

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარული მეცნიერებათა ფაკულტეტი  
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ლაშა მათიაშვილი

Vita activa და vita contemplativa: ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმები ჯორჯო  
აგამბენის ფილოსოფიაში

ფილოსოფიის დოქტორის (Ph.D) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად  
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი:  
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ლელა ალექსიძე

თბილისი

2018

## სარჩევი

შესავალი.....	1
თემის აქტუალობა.....	6
თემის მეცნიერული შესწავლის დონე.....	7
ნაშრომის მიზნები.....	8
მეცნიერული სიახლე.....	9
ნაშრომის მეთოდოლოგია.....	10
<b>თავი I</b>	
<b>ავტორიტეტის გენეალოგია და სუვერენულობის პარადოქსი.....</b>	<b>11</b>
1.1. საგანგებო მდგომარეობა, შიშველი სიცოცხლე და Homo Sacer.....	11
1.2. Auctoritas და საგანგებო მდგომარეობა.....	16
1.3. Homo Sacer და შიშველი სიცოცხლე .....	24
<b>თავი II</b>	
<b>ეკონომია და ონტოლოგია: ჯორჯო აგამბენის მეტაფიზიკურ-პოლიტიკური პროექტის შესახებ.....</b>	<b>33</b>
2.1. ეკონომიის არქეოლოგია .....	35
2.2. ქრისტიანობამდელი ეკონომია .....	39
2.3. “ეკონომიის“ თეოლოგიური მნიშვნელობისთვის: სტრატეგიული ცვლილება.....	41
2.4. ღვთაებრივი ანარქია .....	44
2.5. „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“ .....	48
<b>თავი III</b>	
<b>უმოქმედობის არქეოლოგია.....</b>	<b>61</b>
3.1. პავლე მოციქული: უმოქმედობა და რჯულის დეაქტივაცია .....	64
3.2. უქმეობა და მჭვრეტელობა .....	76
<b>თავი IV</b>	
<b>ხმის დეკონსტრუქციული და არქეოლოგიური პარადიგმები.....</b>	<b>83</b>
4.1. ხმის დეკონსტრუქცია .....	84
4.2. ჯორჯო აგამბენის ხმის არქეოლოგია.....	92
4.3. ლოგოსის ფილოსოფოსი გამოუთქმელის სადარაჯოზე .....	103
4.4. ხმა როგორც χάρα.....	106
4.6. Flatus vocis: მოკლე ექსკურსი შუა საუკუნეების ხმის ფილოსოფიაში.....	108

თავი V	
გამოუთქმელი და გამოთქმადი.....	112
თავი VI	
Vita activa და vita contemplativa: ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმები აგამბენისა და არენდტის ფილოსოფიებში .....	128
6.1. Praxis და Poiesis .....	132
6.2. ნებისმიერი სინგულარობა .....	138
თავი VII	
არააპოფანტური ლოგოსი როგორც მოდალური ონტოლოგია .....	141
7.1. აპოფანტური და არააპოფანტური ლოგოსი .....	142
7.2. ფიცი როგორც არააპოფანტური ლოგოსი.....	146
7.4. პერფორმატივის დეკონსტრუქცია .....	151
7.5. ბრძანება როგორც მოდალური ონტოლოგია .....	153
თავი VIII.....	159
ნების არქეოლოგია.....	159
დასკვნა .....	173
ბიბლიოგრაფია.....	177

## შესავალი

წარმოდგენილი ნაშრომი თანამედროვე იტალიელი მოაზროვნის, ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიის კვლევას ეძღვნება. ნაშრომში მიზნად არის დასახული აგამბენის მიერ ანტიკური და შუა საუკუნეების ეპოქალურ სააზროვნო თავისებურებათა კონტექსტში ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმების შესწავლა. თუმცა, ეს არ არის მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიის მეტ-ნაკლებად ობიექტური სურათის გადმოცემის და კვლევის უწყინარი მცდელობა. თავად აგამბენის არქეოლოგიურ-გენეალოგიური მეთოდოლოგიის გათვალისწინებით, ქმედითი და მჭვრეტელობითი სიცოცხლის სტრუქტურული ელემენტების ანტიკურ და შუა საუკუნეების სააზროვნო ველში დაძვებით, თანამედროვე ფილოსოფიურ, კულტურულ და პოლიტიკურ დისკურსთან მათ დაკავშირებასა და აღდგენას ვცდილობთ. შეიძლება ითქვას, წინამდებარე კვლევა თანამედროვეობის ერთგვარი არქეოლოგიაა, რომელიც ისტორიული დროითობის ჰორიზონტიდან განჭვრეტს იმას რაც ჩვენს წინაშეა, რასაც უნდა ვხედავდეთ, მაგრამ ვერ ვხედავთ, რასაც უნდა ვგრძნობდეთ და ვიაზრებდეთ, მაგრამ ვერც ვგრძნობთ და ვერც ვიაზრებთ. ფილოსოფიური არქეოლოგია წარსულისკენ მიმართული ერთგვარი ჩრდილია, რომელიც თანამედროვეობის არსებისა და მდგომარეობის დანახვაში გვეხმარება. თვალთან ძალიან ახლოს მყოფი საგნის სრულად და ყოვლისმომცველად შეთვალაიერება შეუძლებელი თუ არა, რთულია, ამიტომ საკუთარი დროის გაგებისთვის მისგან დისტანცირებაა საჭირო. აგამბენის შემოქმედება წარსულისა და თანამედროვე ფილოსოფიური პრობლემებისადმი ამგვარი მიდგომის ნიმუშია, რომლის კვლევასაც წინამდებარე დისერტაცია წარმოადგენს.

ნაშრომის სათაურიდან ჩანს, რომ ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმებს ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმათა კონტექსტში ვიკვლევთ. რას ნიშნავს აქ **პარადიგმა** და რატომ ვამჯობინებთ მას მაგალითად „იდეას“? თავად ჯორჯო აგამბენის ერთ-ერთი წიგნის „*signatura rerum: მეთოდის შესახებ*“ პირველი თავის სახელწოდებაა „რა არის პარადიგმა“? აგამბენი, რომელსაც ისტორიციზმში ადანაშაულებდნენ, საკუთარი მეთოდოლოგიური პრინციპის გასამართლებლად

ფილოსოფიასა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა კონტექსტში პარადიგმის მნიშვნელობასა და ფუნქციას იკვლევს. იტალიელი ფილოსოფოსის თანახმად, ფიგურები, რომლებსაც ის საკუთარი შემოქმედების განმავლობაში იკვლევდა, პოზიტიურ ისტორიულ ფენომენებს წარმოადგენს, მაგალითად; მუსულმანი, საგანგებო მდგომარეობა, Homo Sacer, საკონცენტრაციო ბანაკი; მიუხედავად ამისა, აგამბენი მათ პარადიგმებად მიიჩნევს, რომელთა დანიშნულება პრობლემური ველის კონსტრუირებაა. ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმებში არც ჰიპოთეზა და არც რაიმე პრობლემის ისტორიული დასაბამი არ იგულისხმება, არამედ **სტრუქტურული ანალოგი** და მაგალითი, რომლის მეშვეობითაც თანამედროვე დისკურსის ფუნქციონირების წესის დაძებნას და მათი მნიშვნელობის ექსპლიკაციას ვცდილობთ.

**Vita activa** და **vita contemplativa**, ე.ი. ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმები დასავლური კულტურის და ადამიანის არსებობის წესის ორი საფუძველია, რომლებიც აგამბენის ფილოსოფიაში ანტიკური და შუა საუკუნეების საზროვნო პარადიგმების კონტექსტშია არტიკულირებული. მათი ახლებურად, მათ შორის თავად ჯორჯო აგამბენისაგან განსხვავებულად გააზრებისა და ინტერპრეტაციის მცდელობასაც წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს. თუ ჰანა არენდტის პოლიტიკურ ფენომენოლოგიაში ქმედითი და მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ფორმები ერთმანეთისგან გამიჯნულია, ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიაში ეს ორი კომპონენტი ერთმანეთს განმსჭვალავს. ისინი თითქოს ერთმანეთს განაპირობებენ და განურჩევლობის ტოპოლოგიურ სტრუქტურაში შედიან, რომელშიც ერთის მხრიდან მეორეზე რაიმე სახის უპირატესობაზე საუბარი შეუძლებელია. აგამბენის ფილოსოფიაში არენდტის მიერ დადგენილი ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმების სტრუქტურული ელემენტები ნაწილობრივ არის გაზიარებული. თუ არენდტისთვის *vita activa*-ს სფეროს მუშაობა, წარმოება და მოქმედება წარმოადგენს, ხოლო *vita contemplativa* შედგება აზროვნების, ნებისა და განსჯისგან, აგამბენთან ეს ელემენტები სხვაგვარად ვლინდება; მაგალითად მოქმედება გადადის უმოქმედობაში, რომელიც, აგამბენის თანახმად, ყველაზე დიდი მოქმედებაა. უმოქმედობა კი მჭვრეტელობასთან არის დაკავშირებული. რაც შეეხება ნებასა და აზროვნებას, მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ეს ორი კომპონენტი აგამბენის მიერაც

არის გაზიარებული. არენდტისგან განსხვავებით, იტალიელი ფილოსოფოსი დიდ ყურადღებას უთმობს ენას და მის როგორც მჭვრეტელობით, ისე ქმედით ფუნქციებს. კვლევის პროცესში ძირითად წყაროებად გამოყენებულია აგამბენის შემდეგი ნაშრომები:

- Homo Sacer: სუვერენული ძალაუფლება და შიშველი სიცოცხლე.
- საგანგებო მდგომარეობა.
- ხელმწიფება და დიდება: ეკონომიისა და მმართველობის თეოლოგიური გენეალოგიისთვის.
- სხეულების გამოყენება.
- Opus Dei: მოვალეობის არქეოლოგია.
- რა არის ფილოსოფია?
- ენა და სიკვდილი: ნეგატიურობის ადგილი ფილოსოფიაში.
- უმწიფრობა და ისტორია.

აზროვნების აქტი შესაძლებელია მხოლოდ ენაში განხორციელდეს. სწორედ ენა წარმოადგენს აზროვნების და შესაბამისად ფილოლოგიის საფუძველმდებარე პირობას. თანამედროვე დასავლური კონტინენტური ფილოსოფიის ენობრივი ველი კი ჭარბი კონცეპტებით არის დანაღმული. ფილოსოფიური აზრის დაბადება ძალიან იშვიათ დღესასწაულად იქცა. რამდენად არის დღეს შესაძლებელი რთული აზრობრივი კონსტრუქციების მკაფიო და ნათელ ენაზე გამოთქმა, სადაც წმინდა ინტელექტუალურ სიხარულს იდეის გაგება და არა მოჩვენებითი კონცეპტებით მანიპულირება მოგვანიჭებს. აქ არ იგულისხმება ცნებისა თუ კონცეპტის უარსებითობა და უფუნქციობა. გარკვეული საგნობრივი ვითარების აღსაწერად და ზოგადად აზროვნებისათვის ხისტი სახელდება აუცილებელია, უბრალოდ ფილოსოფიის, კონცეპტების წარმოებამდე დაყვანა, ცოდნისა და გაგების ილუზიას ქმნის, ხოლო ნამდვილი ფილოსოფიური პრობლემები გამოუთქმელი და მიტოვებული რჩება.

ჯორჯო აგამბენის ტექსტების თავისებურება სტილისტურ სინატიფესა და აზრობრივ სირთულესთან ერთად კონცეპტური ფილოსოფოსობისაგან თავშეკავებაა.

მისი ტექნიკური სამუშაო პროცესისათვის დამახასიათებელი წყაროების სიმრავლე და მათი კომენტირება, შეიძლება მცდარ წარმოდგენას აჩენდეს, თითქოს იტალიელი ფილოსოფოსი სხვა მოაზროვნეთა შრომებს უბრალოდ იმეორებს და ძირითად პრობლემებს მიმოიხილავდეს. ცხადია, ეს ძალიან ზედაპირული და საქმეში ჩაუხედავი ადამიანის შეფასება იქნება. აგამბენი სხვასთან (გამო)უთქმელი ფილოსოფიური პრობლემების, მათ შორის კონცეპტების განვითარების შესაძლებლობას ეძებს. ამგვარად, თუ შეიძლება აგამბენის მიერ შექმნილ და დამკვიდრებულ კონცეპტებზე საუბარი, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს კონცეპტები მასთან ახლებურად გამოითქმის და ინტერპრეტირდება.

ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიური დიდება ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე 1995 წელს დაწყებულ *Homo Sacer*-ის პროექტს უკავშირდება, რომელმაც თანამედროვე პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ახალი აზრობრივი კონსტრუქციები და კვლევითი ჰორიზონტი გახსნა. აგამბენის არქეოლოგიურ კვლევა-ძიებას და თანამედროვე სამყაროსა და ძალმომრეობით პოლიტიკურ და სოციალურ ინსტიტუციებში ადამიანური მდგომარეობის უკიდურესად პესიმისტურმა შეფასებამ, *Homo Sacer*-ის მიმართ განსხვავებული შეხედულებები წარმოშვა, მათ შორის საკმაოდ მწვავე და კრიტიკული, მეტწილად აზროვნების და არსებობის ნორმატიული წესის მიმდევარ ფილოსოფოსთა მხრიდან. აგამბენის დიდი პროექტი, რომელიც ცხრა ტომს შეადგენს, 2014 წელს გამოქვეყნებული ბოლო ტომით „სხეულების გამოყენება“ დასრულდა. აგამბენი სინკრეტული მოაზროვნეა. ის 2013 წელს ჩაწერილ ერთ-ერთ ინტერვიუში აკადემიური პირობითობებით გაჯერებულ საუნივერსიტეტო სწავლებას აკრიტიკებს, უფრო ზუსტად, მისი აზრით, თანამედროვე ფილოსოფიის პრობლემა ერთგანზომილებიანი ვიწრო სპეციალიზაციაა. მისი მსჯელობიდან გამომდინარეობს, რომ მცდარია შეხედულება, თითქოს ფილოსოფოსმა მხოლოდ ფილოსოფიური ტექსტები და თეოლოგმა მხოლოდ თეოლოგიური ტექსტები უნდა იკითხოს. აგამბენი არამხოლოდ კარგი მოაზროვნე და მწერალი, არამედ უაღრესად გულმოდგინე და შეიძლება ითქვას ასკეტური მკითხველია. ის, ცხადია ფილოსოფოსია, მაგრამ მის შრომებში უხვად არის თეოლოგიური, ლიტერატურული, სამართლებრივი, ისტორიული და ბიოლოგიურ-ანატომიური შენაკადებიც კი.

აგამბენის ფილოსოფიის ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ მის ადრეულ ფილოსოფიასა და გვიანდელ Homo Sacer-ის პერიოდს შორის არსებითი კავშირი არ არსებობს. თითქოს, აგამბენმა როგორც მეთოდოლოგიური ისე პრობლემური ველი რადიკალურად შეცვალა და ახალი მიმართულებით დაიწყო მოძრაობა. ჩემი აზრით, ეს შეხედულება მცდარია, რადგან აგამბენის იმ შრომებში, რომლებიც მხოლოდ ვიწრო აკადემიური სპექტრისთვის იყო ცნობილი, ის მარცვალი იყო ჩადებული, რომელიც Homo Sacer-ის ნიადაგზე აღმოცენდა. იგივე შეიძლება ითქვას Homo Sacer-ზე, რომლის ყოველი ტომი წინამორბედ ნაშომში უთქმელი და ჩანასახოვან მდგომარეობაში მყოფი პრობლემის გაგრძელება და განვითარებაა. იმისათვის რომ შეძლებისდაგვარად აგამბენის ფილოსოფიური პროექტის მთლიანი სურათი დავინახოთ, მნიშვნელოვნად მიმაჩნია ადრეული Homo Sacer-ის ძირეული პრობლემების ანალიზით დაწყება, რადგან, ტრანზიტულობის პრინციპიდან გამომდინარე, მომდევნო ნაშრომებში განვითარებული და ახლებურად გააზრებული საკითხები სხვაგვარად გაუგებარი დარჩება. თუ Homo-Sacer-ის პირველი ტომები სამართლებრივი, ისტორიული და ლიტერატურული ფიგურებით არის გაჯერებული, რომლებსაც ის ფილოსოფიურად იაზრებს, მოგვიანებით მათ თეოლოგიური პარადიგმები ანაცვლებს. მაგალითად პირველი ტომები „Homo Sacer: სუვერენული ძალაუფლება და შიშველი სიცოცხლე“ „საგანგებო მდგომარეობა“ „თვითმხილველი და არქივი“ სწორედ ამ თანმიმდევრობით შეიძლება წავიკითხოთ, ხოლო „ხელმწიფება და დიდება: ეკონომიისა და მმართველობის თეოლოგიური გენეალოგიისათვის“ და „Opus Dei“ თანამედროვე ბიოპოლიტიკის თეოლოგიური საფუძვლებისა და პარადიგმების კვლევას წარმოადგენს. იმისათვის რომ მოქმედების და უმოქმედობის აგამბენისეული თეორია გავიგოთ, სწორედ Homo Sacer-ის ადრეული პრობლემების ანალიზით უნდა დავიწყოთ, რომლებიც თავის მხრივ Vita activa-ს კონტექსტში არის არტიკულირებული და პოლიტიკური მოქმედების პარადიგმებს ეხება. Vita contemplativa კი აგამბენის ადრეული და მოწიფული პერიოდების შუქზე არის გამოკვლეული და მასში შედის ისეთი საკითხები, როგორებიცაა ენა, ხმა, ნება, შესაძლებლობა, გამოთქმადობა და გამოუთქმელობა და თავად მჭვრეტელობა.



## თემის აქტუალობა

თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიაში, როგორც ამერიკულ ისე ევროპულ სივრცეში, ჯორჯო აგამბენი ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან და ეპოქალურ მოაზროვნედ მიიჩნევა. აგამბენის ნაშრომები თითქმის ყველა დასავლურ ენაზეა თარგმნილი, ხოლო მის ფილოსოფიას არაერთი კვლევა, მონოგრაფია, თემატური წიგნი, სამეცნიერო ჟურნალი თუ კონფერენცია ეძღვნება.

აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ დასავლურ აკადემიურ სივრცეში აგამბენის ფილოსოფიას თანამედროვე ფილოსოფიურ ტრადიციაში და თანამედროვე ფილოსოფოსებთან მიმართებაში იკვლევენ. განსაკუთრებით აქტუალური Homo Sacer-ის პოლიტიკური ფილოსოფიის პროექტია, რომელიც 1995 წლიდან 2014 წლამდე გრძელდებოდა. ყველაზე მეტი სამეცნიერო კვლევა და რეცეფცია Homo Sacer-ის პერიოდის აგამბენის ფილოსოფიას უკავშირდება. Homo Sacer-ში წამოჭრილი და განვითარებული პრობლემები წინამდებარე დისერტაციის საკმაოდ დიდ ნაწილს შეადგენს. ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფია თანამედროვე დასავლური სამეცნიერო საზოგადოებისთვის მუდმივი რეფლექსიის საგანია. აგამბენის აზროვნების სიღრმე და თეორიული მნიშვნელობა, მისი პროექტების მიმართ სკეპტიკურად განწყობილმა კრიტიკოსებმაც უპირობოდ აღიარეს. მისი წიგნები თითქმის ყველა ევროპულ ენაზეა თარგმნილი. სამწუხაროდ, საქართველოში აგამბენის ფილოსოფიაზე რეფლექსია თითქმის არ მიმდინარეობს და მისი არცერთი ნაშრომი არ არის ქართულ ენაზე ნათარგმნი.

ევროპასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში აგამბენის შესახებ ფილოსოფიური ლიტერატურა უხვად მოიპოვება. თუმცა, თანამედროვე მკვლევარები ძირითადად აგამბენის თანამედროვე ავტორებთან ( ვალტერ ბენიამინი, კარლ შმიტი, მარტინ ჰაიდეგერი, მიშელ ფუკო, ჟილ დელიოზი) მიმართებას იკვლევენ. ჩვენი მიზანი კი აგამბენთან ანტიკური და შუა საუკუნეების პრობლემური საკითხებისა და პარადიგმების დაკბენა და აქტუალიზაციაა, რაც აგამბენის ფილოსოფიის კვლევისა და ზოგადად ჰუმანიტარული მეცნიერებებისთვის მნიშვნელოვანი სიახლე იქნება.

## თემის მეცნიერული შესწავლის დონე

ქართულ აკადემიურ სივრცეში ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფია შეუსწავლელია, ხოლო საერთაშორისო დონეზე იტალიელი მოაზროვნის შემოქმედებას მრავალი მეცნიერი იკვლევს. თუმცა, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლეთშიც აგამბენის ფილოსოფიაში ანტიკური და შუა საუკუნეების წყაროების ადგილი გამოუკვლეველია. აგამბენის ფილოსოფიის სხადასხვა მხარის შესწავლას არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა, მაგრამ ანტიკური და შუა საუკუნეების აზროვნების კონტექსტში, ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების პარადიგმები კონცენტრირებულად არცერთ მათგანში არ გამოკვლეულა. აგამბენის აზროვნების კვლევას შემდეგი ნაშრომები ეხება :

- Attell K. Giorgio Agamben: Beyond the threshold of Deconstruction. New York. Fordham University Press. 2015
- Calarco M and DeCaroli S. Giorgio Agamben: Sovereignty & Life. Stanford, California. Stanford University Press. 2007
- Durantea L, Giorgio Agamben: A Critical Introduction, 2009
- Leshem D, The Origins of Neoliberalism: Modelling the Economy from Jesus to Foucault, Columbia University Press, New York, 2016
- Dickinson C, Kotsko A, Agamben's Coming Philosophy: Finding the New Use for Theology, Rowman & Littlefield International, 2015
- Dickinson C, Agamben and Theology, T&T Clark, 2011
- Zartaloudis T, Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism, Routledge-Cavendish, 2011

აგამბენისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ლიტერატურის ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს, ამიტომ მხოლოდ ერთ ნაშრომს დავასახელებთ (Kotsko A, Salzani, C, Agamben's Philosophical Lineage Edinburgh University Press, Edinburgh University Press, 2017) რომელშიც მეტ-ნაკლებად არის ნაჩვენები აგამბენის ანტიკურ და შუა

საუკუნეების ფილოსოფოსებთან მიმართება: პლატონთან, არისტოტელესთან, სტოიკოსებთან, პლოტინთან, დამასკიოსთან, ნეტარ ავგუსტინესთან, თომა აქვინელთან და ა.შ.

## ნაშრომის მიზნები

სადოქტორო კვლევის მთავარი მიზანი მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ფორმების ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმების ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიაში გამოყენების ინტერპრეტაციაა.

აგამბენი, განსაკუთრებით უკანასკნელ პერიოდში, ისტორიულ, სამართლებრივ, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ არქივებში „მოგზაურობით“ მივიწყებულ პრობლემებსა და კონცეპტებს ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს და მათ თანამედროვე ფილოსოფიურ დისკურსში აბრუნებს. თამამად შეიძლება იმის თქმა, რომ მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ფორმები აგამბენის ფილოსოფიაში მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და მთლიანობაში ისინი მისი ფილოსოფიურ-პოლიტიკური პროექტის მაკონსტიტუირებელი ელემენტებიც არიან. წარმოდგენილ დისერტაციაში ამ ორი პარადიგმის კონტექსტში შემდეგი მიზნებია დასახული:

- ანტიკური და შუა საუკუნეების აზროვნების ფორმების საფუძველზე **ნებისა და შესაძლებლობის** კატეგორიების ანალიზი. აგრეთვე, აღნიშნული საკითხისადმი აგამბენის ამბივალენტური დამოკიდებულების ინტერპრეტაცია.
- რომის სამართლის არქაული ფიგურის **Homo Sacer**-ის, **საგანგებო მდგომარეობის**, **ავტორიტეტისა** და **შიშველი სიცოცხლის** ცნებების ინტერპრეტაცია და მათი თანამედროვე თეორიულ დისკურსებთან დაკავშირება.
- არისტოტელური **არააფოფანტური ლოგოსის მოდალურ ონტოლოგიად** განხილვა და თანამედროვე ძალაუფლების ფორმებთან მისი დაკავშირება.
- **უმოქმედობის** და **კანონის დეაქტივაციის** პავლესეული პარადიგმის აგამბენისეული ინტერპრეტაციის კვლევა.

- **Praxis**-ის და **Poiesis**-ის არისტოტელური პარადიგმების აგამბენისეული ინტერპრეტაციის კვლევა.
- აგამბენის ფილოსოფიის კონტექსტში პლატონური, არისტოტელური და სტოიკური ტრადიციების საფუძველზე გამოუთქმელისა და გამოთქმადის კატეგორიების შესწავლა და ინტერპრეტაცია.
- დერიდას დეკონსტრუქციაში ხმის აგამბენისეული კრიტიკის (ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მეშვეობით) და, შესაბამისად, აგამბენის მიერ ხმის პლატონურ ხორად ინტერპრეტაციის კვლევა.

## მეცნიერული სიახლე

ანტიკური და შუა საუკუნეების სააზროვნო ტრადიციების ადგილი აგამბენის ფილოსოფიაში დასავლურ აკადემიურ სივრცეშიც ფრაგმენტულად არის შესწავლილი. ამ თვალსაზრისით სადოქტორო კვლევა ზოგადად მნიშვნელოვანი სიახლეა არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ თეოლოგიისა და პოლიტიკური მეცნიერებისთვისაც. თემის მეცნიერულ სიახლედ შეიძლება მისი წმინდა თეორიული შედეგებიც მივიჩნიოთ.

- არააპოფანტური ლოგოსის ფუნქციისა და მნიშვნელობის გამოკვლევით და მისი სამი ძირითადი ელემენტის იდენტიფიცირებით, საბოლოოდ მივედით დასკვნამდე, რომ სინგულარული და თვითმანიფესტირებადი გამოთქმები შეიძლება მოდალური ონტოლოგიის ველში გამოითქვას.
- დასავლური ფილოსოფიის ისტორიაში დამკვიდრებული მოსაზრების საწინააღმდეგოდ, წამოვაყენეთ ჰიპოთეზა, რომ ნება, რომელიც მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ერთ-ერთი კომპონენტია, შესაძლოა ანტიკურ და გვიანანტიკურ ფილოსოფიაში არსებულიყო. აგრეთვე, წარმოვაჩინეთ პავლე მოციქულის აზროვნების სტრუქტურული მსგავსება ძველ ბერძნულ ფილოსოფიასთან, კერძოდ არისტოტელესთან, განსაკუთრებით ეკონომიის და ნების პრობლემათა კონტექსტში.

- აგამბენის ფილოსოფიაში ეკონომიის და ონტოლოგიის კვლევით თანამედროვე პოლიტიკური ცნებების თეოლოგიური დასაბამი წარმოვაჩინეთ, მაგალითად ისეთი ცნებების, როგორცაა ანარქია და კოლატერალური შედეგი. ორივეს საფუძველი არა თანამედროვე სამართლებრივ-პოლიტიკური ლექსიკონი, არამედ ქრისტიანული თეოლოგიის ენაა.

## ნაშრომის მეთოდოლოგია

კვლევის პროცესში რამდენიმე მეთოდია გამოყენებული. მიშელ ფუკოს მიერ დამკვიდრებული არქეოლოგიურ-გენეალოგიური მეთოდის გარდა, რომელიც ისტორიული ფაქტის პრობლემატიზაციასა და ცნების თავდაპირველი სტრუქტურული მნიშვნელობის გაგებას გულისხმობს, ჰერმენევტიკული და ფენომენოლოგიური მეთოდებიც მოვიშველიეთ. თუმცა, მთავარი მეთოდოლოგიური პრინციპი აგამბენისგან ვისესხეთ. ის თავის მეთოდოლოგიურ მიდგომას განმარტავს ლიუდვიგ ფოიერბახის სიტყვით *Entwicklungsfähigkeit*, რაც განვითარების უნარს ნიშნავს. ამგვარ შესაძლებლობად ესახება მას ფუკოს ბიოპოლიტიკური პარადიგმა, რომლის დაუსრულებლობა მისი განვითარების შესაძლებლობას იძლევა. ჩვენც სწორედ ამგვარი განვითარების უნარით ვხელმძღვანელობდით და ის ანტიკურ და შუა საუკუნეების ტრადიციებს მივუსადაგადეთ, ისევე როგორც თავად აგამბენის ტექსტებს. განვითარების უნარი ტექსტში უთქმელი, ღია და წმინდა შესაძლებლობის მქონე საკითხის დღის სინათლეზე გამოტანას და აქტუალიზებას გულისხმობს.

## თავი I

### ავტორიტეტის გენეალოგია და სუვერენულობის პარადოქსი

#### 1.1. საგანგებო მდგომარეობა, შიშველი სიცოცხლე და Homo Sacer

საგანგებო მდგომარეობისა და სუვერენის პარადოქსული სიახლოვის თემატიზირება და მათი კონცეპტუალური ექსპლიკაცია, უდავოდ, კარლ შმიტის სახელს უკავშირდება. „პოლიტიკური თეოლოგიის“ პირველივე წინადადება, ბუნდოვანი და ამბივალენტური თეორიული კონსტრუქციის გათვალისწინებას, ცოცხალ აწმყოში მის ფენომენოლოგიურ განცდას, სუვერენის თავდაპირველ და ბოლოვად დეფინიციას ემსახურება. ტექსტი, აფირმაციული ნარაციითა და პოზიტიური განსაზღვრებით იწყება. თითქოს, დასაწყისი და დასასრული ერთმანეთს ემთხვევა. „სუვერენი არის ის, ვინც საგანგებო მდგომარეობის შესახებ გადაწყვეტილებას იღებს“<sup>1</sup> (C Schmitt 2009: 13). საგანგებო მდგომარეობა საზღვრითი კონცეპტია (Grenzbegriff) სამართლებრივი წესრიგის კონტექსტში მისი ბოლოვადი ლოკალიზება<sup>2</sup> შესაძლებელიცაა და შეუძლებელიც, რადგან ის სამართლისა და

---

<sup>1</sup> „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ ტერმინოლოგიური ბუნდოვანების ასარიდებლად უნდა აღინიშნოს კონცეპტის ზუსტი მნიშვნელობა. გერმანული სიტყვა Ausnahmezustand ნიშნავს გამონაკლისის მდგომარეობას, ნორმალური სამართლებრივ-პოლიტიკური წესრიგის აბერაციას. შმიტი აგრეთვე იყენებს სიტყვას Notstand, რომელიც გამოხატავს როგორც საგანგებო მდგომარეობას, ისე შემთხვევითობას. საგანგებოს და გამონაკლისის ურთიერთმემავსებელ კონცეპტებად გამოვიყენებთ, რადგან საგანგებო უკვე არის გამონაკლისი, ხოლო გამონაკლისი კი საგანგებო.

<sup>2</sup> ენის ჰერმენევტიკული სტრუქტურის ღიაობიდან შეიძლება დავინახოთ მსგავსება წესრიგს (Ordnung) და სივრცით ლოკალიზაციას (Ortung) შორის. რაიმესთვის კონკრეტული ადგილის ძალმომრეობითი განწესება მოწესრიგების ფუნქციას ატარებს. სამართლებრივ სისტემაზე საგანგებო მდგომარეობის რედუცირება კი წინააღმდეგობრივი და პარადოქსული ხასიათის მქონეა. გავიხსენოთ რას წერს

პოლიტიკის ზღურბლზე იმყოფება. საგანგებო მდგომარეობა განურჩევლობის ტოპოსია, რომელიც ისე მიემართება სამართლებრივ წესრიგს, როგორც ნეგატიური თეოლოგია, პოზიტიურ თეოლოგიას. ჩვენ მის სტრუქტურულ-ფუნქციონალურ არსებას პოზიტიური ატრიბუტების გამოყენებით ვერ გავხსნით. გავიხსენოთ თუნდაც სპინოზას სიტყვები: *Omnis determinatio est negatio*. კონსტიტუციით მინიჭებული საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადების ლეგალური უფლება სუვერენულობის პარადოქსულობას აყალიბებს. საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადებით, სუვერენი ერთდროულად ექვემდებარება და აღემატება კანონს. იგი არსებული სამართლებრივი წესრიგის ფუნქციონირებას დროებით აუქმებს. „საგანგებო მდგომარეობა იმის ლეგალურ ფორმად გვევლინება, რასაც შეუძლებელია ჰქონდეს ლეგალური ფორმა“ (G. Agamben 2005: 1). სუვერენი თითქოს სამართლებრივი ჩარჩოს მიღმა, კანონის დამდგენი და მისი ძალაში ყოფნის უზრუნველმყოფელი ინსტანციაა. ის თავად არის კანონი. ჰაიდეგერისეული საჯარო განმარტებულობის ენაზე მეტყველისთვის, კანონის უნივერსალურობას ყველა თანაბრად ექვემდებარება, მაგრამ თავად კანონი შეუძლებელია საკუთარ თავს დაექვემდებაროს. ვიტგენშტაინი წერს: „ცხადია, ლოგიკური კანონები ვერ დაექვემდებარება სხვა ლოგიკურ კანონებს“ (L. Wittgenstein 2002: 75). როგორი და რა სახის დამოკიდებულება არსებობს სუვერენს, კანონსა და ადამიანის შიშველ სიცოცხლეს<sup>3</sup> შორის და რას ნიშნავს აგამბენის თეზისი, რომლის თანახმადაც თანამდეროვე პოლიტიკის პარადიგმა არის არა პოლისი, არამედ საკონცენტრაციო ბანაკი, ნელ-ნელა გავარკვევთ. საგანგებო მდგომარეობის ადგილი სამართლებრივ სისტემაში კვლავ ბუნდოვანია. საერთოდ, რამდენად მიზანშეწონილია მისი ლეგალურ-კონსტიტუციურ წესრიგზე რედუცირება, როდესაც საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადების პერიოდში ექსტრაიურიდიული სივრცე კონსტიტუირდება და კანონი, ადამიანების სოციალური თანაცხოვრების

---

ჰაიდეგერი გეორგ თრაქლის შესახებ ტექსტში: „განმარტება (*erörtern*) უპირველეს ყოვლისა ადგილის მითითებას (*in den Ort weisen*) გულისხმობს“. (Martin Heidegger 1985: 37).

<sup>3</sup> „შიშველი სიცოცხლე“ (*das bloße Leben*: *Nuda Vita*: bare life) ჯორჯო აგამბენის ერთ-ერთი ცენტრალური ტერმინია, რომლის მნიშვნელობა და შინაარსი მის ტექსტებში ამბივალენტურია. თავად კონცეპტი აგამბენმა ვალტერ ბენიამინის ესეიდან „*Zur Kritik der Gewalt*“ ისესხა. მისი მნიშვნელობა შეიძლება ორგვარად გავიგოთ. ის ადამიანის ბიოლოგიური სიცოცხლის (*Zoe* და არა *bios*) პოლიტიზირებას, ან ინდივიდის ლეგალურ-სამართლებრივი წესრიგის გარეთ უუფლებო არებობას აღნიშნავს.

