

# ფრაგმენტები დაუწერელი საჩვიდმეტმაისო მანიფესტისთვის

## ლუკა ნახუცრიშვილი

ლიტერატურათმცოდნე, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ასოცირებული პროფესორი, სოციალური და კულტურის კვლევების  
ინსტიტუტის მკვლევარი

## ფრაგმენტი

ფრაგმენტულობა იმ აზროვნების მოკრძალებათაა, რომელიც თვალს უსწორებს აზრებს შორის ნაკლულ კავშირს. ფრაგმენტი აღიარებს, რომ კავშირების დასადგენად სამუშაო ჯერაც გასაწევი და გვპირდება, რომ გამრთელება შესაძლებელია. ფრაგმენტი თვალს უსწორებს აზრთა უსისტემობას, როგორც რეალური უძღურების სიმპტომს: რომ თეორიის კავშირი პრაქტიკასთან, ისტორიის მოცემულ მომენტში, დაბეჩავებულია თეორიის პრაქტიკაში განხორციელების ისტორიული ჩაფლავების შედეგად.<sup>1</sup>

---

1 სწორედ ეს სააზროვნო გამოცდილებათა ასახული თეოდორ ვ. ადორნოს ნეგატიური დიალექტიკის შესავალ წინადადებაში, რომელიც მგლოვიარე გამოხმაურებაა მარქსის მეტერთმეტე თეზისზე ფილიტაბის შესახებ: „ფილოსოფია, რომელიც ოდესღაც გადალახული ეგონათ, ცოცხალი რჩება, რადგან მისი განხორციელების ჟამი ხელიდან იქნა გაშვებული.“ (Adorno, 1988, გვ. 15. ქართულად გამოუცემელი ნაშრომებიდან ყველა ციტატის თარგმანი ჩემია.) თავად მარქსთან „ფილოსოფიის დასასრულს“ არდადგომა მჭიდროდა დაკავშირებული 1848-49 წლების რევოლუციებში რევოლუციური თეორიის წარმატებულ პრაქტიკად განსრულების ჩაფლავებასთან („მარქსიზმის ყოველგვარ მარქსიზმამდელ კრიზისებზე“, როგორც მარქსისულ-მარქსისტული თეორიის განვითარების მოტორზე იხ. ბალიბარი, 2016, გვ. 29-34). ამგვარი ჩაფლავების ნახალისებითვე განვითარებული და დახვეწილი მარქსისტული და მარქსისტული თეორიის განხორციელების ჩაფლავებაზე მიანიშნებს ადორნოც და გულისხმობს როგორც საბჭოთა რევოლუციის ჩიხში შესვლას, ისე პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ დასავლეთ ევროპაში რევოლუციური ტენდენციის მარცხს, ფაშიზმის აღზევებას და კაპიტალიზმის სტაბილიზაციას. ადორნოს ფრამისთვის ისტორიული მარცხის კიდევ ერთი შრის დამატება შეგვიძლია, თუ გავითვალისწინებთ საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად ყოველგვარი საყოველთაო ადამიანური ემანსიპაციის იდეის დისკრედიტაციას, რაც არის კიდევაც ჩვენთვის – მით უმეტეს საქართველოში, როგორც პოსტსაბჭოთა ქვეყანაში – ამოსავალი ისტორიული წერტილი კრიტიკული თეორიის მოსახაზად.

## 18 სექტემბერი

კონკრეტულ თარიღზე, მაგალითად, 2013 წლის 17 მაისზე ჩაცემა იქნება ეს თუ 2012 წლის 18 სექტემბრის საღამოს „ციხის კადრებით“ გამოწვეული შოკი, რომელმაც ერთგვარი დალი დაასვა შემდგომ პოლიტიკურ პროცესებს, ორივე შემთხვევა გარკვეულწილად „მოვლენად“ ქვავდება.<sup>2</sup> თითქოს ის არსაიდან გაჩენილიყოს, აბსოლუტური ათვლის წერტილი იყოს და იმ ერთი ან რამდენიმე დღის მანძილზე ამოხეთქილი ენერჯის გარდა, არც სხვა და უფრო ღრმა შინაარსი გააჩნდეს და არც წარსული ან სამომავლო ჰორიზონტი.

გადაუმონწმებელი/გადაუმონწმებადი ჰიპოთეზა: 2012 წლის 18 სექტემბერს აგორებული სკანდალის დავიწროებამ „ციხის კადრებსა“ და მის სექსუალურ ინვენტარზე ხელი შეუწყო იმასაც, რომ დღემდე მწირია სიღრმისეული რეფლექსია ციხეში პატიმრებზე განხორციელებული ძალაუფლების ძალადობრიობის არსებითად სექსუალური ხასიათის შესახებ. „მოვლენაზე“ ფიქსაცია აბუნდოვანებს იმ კავშირსაც, რაც 2012 წლის 18 სექტემბერსა და 2013 წლის 17 მაისს შორის შეიძლება არსებობდეს. 17 მაისი 18 სექტემბრის გარეშე რომ ვერ იქნებოდა, იმას ნიშნავს, რომ ეს ორი თარიღი არა ორი სხვადასხვა მოვლენა ან დღე, არამედ ერთი დიდი პრობლემის ორგვარი გამომჟღავნებაა, რომლებიც ერთმანეთისგან განცალკევებულია; ერთიმეორეს ეხმიანება; ერთმანეთის გარეშე ვერ აიხსნება, მაგრამ ვერც მხოლოდ მათი შეკრება-დაჯამებით აიხსნება. 18 სექტემბერს აღშფოთება დიდწილად კონცენტრირდა პატიმარი მამაკაცის უკანალის დაკავებაზე მთავრობის მესვეური მეციხოვნის პენისით ან პენისის ნაცვალი და აღმნიშვნელი სხვა საგნებით. 17 მაისს აღშფოთება მიემართა საზოგადოების იმ ჯგუფის შესაძლო ხილვადობას, რომელიც მამაკაცის უკანალს, როგორც პენეტრაციისათვის აკრძალულს, არ აღიარებს სექსუალურ ტაბუდ. ჰომოფობია ბევრნაირ დროსა და ადგილას არსებულა, მაგრამ ყველა დროსა და სივრცეში ჰომოფობიას არ მიუღია 2013 წლის 17 მაისს გამოვლენილი აგრესიის სახე. 18 სექტემბერი იმი-

2 თარიღით სახელდებულ „განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენაზე“ იხ. ჟაკ დერიდას მოსაზრებები: Borradori, 2003, გვ. 85-დან. სხვებულ ნაშრომზე მითითებისთვის მაღლობას ვუხდი ბაია ჯანელიძეს, რომლის სტატიაც წინამდებარე კრებულში აღნიშნულ საკითხზე უფრო ფართო მსჯელობას შეიცავს.

ტომ უნდა მივიჩნიოთ 17 მაისის წინაპირობად, რომ 17 მაისს გამოვლენილი ძალადობა პირდაპირპროპორციულია იმ ძალადობრიობისა, რომელიც მოუშორებლად მიეტმასნა „ციხის კადრებში“ აღბეჭდილს: მამაკაცის „კაცობის“ გატეხვის მიზნით მისი უკანალის დაკავებას ძალაუფლების მიერ და ამით გამოწვეულ ფიზიკურ და სიმბოლურ ტკივილს. ამ ტკივილის სიმძაფრე კი იმ აკრძალული სიამოვნების პროპორციულია, რომელსაც გულისხმობენ კიდევ 17 მაისს ხილვადობისთვის მებრძოლი ჯგუფის მიმართებაში მამაკაცის უკანალთან: სიამოვნება პენეტრაციის პირვანდელი ფიზიკური ტკივილის დროსაც კი.<sup>3</sup>

გამოსაკვლევია: ზუსტად ვინ იყვნენ 17 მაისის კონტრაქციის მონაწილეები და რა კავშირი ჰქონდა მათ უმრავლესობას 2012 წლისათვის საქართველოს ციხეებში ჩადენილ სისტემურ ძალადობასთან.

17 მაისი უმალ ბიძგია უფრო ფართო გააზრებისთვის და თავადაც უფრო ფართო გადმოსახედიდან საჭიროებს ახსნას. ამ აზრით, „17 მაისზე“, როგორც ლოკალურ, ერთჯერად მოვლენაზე სასაუბროდ დეტალებისა და ლოკალური სპეციფიკისათვის კირკიტზე ბევრად უფრო მართებული ხერხი შეიძლება უზოგადეს საკითხებზე მსჯელობა გამოდგეს, მისივე სპეციფიკის უკეთ გასაგებად, სპეციფიკისა და ლოკალურობის წინასწარვე გაფეტიშების გარეშე. მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ არსებულ ისტორიულ მდგომარეობაში ყოველგვარი ლოკალური სპეციფიკა იმთავითვე ჩართული და გაშუალებულია გლობალური პროცესებით. შესაბამისად, თუ „17 მაისის“ მიზეზების ძიებაზე მეტად მისი წაკითხვის შესაძლებლობის გაფართოებას ვცდილობთ, მასში რაღაცის სიმპტომის ამოსაცნობად, „17 მაისზე“ სალაპარაკოდ ყველაზე მართებული გზაა ვილაპარაკოთ სხვა რამეზე და არა თავად „17 მაისზე“. ასე შეიძენს „17 მაისზე“ ლაპარაკი აზრს და, კრიტიკული ანალიზის შედეგად, გაინოვება საგანგაშო „მოვლენად“ შეკუმშული „17 მაისი“ მისი, როგორც გაქვავებული კონცენტრატის, შემადგენელ მრავალ ელემენტში.

<sup>3</sup> მამაკაცის პენეტრირებული სხეულისა და მისი სიმბოლური დატვირთვის, როგორც „საძრახისი ქალურობის“, კრიტიკისათვის იხ. Kemp, 2013.

## „საერთო“

ის, რომ ანტიკომუნისტურის გარდა, სხვა ჰორიზონტი აღარ დაგვრჩა, ჯერ კიდევ 1980-იანი წლების დასაწყისში შეინიშნა (Nancy, 2004, გვ. 28), რამდენიმე წლით ადრე, ვიდრე მარგარეტ ტეტჩერი ისედაც ფაქტობრივად გამარჯვებულ ტენდენციას მოაქცევდა სენტენციაში, საზოგადოება არ არსებობსო. მით უმეტეს ქართული გამოცდილების შემთხვევაში, კომუნისტის ისტორიული მარცხი ის წმინდად ნეგატიური წყაროა, რომლიდანაც რაციონალურ-ეგოისტური ინტერესით მოქმედი ინდივიდის ფიქცია რაცხავს თავს პოზიტიურად, როგორც ბუნებრივს. საბჭოთა წარსულის უარყოფა ეყრდნობა – ჰეგელის ენაზე – აბსტრაქტულ ნეგაციას: ისტორიული პირობების ყრუ, აბსოლუტურ, მღვრიე უარყოფას, რომელიც ანმყოფე უქვავებს და აზიზებს უარყოფილი წარსულის სარკისებურად შეტრიალებულ პოზიტიურ ვარიანტს: რომ ჯუნგლების კანონებით ცხოვრების გარდა, ადამიანებს სხვა არჩევანი არ გააჩნიათ.

საბჭოთა კომუნიზმს არ ეპატია ბუნების საკითხთან ვერგამკვლავება: მან ინჟინერული ინტერვენციით მოისურვა, ადამიანის ახალი ბუნება გამოეძერნა თუ „აღედგინა“ ადამიანის პირველყოფილი არაეგოისტური ბუნება. მისთვის საბედისწერო აღმოჩნდა გარდამავლობასა და გარდაუვალობას შორის ავი ქორწინება, გარდამავალ ღონისძიებათა (ძალადობრივ-ქირურგიულ ჩარევათა) გარდაუვალობის გახევება გარდაუვალ, აღარგარდასულ გარდამავლობად. ჯერაცბურჟუაზიული პარადოქსი, რომ შრომაა საჭირო, რათა აღარ იყოს შრომა; და რომ დიქტატურა და ძალადობაა საჭირო, რათა აღარ იყოს დიქტატურა და ძალადობა, გააბსოლუტურებულ შრომად და ბატონობად გაიყინა. დაიკარგა გარდაუვალობასა და გარდამავლობას შორის ლენინისეული დაძაბულობა იმ „ბუნების-ისტორიულ პროცესთან“ მიმართებით (შდრ. ლენინი, 1937, გვ. 58), რომლის მიხედვითაც, ადამიანი ჯერაც ბუნებაა, მარქსისეულად: ჯერაც წინარეისტორიაში იმყოფება (მარქსი, 1950, გვ. 409), ისტორია სინამდვილეში ჯერ არც დაწყებულია და მხოლოდ ბუნების ბუნებითვე, ჩაგვრის ჩაგვრითვე დათრგუნვა დაგვრჩენია, „სანამ სხვაგვარნი არ იქნებიან“ ადამიანები (ლენინი, 1937, გვ. 59). არ/ვერ დადგა ის რთული მომენტი, სადაც „თვალი თვალის წილ“ და „კბილი კბილის წილ“ შურისძიებისა და ძალადობის ამ მარადიულ წრებრუნვას მართლაც გაარღვევდა და ჩაგვრით დათრგუნული ჩაგვრა არა ახალი ჩაგვრის აღმოცენებას, არამედ საერთოდ

ჩაგვრის გაქრობას მოიტანდა. ხელოვნური მცდელობის ისტორიულად განპირობებული წარუმატებლობიდან სასწრაფოდ დაისკვნა, რომ ამ მკრეხელობას წინ თვით ბუნება აღუდგა: ადამიანების „ჭანსალი“ ეგოიზმისა და მათ შორის კონკურენციის მარად ურყევი კანონი. ის, რომ მთელი საკაცობრიო ისტორია კონფლიქტსა და ჩაგვრას უკავია, ისტორიისავე ბუნებად, მუდმივ სამოქალაქო ომად, გაქვავების საბაზად იქცა.

