

დემოკრატიის სიმულვილი

ჟაკ რანსიერი

თბილისი

2025



სოციალური
სამართლიანობის
ცენტრი

თარგმნა: გიორგი ჩუბინიძე
რედაქტორი: ნინო ბექაშვილი

ყდის დიზაინი:
დაკაბადონება:

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

ციტირების წესი: სოციალური სამართლიანობის ცენტრი, დემოკრატიის სიძულვილი, 2025.

© 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:

დემოკრატიის სიძულვილი	4
შესავალი.....	4
გამარჯვებული დემოკრატიიდან კრიმინალურ დემოკრატიაზე	6
პოლიტიკა ან დაკარგული მწყემსი	23
დემოკრატია, რესპუბლიკა, წარმომადგენლობა.....	33
დემოსის დასუსტება - ნეოლიბერალიზმის უხილავი რევოლუცია.....	62
დემოკრატიის განადგურება:.....	62
ფუკოს ლექციები ბიოპოლიტიკის დაბადებაზე:	91
ფუკოს გადახედვა:.....	120

დემოკრატიის სიძულვილი

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 განიხილავდნენ 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 მაღავდნენ. 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 გამომდინარეობს წინააღმდეგობრიობა, რომელიც, ერთი შეხედვით, გასაოცარი შეიძლება მოგვეჩვენოს. იგივე კრიტიკოსები, რომლებიც დაუღალავად გმოხევენ 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 დემოკრატიაზე

„დემოკრატია იღვიძებს ახლო აღმოსავლეთში“: რამდენიმე თვის წინ გაზეთმა, რომელიც ეკონომიკური ლიბერალიზმის დროშას ატარებს, ამ სათაურით აღწერა ერაყში არჩევნების წარმატება და ბეირუთში ანტისირიული დემონსტრაციები.¹ დემოკრატიის ქებას თან ახლდა კომენტარები, რომლებიც აზუსტებდა დემოკრატიის ბუნებასა და საზღვრებს. გვამცნეს, რომ დემოკრატია გაიმარჯვა, მიუხედავად იმ იდეალისტების პროტესტისა, რომელთათვისაც დემოკრატია ხალხის მიერ ხალხის მმართველობას ნიშნავს და, შესაბამისად, შეუძლებელია მისი იარაღის ძალით დამყარება. ამგვარად, დემოკრატია გაიმარჯვა რეალისტური გადმოსახედიდან, რომელიც ხალხის მიერ ხალხის მმართველობის უტოპიასთან შედარებით, უპირატესობას პრაქტიკულ სარგებელს ანიჭებს. მაგრამ გაკვეთილი, რომელიც იდეალისტებს მიემართებოდა, ამბობდა, რომ რეალიზმში თანამიმდევრულები უნდა ყყოფილიყავით. 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 მარცვებთან დაკავშირებით. მან, არსებითად, თქვა: ჩვენ მოვუტანეთ თავისუფლება ერაყელებს. თავისუფლება კი ასევე ავი საქმის კეთების თავისუფლებაც გულისხმობს. ეს განცხადება მარტივი ენაშახვილობა 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 უწყსრიგობაა, შესაძლებელია და აუცილებელიცაა, რომ გარედან, ზემაღლის იარაღით იქნას შემოტანილი, სადაც ზემაღლა გულისხმობს არა უბრალოდ სახელმწიფოს, რომელსაც გააჩნია არაპროპორციული სამხედრო ძალა, არამედ უფრო ზოგად, დემოკრატიული უწყსრიგობის 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 სამხრეთ კონფერენციაზე წარმოდგენილი ანალიზის პერიფრაზია, რომელიც აქცენტს აკეთებდა იმაზე, რასაც მაშინ დემოკრატიის *კრიზისს* უწოდებდნენ.²

¹ “Democracy Stirs in the Middle East”, The Economist 5/11 mars 2005.

² მიშელ კროზიე, სამუელ პ. ჰანტინგტონი, ჯოჯი ვატანაკი. დემოკრატიის კრიზისი: ანგარიში დემოკრატიების მართვადობის შესახებ სამხრეთი კომისიისთვის, ნიუ-იორკის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975. სამხრეთი კომისია, ერთგვარი ანალიტიკური ცენტრი, რომელიც აერთიანებდა სახელმწიფო მოღვაწეებს, ექსპერტებს და ბიზნესმენებს აშშ-დან, დასავლეთ ევროპიდან და

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 უწყესრიგობაც: ბაღდადის მმართველები, 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. დემოკრატია, 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 მეზრძოლი პროტესტი, რომელიც ერევა სახელმწიფო საქმიანობის ყველა ასპექტში და ეწინააღმდეგება კარგი მმართველობის ყველა პრინციპს: საჯარო ხელისუფლების ავტორიტეტს, ექსპერტთა ცოდნას და პრაგმატიკოსთა სიახლეებს.

თუ არისტოტელეს დავუჯერებთ,³ 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

იაპონიიდან, შეიქმნა 1972 წელს. მას ხშირად მიაწერენ მომავალი „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ იდეების შემუშავებას.

³ Aristote. Constitution d'Athènes. ch, xvi.

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 მხარდ 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“ საკმარის 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 ახასიათებს. 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.⁴ მე მესამე გზას ავირჩევ: გზას, რომელიც არგუმენტის საფუძველის 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 „დემოკრატია“ დომინანტურ ინტელექტუალურ აზრში ორი ათწლეულის განმავლობაში განიცადა.

ეს ცვლილება მილნერის წიგნში შეჯამებულია ორი თეზისის თანხვედრით: პირველი ებრაელის სახელს რადიკალურად უპირისპირებს დემოკრატიის სახელს; მეორე კი ამ დაპირისპირებას გარდაქმნის ზღვრად ორ კაცობრიობას შორის: ერთი მხრივ, კაცობრიობა, რომელიც ერთგულია ნათესაობის პრინციპისა; მეორე მხრივ კი, კაცობრიობა, რომელსაც

⁴ ამისთვის იხილეთ ჟან-კლოდ მილნერის ფუნდამენტური წიგნი "Les Noms indistincts" (პარიზი, Le Seuil, 1983).

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. ნაციტური 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 ნაციტურმა რეჟიმმა და მისმა რასობრივმა პოლიტიკამ – ყოველგვარი განსაკუთრებულობა. მიზეზი ძალიან მარტივია: თვისებები, რომლებიც ადრე ტოტალიტარიზმს მიეწერებოდა, როგორც საზოგადოების შთანთქმავს, ახლა ძალიან მარტივად იქცა დემოკრატიას კუთვნილებად, რომელიც განიხილება როგორც საზოგადოება, რომელიც შთანთქმავს სახელმწიფოს. თუ ჰიტლერი, რომლის მთავარი საზრუნავი დემოკრატიის გავრცელება არ ყოფილა, შეიძლება განვიხილოთ როგორც ამ გაფართოების განგებისგან მოვლენილი აგენტი, იმიტომ, რომ ის, რასაც დღევანდელი ანტიდემოკრატები დემოკრატად 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.⁵ ფრანგი მოაზროვნე კი, დემოკრატიის დანაშაულზე მსჯელობისას, თავის მხრივ, გვთავაზობს ცივილიზაციათა ომის რადიკალურ ვერსიას, სადაც ერთმანეთთან აღრეულ დემოკრატიას, ქრისტიანობასა და ისლამს მხოლოდ ებრაულ გამოწვევას 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 ექვემდებარა 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 დარჩა. ტერორის კვლავ დემოკრატიული რევოლუციის გულში დაბრუნება, ყველაზე თვალსაჩინო დონეზე ნიშნავდა იმ დაპირისპირების მსხვერველს, 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 გათავისუფლებოდა 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,

⁵ სამუელ პ. ჰანტინგტონი, „ცივილიზაციათა ომი“ (პარიზი, Odile Jacob, 1997).

რომელიც კონტრევოლუციის 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 ამალვებდა. ძველი სოლიდარობის რღვევით, რომელიც მონარქიამ, არისტოკრატამ 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.⁶ 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.⁷ 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 კონტრევოლუციამ „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.

რევოლუციის კრიტიკის ეს ორმაგი მიმართულება გვეხმარება გავიგოთ თანამედროვე ანტიდემოკრატიულობის ფორმირება. ის გვეხმარება გავიგოთ დემოკრატიის შესახებ

⁶ შდრ. კლოდ ლეფორის "L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire" (პარიზი, Fayard, 1981).

⁷ ოგიუსტენ კოშენი, "Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne" (პარიზი, Copernic, 1978).

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 დემოკრატია“ 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 დემოკრატიათ 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“.⁸ მაგრამ კრიტიკა ასევე შეიძლება 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.

გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის ცოდნას, თუ ვინ არიან ეს ინდივიდები. მარქსისტისთვის 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. დავიწყეთ 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

⁸ 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).

ადამიანის უფლებებია, არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა თანასწორობის იმ მგზნებარე მოთხოვნის რეალიზება, რომელიც დემოკრატიულ ინდივიდებს ალაფრთოვანებს, სახელმწიფოში განსხეულებულ საერთო კეთილდღეობას კი ანგრევს.

მოვუსმინოთ, მაგალითად, ამ წინადადებების მუსიკას, რომლებიც იმ სევდიან მდგომარეობას აღწერს, სადაც იმის წყალობით აღმოვჩნდით, რასაც ავტორი *განგებისეულ დემოკრაციას* [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, ჰუმანისტური თუ პოლიტიკური ღირებულებები სუსტდება. პროფესიები, რომლებიც, თუნდაც არაპირდაპირ ან მოკრძალებულად აფუძნებდნენ კოლექტიურ ღირებულებებს, განიცდის კოლექტიური ტრანსცენდენციის, რელიგიურისა თუ პოლიტიკურის გამოფიტვის ზეგავლენას.⁹

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 ნაბობარ და კეთილშენამენ თავისუფლებათა ადგილას დაამყარა *ერთადერთი* უსინდისო თავისუფლება ვაჭრობისა". "ბურჟუაზიამ წმინდანობის შარავანდედი ახადა იმ მოქმედებას, რომელსაც დღემდე საპატიოდ თვლიდნენ და

⁹ დომინიკ შნაპერი, "La Démocratie providentielle" (პარიზი, Gallimard, 2002, გვ. 169-170).

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.¹⁰ ორიგინალი ტექსტი ამბობდა: ბურჟუაზიამ „უთვალავ ნაბოძარ და კეთილშენადმენ თავისუფლებათა ადგილას დაამყარა ერთადერთი უსინდისო თავისუფლება 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 დემოკრატია, 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

¹⁰ იქვე. ხაზგასმა ჩემია.

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.¹¹ 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 გაღმიდნად შემოდიოდა და საფრანგეთში ვრცელდებოდა ტრილატერალური კომისიის მოხსენების ავტორების და ისეთი სოციოლოგების მიერ, როგორებიც იყვნენ კრისტოფერ ლაში და დენიელ ბელი. ეს უკანასკნელი ექვეყნებდა აყენებდა ეკონომიკის, პოლიტიკისა და კულტურის სფეროების გამოიჯნას. მასობრივი მოხმარების განვითარებასთან ერთად, ეს სფეროები უნდა დაჰყვებოდნენ 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 დემოკრატიულ ქვეყნებში საერთო ინტერესი მოითხოვდა.¹² 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:

¹¹ 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.

¹² 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.

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.¹³

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* გელბრეთისა და დევიდ 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 დემოკრატია“სა და მიუღწეველ თანასწორობას“.¹⁴ 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

¹³ აქ არის სქოლიო, რომელშიც მხოლოდ წიგნის სათაური უნდა დარჩეს ორიგინალში:

ჟილ ლიპოვეცი, "L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain", პარიზი, გალიმარი, 1983, გვ. 145-146

¹⁴ ჟან ბოდრიარი, "La Société de consommation. Ses mythes, ses structures", პარიზი, S.G.P.P., 1970, გვ. 88.

დემოკრატიული მომხმარებლების ზემოქმედებისგან გათავისუფლებული პოლიტიკის სუფთა გაგება. პრაქტიკაში, ეს მომხმარებელი ინდივიდი საკმაოდ ბუნებრივად გაიგივდა დაქირავებულ მუშაკთან, რომელიც ეგოისტურად იცავდა თავის არჩეულ პრივილეგიებს. ალბათ გაგვახსენდება ლიტერატურის ის ნაკადი, რომელიც წამოვიდა 1995 წლის შემოდგომაზე საფრანგეთში გაფიცვებისა და დემონსტრაციების დროს, რომელიც მიზნად ისახავდა ამ პრივილეგიებულ 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 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-სიმაგრედან 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 მიექდუნა: 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.¹⁵ ჭიდილი ორ დოქტრინას – რესპუბლიკურსა და „სოციოლოგიურს“ შორის, სინამდვილეში იყო ორ სოციოლოგიას შორის დაპირისპირება. თუმცა, ამ ორაზროვნების შესანიშნავად 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 მთვრალი 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 ტრანსცენდენციისთვის 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

¹⁵ 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.

