროეკონომიკური ზრდისა და კრედიტის გაზრდის პროექტი, რომელზეც ნეოლიბერალური ინდივიდები არიან მიბმულები და რომელსაც მათი, როგორც ადამიანური კაპიტალის არსებობა, უნდა შეესაბამებოდეს, თუ მათ სურთ აყვავება. როდესაც ინდივიდები, ფირმები ან ინდუსტრიები ტვირთი არიან ამ სიკეთისთვის, ნაცვლად მასში წვლილის შეტანისა, ისინი შეიძლება ლეგიტიმურად იქნან გაწირული ან რეკონფიგურირებული – შემცირების, იძულებითი შვებულებების, აუთსორსინგის, შეღავათების შემცირების, სავალდებულო სამუშაო განაწილების ან წარმოების საზღვარგარეთ გადატანის გზით. ამ მომენტში ინტერესის სამეფო ტახტი გამქრალია და უკიდურეს შემთხვევაში მსხვერპლის ტახტით არის ჩანაცვლებული.[355]

მოკლედ რომ ვთქვათ, დღევანდელ *ჰომო ეკონომიკუსს,* შესაძლოა, აღარ ჰქონდეს გულში ინტერესი, შესაძლოა, სულაც გული აღარ ჰქონდეს, რის შედეგებსაც მალე განვიხილავთ. ეს არის ერთი მნიშვნელოვანი რამ, რაც

354 Adam Smith, „The Wealth of Nations“ (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 477.

355 ამგვარად, იმის გარკვევის მუდმივი მცდელობა, თუ რატომ შეიძლება ხშირად მუშა და საშუალო კლასის ამომრჩევლების მობილიზება „მათი ინტერესების საწინააღმდეგოდ“, ლიბერალიზმის ანაქრონისტული პარადიგმის ფარგლებში მოქმედებს; ასეთი ამომრჩევლები კარგი ნეოლიბერალური სუბიექტებივით იქცევიან. იხ.Thomas Frank, „What“s the Matter With Kansas?: How Conservatives Won the Heart of America“ (New York: Holt, 2004).

ფუკოს ისტორიას აკლია: ინტერესის განხილვა ამ პერსონაჟის არსებით და ტრანსისტორიულ მამოძრავებელ ძალად ხელს გვიშლის დავინახოთ მნიშვნელოვანი შედეგები გადასვლისა კლასიკური ლიბერალური ფორმაციიდან ნეოლიბერალურ ფორმაციაზე, ადამ სმითიდან და ჯერემი ბენტამიდან გერი ბეკერამდე.

მეორე შეზღუდვა ფუკოს მიერ თანამედროვე ნეოლიბერალური სუბიექტის ახალი განზომილებების არტიკულაციაში, ეხება ამ სუბიექტის კავშირის გაწყვეტას დასავლური ჰუმანიზმის მნიშვნელოვან ნაკადებთან. მიუხედავად იმისა, რომ ის ახდენს *ჰომო ეკონომიკუსის* მორფოლოგიური ცვლილებების იდენტიფიცირებას სამი საუკუნის განმავლობაში, ფუკო ვერ აფიქსირებს მის სპეციფიკურ ეკლიფსს *ჰომო პოლიტიკუსის* თანამედროვე ეპოქაში. კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში ის ახსენებს *ჰომო იურიდიკუსის* ან ჰომო ლეგალისის მუდმივ არსებობას და ამ ორი ფიგურის მდგრად ჰეტეროგენულ თანაარსებობას ჰომო ეკონომიკუსთან. ასე რომ, ფუკოსთვის, თანამედროვე მოქალაქეობა ხასიათდება ორმაგი პერსონით, ერთი მხრივ, იურიდიულ-სამართლებრივით, მეორე მხრივ – ეკონომიკურით. არსებობს, ამბობს ის, „ინტერესის სუბიექტი“ და „უფლების სუბიექტი“, პირველი ყოველთვის „გადმოედინება“ მეორეზე, მის დონემდე არ დაიყვანება და ექვემდებარება სრულიად განსხვავებულ ლოგიკასა და მმართველობის ფორმას.[356] „უფლების სუბიექტი“, *ჰომო იურიდიკუსი,* გამომდინარეობს იმისგან, რასაც ფუკო უწოდებს „იურიდიული სუვერენის მატოტალიზებელ ერთიანობას“ და წარმოიშვება ამ სუვერენზე დადგენილი შეზღუდვებით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, *ჰომო იურიდიკუსი* არის არსება, რომელიც გამომდინარეობს ან დედუცირებულია სახელმწიფო სუვერენიტეტიდან და არა ადამიანურ არსებაში წარმოსახული პირველადი მამოძრავებელი ძალებიდან ან შესაძლებლობებიდან – მას არ აქვს პარალელი *ჰომო ეკონომიკუსის* პირველად მამოძრავებელ ძალებთან. *ჰომო იურიდიკუსი* წარმოიშობა სუვერენიტეტის დამაარსებელი ძალიდან, მისი გარკვეული სახის სუბიექტების წარმოებიდან და ამ სუბიექტებსა და თავად მას შორის ურთიერთობის სპეციფიკაციიდან, რომელშიც თითოეულს აქვს გარკვეული უფლებები.[357] „ლიბერალიზმმა“, ამბობს ფუკო, „თავისი თანამედროვე ფორმა სწორედ ეკონომიკური ინტერესის სუბიექტების არატოტალიზებად მრავლო-

356 Foucault, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 274 და 282.

357 ჰომო იურიდიკუსი, ამბობს ფუკო, ჰომო ეკონომიკუსისაგან იმდენად განსხვავდება, რამდენადაც ამ უკანასკნელს არ ჰყავს სუვერენი და არ შეიძლება დაექვემდებაროს სუვერენიტეტს. ამგვარად, სუვერენული და ეკონომიკური მმართველობის, ჰომო ეკონომიკუსისა და ჰომო იურიდიკუსის თანაარსებობა, ფუკოს აზრით, წარმოადგენს ლიბერალიზმის ფუნდამენტურ პრობლემატიკას. Foucault, „The Birth of Biopolitics“, გვ. 292–93.

ბითობასა და იურიდიული სუვერენის მატოტალიზებელ ერთიანობას შორის ამ არსებითი შეუთავსებლობის ფორმულირებით შეიძინა“.[358]

ფუკოსთვის, მაშასადამე, თანამედროვე ლიბერალიზმში არსებობს სამკუთხედი, რომლის სამი კუთხეა სუვერენიტეტი (სახელმწიფო), ეკონომიკა და სუბიექტი; პრობლემატიკა, რომელიც მათ აკავშირებს, მდგომარეობს იმაში, თუ ვინ მართავს, ვინ რა ძალაუფლებას ზღუდავს, ვის რა იურისდიქცია აქვს, ვისთვის ვინ ან რა არის შეცნობადი და შეხებადი და ვინ არა.[359] ამ პრობლემატიკის ძირითადი ელემენტებია შეზღუდვები, წესები, ცოდნა, შეცნობადობა და ჩარევები, და მისი კონსტიტუციური დაძაბულობებია დესპოტიზმი კანონის უზენაესობის წინააღმდეგ, სუვერენის საზღვრები ინდივიდუალური თავისუფლების საპირისპიროდ, სუვერენული ცოდნა და მმართველობა „სამთავრობო აზროვნების კრიტიკის“ წინააღმდეგ, რომელსაც ნეოლიბერალური ეკონომიკა წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, ლიბერალურ მმართველობითობაში კონსტიტუციური დაძაბულობების ეს სქემა საინტერესო და ნაყოფიერია. მაგრამ, ამავე დროს, დუნე და მეტისმეტად ბიჰევიორისტულიცაა. ის, რაც ამ სურათს აკლია (გარდა ოჯახურ-ინდივიდუალური ურთიერთობის ცვალებადი კონფიგურაციებისა, რაც წინა პლანზე წამოსწევდა გენდერს), არის არსება, რომელსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ *ჰომო პოლიტიკუსი*, ანუ არსება, რომელიც გააქტიურებულია სახალხო სუვერენიტეტის რეალიზაციისთვის და საკუთარი ინდივიდუალური სუვერენიტეტისთვისაც, არსება, რომელმაც მოახდინა ფრანგული და ამერიკული რევოლუციები და რომელსაც ამერიკის კონსტიტუცია წარმოშობს, ამასთანავე, არსება, რომელსაც ვიცნობთ როგორც სუვერენულ ინდივიდს, რომელიც საკუთარ თავს მართავს. შესაძლოა, ფუკოს ეს არსება სერიოზულად არ მიუღია, ან იქნებ ფუკომ დაინახა, რომ ის ძალიან ადრე გადააგდეს თანამედროვეობის სცენიდან სუვერენმა, ეკონომიკამ, ან უფრო ადრე კი ეკლესიამ. ან იქნებ ფუკომ ის მხოლოდ ეპიზოდურ და არა რუტინულ პერსონაჟად დაინახა თავის მოხაზულ თანამედროვე მმართველობითობის სამკუთხედში. მაინც უცნაურია, რომ სუვერენიტეტი ფუკოსთვის ისე მჭიდროდ დაკავშირებული რჩება სახელმწიფოსთან და არასდროს ცირკულირებს ხალხში – თითქოს დავიწყებოდეს, რომ პოლიტიკურ თეორიაში მეფისთვის თავი მოეკვეთა.

358 იქვე, გვ. 282.
359 იქვე, გვ. 282–97.

ნებისმიერ შემთხვევაში, *ჰომო პოლიტიკუსი* არ არის ისეთი პერსონაჟი ფუკოს ისტორიაში, რომელიც მნიშვნელოვანია ნეოლიბერალური აზროვნების აღმავლობაში სასწორზე დადებულის გასაგებად, ან მისი ღირებულებების ცხრილის გასაჩივრების პერსპექტივებისთვის. ამ თავის დარჩენილი ნაწილი მიზნად ისახავს ამ არარსებობის გამოსწორებას. მე ვიტყვი, რომ *ჰომო პოლიტიკუსი*, როგორი ანემიურიც არ უნდა იყოს ის, *ჰომო ეკონომიკუსის* გვერდით თანაარსებობდა თანამედროვეობის დიდი ხნის განმავლობაში და რომ ორივე მუდმივად იცვლიდა ფორმას და შინაარსს, ნაწილობრივ, მაგრამ არა მხოლოდ ერთმანეთთან ურთიერთობის გზით. ასევე ვამტკიცებ, რომ *ჰომო პოლიტიკუსი* არის ნეოლიბერალური აზროვნების აღმავლობის ყველაზე მნიშვნელოვანი მსხვერპლი, უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ მისი დემოკრატიული ფორმა იქნებოდა მთავარი იარაღი ასეთი აზროვნების მმართველ რაციონალობად გარდაქმნის წინააღმდეგ და რესურსი მისი სხვა პრეტენზიების ნაკრებითა და არსებობის სხვა ხედვით დაპირისპირებისთვის. არსებობს არა მხოლოდ „უფლების სუბიექტი და ინტერესის სუბიექტი“, როგორც ფუკო იტყოდა, არამედ პოლიტიკის სუბიექტი, დემოტური სუბიექტი, რომელიც არ შეიძლება დაიყვანებოდეს უფლებაზე, ინტერესზე, ინდივიდუალურ უსაფრთხოებასა თუ ინდივიდუალურ უპირატესობაზე, თუმცა, რა თქმა უნდა, თანამედროვეობაში ეს თვისებები ყველგან აჭრელებს მის ლანდშაფტსა და ენას.[360] ეს სუბიექტი, *ჰომო პოლიტიკუსი*, ქმნის იმის სუბსტანციასა და ლეგიტიმურობას, რასაც დემოკრატია შეიძლება ნიშნავდეს ინდივიდუალური მიზნების ინდივიდუალური უზრუნველყოფის მიღმა; ეს „მიღმა“ მოიცავს პოლიტიკურ თანასწორობასა და თავისუფლებას, წარმომადგენლობას, სახალხო სუვერენიტეტს და მსჯელობასა და გადაწყვეტილებას საჯარო სიკეთესა და საერთოზე. მხოლოდ მეოცე საუკუნის ბოლოსკენ ჰომო ეკონომიკუსმა (მისი განსხვავებული ნეოლიბერალური იტერაციით) საბოლოოდ დაჯაბნა *ჰომო პოლიტიკუსი*, უზურპირება მოახდინა მისი ტერიტორიის, ტერმინებისა და ობიექტების როგორც ადამიანის ფიგურაში, ისე პოლიტიკურ წყობაში. თუ ეს პროცესი დასრულდებოდა, თუკი *ჰომო პოლიტიკუსი* მართლაც დამარცხდებოდა, ეს მსოფლიოს დააბნელებდა დემოკრატიული ან სხვა სამართლიანი მომავლის ყველა შესაძლებლობის წინააღმდეგ.

360 იქვე, გვ. 274.

ჰომო ეკონომიკუსისა და ჰომო პოლიტიკუსის ცვალებადი მორფოლოგია

პირველად იყო *ჰომო პოლიტიკუსი*: ადამიანი იყო „ბუნებით ცხოველი, რომელიც განკუთვნილი იყო პოლისში საცხოვრებლად“.[361] ადამიანისთვის პოლიტიკური ბუნების ეს ძველი მიკუთვნება არ გულისხმობდა, როგორც ხშირად ფიქრობენ დღეს, ადამიანის ძალაუფლების ნებას ან ინტრიგას, არამედ ერთად ცხოვრებას განზრახ მართული ფორმით, თვითმმართველობას დასახლებულ ასოციაციაში, რომელიც მოიცავს, მაგრამ აღემატება ძირითად საჭიროებებს, და ადამიანური თავისუფლებისა და ადამიანური სრულყოფის ადგილმდებარეობას პოლიტიკურ ცხოვრებაში. როგორც არისტოტელე გვიამბობს, თავად პოლისის ფენომენი – შინაგანად კომპლექსური და გარეგნულად მრავალფეროვანი სხვადასხვა გამოვლინებაში – წარმოაჩენს მრავალ გზას, რომლითაც ადამიანები განსხვავდებიან მხეცებისა და ღმერთებისგან. იქ ჩვენ ვახორციელებთ და ვავითარებთ ჩვენს განსაკუთრებულ შესაძლებლობებს ასოციაციისთვის, მეტყველებისთვის, კანონისთვის, მოქმედებისთვის, მორალური განსჯისა და ეთიკისთვის. ამგვარად, ჩვენი პოლიტიკური ბუნება გამომდინარეობს განსაკუთრებით ადამიანური შესაძლებლობებიდან, ერთი მხრივ, მორალური რეფლექსიის, მსჯელობისა და გამოხატვისა და, მეორე მხრივ, ასოციაციის მრავალი ფორმის შექმნისა. მორალური რეფლექსია და ასოციაციის შექმნა – ეს არის თვისებები, რომლებიც წარმოშობს ჩვენს პოლიტიკურობას. ეს ორი თავად არისტოტელემ დააკავშირა, რამდენადაც ენობრივად გადმოცემული მორალური მსჯელობები საშუალებას აძლევს ადამიანებს მოაწესრიგონ და მართონ თავიანთი ასოციაციები – ოჯახიდან სახელმწიფომდე – სიკეთის შესახებ მსჯელობების შესაბამისად.[362] ისინი დაკავშირებულნი არიან „თვითკმარობაში“ თავიანთი წვლილითაც: როგორც ურთიერთდამოკიდებულ არსებებს, ადამიანებს, რომლებიც პოლისში ცხოვრობენ, შეუძლიათ ისარგებლონ სამართლიანობით, ასევე შესაძლებლობით ისწრაფონ „კარგი ცხოვრებისკენ“, ანუ ცხოვრებისკენ, რომელიც განსაკუთრებულად ჩართავს ადამიანურ შესაძლებლობებს და აღემატება უბრალო გადარჩენაზე ზრუნვას.[363] არისტოტელეს რწმენა იმისა, რომ ადამიანი ბუნებით პოლიტიკური ცხოველია, რომელიც, თავის თანასწორებთან ერთად, „მართავს და იმართება რიგრიგობით“, რთულდება, მაგრამ არ უქმდება მისი ნაამბობით პოლიტიკური ადამიანის წინაპირობების შესახებ – მონობა და კერძო საკუთრება oikos-ში. მონობის სამარცხვინოდ ნატურალიზებით, როგორც შეძენის ინსტ-

361 Aristotle, „The Politics“, trans. Ernest Barker (Oxford: Clarendon, 1946) 1.7.9.

362 იქვე, 1.2.13.

363 იქვე, 1.2.14.

რუმენტისა (chrematistics), არისტოტელე ამჩნევს და ეთანხმება გარკვეულ ინსტრუმენტალიზმს, რომელმაც შეიძლება ადვილად გადააჭარბოს ზღვარს. როგორც ბატონი, ისე დაქვემდებარებულები რისკზე მიდიან, რომ მთლიანად განისაზღვრონ ურთიერთობებით, რომლებმაც შეიძლება საშუალება მისცენ საოჯახო სიმდიდრის გენერირებას, გახდეს საკუთარი მიზანი. „პოლიტიკის“ პირველი წიგნის დიდი ნაწილი შეიძლება წავიკითხოთ მორალური ზღუდის ფორმულირებად ამ საფრთხის წინააღმდეგ, რომელიც ენერგიულად მოძრაობს *ჰომო ეკონომიკუსის* წინააღმდეგ, არსებითად აღნიშნავს მას როგორც არაბუნებრივს და პერვერსიულს. აი, როგორ ხდება ეს.

არისტოტელესთვის, საოჯახო მეურნეობა მოიცავს როგორც მმართველობის, ისე წარმოების ურთიერთობებს. ამგვარად, მას აქვს როგორც ეთიკურ-პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური განზომილება, და მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე ფრთხილად ათანხმებს ამ ორს, ის უფრო მეტ ყურადღებას უთმობს პირველს, ვიდრე მეორეს. ავტორიტეტის, პედაგოგიკისა და მმართველობის ურთიერთობები მოქალაქეებსა და მათ ცოლებს, შვილებსა და მონებს შორის ფრთხილად არის დაზუსტებული იმგვარად, რომ ისინი სასარგებლოა როგორც მმართველებისთვის, ისე მართულებისთვისაც. თვით მონაც კი, რომელიც მიიჩნევა ბატონის „ცოცხალი საკუთრების“ ნაწილად და საოჯახო მეურნეობის „ინსტრუმენტად“, სარგებლობს ბატონის მმართველობით, ისევე როგორც სხეული სარგებლობს სულის მმართველობით. არისტოტელე ასევე ავითარებს სიმდიდრის თეორიის ნორმებს ბუნებასთან შესაბამისობაში და ასევე უზრუნველყოფს ნატურალისტურ ონტოლოგიას საოჯახო მეურნეობის, სოფლისა და პოლისის ურთიერთობებისთვის, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ეკონომიკურსა“ და „პოლიტიკურს“ შორის.

მაშინ როცა საოჯახო მეურნეობას აქვს როგორც მორალური ფუნქცია, რაც გულისხმობს ავტორიტეტის სათანადო გამოყენებას დაქვემდებარებულებზე, ისე ეკონომიკური ფუნქცია, საკუთარი თავის უზრუნველყოფა, ეს უკანასკნელი შეზღუდულია როგორც პირველით, ასევე ზოგადადაც. მმართველობა ყოველთვის უნდა მიისწრაფოდეს მართულთა სიკეთისკენ, და სიმდიდრე არასდროს უნდა იქცეს თვითმიზნად. პირიქით, როგორც არისტოტელე ამბობს, „არსებობს დადგენილი საზღვარი [ქონებისთვის, რომელიც საჭიროა საოჯახო მეურნეობის მართვის ხელოვნებისთვის]. ყველა ინსტრუმენტი, რომელიც საჭიროა ყველა ხელოვნებისთვის, შეზღუდულია როგორც რაოდენობით, ისე ზომით იმ ხელოვნებების მოთხოვნების მიხედვით, რომლებსაც ისინი ემსახუ-

რებიან“.[364] არისტოტელე განაგრძობს და აკრიტიკებს სიმდიდრეს, როგორც „არაბუნებრივს“, რომელიც დაგროვებულია საკუთარი თავისთვის და უპირველეს ყოვლისა კი, აკრიტიკებს მევახშეობას.[365] ის მკვეთრად განასხვავებს საოჯახო მეურნეობის უზრუნველყოფის ან საჭიროების დაკმაყოფილების მიზნებსა და ეთოსს საბაზრო გაცვლის სამყაროსგან, მაშინაც კი, როცა ეს ორი შეიძლება პრაქტიკულად გადაჯაჭვული იყოს.[366] არისტოტელე ცდილობს გამიჯნოს chrematistic-ის ეს ორი პრაქტიკა არა მხოლოდ იმის მიხედვით, რისთვის არიან ისინი, არამედ იმის მიხედვითაც, თუ სად ხდებიან – საოჯახო მეურნეობაში თუ ბაზარზე – თუმცა, მაინც, ისინი პრაქტიკულად ვერ გაიმიჯნებიან ამგვარად; თვითკმარობის ნაკლებობის გამო, საოჯახო მეურნეობების უმეტესობა გარკვეულწილად უნდა მონაწილეობდეს ბაზრებზე, რის გამოც სოფელი პოლისისკენ ტელეოლოგიური განვითარების ნაწილია.

მაშ, რა დაიცავს საოჯახო მეურნეობებს, რომ არ გახდნენ სიმდიდრის დაგროვებისა და ოჯახური თვითინტერესის სცენები (პლატონის წუხილი „რესპუბლიკაში“), ნაცვლად საჭიროების დაკმაყოფილებისა? რა შეინარჩუნებს ქონების მქონე მოქალაქეების ორიენტირებას chrematistic-ზე, როგორც საჭიროების დაკმაყოფილების წესრიგზე, რომელიც წინაპირობაა კარგი ცხოვრებისთვის, და არა როგორც თვითმიზანზე? მოკლედ, რა დაიცავს ჰომო ეკონომიკუსს გამოჩენისგან? არისტოტელეს პირველი ნაბიჯი, ამ მხრივ, არის ბარტერის უპირატესობა საბაზრო ურთიერთობებზე, რადგან ბარტერი მიჰყვება საჭიროებას, ხოლო ბაზრები იხრებიან მოგებისკენ. თუმცა, თვით საჭიროების უზრუნველყოფისთვისაც კი, არისტოტელე აღიარებს ვალუტაზე დაფუძნებული გაცვლის გარდაუვალობას, რომელიც წარმოიშობა შორ მანძილზე ვაჭრობიდან.[367] ასე რომ, ის სხვა გზებს ეძებს ბაზრის არსებობით გამოწვეული იმპულსების შესაზღუდად. ერთი მათგანი მორალურია, მეორე – ონტოლოგიური.

მორალური ტაქტიკა ასეთია: იმის აღიარებით, რომ მოგებისთვის გაცვლაში ჩართულობამ ადვილად შეიძლება გააღვივოს სიმდიდრისკენ სწრაფვა საკუთარი თავისთვის, არისტოტელე ამ პრაქტიკას „არაბუნებრივს“ უწოდებს სწორედ იმიტომ, რომ ის ეფუძნება ვალუტას და გაცვლას და არა გამოყენებას და

364 იქვე, 1.8.15.

365 იქვე, 1.9.1.

366 იქვე, 1.9. მარქსი ამ განსხვავებას ჩამოაყალიბებს როგორც სარგებლიანობის ღირებულებასა და გაცვლის ღირებულებას შორის განსხვავებას, მიუხედავად იმისა, რომ იმავე პროცესს ან ობიექტს მაინც შეიძლება ჰქონდეს ორივე. იხ. Karl Marx, „Capital“, in *The Marx-Engels Reader,* volume 1, part 1, chapter 1.

367 იქვე, 1.9.7.

საჭიროებას, და იმიტომ, რომ „მოგება, რომელიც მისგან გამომდინარეობს, არ არის ბუნებრივად შექმნილი [მცენარეებისა და ცხოველებისგან], არამედ შექმნილია სხვა ადამიანების ხარჯზე“.[368] ფულის, მოგებისა და ვაჭრობიდან სიმდიდრის მიღების არაბუნებრიობა ხდის მათ მორალურად დაკნინებულს საოჯახო მეურნეობის „საკუთარი თავის არსებობის უზრუნველყოფაზე“ ზრუნვასთან შედარებით. ადვილია დავინახოთ გაცვლის ადამიანის ამ მორალურ ძარცვაში იმის მცდელობა, რომ შეაკავოს და შეზღუდოს ეკონომიკური სურვილი, შეინარჩუნოს მისი დაქვემდებარება უზრუნველყოფის მიზნისადმი (სარგებლიანობის ღირებულება), რათა მან არ განივითაროს საკუთარი ენერგია და მიზნები.

მეორე შეზღუდვა, რომელსაც არისტოტელე აწესებს შეძენის იმპულსებზე, მოიცავს ქონების მქონე მოქალაქის ინტერესების ონტოლოგიურ გამიჯვნას ბაზარზე chrematistic-ისგან.

შეძენის ხელოვნების[ბუნებრივი] ფორმა დაკავშირებულია საოჯახო მეურნეობის მართვასთან; თუმცა მეორე ფორმა მხოლოდ საცალო ვაჭრობის საკითხია და ეხება მხოლოდ ფულადი ფონდის მიღებას, და მხოლოდ საქონლის გაცვლის წარმართვის მეთოდით. შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ეს უკანასკნელი ფორმა ვალუტის ძალას ეფუძნება; რადგან ვალუტა არის გაცვლის საწყისი წერტილი, ისევე როგორც მისი მიზანი. კიდევ ერთი განმასხვავებელი მახასიათებელია ის, რომ სიმდიდრე, წარმოებული შეძენის ხელოვნების ამ უკანასკნელი ფორმით, შეუზღუდავია.[369] არისტოტელე განაგრძობს საოჯახო მეურნეობის chrematistic-სა და მის საცალო ან საბაზრო ფორმას შორის განსხვავების დაზუსტებას, განსხვავების, როგორც საარსებო საშუალებებზე შფოთვასა და კეთილდღეობას შორის, დაგროვებასა და არსებობის შენარჩუნებას შორის, ფიზიკურ სიამოვნებებსა და „კარგი ცხოვრებისთვის“ უზრუნველყოფას შორის.[370] ამ განხილვის ბოლოს, ის არ ტოვებს ეჭვს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ობიექტები, საქმიანობა და თვით პერსონალიც კი, შეიძლება იგივე იყოს, ეს ორი სფერო საპირისპიროა: ერთი ბუნებრივია, მეორე – არაბუნებრივი; ერთი მორალურად მაღალია, მეორე – მორალურად დამდაბლებული; ერთი აუცილებელია, მეორე – არააუცილებელი; და უპირველეს ყოვლისა, ერთი შეზღუდულია, ხოლო მეორე – შეუზღუდავი.[371] „სიმდი-

368 იქვე 1.10.4.
369 იქვე, 1.9.12–13.
370 იქვე, 1.9.15–17.
371 იქვე, 1.9,15–18.

დრის შეძენას საოჯახო მეურნეობის მართვის ხელოვნებით (განსხვავებით შეძენის ხელოვნებისგან მის საცალო ფორმაში) აქვს ზღვარი; და ამ ხელოვნების მიზანი არ არის სიმდიდრის შეუზღუდავი რაოდენობა".[372] ამგვარად, მაშინ როცა საოჯახო chrematistic-ის მიერ დატოვებული თავისუფალი დრო აუცილებელია ადამიანის ეთიკური და პოლიტიკური ცხოვრებისთვის, ამ წინაპირობის კულტივირება მკაცრად შეზღუდულია მისი მიზნით.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ადამიანის ბუნების, როგორც პოლიტიკურის თეორეტიზირების გარდა, არისტოტელე გულმოდგინედ მუშაობს *ჰომო ეკონომიკუსის* წარმოშობის თავიდან ასაცილებლად და ასეთ არსებას მოიაზრებს „არაბუნებრივად" და „პერვერსიულად". თუ პრობლემა, რომელსაც არისტოტელე ებრძვის – საოჯახო შეძენის სიახლოვე სხვა სახეობებთან – არის ის, რასაც ის საკუთარი თავისთვის ქმნის კერძო საკუთრების, ოჯახებისა და მონობის დაცვით პლატონის მხრიდან მათი გაუქმების მცდელობის საწინააღმდეგოდ, ეს არის პრობლემა, რომელსაც ის პირდაპირ უპირისპირდება. ადამიანის ფორმულირება, როგორც ფუნდამენტურად პოლიტიკურის – რომელიც განკუთვნილია პოლისში საცხოვრებლად, მის მართვაში მონაწილეობის მისაღებად, სათანადო ქმედებებისა და სამართლიანი ურთიერთობების შესახებ მსჯელობისთვის ცხოვრების ყველა სფეროში – არის საფუძველი ამ პრობლემის გადასაჭრელად. ადამიანი პოლიტიკურია, რადგან ის არის ენის მომხმარებელი, მორალური და ასოციაციური არსება, რომელიც იყენებს ამ შესაძლებლობებს საკუთარი თავის სხვებთან ერთად სამართავად. თვით იმ გრძელი საუკუნეების განმავლობაშიც კი, ანტიკურობასა და თანამედროვეობას შორის, როდესაც ეს შესაძლებლობები გაჯერებული იყო ღმერთის მსახურების პროექტით, ადამიანი განაგრძობდა მათით განსაზღვრას.[373]

ხშირად ფიქრობენ, რომ *ჰომო პოლიტიკუსი* დაკნინდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში, როდესაც ინტერესი, განსაკუთრებით საკუთრებისა და ნივთების მიმართ, უპირატესი გახდა, და შემდეგ მოკვდა მეთვრამეტე საუკუნეში, როდესაც კაპიტალიზმის ზრდამ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე მისმა გადაჭარბებამ იმაზე დაგვიყვანა, რაც ც. ბ. მაკფერსონმა დაახასიათა მფლობელობით ინდივიდუალისტებად, „საკუთარი პიროვნების ან შესაძლებლობების მფლობელებად, რომლებიც არაფერს უნდა უმადლოდნენ საზოგადოებას", სადაც საზოგადოება ძირითადად დაყვანილია „გაცვლის ურთიერთობებზე მფლობელებს

372 იქვე, 1.9.14.

373 Laval, „L'homme économique"; Hirschman, „The Passions and the Interests".

შორის“.[374] ეს არის ისტორია, როგორც ფუკო იტყოდა სხვა კონტექსტში, რომელსაც საკუთარ თავს ვუყვებით, და მართლაც, მას ყვებიან დიდი მოაზროვნეები რუსოდან და მარქსიდან დაწყებული ჰანა არენდტით დამთავრებული, ანტონიო გრამშიდან იურგენ ჰაბერმასამდე, ლეო შტრაუსიდან შელდონ ს. ვოლინამდე.

უდავოდ, ადამ სმითის „ერების სიმდიდრე“ აღნიშნავს რადიკალურ ტრანსმოგრიფიკაციას „პოლიტიკური ასოციაციისთვის განკუთვნილი არსების“ კონცეფციისა, რომელიც აღწერილია არისტოტელეს „პოლიტიკის“ პირველ წიგნში. სმითის 1776 წლის ნაშრომში, ადამიანის განსხვავება ღმერთებისა და მხეცებისგან ეფუძნება ჩვენს უნიკალურ მიდრეკილებას გარიგებების დადებისკენ, რასაც სმითი ასევე წარმოაჩენს შრომის დანაწილების გენერატორად, დანაწილებად, რომელიც თავად არის ყველა საზოგადოებისა და ცივილიზაციის საფუძველი. სმითისთვის, ჩვენს უნიკალურობას არ განსაზღვრავს მოქმედება, მეტყველება, მორალური განსჯა, განხილვა ან ასოციაციების შექმნის უნარი, არამედ საბაზრო საქმიანობა; ცივილიზებული არსებობის საფუძველი და ნიშანი არ არის კოლექტიური პოლიტიკური თვითგანსაზღვრა, არამედ სიმდიდრის წარმოება, რომელიც გენერირდება შრომის დანაწილებით.[375] მარქსი კიდევ უფრო აზუსტებს საკითხს: თავად შრომა, და არა მხოლოდ მისი დანაწილება, განგვასხვავებს ჩვენ როგორც სახეობას და ქმნის სამყაროს.[376] ამგვარად, ისტორია, როგორც ჩანს, გამართლებულია: ინტელექტუალურ და პრაქტიკულ ცხოვრებაში ჰომო ეკონომიკუსმა ჩაანაცვლა *ჰომო პოლიტიკუსი*. არისტოტელე შეტრიალებულია, თუ არა დამარხული.

თუმცა, თუ პოლივალენტური დისკურსებისა და ჰეტეროგენული ისტორიების ფუკოსეულ შეფასებას მივყვებით, *ჰომო ეკონომიკუსის* გამოჩენა არ ნიშნავს იმას, რომ *ჰომო პოლიტიკუსი* ქრება, ან თუნდაც დაქვემდებარებული ხდება. მართლაც, თუ დავუბრუნდებით სმითს, დავინახავთ, რომ როდესაც ის პირველად წარმოგვიდგენს ჩვენს მიდრეკილებას ვაჭრობისა და გაცვლისაკენ, ის ფრთხილად აზუსტებს საბაზრო საქმიანობას, როგორც ადამიანად ყოფნის მხოლოდ ერთ თვისებას. ის არც პირველადია და არც უშუალო. პირიქით, სმითი ამ თვისებას აფუძნებს ჩვენს ენის, მსჯელობის, გამოთვლისა და გარკვეული თვითსუვერენიტეტის უნარზე ინტენსიურად ურთიერთდამოკიდებულ სამყაროში. ვაჭრობის, ბარტერისა და გაცვლის მიდრეკილების წარდგენის შემდეგ, სმი-

374 C. B. MacPherson, „The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke“ (Oxford: Oxford University Press, 1962), p. 3.

375 Smith, „The Wealth of Nations“.

376 Marx, „The German Ideology“.

თი ამბობს, რომ ეს ნაკლებად სავარაუდოა იყოს ადამიანური ბუნების „ორიგინალური პრინციპი“, ვიდრე „გონებისა და მეტყველების უნარების აუცილებელი შედეგი“ და ჩვენი კომპლექსური და უნიკალური სახეობის ურთიერთდამოკიდებულების.[377] ენა და გამოთვლა ხელს უწყობს გარიგებების დადებას, რაც თავად გამოწვეულია ერთმანეთის ინტენსიური საჭიროებით. ჩვენ ვვაჭრობთ, ამბობს ის, რათა სხვებს მივცეთ უპირატესობა ჩვენი საკუთარი საჭიროებების დაკმაყოფილებაში, რაც არც საჭიროა და არც შესაძლებელი ცხოველთა სამყაროს უფრო ავტარკიული არსებებისგან, რაც დამოკიდებულია ცოდნის, გამოთვლისა და ურთიერთობის ხარისხზე, რომელიც მიუწვდომელია სხვა ცხოველებისთვის. მოკლედ რომ ვთქვათ, მიუხედავად იმისა, რომ *ჰომო ეკონომიკუსი* სმითისთვის ნამდვილად მოქმედებს ინტერესის შესაბამისად, ინტერესის ფორმა არც პირველადია და არც არაისტორიული. ურთიერთდამოკიდებულებაში საჭიროებიდან წარმოშობილი, ინტერესს ხელს უწყობს ენა და გონება და წარმოქმნის ურთიერთსარგებლიანობის ურთიერთობებს გაცვლით. ადამ სმითის *ჰომო ეკონომიკუსი*, რომელიც სრულებით არ არის შიშველი ინტერესის არსება, ეფუძნება და გაჯერებულია მსჯელობით, თვითმიმართულებითა და თავშეკავებით, რაც სუვერენიტეტის ძირითადი ინგრედიენტებია. უფრო მეტიც, მისი „მორალური გრძნობების თეორიის“ მკითხველებმა კარგად იციან, რომ თვითინტერესი არ არის ექსკლუზიური ან თუნდაც ცენტრალური კვანძი მის მიერ ადამიანური ბუნების აღწერაში.[378]

377 „ერების სიმდიდრის“ მე-2 თავში სმითი წერს: „არის თუ არა ეს მიდრეკილება [ვაჭრობისა და ბარტერისკენ] ერთ-ერთი იმ ორიგინალურ პრინციპთაგანი ადამიანურ ბუნებაში, რომლის შემდგომი ახსნაც არ შეიძლება მოიძევებოდეს; თუ, როგორც უფრო სავარაუდოა, ის არის აზროვნებისა და მეტყველების უნარების აუცილებელი შედეგი, ამის გამოკვლევა არ განეკუთვნება ჩვენს ამჟამინდელ თემას“ (ყურადღება მიაქციეთ, როგორ ცვლის ეს არისტოტელურ მიდგომას – სავარაუდოდ, განმასხვავებელ ადამიანურ თვისებებს, აზროვნებასა და მეტყველებას, ჩვენი ეკონომიკური და არა პოლიტიკური ბუნების საფუძვლად მონიშვნით).

378 „მორალური გრძნობების თეორიის“ ამ პასაჟში სმითის აღწერა იმისა, რაზეც ჩვენ ვზრუნავთ, სინამდვილეში საკმაოდ ფართო ქსელს ქმნის: „სამყაროს დიდი სისტემის ადმინისტრირება... ყველა რაციონალური და მგრძნობიარე არსების უნივერსალური ზრუნვა ბედნიერებაზე არის ღმერთის საქმე და არა ადამიანის. ადამიანს მიკუთვნებული აქვს გაცილებით უფრო თავმდაბალი განყოფილება, მაგრამ ერთი, რომელიც გაცილებით უფრო შესაფერისია მისი ძალების სისუსტისთვის და მისი გაგების სიმწირისთვის: ზრუნვა საკუთარ ბედნიერებაზე, „თავისი ოჯახის, მეგობრების, ქვეყნის“ ბედნიერებაზე... მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ... აღჭურვილნი ვართ ამ მიზნების ძალიან ძლიერი სურვილით, ჩვენი გონების ნელ და გაურკვეველ გადაწყვეტილებებს მინდობილი აქვს იმ სათანადო საშუალებების პოვნა, რომლებითაც მათ უნდა მივაღწიოთ. ამ საშუალებების უმეტესობაზე ბუნებამ ორიგინალური და უშუალო ინსტინქტებით მიგვითითა – შიმშილი, წყურვილი, ვნება, რომელიც აერთიანებს ორივე სქესს, და ტკივილის შიში გვაიძულებს გამოვიყენოთ ეს საშუალებები საკუთარი თავისთვის და მათი ტენდენციის განუხილველად იმ კეთილისმყოფელი მიზნებისთვის, რომელთა შექმნაც ბუნების დიდ ხელმძღვანელს სურდა მათი მეშვეობით“. Adam Smith, „Theory of Moral Sentiments“ (Indianapolis: Liberty Classics, 1976), p. 378. Useful considerations of Smith's account of human nature include Samuel Fleischacker, *On Adam Smith“s Wealth of Nations: A Philosophical Companion* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2004) and Man- fred J. Holler, „Adam Smith“s Model of Man and Some of its Consequences“, *Homo Oeconomicus* 23.3 (2006), pp. 467–88.