დღეს, სახელი „კომუნიზმი“ აერთიანებს იმ იდეის გარშემო, რომ ვერაფერი საერთო ვერ იარსებებს. მაგრამ ანტიკომუნიზმი საკუთარ ექოდ კომუნიზმის აჩრდილს გამოიხმობს, საერთოს ახლებურად სათქმელად. მისი ბოლოსართი „იზმი“ მისივე ხელოვნურობის, თითიდან გამონოვილობის დასტურად ისახება და თავად კომუნის, ადამიანის, როგორც საზოგადოებრივი, კომუნალური არსების ხელოვნურობას გულისხმობს.<sup>4</sup> მაგრამ ეს ხელოვნურობა, ბუნებაში ფესვგაუდგმელობა გამამტყუნებელ სამხილად და შეუძლებლობის განაჩენად მხოლოდ მათ ესახებათ, ვინც არაფერს სცნობს იმის გარდა, რაც ისედაც უკვე არის და საკუთარი უბრალო არსებობითვე საკუთარი სისწორის გამართლებაა. რახან კომუნიზმის ჭერ-არ-ნახულობის გამო ვერანაირ ბუნებას ვერ დაეყრდნობოდა, პრაქსისი მხოლოდ საკუთარ ცდას თუ მიენდობოდა. და ენასაც წინსწრებით ან ნასესხობის ფასად უწევდა ეთქვა ის, რაც აქამდე არ არსებულებოდა. „ჩვენს ენაზე ასეთი სიტყვა არ მოიპოვება და, შეიძლება, საჭირო გახდეს ავირჩიოთ ფრანგული სიტყვა „კომუნა“, თუმცა ამასაც აქვს თავისი უხერხულობა.“ (იქვე, გვ. 77)

დღეს, ქართულში „საერთო“ არის ის სიტყვა, რომელსაც ყველაზე მეტად ცდილობენ, შეუთვისონ ეს ენობრივი ძიება. თავისთავად ცხადი ჩანს, რას ნიშნავს „საერთო“, როცა მას „ვერძოსთან“, საზოგადოებრივი ინტერესის წინააღმდეგ მოქმედ, ეგოისტურ, მომხვეჭ ინტერესთან აპირისპირებენ. მაგრამ ისიც თითქოს იმით კმაყოფილდება, რომ საკუთარი თავი მხოლოდ ანტიკაპიტალიზმით, საპირისპიროს ნეგაციის მეშვეობით განსაზღვროს; „საერთოს“ დაუბუსტებელი ზოგადობა წინ უსწრებს საკუთარსავე შესაძლო შინაარსს.

წინასწარი ზოგადი დაბუსტება: საერთო არის, როცა ერთი თავისას არ იღებს მეორის ხარჯზე. საერთოა, რაც ყველას ასაზრდოებს, ვინმეს მსხვერპლად შეწირვის გარეშე; მდგომარეობა, სადაც ადამიანებს ერთმანეთის ყვლეფაზე არ დაუუფძნებიათ თანაცხოვრება და ამდენადვე არიან ერთმანეთთან თავისუფალნი.

4 განა ტყუილად ვხამუშებთ სიტყვა „კაპიტალიზმი“ ან „ნეოლიბერალიზმი“ მის აპოლოგეტებს? „კაპიტალი“ და მოგების ინტერესი ხომ ზედმეტად ბუნებრივია იმისათვის, რომ რაიმე „იზმისთვის“ იქნეს გამეტებელი.

## მიზანი და საშუალება

დავრჩეთ მარქსისავე მასაზრდოებელ კლასიკურ გერმანულ ტრადიციამში და მის ენაზე ვთქვათ, რასთან გვაქვს საქმე: საერთოს სივრცე ისაა, სადაც ამუშავებულია კანტისეული ჭეშმარიტება-მოთხოვნა: ადამიანი მეორე ადამიანისთვის არ იყოს საშუალება და გამოსაყენებელი იარაღი; ჭეშმარიტება-მოთხოვნა, რომელიც ადამიანს ადგენს, როგორც თვითმიზანს (კანტი, 2016, გვ. 251, 367), და, ფრიდრიხ შილერის კვალად, ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებად განიხილავს მის თავისუფალ თვითგანხორციელებას, მის ამბავებს ყოველგვარი გამორჩენა-სარგებლიანობის პრინციპზე თვითკმარ გონიერ, შემოქმედებით თამაშში.<sup>5</sup> ადამიანის ამგვარ მოდელში, არსად გამქრალა ის, რასაც მარქსი „აუცილებლობის სამეფოს“ ეძახის: ადამიანს კვლავაც შია, ნყურია, ცივა, და მის ამ მოთხოვნილებებს მუდმივი დაკმაყოფილება და დაკმაყოფილების საშუალებათა კვლავწარმოება ესაჭიროება. მაგრამ იქ, სადაც სუფევს საერთობა, „აუცილებლობის სამეფო“ – ადამიანთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალებათა კვლავწარმოებისათვის აუცილებელი შრომა – საერთო ზრუნვის საგანი და მხოლოდ საშუალებაა იმისათვის, რომ მისი დაკმაყოფილებისა და გონივრული, დაგეგმარებული მოთხოვნის შედეგად, ყველა ადამიანს მაქსიმალურად ბევრი დრო დარჩეს თავისი ჭეშმარიტი მიზნის განსახორციელებლად: „თავისუფლების სამეფოში“ სანავარდოდ.<sup>6</sup>

5 შდრ. ფრიდრიხ შილერის 1794 წლის „წერილები ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ (Schiller, 1959).

6 „თავისუფლების სამეფო სინამდვილეში იქ იწყება, სადაც შეწყდება შრომა, რომელიც ნაკარანახევი გაჭირვებითა და გარეგანი მიზანშეწონილობით; მამასადავ, თავისი ბუნების მიხედვით, ეს სამეფო საკუთრივ მატერიალური წარმოების სფეროს მიღმა მდებარეობს. როგორც ველური ადამიანი იძულებულია ბუნებას ებრძოდეს, რათა თავისი მოთხოვნილებანი დააკმაყოფილოს და თავისი ცხოვრება შეინარჩუნოს და კვლავ აწარმოოს, ისე ცივილიზებულმა ადამიანმაც უნდა იბრძოდეს, და მან ეს უნდა ქნას ყოველ საზოგადოებრივ ფორმაში, ყოველი შესაძლებელი წარმოების წესის პირობებში. ადამიანის განვითარებასთან ერთად ფართოვდება ეს ბუნებრივი აუცილებლობის სამეფო, იმიტომ, რომ მისი მოთხოვნილებანიც ვითარდებიან; მაგრამ, იმავე დროს ფართოვდება მწარმოებლური ძალებიც, რომელნიც ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურებიან. თავისუფლება ამ დარგში შეიძლება მხოლოდ იმაში მდგომარეობდეს, რომ სოციალიზებული ადამიანი, ასოციაციამში შეკავშირებული მწარმოებლები ამ თავიანთ ნივთიერებათა ცვლას ბუნებასთან რაციონალურად არეგულირებენ, მას თავიანთ საერთო კონტროლს უქვემდებარებენ, იმის ნაცვლად, რომ პირიქით, იგი ბრმა ძალასავით ბატონობდეს მათზე: რომ ისინი ამას ასრულებენ ძალის უმცირესი დახარჯვით და ისეთ პირობებში, რომლებიც მათი ადამიანური ბუნების უფრო ღირსეული და ადევკატორია. მაგრამ ამის მიუხედავად, ეს მაინც აუცილებლობის სამეფოდ რჩება. მის მიღმა იწყება ადამიანის ძალის განვითარება, რომელიც წარმოადგენს თვითმიზანს, თავისუფლების ჭეშმარიტ სამეფოს, რომელიც შეიძლება აყვავდეს მხოლოდ ამ აუცილებლობის სამეფოს საფუძველზე. საშუალო დღის შემოკლება ძირითადი პირობაა.“ (მარქსი, 1959, გვ. 448-449).

კაპიტალიზმში ისახება, როგორც მორიგი სპეციფიკური ისტორიული ფორმაცია, რომლის მოძრაობის წესსაც დამჭირავებელ კაპიტალსა და დაქირავებულ შრომას შორის ბრძოლა ქმნის. კაპიტალიზმში და ჩაგვრის მისთვის დამახასიათებელი წესი წარმოადგენს მთელი საკაცობრიო ისტორიის მანძილზე ჩაგვრის, ბატონობის როგორც მორიგ, ისე „უკანასკნელ ანტაგონისტურ ფორმას“ (მარქსი/ენგელსი, 1950, გვ. 409): ყველაზე უფრო ახლანდელსაც და საბოლოოსაც, რადგან იგი არა უბრალოდ ჩაგვრის მორიგი ისტორიული ვარიაციაა, არამედ, თეორიის მიხედვით, თავადვე ქმნის პირობებს კაპიტალისტურ ყვლფფასთან ერთად, საერთოდ ბატონობის აღმოსაფხვრელად და, შესაბამისად, ადამიანური წინარეისტორიის დასასრულებლად. ბატონობა არსებითად განისაზღვრება, როგორც სხვისი შრომის დასაკუთრება და მისი იძულების წესით ორგანიზება (შდრ. Adorno 2003, გვ. 373), სხვაგვარად: როგორც სხვისი დაკნინება საშუალებად, სხვისი დროისა და ენერჯიის კოლონიზება და ინსტრუმენტალიზება საკუთარი თავისუფლების გასაფართოებლად, „შავი სამუშაოსგან“ საკუთარი თავის განსაყენებლად.

საბჭოთა კავშირის ნორმატიულ დონეზე, მართალია, დასახული ჰქონდა კანტისეულ-შილერისეული ჰუმანისტური იდეალისათვის ხორცის შესხმა, მაგრამ მან თუ კაპიტალიზმში ჩაანაცვლა, როგორც სამეურნეო წესი, რომელიც ადამიანს საშუალებად აქცევს თვითმიზნად ქცეული სარგებლის – ზედმეტი ღირებულების წარმოების – სპირალისათვის, ამავდროულად, მან თავად ადამიანი გათელა დასახულ დიად მიზანსა და მათ მისაღწევ საშუალებებს შორის წარმოშობილ ხლეჩაში. ადამიანის, როგორც მიზნის, განხორციელებას უნდა შესწირვოდა ადამიანი, როგორც საშუალება. ჩაგვრა: ბატონობა და მორჩილება, ზევით ყოფნა და ქვევით ყოფნა შენარჩუნდა, როგორც ძირეული მოცემულობა; დარჩნენ ადამიანები, რომლებიც ზევიდან უბრძანებდნენ ქვევით მყოფთ, რომ სწორედ მათ უნდა შეენირათ თავი მსხვერპლად მათი შვილთაშვილების ნათელი მომავლისათვის.<sup>7</sup>

7 შდრ. Weil, 1998, და დასავლური მარქსიზმის წილიდან წამოსული მრავალგვარი, მათ შორის აგრეთვე ვეილის, კრიტიკის განხილვა: van der Linden, 2007.

## უტოპია და კრიტიკა

მიზნისა და საშუალების სქემა ძალაუწებურად გულისხმობს მსხვერპლს, რადგან ეს სქემა მიზანსა და საშუალებას შორის ძირეულ დაშორებას, დაუმთხვევლობას, გულისხმობს: ყოველთვის არსებობს ვიღაც, ვინც რაღაც მიზნისათვის იწირება, როგორც მისი მისაღწევი საშუალება. საშუალებასთან ერთად იწირება, უქმდება თავად მიზანიც, რადგან მიზანი თავად ის იყო, რაც მის მისაღწევ საშუალებად მსხვერპლად შეიწირა. მაშინ, როდესაც საერთოსათვის ბრძოლა წვალეებით იდგამს ფეხს პოსტკომუნისტური წყობის ანტიკომუნისტური ჰორიზონტის ფარგლებში, დგება საკითხი: როგორ მოვიაზროთ ერთიანად და ამავდროულად გაუქმდომოთ *კომუნისტური მოთხოვნის გადაუდებლობას* – იმას, რომ კერძოს, სარგებლის პრინციპის აბსოლუტური ბატონობის გადალახვის გარეშე, კაცობრიობა სულ უფრო ღრმად ჩაეფლოდა „ცივილიზებული ბარბაროსობის“ მდგომარეობაში – და *კომუნიზმის მონვენაზე მუშაობის* ნელ, დემოკრატიულ დროს – სწორედ იმ სინელეს, რომელიც გადალახავს ადამიანის განხორციელებისათვის ადამიანისავე მსხვერპლად შეწირვის სულსწრაფობას.<sup>8</sup> წამოიჭრება ეთიკური და სტრატეგიული აუცილებლობა, მკაფიოდ განისაზღვროს საერთო, რათა ამ საერთოსათვის ბრძოლისათვის დასახული მიზან-საშუალებების სტრატეგიაში ვიღაც არ გაიწიროს, არ გამოირიცხოს საერთოდან, როგორც მის განსახორციელებლად შესაწირი მსხვერპლი.