სტუდენტებს, რომლებიც თავიანთი მასწავლებლის განმსჯელის როლში თავად აღმოჩნდებიან ხოლმე.¹⁶

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-მედიტერიანიზმს“, და „მთელი ყოფის მოხმარების სფეროში ჩაფლვას“.¹⁷ უაზროა შევიდეთ იმ დაუსრულებელი ლიტერატურის დეტალებში, რომელიც უკვე კარგა ხანია, კვირიდან კვირამდე გვაფრთხილებს „პაკეტური დემოკრატიისა“ და „ძმობის შხამის“ ახალი გამოვლინებების შესახებ¹⁸: მოსწავლეების შეცდომები, რომლებიც ადასტურებს მომხმარებელთა თანასწორობის დამანგრეველ ეფექტებს; ახალგაზრდა, წერა-კითხვის უცოდინარი „ალტერგლობალისტების“ დემონსტრაციები, რომლებიც „გაზაფხულის გულუხვობით არიან მთვრალნი“;¹⁹ რეალითი-შოუები, რომლებიც შემაშფოთებლად მოწმობენ იმგვარი ტოტალიტარიზმის შესახებ, რომელზეც ჰიტლერიც კი არ იოცნებებდა;²⁰ ახალგაზრდა ქალი, რომელიც თავიდან ბოლომდე იგონებს მსხვერპლის კულტის მიზეზით მომხდარ რასისტულ თავდასხმას, ხოლო თავად „განუყოფელია დემოკრატიული ინდივიდუალიზმის განვითარებისგან“.²¹ ნებისმიერი აზროვნებისა და კულტურის დემოკრატიული განადგურების დაუსრულებელი მხილებები არა მხოლოდ იმ უპირატესობას ფლობს, რომ *a contrario* ამტკიცებენ მათი ხმამაღლა გამომცხადებლების აზროვნების შეუფასებელ

¹⁶ ჟან-ლუი ტირიე, "L'École malade de l'égalité", Le Débat, №92, ნოემბერი/დეკემბერი 1996

¹⁷ 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 გომესთან, "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.

¹⁸ "L'Imparfait du présent", დასახ. ნაშრ., გვ. 164.

¹⁹ იქვე, გვ. 200.

²⁰ 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.

²¹ 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.

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 იგივედება ხელფასის მიმღებთან, უმუშევრობის ოფისის შეფარებულ უმუშევართან ან აეროპორტის დაკავების ცენტრებში მოთავსებულ არაღელვარებულ 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 (დარიბებს 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 ელევანტურობით "Les Penchants criminels de l'Europe démocratique"-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 დემოკრატია მიეწერება როგორც სოციალური ჰომოგენურობის ფორმის წარმოშობა, რაც ცოტა ხნის წინ ტოტალიტარიზმით აიხსნებოდა, ისე თვითწარმოქმნადი ზრდა, რომელიც კაპიტალის ლოგიკისთვისაა დამახასიათებელი.²² ამგვარად, ეს თემა აღნიშნავს ორმაგი დემოკრატიული ვალდებულების ფრანგული გადააზრების საბოლოო მიღწევას. ორმაგი ვალდებულების თეორია უპირისპირებდა კარგ

²² 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.

დემოკრატიულ მმართველობას, პოლიტიკური დემოკრატიული ცხოვრებისა და მასობრივი ინდივიდუალიზმის ორმაგ სიჭარბეს. ფრანგული გადააზრება აუქმებს ამ წინააღმდეგობების დამაბულობას. დემოკრატიული ცხოვრება საქონლის, უმცირესობათა უფლებების, 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“ მიაწოდებენ, 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 ძალუღდა, მაგრამ გადამწყვეტად გასდევს დემოკრატიული დანაშაულის ამ ჩვენებას: კარგი მმართველობა დღეს კვლავ პოულობს იმ სახელს, რომელიც მას ჰქონდა მანამ, სანამ დემოკრატიის სახელს დაუთმოდა გზას. ეს სახელი სამწყსო მმართველობაა [gouvernement pastoral]. დემოკრატიული დანაშაული, ამდენად, სათავეს იღებს პირველყოფილ სცენაში, რომელიც მწყემსის დავიწყებაში მდგომარეობს.²³

ცოტა ხნით ადრე ეს ნათლად იყო გამოხატული წიგნში სათაურით "Le Meurtre du pasteur" ["მწყემსის მკვლელობა"].²⁴ 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 იხმოვენ სეკულარული და რესპუბლიკური სკოლის ახალი,

²³ ჟან-კლოდ მილნერი, "Les Penchants criminels de l'Europe démocratique", ვერდიე, 2003, გვ. 32.

მადლობას ვუხდით ჟან-კლოდ მილნერს იმ პასუხებისთვის, რომლებიც მან გასცა ჩემს შენიშვნებს ამ წიგნის თეზისებზე.

²⁴ ბენი ლევი, "Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde", გრასე-ვერდიე, 2002.

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.²⁵

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 შეეცნოთ 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

²⁵ "Le Meurtre du pasteur", დასახ. ნაშრ., გვ. 313.

ზრუნვის“ დაპირისპირება შეეძლო და *მრავალსა და მთელს* შორის დისტანციის გადალახვა არ ძალუძდა, ამ გამოთხოვებს ხელი მოაწერა, კრონოსის მეფობა და ღვთაებრივი მწყემსი იგავების ეპოქაში გადაიტანა, იმ ფასად, რომ მისი არყოფნა სხვა იგავით შეეცხო – „მშვენიერ სიცრუეზე“ დაფუძნებული „რესპუბლიკის“ იგავით, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, საზოგადოებაში კარგი წესრიგის უზრუნველსაყოფად, მმართველების სულში ოქრო ჩაუდვია, მეომრების სულში – ვერცხლი და ხელოსნების სულში – რკინა.

დავეთანხმეთ 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 დემოკრაციას 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 დემოკრაციას 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, განსაკუთრნი 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 მაროგანიზებელ 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 ემინია და ელაქუცება მოსწავლეებს, რომლებიც, თავის მხრივ, მასხრად იგდებენ მას; ახალგაზრდები მოხუცების თანასწორნი არიან და მოხუცები ახალგაზრდებს ჰბამავენ; თვით მხეცებიც კი თავისუფალნი არიან და ცხენები და ვირები, საკუთარი თავისუფლებისა და ღირსების შეგნებით, წააქცევენ ნებისმიერს, ვინც ქუჩაში გზას არ დაუთმობს.²⁶

როგორც ხედავთ, არაფერი აკლია იმ ბოროტებათა ჩამონათვალს, რომელიც მესამე ათასწლეულის დასაწყისში დემოკრატიული თანასწორობის ტრიუმფმა მოგვითანა: 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, 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

²⁶ „სახელმწიფო“, VIII წიგნი, 562d-563d.

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 უკუაგდება 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 უწესრიგობის 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 წიგნში²⁷, 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 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 სათნობასთან, 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 პოზიციას 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 უმაღლესი 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 აღიარონ, თითქოს მამა ან მწყემსი მოგვიკლავს და, შესაბამისად, უსასრულოდ

²⁷ „კანონები“, III, 690a-690c.

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.²⁸ თუ ჩვენი „დემოკრატიებისთვის“ წილისყრა მმართველთა შერჩევის ყველა სერიოზულ პრინციპს

²⁸ 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.

ეწინააღმდეგება, ეს იმიტომ ხდება, რომ ერთდროულად დაგვაფიქვდა, 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 მმართველობა: ეს იყო გარკვეული სახის კომპეტენცია — ინტრიგებით ძალაუფლების ხელში ჩაგდებაში დახელოვნებულ ადამიანთა კომპეტენცია. მას შემდეგ წილისყრა უზარმაზარი დავიწყების სამუშაოს საგნად იქცა.²⁹ 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 მოიხსენიებს 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

²⁹ ბერნარ მანენი, "Principes du gouvernement représentatif", პარიზი, ფლამარიონი, 1996.

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.³⁰ 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

³⁰ ჟან-კლოდ მილნერი, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, დასახ. ნაშრომი, გვ. 81.

და ქალაქის მმართველობის წარმოდგენა შესაძლებელია მის მოდელზე. მას ზუსტად დავახასიათებთ, თუ გერონტოკრატია ვუწოდებთ. მცოდნეთა ძალაუფლება უმეცრეებზე სამართლიანად ბატონობს სკოლებში და შესაძლებელია, მის მსგავსად, დავაფუძნოთ ძალაუფლება, რომელსაც ტექნოკრატია ან ეპისტემოკრატია 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 მოდელს 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 უწყესრიგობა ჭეშმარიტი პოლიტიკის დასაფუძნებლად, მაგრამ ამის გაკეთება მას მხოლოდ ამ უწყესრიგობის 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 უმეცრეებიც; თუკი სწავლულებმა უნდა მართონ არა მხოლოდ უმეცრეები, არამედ მდიდრები და ღარიბებიც; თუკი საჭიროა, რომ მათ ძალაუფლების მფლობელები დაემორჩილონ და ამავედროულად, 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 მდინარეებში 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.³¹ მაგრამ თუ უხუცესთა ძალაუფლება უნდა იყოს მეტი, ვიდრე გერონტოკრატია, მდიდართა ძალაუფლება მეტი, ვიდრე პლუტოკრატია, თუ უმცერებმა უნდა გაიგონ, რომ უნდა დაემორჩილონ განათლებულთა ბრძანებებს, მათი ძალაუფლება უნდა ეყრდნობოდეს დამატებით წოდებას – იმათ ძალაუფლებას, ვისაც არ გააჩნია არანაირი თვისება, რომელიც მათ უფრო მეტად განაწყოფს 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 თანასწორობა 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 მმართველს უთვსებო 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 სულებებისა 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 „თანასწორობა 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

³¹ შდრ. ჟ. რანსიერი, *La Mésentente*, 1995 და *Aux bords du politique*, *Aux bords du politique*, *Folio Politique et philosophie*, პარიზი, Galilée, Gallimard, 2004.

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 ამავედროულად 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 ადამიანები საკუთარ თავს მმართველობას უქვემდებარებენ, მოსდევს

დემოკრატია, 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 პორტრეტი, 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 დემოკრატია და წარმომადგენლობით დემოკრატია 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.³² ხოლო ჰანა არენდტი 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.³³

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

³² ციტირებული პიერ როზანვალონის მიერ, "Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France", პარიზი, გალიმარი, 1992, გვ. 281.

³³ ჰანა არენდტი, "Essai sur la révolution", პარიზი, გალიმარი, სერია "Tel", 1985, გვ. 414.

სუვერენული ხელისუფლების მიერ ეძლეოდათ საკონსულტაციო ხმა. არც ხმის მიცემა 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.³⁴ 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 ელიარებინა, მაგრამ რომელსაც არ შეეძლო ძალაუფლების განხორციელება მმართველობის პრინციპის დანგრევის გარეშე.³⁵ 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“ 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

³⁴ იხილეთ ამის შესახებ როზანვალონი, დასახელებული ნაშრომი, და ბერნარ მანინი, "Principes du gouvernement représentatif", დასახელებული ნაშრომი.

³⁵ 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-ეტენის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995, გვ. 65.

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 შეზღუდული 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 თანასწორო 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 შემლო 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 პოლიტიკულ 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 ემაფოტზე 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 „ემაფოტზე 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 აშკარობას. 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 ლოგიკური 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 მეთექვსმეტედე მეტი „არაკავკასიური“ სისხლი ჰქონდა.³⁶ 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 განაწილების 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

³⁶ 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“ საფრთხილს, ამ ნაშრომის წაკითხვამ შეიძლება მისცეს უფრო ზუსტი წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს მკაცრად გაგებული თემური იდენტობის დაცვა.