რეგულირების შეუძლებლობასთან ერთად მისი სტრუქტურის შემადგენელ ფუნდამენტურ ელემენტებს-*საყოველთაობას, აკრძალვასა და იძულების ძალას* კარგავს. ამ პარადოქსული მდგომარეობის გათვალისწინებით, აუცილებლად უნდა დაისვას კითხვა, თუ რა კანონი მოქმედებს სამართლებრივი დეტერიტორიზაციის პირობებში? თუმცა, არსებობს ერთი ლათინური სამართლებრივი მაქსიმა-*Necessitas non habet legem*<sup>4</sup>, რომელსაც აგამბენი რომაული სამართლის ამ ნაწილის საწინააღმდეგო ფრანგულ გამოთქმასთან<sup>5</sup> ერთად იმოწმებს. ამ ორი სენტენციის განსხვავების მიუხედავად, მაინც შეიძლება საერთო განმაპირობებელ კონცეპტზე მათი რედუცირება. აგამბენისთვის ეს კონცეპტი არის *status necessitatis*. შესაბამისად, საგანგებო მდგომარეობის პირველადი სტრუქტურა მისი საჭიროება და უკიდურესი აუცილებლობა ყოფილა (G. Agamben 2005).

აგამბენისთვის თანაბრად მნიშვნელოვანია განსხვავებული ეპისტემური კონფიგურაციები. კონცეპტის გენელოგიის დადგენისთვის ის მიმართავს როგორც ანტიკურ ფილოსოფიურ, აგრეთვე შუა საუკუნეების თეოლოგიურ ტექსტებს. შესაბამისად, შევეცადოთ მასთან ერთად ტერმინის გამოყენების ისტორიას მივადევნოთ თვალი. აუცილებლობისა და საგანგებო მდგომარეობას შორის კავშირის დადგენის შემდეგ, აგამბენი შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ და „სამართლებრივ“ კონტექსტში მისი არტიკულირების ინტროსპექტულ ანალიზს იწყებს.

აგამბენის თანახმად, პრინციპი-„აუცილებლობა არ ცნობს კანონს,“ ორჯერ არის ნახსენები გრაციანის 12-ე საუკუნის კანონიკური სამართლის ფუძემდებლურ ტექსტში<sup>6</sup>. მის მიერ ციტირებული გრაციანი წერს: „*აუცილებლობიდან გამომდინარე, წესების საწინააღმდეგოდ მრავალი საქმე კეთდება*“ (Agamben 2005: 24). ეს კი აუცილებელი თუ გადაუდებელი საჭიროების პრივილეგიას აღნიშნავს, ანუ უკანონობის კანონად გამოცხადების პრივილეგიას. თუმცა, აგამბენის თანახმად, გრაციანის ეს მოსაზრება გარკვეულობასა და მნიშვნელობას შეიძენს ტექსტის სხვა ნაწილთან ერთად წაკითხვის შემთხვევაში, რომელიც საეკლესიო მსახურებას ეხება.

<sup>4</sup> „აუცილებლობა არ ცნობს კანონებს“

<sup>5</sup> „აუცილებლობა თავად ქმნის კანონებს“

<sup>6</sup> *Decretum Gratiani* ან *Concordia discordantium canonum*.



„მესა საკურთხეველზე ან განათებულ ადგილას თუ არ სრულდება, უმჯობესია ის საერთოდ არ შესრულდეს ან შესრულდეს მხოლოდ საგანგებო მდგომარეობის შემთხვევაში, რამეთუ აუცილებლობამ არ იცის კანონი“ (Agamben 2005: 24).

საგანგებო მდგომარეობის ისტორიულ-თეორიული არქეოლოგია რომის სამართლის ერთ-ერთ მივიწყებულ ინსტიტუციურ კონცეპტს დაგვანახებს. ის, შეიძლება, თანამედროვე *Ausnahmezustand*-ის შორეული ანალოგი და სტრუქტურული პრეფიგურაცია აღმოჩნდეს. თუმცა, ხანდახან, რაც შორეული და მოუხელთებელია, დანახვისა და ჰეროზის სურვილს აჩენს, სურვილს, რომლის ობიექტიც პირველადი მიახლოების შემდეგ კვლავ სასურველი, შეუძლებელი ჰორიზონტისკენ გადაინაცვლებს და საკუთარი თავის მანიშნებელად ტრანსფორმირდება. მისი დანიშნულება არა მხოლოდ ისტორიული მეხსიერების აქტუალიზება, არამედ მეთოდოლოგიური გასაღების ფუნქციის შესრულებაა. მან რიგ-რიგობით უნდა გახსნას კარი, რომელიც, შეიძლება, არც არასდროს ყოფილა დაკეტილი, თუმცა, მასში მისტიკური აკრძალვის თუ მოკრძალების გამო არასდროს შევსულვართ.

*Iustitium*-თანამედროვე სამართლებრივი სახელმწიფოს მოქალაქისთვის აბსოლუტურად უცხო სიტყვა არ უნდა იყოს. თუმცა, ნამდვილად უცნობი იქნება მნიშვნელობა და ფუნქცია, რომელსაც ეს ტერმინი რომაელთა პოლიტიკურ ცხოვრებაში ასრულებდა. სიტყვა-სიტყვით, *Iustitium* კანონის შეჩერებას, ყოველგვარი სამართალწარმოებისა და საზოგადოებრივი საქმეების შეწყვეტას აღნიშნავდა. როგორც წესი, ამგვარ უკიდურეს გადაწყვეტილებას სენატორები და მაგისტრატები გარეგანი საფრთხისა და საზოგადოებრივი მღელვებების დროს იღებდნენ, ხოლო საიმპერატორო მმართველობის პერიოდში არსებული კანონები, იმპერატორის, ან მისი უახლოესი ნათესავის საყოველთაო დატირებისას, ძალას დროებით კარგავდა (G. Agamben 2005).

უკიდურესად რთული და პოლიტიკურად საზღვრითი მდგომარეობისას, სამოქალაქო დაპირისპირების თუ საგარეო შეიარაღებული საფრთხის შემთხვევაში, სენატი *Tumultus*<sup>7</sup>-ის საფუძველზე საგანგებო განკარგულებას გამოსცემდა. *Senatus*

<sup>7</sup> საზოგადოებრივი უწყესრიგობა და მღელვარება

Consultum Ultimum<sup>8</sup> სახელმწიფოს უსაფრთხოების დასაცავად სპეციფიკური უფლებებით უზრუნველყოფდა კონსულებს ან ინტერრექსებს<sup>9</sup>, უკიდურეს შემთხვევაში კი რომის ყველა მოქალაქეს. სენატის განკარგულება შეიძლება სამართლებრივი წესრიგის ტრანსგრესიად, ექსტრაიურიდიული სივრცის კონსტრუირების მცდელობად ჩათვალოს. ის პარადოქსული ვითარების გათვალისწინებით კანონის იდენტური ძალის მქონე განკარგულებაა, თუმცა არ არის კანონი. ამ კონტექსტში, მიზანშეწონილი იქნება ჟაკ დერიდას მიერ 1989 წელს დეკონსტრუქციის საპროგრამო ტექსტად ქცეული ლექცია „კანონის ძალა, ავტორიტეტის მისტიკური დაფუძნების შესახებ“ გავიხსენოთ, რომელსაც აგამბენი „საგანგებო მდგომარეობის“ ერთ-ერთ თავში „კანონის ძალა“ ასახელებს და აკრიტიკებს კონცეპტის არასაკმარისი ისტორიული გენეალოგიისთვის. აგამბენმა სიტყვა კანონის გადახაზვით სათაურშივე დააფიქსირა და გამოხატა დერიდას ტექსტისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება. მაშინ, როცა დერიდა სათაურის მეორე ნაწილს, პასკალის ფრაზის „ავტორიტეტის მისტიკური დაფუძნების შესახებ“ წარმომავლობას დეტალურად განმარტავს, ის შეუმჩნევლად ტოვებს „კანონის ძალის“ გენეალოგიას. სინტაგმა (კანონის ძალა) აგამბენის შენიშვნის თანახმად, რომისა და შუა საუკუნეების სამართალში უნდა ვეძებოთ. 1791 წლის კონსტიტუციის მე-6 მუხლში *Force de la loi* აღნიშნავს კანონის უპირობო ძალას, რომლის გაუქმება და შეცვლა სუვერენსაც კი არ შეეძლო (G. Agamben 2005). კანონი და მისი გამოყენება არ ემთხვევა ერთმანეთს. სიცოცხლის სამყაროს მასტრუქტურირებელი სამართლებრივი მექანიზმები ძალას პრაქტიკული აქტუალიზაციისას იღებენ. საინტერესოა არა კანონი როგორც ასეთი, თავისთავად არსებული იმპერსონალური და ზოგადი მარეგულირებელი ინსტანცია, არამედ მისი გამოყენების კერძო, კონკრეტული შემთხვევები.

---

<sup>8</sup> *Senatus consultum ultimum* ან *Senatus consultum de re publica defendenda*: რესპუბლიკის დასაცავად სენატის საბოლოო განკარგულება, რომელიც რომის ისტორიის განმავლობაში მხოლოდ უკიდურესი საჭიროების შემთხვევაში ცხადდებოდა. პირველად ის გაიუს გრაქხუსის წინააღმდეგ ბრძოლისას გამოაცხადეს.

<sup>9</sup> რომში ინტერრექსები (*Interrex*) მეფის დანიშვნამდე დროებითი მმართველები იყვნენ.

როგორია წმინდა შესაძლებლობიდან განამდვილებამდე გასავლელი გზა? სამართლებრივი სისტემა გასაზრისიანებისათვის გარეგანი რეფერენტის არსებობას საჭიროებს, რომელთან მიმართებაშიც ის საკუთარი საზღვრების დადგენას და სიცოცხლის ინკორპორირებას შეძლებს. კანონის და მისი გამოყენების დიქტომია სტრუქტურული თვალსაზრისით *phone*-დან *logos*-ზე, ენის გრამატიკული წესების აბსტრაქტული ფორმიდან სიტყვის გამოყენებაზე, მეტყველებაზე თუ ნაწერზე გადასვლის მსგავსია. საგანგებო მდგომარეობის წარმოება სამართლებრივი წესრიგის დროებით შეჩერებას ნიშნავს. თუმცა, ამ კონტექსტში კანონის სტატუსი კვლავ გაურკვეველია. აგამბენი წერს: „*ლინგვისტური ელემენტები ენაში ყოველგვარი დენოტაციის გარეშე არსებობენ, რომელსაც ისინი თავად დისკურსში იძენენ, ასევე საგანგებო მდგომარეობაში, ნორმა სინამდვილესთან ყოველგვარი რეფერენტის გარეშე ძალაში მყოფია*“ (Agamben 2005: 37).

საგანგებო მდგომარეობა, სამართლებრივ დეფინიციას ხელიდან უსხლტება, მას, თავისი არსით, სამართლებრივი გარკვეულობის ფორმა ვერ ექნება. თუმცა, შმიტისთვის, პარადოქსის უქვეულობის მიუხედავად, მაინც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სამართლებრივი წესრიგისა და საგანგებო მდგომარეობის კავშირის შენარჩუნებას. „*საგანგებო მდგომარეობა ყოველთვის რაღაცით განსხვავდება ანარქიისგან და ქაოსისგან. იურიდიული მნიშვნელობით წესრიგი მასში მაინც არსებობს, მაგრამ არა სამართლებრივი წესრიგი*“ (Agamben 2005: 33). როგორ შეუძლია ლეგალურ სისტემას დაიქვემდებაროს და საკუთარ დისკურსში განსაზღვროს ის, რაც მისგან გარეგანია? როგორ არის შესაძლებელი იმ ფორმის ინტერნალიზაცია, რომლის ძალითაც თავად სამართლებრივი კატეგორიები უქმდება?

## 1.2. Auctoritas და საგანგებო მდგომარეობა

ბერძნული სამყაროს მითოლოგიური და ფილოსოფიური ტრადიციისთვის მამის უარყოფა ან/და მისი მკვლელობა უხცო არ არის. საკმარისი იქნება ოიდიპოსისა და პლატონის „სოფისტის“ გახსენება, რომელშიც „მამის“ სიმბოლურ ხატად

წარმოდგენილი პარმენიდე უარყოფის და „მკვლელობის“ ობიექტი ხდება. რომაული პოლიტიკური ორგანიზაციის სტრუქტურა და ყოველდღიურობა კი ტრადიციისა და წარსულის<sup>10</sup> „საკრალიზებით“ აფუძნებს კანონმდებელი მამის მეტაფორულ ფიგურას. რა აკავშირებს ბატონობისა და ავტორიტეტის ცნებებს მამის „სა-ხელთან“? მამა, როგორც საოჯახო მეურნეობის განმკარგავი და განკარგულებების გამცემი, აგრეთვე წარსულის უწყვეტობის, ერთგვარი კულტურული მემკვიდრეობითობისა და მემკვიდრეობის მატარებელი სუბიექტია. რამდენად მიზანშეწონილი და შესაძლებელია თანამდეროვე პოლიტიკური და სოციალური კონტექსტიდან გამქრალი „ავტორიტეტის“ მამის ძალაუფლებასთან, როგორც ბატონობის წინარეპოლიტიკურ პრეფიგურაციასთან გათანაბრება? ჯერ კიდევ მაქვს ვებერთან ბატონობა ორმხრივი მოლოდინებისა და ურთიერთალიარების გარეშე არ იქნებოდა ლეგიტიმური. ბატონობისა და მორჩილების კორელაციური ბინარული წყვილი, ადამიანის ყოფიერების პოლიტიკური მოდუსის გარდა, ოჯახის მიკროსტრუქტურაშიც ვლინდება, რომელშიც „მამის“ (რომელიც, შეიძლება, არც კი იყოს მამა, ან/და მამაკაცი) აღიარება, პრეგანმანათლებლური ინფანტილიზმის არასაკუთრივობაში გვაბრუნებს. „მამის“ ძალაუფლება ოჯახში არის არა ლეგალურ-სამართლებრივი უფლებით განპირობებული აუცილებლობა, არამედ ის, რასაც კაცობრიობის ისტორიაში ყველაზე პოლიტიკური ხალხი „ავტორიტეტს“ უწოდებდა. ვალტერ ბენიამინის სიტყვები „წავიკითხოთ ის, რაც არასდროს დაწერილა“ შევცვალოთ და ვთქვათ, რომ არ წავიკითხოთ ის, რაც ჯერ კიდევ არ დაწერილა. არ ვიჩქაროთ ვარაუდი და არ ჩამოვიყალიბოთ წინასწარ შეხედულება, არ შევირბინოთ მომავალში იმის გასარკვევად თუ რა განასხვავებს ერთმანეთისგან ავტორიტეტს და ლეგალურ ძალაუფლებას, რომლებიც საბოლოოდ მაინც განუსხვავებლობის სუვერენულ ფიგურაში ერთიანდებიან.

---

<sup>10</sup> ტრადიცია და წარსული არ შეიძლება ურთიერთშემანაცვლებელ სინონიმებად მოვიაროთ, რადგან ტრადიცია ყოველთვის წარსულით არის განპირობებული: მისი რეგულარული განმეორებადობა აყალიბებებს მას ისეთად, როგორც ის არის ხოლო წარსულის გათანაბრება ტრადიციასთან ანალოგიური ხარისხის შეცდომა იქნება, რადგან ის, რაც წარსულ ხდომილებად იწოდება, შეიძლება სოციალური სოლიდარობის შემადუღაბებელ ტრადიციის ფორმად არ ტრანსფორმირდეს.

ჰანა არენდტის ტექსტი „რა არის ავტორიტეტი“<sup>11</sup> რამდენიმე წინასწარი შენიშვნითა და იმის განხილვით იწყება, თუ რასთან არ შეიძლება ავტორიტეტის გაიგივება: *„რამდენადაც ავტორიტეტი მოითხოვს მორჩილებას, მას ხშირად არასწორად ძალაუფლებისა და ძალადობის ფორმად მიიჩნევენ. ავტორიტეტი გარეგანი იძულების საშუალებებს გამოიცხავს. იქ, სადაც ძალა გამოიყენება, ავტორიტეტი ეცემა. მეორე მხრივ, ავტორიტეტი დარწმუნებასთანაც შეუთავსებელია. დარწმუნება თანასწორობას გულისხმობს და ხორციელდება არგუმენტების მეშვეობით... დარწმუნების ეგალიტარულ წესრიგს უპირისპირდება ავტორიტარული წესრიგი, რომელიც ყოველთვის იერარქიულია.“* [H. Arendt 2000: 462]. როგორ შეიძლება განისაზღვროს ავტორიტეტი, რომელიც არც ფიზიკური ძალის გამოყენებაა და არც არგუმენტების კონსტრუირების მეშვეობით მორჩილების იმპლიციტურ სურვილზე დაფუძნებული შეხედულების ჩამოყალიბება? არ შევჩერდებით და დეტალურად არ გავარჩევთ არენდტის შინაარსობრივი სიღრმითა და ისტორიულ-ფილოსოფიური ექსკურსებით სავსე ესეს, არამედ მისგან მხოლოდ ჩვენი თეორიული სტრატეგიისთვის საჭირო და შესაბამის მიგნებებს გამოვიყენებთ. არენდტი შედარებით ახალ ფუნქციონალისტურ მიდგომასაც აკრიტიკებს. ფუნქციური აზროვნების სპეციფიკური ნიშანი არის სისტემის შიგნით ერთი ელემენტის მეორეთი ჩანაცვლებადობა. ამ კონტექსტში შეიძლება გავიხსენოთ ბენიამინის ესე „კაპიტალიზმი, როგორც ახალი რელიგია“, ან თავად არენდტის მაგალითი, რომელიც ავტორიტეტის ფუნქციონალისტური გაგების უარსაყოფად არის მოხმობილი. *„თუ ძალადობა იგივე ფუნქციას ასრულებს, რასაც ავტორიტეტი (კერძოდ, ადამიანებს მორჩილებას აიძულებს), მაშასადამე, ძალადობა-ავტორიტეტია“.* [H. Arendt 2000: 471].

კომუნიზმის ან კაპიტალიზმის „მიწიერ“ რელიგიურ გამოცდილებასთან გათანაბრება რწმენისა და რიტუალური პრაქტიკების სუროგატული ფორმის კონსტრუირების ინსტრუმენტია, რომელიც ანალოგიის ძალით, თავად რელიგიის

---

<sup>11</sup> ინგლისური სათაური “What is Authority” დამაბნეველია. სიტყვა „Authority“ აღნიშნავს როგორც ძალაუფლებას, ისე ავტორიტეტსაც. ტექსტის ძირითადი ინტენციის გათვალისწინებით, ვამჯობინეთ ეს სიტყვა ვთარგმნოთ „ავტორიტეტად“ და არა „ძალაუფლებად“, მისი კონოტაციური და გენეალოგიური მნიშვნელობის შესანარჩუნებლად.

ბუნებასა და აუცილებლობაზე უფრო მეტყველებს, ვიდრე მის პროფანულ ორეულზე. არენდტის მიერ ფუნქციონალიზმის კრიტიკის მიღმა ყველა საგნისთვის საკუთარი ადგილის და სახელის მინიჭებისა და შენარჩუნების სურვილი შეიმჩნევა, რაც ნიშნის დერივაციული რეპრეზენტაციის პოსტსტრუქტურალისტური წაკითხვის საწინააღმდეგოა. სოციალური რეალობისა და ზოგადად ყოფიერების ფრაგმენტული და დიფერენცირებული სურათი მომთაბარე ტურისტის და არა მუდმივი სახლის მობინადრის მეტაფორით კონსტრუირდება. პოსტმოდერნულ მდგომარეობაში არაფერია მყარი და ბოლოვადი სტრუქტურის მქონე, არამედ, ზიგმუნტ ბაუმანის კონცეპტი რომ გამოვიყენოთ, ყველაფერი თხევადი სითხის მსგავსია, რომელსაც სხვადასხვა ფორმის მიღება და ამ ფორმის ტრანსგრესია შეუძლია.

მდიდარი პოლიტიკური გამოცდილების მქონე ბერძნებს, ავტორიტეტის აღმნიშვნელი სიტყვა არ ჰქონდათ. ანტიკურ საბერძნეთში საჯარო და კერძო სივრცეს შორის მკვეთრი სადემარკაციო ხაზი იყო გავლებული. οἰκονομία აღნიშნავდა სახლის პრივატულ განზომლებას, საოჯახო მეურნეობას, რომელსაც მართავდა δεσπότης. ჰეგელიანური ბატონისა და მონის დიალექტიკას თუ დავუჯერებთ, ოჯახის წევრებსა და მონებზე მაიძულებელი გავლენის მქონე ბატონი არ შეიძლება ყოფილიყო თავისუფალი, სანამ არ დატოვებდა საკუთარ სახლს და არ გავიდოდა პოლისში, სადაც ყველა თანასწორია. (H. Arendt 2000).

*„მეფისაგან βασιλεύς განსხვავებით, რომელიც ოჯახის უფროსებს შორის იყო მთავარი და, შესაბამისად, primus inter pares, დესპოტი იძულების უფლებით იყო დაჯილდოებული.“* (H. Arendt 2000: 473).

არენდტის დახმარებით, ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ავტორიტეტი არ შეიძლება იძულებისა და დარწმუნების ფორმებს შევადაროთ. მაშასადამე, დესპოტი არ ყოფილა ავტორიტეტი.

ბერძნული წარმოშობის რომაელი ისტორიკოსი დიონ კასიუსი ლათინური სიტყვის-auctoritas ბერძნულად ერთმნიშვნელოვანი თარგმანის შეუძლებლობაზე მიუთითებდა. დიონის მიხედვით, auctoritas ბერძნულად კონტექსტისა და გადმოსაცემი შინაარსის გათვალისწინებით ითარგმნება, რადგან ამ სპეციფიკურად

რომაულ პოლიტიკურ კონტექსტში წარმოქმნილ სიტყვას პირდაპირი შესატყვისი ბერძნულში არ მოეპოვებოდა. ერთი სიტყვით (kathapax) მისი თარგმნა შეუძლებელია (helenistai auto kathapax adynaton esti). აგამბენის აზრით, დიონის მიზანი ამ სიტყვის საკუთრივ რომაული სპეციფიკის ხაზგასმა კი არა, არამედ მისი ერთ კონკრეტულ განსაზღვრებაზე დაყვანის სირთულის წარმოჩენა იყო. (G. Agamben 2005).

Auctoritas-ის გენეალოგიურ და არქეოლოგიურ ძიებაში, ფრანგი ენათმეცნიერი, ემილ ბენვენისტი დაგვეხმარება, რომლის „Le Vocabulaire des institutions indo-européennes“ სამართლებრივი ტერმინების განმარტებისადმი განკუთვნილ ერთ-ერთ თავში ის ზმნა augeo-ს საზრისსა და მნიშვნელობაზე წერს. ალბათ, ადვილად შესამჩნევია ამ ორ ტერმინს auctoritas და augeo შორის ძირეული მსგავსება. ბენვენისტის თანახმად Augeo, ყოველთვის რაღაც ძალასთან ასოცირდება და ნიშნავს არა მხოლოდ „გაზრდას“, „მომატებას“, არამედ საკუთარი თავიდან რაიმეს „წარმოქმნას“ (G. Agamben 2005). შეიძლება Augeo-ს უკავშირდებოდეს აგრეთვე ავტორი (Author) და აქტორი (Actor), მაგრამ რა აკავშირებს ამ ყველაფერს და განსაკუთრებით ავტორიტეტის გენეალოგიას საგანგებო მდგომარეობასა და სუვერენულ გადაწყვეტილებასთან? ერთ-ერთ თავში უკვე განვიხილეთ საგანგებო მდგომარეობის ისტორიული პარადიგმები, მათ შორის კანონის დროებით შემაჩერებელი და შედეგად საგანგებო მდგომარეობის (Iustitium) მაკონსტრუირებელი სენატის განსაკუთრებული სახის გადაწყვეტილება Senatus consultum ultimum. თუმცა, აგამბენის კვალდაკვალ, ჩვენც უნდა ვიკითხოთ, თუ რა ანიჭებდა სენატს ამის უფლებას? სენატის დანიშნულება და პრივილეგია რომში არ მოიხსენიება და აღიწერება როგორც imperium ან potestas, არამედ იგი ერთდროულად ბუნდოვანი და მნიშვნელოვანი სპეციფიკური უფლებით auctoritas patrum იწოდებოდა. Auctoritas მნიშვნელოვანი კონცეპტი იყო, როგორც რომაული კერძო სამართლის, ისე საჯარო სამართლისათვის. აგამბენის თანახმად, რომაული ოჯახის სტრუქტურაში auctoritas ოჯახის მამის (pater familias) განსაკუთრებულ უფლებად ითვლებოდა. მამისადმი ოჯახის წევრების ასიმეტრიული და იერარქიული მიმართება მათი სამოქალაქო უფლებების შეზღუდულობისა და მამის სამართლებრივი თვალსაზრისით თვითკმარ (sui iuris) ფიგურაზე დამოკიდებულებას ნიშნავდა. „იურიდიულად ბავშვები ყოველთვის in

*patria potestate-მამის ძალაუფლების ქვეშ იმყოფებოდნენ.*“ [G. Agamben 2005: 78] და სრულფასოვანი სამოქალაქო უფლებებით არ სარგებლობდნენ. Auctoritas-ის მქონე მამა „ტექნიკური ფორმულის Auctor Fio გამოთქმით, მისი დაქვემდებარებული პირების მოქმედების სამართლებრივ სანქციას გასცემს, რადგან ისინი, იურიდიულად ლეგიტიმური ქმედებების დამოუკიდებლად აღსრულების უფლებას არ ფლობენ“ (G. Agamben 2005: 76).

საგანგებო მდგომარეობის თავდაპირველი ინსტრუმენტული ფუნქცია სამართლებრივი სიცარიელისა და წესრიგის ნულოვანი დონის კონსტრუირებაა, რომელშიც სუვერენის მეტაიურიდიული სტატუსი და მორჩილი ბიოპოლიტიკური სხეულების წარმოების ინტენცია ვლინდება. შმიტისთვის სუვერენის მალეგეტიმირებელი წყარო ტრანსცენდენტური ქრისტიანული ღმერთია. „პოლიტიკურ თეოლოგიაში“ სუვერენულობის პარადოქსულობა სეკულარული სამართლებრივი კატეგორიების გამოყენებით ამოუხსნელი და გაურკვეველი დარჩება, რადგან სუვერენულობის დამფუძნებელი და მაკონსტრუირებელი ძალა მეტაფიზიკური და ჰეტერონომიაა. სუვერენი ერთდროულად სამართლებრივი სისტემის სუბიექტი და მის გარეთ არსებულია.

შმიტის თანახმად, არ არსებობს კანონი, რომელიც გამოიყენება და მიეასადაგება ქაოსს. სამართლებრივი სისტემის ფუნქციონირების აუცილებელი პირობა წესრიგის დაფუძნება და მეტნაკლებად რეგულარული და სტაბილური სიცოცხლის სამყაროს შენარჩუნებაა. ზოგადად, შმიტი სივრცითი კატეგორიებით აზროვნებს. სხვა ტექსტში ის სახელმწიფოს როგორც კონკრეტულ ტერიტორიაზე პოლიტიკურად ორგანიზებული ხალხის ერთობას განსაზღვრავს. სახელმწიფოს ტერიტორიული საზღვრები შემთხვევით არ გვიხსენებია, რადგან სუვერენული ძალაუფლება და იურისდიქცია ვრცელდება მხოლოდ გეოგრაფიულად შემოსაზღვრულ ტერიტორიაზე.

საგანგებო მდგომარეობა, შმიტის აზრი რომ დავიმოწმოთ, უფრო საინტერესოა და ყველაფერს ამტკიცებს, მაშინ როცა ჩვეულებრივი სამართლებრივი წესრიგი არ შეიძლება პარადიგმად მივიჩნიოთ. კანონი მხოლოდ საგანგებო მდგომარეობის



ხარჯზე არსებობს. შეჩერებული კანონი საგანგებო მდგომარეობას მიემართება იმით, რომ არ მიემართება მას. აგამბენისთვის საგანგებო მდგომარეობა არ არის ქაოსი და წესრიგის წინაპირობა, მისი საფუძველი. იტალიელი ფილოსოფოსისთვის საგანგებო მდგომარეობა განურჩევლობის სივრცეა, რომელშიც წესრიგი და ქაოსი, შინაგანი და გარეგანი, კანონი და უკანონობა თანაარსებობენ, უფრო ზუსტად კი ისინი ერთ ფიგურაში რეპრეზენტირდებიან და ამით განუსხვავებლობის ტოპოლოგიურ სტრუქტურას აყალიბებენ. სუვერენული ინტენციონალობით წარმოებული პერმანენტული განურჩევლობის საგანგებო ტოპოსი აგამბენისთვის წარმოსახვითი თეორიული კონსტრუქცია უფრო არის, ვიდრე დაკვირვებადი, აღწერადი და ვერიფიცირებადი კონკრეტულ-ემპირიული ისტორიული მოცემულობა.

ფრანკფურტელთა სკოლის კრიტიკული პათოსით გაჯერებული მოდერნულობის პროექტის ბაუმანისეული შეფასება, რომლისთვისაც ჰოლოკოსტი და საკონცენტრაციო ბანაკი განმანათლებლური გონების ინსტრუმენტალისტური გამოყენების შედეგია, თანამედროვეობის აგამბენისეულ დიაგნოზს წააგავს. ბაუმანის თანახმად, ტოტალიტარული პოლიტიკური სისტემის მიზანი აბსოლუტურ განურჩევლობაზე დაფუძნებული ჰომოგენური საზოგადოების ჩამოყალიბებაა, რომელიც დესტრუქციული ძალადობრივი მანქანის ამუშავებით მიიღწევა. სუვერენი არის ის, ვინც წყვეტს თუ ვინ უნდა იცოცხლოს და ვინ უნდა მოკვდეს. ის აგრეთვე აცხადებს ისეთ მდგომარეობას, რომელშიც ადამიანის ჩვეულებრივი ბიოლოგიური სიცოცხლე პოლიტიზირდება ან პირიქით, დეპოლიტიზირებულ ცარიელ არსებობაზე დაიყვანება. ჩვენ უკვე განვიხილეთ რომაულ სამართლებრივ ტრადიციაში არსებული ინსტიტუტი-iustitium, რომელსაც შიდა თუ გარე საფრთხეების გასამკლავებლად სენატი აცხადებდა. ისიც გავარკვეით რომ სენატს საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადების „უფლებას“ დეპერსონალური ძალა-Auctoritas ანიჭებდა. სენატი ლეგალურ-სამართლებრივ ძალაუფლებას (potestas) არ ფლობდა. Auctoritas-ის მატარებელ პირს შეეძლო მაგისტრებისა და კონსულების ძალაუფლების გაუქმება და აღდგენა. იგი „რჩევაზე მეტი და ბრძანებაზე ნაკლებია“ (G. Agamben 2005: 78).

auctoritas და potestas შორის სტრუქტურული ასიმეტრია და დაძაბულობა ვლინდება აგრეთვე მაგისტრების მიერ (potestas) სენატის (auctoritas) ფუნქციური უფლებების გაუქმებაში, როდესაც რეალურად არსებული კანონმდებლობის გვერდის ავლით და მის საპირწონედ auctoritas მაინც მოქმედებს და იმპერსონალურ მალეგიტიმირებელ წყაროდ გვევლინება. აგამბენი, რომის პირველი იმპერატორის სახელს და მის საქმეებსაც იხსენებს.

აუგუსტუსის (Augustus) სახელი augere და auctoritas-ის ეტიმოლოგიურ საზრისს ატარებს. აუგუსტუსი არის არა მხოლოდ „ღვთაებრივი“, არამედ განსაკუთრებული ზეპერსონალური თვისებითა და ძალით დაჯილდოებული, რომლის ფუნდამენტური მახასიათებელი არის „წარმოება“ და „გაფართოება“. „საგანგებო მდგომარეობის“ დასაწყისში აგამბენმა პოლიტიკური პრაქსისის პრობლემატიზაციის საკითხი დასვა. მას აინტერესებს ის, თუ რას ნიშნავს და როგორ შეიძლება პოლიტიკურად მოქმედება. არენდტიც თითქმის იდენტურ პოზიციას იზიარებს, როცა სამომხმარებლო საზოგადოების ჰედონისტური სულიდან „სოციალურის“ დაბადებაზე საუბრობს.

არენდტისთვის Homo laborans არის სახეობის ბიოლოგიურ ფორმასთან გათანაბრებული ადამიანის ყოფნა, რომელიც გადარჩენისათვის აუცილებელი ელემენტარული საჭიროებების წარმოებასა და მოპოვებაშია ჩაძირული. არენდტისთვის, პოლიტიკური სივრცის დაცემა სოციალურის აქტუალიზაციის თანმხლები მოვლენაა. პოლიტიკური კომუნიკაცია და მოქმედება არენდტის მიხედვით სიტყვის ძალას და დარწმუნების მიზნით მის სიტუაციურ გამოყენებას მოითხოვს, ახალი პოლიტიკური წესრიგის დამფუძნებელი რევოლუციური ძალადობა კი პოლიტიკური კომუნიკაციური ველიდან განიდევნება. იქ, სადაც ძალადობაა, შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ არსებობის წინარეპოლიტიკურ ფორმაზე, იქნება ეს ოჯახის კონტექსტში მამის ფიგურა, თუ რევოლუციური მოძრაობა, რომელიც აუქმებს ძველს და აფუძნებს ახალ წესრიგს. აგამბენისთვისაც, პოლიტიკური მოქმედება, პოლიტიკურად მოქმედი სუბიექტი შეიძლება გაჩნდეს იმ ნაპრალებში, იმ ზღურბლებზე, რომელიც ერთდროულად აკავშირებს და აცალკევებს

Auctoritas და potestas. ჟან ბოდენიდან და თომას ჰობსიდან დაწყებული და შმიტ-ბენიამინით გაგრძელებული სუვერენისა და სუვერენიტეტის შესახებ რეფლექსიები, საერთო ნიშნის ქვეშ ერთიანდება. სუვერენი, ყოველთვის პერსონიფიცირებული ან ინსტიტუციურად რეპრეზენტირებულია. აგამბენის მიზანი კი პოლიტიკური ველის დესუვერენიზაციაა. საგანგებო მდგომარეობა, განურჩევლობის ისეთი სივრცეა, რომელიც სუვერენული გადაყვეტილების ძალით კონსტრუირდება. თუმცა, შესაძლებელია კი, საგანგებო მდგომარეობის არსებობის იმანენტურ ფორმად ქცევა სუვერენული ინტენციონალობის გარეშე? ან პირიქით, რამდენად არის შესაძლებელი საგანგებო ვითარებიდან სუვერენული ფიგურის გაჩენა? საგანგებო მდგომარეობა არ არის არც ჰობსისეული წინარეპოლიტიკური ბუნებითი მდგომარეობა, რომელშიც, ფიზიკური უსაფრთხოების მიზნით, ადამიანები სპეციფიკურ უფლებებსა და თავისუფლებას გადასცემენ მონარქის სახით წარმოდგენილ სუვერენს. აგამბენისეულ საგანგებო მდგომარეობას, რომელიც მან თანამედროვეობის მმართველობის პარადიგმად გამოაცხადა, ბუნებით მდგომარეობასთან საერთო შეიძლება მხოლოდ ფიქტიურობა ჰქონდეს.