თუ კვლავ დავუბრუნდებით ტიმოთი მიტჩელის მოსაზრებას, რომ თავის საწყისებში „პოლიტიკური ეკონომია“ გულისხმობდა პოლიტიკური ერთობის (ეკონომიურ) მართვას და არა ეკონომიკური ცხოვრების პოლიტიკას ან ძალაუფლებებს, მაშინ მეთვრამეტე საუკუნეში პოლიტიკური ეკონომიის აღზევება რჩება თავსებადი პოლიტიკურის ნავარაუდევ სუვერენიტეტთან ეკონომიკურზე. ის იძლევა პოლიტიკურის მდგრადი პრიმატის შესაძლებლობას როგორც სახელმწიფოში, ისე ადამიანში, სახელმწიფოს მინიატურაში – ეს ორმაგი სუვერენიტეტი თანამედროვეობის გაგრძელებაა ძველი ქალაქ-სულის ჰომოლოგიისა. ფაქტობრივად, სმითის მოკლე მოწოდება ნებაზე მიშვებისთვის ეფუძნება იდეას, რომ სახელმწიფოს შეუძლია აირჩიოს თავისი დამოკიდებულება ეკონომიკურ საქმიანობასთან საზოგადოებაში, რომელიც ჩნდება ადამიანების საბაზრო ნაწილიდან; მას შეუძლია ჩაერიოს როგორც მერკანტილისტი, ან უკან დაიხიოს როგორც სათანადო კაპიტალისტურმა სახელმწიფომ, მაგრამ ეჭვს არ იწვევს, თუ რა არის სუვერენული.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როგორც ადამიანი, ისე სახელმწიფო სულ უფრო მეტად ინტერესდება პროდუქტიულობით, ხელფასებითა და სიმდიდრით, ორივე ხდება ეკონომიური თავის მართვაში, მაგრამ ეს ჯერ არ ხდის მათ ეკონომიკურს იდენტობითა და ფორმით. ადამიანის ეკონომიკური მახასიათებლების მნიშვნელობა თანამედროვე აზროვნებასა და პრაქტიკაში გარდაქმნის, მაგრამ არ აქრობს მის პოლიტიკურ მახასიათებლებს – კვლავ, ეს მოიცავს მსჯელობას, კუთვნილებას, მისწრაფებების სუვერენიტეტს, ზრუნვას საერთოზე და საკუთარ დამოკიდებულებაზე სამართლიანობასთან საერთოში. ამას ცხადყოფს ის ფაქტი, რომ მეთვრამეტე, მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების სწრაფვა პოლიტიკური ემანსიპაციისკენ, ხმის მიცემის უფლებისკენ, თანასწორობისკენ და, უფრო რადიკალურ მომენტებში, არსებითი სახალხო სუვერენიტეტისკენ, ვერ წარმოიშობოდა *ჰომო ეკონომიკუსიდან* და არ არის ფორმულირებული ეკონომიკურ ენაზე. რა თქმა უნდა, კლასობრივი ინტერესები აყალიბებს და კვეთს პოლიტიკურ მოთხოვნებს, მაგრამ *ჰომო პოლიტიკუსი* არ ყოფილა ჩანაცვლებული ადამიანის, როგორც კაპიტალის ნაწილაკის, ხატით.

ჰომო პოლიტიკუსის მდგრადობის გაცნობიერება, თუმცა გამეჩხერებული თანამედროვეობის გავლით, ადრეული თანამედროვე და თანამედროვე პოლიტიკური აზროვნების დიდ ნაწილს სხვა შუქზე წარმოაჩენს, ვიდრე ფუკოს მსჯელობები კლასიკურ ლიბერალიზმზე კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში. ის მიუთითებს, მაგალითად, ლოკის ბუნებრივ მდგომარეობაში ცხოვრების ინტენსიურად პოლიტიკურ ხარისხზე საკუთრების შემოტანამდე. ამ ადრეულ

მდგომარეობაში, როგორც ლოკი გვიყვება „მეორე ტრაქტატში“, ჩვენ არ ვართ უბრალოდ თვითგადარჩენაზე ორიენტირებულები, არამედ პასუხისმგებელნი ვართ ბუნების კანონის გარჩევაზე, განსჯასა და აღსრულებაზე საერთოს სახელით.[379] სოციალურ კონტრაქტამდე, ხელთ გვიპყრია, როგორც ჩვენი მორალური ვალდებულების ნაწილი ღმერთისა და ერთმანეთის მიმართ, ბუნებრივი კანონის აღსრულებისა და განხორციელების ძალაუფლება საზოგადოებრივი სამართლიანობისა და შენარჩუნების სახელით. ეს მკვეთრად პოლიტიკური ძალაუფლებები და ეს მკვეთრად პოლიტიკური ორიენტაცია არის ის, რასაც საბოლოოდ გადავცემთ პოლიტიკურ ინსტიტუტებს, როდესაც შევალთ სოციალურ კონტრაქტში. რა თქმა უნდა, ეს პირველადი პოლიტიკურობა ლოკის ბუნებრივ მდგომარეობაში სუსტდება ინდივიდუალური ინტერესის გაძლიერებით, რომელსაც საკუთრება შემოიტანს ამ მდგომარეობაში. თუმცა, ეს პოლიტიკურობა სრულად არასოდეს ქრება სოციალური კონტრაქტის შექმნის პროექტიდან ან მისი მიზნიდან და ლეგიტიმურობიდან.[380] იმის ნაცვლად, რომ მოგვცეს ადამიანის ფიგურა, რომელიც დაუღალავად მართულია ინდივიდუალური ინტერესით, ლოკი წარმოაჩენს დაძაბულობას ამ მამოძრავებელ ძალასა და ჰომო პოლიტიკუსს შორის, თვით უშუალო საფრთხეს, რომელსაც უქმნის ჰომო პოლიტიკუსს *ჰომო ეკონომიკუსის* აღზევება, დაძაბულობას, რომელსაც რუსო შემდგომში გამოააშკარავებდა.

მართლაც, რუსოსთვის, ჩვენ თავისუფლები, სუვერენულები და თვითკანონმდებლები ვართ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ვუერთდებით სხვებს, რათა დავადგინოთ პირობები, რომლითაც ერთად ვცხოვრობთ.[381] ისინი, ვინც ინსტინქტის ან ინდივიდუალური ინტერესის მონებად რჩებიან, უარს ამბობენ როგორც თავისუფლებაზე, ისე ადამიანურობაზე, როდესაც თმობენ ამ საკუთარ სუვერენიტეტს. რუსოსთვის, ადამიანები არიან ერთადერთი არსებები, რომლებსაც შეუძლიათ თავიანთი საჭიროებებიდან დომინირების რთული წესრიგების

379 John Locke, „Two Treatises of Government, in Political Writings“, ed. David Wooston (New York: Penguin, 1993).

380 ფუკო ამბობს, რომ ინტერესი ლოკისთვის არის ის, რაც გვაიძულებს შევიდეთ სოციალურ კონტრაქტში. მაგრამ ეს წაკითხვა ჩრდილავს ბუნების კანონების ადგილს „მეორე ტრაქტატში“ – როგორც ჩვენს სურვილს, რომ ისინი განხორციელდნენ, ასევე ჩვენს იმედგაცრუებას, როდესაც მათ განხორციელებას თავად ვცდილობთ. ლოკის ბუნების კანონები არის ბუნებრივი სამართლიანობის პრინციპები და არა უბრალოდ თვითინტერესის პრინციპები. *Locke, Two Treatises,* chapter 2, sections 6–13, გვ. 270–74. „ბუნებრივ მდგომარეობას აქვს ბუნების კანონი, რომელიც მართავს მას, რომელიც ავალდებულებს ყველას... რომ ყველა თანასწორი და დამოუკიდებელი იყოს, არავინ არ უნდა ავნოს სხვას მის სიცოცხლეში, ჯანმრთელობაში, თავისუფლებაში ან მფლობელობაში... ყველა, როგორც ვალდებულია შეინარჩუნოს საკუთარი თავი... უნდა, რამდენადაც შეუძლია, შეინარჩუნოს დანარჩენი კაცობრიობაც“, გვ. 271.

381 Jean Jacques Rousseau, „The Social Contract“, trans. Maurice Cranston (New York, NY: Penguin, 1968).

შექმნა, საკუთარი თავის დამონება ჰომო-სთვის თავისუფალი გზის მიცემით, მისი მხრიდან პიროვნებებზე, სოციალურ ურთიერთობებსა და პოლიტიკაზე გადაჭარბების დაშვებით: ეს არის რუსოს კრიტიკის არსი აღმოცენებადი ლიბერალიზმის მიმართ. ამგვარად, რუსოსთვის *ჰომო პოლიტიკუსის* განზრახი და მძაფრი კულტივირება (და ეს ნამდვილად არ არის *ჰომო იურიდიკუსი* ან ჰომო ლეგალისი) არის ერთადერთი ანტიდოტი ამ საფრთხისთვის. ჰომო პოლიტიკუსმა – გაგებულმა თვითსუვერენული კოლექტიური სუვერენიტეტის მეშვეობით – სიტყვასიტყვით უნდა დაიმორჩილოს თვითინტერესისა და თვითშთანთქმის არსება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არა მხოლოდ ჩავვარდებით ეგოიზმში, ნარცისიზმსა და ზედაპირულობაში, არამედ ვიქნებით დომინირებულნი სოციალური ურთიერთობებითა და რეჟიმებით, რომლებიც გენერირებულია აღვირახსნილი ინტერესით. მიუხედავად იმისა, რომ რუსოს განსხვავებული კრიტიკა თანამედროვეობისა და ლიბერალიზმის მიმართ მას დინების გარეთ აყენებს, დაპირისპირება, რომელსაც გამოხატავს ინტერესის რეჟიმსა და სახალხო სუვერენიტეტისა და თავისუფლების რეჟიმს შორის, დაძაბულობად ნარჩუნდება მომდევნო საუკუნეების აზროვნებაში.

მაგალითად, ჰეგელისეული სუბიექტი სრულყოფილი ხდება სახელმწიფოსა და პოლიტიკური ცხოვრების უნივერსალურობის, და არა სამოქალაქო საზოგადოებისა და ეთიკური ცხოვრების კონკრეტულობის მეშვეობით.[382] პოლიტიკური, და არა ინტერესზე დაფუძნებული თავისუფლება, თავისუფლება დაკავშირებული თანასწორობასთან, ურთიერთაღიარებასა და იდენტიფიკაციასთან კუთვნილებაში – ასე ხორციელდება და სრულყოფილი ხდება ადამიანი ჰეგელისთვის. *ჰომო პოლიტიკუსის* მნიშვნელობა თანამედროვე პოლიტიკურ აზროვნებაში ასევე ხსნის მარქსის ობსესიას თავის ადრეულ ნაწერებში სუვერენული პოლიტიკური ადამიანის განუხორციელებელი ფიგურის მიმართ და მის კრიტიკას პოლიტიკური ადამიანის კომპრომეტირებული სტატუსის მიმართ კონსტიტუციურ დემოკრატიაში.[383] ეს გვეხმარება გავიგოთ, თუ რატომ არის მარქსის პირველადი ინტერესი, როდესაც ის ებრძვის ჰეგელიანელებს და ბურჟუაზიული სახელმწიფოს ფიქციებს, არა კლასობრივი უთანასწორობა ან ექსპლუატაცია, არამედ ის, რასაც ის მიიჩნევს ილუზორულ თავისუფლებად და მოქალაქეობისა და კუთვნილების მწირ ცნებად, რომელსაც გვთავაზობს ბურჟუაზიული კონსტიტუციონალიზმი. ასევე, მისი კრიტიკა საფრანგეთის რევოლუციის მიმართ ეხება მის მარცხს განეხორციელებინა „თავისუფლების,

382 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „The Philosophy of Right“, trans. T. M. Knox. (Oxford: Oxford University Press, 1952).

383 Karl Marx, „On The Jewish Question“, in *The Marx-Engels Reader.*

თანასწორობისა და ძმობის“ ძიება, რომელიც მას ამოძრავებდა.[384] თავის შეფასებაში „პოლიტიკური ემანსიპაციის“ შესახებ – აქამდე გამორიცხული კაცობრიობის ნაწილების ფორმალური ხმის უფლების მინიჭება – ის აღმოაჩენს, რომ პოლიტიკურად ემანსიპირებული ინდივიდი იზოლირებული და უძლურია, დაქვემდებარებული ძალებზე, რომლებიც მის კონტროლს სცდება და დაკარგული აქვთ თავიანთი პოლიტიკური სახელები. მარქსისთვის, თანამედროვე ადამიანი არის მოჩვენებითი სუვერენი, ასევე მოჩვენებითია ის საკუთარი გაუცხოებული პოლიტიკური ძალებით, რომლებიც მის დომინირებას იწყებენ სახელმწიფოსა და ეკონომიკის ძალაუფლებებში.[385]

ჰომო პოლიტიკუსის მდგრადი არსებობა ჩანს თვით ბენტამის მაანგარიშებელ უტილიტარულ სუბიექტშიც, სუბიექტში, რომელიც ხშირად მოიხსენიება ნეოლიბერალური სუბიექტის ადრეულ პროტოტიპად. ბენტამი უტილიტარულ სუბიექტს წარმოგვიდგენს პატარა სუვერენად, თუმცა ისეთად, რომელსაც აქეთ-იქით ათამაშებენ ის „შიდა ბატონები“, სიამოვნება და ტკივილი, რაც ნიშნავს, რომ ჩვენი ინდივიდუალური სახელმწიფო ინტერესი არ არის ფართოდ ღია შინაარსისა თუ მნიშვნელობისთვის, არამედ აუცილებლად ემსახურება ამ ბატონებს.[386] დიახ, ბენტამისეული სუბიექტები შებოჭილნი არიან ინტერესებით, მაგრამ სწორედ მათი პოლიტიკურობა – მათი მიზანი, რომ მოიპოვონ, დააკმაყოფილონ და უზრუნველყონ საკუთარი თავი – განასხვავებს მათ თანამედროვე ნეოლიბერალური სუბიექტისგან და ასევე საშუალებას აძლევს სარგებლიანობას ბენტამთან, რომ ადვილად გადავიდეს ინდივიდუალური ქცევის პრინციპიდან მთავრობის პრინციპზე.

ჯონ სტიუარტ მილი ასევე გვაყალიბებს როგორც პატარა სუვერენებს, რომლებიც ვირჩევთ ჩვენს საშუალებებსა და მიზნებს; ადამიანობის არსი ამ არჩევანების გაკეთებაში მდგომარეობს. შესაბამისად, ნაშრომში, „თავისუფლების შესახებ“, მთავარი კითხვაა სად გავავლოთ სწორი ხაზი სახელმწიფო და ინდივიდუალურ სუვერენიტეტს შორის, საჯარო კანონსა და კერძო არჩევანს შორის.[387] ეს არის პოლიტიკური კითხვა პოლიტიკური საზღვრის შესახებ, რომელიც მოიცავს იურისდიქციას, კანონმდებლობას, ნორმებს, სასჯელებს და,

384 Karl Marx, „The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte“, in The Marx- Engels Reader.

385 Karl Marx, „Economic and Philosophic Manuscripts of 1844“ and Marx, „On The Jewish Question“, in The Marx-Engels Reader.

386 Jeremy Bentham, „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“, in *A Bentham Reader,* ed. Mary Peter Mack (New York: Pegasus, 1969).

387 „მაშინ რა არის პიროვნების სუვერენიტეტის კანონიერი ზღვარი საკუთარ თავზე? საიდან იწყება საზოგადოების ავტორიტეტი?“ John Stuart Mill, „On Liberty“, in *On Liberty and Other Writings,* ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), გვ. 75.

უპირველეს ყოვლისა, მოქმედების სფეროებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბენტამისა და მილისთვის, სუბიექტს შეუძლია აწონ-დაწონოს თითოეული მიზნისა და ქმედების ხარჯები და სარგებელი და შეიძლება რეგულირდებოდეს ან თუნდაც იძულებული იყოს სახელმწიფოს მიერ პროდუქტიული შესაძლებლობებისა და ორიენტაციის გასაზრდელად. მაგრამ სუბიექტი არ არის ცირკულირებადი ან ჩანაცვლებადი ადამიანური კაპიტალი, რომელიც ინსტრუმენტალიზებულია საკუთარი თავის, საზოგადოების, ეკონომიკის ან სახელმწიფოს მიერ. პირიქით, ის არის მინიატურული სუვერენი, შესაძლო მიზნების სპექტრით. თუ პოლიტიკური თეორიის ამ მომენტში სახელმწიფო უკან იხევს როგორც ჩვენი თანასწორობის, თავისუფლებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრებისკენ ორიენტაციის დანიშნულების ადგილი, თუ ის რეკონფიგურირდება როგორც ქცევითი ან, როგორც ფუკო უწოდებს, „ბიოპოლიტიკური“ აგენტი მოსახლეობისა და მათი სურვილების სამართავად, *ჰომო პოლიტიკუსი* მაინც რჩება სუბიექტის ურთიერთობაში საკუთარ თავთან. მისი კვალი ჩანს ჩვენს რთულ მიღწევაში იმ რაციონალურობისა, რომელიც საჭიროა თვითსუვერენიტეტისთვის, მათ შორის ჩვენი სურვილების ბატონად ყოფნაში და არა მათ მონად, ასევე სოციალური და სახელმწიფო ჩარევის წინააღმდეგობაში ჩვენს ცხოვრებისეულ არჩევანში.

არც მილი, პოლიტიკური ეკონომისტი, გვთავაზობს *ჰომო ეკონომიკუსის* აღწერილობით ან ნორმატიულ ანგარიშს. პირიქით, თავის პატარა ესეში, „პოლიტიკური ეკონომიის განსაზღვრებისა და მისთვის შესაფერისი გამოკვლევის მეთოდის შესახებ“, მილი ნათლად აჩვენებს, რომ ადამიანები მრავალწახნაგოვანი არსებები არიან და, თვით ეკონომიკურ სფეროშიც კი (რომელიც* „არ განიხილავს ადამიანის ბუნების მთლიანობას... არც ადამიანის მთლიან ქცევას საზოგადოებაში“), ჩვენ შეიძლება ისევე ვიყოთ მართულნი თავისუფალი დროის ან გამრავლების სურვილით, როგორც სიმდიდრის სურვილით.[388] შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანია, რომ მილი ჟინიანად ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური ეკონომია „სრულიად აბსტრაგირებას ახდენს ყველა სხვა ადამიანური ვნებისა თუ მოტივისგან“ და ამგვარად ოპერირებს ფიქციური სუბიექტით, რომელიც აუცილებელია „გარკვეული მიზეზების ეფექტის წინასწარმეტყველების ან კონტროლის ძალაუფლების მოსაპოვებლად“, მაგრამ მაინც ფიქციურია.[389] მართლაც, მის, როგორც *ჰომო ეკონომიკუსის* დამფუძნებლის მიმართ თანამედროვე მიდგომების ირონიაზე მითითებით, , მილი წერს,

388 John Stuart Mill, „On the Definition of Political Economy and on the Method of Investigation Proper to It“, in *The Collected Works of John Stuart Mill,* vol. 4, Essays on Economics and Society, Part II, ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1967), p. 321.

389 იქვე, გვ. 322.

„არცერთი პოლიტიკური ეკონომისტი არ ყოფილა იმდენად აბსურდული, რომ ევარაუდა, რომ კაცობრიობა რეალურად [მართულია] მხოლოდ სიმდიდრის სურვილით“.[390]

პოლიტიკური თეორეტიკოსები ფროიდს ხშირად განიხილავენ უტილიტარიზმის ფსიქიკური კომპლექსურობით გაჯერების ავტორად: იდით მართული სიამოვნების პრინციპი გვიბიძგებს ჩვენი სურვილების დაუყოვნებლივი დაკმაყოფილებისკენ, მაშინ როცა სუპერეგოს მიერ რეალობის პრინციპის წარმატებული ინკორპორირება ლაგამს სდებს და გადაამისამართებს მამოძრავებელ ძალებს, ზღუდავს კიდეც ეგოს დაკმაყოფილებას მშრომელი და პროდუქტიული სხეულის სახელით. ჩახშობილი და გადამისამართებული, თავდაპირველი თვითინტერესი არასდროს უქმდება, არამედ ფორმირდება ჩახშობისა და სუბლიმაციის გზით, რაც მას უფრო მშვიდს, ნაკლებად თვითდესტრუქციულს და უფრო პროდუქტიულს ხდის. განა ფუნდამენტური ლიბიდური მამოძრავებელი ძალები და ფსიქიკური ეკონომიკები, რომლებიც გადაამისამართებენ მათ მოსპობის გარეშე, არ ნიშნავს იმას, რომ ფროიდი ინტერესს ცივილიზებული ადამიანის არსში ათავსებს? ამის მთლიანად უარყოფის გარეშე, გაიხსენეთ, რომ ფროიდის ყველაზე მდგრადი და შემზარავი ფიგურა ცივილიზაციაში მყოფი ადამიანებისთვის აღვირახსნილი ცხოველები კი არა, „დაპყრობილი ქალაქებია“. სუპერეგო, ამბობს ის, „ცივილიზაცია და მისი უკმაყოფილებები“ იღებს ბატონობას ჩვენს საშიშ სურვილებზე მათი დასუსტებით, განიარაღებით და მეთვალყურეობით „როგორც გარნიზონი დაპყრობილ ქალაქში“.[391] კლასიკურია სულსა და ქალაქს შორის ჰომოლოგია; ადამიანისა და მისი ფსიქიკის ფიგურა დაუღალავად პოლიტიკურია. გარდა ამისა, ეს გამონათქვამი გვხვდება ტექსტში, რომელიც იწყება ფსიქიკის რომის ქალაქთან ანალოგიით: ორივე ინახავს თავის ჭეშმარიტებას ნანგრევების, რეკონსტრუქციისა და თანამედროვე აქტივობის ფენებქვეშ. უპირველეს ყოვლისა, ორივე შეშფოთებული და შემაშფოთებელი სუვერენიტეტის პროექტია.

ეს იყო ჩემი აზრის ვრცელი გამოხატვა, მიმოხილვა, რომელიც ერთდროულად ზედმეტად არის ჩართული პოლიტიკური თეორიის ისტორიაში და ზედაპირულად ეპყრობა მას. ეს აზრი შეიძლება ამგვარად შემჭიდროვდეს: *ჰომო ეკონომიკუსი* ნამდვილად აღმავლობას განიცდის და აფართოებს თავის ბატონობას ევროატლანტიკურ თანამედროვეობაში, მაგრამ *ჰომო პოლიტიკუსი* ცოცხალი

390 იქვე.

391 Sigmund Freud, „Civilization and Its Discontents“, trans. James Strachey (New York: Norton, 2010), p. 84.

და მნიშვნელოვანი რჩება ამ დროის განმავლობაშიც – სავსე მოთხოვნებითა და მოლოდინებით, პოლიტიკური სუვერენიტეტის, თავისუფლებისა და ლეგიტიმურობის საფუძველი. თუ რუსო თითქმის მარტოა ამ არსების დომინირების გაბედულად ხელახლა დამტკიცებაში სოციალური კონტრაქტის თეორიაში, *ჰომო პოლიტიკუსი* არ გამქრალა სხვების მონათხრობებში. არც ის არის შესაბამისად დახასიათებული იმით, რასაც ფუკო *ჰომო იურიდიკუსს ან ჰომო ლეგალისს* უწოდებს, რომლებიც ზედმეტად არიან შებოჭილნი კანონითა და უფლებებით საიმისოდ, რომ ასახონ სასწორზე დადებული პოლიტიკური ეთოსი და მოთხოვნები.[392] ეს ნიშნავს, რომ *ჰომო პოლიტიკუსის* დამარცხება თანამედროვე ნეოლიბერალური რაციონალობის მიერ, იმის დაჟინება, რომ არსებობენ მხოლოდ რაციონალური საბაზრო მოქმედი პირები ადამიანური არსებობის ყველა სფეროში, მართლაც ახალი რამ არის რევოლუციური დასავლეთის ისტორიაში. სანამ ამ მოვლენის შედეგებს უფრო დეტალურად განვიხილავდეთ, მინდა მოკლედ გამოვიკვლიო „ჰომო“ *ჰომო ეკონომიკუსში* – მოიცავს ის თუ გამორიცხავს ქალებს? ეს არ არის ფართო გამოკვლევა ნეოლიბერალური კაპიტალიზმის გენდერული, რასობრივი ან კოლონიური ხასიათის შესახებ, არამედ უფრო ვიწრო გამოკვლევაა ფემინიზებული ოჯახური შრომის დისკურსიული სტატუსის შესახებ, რომელიც გულისხმობს *ჰომო პოლიტიკუსის* ჩანაცვლებას *ჰომო ეკონომიკუსით* ნეოლიბერალიზმში. აქვს თუ არა ჰომო ეკონომიკუსს გენდერი? აქვს თუ არა ადამიანურ კაპიტალს? არის თუ არა femina domestica უხილავად გამყოფი ან შემავსებელი ამ ფიგურებისა, თუ ცოლებიც და დედებიც მათში მოიაზრებიან?[393]

392 აქ იქნებოდა ისტორიული მონახაზი, შეკუმშული ერთ აბზაცად: იმის გარიჟრაჟზე, რასაც ჩვენ „დასავლეთს“ ვუწოდებთ, მოქალაქე იყო აშკარად პოლიტიკური არსება, საერთოს მართვაში მონაწილეობით, რომლის მეშვეობითაც ის ასევე რეალიზდებოდა, სრულყოფილი ხდებოდა და თავისუფლდებოდა. ფეოდალიზმის გრძელი საუკუნეების განმავლობაში, მოქალაქეობის ეს დაძაბული ცნება გაფერმკრთალდა, რადგან ეკლესიისა და მონარქიების ავტორიტეტი წინა პლანზე გამოვიდა. ამ ბნელი ღამიდან დაიბადა თანამედროვეობის რევოლუციები. ამ პოლიტიკურ რევოლუციებთან თანადროული (და ნაწილობრივ მათი გამომწვევი) იყო წარმოების რეჟიმის გამოჩენა, რომელიც მძიმედ აწვა პოლიტიკურ ცხოვრებას – აყალიბებდა მის ინსტიტუტებს, მართავდა მის შინაარსს, განაპირობებდა მის ენებს – მაგრამ მაინც არ შეერწყა მას, რომ არაფერი ვთქვათ მისი პირობების სრულ დაპყრობაზე ან მისი პრინციპების ორგანიზებაზე. ამ დროს გამოჩნდა მოქალაქის ფიგურა, რომელიც, ერთი მხრივ, ფორმალურად იზიარებდა პოლიტიკურ სუვერენიტეტს და, მეორე მხრივ, დაუღალავად იყო დაკავებული მოქალაქის საკუთარი ინტერესებითა და კეთილდღეობით, როდესაც პოულობდა თავისუფლებას საკუთარი მიზნების მიყოლაში. სურვილით გაცოცხლებული, უფლებებით შეიარაღებული, ეს ფიგურა საერთო პოლიტიკური მმართველობის შესახებ ზრუნვას თავის წარმომადგენლებს უთმობდა და საკუთარი კმაყოფილებებით ხელმძღვანელობდა. ეს არის სუბიექტი, გახლეჩილი „მოქალაქესა“ და „ბურჟუას“ შორის, რომელიც თან სდევდა ლიბერალურ დემოკრატიულ თეორიას ორი საუკუნის განმავლობაში, რომელსაც მარქსი აქცევს ლიბერალური სახელმწიფოს კრიტიკის საფუძვლად, და რომელსაც ჰომო ეკონომიკუსის ნეოლიბერალური ფორმა საბოლოოდ უკან მოიტოვებს.

393 იხ. Melissa Cooper“s *Family Values: Neoliberalism, New Social Conser- vatism, and the Sexual Politics of Capital* (forthcoming from Zone).

ჰომო ეკონომიკუსის გენდერი

ისტორიულად, მაშინაც კი, როცა მისი მასკულინურობა მკაფიოდ არ ყოფილა გაცხადებული და არც ქალების გამორიცხვა იყო ამ კატეგორიიდან აშკარა, *ჰომო პოლიტიკუსი* არისტოტელედან კანტამდე და ჰეგელამდე, მასკულინისტურ ქცევასა და მოქმედების სფეროს გულისხმობდა. იქნებოდა ეს განსაზღვრული როგორც საერთოს მართვაში მონაწილეობა (არისტოტელე), სამხედრო virtu-ს პარალელური (მაკიაველი), მამაკაცური ზომიერება და სიმტკიცე (ვებერი), თუ უბრალოდ ავტონომია, რაციონალურობა და თვითსუვერენიტეტი (თანამედროვეები), *ჰომო პოლიტიკუსი* თითქმის ყოველთვის და ცხადად მამრობითი იყო.[394] ამგვარად, როგორც ჯოან სკოტი გვახსენებს, ფრანგი რევოლუციონერი ფემინისტები დაგმობილ იყვნენ ურჩხულებივით, არა მხოლოდ მათი მოთხოვნების გამო, არამედ თავად პოლიტიკური მოქმედების ფაქტის გამოც, ისევე როგორც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების ქალთა საარჩევნო უფლების მოთხოვნები იყო ფართოდ შეჩვენებული როგორც არაბუნებრივი და არასაჭირო.[395]

მაგრამ რა ხდება *ჰომო ეკონომიკუსთან* დაკავშირებით? გამოჩენილი თანამედროვე ეკონომისტები იშვიათად ანიჭებენ გენდერს ამ არსებას, ხოლო როდესაც ზოგჯერ გადახედავენ მას სქესობრივი განსხვავების მიმართულებით, ზოგადად იმის სამტკიცებლად ან მისანიშნებლად, რომ ფიზიოლოგია არარელევანტურია ფორმისთვის, თუმცა არა რაციონალურად არჩევითი საბაზრო ცხოველების შინაარსისთვის. ადამ სმითის საბაზრო არსება, გერი ბეკერის ადამიანური კაპიტალი, ყოველდღიური რაციონალური ამრჩევები – არცერთი მათგანი არ არის დაკონკრეტებული, როგორც მამრობითი ან ნავარაუდევი გენდერულად, მაშინაც კი, როცა ნეოლიბერალები აღიარებენ გენდერსპეციფიკური ატრიბუტების შესაძლებლობას, რომლებზეც შეიძლება აშენდეს გარკვეული სახის ადამიანური კაპიტალი, მაგალითად, ფეხბურთელები ან მაღალი მოდის მოდელები. მართლაც, რაციონალური არჩევანის სავარაუდოდ ზოგადი ხასიათი და გენდერული შრომის დანაწილების სავა-

394 იხ. Jean Elshtain, *Public Man / Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Wendy Brown, *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1988); Kathy Ferguson, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory* (Berkeley: University of California Press: 1993); Linda Zerilli, *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill* (Ithaca: Cornell University Press, 1994). Plato in *The Republic* could be considered an interesting exception, except that Plato dispatches homo politicus as he establishes the rule of the republic by philosophy.

395 Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

რაუდო უპირატესობები ოჯახსა და ბაზარს შორის ყველასთვის არის ოსტატურად დაწყვილებული არგუმენტები, რომლებიც ამოძრავებს ბეკერის შესანიშნავ წიგნს, „ტრაქტატი ოჯახის შესახებ“.

თუმცა ფემინისტებმა კარგად იციან, რომ როდესაც მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ მათი საგანი არ არის გენდერული, ეს შორს არის საკითხის ბოლო სიტყვისგან. *ჰომო ეკონომიკუსი* არ არის გამონაკლისი. არსებობს მისი გენდერის რამდენიმე განზომილება და, შესაბამისად, მისი ბოლოდროინდელი აღზევებისა და გავრცელების რამდენიმე ეფექტი. დავიწყოთ მარგარეტ ტეტჩერით, რომელმაც 1980-იან წლებში ბრიტანეთის ნეოლიბერალიზაციის კამპანიის დროს სამარცხვინოდ განაცხადა: „არ არსებობს ასეთი რამ, როგორც საზოგადოება. არსებობენ მხოლოდ ინდივიდუალური მამაკაცები და ქალები... და მათი ოჯახები“. ჩვენი ინტერესის საგანია მრავალწერტილი, რომელიც სრულებით არ არის მხოლოდ ტეტჩერისეული, არამედ უფრო რუტინული ნეოლიბერალური წაბორძიკებაა მისი ანალიზის ძირითად ერთეულს, ინდივიდს, და ოჯახს შორის, რასაც ის მიიჩნევს საზოგადოების ძირითად ერთეულად. ფაქტობრივად, ტეტჩერის წაბორძიკება ახლოს არის მილტონ ფრიდმანის წაბორძიკებასთან სამი ათწლეულით ადრე: „როგორც ლიბერალები“, წერდა ის „კაპიტალიზმსა და თავისუფლებაში“, „ჩვენ ვიღებთ ინდივიდის თავისუფლებას, ან შესაძლოა ოჯახის, როგორც ჩვენს საბოლოო მიზანს სოციალური მოწყობის შეფასებისას“.[396] კვლავ „ან შესაძლოა“, გაურკვევლობაა, რაც გვაინტერესებს. მოგვიანებით, ნაშრომში, ფრიდმანი ამტკიცებს: „საბოლოო ოპერატიული ერთეული ჩვენს საზოგადოებაში არის ოჯახი და არა ინდივიდი“.[397]

აქ საკმაოდ თვალში საცემია ფუნდამენტური შეუსაბამობა: თუ ოჯახი არის საბოლოო ოპერატიული ერთეული, თავისუფლების ადგილი და პერსპექტივა, საიდანაც ვაფასებთ სოციალურ მოწყობას, მაშინ ის ინდივიდი ვერ იქნება, და პირიქით. ამ შეუსაბამობის ახსნის ერთი გზა ის არის, რომ ის იდეოლოგიურად არის მართული: ნეოლიბერალები, რომლებიც ასევე კონსერვატორები არიან, მიდრეკილნი არიან იმისკენ, რომ ონტოლოგიზება გაუკეთონ ინდივიდს, ჰეტეროსექსუალურ ბირთვულ ოჯახს და სქესობრივ განსხვავებას. ისინი ცდილობენ თითოეული ფესვგადგმული იყოს ბუნებაში და არა ძალაუფლებაში, და არ სურთ, რომ ოჯახი იყოს პასუხისმგებელი ინდივიდების გენდერიზაციაზე ან სოციალური უთანასწორობების წარმოქმნაზე. ისინი ანატურა-

396 Milton Friedman, „Capitalism and Freedom“ (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 12.
397 იქვე, გვ. 33.

ლიზებენ ოჯახს ისევე, როგორც ანატურალიზებენ თავისუფალ ინდივიდს და ცდილობენ მათ შეერთებასა და შერიგებას იმ ლოგიკის უგულებელყოფით, რომელიც მიაღწევდა ან ვერ მიაღწევდა ამას.

შეუსაბამობის ახსნა გენდერული დაქვემდებარების მეშვეობითაც შეიძლება, რომელსაც ის ფარულად გულისხმობს: ინდივიდუალური თავისუფლება, რომელსაც ნეოლიბერალები იმეორებენ, არ არის კომპრომეტირებული ოჯახით ან ოჯახში, რადგან ის ეხება მხოლოდ მათ, ვინც თავისუფლად მოდის და მიდის მათგან საბაზრო თავისუფლების სფეროში და არა მათ, ვინც იქ ასრულებს არაანაზღაურებად სამუშაოს ან საქმიანობას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოყოლილი ისტორია არ არის ოჯახების პერსპექტივიდან, როგორც გენერიკული ინდივიდების ანსამბლებიდან, არამედ სოციალური პოზიციონირებიდან, რომელიც დიდი ხანია ასოცირდება ოჯახის მამრობით თავებთან. წაბორძიკება, მაშასადამე, ხდება სწორედ იმიტომ, რომ ეს პერსპექტივა უარყოფილია, თუმცა ნავარაუდევია.

თუმცა, ასეთი ახსნები მხოლოდ იმაზე მიგვანიშნებს, თუ რატომ ხდება რხევა ინდივიდსა და ოჯახს შორის და არ განიხილავს, რა ეფექტი აქვს მას, როდესაც ნეოლიბერალიზმი ხდება მმართველი რაციონალობა. რას აღწევს სემიოტიკურად რხევა ინდივიდსა და ოჯახს შორის, როდესაც *ჰომო ეკონომიკუსი* წარმოდგენილია როგორც ადამიანური კაპიტალი და ამარცხებს ადამიანის ყველა სხვა ხატს? აქ უნდა ვიკითხოთ დამატების ურთიერთობაზე ტეტჩერის წინადადების მთავარ ობიექტთან. კონცეპტუალურად და რიტორიკულად, რა არის ის სამუშაო, რომელსაც ასრულებს ფრაზა მრავალწერტილის შემდეგ მტკიცებაში, რომ „არსებობენ მხოლოდ ინდივიდუალური მამაკაცები და ქალები... და მათი ოჯახები“? არის თუ არა ოჯახი პოზიციონირებული როგორც ფონი, როგორც მფლობელობა, თუ როგორც ინდივიდის დამატება? არის თუ არა ეს ინდივიდის აღწერის ალტერნატიული გზა – მისი უფრო სრული ან გაფართოებული ფორმა? თუ ეს არის ასოციაცია, რომელსაც ექვემდებარება ინდივიდი და მისი ქცევა? არის თუ არა ოჯახი რაღაც, რაც ჰომო ეკონომიკუსს „აქვს“ თუ „არის“? ეკუთვნის თუ არა ოჯახი მას, თუ ის ოჯახს? თუ ოჯახი ალქიმიურად შეადგენს ინდივიდს? პოზიციონირებს თუ არა ნეოლიბერალიზმი ოჯახს როგორც ბაზრის ნაწილს, მის მეზობლად, თუ როგორც არასაბაზრო სფეროს, რომელიც მაინც შეიძლება იყოს „ეკონომიზებული“ ჩალიშკანისა და კალონის აზრით, ანუ მოწესრიგებული და გარდატეხილი ეკონომიკური გონების მეშვეობით?