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 გადაადგილებს 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 ნეიტრალიტეტში 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 *პოლიტიკას*. რადგან ეს უკანასკნელი არ არის თანასწორობის ზეობა კანონის მეშვეობით და "ართიმეტიკული" 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“.³⁷ 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.³⁸ მათთვის, ცოდნის განაწილება ყოველთვის ერთდროულად უნდა მოიცავდეს ჩაფლობას „გარემოსა“ და „სხეულში“, რომლებიც ხალხს სოციალური დანიშნულებისთვის მოამზადებს. აბსოლუტური ბოროტება გარემოების აღრევაა. ახლა კი, ამ აღრევის ფესვს, რომელიც მანკიერებად მიიჩნეოდა, ორი ეკვივალენტური სახელი ჰქონდა – *ეგალიტარიზმი* და *ინდივიდუალიზმი*. ამ თვალსაზრისით, „ყალბ დემოკრატია“, ანუ „ინდივიდუალისტურ დემოკრატია“, ცივილიზაცია ბოროტებების ზვავისკენ მიჰყავს, რომელიც ალფრედ ფუიემ 1910 წელს აღწერა,

³⁷ 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.

³⁸ 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".

და რომელშიც 2006 წლის გაზეთის მკითხველი ყოველგვარი სირთულის გარეშე ამოიცნობს 1968 წლის მაისის სექსუალური გათავისუფლებისა და მასობრივი მოძმარებლობის 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.³⁹

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 თანასწორობის

³⁹ ალფრედ ფუიე, "La Démocratie politique et sociale en France", პარიზი, 1910, გვ. 131-132.

განათლების დიდი ოცნების მემკვიდრეობის ნაცვლად, მათ მემკვიდრეობად უფრო ის აკვიატებული შიში ერგოთ, რომელიც უკავშირდება „ბუნებრივი მიკუთვნებულობების მოშლას“ [désaffiliation], „გათიშვას“ [déliation] და იმ საბედისწერო აღრევას პირობებსა და სქესებს შორის, რაც ტრადიციული წესრიგების რღვევამ მოიტანა. უპირველეს ყოვლისა, მნიშვნელოვანია გავიგოთ ის დამაბულობა, რომელიც რესპუბლიკის იდეაშივეა ჩადებული. რესპუბლიკის იდეა ინსტიტუტების, კანონებისა და ზნე-ჩვეულებების სისტემის იდეაა, რომელიც აღმოფხვრის დემოკრატიულ სიჭარბეს სახელმწიფოსა და საზოგადოების ჰომოგენიზებით. სკოლა, რომლის მეშვეობითაც სახელმწიფო ერთდროულად ანაწილებს ადამიანებისა და მოქალაქეების ფორმირების ელემენტებს, სრულიად ბუნებრივად წარმოგვიდგება იმ ინსტიტუტად, 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 გადანაწილებას. ორ განაწილებას შორის ურთიერთობის შესაფასებლად, საჭიროა დამატებითი მეცნიერება. ეს სამეფო მეცნიერება პლატონიდან მოყოლებული სახელდება. 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 გადაუღახავი 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 უწყესრიგობა გამოიწვიოს, რომელიც პოლიტიკურის საზღვრებს კიდევ ერთხელ გადაანაცვლებს.

რესპუბლიკური პროექტისთვის დამახასიათებელი დამაბულობის 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 ამოცანა: სიმდიდრის უსაზღვრობის მიწერა, გულუბრყვილოდ თუ ცინიკურად, დემოკრატიული ინდივიდების ხარზი მადისთვის და ამ ხარზი 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.“⁴⁰ 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 გადაწყვეტ კრიტერიუმად მიიჩნევა. მაგრამ ეს სისტემა თავად არის არასტაბილური კომპრომისი, დაპირისპირებული ძალების შედეგი. ის დემოკრატიისკენ მხოლოდ იმდენად 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 საკამპანო ხარჯების მინიმუმამდე დაყვანა; ეკონომიკური ძალების მხრიდან საარჩევნო პროცესში შესაძლო ჩარევის მონიტორინგი. ასეთ წესებში არაფერია უჩვეულო და წარსულში ბევრი მოაზროვნე და კანონმდებელი, რომლებიც

⁴⁰ რემონ არონი, *Démocratie et totalitarisme*, გალიმარი «იდეები», 1965. გვ. 134.

ნაკლებად იყვნენ მოტივირებული ხალხის მიმართ დაუფიქრებელი სიყვარულით, ფრთხილად განიხილავდნენ მათ, როგორც ძალთა ბალანსის შენარჩუნების, საერთო ნების წარმომადგენლობის კერძო ინტერესების წარმომადგენლობისგან გამოიჯვანის 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 მტაცებელ 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 გამოწვევები, 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 დაიცმაყოფილოს. 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 გამოირიცხავს, 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 განუქცვრეტელობა 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, გვაჩვენებს 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 საცხოვრებელ 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 სიჭარბის 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 დამაბულობა 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 გვითვებს 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 შეიძლება 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 ცოდნაზე დამოკიდებული. ჩვენი მთავრობების ავტორიტეტი ამგვარად ორ დაპირისპირებულ ლეგიტიმაციის სისტემაში ებმება: ერთი მხრივ, ის ლეგიტიმირებულია სახალხო ხმის ძალით; მეორე მხრივ, ის ლეგიტიმირებულია საზოგადოებრივი 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 გაძლიერების 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 ჩამორჩენილთა 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 შეუირებელ 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.⁴¹ ფუნქციონირებისთვის 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 თავლობის 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-

⁴¹ 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 თითქმის 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.

სახელმწიფოების სავარაუდო დასუსტება მხოლოდ ოპტიკური ილუზიაა. საერთაშორისო კაპიტალიზმსა და ერი-სახელმწიფოებს შორის ძალაუფლების ახალი გადანაწილება უფრო სახელმწიფოების გაძლიერებისკენ მიდის, ვიდრე მათი დასუსტებისკენ.⁴² 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 მითითური 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 მუდმივ ვეგეტატიურ მდგომარეობაში მყოფი ქალისთვის კვების მიღის 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,

⁴² მდრ. ლინდა ვაისი, *The Myth of the Powerless State: Governing the Economy in a Global Era*, აითაკა, პოლიტი პრესი, 1998.

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 გადაადგილებს, 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“ სახელმწიფოს 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.⁴³ 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 გადაითარგმნა კონკრეტულ ზომებში მთავრობის მიერ

⁴³ 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", ორლი, 2003.

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, უგულვებელყოფილი 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 უწყევთ 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 გუმინდელი 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 მიაბიჭურია, 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 საქონელს 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 გამოხს. 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, ნებისით 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 იკავებს. 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 მწყევლეთა 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 მგობელნი 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 სიმართლის რეპუტაციით, რომელსაც იძენენ წვრილმანი სიამოვნებისკენ მიდრეკილი წვრილმანი კაცის თუ ქალის მიერ „აზროვნების წინააღმდეგ ყოველდღიურად ჩადენილი დანაშაულების“⁴⁴ გუნდური გამეორებით. სხვებისთვის ეს ცოდვები მეტისმეტად წვრილმანია

⁴⁴ მორის დანტეკი, *Le Théâtre des opérations: journal métaphysique et politique 2000-2001*. Laboratoire de catastrophe générale, ფოლიო გალიმარი, 2003, გვ. 195.

დემოკრატიის დასადასაშაულებლად. მათ სჭირდებათ ნამდვილი დანაშაული დასადასაშაულებლად, 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 პარადოქსი: 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. ერის ნოლტეს თეზისი, რომელიც ნაცისტურ გენოციდის გულაგის გენოციდისგან თავდაცვით რეაქციად წარმოაჩენს, რომელიც თავად თითქოს დემოკრატიული კატასტროფის მემკვიდრეა, პრობლემას ვერ წყვეტს. წყველისმოყვარენი 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 ჰაიდგერის მიერ მოდერნულობის მომაკვდინებელ ბედისწერად მიჩნეული ტექნიკის არსის განსახიერებად ქცევა საკმარისია ჰაიდგერის „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 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 „დემოკრატია“ აქცევს იდეოლოგიურ ოპერატორად, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრების საკითხებს დეპოლიტიზებას უკეთებს მათი „საზოგადოებრივ მოვლენებად“ გადაქცევით, ამავდროულად, უარყოფს რა იმ ძალაუფლებრივ ურთიერთობებს, რომლებიც საზოგადოებას სტრუქტურირებას ახდენს. ის ნილბავს სახელმწიფო ოლიგარქიების ბატონობას დემოკრატიის საზოგადოების ფორმასთან გაიგივებით და ნილბავს 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 მცვირალა 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 – შემფოთებულნი 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.⁴⁵ 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 სამიშია, 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, მაღავს 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.⁴⁶ დემოკრატიას არ უდგას იმის საფრთხე, რომ მტრების გარეშე დარჩეს. „ნებისმიერის მმართველობა“ განწირულია დაუსრულებელი სიძულვილისთვის იმათგან, ვისაც ადამიანთა მართვის უფლებამოსილების დამადასტურებელი საბუთები აქვთ წარსადგენი: 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 არარედუციურებადი „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

⁴⁵ ამ თემების კარგი კრებულითვის იხილეთ Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge (პარიზი, 1867). "დემოკრატიაზე ლიტერატურაში" იხილეთ არმან დე პონმარტენის მაღამ ზოვარის კრიტიკა Nouvelles Causeries du samedi-ში (პარიზი, 1860).

⁴⁶ შდრ. ულრიხ ბეკი, *Democracy without Enemies*, კემბრიჯი, პოლიტი პრესი, 1998, და პასკალ ბრუენერი, *La Mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis?*, პარიზი, სეი, 1992.

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 არისტოკრატების 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 საქონლის 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.⁴⁷

⁴⁷შდრ. მაიკლ ჰარდტი და ანტონიო ნეგრი, *Empire*, პარიზი, ეგზილი, 2000 და *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, პარიზი, ლა დეკუვერტი, 2004.

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 თანასწორო 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.

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 შემამფოთებელ თანამედროვე ვითარებას, ისე პოტენციურ უნაყოფობას მომავალი დემოკრატიული პროექტების თვალსაზრისით, რომლებიც ამ პრობლემურ აწმყოშიც შედიან. ინსტიტუტები და პრინციპები, რომლებიც მიმართულია დემოკრატიის უზრუნველყოფისაკენ, კულტურები, რომლებიც მას ასაზრდოებენ, ენერგიები, რომლებიც მას ასულდგმულებენ, და მოქალაქეები, რომლებიც მას ახორციელებენ, ზრუნავენ ან მისკენ მიილტვიან – ამ ყველაფრისათვის ნეოლიბერალიზმის პოლიტიკური ცხოვრების „ეკონომიზაცია“ და სხვა აქამდე არაეკონომიკური სფეროები და საქმიანობა გამოწვევებია. რა აკავშირებს ნეოლიბერალიზმის მიერ თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ჩადირვას უფრო რადიკალური დემოკრატიული წარმოდგენების საფრთხესთან? ლიბერალური დემოკრატიული პრაქტიკა და ინსტიტუტები 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 მოუწოდებთ ხალხებს ან რატომ დაიწყებენ დემოკრატიის ძიებას ბუნდოვანი ლიბერალური დემოკრატიის კონკრეტული მაგალითის არარსებობის შემთხვევაშიც კი? და რა შეუძლება 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 გამომდინარეობის სირთულეს.⁴⁸

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,

⁴⁸ 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.

წარმომადგენლობითი, ავტორიტარული, პირდაპირი, მონაწილეობითი, სათათბირო, პლემბისციტური - 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 მიმართებულს მთელ პოლიტიკურ სხეულზე და ღარიბებზე.⁴⁹ ჟაკ რანსიერი ამტკიცებს (პლატონის „კანონებზე“ დაყრდნობით), რომ დემოსი არ ეხება არცერთს, არამედ მათ, ვინც არ ფლობს მმართველობას, „უთვალავს“. ამგვარად, რანსიერისთვის დემოკრატია ყოველთვის არის იმ ნაწილის ამოფრქვევა, რომელსაც „წილი არ აქვს“.⁵⁰ ეტიენ ბალიბარი ამყარებს რანსიერის არგუმენტს, რომ დემოკრატიის დამახასიათებელი თანასწორობა და თავისუფლება „გარიყულთა ამბოხითაა თავსმოხვეული“, შემდგომ კი თავად მოქალაქეების მიერ უსასრულო პროცესში ხდება მისი რეკონსტრუქცია“.⁵¹

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.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 176.

⁵⁰ Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (New York: Continuum, 2010), p. 70.

⁵¹ 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.

„ნეოლიბერალიზმი“, 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.⁵² 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 საეჭვოა.⁵³ 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 პოსტპარტეიდულ 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

⁵² 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).

⁵³ 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 რაციონალიზმის 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.