დღეს საერთო არ არსებობს; არსებობს მხოლოდ მის მისაღწევად დასახული თეორიული თუ პრაქტიკული გზები, უმცირესი რეფორმისტული დონისძიებების ჩათვლით ეკონომიკისა თუ კანონმდებლობის დონეზე; საერთო დღეს მოგვეცემა მხოლოდ როგორც მისკენ მიმავალი გზა. რადგან ეს გზა თუ პროცესია ერთადერთი, რაშიც საერთო, როგორც ზოგადი, აბსტრაქტული მიზანი, ხორცს ისხამს, იგი ძალაუწებურად ნაწევრდება გახლეჩილობად მიზანსა და საშუალებებს, გარდაუვალობასა და გარდამავლობას, გადაუდებლობასა და გადავადებას, პირველადსა და მეორადს შორის. ვინც საერთოზე ფიქრობს, მისი დღევანდელი არარსებობის პირობებში, იმასვე მართებს, გაუძლოს ამ გახლეჩვას. იგი კომუნისტური

<sup>8</sup> გადაუდებლობის განგაშსა და თანმიმდევრული, ძირეული მოქმედებისათვის საჭირო თმენას შორის ამ რთულ კავშირზე ქართულ სივრცეში „ირიბი მოქმედების კიბერ-თეატრის“ წევრი ავტორები ალაპარაკდნენ (ნაცვლიშვილი, 2016; ხახაია 2017).



პროექტის მიერ ისტორიულად ნაწვნივი მარცხის ნანგრევებში ახალი პოლიტიკური სხეულის თუ (ძველი ჩვევის ნიადაგზე) ახალი რევოლუციური სუბიექტის პოვნას ცდილობს და ამ მიზნით ახარისხებს-გამორიცხავს საზოგადოებრივ ჯგუფებს. ამ გზაზე განირჩევიან საერთოს ღირსნი საერთოს უღირსთაგან. საერთო ინერტულად იქცევა კერძოდ.

ამის უმთავრესი გამოხატულება „პირველად“ და „მეორად“ ბრძოლებს შორის აბსტრაქტული დაყოფაა, რომელიც უმართებულოა არა იმიტომ, თითქოს სტრუქტურული განსხვავება არ არსებობდეს, ერთი მხრივ, ეკონომიკურ ბრძოლასა და, მეორე მხრივ, გენდერულ, რასობრივ თუ სხვა ბრძოლებს შორის, რომელთაც ნაჩქარევად „კულტურულად“ ან „იდენტიტარულად“ შერაცხავენ ხოლმე; არამედ იმიტომ, რომ მათი უძრავ მოცემულობებად გაქვავებით იხშობა საერთოსათვის ბრძოლის, როგორც პროცესად გადაჭიმული დინამიკური – პარადოქსულად, ღია – მთლიანობის აღქმა. თავისთავად ძალზედ ადვილია, „გვიანი კაპიტალიზმის ლოგიკის“ ფარგლებში მართლმორწმუნე კლასობრივი, პოლიტეკონომიური ბრძოლიდან „ახალი სოციალური მოძრაობების“ ჭრელაჭრულა, გზის ამბნევე ქაოსზე უბრალო გადახვევად შეირაცხოს ის ისტორიული მოცემულობა, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული, საზოგადოებრივი ბრძოლის ასპარეზზე მუშათა გვერდით გამოჩნდა ფემინისტთა, რასობრივი ნიშნით ჩაგრულთა თუ ლგბტ მოძრაობები, რომელთაც სტრუქტურული ჩაგვრის ისეთ განზომილებებზე გაამახვილეს ყურადღება, რომლებიც კლასიკურ მემარცხენე ბრძოლას თვალთახედვიდან რჩებოდა.

ინდუსტრიული შრომის თუ კაპიტალისტური ყვლეფის სხვა ფორმების (სამუშაო პირობები სერვისის სექტორში, საბანკო გავალიანება) მსხვერპლთა გამოცდილებას პრიორიტეტი, როგორც წესი, იმის საფუძველზე ენიჭება, რომ, გეორგ ლუკაჩის კვალად, ყვლეფის ამ სუბიექტის პერსპექტივა – „თვალსაზრისი“ თუ „თვალსაწიერი“ (გერმ. Standpunkt, ინგლ. standpoint) – თავისი არსით პრივილეგირებულად ირაცხება, რადგან მისით ნათელი ეფინება საზოგადოებრივ მთლიანობას. და ამ დროს უბრალოდ გამჭვირვალე კი არ ხდება ამ მთლიანობის მუშაობის ანტაგონისტური მექანიზმი, არამედ იკვეთება მისი შიგნიდანვე გადატრიალების წერტილიც.<sup>9</sup> ფრედ-

<sup>9</sup> საუბარია გეორგ ლუკაჩის კლასიკურ გამოკვლევებზე „გასაგნება და პროლეტარიატის ცნობიერება“ ნიგნიდან ისტორია და კლასობრივი ცნობიერება (1923, იხ. Lukacs, 1967).

რიკ ჯეიმსონი (Jameson, 2003, გვ. 214-222) მართებულად შენიშნავს, რომ ლუკაჩის მიდგომა, რაგინდ შეუვალა „მუშიზმის“ შთაბეჭდილებას ტოვებდეს, განვრცობას ექვემდებარება და საჭიროებს კიდევაც, რადგან „ახალი სოციალური მოძრაობების“ წიაღში გახმოვანებული ფემინისტური, ანტი-რასისტული თუ ანტი-ჰეტერონორმატიული პროტესტი ჩაგვრის იმგვარ გამოცდილებებს ააშკარავებს, რომლებიც მარქსისტულად განსაზღვრული ეკონომიკური ყვლეფის სუბიექტის თვალსაწიერიდან (უფრო სწორედ, ამ სუბიექტში ლუკაჩისეულად ნაგულისხმევი, მისთვის მიწერილი, „შერაცხული“ ცნობიერებიდან) უბრალოდ არ მოსჩანს. ჯეიმსონის აზრით, „სტერილური მეტაფიზიკური დავა საბოლოო ჯამში განმსაზღვრელი ინსტანციების თაობაზე“ (იქვე, გვ. 218) და აბსტრაქტული გამიჯვნა „პირველად“ – ეკონომიკური *ყვლეფის* წინააღმდეგ მიმართულ – ბრძოლასა და „მეორად“ – „პოლიტიკური“, კულტურული ბატონობის წინააღმდეგ მიმართულ – ბრძოლას შორის უნდა ჩანაცვლდეს მიდგომით, რომელიც საზოგადოებრივ მთლიანობაზე გასასვლელად ამოსავალ წერტილად იღებს სხვადასხვანაირ ჩაგვრათა წიაღში წარმოშობილ კონკრეტულ, განუმეორებელ და ერთმანეთზე დაუყვანელ გამოცდილებებსა და „თვალსაზრისებს“.10 ისინი ცარიელ „რელატივიზმში“ ჩაიკარგებიან, თუ მათი საერთო, თუნდაც მხოლოდ ნეგატიური, გადაკვეთის წერტილი არ დაისახა იმ „რალაცის“ სახით, რისთვისაც „გვიანი კაპიტალიზმი“ შეიძლება არც კი იყოს გამოსადეგი სახელწოდება (იქვე, გვ. 221). მეორე მხრივ, ბრძოლათა და „თვალსაზრისთა“ ეს გამაერთიანებელი ფაქტორი ვერ იქნება მთლიანობა, რომელიც სტრუქტურული ჩაგვრის ამ სხვადასხვაგვარი ამოსავალი გამოცდილებების „დაჯამებით“ შეგვიძლია მივიღოთ.

თუ საზოგადოებრივი მთლიანობა არცერთი თვალსაზრისიდან არ მთელდება, მაშინ საქმე ერთგვარ სახიარ უნივერსალიზმთან გვაქვს, პერსპექტიულ უნივერსალიზმებთან. მათი ერთად მოაზრება არ ნიშნავს უბრალოდ გაბატონებული „პოლიციური“ წესრიგის მიერ წინასწარ „დანაწილებული გრძობადი“ სივრცის ხელახლა, წესრიგისთვის მოულოდნელი სახით, გადანაწილებას (შდრ. რანსიერი, 2014); არც „მოულოდნელ შემომთხვევას“, რომელიც ცოდნის არსებულ რეჟიმს არღვევს, რამდენადაც, მაგალითად, სტუდენტსა და მუშას შორის თითქოსდა წარმოუდგე-

10 ჯეიმსონის მიდგომის დეტალური კრიტიკული განხილვისათვის იხ. Floyd, 2009, გვ. 9-16.

ნელი და გამორიცხული შეხვედრა დგება და რაღაც ძირეულად ახლის, ცოდნისა და ლეგიტიმურობის ახალი რეჟიმის საწინდრად იქცევა (შდრ. Badiou, 2009). საჭირო იქნებოდა უმაღლესი იმის მკაფიოდ გამოკვეთა, თუ რატომ არის მართლაც შეუძლებელი დღევანდელ დღეს გარკვეულ საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის შეხვედრა – და მით უმეტეს ინტერესთა თანხვედრა და კონსენსუსი – და როგორ არის ეს გახლეჩილობა მხოლოდ დღევანდელი მოცემულობა, რომელიც სამომავლო პერსპექტივაში ამ დაპირისპირებულ ძალთა შერიგებას გულისხმობს. შერიგებას, რომელიც უკიდურეს უტოპიურ ჰორიზონტად უნდა აღიმართოს, რათა დღევანდელმა შეუთავსებლობამ მშრომელთა ბრძოლასა და სხვადასხვა „იდენტობების“ ბრძოლებს შორის არ მიიღოს ბუნებრივი გარდაუვალობის ხასიათი. სწორედ შერიგების, დაპირისპირების მოხსნის, ჰორიზონტი – ის, რომ ამ ბრძოლათა „საბოლოო ჯამში“ გადაკვეთა არც უბრალო დამთხვევაა და არც უბრალოდ სტრატეგიული, „სოლიდარული“ მოკავშირეობა – დღევანდელ პირობებში ერთმანეთისგან განცალკევებით მიმდინარე ბრძოლებშივე გამოკვეთდა მათ ძირეულ, ბოლომდე გასააზრებელ პოტენციალს. კონკრეტული წერტილი, საიდანაც ამოცნობადი ხდება რაგინდ გახლეჩილ საზოგადოებრივ ჯგუფთა საბოლოო ერთიანობა, პირველ რიგში, სწორედ იქნა საძებნელი, სადაც მათი სრული ურთიერთგერატანა ვლინდება და სადაც თითქოს ყველაზე შორს არიან ერთმანეთთან გადაკვეთის შესაძლებლობისგან.

მაგრამ უტოპია უკვე უნდა იყოს კრიტიკის მიერ საკმარისად დაწმენდილი, რათა დღევანდელი საზოგადოებრივი ფორმები წარმოჩნდეს, როგორც გარდასაქმნელი. კრიტიკა მუშაობს იმ პარადოქსის პირობებში, რომ ანმყოფი არსებული ფორმების („იდენტობების“ თუ სხვა თითქოს გაქვავებული მოცემულობების) მათ გარდამავალობაში გასაშუქებლად მომავლის ჰორიზონტი და მათი ამ ჰორიზონტიდან დანახვა საჭირო<sup>11</sup>; მაგრამ ამავდროულად, ეს მომავალი რაღაც „უტოპიური“ იდეალი კი არ არის, ფუყე მეოცნებობის გაგებით, არამედ დღევანდელი ანმყოფი თანმიმდევრული უარყოფა და გადალახვა. არ არის საკმარისი უბრალო ანტიკა-

11 ფრეიზერი „ტრანსფორმაციულ მიდგომას“ უწოდებს იმგვარ ნორმატიულ კრიტიკულ პერსპექტივას, რომელიც „არსებულ ჯგუფურ იდენტობებსა და დიფერენციაციებს“ (ფრეიზერი, 2017, გვ. 277) იღებს არა აფორმატიულად, არამედ, მათ დეკონსტრუქციას ეწევა და ამით სწორედ მათ გარდაქმნადობასა და გარდასაქმნელობაზე აპელირებს.