თუ საგანგებო მდგომარეობა არის ბიოპოლიტიკური სხეულების წარმოების ტოპოსი, რომელშიც განურჩევლობის ფიგურები იბადებიან, მაშინ როგორია მიმართება და დამოკიდებულება სუვერენსა და იმ ფიგურას შორის, რომელიც პოლიტიკური სისტემისა და კანონის სუბიექტი ოსტრაკიზმოსის მეშვეობით ხდება? შიშველ სიცოცხლეზე დაყვანილი, უუფლებო ადამიანი კანონგარეშე არსებობით, გაძევებით ხდება იმის ნაწილი, რის ძალითაც ის განიდევნება საერთო სამართლებრივი თანაცხოვრების სივრციდან. ექსტრაიურიდიულ სივრცეში შეიძლება ის სუვერენი გახდეს, მაგრამ მასთან მიმართებაში „ყველა“ აუცილებლობის ძალით არის სუვერენი.

### 1.3. Homo Sacer და შიშველი სიცოცხლე

რელიგიური ტრადიციისთვის საკრალურისა და პროფანულის საზრისი და მათი ტოპოლოგიური რეპრეზენტაცია დიდ როლს ასრულებს. საკრალურის ამბივალენტურობის შესახებ დასავლურ ინტელექტუალურ სივრცეში უამრავი გამოკვლევა და ტექსტი არსებობს. საკრალურის ანალიტიკა ინტერდისციპლინარულ ველს მოიცავს და აქტუალიზირდება ანთროპოლოგიაში, ეთნოლოგიაში, ფილოსოფიასა და სხვა ჰუმანიტარულ დისციპლინებში. გავიხსენოთ თუნდაც ისეთი ავტორების შრომები, როგორებიც იყვნენ ანთროპოლოგი უილიამ რობერტსონ სმიტი და სოციოლოგი ემილ დიურკემი, მირჩა ელიადე, ზიგმუნდ ფროიდი, ჟორჟ ბატაი და რენე ჟირარი. საკრალურზე და ზოგადად რელიგიურ გამოცდილებაზე არსებული ინტერდისციპლინარული ლიტერატურის განხილვა ჩვენი მიზანი არ არის. თუმცა, ზოგიერთ ტექსტს შეუმჩნევლად ვერ დავტოვებთ და აგამბენის პროექტის კვალდაკვალ ჩავრთავთ საკრალურისა და ძალადობის დისკურსში.

აგამბენის ტეტრალოგიის სათაური და მისი ერთ-ერთი კონცეპტუალური პერსონაჟი თუ პარადიგმა-Homo Sacer რომაული სამართლის ბუნდოვანი და ამბივალენტური ფიგურა იყო. თავად აგამბენი „წმინდა ადამიანის“ არქეოლოგიას „სუვერენული ძალაუფლებისა და შიშველი სიცოცხლის“ მეორე ნაწილში, სუვერენულობის ფიგურის პარადოქსულობის ექსპლიკაციის შემდეგ იწყებს. აგამბენი Homo Sacer-ის არქაული სამართლებრივი კონცეპტის დეფინიციისას პომპეუს ფესტუსის ნაშრომს „სიტყვების მნიშვნელობის შესახებ“<sup>12</sup> და ემილ ბენვენისტის გამოკვლევას ეყრდნობა. რომაული სამართლის ეს ამბივალენტური ფიგურა - Homo Sacer, ლეგალურ-სამართლებრივი სივრციდან გაძევებული და მიტოვებული დამნაშავე იყო, რომლის ფიზიკური განადგურება ნებისმიერ ადამიანს შეეძლო, ისე რომ მკვლელობისათვის პასუხს კანონის წინაშე არ აგებდა. თუმცა, ღმერთებისათვის მისი მსხვერპლშეწირვა იკრძალებოდა. Homo Sacer საკრალურისა და პროფანულის მიღმა, ამ ცნებების ზუსტი მნიშვნელობის გათვალისწინებით ცხადდება. ის განდევნილი და აკრძალული სუბიექტია. ის მიტოვებული და უკუგდებულია სამართლის როგორც ადამიანური, ისე ღვთაებრივი განზომილების მიერ. მისი

---

<sup>12</sup> De verborum significatione.

მსხვერპლშეწირვის რიტუალურ პრაქტიკაში გამოყენება არ შეიძლება, რადგან ის ღმერთებისათვის შეუფერებელი „ძღვენი“ იქნებოდა. პომპეუს ფესტუსმა შემოგვინახა ცნობები „საკრალურ ადამიანზე“: „*ჰომო საკერად იწოდება ის, ვინც ხალხმა დანაშაულისათვის გაასამართლა. მისი მსხვერპლშეწირვა ნებადართული არ არის, მაგრამ ის, ვინც მას მოკლავს, დამნაშავედ არ ჩაითვლება, რადგან, კანონის თანახმად, „თუ, ხალხის მიერ ჰომო საკერად შერაცხულს ვინმე მოკლავს, ის არ გასამართლდება“; ამერიიდან ის, ვინც ცუდი და ბინძური ადამიანია, საკერად იწოდება“* (G. Agamben 1998: 47).

Homo Sacer-ის არსებობა „შიშველ სიცოცხლემდეა“ დაყვანილი, „შიშველი“, ბიოლოგიური და უუფლებო არსებობა აკონსტიტუირებენ სწორედ განურჩევლობის ტოპოლოგიურ სტრუქტურას. Homo Sacer-ბიოპოლიტიკური სხეულის არქაული პარადიგმაა, რომლის პოლიტიკურ-სამართლებრივი ინკლუზია, ინტერნალიზაცია გაძევებითა და თანყოფნის ფუნდამენტური მოდუსის შეზღუდვით ხდება. „შიშველ სიცოცხლეზე“ რედუცირებული თანამედროვე სუბიექტები არიან მიგრანტები, გუანტანამოს პატიმრები, ბოშები, მათხოვრები და სხვადასხვა მარგინალიზირებული სოციალური ტიპები. „შიშველ სიცოცხლეს“ შეიძლება შევადაროთ ჰანა არენდტის მიერ საკუთარი მდგომარეობის, როგორც stateless<sup>13</sup> აღწერა.

აგამბენი, იმის გარდა რომ ფუკოს ბიოპოლიტიკურ პარადიგმას ავითარებს და მის თანამედროვე მანიფესტაციებს აკრიტიკებს, ფუკოსგან ბიოპოლიტიკის ისტორიული დასაბამის შესახებ შეხედულებითაც განსხვავდება. ფრანგი მოაზროვნისთვის სახელმწიფო ძალაუფლების განხორციელების ბიოპოლიტიკური ფორმა მოდერნულობის ეპისტემეს მიჯნაზე გაჩნდა. აგამბენი კი მიიჩნევს, რომ ბიოპოლიტიკას ფესვები ანტიკურ სამყაროში აქვს გადგმული, რაც ძალიან კარგად ჩანს მის მიერ აქტუალიზირებულ Homo Sacer-ის ფიგურაში. განურჩევლობის ფიგურების გამოაშკარავებისა და ანალიზის გზაზე აგამბენის მიერ კონსტრუირებული რამდენიმე პარადიგმა უკვე გავიარეთ. აგამბენი, „Homo Sacer“-ს, „საგანგებო მდგომარეობას“,

---

<sup>13</sup> სახელმწიფოს არმქონე. კონტექსტიდან გამომდინარე შეიძლება გავიგოთ, როგორც მოქალაქეობის არმქონე.

„შიშველ სიცოცხლეს“, „საკონცენტრაციო ბანაკს“- ბიოპოლიტიკურ პარადიგმებად განიხილავს.

საგანგებო მდგომარეობა, როგორც წარმოსახვითი აზრობრივი კონსტრუქცია დასახელებული პარადიგმების დაბადებისა და ფუნქციონირების სივრცეა. სწორედ საგანგებო მდგომარეობაში ჩნდებიან პერიფერიული და მარგინალიზირებული სუბიექტები. თუმცა, პერიფერიულობასა და მარგინალობაზე საუბარი მაინცადამაინც მიზანშეწონილი და გამართლებული არ უნდა იყოს, რადგან პერიფერიაც და მარგინალურაც საერთო სივრცის უკიდურესი სტრუქტურული ელემენტები არიან. შიშველ სიცოცხლეზე რედუცირებული Homo Sacer-ის ფიგურა კი ამ სტრუქტურული ფორმის არც პერიფერიული და არც საზღვრითი სივრცის ბინადარი არ არის. ის პერიფერიულისა და მარგინალურის მიღმა, ius hominum-ის ველიდან განდევნილი, აკრძალული და მსხვერპლშეწირვის რიტუალისთვისაც კი შეუფერებელია. ბარუხ სპინოზაც გარკვეულწილად ჰომო საკერად შეიძლება მივიჩნიოთ, თუ გავიხსენებთ მისი ებრაული თემიდან განკვეთის მაუწყებელ და აღმნიშვნელ წყევლისა და შეჩვენების ტექსტის შინაარსს. *„ჩვენ განვდევნით და ვწყევლით ბარუხ დე სპინოზას წმინდა კრებიდან. წყეული იყოს იგი დღისით და ღამით, იყოს წყეული, როდესაც წვება დასაძინებლად და როდესაც დგება ლოგინიდან. იყოს წყეული როდესაც შედის სახლში და გამოდის სახლიდან, აღსრულდეს მასზე ყველა წყევლა რომელიც ჩაწერილია კანონთა წიგნში. არც არავინ დაელაპარაკოს და არც მისწეროს ვინმემ რაიმე, არც არაფრით დაეხმაროს, არ წაიკითხოს არაფერი მისი ნაწერებიდან, არ მიუახლოვდეს 4 ადლის მანძილზე და სხვა“* (გ. თევზაძე 2010: 104). Homo Sacer-ის არქეტიპული ფიგურისაგან განსხვავებით, სპინოზას ებრაული კომუნიდან გაძევება დაუსჯელ მკვლელობას არ გულისხმობდა, არაფერი რომ ვთქვათ მსხვერპლშეწირვაზე. Homo Sacer ორმაგი გამონაკლისისა და აკრძალვის სუბიექტი იყო. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ის ნომოსის და ფიუსისის განზომილებიდან ერთდროულად განიდევნებოდა. მისთვის, როგორც გამონაკლისისთვის, ius humanum და ius divinum თანაბრად აკრძალული და მიუწვდომელ ხსნის შესაძლებლობას წარმადგენენ. Homo Sacer-ის და სუვერენის სიმბოლური სხეულები სტრუქტურული და ფუნქციური აგებულების თვალსაზრისით ურთიერთდაკავშირებულები არიან.

სუვერენი, Homo Sacer-ის მსგავსად ორმაგი გამონაკლისის პარადოქსულობით გამოირჩევა. ის, საგანგებო მდგომარეობას კონსტიტუციური უფლების ძალით აცხადებს და შესაბამისად ამგვარი გადაწყვეტილებით მოქმედი კანონების ძალაში ყოფნას დროებით აჩერებს. სუვერენი ერთდროულად ექვემდებარება და აღემატება კანონს. ის, რისი სამართლებრივი და პოლიტიკური კონტროლისა და წესრიგის სივრციდან გადის, უარყოფისა და განდევნის მეშვეობით ხდება იმის ნაწილი, საიდანაც განიდევენება.

სუვერენის სხეულიც განურჩევლობის მარეპრეზენტირებელი სუბსტანციაა. მის სიმბოლურ განსხეულებაში ლეგალურ-სამართლებრივ ძალაუფლებასა (potestas) და ზეპერსონალურ „ღვთაებრივ“ ძალაუფლებას (auctoritas) შორის განსხვავება ქრება, როგორც ეს აუგუსტუსის მაგალითზე გამოჩნდა. აუგუსტუსი, მაგისტრატებთან უფლებრივი და ფუნქციური თვალსაზრისით, ძალაუფლებას იზიარებდა, თუმცა, მათ აღემატებოდა იმით, რასაც რომაელებმა auctoritas უწოდეს. შიშველ სიცოცხლეზე რედუცირებული Homo Sacer და სუვერენი პარადოქსული ფორმით უკავშირდებიან ერთმანეთს. სუვერენისთვის ყველა ადამიანი პოტენციური Homo Sacer-ია, ამ უკანასკნელისთვის კი პირიქით, სხვები პოტენციური სუვერენები არიან. „წმინდა ადამიანი“ ძალადობის იმანენტური და სპონტანური საფრთხის შიშით ცხოვრობს, ის დაუსჯელი და „უმიზნო“ ძალადობის მსხვერპლი შეიძლება გახდეს. „წმინდა საშუალებად“ წარმოდგენილი ამგვარი ძალადობა შურისძიების მოტივზე მარტივად რედუცირებადია. შესაბამისად, თუ შურისძიება მიზანია, მაშინ რამდენად გამართლებული და ადეკვატურია უმიზნო ძალადობის მანიფესტაციაზე საუბარი?

რენე ჟირარის ერთ-ერთი მთავარი ტექსტი „ძალადობა და საკრალური“, პოლიტიკური განზომილებისა და ინტენციის უქონლობის მიუხედავად, აგამბენისეული პარადიგმების წაკითხვასა და ინტერპრეტაციაში დაგვეხმარება. ჟირარის თეორიული პერსპექტივიდან გამომდინარე, ძალადობა არ არის ადამიანის ფუნდამენტური ბუნებითი მახასიათებელი, როგორც ეს ჰობსის შემთხვევაშია, არამედ ის სხვადასხვა ტიპის კომპლექსური კულტურული და რელიგიური პრაქტიკებით წარმოიქმნება, რომლებიც ჟირართან საბოლოოდ ფსიგოლოგიზმის ფორმას იღებს.

ლაკანისეული ფსიქოანალიზის ერთ-ერთი ფუნდამენტური თეზისის თანახმად, „სურვილი, ყოველთვის სხვისი სურვილია“. ეს სიტყვები ორგვარად შეიძლება წავიკითხოთ. „სხვაში“ აბსოლუტური, სინგულარული „სხვა“, „სხვა“ როგორც ასეთი უნდა ვიგულისხმოთ თუ ის, რაც „სხვას“ სურს, ის რაც „სხვისი“ სურვილის ობიექტია? ჟირარი მეორე ხაზს უფრო მიყვება და ავტონომიური სურვილის არსებობას უარყოფს. ჩვენ გვსურს იმდენად, რამდენადაც სხვებს სურთ, ჩვენი სურვილი თვითკმარი ნების გამოვლინება კი არ არის, არამედ სხვისი სურვილის მეშვეობით კონსტრუირებულია. ჟირარის სააზროვნო ველის კონტექსტში ჩვენი სურვილი ყოველთვის გაშუალებულია მესამე პირის მიერ, რომელიც ერთგვარი მოდელის ფუნქციას ასრულებს. სუბიექტისა და სურვილის ობიექტის ბინარული სტრუქტურის ნაცვლად, რომელსაც ჟირარისეული მოდელი არღვევს, მივიღეთ სამწევრიანი ურთიერთკორელაციური სქემა-სუბიექტი, სურვილი და მოდელი. ძალადობა, სურვილის ამ სქემის გათვალისწინებით შეუძლებელია თვითმანიფესტირებადი „წმინდა საშუალება“ იყოს, არამედ ის იბადება და ფუნქციონირებს ინტერსუბიექტურობის კომუნიკაციურ პრაქტიკაში. ძალადობა მიმეტური სურვილის პირმშოა. ჟირარი მიმეტური სურვილის სულიდან დაბადებული ძალადობის ინტერდისციპლინურ ფორმებს იკვლევს. ეთნოგრაფიული, მითოლოგიური და ფსიქოანალიტიკური მასალისა და ტრადიციის გამოყენებით ის აჩვენებს ერთობისა თუ თემის კონტექსტში ძალადობის სიჭარბეს, ძალადობის, რომელიც აკუმულირდება სხვა ადამიანის, როგორც მოდელის, ქცევის საფუძველზე. ძალადობის მიმეტური ბუნების საილუსტრაციოდ ჟირარი „პირველი ქვის“ ბიბლიურ სიუჟეტს და მის სხვადასხვა ისტორიულ კონფიგურაციებს იხსენებს. ძალადობის მანქანისა და ჯაჭვური რეაქციის ასამოქმედებლად უმთავრესი პირველი ქვის სროლაა, რომელიც ერთგვარი მოდელი და განმეორებადი ძალადობრივი აქტის წინაპირობაა. ძალადობის ნეიტრალიზების საშუალებაა კი მსხვერპლშეწირვაა, რომელიც კონკრეტული თემის შიგნით ანტაგონიზმისა და ქიშპობის, ურთიერთძალადობის საფრთხის ელემინირების ტექნიკური რიტუალური პროცედურაა. ჟირარის ფორმულა მარტივია. ძალადობის აღმოსაფხვრელად მსხვერპლშეწირვის რიტუალის წარმატებულობა მსხვერპლის ფიგურაზეა დამოკიდებული. ის, ზიმელისეული უცხო მსგავსად, გაბატონებული ერთობის



მიმართ დისტანციას უნდა ინარჩუნებდეს, არც ძალიან შორს უნდა იყოს და არც ძალიან ახლოს. მსხვერპლი-განტევების ვაცია, მასზე მიმართული ძალადობის ნაკადი კი კომუნისტვის კათარზისის შესაძლებლობაა. განტევების ვაცი, რომელიც თემის შიგნით აკუმულირებული ძალადობის გასაქრობად შერჩეული სუროგატული მსხვერპლია. ცხადია, იმპლიციტური ძალადობის სუბიექტად ქცეული Homo Sacer-ის ფიგურა და ჟირარისეული განტევების ვაცი არ შეიძლება ერთმანეთთან გავათანაბროთ. აგამბენის პერსონაჟი არც საკრალურია და არც პროფანული. ჟირარის სუროგატული მსხვერპლი კი საკრალურის ნიშანს ატარებს, სხვაგვარად მისი მსხვერპლშეწირვის რიტუალში გამოყენება განუხორციელებელი იქნებოდა. თუმცა, Homo Sacer-ის და განტევების ვაცის განსხვავებულობის მიუხედავად, მათ მაინც აქვთ საერთო გადაკვეთის წერტილი. არქაული წესრიგისთვის შეუსაბამო სიტყვები რომ გამოვიყენოთ, სუვერენული ძალაუფლება, ორივესთვის განსაკუთრებული სტატუსისა და მნიშვნელობის მინიჭებით საკუთარ თავს აფუძნებს. ჟირარის შემთვევეში, მიზანი, ძალადობის ნიველირება და სოციალური წესრიგის კონსტრუირება, აგამბენთან კი სუვერენული გადაწყვეტილების მეშვეობით ბიოპოლიტიკური სხეულის წარმოება და გამონაკლისის ძალით „შიშველ სიცოცხლეზე“ რედუცირებული სუბიექტების სუვერენულ ველში ინდოქტრინაციაა.

ახლა კი, Homo Sacer-ის შორეული მითოლოგიური ნათესავი ფენომენოლოგიური „ბრჭყალებიდან“ გამოვათვისუფლოთ და განურჩევლობის ტოპოლოგიურ კონსტექსტში განვათავსოთ. მაქციის მითოლოგიური ფიგურა და Homo Sacer აკრძალვის სუბიექტები არიან, სწორედ ეს აკავშირებთ მათ ერთმანეთთან. მაქცია, (wargus, werewolf, garulphus, loup garou) ადამიანიც არის და მგელიც. მას ორი განსხვავებული სიცოცხლის ფორმა, ორი განსხვავებული სხეული აქვს. ჰომო საკერი და მგელკაცა განურჩევლობის ფიგურები არიან, რომელთა სტატუსისა და მდგომარეობის განსაზღვრა შეუძლებელია. მაქცია, ჰომო საკერის მსგავსად ერთობიდან განიღვენება და მისი მოკვლა აუცილებელ სიკეთედ უფრო ითვლება ვიდრე დანაშაულად. „რუდოლოფ იერინგი იყო პირველი მკვლევარი, რომელმაც Homo Sacer, Wargus და გერმანული არქაული სამართლის ფიგურა, Friedlos-„მშვიდობის არმქონე“ ერთმეთთან დააკავშირა. ამით მან, sacratio-XIX საუკუნეში ვილჰელმ

ედუარდ ვილდის შრომებში წარმოქმნილ, *Friedlosigkeit*-ის ისტორიოგრაფიულ კონცეფციასთან დაკავშირება. ამ კონცეფციის თანახმად, არქაული გერმანული სამართალი, მშვიდობის (*Fried*) კატეგორიას ეფუძნებოდა. შესაბამისად, თემიდან მოკვეთილი დამნაშავე *Friedlos*, მშვიდობის არმქონე ხდებოდა, რომლის მკვლელობა არ ითვლებოდა მკვლელობად და შესაბამისად ნებადართული იყო“ (G. Agamben 1998: 63).

Homo Sacer და მაქცია არსებობის ნულოვან დონეს განასახიერებენ. შიშველ სიცოცხლემდე დაყვანილი „საკრალური ადამიანი“ და მაქციის მითოლოგიური პერსონაჟი ქალაქის სამართლებრივი სივრცის მიღმა განაგრძობენ ყოფნას. მაქციის შემთხვევაში ეს სივრცე არის ტყე, ადამიანისგან დაშორებული ბუნებითი საცხოვრისი. მიუხედავად იმისა რომ Homo Sacer-ის პოსტ-სამართლებრივი ცხოვრების ადგილი დაუდგენელია, ის კულტურიდან ბუნებითისკენ გარდამავალ განზომილებაში იმყოფება, რადგან პარადოქსული ფორმით სამართლებრივ წესრიგთან კავშირს მაინც ინარჩუნებს. მაქციის ცხოველური ნაწილის სამყოფელი ბუნებაა, მაგრამ მისი არსებობის ადამიანური ფორმა კვლავ ქალაქის გალავნით არის შემოსაზღვრული. როგორც მაქცია, ისე Homo Sacer განდევნის და აკრძალვის მიუხედავად მაინც ქალაქის სამართლებრივ კონტექსტში არიან ჩართულნი. თუმცა, ისინი ყოველგვარი განსხვავებათა სისტემის მიღმა, განურჩევლობის ნულოვანი დონის განზომილებაში რჩებიან, სადაც გამყოფი ხაზი შინაგანსა და გარეგანს, Homo Sacer-სა და სუვერენს შორის გამჭრალია.



## თავი II

### ეკონომია და ონტოლოგია: ჯორჯო აგამბენის მეტაფიზიკურ-პოლიტიკური პროექტის შესახებ

წიგნი „ხელმწიფება და დიდება“<sup>14</sup> ჯორჯო აგამბენის ერთ-ერთი ყველაზე კომპლექსური, ფუნდამენტური და ორიგინალური ნაშრომია, რომელშიც ავტორის მიზანი დასავლურ სოციო-პოლიტიკურ ტრადიციაში ძალაუფლების მეტამორფოზის ანალიზია. აგამბენს აინტერესებს, თუ რატომ მიიღო ძალაუფლებამ ეკონომიის ფორმა, რომელიც მიშელ ფუკოს გენეალოგიური გამოკვლევების მიხედვით „ადამიანების მართვას“ ნიშნავს. ფუკომ თანამედროვე მენეჯერულ-ადმინისტრაციული ძალაუფლების დასაბამად პასტორული პარადიგმა მიიჩნია, რომელშიც მთავარი მიზანი ადამიანის ცნობიერების დამორჩლება და მისი მართვაა. აგამბენის შემთხვევაში ძალაუფლების კვლევის არქეოლოგიურ-გენეალოგიური ჰორიზონტი ადრეული ქრისტიანული თეოლოგიის ტრადიციას ფარავს. აგამბენისთვის ფუკოსეული გენეალოგიური დროითი ჰორიზონტი არასაკმარისია, შესაბამისად ის ცდილობს თეოლოგიის არადოგმატური და ინსტრუმენტული გამოყენებით განავითაროს ფუკოს მიერ დაწყებული ბიოძალაუფლებისა და ბიოპოლიტიკის თეორია. იმისთვის რომ უკეთესად გავიგოთ აგამბენის განზრახვა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, „საგანგებო მდგომარეობაში“ მის მიერ კონსტრუირებული ძალაუფლების ბიპოლარული სტრუქტურა, კერძოდ, განსხვავება ლეგალურ სამართლებრივ ძალაუფლებას (potestas) და პიროვნულ მადლზე (Auctoritas) დაფუძნებულ ძალაუფლებას შორის. აგამბენისეული ბინარული ოპოზიციები „ხელმწიფებასა და დიდებაშიც“ გრძელდება. ამგვარ ორმაგ სტრუქტურას წარმოადგენს ხელმწიფება და მმართველობა, ეკონომია და ონტოლოგია, არსებობა და პრაქსისი, სუვერენი და მინისტრი. თუ აგამბენის ამ ნაშრომს პოლიტიკური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის კატეგორიაში განვიხილავთ, მაშინ შეიძლება ის

---

<sup>14</sup> Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Homo sacer, 2, Neri Pozza Editore, 2007. ნაშრომის პირველად იტალიურ ენაზე 2007 წელს გამოქვეყნდა და აგამბენის Homo Sacer-ის პროექტის ერთ-ერთ ტომს წარმოადგენს. 2011 წელს ის ინგლისურ ენაზე გამოსცა სტანფორდის უნივერსიტეტმა.

შმიტისა და პეტერსონის პოლემიკის კონტექსტში განვითავსოთ. ხანდახან ძალიან რთულია იმ მასალის ზედმიწევნით გადმოცემა რაც აგამბენის აზროვნების ქვაკუთხედს ქმნის. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ სიმბოლურ-ასოციაციური აზროვნების აგამბენისეული ფორმა, მისი თეორიული კონსტრუქციების ლაბირინთი, მასში დაკარგვის საფრთხეს ქმნის. თუმცა, ალბათ, გამოსავლის მიგნებისთვის თავდაპირველად უნდა დაიკარგო და ამ შემთხვევაში საფრთხე როგორც ასეთი ხსნის და ბიძგის მნიშვნელობას შეიძენს.

თანამედროვე ძალაუფლების სტრუქტურისა და რაობის გასარკვევად სუვერენის კლასიკური პარადიგმის გაქრობას უნდა შევეცადოთ, რათა ეკონომიურ მოდელზე დაფუძნებული მისი ტრანსფიგურაცია გამოვკვეთოთ. აგამბენის პროექტის ნერვულ სისტემას თავად მისი სიტყვებით უკეთესად გავიგებთ: „სამთავრობო მანქანა ცარიელია. ცარიელი ტახტი (*hetoimasia tou thronou*), რომელიც პალეოქრისტიანული და ბიზანტიური ბაზილიკების თაღებსა და აფსიდებზეა გამოსახული, შესაძლოა, ამ აზრით ძალაუფლების ყველაზე მნიშვნელოვანი სიმბოლოა“ (Agamben 2007: 12).

აგამბენი ცდილობს მივიწყებული პრობლემებისა და კონცეპტების აღდგენას და მათ თანამედროვე დისკურსში გაცოცხლებას. ვალტერ ბენიამინი, აგამბენის ერთ-ერთი საყვარელი ავტორი, რომელსაც ის ჰაიდელბერგის გავლენისაგან განსაკურნებელ ანტიდოტს უწოდებს, პარიზულ პასაჟებში წერს: „მატერიალისტი ისტორიკოსისათვის ნებისმიერი ეპოქა, რომლითაც ეს ისტორიკოსი არის დაკავებული, მხოლოდ წინა-ისტორიაა (*Vorgeschichte*) იმისა, რაც მას თავად ეხება“. (Benjamin 1991: 593) იგივე შეიძლება ითქვას თავად აგამბენზე, რომლისთვისაც ადრეული შუა საუკუნეების ტექსტები და პრობლემები, იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც მათ თანამედროვეობასთან აქვთ კავშირი.

როგორ შეიძლება ეკლესიის მამებმა და, უფრო ზოგადად, გვიანანტიკურმა და ადრეული შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიურმა აზრმა, თანამედროვე სეკულარული საზოგადოებების ფუნქციონირების მექანიზმი აგვიხსნას და ძალაუფლების არაპერსონალური ხასიათი გაამჟღავნოს? თანამედროვედ ყოფნა

საკუთარი დროის მიმართ უნდობლობა და მისგან დისტანცირება უფროა, ვიდრე მის მიმართ კეთილგანწყობილება. თანამედროვე არის ის, ვინც საკუთარ დროს, მის „შინაგან ცნობიერებას“ წარსულში ხედავს, რომელიც, თავის მხრივ, მკვდარ ფაქტებსა და ტექსტების ერთობლიობაზე მეტია. აგამბენის აზრით, „*ვინც ნამდვილად თანამედროვეა, ვინც ჭეშმარიტად საკუთარ დროს ეკუთვნის, არის ის, ვინც საკუთარ დროს სრულად არ შეესაბამება და არც მის მოთხოვნებს ეჩვევა. ამ აზრით, ასეთი ადამიანები არარელევანტურები (inattuale) არიან. თუმცა, ზუსტად ამ მდგომარეობის, დაუკავშირებლობისა და ანაქრონიზმის გამო, მათ სხვებზე მეტად შეუძლიათ საკუთარი დროის აღქმა და წვდომა. ბუნებრივია, ეს შეუსაბამობა, ეს „დის-ქრონია“, არ ნიშნავს, რომ თანამედროვე, სხვა დროში მცხოვრები ნოსტალგიური ადამიანია და რომ ის უფრო შინაურად გრძნობს თავს პერიკლეს ათენში ან რობესპიერის და დე სადის პარიზში, ვიდრე ქალაქსა და დროში, რომელშიც ცხოვრობს. გონიერ ადამიანს შეიძლება საკუთარი დრო სძულდეს, მაგრამ იცოდეს, რომ ის შეუქცევადად მას ეკუთვნის და რომ მას არ შეუძლია მისგან გაქცევა“ (Агамбен 2012: 46).*

## 2.1. ეკონომიის არქეოლოგია

*„ძველი თეოლოგები ერთმანეთისგან განასხვავებენ *akratos theologia* და *oikonomia* ორივე ერთმანეთს ეკუთვნის“*

*შელინგი*

აგამბენის აზროვნების სტრატეგიული თავისებურება არის ის, რომ მთავარი ცენტრი, რომლის ირგვლივაც სხვადასხვა სტრუქტურული ელემენტი ერთიანდება, თითქმის ყოველთვის შეუმჩნეველი რჩება და მხოლოდ მაშინ ჩნდება, როდესაც ფორმალურ-ისტორიული კვლევა მთავრდება და ძირითადი პრობლემის რეპრეზენტაციისთვის მყარი საფუძველი მზადდება. ამიტომ, აგამბენის დასახელებული ნაშრომი Homo Sacer-ის პროექტის განუყოფელ ნაწილად უნდა განვიხილოთ. აგამბენის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი პოლიტიკური თეოლოგიის და ეკონომიური თეოლოგიის მონაცვლეობის, ანტიეკონომიურობის და მათი ფუნქციური დაკავშირებულობის წარმოჩენაა. ორივე პარადიგმის საფუძველი ქრისტიანული

თეოლოგიაა. წყარო ერთია, მხოლოდ ინტერპრეტაციებია სხვაგვარი. პოლიტიკური თეოლოგიის თეორიული დაფუძნება გერმანელი იურისტის და კათოლიკე კონსერვატორის, კარლ შმიტის სახელს უკავშირდება, ხოლო ტრინიტარული ეკონომიის იდეის გამოყენებით მისი გაბათილება შმიტის მოწინააღმდეგე თეოლოგმა, ერიკ პეტერსონმა<sup>15</sup> სცადა. პოლიტიკური თეოლოგია პროფანულ სუვერენულ ძალაუფლებას ტრანსცენდენტური ღმერთის იდეაზე აფუძნებს, ეკონომიური თეოლოგია კი ტრანსცენდენტურობის იდეას იმანენტურობით ანაცვლებს, რომლის მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი არის არა სუვერენული ინტერვენცია ან ღმერთის ხატად ყოფნა, არამედ ადმინისტრირება და მოწესრიგება. აგამბენისთვის პოლიტიკა და მეტაფიზიკა განუყოფელი თუ არა, ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული სფეროებია. შეიძლება ითქვას, რომ აგამბენის შემთხვევაში მიზანშეწონილი იქნება მეტაფიზიკურ პოლიტიკაზე საუბარი, რაც ემპირიული ხდომილებებისგან დისტანცირებას და მეტა-პოლიტიკური დისკურსის კონსტრუირებასაც გულისხმობს. „ხელმწიფებასა და დიდებაში“ აგამბენის არქეოლოგიური კვლევა, ერთი შეხედვით ყოველგვარი პოლიტიკური შეფერილობისგან დაცლილი და უწყინარი თეოლოგიურ-ეგზეგეტიკური პრობლემების დეტალური ანალიზია, თუმცა ის ძალაუფლების თანამედროვე ფორმისა და, შესაბამისად, ადმინისტრაციულ-მენეჯერული გონების კრიტიკისაკენ არის მიმართული. ცალკე განსახილველი საკითხია აგამბენის მიმართება თეოლოგიასთან, რომელიც მის ბევრ შრომაში მნიშვნელოვან ინსტრუმენტულ ფუნქციას ასრულებს და არადოგმატურ, ახლებურ ელფერს იძენს. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ მისი თეოლოგიურად ორიენტირებული შრომები არ არის თეოლოგიური, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი წარმოაჩენს.<sup>16</sup> აგამბენი თეოლოგიურ ტრადიციას იყენებს იმდენად, რამდენადაც მისი მეშვეობით პრობლემური ველის გაფართოებას და ახალი პარადიგმების კონსტრუირებას

---

<sup>15</sup> ერიკ პეტერსონი გერმანელი პროტესტანტი თეოლოგი იყო, რომელიც 1930 წელს კათოლიკურ კონფესიაზე გადავიდა. პეტერსონის სახელი თეოლოგიურ წრეებში კარგად არის ცნობილი და მას ისეთი ფიგურების გვერდით მოიხსენიებენ, როგორებიც არიან კარლ ბარტი, რუდოლფ ჰარნაკი, ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი და იურგენ მოლტმანი. ფილოსოფიაში პეტერსონის ფიგურის აქტუალიზება ჯორჯო აგამბენის სახელს უკავშირდება. აგამბენი ხშირად მიმართავს პეტერსონის შრომებს და, შეიძლება ითქვას, მისგან დიდად არის დავალებული.

<sup>16</sup> იხილეთ Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, T & T Clark International, 2011 და Colby Dickinson and Adam Kotsko, *On the Coming Philosophy: New use of theology*, Rowman@Littlefield, 2015

ცდილობს. შესაძლოა, ისიც ვთქვათ, რომ აგამბენის შრომებში თეოლოგია ფილოსოფიას ემსახურება და მისი თეორიული დაშვებების გამართლების როლს ასრულებს. აგამბენზე შეიძლება იგივე ვთქვათ, რაც პარიზული პასაჟების შესახებ ვალტერ ბენიამინმა საკუთარ თავზე დაწერა: „ჩემი აზროვნება თეოლოგიასთან ისეთ მიმართებაშია, როგორც საშრობი-მელანთან. ის სრულიად გაჟღენთილია ამ თეოლოგიით, მაგრამ საშრობის ნება რომ ყოფილიყო, დაწერილისაგან აღარაფერი დარჩებოდა“ (ირემადე 2008: 76).