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 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.⁵⁴

და აი, პარადოქსიც! ნეოლიბერალიზმი არის გონების და სუბიექტების წარმოების გამორჩეული მეთოდი, „ქცევის ქცევა“ და შეფასების სქემა.⁵⁵ 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.⁵⁶ თუმცა მისი განმასხვავებელი მაგალითების მოყვანით სხვადასხვა ქვეყანაში, რეგიონსა და სექტორში არსებულ კულტურებთან და პოლიტიკურ ტრადიციებთან სხვადასხვა კვებაში 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 – 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.

⁵⁴ 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>.

⁵⁵ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2004).

⁵⁶ 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).

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 უმართებულად ერთნაირად არის განწყობილი. თუ გონიერების ნაცვლად მადა ან სული მართავს ინდივიდუალურ ან პოლიტიკურ ცხოვრებას, მაშინ ფასს კარგავს სამართლიანობა ან სათნოება. პოლიტეორეტიკოსები საკმაოდ ხშირად ეჭვქვეშ აყენებენ პლატონის ჰომოლოგიას, თუმცა ის პერიოდულად კვლავ მეორდება. ეს წიგნი მიიჩნევს, რომ ნეოლიბერალურმა აზრმა მას შურისძიებით უპასუხა: პიროვნებებიც და სახელმწიფოებიც თანამედროვე ფორმის 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 ინვესტირების 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, გადატაკებისა 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 გარდაიქმნიებიან „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, დაგვხმარება 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.⁵⁷ მოკლედ, ახალი განზომილებები ასახავს და იწვევს უმაღლესი განათლების რევოლუციას. უმაღლესი განათლება, რომელიც ოდესღაც ინტელექტუალური, მოაზროვნე ელიტების განვითარებას და კულტურის რეპროდუცირებას ემსახურებოდა, მოგვიანებით კი,

⁵⁷ ob. Ariel Kaminer, „Lists that Rank Colleges' Value Are on the Rise“, *New York Times*, October 27, 2013, p. a1.

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 დემოკრატია.

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, პრეზიდენტმა, 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.⁵⁸

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“. ⁵⁹ 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

⁵⁸ 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/](http://www.nytimes.com/2014/05/26/us/colleges-rattled-as-obama-presses-rating-system.html)

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 ვყვრდნობით, 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>

⁵⁹ „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

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 ბრძოლა და მინიმალური ხელფასის მომატება, - თითოეული ეს საკითხი ეკონომიკური ზრდის ან ამერიკის კონკურენტუნარიანობაში შეტანილი წვლილის კონტექსტში მოთავსდა.⁶⁰

„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“.⁶¹ რა გვაქვს კანონის და პოლიტიკის ჩამოყალიბების, კოლექტიური და ინდივიდუალური ქცევის გზამკვლევა? „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?“⁶²

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“.⁶³ ჩვენი მოძველებული ინფრასტრუქტურის გამოსწორება „დაამტკიცებს, რომ არ არსებობს უკეთესი ადგილი ბიზნესისთვის, ვიდრე ამერიკის შეერთებული შტატებია“.⁶⁴ უფრო ხელმისაწვდომი იპოთეკები, რომლებიც საშუალებას მისცემს „პასუხისმგებლიან ახალგაზრდა ოჯახებს“ იყიდონ თავიანთი პირველი სახლი, „ჩვენს ეკონომიკას ზრდაში

⁶⁰ იქვე, pp. 1–9. The one exception to this was gun control, which may also explain why Obama gave up on it so quickly in 2013.

⁶¹ იქვე, p. 2.

⁶² იქვე, p. 4.

⁶³ იქვე, p. 5.

⁶⁴ იქვე, p. 6.

დაეხმარება“.⁶⁵ 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“.⁶⁶ საიმმიგრაციო რეფორმა „გამოიყენებს მონდომებულ, იმედისმომცემი ემიგრანტების ნიჭს და გამომგონებლობას“ და მოიზიდავს „უმაღლესი კვალიფიკაციის მქონე მეწარმეებს და ინჟინრებს, რომლებიც ხელს შეუწყობენ სამუშაო ადგილების შექმნას და ჩვენი ეკონომიკის ზრდას“.⁶⁷ 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 ავანაზდაურებთ“ მინიმალური ხელფასის რეფორმით, როდესაც ავანაზებთ გაპარტახებულ საქარხნო ქალაქებს და როდესაც გავაძლიერებთ ოჯახებს „დაბალშემოსავლიანი წყვილებისთვის ქორწინების ფინანსური შემაკავებელი ფაქტორების მოხსნით და მეტს გავაკეთებთ მამობის წასახალისებლად“.⁶⁸

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 დემოკრატიების წინააღმდეგ ბრალდებების მოხსნას სოციალური სამართლიანობის, სახელმწიფო ინვესტიციების და გარემოს დაცვის ეკონომიკური ზრდის საწვავად ფორმულირებით. ეს მიზანი აშკარაზე უფრო აშკარაა. თუმცა მასზე ექსკლუზიურ ფოკუსირებას თვალთახედვიდან რჩება ის, თუ როგორ გახდა ეკონომიკური ზრდა ხელისუფლების დასასრულიც და ლეგიტიმაცია, 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

⁶⁵ იქვე, p. 6.

⁶⁶ იქვე, p. 7.

⁶⁷ იქვე, p. 8.

⁶⁸ იქვე, pp. 8–9.

ზრდას.⁶⁹ 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 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.⁷⁰ ამ მხრივ, ობამას გამოსვლა ერთდროულად ასახავს ნეოლიბერალურ

⁶⁹ 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.

⁷⁰ ობამას ადმინისტრაციის მხრიდან სოციალური სამართლიანობის ნეოლიბერალიზებით შემოფოთების 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 ინვესტიციურებას არავინ ახდენს“. Tanzina Vega,

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 ფორმებად 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 წინააღმდეგობის 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

„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>.

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 გვთავაზობენ ამარტია სენი, ჯეიმს ფერგიუსონი და ბრანკო მილანვიჩი.⁷¹ 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 სტრატეგიფიცირებას ახდენს, რაც ფართოდ უნდა იყოს ხელმისაწვდომი და გაზიარებული (განათლება, უდაბნო, ინფრასტრუქტურა), ან იმიტომ, რომ ეს შესაძლებელს ხდის

⁷¹ 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.

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.⁷²

მესამე, ნეოლიბერალიზმის, როგორც სახელმწიფო ეკონომიკური პოლიტიკის კრიტიკოსები ასევე შფოთავენ კორპორაციული და ფინანსური კაპიტალის 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.⁷³ ეს თემები ასევე ახასიათებს კინორეჟისორ მაიკლ მურის შემოქმედებას და განსხვავებულად არის გააზრებული პოლ პირსონისა და ჯეიკობ ჰაკერის მიერ ფილმში, „ყველაფერი გამარჯვებულისთვის პოლიტიკა“.⁷⁴

⁷² ib. 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, ib. *Political Theory* 42.3 (2014).

⁷³ Sheldon S. Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

⁷⁴ 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 გადაუღო“. რაოდენ აღმაშფოთებელიც არ უნდა იყოს ეს ამბავი, ამბობს დრუტმენი, ახლა, სამწუხაროდ, კაპიტალიზმის 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 კაპიტალიზმის გარშემო, იყო ის, რომ კონგრესის თანამშრომლებს წარმოუდგენლად ბევრი საქმე აქვთ. ლობისტებმა ეს იცინ, ამბობს დრუტმენი, ასე რომ, რასაც ისინი სთავაზობენ კანონმდებლებს, არის ერთიანი პაკეტი – ისინი დაეხმარებიან კანონმდებელს შეაგროვონ კანონპროექტის მხარდამჭერები, ჩამოაყალიბონ კიდევ განსახილველი პუნქტები, და კანონპროექტის სპეციფიკური ენაც კი. ib. 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>

დაბოლოს, ნეოლიბერალური სახელმწიფო პოლიტიკის კრიტიკოსები ხშირად შემფოთებულნი 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 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“.⁷⁵

გაძლიერებული უთანასწორობა, უხეში კომოდიფიცირება და კომერცია, მუდმივად მზარდი კორპორატიული გავლენა ხელისუფლებაში, ეკონომიკური განადგურება და არასტაბილურობა - რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი ნეოლიბერალური პოლიტიკის შედეგია და მამაგებელი ან პოპულარული პროტესტის მასალაა, როგორც, მაგალითად, „დაიკავე უოლ სტრიტ“, „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.⁷⁶

⁷⁵ 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).

⁷⁶ ჩემი ადრეული მცდელობები ფუკოს მონათხრობის გასავითარებლად ნეოლიბერალიზმის, როგორც პოლიტიკური რაციონალიზმის 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–

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.⁷⁷ 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.⁷⁸ 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.

714. ეს წიგნი რედაქტირებას უკეთებს ზოგიერთ ადრეულ ფორმულირებას, რომლებიც საკმაოდ არაკრიტიკული იყო ფულის 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.

⁷⁷ Caliskan and Callon, „Economization“.

⁷⁸ 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>. ფილერი 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 წარმართოს 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 მაღლობა გადავუხადო შანტალ ტომასს, რომ ყურადღება მიმაქცევინა ფილერის 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>

ამრიგად, ადამიანი გაცნობის სივრცეშიც კი შეიძლება მეწარმის ან ინვესტორის რეჟიმში შევიდეს, მაგრამ არ ცდილობდეს ამ სფეროში ფულადი სიმდიდრის გამომუშავებას, დაგროვებას ან ინვესტირებას.⁷⁹ 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.⁸⁰ 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

⁷⁹ 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>

⁸⁰ გაცნობის ქოუჩმა „ნიუ-იორკ თაიმის“ 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 აუტოსორსისკენ“: „დრო არის არსებითი და თუ თქვენ ჰგავხართ მარტოხელა მდიდარ მამაკაცებს, ბევრს ფლანგავთ ლამაზ ქალებთან შესახვედრად. თუ თქვენი დრო დაგინარჯავთ ბარებსა და კლუბებში მუსიკის ხმაურში ყვირილზე, რათა გესაუბროთ შვილის ტოლა ქალებთან, მაშინ მეტი ფლანგვა აღარ მოგიწევთ. 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 სიძვირებზე. თქვენ შეგიძლიათ დაზოგოთ ამდენი დრო და ენერგია გამოცდილ პროფესიონალებზე თქვენი სასიყვარულო ცხოვრების აუტოსორსინგით, 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>.

საქველმოქმედო მომსახურება კოლეჯის განაცხადის პროფილის გასამდიდრებლად; თუმცა 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.⁸¹ 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 ნეოლიბერალური 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

⁸¹ 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.

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 გაბნევისა და გამრავლებას ექვემდებარება სოციალური სხეულის შიგნიდან.⁸² 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.⁸³

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 წერგავს 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 პირობებითა და საზომებით.⁸⁴ 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.

⁸² Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 148.

⁸³ 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).

⁸⁴ 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).

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.⁸⁵ 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 ეკონომიკებიდან 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.

⁸⁵ Feher, „Self-Appreciation“, pp. 21–41.

ცენტრალიზებული ხელისუფლება, კანონი, პოლიცია, წესები და კვოტები ჩანაცვლებულია ქსელური, გუნდზე დაფუძნებული, პრაქტიკაზე ორიენტირებული ტექნიკით, რომელიც მოტივირებაზე, რეკომენდაციებსა და ორიენტირებაზე 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 ფორმის 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 ტერმინისებურია (მწერისებურია), ვიდრე ლომისებური. . . მისი მსჯელობის ხერხი კაპილარულად მომაბეზრებელია სამუშაო ადგილებში, სკოლებში, საჯარო დაწესებულებებში, სოციალურ და პოლიტიკურ დისკურსებში და, უპირველეს ყოვლისა, საგანში. ტერმინის 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 ეკონომიკური 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.⁸⁶ (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.⁸⁷ ქსელური კავშირის პრაქტიკა, რომელიც ახლა ასე

⁸⁶ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 118–19.

⁸⁷ 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 ამბავრებს ამ რეიტინგით მისი უსაზღვრო სიამაყე საკუთარ

გავრცელებულია ყველა სფეროში, ის პრაქტიკაა, რომელსაც მიშელ ფეჰერი „ინვესტორების მოზიდვას“ უწოდებს.⁸⁸ 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 მოვიაზრებთ. 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 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

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.

⁸⁸ Michel Feher, „On Credit, Self-esteem, and Sharing: an Introduction to the Neoliberal Condition“ lecture, Cornell University, November 2013; and Feher, *Rated Agencies*.