აქ ჩნდება კითხვების მეორე ნაკრები იმის შესახებ, თუ რა აკავშირებს ოჯახებს ან საზოგადოებებს ნეოლიბერალურ რეჟიმებში. როდესაც ნეოლიბერალური

გონება წარმოადგენს თითოეულ ადამიანს, პოზიტიურად და ნორმატიულად, არსებობის ყველა სფეროში, როგორც თვითინვესტირებად მეწარმეობრივ კაპიტალს, რომელიც პასუხისმგებელია საკუთარ თავზე და ცდილობს გააუმჯობესოს თავისი ღირებულება სხვა კაპიტალურ ერთეულებთან მიმართებით, როგორ შეესაბამება ეს საჭიროებაზე დაფუძნებულ, ცხადად ურთიერთდამოკიდებულ, აფექტურ და ხშირად მსხვერპლშეწირვით ოჯახური ურთიერთობების სფეროს? როგორ არის მიჩნეული ოჯახის შეკავშირება თვითინვესტირებადი ადამიანური კაპიტალის ელემენტებისგან? როგორ არის შესაძლებელი მისი „თავისუფლების“ ან „ინტერესების“ გააზრება, როდესაც ის არც კორპორატიულია და არც ინდივიდუალური? გერი ბეკერი იყენებს „ფსიქიკური შემოსავლის“ ცნებას, რათა ახსნას დედა, რომელიც მსხვერპლს სწირავს თავისი შვილებისთვის და იტანს ეკონომიკურ სიდუხჭირეს თავისი „ბუნებრივი“ ვალდებულების გამო ზრუნვის მიმართ.[398] მაგრამ ბეკერი ფუნდამენტურად ხელუხლებელს ტოვებს კითხვას იმის შესახებ, თუ რა აკავშირებს ოჯახებს, თვით ადამიანურ კაპიტალში სოციალური წებოვნების ნაკლებობის გათვალისწინებით. როდესაც არსებობს მხოლოდ *ჰომო ეკონომიკუსი*, და როდესაც ეს ფიგურა დაუღალავად ერთგულია საკუთარი ინდივიდუალური ღირებულების გაზრდის, როგორ ინარჩუნებს ერთიანობას ოჯახი, რომ არაფერი ვთქვათ უფრო ფართო სოციალურ წესრიგზე?

ეს კითხვა, იმ სურვილთან ერთად, რომ აიხსნას მოტივაციები და ინვესტიციები – სიყვარული, ერთგულება, საზოგადოება – რომლებიც სცდება ინტერესსა და თვითგაუმჯობესებას, არის საწყისი წერტილი რაციონალური არჩევანის ეკონომიკის კრიტიკოსებისთვის, როგორებიც არიან დირდრე მაკკლოსკი, ანეტ ბაიერი, კეროლ როუზი, ჯული ნელსონი და პაულა ინგლანდი.[399] თითოეული მათგანი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს ოჯახების ან საზოგადოებების შეკავშირების შესაძლებლობა, რომ არაფერი ვთქვათ ფუნქციონირებაზე იმის ფარგლებში, რასაც მაკკლოსკი უწოდებს „ჰობსის პარადიგმას“ არასოციალური და

398 Gary S. Becker, „A Treatise on the Family“, enlarged edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 78.

399 See Paula England, „Separative and Soluble Selves: Dichotomous Thinking in Economics“, and Dierdre McClosky, „The Demoralization of Eco- nomics: Can We Recover from Bentham and Return to Smith?“ both in Martha Albertson Fineman and Terence Dougherty (eds.), *Feminism Confronts Homo Oeconomicus: Gender, Law, and Society* (Ithaca: Cornell University Press, 2005). See also Annette Baier, „What Do Women Want with a Moral Theory?“, in Roger Crisp and Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1997), Carol M. Rose, „Property as Storytelling: Perspectives from Game Theory, Narrative Theory, Feminist Theory“, *Yale Journal of Law and the Humanities* 2.1 (1990), pp. 37–57; Julie Nelson, „Feminism and Economics“, *Journal of Economic Perspectives* 9.2 (Spring 1995), pp. 131–48, and Nelson, *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics,* ed. Marianne A. Ferber and Julie Nelson (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

არასოციალიზებული ადამიანური არსებებისა, რომლებიც მოტივირებულნი არიან მხოლოდ კონკურენტული პოზიციონირებისა და გადარჩენის გამოთვლებით.[400] ამ კრიტიკოსებს უერთდებიან სხვებიც, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ უშუალოდ არ არიან დაკავებულნი გენდერით, უპირატესობას ანიჭებენ სმითის ჰომო ეკონომიკუსს ჰობსის ან ბენტამის ჰომო ეკონომიკუსზე.[401] მიუხედავად სმითის პოპულარული რეპუტაციისა, რომ ის ამცირებს ადამიანს ინტერესის არსებამდე, ასეთი კრიტიკოსები მიუთითებენ, რომ სმითმა დახატა ადამიანური ქცევის, საჭიროებებისა და სათნოებების უფრო კომპლექსური პორტრეტი, თვით ეკონომიკურ ცხოვრებაშიც კი. მაკკლოსკი აჯამებს თანამედროვე *ჰომო ეკონომიკუსის* კრიტიკას, რომელიც, მისი მტკიცებით, ეფუძნება ჰობსისეულ და ბენტამისეულ ადამიანს, ამგვარად: „სმითის პროექტი იყო ეთიკური. ბენტამმა გადააგდო ის გზიდან და ეკონომისტები მხოლოდ გონიერებაზე ფიქრამდე მიიყვანა. თუ ეკონომიკა აპირებს სერიოზულად იყოს „პოზიტიური“ მეცნიერება... და არ დავიდეს მხოლოდ ზუსტი იდეების ქაოსამდე, მას სჭირდება დაბრუნდეს სმითის პროექტთან გონიერების დანახვის, სათნოებებისა და მანკიერებების სისტემაში კომერციული საზოგადოებისთვის“.[402]

ერთად აღებული, ეს კრიტიკა მიუთითებს, რომ ნეოლიბერალური *ჰომო ეკონომიკუსის* მიდგომის ერთი გზაა მისი გამოვლენა როგორც არასწორი წარმოდგენისა, რომელიც უარყოფს ყველაფერს, რაც მას ასაზრდოებს და ყველა ადამიანურ მოწყობას. ამ მიდგომაში, *ჰომო ეკონომიკუსი*, დაყვანილი ადამიანურ კაპიტალამდე, მცდარია: ის ვერ წარმოაჩენს ქცევას, რომელიც აკავშირებს ოჯახებსა და საზოგადოებებს და ასევე მცდარად არის ავტონომიური – მოკლებული საჭიროებებსა და დამოკიდებულებებს. ამგვარად, ფემინისტური ეკონომიკური კრიტიკა ტეტჩერის მრავალწერტილში პოულობს ძველი ისტორიის ნეოლიბერალურ გამეორებას – ლიბერალური სუბიექტის პორტრეტს მასკულინისტური, ბურჟუაზიული თვალსაზრისით, რომელიც საზრდოობს წყაროებითა და თვისებებით, რომლებიც თავად არ არიან წარმოდგენილნი ამ ისტორიაში. მხოლოდ პერფორმატიულად მამრობით წევრებს შრომის გენდერული სქესობრივი დანაწილებისა, შეუძლიათ თუნდაც იმის დაჩემება, რომ აქვთ იმ სახის ავტონომია, რომელსაც ეს სუბიექტი მოითხოვს;

400 McClosky, „The Demoralization of Economics“, გვ. 28–29. ჰობსმა კარგად გაიგო სრულიად თვითცენტრირებული ადამიანებისგან შემდგარი ოჯახების ფუნდამენტური არაკოჰერენტულობა, რის გამოც მან, ტეტჩერისა და ბევრი თანამედროვე ეკონომისტისგან განსხვავებით, არ ჩამოაყალიბა ოჯახები, როგორც აპრიორი..

401 მაკკლოსკის გარდა იხ. Dixon and Wilson, *A History of Homo Oeconomicus and Albert O. Hirschman, Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse, Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 37.8 (1984), გვ. 11–28.

402 McClosky, „The Demoralization of Economics“, გვ. 30.

ოჯახური და სოციალური წესრიგის შესაკავშირებლად და იმ საჭიროებების უზრუნველსაყოფად, რომლებსაც ეს სუბიექტი უარყოფს, სხვები (იქნებიან ეს ანაზღაურებადი თუ არაანაზღაურებადი შინამოსამსახურეები) უნდა იყვნენ განსხვავებულად ორიენტირებულნი, იმისკენ, რასაც დირდრე მაკკლოსკი უწოდებს „სათნოების ეთიკას", რასაც ჯოან ტრონტო უწოდებს „ზრუნვის საქმეს", და რასაც სოციოლოგი პაულა ინგლანდი უწოდებს „ხსნად", და არა „განცალკევებად" საკუთარ თავებს.[403]

თუმცა, ჩვენი ოჯახი-ინდივიდის დილემა – კითხვა იმის შესახებ, არის თუ არა ოჯახი თუ ინდივიდი ანალიზის სათანადო ერთეული ადამიანური სამყაროსთვის, რომელიც თვითკმარი კაპიტალის კონკურენტულ ერთეულებად მოიაზრება – ჯერ არ არის გადაჭრილი. ჩვენ არ ვეხებით მხოლოდ „ანალიტიკურ" გამოტოვებას ან უარყოფას ადამიანური ბუნების ლიბერალურ და ნეოლიბერალურ ფორმულირებებში. პირიქით, ვეხებით სამყაროს, რომელიც შექმნილია და იმართება ამ გამოტოვებითა და უარყოფით. არსებობს ორი გზა იმის გასააზრებლად, თუ როგორ უნდა მოვეპყროთ ადამიანის ნეოლიბერალურ ფიგურას, რომლის თვითზრუნვა და თვითინვესტირება ვერ მიიღწევა მისი პირობებით, ანუ, რომელიც დამოკიდებულია უხილავ პრაქტიკებსა და დაუსახელებელ სხვებზე. ერთია ის, რომ ნეოლიბერალიზმი შეცდომას უშვებს, თითქოს *ჰომო ეკონომიკუსი* უფრო მრავალგანზომილებიანი და უფრო დამოკიდებული იყოს ადამიანურ არაკაპიტალურ ერთეულებზე (ანუ ქალებზე), ვიდრე ეს ონტოლოგია გვთავაზობს. ამ კრიტიკას აქვს გარკვეული სიმწვავე, მაგრამ ეს არ არის რადიკალური სიმწვავე. ჩვენ ჯერ არ გვიკითხავს, რა სახის გენდერული წესრიგი იქმნება და აღესრულება, როდესაც ეს რაციონალობა ბატონობს, როდესაც ინდივიდუალური ადამიანური კაპიტალის ზრდის აქტივობა ხდება ყოვლისმომცველი მმართველი ნორმა, როდესაც პასუხისმგებლობის დაკისრების, პრივატიზაციისა და დაშლილი ინფრასტრუქტურის გზით, ნეოლიბერალური საზომების გავრცელებასთან ერთად არსებობის ყველა სფეროში, ეს ცუდი ონტოლოგია დღეს ევროატლანტიკური სამყაროს მმართველი ჭეშმარიტება ხდება. მოკლედ რომ ვთქვათ, რა ხდება, როდესაც ვეხებით არა მხოლოდ ადამიანური მოტივებისა და ქცევის აბსურდულ და მცდარ ანგარიშს, ჩვენი ვინაობისა და იმის არასწორ წარმოდგენას, რაც გვასაზრდოებს, არამედ „რეალობის" წარმოებას ადამიანური მიზნების, ქცევისა და მიზნების ამ აღწერის მეშვეობით? რა ხდება, როდესაც აუცილებლად საჭი-

403 იხ. England, „Separative and Soluble Selves" and McClosky, „The Demoralization of Economics". ჯოან ტრონტოს შრომა ზრუნვის შესახებ ორ ათწლეულს მოიცავს. ტომი, რომელიც ასახავს არგუმენტის ზოგად პარამეტრებს არის: „Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care" (New York: Routledge, 1993).

რო ეთოსი და შრომა, რომელზეც მიუთითებენ მაკკლოსკი, ტრონტო და ინგლანდი, ერთდროულად დისკვალიფიცირდება და ფეხქვეშ ითელება, როდესაც *ჰომო ეკონომიკუსი* ხდება რეალობა ამ სიტყვის ყველა მნიშვნელობით?

როდესაც *ჰომო ეკონომიკუსი* ხდება ნორმატიული ყველა სფეროში, და პასუხისმგებლობის დაკისრება და ადამიანური კაპიტალის ზრდა ხდება „ის“ მმართველი ჭეშმარიტება საზოგადოებრივი ცხოვრების, სოციალური ცხოვრების, სამუშაო ცხოვრების, კეთილდღეობის, განათლებისა და ოჯახისთვის, არსებობს ორი შესაძლებლობა მათთვის, ვინც პოზიციონირებულია როგორც ქალები შრომის სქესობრივ დანაწილებაში, რომელზეც ნეოლიბერალური წესრიგები კვლავ დამოკიდებულნი არიან და მის რეპროდუცირებას ახდენენ. ან ქალები ათანხმებენ საკუთარ ქცევას ამ ჭეშმარიტებასთან, *ჰომო ეკონომიკუსად* გადაქცევით, რა შემთხვევაშიც სამყარო ხდება საცხოვრებლად უვარგისი, ან ქალების საქმიანობა და ქცევა როგორც femina domestica სამყაროსთვის წებოდ რჩება აღიარების გარეშე, რომლის მმართველ პრინციპს არ შეუძლია მისი ერთად შეკავება, რა შემთხვევაშიც ქალები იკავებენ თავიანთ ძველ ადგილს როგორც აღიარების გარეშე საყრდენები და დანამატები მასკულინისტური ლიბერალური სუბიექტებისთვის. როგორც სხვებზე ზრუნვის მიმწოდებლები საოჯახო მეურნეობებში, სამეზობლოებში, სკოლებსა და სამუშაო ადგილებზე, ქალები არაპროპორციულად რჩებიან უხილავ ინფრასტრუქტურად ყველა განვითარებადი, მომწიფებული და გაცვეთილი ადამიანური კაპიტალისთვის – ბავშვები, მოზრდილები, შეზღუდული შესაძლებლობის მქონეები და ხანდაზმულები. ზოგადად არაიძულებითი, მაგრამ აუცილებელი, ეს უზრუნველყოფა და პასუხისმგებლობა თეორიულად და იდეოლოგიურად იფუთება იმით, რაც მიჩნეულია პრეფერენციებად, რომლებიც ბუნებრივად გამომდინარეობს სქესობრივი განსხვავებიდან, განსაკუთრებით ქალების განსხვავებული წვლილიდან ბიოლოგიურ რეპროდუქციაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, ის ფორმულირებულია როგორც ბუნების ეფექტი და არა ძალაუფლების.[404]

ეს დასკვნა ძველი ამბავია, რამდენადაც იგი ეხმიანება ლიბერალიზმისა და კაპიტალიზმის ორმოცწლიან ფემინისტურ კრიტიკას. მაშასადამე, ჩნდება

404 იხილეთ, მაგალითად, ეს არგუმენტი ბეკერისგან: „გათხოვილი ქალების პასუხისმგებლობა ბავშვის მოვლასა და სხვა საოჯახო საქმეებზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს შემოსავლებსა და პროფესიულ განსხვავებებზე მამაკაცებსა და ქალებს შორის, გათხოვილი ქალების მუშაობაში მონაწილეობაზე გავლენის გარდაც კი. მე ვამტკიცებ, რომ ეს არის მნიშვნელოვანი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არის გათხოვილი ქალების შემოსავლები ჩვეულებრივ მნიშვნელოვნად დაბალი, ვიდრე დაქორწინებული მამაკაცებისა, და რატომ ნარჩუნდება მნიშვნელოვანი პროფესიული სეგრეგაცია“. Becker, „A Treatise on the Family“, გვ. 78.

კითხვა, აძლიერებს ან ცვლის ფუნდამენტურად ნეოლიბერალიზმი თეორიულად და პოლიტიკურად უხილავ გენდერულ დაქვემდებარებას?. ანიჭებს თუ არა *ჰომო ეკონომიკუსის* აღზევება და მისი სპეციფიკური ფორმულირება როგორც ადამიანური კაპიტალისა, თანამედროვე სოციალურ მოწყობას უფრო ინტენსიურ ან განსხვავებულ გენდერულ ხასიათს, ვიდრე მისი ლიბერალურ-დემოკრატიული კაპიტალისტური წინამორბედი ანიჭებდა?

ვფიქრობ, პასუხი არის ის, რომ გენდერული დაქვემდებარება, როგორც ინტენსიურდება, ისევე ფუნდამენტურადაც იცვლება.[405] ინტენსიფიკაცია ხდება ოჯახების, ბავშვებისა და პენსიონერების მხარდამჭერი საჯარო ინფრასტრუქტურის შემცირების, პრივატიზაციისა და/ან დაშლის გზით. ასეთი ინფრასტრუქტურა მოიცავს, მაგრამ არ შემოიფარგლება, ხელმისაწვდომი, ხარისხიანი ადრეული ბავშვობისა და სკოლის შემდგომი პროგრამებით, საზაფხულო ბანაკებით, ფიზიკური და ფსიქიკური ჯანმრთელობის დაცვით, განათლებით, საზოგადოებრივი ტრანსპორტით, სამეზობლო პარკებითა და რეკრეაციული ცენტრებით, საჯარო პენსიებით, ხანდაზმულთა ცენტრებითა და სოციალური უსაფრთხოებით. როდესაც ეს საჯარო უზრუნველყოფები უქმდება ან პრივატიზდება, მათი მიწოდების სამუშაო და/ან ხარჯი უბრუნდება ინდივიდებს, არაპროპორციულად ქალებს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „პასუხისმგებლობის დაკისრება“ საჯარო სიკეთეების პრივატიზაციის კონტექსტში უნიკალურად სჯის ქალებს იმდენად, რამდენადაც ისინი რჩებიან არაპროპორციულად პასუხისმგებელნი მათთვის, ვისაც არ შეუძლია საკუთარ თავზე პასუხისმგებლობის აღება. ამ თვალსაზრისით, ფამილიალიზმი აუცილებელი მოთხოვნაა და არა შემთხვევითი მახასიათებელი საჯარო საქონლისა და მომსახურების ნეოლიბერალური პრივატიზაციისა.

ასე რომ, აი როგორ აინტენსიურებს ნეოლიბერალიზმი ლიბერალიზმის ძველ გენდერულ პრობლემას. როგორ ტრანსფორმირდება ის პოლიტიკურ-ეკონომიკური რაციონალობით, რომელიც მხოლოდ კონკურენტულ კაპიტალებს, დიდსა და მცირეს წარმოაჩენს? როდესაც არსებობს მხოლოდ კაპიტალი (ადამიანური, კორპორატიული, ფინანსური), ის, რაც ქრება ანა-

405 ზოგიერთი მსჯელობდა, რომ ნეოლიბერალიზმი ამცირებს გენდერულ სტრატიფიკაციას, რამდენადაც ის მოიცავს გადასვლას კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული ეკონომიკიდან ადამიანურ კაპიტალზე დაფუძნებულ ეკონომიკაზე. ელიზაბეთ მეისი, მაგალითად, ფიქრობს, რომ კერძო საკუთრების მნიშვნელობის შემცირება დადებითია ქალებისთვის, ენგელსისებური მიზეზებით: თუ ქალთა დაქვემდებარება ისტორიულად დაკავშირებული იყო მათ სტატუსთან როგორც კერძო საკუთრებასთან, ახლა ქალები თავისუფლდებიან, რათა იყვნენ ინდივიდები და არა საკუთრება. Elizabeth Mayes, „Private Property, the Private Subject, and Women: Can Women Truly Be Owners of Capital?“ in Fineman and Dougherty (eds.), *Feminism Confronts Homo Oeconomicus.*

ლიტიკურად არის უკვე ლიმინალური შრომა საოჯახო მეურნეობაში, ამ შრომის გაფართოება, როგორც სულ უფრო აუცილებელი მოხალისეობრივი შრომა სკოლებსა და თემებში საჯარო დეინვესტირების კონტექსტში, და შრომის გენდერული დანაწილება ბაზარსა და საოჯახო მეურნეობას შორის. ახლა, როდესაც ენაში ადგილს მოკლებულია, ვიზუალურად და დისკურსიულად არ არის საჯარო ცნობიერებაში, ეს ძალები, რომლებიც აყალიბებენ ქალების ცხოვრებას, ინტენსიურდება ყოფილი საჯარო სიკეთეების პრივატიზაციითა და ნახევარ განაკვეთზე მუშაობის შეღავათების მოხსნით, რომელშიც ქალები არაპროპორციულად არიან დასაქმებულნი. ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ შეერთებულ შტატებში ანაზღაურებად სამუშაო ძალაში ქალების რაოდენობა უახლოვდება მამაკაცებისას და ქალები ახლა უფრო მეტ განათლებას იღებენ, ვიდრე მამაკაცები საშუალო სკოლის შემდეგ, იმის გამო, რომ ქალები რჩებიან არაპროპორციულად პასუხისმგებელნი ყველა სახის ზრუნვის სამუშაოზე, ისინი გამოიმუშავებენ მათი მამრობითი თანამშრომლების ანაზღაურების 80 პროცენტზე ნაკლებს და რადიკალურად არასაკმარისად არიან წარმოდგენილნი ყველა პროფესიის ზედა დონეზე. პასუხისმგებლობის მქონე, ინდივიდუალიზებული ადამიანური კაპიტალის ენას არ შეუძლია მოინელოს, რომ არაფერი ვთქვათ ახსნას, ეფექტების ეს კომბინაცია. ამის ნაცვლად, უფრო ხშირად ისმის ისეთი ნაამბობები, როგორიცაა მაგალითად, ეკონომისტ ლორენს სამერსისა, რომელმაც, როგორც ჰარვარდის პრეზიდენტმა, ივარაუდა, რომ აკადემიურ მეცნიერებაში გენდერული სხვაობა საუკეთესოდ აიხსნება „თანდაყოლილი უნარების“ განსხვავებებით.[406]

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მაშინ როცა ნეოლიბერალური *ჰომო ეკონომიკუსი* არის როგორც გენდერული, ისე გენდერის მაწარმოებელი თავის აღზევებასა და გავრცელებაში, ის გაუგებარია მისი საკუთარი ტერმინების ფარგლებში. ქალების მუდმივი პასუხისმგებლობა ყველა სახის ზრუნვის უზრუნველყოფაზე, საოჯახო მეურნეობაში და მის გარეთ, ნიშნავს, რომ ქალები როგორც „საჭიროებენ“ ხილულ სოციალურ ინფრასტრუქტურას, რომლის დემონტაჟსაც ცდილობს ნეოლიბერალიზმი პრივატიზაციის გზით, ისევე „არიან“ ისინი უხილავი ინფრასტრუქტურა, რომელიც ინარჩუნებს სავარაუდოდ თვითინვესტირებადი ადამიანური კაპიტალების სამყაროს. ამგვარად, *ჰომო ეკონომიკუსის* ფიგურა არ არის უბრალოდ ილუზორული ან იდეოლოგიური, როდესაც უარყოფს იმ პირებსა და პრაქტიკებს, რომლებიც ქმნიან და ინარჩუნებენ ადა-

406 See Sam Dillon, „Harvard Chief Defends His Talk on Women“, *New York Times,* January 18, 2005, http://www.nytimes.com/2005/01/18/ national/18harvard.html.

მიანურ ცხოვრებას. პირიქით, როდესაც *ჰომო ეკონომიკუსი* ხდება მმართველი ჭეშმარიტება, როდესაც ის აორგანიზებს კანონს, ქცევას, პოლიტიკას და ყოველდღიურ მოწყობას, ტვირთი და უხილავობა იმ გამორიცხული პირებისა და პრაქტიკებისა ინტენსიურდება.[407]

ჩვენი ყურადღება ტეტჩერის მრავალწერტილისადმი ავლენს, რომ ნეოლიბერალიზმის ანალიზის ერთეული, ზოგადი ინდივიდი, რომელიც ხდება პასუხისმგებელი ადამიანური კაპიტალი, არაგასაკვირად, სოციალურად მამრობითი და მასკულინისტურია მუდმივად გენდერული ეკონომიკური ონტოლოგიისა და შრომის დანაწილების ფარგლებში. ეს ასეა იმის მიუხედავად, არიან თუ არა მამაკაცები „სახლში დარჩენილი მამები“, არიან თუ არა ქალები მარტოხელები ან უშვილოები, ან არიან თუ არა ოჯახები ქვიარ თემის წარმომადგენლები. ამ პერსპექტივიდან, ოჯახები ეკუთვნიან ასეთ ინდივიდებს და არ მიიჩნევა, რომ ისინი წარმოშობენ ან განაპირობებენ მათ გენდერს, მათ განსხვავებულად განათავსებენ ბაზარზე, ან რომ მათ ბაზრის გარეთ დატვირთავენ. მხოლოდ კონკურენტული და ღირებულების გამაძლიერებელი ადამიანური კაპიტალის ჩარჩოში, კომპლექსური და მუდმივი გენდერული უთანასწორობა მიეწერება სქესობრივ განსხვავებას, ეფექტს, რომელსაც ნეოლიბერალიზმი მიზეზად მიიჩნევს. შესაბამისად, გაღარიბებული მარტოხელა დედა ჩარჩოშია ჩასმული, რომ ჩაიჭრას პასუხისმგებელ ნეოლიბერალურ სუბიექტად გადაქცევის პროექტში, განსაკუთრებით იმ სახის მკაცრი ეკონომიის კონტექსტებში, რომლებიც დაწესებულია ბიუჯეტის „სეკვესტრით“ შეერთებულ შტატებში ან ევროკავშირის დახმარებებით სამხრეთ ევროპაში. მეტიც, თავისუფლება, რომელსაც სთავაზობს ნეოლიბერალური რაციონალობა (თავისუფლება სახელმწიფო რეგულირებისა და საჭიროებების უზრუნველყოფისგან) სიტყვასიტყვით ინვერსირდება გენდერული დაქვემდებარების ახალ ფორმებში, რადგან ქალები რჩებიან მთავარ მიმწოდებლებად არაანაზღაურებადი და არასაკმარისად მხარდაჭერილი ზრუნვის სამუშაოსი ბაზრის გარეთ და სულ უფრო ხშირად არიან ერთადერთი შემოსავლის წყარო საკუთარი თავისა და თავიანთი ოჯახებისთვის.

407 მე ვცხოვრობ პროგრესულ ქალაქში 2014 წელს. ქალები იმათ 90 პროცენტს შეადგენენ, ვინც უზრუნველყოფს მხარდაჭერას – მართვას, ორგანიზებას, უზრუნველყოფას – ჩემი შვილის საშუალო სკოლის სპორტული გუნდისა და მუსიკალური ანსამბლისთვის. ამ მხარდაჭერის მიმწოდებელ თითქმის ყველა ქალს განათლება კოლეჯში აქვს მიღებული და მუშაობს პროფესიით.

ჰომო პოლიტიკუსის დამარცხება ჰომო ეკონომიკუსის მიერ

პარადოქსულად, როგორც ჩანს, მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ *ჰომო პოლიტიკუსი* თავის სახალხო-სუვერენიტეტის ვარიანტში დღეს ნაკლებად გენდერულია, ვიდრე *ჰომო ეკონომიკუსი* ოდესმე იყო, ახლა ვუბრუნდებით უფრო ზოგად კითხვას: რა შედეგი მოაქვს *ჰომო პოლიტიკუსის* ნეოლიბერალურ დამარცხებას *ჰომო ეკონომიკუსის* მიერ, მაშინ როცა *ჰომო პოლიტიკუსი* აშკარად შემცირებულია თანამედროვე ლიბერალურ დემოკრატიებში, მხოლოდ ნეოლიბერალური აზროვნების აღზევების შედეგად, მოქალაქე-სუბიექტი გარდაიქმნება პოლიტიკურიდან ეკონომიკურ არსებად და სახელმწიფო გადაკეთდება იურიდიულ სუვერენიტეტზე დაფუძნებულიდან ფირმის მოდელზე დაფუძნებულად. როდესაც ნეოლიბერალიზმი ცხოვრების ყველა სფეროს ეკონომიზაციას უქვემდებარებს, ეფექტი არ არის უბრალოდ სახელმწიფოსა და მოქალაქის ფუნქციების შევიწროება ან ეკონომიკურად განსაზღვრული თავისუფლების სფეროს გაფართოება საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ სიკეთეებში საერთო ინვესტიციის ხარჯზე. პირიქით, ეს არის თავისუფლების განხორციელების რადიკალური შესუსტება სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროებში. ეს არის ცენტრალური პარადოქსი, შესაძლოა, თვით ცენტრალური ხრიკი ნეოლიბერალური მმართველობისა: ნეოლიბერალური რევოლუცია ხდება თავისუფლების სახელით – თავისუფალი ბაზრები, თავისუფალი ქვეყნები, თავისუფალი ადამიანები – მაგრამ აქარწყლებს თავისუფლების საფუძველს სუვერენიტეტში როგორც სახელმწიფოებისთვის, ისე სუბიექტებისთვის. სახელმწიფოები ექვემდებარებიან ბაზარს, მართავენ ბაზრისთვის და იძენენ ან კარგავენ ლეგიტიმურობას ბაზრის ცვალებადობის შესაბამისად; სახელმწიფოები ასევე არიან მოქცეულნი კაპიტალის დაგროვების სწრაფვისა და ეროვნული ეკონომიკური ზრდის იმპერატივის გამყოფ გზებზე. სუბიექტები, გათავისუფლებულნი საკუთარი ადამიანური კაპიტალის გაუმჯობესების დევნისთვის, ემანსიპირებულნი ყველა ზრუნვისგან და რეგულირებისგან სოციალურის, პოლიტიკურის, საერთოს ან კოლექტიურის მიერ, ჩართულნი არიან ბაზრის ქცევის ნორმებსა და იმპერატივებში და ინტეგრირებულნი არიან ფირმის, ინდუსტრიის, რეგიონის, ერის ან პოსტნაციონალური კონსტელაციის მიზნებში, რომელზეც მათი გადარჩენაა მიბმული. „ორმაგი თავისუფლების“ ირონიული მოჩვენებითი გამეორებით, რომელსაც მარქსი განიხილავდა წინაპირობად ფეოდალური სუბიექტების პროლეტარიზაციისთვის კაპიტალიზმის გარიჟრაჟზე (თავისუფლება წარმოების საშუალებების მფლობელობისგან და თავისუფლება საკუთარი შრომითი ძალის გაყიდვისა), ახალი ორმაგი თავისუფლება – სახელმწიფოსგან და ყველა სხვა ღირებულებისგან – საშუალებას აძლევს ბაზარ-ინსტრუმენტულ რაციონალობას გახდეს

დომინანტური რაციონალობა, რომელიც აორგანიზებს და ზღუდავს ნეოლიბერალური სუბიექტის ცხოვრებას. ეს, რა თქმა უნდა, ასევე არის ეკონომიკური მოდელებისა და მეთოდების გავრცელების მნიშვნელობა სოციალურ მეცნიერებებში, რომლებიც აშკარად დომინანტური ხდება პოლიტიკურ მეცნიერებაში, მაგრამ იძენს პოზიციებს ანთროპოლოგიასა და სოციოლოგიაშიც. პოლიტიკის, კულტურისა და საზოგადოების მასშტაბით და, შესაბამისად, მათი შემსწავლელი დისციპლინების მასშტაბით, არსებობს მხოლოდ *ჰომო ეკონომიკუსი*.

სანამ *ჰომო პოლიტიკუსი* ასევე იყო ლიბერალურ-დემოკრატიულ სცენაზე, თავისუფლება, გაგებული მინიმალურად, როგორც თვითმმართველობა და უფრო მძლავრად – როგორც დემოსის მიერ მართვაში მონაწილეობა, ფუნდამენტური იყო პოლიტიკური ლეგიტიმურობისთვის. მაგრამ როდესაც მოქალაქეობა კარგავს თავის განსხვავებულ პოლიტიკურ მორფოლოგიას და მასთან ერთად სუვერენიტეტის მანტიას, ის კარგავს არა მხოლოდ ორიენტაციას საჯაროსკენ და ღირებულებებისკენ, რომლებიც დაცულია, ვთქვათ, კონსტიტუციებით, ის ასევე წყვეტს ინდივიდუალური სუვერენიტეტის საფუძვლად არსებული კანტიანური ავტონომიის მატარებლობას. აქ უნდა გავიხსენოთ ფუნდამენტური ლიბერალურ-დემოკრატიული დაპირება ლოკიდან მოყოლებული, რომ სახალხო და ინდივიდუალური სუვერენიტეტი უზრუნველყოფენ ერთმანეთს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *ჰომო პოლიტიკუსი* თანამედროვეობაში ერთდროულად არის ფესვგადგმული ინდივიდუალურ სუვერენიტეტში და მისდამი სოციალური, პოლიტიკური და სამართლებრივი პატივისცემის დაპირებაზე მიანიშნებს. როდესაც *ჰომო პოლიტიკუსი* ქრება და ადამიანური კაპიტალის ფიგურა იკავებს მის ადგილს, მილის მიერ საკითხის სახელგანთქმულად ჩამოყალიბების თანახმად, უკვე აღარ აქვს თითოეულს უფლება „მისდიოს საკუთარ სიკეთეს საკუთარი გზით“. აღარ არსებობს ღია კითხვა იმის შესახებ, რა უნდა ადამიანს ცხოვრებისგან, ან როგორ შეიძლება სურდეს მას საკუთარი თავის შექმნა. ადამიანური კაპიტალები, ისევე როგორც ყველა სხვა კაპიტალი, შეზღუდულია ბაზრებით როგორც შემავალ, ისე გამომავალ მონაცემებში, რათა მოიქცნენ ისე, რომ გადააჭარბონ კონკურენციას და შეუსაბამონ თავი კარგ შეფასებებს იმის შესახებ, თუ საით შეიძლება მიდიოდნენ ეს ბაზრები. უფრო მეტიც, იმის მიუხედავად, თუ რამდენად დისციპლინირებული და პასუხისმგებელია ის, ბაზრის ცვალებადობასა და შემთხვევითობებს შეუძლია სწრაფად მიიყვანოს ის ბნელ ბედთან.[408]

408 აბსტრაქტულად თავისუფალი და ავტარკიული, ადამიანური კაპიტალი განსხვავდება სხვა სახეობებისგან თავისი დაქვემდებარებით დამსაქმებლისადმი, თავისი არაგახსნადობითა და საკუთარი თავის ან სხვის მიერ გაუმჯობესებით.

ჰომო ეკონომიკუსის ჰეგემონია და პოლიტიკურის ნეოლიბერალური „ეკონომიზაცია“ გარდაქმნის როგორც სახელმწიფოს, ისე მოქალაქეს, რადგან ორივე გარდაიქმნება, იდენტობითა და ქცევით, პოლიტიკური სუვერენიტეტის ფიგურებიდან ფინანსიალიზებული ფირმების ფიგურებად. ეს გარდაქმნა, თავის მხრივ, იწვევს ორ მნიშვნელოვან რეორიენტაციას: ერთი მხრივ, ის ახდენს სუბიექტის ურთიერთობის რეორიენტაციას საკუთარ თავთან და თავის თავისუფლებასთან. ძალაუფლებისა და ინტერესის არსების ნაცვლად, თავი ხდება კაპიტალი, რომელშიც უნდა მოხდეს ინვესტირება, გაუმჯობესება განსაზღვრული კრიტერიუმებისა და ნორმების, ასევე ხელმისაწვდომი შემავალი მონაცემების შესაბამისად. მეორე მხრივ, ეს გარდაქმნა ახდენს სახელმწიფოს ურთიერთობის რეორიენტაციას მოქალაქესთან. მოქალაქეები აღარ არიან „პირველ რიგში“ სუვერენიტეტის შემადგენელი ელემენტები, საზოგადოების წევრები ან თუნდაც უფლებების მატარებლები.[409] პირიქით, როგორც ადამიანურ კაპიტალს, მათ შეუძლიათ წვლილი შეიტანონ ან იყვნენ ტვირთი ეკონომიკური ზრდისთვის; მათში შეიძლება მოხდეს ინვესტირება ან დეინვესტირება მათი მშპ-ს გაუმჯობესების პოტენციალის მიხედვით.