აგამბენამდე და მის შემდეგ, ადრეული ქრისტიანული თეოლოგიისთვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და ცენტრალურ ცნებას *oikonomia* არა-ერთი გამოკვლევა მიეძღვნა. მოკლედ მიმივიხილოთ იმ ტექსტების ისტორიული საცავი, რომელსაც აგამბენი ეყრდნობა. ბერძნული სიტყვის *oikonomia* ანალიზი და მისი ლინგვისტურ-სემანტიკური ტერიტორიის დადგენა ეკლესიის მამების შესახებ მონოგრაფიებში უხვად მოიპოვება. თავად აგამბენი სამაგალითოს უწოდებს იოზეფ მონგტის ნაშრომს „*Theologie trinitaire de Tertulien*“, აგრეთვე ის იმოწმებს გერჰარდ რიხტერის შედარებით ახალ გამოკვლევას, რომელიც თეოლოგიურ ტრადიციაში ტერმინის მნიშვნელობების ფუნდამენტურ ანალიზს წარმოადგენს. თუმცა, როგორც აგამბენი წერს, რიხტერის დეტალური ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევის მიუხედავად, „ჩვენ ჯერ კიდევ არ გვაქვს ადეკვატური ლექსიკური ანალიზი, რომელიც ჩაანაცვლებს ვილჰელმ გასის ნაშრომს „*Das patristische Wort oikonimia*“ (1874) და ოტო ლილგეს დისერტაციას „*Das patristische Wort oikonimia. Seine Geschichte und seine Bedeutung*“. ცალკე უნდა აღინიშნოს აგამბენის ნაშრომამდე რამდენიმე წლით ადრე გამოქვეყნებული, თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის, მარი-ჟოზე მონძენის წიგნი „*Image, icône, économie: Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*“. მონძენი შემოიფარგლება ეკონომიის მნიშვნელობისა და გამოყენების პრაქტიკის დადგენით იკონოკლაზმის პერიოდსა და ბიზანტიურ წყაროებში, განსაკუთრებით ნიკეფოროსის შრომაში, ხოლო აგამბენი მთლიანად ადრეულ პატრისტიკასა და შემდეგ უკვე სქოლასტიკური პერიოდის ტექსტებს იკვლევს.



XX საუკუნის სამოციან წლებში გერმანულ ინტელექტუალურ წრეებში სეკულარიზაციის შესახებ ინტენსიური დისკუსიები მიმდინარეობდა, რომელშიც აქტიურად მონაწილეობდნენ კარლ შმიტი, ჰანს ბლუმენბერგი, იაკობ ტაუბესი და კარლ ლიოვითი სეკულარიზაციის კონცეფციის სხვადასხვა პერსპექტივიდან განხილვა, პირველ რიგში კარლ შმიტის და მაქს ვებერის ბანაკებში ყოფნას და რომელიმე ტრადიციისადმი მიკუთვნებულობას ნიშნავდა. თუმცა, ვერც ლიოვითმა და ვერც ბლუმენბერგმა ალტერნატიული მოდელის შემუშავება ვერ მოახერხეს და ძალაუვნებურად ანტაგონისტური თეორიების კონტექსტში დარჩნენ. შმიტის თანახმად, „*თანამედროვე სახელმწიფო თეორიის ყველა მნიშვნელოვანი კონცეპტი სეკულარიზირებული თეოლოგიური კონცეპტებია*“ (Schmitt 2009: 43). თუ გავითვალისწინებთ აგამბენის ჰიპოთეზას ორი პარადიგმის არსებობის შესახებ, მაშინ აგამბენისავე მტკიცებით, შმიტის თეორია საფუძველშივე მცდარია. სწორედ ამის წარმოჩენას ემსახურება ერიკ პეტერსონის პოლემიკური ნაშრომების შესწავლა და მათ მიმართ კეთილგანწყობა, რადგან პეტერსონისთვის *პოლიტიკური თეოლოგია თეოლოგიურად შეუძლებელია*. თუ შმიტისთვის პოლიტიკური თეოლოგიის იდეა დაფუძნებულია ღმერთისა და მეფის ანალოგიაზე, მაშინ, სამპიროვანი ღმერთის კონცეფციის აქტუალიზებით, პოლიტიკური თეოლოგიის ლეგიტიმურობის საკითხი დადგება. თუ სამების შესახებ თეოლოგიურ დოგმატს ფილოსოფიური კრიტიციზმის პოზიციიდან შევხედავთ, მაშინ ძალიან მარტივად მივალთ აზრამდე, რომ სამების პრინციპი ყოველდღიურ ადამიანურ გამოცილებაში არაფერს შეესაბამება და სამი პირის ერთ არსებაში და ერთ არსებად მოაზრება პროფანული სივრცის მკვიდრისთვის შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, არ არსებობს არავითარი შესაძლებლობა და ალბათობა, რომ რაიმე, მათ შორის მეფე, ღმერთის ხატად და მსგავსად იყოს რეპრეზენტირებული. აგამბენი „საგანგებო მდომარეობაში“, როგორც უკვე გამოჩნდა, ბენიამინს ანიჭებს უპირატესობას, შმიტთან შედარებით, და წერს, რომ ბენიამინის თეორია სუვერენულობისა და ძალადობის შესახებ შმიტის კონცეფციას შახს უცხადებს. კარლ შმიტის კრიტიკისას აგამბენი მისი თეზისის ჩანაცვლების სამართლიანობაზე ამახვილებს ყურადღებას. ეკონომიის, სეკულარიზაციისა და თეოლოგიის მიმართებაზე აგამბენი წერს: „*თეზისი, რომლის თანახმად ეკონომია*

შეიძლება სეკულარიზებული თეოლოგიური პარადიგმა იყოს, რეტროაქტიულად თავად თეოლოგიაზე მოქმედებს, მას შემდეგ რაც ის გულისხმობს, რომ დასაბამიდანვე თეოლოგია ღვთაებრივ სიცოცხლეს და კაცობრიობის ისტორიას აღიქვამს როგორც ეკონომიურს. ეს ნიშნავს, რომ თეოლოგია თავად არის „ეკონომიური“ და ის ასეთი სეკულარიზაციის შედეგად არ გამხდარა... ისტორია არის არა პოლიტიკური, არამედ „ადმინისტრაციული“ და „მმართველობითი“ პრობლემა, ის სხვა არაფერია, თუ არა ეკონომიური თეოლოგიის ლოგიკური შედეგი“ (Agamben 2007: 15) მაშასადამე, ზოგადი კონტექსტისა და პოლიტიკური იმპლიკაციების გათვალისწინებით, შეიძლება დავსვათ კითხვა თეოლოგიისა და ეკონომიის ურთიერთმიმართების შესახებ. პირველი შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც მეცნიერება / თეორია ღმერთის არსება/არსებობაზე, მეორე კი - ღმერთის მოქმედებაზე. თუმცა, სტასიოლოგიური არსებობა და მოქმედება, ფუნქციურად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და უერთმანეთოდ არ არსებობენ.

## 2.2. ქრისტიანობამდელი ეკონომია

ბერძნული ტერმინი „*oikonomia*“ ანტიკურ საბერძნეთში საოჯახო მეურნეობის სტრუქტურას აღნიშნავდა. არისტოტელემ „პოლიტიკაში“, პოლისში მიმდინარე ცხოვრების საჯარო ბუნების საწინააღმდეგოდ, საოჯახო მეურნეობის პრივატული სივრცე დაადგინა და მას „ეკონომია“ უწოდა. არისტოტელეს თანახმად, ოჯახის ბატონი არ შეიძლება თავისუფალ ადამიანად ჩაითვალოს, რადგან მისი დამოკიდებულება ოჯახის წევრებისა და მონებისადმი იერარქიული და ასიმეტრიულია. თავისუფლების მოსაპოვებლად ის პოლისის საქმეებში უნდა მონაწილეობდეს, სადაც ყველა თანასწორია. არისტოტელეს მიერ ტერმინის გამოყენება საჯაროსა და კერძოს სტრუქტურულ განსხვავებულობას წარმოაჩენს და არ უკავშირდება იმ მნიშვნელობას, რომელსაც „ეკონომია“ ჯერ პავლე მოციქულთან და შემდეგ ადრეულ ქრისტიანულ თეოლოგიაში მიიღებს. ცალკე კვლევის საგანია

სიტყვის მნიშვნელობის ტრანსფორმაციის მიზეზების და მისი ლინგვისტურ-ისტორიული კონტექსტის დადგენა. არისტოტელე ტერმინს „ეკონომია“ რიტორიკაში იყენებს და გულისხმობს მსმენელზე ზემოქმედებისა და მასში სასიამოვნო განცდების გაგომწვევ ხელოვნებას. ამ კონტექსტში ტერმინს ზემოქმედების, გავლენის მნიშვნელობა აქვს. როგორც დოტან ლეშემი საკმაოდ საინტერესო და მნიშვნელოვან მონოგრაფიაში<sup>17</sup> შენიშნავს, ტერმინი *oikonomia* რიტორიკაში აზროვნების, აზრების მოწესრიგების მნიშვნელობით გამოიყენებოდა. რიტორიკაში ეკონომიის დაფუძნება ჰერმაგორასის სახელს უკავშირდება. ჰერმაგორასის თანახმად, ეკონომია შედგება ოთხი ნაწილისაგან: მსჯელობა, დაყოფა, წესრიგი (taxis) და სტილი (lexis) (Leshem 2016: 21).

მარი-ჟოზე მონძენის თანახმად, ქრისტიანულ თეოლოგიურ ტრადიციაში ეკონომიას სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა და, შესაბამისად, ის ყოველთვის კონტექსტის გათვალისწინებით უნდა ითარგმნებოდეს. მონძენი ჩამოთვლის იმ მნიშვნელობებს და შესატყვისებს, რომლებიც ეკონომიის საზრისს გამოხატავენ: ინკარნაცია, გეგმა, დიზაინი, ადმინისტრაცია, პროვიდენცია, პასუხისმგებლობა, მოვალეობა, კომპრომისი და სიცრუე.<sup>18</sup>

„ეკონომიის“ მნიშვნელობაზე ანტიკურ საბერძნეთში უკვე მივუთითეთ. ტექსტური და, შესაბამისად, ქრონოლოგიური მასალის სიუხვის გამო, აგამზენის მიერ შემოსაზღვრული ტერიტორიის შესწავლასა და კვლევას დავჯერდებით. ამგვარი მეთოდოლოგიური პრინციპი მთავარ საკითხზე კონცენტრაციაში და მთავარი პრობლემის ადეკვატურად გადმოცემაში დაგვეხმარება.

---

<sup>17</sup> Dotan Leshem, *The Origins of Neoliberalism: Modelling the Economy from Jesus to Foucault*, Columbia University Press, New York, 2016

<sup>18</sup> იხ: Marie-Jose Mondzain, *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, Stanford University Press, Stanford 2005, 13

### 2.3. “ეკონომიის“ თეოლოგიური მნიშვნელობისთვის: სტრატეგიული ცვლილება

ეკლესიის ისტორიკოსებსა და თეოლოგიაში დამკვიდრებული შეხედულების თანახმად, ეკონომიის ტრადიციული მნიშვნელობის მოდიფიცირება და მისი თეოლოგიურ ლექსიკონში ჩართვა, პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს უკავშირდება. ამ ძირითადი და, მაშასადამე, გაბატონებული პარადიგმის მიხედვით, პავლე იყო პირველი, ვინც „ეკონომია“ თეოლოგიური მნიშვნელობით გამოიყენა. თუმცა, ჯორჯო აგამბენის გამოკვლევებმა ეკონომიის მნიშვნელობის თეოლოგიზირება არა პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს, არამედ ტერტულიანეს და იპოლიტეს სახელს დაუკავშირა. უფრო გასაგები რომ გახდეს, თუ რაზეა საუბარი, ეკონომიის და საიდუმლოს პავლესეული დაწყვილება და ურთიერთკავშირი უნდა გავარკვიოთ. აგამბენი, მოინგტის და გასის ჰიპოთეზის გასაბათილებლად<sup>19</sup>, პავლეს ეპისტოლეების ზოგიერთ ნიშანდობლივ ამონარიდს დეტალურად აანალიზებს, რათა პავლეს მიერ ეკონომიის არათეოლოგიური მნიშვნელობით გამოყენება დაასაბუთოს. პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ პავლე წერს: *„რადგანაც, თუ ვახარებ, რა მაქვს სასიქადულო? ვინაიდან აუცილებლობით მადევს ვალად, და ვაი ჩემს თავს თუ არ ვახარებ! რადგან თუ ნებით ვაკეთებ ამას, მაქვს საზღაური, ხოლო თუ ძალაუნებურად, მხოლოდ ჩემთვის მონდობილ მნეობას (οἰκονομίαν πεπίστευμαι) ვასრულებს.“ (16-17)* ეპისტოლეს ქართულ თარგმანში სიტყვა „მნეობა“ გადმოსცემს ძველი ბერძნული οἰκονομία შინაარს, რომელიც არისტოტელეს ლექსიკონს უფრო შეესაბამება და მარტივად, ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე საოჯახო მეურნეობის წარმართვას აღნიშნავს; მაშასადამე, პავლე არის ღვთის ნების შემსრულებელი ადმინისტრატორი. პავლეს მიერ ტერმინის “oikonimia” გამოყენება საკუთარი თავისა და მესიანური თემის მიმართ არ არის პოლიტიკური მნიშვნელობის მქონე, როგორც ამის წარმოჩენას ცდილობს ალენ ბადიუ ნაშრომში „პავლე და უნივერსალიზმის დაფუძნება“ და იაკობ

<sup>19</sup> ვილჰელმ გასი და იოზეფ მოინგტი ვარაუდობდნენ, რომ ეკონომიის თეოლოგიური მნიშვნელობით გამოყენება პირველად პავლე მოციქულის ნაწერებში გვხვდება. თუმცა, მოინგტი ქრისტიანობაში ეკონომიის სავარაუდო ტრადიციულ მნიშვნელობაზეც ლაპარაკობს.

ტაუბესი წიგნში „პავლეს პოლიტიკური თეოლოგია“. აგამბენის თანახმად, პავლე სიტყვას οἰκονομία საოჯახო მეურნეობის არისტოტელური მნიშვნელობით იყენებდა. საოჯახო მეურნეობის სივრცეს მიეკუთვნება აგრეთვე სიტყვები მონა (doulos) და მსახური (diakonos), რომლებსაც პავლე საკუთარი ფუნქციისა და მდგომარეობის გადმოსაცემად ხმარობდა. აგამბენი პავლეს მიერ „ეკონომიის“ ამ მნიშვნელობით გამოყენების რამდენიმე შემთხვევას ეხება, თუმცა ჩვენი მიზანი ტერმინის ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა არ არის, ამიტომ შემოვიფარგლებით მხოლოდ იმ მონკვეთის დამოწმებით, სადაც პავლე ეკონომიას და საიდუმლოს ერთმანეთთან აკავშირებს: „და გამოვუცხადო ყველას, რა არის ზიარება საიდუმლოსი (οἰκονομία τοῦ μυστηρίου), უკუნისიდან დაფარულისა ღმერთში, რომელმაც შეჰქმნა ყოველი იესო ქრისტეს მეოხებით“ (3:9) (ეფესელთა მიმართ) აგამბენის თანახმად, “საიდუმლოს ეკონომია“, რომელზეც პავლე ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში ლაპარაკობს, არის კოლოსელთა მიმართ 1:25 აზრის შემოკლება: „რომლისა ვიქმენ მე მსახურ მოღვაწეებითა ღმრთისაჲთა (διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ), რომელი მომეცა მე თქუენდა მიმართ აღსრულებად სიტყვსა ღმრთისა“ (1:25) ამ კონტექსტშიც „ეკონომიას“ აქვს იმ ამოცანის მნიშვნელობა, რომელიც ღმერთმა პავლეს დააკისრა, შესაბამისად, ტერმინის მნიშვნელობის გაფართოებასა და ადმინისტრაციული სივრციდან გასვლაზე საუბარი ჯერ კიდევ არ შეიძლება. აგამბენი, რომელიც, როგორც ჩანს, გერჰარდ რიხტერის ფუნდამენტურ გამოკვლევას ეყრდნობა, მისტერიისა და ეკონომიის სინტაგმატური გამოყენების გასაგებად, კორინთელთა მიმართ ეპისტოლესაც იმოწმებს, რომელშიც, მისი აზრით, კარგად ჩანს ღმერთის მიერ პავლესათვის დაკისრებული ამოცანის საზრისი. „ამრიგად, ჩვენ უნდა შეგვრაცხოს კაცმა, როგორც ქრისტეს მსახურნი (σπηρεῖται) და ღვთის საიდუმლოთა მნენი (οἰκονόμοις μυστηρίων Θεοῦ)“ 4:1 აგამბენის თანახმად, „აქ მისტერიასა [საიდუმლოს] და ეკონომიას შორის კავშირი ნათელია. ის, ახლა უკვე აღსრულებული, ღმერთის ნებაში მიმაღული ხსნის საიდუმლოს გამოცხადების სარწმუნოდ განხორციელების საგანია“<sup>20</sup> (Agamben 2007: 38). პავლედან მოყოლებული, პატრისტიკული თეოლოგიის

<sup>20</sup> “IL rapporto fra oikonomia e mistero è qui perspicuo: si tratta di eseguire con fedeltà l’incarico di annunciare il mistero di redenzione nascosto nella volontà di Dio e giunto ora a compimento.”

ჩათვლით, „ეკონომია“ აღნიშნავდა არამხოლოდ სამების მეორე ჰიპოსტასს, არამედ მთლიანად ხსნის საყოველთაო ისტორიას.

„ეკონომიის“ ტრადიციული საოჯახო მეურნეობისა და ადმინისტრაციული მნიშვნელობის სივრციდან გასვლა იპოლიტეს და ტერტულიანეს დამსახურებაა. შეიძლება ითქვას, რომ მათ ტექსტებში ეკონომია ტექნიკური ტერმინი გახდა, რომლის მეშვეობითაც ისინი ტრინიტარული თეოლოგიის არტიკულირებას შეეცადნენ. აგამბენის თანახმად, ძირეული სტრატეგიული ფუნქცია ჰქონდა ცვლილებას, რომელიც პავლესეული „საიდუმლოს ეკონომიის“ (οικονομία τῶν μυστηρίων) „ეკონომიის საიდუმლოდ“ გადაქცევას გულისხმობს. იპოლიტე ნაშრომში „Contra Noetum“ სიტყვების განლაგებასა და, შესაბამისად, ზოგად მნიშვნელობას, მამისა და ძის ურთიერთმიმართების პრობლემის განმარტებისას ცვლის: *„მაგრამ ვისშია ღმერთი, იესო ქრისტეს გარდა, რომელიც მამის ლოგოსი და ეკონომიის საიდუმლოა (toī mysteriōi tes oikonomias)“* (Agamben 2011: 38. Hippolytus, Contra Noetum, p. 52) იპოლიტესთვის ტერმინი „ეკონომია“ აღნიშნავდა ხსნის საყოველთაო გეგმას დაბადებიდან სამყაროს აღსასრულამდე. აღსანიშნავია, რომ იპოლიტეს შემდეგ ტერტულიანე, რომელიც ტერმინში ანალოგიურ მნიშვნელობას დებს, ლათინურად „ეკონომიას“ თარგმნის როგორც „Dispositio“ და „Dispensatio“. ტრინიტარული ეკონომია არის ღმერთის მოქმედების განხორციელება დროსა და სივრცეში, კერძოდ, ძის განკაცება და სულიწმინდა, რომლებიც უხილავის ხილული ნაწილები არიან. შესაბამისად, როგორც მონძენი შენიშნავს, ჩვენ უნდა ვილაპარაკოთ ეკონომიის ტრინიტარულ და ქრისტოლოგიურ ფორმებზე. მონძენი და აგამბენი ერთ წყაროს ეყრდნობიან, თუმცა მათი მიზნები ერთმანეთისგან განსხვავდება. მაგალითად, ტრინიტარული ეკონომიის ანალიზისას ორივე იპოლიტეს ეყრდობა, რომლისთვისაც *„ღმერთის ძალა (dynamis) არის ერთი...მაგრამ რაც შეეხება ეკონომიას (oikonomia), ჩვენ უნდა ვილაპარაკოდ მის სამგვარ მანიფესტაციაზე (epideixis)“* (Mondzain 2005: 25).

ეკონომიის ქრისტოლოგიურ მნიშვნელობაზე აქ დეტალურად აღარ შევჩერდებით, რადგან ჩვენი მიზანი არ ითვალისწინებს ტერმინის თეოლოგიური ტრადიციის რეკონსტრუქციას. ეკონომიის არქეოლოგია აქ იმისთვის გვჭირდება, რომ

აგამბენის განზრახვა უკეთესად გავიგოთ და დავინახოთ ის მემკვიდრეობითობა, რომელიც ქრისტიანულ თეოლოგიასა და თანამედროვე ბიოპოლიტიკას ერთმანეთთან აკავშირებს. ქრისტიანული ეკონომია, როგორც მოქმედება და ადმინისტრირება, თანამედროვე და მოუხელთებელი ადმინისტრაციული ძალაუფლების ერთგვარი არქექტიპია. თუმცა, საკმაოდ ლეგიტიმური იქნება კითხვა, თუ რამდენად შეიძლება ამ კავშირის ბუნებრიობაზე საუბარი? ან რამდენად სამართლიანი იქნება იმის თქმა, რომ აგამბენის არქეოლოგია დაუკავშირებლის ხელოვნურად დაკავშირების მცდელობა არ არის?

#### 2.4. ღვთაებრივი ანარქია

„ეკონომიას არ აქვს საფუძველი ონტოლოგიაში და მისი დაფუძნების ერთადერთი გზა მისი დასაბამის დამალვაა“

პასკალი

როგორ უკავშირდება ერთმანეთს მმართველობა და ანარქია, რას ნიშნავს ამ კონტექსტში სიტყვა „ანარქია“? ის არ უნდა გავაიგივოთ პოლიტიკურ იდეოლოგიასთან ან მის რომელიმე სხვა, თანამედროვე მნიშვნელობასთან. აგამბენის არქეოლოგიური ძიებები და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თეოლოგიის ახლებური, ინსტრუმენტული გამოყენება საკმაოდ საინტერესო თეორიულ დაშვებებამდე მიდის. აგამბენის ტექსტი, პოლიფონიური, კომპლექსური და დასახსრული ფორმის მიუხედავად, სტრუქტურულად მწყობრი და თანმიმდევრულია, შესაბამისად, ეკონომიის, განგების, თეოლოგიისა თუ ანარქიის მისეული ინტერპრეტაცია ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირდება და ერთ მთლიან თეორიული სისტემას აყალიბებს. „ხელმწიფებისა და დიდების“ მესამე თავი, „არსება და მოქმედება“, <sup>21</sup> ყველაზე პატარა, მაგრამ პრობლემური თავია, სადაც აგამბენი ღვთაებრივი ანარქიის

<sup>21</sup> „ყოფნა“ ზმნის აღმნიშვნელი იტალიური სიტყვა „essere“, კონტექსტის მიხედვით, სხვადასხვაგვარად ითარგმნება. ამ შემთხვევაში ვამჯობინეთ მისი „არსებად“ თარგმნა, რადგან ბერძნული „ousia“, რომელსაც აგამბენის თარგმნის როგორც „essere“-ს, არსებას ნიშნავს. უფრო პრობლემური ინგლისური ვარიანტში გამოყენებულია „being“, რომელშიც ძირითადი მნიშვნელობა და ავტორის განზრახვაც იკარგება. გერმანულ თარგმანში გამოყენებულია სიტყვა „Sein“ (არსებობა).

პარადიგმის რეკონსტრუირებას ახდენს. „ღვთაებრივი ანარქიის“ საკითხი ტრინიტარული თეორიის და ქრისტოლოგიის ერთ-ერთი პრობლემური ნაწილია, ის პირდაპირ უკავშირდება სუბსტანციისა და პრაქსისის მიმართებას, რომელიც ადრეული ეკლესიის მამების ერთ-ერთ თავსატეხს წარმოადგენდა. ამგვარად, აგამბენი იმოწმებს იპოლიტეს სიტყვებს, რომლის თანახმად ღმერთი ერთია არსების მიხედვით და სამგვარი ეკონომიის თანახმად. ტერტულიანე კი პრაქსიას წინააღმდეგ გამოთქვამს აზრს, რომ ღვთაებრივი სუბსტანცია არ არის გაყოფილი, არამედ მისი დიფერენცირება, სამპიროვნება ხორციელდება ეკონომიის და არა ონტოლოგიის დონეზე.<sup>22</sup> აგამბენის თანახმად, ღმერთის არსების და მოქმედების, ონტოლოგიის და პრაქსისის გამიჯვნა, ეს „საიდუმლო დუალიზმი“ ეკონომიური დოქტრინის და ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი ძირეული პრობლემათაგანია. არსებობისა და ენის კლასიკური ბერძნული გაიგივება ქრისტიანულ თეოლოგიაში მოიხსნა იმით, რომ ლოგოსი, როგორც ხსნის საყოველთაო გეგმის განმახორციელებელი, როგორც პრაქსისი და ეკონომია, არიანელობასთან დავის ლოგიკური შედეგის შემდეგ ანარქიულად, ე.ი. დაუსაბამოდ გამოცხადდა. სამყაროს ძველი ბერძნული სურათი არსებისა და მოქმედების განურჩევლობაა; მაგალითად, არისტოტელეს უძრავი მამოძრავებელი ზეციურ სფეროებს ამოძრავებს აუცილებლობით, საკუთარი ბუნების იმანენტური კანონიდან გამომდინარე და არა იმიტომ, რომ ეს მას სურს. ის საკუთარ თავთან აბსოლუტურად იგივეობრივია. ბერძნული სამყარო არის არსებობისა და მოქმედების იდეალური თანხმოება და ერთიანობა. „*ეკონომიის დოქტრინა ძირეულად ცვლის ამ ერთიანობას. ეკონომია, რომლითაც ღმერთი სამყაროს მართავს, მისი არსებისგან მთლიანად განსხვავებულია და მისგან არ გამომდინარეობს. ღმერთის ცნების ონტოლოგიურ დონეზე ანალიზი, წმინდა არსის (essere puro) იდეის საწვდომად, რომლის არსება და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა, ატრიბუტების ჩამოთვლით ან უარყოფით არის შესაძლებელი, როგორც ეს აპოფატკურ თეოლოგიაშია. მაგრამ ეს დაზუსტებით არაფერს გვეტყვის სამყაროსთან მის კავშირზე ან იმ წესზე, რომლითაც მან კაცობრიობის ისტორიის მართვა*

<sup>22</sup> იხ: Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer*, n. 2, Neri Pozza Editore, 2007, გვ 69



გადაწყვიტა...შესაბამისად, სამყაროს მართვის შესახებ ღმერთის გადაწყვეტილება ისეთივე საიდუმლოა როგორც მისი ბუნება “ (Agamben 2007: 70).

აგამბენი საკმაოდ დიდ ყურადღებას უთმობს და დეტალურად აანალიზებს არიანელობის ირგვლივ გამართულ დებატებს, რომლის ისტორიული, პოლიტიკური და თეოლოგიური მნიშვნელობის რეკონსტრუირებას აქ არ შევეცდებით. არამედშევჩერდებით დასაბამის პრობლემის მიმოხილვასა და აგამბენის მიერ მის ინტერპრეტაციაზე. არხეს შესახებ დავაში არ იგულისხმება ქრონოლოგიური დასაწყისი, როგორც აგამბენი აღნიშნავს, არიოსი და მისი მოწინააღმდეგეები თანხმდებოდნენ, რომ ძე მამიდან წარმოიქმნა და ეს წარმოქმნა „მარადიულ დროებამდე განხორციელდა<sup>23</sup> (*pro chronon aoinion*). დასაბამი ვერ იქნება ტემპორალური, რადგან ძე, როგორც ამას არიოსი ამტკიცებდა, დაბადებულია „დროის გარეშე“ (*achronos*). მთავარი საკითხი, რომელიც აგამბენს აინტერესებს, სწორედ მამასთან მის მიმართების პრობლემაა. აგამბენი იმოწმებს ალექსანდრეს მიმართ მიწერილ არიოსის წერილს, რომელშიც ის ამბობს შემდეგს: „ჩვენ ვაღიარებთ ერთ ღმერთს, შეუქმნელს, მარადიულს და დაუსაბამოს (*anarchos*)...არსებობს სამი ჰიპოსტასი და მხოლოდ ღმერთი, როგორც ყველაფრის მიზეზი, არის დაუსაბამო (*anarchos monotatos*)” (Agamben 2007: 70). შესაბამისად, არიოსი ქრისტეს ანარქიულობის იდეის წინააღმდეგია და მის არსებობას ღმერთში აფუძნებს. არიოსისთვის მამა ხარისხობრივად ძეს აღემატება, მიუხედავად იმისა, რომ ძე ყველა საგანზე უწინარესად და დროის მიღმა შეიქმნა. არიოსის საწინააღმდეგოდ, ნიკეის პირველ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ძე მამის ერთარსად (*homoousios tōi patri*) გამოცხადდა, რომელიც მისგან არის შობილი და არა ქმნილი. ცალკე განხილვის თემაა შობასა და ქმნადობას შორის განსხვავება და ის თუ რამდენად გამორიცხავს მათი მნიშვნელობების გამიჯვნა აზრს, რომ მამის მსგავსად ქრისტესაც არ აქვს დასაბამი. არიანელები მათ შორის პრინციპულად სხვაობას ვერ ხედავდნენ, საბოლოოდ კი კრებაზე ძე მამის მსგავსად დაუსაბამოდ და მარადიულად გამოცხადდა. აგამბენი განიხილავს 343 წელს სერდიკაში ეპისკოპოსების შეკრებას, რომელშიც ნათქვამია, რომ

<sup>23</sup> იხ: Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Homo sacer, 2, Neri Pozza Editore, 2007, გვ 73

ბე „მეფობს მამასთან ერთად აბსოლუტურად, ანარქიულად და უსასრულოდ (*pantote, anarchos kai ateleutitos*)” (Agamben 2007: 70). ბე მამიდან არის წარმოქმნილი, მაგრამ ის აგრეთვე მამასთან ერთად თანა-მარადიულია, შესაბამისად, ერთი მხრივ, მას აქვს საფუძველი მამაში, როგორც ადამიანს, მეორე მხრივ კი როგორც ლოგოსს არ აქვს და მაშასადამე ისიც ანარქიულია. თუ ბე არ იქნებოდა აგრეთვე ანარქიული, მაშინ ორთოდოქსული პოზიცია მიიღებდა არიანული ერესის სახეს.

შემდეგ აგამბენი მისთვის ჩვეულ რადიკალურ სვლას აკეთებს და წერს, რომ *„თუ არ გავიგებთ ქრისტოლოგიის თავდაპირველ „ანარქიულ“ მოწოდებას, ქრისტიანული თეოლოგიის შემდგომი განვითარების გაგებასაც კი ვერ შევძლებთ თავისი ლატენტური ათეოლოგიური ტენდენციით...ქრისტეს „ანარქიულობა“ ნიშნავს, რომ ენას და პრაქსისს არ აქვთ დასაბამი არსებაში. „გიგანტომახია“ არსებობისთვის პირველ რიგში და უწინარესად არის არსებასა და მოქმედებას, ეკონომიასა და ონტოლოგიას შორის კონფლიქტი. კონფლიქტი არსებას, რომელსაც თავისთავად არ ხელეწიფება მოქმედება და თავად მოქმედებას შორის, რომელიც არის არსების გარეშე (*fra un essere in sé incapace di azione e un azione senza essere*) და ის, რაც თამაშდება ამ ორს შორის არის თავისუფლების იდეა“* (Agamben 2007: 75).

რა შეიძლება აკავშირებდეს ერთმანეთთან ანარქიის თეოლოგიური არქექტივის კვლევას და თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსებს? რა კავშირია მმართველობასა და ანარქიას შორის? თუ ანარქიის უკვე განხილულ გენეალოგიას ვენდობით, მაშინ თავისუფლად შეგვიძლია, პიერ პაოლო პაზოლინის და ვალტერ ბენიამინის კვალდაკვალ, ბურჟუაზიული საზოგადოების ლატენტური თუ აშკარა ანარქიული საფუძვლის იდენტიფიცირება. ბენიამინისთვის *„არაფერია ისეთი ანარქიული, როგორც ბურჟუაზიული წესრიგი“* ( Agamben 2011: 64), ხოლო პაზოლინის *„სალოში“* გამოთქმულია აზრი, რომ *„ერთადერთი ნამდვილი ანარქია თავად ძალაუფლებაა“* ( Agamben 2011: 64).

## 2.5. „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“

ადრეული შუა საუკუნეების თეოლოგიური ტექსტების თავისებური და უჩვეულო წაკითხვა აგამბენის ზოგადი მეთოდოლოგიური ამოცანის შემადგენელი ნაწილია. თანამედროვე პოლიტიკური კატეგორიების თეოლოგიურ-ეკონომიური საფუძვლების დაძვებით, აგამბენი თითქოს სუვერენის კლასიკური, პოლიტიკური თეოლოგიიდან მომდინარე პარადიგმის დარღვევას ცდილობს. თუმცა, თუ ჩვენი დაკვირვება და შენიშვნა სწორია, აგამბენის მიერ შმიტის კრიტიკა და ეკონომიის, როგორც ბიოპოლიტიკური მმართველობის ფორმის სტრუქტურის გახსნა პეტერსონის ნაშრომში უთქმელი და არააქტუალიზირებული საკითხის განვითარება და პრობლემატიზაციაა. პეტერსონ-შმიტის დებატების შესახებ აქ დეტელურად ვერ ვისაუბრებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ სუვერენის ტრანსცენდენტურობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური თეოლოგიის თეოლოგიურად შეუძლებლობის მტკიცება ტრინიტარული სქემიდან გამომდინარე ეკონომიის თეოლოგიურ გენეალოგიას უყურადღებოდ ტოვებს. პეტერსონის 1935 წელს დაწერილი „მონოთეიზმი, როგორც პოლიტიკური პრობლემა“ იმპლიციტურად შმიტის პოლიტიკური თეოლოგიის კრიტიკაა, რომელსაც თავად შმიტმა ხანგრძლივი დაგვიანების შემდეგ, სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში უპასუხა, ნაშრომში „პოლიტიკური თეოლოგია II: მითი ყოველგვარი პოლიტიკური თეოლოგიის დახურვის შესახებ“. შმიტის პასუხი ძალიან ჰგავს კონტინენტურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში დერიდას მიერ მეტაფიზიკის გადალახვის ჰუსერლისა და ჰაიდეგერისეული პროექტების კრიტიკას. დერიდას თანახმად, ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვის მცდელობის მიუხედავად, ჰუსერლიც და ჰაიდეგერიც გადასალახი მეტაფიზიკის პრობლემურ და ენობრივ სივრცეში დარჩნენ. შმიტიც, ანალოგიურად, მიიჩნევს, რომ პეტერსონისეული კრიტიკა პოლიტიკური თეოლოგიის ფარგლებს გარეთ არ გადის. შმიტის თანახმად, *„ამ კონტექსტში ზუსტად ეს ინტერპოლაციაა პეტერსონის მიერ პოლიტიკურ თეოლოგიაში შეტანილი ყველაზე ამაღელვებელი და შეიძლება გაუცნობიერებელი წვლილი“* (Schmitt 2008: 67).