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 თანასწორობა 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 გასამლიერებლად, არამედ იმიტომაც, რომ ის საღ აზრად რაცხავდა იმ აზრს, რომ თითქოს ესპანელმა,

პორტუგალიელმა და ბერძენმა მუშახელმა არ შეიძლება კომფორტულად იცხოვროს ან პენსიით ისარგებლოს.⁸⁹

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 მიზნებით, 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 ეკონომიკუსამდე* 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 მიღმა, ის საზოგადოებრივ ცხოვრებას მკვეთრად ავიწროებს ისე, რომ პოლიტიკაზე უარს არ ამბობს. ბრძოლები გრძელდება ძალაუფლებისთვის, ჰეგემონური ღირებულებებისთვის, რესურსებისა და სამომავლო ტრაექტორიებისთვის. პოლიტიკის ეს გამძლეობა საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და განსაკუთრებით განათლებული საზოგადოების ცხოვრების განადგურების ფონზე, პოლიტიკური სფეროს მარკეტიზაციასთან ერთად, არის ნაწილი იმისა, რაც თანამედროვე პოლიტიკას განსაკუთრებულად არამიმზიდველს და ტოქსიკურს ხდის – სავსეს მაღალფარდოვნებითა და პოზიურობით და ინტელექტუალური სერიოზულობისგან დაცლილს, რაც ახალისებს გაუნათლებელ და მანიპულირებად ელექტორატს და ცნობად სახეებსა და სკანდალზე დახარბებულ კორპორატიულ მედიას. ნეოლიბერალიზმი აყალიბებს აპოლიტიკური დემოკრატიული ინსტიტუციების მდგომარეობას, რომლებიც მხარს დაუჭერენ დემოკრატიულ საზოგადოებას და ყველაფერს, რასაც ასეთი საზოგადოება საუკეთესოდ წარმოაჩენს: ინფორმირებული მგზნებარება, პატივისცემით განმსჭვალული წინდახედულება, სწრაფვა სუვერენიტეტისაკენ, ძალების მკვეთრად შეკავება, რომელიც არღვევს ან ძირს უთხრის მას.

⁸⁹ 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>

მეხუთე, როდესაც სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა და ამოცანა ექსკლუზიურად დაკავშირებული ხდება ეკონომიკურ ზრდასთან, გლობალურ კონკურენტუნარიანობასა და ძლიერი საკრედიტო რეიტინგის შენარჩუნებასთან, ლიბერალურ-დემოკრატიული მართლმსაჯულების ამოცანები მცირდება. ეკონომიკა ხდება სახელმწიფოს და იმ პოსტეროვნული ერთობლიობის ორგანიზაციული და მარეგულირებელი პრინციპი, როგორიცაა ევროკავშირი. 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: მილიონობით ადამიანის კეთილდღეობა შეეწირა ვალების გადაუხდელობის თავიდან აცილებას და ვალუტის კურსის ვარდნას - ასეთია ადამიანურ კაპიტალად გარდაქმნილი მოქალაქეობის ბედი. ანალოგიურად, 2013 წლის შემოდგომაზე მთავრობის დახურვისა და ვალის ზედა ზღვარის მოხსნასთან დაკავშირებით კონგრესში ატეხილი აურზაურისას ექსპერტთა შეშფოთება დახურულმა საჯარო სერვისებმა კი არ გამოიწვია, არამედ ამ ყველაფრის ზემოქმედებამ საფონდო ბირჟაზე, ამერიკის საკრედიტო რეიტინგსა და ზრდის ტემპზე.

ნეოლიბერალური რაციონალურობის წარმატება მოქალაქეობისა და სუბიექტის ხელახლა ჩამოყალიბებაში აღნიშნულია სკანდალური პასუხის 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 ბაღე ამოწმებს მოქმედებას და

აფასებს ვარგისიანობას“.⁹⁰ 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.

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, წარმეული 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.⁹¹ ამ მხრივ, ჰომო ეკონომიკუსის, როგორც ადამიანური კაპიტალის გაგება, უკან იტოვებს არა მარტო ჰომო პოლიტიკუსს, არამედ თავად ჰუმანიზმსაც.

⁹⁰ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 131 and 247.

⁹¹ 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.

როდესაც თავისუფლებისა და თანასწორობის არეალი და მნიშვნელობა პოლიტიკურიდან ეკონომიკურზე გადაიწყო, პოლიტიკური ძალაუფლება მათ მტრად წარმოგვიდგება, რომელიც ორივეში ერევა. პოლიტიკურისადმი 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.⁹² 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 ადამიანური ენერგიის განვითარება, რომელიც თავისთავად არის მიზანი, თავისუფლების ჭეშმარიტი სფერო, რომელიც მხოლოდ აუცილებლობის სფეროს ფუძეზე შეიძლება აყვავდეს.⁹³

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 „ჭკრეტის კეთილშობილ და მშვენიერ ობიექტად“ აქცევს, არის ინდივიდუალობა, ორიგინალურობა,

⁹² 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“ ჩემებული 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.

⁹³ Marx, „On the Realm of Necessity and the Realm of Freedom“, p. 441.

„სიცოცხლის სისავსე“ და უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი „ამაღლებული ბუნების“ კულტივირება.⁹⁴ ნეოლიბერალიზმი უკუაგდება 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 შთანთქმავს 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 შეუზღავალი 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 წარმომადგენლობის გვერდიგვერდ. ლიბერალური დემოკრატია 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 მიაღწევნ, 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 რაციონალიზმამ

⁹⁴ Mill, *On Liberty and Other Writings*, pp. 59–64.

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 ნეოლიბერალური 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, თავისუფლებს 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“.⁹⁵ 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 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

⁹⁵ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*, ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell (New York: Picador, 2004), p. 2.

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 მიღმა.

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 რაციონალობისა 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“⁹⁶ 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 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 რაციონალობის მიხედვით. . . ეკონომიკური აგენტების რაციონალობის მიხედვით . . . და თვითმართულთა რაციონალობის მიხედვით“.⁹⁷ 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,

⁹⁶ *იქვე*, p. 149.

⁹⁷ *იქვე*, p. 313.

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 შემოხრუნებას მეოცე საუკუნის ნეოლიბერალიზმის ინტელექტუალურ 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“.⁹⁸ 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.⁹⁹ 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,

⁹⁸ 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), pp. 539–68; Terry Flew, „Michel Foucault's *The Birth of Biopolitics* and Contemporary Neo-liberalism Debates“, *Thesis Eleven* 108.1 (2012), pp. 44–65; Francesco Guala, „Critical Notice“, *Economics and Philosophy* 22 (2006), pp. 429–39.

⁹⁹ ამ საკითხზე იხ. Guala, „Critical Notice“, p. 437.

ნაწილობრივ გამოწვეულია ფუკოს საკმაოდ ნაწილობრივი შემოჭრით ამ სფეროში, მისი ერთგვარად გამოხატული შემფოთებით 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 ჩურჩულთ თუ მოისმოდა ფუკოს დროს. ეს უკანასკნელი მახასიათებელი ართულებს გენეალოგიის მიზანს, შექმნას „აწმყოს ისტორია“, როდესაც გადააქვს ის აზროვნებაში აზრდილების 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.¹⁰⁰

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,¹⁰¹ არამედ მისი ლექციები მერყეობს კიდევ 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 ლექციაზე ის განიხილავს ლიბერალიზმს, მეხუთედან მეთექვსმეტე 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

¹⁰⁰ Michel Foucault, „Nietzsche, Genealogy, History“, in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Pantheon, 1984), pp. 83 and 86.

¹⁰¹ 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 ექვეყმ 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), pp. 353-63.

მკვლევარი ამტკიცებს, რომ რამდენიმე ლექცია, მან, როგორც ჩანს, თითქმის ექსპრომტად წაიკითხა).¹⁰² 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?¹⁰³ 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 სუვერენიტეტის განგრძობითი პრობლემატიზაცია - და უშუალო ინტერესისა 1970-იანი წლების ევროპაში ნეოლიბერალური აზროვნების გამოჩენის მიმართ?¹⁰⁴

¹⁰² 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“.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ 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

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,¹⁰⁵ ასევე უარყოფ 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 ალაფრთოვანებდა 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 გასახლება და გადატაცება, საჯარო სფეროსა და სოციალური სოლიდარობის დაშლას. პირიქით, ის დაინტერესებული იყო ნეოლიბერალიზმის მიერ სოციალურის, სახელმწიფოსა და სუბიექტის ტრანსფორმაციებით და ასევე იმით, თუ როგორ შემოაქვს ნეოლიბერალიზმს 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.¹⁰⁶ უპირველეს ყოვლისა, მას ალაფრთოვანებდა ნეოლიბერალიზმის მიერ ლიბერალიზმის „გადაპროგრამება“, მისი რადიკალური რეკონფიგურაცია სახელმწიფოს, ეკონომიკისა და სუბიექტის ურთიერთობებსა და მიზნებს შორის.

„Les néolibéralismes de Michel Foucault“, ed. Frédéric Gros, Daniele Lorenzini, Ariane Revel, and Arianna Sforzini, special issue, *Raisons Politiques*, no. 52 (2013–14).

¹⁰⁵ 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 გვთხოვს, უკვე თავისთავად არის დაქვემდებარების ეფექტი გაცილებით უფრო სიდრმისეულად, ვიდრე თვითონ არის“. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1977), p. 30; და „ჩვენი დროის პოლიტიკური, ეთიკური, სოციალური და ფილოსოფიური პრობლემა არის არა ის, რომ ინდივიდი სახელმწიფოსგან და მისი ინსტიტუტებისგან 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), p. 216.

¹⁰⁶ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 294–95.

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 რეჰკემ, ფ.ა. ჰაიეკმა, მილტონ ფრიდმანმა და სხვებმა ნეოლიბერალიზმი მოამარაგეს.¹⁰⁷ 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 შეეხო“. 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

¹⁰⁷ 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 მყიდველობის 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, p. 271.

აქცევდა.¹⁰⁸ მეორე მხრივ, შიგნით, კანონი ან იურიდიული პრაქტიკა ფუნქციონირებს როგორც ის, რასაც ფუკო უწოდებს სახელმწიფო ძალაუფლების „გამამრავლებელს“, რომელიც კი არ ზღუდავს, არამედ აფართოებს მეფის ძალაუფლებას.¹⁰⁹ 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.¹¹⁰ 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 სახელმწიფოსა და მისი ლეგიტიმურობის ახალი ფორმა.¹¹¹ 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“.¹¹² ის დასძენს, „მთავრობის ფრუგალურობის საკითხი მართლაც ლიბერალიზმის საკითხია“.¹¹³ ფუკოს თხრობით, ლიბერალიზმი დაიბადა ბაზრის მმართველობითობით, და არა არსებითად ადამიანის უფლებებით. თუმცა, მარქსიზმისგან განსხვავებით, ეს მმართველობითობა არ ეყრდნობოდა ლიბერალური

¹⁰⁸ *იქვე*, p. 6.

¹⁰⁹ *იქვე*, p. 8.

¹¹⁰ *იქვე*, p. 9.

¹¹¹ *იქვე*, pp. 12–15.

¹¹² *იქვე*, p. 28.

¹¹³ *იქვე*, p. 29.

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.¹¹⁴ მეორე მხრივ, მთავრობამ შეიძინა ახალი და კომპლექსური ურთიერთობა თავისუფლებასთან - ის აწარმოებდა, ორგანიზებას უკეთებდა, მართავდა და მოიხმარდა ინდივიდუალურ თავისუფლებას, ყოველივე ამას სუბიექტზე შეუხებლად.¹¹⁵ 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 დემოკრაციამ. ფუკოსთვის, ნეოლიბერალიზმი დაიბადა არა კაპიტალისტური აკუმულაციის კრიზისებიდან, როგორც დევიდ ჰარვი და სხვა მარქსისტები ამტკიცებენ, არამედ ლიბერალური მმართველობითობიდან.¹¹⁶

¹¹⁴ იქვე, p. 37.

¹¹⁵ იქვე, pp. 63–64.

¹¹⁶ იქვე, pp. 69–70. ფუკო ფრთხილობს, რომ არ გამოიწვია 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 პროცირება 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“.¹¹⁷

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“ ეწინააღმდეგებიან¹¹⁸ (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).¹¹⁹ ფუკო ამერიკულ ნეოლიბერალიზმს აღწერს, როგორც „უფრო სრულყოფილს და ამომწურავს“ ყველა სფეროში კონკურენციის პროპაგანდაში, ბაზრის შეუზღუდავ გაფართოებაში ყველა საქმიანობაზე, აქტივობასა და პრობლემაზე.¹²⁰

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

¹¹⁷ იქვე, p. 104.