პიტალიზმი, რადგან ის ჯერ კიდევ კაპიტალის დროით ლოგიკაში მოძრაობს და უბრალოდ მის ნაკარნახებ ტემპზე „რეაგირებს“ (და, საბოლოო ჯამში, შეიძლება უბრალოდ კაპიტალიზმისავე წიაღში უკეთესი ხელფასის მოთხოვნას ჯერდებოდეს) და ამიტომაც საჭიროებს საზოგადოების ალტერნატიული პროექტი საკუთარ დროით ჰორიზონტს (შდრ. ნაცვლიშვილი, 2016). მაგრამ ამდენადვეა აუცილებელი, კაპიტალის დროისთვის ძირეულად „ახალი დროის“ დაპირისპირებისას გავითვალისწინოთ, რომ კაპიტალიზმის გადაადგმა უბრალოდ კაპიტალიზმის გადაადგმას კი არ უნდა გულისხმობდეს, არამედ, მარქსისეული აზრით, კაპიტალისტური ყვლეფის სახით ყოველგვარი ბატონობის გადაადგმას.<sup>12</sup>

აქ ხდება საჭირო ბატონობის იმ დღევანდელ ფორმებზე დაფიქრება, რომელთა ახსნაც ყვლეფის კაპიტალისტური მექანიზმით ვერ ამოიწურება, მაგრამ რომლებიც, როგორც ნებისმიერი ბატონობა, სხვა ადამიანის (შრომის) დაქვემდებარება უბრალო საშუალებად (რაც ზოგადად ასევე ყვლეფაა, ოღონდ არა აუცილებლად კაპიტალიზმისთვის დამახასიათებელი ზედმეტი ღირებულების ექსტრაქციის ფორმით; მაგრამ ჩვენ ამ შემთხვევაში ყვლეფა, ზოგადად ბატონობისგან და, ვთქვათ, ყვლეფის მონათმფლობელური ან ბატონყმური ფორმისგან მეთოდურად უკეთ გასამიჯნად, უშუალოდ მის კაპიტალისტურ ვარიანტთან გავაიგივოთ). ყვლეფის გვერდით არსებულ ბატონობის ფორმებზე თვალის დახუჭვა გულისხმობს, რომ ეს ბატონობა გაგრძელდება მას მერე, რაც ყვლეფა აღმოიფხვრება, რომელიც საკუთარ თავთან ერთად, საერთოდ ბატონობის აღმოფხვრას გვპირდებოდა.

„ამოგვივიდა ყელში ჩვენი ძალების იმათთან შერწყმა, ვინც ისეთი მომავლის იდეალისთვის იბრძვის, რომელიც, რაგინდ უტოპიური იყოს, ჩვენთვის ჯერაც ზედმეტად სახიფათოდ წააგავს ამ უკეთურ ან-მყოს, ვინაიდან არ ითვალისწინებს ჰომოსექსუალობის საკითხს და მის ფართო მნიშვნელობას სრული ადამიანური ემანსიპაციის საქმისთვის“ (Mieli, [1977], გვ. 101).

<sup>12</sup> უშუალოდ დასაქმების ადგილის ან კაპიტალის მუშაობის რომელიმე სხვა თვალსაჩინო ადგილის მიღმა განხორციელებული (გენდერული, რასობრივი თუ სხვა სახის) ბატონობაც კაპიტალიზმის, როგორც უკლებლივ ყველა საზოგადოებრივი სეგმენტის მომცველის, ფუნქციად თუ განისაზღვრა, მხოლოდ წაიშლება ის ანალიტიკური გამოიჭვნა, რომელიც ყვლეფასა და ბატონობას შორის საჭიროა შენარჩუნდეს, რათა ყვლეფის გადაადგმისავე უაღრესი მნიშვნელობა არ გაბუნდოვანდეს.

ასე საყვედურობს „ტრადიციულ“ მემარცხენე მოძრაობას 1970-იანი წლების იტალიური გეი მოძრაობის წარმომადგენელი კომუნისტი მარიო მიელი.

საზოგადოებრივ მთლიანობაში ეკონომიკური ყვლეფის წინააღმდეგ ბრძოლის და გენდერული ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლის „ადგილების“ ერთიანობა არა იმდენად „რეალობაშია“ – რომელშიც ყვლეფისა და ტრადიციული ჩაგვრის მიერ გამოწვეული ზიანი ერთნაირად „უაღრესად ნამდვილია“ (ფრეიზერი, 2017, გვ. 265) და ერთიმეორის ხელშემწყობ ფუნქციადაც იქცევა – რამდენადაც თეორიის წიაღში განსახორციელებელ აზრობრივ წინსწრებაში. მას მუდმივად თვალი უჭირავს ამ საზოგადოებისა და მასში მცხოვრებ ინდივიდთა საარსებო ფორმების გარდაქმნადობასა და გარდასაქმნელობაზე, რათა ბუნებად, მარადიულ მოცემულობად არ ექცეს ის, რის გარდაქმნასაც წესით უნდა ლამობდეს, როგორც ადამიანის მიერ ისტორიულად ხელთქმნილის, ცუდად ხელთქმნილის და, შესაბამისად, ადამიანის მიერვე უკან გამოსახმობის.

## კომენტარი

2016 წლის 17 მაისს, „რადიო თავისუფლებაზე“ გამოქვეყნდა ტექსტი, რომელიც ცდილობს, დაადგინოს

ის ადგილი, რომელიც კულტურამ (...) ჰომოსექსუალურ ურთიერთობებს მიუჩინა: ესაა მარგინალურობა, რომელსაც ეპოქისა და კონკრეტული კულტურის შესაბამისად, ხან დეკადენტობა, ხან ცოდვა, დანაშაული, სუბკულტურა და ა.შ. ეწოდება. (...) ასეთი საეჭვო მოვლენა მარტივად გადაიქცევა აგრესიისა და სიძულვილის სამიზნედ, პარაზიტად, რომელიც არ მონაწილეობს ბიოლოგიური დოვლათის შექმნაში, რომელიც უარს ამბობს საჯიმე ცხოველობაზე და, შესაბამისად, მისი, როგორც უსარგებლო საგნის, ღირებულება და ფასი დაბალია. (...) ჰომოსექსუალობა არაბუნებრივია, თუკი ბუნებრიობა გამრავლების ინსტინქტამდე დაიყვანება. სწორედ ეს არაბუნებრიობა ანიჭებს მას განსაკუთრებულობას და ერთგვარ მომნუსხველ-მომაჯადოებელ ელფერს, რომელიც თავისი არა ბუნებრიობით, არამედ ბუნების

წინააღმდეგ სვლით, წმინდა სახის ხელოვნებაა, რამდენადაც ხელოვნება არცერთი ბიოლოგიური ინსტინქტის დაკმაყოფილებას არ ემსახურება და სამომხმარებლო ეკონომიის თვალსაზრისით, სრულიად უსარგებლო და ზედმეტია. ისევე, როგორც ყოველგვარი ხელოვნება, რომელიც არაბუნებრივი თუ ბუნების მიერ არშექმნილი საგნების შექმნას გულისხმობს, გარკვეული ამრით, ჰომოსექსუალურია და როგორც ჰომოსექსუალობა, ხელოვნებაც სუბვერსიულია ნორმატიული წესრიგის მიმართ (მაისურაძე, 2016).

მივყვეთ ჯეიმსონის მიერ მოხაზულ მიდგომას და განვიხილოთ, ამონარიდის თქმისა არ იყოს, „ის ადგილი“, სადაც კრიტიკული თვალსაზრისი, ჩაგრული, მარგინალიზებული მდგომარეობის აღწერა, დიალოგში შედის მარგინალიზაციის მანარმოებელ ენასთან და ამ უკანასკნელის მიერ შექმნილი უარყოფითი კოდების მეშვეობით ცდილობს, გამოიბრძოლოს მარგინალიზებული მდგომარეობის დადებითი ხატება და ლანძღვა ერთგვარად ქებადაც გარდასახოს. როგორც ითქვა, თვალსაზრისი თავისთავად უკვე პერსპექტიულია; ხოლო, ეს თვალსაზრისი, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მიკროსკოპული ხდება, რადგან ერთი ადამიანის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისად გვევლინება. ერთ პასაჟზე კომენტარი შეიძლება აღმოჩნდეს ყველაზე მართებული გზა, იმგვარი მთლიანობის გამოსაშლელად, რომელიც, ჯეიმსონისავე სიტყვებით, „პრინციპული“ იქნება თავის რელატივიზმში (Jameson, 2009, გვ. 215). ცალკეული თვალსაზრისი, მთელი თავისი შემთხვევითობებითა თუ ერთი ადამიანის თვალთახედვის გარდაუვალი შეზღუდულობით, არ არის უბრალოდ პირადი მოსაზრება. უტოპიურ ნაკითხვას რაც მასში მცდარად ესახება, თავად არის სწორის ნიშანი, როგორც თეორიულად მიერ შესასწორებლის, რაც, თავის მხრივ, წინმსწრები ყალიბია პრაქტიკულად გამოსწორებული მდგომარეობისა.

ამონარიდი, რომელიც ყოველივე არსებითით არის დახუნძლული, სწორს ამბობს, რამდენადაც ყველა იმ საკვანძო ელემენტს შეიცავს, რაც დღეს შეადგენს ჰომოსექსუალობის მნიშვნელობათა ველს. მაგრამ ტექსტი მათ მთელ ისტორიაზე განაგრცობს, რითიც ჰომოსექსუალობაც და მასზე საზოგადოებრივი რეაქციაც, რაგინდ ისტორიულად ვარირებდეს, ისტორიული მომენტის სპეციფიკისგან დამოუკიდებლად ერთი თემის ვარიაციად იქცევა. შედეგად, სიმპტომატურია, რომ ჰომოსექსუალობის

მარადიული სუბვერსიულობისთვის ხაზის გასასმელად სწორედ ხელოვნება მოიხმობა მის მეტაფორად, ანალოგიად, მონათესავე ფენომენად; ხელოვნება, რომელიც მთელი მისი ისტორიის მანძილზე, უმეტესწილად, რელიგიურ ან ყოფით ფუნქციას ატარებდა და მხოლოდ XVIII საუკუნის ბოლოს თუ შეიძინა უსარგებლობის ის დატვირთვა, რომელიც (მით უმეტეს ტექსტის მიერვე ნახსენები „სამომხმარებლო ეკონომიის“, „ღირებულებისა“ და „ფასის“ წარმოებასთან მიმართებაში) კაპიტალისტური ეკონომიკის სრული გაბატონების ნაყოფია. საზოგადოებისთვის ყოველისმომცველ პრინციპად სწორედ სარგებლის, მოგების, კაპიტალიზაციის ქცევა გახდა სანინდარი ხელოვნებისთვის „უსარგებლოს“ – თავისთავადი მიზნის, ყოველგვარი ფუნქციურობისა და პრაქტიკულობისგან დაცლილის, „თამაშის“ – სტატუსის მისანიჭებლად.<sup>13</sup> ამგვარი საზოგადოების წიაღში ხელოვნება არასგზით არ ხდება მართლაც უსარგებლო, არამედ სწორედ უსარგებლოს შარავანდედით, უფრო სწორედ, სასაქონლო იარლიყით კპოვებს გასაღებას ყოველისმომცველ ბაზარზე. ის ატარებს იმავე პრაქტიკულ სულს,

რომელიც თვით ბურჟუაზიული l'art pour l'art-ის<sup>14</sup> არამიზნობრიობაშიც კი იჩენს თავს. უკლასო საზოგადოება მხოლოდ წარმოებისა და მოხმარების ბურჟუაზიულ ანტაგონიზმს კი არა, ის მათ ბურჟუაზიულ ერთიანობასაც აბათილებს. ის, რომ რაღაც უსარგებლოა, ახლა უკვე სასირცხვილო აღარ არის. (...) დაშოშმინებულ მოთხოვნილებას შეუძლია სამყაროსთან ისეთი ურთიერთობა დაამყაროს, რომ ის უნივერსალური სარგებლიანობისთვის აღარ გაინვრთნას. თუ უკლასო საზოგადოება ხელოვნების დასასრულს გვპირდება, რადგან ის ნამდვილსა და შესაძლებელს შორის დაძაბულობას მოხსნის, მაშინ ის, ამავე დროს, ასევე ხელოვნების დასაწყისსაც გვპირდება, იმ უსარგებლოსი, რომლის მჭვრეტელობაც ბუნებასთან შერიგებისკენაა მიმართული, რადგან აღარ დგას ექსკლოატიკატორთა სარგებლის სამსახურში. (ადორნო, 2015, გვ. 148-149)

13 უკვე ნახსენები შილერისა და კანტის და, ზოგადად, XVIII საუკუნის ბოლოს, განსაკუთრებით გერმანულ ესთეტიკაში მომხდარი ამ ძირეული შინაარსობრივი და ფუნქციური წანაცვლების შესახებ იხ. Fleming, 2009; XIX საუკუნის კონტექსტში იმავე პრობლემატიკის მოკლე მიმოხილვისთვის იხ. ნახუცრიშვილი, 2016, გვ. 7-12.

14 „ხელოვნება ხელოვნებისთვის“ (ფრანგ.)