ძნელია გადაჭარბებით შეფასდეს ამ ორი რეორიენტაციის მნიშვნელობა – სუბიექტის – საკუთარ თავთან და სახელმწიფოს – მოქალაქესთან. რა თქმა უნდა, ისინი გულისხმობენ საჯარო ღირებულებების, საჯარო სიკეთეებისა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში სახალხო მონაწილეობის დრამატულ შეკვეცას. აშკარაა ისიც, რომ საბაზრო საზომების მიხედვით მართვა ჩაანაცვლებს კლასიკურ ლიბერალურ პოლიტიკურ კრიტერიუმებს (სამართლიანობა, მოქალაქეთა დაცვა, მრავალფეროვანი ინტერესების დაბალანსება) ეკონომიკური ზრდის, კონკურენტული პოზიციონირებისა და საკრედიტო რეიტინგის შესახებ შეშფოთებით. მაგრამ როგორც უკვე აღინიშნა, ეს რეორიენტაციები ასევე გულისხმობს თავისუფლების ეგზისტენციალურ გაქრობას სამყაროდან, სწორედ იმ სახის ინდივიდუალურ და თანამშრომლობით თავისუფლებას, რომელიც ასოცირდება ჰომო პოლიტიკუსთან თვითმმართველობისა და სხვებთან ერთად მართვისთვის. უფრო მეტიც, სუბიექტი, რომელიც არის ადამიანური კაპიტალი საკუთარი თავისთვის და სახელმწიფოსთვის, მუდმივად

409 განმარტება s.v. „ადამიანური კაპიტალი“ Investopedia.com-დან: „თანამშრომლის უნარ-ჩვევების ნაკრების ეკონომიკური ღირებულების საზომი. ეს საზომი ეფუძნება შრომის წარმოების ძირითად შემავალ მონაცემს, სადაც ყველა შრომა მიიჩნევა თანასწორად. ადამიანური კაპიტალის კონცეფცია აღიარებს, რომ ყველა შრომა არ არის თანასწორი და რომ თანამშრომლების ხარისხი შეიძლება გაუმჯობესდეს მათში ინვესტირებით. თანამშრომლის განათლებას, გამოცდილებასა და შესაძლებლობებს აქვს ეკონომიკური ღირებულება დამსაქმებლებისთვის და მთლიანად ეკონომიკისთვის“. *Investopedia*, „Human Capital“, http://www.investopedia.com/terms/h/humancapital.asp.

ზედმეტობისა და მიტოვების რისკის წინაშეა.[410] როგორც ადამიანური კაპიტალი, სუბიექტი ერთდროულად პასუხისმგებელია საკუთარ თავზე, პასუხს აგებს საკუთარ თავზე და, ამავე დროს, პოტენციურად მთლიანობისთვის გასაწირი ელემენტია. ეს არის კიდევ ერთი გზა, რომელიც სოციალურ კონტრაქტს თავდაყირა აყენებს.

ფუკო დიდ ყურადღებას აქცევდა ამ შესაძლებლობას; მან აღწერა *ჰომო ეკონომიკუსი* როგორც „ვიღაც... განსაკუთრებულად მართვადი... კორელატი მმართველობითობისა... განსაზღვრული ეკონომიკის პრინციპის შესაბამისად“.[411] მაგრამ მან ვერ გაითვალისწინა ის უკიდურესობა, რომელზეც ეს მართვადობა შეიძლება წასულიყო ნეოლიბერალურ რეჟიმში, უკიდურესობა, რომელიც გამოხატულია ფორმულით მაქსიმალური მმართველობა მაქსიმალური ინდივიდუალური თავისუფლების მეშვეობით. პოლიტიკურად ავტონომიური და სუვერენული სუბიექტის უზრუნველყოფის ლიბერალური დაპირების ნაცვლად, ნეოლიბერალურ სუბიექტს არ ეძლევა სიცოცხლის გარანტია (პირიქით, ბაზრებზე ვიღაც უნდა მოკვდეს იმისთვის, რათა სხვებმა იცოცხლონ), და ისეა მიბმული ეკონომიკურ მიზნებზე, რომ პოტენციურად შეიძლება შეეწიროს კიდეც მათ.

ვებერი კაპიტალიზმს აღწერს თავდაპირველად შექმნილი ასკეტური ეთიკის, მრავალმხრივი დანაწევრების (მათ შორის, მფლობელებსა და მწარმოებლებს, წარმოებასა და გაცვლას შორის) და ინსტრუმენტული რაციონალობის კომბინაციის საფუძველზე, რომელიც გამოიყენება სიმდიდრის ეფექტიანი წარმოებისთვის. ირონია და მართლაც, კაპიტალიზმის ტრაგედია ვებერისთვის არის ის, რომ ადამიანური დაუფლების, თვით თავისუფლების ეს თავდაპირველი პროექტი, კულმინაციას აღწევს უპრეცედენტო ადამიანური დომინირების მანქანაში, რომელიც ატყვევებს „ადამიანს“ რკინის გალიაში. ბიუროკრატიის მსგავსად, კაპიტალიზმი იწყება როგორც ინსტრუმენტი, მაგრამ გარდაიქმნება სისტემად საკუთარი მიზნებით, რომელიც ყველა მოქმედ პირს აიძულებს ემსახუროს ამ მიზნებს.

ვებერის ანგარიში ახლა უცნაურად ჩანს: ნეოლიბერალური რაციონალობა იმაზე მეტს აშენებს, ვიდრე გალიაა, საიდანაც მოტირალი არსებები იყურებიან მიუღწეველი თავისუფლებისკენ. ასევეა მარქსის აღწერა კაპიტალიზმისა

410 Clarke, „Living With/in and Without Neo-Liberalism“, pp. 135–47.

411 Foucault, „The Birth of Biopolitics“, pp. 270–71.

– ვამპირისებური, ექსპლუატატორული, გაუცხოებული, არათანასწორი, ორპირი, მოგებაზე ორიენტირებული, იძულებით გაფართოებადი, ფეტიშისტური და ყოველი ძვირფასი ღირებულების, ურთიერთობისა და მცდელობის დესაკრალიზატორი – არაადეკვატურია იმისა, რაც ნეოლიბერალურმა რაციონალობამ შექმნა. თუ მარქსის ანალიზი კვლავ შეუდარებელია კაპიტალიზმის ძალის, იმპერატივების, სისასტიკისა და სამყაროს შექმნის შესაძლებლობების აღწერაში, იგივე ანალიზი ასევე გულისხმობდა სუბიექტებს, რომლებსაც სურდათ ემანსიპაცია და ხელთ ჰქონდათ სამართლიანობის პოლიტიკური იდიომა – დემოკრატიის განუხორციელებელი პრინციპები – რომლის მეშვეობითაც მოითხოვდნენ მას. ამ სუბიექტებისა და პრინციპების ვარაუდი აღარ არის შესაძლებელი.

ოდნავ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ვებერი და მარქსი გულისხმობენ პოლიტიკურ გარეგანს და სუბიექტურ შინაგანს, რომელიც დისჰარმონიაშია კაპიტალიზმთან – პოლიტიკურ ცხოვრებასთან, რომელიც მოიცავს სულ მცირე თავისუფლების, თანასწორობისა და სახალხო სუვერენიტეტის დაპირებას და სუბიექტური პიროვნულობის ფიგურას, და რომელიც დაკავშირებულია ღირებულების, ღირსების, თვითმიმართულებისა და თვით სულიერების იდეალებთან. სწორედ ასეთი გარეგანისა და შინაგანის გაქრობას ემუქრება ნეოლიბერალური აზროვნების კონფიგურაცია სახელმწიფოების, მოქალაქეებისა და სულების *ჰომო ეკონომიკუსის* სახედ და *ჰომო პოლიტიკუსის* აღმოფხვრა.

ანტიგენდერული კამპანიები ევროპაში: მობილიზება თანასწორობის წინააღმდეგ

დევიდ პატერნოტი და რომან კუჰარი[412]

მთარგმნელი: თეკლა ზუხბა

მოძრავი „გენდერული იდეოლოგია“

შესავალი

სან-ფრანჩესკოს მოედანი, ბოლონია, იტალია, 5 ოქტომბერი, 2014 წელი. სკვერში ერთი მუჭა ხალხი, ერთმანეთისგან ორი მეტრის დაშორებით, ხელში წიგნებით, დგას. ერთი საათის განმავლობაში მდუმარედ კითხულობენ. მათი სიტყვებით, ისინი გამოხატვის თავისუფლებას იცავენ და ყოველივე ადამიანურისა და თავად ცივილიზაციის განადგურების წინააღმდეგ იბრძვიან. იმავე დღეს, მათ მსგავსად, იტალიის ასზე მეტ ქალაქში რამდენიმე ათასი სხვა მოქალაქე შეიკრიბა.[413] ამ ჯგუფს *Sentinelle in Piedi* (ფეხზე მდგომი მცველები) დაერქვა. ისინი პირველად 2013 წელს, სკალფაროტოს ანტიჰომოფობიურ კანონპროექტთან დაპირისპირებისას გამოჩნდნენ. ამის შემდეგ მსგავსი მიტინგები იტალიის გარდიგარდმო აღმოცენდა. ისინი ქვეყანაში ლგბტ უფლებებისა და „გენდერული იდეოლოგიის“ მოწინააღმდეგეებისთვის მოქმედების მეთოდიკის ნიმუშად იქცნენ. ზემოთქმული სადარაჯოს მონაწილეები მაჰათმა განდისა და სოკრატეს მემკვიდრეებად წარმოაჩენდნენ თავს. თითქოს თავადაც პოლიტიკური ჩაგვრის მოწინააღმდეგე მოძრაობას განასახიერებდნენ. ისინი ღია მოედანზე იდგნენ და იმ დროს მიმდინარე სხვა მსგავს სამოქალაქო პროტესტებზე, არაბულ რევოლუციებსა და სტამბოლის თაქსიმის მოედანზე განვითარებულ მოვლენებზე, მიუთითებდნენ.

412 ავტორები მადლობას უხდიან დენ სმიტს, ჯოან სკოტსა და მიშელ სტამბოლის-რუსტორფერს ენობრივი დახმარებისთვის. ნაშრომის შექმნას მხარს უჭერდა Fonds de la recherche scientifique (FNRS). მანუსკრიპტი მომზადდა 2016 წლის შემოდგომაზე. ზოგიერთ ქვეყანაში ანტიგენდერული მოძრაობები მოგვიანებით აღზევდა.

413 Corlazzori, Alex. 2014. „Omofobia, veglie in 100 piazze delle „Sentinelle in piedi“ contro il ddl coppie gay „Il fatto Quotidiano, October 4. Accessed 31 October 2016.

კონგრესის მოედანი, ლუბლიანა, სლოვენია, 12 დეკემბერი, 2015 წელი. 8 დღით ადრე, სანამ სლოვენიაში თანასწორი ქორწინების მეორე რეფერენდუმს შემოიტანდნენ. 70 ადამიანამდე შემდგარი ჯგუფი, ლუბლიანას ყველაზე დიდ სკვერში, სწორ ხაზებად შემდგარ მწკრივებში, ერთმანეთისგან ორ-ორი მეტრის დაშორებით განლაგდა. მდუმარებაში წიგნს კითხულობენ. ამ ჯგუფს *Stražarji* (მცველები) ჰქვია. ისინი თავს სიტყვის, აზრისა და სინდისის თავისუფლების ქომაგებად წარმოადგენენ. მათ მითითებები აქვთ, რომ არ შევიდნენ დებატში სხვებთან და არ წამოეგონ პროვოკაციებზე. მცველები აცხადებენ, რომ „ყელში ამოუვიდათ ის ფაქტი“, რომ „გენდერის თეორიის“ აქტივისტები საკუთარ ნებასა და ცხოვრების წესს თავზე ახვევენ. მცველების მიერ შედგენილ ბროშურაში წერია, რომ ისინი „ბუნებრივი ოჯახის; იგივე კაცის, ქალისა და ბავშვის ერთიანობის“, ასევე, „კაცსა და ქალს შორის საქორწინო ერთიანობის“ მცველები არიან.[414] ასევე იცავენ ბავშვის უფლებას, ჰყავდეს მამა და დედა, პატივისცემას მამრობითი და მდედრობითი იდენტობების მიმართ და მშობლების თავისუფლებას, რომ საკუთარი შვილები ისე გაზარდონ, როგორც თავად მიიჩნევენ საჭიროდ. განსხვავებით სხვა პროტესტანტებისგან, რომლებიც საჯარო სივრცეს იკავებენ და, როგორც წესი, ხმამაღლა გამოთქვამენ თავიანთ უკმაყოფილებას, ეს პროტესტანტები მდუმარებით გამოირჩევიან და მდუმარე დემონსტრაციებს ატარებენ. ისინი ფიქრობენ, რომ მათი სინდისი მხოლოდ დუმილში შეძლებს საკუთარი ხმის გაჟღერებას.[415] მიუხედავად ამისა, არც ის უნდათ, პროტესტმა შეუმჩნევლად და მოსმენის გარეშე ჩაიაროს, ამიტომ, პრესრელიზში, უშუალოდ სთხოვდნენ მედიას, რომ ეს მოვლენა აქტიურად გაეშუქებინათ. ეს რეფერენდუმის კამპანიის განუყოფელი ნაწილი იყო.

ეს ორი მაგალითი მოწმობს იმას, თუ როგორ გავრცელდა ევროპის მასშტაბით ქმედებათა სხვადასხვა სპეციფიკური მოდალობა. ორივე შემთხვევაში, დემოსტრანტები სიტყვის, აზრისა და სინდისის თავისუფლების დაცვაზე გამოთქვამენ პრეტენზიას. ისინი გენდერულ თანასწორობას და ლგბტ უფლებებს ებრძვიან და თან, „გენდერული იდეოლოგიის“ ან „(ანტი)გენდერიზმის“ ინტრიგნულ ცნებებს ეყრდნობიან. ამ ტიპის მობილიზაცია უნიკალურობით არ გამოირჩეოდა, ბოლო წლების განმავლობაში ის მთელ ევროპას მოედო. მეტიც, სლოვაკელი აქტივისტები იტალიელმა აქტივისტებმა შთააგონეს, ხოლო თავად იტალიელებმა, ფრანგული დაჯგუფება *Veilleurs,* იგივე – „დარაჯების-

414 Strazarji. Accessed 15 November 2016. http://www.Strazarji. si/.

415 24Kul. 2015. „Izrazimo protest proti sporni druzinski zakonodaji“. 24kul.si, December 11. Accessed 16 November 2016. http:///24kul.si/izrazimo-protest.

გან“ აიღეს მაგალითი. მათ ამ სტრატეგიების იმპორტირება და ჰიბრიდიზაცია მოახდინეს. ხსენებული ფრანგული დაჯგუფება 2013 წელს პარიზში შეიქმნა და თავიდან მხოლოდ რამდენიმე (უმეტესად კათოლიკე) ახალგაზრდისგან შედგებოდა. მათ საერთო სქესის მქონე ადამიანების ქორწინებასთან დაკავშირებულ კანონპროექტთან დაპირისპირება და „ადამიანური ეკოლოგიის“ ხელშეწყობა სურდათ. ამ მიზნით, არაძალადობრივი წინააღმდეგობის ტრადიციის ათვისებით, რამდენიმე საჯარო მოედანზე სანთლის შუქზე გაფიცვა მოაწყვეს, რომლის განმავლობაშიც მღეროდნენ და კითხულობდნენ ამონარიდებს ისეთი ავტორების წიგნებიდან, როგორებიც გრამში, განდი, მარტინ ლუთერ კინგი და სენტ-ეგზიუპერი არიან (Lindell 2014). ფრანგებისგან განსხვავებით, იტალიელი და სლოვაკელი პროტესტანტები უბრალოდ იდგნენ და დუმდნენ. მათი მოძრაობა ფრანგების მოძრაობაზე უფრო მნიშვნელოვანი გახდა და შემდგომ საფრანგეთში მდგომარე დარაჯების ფონდმა ამ მოძრაობის იმიტირებაც მოახდინა. საბოლოოდ, მათ იტალიელების დასახელება – გუშაგები (Sentinelles) (Garbagnoli 2016a) მიითვისეს.

ევროპაში აღმოცენებული ახალი მოძრაობის რეპერტუარში, წიგნების მდუმარედ წაკითხვა, მოქმედების მხოლოდ ერთ-ერთი ფორმაა. ამ მოძრაობის მობილიზაცია გენდერსა და მის ყველაზე მავნებლურ შედეგებს უპირისპირდება. ეს წიგნი განიხილავს, თუ როგორ აღმოცენდა მსგავსი კამპანიები კონტინენტის სხვადასხვა კუთხეში. საერთო დისკურსები, სტრატეგიები და მოქმედების გზები მათ არაერთ საზღვარს მიღმა აერთიანებს. ისინი ერთმანეთს ტრანსნაციონალურ დონეზე აკვირდებიან და სულ უფრო მეტად ერთიანდებიან (Hodžić and Bijelić 2014; Paternotte 2015). ამ მსგავსებების განხილვა ჩვენი წიგნის საფუძველია; წიგნისა, რომელიც ზემოხსენებული მობილიზაციების პირველწყაროს, მათი კონკრეტული ადგილობრივი გამოვლინებების და მათი გავრცელების პრინციპის ამოცნობას ისახავს მიზნად. ყურადღება დაეთმობა მოძრაობებს, რომლებიც ტრანსნაციონალურ მიმოქცევაში იმყოფებიან, თუმცა „გენდერულ იდეოლოგიას“ ეროვნულ დონეზე უპირისპირდებიან. ამ ნაშრომში ჩვენი მიზანია უკეთ გავიაზროთ და მეტი ნათელი მოვფინოთ თანამედროვე ევროპაში გავრცელებულ, გენდერთან დაპირისპირებულ კამპანიებს.

მსგავსი ანტიგენდერული ან/და სქესობრივი მოქალაქეობის წინააღმდეგ მობილიზებული მოძრაობები მსოფლიოს სხვადასხვა ადგილში არაერთ მკვლევარს აქვს აღწერილი. დიდი ხანია, რაც ამერიკელი მემარჯვენე ქრისტიანები დაკვირვებისა და შესწავლის საგნად არიან ქცეულები. ამან კონტრმოძრაობებისა და კულტურული ომის მსგავს ცნებათა გარშემო ნაყოფიერი აკადემი-

ური დებატებიც გააღვივა. კვლევები ამ მოძრაობის ისტორიასა და მის განვითარებაზე კონცენტრირდებიან (Diamond 1989; Liebman and Wuthnow 1983; Williams 2010) და შეისწავლიან, თუ რა ზეგავლენას ახდენს ის კონკრეტულ საკითხებზე – ქალთა უფლებებზე, კერძოდ, აბორტის საკითხზე (Saurette and Gordon 2015), და ლგბტ უფლებებზე (Fetner 2008; Herman 1997; Stone 2012). ლათინოამერიკელი მკვლევრებიც, უკვე დიდი ხანია, მნიშვნელოვან საქმეს ასრულებენ ამ მიმართულებით (Vaggione 2010). მათ შორის გამორჩეულია არგენტინელი სოციოლოგი ხუან მარკო ვაგიონე, რომელმაც რელიგიის დეპრივატიზაციისა და რეგიონში რელიგიური მოძრაობების მიერ გენდერისა და სექსუალობის პოლიტიკის „რეაქციული პოლიტიზაციის“ საკითხები შეისწავლა. ხოზე კასანოვას უმნიშვნელოვანეს მიგნებებზე (1994) დაყრდნობით, ვაგიონე (2005, 2012) ამტკიცებს, რომ ზემოთქმულ პროცესებს რელიგიური აქტორების „ენჯეოიზაცია“ ახლავს თან, მათი დისკურსი კი დროთა განმავლობაში სეკულარიზებას განიცდის.. ცოტა ხნის წინ, აფრიკის კვლევებმა ამერიკული კულტურული ომების ექსპორტი დაადასტურეს (Kaoma 2009, 2012), კონკრეტულად კი, მათი თანაკვეთა როგორც პროტესტანტულ ეკლესიებთან, ისე ეროვნულ სუვერენიტეტსა და ტრადიციულ ავტორიტეტთან დაკავშირებულ საკითხებთან (Anderson 2011; van Klinken 2013; van Klinken and Zebracki 2015).

ეს კვლევები მკაფიოდ მიუთითებენ რელიგიის კონსერვატორულ ინტერპრეტაციასა და მის საჯარო სივრცეში დამკვიდრების განგრძობად პროცესზე, როგორც გენდერულ და სექსუალურ თანასწორობასთან დაპირისპირების კატალიზატორზე. ნაჩვენებია, რომ ეს ორი პროექტი ხშირად იკვეთება ეროვნულობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის დაცვის საკითხებთან (Ayoub 2016; Gryzmala-Busse 2015). ამის დრამატული გამოხატულება იყო 2016 წლის რეფერენდუმზე კოლუმბიის მშვიდობის ხელშეკრულების უარყოფა. ამას რამდენიმე დამკვირვებელი ადასტურებს. მათ თანახმად, მშვიდობის დებატები FARC-ის შეთანხმებასთან დაპირისპირებული მოთამაშეების მიერ გავრცელებულ „ანტიგენდერულ პანიკასთან“ იკვეთებოდა.

უწინ ევროპაში ამ სახის მობილიზაციების შემსწავლელი კვლევები რაოდენობრივი თვალსაზრისით მეტად შეზღუდული იყო (Ozzano and Giorgi 2015; Verloo 2017). ეს ნაწილობრივ მათი სიახლით იყო გამოწვეული, რამდენადაც პროტესტის გამოხატვის ეს ახალი ფორმები 2010-იან წლებში განვითარდა. თუმცა კვლევების ასეთი სიმწირე, აგრეთვე შეიძლება აიხსნას რეგიონში გენდერისა და სექსუალობის პოლიტიკის ტელეოლოგიური ინტერპრეტაციების სიუხვით. მკვლევრებს, დამკვირვებლებსა თუ სხვა მოთამაშეებს, ძირითადად

სწამდათ, რომ ევროპა შეუჩერებლად მიემართებოდა „სრული“ გენდერული თანასწორობისა და სქესობრივი მოქალაქეობისკენ. მათი ვარაუდით, ოპოზიცია სრულიად არაევროპულ გამოცდილებაზე მიუთითებდა და მხოლოდ წარსულის, მოგონების ფორმით თუ შეძლებდა არსებობას – უმეტესად აღმოსავლეთ ევროპასა და ზოგიერთ კათოლიკურ ქვეყანაში, მაგალითად, იტალიასა და ირლანდიაში. შედეგად, ის დემონსტრაციები, რომლებიც შედარებითი წარმატებით გამოირჩეოდა (Paternotte 2017a), როგორც, მაგალითად, ფრანგული „Manif pour Tous“ იყო, გაოცებას იწვევდა. ასეთმა ვითარებამ, ეს დამკვირვებლები აიძულა, გადაეხედათ დიდი ნარატივებისთვის.

მეტიც, თუკი საერთოდ არსებობს ასეთი სახის მობილიზაციების ამსახველი კვლევები, ისინი უმეტესწილად სახელმწიფოს საზღვრებს შიგნით ექცევიან და ვიწროდ ეროვნულ ჭრილში განიხილებიან. მეთოდოლოგიური ნაციონალიზმის ხაფანგში (Raison politiques 2014) გაბმულები, მსგავსი კამპანიების არსებობას ეროვნულ ფაქტორებზე დაყრდნობით ხსნიან და ეროვნულ მოვლენადვე განმარტავენ. ეს თვალსაჩინო იყო საფრანგეთის მაგალითზე, რომლის გარშემოც, 2014 წლიდან მოყოლებული არაერთი კვლევა გამოიცა. რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, ერთი და იმავე სქესის მქონე პირთა ქორწინების წინააღმდეგ მიმართული ფრანგული მობილიზაცია უმეტესწილად მორიგ გამონაკლისად აღიქმებოდა და სხვა ადგილებში მსგავსი წინააღმდეგობის ფორმებისგან (ესპანეთი, იტალია, ხორვატია თუ სლოვენია) განცალკევებულად მოიაზრებოდა (Paternotte 2015). ელჟბიეტა კოროლჩუკმა ასეთივე შეზღუდვები ამოიცნო პოლონეთის დებატებში. მისი დასკვნით, „არის მტკიცება, რომ ახლანდელი მობილიზაცია „გენდერიზაციის“, „გენდერული იდეოლოგიისა“ თუ „გენდერის ლობიზმის“ წინააღმდეგ, მარტივი ადგილობრივი ტრენდი არ არის“ (Korolczuk 2014, 5).

რელიგიის, გენდერისა და სექსუალობის შესახებ ევროპაში მზარდი ლიტერატურის არსებობის მიუხედავად, ის ძირითადად მაინც ისლამზეა მიმართული და ისლამის, გენდერისა და სექსუალობის თანასწორობის ურთიერთშეთანხმების საკითხს განიხილავს. დამატებით, ზემოხსენებული კვლევები რელიგიურ მოძრაობებს ნაკლებად აშუქებენ, უფრო ხშირად ინდივიდუალურ რწმენასთან დაკავშირებულ გამოცდილებებსა და რელიგიური მმართველობის თემებს ეხებიან. აქვე უნდა აღინიშნოს საჯარო პოლიტიკის ლიტერატურა, რომელიც „მორალის პოლიტიკას“ იკვლევს, თუმცა იშვიათად თუ ახერხებს სხვადასხვა რელიგიური მოთამაშის ერთმანეთისგან გამიჯვნას. რელიგიას ის, უმეტესად შედარებით ლიბერალური/ნაკლებად მკაცრი პოლიტიკის წინააღმდეგ მიმართულ დაბრკოლებად განიხილავს. რელიგია, ამ დროს არასო-

დესაა შესწავლის საგანი (Engeli, Green-Pedersen and Thorup Larsen 2012; Knill, Adam and Hurka 2015; Knill, Preidel and Nebel 2014). მსგავსად ამისა, აწ უკვე ფართოდ გავრცელებული კვლევები გენდერზე, სექსუალობასა და პოპულიზმზე (Lazaridis and Campani 2016; Scrinzi 2014; Spierings, Zaslove, Mugge and de Lange 2015), მეტწილად რადიკალურ, მემარჯვენე პოპულისტურ პარტიებზე, ეხება იმას, თუ როგორ იზიდავენ და ასევე, რა გავლენა აქვთ მათ საზოგადოებრივ აზრზე. ის ძალიან იშვიათად ეხმაურება სამოქალაქო საზოგადოების სხვადასხვა ორგანიზაციას (Aslanidis 2016).

ამ პრობლემების ფონზე, წინამდებარე ნაშრომი გენდერის წინააღმდეგ მიმართულ კამპანიებსა და მოძრაობებზე კონცენტრირდება. განსაკუთრებით კი, ყურადღებას ვამახვილებთ ამ დისკურსებისა და სტრატეგიების ტრანსნაციონალურ ხასიათზე. ჩვენი მტკიცებით, ამ მობილიზაციებს საერთო თეორიული ფესვები აერთიანებთ, კერძოდ კი, ე.წ. „გენდერული იდეოლოგია“, სხვაგვარად – „გენდერული თეორია“ ან/და „ანტიგენდერიზმი“ – როგორც ის ზოგიერთ ქვეყანაში იწოდება. საზღვრებს მიღმა მსგავსებების განხილვასთან ერთად, მოცემული ნაშრომი ადგილობრივ, ეროვნულ დონეზე მიმღებლობის გარდა ზემოთ ხსენებული მოძრაობების მიერ შერჩეულ პროტესტის სპეციფიკურ ფორმებსაც შეისწავლის. ამას გარდა, იგი ცდილობს გამოარკვიოს, თუ რატომ არ განვითარდა ეს ფორმები სხვა კონტექსტებში.

შესავალში, „გენდერის იდეოლოგიას“, თავდაპირველად, როგორც სპეციფიკურ დისკურსს, ისე განვიხილავთ, ასევე მის წარმოშობასა და ძირითად მიმართულებებს. შემდეგ კი მას სტრატეგიული თვალსაზრისით გამოვიკვლევთ და განვიხილავთ, როგორ პოზიციონირებენ ეს მოძრაობები კათოლიკული ეკლესიის შიგნით განვითარებულ დებატებსა და ევროპაში ახლახან გაძლიერებული მემარჯვენე პოპულიზმის კონტექსტში. დაბოლოს, შევეცდებით, ავხსნათ ნაშრომის სტრუქტურა და კონკრეტული ეროვნული შემთხვევების გამორჩევის მიზეზები.

გენდერის იდეოლოგია, **როგორც დისკურსი**

„გენდერის იდეოლოგია დესტრუქციული, ობსკურანტისტული, ანტისოციალური, ანტისახალხო და ანტიბუნებრივი იდეოლოგიაა“.[416] ეს დამაინტრიგებელი ციტატა ამოვიკითხეთ „გენდერის იდეოლოგიაზე“ შექმნილ ბროშურაში, რო-

416 Compoy, Ana. 2016. „A conspiracy theory about sex and gender is being peddled around the world by the far right“. *Quartz*, November 4.

მელიც მსურველს შეუძლია უფასოდ გადმოწეროს ვებგვერდიდან, რომელიც La Manif pour Tous-ს, ერთი სქესის მქონე პირთა ქორწინების წინააღმდეგ მობილიზებულ ფრანგულ მოძრაობას ეკუთვნის. ბროშურის მიზანია, გააფრთხილოს ფრანგები გენდერთან დაკავშირებული საფრთხის შესახებ – საფრთხისა, რომელიც – ციტატაში გამოთქმული აზრის თანახმად – ევროპული საზოგადოებების ერთ-ერთი მთავარი გამოწვევაა.

ზოგიერთი დამკვირვებლის მიერ გამოთქმული მოსაზრებების საპირისპიროდ უნდა ითქვას, რომ ეს დისკურსი არ არის ფრანგული გამონაკლისი. წლების განმავლობაში დაგროვებული ექსტენსიური ლიტერატურა მოწმობს, რომ იკვეთება საერთო თეორიული ჩარჩო, მიუხედავად იმისა, რომ განსხვავებულ ქვეყნებში ყურადღებას განსხვავებულ არგუმენტებზე ამახვილებენ. უმნიშვნელოვანესია, გვახსოვდეს, რომ „გენდერის იდეოლოგია“ სულაც არ აღნიშნავს გენდერის კვლევებს. ის უფრო ტერმინია, რომელიც დამკვიდრდა ქალთა და ლგბტ პირთა უფლებებთან დაკავშირებული აქტივიზმის კონტექსტში. ის ასევე შეიქმნა გენდერისა და სექსუალობის შესახებ წარმოებული იმ დისკურსების წინააღმდეგ, რომლებიც ესენციალისტური წარმოდგენების დეკონსტრუქციას ახდენდნენ. გენდერისა და სექსუალობის კვლევებში წარმოებული მძაფრი დებატების, აქტივიზმისა და აკადემიის კომპლექსური ურთიერთკავშირის უგულებელყოფით, ის გენდერს ზიზღის გამომწვევი ეთიკური და სოციალური რეფორმების – სახელდობრ, სექსუალური და რეპროდუქციული უფლებების, ერთი სქესის მქონე პირთა ქორწინებისა და შვილის აყვანის უფლების, ახალი რეპროდუქციული ტექნოლოგიების, სექსუალური განათლების, გენდერის მეინსტრიმინგის, გენდერული ძალადობისგან თავდაცვის და სხვ. – იდეოლოგიურ მატრიცად წარმოიდგენს. ცნების ისტორიის იგნორირებით, „გენდერის იდეოლოგიის“ დისკურსის ავტორები ჯონ მანის პრობლემატურ ექსპერიმენტებზე ამახვილებენ ყურადღებას და „გენდერის იდეოლოგიის“ „დედად“ ჯუდით ბატლერს მიიჩნევენ. საინტერესოა, რომ ისინი სიმონ დე ბოვუარს, შულამით ფაიერსტოუნს, მინიკ ვიტიგს, ჯერმეინ გრიერს, მარგარეტ სენგერს, ალფრედ კინსის, უილჰელმ რაიხს – ხანდახან ჰერბერტ მარკუზესაც კი – ზიგმუნდ ფროიდსა და ფრიდრიხ ენგელსს ერთი ბანაკის წევრებად მოიაზრებენ. მოკლედ, „გენდერის იდეოლოგია“ ინტერპრეტაციულ ჩარჩოს გვთავაზობს, სადაც ზემოთ ხსენებული რეფორმები გენდერული კონსპირაციით გაერთიანებულ სხვადასხვა აქტორს მიეწერება. (Montfort 2011; Peeters 2013; Scala 2011; Trillo-Figueroa 2009).

ამ ავტორების მიხედვით, გენდერის იდეოლოგია საზოგადოებებისთვის, განსაკუთრებით დასავლური საზოგადოებებისთვის და საერთოდ ადამიანთა

მოდგმისთვის, საფრთხის შემცველი მოვლენაა. გენდერს ანთროპოლოგიური რევოლუციისკენ მივყავართ, რადგანაც ის სქესობრივ განსხვავებებს უარყოფს და ამგვარად „ოჯახის ანთროპოლოგიურ საფუძველს უთხრის ძირს“ (პაპი ფრანცისკე, 2016, 56). როგორც მარგარეტ პიტერსი, „გენდერის იდეოლოგიის“ ყველაზე უფრო ფართოდ ცნობილი და თარგმნილი თეორეტიკოსი განმარტავს:

„ანალიზი გვაჩვენებს, რომ თანასწორობის სამოქალაქო და სეკულარულ ინტერპრეტაციაზე დაშენებული გენდერის რევოლუციურ პროცესებზე მომართული გენდერის იდეოლოგია – კულტურული, პოლიტიკური და ლეგალური თვალსაზრისით – ძირს უთხრის ქალისა და მამაკაცის პიროვნებად მაკონსტრუირებელ იდენტობებს: მეუღლეების იდენტობას, მათ შესანიშნავ, ურთიერთშემავსებელ, სასიყვარულო ერთიანობას, მათთვის სპეფიციკურ საქმიანობებსა და საგანმანათლებლო როლებს, მასკულინობას და ფემინურობას, ოჯახსა და ქორწინებას, ადამიანის ანთროპოლოგიურ სტრუქტურას, რომელიც ბოძებული და გაზირებული სიყვარულის ზედნაშენია“ (Peeters 2013, 9).

ამ იდეოლოგიის განვითარება დაკავშირებული უნდა იყოს ჰედონიზმის, ლაიციზმის, რელატივიზმისა და ინდივიდუალიზმის პროპაგანდასთან დასავლურ საზოგადოებებში, ისევე როგორც ფემინიზმის გარშემო წარმოქმნილ გაუგებრობებთან. იგი იოანე-პავლე მეორის „სიკვდილის კულტურის“ კონცეფციასთანაც იკვეთება – იდეოლოგიასთან, რომელიც ეწინააღმდეგება აბორტს, კონტრაცეფციასა და ევთანაზიას და მათ ეკლესიის წიაღში წარმოქმნილ „სიცოცხლის კულტურას“ უპირისპირებს (Grzebalska and Soos 2016; Vaggione 2012). პიტერსი ასკვნის, რომ გენდერი „ბოროტების მისტერიისთვის ტიპური უარყოფის პროცესში ეწერება, ბოროტებისა, რომელიც კაცობრიობას დასაბამიდანვე, მთელი ისტორიის მანძილზე, აინტერესებდა მის სამმაგ პერვერსიაში: ძალაუფლების, სიამოვნებისა და ცოდნისკენ, როგორც თავისთავადი ღირებულებებისკენ, მიმართულ უწესრიგო ლტოლვაში“ (Peeters 2013, 73).

ეს პროექტი განსაკუთრებით საშიშია ბავშვებისთვის, რომელთაც მცირე ასაკიდან უტარებენ ინდოქტრინაციას სკოლებში, ხშირად მშობლებისთვის გვერდის ავლით. გენდერს სავალალო შედეგები აქვს მათ განვითარებაზე, რომ აღარაფერი ვთქვათ სქესთან დაკავშირებულ ანთროპოლოგიურ ცნებათა შორის განსხვავებათა გაფერმკრთალებაზე. როგორც „სექსუალური აღვირახსნილობისა“ და 68 წლის მაისის მემკვიდრეობის კრიტიკის წარმომადგენლები, ხსენებული ავტორები „გენდერის იდეოლოგიას“ ხანდახან ბავშვთა ჰიპერსექსუალიზაციასა და პედოფილიაში ადანაშაულებენ.

ანტიგენდერულ კამპანიებს ხშირად ცოდნის წარმოების ალტერნატიულ პროექტებად მოიაზრებენ – ცოდნისა, რომელსაც ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებში პოსტსტრუქტურალისტური კვლევითი მიმართულების განადგურება დაუსახავთ მიზნად. ეს უკანასკნელი კვლევის იდეოლოგიზებულ ფორმადაა წარმოჩენილი და შეუსაბამობაში მოდის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში გაკეთებულ აღმოჩენებთან, განსაკუთრებით კი, ბიოლოგიის, მედიცინის და ფსიქოლოგიის დარგებში ჩატარებულ კვლევებთან, რომლებიც ერთხმად აღიარებენ მამაკაცსა და ქალს შორის არსებულ ძირეულ სხვაობებს (მათ შორის, სხვაობებს ტვინებს შორის) და სქესთა ურთიერთკომპლემენტარულ ხასიათს.

თუმცა „გენდერის იდეოლოგია“ არა მხოლოდ ეპისტემოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ საფრთხედ, არამედ კარგად შენიღბულ პოლიტიკურ სტრატეგიადაცაა წარმოჩენილი – ერთგვარ კონსპირაციად, რომელსაც ძალაუფლების ხელში ჩაგდება და უმცირესობის დევიანტური ღირებულებების ჩვეულებრივ ადამიანებზე თავსმოხვევა განუზრახავს. გერმანელი მკვლევარი და აქტივისტი გაბრიელ კუბი, ვინც ანტიგენდერულ კამპანიებში განსაკუთრებულად აქტიურობდა აღმოსავლეთ და ცენტრალური ევროპის მასშტაბით, იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ამ კულტურული რევოლუციის მთავარი ინსტრუმენტი გენდერის მეინსტრიმიზაცია – ცოდნის წარმოებისა და პოლიტიკური პროექტების ურთიერთშერწყმაა:

„ისტორიაში პირველად, ძალაუფლებრივი ელიტები პრეტენზიას აცხადებენ, შეცვალონ მამაკაცისა და ქალის სქესობრივი იდენტობები პოლიტიკური სტრატეგიებისა და სამართლებრივი ზომების მეშვეობით. მათ უწინ აკლდათ ცოდნა სოციალურ ინჟინერიაში. მაგრამ დღეს ეს პროცესი უკვე ჩვენ თვალწინ, მთელი მსოფლიოს მასშტაბით მიმდინარეობს. სტრატეგიის სახელია – გენდერული მეინსტრიმინგი. ჩვენ თვალს ვადევნებთ ომს, რომელსაც ქალთა და მამაკაცთა შორის თანასწორობის ბანერის ქვეშ წარმართავენ, თუმცა ცხადია ისიც, რომ საქმე ტაქტიკურ გარდამავალ ფაზასთან გვაქვს“ (Kuby 2016, 42).