¹¹⁸ იქვე, p. 242.

¹¹⁹ შევეცადე ამერიკული ნეოკონსერვატიზმისა და ნეოლიბერალიზმის გარკვეული ასპექტები განმეხილა ნაშრომში, „American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization“, *Political Theory* 34.6 (2006), pp. 690–714.

¹²⁰ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 243.

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 უძღვრებისა და კრიზისების სხვადასხვა მიზეზის გამო, ხელახლა გაააქტიურა. 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).¹²¹

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 ან მთავრობის პრინციპად.¹²² ნეოლიბერალიზმის განმასხვავებელი ნიშანი, ფუკოსთვის, ის არის, რომ ის „აზოგადებს ბაზრის ეკონომიკურ ფორმას“ ან „განაზოგადებს 'საწარმოს' ფორმას სოციალურ სხეულში“, რაც იწვევს „მთელი სოციალური ველის ეკონომიზაციას“.¹²³ ამგვარად, ფუკო ამტკიცებს, რომ ნეოლიბერალიზმი არ არის მხოლოდ „ძველი ეკონომიკური თეორიების ხელახალი აქტივაცია“; ის არ არის „მხოლოდ საზოგადოებაში მკაცრად საბაზრო

¹²¹ იქვე, pp. 117–18.

¹²² 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).

¹²³ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 241–43.

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 „სოლუქნიცინი მსოფლიო მასშტაბით“. ¹²⁴ ფუკო რამდენიმე გვერდის განმავლობაში აკრიტიკებს ამ ანალიტიკურ ჩარჩოებს ნეოლიბერალიზმის გასააზრებლად - თითოეული მათგანი ნეოლიბერალიზმს წარმოაჩენს „ყოველთვის ერთნაირად, მხოლოდ როგორც უფრო უარესს“, ან როგორც „საერთოდ არაფერს“. ¹²⁵ ფუკო იმეორებს, რომ ნეოლიბერალიზმის განსაკუთრებულობა მდგომარეობს „საბაზრო ეკონომიკის ფორმალური პრინციპების აღებაში და მათ მიმართებასა და პროექტირებაში მმართველობის ზოგად ხელოვნებაზე“. ¹²⁶ 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 განიცდო. ¹²⁷ 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 კონკურენციასა და ზრდას და მოახდინოს სოციალურის ეკონომიზაცია, ან, როგორც ფუკო ამბობს, „დაარეგულიროს საზოგადოება ბაზრის მეშვეობით“. ¹²⁸

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

¹²⁴ იქვე, p. 130.

¹²⁵ იქვე.

¹²⁶ იქვე, p. 131.

¹²⁷ იქვე.

¹²⁸ იქვე, p. 145.

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 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.¹²⁹

თუ ნეოლიბერალისთვის 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.¹³⁰ 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.¹³¹ „იურიდიული ძერწავს ეკონომიკურს“, -ამბობს ფუკო ნეოლიბერალიზმზე.¹³² „მთავრობა თან უნდა ახლდეს ბაზარს დასაწყისიდან ბოლომდე“, დასძენს ის.¹³³ თუმცა, ის, რაც განასხვავებს ნეოლიბერალიზმს ლიბერალიზმისგან, ამ შემთხვევაში ის არის, რომ სახელმწიფომ

¹²⁹ *ოქვ.* p. 120.

¹³⁰ *ოქვ.* pp. 120 და 145. In „Critical Notice“, გულაა ამ მტკიცებას გაზვიადებულად მიიჩნევს.

¹³¹ *ოქვ.* p. 131.

¹³² *ოქვ.* p. 163.

¹³³ *ოქვ.* p. 121. *ოქვ.* pp. 147 და 149.

უნდა „მართოს ბაზრისთვის და არა ბაზრის გამო“.¹³⁴ ფუკო ამას კლასიკური ლიბერალიზმის სრულ შემოზღუდვად 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“.¹³⁵ ფუკო განმარტავს: ნეოლიბერალიზმში „სოციალური პოლიტიკა არ უნდა მოქმედებდეს ეკონომიკური პოლიტიკის წინააღმდეგ და არ უნდა ახდენდეს მის კომპენსირებას“, რაც „არ უნდა მიჰყვებოდეს ძლიერ ეკონომიკურ 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.¹³⁶ 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. ორდოლიბერალეები კიდევ უფრო შორს წავიდნენ: საბაზრო ეკონომიკა უნდა ყოფილიყო სახელმწიფოს შიდა რეგულირებისა და ორგანიზაციის პრინციპიც. ლიბერალური ფორმულირების შეზღუდვებით, სადაც თავისუფალ ბაზარს განსაზღვრავს და აკონტროლებს სახელმწიფო, სახელმწიფო უნდა განისაზღვრებოდეს და კონტროლდებოდეს ბაზრის მიერ.¹³⁷ 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.¹³⁸ ეს არის ერთ-ერთი იმ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ჩანაცვლებათაგანი, რომლებიც წარმოადგენენ ტექტონიკურ ძვრებს და გავლენას ახდენენ სხვა პრინციპებსა და ადგილებზე. ყველაზე

¹³⁴ იქვე, p. 121.

¹³⁵ იქვე, p. 144.

¹³⁶ იქვე, p. 144.

¹³⁷ იქვე, p. 116.

¹³⁸ იქვე, p. 118.

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.

თუმცა თავად ფუკო არ იკვლევს ამ საკითხს, ეს დანით მიყენებული ჭრილობასავითაა 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 განუზოგადებული სოციალური და პოლიტიკური პრინციპი, ვიღაც იზიჟიმებს 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.¹³⁹ 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, გადარიბებული ან უსახსროც არ უნდა იყოს, და ადამიანური არსებობის ყველა ასპექტი შექმნილია, როგორც სამეწარმეო.¹⁴⁰ „ინდივიდის ცხოვრება თავად - მისი ურთიერთობებით კერძო საკუთრებასთან... ოჯახთან, საოჯახო მეურნეობასთან, დაზღვევასთან და პენსიასთან - მას ერთგვარ მუდმივ და მრავალმხრივ საწარმოდ უნდა აქცევდეს“.¹⁴¹

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 *კომო ეკონომიკუსი* არსებობს და პოლიტიკურის სფერო თავად არის წარმოდგენილი ეკონომიკურ ტერმინებში, ადამიანების, როგორც

¹³⁹ *ოქვ*, pp. 223–25.

¹⁴⁰ *ოქვ*, p. 175.

¹⁴¹ *ოქვ*, p. 241.

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 მიეღწევიან, 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.¹⁴²

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.¹⁴³ ეს არის პროდუქტიული კაპიტალის ფინანსური კაპიტალით გადაფარვის და პროდუქტიულობაზე დაფუძნებული მოგების ფინანსიალიზაციით მიღებული ეკონომიკური იჯარებით ჩანაცვლების შედეგი. ამჟამად კი, უნდა გავიგოთ ფუკოს 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.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵ პირიქით, „საქმე ეხება ბაზრის, კონკურენციის და,

¹⁴² *ოცეპი*, pp. 147 and 149.

¹⁴³ See Michel Feher, „Self-Appreciation, or the Aspirations of Human Capital“, *Public Culture* 21.1 (2009), pp. 21–41; and *Rated Agencies: Political Engagements with Our Invested Selves* (forthcoming with Zone).

¹⁴⁴ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 149.

¹⁴⁵ *ოცეპი*, p. 148.

შესაბამისად, საწარმოს იმად გადაქცევას, რასაც შეიძლება საზოგადოების მაფორმირებელი ძალა ეწოდოს“.¹⁴⁶

კანონის ეკონომიზაცია და ტაქტიკალიზაცია. ბაზრისთვის მმართველობა იმას ნიშნავს, რომ უფლებების ნაცვლად სუვერენიტეტი და კანონი იქცევა კონკურენციის საყრდენად¹⁴⁷ (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 დამაბულობას და, შესაბამისად, ამრავლებს კანონებს და აფართოებს იურისდიქციას.¹⁴⁸ 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“.¹⁴⁹ ამგვარად, ნეოლიბერალური კანონი უპირისპირდება დაგეგმვას. იგი იწყებს ეკონომიკურ თამაშს, მაგრამ არ უძღვება ან არ შეიცავს მას.¹⁵⁰

ბაზარი როგორც ჭეშმარიტება. ნეოლიბერალიზმი მოიცავს ბაზრის ინტენსიფიკაციას, როგორც „ვერიდიქციის“ ადგილს, ფუკოს მიერ შექმნილ ტერმინს ჭეშმარიტებების 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“.¹⁵¹ ამგვარად, საბაზრო პრინციპები განსაზღვრავს ყველა სფეროს და საქმიანობას, დედობიდან წყვილობამდე, სწავლიდან დამნაშავეობამდე, ოჯახის დაგეგმვიდან სიკვდილის დაგეგმვამდე.

¹⁴⁶ იქვე.

¹⁴⁷ იქვე, pp. 121 and 163.

¹⁴⁸ იქვე, pp. 145–46 and 148–49.

¹⁴⁹ იქვე, p. 173.

¹⁵⁰ იქვე, p. 172.

¹⁵¹ იქვე, pp. 243 and 268–69.

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 კიდევ „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.¹⁵² „ეკონომიკა წარმოქმნის ლეგიტიმურობას სახელმწიფოსთვის, რომელიც მისი გარანტია“.¹⁵³ სახელმწიფომ მხარი უნდა დაუჭიროს ეკონომიკას, მოაწესრიგოს მისი პირობები და ხელი შეუწყოს მის ზრდას, და ამგვარად ხდება პასუხისმგებელი ეკონომიკაზე მისი ეფექტების პროგნოზირების, კონტროლის ან კომპენსირების 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.¹⁵⁴ სახელმწიფო არ არის ნეიტრალური კაპიტალის მიმართ, თუმცა არც აკომპენსირებს კაპიტალის უბედურებებს ან ზიანს.¹⁵⁵ ნეოლიბერალურმა სახელმწიფომ შეიძლება ღიად იმოქმედოს როგორც კაპიტალისტურმა სახელმწიფომ და კაპიტალის სასარგებლოდ, რადგან ეკონომიკური ზრდა მის სახელმწიფო

¹⁵² *იქვე*, p. 47.

¹⁵³ *იქვე*, p. 84.

¹⁵⁴ 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).

¹⁵⁵ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 160.

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.¹⁵⁶ 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 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.¹⁵⁷

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 მიმდებლობამდე მისი რეჟიმისა და სისტემის მიმართ“.¹⁵⁸ 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

¹⁵⁶ იქვე, p. 85.

¹⁵⁷ იქვე, p. 84.

¹⁵⁸ იქვე, p. 85.

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 გულგრილობის 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 ანალიზებდა, 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).¹⁵⁹

¹⁵⁹ 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 აუტოსორსინგი (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 იდენტიფიცირებულია ერის ეკონომიკური ჯანმრთელობის პროექტთან, მოქალაქეს, რომლის ლეგიტიმურად მომორება 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 ურთიერთლევითი მნიშვნელობა და კანონის, დემოკრატიული პრინციპისა და სოციალური კეთილდღეობის კოლაბორაციული ჩამოშორება სხვა საზომების სასარგებლოდ, მათ შორის ეფექტიანობის, კონტროლის და ხელსაყრელი ეკონომიკური კლიმატის საზომების სასარგებლოდ.¹⁶⁰

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, 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 უგულვებელყოფას და, უპირველეს ყოვლისა, მის მიერ ნეოლიბერალიზმის გავლენის იგნორირებას კონსტიტუციურ დემოკრატიაში 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,¹⁶¹ სუვერენიტეტიდან მმართველობითობისკენ გადასვლისა და ლიბერალიზმის

¹⁶⁰ მეხუთე თავის დისკუსია ბრემერის განკარგულებებზე სადამის შემდგომ ერაყში ამ გადაკვეთის მაგალითია.

¹⁶¹ 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.),

რეფორმაციების შესწავლის სურვილით არის მოტივირებული, ეს კოორდინატები არასაკმარისია იმის მოსახელთებლად, რაც ნეოლიბერალიზმმა გააკეთა სოციალური ცხოვრების, კულტურის, სუბიექტურობის 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 გადაკვეთება, 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-

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).

იანი წლების ბოლოს მისი ცნობილი ანტაგონიზმით მარქსიზმისადმი. როგორც უკვე ვთქვე, ამ ლექციებში არის მარქსიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა, რომელიც მოიცავს მარქსისტულ ეპისტემოლოგიას, ისტორიოგრაფიას და ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ანალიზს.¹⁶² 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 გადარიბებულ პოლიტიკურ რაციონალობად რეალურად არსებულ სოციალისტურ სახელმწიფოებში.¹⁶³

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 საქებას 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.¹⁶⁴

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.¹⁶⁵ 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

¹⁶² 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.