თუ „სარგებელი“ – ყვლეფის თვითკმარობა, ზედმეტი ღირებულების წარმოება, როგორც თვითმიზანი – ის კონკრეტული („მორიგი“ თუ „უკანასკნელი“) ისტორიული პრინციპია, რომლის ფორმასაც იღებს ოდინდელი ბატონობა, მაშინ ხელოვნებაც, რომლის „უსარგებლობაც“ ყოვლისმომცველი სარგებლიანობის ნეგაციაა, უბრალოდ საგნებისა და ადამიანების რალაც მარადიულ არსს კი არ აღადგენს, არამედ იძლევა ადამიანის ინსტრუმენტალიზაციის არსებული ისტორიული ფორმის თანმიმდევრული, კონკრეტული დაძლევის ყალიბს, რომელშიც სარგებლის პრინციპის დაძლევა საერთოდ ადამიანის საშუალებად დაქვემდებარების პრინციპის დაძლევისას გულისხმობს.<sup>15</sup> ეს ის უსარგებლობაა, რომლის მხოლოდ წინმსწრები აღთქმა შეიძლება იყოს როგორც ჰომოსექსუალის შესახებ საზოგადოებრივი პარანორიდული წარმოსახვის შიგთავსი, ისე ხელოვნებაც. მათ შორის ანალოგიის საზღვარი კი იქამდე აღწევს, სადამდეც ორივე ორი სხვადასხვაგვარი ფუნქცია უსარგებლობის პრინციპის, როგორც სარგებლის რადიკალური საპირისპიროსი.

15 ადამიანის როგორც თავისთავადი მიზნის ცნება, რა თქმა უნდა, მხოლოდ უკიდურესი აბსტრაქციაა, რომელიც ცინიკურ წინააღმდეგობაში მოდის არსებულ წესრიგში ადამიანის აბსოლუტური ინსტრუმენტალიზაციის სინამდვილესთან; ჩვენ ადამიანს ვიცნობთ მხოლოდ საშუალებათა ჯაჭვში და „წინადად“ ადამიანურ მომენტებსაც – მხოლოდ როგორც მომწყველულ ინსტრუმენტალურობის ნისქელიში. თუმცა, ცნების ეს აბსტრაქტულობა არ ნიშნავს იმას, რომ ის ჰაერშია გამოკიდებული ან იმგვარი ზოგადობაა, რომელიც, ტრადიციული ფილოსოფიური წესით, მრავლიდან „საერთო მახასიათებლის“ აბსტრაქტიზებით მიიღება (შდრ. Ильенков, 1973), არამედ ის „კონკრეტული ზოგადობაა“, ორგანული მთლიანობის გამოხატველი, რომელსაც კონკრეტული ისტორიული ფორმა და დინამიკა აქვს. მაგრამ მისი სპეციფიკა იმაშია საძებარი, რომ „ადამიანი როგორც თავისთავადი მიზანი“ არ არის არსებული ფაქტობრივი მოცემულობა, არც რაიმე პუმანისტური დოგმა, არამედ მხოლოდ პოზიტიურად, იდეალურად ნათქვამი შებრუნება დღევანდელი სრულიად საპირისპირო მდგომარეობისა, ისევე, როგორც „უსარგებლობა“ შეიძლება მხოლოდ საყოველთაო სარგებლიანობის პირობებში იქცეს მის უარყოფად და კრიტიკად. ეს ცნება არსებითად წინმსწრებია, რამდენადაც არ ემთხვევა რეალობას და ატარებს მოთხოვნას, რომ ცნება სინამდვილეში განხორციელდეს, განამდვილდეს. ხლეჩა კონკრეტულ-მოვლენილსა და აბსტრაქტულ-იდეალურს შორის არის არა რალაც უძრავი პლატონური ხლეჩა იდეების სამყაროსა და მარად არასრულყოფილ ემპირიულ სინამდვილეს შორის, არამედ მანძილი, რომელიც ისტორიული განხორციელების დროში დღევანდელ ცუდს ჯერ კიდევ აცილებს გამოწონრებას. „ადამიანი როგორც თვითმიზანი“, როგორც საშუალებად დაკნინების ჯაჭვიდან ამორთული, უკვე გულისხმობს საერთოს, როგორც კომუნალურ პოლიტიკონომიურ მოწყობას, რადგან ცნება თავის განამდვილებას მოითხოვს იმისათვის, რომ არ იყოს ტყუილი. ეს ცნება თავისთავად გულისხმობს ადამიანის, როგორც მშრომელი არსების, ცნების „კონკრეტულ ზოგადობასაც“, რადგან „თვითმიზნად“ მხოლოდ ის არსება შეიძლება გამოცხადდეს, რომელიც საშუალებად შეიძლება დაიქვემდებაროს. საშუალებად კი მხოლოდ მშრომელი არსება შეიძლება დაიქვემდებაროს, რომელსაც არსებითად უნარი შესწევს, აუცილებელზე მეტი იშრომოს და ამით გახდეს ზედმეტი შრომის ყვლეფის სამიზნე. ხოლო, საშუალებად დაქვემდებარება უაღრესად დამაკნინებელი მხოლოდ იმგვარი არსებისთვის შეიძლება იყოს, რომლის ცნებაც არა მარტო შრომას გულისხმობს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ამ არსების დანიშნულება შრომისგან გათავისუფლებაა, რაც, ტექნოლოგიის განვითარების არსებულ პირობებში, კონკრეტული შესაძლებლობაა. ამდენად, ადამიანის როგორც მშრომელი არსების მარქსისებო ანთროპოლოგიური განსაზღვრებაც საჭიროებს ისტორიზებას. შრომისგან გათავისუფლება, თავის მხრივ, ნიშნავს არა შრომის საერთოდ გაქრობას, არამედ მისი დროის ისეთ უკიდურესად აუცილებელ მინიმუმამდე დაყვანას, რომ შრომა აღარ იყოს ადამიანთათვის მათი ცხოვრების უდიდესი ნაწილის მომცველი და საბრისის მიზნისებელი (შდრ. Gorz, 2004; ბარქაია, 2016).



გამოყენებულ ცნებათა („ხელოვნება“, „უსარგებლობა“) ლოკალიზება სპეციფიკურ ისტორიულ კონტექსტებში არის სწორედ ის, რაც ხელოვნებას დაადგენს არა როგორც არსებულისადმი მარადიულ პროტესტს, არამედ, როგორც წინსწრებას იმისა, რაც ჯერ არ არსებობს და რაც საერთოდ ანტაგონიზმის გადაჭრას გვიქადის და, შესაბამისად, ხელოვნების სუბვერსიულობის დამომშინებასაც განხორციელებულ საერთოში. ისტორიზების წყალობითაა, რომ ეს გაგებები მარადიული ისტორიიდან გარღვევის, მისგან თავის დაღწევის, ძირეულად ახალი მომავლის დაფუძნების ფუნქციად იქცევიან და არა – წარსულის გაგრძელებად, კარგად შეზღუდულ ბორბლებად წესრიგსა და (ესთეტიკურ = სექსუალურ?) ჭანყს შორის დაბალანსებულ მარად-იგივე წრებრუნვაში. კულტურა, რომელიც ცხადდება ბუნების საპირისპიროდ, იქცევა ბუნებად, რადგან, მიუხედავად კულტურული ფორმების მონაცვლეობისა, კულტურა მარად ბრუნავს ერთი ძირეული კანონისადმი მორჩილებაში: ნორმატიული წესრიგი და მის მიმართ ჭანყი.

„ბიოლოგიური დოვლათიც“ ისეთი მეტყველი მეტაფორაა, რომელშიც ბიოლოგიური რეპროდუქციისა და ეკონომიკური დაგროვების მნიშვნელობათაშერწყმაკვლავაცმიდრეკილია, მთელსისტორიაზეგაფანტოს ის, რაც თავისი არსით კაპიტალისტური მოდერნულობის წარმონაქმნია. საუკუნეების მანძილზე, ქრისტიანობის მიერ ჰომოსექსუალობის „სოდომის ცოდვად“ განხილვაც, რა თქმა უნდა, ისევე, როგორც ნებისმიერი სექსუალური ქცევისა, რომელიც გამრავლებას არ ემსახურებოდა, პროდუქტიულობა-არაპროდუქტიულობის შეპირისპირებას ეყრდნობოდა. მაგრამ ჰომოსექსუალობის თანამედროვე ძაგებისთვის გადამწყვეტი ცოდვის უსარგებლობით წანაცვლებაა, რითიც მას სულმოუთქმელი ეკონომიკური კვლავწარმოებისა და დაგროვების მნიშვნელობა უნათესავდება, რომელსაც არაფრის ისე არ ეშინია, როგორც წარმოების შეჩერების. თანამედროვე საქართველოში, მოგების გულისთვისვე მოგების უსასრულო ზრდის მექანიზმს დამორჩილებული მეურნეობის იმპერატივი გადაშენების მიმართ „პატარა ერის“ პანიკურ შიშთან გადაიკვეთება. ჰომოსექსუალია უნაყოფობის, გამრავლების მთავარი მტრის სიმბოლო, რითიც საქართველოს ისტორიის მანძილზე ჰომოსექსუალობის ისედაც უცხოთან ასოცირება<sup>16</sup> ფუნქციას

16 შდრ. მაისურაძე, 2012, გვ. 103-118, სადაც ჰომოსექსუალობა განხილულია საქართველოს ისტორიის კონტექსტში და მოცემულია მისი, როგორც უცხო, სემანტიკის გენეალოგია, მაშინ, როცა 2016 წლის ნაწერი „ზოგადად“ ჰომოსექსუალობაზე საუბრობს და დეისტორიზაციისკენაა მიდრეკილი.

იცვლის და განიხილება გლობალიზებული ბაზრის, როგორც აბსტრაქტული, უსახო, უფესვო და ყველგანმყოფი ინსტანციის, შემოჭრის იარაღად.

როგორც წარმოებაა თვითკმარად ორიენტირებული არა ადამიანთა ნამდვილი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაზე, არამედ მოგებაზე, ისევე იქცევა გამრავლება – „გენოფონდზე“ ზრუნვა – ბუნების მიერ დასახულ მცნებად შერაცხულ თავისთავად მიზნად. ბუნების გაგება იდეოლოგიურობისა და სიყალბის ზენიტს აღწევს, როცა აპელირებენ „განაცოფიერების ინსტინქტსა“ და „სიცოცხლის“ და მისი მუდმივი განახლების თავისთავად ღირებულებაზე, ჰომოსექსუალში პროეცირებული არგამრავლება კი, თავის ისტორიულად შემოსაზღვრულ ჭეშმარიტებას იძენს.<sup>17</sup> იმ პირობებში, როცა ობიექტურად მართლაც არსებობს მატერიალური პირობები უკლებლივ ყველა დაბადებული სიცოცხლის ღირსეულად დასაპურებლად და აღსაზრდელად, ამ ძირეული მოთხოვნილების დაკმაყოფილებასა და გლობალური მასშტაბით სულ უფრო მზარდ ჭარბწარმოებას შორის უფსკრულის შეუჩერებელი ზრდა სიცოცხლის (ისედაც ეთნიკურ პარტიკულარობაზე დაყვანილ) ღირებულებას ბრალს უყენებს.<sup>18</sup> ზრდა – გამრავლება იქნება ის თუ მოგება – ვითომ ხარისხობრივ მატებასა და წინსვლას გულისხმობს, სინამდვილეში კი, მარად ერთი ადგილის ტკეპნაა, სადაც თითოეული ადამიანი თუ საქონელი სრულებით ურთიერთჩანაცვლებადია და, შესაბამისად, გულგრილია ხარისხის მიმართ.

ჰომოსექსუალი უნაყოფია, მაგრამ უცნაური მიდრეკილება აქვს გამრავლებისკენ (შდრ. Hocquenghem, 1993, გვ. 109). საზოგადოებრივი პარანოია მასში სრულიად ურთიერთგამომრიცხავი მახასიათებლების მთელ წყებას პროეცირებს. და რაც უფრო მჭიდროდ თანაარსებობენ ისინი, მით

17 არა-ჰეტერონორმატიულ სექსუალობებში სხვადასხვა ნეოკონსერვატორი ჯგუფის მიერ პანიკურად ამოკითხულ „უშთამომავლობას“ და „უმომავლობას“ ლი ედელმანი აიტაცებს, როგორც ქვიარი სუბიექტებისათვის საკუთრივ პოლიტიკურ პორიზონტს, რომელიც „რეპროდუქციულ ფუტურიზმს“ რადიკალურ უარს ეუბნება და, შესაბამისად, მომავალსაც („ბავშვში“ განსახიერებულს), როგორც ნებისმიერი პოლიტიკის აუცილებელ პორიზონტს. შდრ. Edelman, 2004. საკითხავია, პოლიტიკის როგორი პორიზონტი რჩება ფუტურიზმის გარეშე.

18 მალთუსისეული აბსურდი, რომ პრობლემა ჭარბ მოსახლეობიანობაშია, ისევე, როგორც საპირისპირო ჰომოფობიური შიში მოსახლეობის დეფიციტურ რესურსად ქცევის თაობაზე, თითქოს ან საკმარისი არ იწარმოებოდეს, რომ ყველას ყყოს, ან საკმარისი არ ვიყოს, რომ წარმოება არ გაჩერდეს, თავის ჭეშმარიტებას ავლენს, რამდენადაც ბუნება თავისით ვერ იძლევა იმის წინაპირობებს, რომ მის მიერ ვითომდა დაწესებული გამრავლების შედეგად შობილინი კიდევაც აღიზარდონ იმად, რაც ისინი გამრავლების წრე-ბრუნვის მიღმა უნდა იყვნენ, როგორც ადამიანები.