კუბის მსგავსად, სხვა ავტორები ასევე ამტკიცებენ, რომ გენდერი ტოტალიტარული იდეოლოგიის ერთ-ერთი ფორმაა და მას მარქსიზმსა და ფაშიზმზე უფრო საშიშ მოვლენად რაცხავენ (Kuby 2012, 2016; Schooyans 1997, 2000). ამავე სტილში კუბი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ „ტოტალიტარიზმმა უბრალოდ კოსტიუმი გამოიცვალა და მას ახლა თავისუფლების, ტოლერანტობის, სამართლიანობის, თანასწორობის, ანტიდისკრიმინაციისა და მრავალფეროვნე-

ბის – ამ ამპუტირებულ, დამახინჯებულ ტერმინთა იდეოლოგიური მანტიები მოსავს“ (Kuby 2016, 12).

ეს საფრთხე, როგორც ჩანს, დიდხანს უხილავი იყო. ჯერ კიდევ 90-იანების შუაში ამერიკელი ჟურნალისტი, დეილ ო“ლირი ამტკიცებდა, რომ „გენდერის დღის წესრიგი საზოგადოებისკენ მიცურავს არა კრეისერივით, არამედ წყალქვეშა გემივით, რომელსაც საკუთარი თავის შესახებ რაც შეიძლება ნაკლების გამჟღავნება დაუსახავს მიზნად“ (O“ Leary 1997, 21). კრიტიკოსები „ნიუსპიკის“ ორველისეულ ცნებასაც იშველიებენ, რადგანაც მათი განმარტებით, გენდერის აქტივისტები ხშირად მიმართავენ ენის მანიპულირებისა და დასახული ამოცანების ბუნდოვნად დატოვების ტაქტიკებს (Lopez Trujillo 205, 8). თავაზიანი ენა, რომელიც თანასწორობას ქადაგებს, სინამდვილეში საღი აზრისა და ბუნებრივი წესრიგის გადატრიალების ფარულ საფრთხეს შეიცავს. „გენდერის იდეოლოგიის“ აქტივისტებსა და თეორეტიკოსებს კი გენდერის შესახებ ამ ფარული მოტივების გამოაშკარავება და თანამოქალაქეთა გაფრთხილება განუზრახავთ. მაგალითად, კუბი ღელავს, რომ „გენდერული რევოლუციის“ შემდეგ „არა ორი, არამედ ექვსი სქესი გვექნება – ქალი და კაცი, და ამასთან ერთად ქალიც და კაციც მათ ჰეტეროსექსუალურ, ჰომოსექსუალურ და ბისექსუალურ ვერსიებში. ამ ყველაფერს ადამიანის „ბუნებისგან ემანსიპაციის“ იდეა უდევს საფუძვლად“.[417]

კორუმპირებული ელიტები ამ პროცესში საკვანძო როლს ასრულებენ, ხოლო საერთაშორისო ორგანიზაციები ევროპიდან და ამერიკიდან, გენდერული იდეოლოგიის მთავარი მატარებლები არიან, რომლებიც ეროვნული სუვერენიტეტისა და დემოკრატიული პროცესების ძირის გამომთხრელ ინსტიტუტებად გვევლინებიან. „გენდერის იდეოლოგიის“ ტროას ცხენთან გაიგივებისას ტონი ანატრელა ამტკიცებს, რომ:

„გენდერის იდეოლოგია ახალი იდეოლოგიაა, რომელიც ღიად ემსახურება გაეროსა და მის სხვადასხვა სააგენტოს, სახელდობრ WHO-ს, UNESCO-სა და მოსახლეობისა და განვითარების კომისიას. ის ბრიუსელის კომისიისა და ევროკავშირის წევრი ქვეყნების ახალ ჩარჩოშიც მოიაზრება, როგორც სხვადასხვა საკანონმდებლო ინიციატივის ინსპირაციის წყარო… გენდერის იდეოლოგია მარქსისტული იდეოლოგიის გაგრძელებაა, თუმცა კიდევ უფრო მჩაგვრელი და მავნე, რადგანაც მას სუბიექტის არასამართლიანი დაბრკოლებებისგან ემანსიპაციის, კანონის წინაშე თანასწორობისა და პირადი თავისუფლების ინსტრუმენტად წარმოგვიდგენენ“ (Anatrella 2011, 3).

417 La manif Pour Tous, *L“ideologie du genre,* 2013, p.17.

როგორც ციტატაში მიანიშნებენ, გენდერის იდეოლოგია ხშირად ახალი მემარცხენე იდეოლოგიის ნაწილად მოიაზრება, რომელიც დაფერფლილი კომუნიზმის წიაღში აღმოცენდა. ესპანელი ფილოსოფოსები, ფრანსისკო ხოსე კონტრერასი და დიეგო პული (2011) „ძველ მემარცხენეობას“ მარქსიზმთან, ხოლო „ახალ მემარცხენეობას“ – „გენდერის იდეოლოგიასთან“ აკავშირებენ. სოციალიზმის გამარჯვებად კვლავ რევოლუციაა მიჩნეული, მაგრამ რევოლუცია მხოლოდ სოციალური ვერ იქნება, რასაც აღმოსავლეთ ევროპაში სოციალიზმის კოლაფსი მოწმობს. ჰეგემონიის გრამშისეული ცნებით შთაგონებული (Brustier 2014) ანტიგენდერული აქტივისტები ამტკიცებენ, რომ კულტურულ რევოლუციას სუბიექტის გონებაში მომხდარი გადატრიალება უნდა უძღვოდეს წინ. თავისთავად ცხადი პოლიტიკური მიზეზების გამო ეს არგუმენტი განსაკუთრებით მძაფრად ეხმიანება პოსტსოციალისტურ ევროპულ ქვეყნებს, სადაც „გენდერის თეორია“ ხშირად ახალ მარქსიზმთანაა გაიგივებული (Cestnik 2013).

„გენდერის იდეოლოგიის“ კრიტიკოსთა თანახმად, ეს უკანასკნელი არა მხოლოდ დასავლურ საზოგადოებებზე შეტევა, არამედ დასავლეთის მიერ დანარჩენ სამყაროზე თავსმოხვეული კონსტრუქტია (იხ. აგრეთვე Graff and Korolczuk 2017). ხშირად ის ესმით, როგორც ევროამერიკის დეპრივაციის სიმპტომი და კითხულობენ, როგორც ნეოკოლონიალურ პროექტს, რომლის მეშვეობითაც დასავლელი აქტივისტები და მათი მთავრობები თავიანთ დეკადენტურ ღირებულებებს არადასავლურ საზოგადოებებზე ავრცელებენ ამ უკანასკნელთა სეკულარიზაციის მიზნით (Alzamora Revoredo 2005, 559; Peeters 2013, 79; Sarah 2013, 4). სწორედ ეს გახლავთ მიზეზი, თუ რატომ ამჯობინებს პაპი ფრანცისკე გენდერის იდეოლოგიაზე საუბრისას ტერმინ „იდეოლოგიური კოლონიზაციის“ გამოყენებას. საკითხის ასე დასმა ვლადიმერ პუტინს საშუალებას აძლევს, რუსეთი ალტერნატიული მორალური პროექტის დამცველად წარმოაჩინოს, პროექტისა, რომელიც „ტრადიციულ ღირებულებებსა“ და ავთენტურ ეროვნულ კულტურაზე დგას (Ayoub and Paternotte 2014, 1-4); Moss ამავე ნაშრომში). საერთაშორისო ინსიტუტები და კერძო ფონდები, როგორებიცაა ღია საზოგადოება ან ფორდის ფონდი, დადანაშაულებულნი არიან ამ პროცესში თანამონაწილეობაში, სახელდობრ, ღარიბ ქვეყნებში მორალურად პრობლემური კანონმდებლობებითა და რეგულაციებით ვაჭრობაში ფულისა და მხარდაჭერის სანაცვლოდ. ქვეყანათა კანონმდებლობებში გარედან ჩარევის მცდელობები ხშირი განხილვის საგანი იყო ბოლო ორი სინოდის სხდომაზე. პაპი ფრანცისკე თავის პოსტსინოდალურ ქადაგებაში Amoris Laetita, „დაუშვებლად“ მიიჩნევდა ფაქტს, რომ ადგილობრივი ეკლესიები მსგავსი წნეხის ქვეშ გაეტარებინათ, ხოლო საერთაშორისო ორგანიზაციებს

„ერთი და იმავე სქესის პირთა ქორწინების“ საკითხი ფინანსური ვაჭრობის საგნად ექციათ“ (პაპი ფრანცისკე 2016, 215).

დაბოლოს, ხსენებული დისკურსი ისეთ საკითხებსაც უკავშირდება, როგორიც, მაგალითისთვის, (ადამიანის) ეკოლოგიაა. ერიკ ფასინი (2007, 2010) განმარტავს, რომ ეს კონცეფცია მოიაზრებს არა მხოლოდ ბუნების, როგორც ღვთის ქმნილების დაცვას, არამედ ადამიანის საკუთარი თავისგან დაცვასაც. პაპი ბენედიქტე მეთექვსმეტის მიერ პოპულარიზებული ეს არგუმენტი პაპმა ფრანცისკემ „ინტეგრალური ეკოლოგიის“ ტერმინში გამოსახა. გარემოს დაცვასთან დაკავშირებული შფოთვების კვალდაკვალ ეს დისკურსი სიცოცხლეზე, გენდერსა და სექსუალობაზე კონსერვატიული წარმოდგენებით ხასიათდება (მაგ., Derville 2016). აბორტსა და რეპროდუქციულ ტექნოლოგიებზე თავდასხმით „ადამიანური ეკოლოგია“ ტრანსგენდერი სუბიექტების წინააღმდეგაც ილაშქრებს – ეს უკანასკნელნი ღმერთის მიერ შექმნილი წესრიგის წინააღმდეგ მიდიან, როდესაც გენდერის ცვლილების პროცედურას მიმართავენ. 2008 წლის ცნობილ საშობაო მესაზე პაპი ბენედიქტე ამტკიცებდა, რომ ეკლესიამ „არა მხოლოდ დედამიწა, წყალი და ჰაერი, ყველასთვის საზიარო ქმნილებები… ტროპიკული ტყე და ა.შ., არამედ ადამიანი, როგორც თანდაყოლილი „გზავნილის“ მატარებელი ქმნილებაც უნდა დაიცვას – თანდაყოლილი გზავნილისა, რომელიც არა ჩვენი თავისუფლების ანტიპოდი, არამედ მისი უშუალო წინაპირობაა (Benedict XVI 2008). პაპი ფრანცისკე თავის Laudato Si-ში, ენციკლიკურ წერილში ეკოლოგიის თანამედროვე გამოწვევებზე, მსგავს პოზიციებს იზიარებდა.

გენდერის იდეოლოგია, როგორც სტრატეგია

„გენდერის იდეოლოგიის“ დაბადება მჭიდროდაა დაკავშირებული კათოლიკური ეკლესიის წიაღში გამართულ დებატებთან.[418] თუმცა ის სულაც არ გახლავთ ექსკლუზიურად რელიგიური მოვლენა. ეს კამპანიები ევროპაში მემარჯვენე პოპულიზმის აღზევებასა და – შედარებით ნაკლებინტენსიურად – სახელმწიფოს ძალაუფლების ზრდაზე ორიენტირებული პოლიტიკური ჰომოფობიის პროექტებთან იკვეთებიან. ქვემოთ ამ გადაკვეთათა სპეციფიკურ, ნაციონალურ არტიკულაციებს უფრო ფართოდ განვიხილავთ. იქამდე კი, შესავალში თავად ცნების გენეზისზე ვიმსჯელებთ და ყურადღებას გავამახვილებთ მის თანაკვეთაზე კონკრეტულ პოლიტიკურ პროექტებთან.

418 Kuby, Gabriele. 2011. „Gender mainstreaming – A cultural revolution“. Accessed 15 November 216.

კათოლიკური გამოგონება

„გენდერის იდეოლოგიის“ წარმოშობასა და ისტორიაზე ვრცელი ლიტერატურა არსებობს. დორის ბასი (1998, 2004) და მერი ენ კეისი (2011, 2016), კრიშტოფ ჩარამსა (Case, Paternotte and Bracke 2016), ორგანიზაცია „კათოლიკეები არჩევანის თავისუფლებისთვის“ (2003) და სხვები ცნების წრმოშობას ვატიკანში წარმართულ დებატებს, სახელდობრ, კონტრსტრატეგიის შემუშავების პროცესს უკავშირებენ 1994 წელს – ქაიროში, 1995 წელს კი, ბეიჯინგში ქალთა საკითხის გარშემო გამართული გაეროს კონფერენციების შემდგომ. მიუხედავად იმისა, რომ კარდინალი რაცინგერი ამ საკითხებს ჯერ კიდევ 1980-იან წლებში ეხებოდა (Ratzinger and Messori 1985), „გენდერის იდეოლოგიამ“ თავისი გამოკვეთილი ფორმა 1990-იანი წლების შუაში შეიძინა, როგორც საპასუხო სტრატეგიამ სექსუალური და რეპროდუქციული უფლებების გავრცელებაზე გაეროს შემუშავებულ უფლებრივ სისტემაში (Butler 2004, 185; Girard 2007, 334; Swiebel 2015).

სხვა რელიგიებთან და რელიგიურად ორიენტირებულ სახელმწიფო დელეგაციებთან ერთად (Buss and Herman 2003; Butler 2006; Chappel 2006), წმინდა საყდარი აქტიურად იბრძოდა გენდერის ცნების წინააღმდეგ და ქაიროსა და ბეიჯინგის კონფერენციათა შედეგებს მარცხად აღიქვამდა. ის შიშობდა, რომ სექსუალური და რეპროდუქციული უფლებები აბორტის საერთაშორისო აღიარების, დედობის ტრადიციული ინსტიტუტის მოშლის და ჰომოსექსუალობის ლეგიტიმაციის წინაპირობად იქცეოდა. გენდერის ახლად აღიარებული ცნების საპირისპიროდ იგი სქესთა ურთიერთკომპლემენტარულობის, ხოლო თანასწორი უფლებების წინააღმდეგ – ღირსების თანასწორობის იდეებს უჭერდა მხარს. ამ კონტექსტში გენდერი – ცნება, რომელიც გაეროს დისკურსში დაახლოებით ამავე პერიოდში გამოჩნდა – წმინდა საყდრის მიერ სტრატეგიულ იარაღად იყო აღქმული, რომლის ფუნქციასაც ოჯახზე შეტევა და ამ უკანასკნელის დესტაბილიზაცია წარმოადგენდა. კონსერვატორ თანამებრძოლებთან გამართულ კოალიციურ შეხვედრებზე წმინდა საყდარმა ტერმინი ბრჭყალებში მოაქცია, რითაც ის ღიად დატოვა გაეროს მომდევნო ასამბლეაზე დაგეგმილი დისკუსიის წინ (Baden and Goetz 1997). შედეგად, ბეიჯინგში კონსენსუსი არ შემდგარა და სამოქმედო პლატფორმაში ჩაიწერა, რომ „აქ მოცემული ტერმინები გაგებული უნდა იყოს მათი ჩვეულებრივი, კონვენციური აზრით“ (Buss 1998, 351). ეს პრობლემატური დეფინიცია დღემდე არ შეცვლილა.

ვატიკანის საეკლესიო იერარქია, ისევე როგორც რამდენიმე სხვა კათოლიკე ინტელექტუალი და აქტივისტი, შეეცადა, გამოერკვია რა მოხდა ქაიროსა

და ბეიჯინგში. სწორედ ეს იქცა დეილ ო“ლირის, ამერიკელი კონსერვატორი ჟურნალისტის შემთხვევის საფუძვლად. ო“ლირი ქალთა კონფერენციას ესწრებოდა. ცოტა ხნით ადრე კი, გენდერის იდეოლოგიის საფრთხეებზე შეშფოთებული ო“ლირი წერდა ლიფლეტში სათაურით, „ქალთა დეკონსტრუქცია“ (Fillod 2014). ლიფლეტი იმჟამინდელი კათოლიკე აქტორებისთვის დამახასიათებელი განცხადებით იწყება:

„თვალის დახამხამებაში, ყოველგვარი დისკუსიის გარეშე, სიტყვა გენდერმა სიტყვა სქესი ჩაანაცვლა. უწინ სქესობრივ დისკრიმინაციაზე ვსაუბრობდით. ახლა გენდერულ დისკრიმინაციაზე ვსაუბრობთ. ლეგალური ფორმები, როგორიცაა, მაგალითად, სააპლიკაციო განაცხადი საკრედიტო ბარათზე, სქესის მითითებას მოითხოვდნენ. ახლა ისინი გენდერის დაზუსტებას ითხოვენ. მართლაც, ეს სრულიად უვნებელ ცვლილებად მოჩანს. სქესს მეორეული მნიშვნელობაც აქვს – სექსულური აქტისა და სექსუალური აქტივობის კონოტაციები. გენდერი უფრო დელიკატურ, დაღვინებულ ტერმინად მოჩანს. მაგრამ თუ ფიქრობთ, რომ ეს ცვლილება ნეოვიქტორიანული სენსიტიურობის რენესანსს მოასწავებს, სასტიკად ცდებით. ეს ცვლილება, ისევე როგორც ბევრი სხვა, გენდერული დღის წესრიგის ნაწილია (ო“ლირი 1997, 11).

„გენდერის იდეოლოგიის“ ნეგატიურ ტერმინად დამკვიდრება ერთდროულად იყო პასუხი ვატიკანში წარმართულ დებატებზეც და, ამასთანავე, პრაქტიკული ქმედებაც, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის გლობალური სტრატეგიის ჩარჩოში უნდა გავიაზროთ. კულტურული ჰეგემონიის გრამშისეულ თეორიაზე დაყრდნობით (Brustier 2014; Peeters 2011, 221), იგი ალტერნატიული იდეების პროპაგირებას ცდილობს, რაშიც მისთვის ნეგატიური მნიშვნელობით დატვირთული ცნებების აპროპრიაცია და სუბვერსიაც მოიაზრება. ამავე დროს, ის ცდილობს ოპონირება გაუწიოს „პოსტმოდერნული გენდერის“ ნავარაუდევ კულტურულ და პოლიტიკურ ჰეგემონიას იდეათა გლობალური დაპირისპირების კონტექსტში. ასე მიითვისა კათოლიკურმა ეკლესიამ გენდერისა და ფემინიზმის პროგრესული კონცეფციები და შეცვალა მათი მნიშვნელობები, რითაც უბრალო მოქალაქეებს თავგზა აუბნია და ხელახლა დაშიფრა ხმები, რომელთა არტიკულირებასაც ლიბერალური აზრი ათწლეულების განმავლობაში ცდილობდა.

დისკურსი გენდერის იდეოლოგიაზე ვაკუუმში არ გაჩენილა. მისი ძირები იოანე პავლე მეორის მიერ შემუშავებულ ქალისა და სხეულის თეოლოგიებში უნდა ვეძიოთ. ეს თეორიები ყურადღებას ამახვილებენ სქესთა შორის განსხვავებასა და მათ ურთიერთკომპლემენტარულ ხასიათზე (Carnac 2013a,

2013b; Case 2011, 2016; Favier 2014; Garbagnoli 2014, 2016b). ის აგრეთვე ეხმაურება ვატიკანის მცდელობებს, მხარი დაეჭირა „ახალი ფემინიზმისთვის“, რომელიც ქალთა და მამაკაცთა შორის ანტაგონიზმის ნაცვლად ურთიერთთანამშრომლობას გააღვივებდა (Couture 2012). ეს სტრატეგია ასახულია დოკუმენტებში, *Mulieris Dignatatem* (1988) და (Evangelium Vitae (1995). კარდინალი იოზეფ რაცინგერი, რომელიც რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციის პრეფექტად აირჩიეს 1981 წელს, 24 წლით ადრე, სანამ ის პაპი ბენედიქტე მეთექვსმეტე გახდებოდა, ამ სტრატეგიის შემუშავებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. სწორედ ის გახლდათ მთავარი სუბიექტი ისეთი დოკუმენტების შემუშავებაში, როგორებიცაა „განაზრებები ჰომოსექსუალ პირთა შორის ქორწინების სამართლებრივი აღიარების ინიციატივის შესახებ“ (2003) და „წერილი ეპისკოპოსებს ეკლესიის წიაღში ქალთა და მამაკაცთა ურთიერთთანამშრომლობის შესახებ“ (2004).

თუმცა, ამავე დროს, „გენდერის იდეოლოგია“ არ უნდა მოვიაზროთ უბრალოდ ერთ-ერთ მცდელობად იოანე პავლე მეორის თეოლოგიის მხარდასაჭერად ან სულაც ძველი ტროპების ხელახალ გადამღერებად. პოლონელი პაპის მიერ ინიცირებულ ამ სტრატეგიას მხარი მომდევნო პაპებმა, ბენედიქტემ და ფრანცისკემ, აგრეთვე არაერთმა რომაულმა კონგრეგაციამ და დიკასტერიამ, სახელდობრ, რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციამ, ოჯახის პონტიფიკურმა საბჭომ, პონტიფიკურმა საბჭომ ერისკაცთა საკითხებში, კულტურის პონტიფიკურმა საბჭომ, სიცოცხლის პონტიფიკურმა აკადემიამ და სხვებმა დაუჭირეს. 2003 წელს ეს მცდელობები ლექსიკონის პუბლიკაციით დაგვირგვინდა სახელწოდებით, „ლექსიკონი: ბუნდოვანი და საკამათო თემები ეთიკურ საკითხებსა და ოჯახურ ცხოვრებაზე“. ეს დოკუმენტი ერთგვარ ლექსიკონს წააგავს, სადაც მრავალი ეთიკური საკითხია განხილული – მათ შორის, რამდენიმე გენდერის თემაზე. გერმანულად, ფრანგულად, ინგლისურად, ესპანურად, პორტუგალიურად, რუსულად და არაბულად თარგმნილი ეს დოკუმენტი „გვასწავლის სიტყვათა სწორ მნიშვნელობებს, ნამდვილ რეალობას, რომელმაც მათი სწორად გამოყენების ფორმები უნდა გვიკარნახოს და თან ნათელს ჰფენს ზოგიერთი ტერმინის ბუნდოვან მნიშვნელობას ან გამოყენებას, რომელიც, შესაძლოა, გაუგებარი ან ორაზროვანი იყოს“ (Lopez Trujillo 205, 7).

ამ პუბლიკაციის გამოცემაში ჩართულები იყვნენ როგორც ერისკაცები, ისე სასულიერო პირები. ჟურნალისტ დეილ ო“ლირისთან ერთად აქ სხვა გავლენიანი ავტორებიც არიან: მიშელ შუიანსი, ტონი ანატრელა, გაბრიელ კუბი და მარგარეტ პეტერსი. მიშელ შუიანსი ბელგიელი პასტორია, რომელიც ვატიკანში, სახელდობრ ოჯახისა და სოციალური მეცნიერებების პონტიფიკურ

საბჭოებში, დიდხანს მოღვაწეობდა. აქვე იხილავთ ლუვანის კათოლიკური უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორის კონტრიბუციასაც, რომელმაც 1997 წელს გამოაქვეყნა წიგნი სათაურით, „სახარება გლობალური არეულობის პირისპირ“ (L“Evangile face au desordre mondial). ეს ნაშრომი, რომლის წინასიტყვაობაც მარგარეტ პეტერსის დახმარებით კარდინალმა რაცინგერმა დაწერა, ერთ-ერთი ადრეული დოკუმენტია, რომელიც აანალიზებს გაეროს როლს „გენდერული იდეოლოგიის“ გავრცელებაში. შუიანსი მომდევნო პუბლიკაციებშიც ინარჩუნებდა გამაფრთხილებელ ტონს (მაგ., ნაშრომში, „გაეროს ფარული სახე“). სასულიერო პირი და ფსიქოანალიტიკოსი ტონი ანატრელა აქტიურად მონაწილეობდა საფრანგეთში სამოქალაქო სოლიდარობის პაქტთან დაკავშირებულ დებატებში და ფრანგული კათოლიკე ეკლესიის ერთ-ერთი მთავარი ინტელექტული იყო გენდერის, ოჯახის, სექსუალობის საკითხებში. რომში ის ოჯახისა და ჯანმრთელობის პონტიფიკური საბჭოების წევრი და მრჩეველი იყო. ლექსიკონის შექმნაში, ისევე როგორც მის ფრანგულ ენაზე თარგმნის პროცესშიც პირადად იყო ჩართული. გაბრიელ კუბი, კარდინალ რაცინგერის ამხანაგი და კათოლიკე ინტელექტუალი, რომელმაც ამ საკითხს არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა, მოქალაქეებს სექსუალური რევოლუციებისა და გენდერის საფრთხეების შესახებ ამცნობდა. ეს ნაშრომები არაერთ ენაზეა თარგმნილი. კუბიმ ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაშიც იმოგზაურა და 2014 წელს ჩეხეთის პარლამენტის სხდომაზეც კი გამოვიდა სიტყვით. საინტერესოა, რომ მისი შვილი, სოფია კუბი არასამთავრობო ორგანიზაცია European Dignity Watch-ის დამფუძნებელი და მოგვიანებით ADF International-ის დირექტორი გახდა. დაბოლოს, მარგარეტ პეტერსი ამერიკელი ბელგიელია, რომელიც ბრიუსელში ცხოვრობს და არასამთავრობო ორგანიზაცია „Dialogues Dynamics“-ს უდგას სათავეში. ის საერთაშორისო დახმარების სფეროში მოღვაწეობს, ფოკუსით აფრიკაზე. კონსერვატორ კარდინალ რობერტ სარასთან დაახლოებული პეტერსი ვატიკანთან ხშირად თანამშრომლობს და რომში არაერთხელ იყო მიწვეული „გენდერის იდეოლოგიისა“ და ოჯახთან დაკავშირებულ საკითხებზე გამართულ კონფერენციებზე. ის აგრეთვე გახლავთ ერთ-ერთი კონსულტანტი საერო ცხოვრების პონტიფიკურ საბჭოსა და კულტურის პონტიფიკურ საბჭოში.

ამ ოთხ ინტელექტუალს ვატიკანში კარგად იცნობენ და მათ მოსაზრებებს გენდერის საკითხზე ხშირად იზიარებენ. მათი ნაშრომები არაერთ ენაზეა თარგმნილი, თუმცაღა ევროპის ზოგიერთ რეგიონში უფრო ინტენსიურად, ვიდრე სხვა ტერიტორიებზე. მაგალითად, კუბის ფრანკოფონები და ესპანურენოვანი ქვეყნები ნაკლებად იცნობენ, მაგრამ ენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში მას ბევრი კითხულობს. ამ ავტორებს გავლენა აქვთ სხვადასხვა ეროვნების

ექსპერტებზე, რომლებიც ხსენებული დისკურსის პროპაგანდას თავიანთ ქვეყნებში ეწევიან. მათ იდეებს ავრცელებს კონსტანცა მირიანოს წიგნებიც, რომლებიც არაერთ ენაზეა თარგმნილი და იტალიის გარეთაც მასშტაბურად ცირკულირებენ – ხანდახან საჯარო უთანხმოების საგნადაც კი იქცევიან. საჯარო შეხვედრებს დისკურსის მაწარმოებელი და განმფენელი ფუნქციაც აკისრიათ. აქ ვგულისხმობთ შეხვედრებს რომში, კონფერენციებს, რომლებიც Mulieris Dignitatem-ის პუბლიკაციის 20 და 25 წლისთავს მიეძღვნა (კონფერენციები, შესაბამისად, 2008 და 2013 წლებში გაიმართა), ან სულაც 2014 წელს გამართულ ინტერრელიგიურ კოლოკვიუმს სახელწოდებით, „მსჯელობა ქალისა და მამაკაცის ურთიერთკომპლემენტარულობაზე“ (Lopes and Alvare 2015) და პირველ საერთაშორისო კონფერენციას „გენდერის იდეოლოგიაზე“, რომელიც 2011 წელს, Opus Dei Universidad de Navarra-ს ინიციატივით ჩატარდა.

ამრიგად, კათოლიკურმა ეკლესიამ უდავოდ შეიტანა წვლილი ეპითეტ „გენდერის იდეოლოგიის“ დამკვიდრებასა და განვითარებაში. ამ კამპანიას მხარს უჭერდნენ ვატიკანის უმაღლესი ავტორიტეტები, რომელთაც ტერმინი დიდი ხანია პოლიტიკურ პრიორიტეტად აქციეს. მიუხედავად იმისა, რომ დაშვება, რომლის მიხედვითაც ეროვნული მობილიზაციები უშუალოდ რომიდან იმართებიან, დამაბნევლად ჟღერს, ქვემოთ შევეცდებით, ვაჩვენოთ, რომ ეკლესიამ შექმნა სივრცე, სადაც ინტელექტუალებსა და აქტივისტებს მოსაზრებების და სტრატეგიების განხილვის საშუალება ეძლევათ. ის აგრეთვე წარმოადგენს იდეათა მობილიზაციისა და დიფუზიის მძლავრ ქსელს. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დისკურსის წარმოების წესი მეტ-ნაკლებად ყველასათვის ცნობილია, კათოლიკურ სამყაროში მისი გავრცელება და ქვემოდან წამოსულ მობილიზაციებში მისი აქტიური როლი შემდგომ გამოკვლევას საჭიროებს. ეს პროექტი წინამდებარე ნაშრომის ცენტრში ძევს. საჭიროა, გამოვარკვიოთ არხები, რომელთაც ეს სტრატეგიები გაივლიან, როგორც კათოლიკური სამყაროს შიგნით, ისე მის გარეთ და იმ სპეციფიკურ კონტექსტებშიც, სადაც მისი ჰიბრიდიზაცია ხდება. პროტესტის დრო კვლევის კიდევ ერთი ობიექტია. დისკურსი „გენდერის იდეოლოგიის“ შესახებ 2003 წელს უკვე მძლავრად იყო ფესვგადგმული. მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ მას 10 წელი დასჭირდა რომიდან სხვადასხვა ევროპული ქვეყნის მიმართულებით სამოგზაუროდ – ამ ქვეყნებში პროტესტმა 2012-2013 წლებში იფეთქა (თუმცა გვხვდება მობილიზაციის უფრო ადრეული მცდელობებიც, რომელთა შესახებ ქვემოთ უფრო ვრცლად ვიმსჯელებთ).

დაბოლოს, გენდერის იდეოლოგიის დისკურსულ გავრცელებას ვერ გავიგებთ, თუ ყურადღებას არ გავამახვილებთ ეკლესიის იმ პროექტებზე, რომლებთანაც

იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული. ეს თვალსაზრისი განსაკუთრებით ჭეშმარიტია ახალი ევანგელიზაციის კონტექსტში, სადაც პაპები იოანე-პავლე მეორე და ბენედიქტ მეთექვსმეტე აქტიურად იყვნენ ჩართულები (Aguilar Fernandez 2011; Beraud and Portier 2015; Paternotte 2017b; Tricou 2016a). პროექტი იყო ეკლესიის მცდელობა, აღედგინა გავლენა მსოფლიოს სეკულარიზებულ რეგიონებზე (მათ შორის, მთავარ – ევროპის რეგიონზე) და კვლავ და კვლავ გაეძლიერებინა ნდობა მრევლის მხრიდან. ამას გარდა, რელიგიის პრივატიზაციის პროცესის კვალდაკვალ იგი დაჟინებით მიუთითებდა რელიგიის საჯარო ფუნქციაზე, რითაც საერო სფეროში მოღვაწე კათოლიკეებს თავიანთი იდეები საჯაროდ დაცვისა და პოლიტიკური მობილიზაციისკენ მოუწოდებდა. მობილიზაციის ამ რეპერტუარში ქუჩების დაკავებაც იგულისხმებოდა. ოჯახის მაევანგელიზებელი როლი და პოლიტიკური ძალების მხრიდან მისი დაცვის მცდელობათა მნიშვნელოვნებაზე ხშირი მითითება და ახალი ტექნოლოგიები, განსაკუთრებით კი ინტერნეტი, ევანგელიზაციის მძლავრ ინსტრუმენტებად გვევლინებიან. საერო სფეროში მოღვაწე მორწმუნე ადამიანები, მძლავრ ეკლესიურ თემებთან ერთად, ამ პროცესში საკვანძო როლს ასრულებენ. საგულისხმოა ისიც, რომ შუიანსისა და კუბის თანამოაზრეები, ესპანელი კარდინალები როუკო ვარელა და მარია (2015, 101) ან სულაც ფრანგი აქტივისტი ფრიგიდ ბარჟო (2014, 42, 91) პოზიციონირებას ევანგელიზაციისა და გენდერის იდეოლოგიასთან დაპირისპირების კონტექსტებში ეწევიან.

პოპულისტური გადაღლა

მოულოდნელი რეზონანსი, რომელიც ამ დისკურსს ევროპის სხვადასხვა რეგიონში მოჰყვა, ისევე როგორც მობილიზაციათა მეტ-ნაკლები წარმატება, გაუგებარი დარჩება, თუ ყურადღებას „გენდერის იდეოლოგიის“ მიმართ ვატიკანის მხრიდან განსაკუთრებული ყურადღების გამოჩენასა და ევროპაში მემარჯვენე პოპულიზმის აღზევების ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობას დუმილს ვამჯობინებთ. არ ვამტკიცებთ, რომ ანტიგენდერული კამპანიები მემარჯვენე პოპულისტური ტალღის პირდაპირი შედეგია, მაგრამ პოლიტიკური დისკურსის მარჯვნივ გადახრა მათ კიდევ უფრო აძლიერებთ და ამარაგებთ ახალი მხარდამჭერებით, რომელთაც ცნება „გენდერის იდეოლოგია“ მემარჯვენე პოპულიზმის იდეოლოგიურ სტრუქტურაში შემოიტანეს. გარდა პოპულიზმისა, ზოგიერთ ევროპულ ქვეყანაში გავრცელებულმა ქამრების შემოჭერის პოლიტიკამ და ეკონომიკურმა კრიზისებმაც თავიანთი როლი შეასრულეს ანტიგენდერული პროტესტის, როგორც კორუმპირებული ელიტებით ფრუსტრირებული მოძრაობის, წახალისებასა და განტევების ვაცებად ქცეულ

უმცირესობებზე თავდასხმების გაძლიერებაში. ორივე შემთხვევაში გენდერი „სიმბოლური წებოს“ ფუნქციას ასრულებს, რაც იმას გულისხმობს, რომ ეს უკანასკნელი განსხვავებული ამოცანების წინაშე მდგომ აქტორებს საშუალებას აძლევს, ერთად შეიმუშაონ სტრატეგიები საერთო მტრის წინააღმდეგ (Kovats and Poim 2015).

ზოგიერთ ქვეყანაში ანტიგენდერული აქტორები მემარჯვენე პოპულისტურ პოლიტიკასთანაც იკვეთებიან. ისინი გვევლინებიან როგორც პოლიტიკური პარტიების, ისე სამოქალაქო ორგანიზაციების წარმომადგენლებად. ეს განსაკუთრებით აშკარაა ავსტრიასა და გერმანიაში (Villa; Mayer and Sauer ამავე ნაშრომში; იხ. აგრეთვე Kemper 2016).

ამის მსგავსად, ფრანგული დისიდენტური დაჯგუფება Manif pour Tous საკუთარ თავს „ფრანგულ გაზაფხულად“ (Printemps francais) მოიხსენიებს და თავს ისე წარმოაჩენს, თითქოს იცავდეს „საფრანგეთს ქვემოდან“ (la France d“en bas) ან „რეალურ ქვეყანას“ (le pays reel) მათგან, ვინც მოქალაქეთა რეალურ პრობლემებს უგულებელყოფს (Perreau 2014).

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის რომ, ვატიკანის დისკურსთან იკვეთება ერთგვარი პოპულისტური გადაღლაც გენდერისა და გენდერული თანასწორობის პოლიტიკებით, რომლებიც აღიქმება ამა თუ იმ ქვეყნის შიდა პოლიტიკაში ჩარევად გარე კორუმპირებული საერთაშორისო ელიტებისა და პოლიტიკური კორექტულობის შემქმნელებისაგან. შესაძლებელია, ამ აქტორებმა თავიანთი დისკურსის რელიგიური წარმომავლობის შესახებ არც კი იცოდნენ, ისე ეხმაურებოდნენ „გენდერის იდეოლოგიისა“ და გენდერის კრიტიკის დისკურსებს. ამაში, შესაძლოა, იგულისხმებოდეს მზადყოფნა, უარი ითქვას 68 წლის მაისის მემკვიდრეობაზე ან სულაც ეროვნული სუვერენიტეტის დაცვა ნეოკოლონიური თავდასხმებისაგან, რომლებიც ამერიკიდან და დასავლეთ ევროპიდან იღებენ სათავეს. გარდასული ოქროს ხანის ნოსტალგიამ, სადაც ყველაფერი გაცილებით მარტივად იყო, გენდერი – გარეგნობის იდენტური, შესაძლოა, წარმოქმნას სურვილი მყარი ფუნდამენტის შენებისა ეპოქაში, სადაც ეს სიმყარე ნელ-ნელა ფერმკრთალდება. ბუნებისა და ბიოლოგიის კონტექსტები გენდერის ამ შემაზანზარებელ გაგებას ალტერნატივებს სთავაზობენ (იხ. Villa ამავე ნაშრომში). დაბოლოს, მასკულინობის გაურკვეველი და დავის საგნად ქცეული გაგებები, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ისინი დაღმავალ სოციალურ მობილობასა თუ წარმოსახვით კულტურულ საფრთხეებთან იკვეთებიან, ხსენებულ დინამიკას კიდევ უფრო აძლიერებენ (Norocel 2013; Tricou 2016b; Wimbauer, Motakef and Teschlade 2015).