საინტერესოა, პოლიტიკური თეოლოგიის წინაშე რა დამსახურება და ინტერპოლაცია აქვს შმიტს მხედველობაში? წმინდა მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური პრობლემების ანალიზამდე, რაც აუცილებელი წინაპირობაა აგამბენის პროექტის გასაგებად, როგორც ჩანს, ცოტა დრო უნდა დავუთმოთ იმ ფორმულას, რომელიც პეტერსონის, შმიტის, ფუკოსა და აგამბენის განსხვავებას და მსგავსებას განსაზღვრავს. ალფრედ ტიერის სახელთან დაკავშირებული ფორმულა, რომელსაც ოთხივე მოაზროვნე თავიანთი რეფლექსიის საგნად აქცევენ, შემდეგია: „le roi regne, mais il ne gouverne pas“<sup>24</sup>. მაგალითად, ფუკო, თავის ერთ-ერთ სალექციო კურსში „უსაფრთხოება, ტერიტორია, მოსახლეობა“, წერს: „როდესაც ვლაპარაკობ მოსახლეობაზე, ერთი სიტყვა გამუდმებით მახსენებს თავს და ეს სიტყვა არის მთავრობა. რაც უფრო მეტად ვლაპარაკობ მოსახლეობაზე, მით უფრო ნაკლებად ვსაუბრობ სუვერენზე. მე მსურდა აღმენიშნა ან მიმეთითებინა რაღაცისთვის, რაც, როგორც ვფიქრობ, შედარებით ახალი მოვლენაა, არა როგორც სიტყვა და არა როგორც რეალობის გარკვეული დონე, არამედ როგორც ტექნიკა, ან თანამედროვე პოლიტიკური პრობლემა...ერთ დღესაც შესაძლებელი იქნება თქმა, რომ „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“ (Foucault 2004: 78).

მმართველობისა და მეფობის გაყოფა, როგორც უკვე ვნახეთ, აგამბენის თანახმად ტრინიტარულ ეკონომიაში განხორციელდა, რომელშიც ერთმანეთისაგან გაიმიჯნა არსებობა და მოქმედება. როგორც ცნობილია, აგამბენი საკუთარ თავს ფუკოს შრომებისა და მის მიერ მონიშნული პრობლემების გამგრძელებლად მიიჩნევს, ამიტომ არ იქნება გასაკვირი ფუკოს მიმართ მის მიერ გამოთქმული საყვედური, რომელიც არა ფუკოს თეორიის უკუგდებას, არამედ მის დადასტურებას და შესწორებას ემსახურება. დოტან ლეშემის დაკვირვების თანახმად, ფუკომ სრულად ვერ შეძლო პატრისტიკული ეკონომიის კვლევა და მისი თანამედროვე ეკონომიასთან კავშირის დადგენა.

ფუკო, აგამბენისგან განსხვავებით პასტორული ძალაუფლების ანალოგიით შემოიფარგლება და უყურადღებოდ ტოვებს პატრისტიკულ ტრინიტარულ ეკონომიას

---

<sup>24</sup> „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“. ამ ფორმულის გადმოქართულება პრობლემურია და ის, გარკვეულწილად, აგამბენის ნაშრომის სათაურსაც ეხმიანება. ფრანგული regne ვამჯობინე ქართულად მეფობად და არა სუფევად მეთარგმნა, რათა მეფის პროფანულ და რეპრეზენტაციულ მახასიათებელზე გამემახვილებინა ყურადღება.

ფუკოს აინტერესებს ძალაუფლების და მმართველობის მოდერნული ფორმები და მათი ისტორიული სტრუქტურები, შესაბამისად, „ადამიანების მართვა“, როგორც ბიოპოლიტიკური ტექნიკა ფუკოსთან პასტორულ პარადიგმას უკავშირდება. ფუკო ასე განმარტავს პასტორულ ძალაუფლებას: „*პასტორატი არ ემთხვევა პოლიტიკას, პედაგოგიას ან რიტორიკას. ის აბსოლუტურად განსხვავებული ფენომენია. ის „ადამიანების მართვის ხელოვნებაა და ვფიქრობ, ეს არის ის ადგილი, სადაც ჩვენ უნდა ვეძებოთ დასაბამი, ფორმაციის და კრისტალიზაციის წერტილი, მმართველობის მენტალიტეტის (Gouvernementalité) ემბრიონული წერტილი, რომლის მე-16, მე-17 და მე-18 საუკუნეებში პოლიტიკაში შედგენა თანამედროვე სახელმწიფოს ზღურბლს აღნიშნავს. ვფიქრობ, თანამედროვე სახელმწიფო დაიბადა, როდესაც მართვის მენტალიტეტი დათვლადი და გააზრებადი პრაქტიკა გახდა. ქრისტიანული პასტორატი, როგორც ჩანს, ამ პროცესის საფუძველია“ ( Leshem 2016: 5).*

აგამბენი ძალიან მოკლედ განიხილავს ქრისტიანული პასტორატის თავისებურებას და, როგორც ჩანს, მთლიანად ფუკოს შრომას ემყარება. აგამბენის თანახმად, პასტორატის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია და დანიშნულება არის „სულების მართვა“ (regimen animarum) და, შესაბამისად, ის „ტექნიკათა და ტექნიკად“ შეიძლება მოვიხსენიოთ. ფუკოს თანახმად, პასტორული ძალაუფლება პოლიტიკური მმართველობის „მატრიცად“ და „მოდელად“ იქცა. „ადამიანების მართვასა“ და პასტორატის დამაკავშირებელი კონცეპტი, იდეა არის ეკონომია, რომელსაც ფუკომ გრიგოლ ნაზიანზელთან მიაგნო. პასტორატი ფუკოსთან განისაზღვრება როგორც „*oikonomia psychon*“, რაც შეიძლება გავიგოთ როგორც სულებზე მოქმედება და, აგრეთვე, როგორც სულებზე ზრუნვა. ეკონომიის ეს უკანასკნელი ინტერპრეტაცია, ვფიქრობ, პასტორატის მნიშვნელობის გათვალისწინებით უფრო მიზანშეწონილია. რა კავშირია პასტორატს, რომელიც ცალკეული ინდივიდების სულზე და, ამავე დროს, კაცობრიობაზე ზრუნვას გულისხმობს, და ეკონომიას შორის? თუ პასტორატის ფუნქცია განისაზღვრება როგორც ზრუნვა omnes et singulatim, მაშინ ის პოლიტიკურ ველზეც უნდა ვრცელდებოდეს. როგორც მარი-ჟოზე მონძეინი შენიშნავს, „*პასტორული ეკონომია პროვიდენციული ეკონომიის მიმეზისია*“ (Mondzain 2005: 37).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აგამბენს სწორედ ფუკოს მიერ დასახული პრობლემის განვითარება და დასავლურ ინტელექტუალურ სივრცეში მისი საფუძვლის დადგენა სურს. მმართველობისა და ბიოპოლიტიკური მენეჯერული ძალაუფლების თეოლოგიური გენეალოგია აგამბენს ერთმანეთისგან განასხვავებინებს მეუფებას და მმართველობას, რომლებიც ერთი შეხედვით მხოლოდ პოლიტიკური მნიშვნელობის მქონე ცნებებს წარმოადგენენ, მაგრამ, როგორც აგამბენის კვლევა წარმოაჩენს, ისინი ფუნქციურად და შინაარსობრივად სამყაროს მეტაფიზიკურ და თეოლოგიურ სურათს უკავშირდებიან. სწორედ ამიტომ ვამჯობინებ, რომ Homo Sacer-ის პროექტის პერიოდის აგამბენის ნააზრევს მეტაფიზიკურ-პოლიტიკური ვუწოდოთ. რას ნიშნავს ფორმულა „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“, რომელიც პოლიტიკური აზრის ისტორიკოსების, თეოლოგებისა და ფილოსოფოსების მოუცილებელ და ამოუხსნელ თავსატეხად იქცა. აგამბენის თეზისი ძალაუფლებისა და მმართველობის ორმაგი სტრუქტურის შესახებ ადრეული შუა საუკუნეების და მეტწილად თომა აქვინელის შრომების ანალიზს ემყარება.

პირველ რიგში, არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ პოლიტიკური მეცნიერების და პოზიტიური სამართლის ძირითადი კატეგორიული აპარატის კონსტრუირებამდე გაცილებით ადრე, კერძოდ, თეოლოგიურ ტრადიციაში, სამყაროს ღვთაებრივი მმართველობის შესახებ ტექსტებში გვხვდება ისეთი ცნებები და პრობლემები, რომლებიც თანამედროვე პოლიტიკური ლექსიკონის ქვაკუთხეს ქმნიან. საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების სეკულარულ-პროფანულ სივრცეში გაყოფამდე, როგორც ამას აგამბენი აღნიშნავს, ცნებები *ordinatio* (მოწესრიგება) და *executio* (აღსრულება) ზოგადი და კერძო პროვიდენციის თეოლოგიური არტიკულირების დროს გაჩნდა. განგების (*providentia*) თემას და მის კავშირს ეკონომიასთან მოგვიანებით უფრო დეტალურად შევხებით, მანამდე შემოვიფარგლოთ დეფინიციებით. ღმერთი არამხოლოდ განაგებს და მართავს, არამედ ზრუნავს სამყაროზე, მაგრამ რაში გამოიხატება ზრუნვა, როდესაც სამყაროს ღვთაებრივი მმართველობა თავიდანვე ორმაგი სტრუქტურის მქონეა? ახალი წელთაღრიცხვით მეორე საუკუნეში მცხოვრები არისტოტელეს შრომების კომენტატორი, ალექსანდრე აფროდისიელი სტოიკოსების საპირისპიროდ აღნიშნავს,

რომ ღმერთი სამყაროს უმცირეს დეტალებზე არ ზრუნავს და, შესაბამისად, ყველაფერს პირდაპირ არ მართავს, არამედ ადგენს უნივერსალურ და ტრანსცენდენტურ კანონებს, რომლებითაც იმართება სამყარო. ალექსანდრე აფროდისიელის თანახმად, რომელსაც აგამბენი იმოწმებს, „განგება, რომლითაც მეფე საგნებს მართავს, ამ გზით არ ხორციელდება. ის არ ზრუნავს ყველაფერზე, უნივერსალურ და კერძო საგნებზე... მეფის გონება ამჯობინებს განგება განახორციელოს უნივერსალური და ზოგადი გზით. მისი მოვალეობა იმდენად კეთილშობილური და ღირსეულია, რომ ტრივიალურ საგნებს ვერ მიაქცევს ყურადღებას“ (Agamben 2007: 116).

აგამბენის თანახმად ის, რაც ქრისტიანულ თეოლოგიაში გახდება „providentia generalis“ და „providentia specialis“, ალექსანდრე აფროდისიელთან გვხვდება როგორც თავისთავადი „kat' hautō“ და შემთხვევითი „kata symbebekos“ განგება. თუმცა, როგორც აგამბენი შენიშნავს, და რაც მის განსაკუთრებულ ინტერესს წარმოადგეს, აფროდისიელი ზოგადი და კერძო პროვიდენციის დიქტომიით არ შემოიფარგლება და ის ეძებს „პროვიდენციული მოქმედების პარტიკულარულ შუალედურ ბუნებას“, რომელიც არც თავისთავად და არც კერძო პროვიდენციას არ შეესაბამება. აგამბენმა პროვიდენციის შესახებ აფროდისიელის ტექსტში ამოიკითხა ამგვარი შუალადური ფორმა, რომელიც ბოროტების არსებობის გამამართლებელ არგუმენტს მოგვაგონებს. აფროდისიელი ამგვარ ბუნებას „დათვლად კოლატერალურ შედეგს“ უწოდებდა. რას ნიშნავს „კოლატერალური შედეგი“ სამყაროს ღვთაებრივი მართვის კონტექსტში. შეიძლება თუ არა განგების ღვთაებრივი გეგმა აგრეთვე გულისხმობდეს განუზრახველ გვერდით მოვლენებს? აქ ერთი მხრივ ღმერთის ყოვლადძლიერებისა და ყოვლისშემძლეობის საკითხი და ბოროტების გამართლების პრობლემა ჩნდება, რომლის გადაჭრასაც განგების ორმაგი სტრუქტურის თეორია ემსახურება და რომელსაც კოლატერალური შედეგის იდეაც ემატება. ტექსტებისა და ავტორების სიუხვის გამო, ცხადია, ყველაფერს რაც აგამბენს აინტერესებს და რითაც ის მმართველობის არქეოლოგიას ახორციელებს, ვერ შევხებით. აქ საინტერესოა პრობლემა და არა ისტორიულ-ფორმალური ნარატივი, რომელიც არ ცდება გარვეულ ტრადიციებსა და თეორიულ საზღვრებს. აფროდისიელის გარდა, განგების თანმდევ

ეფექტზე მსჯელობა ფილონით უნდა გავაგრძელოთ. ფილონი, რომლის სიტყვებსაც აგამბენი იმოწმებს კოლატერალური შედეგების შესახებ, წერს: „სეტყვა და ქარბუქი და სხვა მათი მსგავსი მოვლენები ჰაერის გაგრილების კოლატერალური შედეგები (epakolouthei) არიან. ჭექა-ქუხილი კი ღრუბლების შეჯახების გამოდახილია... მიწისძვრები და ეპიდემიები, მეხის დაცემა და სხვა მსგავსი მოვლენები... [არ შეიძლება ბუნების პირველადი აქტივობის შედეგად ჩაითვალოს, არამედ ისინი აუცილებელი ხდომილებების თანმხლები მოვლენები არიან.“<sup>25</sup> (Agamben 2011: 119). აგამბენი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ კოლატერალური შედეგები სამყაროს ღვთაებრივი მმართველობის ზოგად სტრუქტურას განსაზღვრავენ და მის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენენ. თუ აგამბენის ზოგად მიზნებს გავითვალისწინებთ, ცხადი გახდება განგების თემით მისი დაინტერესების მოტივი. სტრუქტურულ-ისტორიული ანალოგიის ძალით ის თანამედროვე სახელმწიფოთა პოლიტიკურ მდგომარეობას აკრიტიკებს. ერთ-ერთ ლექციაში განგების თემაზე საუბრისას ის იტყვის იმას, რაც შეიძლება „ხელმწიფებასა და დიდებაში“ მხოლოდ იმპლიციტურად იგულისხმებოდა და, შეიძლება ითქვას, რომ ბოლომდე უთქმელი დარჩა: “არც ზოგადი და არც კერძო, არც განზრახული და არც შემთხვევითი, არც წინასწარგანჭვრეტელი და განუჭვრეტელი, არც მეფობა ან მმართველობა, კოლატერალური შედეგი არის საშუალება, რომლითაც ღვთაებრივი მმართველობა ეფექტური ხდება და რომელშიც განგება საკუთარ თავს ახორციელებს. მაშასადამე, მხოლოდ ისეთ მმართველობის მანქანას, რომელიც ორ განსხვავებულ ჰორიზონტს შორის მონაცვლეობს (ზოგადი და კერძო) მხოლოდ როგორც გვერდით მოვლენას შეუძლია იყოს ასე რომ ამერიკულ სამხედროებს შეეძლოთ ეთქვათ, ჩვენ მოვკალით ათასობით ადამიანი. და ეს იყო თავისთავად კეთილი აქტის კოლატერალური შედეგი... კოლატერალური ეფექტი არის გზა, რომლითაც მართველობის აქტი ხორციელდება“.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> ჩვენ ფილონის ტექსტს „განგების შესახებ“ აგამბენის ნაშრომის მიხედვით ვთარგმნით. შესაბამისად, მნიშვნელოვანია აგამბენის მიერ თარგმნილი ბერძნული სიტყვების იტალიური ექვივალენტების შენარჩუნება. მაგალითად, ბერძნული სიტყვა „epakoloutheō“ ნიშნავს თანხლებას, იმას რაც რაღაცის შემდეგ მოდის, აგამბენი კი მას თარგმნის როგორც „effetti collaterali“.

<sup>26</sup> წყარო შეგიძლიათ იხილოთ შემდეგ მისამართზე: <http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1566>



სწორედ ამ უნივერსალურ კანონებს მიანიჭებენ თეოლოგები მოწესრიგების (ordination) სახელს. კერძო პროვიდენცია იერარქიულად მეორე დონეა, რომელშიც აღმასრულებელ (executio) ფუნქციას ანგელოზები ასრულებენ. სამყაროს ღვთაებრივი მმართველობის ბიპოლარული სტრუქტურა, მოწესრიგება და აღსრულება ცალ-ცალკე, უერთმანეთოდ ვერ იარსებებს. თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში, რომელიც ამ თეოლოგიურ წანამდღერებს იმპლიციტურად ეფუძნება, საპარლამენტო და საკანონმდებლო ძალაუფლების აშკარა კრიზისია. ძირითადი ძალაუფლება კონცენტრირებულია აღმასრულებელი ხელისუფლების ხელში და მას ცალსახა უპირატესობა აქვს საკანონმდებლო ხელისუფლებასთან შედარებით სხვათაშორის, თუ აგამბენის ინტენცია შმიტისეული პოლიტიკური თეოლოგიისა და სუვერენულობის შესახებ მოძღვრების კრიტიკა და, შესაბამისად, პეტერსონ-ფუკოს ჩანაფიქრების განვითარებაა, ის უნებურად აშკარა წინააღმდეგობაში და მანკიერ წრეში ვარდება. ეკონომიური თეოლოგიის, როგორც თანამედროვე ნეოლიბერალური ადმინისტრაციულ-მენეჯერული მმართველობის ფორმის ერთგვარი ანტიციპაცია თუ პარადიგმა, საერთოდ არ გამორიცხავს აგამბენის გაუცნობიერებელ და არასასურველ მსგავსებას შმიტთან. მთავარ პრობლემებზე ძირეული განსხვავების მიუხედავად, შმიტის მოსაზრება სეკულარიზირებულ თეოლოგიურ კონცეპტებზე, აგამბენის მიერ „გაზიარებულია“, თუმცა ის ამას არ აღიარებს. თუ, მაგალითად, შმიტისთვის ეკონომია სეკულარიზირებული თეოლოგიური კონცეპტი იქნებოდა, აგამბენისთვის „*თეოლოგია თავად არის ეკონომიური და ის ასეთად სეკულარიზაციის შედეგად არ გამხდარა*“ (Agamben 2011: 3).

თუმცა, ორივეს პოლიტიკური გამოცდილების განმაპირობებელ ტრადიციულ სტრუქტურად თეოლოგია მიაჩნია. შეუძლებელია სხვაგვრად გაიგო აგამბენის შეხედულება, რომ აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლების დაყოფა თეოლოგიური საფუძვლის მქონეა და დაკავშირებულია ზოგადი და კერძო პროვიდენციის იდეასთან.

ამ ყველაფრის გათვალისწინებით, აგამბენის სტრატეგიული არჩევანი შმიტისაგან დიდად არ განსხვავდება. ორივე ცდილობს პოლიტიკური ფენომენების

თეოლოგიური პარადიგმების დაძვინას, თუმცა, თუ შმიტთან შედგად პოლიტიკის ტრანსცენდენტურ სუვერენზე დაფუძნების იდეას, პოლიტიკურ თეოლოგიას ვიღებთ, აგამბენის შემთხვევაში საქმე გვაქვს ეკონომიურ თეოლოგიისთან, რომელიც სტრუქტურულად და შინაარსობრივად შმიტისეული კონცეფციისაგან განსხვავდება.

მეფობასა და მმართველობას შორის განსხვავება პოლიტიკური კონტექსტის შექცევამდე და მასში არტიკულირებამდე, თეოლოგიურ ტრადიციაში უნდა ვეძებოთ. მეფობა და მმართველობა, შეიძლება აგრეთვე შეესაბამებოდეს იმ თეოლოგიურ პარადიგმას, რომლის თანახმადაც ღმერთის არსებობა და პრაქსისი, მისი საკუთარ თავში, თავისთავად და თავისთვის ყოფნა და ხსნის საყოველთაო ისტორია აპორეტულად უკავშირდებიან ერთმანეთს ეკონომიის ტრინიტარულ ფორმაში. ადრეული შუა საუკუნეების თეოლოგიური ტექსტების ანალიზამდე უმჯობესი იქნება არისტოტელეს მეტაფიზიკის მეათე და მეთორმეტე წიგნები წიგნი გავიხსენოთ, რომელთა გარეშე არისტოტელეს „თეოლოგიაზე“ საუბარი წარმოუდგენელი იქნებოდა. არისტოტელეს ღმერთი, როგორც უძრავი მამოძრავებელი, აზროვნების აზროვნება და ფორმის ფორმა, უილიამ დურანტმა 1927 წელს დაწერილ წიგნში „ფილოსოფიის ამბავი“ ჩვენთვის საინტერესო ფორმულით „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“ გამოთქვა და დაახასიათა. დურანტი წერს: *„არისტოტელეს ღმერთი არასდროს არაფერს აკეთებს, მას არ აქვს სურვილები, ნება, მიზანი. ის ისეთი წმინდა მოქმედებაა, რომ არასდროს მოქმედებს. ის აბსოლუტურად სრულყოფილია, მამასადაძმე მას არაფრის სურვილი არ შეუძლია, ის არაფერს აკეთებს. მისი ერთადერთი საქმე საგანთა არსების ჭკრეტაა...ღარიბი არისტოტელური ღმერთი!-ის არის roi faineant, უმოქმედო (do-nothing) მეფე; „მეფე მეფობს, მაგრამ არ მართავს“ (Durant 1926: 82). როგორც აგამბენი აღნიშნავს, არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მეათე წიგნი შუა საუკუნეების კომენტატორების ყოველთვის ინტერპრეტირდებოდა როგორც სამყაროს ღვთაებრივი მმართველობა (gubernatio). მეფობისა და მმართველობის ბინარული ოპოზიცია არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ სიკეთის სამყაროსადმი ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის იდეაში გვხვდება. არისტოტელე სიკეთისა და სამყაროს მიმართებაზე წერს: *„ჩვენ აგრეთვე უნდა გავითვალისწინოთ თუ რა აზრით შეიცავს სამყაროს ბუნება სიკეთეს, ან უმაღლეს**

სიქველეს: როგორც რაღაც განცალკევებულად არსებულს (*κεχωρισμένον*) და დამოუკიდებელს (*καθ' αὐτό*), თუ როგორც წესრიგს *τάξι*. შესაძლოა, ორივე აზრით, როგორც ეს ჯარის შემთხვევაშია, ჯარის ეფექტურობა ნაწილობრივ შედგება წესრიგისგან, ნაწილობრივ კი მხედართმთავრისგან, მაგრამ უფრო მეტად ამ უკანასკნელისგან, რადგან ის არ არის დამოუკიდებელი წესრიგზე, არამედ ის [წესრიგი] არის მასზე დამოუკიდებელი. სამყაროში ყველაფერი გარკვეული სახით მოწესრიგებულია, მაგრამ ყველაფერი არ არის ერთმანეთის მსგავსი... ყველაფერი მოწესრიგებულია ერთი მიზნისთვის, მაგრამ ისე, როგორც ეს სახლში ხდება ხოლმე, სადაც თავისუფალ ადამიანებს შეუძლიათ გააკეთონ ის, რაც უნდათ, რადგან ყველაფერი უკვე წინასწარ არის მათთვის მოწესრიგებული. მონები და მხეცები საზოგადო სიკეთისთვის ძალიან ცოტას აკეთებენ და უმეტესწილად შემთხვევითი საქმის კეთება უწევთ, ვინაიდან მათი ბუნება ამ საწყისისგან (*ἀρχή*) შედგება“ (Arist. Meta 1075a).

ეს ვრცელი და საკმაოდ რთული პასაჟი არისტოტელეს „მეტაფიზიკიდან“ ტრანსცენდენტურობის და იმანენტურობის ფუნქციურ დაკავშირებულობაზე მეტყველებს. როგორც აგამბენი შენიშნავს, „მასში ტრანსცენდენტურობა და იმანენტურობა არ არის ერთმანეთისაგან უბრალოდ გამიჯნული, არამედ ისე არიან გამოთქმულები, რომ თითქოს ერთ მთლიან სისტემას ქმნიდნენ, რომელშიც განცალკევებული სიკეთე და იმანენტური წესრიგი აკონსტრუირებენ მანქანას, რომელიც ერთდროულად კოსმოლოგიურიცაა და პოლიტიკურიც“ (Agamben 2007: 80).

არისტოტელსეთან, შეიძლება ითქვას, რომ განსხვავებულ ელემენტთა იმანენტური ურთიერთმიმართება, ის, რომ ყველაფერი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული, წესრიგის რელაციურ და არა სუბსტანციურ მახასიათებელზე მიუთითებს. მაშასადამე, ყველა არსებული როგორც ასეთი, მათი იმანენტური წესრიგის პრინციპი, მიემართება და უკავშირდება სიკეთის ტრანსცენდენტურობას. სხვათაშორის, ნიშანდობლივია, რომ არისტოტელე ჩვენს მიერ ციტირებული სიტყვების შემდეგ (1076a) იმოწმებს ჰომეროსის სიტყვებს, რომელთა ანალიზითაც

იწყებს ერიკ პეტერსონი სტატიას, „მონოთეიზმი, როგორც პოლიტიკური პრობლემა“. „*ბევრის მმართველობა არ არის კარგი, დაე, იყოს ერთი მმართველი*“. თუმცა, საინტერესოა პეტერსონის მიერ ფსევდო-არისტოტელეს ტრაქტატის “De Mundo” ანალიზი. არისტოტელური ტრანსცენდენტური ღმერთი აქ შედარებულია მარიონეტების უჩინარ მმართველთან და საკუთარ სასახლეში გამოკეტილ სპარს მეფესთან, რომელიც სამყაროს მინისტრებისა და დამხმარეების მეშვეობით მართავს. პეტერსონი წერს: „*ღვთაებრივი მონარქიის ხატისთვის მთავარი კითხვა ის კი არ არის, არსებობს თუ არა ერთი ან მრავალი ძალა (Gewalten), არამედ მონაწილეობს თუ არა ღმერთი კოსმოსის მმართველ ძალებში (Machten). ავტორს უნდა თქვას, რომ ღმერთი კოსმოსში მოქმედი ძალების წინაპირობაა (ის სტოელთა ტერმინოლოგიას ეყრდობა და ხმარობს სიტყვას dynamis, მაგრამ ამკარად მხედველობაში აქვს არისტოტელური kinesis), სწორედ ამ აზრის გათვალისწინებით ის თავად არ არის ძალა: le roi regne, mais il ne gouverne pas*“ (Peterson 1994: 27). სამების თეოლოგიური დოქტრინა, რომელიც აგამბენის კვლევის დიდ ნაწილს შეადგენს, ანალოგიურ სტრუქტურას გულისხმობს, რომელშიც ღმერთის ousia (არსება) და მისი ხსნის საყოველთაო ისტორიაში მონაწილეობა, ანუ პრაქსისი, ერთმანეთისგან განსხვავდება.

არსების და მოქმედების ფუნქციურად ურთიერთდაკავშირებულ ბინარულ ოპოზიციას მეფობის და მმართველობისა თეოლოგიურ-პოლიტიკური პარადიგმა შეესაბამება, რომელშიც ღმერთი (მეფე) სუფევს და არ მოქმედებს. უძლური სუვერენის ეს იდეა აგრეთვე გვხვდება ვალტერ ბენიამინის „გერმანული ტრაგიკული დრამის დასაბამში“, რომელშიც ბენიამინი შმიტის გადაწყვეტილების მიმღებ სუვერენს აკრიტიკებს და საუბრობს ბაროკოს პერიოდის სუვერენზე, რომელიც საჭიროების შემთხვევაში ვერ იღებს გადაწყვეტილებას. არც პეტერსონს და არც აგამბენს უყურადღებოდ არ დაუტოვებიათ გნოსტიკური ტრადიცია, რომელშიც განასხვავებდნენ პასიურ ღმერთს (deus otiosus) და აქტიურ დემიურგოსს (deus actuosus).

მეფობისა და მმართველობის კონტექსტში საყოველთაოა აგრეთვე ნუმენიოსის შეხედულება ორი ღმერთის შესახებ. პირველი ღმერთი არის აბსოლუტურად

ტრანსცენდენტური, თვითკმარი და უმოქმედო, მაშინ როცა მეორე ღმერთი დაკავებულია სამყაროს მართვით. აღსანიშნავია, რომ აგამბენმა ნუმენოსის ყურადღება პეტერსონის სტატიაში მიაქცია, რომელშიც პლატონიკოს ფილოსოფოსს ძალიან დიდი ადგილი ეთმობა. აგამბენი იმოწმებს ევსები კესარიელს, რომელმაც შემოინახა ნუმენოსის ნააზრევი. ევსები კესარიელის მე-12 ფრაგმენტი, აგამბენის თანახმად, მთლიანად მოქმედი და უმოქმედო ღმერთის პრობლემის ირგვლივ ტრიალებს. „ყველაფერისთვის რაც ხდება, არ არის აუცილებელი რომ ყველაფრის შემოქმედი (*demiourgein*) იყოს პირველი ღმერთი. აგრეთვე, პირველი ღმერთი სამყაროს დამბადებელი ღმერთის მამად უნდა მივიჩნიოთ... პირველი ღმერთი ყველა საქმესთან მიმართებით არის უმოქმედო (*argon*) და ის მეფობს როგორც მეფე (*basilea*), ხოლო შემოქმედი ღმერთი (*demiourgikon*) მართავს (*hegemonein*) და ცათა შორის მოგზაურობს“ (Agamben 2011: 77).

აგამბენი ნუმენოსს დეტალურად არ უღრმავდება და მხოლოდ ამ სიტყვების დამოწმებით შემოიფარგლება. ნუმენოსის მეტაფიზიკა და მატერიის ონტოლოგიური სტატუსის მისეული წარმოდგენა ცალკე კვლევის საგანია. აქ მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ როგორც პლატონიკოსი, ნუმენოსი მკაცრად განასხვავებს ერთმანეთისგან გრძნობად და ინტელიგიბელურ სამყაროს, სიკეთის, ანუ ღმერთის აბსოლუტურ ტრანსცენდენტურობას და სამყაროს დამბადებელ დემიურგოსს (უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუმენოსთან არსებობს მესამე ღმერთიც, რომლის როლს და მნიშვნელობას აქ არ განვიხილავთ). პირველი ღმერთი დემიურგოსზე მეტაფიზიკურად აღმატებული, მარტივი და ინერტულია<sup>27</sup>, მას ნუმენოსი პირველ ინტელექტსაც უწოდებს. ნუმენოსის თეორიაში შეიძლება წინააღმდეგობები დავინახოთ და პრობლემური კითხვები დავსვათ, რაც პირდაპირ იქნება აგამბენის პროექტთან დაკავშირებული. მაგალითად: თუ პირველი ღმერთი აბსოლუტურად უძრავი, ინერტული და იზოლირებულია, როგორ შეიძლება ის ყველაფრის მიზეზი იყოს? ან, თუ ის მოაზროვნე ინტელექტია, როგორ შეიძლება ის აბსოლუტურად ინერტული

<sup>27</sup> იხილეთ ნუმენოსის ფრაგმენტები 12, 13, 16, 17, 19-21 და სტატია შემდეგ ელექტრონულ მისამართზე <https://plato.stanford.edu/entries/numenius/#Met>

იყოს? ხომ არ არის აგამბენის შედარება ნაჩქარევი ან ხელოვნური, რომელიც დაუკავშირებლის დაკავშირებას ცდილობს?

აგამბენის Homo Sacer-ის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ტექსტი, “ხელმწიფება და დიდება: ეკონომიისა და მმართველობის თეოლოგიური გენეალოგიისთვის“ შეუძლებელია სრულად ამოწურო ერთ თავში და, მით უმეტეს, კრიტიკული თვალთ გადაიაზრო მასში დასმული პრობლემები. როგორც არაერთხელ ითქვა, აგამბენი ცდილობს კონკრეტული ტრადიციების და ფილოსოფიური აზრების განვითარებას, იმის თქმას და ინტერპრეტაციას, რაც სხვასთან უთქმელი დარჩა და ახლებური წაკითხვის მომლოდინე არსებობდა როგორც ზღვრული და წმინდა შესაძლებლობა. აგამბენის მიზანი არ არის რომელიმე თეორიის სრულყოფა და დასრულება, არამედ მას სურს შესაძლო კრიტიკის ახალი ჰორიზონტები გახსნას, განავითაროს და მიატოვოს აზრი, დატოვოს რაღაც უთქმელი, რომელიც თავად იქნება სხვისთვის ზღვრული შესაძლებლობა. ხელოვნების ქმნილება დაუსრულებელია, შეუძლებელია მისი სრულყოფა და დასრულება; როგორც ჯიაკომეტი იტყოდა, ერთადერთი გამოსავალი მისი მიტოვებაა. ზუსტად ასე უნდა მივატოვოთ ამ თავში განხილული პრობლემები, რათა მომავალში მათთან მიბრუნება, კრიტიკული რეფლექსია და გადააზრება შევძლოთ. ამ თავში აგამბენის მიზნის გათვალისწინებით შევეცადეთ თეოლოგიური ეკონომიის, ონტოლოგიის, ანარქიის, მეუფებისა და მმართველობის, არსების და მოქმედების, პროვიდენციისა და კოლატერალური შედეგის ანალიზით აგამბენის თეზისის წარმოჩენას, რომლის თანახმად დასავლურ კულტურაში ძალაუფლებამ ეკონომიის ფორმა მიიღო, რაც ფუკოს ბიოპოლიტიკური ტრადიციის გათვალისწინებით ადამიანების მართვას და ადმინისტრირებას ნიშნავს. აგამბენის მიზანი არქეოლოგიურ-გენეალოგიური კვლევით, თანამედროვე პოლიტიკისა და ძალაუფლების მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური საფუძვლების, არქეტიპების დაძებნა იყო. ჩვენ შევეცადეთ გამოგვეკვეთა რამდენიმე მნიშვნელოვანი პრობლემა და მათი მეშვეობით აგამბენის განზრახვა, მისი თეორიული კონსტრუქცია წარმოგვეჩინა. აგრეთვე ვცადეთ აგამბენის დასახელებული ნაშრომი კონკრეტული ტრადიციის კონტექსტში განგვეხილა და გაგვეანალიზებინა სუვერენულობის ტრანსცენდენტური (პოლიტიკური თეოლოგია) და იმანენტური პარადიგმები (ეკონომიური თეოლოგია),

საბოლოოდ, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ აგამბენი ორივე პარადიგმის ძირითად პოსტულატებს იყენებს, თუმცა ეკონომიურ თეოლოგიას, როგორც ადმინისტრირებისა და დეპერსონალიზებული სუვერენის პარადიგმას, თანამედროვე მმართველობისა და ძალაუფლების არქექტიპულ ფორმად მიიჩნევს. ამ შემთხვევაში, ალბათ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აგამბენის მთავარი მოკავშირე, ფუკოსთან ერთად, მივიწყებული გერმანელი თეოლოგი, ერიკ პეტერსონია, რომელმაც პირველმა სცადა შმიტის თეზისის გაბათილება და პოლიტიკური თეოლოგიის თეოლოგიურად შეუძლებლობის დასაბუთება.