უფრო ჭარბია პარანოია, რადგან მით უფრო გამოუსახავი და უკონტურო ხდება წარმოსახული ჰომოსექსუალი, რის გამოც მისი ყოფნა ყველგან შეიძლება იქცვოდ. იგი სუსტია, „ქალაჩუნაა“, და ძლიერი, მესახელმწიფოებრივი გავლენის მქონე; არსებითად წარმოდგენილი, როგორც „პასიური“, „კაცობა“-დაკარგული, იგი პატიმარ კაცებს აუპატიურებს.<sup>19</sup>

„ვარდების რევოლუციის“ შემდგომ პერიოდში საზოგადოების ფართო მასების ეკონომიკური და კულტურული მარგინალიზაცია და ამავდროულად, არასამთავრობო ორგანიზაციების საქმიანობის სახით, ლგბტ-საკითხის საჭარო სივრცეში დამკვიდრების პირველი მცდელობები, რომლებიც, ადგილობრივი თემის მხარდაჭერის გარეშე და დასავლური გამოცდილებისა და კულტურული კრიტიკიუმების გამარტივებული გადმოტანით, ხსენებული მარგინალიზაციისა და მისი დამძლველი ფართო სოციალური მოძრაობის არარსებობის ფონზე, მხოლოდ თუ გაამყარებდა უცხოთა და დეკადენტური ფუფუნების შთაბეჭდილებას.<sup>20</sup> ჰომოსექსუალი ისახება, როგორც აბსოლუტურად სექსუალიზებული არსება, რომელსაც არ შეუძლია ისეთი ურთიერთობა, სექსუალიზებული რომ არ იყოს (იქვე, გვ. 55). თავისი ურთიერთობებისა და იდენტობის აბსოლუტური სექსუალიზების ფუფუნება, თანაც მოდემის გამრავლების ჩარჩოს მიღმა, მას იმიტომ აქვს, რომ იგი მოწყვეტილია შრომის სფეროს და დალხენილი მისცემია უსარგებლო, უნაყოფო, უქმ საქმიანობას. იგი ორგზის უშრომელია, რამდენადაც მისი ყოვლისმომცველი სექსუალობა, როგორც აბსოლუტური ფუფუნება, არანაირ ნაყოფს არ იძლევა. ერთდროულად ყველაზე აბსტრაქტული და ყველაზე ხორციელი, ჰომოსექსუალი, თავისი მფლანგველი საქმიანობის განმაცვიფრებელი უნაყოფობით, სპეციფიკურად კაპიტალისტური მოდერნულობისთვის დამახასიათებელი ანტი-სემიტომის მსგავსი პროექციის ობიექტად იქცევა: მასში დედდება არა ზოგადად „კაპიტალი“, მთელი თავისი მყვლეფავი არაადამიანურობით, არამედ მხოლოდ „ცუდი“, ფინანსური, აბსტრაქტული, პარაზიტი კაპიტა-

19 ცოცხი, ხელკეტი ან რაიმე სხვა გრძელი ნივთი იქცევა პენეტრაციის იარაღად, რადგან მიუხედავად „აქტიური“ როლისა, ანუ „პასიური“ პარტნიორის დამაკნინებლობისა, პარადოქსულად, საქმე გამუპატიურებელ პასიურობასთან გვაქვს. პენისის ჩამანაცვლებელი იარაღი მამაკაცის სხეულისგან განცალკევებული, იდეალურ ფალოსად ობიექტივირდება; ამით გადაურჩება ფალოსი ჰომოსექსუალი კაცის მიერ მისი ძლევაშოსილების დაკნინებას და ამით იქცევა იგი მამაკაცურ, სხვისი დამორჩილების, იარაღად თვით ჰომოსექსუალის ხელშიც კი.

20 ქართული ლგბტ-აქტივიზმის ფუნდამენტურ გამოწვევებზე, ჩიხებსა და სტრატეგიებზე იხ. ხინია, 2015.

ლი, წმინდა სახის საცვლელი ღირებულება, რომელსაც უპირისპირდება „კარგი“ კაპიტალი, „რეალური“ წარმოების, სახმარ ღირებულებათა შემქმნელი, შემოქმედი, კუნთების, ოფლისა და ფოლადისგან გამოწრთობილი (მდრ. Postone, 1980). ეს „კარგი“ კაპიტალი მუშაში განსახიერდება, როგორც ჭარბი პროდუქტიულობა, აბსოლუტური შრომა. მისი ხატება აბსოლუტურად დესექსუალიზებულია, რამდენადაც მისი სექსუალობა მხოლოდ გამრავლებაზე დაიყვანება. ყოვლისმომცველი შრომა მის სექსუალობას იმ მინიმუმამდე ავინროებს, სადაც სექსუალობაც წმინდა წყლის შრომას, ღირებულების წარმოებას, ემთხვევა და მუშას პროეცირებს, როგორც მყვლეფავი შრომის ფასად მრავალშვილიანი ოჯახის მარჩენალ მამას.

ჭარბად პროდუქტიულ მუშასა და სრულიად არაპროდუქტიულ ჰომოსექსუალ პარაზიტს შორის რადიკალური ხლეჩა ერთიმეორის განმაპირობებელ ფაქტორად იქცევა: მუშა მთლიანად შრომას იმიტომ მოუცავს, მთლიანად სხვისთვის შრომა იმიტომაა, რომ პარაზიტი სწორედ მხოლოდ მუშის აბსოლუტური შრომის ხარჯზე ახერხებს, იყოს აბსოლუტურად უნაყოფო და თვითკმარი. „აუცილებლობის სამეფო“ და „თავისუფლების სამეფო“, იმის მაგივრად, რომ ადამიანის შიგნით დაბალანსებულ დუალიზმს შეადგენდეს, შეუკავშირებლად იხლიჩება ორი სხვადასხვა გვარის ადამიანად. ეს ხლეჩა მრუდე ანარეკლია ყოფისა, რომელიც მხოლოდ შრომას, სხვისთვის ზედმეტი ღირებულების წარმოებას ცნობს და სექსუალობასაც უსპობს დროს და სივრცეს, რათა ამეტყველდეს, როგორც უპირობო, „დაუინტერესებელი“, უხვი კომუნიკაციის ფორმა, იმ ფალიკურობის მიღმა, რომელიც კვლავაც უწყვეტ წარმოებას, განაყოფიერებას, შთამომავლობის ტელეოლოგიურ ჭაჭვიმ ჩაბმასა და საოჯახო იერარქიის კვლავწარმოებას გულისხმობს.<sup>21</sup> ეს ხლეჩაა ის ნიადაგი, რომელზეც იმ ვითარებაში, როცა 2017 წლის აგვისტოში ერთმანეთის პარალელურად პოლიცია ბათუმში ქვიარაქტივისტებს ცემს და სექსუალურად ამცირებს, თბილისში კი რკინიგზის წინ მოშიმშილე მუშებს არბევს, სრულიად „ბუნებრივია“, ემოციურ შრომის

21 ხსენებული ფალიკურობა ფაქტობრივი უნაყოფობის პროპორციულად ჰიპერტროფირებულ სახეს იღებს მაჩოსტურ ჰომოსექსუალობაში. სექსუალობის არა-ტელეოლოგიურობაზე, თვითკმარად მოსიყვარულე კომუნიკაბელურობასა და, შესაბამისად, ფალოცენტრულობის გადალახვას ვრცლად განიხილავენ როგორც უკვე ციტირებული მართო მიელი, ისე გი ოკენგემი.

დანაწილებას მივყოთ ხელი და „ჩვენ“ ჩვენსას ვუთანაგრძნოთ და შევენიოთ, „ისინი“ კი – თავისას.

კაპიტალიზმის მიერ ადამიანისთვის ყოველგვარი ბუნებრივი ბმის მოსპობის შემდეგ (შდრ. მარქსი/ენგელსი, 1950, გვ. 14), საბჭოთა კომუნისტმა ითავა ადამიანის ხელოვნურობის, როგორც მოდერნულობის პროექტის რადიკალური გასრულება, ადამიანის ქცევა მთლიანად ადამიანის მიერვე ხელთქმნილ, ყოველგვარი ბუნებითი ფესვგადგმულობიდან ამოძირკვეულ, აბსოლუტურად ისტორიულ არსებად. ამ პრომეთესეული კადნიერების შუა გზაზე აბორტმა ნანგრევები დაგვიტოვა. და როგორც ინდუსტრიული ნანგრევების რკინა ჟანგდება და გარემომცველი ბუნების ნაწილად იქცევა, მითოვებული ლაბორატორიიდან გადმორჩენილი ადამიანები და ცხოვრების ფორმებიც ჩვენი წარმართობის კერპები ხდებიან: ბუნებად ვჭვრეტთ იმას, რაც აბორტირებული ხელთქმნილობის ნარჩენებია. რადგან შუა გზაზე გაჩერდა ძალისხმევა, რომლის მიხედვითაც, შრომის გაასკეცება იყო საჭირო, რათა აღარ ყოფილიყო შრომა, შრომაში ჩავრჩით და მისგან გათავისუფლების ნაცვლად, შრომა გამარადიულდა, როგორც ბუნებითი სიკეთე, რომელსაც ჰომოსექსუალი უპირისპირდება, როგორც სრულიად ხელოვნური, ფესვგაუდგმელი წარმონაქმნი, ერთგვარი უბაზისო ზედნაშენის ფარატირა კენწერო. არადა, ეს ხლეჩა საერთოდ კაპიტალის, როგორც დღევანდელ დღეს ადამიანებზე შრომის ბატონობის ერთადერთი, სულ მცირე ტექნოლოგიურად გაუმართლებელი, მიზგზის მიღმა გასვლისკენ მოუხმობს, რაც უსარგებლობას მის კაპიტალისშიდა საძრახის ხასიათს ჩამოაყლიდა<sup>22</sup>; აიტაცებდა, როგორც შანსს სარგებლის პრინციპისადმი ტოტალური დაქვემდებარებულობის თანმიმდევრული გარღვევისათვის, იმ უსარგებლობის გამოსათავისუფლებლად, რომელსაც აღორნო „უკლასო საზოგადოების“ წილხვედრად სახავს (აღორნო, 2015, გვ. 149). მხოლოდ ისეთ საზოგადოებაში, სადაც ერთთა არაპროდუქტიულობა

22 ამგვარად, ჰომოფობია ისახება არა როგორც არასწორად „თარგმნილი“ გამოხატულება მზა ეკონომიკური უკმაყოფილებისა, რაც ჰომოფობიას ისევ „მეორად“, ზედნაშენურ წარმონაქმნად აკნინებს, არამედ როგორც წინასწარი ნაწილობრივი, გაცალმსრივებული თქმა იმისა, რაც ეკონომიკური უკმაყოფილების მიღმა მისი ძირეული მოთხოვნაა: შრომისგან განთავისუფლება, რომელიც, გორცის კვალად, დღეს ყველაზე რაციონალური და კონკრეტული უტოპიაა და მოძველებულს ხდის შრომის ეგზალტაციას. შესაბამისად, მოძველებულს ხდის უშრომლობის დაძრახვასაც, რომელიც ერთი მხრივ, ელიტებს აწუნუნებს დაბალ ფენათა სიზარმაცეზე, მეორე მხრივ კი, ამ უკანასკნელთ აჩივლებს ზემდგომთა მოცალეობასა და პარაზიტობაზე, რაც საბოლოო ჯამში, ისევ ელიტების წისქვილზე ასხამს წყალს, რადგან უქმობა, ნებისმიერ შემთხვევაში, სალანძღავად რჩება და ისევ და ისევ მათ წაემატება შრომის მორალურ იძულებად, ვინც ეკონომიკურად ისედაც იძულებულია, (მეტი) იშრომოს.

მეორეთა ჭარბპროდუქტიულობის ხარჯზე არ მიიღება, შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი უსარგებლობაც, რომლის ჰორიზონტსაც ჩვენ თვითონვე ვიხშობთ, რადგან „პირველად“ და „მეორად“ ბრძოლებს, ნამდვილ და ყალბ იდენტობებს შორის „მეტაფიზიკურ გამიჯვნაში“ ვბანაკდებით. აპელირება ხდება ეკონომიკურად ჩაგრულთა „ტრადიციულ მენტალიტეტსა“ და „ღირებულებებზე“, რომლებიც, როგორც რაღაც ბუნებრივი მოცემულობა, მათდა დაუკითხავად იქცევა აპოლოგიის საგნად. ცნობიერება, რომელიც, წესით, კრიტიკული უნდა იყოს, მორიელივით საკუთარ თავსვე შხამავს და მისი სუბალტერნი სუბიექტის „მენტალიტეტსაც“ ახვევს აუხსნელ ჯადოში. თუ ლიბერალური კრიტიკა უბრალოდ მის სტიგმატიზებას ეწევა, „ჰომოფობიის“ განხილვა ეკონომიკური წუხილის ცუდ „თარგმანად“, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ ეკონომიკური პირობების სოციალ-დემოკრატიული გაუმჯობესების ფარგლებში ტოვებს ამ თარგმანის დამიფრულ შინაარსს.