ორივე ზემოთ ხსენებული მოძრაობისთვის ცენტრალურია საღი აზრისა და „ჩვენსა“ და „სხვას“ შორის ბინარული დაყოფის დისკურსები. ისინი კორუმპირებულ ელიტებზე ამახვილებენ ყურადღებას – მათ შექმნილ სიტუაციაში ადანაშაულებენ და ცდილობენ, ხმა მისცენ მათ, ვინც დაადუმეს: (ნორმალურ) უმრავლესობას. ბრალდებულთა სიას უერთდებიან საერთაშორისო და ზესახელმწიფოებრივი ძალები – ხშირად ტერმინ „ბრიუსელით“ აღნიშნულნი ევროპულ კონტექტებში – რომელთაც ძალაწართმეულ ხალხებს პერვერსიები მოახვიეს თავს. მათ სხვადასხვა ლობი მართავთ, მათ შორის, ამერიკელი მილიარდერები, მასონები, ებრაელები და ფემინისტები (Chetcuti-Orosovitz and Teicher 2016). იმისათვის, რათა გენდერის ზემოდან თავსმოხვეულობის იდეა გააძლიერონ, ანტიგენდერული აქტივისტები ინგლისურ ტერმინ „გენდერს“ ხშირად იყენებენ. ცნების თარგმნაზე უარის თქმით ისინი აქცენტს აკეთებენ ტერმინის უცხოობაზე, უცნობობაზე, თავსმოხვეულობაზე (Kuhar 2015).

ასეთი მსგავსებები ჰაერიდან არ ჩნდებიან. როგორც კონკრეტული ქეისების კვლევა აჩვენებს, ანტიგენდერ და პოპულისტური კამპანიები მსგავს დისკურსულ სტრატეგიებს მიმართავენ. ამ სტრატეგიებს ვოდაკი (2015, 4) მემარჯვენე პოპულისტური რიტორიკის განუყოფელ არსენალად მიიჩნევს: მსხვერპლისა და დამნაშავის აღრევა, განტევების ვაცის ძიება და კონსპირაციული თეორიების წარმოება. ეს პოლიტიკები „შიშის პოლიტიკასა“ და „უცოდინრობის ამპარტავნებას“ ეფუძნებიან. შიშის პოლიტიკები ცდილობენ რეალური და წარმოსახვითი საფრთხეები გამოააშკარაონ და, ამავე დროს, უმცირესობებისა თუ სხვა სოციალური ჯგუფების ინსტრუმენტალიზაცია მოახდინონ, რათა მათგან განტევების ვაცები შექმნან, რომლებიც რეპრეზენტირებენ კოლექტიურ სტერეოტიპულ წარმოსახვითზე დაფუძნებულ საფრთხის შემცველი სხვის ხატს (იხ. აგრეთვე Marzouki, Mcdonnell and Roy 2016). როგორც პელინკა განმარტავს (2013), საჭიროა, ერთმანეთისგან განვასხვავოთ პირველადი (ნამდვილი განტევების ვაცები, როგორც წესი უმცირესობის წარმომადგენლები და მეორეული სხვები (ელიტები, რომლებიც კულტურულ მრავალფეროვნებას ქადაგებენ და ხსენებული პირველადი სხვის უკან დგანან). უცოდინრობის ამპარტავნება, თავის მხრივ, საღ აზრზე აპელირებს და მხარს უჭერს ერთგვარ პრემოდერნისტულ აზროვნებას. სინამდვილეში საღი აზრი შიშზე რეაქციაა, რომელიც თავდაპირველად განტევების ვაცის შექმნით იწარმოება. ამ სტრატეგიის მეშვეობით სოციალური ჯგუფი მსხვერპლის სტატუსს (მაგ., ერთი სქესის მქონე ადამიანთა ქორწინების არაღიარება) იცვლის და დამნაშავედ გვევლინება (ერთი სქესის მქონე ადამიანთა ქორწინება ოჯახის ტრადიციულ ინსტიტუტს დაანგრევს). ეს პოპულისტებს საშუალებას აძლევს, შექმნან და უპასუხონ შიშს, რასაც უნდა მოჰყვეს „ხალხის“ ელიტებთან დაპირისპირება, ისევე როგორც მსხვერპლად თვითიდენტიფიკაცია.

ამ კონტექსტში „გენდერის იდეოლოგია“ „საფრთხედ“ – ცარიელ აღმნიშვნელად – გვევლინება. იგი სხვადასხვა აქტორისგან შემდგარი კოალიციების შექმნის წინაპირობა ხდება სწორედ იმიტომ, რომ „პოპულისტურ სიცარიელეს“ განასახიერებს. ის კარგად ეხმიანება პოპულიზმის საბაზო სტრუქტურას. ეს უკანასკნელი არის „ვიწროდ ფოკუსირებული იდეოლოგია, რომელიც საზოგადოებას ორ ჰომოგენურ და ურთიერთდაპირისპირებულ ჯგუფად, „კეთილსინდისიერ ხალხად“ და „კორუმპირებულ ელიტებად“ ყოფს“ (Mudde 2007, 23). პოპულისტები და ანტიგენდერ აქტივისტები იმის აღსრულებასაც ცდილობენ, რასაც მუდი (2007) „ლე პენის მანტრას – „დაუბრუნეთ სიტყვა ხალხს“ (rendre la parole au people) – უწოდებს. ამავე მიზეზის გამო მათი ერთ-ერთი სტრატეგია საჯარო რეფერენდუმია. პოპულისტები მუდმივად ცდილობენ ან მის უშუალო ინიცირებას, ან, ზოგადად, რეფერენდუმის უფრო ხშირად გამოყენებას. ანტიგენდერ აქტივისტები, განსაკუთრებით ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში, რეფერენდუმს ხშირად და წარმატებით იყენებდნენ (მაგ., სლოვენიაში, ხორვატიაში, სლოვაკეთში და ახლა უკვე რუმინეთშიც, სადაც რეფერენდუმებზე დებატები ახლახან დაიწყო). სხვა ქვეყნებში ისინი მთავრობებს პეტიციებით მიმართავენ რეფერენდუმის ჩატარების საკითხზე, როგორც ეს საფრანგეთში La Manif pour Tous-ის შემთხვევაში მოხდა. ისინი ემოციურ რეგისტრებზეც ღიად საუბრობენ, „რათა ხალხში აფექტმა იმძლავროს და მყისიერი ემოციები გააძლიეროს“ (Benveniste, Campani and Lazaridis 2016, 12).

დაბოლოს, გენდერული და სექსუალობასთან დაკავშირებული უფლებების შელახვა, შესაძლოა, ინსტრუმენტალიზებულ იქნეს სახელმწიფო ძალაუფლების კონსოლიდაციის მიზნით. მაგალითისთვის, როდესაც ზემოთ ხსენებულ აქტორთაგან ზოგიერთი ძალაუფლებას თავად ჩაიგდებს ხელში ან მათ მხარდაჭერას მოიპოვებს, ვისაც იმ მომენტში იგი უპყრია. ეს დაკავშირებულია ვაისისა და ბოსიას მიერ შემუშავებულ „პოლიტიკური ჰომოფობიის“ ცნებასთან (2013), რომელიც ხაზგასმით ამტკიცებს, რომ პოლიტიკური ჰომოფობია, შესაძლოა, არ უკავშირდებოდეს – ან სულაც წინ უსწრებდეს – ლოკალური აქტივისტების მოთხოვნებს და, ამგვარად, სახელმწიფო ელიტების პოლიტიკურ სტრატეგიებში ჩაეშენოს, რათა მათი ძალაუფლება და სუვერენულობა ხელახლა განამტკიცოს. ეს მსჯელობა გენდერსაც მიესადაგება (Amar 2013). ევროპული მაგალითებიდან შეგვიძლია მოვიხმოთ რუსეთი, სადაც ვლადიმერ პუტინი გენდერს „ტრადიციულ ღირებულებებს“ უპირისპირებს, რათა საკუთარი ძალაუფლება კიდევ უფრო განიმტკიცოს და ქვეყნის საერთაშორისო სტატუსს კიდევ უფრო მეტი სიმყარე შესძინოს (იხ. Moss ამავე ნაშრომში). შესაძლებელია, პოლონეთი და უნგრეთიც ამავე გზას დაადგნენ, განსაკუთრებით იმის გათვალისწინებით, რომ ქვეყნის შიდა პოლიტიკაში ამ სტრატეგიებს უკვე საკმაოდ ხშირად მიმართავენ (Graffand Korolczuk; Kovats and Peto ამავე ნაშრომში).

ულმობელი ოპტიმიზმი

ლორენ ბერლანტი

მთარგმნელი: გიორგი ჩუბინიძე

შესავალი: აფექტი აწმყოში

ულმობელი ოპტიმიზმის ურთიერთობა არსებობს მაშინ, როდესაც ის, რაც სინამდვილეში გსურთ, აბრკოლებს თქვენს ბედნიერებას. ეს შეიძლება იყოს საჭმელი ან სიყვარულის რაიმე ფორმა; შეიძლება იყოს კარგი ცხოვრების ფანტაზია ან პოლიტიკური პროექტი. ეს შეიძლება ეფუძნებოდეს რაიმე უფრო მარტივს, მაგალითად, ახალ ჩვევას, რომელიც გპირდებათ, რომ უკეთ გაცხოვრებთ. ასეთი ოპტიმისტური ურთიერთობები თავისთავად ულმობელი არ არის. ისინი ულმობელი ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ობიექტი, რომელიც მიჯაჭვულობისკენ გიბიძგებთ, აქტიურად აფერხებს იმ მიზანს, რომელმაც ის თავდაპირველად მოგანდომათ.

ყველა მიჯაჭვულობა ოპტიმისტურია, თუკი ოპტიმიზმს აღვწერთ ძალად, რომელიც გამოგიყვანთ საკუთარი თავიდან და შეგიყვანთ სამყაროში, რათა მოიახლოოთ ის დამაკმაყოფილებელი რაღაც, რისი გენერირებაც დამოუკიდებლად არ შეგიძლიათ, მაგრამ გრძნობთ მას ადამიანის, ცხოვრების წესის, ობიექტის, პროექტის, ცნების ან სცენის სახით. მაგრამ ოპტიმიზმი, შესაძლოა, არ განიცდებოდეს ოპტიმისტურად. რადგან ოპტიმიზმი ამბიციურია, ის ნებისმიერ დროს შეიძლება სხვადასხვანაირად განიცდებოდეს, მათ შორის არანაირადაც: შიშად, შფოთვად, შიმშილად, ცნობისმოყვარეობად – მთელ გამად, დაწყებული დახლებში თვალიერების ცბიერი ნეიტრალობით, დამთავრებული „მოსალოდნელი ცვლილების“ პერსპექტივაზე აღფრთოვანებით. ან იმ ცვლილებად, რომელიც არ დადგება: ოპტიმიზმის ერთ-ერთი ჩვეული სიამოვნება ის არის, რომ ის კონვენციურობისკენ გვიბიძგებს, იმ ადგილისკენ, სადაც მადა ფორმას იძენს კარგი ცხოვრების ჟანრების პროგნოზირებად კომფორტში, რომლებიც ადამიანმა ან სამყარომ მისაღებად მიიჩნია. მაგრამ ოპტიმიზმი მხოლოდ გამოსულელების ან გამარტივების მიზანს როდი ემსახურება – ხშირად მტკივნეული მიჯაჭვულობის რისკზე წასვლა რაციონალური გათვლების მიღმა არსებულ გონიერებას გამოხატავს.

რაც არ უნდა იყოს ოპტიმიზმის კონკრეტული გამოცდილება, ოპტიმისტური მიჯაჭვულობის აფექტური სტრუქტურა მოიცავს მდგრად მიდრეკილებას, დაბრუნდეს ფანტაზიის სცენაზე, რომელიც მოლოდინის შესაძლებლობას გიქმნით, რომ ამჯერად, ამ საგანთან სიახლოვე თქვენ ან სამყაროს დაგეხმარებათ სწორედ ასე გახდეთ სხვანაირი. თუმცა, ისევ და ისევ, ოპტიმიზმი ულმობელია, როდესაც ობიექტი/სცენა, რომელიც შესაძლებლობის განცდას აღვივებს, სინამდვილეში შეუძლებელს ხდის იმ ფართო ტრანსფორმაციის მიღწევას, რომლისთვისაც ადამიანი ან ხალხი ბრძოლას რისკავს; და ის ორმაგად ულმობელია, როცა ურთიერთობაში ყოფნის სიამოვნება მისი შინაარსის მიუხედავად თავად გახდა ამ ურთიერთობის საფუძველი, როცა ადამიანი ან სამყარო ეჯაჭვება ღრმა საფრთხის შემცველ მდგომარეობას, რომელიც, ამავე დროს, საფუძვლად უდევს მისი არსებობის ღირებულების დადასტურებას.

ეს წიგნი განიხილავს ულმობელი ოპტიმიზმის ურთიერთობებს, დაწყებული რომანტიკული სიყვარულისა და სოციალური მობილობის ობიექტებით თუ სცენებით, დამთავრებული თავად პოლიტიკურის სურვილით. თუმცა პროექტის ცენტრში დგას ის მორალურ-ინტიმურ-ეკონომიკური რამ, რასაც „კარგი ცხოვრება„ ეწოდება. რატომ რჩებიან ადამიანები კარგი ცხოვრების კონვენციურ ფანტაზიებზე მიჯაჭვულნი – მაგალითად, მდგრადი ურთიერთმიგების იდეაზე წყვილებში, ოჯახებში, პოლიტიკურ სისტემებში, ინსტიტუტებში, ბაზრებსა და სამუშაო ადგილებზე – მაშინ როცა უხვად მოიპოვება მტკიცებულებები მათი არასტაბილურობის, პრეკარიულობის და ძვირი ფასის შესახებ? ფანტაზია არის საშუალება, რომლითაც ადამიანები აგროვებენ იდეალიზებულ თეორიებსა და სურათებს იმის შესახებ, თუ სამყაროსთან ერთად როგორ „ქმნიან რაღაც მთლიანს“. რა ხდება, როდესაც ეს ფანტაზიები გაცვეთას იწყებენ – დეპრესია, დისოციაცია, პრაგმატიზმი, ცინიზმი, ოპტიმიზმი, აქტივიზმი თუ არათანმიმდევრული ნაზავი?

მკითხველებმა, რომლებიც იცნობენ ჩემს ტრილოგიას ეროვნული სენტიმენტალობის შესახებ – „The Anatomy of National Fantasy“, „The Female Complaint“ და „The Queen of America Goes to Washington City“ – იციან, რომ ეს კითხვები ცენტრალური საკითხებია აშშ-ის ესთეტიკის, ეროტიკისა და პოლიტიკის ბოლო ორი საუკუნის ისტორიის კვლევაში. ეს ნაშრომები მოქალაქეობისა და საჯარო სივრცის აფექტურ კომპონენტებს იკვლევს, განსაკუთრებით კი იმას, თუ როგორ ფუნქციონირებს ინტიმური საზოგადოებები სიყვარულისა და კანონის ნორმატიულ მოდელებთან სიახლოვეში. „ულმობელი ოპტიმიზმი“ ამ ნაშრომების კვლევით საკითხებს ტრანსნაციონალურად აფართოებს

და ავრცელებს მათ თანამედროვე მომენტზე. ამ პროექტის არქივი, რომელიც შეერთებულ შტატებსა და თანამედროვე ევროპას მოიცავს, პრეკარიულ სხეულებს, სუბიექტურობასა და ფანტაზიას მოქალაქეობის, რასის, შრომის, კლასობრივი (გადა)ადგილების, სექსუალობისა და ჯანმრთელობის პერსპექტივიდან განიხილავს. ეს ქეისები უკავშირდება ბოლო სამი ათწლეულის განმავლობაში მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი პერიოდის სოციალ-დემოკრატიული დაპირების უკან წაღებას შეერთებულ შტატებსა და ევროპაში.

„ულმობელი ოპტიმიზმი“ არ მოიცავს მეოცე საუკუნის მთელ მეორე ნახევარსა და ოცდამეერთე საუკუნეს; ის არც სახელმწიფოს უკანდახევის ზედმიწევნითი მიმოხილვაა ეკონომიკური შესაძლებლობების, სოციალური ნორმებისა და სამართლებრივი უფლებების არათანაბარი გავრცელებიდან, რამაც კარგი ცხოვრების დემოკრატიული ხელმისაწვდომობისკენ სწრაფვა ომისშემდგომი ოპტიმიზმის მთავარ მამოძრავებელ ძალად აქცია.[419] ამის ნაცვლად, 1990-იანი წლებიდან დღემდე არსებული მასმედიის, ლიტერატურის, ტელევიზიის, ფილმებისა და ვიდეოების შესწავლით, წიგნი იმ ისტორიულ მგრძნობელობას აღწერს, რომელიც დაგვიანებით განვითარდა, როცა სტრუქტურული ცვლილებების შესახებ ფანტაზმატურ ოპტიმიზმს რეალობაში სულ უფრო გამოეცალა საყრდენი. ცვეთადი ფანტაზიებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ფანტაზიები სოციალურ მობილობაზე, სამსახურის სტაბილურობაზე, პოლიტიკურ-სოციალურ თანასწორობასა და ცოცხალ, გამძლე ინტიმურ ურთიერთობებზე. გამქრალი გარანტიების ეს ნაკრები ასევე მოიცავს მერიტოკრატიას – რწმენას, რომ ლიბერალურ-კაპიტალისტური საზოგადოება საიმედოდ უზრუნველყოფს ინდივიდებისთვის შესაძლებლობებს, ჩამოაყალიბონ ისეთი ორმხრივად მომგებიანი ურთიერთობები, რომლებიც სამართლიანად გამოიყურება და ხელს უწყობს ცხოვრებას, როგორც რაღაც მნიშვნელოვანში წვლილის შეტანის პროექტს და სიამოვნებისთვის კომფორტის შექმნას. წიგნი შეისწავლის, თუ რა ემართება ფანტაზიებს კარგი ცხოვრების შესახებ, როცა ყოველდღიურობა ნაგავსაყრელად იქცევა ცხოვრების აწყობისა და მოლოდინების გადაულახავი კრიზისებისთვის – კრიზისებისა, რომელთა მასშტაბიც იმდენად ემუქრება „ნორმალური ცხოვრების“ აზრს, რომ თვით მასზე მორგებაც კი მიღწევად მოჩანს. ის აღწერს პრეკარიული საჯარო სივრცის წარმოშობას, სუბიექტთა ინტიმურ საზოგადოებას, რომელთა შორის ეკონომიკური და

419 არსებობს ვრცელი ლიტერატურა ნეოლიბერალური ეკონომიკური და სახელმწიფო პრაქტიკების გამოჩენის კავშირზე სოციალურ და კულტურულ ფორმაციებთან და სუბიექტურობის ფორმებთან. მნიშვნელოვანი ნაშრომებია დევიდ ჰარვის „A Brief History of Neoliberalism“, უენდი ბრაუნის „Edgework“, აივა ონგის „Neoliberalism as Exception“, ბობ ჯესოპის „The Future of the Capitalist State“ და სილვია ფედერიჩის მრავალი ნაშრომი, მათ შორის, „Precarious Labor“ და „The Reproduction of Labour Power in the Global Economy“.

პირადი გაურკვევლობის სცენარები ხელიხელში გადადის და ერთმანეთში ცვლიან პარადიგმებს იმის შესახებ, თუ საუკეთესოდ როგორ შეძლონ თავის გატანა არსებული პირობების გათვალისწინებით.[420] თითოეული თავი მოგვითხრობს იმ ოპტიმისტური ობიექტების ან სცენარების დაშლის ისტორიას, რომლებიც ადრე გზას უხსნიდნენ „კარგი ცხოვრების“ ფანტაზიას, და აღწერს შეგუების დრამებს, როდესაც ის, რაც ადრე ფუნდამენტურად აღიქმებოდა, იმ დამაბრკოლებელ ოპტიმისტურ კავშირებად გარდაიქმნება, რასაც „ულმობელ ოპტიმიზმს“ ვუწოდებთ.

მაგრამ როგორ შეიძლება ითქვას, რომ ესთეტიკურად გაშუალებული აფექტური რეაქციები საერთო ისტორიულ გრძნობას წარმოაჩენენ? შემდგომი ნაწილი მოხაზავს იმ ზოგად კონცეპტუალურ ნაბიჯებს, რომელთა გადადგმას ეს წიგნი ცდილობს ამ კითხვის დასმისას.

ისტორიული განცდა, რომლითაც ყველაზე მეტად არის დაინტერესებული „ულმობელი ოპტიმიზმი“, მოიცავს თანამედროვე მომენტის გააზრებას თავად ამ მომენტის შიგნიდან. ამ წიგნის ერთ-ერთი ცენტრალური თეზისი იმაში მდგომარეობს, რომ აწმყო, პირველ რიგში, აფექტურად აღიქმება: აწმყო არის ის, რაც თავს წარმოგვიდგენს მანამ, სანამ იგი გარდაიქმნება, მაგალითად, ორკესტრირებულ კოლექტიურ მოვლენად ან ეპოქად, რომელსაც უკან მოვიხედავთ და ისე შევაფასებთ (მეორე თავი, „ინტუიციონისტები“, აღწერს „აფექტური აწმყოს“ ასეთ გააზრებას მარქსისტული კრიტიკული თეორიის ფარგლებში). თუ აწმყო თავდაპირველად არ არის ობიექტი, არამედ გაშუალებული აფექტი, ის ასევე არის რაღაც, რაც განიცდება და მუდმივად გადაიხედება – დროითი ჟანრი, რომლის კონვენციებიც სიტუაციებისა და მოვლენების პირადი და საჯარო ფილტრაციით იქმნება და რომლებიც გაფართოებულ

420 მე აქ „პრეკარიულობის“ ენას იმ გლობალურ პოლიტიკურ მოძრაობასთან ერთად ვიყენებ, რომელიც „პრეკარიატის“ სახელით გამოჩნდა კარგი ცხოვრების ფანტაზიის „გაცვეთის“ იმავე პერიოდში. ეს მოძრაობა, რომელიც ცდილობს შექმნას ტრანსკატეგორიული კავშირები (ტრანს-ლოკალური, ეროვნული, კლასობრივი, სამართლებრივი, სექსუალური და ა.შ.) სოციალ-დემოკრატიული ინსტიტუტების დასუსტების წინააღმდეგ და ზრუნვისა და პოლიტიკური კუთვნილების ახალი საზოგადოებების შექმნისკენ, პოლიტიკურად მობილიზებული პასუხია იმ ზოგად ჩიხურ მდგომარეობასა და ადაპტაციის სცენარზე, რომელსაც აქ ვაკვირდები (პრეკარიულობის უფრო სიღრმისეული განხილვისთვის იხ. მე-5-7 თავები). უნდა აღვნიშნო, რომ „პრეკარიულობის“ ეს ვერსია მხოლოდ ირიბად რეზონირებს „მოწყვლადობის“ იმ ეთიკურ ცნებასთან, რომელიც ჯუდით ბატლერმა წამოაყენა „პრეკარიულ სიცოცხლესა“ და სხვა ნაშრომებში. ბატლერის გამოყენება ვერნაკულარულია – ნიშნავს „მოწყვლადს“ – და არ ეხება ამ მემის პოლიტიკურ მობილიზაციას ევროპაში, სამხრეთ ამერიკასა და შეერთებულ შტატებში. თუმცა, რა თქმა უნდა, იმდენად, რამდენადაც ორივე ვხედავთ პოლიტიკურ უსამართლობაში მოწყვლადობის გაძლიერებას, რომელიც მოწყვლადობად განიცდება, ჩვენი მიდგომები პოლიტიკური სუბიექტურობის ფორმირებისა და იმის მიმართ, რადაც შეიძლება ის იქცეს, მნიშვნელოვან თანხმობაშია.

აწმყოში ხდება, აწმყოში რომლის პარამეტრებიც (როდის დაიწყო „აწმყო“?) ასევე მუდმივი კამათის საგანია.[421]

შესაბამისად, როდესაც გადარჩენის სტრატეგიებზე და უკეთესი ცხოვრების კონცეფციებზე ვმსჯელობთ, მსჯელობები საერთო ისტორიული აწმყოს კონტურებისა და შინაარსის შესახებ ყოველთვის ღრმად პოლიტიკურია, რამდენადაც ისინი ეხება იმას, თუ რომელი ძალები უნდა ჩაითვალოს პასუხისმგებლად და რომელი კრიზისები – გადაუდებლად, რაც ყურადღების მიღმა დაგვრჩება უბრალოდ გადარჩენის რაიმე ობიექტური საზომის გამოყენების შემთხვევაში. აწმყოზე ფოკუსირება აუცილებლად არ ნიშნავს ზედაპირულ პრეზენტიზმს [presentism], ან „აწმყოს ნარცისიზმს“, – თუმცა მაშინაც კი, როდესაც ეს ასეა, იგი მოიცავს შფოთვას იმის შესახებ, თუ როგორ შევაფასოთ სხვადასხვა ცოდნა და ინტუიცია იმის თაობაზე, თუ რა ხდება და როგორ გამოვკვეთოთ ის, რაც ამ შეფასებებიდან გამომდინარეობს.[422] ეს წიგნი დიდ ყურადღებას უთმობს ერთდროული, არათანმიმდევრული ნარატივების მართვის სხვადასხვა სტილს იმის შესახებ, თუ რა ხდება, რა ჩანს შესაძლებლად და შეუძლებლად პირად/კოლექტიურ ცხოვრებაში. ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ პოლიტიკურის ჩიხების შესახებ, თუ არ გავაანალიზებთ იმას, თუ როგორ იწარმოება აწმყო.

მაშასადამე, „ულმობელ ოპტიმიზმში“ განსაკუთრებით მაინტერესებს ისტორიული დროის მსვლელობის [duration] ჟანრების თავმოყრა, რომლებიც თანამედროვე მომენტის განვითარებულ აქტივობებს სახეს სძენენ. აწმყოს განცდის გასაანალიზებლად წინამდებარე წიგნის მთავარი ჟანრი არის „ჩიხი“ (იხ. განსაკუთრებით მე-6 თავი, „კარგი ცხოვრების შემდეგ“, სადაც ეს ცნება დეტალურადაა განხილული). ჩვეულებრივ, „ჩიხი“ აღნიშნავს მერყეობის პერიოდს, საიდანაც ვიღაც ან რაღაც სიტუაცია ვერ ახერხებს გამოსვლას. ამ წიგნში, ჩიხი დროის მონაკვეთია, რომელშიც ადამიანი იმ განცდით ტრიალებს, რომ სამყარო ერთდროულად აწმყოში ინტენსიურიცაა და ამოუცნობიც, რომ ცხოვრების გაგრძელება მოითხოვს როგორც ვითარების პასიურ გაგებას, ისე მაქსიმალურ სიფხიზლეს, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს ყველაფერს, რაც, შესაძლოა, დაეხმაროს მას ვითარების გამორკვევაში, წონასწორობის შენარჩუნებასა და სტანდარტული მელოდრამატული კრიზისების კოორდინირებაში იმ პროცესებთან, რომლებსაც ჯერ არ უპოვიათ თავიანთი

421 მადლობა კეტი სტიუარტს თავდაპირველი წინადადების ამ მკაფიო რეფორმულირებისთვის.
422 ეს ფრაზა ამ პროექტს შესთავაზა სრინივას არავამუდანმა.

ხდომილების ჟანრი.[423] ულმობელ ოპტიმიზმზე საუბრისას, შესაძლოა, ბევრისთვის დღეს ჩიხში ცხოვრება სასურველი მიზანიც კი იყოს, რადგან ცხოვრების კვლავწარმოების ტრადიციული ინფრასტრუქტურები – სამსახურში, პირად ურთიერთობებში, პოლიტიკაში – საგანგაშო ტემპით ინგრევა. „ჩიხში" ნაგულისხმევი მოლოდინის რეჟიმი [holding pattern] დროებით თავშესაფარს გულისხმობს. ეს მიგვიყვანს „ჩიხის" [impasse] მეორე მნიშვნელობასთან, რომელიც წიგნში გვხვდება: უგრძნობლობა [impassivity]. „ულმობელი ოპტიმიზმი" დიდ ყურადღებას უთმობს კლასობრივი, რასობრივი, სექსუალური და გენდერული თვითფლობის სხვადასხვა სტილს. ის, რასაც ჟაკ რანსიერი უწოდებს „გრძნობადის დანაწილებას", აქ ჩანს არა მხოლოდ მგრძნობელობის კლასობრივ განაწილებაში, არამედ ჟესტების ეკონომიებშიც, რომლებიც თავის მართვის ნორმებს ადგენენ. ეს ნორმები ერთმანეთისგან იმით განსხვავდება, თუ როგორ სწამთ ადამიანებს იმის, რომ იმსახურებენ ამა თუ იმ დაკავებულ სოციალურ პოზიციას. სხეულის მიერ მიმდინარე მოვლენების შენელება გვეხმარება უკეთ დავინახოთ კავშირი თავის გატანასა და მიმდინარე კრიზისსა და დანაკარგს შორის.

დროითი ჟანრების გარდა, რომლებიც გაწელილ აწმყოს აღწერენ, წიგნი ესთეტიკურ ჟანრებსაც ავითარებს, რომლებიც თანამედროვე ისტორიულობაზე რეფლექსიის პროცესის გაგებას ემსახურება – ისტორიულობისა, რომელსაც ვცხოვრობთ. წიგნში მიმდინარე ხდომილების [emerging event] მრავალი ჟანრი გვხვდება, როგორიცაა სიტუაცია, ეპიზოდი, წყვეტა, გვერდითი მოვლენა [the aside], საუბარი, მოგზაურის დღიურები და ჰეფენინგი[424] [happening]. მაგალითად, სიტუაციას სიტუაციურ კომედიად ან საგამოძიებო ფილმის ჟანრად განვმარტავ. პოლიციელი ასე ამბობს ხოლმე: „აქ სიტუაცია გვაქვს" ["We have a situation here"]. სიტუაცია მიუთითებს მოვლენათა ისეთ მდგომარეობაზე, სადაც ცხოვრების ჩვეულ მდინარებაში ვითარდება რაღაც, რაც, შესაძლოა, მნიშვნელოვანი გახდეს. ეს არის გამოღვიძებული და გამღვიძებელი შეჩერების [suspension] მდგომარეობა, რომელიც ცნობიერებას ეუფლება და ქმნის აწმყოში რაღაცის გაჩენის განცდას, რაც შეიძლება ხდომილებად იქცეს. სიტუაციის ამგვარი გაგება ახლოსაა იმასთან, რასაც ბადიუ „ხდომილების"

423 ბერლანტმა „Unfeeling Kerry"-ში შემოიტანა დრამატული გარდაქმნის პროცესში მყოფი ისტორიული აწმყოს ცნება, როგორც „ჩიხის" ჟანრი, ხოლო „Starved"-ში წარმოაჩინა მისი შესაძლო პოზიტიური ვალენტობების შესახებ სექსუალური იმპროვიზაციისა და სუვერენული რღვევის ეპიზოდებში [sovereign unraveling].

424 ჰეფენინგი (ინგლ. Happening) – იმპროვიზაციული, ხშირად მაყურებლის მონაწილეობით გამართული მხატვრული პერფორმანსი ან ღონისძიება (განსაკუთრებით პოპულარული 1950-60-იან წლებში), რომელიც ცდილობს ხელოვნებასა და ყოველდღიურ ცხოვრებას შორის ზღვრის წაშლას.

შესახებ წერს, თუმცა ბადიუსთვის ხდომილება არის დრამატული მოვლენა, რომელიც იქ მყოფს თავზარდამცემად გადაისვრის რადიკალურად ღია სიტუაციებში – ხდომილება ქმნის ეთიკური სოციალობის შესაძლებლობას[425] (ადამიანებს არ შეუძლიათ უერთგულონ „სიტუაციას“, რადგან მათ არ იციან, რა არის ის ან როგორ იყვნენ მასში; და ამგვარად, თუ ბადიუს იდიომას გავყვებით, ხდომილება არის ის ელემენტი სიტუაციაში, რომელიც რადიკალური წყვეტის მეშვეობით შესაძლო სიკეთეს ავითარებს, ხოლო სიტუაციის ანტისუვერენული ეფექტი, რომელიც შლის სუბიექტს და ზოგად უეჭველობებს, საფრთხეს უქმნის ეთიკურ მოქმედებას). ბრაიან მასუმიც სტრუქტურულ, მაგრამ უფრო დიალექტიკურ პოზიციას იზიარებს ყურადღების გამახვილებით სიტუაციის მიმართებაზე ხდომილებასთან, „ხდომილების“ პრიორიტიზებით, როგორც სიტუაციის წარმმართველზე. თუმცა მასუმი ასევეა დაინტერესებული იმ მნიშვნელობით, რომელსაც მე ვაფასებ – როდესაც სიტუაციას დაუხშობელი გამოცდილების [unforeclosed experience] ჟანრად მოიაზრებს.[426]

ნებისმიერ შემთხვევაში, სიტუაციის გამოღვიძებული შეჩერების [suspension] მდგომარეობა გვთავაზობს გზას, როგორ გავიაზროთ ზოგიერთი კონვენცია, რომელთა მეშვეობითაც აწმყოს ისტორიულ შეგრძნებას აფექტურად ვივითარებთ, როგორც იმანენტურობას, ემანაციას, ატმოსფეროს ან რამის აღმოცენებას [emergence]. „პერტურბაცია“ დელეზის ტერმინია ატმოსფეროში შექმნილი ჯანჯღარისთვის, რაც ქმნის სიტუაციებს, რომელთა ფორმის გამოჭედვა მხოლოდ უწყვეტი რეაქციითა და ტრანსვერსალური მოძრაობითაა შესაძლებელი, რაც სუბიექტებს ათავისუფლებს ინტუიციის ნორმატიულობისგან და მათ ხელმისაწვდომს ხდის ალტერნატიული ყოველდღიურობებისთვის.[427] სიტუაცია, ამდენად, არის სოციალური დროისა და პრაქტიკის ჟანრი, სადაც იგრძნობა, რომ პიროვნებებისა და სამყაროების ურთიერთობა იცვლება, მაგრამ მასში ცხოვრების წესები და მასზე თხრობის ჟანრები არასტაბილურია, ქაოსშია. მეხუთე თავი, „თითქმის უტოპიური, თითქმის ნორმალური“, ამტკიცებს, რომ არასტაბილურმა საჯარო სივრცემ შვა ახალი ხალხური ვარიაცია,

425 ბადიუ, „Manifesto for Philosophy“, 52–56.

426 „ტექნიკური ობიექტი განაგრძობს განვითარებას, მაგრამ საკუთარი განსაზღვრების ფარგლებში. ის იცვლება, მაგრამ არა იმდენად შესამჩნევად, რომ ახალი ოფიციალური სახელი დაიმსახუროს. თუ ის გადალახავს თავისი ნომინალური იდენტობის საზღვრებს, ეს იმიტომ, რომ ხდომილებას ჰქონდა ადგილი. რაღაც ახალი მოვიდა სამყაროში. სრულიად კონკრეტულ კონტექსტში ახალი სინგულარობა შემოიჭრა, რამაც კონტექსტი კვლავ [ამ ახლის] კუთვნილ „სიტუაციად“ [genitive situation] აქცია. მოვიდა „მეტი“. ახალი სიცოცხლე: რეალობას რაღაც დაემატა“. მასუმი, „Too-Blue: Colour-Patch for an Expanded Empiricism“, 183.

427 იხ. Deleuze, The Logic of Sense, 19. ასევე დელეზისეული ხდომილების ამ განხილვას ეყრდნობა: Massumi, A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia, 68-69; Patton, „The World Seen from Within“.

„სიტუაციური ტრაგედია“. სიტუაციურ კომედიაში სუბიექტი, რომლის სამყაროც არ არის ზედმეტად დესტაბილიზებული წარმოქმნილი „სიტუაციით“, ასრულებს ცრუ მოურგებლობის აქტს, რომელიც დიდი ნგრევის გარეშე აბსურდულად და სასაცილოდ მთავრდება. სიტუაციურ ტრაგედიაში სუბიექტის სამყარო გამოუსწორებლად მყიფეა, ერთი ჟესტის დაშორებით იმისგან, რომ სრულად დაკარგოს წვდომა საკუთარი ფანტაზიების შენარჩუნებაზე: სიტუაცია სრული, უკიდურესი ჩამოშლის საფრთხეს შეიცავს. ხელოვნების ნიმუშში ან სხვა სცენებზე რეაგირებისას, როდესაც გრძნობადი აღქმა [sensorium] განიცდის პოტენციურად მნიშვნელოვან საფრთხეს ყოველდღიურობის მიმდინარე ატმოსფეროსთვის, ის თავისი ავბედითი ახალი რეალიზმით აღძრავს სიტუაციური ტრაგედიის რითმებს.

თუმცა, მაშინაც კი, როდესაც სიტუაციები ზოგჯერ სამყაროს გარდამქმნელ ხდომილებებად ორგანიზდებიან ან აწმყოს თავიანთი გამანადგურებელი ლატენტურობით ემუქრებიან, უმეტესად ასე არ ხდება. როგორ ვსწავლობთ x-ის აღქმას მომავალ ხდომილებად, და როგორ შეუძლიათ ხდომილების კონვენციურ ჟანრებს პოტენციურად ჩაახშონ ხდომილების სხვაგვარად ფორმირების შესაძლებლობა, y და z ჟანრებად, რომლებიც შეიძლება შესაძლებლობებად დარჩნენ, მაგრამ საბოლოოდ ფრჩხილებში ჩაისვან და სადღაც დასაწყობდნენ, სანამ განმეორებები მათ კვლავ გამოიხმობენ, თუკი საერთოდ გამოიძახებენ? რაღაცის ხდომილებაში გადაზრდის გასაგებად ასევე საჭიროა იდეოლოგიის, ნორმატიულობის, აფექტური შეგუების, იმპროვიზაციის საკითხების გაგებაც, იმისაც, თუ როგორ გარდაიქმნება ცალკეული ზოგად ან სამაგალითო გამოცდილებად. ამ პროცესების ერთობლიობა – ყოვლისმომცველი გაურკვევლობის პირობებში აფექტური ხდომილების ისტორიულად გარდაქმნა და ჟანრის იმპროვიზაცია – „ულმობელი ოპტიმიზმის“ კვლევის საგანია.