¹⁶³ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 91–92 and 164–65.

¹⁶⁴ მაგ. იხ. *ოქცე*, pp. 105 and 164–65.

¹⁶⁵ Michel Foucault, „Two Lectures“ in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Vintage, 1980), pp. 93–94.

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 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 ასეა, გასაგებია 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 მარქსისტული 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 შეზღუდვა, 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 შეზოგადი უფლების სუბიექტით ან ჰომო ლეგალისტით. 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 თეორეტიკების 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 ასულდგმულეობდა. 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.¹⁶⁶ 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,¹⁶⁷ მისი ცვალებადი მორფოლოგიის,¹⁶⁸ და მისი პრობლემური ონტოლოგიზაციისა და უნივერსალიზაციის შესახებ.¹⁶⁹ არსებობს მრავალი კრიტიკული შეხედულება იმ მსოფლმხედველობის თაობაზე, რომელიც მისი მზარდი მნიშვნელობით შემოვიდა თანამედროვეობაში, მათ შორის შემფოთება იმის გამო, თუ როგორ ამცირებს ის ადამიანს, ილუზიებისგან ათავისუფლებს სამყაროს და გზას უკეტავს ალტერნატიულ ღირებულებებს.¹⁷⁰ ეს სხვადასხვა კვლევა და ანალიზი ხელს უწყობს ჩემს არგუმენტს, მაგრამ ვერცერთი სრულად ვერ ასახავს მას. მნიშვნელოვანია გავიგოთ, ვინ და რა არის ეს არსება, როგორ

¹⁶⁶ 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.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ 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*.

¹⁶⁹ 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*.

¹⁷⁰ 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 Klammer, „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“.

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* თეორეტიკების მოკლე განხილვით კოლეჯ დე ფრანსის ლექციებში ნეოლიბერალიზმის შესახებ, მეორე - *ჰომო ეკონომიკუსის* 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.¹⁷¹ „კლასიკური კონცეფციის *ჰომო ეკონომიკუსის* დამახასიათებელი თვისება“, ამბობს ფუკო, „არის გაცვლის პარტნიორი და სარგებლიანობის თეორია, რომელიც ეფუძნება საჭიროებების პრობლემატიკას“.¹⁷² 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“.¹⁷³ 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

¹⁷¹ 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.

¹⁷² იქვე, p. 225.

¹⁷³ იქვე, p. 226.

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.

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.¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ 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

¹⁷⁴ See the journal *Cultural Economy*, where a great deal of this theorizing is taking place.

¹⁷⁵ 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), pp. 123–26, ამ არგუმენტის კიდევ ერთი დამოწმება.

შექმნა ხდება საკუთარი ავტონომიური სფერო.¹⁷⁶ 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 ეკონომიკუსი*“ 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 ეკონომიკურის საზღვრები იშლება ცხოვრებისა და ადამიანური საქმიანობის ყველა სხვა სფეროში საბაზრო მეტრიკების ნეოლიბერალური გავრცელების გზით, პროცესი, რომელსაც კორაი ჩალიშკანი და მიშელ კალონი „ეკონომიზაციას“ უწოდებენ.¹⁷⁷ 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?¹⁷⁸ არის თუ არა ის, როგორც რიკარდო თვლის, განაწილების ოპერაცია?¹⁷⁹ თუ როგორც მალთუ იტყოდა, დემოგრაფიაში და დემოგრაფიაზე მუშაობა?¹⁸⁰ თუ როგორც კეინზი ამტკიცებდა, დასაქმებისა და კაპიტალის ზღვრული ეფექტიანობის პრობლემაშია ფესვგადგმული, თუ როგორც გვიანდელი მაკროეკონომისტები იტყოდნენ, სოციალური დინამიზმისა და ინტეგრაციის ვრცელი

¹⁷⁶ *იქვე*, p. 81.

¹⁷⁷ 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.

¹⁷⁸ Karl Marx, *The German Ideology*, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978).

¹⁷⁹ David Ricardo, *The Works and Correspondence of David Ricardo* (London: Cambridge University Press, 1973).

¹⁸⁰ Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, ed. Geoffrey Gilbert. (New York: Oxford University Press, 1993).

მექანიზმია?¹⁸¹ თუ ეკონომიკური ცხოვრება, როგორც სხვადასხვა ნეოლიბერალიზმები ამტკიცებენ, საუკეთესოდ განისაზღვრება როგორც დიდი და მცირე კონკურენტული კაპიტალური ერთეულების ბაზარი?¹⁸² ის კონკრეტული გზები, რომლითაც ეკონომიკური იგება და აღიქმება - მისი საფუძვლები, კონსტიტუციური ელემენტები 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 ამოდრავებს 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“.¹⁸³ ფუკოს თანახმად, რაც „ახასიათებს *ჰომო ეკონომიკუსს*“, არის ის, რომ მას ინტერესი ამოდრავებს და მისი „მოქმედება არის მამრავლი და სასარგებლო ღირებულება ინტერესის ინტენსიფიკაციის გზით“.¹⁸⁴ 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 თვითუზრუნველყოფელი - გარდაქმნის სუბიექტის სწორ ქცევას, ბუნებრივად ინტერესების დაკმაყოფილებით მართულიდან იძულებით ჩაერთოს თვითგადარჩენის კონკრეტულ ფორმაში, რომელიც შეესაბამება სახელმწიფოს მორალს და ეკონომიკის სიჯანსაღეს.¹⁸⁵ ამგვარად, ნეოლიბერალიზმი

¹⁸¹ John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (Kissimmee: Signalman, 1936).

¹⁸² Gary Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

¹⁸³ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 278.

¹⁸⁴ იქვე, p. 276.

¹⁸⁵ 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 Responsibilization: On Market-Embedded Morality“, *Economy and Society* 37.1 (2008), pp. 1–19.

კლასიკური ეკონომიკური ლიბერალიზმისგან არა მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ აღარ არსებობს ის, რასაც სმიტი უწოდებდა „უხილავ ხელს“, რომელიც ქმნის საერთო სიკეთეს ინდივიდუალური, თვითინტერესებით ნაკარნახევი მოქმედებებიდან,¹⁸⁶ 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, აუტოსორსინგის, შეღავათების შემცირების, სავალდებულო სამუშაო განაწილების ან წარმოების საზღვარგარეთ გადატანის გზით. ამ მომენტში ინტერესის სამეფო ტახტი გამქრალია და უკიდურეს შემთხვევაში მსხვერპლის ტახტით არის ჩანაცვლებული.¹⁸⁷

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 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.

¹⁸⁶ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 477.

¹⁸⁷ 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).

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 და 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.¹⁸⁸ „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.¹⁸⁹ „ლიბერალიზმმა“, ამბობს ფუკო, „თავისი თანამედროვე ფორმა სწორედ ეკონომიკური ინტერესის სუბიექტების არატოტალიზებად მრავლობითობასა და იურიდიული სუვერენის მატოტალიზებელ ერთიანობას შორის ამ არსებითი შეუთავსებლობის ფორმულირებით შეიძინა“.¹⁹⁰

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.¹⁹¹ ამ პრობლემატიკის ძირითადი ელემენტებია შეზღუდვები, წესები, ცოდნა, შეცნობადობა და ჩარევები, და მისი კონსტიტუციური

¹⁸⁸ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 274 and 282.

¹⁸⁹ *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*, pp. 292–93.

¹⁹⁰ *იქვე*, p. 282.

¹⁹¹ *იქვე*, pp. 282–97.

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 გადაადგეს 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.

ნებისმიერ შემთხვევაში, *ჰომო პოლიტიკუსი* არ არის ისეთი პერსონაჟი ფუკოს ისტორიაში, რომელიც მნიშვნელოვანია ნეოლიბერალური აზროვნების აღმავლობაში სასწოროზე დადებული 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, დემოკრატიული 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.¹⁹² 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.

ჰომო ეკონომიკუსისა და ჰომო პოლიტიკუსის ცვალებადი მორფოლოგია

პირველად იყო *ჰომო პოლიტიკუსი*: ადამიანი იყო „ბუნებით ცხოველი, რომელიც განკუთვნილი იყო პოლისში საცხოვრებლად“.¹⁹³ 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.¹⁹⁴ ისინი დაკავშირებულნი არიან „თვითკმარობაში“ თავიანთი წვლილითაც: როგორც ურთიერთდამოკიდებულ არსებებს, ადამიანებს, რომლებიც პოლისში ცხოვრობენ, შეუძლიათ ისარგებლონ სამართლიანობით, ასევე შესაძლებლობით ისწრაფონ „კარგი

¹⁹² *იქვე*, p. 274.

¹⁹³ Aristotle, *The Politics*, trans. Ernest Barker (Oxford: Clarendon, 1946) 1.7.9.

¹⁹⁴ *იქვე*, 1.2.13.

ცხოვრებისკენ“, ანუ ცხოვრებისკენ, რომელიც განსაკუთრებულად ჩართავს ადამიანურ შესაძლებლობებს და აღემატება უბრალო გადარჩენაზე ზრუნვას.¹⁹⁵ 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 ინსტრუმენტისა (*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 ზოგადად. 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,

¹⁹⁵ იქვე, 1.2.14.

შეზღუდულია როგორც რაოდენობით, ისე ზომით იმ ხელოვნებების მოთხოვნების მიხედვით, რომლებსაც ისინი ემსახურებიან¹⁹⁶. არისტოტელე განაგრძობს და აკრიტიკებს სიმდიდრეს, როგორც „არაბუნებრივს“, რომელიც დაგროვებულია საკუთარი თავისთვის და უპირველეს ყოვლისა კი, აკრიტიკებს მევახშეობას.¹⁹⁷ ის მკვეთრად განასხვავებს საოჯახო მეურნეობის უზრუნველყოფის ან საჭიროების დაკმაყოფილების მიზნებსა და ეთოსს საბაზრო გაცვლის სამყაროსგან, მაშინაც კი, როცა ეს ორი შეიძლება პრაქტიკულად გადაჯაჭვული იყოს.¹⁹⁸ არისტოტელე ცდილობს გამოიყოს 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.¹⁹⁹ 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 საჭიროებას, და იმიტომ, რომ „მოგება, რომელიც მისგან გამომდინარეობს, არ არის ბუნებრივად შექმნილი [მცენარეებისა და ცხოველებისგან], არამედ შექმნილია სხვა ადამიანების ხარჯზე“.²⁰⁰ ფულის, მოგებისა და ვაჭრობიდან სიმდიდრის მიღების არაბუნებრიობა ხდის მათ მორალურად დაკნინებულს საოჯახო მეურნეობის „საკუთარი თავის

¹⁹⁶ *იქვე*, 1.8.15.

¹⁹⁷ *იქვე*, 1.9.1.

¹⁹⁸ *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. *ib.* Karl Marx, „Capital“, in *The Marx-Engels Reader*, volume 1, part 1, chapter 1.

¹⁹⁹ *იქვე*, 1.9.7.

²⁰⁰ *იქვე* 1.10.4.

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.²⁰¹ არისტოტელე განაგრძობს საოჯახო მეურნეობის chrematistic-სა და მის საცალო ან საბაზრო ფორმას შორის განსხვავების დაზუსტებას, განსხვავების, როგორც საარსებო საშუალებებზე შფოთვისა და კეთილდღეობას შორის, დაგროვებასა და არსებობის შენარჩუნებას შორის, ფიზიკურ სიამოვნებებსა და „კარგი ცხოვრებისთვის“ უზრუნველყოფას შორის.²⁰² 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.²⁰³ „სიმდიდრის შეძენას საოჯახო მეურნეობის მართვის ხელოვნებით (განსხვავებით შეძენის ხელოვნებისგან მის საცალო ფორმაში) აქვს ზღვარი; და ამ ხელოვნების მიზანი არ არის სიმდიდრის შეუზღუდავი რაოდენობა“. ²⁰⁴ 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

²⁰¹ *იქვე*, 1.9.12–13.

²⁰² *იქვე*, 1.9.15–17.

²⁰³ *იქვე*, 1.9.15–18.

²⁰⁴ *იქვე*, 1.9.14.