ერთი მხრივ, უმართებულოა კრებსით, განურჩეველ „ჰომოფობიაზე“ საუბარი, რამდენადაც სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფის ჰომოფობური მეტყველება (და ქმედებაც) შეიძლება სრულიად სხვადასხვა ფუნქციის მატარებელი იყოს და ერთმანეთს შორის არანაირი კავშირი არ გააჩნდეს. თუმცა, არსებობს მეტნაკლებად საერთო დიქოტომიები, რომლებიც ერთნაირად ასტრუქტურირებს იმ ლოგიკას, რომელსაც „გაუნათლებელი“ მუშაც მიმართავს და ვაჟის ჰომოსექსუალობით შეწუხებული „ინტელიგენტი“ მშობელიც. პროდუქტიულობა-არაპროდუქტიულობის დიქოტომიური ლოგიკა საზოგადოა იმდენად, რამდენადაც შრომის ბურჟუაზიული ეთოსი, თავისი პროდუქტივიზმით, არა უბრალოდ კაპიტალისტური საზოგადოების ყველა ფენის ცნობიერებას მსჯვალავს, არამედ პროდუქტივიზმის უკიდურეს ფორმებს მიღწეულ საბჭოთა კომუნიზმსაც ახასიათებდა და, შესაბამისად, სტალინური პერიოდიდან მოყოლებული, ჰომოსექსუალობასაც პარაზიტიზმის იმ მნიშვნელობით ტვირთავდა, რაც მას სტრუქტურულად ანათესავებდა შინაარსობრივად ძირეულად განსხვავებულ ნაცისტურ ანტისემიტობთან.<sup>23</sup>

გამთლიანება არ იქნებოდა უბრალოდ გახლეჩილის შეჯამება, არამედ მოგვეცმდა სრულიად სხვაგვარ მთლიანობას, რომელიც მხოლოდ მიღწეული გამრთელების საფუძველზე შეიძლება გამოჩნდეს და დღეს მხოლოდ

23 დანვრილებით სტალინური ანტი-ჰომოსექსუალური კამპანიის იდეოლოგიურ და პრაგმატულ საფუძველებზე იხ. Healey, 2001, გვ. 181-204.

ნეგატიურად თუ განიჭვრიტება, როგორც გამომდინარეობა არსებული ცუდის კრიტიკული უარყოფიდან. ეს კრიტიკული პროცედურა, როგორც უტოპიის ახლანდელი ნაცვალი, გვაჩვენებს, რომ ორად გახლეჩილი ბრძოლა ერთია. ისინი ერთია საბოლოო, უკიდურეს პერსპექტივაში, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ შრომითი და სექსუალური ნიშნით ჩაგვრის ერთმანეთისგან ხისტი გამიჯვნის უმართებულობას, დღეს, ისინი ყოველ ნაბიჯზე იკვეთება ცალკეულ ადამიანთა გამოცდილებაშივე. არსებულ ანტაგონისტურ პირობებში, ბრძოლების გადაკვეთიდან მათ უკიდურეს ერთიანობამდე წინმსწრები ნაბიჯის გადადგმის გარეშე, მოძრაობებსა და პროტესტებს შორის ყველაზე ქმედითი ალიანსებიც კი, საბოლოო ჯამში, განიცდის უკუვარდნას გამხლეჩ გაუცხოებაში და სულ უფრო ზრდის 1-ელი მაისის დაშორებას 17 მაისისგან, რომელშიც გაძევებულია, პროეცირებულია ის, რასაც 1-ლ მაისს ვერ ითხოვენ და რისი განხორციელებაც 1-ლ მაისსაც გააუქმებდა და 17 მაისსაც.

## 17 მაისი

უკვე ითქვა: სარგებელი, ზედმეტი ღირებულების შეუჩერებელი წარმოება, როგორც საზოგადოების მუშაობის პრინციპი, სხვა ადამიანის საშუალებად დაქვემდებარების ის ისტორიული ანტაგონისტური ფორმაა, რომელიც შანსს იძლევა ზოგადად ინსტრუმენტალიზაციის, ბატონობის, გადასალახად. სარგებელში ამოიცინობა ოდინდელი, მარად იგივე ბატონობა და სარგებელთან ერთად, როგორც ისტორიულად სპეციფიკურ პრინციპთან, მასში უნდა გადავარდეს ეს ოდინდელი ბატონობა, რომელიც სარგებლით არ ამოიწურება. ეს ბატონობა, რომელიც დღეს სარგებლის პრინციპის მიღმაც გრძელდება, წვრთნის სექსუალობას გამრავლებისთვის, როგორც სარგებლის ფუნქციისთვის, მაგრამ თავის იარაღად აქცევს „უსარგებლო“ სექსუალობასაც და მას გამოამჟღავნებს არა ზედმეტი ღირებულების წარმოების, არამედ წმინდა წყლის საშუალებად დაკნინების, ხმარების, ფუნქციად, რომელიც არაფერს, არავითარ ზედნამატს არ აწარმოებს და არც ვინმეს ყვლეფს საამისოდ, არამედ უბრალოდ ბატონობს. „ბუნება“, ბატონობის ისტორიისგან ვერდაღწეული ისტორია, რეპროდუქციავს უარის მთქმელ სექსუალურ ქცევაშიც კი გრძელდება. სექსუალობა თუ პოლიციასა და ციხეში იქცევა ბატონობის იარაღად,

სექსუალობა ბატონობაა საძინებელშიც, რომელში შეკვების რეკომენდაციასაც იძლევიან. ბატონობა, რადგანაც არარეპროდუქციული სექსუალობის ფორმათა უდიდესი რეპერტუარი დღეს ისევ ვიდაცის დაქვემდებარების ფუნქციაა და იმ ფალიკურობის გარშემო ბრუნავს, რომელიც, ქალისგან მამაკაცზე გადამისამართებული, ორგზის ჰიპერტროფირებულ ხასიათს იძენს და ჰომოსექსუალურ ურთიერთობაში „აქტიურ“ პარტნიორს „ორგზის მამაკაცად“ აქცევს (შდრ. Mieli, [1977], გვ. 115). „პასიურის“ „ორგზის ქალობა“ კი ისეთ დახურულ სივრცეში, როგორიც ციხეა, „ქალად“ იდენტიფიცირებულ მამაკაცთან სექსუალური სურვილის დაკმაყოფილების გარდა, „ვაცობადაკარგულ“ „პასიურს“, ციხის „საქათმეში“ გამოკეტილს, ყველაზე ბინძური სამეურნეო სამუშაოს შესრულებას აკისრებს (შდრ. „იდენტობა“, 2013, გვ. 12-13, 40-41).

პოლიციის კანტორასა თუ ციხეში ტუსაღის სექსუალური დამცირება ჰომოსექსუალურ პრაქტიკას უკარგავს ყოველგვარი სურვილის, ადამიანის ადამიანთან უსარგებლო დახარჯვისა და მოთამაშე კომუნიკაციის, ხასიათს.

„დმი“ დროებითი მოთავსების იზოლატორს ნიშნავს. მე იქ გასული წლის 16 დეკემბრის გამთენიამდე, დაახლოებით დილის 3 საათზე მიმიყვანეს. მიმიყვანეს და კიდევ ერთხელ გამაშიშვლა უცნობმა ადამიანმა. ორჯერ ჩავიკუმზე, რომ ტრაკით რამე არ შემეტანა კამერაში. სამი ახალი რამ აღმოვაჩინე: 1. ფორმიანი ადამიანი აღარასოდეს იქნება სექსუალობის გამომწვევი; 2. გაშიშვლება არასოდეს იქნება იმ განცდებთან ასოცირებული, რომლებსაც ადრე იწვევდა; 3. ტრაკს ბევრი სასარგებლო ფუნქცია ჰქონია“ (საბელაშვილი, 2010, გვ. 36).

შორია იმ დრომდე, როცა პოლიციელის ფორმის მიერ აღძრული სურვილი შეიძლება მართლაც უბრალო თამაში იყოს, როგორც უხსოვარ დროს წინაპრების მიერ გადატანილ ბრძოლათა მოგონების რიტუალი და არა რეალურ ბატონობასთან ზიარების ხიბლი. ისევე, როგორც ფორმისგან გაშიშვლებულ პოლიციელში ამოცნობადი „ადამიანი“ იგივე ბატონობას მალავს, რის ფუნქციასაც პოლიციელის ფორმა ანიჭებს მის ჩამცმულ ადამიანს და რის გამოც, სურვილს ეს ადამიანი სწორედ „ფორმიანი“ იწვევს.

მოარული ლიბერალური ნუხილი, რომ „ქართველი კაცების“ ჰომოფობიის წყარო მათივე დაუკმაყოფილებელი ჰომოსექსუალური სურვილების დესტრუქციული უარყოფა და საკუთარი შებოჭილობის ნიადაგზე სიამოვნების



უწარობაა, ბეცია, რადგან, თავისთავად, სიამოვნება არ არის განყენებული, გეისტორიული მოცემულობა და ვერ იქნება კრიტიკის უმაღლესი კრიტერიუმი და ბოლო გაჩერება, ვინაიდან საძინებლებში გმირულად გასაბედი გათავისუფლებაც მხოლოდ ციხისა და პოლიციის საკნისთვის ათავისუფლებს.

## მიზანი და საშუალება II

„პოლიტიკის ტემპი სტრატეგიის, საშუალებებისა და მიზნებს შორის გამიჭუნის ტემპია“, ამბობს გი ოკენგემი (Hocquenghem, 1993, გვ. 146). ხოლო, ვინაიდან ჰომოსექსუალობა მოდგმის რეპროდუქციის და საერთოდ ცივილიზაციის აღსასრულად, ჩიხად, ისახება (იქვე, გვ. 137), გეი მოძრაობაც თავისთავად პოლიტიკის სრულიად სხვაგვარ გაგებას წარმოშობს. ის,

„არ ცნობს თაობათა გარდასვლას, როგორც საფეხურებს უკეთესი ცხოვრებისკენ გზაზე. მან არაფერი უწყის „დღევანდელი მსხვერპლის შესახებ მომავალ თაობათა გულისთვის“, რაც სოციალისტური განმანათლებლობის დედაბოძია“ (იქვე, გვ. 147).

რაკი ოკენგემი ბოლო კომენტარით თავის თანამედროვე მემარცხენე მოძრაობას და მის მამრ ავანგარდს კბენს ჰომოსექსუალობისა და ზოგადად გენდერის საკითხისადმი გულგრილი ანდა საერთოდაც მტრული დამოკიდებულებისთვის, ოკენგემის მიერ პოლიტიკის ტრადიციული სქემის – მიზნად და საშუალებად ხლეჩის, პირველად და მეორედ იერარქიზებისა და ამის თანმდევი მსხვერპლშენიერვის ლოგიკის – მორღვევა სწორედაც რომ ყველაზე რადიკალურად და რთულად გასაძლებ მოთხოვნას უყენებს ნებისმიერ სადღეისო სოციალისტურ პოლიტიკას.<sup>24</sup> იგი არა უბრალოდ ანტიკომუნისტური

24 აქ საუბარი არ არის იმაზე, რომ ჰომოსექსუალობის არა-რეპროდუქტიულობიდან გამომდინარე, პოლიტიკის ალტერნატიული გაგება ანდა არა-ჰეტერონორმატიული სექსუალური პრაქტიკა ავტომატურად საფრთხეს უქმნის არსებულ (ეკონომიკურ) წესრიგს, როგორც თვინიერი საშუალო ძალის კვლავწარმოებასა და, შესაბამისად, საოჯახო რეპროდუქციის შენარჩუნებაზე მიმართულს (ამ საკითხზე იხ. ფრეიზერის შენიშვნა ბატლერთან კამათის კონტექსტში: ფრეიზერი, 2017, გვ. 273; „ახალი სოციალური მოძრაობების“ მიმართ მარქსიზმის ალერგიულ დამოკიდებულებაზე, იხ. ჯულიტ ბატლერის გახმაურებული მოხსენება: Butler, 1998). სექსუალურისა და ეკონომიკურის გადაკვეთა ანალიზს ხშირად აცდუნებს, ერთი მეორეზე დაიყვანოს და ერთ სფეროში გასამართი ბრძოლა და გამარჯვება მეორესაც ავტომატურ მიღწევად მიაწეროს.

კონსენსუსის ფარგლებშია მომწყვდეული, არამედ საერთოდაც პოსტკომუნიზმის ბედიტაა დადღასმული (შდრ. Prozorov, 2009), რომელიც „ისტორიის დასასრულს ვერაფერს უხერხებს“ (ნაცვლიშვილი, 2016). ე. წ. „დიდ ნარატივებთან“ ერთად, რომელთა უწვდენი დროითი ჰორიზონტი შორეული მომავლისთვის დღევანდელ დღეს მსხვერპლის გაღებას ამართლებდა და სწორედ მათვე წირავდა, ვინც ამ დიადი ისტორიული პროცესისა და მისი საზრისის სუბიექტები (სიტყვასიტყვით, „ქვემდებარენი“, მისი მტვრთველნი) უნდა ყოფილიყვნენ,<sup>25</sup> ადამიანს ბუნების მიერვე დაწესებულ აკრძალულ ზღურბლად გაუქვავდა თავისი აბორტირებული მცდელობა, ძირეულად ხელთქმნილი საზოგადოების შემოქმედი ყოფილიყო, გაეკეთებინა ის, რაც ბუნებაში არ არსებულა ბუნებაში, რომელიც საკუთარ ისტორიულობამდე ჯერაც ვერ-ამაღლებული ისტორიაა და ისტორიულად ერთხელ (ან თუნდაც მრავალგზის) ჩაფლავებულს ბუნების მიერ განწესებულ შეუძლებლობად ირწმუნებს.