### თავი III

## უმოქმედობის არქეოლოგია

წინა თავში განხილული პრობლემების გათვალისწინებით ლოგიკური იქნება აგამბენის ფილოსოფიის ერთ-ერთი საკვანძო და შეიძლება ითქვას ყველაზე ბუნდოვანი და საკამათო ცნებისა და მისი შინაარსის გამოკვლევას შევუდგეთ. ონტოლოგიისა და ეკონომიის, არსებობისა და მოქმედების, პასიური და უძრავი დემიურგოსის თეოლოგიური პარადიგმების შემდეგ, აგამბენის უმოქმედობის<sup>28</sup> ცნება უნდა გავანალიზოთ. ქმედითი სიცოცხლის პარადიგმაში ძირითადი დატვირთვა პოლიტიკური მოქმედების ცნებას ხვდა წილად, შესაბამისად, ლეგიტიმური იქნება დავსვით კითხვა, თუ რამდენად მიზანშეწონილია უმოქმედობის კონცეპტის პოლიტიკურ კატეგორიად განხილვა. თუმცა, აგამბენთან უმოქმედობა, გაბატონებული ძალმომრეობითი პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობიდან თავის დაღწევისა და გათავისუფლების ერთადერთი გზაა. თუ მიშელ ფუკო ძალაუფლების განხორციელების თანამედროვე ტექნოლოგიებისა და ინსტრუმენტების ერთგვაროვან ზემოქმედებაზე საუბრისას, ფიქრობს, რომ ერთადერთი გამოსავალი ძალაუფლების განმახორციელებელი ინსტიტუტების იმანენტური კრიტიკა და წინააღმდეგობის გაწევაა, აგამბენის თვალსაზრისით, ყველაზე ეფექტური მოქმედება უმოქმედობაა. ეს კი, ისეთ მდგომარეობას ნიშნავს, როდესაც ადამიანი უარს აცხადებს პოლიტიკური, კულტურული და სოციალური ინსტიტუტების მორჩილებაზე. ერთი შეხედვით სქემა ძალიან მარტივია. გარკვეული ფუნქციისა და დავალების შესასრულებლად მოქმედების ნაცვლად, პოლიტიკური ინსტიტუტების მიერ უმართავი და უკონტროლო სივრცის კონსტრუირებაა საჭირო, რაც მათი წესებით თამაშზე უარის თქმით, უმოქმედობით მიიღწევა. აგამბენი თავის წიგნში, „მომავლის თემი“ უმოქმედობაზე წერს, რომ მან შეიძლება „მომავალი

---

<sup>28</sup> აგამბენი იტალიურად იყენებს სიტყვას „inoperosita“, ინგლისურ თარგმანში ვხვდებით როგორც *inoperativeness* ისე *inoperativity*. თუმცა, საინტერესოა თავად ამ სიტყვის გენეალოგია, რომელსაც პავლე მოციქულამდე და რაც უნდა გასაკვირი იყოს არისტოტელემდე მივყავართ. ჩვენ ამ სიტყვას ვთარგმნით ორივენიარად, როგორც მოქმედებად, ისე უქმეობად. აღსანიშნავია, რომ ეს ცნება არ უნდა გავაიგივოთ მოცალეობის ბერძნულ გაგებასთან.



პოლიტიკური პარადიგმა“ ჩამოაყალიბოს.<sup>29</sup> აგამბენის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მკვლევარი ლელანდ დე ლა დურანტე წერს, რომ აგამბენმა დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში უმოქმედობის ცნების გენეალოგია სწორედ „მომავლის თემში“ შემოგვთავაზა და ის ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე ჟორჟ ბატაის ცნებასთან *desoeuvrement* დააკავშირა.<sup>30</sup> დურანტეს აზრით, აგამბენი არასდროს უარყოფდა ფაქტს, რომ უმოქმედებობის მისი გაგება ბატაისგან არის დავალებული. თუმცა, „მომავლის თემის“ შემდეგ გამოქვეყნებულ ნაშრომში, „დრო, რომელიც დარჩა“ აგამბენი უმოქმედობის ცნების პარადიგმას არა ბატაის ან კოჟევის, არამედ რომაელთა მიმართ პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს უკავშირებს. ეს ვარაუდი, მან 2013 წლის ერთ-ერთ ინტერვიუშიც დაადასტურა. აგამბენის უმოქმედობის ონტოლოგიის შესახებ არა-ერთი სამეცნიერო სტატია და გამოკვლევა დაწერილა,<sup>31</sup> თუმცა, თითქმის ყველა თეორეტიკოსი უმოქმედობის აგამბენისეულ გაგებას მარქსის შრომისა და წარმოების ან ჰანა არენდტის პოლიტიკური მოქმედების თეორიის შუქზე განიხილავს. ყოველ შემთხვევაში შრომისა და მოქმედების შესახებ არსებული ფილოსოფიური კონცეფციები, ადამიანის ქმედით სიცოცხლესა და შრომას, როგორც ანთროპოლოგიურ ატრიბუტებს განიხილავს. მერაბ მამარდაშვილიც იოანეს სახარების ერთი მონაკვეთის შესახებ რეფლექსიისას, სინათლის, როგორც მეტაფიზიკური კატეგორიის და შრომის ურთიერთმიმართებაზე საუბრობს. იოანესეული გამოთქმა: „იარეთ, სანამ სინათლე თქვენთანაა“, მამარდაშვილმა შემდეგნაირად შეცვალა: „იშრომეთ, სანამ სინათლე თქვენთანაა“. გამიზნული და ორიენტირებული სიარული, ისევე როგორც შრომა შესაძლებელია მხოლოდ სინათლის არსებობის შემთხვევაში, როდესაც საგანი სიბნელით არ არის დაფარული. სინათლისა და შრომის ამგვარი ინტერპრეტაცია ხედვის პრიმატისა და პრივლეგიის ფენომენოლოგიას გულისმობს. როდესაც ობიექტი სინათლის მეშვეობით ხილულია, მისი წვდომა, მასზე რეფლექსია და მუშაობაც შესაძლებელია. თუმცა, არამხოლოდ სინათლესა შრომის უსაკუთრივესი პირობა, არამედ წყვედიადი როგორც დაფარულობა, თავის მხრივ სინათლის და შრომის შესაძლებლობა არის. სინათლისა და სიბნელის

<sup>29</sup> იხ. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, 93

<sup>30</sup> იხ. Leland De La Durantea, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, pp 18

<sup>31</sup> იხ. Sergei Prozorov; Leland De la Durante...

დიქტომია, ჰეგელისეული მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აბსოლუტური წყვილი და აბსოლუტური სინათლე ერთი და იგივე იყოს. ჯორჯო აგამბენი შესაძლებლობის ცნების თავისებური ინტერპრეტაციისას, (რომელსაც უფრო დეტალურად მოგვიანებით განვიხილავთ) არისტოტელეს De Anima-დან შემდეგ სიტყვებს იმოწმებს: „ის, რაც ხანდახან წყვილი და ხანდახან სინათლეა, ბუნებით ერთი და იგივეა“<sup>32</sup> (Agamben 1999: 180) რის შესახებაც ის შემდეგ წერს:

*„როდესაც არ ვხედავთ, (ე.ი. როდესაც ჩვენი ხედვა შესაძლებლობის მდგომარეობაშია), წყვილად სინათლისგან მაინც ვარჩევთ; ჩვენ წყვილად ვხედავთ...თუ შესაძლებლობა, მხოლოდ ხედვის შესაძლებლობაა და თუ ის, როგორც ასეთი განამდვილებულ სინათლეში არსებობს, ჩვენ წყვილადის შეგრძნებას ვერასდროს შევძლებთ (ვერც დუმბილის მოსმენას, სმენის შესაძლებლობის შემთხვევაში). თუმცა, ადამიანებს ამის ნაცვლად ჩრდილები შეუძლიათ დაინახონ, მათ წყვილადის შეგრძნება შეუძლიათ, მათ აქვთ არა-ხედვის, ნაკლებობის შესაძლებლობა...ადამიანური შესაძლებლობის დიდებულება და ამავე დროს უფსკრული, არის ის, რომ ის პირველ რიგში არის უმოქმედობის შესაძლებლობა, წყვილადის შესაძლებლობა“ (Agamben 1999: 181).*

როგორც ჩანს ტრადიციული მოქმედების კატეგორია, რომლითაც ადამიანის საჯარო და პოლიტიკური ცხოვრების ხარისხი განისაზღვრება, აგამბენის მიერ კითხვის ნიშნის ქვეშ არის დაყენებული. კითხვა, რომელსაც ის საგანგებო მდგომარეობაში სვამს, თუ „რას ნიშნავს პოლიტიკური მოქმედება“ არენდტისეული თეორიული პოზიციიდან არის გაჟღერებული, სინამდვილეში აგამბენს არა მოქმედების, არამედ მისი საპირისპირო პასიური შესაძლებლობის, უმოქმედობის მნიშვნელობა აინტერესებს. უმოქმედობა კი, ვალტერ ბენიამინის „სუსტი მესიანიზმის“ და ჟაკ დერიდას „მესიანიზმი მესიის გარეშე“ მოტივები რომ გავიხსენოთ, მოქმედების სუსტი პოლიტიკური ონტოლოგია იქნება. უმოქმედობა არის მოქმედების წმინდა შესაძლებლობა, რომელიც თუნდაც კანონთან თამაშებრივ ხასიათს და გამოყენების ახალ ჰორიზონტებს გაშლის. ის, თუ რა კავშირია

---

<sup>32</sup> he aute physis hote men skotos hote de phos estin

უმოქმედობასა და შესაძლებლობას, უმოქმედობასა და მჭვრეტელობას შორის, ნაბიჯ-ნაბიჯ გავარკვევთ. ამისათვის, კი პრობლემების და ტექსტების კრიტიკული არქეოლოგია იქნება აუცილებელი, რომელიც დასავლურ ფილოსოფიაში ქმედითი სიცოცხლის პარადიგმას, უმოქმედობის, როგორც მჭვრეტელობის პარადიგმად აქცევს.

### 3.1. პავლე მოციქული: უმოქმედობა და რჯულის დეაქტივაცია

ჯორჯო აგამბენის წიგნი „დრო რომელიც დარჩა“ სემინარების საფუძველზე არის შექმნილი. ის, აგამბენის სხვა ნაშრომების მსგავსად უაღრესად დეტალური ფილოლოგიური სიზუსტითა და ღრმა ფილოსოფიური ინტერპრეტაციებით არის სავსე. ფილოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართება აგამბენთან კიდევ ერთი, ძალიან საინტერესო ცალკე კვლევის საგანი შეიძლება გახდეს. ერთ-ერთ ინტერვიუში ის ამბობს, რომ ფილოლოგია, როგორც სიტყვის სიყვარული, შეუძლებელია ჭეშმარიტების მაძიებელი ფილოსოფიის გარეშე განვიხილოთ, რადგან ჭეშმარიტებასთან მიახლოება მხოლოდ სიტყვით არის შესაძლებელი. თავის მონოგრაფიაში ლელან დე ლა დურანტი აგამბენის ფილოლოგიასთან მიმართებას ცალკე თავს უძღვნის. ადრეული პერიოდის ნაშრომებზე საუბრისას აგამბენი ამბობს: „სწორედ ამ დროს დავიწყე ფილოლოგად მუშაობა, ამ სიტყვის მკაცრი მნიშვნელობით, თუმცა ეს აგრეთვე იყო პერიოდი, როდესაც მსგავსი მიდგომის შეზღუდვები შევამჩნიე“ (De la Durantee 2009: 68).

პავლე მოციქულისა და მისი მესიანური მოწოდებისადმი მიძღვნილი წიგნი, შეიძლება ითქვას ფილოლოგიურ-თეოლოგიური-ფილოსოფიური კვლევაა. აგამბენის შემთხვევაში ეს ინტერდისციპლინურობა დამატებითი ღირებულებისა და ღირსების მატარებელია, რადგან მას სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის გაკეთების შესაძლებლობას აძლევს. ვიდრე უმოქმედობის ან უქმეობის აგამბენისეული ცნების ანალიზზე და შესაბამისად მისი ფუნქციური მნიშვნელობის ექსპლიკაციაზე

გადავიდოდეთ, იმ ზოგადი კონტექსტის და პრობლემების გარკვევა მოგვიწევს, რომელშიც, როგორც აგამბენი ვარაუდობს, უმოქმედობისა და დეაქტივაციის კონცეპტები წარმოიშვა. ნაშრომი, „დრო, რომელიც დარჩა“ Homo-Sacer-ის შემადგენელი ნაწილი არ არის, თუმცა, მასში რამდენიმე ძირეული პრობლემა აგამბენის დიდი პროექტის ზოგიერთ პარადიგმას უკავშირდება. აგამბენის მიზანი პავლე მოციქულის ტექსტების, კერძოდ რომაელთა მიმართ ეპისტოლეებისთვის მესიანური სტატუსის აღდგენაა. პარიზის ნოტრდამის საკათედრო ტაძარში წაკითხულ ლექციაში, აგამბენი კათოლიკურ ეკლესიას სწორედ მესიანური მოწოდების დავიწყების გამო აკრიტიკებს, რადგან, როგორც აგამბენის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მკვლევარი აღნიშნავს „*მას აღარ აქვს დროითობის თავდაპირველი გამოცდილება, რომელიც შეიძლება პავლეს წერილებში აღმოვაჩინოთ*“ (Delahaye 2016: 85). რომელ დროზეა აქ საუბარი? რომელია ის დრო, რომელიც დარჩა? მიუხედავად იმისა, რომ მესიანიზმსა და კერძოდ მის პოლიტიკურ და სეკულარიზირებულ ფორმაზე რეფლექსია არსებული მოცემულობიდან გამომდინარე ჩვენ განზრავს არ წარმოადგენს, რამდენიმე მნიშვნელოვან მესიანურ მოტივს გვერდს მაინც ვერ ავუვლით. აგამბენი პავლეს წერილებში, ერთმანეთისაგან განარჩევს ტემპორალობის ორ მოდუსს, რომლებიც თავდაპირველად ებრაულ აპოკალიფსურ ტრადიციაშია ურთიერთშეპირისპირებული. პირველი, შეიძლება ითქვას, ვულგალურ-სეკულარული დროა, რომელიც, შესაქმიდან სამყაროს აღსასრულის წამამადე გრძელდება. მეორე კი არის ის, რასაც აგამბენი „*ატემპორალურ მარადისობას*“ უწოდებს და რომელიც ესქატოლოგიურ მომავალს წარმოადგენს. აგამბენის თანახმად, დრო, რომელშიც პავლე მოციქული ცხოვრობს არც ქრონოლოგიურ და არც ესქატოლოგიურ დროს არ მიეკუთვნება, არამედ „*ის არის ნარჩენი, დრო, რომელიც ორ დროს შორის დარჩა, როდესაც თავად დროის დაყოფა არის დაყოფილი*“ (Agamben 2005: 62). ამგვარად დაწნეხილი, მწირი ჟამია ის, რომელიც მესიანური ხდომილების სრულად განხორციელებამდე გრძელდება და რომელსაც პავლე „ახლა-დროს“ *ho nyn kairos*<sup>33</sup> უწოდებს. ალბათ სწორედ ეს პავლესეული მოტივიც ჰქონდა მხედველობაში

<sup>33</sup> აგამბენის თვლის, რომ ვალტერ ბენიამის Jetztzeit (ახლა დრო) სწორედ პავლესეული მესიანიზმის, როგორც რევოლუციური ძალის მქონე ხდომილების ამეტყველებაა.

ფრიდრიხ ჰიოლდერნლინს, რომელიც მწირი ჟამის პერიოდში პოეტის საჭიროებისა ადგილის შესახებ სვამდა კითხვას: *wozu dichter in dürftiger zeit?* აგამბენს აგრეთვე აინტერესებს, თუ რატომ არ უწოდებს პავლე საკუთარ თავს წინასწარმეტყველს ან აპოკალიფსურ მოაზროვნეს. ამ კითხვას პასუხი მან პავლესთან დროითობის თავისებური გაგებით გასცა. აგამბენის თანახმად, წინასწარმეტყველი „*არსებითად მომავალთან მისი მიმართებით განისაზღვრება...ყოველ ჯერზე, როდესაც წინასწარმეტყველები მესიის მოსვლას იუწყებიან, უწყება ყოველთვის მომავალ დროს ეხება, დროს, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის გააჩმყოფული*“ (Agamben 2005: 61). პავლე კი აწმყო დროით არის განსაზღვრული, „*დრო, რომელშიც მოციქული ცხოვრობს, არ არის eschaton, ის არ არის დროის დასასრული...ის, რაც მოციქულს აინტერესებს უკანასკნელი დღე კი არა, არამედ წამია, რომელშიც დრო სრულდება...დრო, რომელიც დარჩა დროსა და მის დასასრულს შორის*“ (Agamben 2005: 62). ეს არის დრო, რომლის შესახებაც პავლე მოციქული ამბობს, „*ჟამი ესე შემოკლებულ არს ამიერითგან*“<sup>34</sup> (1 Cor. 7:29). მაშასადამე პავლე მოციქული არც წინასწარმეტყველი და არც აპოკალიფსურ-ესქატოლოგიური დღის, უკანასკნელი ჟამის მოაზროვნეა. პავლე და განსაკუთრებით რომაელთა და კორინთელთა მიმართ მისი ეპისტოლეები, მე-20 საუკუნეში არა-ერთი ფილოსოფოსისა და თეოლოგის სარეფლექსიო თემა გამხდარა, მაგალითად იაკობ ტაუბესმა 1986 წელს ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში წაიკითხა სემინარები, რომელიც მოგვიანებით, ავტორის გარდაცვალების შემდეგ წიგნადაც გამოიცა, სახელწოდებით „*პავლეს პოლიტიკური თეოლოგია*“. აგამბენი თავის წიგნს სწორედ ტაუბესისადმი მიძღვნით იწყებს. აგრეთვე აღსანიშნავია ალენ ბადიუს წიგნი, „*პავლე და უნივერსალიზმის დაფუძნება*“, რომელიც აგამბენის მიერ იმპლიციტური კრიტიკის სამიზნე გახდა. თუმცა, განსაკუთრებით საყურადღებოა მარტინ ჰაიდეგერის ადრეულ 1920-იან წლებში, ბევრისთვის ჯერ კიდევ უცნობი სალექციო კურსი „*შესავალი რელიგიის ფენომენოლოგიაში*“, რომელიც ძირითადად პავლეს ეპისტოლეების კომენტარებასა და ინტერპრეტაციას ეძღვნება.

---

<sup>34</sup> *ho kairos synestalmenos estin*

აგამბენის თანახმად ჭეშმარიტი მესიანური ფორმულა, რომელსაც პავლე იყენებს და რომელიც მესიანური მოწოდების (klesis) საბოლოო მნიშვნელობაა, არის „Hos me“ („თითქოს არ“). *„ჟამი ესე შემოკლებულ არს ამიერითგან; და რადთა რომელთა ესხნენ ცოლ, ესრეთ იყვნენ, ვითარმცა არა ესხნეს; და რომელნი ტიროდინ, ვითარმცა არა ტიროდეს; და რომელთა უხაროდის, ვითარმცა არა უხარის; და რომელნი იყიდდენ, ვითარმცა არაჲ აქუნდა; და რომელი იმსახურებდენ სოფელსა ამას, ვითარმცა არა იმსახურებენ, რამეთუ წარმავალს არს ხატი ამის სოფლისაჲ.“* (I კორინთ 7:29:30:31)

პავლესეული „თითქოს არ“, შეიძლება ითქვას, ჰანს ფაიჰინგერისეული ფიქციონალისტური ფილოსოფიის ერთგვარი შორეული პრეფიგურაციაა. თავის მხრივ ნეოკანტიანელი ფაიჰინგერის წიგნი „Die Philosophie des Als ob“ წმინდა გონების რეგულატორულ იდეას ეფუძნება. კანტის თანახმად, რაციონალურ თეოლოგიას, როგორც ღმერთის შესახებ მოძღვრებას, რაციონალურ კოსმოლოგიას, როგორც სამყაროს შესახებ მოძღვრებას და რაციონალურ ფსიქოლოგიას, როგორც სულის შესახებ მოძღვრებას მხოლოდ რეგულატორული და არა-კონსტიტუციური უნარები აქვს. ისინი ერთგვარ მანუგეშებლის ფუნქციას ასრულებენ და შესაბამისად, თავისუფალი ინტერპრეტაციის საფუძველზე შეიძლება დავუშვათ, რომ ადამიანის ილუზორულ სამყაროში ყოფნას უზრუნველყოფენ. ადამიანი ისე ცხოვრობს, თითქოს ღმერთი არსებობს, თითქოს სამყარო და თავად ადამიანის არსებობა უსასრულო იყოს. „თითქოსის“ რეჟიმში ყოფნა, აჩრდილებთან და მოჩვენებებთან ყოფნის ტოლფასია. ალბათ, თანამედროვე ფრაგმენტირებულ და დიფერენცირებულ ვირტუალურ საკომუნიკაციო სამყაროში ფიქციონალიზმის თემა უფრო სხვაგვარ დატვირთვას შეიძენს, მით უმეტეს, თუ მას პოსტმოდერნიზმის კონტექსტში განვიხილავთ.

ახლა კი, კვლავ პავლესეული „თითქოს არ“ ფორმულას მივუბრუნდეთ, რომელიც აგამბენის ვარაუდის მიხედვით ჰაიდეგერმა არასაკუთრივი ყოფიერების გაგების ჩამოსაყალიბებლად გამოიყენა. თითქოსის მოდუსში ყოფნა არასაკუთრივობის ცალსახა ნიშანია. პავლესთან კი ის, ერთგვარი ფორმულაა, რომელიც მესიანურ მოწოდებას უკავშირდება. მო-ხმობის (klesis) მესიანური სტატუსი

აგამბენის მიერ დეტალურად არის გამოკვლეული. „*Hos me, "თითქოს არ": მესიანურ სიცოცხლესთან დაკავშირებული ფორმულა და klesis-ის ბოლოვადი მნიშვნელობაა. მოწოდება არაფრისკენ, არც-ერთი ადგილისკენ არ გვიხმობს. ამიტომ, ის შეიძლება ფაქტიურ მდგომარეობას ემთხვეოდეს, რომელშიც ყოველი ადამიანი გაიგებს ძახილს, თუმცა ამ მიზეზით, ის აგრეთვე არსებულ მდგომარეობას თავიდან ბოლომდე აუქმებს. მესიანური მოწოდება ყოველი მოწოდების ხელახალი მოწოდებაა“ (Agamben 2005: 23). აგამბენი ერთგან Dasein-ის შესახებ წერს, რომ „*Dasein-ს არ აქვს განსაკუთრებული ბუნება ან წინასწარ კონსტიტუირებული მოწოდება*“ (Agamben 19999: 326). აქ მას მხედველობაში აქვს ადამიანის ღიაობა და შესაძლებლობათა ჰორიზონტი. ადამიანი არ არის წინასწარგანსაზღვრული არსება და არ გააჩნია დადგენილი ფუნქცია, არც მოწოდება. როგორც დე ლა დურანტე წერს:*

„ერთი შეხედვით, მოწოდების აგამბენისეული განსაზღვრება, მეტწილად მის საწინააღმდეგოს ჰგავს: მოწოდების არ არსებობას. იდეა, რომ „*ჭეშმარიტი მოწოდება*“ სინამდვილეში წინას ხელახალი მოწოდებაა, არ ნიშნავს უბრალოდ მოწოდებათა ამოების განჭვრეტას, არც იმას, რომ მოწოდებები მანკიერ წრედ უნდა დავინახოთ, რომლებიც ახალი მოწოდებების მიერ გადალახვისთვის არის განწირული...აგამბენისთვის „*ჭეშმარიტი*“ ან „*ფილოსოფიური*“ მოწოდება არ არის ერთი და იგივე ბუნების მქონე მოწოდების მეორეთი ჩანაცვლება, არამედ პირიქით, მოწოდება ყოველგვარი დადგენილი ამოცანის და განსაზღვრული შინაარსის არ მქონეა. მოკლედ, ის სხვა არაფერია, აზროვნებისა და მოქმედების წმინდა შესაძლებლობის გარდა (Durantaye 2009: 3).

პავლეს მესიანური ნარატივის კონტექსტში, რა მნიშვნელობა აქვს ცნებას, რომელიც შეიძლება როგორც დეაქტივაციად, ისე უმოქმედობად გავიგოთ? როგორც აგამბენი აღნიშნავს სიტყვა *Katargein* საკუთრივ პავლე მოციქულის მიერ შექმნილი ტექნიკური ტერმინია, რომელიც თავის მხრივ არისტოტელურ ცნებებს *ergon* და *energeia* უკავშირდება და მათგან მომდინარეობს. შესაძლებლობის განამდვილება გარკვეულ ძალისხმევას და მუშაობას მოითხოვს, შესაბამისად ფუნქციის, დანიშნულების, მუშაობის აღმნიშვნელი სიტყვა *ergon* სინამდვილის აღმნიშვნელ

ბერძნულ სიტყვაში *energeia* არის მოცემული. როგორც ცნობილია, პავლეს ენა იყო ბერძნული და სავარაუდოდ მას ბერძნული კულტურა და ფილოსოფია უნდა სცოდნოდა, რაც მის მიერ არისტოტელური ცნებების გამოყენებით დასტურდება. აგამბენის თანახმად „*პავლეს შესანიშნავად აქვს გაცნობიერებული ბერძნული ოპოზიცია-რომელიც ეხება როგორც ენის, ისე აზრის კატეგორიებს-შესაძლებლობასა (dynamis) და სინამდვილეს (energeia)*“<sup>35</sup>(Agamben 2005: 90). უმოქმედობის ან დეაქტივაციის ცნებები იუდაური კანონის პავლესეული კრიტიკის შუქზე უნდა განვიხილოთ. მხოლოდ ამის შემდეგ მოეფინება ნათელი მესიანური ფენომენის და ნომოსის ურთიერთმიმართებას. *Katargeo* სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ვაუქმებ“, „ვაჩერებ“, უფრო ზუსტად, კანონი რწმენის (*pistis*) მეშვეობით კი არ უქმდება, არამედ მას ძალმოსილება ეკარგება და ხდება უქმე<sup>36</sup>. აგამბენი აღნიშნავს, რომ ამ ტერმინში არ უნდა ვიგულისხმოდ განადგურება და გაქრობა, არამედ დეაქტივაცია, რაც კანონის ქმედითობის შეჩერებას გულისხმობს. ამ კონტექსტში აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ საგანგებო მდგომარეობის შესახებ აგამბენის გამოკვლევა, აგრეთვე თავად კარლ შმიტი, რომელსაც, როგორც ჩანს საგანგებო მდგომარეობაში კანონის ძალისა და ქმედითობის დროებით შეჩერებაზე საუბრისას, კანონის მესიანური დეაქტივაცია ჰქონდა მხედველობაში. ამ ჰიპოთეზას, თავად შმიტის შეხედულება ამყარებს, რომელიც თვლიდა, რომ პროფანული პოლიტიკური ცნებები, სეკულარიზირებული თეოლოგიური ცნებები იყო. საგანგებო მდგომარეობაში, ისევე როგორც კანონის მესიანური ნეიტრალიზაციის, მისი ნულოვან დონემდე დაყვანის დროს ერთგვარი ვაკუუმი და სიცარიელე კი არ იქმნება, არამედ წმინდა შესაძლებლობა, რომელიც მოქმედების და გამოყენების ახალ ჰორიზონტებს გახსნის. აგამბენის თანახმად, „*მესიანური არ არ კანონის დესტრუქცია, არამედ მისი დეაქტივაცია, რომელიც კანონს აღუსრულებელს ხდის (ineseguibilita della legge)*“ (Agamben 2005: 98). ცხადია, აგამბენს პავლეს მიერ კანონის, იგივე რჯულის კრიტიკა გამოწვლილვით აქვს შესწავლილი და

<sup>35</sup> პავლეს მიერ არისტოტელური ცნებითი აპარატის გამოყენება კარგად ჩანს ეფესელთა მიმართ 3:7-ში და გალათელთა მიმართ 5:6-ში.

<sup>36</sup> *Katargeo* და *Inoperosita* კონტექსტის გათვალისწინებით შეიძლება სხვადასხვაგვარად ითარგმნოს. მნიშვნელობის გაბუნდოვანების თავიდან ასარიდებლად, მათ როგორც უქმეობად, აგრეთვე უმოქმედობად ვთარგმნი. თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს მათი კონოტაცია, რომელიც გაუქმებას (თავის მხრივ ამ სიტყვაშიც ამოიკითხება სიტყვა *უქმე*) და დეაქტივაციას, შეჩერებას გულისხმობს.



თავის წიგნში მას არაერთხელ ციტირებს. თუმცა, ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე მათგანის დამოწმებით შემოვიფარგლებით, რათა მესიანურის და კანონის (შმიტის შემთხვევაში სუვერენისა და სამართლებრივი სისტემის) ურთიერთმიმართება წარმოვაჩინოთ. „და ბოლოს, დასასრული, როცა სუფევას გადასცემს ღმერთსა და მამას, მას შემდეგ, რაც გააუქმებს (*katargese*) ყოველგვარ მთავრობას, ხელმწიფებას და ძალს“ (I კორ. 15:24). აგამბენი, პავლესთან მესიანიზმისა და კანონის მიმართების კვლევისას, რამდენიმე ძალიან საინტერესო პარადოქსს აღმოაჩენს. თავის მხრივ, მესიანურისა და კანონის მიმართების პრობლემა, რომელიც შეიძლება პავლეს არათანმიმდევრულობად ან შეგნებულ თამაშად მივიჩნიოთ, ორიგენემ და იოანე ოქროპირმა შეამჩნიეს.

თავდაპირველად განვიხილოთ რომაელთა მიმართ წერილის შემდეგი სიტყვები, „რადგანაც რჯულის დასასრული ქრისტეა ყოველი მორწმუნის გასამართლებლად“ (რომ. 10:4). რჯულის, იგივე კანონის დასასრული მესიაა, თუმცა როგორ უნდა გავიგოთ აქ სიტყვა დასასრული, რამდენად შესაბამისი იქნება *telos*-ის დასასრულად თარგმნა?<sup>37</sup> აგამბენის თანახმად, „მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მესიანოსს მოქმედების ძალას ართმევს...და, მაშასადამე მას შესაძლებლობის მდგომარეობამდე აღადგენს, მხოლოდ ასე შეიძლება ის განასახიერებდეს მის ტელოსს, როგორც მიზნად ისე აღსრულებად. კანონის აღსრულება მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მას პირველ რიგში ძალის არაქმედითობამდე აღადგენენ“ (Agamben 2005: 98).<sup>38</sup> კანონის მესიანური დეაქტივაცია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მისი გამოყენების ახალი შესაძლებლობის ჰორიზონტების გახსნას გულისხმობს. თითქოს ყველაფერი ცხადია, თითქოს პავლე მოციქული თანმიმდევრულად და მიზანმიმართულად აკრიტიკებს კანონს და არა მის აბსოლუტურ გაუქმებაზე, არამედ დეაქტივაციაზე საუბრობს. თუმცა, პავლე, როგორც ორიგენე მიიჩნევს, თავის თავს

<sup>37</sup> აღსანიშნავია, რომ აგამბენის წიგნის იტალიური დედანი არ გაგვაჩნია, ამიტომ ვეყრდნობით ნაშრომის ინგლისურ და გერმანულ გამოცემებს. ინგლისურ ვარიანტში, *telos* ნათარგმნია, როგორც *end* (ეს ინგლისური სიტყვა აღნიშნავს მიზანსაც და დასასრულსაც) და როგორც *Fulfillment* (აღსრულება, დასასრული). გერმანულ თარგმანში კი შესაბამისად გვხვდება *Ende* და *Vollendung*.

<sup>38</sup> “Only to the extent that the Messiah renders the *nomos* inoperative... and thus restores it to the state of potentiality, only in this way may he represent its *telos* as both end and fulfillment. The law can be brought to fulfillment only if it is first restored to the inoperativity of power“.

ეწინააღმდეგება, როდესაც კანონის მესიანური გაუქმების შემდეგ კომენტატორებისთვის ამოუხსნელ ამოცანად ქცეულ აზრს გამოთქვამს: „მაშ, ჩვენ რწმენით ვაქარწყლებთ რჯულს? არამც და არამც. არამედ ვამტკიცებთ მას“ (რომ. 3:31).<sup>39</sup>

ორიგენეს გარდა, პავლეს ეპისტოლეების ერთ-ერთი პირველი კომენტატორი, იოანე ოქროპირი, მესიის და კანონის მიმართების შესახებ მსჯელობისას, გაუქმების (katergeitai) პავლესეულ კონცეპტსაც ეხება და წერს რომ, „ის არ არის სრული განადგურება, არამედ რაღაც ახლისა და უკეთესის მომასწავებელი. ამრიგად, მას შემდეგ რაც მან katergeitai წარმოთქვა, მან დაამატა: „ჩვენი ცოდნა არასრულყოფილია და ჩვენი წინასწარმეტყველებაც არასრულყოფილია. როდესაც სრულყოფილი მოვა, მაშინ არასრულყოფილი გაუქმდება [katargethesaz].“ ამრიგად არასრულყოფილი უკვე აღარ არსებობს, სრულყოფილი კი...რადგან გაუქმება [katargesis] არის სისავსე [plerosis] რაღაც ახლისკენ მიახლოება“ (Agamben 2005: 99; Chrysostom, 55).

აგამბენის არქეოლოგიური და ამავე დროს ჰერმენევტიკური ძიებები, მას პავლესეული katargesis-ის დიალექტიკურ მნიშვნელობას აღმოაჩენინებს. მისი აღმოჩენის მიხედვით ლუთერი ტერმინ katargesis-ის თარგმანისას, სიტყვა *Aufhebung* იყენებს. აგამბენი ლუთერის ნაწერების დეტალური შესწავლის საფუძველზე მიიჩნევს, რომ პროტესტანტ ბერს ბერძნული სიტყვის ორმაგი მნიშვნელობა გააზრებული ჰქონდა. ვიტგენშტაინისთვის მეტაფიზიკური და ფილოსოფიური პრობლემები თუ სიტყვის მნიშვნელობისა და გამოყენების პრაქტიკაზე დაიყვანებოდა და შესაბამისად, ნებისმიერ სპეკულატორულ პრობლემას ლინგვისტურ პრობლემად აქცევდა, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცნება, ან ფილოსოფიური პრობლემა თარგმანის მეშვეობითაც იქმნება. პავლესეული *katargesis*, რომელიც ლუთერმა თარგმნა როგორც *Aufhebung*, კანონის გაუქმებას და დასასრულს კი არ ნიშნავს, არამედ მის მოხსნას, შეთვალაიერებას და შენახვას. პავლეს სწორედ უცნაური პროტო-ჰეგელიანური მოხსნა-შენახვის დიალექტიკა ნათელყოფს მის ერთი შეხედვით თვითწინააღმდეგობას, რომელიც

---

<sup>39</sup> ძველი თარგმანის მიხედვით: „აწ შჯულსა ნუ განვაქარვებთა სარწმუნოებითა მით? ნუ იყოფინ. არამედ შჯულსა დავამტკიცებთ“.