ამგვარად, დღევანდელობის ნიშნად ვხედავ არა „აფექტის გაუფერულებას“, არამედ ჟანრის გაუფერულებას, კერძოდ, ძველი რეალისტური ჟანრების (რომელშიც მელოდრამასაც ვგულისხმობ), რომელთა წესი – ფანტაზიის ჩვეულებრივ ცხოვრებასთან დაკავშირება და კარგი ცხოვრების ქონისა და აწყობის გამოსახვა – დღეს უკვე მოძველებული მოლოდინების მანიშნებლად ჩანს.[428] ჟანრები რაღაც მოვლენის განვითარების აფექტური მოლოდინის გა-

428 უკვე ჩვეულებად იქცა იაფფასიანი კრიტიკა ჯეიმსონის იმ შეფასებისა, რომელიც მან პოსტმოდერნიზმში გამოთქვა ისტორიული პროცესის მიმართ პოსტმოდერნულ აფექტურ ავერსიაზე. მეორე თავი, „ინტუიციონისტები“, წარმოადგენს არგუმენტს აფექტის გაუფერულების შესახებ. ეს ნაწილი სხვა მხრივ გადმოსცემს მასალას ბერლანტის ნაშრომიდან, „Thinking about Feeling Historical“.

მოცდილებას ქმნიან, იქნება ეს ცხოვრებაში თუ ხელოვნებაში. როცა ჟანრი ძალას კარგავს, მუდმივი კრიზისით გამოწვეული შეგუების ჩიხშიც და მის მიღმაც ახალი გზები იხსნება. ეს პროექტი განსაკუთრებით ჯორჯო აგამბენის ანალიზს ეყრდნობა კლასისთვის სახასიათო ჟესტების წარმოებაზე, რომელთაც კინო მათი არქაიზების კვალად უყრის თავს.[429] ის საფუძვლად იღებს რეიმონდ უილიამსის მოწოდებასაც, აწმყო გავიაზროთ მუდმივად რაღაცის აღმოცენების პროცესად.[430] იმ აწმყოდან, საიდანაც მე ვწერ აწმყოს შესახებ, ორმხრივი ურთიერთმიგების ის წესები, რომლებიც იმის საფუძველს ქმნიან, თუ როგორ უნდა იცხოვრო და წარმოიდგინო ცხოვრება – ისე იშლება, რომ ყოველდღიური ცხოვრების ჩვეულ იმპროვიზაციის ჟესტებს აიძულებს აფექტური და ესთეტიკური თვალსაზრისით უფრო მკაფიო გახდეს. კინო და ჩაწერის სხვა ფორმები არა მხოლოდ აარქივებენ იმას, რაც იკარგება, არამედ აღბეჭდავენ იმასაც, რაც ხდება იმ დროში, რომელშიც ვცხოვრობთ, სანამ არ გაჩნდება ახალი ფორმები, რომლებიც შესაძლებელს გახდიან ქმედებებიდან მომდინარე სუვერენული ცხოვრების ფანტაზიის ახალ წესებზე გადასვლას.

„ულმობელი ოპტიმიზმი“ მთელი წიგნის განმავლობაში აღწერს ახალი ჟანრებისა და ჩამოყალიბებადი ესთეტიკის მუშაობას, რათა აჩვენოს, თუ როგორ თავისუფლდებიან სუბიექტები თავიანთი ეკონომიკური და ინტიმური ოპტიმიზმისგან. ეს, ერთი მხრივ, სიტუაციური ტრაგედიაა (მელოდრამასთან და სიტუაციურ კომედიასთან მიმართებით), მეორე მხრივ კი – პრეკარიულობის კინო. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს თანამედროვე საყოველთაო სოციალურ პრეკარიულობას, რითაც ერთდროულად უკავშირდება ნეორეალიზმის ძველ ტრადიციებს და ეხმიანება ახალ სოციალურ მოძრაობებს, რომლებიც „პრეკარიულობისა“ და „პრეკარიულის“ ცნებების ქვეშ ერთიანდებიან. მე ვამტკიცებ, რომ ეს ახალი ესთეტიკური ფორმები 1990-იან წლებში ჩნდება იმ ცვლილების მოსანიშნად, თუ როგორ მოქმედებს ძველი სახელმწიფო-ლიბერალურ-კაპიტალისტური ფანტაზიები კრიზისისა და დანაკარგის სტრუქტურული ზეწოლის მიმართ შეგუებაზე. ეს ზეწოლა ცვეთს კარგი ცხოვრების ტრადიციული ფანტაზიის მაცდუნებელ ძალას, თუმცა არ ცვეთს თავად კარგი ცხოვრების საჭიროებას.[431] თითოეული თავი, კონკრეტული ისტორიული სიტუაციის განმსაზღვრელი დინამიკის გამოვლენასთან ერთად, ჟანრთან მიმართებით ნორმატიული სოციალური კონვენციების რღვევის სპეციფიკურ სტილებს იკვლევს.

429 აგამბენი, „Means without End“.

430 რეიმონდ უილიამსი, „Marxism and Literature“, 115–35.

431 ჯეიმსონი, „Signatures of the Visible“, 29.

ზემოთ ნათქვამი გულისხმობს, რომ განსხვავებულ გეოპოლიტიკურ და ბიოპოლიტიკურ სივრცეებში, აწმყო სულ უფრო მეტად აღიქმება გახანგრძლივებული კრიზისის მომენტად, სადაც მოვლენები ერთმანეთს ზემოდან ეყრება. კრიზისის ჟანრი თავად ინტერპრეტაციის გამაძლიერებელი ჟანრია, რომელიც მიმდინარე მდგომარეობას რიტორიკულად გარდაქმნის ისეთ დაძაბულ სიტუაციად, სადაც სიცოცხლის კვლავწარმოებაზე თითქოს ყოფნა-არყოფნის საკითხები ბატონობს. ამავე დროს, როგორც მესამე თავში, „ნელი სიკვდილი“, აღვწერ, კრიზისის ჟანრს შეუძლია, ყოველდღიურობაში არსებული რაღაც სტრუქტურული და მიმდინარე პროცესი შემაძრწუნებელ და განსაკუთრებულ მოვლენად წარმოაჩინოს.

ეს საშუალებას გვაძლევს, განვიხილოთ წიგნის მეორე მიზანი – იმის გააზრება, თუ როგორ აისახება მასობრივი კრიზისის გრძნობადი რეგისტრები აწმყოს ისტორიულ აღქმაზე. ყოველდღიური ცხოვრების თეორია ერთ-ერთი ტრადიციული ჩარჩოა თანამედროვე სამყაროს გასააზრებლად, რომლისთვისაც ისტორიული აწმყოს ანალიტიკოსები ახალ მიდგომებს ეძებენ. თუმცა „ულმობელი ოპტიმიზმი“ არ სჯერდება ყოველდღიური ცხოვრების თეორიის უბრალო გამეორებას და თანამედროვე აშშ-სა და ევროპაში პრეკარიატის ესთეტიკის წარმოჩენას ცდილობს. ევრო-მოდერნისტულმა ინტერესმა ურბანული ანომიისა და მასობრივი საზოგადოების შოკის მიმართ გასული საუკუნის დასაწყისის სენსორიუმის მდიდარი აღწერა შემოგვთავაზა. ამის მაგალითი იყო მოძრავი ბრბო და ფლანერისა[432] და ფლანეზის კომპენსატორული ცნობიერება და პრაქტიკა – მათი აწმყოს სკანირებისა და შეგროვების მეთოდები, რომლებმაც, როგორც ამბობენ, ისინი კრიზისისგან გაათავისუფლეს, პირადისგან გამოიხსნეს, მაგრამ გონებრივად დააშორეს სამყაროსთან მეტისმეტ სიახლოვეს. მაგრამ ყოველდღიური ცხოვრების თეორია უკვე აღარ აღწერს, როგორ ცხოვრობს უმრავლესობა. ამ არგუმენტის მოკლე ვერსია ის არის, რომ მსოფლიო მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ახლა ქალაქებში ცხოვრობს და სხვადასხვა ტექნოლოგიის მეშვეობით მასკულტურაზე აქვს წვდომა, ამიტომ მათ წინაპრებივით აღარ უწევთ ძველი ჩვევების დავიწყება და ახალთან შეგუება. ამავე დროს, როგორც ნაიჯელ თრიფტი ამტკიცებს, რეფლექსური სკანირება, რომელიც ადრე ფლანეზსა და ფლანერს შვებას ანიჭებდა, ახლა ამ როლს ვეღარ ასრულებს. ის უფრო მეტად გადარჩენის საჯარო პრობლემებით წარმოქმნილი მასობრივი სენსორიუმის მაგალითად იქცა, რომელიც

432 მთარგმნ. შენ.: ფლანერი/ფლანეზი – ლიტერატურული და სოციალური ტიპაჟი, რომელიც შარლ ბოდლერმა XIX საუკუნეში გააპოპულარულა. აღნიშნავს ქალაქში მოხეტიალე, ესთეტი დამკვირვებლის ფიგურას, რომელიც გატაცებით იკვლევს თანამედროვე ურბანული ცხოვრების წარმავალ სცენებს, დეტალებსა და ანონიმურ ბრბოს.

მუდმივი საფრთხით გამოწვეული აწმყოს უფორმობის მიმართ კოლექტიურ აფექტურ რეაქციებს აღძრავს.

„ულმობელი ოპტიმიზმი“ თრიფტის „არარეპრეზენტაციული თეორიის“, მარკ ოჟეს „არა-ადგილების: ესეები სუპერმოდერნულობაზე“, მაიკლ ტაუსიგის „ნერვული სისტემისა“ და კეთლინ სტიუარტის „ყოველდღიური აფექტების“ მსგავსად, ყოველდღიურობას განიხილავს კრიზისით შექმნილ ჩიხად, სადაც ადამიანები ცდილობენ გამოიმუშავონ უნარები ახლად წარმოქმნილი წნეხების პირობებში თავის გასატანად. ამ ნაშრომში ნებისმიერ დაკვირვებად ნაცხოვრებ ურთიერთობას წინაისტორია აქვს და იმანენტურ სამყაროს შექმნის პოეტიკას წარმოშობს. ამ გაგებით, ამ მკვლევრების მიდგომა აფექტის აქტივობისადმი ერთმანეთთან აკავშირებს ისეთ პროცესებს, რომლებიც აკადემიურ დისკუსიაში ჩვეულებრივ არ ერთიანდება: ისტორია, ფენომენოლოგია, ნდობა ნებისმიერი ეპიზოდის სამაგალითოობისადმი და თხრობის (მათ შორის, კრიტიკის) მუდმივი სამუშაო სამყაროების შექმნასა და გაშუალებაში.

ლეფევრის, დე სერტოს და სხვათა ნააზრევში, ჩვენ ვხვდებით კაპიტალიზმის მიერ ორგანიზებული ყოველდღიურობის ხედვას. მე კი მაინტერესებს გადატვირთული და ამ გადატვირთულობით დეზორგანიზებული ყოველდღიურობა, რომელიც არა მხოლოდ კაპიტალიზმის, არამედ სხვა მრავალი ძალის ზემოქმედების ქვეშაა. აქ საუბარია განსხვავებულ აქცენტზე და არა თეორიულ დაპირისპირებაზე: ყოველდღიური არსებობის თანამედროვე რიტმები – რომელსაც ლეფევრი „დრესაჟს“ [dressage] უწოდებს და სუბიექტურობის მოდელად მიიჩნევს – ბუნდოვანს ხდის საზღვარს სამ მოვლენას შორის: იძულებით ადაპტაციას, სასიამოვნო ვარიაციებსა და ცხოვრების მხარდამჭერი ნორმების მოშლას შორის.[433] ეს ყოველდღიურობა არის გადაკვეთის სივრცე, სადაც მრავალი ძალა და ისტორია ცირკულირებს და „ხელმისაწვდომი“ ხდება, როგორც სტენლი კაველი იტყოდა, ცხოვრების ახალი რიტმების შესაქმნელად. ეს რიტმები ნებისმიერ დროს შეიძლება გადაიქცეს ნორმებად, ფორმებად და ინსტიტუტებად.[434] თითოეული თავი ყოველდღიურობაში მიმდინარე კრიზისის პერსპექტივიდან შედის, ხოლო მთლიანი წიგნი „კრიზისულ ყოველდღიურობას“ მრავალი სხვადასხვა პრივილეგიის ვექტორის გასწვრივ აკვირდება.

433 ლეფევრი, „Rhythmanalysis“, 38-45.

434 კაველის „The Uncanniness of the Ordinary“ და „The Wittgensteinian Event“; დასის „Life and Words“.

მთავარი აქ ის კი არ არის, რომ ესთეტიკურად გაშუალებულ პერსონაჟებს ისეთივე რამ ემართებათ, რაც ადამიანებს, არამედ ის, რომ ამ ნამუშევრებისა და დისკურსების აფექტურ სცენარებში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ მინიშნებები თანამედროვე ცხოვრების მდგომარეობაზე.[435] ხანდახან ვიყენებ ტერმინებს, როგორიცაა „ნეოლიბერალური“ ან „ტრანსნაციონალური“, როგორც დამხმარე საშუალებას, რათა მივუთითო იმ დელოკალიზებულ პროცესებზე, რომლებმაც უდიდესი გავლენა მოახდინეს 1970-იანი წლებიდან მოყოლებული ომის შემდგომი პოლიტიკური და ეკონომიკური ნორმების – ორმხრივობისა და მერიტოკრატიის – გარდაქმნაზე. მაგრამ არ ვამტკიცებ, რომ ეს პროცესები ქმნიან მსოფლიო მასშტაბის ერთგვაროვან სისტემას, რომლის შედეგები, და აფექტები, ყველგან ერთნაირია. განსხვავებები ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც საერთო ნიშნები. ჩემი მეთოდი მდგომარეობს კონკრეტულ ესთეტიკურ და სოციალურ კონტექსტებში ადაპტაციის კანონზომიერებების წაკითხვაში, იმის გასაგებად, რა არის კოლექტიური გარკვეულ გრძნობად აქტივობებში, რომლებიც გადარჩენისკენ და მის მიღმაა მიმართული. თითოეული თავი ყურადღებას ამახვილებს თანამედროვე კაპიტალიზმის პირობებში უკიდურეს სიფხიზლეზე, არასანდო აგენტობასა და გაფანტულ სუბიექტურობაზე; „კაპიტალიზმის“ მნიშვნელობა ძლიერ განსხვავდება შემთხვევიდან შემთხვევამდე. თითოეული კონკრეტული შემთხვევა თავისებურად წარმოაჩენს იმ ზოგად ძალებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ისტორიული გრძნობადი აღქმის [sensorium] ჩამოყალიბებას. ეს გრძნობადი აღქმა [sensorium] კი მუდმივად ცდილობს გააზრებას და ბმას ყველაფერთან, რაც სიცოცხლის გასაგრძელებლად გამოსადეგია.

ამით მივდივართ წიგნის ბოლო კონცეპტუალურ მიზნამდე. უკვე აღვწერე, როგორ დისტანცირდება წიგნი ურბანული ყოველდღიურობის მოდერნისტული მოდელებისგან, რომლებიც კოგნიტური გადატვირთვის ფენომენს აღწერენ, და როგორ ითვალისწინებს უფრო ფართო სპექტრის ფიზიკურ და ესთეტიკურ ჟანრებს, რომლებიც სუბიექტის სენსორიუმზე აწმყოს ზეწოლას აშუალებენ. ამიტომ, „ულმობელი ოპტიმიზმი“ ამტკიცებს, რომ საჭიროა დისტანცირება ტრავმის დისკურსიდან – კერუტიდან აგამბენამდე – როდესაც აღვწერთ, რა ემართება ადამიანებსა და მოსახლეობებს კატასტროფული ზემოქმედების შედეგად.[436] რატომაა ეს აუცილებელი? ტრავმის ცნება დაკავშირებულია ფიზი-

435 ტეილორის „The Archive and the Repertoire“. ასევე იხ. ვოგლერის „The Moral of the Story“, სადაც ვრცლად არის განხილული პერსონაჟზე დაფუძნებული რეალიზმის წინააღმდეგ არგუმენტები.

436 ეს არგუმენტი პირველად განვავითარე ნაშრომში, „The Subject of True Feeling“, შემდეგ კი განვავრცე წიგნში, „The Female Complaint“. ასევე იხ. კარინ ბოლის მიერ განვითარებული მსჯელობა ნაშრომში, „Traumatic Concepts“.

კური ჯანმრთელობისა და ცხოვრების მძიმე გარდაქმნების აღწერასთან, და, შესაძლოა, უცნაურიც იყოს მისი განხილვა ისტორიული აწმყოს აღქმის ჟანრად. მაგრამ კრიტიკულ თეორიასა და ზოგადად მასობრივ საზოგადოებაში, „ტრავმა“ ბოლო ოთხმოცი წლის განმავლობაში გახდა ძირითადი ჟანრი, რომელიც აღწერს ისტორიულ აწმყოს, როგორც „გამონაკლისის“ სცენას – მოვლენას, რომელმაც ახლახან დაანგრია მიმდინარე, არაფრით გამორჩეული ყოველდღიური ცხოვრება, რომელიც უბრალოდ უნდა გაგრძელებულიყო და რომლის მიმართაც ადამიანები თავს მყარად და თავდაჯერებულად გრძნობდნენ. ეს წიგნი ყოველდღიურობას განიხილავს მრავალი ისტორიის ურთიერთკვეთის ზონად, სადაც ადამიანები აწყდებიან იმ ცხოვრების არათანმიმდევრულობას, რომელიც გრძელდება იმ საფრთხეების მიუხედავად, რომლებიც მათ მიერ წარმოდგენილ კარგ ცხოვრებას ემუქრება. კატასტროფული ძალები ამ ზონაში იძენენ ფორმას და ხდებიან ხდომილებები ადამიანების მიერ განცდილ ისტორიაში. ტრავმის თეორია, ძირითადად, ყურადღებას ამახვილებს კატასტროფის შედეგად მიღებულ ძლიერ შოკსა და მეხსიერების დაზიანებაზე, რაც გულისხმობს, რომ ადამიანები, წესით, ზუსტად და ეფექტიანად ინახავენ ძლიერ განცდებს, რათა საჭიროების შემთხვევაში ადვილად გაიხსენონ ისინი.

ტრავმული ხდომილება უბრალოდ ხდომილებაა, რომელსაც ტრავმის გამოწვევის უნარი აქვს. მე ვამტკიცებ, რომ იმ შემთხვევათა უმეტესობა, რომლებიც ადამიანებს მიმდინარე ცვლილებებთან შეგუებას აიძულებს, კრიზისით ან „კრიზისის ჩვეულებრივობით“ უკეთ აღიწერება. ამ დროს შეგვიძლია, დავაკვირდეთ, როგორ სახეს იღებს აფექტური ზეგავლენა, როგორ ხდება მათი გაშუალება. კრიზისი არ არის მხოლოდ ისტორიის ან ცნობიერების ნაწილი. ის ყოფიერებასა და ყოველდღიურობაში არსებული პროცესია, რომელიც გადაუხალავ სირთულეებთან გამკლავების ისტორიებში ვითარდება. თითოეული თავი მოგვითხრობს იმაზე, თუ რატომ არის უფრო გონივრული ისტორიულ სცენასთან მორგების ლოგიკა, ვიდრე მტკიცება, რომელიც ინტენსიურ გამონაკლისსა და არაჩვეულებრივთან აერთიანებს. როგორც წესი, აღმოვაჩენთ ხოლმე, რომ არაჩვეულებრივი შემთხვევა უკვე მიმდინარე პროცესების გამწვავებაა ხოლმე. ის მყიფე ზღვარი უფროა, ვიდრე კარის მოჯახუნება. კრიზისით გამოწვეულ ჩიხში, არსებობა წყალზე ერთ ადგილზე ტივტივებს, მაგრამ მასში არ იძირება. ისინიც კი, ვინც დამარცხებული გვგონია, ცოცხალი არსებები არიან და ცდილობენ, ცხოვრებასთან კავშირი არ დაკარგონ და სულ მცირე, იმ ოპტიმიზმს მაინც გაუფრთხილდნენ, რაც ჯერ კიდევ შემორჩათ. მარკუზეს წინასწარმეტყველური აღწერა ომის შემდგომი აშშ-ის საზოგადოებისა ამას გამოხატავს: როცა ადამიანები სისტემის დამარცხებისა და მისგან და-

მარცხების ისტორიებით ინუგეშებენ თავს, ისინი „არსებობისთვის ბრძოლას განაგრძობენ, მტკივნეული, ძვირი და დრომოჭმული ფორმებით“.[437]

მიმაჩნია, რომ ეს კონცეპტუალური განსხვავებები მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ როგორ აღვიქვამთ დღევანდელ დღეს არსებულ პრეკარიულობას. თითოეული შემთხვევა გვიჩვენებს, როგორ შეიძლება ამ საკითხის გააზრება გასცდეს ტრავმის ლოგიკის ჩარჩოებს, რომელიც თავისი არსით არაისტორიულია. თუმცა ზოგიერთმა მკითხველმა შეიძლება მიიჩნიოს, რომ ზემოთ დასმულ კითხვებში საკითხს ზედმეტად ვართულებ. მათი აზრით, ის მყიფე და არაპროგნოზირებადი მდგომარეობა, რაც „კარგი ცხოვრების“ ფანტაზიას და მის სისტემურ წარუმატებლობას ახლავს თან, უბრალოდ „უიღბლობაა“. ეს „უიღბლობა“ კი ხდება იმ ზოგად ფონზე, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ლიბერალურ სამყაროში დამკვიდრდა – სოციალური მობილობის, მყარი ურთიერთობებისა და პოლიტიკური კმაყოფილების სახით. მათ შეიძლება საზოგადოების მიერ განცდილი კატასტროფები მიიჩნიონ უბრალო დამთხვევად არასრულყოფილ სისტემაში, და გარკვეულწილად მართლებიც იქნებიან. მართლაც, როდესაც რაიმე მოვლენა ან პროცესი კონკრეტულ ცხოვრებაში, სცენაში ან ხდომილებაში ლოკალიზდება, ამაში ბევრი შემთხვევითობაა. ასეთი მკითხველები შეიძლება ტრავმას მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევად მიიჩნევდნენ. მათ შეიძლება იფიქრონ, რომ პრეკარიულობა ეგზისტენციური მოვლენაა. შეიძლება იკამათონ, რომ სტრუქტურულ მიზეზებზე აქცენტირება სამყაროს ზედმეტად სისტემატიზებულ სურათს გვიქმნის.

ამ შედავებებზე ვიტყოდი, რომ დღევანდელი რეცესია რეიგანის ეპოქიდან მოყოლებული პროგრესულად მზარდი კლასობრივი გახლეჩის, სოციალური დაღმასვლისა და გარემოსდაცვითი, პოლიტიკური და სოციალური სიმყიფის ათწლეულებს აერთიანებს. ამ პროცესების გაძლიერებამ, რაც ძველ რასობრივ, გენდერულ, სექსუალურ, ეკონომიკურ და ეროვნულ ნიადაგზე დაქვემდებარების ფორმებს ახალ სახეს სძენს, ასევე გაზარდა ალბათობა იმისა, რომ სტრუქტურული არასტაბილურობა ჩვეულებრივ ცხოვრებაში სულ უფრო მეტი ტიპის ადამიანისთვის აშკარა კრიზისულ სიტუაციებს შექმნის.

კრიტიკულად შეიძლება აღინიშნოს ისიც, რომ ამ წიგნის არქივი, რომელიც მოიცავს როგორც ემპირიულ, ისე ესთეტიკურ ცოდნას, მცირე მაგალითებზე დაყრდნობით მსხვილ დასკვნებს აკეთებს იმის შესახებ, თუ როგორ ცხოვრობენ ადამიანები დღეს. ეს დასკვნები სხვადასხვა მასალიდან არის გამოყვა-

437 მარკუზე, „Aggressiveness in Advanced Industrial Society“, 256.

ნილი, მაგრამ არც საკუთარ ეთნოგრაფიულ კვლევას ეყრდნობა და არც დღიურებს, წერილებს ან სოციალური ისტორიისა და ავტობიოგრაფიის სხვა პირველად წყაროებს. მართალია! ეს წიგნი არ გვთავაზობს სოციოლოგიურად ემპირიულ შემთხვევებს იმის შესახებ, ვინ ამარცხებს სისტემას და ვინ ებრძვის მის სისტემურ სტრესებს, თუმცა ფართოდ იყენებს ამ საკითხებზე არსებულ ინტერდისციპლინურ მეორად მასალას. ეს წიგნი ფანტაზიის, კოლექტიურად ინვესტირებული ცხოვრების ფორმის, კარგი ცხოვრების რღვევის შესახებაა. რაც უფრო ფანტასტიკური ხდება ეს ფანტაზია, რაც უფრო ნაკლები კავშირი აქვს იმასთან, თუ როგორ შეუძლიათ ადამიანებს ცხოვრება – რაც უფრო მეტად ფერმკრთალდება ეს გეგმა – მისი დაშლა ესთეტიკური კონვენციების ახალ ნაკრებში ვლინდება. ეს კონვენციები პრეტენზიას აცხადებენ აფექტურ რეალიზმზე, რომელიც თავის გატანის სხეულებრივი, აფექტური რიტმებიდან მომდინარეობს. მე ვქმნი ჩიხური და გარდამავალი მომენტების არქივს, რომლის მეშვეობითაც ვაგროვებ ნიმუშებს იმისა, თუ როგორ ეგუებიან ადამიანები საარსებო ფანტაზიის დაკარგვას. ამავე დროს, ვიკვლევ, რას ნიშნავს წარმატებული არსებობა მაშინ, როცა გაურკვევლობის განცდა სულ უფრო მძაფრდება. თუმცა არ ვამტკიცებ, რომ ამომწურავად აღვწერ ყველა იმ გზას, რომლითაც შეიძლებოდა მომხდარიყო ან მოხდა ცხოვრებისა და ფანტაზიის შეთავსება იმ მზარდი შფოთვის ფონზე, რაც არსებობს იმის თაობაზე, თუ რა მოხდა, ხდება და პოტენციურად მოხდება ინდივიდუალურ ცხოვრებებსა და ტრანსლოკალურ კაპიტალისტურ სამყაროებს შორის ურთიერთობაში. „ულმობელი ოპტიმიზმი“ სახელს არქმევს პირადი და კოლექტიური ურთიერთობის ტიპს და მას აანალიზებს იმ ისტორიული მომენტის კონტექსტში, რომელიც ისევე ტრანსნაციონალურია, როგორც კაპიტალის მიმოქცევა, სახელმწიფო ლიბერალიზმი და ჰეტეროოჯახური, აღმავალ სოციალურ მობილობაზე ორიენტირებული კარგი ცხოვრების ფანტაზია.

ჩემი წინა ნაშრომი კონკრეტული შემთხვევის შესწავლაზე აჩვენებს, რომ განსაკუთრებით ვარ დაინტერესებული განზოგადების საკითხით: როგორ სცილდება ცალკეული შემთხვევა ვიღაცის პირად ისტორიას ან ადგილის განუმეორებელ ისტორიას და როგორ იქცევა საერთო გამოცდილების მაგალითად. ჩემი მეთოდის ნაწილია გამოვიკვლიო, როგორ ხდება განუმეორებელი რამ ზოგადი და მივცე მატერიალური სახე სხვადასხვა სცენაში მათი გამოძახილების მიდევნებით, მათ შორის, იმ სცენებშიც, რომლებიც არასიტყვიერი, თუმცა მაინც ლინგვისტური ქმედებებით, მაგალითად, ჟესტებით იქმნება. ესთეტიკა მხოლოდ ის სფერო არ არის, სადაც ახალი მასალის შეთვისებითა და მასთან ურთიერთობით ჩვენს გრძნობად აღქმას ვხვეწთ. თუმცა ის გვაძლევს საზომებს, რომელთა მეშვეობითაც შეგვიძლია გავიგოთ: როგორ ვარეგულირებთ

საგნებთან შეხვედრების ტემპსა და სივრცეს, როგორ ვუმკლავდებით სამყაროს ზედმეტ სიახლოვეს და ასევე სურვილს, რომ მასზე ისეთი გავლენა მოვახდინოთ, რაც მის ჩვენზე ზემოქმედებას გარკვეულწილად შეესაბამება.

მომდევნო თავებს ნელა ვწერდი იმავე შვიდწლიან პერიოდში, როდესაც აფექტის თეორიაზე ლექციების კითხვას შევუდექი. ისინი არ ავითარებენ რაიმე ორთოდოქსულ მიდგომას იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გამოვიყვანოთ აფექტის ფაქტი და გონიერება – ნევროლოგიური, ფსიქოანალიტიკური, შიზოანალიტიკური, ისტორიული თუ ნორმატიული გზით.[438] აწმყოს გრძნობადი აღქმის [sensorium] ცნებებსა და ჟანრებს იმ მოდელებიდან ვიღებ, რომლებიც სოციალურ ძალებს აშუალებენ და სოციალურობის სცენის მაგალითებად იქცევიან. როცა მეტათეორიულ დონეზე განხილვა სასარგებლოა იმის ასახსნელად, თუ როგორ გვეხმარება აზროვნების კონკრეტული ტრადიცია გაწელილ აწმყოში მიმდინარე ქმედებების გარკვეული სტილის გაგებაში, ესენი ამ ანალიტიკურ მიდგომასაც დეტალურად განიხილავენ.

მაგალითად, ამ წიგნის წერის პერიოდში აფექტისა და ქვიარ თეორიაში იმედის, ოპტიმიზმისა და ბედნიერების შესახებ სხვა დისკუსიებიც გაჩნდა. აქ არ არის ადგილი მიმოხილვითი ესეს დასაწერად „ულმობელი ოპტიმიზმის“ მიმართების შესახებ ამ პროექტებთან, თუმცა მეთოდოლოგიურად რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას. მაიკლ სნედიკერის მშვენიერი და მახვილგონივრული „ქვიარ ოპტიმიზმი“, რომელიც თავიდანვე აცხადებს თავის თეორიულ სიახლოვეს ამ პროექტთან, მართლაც იზიარებს ბევრ დაშვებას იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება ოპტიმიზმი გამოვლინდეს ისეთ აფექტებში, როგორიცაა სირცხვილი, რომელსაც ჩვეულებრივ ოპტიმიზმთან არ ვაკავშირებთ. ორივე დაინტერესებული ვართ აფექტური აქტივობით, რომელიც ადამიანებს აწმყოსთან აბამს და არა მომავალთან. თუმცა მნიშვნელოვანი განსხვავებებიც არის. მისი პროექტი უფრო მეტად ქვიარ ოპტიმიზმის კონცეპტუალიზებას ახდენს, ვიდრე ზოგადად ოპტიმიზმის (ამისთვის იხილეთ ვინიკოტი და ლაიბნიცი): ის ქვიარ ოპტიმიზმს წარმოაჩენს რეფლექსიურ ადგილად განაზრებისთვის იმ მატერიალურ პირობებზე, რომლებიც ოპტიმიზმს იმსახურებენ. ამიტომ მისი

438 ამ ხედვას, რომელიც აფექტს მეტაფსიქოლოგიურ აქტივობათა ერთობლიობად განიხილავს – დაკავშირებულს გრძნობებთან და ემოციებთან, მაგრამ არა კონკრეტულ წყაროსთან – მხარს უჭერს ანდრე გრინი ნაშრომში, „აფექტის ქსოვილი ფსიქოანალიტიკურ დისკურსში“. თუმცა გრინი წუხს მეტაფსიქოლოგიისა და ფენომენოლოგიის აღრევით. მე კი ვამტკიცებ, რომ აფექტური ძალების ზეგანსაზღვრულობა მოითხოვს ჭეშმარიტ ტრანსდისციპლინურ უნარს აღქმის, მტკიცებულებისა და ახსნისთვის. მიდგომას, რომელიც მკაცრი სიზუსტით აკვირდება აფექტური ლოგიკების თავმოყრასა და გაბნევას, კვლევით პრინციპებზე დაყრდნობით, თუმცა არ არის დაინტერესებული უბრალოდ პროფესიული დისციპლინების კვლავწარმოებით.

წიგნი ასევე მუდმივად მიდრეკილია, მიჯაჭვულობის ოპტიმიზმი გაუთანაბროს თავად ოპტიმიზმის განცდას, ხოლო ოპტიმიზმი – ბედნიერებას, კარგ შეგრძნებებს და ოპტიმიზმის მიმართ ოპტიმიზმს. აქ ჩვენი გზები იყოფა. მისი წიგნის მთავარი თანამოსაუბრე იქნებოდა სარა აჰმედის „ბედნიერების დაპირება“: სნედიკერის მსგავსად, ის რეალურად არა აფექტზე, არამედ ემოციაზე მუშაობს; მისგან განსხვავებით კი, აჰმედი სკეპტიკურადაა განწყობილი ოპტიმიზმის მიმართ, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ის ვლინდება თანამედროვე იძულებით, ხშირად განსხვავებული აზრის ჩამხშობ ბედნიერების რეჟიმებში. ის ასევე უფრო პოზიტიურადაა განწყობილი ბუზღუნისა და მელანქოლიის მიმართ.

„ულმობელი ოპტიმიზმი“ ამ პროექტებზე უფრო ფორმალისტური ნაშრომია. აქ ოპტიმიზმი მიჯაჭვულობებსა და მათი შენარჩუნების სურვილში ვლინდება: მიჯაჭვულობა მიმართებითობის [relationality] სტრუქტურაა. მაგრამ აფექტისა და ემოციის გამოცდილება, რომელიც ამ მიმართებებს უკავშირდება, ისევე მრავალფეროვანია, როგორც ცხოვრებისეული კონტექსტები, რომლებშიც ისინი ჩნდებიან. ოპტიმისტური მიჯაჭვულობა საკუთარი თავის ან სამყაროს უწყვეტობითაა დაინტერესებული, თუმცა ის შეიძლება სხვადასხვაგვარად განვიცადოთ – რომანტიკულად, ფატალისტურად, გულგრილად ან საერთოდ არანაირად. ამიტომ, მე არ ვამტკიცებ, რომ ემოციური რეფლექსიურობის კონკრეტული გამოცდილებითი რეჟიმები, თუკი ისინი საერთოდ არსებობენ, განსაკუთრებით ქვიარი, მაგარი, წინააღმდეგობრივი თუ რევოლუციურია. მე ვეძებ პირობებს, რომლებშიც გარკვეული მიჯაჭვულობები იმასთან, რაც ცხოვრებად ითვლება, აზრს იძენენ ან კარგავენ, თუმცა მაინც ძლიერნი რჩებიან და ინდივიდუალური და კოლექტიური ბედნიერების წინააღმდეგ მოქმედებენ. მიუხედავად ამისა, ვერ შევძლებდი ამ განაზრებების ქონას მიჯაჭვულობის, გამძლეობისა და სამყაროსთან შეწყობის მრავალი რეჟიმის შესახებ, და ასევე მზარდი პრეკარიულობისა და ნორმატიული რღვევის თანამედროვე სამყაროს შესახებ, რომ არა მრავალი კრიტიკული თეორიის ცოდნა იმის შესახებ, რასაც ადორნო „შეიძლებოდა სხვაგვარადაც ყოფილიყოსადმი“ ერთგულებას უწოდებს: ქვიარ თეორია, ფსიქოანალიზი, დეკონსტრუქცია, ანტირასისტული თეორია, სუბალტერნული კვლევები და აწმყოს სხვა რადიკალური ეთნოგრაფიული ისტორიოგრაფიები [ანთროპოლოგიური, სოციოლოგიური თუ ჟურნალისტური], რომლებიც ცნებებს ქმნიან პატერნებზე დაკვირვებით და აქტივობების ფორმად ჩამოყალიბების პროცესის კვლევით.

ამ წიგნის არგუმენტი ოპტიმიზმის შესახებ უფრო მეტად ეხმიანება ანა პოტამიანუს მოსაზრებებს იმედზე, რომელიც მან წიგნში, „იმედი: ფარი ზღვრულ

მდგომარეობათა ეკონომიკაში“, წარმოადგინა, და ასევე ხოსე ესტებან მუნიოზის არგუმენტებს წიგნში, „უტოპიის ძიებაში“ – იმ მნიშვნელოვანი განსხვავებით, რომ ორივე ნაშრომი მომავალზეა ორიენტირებული. მუნიოზი იმედს მოიაზრებს მიმართულებად წარსულის დაუსრულებელი საქმეებიდან აწმყოს მიღმა არსებული მომავლისკენ, რათა (ქვიარ) სუბიექტი აწმყოში შენარჩუნდეს – ის აწმყოს პირდაპირ ციხედ მოიხსენიებს.[439] პოტამიანუც, იმედს („ზღვრული“ პაციენტების შემთხვევაში) ძირითადად განიხილავს მომავლის მიმართ გაჭედილობად, რაც აწმყოს გაუთვალისწინებელი შემთხვევითობებისგან თავდაცვის პრობლემურ მექანიზმს წარმოადგენს. როგორც მუნიოზის, ისე პოტამიანუს შემთხვევაში, აწმყო მეტ-ნაკლებად პრობლემაა, რომელიც იმედის დროითი პროექციით უნდა გადაიჭრას. პოტამიანუს განხილულ ქეისში ასევე არის პასიურობის კომპონენტიც: იმედი ხშირად გულისხმობს რაღაც კონკრეტულის მოხდენის მოლოდინს, თუმცა ის აღიარებს, რომ ზოგჯერ იმედს შეუძლია ადამიანები ნამდვილ, აქტიურ ცხოვრებასთანაც დააკავშიროს. ამ წიგნში ოპტიმიზმი პათოლოგიის რუკა კი არა, სოციალური ურთიერთობაა, რომელიც აწმყოს მაორგანიზებელ მიჯაჭვულობებს გულისხმობს. ეს არის ორიენტაცია სამყაროს შექმნის პროცესთან დაკავშირებულ სიამოვნებაზე, რომელიც შეიძლება მომავალს უკავშირდებოდეს, ან არც უკავშირდებოდეს. პოტამიანუს მსგავსად, მეც ვაკვირდები ცხოვრებასთან მიჯაჭვულობის კომპლექსურობას. მაშინაც კი, როცა ეს ულმობელ ურთიერთობას მოიცავს, შეცდომა იქნებოდა ოპტიმიზმის ნეგატიურობა შეცდომის, გადახრის, ზიანის ან შავბნელი სიმართლის სიმპტომად წარმოგვედგინა: ოპტიმიზმი, ამის ნაცვლად, თავის გატანის პირობებზე მორიგების სცენაა, რომელიც ცხოვრებას ასატანს ხდის, როცა ის ამბივალენტურად, არათანაბრად და არათანმიმდევრულად წარმოგვიდგება.