გარკვეულწილად, ვადა გაუვიდა იმ ჰუმანიზმს, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი საკუთარი არსის აბსოლუტური შემოქმედი და ადამიანთა საზოგადოებასაც განზრახულ შემონაქმედად სახავს, იმად, რაც „გასაკეთებელია“, როგორც ნანარმოები (შდრ. Nancy, 2004). ამგვარად გაგებული ჰუმანიზმი მართლაც ატარებს იმ საზოგადოების დაღს, რომელსაც შრომის ჰორიზონტი ვერ გადაულახავს.<sup>26</sup> მაგრამ ჰუმანიზმი იქამდე დასაცავი, სანამ საერთო სინამდვილედ არ ქცეულა ის, რასაც ჰუმანიზმის გამაკრიტიკებელი თანამედროვე ფილოსოფიები მიხვდნენ

25 ისტორიის საზრისსა და მის აღმასრულებელ მსოფლიო-ისტორიულ ინდივიდებზე ჰეგელი წერს: „გარდაუვალია, რომ ამგვარმა დიადმა ფიგურამ ერთი-ორი გულბრწყვილი ყვავილი გათვლილი ხოლმე, რომ მას ზოგი რამ შემოემსხვრეს ხოლმე თავის გზაზე. (...) კერძო, უმრავლეს შემთხვევაში, მეტისმეტად უსუსურია ხოლმე ზოგადის პირისპირ: ინდივიდები მსხვერპლად იწირებიან და გაიმეტებიან. იდეა აქარსობასა და წარმავლობას ხარკს უხდის, მაგრამ არა თავის ხარჯზე, არამედ ინდივიდთა ვნებების ხარჯზე.“ (ჰეგელი, 2001, გვ. 20)

26 მარქსი, რომელიც, როგორც თავის ნორმატიულ წარმოდგენებში, ისე იმ უმთავრესი ინტერედიდან გამომდინარე, რომ პირველ რიგში კაპიტალიზმის იმანენტური მექანიზმი აესხნა და მხოლოდ მის შიგნიდან, ისიც ძალზედ სიტყვაძუნად, დეფსახა კაპიტალიზმისმიღმური ახალი საზოგადოება, ძალაუნებურად ამ ჰუმანისტურ, პროდუქტივისტულ ჩარჩოში რჩება. თუმცა, სწორედ მისეული გვიანდელი მინიშნება „თავისუფლების სამეფოზე“, რომელიც „აუცილებლობის სამეფოს“ მიღმა იწყება, ადამიანს ათავისუფლებს შრომის ყოვლისმომცველი ჩარჩოდან და არსებითად განუსაზღვრელს ტოვებს იმას, თუ რა შეიძლება იყოს ადამიანი „თავისუფლების სამეფოში“, შრომის (არა მხოლოდ კაპიტალისტური) ლოგიკის მიღმა. ან ამბობს მხოლოდ „თვითმიზნის“ კატეგორიაზე აპელირებით, რომელიც, არსებითად, ყოვლისმომცველი სარგებლიანობის კრიტიკული უარყოფა და, შესაბამისად, კვლავაც უარყოფილზე მიბმული გამომდინარეობაა; სარგებლიანობის განსაზღვრული ნეგაცია და ამდენადვე კრიტიკული, მაგრამ არც ამაზე მეტი.

და რაც ტექნოლოგიის მიერ მოტანილი რეალური, თუმცა ძალაუფალთა მიერ დაბლოკილი შესაძლებლობაა: ადამიანთა საერთო საზრდოობა ისე, რომ რალაცის კეთება აღარც მიზანი იყოს და აღარც საშუალება, ვიდაცას მასალად და სამსხვერპლოდ რომ მოინელებს, არამედ „უქმელი“ (ფრ. *désœuvrée*, ინგლ. *inoperative*) ერთად-ყოფნის კომუნიკაცია, გაზიარება (შდრ. Agamben, 1996, გვ. 92-93). ფილოსოფიისა და მატერიალური ინფრასტრუქტურის პოლუსებს შორის ხიდის გასაყვებად ისევ და ისევ პრაქსისი არის საჭირო, რომელიც ნაადრევს ხდის ანტი-ჰუმანისტურ კრიტიკას, სანამ პოსტ-ჰუმანისტური „უქმელობის“ (ისევ და ისევ ისტორიული განვითარების მიერ მოტანილი) ჭეშმარიტება ნამდვილ საერთო მდგომარეობად არ მონეწილა.

თუ უნაყოფო ჰომოსექსუალი ის გამოსარჩევი ფიგურაა, რომელიც ძირეულად შეუთავსებელია მონუმენტურ ისტორიულ დროითობასთან, დღევანდელი ბედნიერებისა და სიცოცხლის შეწირვის ფუტურიზმთან, იმ შვილებისა და შვილთაშვილების გულისთვის, რომელთა არშობაც პოლიტიკისავე=მომავლისავე ჰორიზონტს *კუმშავს*, სწორედ „უმომავლო“ ჰომოსექსუალის ფიგურა შეიძლება იძლეოდეს აწმყოში მართლაც რადიკალური პრაქსისის დროით ყალიბს, რამდენადაც მომავალი ყოველთვის მხოლოდ ხვალაა (შდრ. Edelman, გვ. 30-31) და მარადიული გადადების რეჟიმს ამართლებს და აკანონებს „დროთა კავშირად“. აწმყოს მისივე უმომავლობა აიძულებს, დღესვე უკომპრომისოდ სურდეს საკუთარი მდგომარეობის ძირეული გარდაქმნა; აქედანვე იყოს იმ სრული მომავლისთვის ბრძოლა, რომელსაც არ ელოდება და რომლის იმედიც არ აქვს; დინამიკური მთლიანი იყოს, რომელსაც ყოველგვარი სარჩული გამოცლილი აქვს, ისტორიის მატარებელში მგზავრები პირველი და მეორე კლასის ვაგონებში გადაახარისხოს; და სამომავლო მიზნად და დღევანდელ საშუალებად აღარ გახლიჩოს პრაქსისი: ბრძოლის პროცესში გადაუდებელსა და გადადებას შორის გარდაუვალი დაძაბულობა, რომელიც არ არის იგივე, რაც საერთო მიზანსა და საშუალებას შორის გათიშულობა. ამ დროითი ყალიბის საფუძველზე, დასაზუსტებელი რჩება პრაქსისის შინაარსი.

## გამოყენებული ლიტერატურა:

ადორნო, თეოდორ ვ., *თემისები მოთხოვნილების შესახებ*, მთარგმნ. დევი დუმბაძე, *იდეოლოგია და არარეგლამენტირებული გამოცდილება*, საგა, თბილისი, 2015

ბალიბარი, ეტიენ, მარქსის ფილოსოფია, მთარგმნ. ელენე ლადარია, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2016

ბარქაია, მაია, „რადიკალური დასვენების აჩრდილი: დროის კოლონიზაციის კავშირი დასაქმებულთა ექსპლუატაციასა და ქალთა ჩაგვრასთან“, 2016, <http://www.feminism-boell.org/ka/2016/12/15/radikaluri-dasvenebis-achrdili-drois-kolonizaciis-kavshiri-dasakmebulta-ekspluataciasa-da> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

„იდენტობა“, *საქართველოს სასჯელაღსრულების დაწესებულებებში მსმ პატიმრების საჭიროებების კვლევა აივ-ის პრევენციასთან მიმართებით*, იდენტობა, 2013

კანტი, იმანუელ, პრაქტიკული გონების კრიტიკა, მთარგმნ. ლამარა რამიშვილი, Carpe Diem, თბილისი, 2016

ლენინი, ვ. ი., *სახელმწიფო და რევოლუცია*, საქ. კ. პ. (ბ) ც. კ. პარტგამომცემლობა, თბილისი, 1937 [1917]

მაისურაძე, გიორგი, „პიდარასტები“ და დამოზილებულები“, *დაკარგული კონტექსტები*, ბაკურ სულაკაური, თბილისი, 2012

მაისურაძე, გ., „ჰომო-sacer-სექსუალობა“, 2016, <https://www.radiotavisupleba.ge/a/blogi-giorgi-maisuradye-homo-sacer-sexualoba/27739312.html> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

მარქსი, კარლ, *კაპიტალი. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკა*, ტომი მესამე, ნაწილი II, წიგნი III: კაპიტალის წარმოების ერთობლივი პროცესი, საბჭოთა საქართველო, თბილისი, 1959

მარქსი, კ./ენგელსი, ფრიდრიხ, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, ტომი I, სახელგამი, თბილისი, 1950

ნაცვლიშვილი, ვაკო (ვახტანგ), „ახალი დროის ძიებაში“, 2016, [https://emc.org.ge/2016/05/12/emc-40/#\\_ftnref7](https://emc.org.ge/2016/05/12/emc-40/#_ftnref7) (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ნახუცრიშვილი, ლუკა, „ხელოვანი ბოდღერისა და ვაგნერის ეპოქაში და „ტანჰოიმერის“ სკანდალი პარიზის ოპერაში“, შესავალი ესე თარგმანისათვის: შარლ ბოდღერი, *რიჰარდ ვაგნერი და ტანჰოიმერი პარიზში*, მთარგმნ. ლუკა ნახუცრიშვილი, ბაკურ სულაკაური, თბილისი, 2016

რანსიერი, ჟაკ, ათი თვისი პოლიტიკის შესახებ, მთარგმნ. ლუკა ნახუცრიშვილი, Izone, ქუთაისი, 2014

საბელაშვილი, პაატა, „სვაბოდა“, *ცხელი შოკოლადი*, N59, აპრილი 2010

ფრეიზერი, ნენსი, *ფემინიზმის თავგადასავალი. სახელმწიფოს მიერ მართული კაპიტალიზმიდან ნეოლიბერალურ კრიზისამდე*, მთარგმნ. გიორგი ჩუბინიძე, ჰაინ-რიპ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის რეგიონული ბიურო, თბილისი, 2017

ხასაია, გიორგი, „ციმციმი, შუქურა, ზეთი“, 2017, <http://indigo.com.ge/articles/cimcimi-shukura-zeti> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ხინა, შოთა, „'დამალვა' თუ 'გამოსვლა'? ინდივიდუალური ქვიარ ხილვადობიდან სათემო აქტივიზმამდე“, 2015, <http://www.feminism-boell.org/ka/2015/12/10/damalva-tu-gamosvla-individualuri-kviar-xilvadobidan-satemo-aktivizmamde> (ბოლო წვდომა: 12.11.2017)

ჰეგელი, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ, *ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე*, მთარგმნ. ნოდარ ნათაძე, მეცნიერება, თბილისი 2001

Adorno, Theodor W, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988 [1966]

Adorno, Th. W., „Reflexionen zur Klassentheorie“ [1942] in: Adorno, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003

Agamben, Giorgio, *Mezzi senza fine*. Note sulla politica, Bollati Boringhieri, Torino, 1996

Badiou, Alain, *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009

Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago, Chicago/London, 2003

Butler, Judith, „Merely Cultural“, *New Left Review* 1/227, January/February, 1998

Edelman, Lee, *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Duke University, Durham/London, 2004

Fleming, Paul, Exemplarity and Mediocrity. *The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*, Stanford University, Stanford, 2009

Floyd, Kevin, *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism*, University of Minnesota, Minneapolis/London, 2009

Gorz, André, *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* [1988], Gallimard, Paris, 2004

Healey, Dan, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, University of Chicago, Chicago, 2001

Hocquenghem, Guy, *Homosexual Desire*, Durham University, Durham/London, 1993

Jameson, Frederic, *Valences of the Dialectic*, Verso, London, 2009

Kemp, Jonathan, *The Penetrated Male*, Punctum, London, 2013

Lukacs, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de Munter, Amsterdam, 1967

Mieli, Mario, *Elementi di critica omosessuale* [1977], [http://www.mariomieli.net/wp-content/uploads/2014/04/Elementi\\_di\\_critica\\_omosessuale.pdf](http://www.mariomieli.net/wp-content/uploads/2014/04/Elementi_di_critica_omosessuale.pdf) (ბოლო წვედომა: 12.11.2017)

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 2004

Postone, Moishe, „Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to ‘Holocaust,’” *New German Critique* 19, 1980

Prozorov, Sergei, *The Ethics of Postcommunism. History and Social Praxis in Russia*, Palgrave Macmillan, London, 2009

Schiller, Friedrich, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ [1794-1795], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Aufbau-Verlag, Berlin, 1959

van der Linden, Marcel, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates since 1917*, Brill, Leiden/Boston, 2007

Weil, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale* [1934], Gallimard, Paris, 1998

Ильенков, Эвальд Васильевич, „О всеобщем“, *Некоторые проблемы диалектики*, Москва, 1973, <http://www.caute.tk/ilyenkov/texts/commune.html> (ბოლო წვედომა: 12.11.2017)