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.²⁰⁵

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 უმაღლოდნენ საზოგადოებას“, სადაც საზოგადოება ძირითადად დაყვანილია „გაცვლის ურთიერთობებზე მფლობელებს შორის“.²⁰⁶ ეს არის ისტორია, როგორც ფუკო იტყოდა სხვა კონტექსტში, რომელსაც საკუთარ თავს ვუყვებით, და მართლაც, მას ყველიან 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

²⁰⁵ Laval, *L'homme économique*; Hirschman, *The Passions and the Interests*.

²⁰⁶ C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962), p. 3.

გენერირდება შრომის დანაწილებით.²⁰⁷ მარქსი კიდევ უფრო აზუსტებს საკითხს: თავად შრომა, და არა მხოლოდ მისი დანაწილება, განგვასხვავებს ჩვენ როგორც სახეობას და ქმნის სამყაროს.²⁰⁸ 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 მივყევით, *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, სმითი ამბობს, რომ ეს ნაკლებად სავარაუდოა იყოს ადამიანური ბუნების „ორიგინალური პრინციპი“, ვიდრე „გონებისა და მეტყველების უნარების აუცილებელი შედეგი“ და ჩვენი კომპლექსური და უნიკალური სახეობის ურთიერთდამოკიდებულების.²⁰⁹ 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

²⁰⁷ Smith, *The Wealth of Nations*.

²⁰⁸ Marx, *The German Ideology*.

²⁰⁹ „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 მონიშნით).

ექსკლუზიური ან თუნდაც ცენტრალური კვანძი მის მიერ ადამიანური ბუნების აღწერაში.²¹⁰

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 ქალაქი-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*

²¹⁰ „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 Manfred J. Holler, „Adam Smith's Model of Man and Some of its Consequences“, *Homo Oeconomicus* 23.3 (2006), pp. 467–88.

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, ხატი.

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.²¹¹ 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.²¹² იმის ნაცვლად, რომ მოგვცეს ადამიანის ფიგურა, რომელიც დაუღალავად მართულია ინდივიდუალური ინტერესით, ლოკი წარმოაჩენს დამაბულობას ამ მამოძრავებელ ძალასა და *ჰომო პოლიტიკუსს* შორის, თვით უშუალო საფრთხეს, რომელსაც უქმნის *ჰომო პოლიტიკუსს* *ჰომო ეკონომიკუსის* აღზევება, დამაბულობას, რომელსაც რუსო შემდგომში გამოააშკარავებდა.

მართლაც, რუსოსთვის, ჩვენ თავისუფლები, სუვერენულები და თვითკანონმდებლები ვართ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ვუერთდებით სხვებს, რათა დავადგინოთ პირობები,

²¹¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, in *Political Writings*, ed. David Wooston (New York: Penguin, 1993).

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, pp. 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“ (p. 271).

რომლითაც ერთად ვცხოვრობთ.²¹³ 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 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, დამაბულობად ნარჩუნდება მომდევნო საუკუნეების აზროვნებაში.

მაგალითად, ჰეგელისეული სუბიექტი სრულყოფილი ხდება სახელმწიფოსა და პოლიტიკური ცხოვრების უნივერსალურობის, და არა სამოქალაქო საზოგადოებისა და ეთიკური ცხოვრების კონკრეტულობის მეშვეობით.²¹⁴ პოლიტიკური, და არა ინტერესზე დაფუძნებული თავისუფლება, თავისუფლება დაკავშირებული თანასწორობასთან, ურთიერთადიარებასა 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.²¹⁵ 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 განუხორციელებინა

²¹³ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston (New York, NY: Penguin, 1968).

²¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. (Oxford: Oxford University Press, 1952).

²¹⁵ Karl Marx, „On The Jewish Question“, in *The Marx-Engels Reader*.

„თავისუფლების, თანასწორობისა და ძმობის“ მიება, რომელიც მას ამოძრავებდა.²¹⁶ 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.²¹⁷

ჰომო პოლიტიკუსის მდგრადი არსებობა ჩანს თვით ბენტამის მანგარიშებელ უტილიტარულ სუბიექტშიც, სუბიექტში, რომელიც ხშირად მოიხსენიება ნეოლიბერალური სუბიექტის ადრეულ პროტოტიპად. ბენტამი უტილიტარულ სუბიექტს წარმოგვიდგენს პატარა სუვერენად, თუმცა ისეთად, რომელსაც აქვთ-იქვით 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.²¹⁸ 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.²¹⁹ ეს არის პოლიტიკური კითხვა პოლიტიკური საზღვრის შესახებ, რომელიც მოიცავს იურისდიქციას, კანონმდებლობას, ნორმებს, სასჯელებს და, 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

²¹⁶ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *The Marx-Engels Reader*.

²¹⁷ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* and Marx, „On The Jewish Question“, in *The Marx-Engels Reader*.

²¹⁸ Jeremy Bentham, „An Introduction to the Principles of Morals and Legislation“, in *A Bentham Reader*, ed. Mary Peter Mack (New York: Pegasus, 1969).

²¹⁹ „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), p. 75.

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.²²⁰ 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.²²¹ მართლაც, მის, როგორც *ჰომო ეკონომიკუსის* დამფუძნებლის მიმართ თანამედროვე მიდგომების ირონიაზე მითითებით, მილი წერს, „არცერთი პოლიტიკური ეკონომისტი არ ყოფილა იმდენად აბსურდული, რომ ევარაუდა, რომ კაცობრიობა რეალურად [მართულია] მხოლოდ სიმდიდრის სურვილით“.²²²

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

²²⁰ 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.

²²¹ იქვე, p. 322.

²²² იქვე.

ლაგამს სდებს და გადაამისამართებს მამოდრავებელ 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 მამოდრავებელი 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“. ²²³ 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 ფენებზე. უპირველეს ყოვლისა, ორივე შემფოთებული და შემამფოთებელი 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 და მნიშვნელოვანი რჩება ამ დროის განმავლობაშიც - სავსე მოთხოვნებითა და მოლოდინებით, პოლიტიკური სუვერენიტეტის, თავისუფლებისა და ლეგიტიმურობის საფუძველი. თუ რუსო თითქმის მარტოა ამ არსების დომინირების გახედულად 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 შეზოჭილნი კანონითა და უფლებებით საიმისოდ, რომ ასახონ სასწოროზე დადებული პოლიტიკური ეთოსი და მოთხოვნები. ²²⁴ ეს ნიშნავს, რომ

²²³ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 2010), p. 84.

²²⁴ აქ იქნებოდა ისტორიული მონახაზი, შეკუმშული ერთ აზრად: 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,

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?²²⁵

ჰომო ეკონომიკუსის გენდერი

ისტორიულად, მაშინაც კი, როცა მისი მასკულიზაცია 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, რაციონალობა და თვითსუვერენიტეტი (თანამედროვეები), ჰომო პოლიტიკუსი თითქმის ყოველთვის და ცხადად მამრობითი იყო.²²⁶ ამგვარად, როგორც ჯოან სკოტი გვახსენებს, ფრანგი რევოლუციონერი ფემინისტები დაგმოხილ

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.

²²⁵ იხ. Melissa Cooper's *Family Values: Neoliberalism, New Social Conservatism, and the Sexual Politics of Capital* (forthcoming from Zone).

²²⁶ 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.

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.²²⁷

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 ნაგარაუდები 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 სავარაუდოდ 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. დავიწყეთ 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“.²²⁸ კვლავ „ან შესაძლოა“, გაურკვეველობაა, რაც გვინტერესებს.

²²⁷ Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

²²⁸ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 12.

მოგვიანებით, ნაშრომში, ფრიდმანი ამტკიცებს: „საბოლოო ოპერატიული ერთეული ჩვენს საზოგადოებაში არის ოჯახი და არა ინდივიდი“.²²⁹

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 ანატურალიზებენ ოჯახს ისევე, როგორც ანატურალიზებენ თავისუფალ ინდივიდს და ცდილობენ მათ შეერთებასა და შერიგებას იმ ლოგიკის უგულვებლყოფით, 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 ტექჩერის 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

²²⁹ იქვე, p. 33.

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.²³⁰ 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.²³¹ თითოეული მათგანი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს ოჯახების ან საზოგადოებების შეკავშირების შესაძლებლობა, რომ

²³⁰ Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, enlarged edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 78.

²³¹ See Paula England, „Separative and Soluble Selves: Dichotomous Thinking in Economics“, and Dierdre McClosky, „The Demoralization of Economics: 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).

არაფერი ვთქვათ ფუნქციონირებაზე იმის ფარგლებში, რასაც მაკკლოსკი უწოდებს „ჰობსის პარადიგმას“ არასოციალური და არასოციალიზებული ადამიანური არსებებისა, რომლებიც მოტივირებულნი არიან მხოლოდ კონკურენტული პოზიციონირებისა და გადარჩენის გამოთვლებით.²³² ამ კრიტიკოსებს უერთდებიან სხვებიც, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ უშუალოდ არ არიან დაკავებულნი გენდერით, უპირატესობას ანიჭებენ სმითის *ჰომო ეკონომიკუსს* ჰობსის ან ბენტამის *ჰომო ეკონომიკუსზე*.²³³ 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“.²³⁴

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; ოჯახური და სოციალური წესრიგის შესაკავშირებლად და იმ საჭიროებების უზრუნველსაყოფად, რომლებსაც ეს სუბიექტი უარყოფს, სხვები (იქნებიან ეს ანაზღაურებადი თუ არაანაზღაურებადი შინამოსამსახურეები) უნდა

²³² McClosky, „The Demoralization of Economics“, pp. 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..

²³³ მაკკლოსკის გარდა იხ. Dixon and Wilson, *A History of HomoOeconomicus* 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), pp. 11–28.

²³⁴ McClosky, „The Demoralization of Economics“, p. 30.

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.²³⁵

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 საჭირო 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

²³⁵ 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).

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 არაიდუმლებითი, 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.²³⁶

ეს დასკვნა ძველი ამბავია, რამდენადაც იგი ეხმიანება ლიბერალიზმისა და კაპიტალიზმის ორმოცწლიან ფემინისტურ კრიტიკას. მაშასადამე, ჩნდება 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.²³⁷ ინტენსიფიკაცია ხდება

²³⁶ 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*, p. 78.

²³⁷ ზოგიერთი მსჯელობდა, რომ ნეოლიბერალიზმი ამცირებს გენდერულ სტრატეგიკაციას, 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 თავისუფლებიან, რათა

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 უზრუნველყოფის 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 ანალიტიკურად არის უკვე ლიბინალური 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 გამოიმუშავენ 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

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*.

მაგალითად, ეკონომისტ ლორენს სამერსისა, რომელმაც, როგორც ჰარვარდის პრეზიდენტმა, ივარაუდა, რომ აკადემიურ მეცნიერებაში გენდერული სხვაობა საუკეთესოდ აიხსნება „თანდაყოლილი უნარების“ განსხვავებებით.²³⁸

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 ადამიანურ 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.²³⁹

ჩვენი ყურადღება ტექჩერის 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 გამამდიერებელი ადამიანური კაპიტალის ჩარჩოში, კომპლექსური და მუდმივი გენდერული უთანასწორობა მიეწერება სქესობრივ განსხვავებას, ეფექტს, რომელსაც ნეოლიბერალიზმი მიზეზად მიიჩნევს. შესაბამისად, გადარიბებული 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

²³⁸ 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>.

²³⁹ 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.

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.

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 რეგულაცია 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 მიაწინებს. 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.²⁴⁰

ჰომო ეკონომიკუსის ჰეგემონია და პოლიტიკურის ნეოლიბერალური „ეკონომიზაცია“ გარდაქმნის როგორც სახელმწიფოს, ისე მოქალაქეს, რადგან ორივე გარდაიქმნება,

²⁴⁰ აბსტრაქტულად თავისუფალი და ავტარკიული, ადამიანური კაპიტალი განსხვავდება სხვა სახეობებისგან თავისი დაქვემდებარებით დამსაქმებლისადმი, თავისი არაგახსნადობითა და საკუთარი თავის ან სხვის მიერ გაუმჯობესებით.

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.²⁴¹ 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 შემოთავაზებით. 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 ზედმეტობისა და მიტოვების რისკის წინაშეა.²⁴² 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.

²⁴¹ 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>.

²⁴² Clarke, „Living With/in and Without Neo-Liberalism“, pp. 135–47.

ფუკო დიდ ყურადღებას აქცევდა ამ შესაძლებლობას; მან აღწერა *ჰომო ეკონომიკუსი* როგორც „ვიღაც... განსაკუთრებულად მართვადი... კორელატი მმართველობითობისა... განსაზღვრული ეკონომიკის პრინციპის შესაბამისად“.²⁴³ 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 კიდევ 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 - 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,

²⁴³ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 270–71.

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.