პირიქით, გასან ჰაჟეს შესანიშნავი ნაშრომი „პარანოიდული ნაციონალიზმის წინააღმდეგ“ ავსტრალიური ეროვნული კულტურის იმედის „ხელმისაწვდომობის, ცირკულაციისა და გაცვლის“ ანალიზს ეძღვნება. ნაშრომში ის აღნიშნავს, რომ ამ აფექტზე უთანასწორო ხელმისაწვდომობა ემოციური რუკის მსგავსია, რომელიც ასახავს, რას ნიშნავს მიკუთვნებულობა იმ ისტორიულ მომენტში, რომელშიც ეს კულტურა ფუნქციონირებს.[440] მსგავს ნაშრომებში, ის, რასაც ავტორი იმედს უწოდებს, დიდად არ განსხვავდება იმ ოპტიმიზმისგან, რომელსაც მე განვიხილავ. თუმცა, მისი ანალიზი სხვა მიმართულებით მიდის – ის ძირითადად სახელმწიფოზე ამახვილებს ყურადღებას. მისი ბას-

439 მუნიოზი, „Cruising Utopia“, 1.

440 ჰაჟე, „Against Paranoid Nationalism“, 9.

რი ანალიზი კლასობრივი პოლიტიკის ორ მხარეს შეისწავლის: ერთი მხრივ, შიშს იმიგრანტებისა და სხვა „შიდა უცხოების“ მიმართ, და, მეორე მხრივ, ზრუნვას, რომელიც გულისხმობს საზოგადოებრივი პასუხისმგებლობის აღქმას ეთიკურ და პოლიტიკურ ვალდებულებად. ამ შემთხვევაში სახელმწიფო არის მთავარი აქტორი და მნიშვნელოვანია სწორედ სახელმწიფოს როლის მოლოდინები ნეოლიბერალური კაპიტალისტური სისტემის პირობებში. ჩემს ნაშრომში, კარგი ცხოვრების ოპტიმიზმი დაკავშირებულია სახელმწიფოს მონაწილეობასთან სოციალურ, ეკონომიკურ და სამართლებრივ პროცესებში (იხ. მე-7 თავი), თუმცა, როგორც წესი, ის სხვა გზებით ვლინდება – შრომის, სამეზობლოსა და ინტიმურობის ზონებში, რომლებიც კარგი ცხოვრების ფანტაზიის უფრო უშუალო და მანიპულირებადი მასალაა.

ყოველდღიურობის შერწყმა ფანტაზიასთან ამართლებს ამ პროექტის მცდელობას, აფექტურ თეორიას მატერიალისტური საფუძველი შეუქმნას. ერთი შეხედვით, აფექტური თეორია უადგილოა ლიტერატურული თუ სხვა ისტორიის კვლევაში. ჟილ დელეზი, ბოლოს და ბოლოს, წერს, რომ აფექტები მოქმედებენ არა ინდივიდების, არამედ სამყაროების ნერვულ სისტემებზე;[441] ბრაიან მასუმი კი ნერვულ სისტემას იმდენად ავტონომიურად წარმოაჩენს, რომ აფექტური ქმედებების წინასწარ განზრახვა შეუძლებელია, განსხვავებით აფექტური ფაქტებისგან, რომლებსაც პოლიტიკური სუბიექტები მომავალში ცნობიერების განვითარების შესაძლებლობების ჩასახშობად იყენებენ.[442] ისტორიის სუბიექტის ძირითადად რეაქტიულად და პასიურად წარმოდგენამ, ისტორიული ველის ამ სენსორულმა კონსტრუქციამ – დიდი სკეპტიციზმი გამოიწვია. სლავოი ჟიჟეკი, მაგალითად, მიიჩნევს, რომ დელეზისეული პოლიტიკა, ან რაღაც აფექტის პოლიტიკის მსგავსი – ოქსიმორონია, ან უარესი, ეს არის ბურჟუაზიული საკუთარ გრძნობებში ჩაძირვის რეჟიმი, რომელიც თავს ისე წარმოაჩენს, თითქოს რადიკალურად უმართავი აქტივობა იყოს.[443] ნიშნავს ეს, რომ აფექტის მოქმედებაზე ისტორიულად ან პოლიტიკურ კონტექსტში საუბარი, ძირითადად, ნარცისულად, ისტერიულად ან პასიურად აწმყოში ჩარჩენას ნიშნავს? მასუმი და ტერეზა ბრენანი – რომლებიც ლაკანიანურ ტრადიციას ეყრდნობიან – ჩემსავით ამტკიცებენ, რომ აფექტური ატმოსფეროები გაზიარებულია და არა ინდივიდუალური, და რომ სხეულები მუდმივად განსჯიან თავიანთ გარემოს და პასუხობენ იმ ატმოსფეროებს, რომლებშიც

441 იხ. დელეზი და გატარი, „Percept, Affect, and Concept“, 163–99.

442 მასუმი, „The Future Birth of the Affective Fact“, და „Parables for the Virtual“, 35–36.

443 ჟიჟეკი, „Organs without Bodies“.

აღმოჩნდებიან.[444] რეიმონდ უილიამსის „გრძნობის სტრუქტურის“ ცნების ამგვარი რეფრაქცია გვიჩვენებს, რომ რაც არ უნდა ვიმსჯელოთ ისტორიის სუვერენულ აგენტზე, აფექტური რეაქციები მნიშვნელოვანად გამოხატავენ საზიარო ისტორიულ დროს.[445]

ეს წიგნი კრიტიკულ ტრადიციებს მისდევს და ცდილობს აჩვენოს, თუ რა შესაძლებლობები არსებობს ისტორიული ცნობიერების აფექტური კომპონენტის შესწავლისას, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საქმე ისტორიული აწმყოს გაგებას ეხება. ის აკვირდება სუბიექტურობის ძალებს, რომლებიც სტრუქტურულ მიზეზ-შედეგობრიობასთანაა გადაჯაჭვული, მაგრამ ცდილობს, თავი აარიდოს სიმპტომურ კითხვაში ჩაკეტვას, რომელიც ულმობელი ოპტიმიზმის ობიექტებს ცუდ და მჩაგვრელ საგნებად გადააქცევს, ხოლო მის სუბიექტებს – ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული უთანასწორობის სიმპტომებად. მაგალითად, მე აღვნიშნე, რომ კრიტიკოსები, რომლებიც სტრუქტურული ძალების ლოკალური გამოვლენით ინტერესდებიან, ხშირად „ნეოლიბერალიზმის“ ცნებას აქცევენ მსოფლიოს გამაერთგვაროვნებელ სუვერენად, რომელსაც თითქოს თანმიმდევრული მიზნები აქვს და ისეთ სუბიექტებს ქმნის, რომლებიც მის ინტერესებს ემსახურებიან. ამ სუბიექტების ინდივიდუალური ქმედებები მხოლოდ გარეგნულად მოგვაგონებენ პირადულ, ეფექტურ და თავისუფალი განზრახვის შედეგს, სინამდვილეში კი ძლიერი, უპიროვნო ძალების გამოვლინებანი არიან.[446] თუმცა, ამავე დროს, ისინი ისეთ სინგულარობას გულისხმობენ, რომელშიც ადამიანები, მიუხედავად იმისა, რომ სრულად სუვერენულები არ არიან, მაინც ცდილობენ გზა გაიკვლიონ და თავიდან გაიაზრონ სამყარო, რომელსაც მათი სრულად განსაზღვრა არ შეუძლია. ეს დიალექტიკური აღწერა სათანადოდ ვერ ასახავს მიჯაჭვულობის, თვითგაგრძელებისა და ცხოვრების კვლავწარმოების არეულ დინამიკას, რომელიც აწმყოში თავის გატანის მატერიალური სცენაა. სწორედ აქ გვეხმარება აფექტურობის კონცეპტუალიზება. მე ასევე აღვწერე, თუ როგორ უყრის თავს „ულმობელი ოპტიმიზმი“ სხვადასხვა აფექტური მორგების სცენებს, რომლებიც აწმყოს, ახლანდელსა და ახლო მომავალს აშუალებენ. ამ გზით წიგნი იკვლევს, როგორ ირღვევა კავშირი მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ სახელმწიფო/ეკონომიკურ პრაქტიკებსა და კარგი ცხოვრების იმ ფანტაზიებს შორის, რომლებიც გავრცელებული იყო ლიბერალურ, სოციალ-დემოკრატიულ

444 ბრენანი, „The Transmission of Affect“.

445 რეიმონდ უილიამსი, „Marxism and Literature“, 132, და „The Long Revolution“, 63.

446 ამ დინამიკის დამაჯერებელი წარმოდგენისთვის, სადაც სუბიექტური და სტრუქტურული განსაზღვრულობა არასრულია, მაგრამ ყოვლისმომცველი – იხილეთ ფრანკო „ბიფო“ ბერარდის „Precarious Rhapsody“.

თუ შედარებით მდიდარ რეგიონებში. თუმცა, განსხვავდება „რეგიონის“ ან „ადგილის“ მნიშვნელობები: ზოგჯერ მასში ქალაქები იგულისხმება, ზოგჯერ ერები, ზოგჯერ ტრანსნაციონალური ზონები – რომლებიც მიგრაციული ნაკადების ან კაპიტალის მოძრაობის პატერნებით იქმნება – ზოგჯერ საძინებელი ოთახი, ზოგჯერ კი ის, რაც ვიღაცის თავშია.

აფექტი ამ კარგი ცხოვრების ფანტაზიების დაშლის აღწერაში შემოდის არა როგორც სიმპტომი წარმოების რომელიმე წესისა ან იდეოლოგიის დამაზიანებელი კვალისა ღირსებაზე, მედეგობაზე, სურვილსა თუ ოპტიმიზმზე. მისი, როგორც პოტენციური ინტერპრეტაციის ადგილის ძალა მომდინარეობს იქიდან, თუ როგორ აღბეჭდავს ის ცხოვრების პირობებს, რომლებიც ადამიანებსა და სამყაროებს შორის მოძრაობს, განცდილ დროში თამაშდება და მიჯაჭვულობებს ენერგიით ავსებს. როგორც ანდრე გრინი ამტკიცებს, აფექტი მეტაფსიქოლოგიური კატეგორიაა, რომელიც მოიცავს სუბიექტურობის როგორც შიდა, ისე გარე ასპექტებს. თუმცა ის ამაზე მეტიცაა. მისი მოქმედება განმსჭვალავს სხეულებრივ, ინტიმურ და პოლიტიკურ შეგუების პერფორმანსებს, რაც საერთო ატმოსფეროს რაღაც ხელშესახებად აქცევს და, თავისი სტრუქტურით, წარმოაჩენს პოეტიკას, პრაქტიკულ თეორიას იმის შესახებ, თუ როგორ მუშაობს სამყარო.

აფექტის მიერ ფორმის გაჟღენთვას შეუძლია გადმოსცეს ის პირობები, რომელთა ფარგლებშიც ისტორიული მომენტი სხეულზე განცდილ [visceral] მომენტად გვევლინება, რაც საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ, როგორ იძენს მიმდინარე მოვლენა თავის ჟანრს და, შესაბამისად, იქცევა ხდომილებად. ასე რომ, იმ ნაკლებსავარაუდო შესაძლებლობის გარდა, რომ აფექტური რეაქციის პატერნებიდან სტრუქტურული ისტორიული ურთიერთობების მდგომარეობა გამოვიყვანოთ, მე ვამტკიცებ, რომ აფექტური გამოცდილების ესთეტიკური ან ფორმალური გადმოცემა ისტორიული პროცესების მტკიცებულებას იძლევა. როგორ არის შესაძლებელი, რომ ესთეტიკურში არსებულმა აფექტურმა კვალმა რაიმეს მტკიცებულება მოგვცეს და არა უბრალოდ მწერლის/მკითხველის გამჭრიახობის ან იდეოლოგიის, როგორც ასეთის, ჩანაწერი?

მომდევნო ორი თავი ამ კითხვაზე პასუხის ერთ ეპიზოდს წარმოადგენს. შემდეგ წიგნი შედის ყოველდღიურობის ნეოლიბერალური რესტრუქტურიზაციის სცენაში და აკვირდება ფანტაზმატურ, აფექტურ და ფიზიკურ შეგუებებს, რომლებიც აორგანიზებს აწმყოს ჩიხში თითოეული თავის მიერ გადმოცემული გადარჩენის სცენას, რაც მოიცავს ისეთ ისტორიებს, რომლებიც სვამენ კითხვას, არის თუ არა „ულმობელი ოპტიმიზმი“ არანაირ ოპტიმიზმზე უკეთესი.

პირველი თავი, „ულმობელი ოპტიმიზმი“, წარმოგვიდგენს მოდელს იმ სცენებთან შესახვედრად, სადაც ობიექტის დაკარგვა, როგორც ჩანს, მთელი სამყაროს დაკარგვას გულისხმობს და, შესაბამისად, თავდაჯერებულობის დაკარგვას იმის შესახებ, თუ როგორ განაგრძო ცხოვრება, თუნდაც სხეულებრივი ქცევის მიკროდონეზე. ის კონცეპტუალურად ეძებს პასუხს კითხვაზე, როგორ ინარჩუნებენ ადამიანები თავიანთ მიჯაჭვულობას ცხოვრების ისეთ წესებთან, რომლებიც მათ კეთილდღეობას საფრთხეს უქმნის. ამ მიზნით, ის სურვილის ობიექტს ხელახლა წარმოადგენს არა საგნად (ან თუნდაც ურთიერთობად), არამედ დაპირებების კლასტერად, რომელიც მაგნიტივით მიიზიდება რაღაცით, რაც ობიექტად ჩანს, მაგრამ სინამდვილეში, ფსიქოანალიტიკური გაგებით, სცენაა. ამ ცვლილებას ორი მთავარი მიზანი აქვს. ერთია იმის გარკვევა, თუ როგორ არ უშლის ხელს სურვილთან მიმართებით არათანმიმდევრულობა სუბიექტის უნარს იცხოვროს, არამედ, შესაძლოა, ამავე დროს, იცავდეს კიდეც მას. მეორე კითხვა ეხება იმას, თუ რას ვსწავლობთ პირადი და სოციალური ცვლილების დაბრკოლებების შესახებ ზოგიერთი მიჯაჭვულობისგან, რომლებიც ოპტიმიზმის საფუძვლად იქცევა მაშინაც კი, როცა დამაზიანებელია. თავი განიხილავს ობიექტის/სამყაროს დაკარგვის სამ სცენას და მიჰყვება კავშირს ერთი კონკრეტული რამის დაკარგვისა (ანუ სამყაროში ობიექტებთან მიმართებით ყოფნის გზის) და ოპტიმიზმის, როგორც ასეთის, მდგომარეობას შორის. ჯონ ეშბერის („უსათაურო“), ჩარლზ ჯონსონის („საცვლელი ღირებულება“) და ჯეფ რაიმენის („იყო“) ნაშრომები ობიექტებზე/სამყაროებზე მიჯაჭვულობას მათი მარცხის პირისპირ წარმოაჩენს და ავლენს სექსუალური, რასობრივი და კლასობრივი პრივილეგიის გავლენის მნიშვნელობას იმაზე, ვის შეუძლია აიტანოს ცხოვრების (ცხოვრებაში ყოფნის) წესის დაკარგვა.

მეორე თავი, „ინტუიციონისტები“, იღებს აფექტურ-ესთეტიკურ სამუშაოს, რომელიც „ულმობელ ოპტიმიზმში“ სუბიექტურობას აშუალებს და ავრცელებს მას ისტორიულ ველზე. აქ სუბიექტურობა წარმოდგენილია „ინტუიციის“ კატეგორიით. ინტუიცია ერთგვარი საარქივო მექანიზმივით მუშაობს იმ აფექტებისთვის, რომლებიც გამოიხატება შეჩვეულ და სპონტანურ ქცევაში, რომელიც, როგორც ჩანს, მიმდინარე აწმყოს წარმართავს. ამ ნაშრომში „მიმდინარე აწმყო“ არის ადგილი, სადაც წარსული განფენილია მრავალ სხვა ადგილს შორის, რომლებიც იკრიბება იმ ადამიანების სენსორიუმში, რომლებიც გრძნობენ თავიანთი ისტორიული სცენის პირობებს. აწმყო ანაქრონიზმითაა ზეგანსაზღვრული. მიმდინარე აწმყო ასევე არის იმ ეკონომიკური და პოლიტიკური აქტივობის თავშეყრის ზონა, რასაც ჩვენ „სტრუქტურულს“ ვუწოდებთ, რადგან ის ყოველდღიურობას სხეულებრივი და ფსიქიკური ორ-

განიზების საკუთარი ნორმატიული მოთხოვნებით გაჟღენთს. ამ თავის სცენები აღებულია კოლექტიურ კრიზისში ჩართული ხელოვნების ნიმუშებიდან: თავის პირველი სეგმენტი გრეგ ბორდოვიცის ფილმის, „ჩვევა“ და სიუზან სონტაგის „როგორ ვცხოვრობთ ახლა“, გარშემოა ორგანიზებული. ორივე დოკუმენტურად ასახავს შიდსის ენდემურ გავრცელებას, როგორც კრიზისს აწმყოს ისტორიულ სენსორიუმში. ისინი აღწერენ დაავადების გავლენას ჩვევების რღვევაზე და იკვლევენ იმ სფეროების გამრავლებას, სადაც ადამიანებს ახალი ჩვევების ხელახალი გამოგონება უწევთ, ასევე იმაზე, თუ რას ნიშნავს საერთოდ ცოცხლად ყოფნა. მეორე ნაწილი ეხება აფექტის შესახებ გარკვეულწილად უგულებელყოფილ აზროვნების ტრადიციას, რომელიც მარქსისტული კულტურული თეორიიდან მომდინარეობს; ეს ნაწილი ფოკუსირებულია ისტორიულ რომანში ისტორიული აწმყოს ესთეტიკურ გაშუალებაზე. ბოლო სეგმენტები ეხება აწმყოს ისტორიულ რომანებს, რომლებიც იმ ორი ქალი პროტაგონისტის გარშემო ტრიალებს, რომლებზეც ამბობენ, რომ ზემგრძნობიარე ინტუიცია აქვთ – „ინტუიციონისტები“ და „პატერნის ამოცნობა“. ამ რომანებში კატასტროფა ინტუიციონისტს თავისი კომფორტის ზონიდან გამოჰყავს იმგვარად, რომ მას აიძულებს რასობრივი და პოლიტიკური მეხსიერებისა და შეგრძნების რეორგანიზება მოახდინოს მიმდინარე აწმყოში, რომელიც უნდა მიიღო, გზა გაიკვლიო მასში და შემდეგ გადახვიდე ისეთ სიღიავეში, რომელიც არ მოიცავს ახალი ჩვევების გამომუშავებას, ახალი ნორმატიულობების გამოგონებას, ან ტრავმის დაძლევასა და მის მიღმა გასვლას. პირველი თავისგან განსხვავებით, სადაც პროტაგონისტები, რომლებიც სტრუქტურულად არაპრივილეგირებულები იყვნენ, დაზარალდნენ თავიანთი ინტუიციური დარწმუნებულობის დაკარგვით, როცა მათი სამყაროები მოულოდნელად გარდაიქმნა. ამ თავის სუბიექტები არ ზიანდებიან, მაგრამ ოპტიმისტურად არიან განწყობილები, რომ ინტუიციის კომფორტის დაკარვის შემდეგ მაინც აღადგენენ თავიანთ ბედნიერების მომტან ჩვევებს.

მესამედან მეშვიდე თავის ჩათვლით მივყვები თანამედროვე მსოფლიოში ნეოლიბერალური რესტრუქტურიზაციის გავლენას კარგი ცხოვრების ფანტაზიებზე.

მესამე თავი, „ნელი სიკვდილი“, განაგრძობს წინა თავში დაწყებულ მსჯელობას ისტორიული აწმყოს კრიზისად მონიშვნის შესახებ. კონკრეტულად, ის ეხება იმას, რასაც „სიმსუქნის ეპიდემია“ ეწოდა. ის ეჭვქვეშ აყენებს დაშვებას, რომ სუბიექტურობა ან ყოველთვის, ან ჩვეულებრივ, ან საუკეთესო შემთხვევაში, სუვერენულია, და სუვერენულობის ცნების ნაცვლად გვთავაზობს აგენტობის მოდელს ინტენციის გარეშე, რასაც „ლატერალურ“ აგენტობას ვუ-

წოდებ – ყოველდღიურობაში ცნობიერების ინერციულ მდგომარეობას, რაც ადამიანებს ეხმარება, გაუძლონ იმ სტრესს, რომელსაც მათი სენსორიუმი განიცდის თანამედროვე ცხოვრების კვლავწარმოების სირთულის გამო.

მეოთხე თავი, „ორი გოგო, მსუქანი და გამხდარი“, ეხება მერი გაიტსკილის ამავე სახელწოდების რომანს და ივ კოსოვსკი სეჯვიკის ნაშრომს. ეს თავი წიგნში იმის გამო შევიდა, რომ იკვლევს, თუ როგორ ცდილობენ კრიზისში – პირად ტრავმასა თუ სოციალურ არეულობაში – მცხოვრები ადამიანები თავი დააღწიონ პიროვნების იძულებით ფსევდოსუვერენულობას სხვადასხვა მადაში ჩაძირვით. გაიტსკილის რომანი თვითშეწყვეტადი ქცევების არქივია, რომელიც „ნელ სიკვდილში“ განხილულ ლატერალური აგენტობისა და შეწყვეტილი სუვერენულობის კონცეფციებს საკვებისა და მადის თემატიკის მეშვეობით აღრმავებს. თავი იკვლევს სუბიექტურობის ტიპურ მახასიათებლებს, რომლებიც პოსტტრავმული სტრესული აშლილობით არის განპირობებული, მაგრამ, ამავე დროს, გვიჩვენებს ადამიანებს, რომლებიც ცდილობენ თავი დააღწიონ ტრავმისა და კომპენსაციის იმ ჩაკეტილ წრეს, რომელიც, თითქოს, მათი წარსულით იყო განსაზღვრული. ამ თავში სეჯვიკის იდეებთან დიალოგი ავითარებს ორ მიზანს: ქვიარობის დესუბიექტივაციას და მის დანახვას ისეთ პრაქტიკებში, რომლებიც გუმანით მოიძიებენ ცხოვრების ალტერნატიულ გზებს. ეს პრაქტიკები არ მოითხოვს არც პიროვნების შინაგანი ორიენტაციის გამოხატვას და არც იმ პოლიტიკური პროგრამის ნაწილად ქცევას, რომელიც გარკვეული ცხოვრების წესის ადვოკატირებას ეწევა.

მეხუთე თავი – „თითქმის უტოპიური, თითქმის ნორმალური: პოსტფორდისტული აფექტი „La Promesse“-სა და „Rosetta“-ში“ – მიმოიხილავს წინა თავის დასკვნით კითხვას: აქვს თუ არა სუბიექტს შვების პოვნის შესაძლებლობა ინტიმური და ეკონომიკური ძვრების ქაოსში. ამ თავში ეს კითხვა თამაშდება ნათესაობის ნორმატიულობასთან (ანუ „ოჯახთან“) მიმართებით. წინა თავის მსგავსად, კრიზისი უნიკალურ პირად ისტორიებსა და ზეგანსაზღვრულ ისტორიულ კონტექსტს შორის ბრუნავს. ამ თავში კრიზისი უფრო მეტად სამყაროდან მომდინარეობს, ვიდრე სუბიექტიდან. ბავშვები ცენტრალურ როლს ასრულებენ გლობალიზაციის, მიგრაციის, შრომითი ექსპლუატაციის, პოსტფორდიზმისა და მსგავსი საკითხების ანალიზში. ამიტომ, პოსტფორდისტული აფექტის ცნების განსავითარებლად, ეს ნაწილი იყენებს ორ მაგალითს ძმები დარდენების შემოქმედებიდან – „Rosetta“ (1996) და „La Promesse“ (1999) – სადაც მთავარი გმირები ბავშვები არიან. პოსტფორდისტული აფექტი აქ აღნიშნავს სენსორიუმს, რომელიც გზას მიიკვლევს პოსტინდუსტრიულ აწმყოში – სამყაროში, სადაც იკვეცება კეთილდღეობის სახელმწიფო, ფართოვდება რუხი (ნა-

ხევრად ფორმალური) ეკონომიკა და მძლავრობს ტრანსნაციონალური მიგრაცია თავისი თანმდევი შედეგებით – რასიზმისა და პოლიტიკური ცინიზმის ზრდით. ეს თავი იკვლევს პარადოქსულ საკითხს – რატომ უჩნდებათ ბავშვებს „ნორმალური“ და „კარგი“ ცხოვრების სურვილი მაშინაც კი, როცა მყიფე ეკონომიკა ფიტავს და რყვნის ოჯახებს. თავი სრულდება ორი საკითხის განხილვით: ნორმატიული ოპტიმიზმის სისასტიკე და მობილობის ცნების ცვალებადი მნიშვნელობები გლობალური კაპიტალიზმის სცენაზე.

მეექვსე თავი – „კარგი ცხოვრების შემდეგ, ჩიხი: თავისუფალი დრო, ადამიანური რესურსები და პრეკარიული აწმყო“ – შეისწავლის „კარგი ცხოვრების“ ფანტაზიის რღვევას, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება შრომას, საოჯახო ხელფასსა და აღმავალ მობილობას. თავი ეყრდნობა ლორან კანტეს ორ ფილმს («Ressources humaines“ [1999] და „L“Emploi du temps“ [2001]). მისი უფრო ფართო მიზანია, გამოიკვლიოს თანამედროვე გლობალური ეკონომიკის ახალი აფექტური ენები ევროპასა და შეერთებულ შტატებში – შფოთვის, გაურკვევლობისა და პრეკარიულობის ენები. ეს ენები იკავებენ იმ სივრცეს, რომელსაც ადრე თავგანწირვა, აღმავალი სოციალური მობილობა და მერიტოკრატია იკავებდა. რა ემართება ოპტიმიზმს, როცა მომავალი, როგორც ცხოვრების გაძლების საყრდენი, იმსხვრევა? რა ხდება, როცა უსაფრთხოების მიმართ ძველი ორაზროვანი დამოკიდებულება (ვებერისეული განჯადოებული შრომის საპყრობილე) უპირისპირდება მისგან თანამედროვე განდგომას (როცა ყველაფერი არაპროგნოზირებადია)? როგორ უნდა გავიგოთ ეს მდგომარეობა, როგორც ობიექტური და შეგრძნებადი კრიზისი? თავი ფოკუსირდება ქცევასა და მანერებზე სოციალური ვალდებულებებისა და მიკუთვნილობის ეპოქის დასასრულზე, და აკვირდება სხვადასხვა სახის კრიზისებს კლასობრივ, გენდერულ, რასობრივ და ეროვნულ ჭრილში: პრეკარიულობა აღარ არის მხოლოდ ღარიბთა ან უდოკუმენტო მიგრანტთა ხვედრი.

მეშვიდე თავს, „პოლიტიკურის სურვილის შესახებ“, ორი ფოკუსი აქვს. მთავარი კითხვა, რომელსაც ეს თავი სვამს, შემდეგია: „როდის არის პოლიტიკურის სურვილი ულმობელი ოპტიმიზმის გამოვლინება?“ ამ საკითხის შესწავლისთვის საჭირო საარქივო კონტექსტი ითვალისწინებს ჟღერადობისა და ხმის ცენტრალურობას პოლიტიკური ინტიმურობის, ავთენტურობისა და წინააღმდეგობის თანამედროვე პერფორმანსებში. მეინსტრიმული მასობრივი პოლიტიკის მედია „ფილტრთან“ კონტრასტში, ეს თავი განიხილავს მოდერნისტული სტილისა და ანარქისტული ავანგარდის სხვადასხვა ნამუშევარს, რომლებიც მიზნად ისახავენ თანამედროვე პოლიტიკურ სენსორიუმზე ზემოქმედებას აურალური მედიაციის ახლებური გამოყენებით. ხელოვნება

ფოკუსირდება კატასტროფებზე, რომლებიც ჩვეულებრივ ცხოვრებაში შემოჭრილა და პოლიტიკური ველის ნაწილი გამხდარა: ერაყი (სინთია მადანსკის The PSA Project), თანამედროვე აშშ/ევროპის თვალთვალის საზოგადოება (Surveillance Camera Players), შიდსი (Organize the Silence ხმის აქტივისტთა ჯგუფ Ultra-Red-ისგან), კატრინა (South of Ten, ლიზა ჯონსონის ფილმი) და საჯარო გლოვის სცენები 9/11-ისა და JFK Jr.-ის სიკვდილის გარშემო (სლეიტერ ბრედლი). ბრედლისა და ჯონსონის ნამუშევრები განსაკუთრებულ აქცენტს აკეთებენ სოციალური უშუალობის თანაპოლიტიკურ [juxtapolitical] სფეროზე. The Female Complaint-ში თანაპოლიტიკურს [juxtapolitical] აღვწერ სამყაროს შენების პროექტად იმ ინტიმური საზოგადოებისა, რომელიც ცხოვრებას დომინანტური პოლიტიკური ინსტიტუტების გვერდის ავლით აორგანიზებს. ეს ნამუშევრები სვამენ კითხვებს პოლიტიკური ხელოვნების შესახებ, რომლის მიზანიც არ არის პოლიტიკურის გადააზრება, არამედ „ნებისმიერი/სხვა ადგილის“ [elsewhere] ლატერალური კვლევა, რომელიც თავდაპირველად ატმოსფეროდ აღიქმება. თავის ბოლო ნაწილი მიემართება თანამედროვე ანარქისტულ ანტინეოლიბერალურ აქტივიზმს და სვამს კითხვას, რა სახის გამოსავლებს ვხედავთ „ულმობელი ოპტიმიზმისგან“, როდესაც ვაკვირდებით ერი-სახელმწიფოსგან, როგორც ოპტიმისტური ობიექტისგან, განდგომის სხვადასხვა ფორმას.

გარკვეული თვალსაზრისით, „ულმობელი ოპტიმიზმი“ პროპრიოცეპტული[447] ისტორიაა. ეს არის მცდელობა, გავიაზროთ სხეულის შეგუების წარმოდგენილი ნორმები, რაც გვეხმარება აწმყოს მიმოქცევის გაგებაში – როგორც ისტორიული, ისე აფექტური განცდის დონეზე. ფრედრიკ ჯეიმსონის თქმით, ნორმატიული ქმედების შიგნით თუ მის მიღმა ცხოვრება ფორმაში აისახება. თუმცა მე ნაკლებად მაინტერესებს ფორმის შემზღუდველი ასპექტები, უფრო მეტად მაინტერესებს, როგორ პოულობს ისტორიულად ყოფნის პროცესი საკუთარ ჟანრს – რაც იგივეა, რაც საკუთარი ხდომილების პოვნა. შესაბამისად, აწმყოსთან შეგუების გამოვლინებებს ვხვდებით არა მხოლოდ იმაში, რასაც ტრადიციულად ჟანრს ვუწოდებთ, არამედ, უფრო აშკარად – აქტიურ ჩვევებში, სტილებსა და რეაგირების ფორმებში.[448] ასეთი შეგუების ფორმების აღწერა ინდივიდუალურ შემთხვევათა უბრალო კრებულს არ გამოავლენს. კრიზისზე ადამიანების რეაგირების სტილი მჭიდროდ უკავშირდება იმ მოლოდინებს,

447 პროპრიოცეფცია – საკუთარი სხეულის მდგომარეობის (პოზა, მოძრაობა, ძალისხმევა) უშუალო, არავიზუალური განცდა, რომელიც არსებითია სამყაროში ჩვენი ორიენტაციისთვის, მიზანმიმართული მოქმედებებისა და გარემოსთან ფიზიკური ურთიერთქმედებისთვის.

448 ისტორიის ფორმაში გამოხატვისა და ცენზურის შესახებ ჯეიმსონის კლასიკური ესეებისთვის იხ. „Ideologies of Theory“, ტომი 1.

რომელთა გადაფასებაც მათ მოუწიათ, როცა სოციალური და ინსტიტუციური ურთიერთობების ფორმალური და არაფორმალური ნორმები მოირღვა. აქ ვგულისხმობ ისეთ სტატუსებს, როგორიცაა კლასი, რასა, ერი, გენდერი და სექსუალობა. ეს სტატუსები მაინტერესებს იმდენად, რამდენადაც ისინი ვლინდებიან იმ ადამიანების მდიდარ სუბიექტურ ცხოვრებაში, რომლებიც სამყაროში ისტორიისა და გამოცდილების მრავალი თანაარსებული გზიდან მოძრაობენ. ადამიანებს, რომლებიც არაკეთილგანწყობილ სამყაროებსა და არასაიმედო გარემოში დაიბადნენ, ახალი არასტაბილურობის მიმართ განსხვავებული რეაქცია აქვთ, ვიდრე მათ, ვინც თავს დაცულად მიიჩნევდა. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ რომელიმე სტატუსისთვის დამახასიათებელი აფექტის მართვის ნორმატიული სტილები სრულად განსაზღვრავს ვინმეს ყოფას, ფსიქოლოგიას, საკუთარ თავთან და სამყაროსთან ურთიერთობის გზას, ან სამყაროს, როგორც ზემოქმედი ძალის, გამოცდილებას.

ზოგი ამბობს, რომ ტრადიციულ კლასებსა და მოსახლეობებს შორის განსხვავებები ნაკლებად მნიშვნელოვანია, ვიდრე ახლად წარმოქმნილი თანხვედრები და სოლიდარობა სინგულარობისა და პრეკარიულობის გარშემო. მე დაინტერესებული ვარ პოლიტიკური ოპტიმიზმის ამ ხედვით, მაგრამ თან სკეპტიკურადაც ვუყურებ მას, როგორც ამას ვაჩვენებ მეექვსე თავში, „კარგი ცხოვრების შემდეგ“ და მეშვიდე თავში, „პოლიტიკურის სურვილის შესახებ“. წიგნი ყურადღებას ამახვილებს გრძნობითი სიტუაციების მრავალგვარობაზე და მათთან დაკავშირებულ დაძაბულობებზე – როგორც ფართო მასშტაბით, მაგალითად, გაურკვევლობის კოლექტიურ ატმოსფეროში, ისე მცირე დეტალებში, როგორიცაა მოცახცახე ტუჩის ჟესტი, როცა ადამიანი გრძნობს, რომ შეიძლება დაკარგოს ის პირობები, რომლებიც მისი კარგი ცხოვრების ფანტაზიის საფუძველი იყო. წიგნი ასევე იკვლევს, რა პოლიტიკური მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ურთიერთმიგებაზე დაფუძნებულ სამყაროსადმი [reciprocal world] კუთვნილების ერთმანეთის საწინააღმდეგო ოცნებები კვლავ რჩება ძლიერ მამოძრავებელ ძალად, რომელიც ადამიანებს სოციალური კვლავწარმოების ნორმატიული ჩვევების შენარჩუნებისკენ უბიძგებს (იხილეთ განსაკუთრებით მეხუთე თავი – „თითქმის უტოპიური, თითქმის ნორმალური“).

ისევე, როგორც ნებისმიერ ობიექტს, რომელიც ისტორიულ აწმყოში პროექციის ინტენსივობებს აკოორდინირებს, ნორმალურისგან გამიჯვნის პრობლემა კრიტიკის წერასაც ეხება. წიგნის თითოეული თავი თავისი ფორმითა და სიგრძით არაკომფორტულია: არის თუ არა თითოეული მეტისმეტად მოკლე პატარა წიგნი, ზედმეტად გრძელი კონკრეტული ქეისის ანალიზი, თუ საკმარისად კარგი ნაშრომი? როცა ვცდილობ ცოცხალი მოვლენები ზოგად ანალიტიკურ

განზოგადებებთან დავაკავშირო, სულ უფრო მიჭირს იმის გარკვევა, როგორ უნდა მივუდგე რიტორიკულად იმ პრობლემებს, რომლებიც ამ პროცესში იკვეთება. სამაგიეროდ, სულ უფრო მეტად ვრწმუნდები, რომ საჭიროა ახალი ჟანრების შექმნა იმ ტიპის სპეკულაციური ნაშრომებისთვის, რომლებსაც „თეორიას“ ვუწოდებთ. მანამდე კი, იმედი მაქვს, რომ ყოველდღიურ ცხოვრებაში თავის გატანის ამ სცენარებში, სადაც სუბიექტი გამოსახულია როგორც გადატვირთული, როგორც იძულებული გახდეს სხვანაირი და, ამავე დროს, გაჭედილი – თქვენ იპოვით ბიძგს იმ ტიპის მორღვეული ცხოვრების საკუთარი ანალიზისკენ, რომელზეც „ულმობელი ოპტიმიზმი“ მიუთითებს: ჩიხები ინტიმურობის იმ ზონებში, რომლებიც ურთიერთმიგებისა და მიკუთვნებულობის ხშირად ულმობელ დაპირებას აძლევენ იმ ადამიანებს, ვისაც ეს კავშირები სჭირდებათ და ეძებენ მათ – შრომის, სიყვარულისა და პოლიტიკის სცენებში.