ადრეული კომენტატორებისთვის შეუმჩნეველი არ დარჩენილა. ეს აგამბენისთვის დამახასიათებელი თამამი ნაბიჯია, რაც თანამედროვე ფილოსოფიური ცნებების და პრობლემების ანტიკურ ან შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში დასაბამის ძიებას გულისხმობს. აგამბენის თანახმად, ჰეგელის დიალექტიკა ქრისტიანული თეოლოგიის სეკულარიზებაა, თუმცა „*ჰეგელმა თეოლოგიის წიაღშივე აღმოცენებული იარაღი, თეოლოგიისვე საწინააღმდეგოდ გამოიყენა და ეს იარაღი ჭეშმარიტად მესიანური*“ (Agamben 2005: 99). თუ აგამბენის მიერ განხორციელებული არქეოლოგიურ-გენეალოგიური გამოკვლევა სწორია და თუ ჰეგელისეული *Aufhebung* და პავლესეული *katargesis* სტრუქტურულად და სემანტიკურად იდენტურია, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ მესიანური დრო კანონის დასასრული და მისი გაუქმება კი არა, არამედ მისი შეჩერება, მოხსნა და ტრანზფორმაციაა. აგამბენის თანახმად, მე-20 საუკუნეში ჰეგელის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ინტერპეტატორი, ალექსანდრე კოჟევი, პოსტადამიანურ და პოსტისტორიულ მდგომარეობაზე საუბრისას, იყენებს ფრანგულ სიტყვას *desoeuvrement*, რომელიც აგამბენს პავლესეული *katargesis*-ის შესატყვისად მიაჩნია.

როგორ არის შესაძლებელი კანონზე საუბარი, როდესაც მისი ძალმოსილება შეჩერებულია, თუმცა, ამავე დროს ის აღსრულებულიც არის? როგორც ჩანს, Homo Sacer-ის მეორე ტომი „საგანგებო მდგომარეობა“, რომლის შესახებ წინა თავებში გვქონდა საუბარი, აგამბენის პავლესადმი ეპისტოლეებისადმი განკუთვნილ წიგნში წინასწარ იგულისხმება. ნაშრომის ერთ-ერთ ქვეთავსაც სწორედ „საგანგებო მდგომარეობა“ ეწოდება, რომელშიც აგამბენი მესიანურ დროში კანონის პარადოქსულ სტატუსს, მის გაუქმებას და აღსრულებას, კარლ შმიტისეული საგანგებო მდგომარეობის მეშვეობით გაგებას ცდილობს. მართლაც, სტრუქტურული მსგასება აშკარაა, სუვერენი, ისევე როგორც მესია კანონის ფუნქციონირებას აუქმებს, მაგრამ აგამბენის თანახმად, კანონის „*ფუნქციონირება და სტრუქტურა ნორმა კი არა, გამონაკლისია*“ (Agamben 2005: 104). საგანგებო მდგომარეობის, სუვერენის და ლეგალურ-სამართლებრივი საფუძვლის შესახებ წინა თავში განხილული საკითხები მესიანური დროის მიერ კანონთან მიმართების გაგებაშიც დაგვეხარება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აგამბენის ყოველი ნაშრომი, მომდევნოს შესაძლებლობაა, მაგალითად,

„საგანგებო მდგომარეობაში“ მან განავითარა ის, რაც პავლეს ეპისტოლეების კომენტარებში უთქმელი და არათემატიზირებული დარჩა. აგამბენი ნაშრომში, „დრო, რომელიც დარჩა“, საგანგებო მდგომარეობაში კანონის სამ ფუნდამენტურ სტრუქტურულ მახასიათებელს გამოყოფს, რომელიც სქემატური სახით შეიძლება ჩამოვყალიბოთ:

1. პირველი შინაგანსა და გარეგანს შორის აბსოლუტური განურჩევლობაა. საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადების ლეგელური უფლების მქონე სუვერენი ტრანსცენდენტურსა და იმანენტურს, შინაგანსა და გარეგანს შორის ზღვარს აუქმებს. ის კანონით არის განსაზღვრული, რადგან მისი მეშვეობით აცხადებს საგანგებო მდგომარეობას, რომელშიც კანონის ძალა უქმდება. სწორედ ამ მიზეზით, ის კანონსაც აღემატება, რადგან მის ფუნქციონირებას აუქმებს.
2. აგამბენის თანახმად, მეორე ფუნდამენტური ნიშანი კანონის დაკვირვებასა და ტრანსგრესიას შორის განუსხვავებლობაა. *„საგანგებო მდგომარეობაში კანონი, რამდენადაც ის სინამდიველეს უბრალოდ ემთხვევა აბსოლუტურად დაუკვირვებადია [ineseguibile] და ეს დაუკვირვებადობა [ineseguibilita] ნორმის თავდაპირველი ფიგურაა“* (Agamben 2005: 105).
3. მესამე ფუნდამენტური მახასიათებელი არის დაუკვირვებადობის დროს, კანონის სრული არაფორმულირებადობა [informulabilita]. *„მას აღარ გააჩნია, ან ჯერ კიდევ არ აქვს დადგენილების და აკრძალვის ფორმა“* (Agamben 2005: 105).

აგამბენი საგანგებო მდგომარეობაში კანონის სტატუსს და კანონის მესიანურ დეაქტივაციას ერთმანეთს ადარებს. ეს შედარება საგანგებო მდგომარეობის პირველი ფუნდამენტური მახასიათებლის გახსენებას მოითხოვს. მესიანური *katargesis*-ის დროს, განსხვავება მათ შორის, ვინც კანონს ექვემდებარება და ვინც კანონგარეშეა უქმდება. კანონის მესიანური გარდაქმნა შინაგანსა და გარეგანს შორის აბსოლუტურ განურჩევლობას ქმნის, მაშასადამე აღარ არსებობს ებრაელსა და არა-ებრაელს შორის განსხვავება. შეიძლება ითქვას, პავლესეული მესიანური კანონი, აგამბენს საგანგებო მდგომარეობის ერთგვარ არტიკულირებადაც მიაჩნია. პავლეს მიერ კანონის

უკიდურესად მძაფრი კრიტიკა ახალი კანონის გაცხადებით სრულდება: „რომელი რჯულით? საქმეთა რჯულით? არა, არამედ რწმენის რჯულით (*nomos pisteos*)“ (რომ. 3:27).

აგამბენი ფიქრობს, რომ „რწმენის კანონი“ უკავშირდება და ერთგვარად იმის მანიფესტაციას წარმოადგენს, რასაც პავლე უწოდებს „სამართლიანობას კანონის გარეშე“ (*dikaiosyne choris nomou*; Rom. 3:21).<sup>40</sup> აგამბენის ჰიპოთეზა, რომ საგანგებო მდგომარეობა, უფრო ზუსტად გამონაკლისის ცნება, პავლეს ეპისტოლეებში არის მოცემული, კიდევ ერთხელ დასტურდება პავლეს მიერ სიტყვა *ἐξεκλείσθῃ* (გამონაკლისი) გამოყენებით. კანონი, რომლის შინაარსი არის რწმენა, „საქმეთა რჯულის“ შეჩერება, მისი გამონაკლისად ქცევია. ბიბლიის ახალ ქართულ ვერსიაში *ἐξεκλείσθῃ* „განქარებად“ არის ნათარგმნი, ხოლო დეველ ქართულად არის „და-მე-ყენებულ“. ამგვარად გაგებული ეს ბერძნული სიტყვა, აგამბენის ჩანაფიქრსა და ინტერპრეტაციას დაგვაშორებს. თუმცა, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ინგლისური და გერმანული შესატყვისებიც. ბიბლიის თითქმის ყველა ინგლისურ და გერმანულენოვან ვერსიებში გამონაკლისის აღმნიშვნელი სიტყვები, *exclusion* და *ausschließen* არის გამოყენებული. აგამბენის თანახმად „პავლეს ამ დიალექტიკური აპორიის ფორმულირება, რომ რწმენა კანონის როგორც დეაქტივაცია (*katargein*) ისე შენახვია (*histanein*), ამ პარადოქსის თანმიმდევრული გამოხატულებაა. სამართლიანობა კანონის გარეშე არ არის კანონის უარყოფა, არამედ მისი რეალიზაცია და აღსრულება, კანონის პლერომა“ (Agamben 2005:107).

ამრიგად, აგამბენის უმოქმედობის ცნება კანონის მესიანური დეაქტივაციის არქეოლოგიას უკავშირდება, ისეთ მდგომარეობას, როდესაც არსებობის თამაშებრივი ფორმა კანონის ძალმოსილებაზეც გავრცელდება და მის მნიშვნელობას გამოუყენებელი ნივთის სტატუსამდე დაიყვანს. ამგვარი კანონი, ლიტერატურის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მისტიკური ფიგურის, კაფკას ოდრადეკის მსგავსია, ის ადამიანური მახასიათებლების მქონე „ვარსკვლავისებური ძაფის კოჭია“, რომელიც

---

<sup>40</sup> ბიბლიის ძველ და ახალ ქართულ თარგმანებში, ბერძნული სიტყვა *dikaiosyne* „სამართლედ“ არის თარგმნილი, რაც სავსებით გამართლებულია. თუმცა, ჩვენ მისი „სამართლიანობად“ თარგმნა ვამჯობინეთ, როგორც ამას ჯორჯო აგამბენი აკეთებს.

ოჯახის უფროსის წუხილსა და საზრუნავს წარმოადგენს. ეს უცნაური ფიგურა “ხან სხვენზეა, ხან კიბეზე, ხან კი დერეფნებსა და წინკარში; ხან, თვეების მანძილზე, ველარსად მოკრავს თვალს კაცი; და აღარ იცი, აქა თუ სხვაგან გადასახლდა; და მაინც, აუცილებლად ბრუნდება უკან (ფ.კაფკა 2013: 172). ოდრადეკი საუბრობს კიდეც, ის ოჯახის უფროსის მარტივ შეკითხვებს პასუხობს და იცინის. ერთ-ერთი პასუხიდან ვიგებთ, რომ ოდრადეკის საცხოვრებელი ადგილი გაურკვეველია. ვალტერ ბენიამინისთვის „ოდრადეკი არის ფორმა, რომელსაც საგნები დავიწყების შედეგად იღებენ“ (W. Benjamin 1991: 43). მესიანური დეაქტივაციის შემდეგ კანონიც დავიწყების საგანი გახდება, რომლის მხოლოდ ნარჩენზე შეგვეძლება მითითება, ერთ დროს მთლიანობას რომ წარმოადგენდა. მომნუსხველი მხატვრული შედარების მიუხედავად, ბენიამინს რაღაც არსებითი გამორჩა, როდესაც მან ოდრადეკში ყავლგასული, მივიწყებული საგნების მეტაფორა დაინახა. ბენიამინის შეხედულებას თავად მთხრობელი ეწინააღმდეგება: “კაცი იფიქრებს, რომ ამ უცნაურ ქმნილებას ერთ დროს რაღაც ფუნქცია ჰქონდა და ახლა მისგან მხოლოდ ნაწილი შემორჩენილა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს ასე არაა; ყოველ შემთხვევაში არაფერი მეტყველებს ამაზე... მთელი, მართალია, ცოტა უაზროდ გამოიყურება, მაგრამ თავისებურად რაღაც მთლიანობას მაინც განასახიერებს“ (ფ. კაფკა 2013: 172). ოდრადეკი კანონისგან განსხვავებით არ არის ნარჩენი, ის არასდროს ყოფილა მთლიანი და თვითკმარი საგანი. ოდრადეკი უფრო მეტია, ვიდრე გამოუყენებელი ნივთი.

როგორც კანონთან, ისე კაფკასეულ პერსონაჟთან ურთიერთობის ერთადერთი ფორმა ჰერაკლიტესეული თამაშია, სწორედ ამიტომ წერს ჯორჯო აგამბენი, რომ “ერთ დღესაც კაცობრიობა ისევე ითამაშებს კანონთან, როგორც ბავშვები თამაშობენ გამოუყენებელი ნივთებით, არა იმიტომ რომ მათ გამოყენების კანონიკური სტატუსი დაუბრუნონ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი მისგან გაათავისუფლონ“ (Agamben 2005b: 64).

წესებისგან თავისუფალი თამაში არაინტენციურია და გამოყენების ახალ შესაძლებლობებს ხსნის, პოსტისტორიული მოთამაშე უკვე აღარ ცნობს მოქმედების კატეგორიას, რადგან მოქმედება ცნობიერების რაციონალურ აქტივობას და მიზანს,

აგრეთვე მიმართებათა სისტემას გულისხმობს. მოთამაშე, რომელიც კანონით გამოუყენებელი ნივთის მსგავსად თამაშობს, მის ცარიელ სტრუქტურას ყველაზე კარგად ჭვრეტს. პოსტმესიანური მოთამაშე არა მოქმედი, არამედ მჭვრეტელი არსებაა, რომელიც საკუთარი მოქმედების წმინდა შესაძლებლობას უჭვრეტს.

### 3.2. უქმეობა და მჭვრეტელობა

მჭვრეტელობის და უმოქმედობის ურთიერთმიმართება აგამბენის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს და თავის მხრივ, გამოყენების (chresis) არისტოტელურ ცნებას უკავშირდება, რომელიც საკუთრებისგან თავისუფალი ფრანცისკელი ბერების სამონასტრო ცხოვრების წესის უმთავრესი მახასიათებელია იყო. როგორც ცნობილია, აგამბენი ჰანა არენდტის ფილოსოფიით აღფრთოვანებული იყო და 1960-იანი წლების დამლევს მასთან მიმოწერაც კი ჰქონდა. არენდტის ფილოსოფიამ უკვე ზრდასრული იტალიელი მოაზროვნის ნაშრომებში იჩინა თავი, მაგალითად, შეიძლება ითქვას, რომ Homo Sacer-ის პირველი ტომი, *Homo Sacer: სუვერენული ძალაუფლება და შიშველი სიცოცხლე*, ჰანა არენდტის და მიშელ ფუკოს ფილოსოფიების დაკავშირებისა და ურთიერთშეხების მცდელობას წარმოადგენდა. თუმცა, მას შემდეგ, აგამბენი თითქმის არსად ექსპლიციტურად არ ეხება არენდტის ფილოსოფიას. ჰანა არენდტის უკანასკნელი წიგნი „გონების სიცოცხლე“, რომელიც ჭვრეტითი ცხოვრების სტრუქტურული ელემენტების კვლევას ეძღვნება, ჭვრეტისა და უმოქმედობის შესახებ აგამბენისეული რეფლექსიებისას არსად გვხვდება. თუმცა, მათ შორის გარკვეული მსგავსების დაძებნა მაინც შესაძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ არენდტისთვის აგამბენის მიერ პავლესეული *katargein*-ის ინტერპრეტაცია არ იყო ცნობილი. არენდტი „გონების სიცოცხლის“ შესავალში შუა საუკუნეების მივიწყებული მისტიკოსი თეოლოგის, ჰუგო ვიქტორის სიტყვებს იმოწმებს, რომელიც ქმედითი და მჭვრეტელობითი სიცოცხლის მახასიათებლებზე საუბრობს და რაც თავად არენდტისეული მიდგომის ნათელი

გამოხატულებაცაა. არენდტი ჰუგოს ტექსტს თავისუფლად თარგმნის და ორიგინალსაც ურთავს.

„*Duae sunt vitae, activa e contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*“<sup>41</sup> (Arendt 1981: 6). თუმცა, აგამბენის ჩანაფიქრს კატონის სიტყვები უფრო შეეფერება, რომელსაც აგრეთვე არენდტი იმოწმებს „*ადამიანი არასდროს არის უფრო ქმედითი, როდესაც არაფერს აკეთებს და არასდროს არის ისე, მარტო, როდესაც ის თავის თავთანაა*“ (Arendt 1981: 8). არენდტი მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმებზე საუბრისას, სამ ძირითად ელემენტს გამოარჩევს, აზროვნებას, ნებელობას და განსჯას. შესაბამისად, არისტოტელური ტრადიციის გათვალისწინებით მას მხედველობაში აქვს აზროვნების მენტალური უნარი, რომელიც ფენომენურ სამყაროში სუბიექტის მოქმედების საპირწონეა. შეიძლება ითქვას, რომ კატონი არისტოტელეს თეორიულ სიცოცხლეზე შეხედულებას იმეორებს და მას ეთანხმება, რომ აზროვნება ყველაზე დიდი მოქმედებაა. აგამბენთან საქმე სხვაგვარადაა. ის აზროვნებაზე, როგორც მენტალურ უნარზე და შესაბამისად, როგორც ჭვრეტის უმთავრეს ფორმაზე არ საუბრობს. მასთან კონტემპლაცია, იგივე მჭვრეტელობა სულ სხვა პრობლემურ ჭრილშია გაანალიზებული და არა მოქმედების, არამედ უმოქმედობის ცნებასთან არის დაკავშირებული. აგამბენთან მჭვრეტელობა მნიშვნელოვან ტექნიკურ ფუნქციას ასრულებს. მის განაზრებებში მჭვრეტელობითი სიცოცხლე არ განიხილება, როგორც არსებობის წესი და ერთგვარი სულიერი ვარჯიში. მჭვრეტელობის შესახებ მისი რეფლექსიები სხვადასხვა ტექსტშია გაბნეული და შესაბამისად განსხვავებულ პარადიგმებს და პრობლემებს უკავშირდება. მაგალითად, „ხელმწიფებისა და დიდების“ მეორე ნაწილი, რომელიც დიდების თეოლოგიურ პარადიგმას და ძალაუფლების კარნავალურ ფორმასთან მის კავშირს ეძღვნება, მჭვრეტელობის ცნება ანგელოზების ფუნქციის აღსაწერად არის გამოყენებული. თუ მმართველობისა და მეუფების ბინარულ წყვილს და ზოგადად წინა თავში განხილულ პრობლემებს

---

<sup>41</sup> „ორი სახის ცხოვრება არსებობს, ქმედითი და მჭვრეტელობითი. ქმედითი მუშაობაში მოგვეცემა, მჭვრეტელობითი სიჩუმეში. ქმედითი საჯაროში, მჭვრეტელობითი უდაბნოში. ქმედითი აუცილებლობით ახლობელზეა მიმართული, მჭვრეტელობითი კი ღმერთის ხედვაზე“.



გავიხსენებთ, ტექსტში ანგელოზების ხსენება ნათელი გახდება. აგამბენი, „ხელმწიფებისა და დიდების“ ამ ნაწილში ერიკ პეტერსონის მცირე მოცულობის ტექსტს იკვლევს და მისი მეშვეობით შუა საუკუნეებში ანგელოზების შესახებ არსებული თეორიებისკენ იკვალავს გზას. პეტერსონის ნაშრომს *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* ისევე როგორც აგამბენის მიერ დიონისე არეოპაგელის, თომა აქვინელისა და მრავალი სხვა მოაზროვნის გამოყენებას და გადააზრებას არ ვაპირებთ. ყველზე მნიშვნელოვანი ჩვენს მიერ დასახული ამოცანის კონტექსტში პრობლემების აქტუალიზება და მასზე შემდგომი რეფლექსიის მცდელობა არის. ამის გათვალისწინებით, აგამბენის მიერ ზოგიერთი ავტორის სტრატეგიული წაკითხვა, რაც ხშირად დაუსრულებელი კომენტარების სახეს იღებს, ჩვენი თვალთახედვის მიღმა რჩება. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თავად აგამბენიც მეტწილად ერიკ პეტერსონის ნაშრომით ხელმძღვანელობს და მასში იდენტიფიცირებული პრობლემების კვალს და ავტორებს მიჰყვება. როგორც ჯერ პეტერსონი და შემდეგ უკვე აგამბენი მიუთითებენ, შუა საუკუნეების თეოლოგიურ აზრში ორი სახის ანგელოზს განასხვავებდნენ. ანგელოზთა პირველ კატეგორიას ქმედითი ანგელოზები განეკუთვნებიან. ისინი ვინც სამყაროს მართვასა და ადმინისტრირების საქმეში ღმერთის მინისტრები არიან, ხოლო მეორე კატეგორიის ანგელოზების დანიშნულება ღმერთის არსების ჭკრეტით შემოიფარგლება და ის ხარისხობრივად უფრო მაღალია ვიდრე პირველი. ამის წარმოსაჩენად აგამბენი შუა საუკუნეების ეპოქის თეოლოგთა სიტყვებს იმოწმებს, მაგალითად, ფრანგი თეოლოგი ფილიპ კანცლერი წერს, რომ „*ანგელოზებს ორი ძალა აქვთ [duplicem vim], მჭვრეტელობითი, რომელიც ღმერთს ეხმარება და ადმინისტრაციული, რომელიც ჩვენ გვეხება: მჭვრეტელობითი ძალა, ან დამხმარე უფრო კეთილშობილურია*“ (Agamben 2011: 149)<sup>42</sup> მისტიკოსი თეოლოგი ბონავენტურაც იგივე აზრს იმეორებს, ოღონდ ერთი მცირე, მაგრამ მნიშვნელოვანი განსხვავებით, მისთვის მჭვრეტელობა არ არის პასიური მდგომარეობა, არამედ ის გარკვეულ მოქმედებას წარმოადგენს, შესაბამისად მჭვრეტელობა, როგორც ხარისხობრივად მოქმედების უზენაესი ფორმა

<sup>42</sup> აგამბენი აქვე უთითებს წყაროს: Summa de bono, vol. I, Chapter "De bono gratie," § "De bono gratie in angelis," q. 2, p. 384.

არისტოტელურ ტრადიციას ენათესავება. ბონავენტურა წერს „ანგელოსური ქმედებები ორ რამეზე შეიძლება დაიყვანოს: მჭვრეტელობით მოქმედებასა და ადმინისტრაციაზე...ანგელოსური სულების და მათი ქმედებების გარჩევა ამ ორის მეშვეობით არის შესაძლებელი. მჭვრეტელობითი უმაღლეს საგნებამდე აღმასვლისგან შედგება; ადმინისტრაციული კი ადამიანებამდე დადის. ეს ორი ერთმანეთს კიბეზე ხვდებიან, რომელზეც ანგელოზები ადიან და ჩადიან „(Agamben 2011: 149).<sup>43</sup>

არისტოტელე „ნიკომაქეს ეთიკაში“ ადამიანის დანიშნულებაზე, მის ფუნქციასა თუ მოქმედებაზე რეფლექსიისას წერს, რომ „როგორც ფლეიტაზე დამკვრელი, ისე მოქანდაკე და საერთოდ, ყველა ოსტატი და ყველა ადამიანი, რომელიც საქმიანობს ეწევა, ფიქრობს, რომ ამ მოქმედებაში მდგომარეობს მისი სიკეთე და კეთილდღეობა და ასევე ფიქრობს კაცი, თუ ის რაიმე საქმიანობას ეწევა. თუ რაღაც საქმე და დანიშნულება აქვს მშენებელს, მეწაღეს, ადამიანს არ უნდა ჰქონდეს რაიმე მიზანი და ის უმოქმედო უნდო იყოს? „(არისტ 1097b) აგამბენის თანახმად, არისტოტელე მყისიერად უარყოფს ადამიანის უმოქმედობის აზრს, უმოქმედობის, რომელშიც მნიშვნელოვან როლს, იგივე არისტოტელესეული შესაძლებლობის ცნება შეიძლება თამაშობდეს. თუ ადამიანის თავისი არსებით არის უმოქმედო და ყოველგვარი წინასწარგანსაზღვრული ფუნქციისგან თავისუფალი, თუ მას გააჩნია თავდაპირველი მოწოდება, მაშინ ის საკუთარი თავის წმინდა შესაძლებლობას წარმოადგენს. არისტოტელესგან განსხვავებით აგამბენს მიაჩნია, რომ უმოქმედობის ცნება და მისი მჭვრეტელობასთან დაკავშირება წარმოადგენს გარკვეული თეორიულ პოზიციას, რომელიც ადამიანის ბუნების ფუნდამენტურ სტრუქტურას წარმოადგენს და ამასთანავე მოქმედების ახალ ჰორიზონტსაც გვიხსნის. აგამბენის აზრით, უმოქმედობის ცნება ადამიანის თეორიული ცხოვრებისაგან განუყოფელია, სწორედ ამით აიხსნება საბერძნეთში მოცალეობის ნეგატიური მნიშვნელობის არარსებობა. პირიქით, მოცალეობა არის ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული სიქველე, რომელიც ადამიანის თვითკონსტრუირების უძირეულესი პირობაა. კაზემირ მალევიჩის სუპრემატიზმი, სწორედ ამგვარ ხდომილებას წარმოადგენს, რომელშიც აბსოლუტური

<sup>43</sup> აგამბენი ბონავენტურას სიტყვებს შემდეგი წყაროდან იმოწმებს: De div. II, De sanctis angelis 1, coiL 2

სიცარიელე და სიჭარბე ერთი და იგივეა. უმოქმედობა, ან როგორც მალევიჩი იტყოდა სიზარმაცე, სუპრემატიზმის საბოლოო მიზანია. მალევიჩის სტატია „სიზარმაცე, როგორც ადამიანის ნამდვილი განხორციელება“ აგამბენის ყურადღების ცენტრში მოექცა, თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აგამბენი გულისხმობს უმოქმედობას და არა სიზარმაცეს, რომლებიც მსგავსებისა და შესაძლო ურთიერთკავშირის მიუხედავად სხვადასხვა მნიშვნელობისა და ფუნქციის მქონე ცნებებს წარმოადგენენ. როგორც აგამბენი შენიშნავს, თუ მალევიჩი ამ ნაშრომში შრომას ადამიანის განხორციელებად განიხილავს, მაშინ „სიზარმაცე კაცობრიობის უმაღლესი სახე“ ყოფილა. შრომისაგან თავისუფალი არსებობა, რომელიც წარმოებასა და გამომუშავებაზე ორიენტირებულ მოქმედებას არ წარმოადგენს, ჭვრეტის და უმოქმედობის ველია. აგამბენის თანახმად ამ ვითარებას ყველაზე კარგად სპინოზას სიტყვები შეესაბამება, რომელიც თავისი „ეთიკის“ IV წიგნში მონობისა და ადამიანის უმაღლესი თავისუფლების შესახებ მსჯელობისას ერთგვარ თვითკმაყოფილებაზე (*acquiescentia in se ipso*) საუბრობს, რომელიც „ადამიანის მიერ საკუთარი თავისა და საკუთარი მოქმედების ჭვრეტისაგან წარმოქმნილი სიამოვნება“ (*Agamben 2011: 250*). აგამბენი ვარაუდობს, რომ აქ სპინოზას მხედველობაში აქვს ადამიანური შაბათი, აბსოლუტური უქმეობა. აგამბენი სპინოზას ამ სიტყვებს დიდების თეოლოგიური გაგების კონტექსტში იაზრებს, რომელიც უმოქმედობის იგივეობრივად მიაჩნია. სპინოზას მიერ გამოყენებული სიტყვა *acquiescentia*, როგორც აგამბენი აღნიშნავს კლასიკურ ლათინურში უცნობი ტერმინი იყო და სავარაუდოდ სპინოზა ამ სიტყვით ებრაულ *menuchah* და ბერძნულ *anapausis* თარგმნის, რაც ყოველგვარი ქმედების შეწყვეტას, მოცალეობის მნიშვნელობას გულისხმობს. შესაბამისად, *acquiescentia*, როგორც საკუთარი თავით კმაყოფილება უმოქმედობის კატეგორიასთან არის გაიგივებული. თუმცა, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს თავად ლათინური ტერმინის პოლივალენტურობა და კონკრეტული ფილოსოფიური დისკურსი, რომელშიც სპინოზამ ეს ცნება გამოიყენა. ფაქტი, რომელზეც მივუთითებთ, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ადრეული თანამედროვე ფილოსოფიის უფრო დეტალური შესწავლის აუცილებლობას ქართულ ფილოსოფიურ სივრცეში. მხედველობაში მაქვს რენე დეკარტისა და ბარუხ სპინოზას ფილოსოფიების ურთიერთმიმართების კვლევა.

ფილოსოფიის ისტორიის ზედაპირული ცოდნაც კი საკმარისია, რომ მათ შორის არსებითი სხვაობა დავინახოთ. მაგალითად, დეკარტესეული სუბსტანციური დუალიზმი, განფენილი საგანი და მოაზროვნე საგანი სპინოზასთან მხოლოდ სუბსტანციის ატრიბუტებს წარმოადგენენ. შესაბამისად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ სპინოზასეული *acquiescentia in se ipso* არის არა ებრაული ან ბერძნული სიტყვების ლათინური თარგმანი, არამედ რასაც დეკარტი *la satisfaction de soi-même* (თვითკმაყოფილება) უწოდებს. აგამბენის უკიდევანო ერუდიციის მოუხედავად, სპინოზას ეს სიტყვები დეკარტთან ყოველგვარი მიმართების გარეშეა განხილული, რაც თავის მხრივ აგამბენის კონკრეტული განზრახვით შეიძლება აიხსნას. დეკარტთან სპინოზას მიმართების კვლევის ნაცვლად აგამბენი კიდევ ერთხელ იმოწმებს ფილონ ალექსანდრიელის სიტყვებს, რომლებიც უმოქმედობის თეოლოგიურ პარადიგმას განასახიერებს. ფილონის თანახმად „*არსებულ საგანთა შორის მხოლოდ ღმერთია უმოქმედო [anapauomenon] და ამ უქმეობაში მოქმედების არ არსებობას კი არ ვგულისხმობ, არამედ ენერგიას, რომელიც მთლიანად თავისუფალია ყოველგვარი მუშაობისგან [aponotaten]...ღმერთი არ არის მოქმედების სუბიექტი...ამრიგად მოცალეობა და უმოქმედობა მხოლოდ ღმერთის საკუთრივ ატრიბუტებს წარმოადგენენ*“ (Agamben 2011: 239). ჩვენი ვარაუდით, აგამბენისთვის უქმეობის და მისი მჭვრეტელობასთან კავშირის არქეოლოგიური კვლევა ერთ მიზანს, თანამედროვე პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების და ბიოპოლიტიკური წნეხის წინააღმდეგ ბრძოლისთვის იარაღის შექმნას ემსახურება, რაც ძალაუფლების განმახორციელებელი ცენტრებისადმი წინააღმდეგობის გაწევის უნარს გულისხმობს. აგამბენი, ერთ-ერთ სტატიაში, რომელიც ჟილ დელიოზის მიერ წაკითხულ ლექციას ეხება, „რა არის შემოქმედების აქტი“ ფრანგი ფილოსოფოსის კვალდაკვალ წინააღმდეგობის ცნებას ეხება და განმარტავს, რომ დელიოზისეული კრეაციის აქტი როგორც წინააღმდეგობის აქტი ერთ ნაკლს გულისხმობს, სახელდობრ განუმარტებლობას. დელიოზი არსად განმარტავს ამ ფრაზის მნიშვნელობას, თუ რას ნიშნავს წინააღმდეგობა და რატომ არის ის შემოქმედებით აქტთან დაკავშირებული? სწორედ უმოქმედობა არის წინააღმდეგობა, რომელიც ჭვრეტის, მოქმედებისა და ახალი სუბიექტურობის გამოკრისტალების წინაპირობას წარმოადგენს, ამიტომ წერს

აგამბენი, რომ „ამ აზრით, მჭვრეტელობა და უმოქმედობა, ანთროპოგენეზისის მეტაფიზიკურ ქმედით ძალებს წარმოადგენენ, რომლებიც ბიოლოგიური და სოციალური ბედისწერისგან და წინასწარდადგენილი ამოცანისგან ადამიანის გათავისუფლებით, მას განსაკუთრებული მოქმედების შესაძლებლობას აძლევენ, რასაც ჩვენ „პოლიტიკას“ და „ხელოვნებას“ ვუწოდებთ“ (Agamben 2011: 251).

## თავი IV

### ხმის დეკონსტრუქციული და არქეოლოგიური პარადიგმები

დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში ხმის შესახებ არაერთი ნაშრომი დაწერილა. ხმის შესახებ დაწერილი, სულ მცირე ორი თანამედროვე ფილოსოფოსის გამოკვლევის დასახელება შეიძლება. პირველი არის სლოვენელი ფილოსოფოსი, სლავოი ჟიჟეკთან ერთად ლიუბლიანას ფსიქონალიზური სკოლის დამფუძნებელი მლადენ დოლარი, რომელმაც უაღრესად საინტერესო და ინტერდისციპლინური გამოკვლევა „ხმა და არაფერი სხვა“<sup>44</sup> დაწერა. იტალიელმა ფილოსოფოსმა, ვერონას უნივერსიტეტის პროფესორმა ადრიანა კავარერომ კი გამოსცა წიგნი „ერთზე მეტი ხმა: ვოკალური გამოხატვის ფილოსოფიისკენ“.<sup>45</sup> ამ ნაშრომების ღირსებისა და ფართო ინტელექტუალურ-ლიტერატურული სპექტრის მიუხედავად, ჩვენ ძირითადად ორი ფილოსოფოსის, ჟაკ დერიდას და ჯორჯო აგამბენის ხმის შესახებ არსებულ თეორიებს შევეხებით. ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიის მკვლევართათვის კარგად არის ცნობილი, რომ ის ჰუსერლის ფენომენოლოგიას, თითქმის არცერთ ნაშრომში არ ეხება, ხოლო ჟაკ დერიდას დეკონსტრუქცია ფენომენოლოგიის კომენტირებისა და კრიტიკის გარეშე ვერ ჩამოყალიბდებოდა. თუ დერიდას მთავარი მიზანი ხმის, ან საუბრის ჰუსერლისეული იდეალისტური პარადიგმის კრიტიკა და შესაბამისად, როგორც ფონეს, ისე ლოგოსის დეცენტრაციაა, აგამბენის შემთხვევაში საქმე სხვაგვარადაა. აგამბენი ძირითადად ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ტრადიციებზე დაყრდობით, ხმის მეტაფიზიკის შესახებ საუბარს ცდილობს, რაშიც, ჩვენი თეზისის თანახმად, მის მიერ დერიდას კრიტიკა იმპლიციტურად იკვეთება.

ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიური განვითარება, შეიძლება პირობითად სამ ეტაპად დაიყოს. პირველ ეტაპზე ის მარტინ ჰაიდეგერის გავლენას განიცდის და ისეთ

<sup>44</sup> A Voice and Nothing More, Mladen Dolar, Massachusetts Institute of Technology, 2006

<sup>45</sup> For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression, Adriana Cavarero, Stanford University Press, 2005

მეტაფიზიკურ-ეპისტემოლოგიურ საკითხებს იკვლევს, როგორცაა არარა, სიკვდილი, გამოცდილება, ენა და ხმა. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის ამ პრობლემების შესახებ Homo Sacer-ის პროექტის განმავლობაში ფიქრს არ აგრძელებს. Homo Sacer-ში მსგავსი მეტაფიზიკური პრობლემები ჰაიდეგერული წაკითხვის ნიშანს კი არ ატარებს, არამედ აქტუალიზებისა და პრობლემატიზების ფუკოსეულ მიდგომას იზიარებს. შეიძლება სწორედ ამიტომ აგამბენი Homo Sacer-ის უკანასკნელ ტომში, „სხეულების გამოყენება“, კერძოდ თავში, რომელსაც ონტოლოგიის არქეოლოგია ეწოდება წერს:

*„მომდევნო გვერდებში შევეცდებით დავადგინოთ, არის თუ არა დღეს, კიდევ ერთხელ პირველ ფილოსოფიასთან, ანუ ონტოლოგიასთან წვდომა (l'accesso) შესაძლებელი. იმ მიზეზებით, რომელთა ნათელყოფასაც კანტიდან მოყოლებული ვცდილობთ, ეს წვდომა იმდენად პრობლემური გახდა, რომ ის არქეოლოგიის ფორმის გარეშე მოუაზრებელია“ (Agamben 2014: 151).*

აგამბენისთვის მეტაფიზიკა და ონტოლოგია, მხოლოდ არქეოლოგიის ფორმით არის შესაძლებელი. ისტორიულ კონტექსტთან ისეთი კავშირით, რომელსაც ფუნდამენტური ფილოსოფიური კითხვების ბავშვობასთან მივყავართ და რომლის მუდმივ გააწმყოებასაც ვცდილობთ.

#### 4.1. ხმის დეკონსტრუქცია

ხმის შესახებ აგამბენის კვლევას ქორონოლოგიურად წინ უსწრებს ჟაკ დერიდას მიერ „ხმა და ფენომენში“ ჰუსერლის ხმის ფენომენოლოგიური გაგების დეკონსტრუქცია. მიუხედავად იმისა, რომ აგამბენი რადიკალურად განსხვავებული მიმართულებით მოძრაობს, ზოგიერთ შემთხვევაში ის დერიდას ნააზრევს არამხოლოდ აკრიტიკებს, არამედ უახლოვდება კიდევ. თუმცა, საკუთრივ აგამბენის ხმის ფილოსოფიურ თეორიაზე გადასვლამდე ჟაკ დერიდას ფუნდამენტური (სიტყვა „ფუნდამენტური“ დერიდას საკუთარ ფილოსოფიის აღსაწერად არ მოეწონებოდა) პროექტი უნდა მიმოვიხილოთ.

XX საუკუნის ფრანგული ფილოსოფიური რეფლექსიის სპეციფიკა მნიშვნელოვნად განისაზღვრებოდა ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ფუნდამენტური წანამდვრების კრიტიკულად ათვისებისა და გარდასახვის მცდელობით. ფენომენოლოგიის ამგვარი შინაგანი კრიტიციზმისა და პარალელურად მისი მეტაფიზიკური ტრადიციით ნასაზრდოები და განპირობებული აზროვნების გამომხატველია დეკონსტრუქციის პროექტის ავტორი, ფრანგი ფილოსოფოსი ჟაკ დერიდა, რომელიც ფრანგულ ინტელექტუალურ წრეებში, დიდი ხნის განმავლობაში ჰუსერლის ფილოსოფიური ტექსტების ფრანგულ ენაზე მთარგმნელად და მის კომენტატორად ითვლებოდა. ვიდრე საკუთრივ დასახული საკითხებისა და მიზნების შესრულებას შევუდგებოდეთ, აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკური საბურველისაგან გათავისუფლების ჰუსერლისეული ინტენცია, მისი დაძლევის მცდელობა მარცხით დასრულდა და ფენომენოლოგიური ეპოხესა და ტრანსცენდენტალური რედუქციის მიუხედავად, რომელიც აუცილებელი და საყოველთაო წინაპირობებისგან დაცლას ემსახურება, აწმყოს მეტაფიზიკის ტყვეობაში დარჩა. „ხმა და ფენომენის“ წინასიტყვაობაში დერიდა შენიშნავს რომ „ჰუსერლის მიერ მეტაფიზიკური სპეკულაციების კრიტიკა სინამდვილეში ემსახურებოდა ტრადიციული მეტაფიზიკის, *philosophia prote-s* აღდგენას“, (Derrida 1973: 5). სხვა სიტყვებით, ფენომენოლოგია მეტაფიზიკის თავდაპირველ ინტენციას იმეორებს. დერიდას თანახმად, ფენომენოლოგიის ისტორიული ბედისწერა არის ბერძნული მეტაფიზიკის გენეზისის გამეორება, აღდგენა და დაგვირგვინება, ხოლო თავად დერიდასთვის ბერძნული მეტაფიზიკა არის დასწრებულობის მეტაფიზიკა. ფენომენოლოგია დერიდას აზრით, ყოველთვის ცდილობდა სამეტყველო, საკომუნიკაციო სიტყვის დაცვასა და ლოგოსსა და ფონეს (logos and phone) შორის არსებითი კავშირის დადასტურებას , რაც არ იქნება გასაკვირი თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „ცნობიერება თავის პრივილეგიურებულ მდგომარეობას ცოცხალ ვოკალურ შუამავალს (*la vive voix*) უმაღლის“ (Derrida 1973: 15). როგორც დერიდა შენიშნავს ჰუსერლი ცდილობდა ცდის გამოთქმამდელი, (pre-expressive) ჭეშმარიტად უტყვი, ჩუმი ფენის შენახვას.



დერიდას ძირითადი ინტენცია, „ლოგიკური გამოკვლევების“ მეორე ტომის პირველივე თავში ნიშნის ორმაგი საზრისის კომენტირებასთან ერთად მისი ინტერპრეტაცია და დეკონსტრუირებაა. ჰუსერლი ყურადღებას ამახვილებს ნიშნის სტრუქტურისათვის დამახასიათებელ რაღაც „არსებით განსხვავებებზე“ (Die wesentlichen Unterscheidungen) და ერთმანეთს უპირისპირებს გამოთქმას (Ausdruck) და მინიშნებას (Anzeichen), რომლებიც ჩვეულებრივ საკომუნიკაციო მეტყველებაში ერთმანეთს მოიცავენ და გულისხმობენ. ჰუსერლის თანახმად, „ყოველი ნიშანი არის ნიშანი რაღაცისთვის“ (Husserl 1901: 23), მაგრამ არსებობენ ნიშნები მნიშვნელობის (Bedeutung) და საზრისის (Sinn) გარეშე, ამგვარ ნიშანს იგი მიაკუთვნებს მინიშნებას (Anzeichen), რომელიც არაფერს გამოხატავს და არაფერს გვატყობინებს (ამგვარი წმინდა, აბსოლუტურად გამჭვირვალე, მნიშვნელობისა და საზრისის არმქონე ნიშანი შეიძლება ხმაც იყოს). ჰუსერლისეულ ფენომენოლოგიაში გამოთქმის იდეალურობა არაკომუნიკაციურ ენაში, მონოლოგიური „მარტოსული ცხოვრების“ (im einsamen Seelenleben) ხმაში უნდა ვეძებოთ. ამგვარი მენტალური შინაგანი სივრცის აღმოჩენა, რომელიც გამოთქმის ბუნების წვდომას ემსახურება მინიშნების საზღვრების რედუცირებით არის შესაძლებელი. მნიშვნელობის შესაძლებლობა მხოლოდ გამოთქმასთანაა დაკავშირებული, რომელიც საკუთარი საზღვრებიდან გასვლას, ნებელობით ექსტერიორიზაციას და შესაბამისად საზრისის მიმნიჭებელი სუბიექტის ინტენციურ აქტს წარმოადგენს, ხოლო რაც შეეხება მინიშნებას, ის ემპირიული კომუნიკაციური ველის სტრუქტურას და საკუთარ თავში უნებლიე (unwillkürlich) ასოციაციების ჯაჭვს მთლიანად მოიცავს. კომუნიკაციის თანმდევი ყველა სხეულებრივი და სივრცითი ელემენტი კი, სახის გამომეტყველებისა და მიმიკების ჩათვლით მნიშვნელობის კონტექსტიდან გამოირიცხება, იმ მიზეზით რომ ისინი არ წარმოადგენენ სუბიექტის ინტენციონალურ აქტებს და არ მანიფესტირებენ, არ იტყობინებიან სუბიექტის შინაგანი გამოცდილების შესახებ არაფერს, შესაბამისად ისინი ყოველგვარ მნიშვნელობას არიან მოკლებულნი. კომუნიკაციაში მონაწილე მეორე პირისთვის, ამგვარი უნებლიე სხეულებრივი არტიკულაციები მნიშვნელობენ იმდენად, რამდენადაც მათი ინტერპრეტირებაა შესაძლებელი. სხვა ადამიანის საუბრის მოსმენისას მისი შინაგანი ცოცხალი გამოცდილება აღიქმება არა

თავდაპირველი ორიგნალის, არამედ სიმულაკრის სახით. ფენომენოლოგიური ინტუიციის მეშვეობით აღვიქვამთ მხოლოდ იმას, რაც გარეთ, სამყაროში სხეულებრივი ფორმით გამოდის, ხოლო ინდივიდის სუბიექტური გამოცდილება და განსაკუთრებით საზრისის მიმნიჭებელი აქტები, კომუნიკაციის მეორე წევრისთვის უცნობი, გაუმჟღავნებელი რჩება. „*თუ კომუნიკაცია ან შეტყობინება (Kundgabe) არსებითად მიმნიშნებლები არიან, მხოლოდ იმიტომ რომ ჩვენ არ გაგვაჩნია სხვისი გამოცდილების თავდაპირველი ინტუიცია*“ (Derrida 1973: 40). ყველაზე უცნაური და პარადოქსული კი არის ის, რომ ამგვარად გაგებული მანიფესტირება გათვალსაჩინოებასა და გამოაშკარავებასთან ერთად ნიღბავს და უხილავი საბურველით მოსავს იმას, რასაც გვატყობინებს. ფენომენოლოგიური ეპოხესა და რედუქციის გახსნამდე, მსგავსი ოპერაციის მოხელთება „ლოგიკური გამოკვლევების“ იმ პასაჟშია შესაძლებელი, სადაც საუბარია კომუნიკაციის, კერძოდ გამოთქმის „შინაგან მონოლოგამდე“ რედუცირებაზე, რომელიც სამყაროს ემპირიულ ყოფიერებას ბრჭყალებში სვამს. „*მარტოსულ შინაგან მონოლოგში ჩვენ უკვე აღარ ვიყენებთ ნამდვილ (wirklich) სიტყვებს, არამედ მხოლოდ წარმოსახულს (vorgestellt)*“ (Derrida 1973: 43).

აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ გამოთქმისა და მიმნიშნების განმასხვავებელ კრიტერიუმს, მხოლოდ შინაგანი სიცოცხლის აღწერა უზრუნველყოფს. როგორც უკვე გავარკვეეთ, შინაგან სიცოცხლეში არავითარი მიმნიშნება არ ფუნქციონირებს, მაშასადამე არ მნიშვნელობს, იმიტომ რომ ამ შინაგანი სიცოცხლის განზომილებაში არ არის კომუნიკაცია, ხოლო კომუნიკაციის არ არსებობა, alter ego-ს არ არსებობითაა გამოწვეული და განპირობებული. და თუ მაინც, შინაგან ენაში მეორე პირი ჩნდება, ის მხოლოდ და მხოლოდ ფიქციასა და ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენს. „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ შინაგანი დისკურსის აღსაწერად, ჰუსერლის მიერ მოყვანილი მაგალითები, კერძოდ „*შენ არ ხარ მართალი, შენ ასე არ უნდა იქცეოდე*“ (Derrida 1973: 70) იმპერატიულ ეთიკურ გამონათქვამს წარმოადგენს. ხმა არის არა მხოლოდ ცნობიერების, არამედ სინდისის ხმაც. ჰუსერლისთვის შინაგანი მონოლოგის აღმწერი მაგალითები, აქსიოლოგიური და აქსიოპოეტური ფორმის არიან, რომელთა მთავარი დანიშნულება არის იმის წარმოჩენა, რომ ამ ტიპის ენა არ

წარმოადგენს მინიშნებას. „*უშუალოდ თუ გაშუალებულად, აქ არაფერი არ გვევლინება, სუბიექტი საკუთარი თავის შესახებ ახალს არაფერს იგებს, მისი ენა არცერთ არსებულს არ ეხება*“ (Derrida 1973: 71). ცხადია, ჰუსერლისთვის ეს მაგალითები მთელი შინაგანი დისკურსის პრაქტიკულობას არ გულისხმობენ. დერიდას თანახმად, ჰუსერლი *“ყოველთვის ცდილობდა შეენარჩუნებინა აქსიოლოგიურის ლოგიკურ-თეორიულ ძირზე დაყვანის შესაძლებლობა”* (Derrida 1973: 71). სწორედ პრაქტიკულის თეორიულზე რედუცირება, როგორც ჩანს, გულისხმობს რომ ჰუსერლისეული მაგალითები განეკუთვნებიან გამოთქმას, მაგრამ ამასთანავე ეს მაგალითები არ წარმოადგენენ გამოთქმას, რადგან, როგორც დერიდა ამბობს *„ისინი უშუალოდ პრედიკაციის ფორმაში არ არსებობენ, ისინი „ყოფნა“ ზმნასა და მის საზრისს უშუალოდ არ იყენებენ და თუ მათი გრამატიკული ფორმა აწმყოში არ არის, ისინი წარსულს საყვედურის, მოწოდებისა და სინდისის ქენჯნის ფორმით ინახავენ*“ (Derrida 1973: 71/72)<sup>46</sup> დერიდასთვის სიცოცხლე, საზრისის მიმნიჭებელი აქტი არის ხმა, რომელიც აგრეთვე ჰუსერლისეული ინტენციონალური ანიმაციის ექვივალენტს წარმოადგენს. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ რომ დერიდა ტექსტის მეექვსე თავში ძირითადად ეყრდნობა „იდეების I“ 124-ე პარაგრაფს , რომელშიც გამოთქმა იდეალიზაციის შუქზე განიხილება და რომელშიც ასევე აზრის გამოთქმამდელი ფენიდან მნიშვნელობით დატვირთული გამოთქმისკენ გადასვლაა აღწერილი. ეს გამოთქმამდელი შრე - საკუთარ თავთან ურთიერთობის (self-relation) აბსოლუტური სიჩუმე ტრანსცენდენტალური სიცოცხლეა. გამოთქმამდელიდან გამოთქმისკენ ამგვარ ტრანსცენდენციას კი აუცილებლად ვერბალური მედიუმი, შუამავალი, ანუ ხმა ესაჭიროება. მეტაფიზიკასა და ზოგადად ფილოსოფიაში ხმის როლისა და ძალაუფლების უკეთ გასაგებად კიდევ ერთხელ უნდა განვსაზღვროდ იდეალური ობიექტის არსი. იდეალური ობიექტის შესაძლებლობას საფუძვლად უდევს მისი უსასრულო გამეორებადობის უნარი. *„ინტუიციაში მისი დასწრებულობა, მისი დაჯინებული მზერის წინ ყოფნა, არსებითად არ არის დამოკიდებული სამყაროულ თუ ემპირიულ სინთეზზე, მისი საზრისის დასწრებულობის ფორმით აღდგენა უნივერსალური და შეუზღუდავი შესაძლებლობაა“* (Derrida 1973: 75). ამგვარი

<sup>46</sup> გავიხსენოთ მაგალითი: შენ არ ხარ მართალი, შენ ასე არ უნდა იქცეოდე.

იდეალური ყოფიერება შუამავლის მეშვეობით უნდა კონსტიტუირდებოდეს, მეორდებოდეს და გამოიხატებოდეს, რომელიც ინტუიციის წინ იდეალური ობიექტის დასწრებულობასა და თვითდასწრებულობას, ანუ საკუთარ თავთან აბსოლუტურ სიახლოვეს, შეიძლება ითქვას თვითიდენტურობას ინახავს, ამასთანავე მის ფენოფენალურობას არ აქვს ემპირიული და სივრცითი ფორმა და აწმყოს უსასრულო გამეორების ელემენტს წარმოადგენს. იდეალური ობიექტის დასწრებულობისა (უსასრულო გამეორებას) და თვითდასწრებულობის (სიახლოვის) ერთდროულობა აუცილებლად მოითხოვს ხმას. ხმის ფენომენოლოგიური უნიკალურობა კი გამოიხატება იმაში რომ, სუბიექტის მიერ საკუთარი საუბრის მოსმენა, პარალელურად საუბრის შინაარსისა და საზრისის გაგებასაც გულისხმობს. საუბრისას საკუთარი თავის მოსმენა დერიდას თანახმად არის თვითსიყვარულის, ანუ ნარცისიზმის (auto-affectation) აბსოლუტურად უნიკალური ფორმა, ხოლო მის წინაპირობასა და საფუძველს წარმოადგენს თვით-სიახლოვე (self-proximity), რომელიც ზოგადად სივრცის აბსოლუტურ რედუქციას გულისხმობს. ფენომენოლოგიურ სიახლოვეში, საუბრისას საკუთარი თავის მოსმენა და საკუთარი თავის ყურება ორ რადიკალურად განსხვავებულ თვითდამოკიდებულებას წარმოადგენს. ამ განსხვავების საფუძველზე ადვილად შეიძლება გავიგოთ თუ რატომ გახადა შესაძლებელი შინაგანი მონოლოგის ჰიპოთეზამ გამოთქმისა და მინიშნების განსხვავება. მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ რომ გამოთქმასა და phone-ს შორის არსებობს მჭიდრო და არსებითი კავშირი, ხოლო დერიდას თანახმად, საკუთრივ ფონემა ფენომენის ყველაზე იდეალურ და მადომინირებელ ფორმას წარმოადგენს. წმინდა ფენომენოლოგიური რედუქციის თვალსაზრისით განხილული მეტყველება თავად განეკუთვნება ფენომენის კატეგორიას, რომელსაც უკვე შეწყვეტილი და ნეიტრალიზებული აქვს სამყაროს ექსისტენციური თეზისი და ბუნებრივი პოზიცია. საკუთარი საუბრის მოსმენისას სუბიექტი არ ტოვებს საკუთარ თავსა და საზღვრებს, მას არ ესაჭიროება სივრცეში გასვლა, სწორედ ამიტომაც წარმოადგენს ის ნარცისიზმის უნიკალურ ფორმას, მისი გადაცემა და გამეორება არავითარ დაბრკოლებასა და წინაღობას არ ხვდება. ხმის ამგვარი გაგებიდან გამომდინარე, საკუთარი საუბრის მოსმენისას აღსანიშნი და აღმნიშვნელი იმდენად ახლოს არიან ერთმანეთთან რომ აღმნიშვნელის

გამჭვირვალობა აბსოლუტური ხდება, მაგრამ „აკუსტიკური ხატისა (ზგერა) და ფენომენოლოგიური ხმის ერთიანობა, რომელიც ხმის სამყაროში გასვლის შესაძლებლობას იძლევა, წარმოადგენს ერთადერთ შემთხვევას, როდესაც ხელიდან გვისხლტება ემპირიულსა და ტრანსცენდენტალურს შორის განსხვავება და ამასთანავე სწორედ ის გვევლინება ამ განსხვავების წინაპირობად“ (Derrida 1973: 79). დერიდასთვის ხმა ტრანსცენდენტალური ცდის უძირეულებს სიღრმეში, აბსოლუტურ დუმილსა და ყველაზე ფუნდამენტურ გამოთქმამდე განზომილებაშიც კი ფუნქციონირებს. სწორედ ამიტომ უწოდა მან წიგნის მე-6 თავს „ხმა, რომელიც ინახავს დუმილს“. გამოთქმამდე ფენაში ის ფუნქციონირებს იმიტომ, რომ საზრისი ვერბალურ მედიუმში გაფორმებამდე თავიდანვე არის ტემპორალობით განსაზღვრული. ხოლო დერიდას ინტერპრეტაციის თანახმად ჰუსერლისეული ტემპორალური ცოცხალი აწმყო, წარმოადგენს თვითსიყვარულის, ანუ ნარცისიზმის ფორმას. „პირველადი აღქმა“ და „საწყისი წერტილი“, ანუ შინაგანი აქტების აბსოლუტური იდენტურობა ტემპორალობის რედუქციასაც გულისხმობს და მისგან დამოუკიდებლად მოქმედებს, აქედან გამომდინარე „პირველადი აღქმა და ცოცხალი აწმყო ნარცისიზმის წმინდა ფორმას წარმოადგენენ“ (Derrida 1973: 83). დერიდას აზრით ისინი ნარცისიზმის წმინდა ფორმას წარმოადგენენ იმიტომ რომ „ტემპორალობა არასდროს ყოფილა რეალური ყოფიერების პრედიკატი. დროის ინტუიცია თავისთავად არ შეიძლება იყოს ემპირიული, ის არის აღქმა, რომელიც არაფერს არ აღიქვამს. ყოველი ახლას აბსოლუტური სიახლე არაფრისგან არ წარმოიშობა, ის გულისხმობს საკუთარი თავის წარმომქმნელ თავდაპირველ აღქმას“ (Derrida 1973: 83). ტემპორალობის სტრუქტურა სპონტანური თვით-გენეზისია, ის არის საკუთარი თავის წარმომშობი „წმინდა მოძრაობა“. ძალიან ზოგადად და სარისკოდაც კი, ჩვენ იმის მტკიცებაც შეგვიძლია, რომ დერიდასთვის მეხსიერება წინ უსწრებს აღქმას, თუმცა მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოებაც რომ თავად მეხსიერებაც კვალის გამეორების სცენას წარმოადგენს. კვალისა და მეხსიერების დაკავშირება დერიდასთვის ძალიან მნიშვნელოვან ოპერაციაა, რომლის საფუძველზეც ის მოგვიანებით სიმულაკრის ცნებას განავითარებს. კვალი არ არის აწმყო, არამედ ის არის აწმყოს სიმულაკრი.

ხმის პრივილეგირებული ფენომენოლოგიური მდგომარეობა, რომელიც აქტების თვითდასწრებულობაში აკონსტრუირებს იდეალურ მნიშვნელადობასა თუ ობიექტს, აბსოლუტურ იდენტურობაში ბზარის აღმოჩენით დეკონსტრუირდება, ამ ბზარს კი განსხვავება და გამეორება წარმოადგენენ. როდესაც სუბიექტი საკუთარ საუბარს უსმენს, მოსმენა არის საუბრის გამეორება, მისი მენტალური ანაბეჭდი, სიმულაკრი, ანუ საუბრის რეპრეზენტაცია (Vergegenwartigung). მაშასადამე იდეალური მნიშვნელობის კონსტრუირებისათვის არ არის საკმარისი არც შინაგანი მარტოსული მონოლოგი და არც საკუთარი საუბრის მოსმენა, რომელთა აქტების ერთდროულობასა და იგივეობას დერიდა ნარცისიზმს (auto-affection) უწოდებს. აღმნიშვნელისა და აღსანიშნის აბსოლუტური სიახლოვე, ანუ საკუთარი საუბრის მოსმენა დეკონსტრუირდება მაშინ, როდესაც საკუთარი საუბრის მოსმენის ნაცვლად, ვხედავ საკუთარ ნაწერს. როგორც უკვე გავარკვიეთ იდეალური ობიექტის შესაძლებლობას წარმოადგენს უსასრულო გამეორება, ხოლო ამ უკანასკნელის აუცილებელი უზრუნველყოფელი პირობა კი არის ნაწერი, უფრო ზოგადად კი ენა. „ნაწერის რეაქტივაცია ყოველთვის არის გამოთქმის მინიშნებაში გამოღვიძება“ (Derrida 1973: 81). სწორედ ნაწერის მეშვეობით შეგვიძლია აუთენტური საზრისის გამეორება, იმ წმინდა აზროვნების გამეორება, რომელმაც შექმნა იდეალური საზრისი. „ნაწერი წარმოადგენს რაღაცის გამომხატველ სხეულს მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ აქტუალურად წარმოვთქვამთ მის გამაცოცხლებელ ვერბალურ გამოთქმებს, ანუ თუ მისი სივრცე ტემპორალიზდება“ (Derrida 1973: 81). თუ მინიშნება არ უკავშირდება და არ უერთდება გამოთქმას, ხოლო ეს უკანასკნელი კი საზრისს, მაშინ მათ შესახებ დერიდას კვალდაკვალ შეიძლება იმის თქმა, რომ აქ საქმე თავდაპირველ დამატებასთან გვაქვს. „და თუ იდეალური ობიექტის კონსტიტუირების დასამთავრებლად, მინიშნება- ნაწერი ყოველდღიური გაგებით, აუცილებლად უნდა უკავშირდებოდეს, ემატებოდეს მეტყველებას, მხოლოდ იმიტომ რომ „საზრისი“ და მეტყველება თავიდანვე საჭიროებენ ერთმანეთს“. (Derrida 1973: 87). ეს დამატება კი ნაკლის შევსებას ემსახურება.

#### 4.2. ჯორჯო აგამბენის ხმის არქეოლოგია

O matematici, fate lume a tale errore! Lo spirito non ha voce, perche dov'e voce e  
corpo.

მათემატიკოსებო, მოჰფინეთ სინათლე ამგვარ შეცდომას! სულს არ აქვს ხმა,  
რადგან სადაც ხმაა იქ სხეულია.

ლეონარდო და ვინჩი

წიგნში, „უმწიფრობა და ისტორია: ესეები გამოცდილების დესტრუქციის შესახებ“, რომელიც იტალიურად 1978 წელს გამოქვეყნდა, ხმის შესახებ არაფერია ნათქვამი. 1982 წელს, სემინარების საფუძველზე გამოქვეყნებული წიგნისგან განსხვავებით, რომელსაც „ენა და სიკვდილი: ნეგატიურობის ადგილი“ ეწოდება და რომლის უმთვარეს პრობლემას, ენისა და სიკვდილის გარდა, ხმა წარმოადგენს. აქ აგამბენი ჰეგელის და ჰაიდეგერის ფილოსოფიების ზოგიერთი საყურადღებო პოსტულატის გამოყენებით არარას ან ნეგატიურობის (აგამბენი ყოფიერებასა და დროში ჰაიდეგერის მიერ გამოყენებულ სიტყვას Nichtigkeit, Nichtheit ნეგატიურობად თარგმნის) მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას ხმას უკავშირებს.

თუმცა, *უმწიფრობის და ისტორიის* ინგლისურ თარგმანში, რომელიც 1993 წელს გამოიცა, ის წერს პროლოგს, რომელშიც ხმის შესახებ ჩაფიქრებულ და განუხორციელებელ პროექტზე საუბრობს, რომლის სახელი ადამიანის ხმა (La voce umana; The Human Voice) ან „ეთიკა, ხმის შესახებ ესე“ (Etica, ovvero della voce) იქნებოდა. ინგლისური გამოცემისთვის დაწერილი ეს წინასიტყვაობა მნიშვნელობებით და წყაროებით საკმაოდ დატვირთულია, რომლებსაც აგამბენი უხვად იყენებს, აგრეთვე სწორედ აქ ახსენებს ის ხმის პრესუპოზიციურ მახასიათებელს, რომელიც სხვა არაფერია წმინდა შესაძლებლობის გარდა და რომელსაც სულ ახლახანს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „რა არის ფილოსოფია?“ უფრო სიღრმისეულად შლის და ავითარებს. სხვათა შორის წინასიტყვაობაში უმწიფრობისა და ხმის შესახებ საუბრისას, ენობრივი გამოცდილების ზოგად კონტექსტში თავის კვლევას ის „experimentum linguae“ სახელს არქმევს, ხოლო „რა არის ფილოსოფიის?“ პირველი თავის სახელწოდებაა „experimentum vocis“. „ეს ენობრივი ექსპერიმენტია ის,

რომელშიც ენა საკუთარი თავის გარეთ, რეფერენტთან მის მიმართებაში კი არ უნდა აღმოვაჩინოთ, არამედ თავად ენის გამოცდილებაში, როგორც ასეთში, მის წმინდა თვით-რეფერენციულობაში“ (Agamben 1993: 5).

რა არის ხმა? კერძოდ, არსებობს თუ არა საკუთრივ ადამიანური ხმა? ისეთი ხმა, რომელიც ადამიანის გვარს, როგორც ასეთს სხვა არსებებისგან განასხვავებს? როგორ არის შესაძლებელი ხმის, როგორც აბსოლუტური ნეგატიურობის, როგორც წმინდა არარას მოაზრება, რომელიც მნიშვნელობის მქონე რაციონალური დისკურსის აპრიორული შესაძლებლობა და წინაპირობაა? რა სპეციფიკური კავშირი არსებობს ხმას, ენას, მეტყველებასა და მნიშვნელობას შორის? ჩვენში ასეთი უცნაური გამოთქმაცაა; შეძახილმა ხე გაახმო, ე.ი. აბსოლუტურ არარად, ხმად აქცია. რამდენად ბუნებრივი და მიზანშეწონილია გა-ხმობის და ხმის, როგორც აბსოლუტური არარას ჰერმენევტიკულ-სემანტიკური კავშირის შესახებ საუბარი სხვა დარგის მკვლევართა საქმეა, თუმცა, ამ ორ სიტყვას შორის არსებული აზრობრივი მსგავსება თვალსაჩინოა. როდესაც არისტოტელე პოლიტიკაში ადამიანზე, როგორც პოლიტიკურ არსებაზე საუბრობს, ის ერთმანეთისგან განარჩევს ტკივილის და სიამოვნების გამოხატვის შემძლე ცხოველურ ხმას, რომელიც თავისთავად ნიშნისა და შეტყობინების ფუნქციას ასრულებს და მეტყველების უნარს, რომელიც მხოლოდ ადამიანს გააჩნია.<sup>47</sup> სიტყვით არის შესაძლებელი რაიმეს გასაზრისიანება, საზრისი სიტყვაშია მოცემული და მისგან დამოუკიდებლად არ არსებობს. სწორედ აქ ჩნდება, ხმისა (φωνή) და სიტყვის (λόγος) (მეტყველების) დიქოტომია. ჯორჯო აგამბენი, რომლისთვისაც არისტოტელე ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფოსია, ხმისა და ლოგოსის ოპოზიციის შესახებ განაზრებებისას წერს: „ანთროპოგენეზისი ცხოველური ხმის მოხსნას და λόγოს (ლოგოსის) მიერ φωνή (ხმის) ადგილის დაკავებას ემთხვევა. ენას ადგილი აქვს იქ, სადაც ხმა არ არის (Il linguaggio ha luogo nel non-luogo della voce)“ (Agamben 2016: 30).

კვლავ არისტოტელეს რომ მივუბრუნდეთ, მის მიერ დასმული შეკითხვა უნდა გავიმეოროთ, რომელიც, როგორც ჩანს აგამბენისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, ჩვენთვის კი ის საყრდენი წერტილია, რომელზეც ხმის არქეოლოგიურ

<sup>47</sup> ob: Aristotle, Politics, . Massachusetts, Harvard University Press. 1959. p 10, 1253 a



ანალიზს დავიწყებთ. ჯორჯო აგამბენის არქეოლოგიური ძიებების ხიბლი და მომნუსხველობა, დასავლური ფილოსოფიური ტრადიციისთვის ფუნდამენტური და მარგინალური ტექსტების უჩვეულო წაკითხვაა. ის ყურადღებას ამახვილებს ისეთ დეტალებსა და პრობლემებზე, რომლებიც საზოგადოდ შეუმჩნეველი და მიტოვებულია. ფუკოს კვალდაკვალ, აგამბენსაც შეუძლია გაიმეოროს, რომ ისტორიის, კულტურის ან საზოგადოების შესახებ ოფიციალური საისტორიო წყაროები არაფერს გვეუბნებიან და გვატყობინებენ იმდენს, რამდენიც შეიძლება გვითხრას და დაგვანახოს ასანთის კოლოფზე უბრალო მინაწერმა. აგამბენის თანახმად, არისტოტელე ნაშრომში *De Interpretatione* (განმარტებისთვის) სვამს კითხვას არა ხმის, როგორც ასეთის შესახებ, არამედ მას აინტერესებს ის, თუ „რა არის ხმაში“? (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) არისტოტელესთვის ხმაში, სულის მდგომარეობები, მისწრაფებები ან შთაბეჭდილებებია (παθήματα) სიმბოლიზებული.<sup>48</sup> აგამბენი ამ არისტოტელური უცნაური გამოთქმის ინტერპრეტაციისთვის, არისტოტელეს ანტიკურ კომენტატორს, კერძოდ ამონიუსს იმოწმებს, რომელიც ამ გამოთქმის მნიშვნელობის გარკვევას ცდილობს.

„რათა ვაჩვენოთ, რომ, როდესაც „ხმას“ გამოვთქვამთ, არ ვგულისხმობთ იგივეს, როდესაც ვამბობთ 'სახელს და ზმნას' და რომ შეთანხმების ძალით სიმბოლოდ ყოფნა მიშველ ხმას არ მიეკუთვნება (τῇ φωνῇ ἀπλῶς), არამედ სახელსა და ზმნას; ბუნების თანახმად (φύσει) ჩვენ ხმების (φωνῆν) წარმოთქმა შეგვიძლია, ისევე როგორც შეგვიძლია დანახვა და მოსმენა. თუმცა, სახელები და ზმნები გონიერების მიერ, ხმის, როგორც მატერიის (ὡς κερημένα τῇ φωνῇ) გამოყენებით იწარმოება.“ (Agamben 2016: 31; Ammonius 1897, p. 22). დამოწმებულ პასაჟში ხმა, არისტოტელური შესაძლებლობისა და სინამდვილის კონტექსტშია განხილული და მეტყველების, როგორც მნიშვნელობის მქონე საუბრის შესაძლებლობას წარმოადგენს. ხმა, როგორც წმინდა შესაძლებლობა, შეიძლება საერთოდ არ განამდვილდეს, არ იქცეს რაციონალურ დისკურსად, ანუ ის, ერთგვარი შეუძლებლობის შესაძლებლობაც არის, ისეთი შესაძლებლობა, რომელსაც შეუძლია არ განამდვილდეს, არ მიიღოს ფორმა და

<sup>48</sup> არისტოტელეს სიტყვები აგამბენის წიგნის მიხედვით არის დამოწმებული. იხ: Agamben G. *Che cos'è la filosofia? Quodlibet*, Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23, 2016, pp 30

პასიურ მატერიალად დარჩეს. თუ ენისა და ცნობიერების ფილოსოფიის ზოგიერთ ტრადიციაში, ფენომენოლოგიაში თუ ანალიზურში, მნიშვნელობის პრევერბალურ ან პრელინგვისტურ ცნობიერ თუ არაცნობიერ განზომილებაზე საუბრობენ, მაშინ თავისუფლად შეიძლება ერთ-ერთ ამგვარ განზომილებად ხმაც მივიჩნიოთ, რომელიც მნიშვნელობისა და გარკვეულობისკენ ისწრაფვის. თუმცა, რა შეიძლება იყოს თავად ხმის უძირეულესი ტრანსცენდენტალური პირობა? ტრანსცენდენტალური აქ შემთხვევით არ გვიხსენებია, რადგან, როგორც აგამბენი შენიშნავს, კანტს „ტრანსცენდენტალურის ცნების არტიკულირება მხოლოდ ენის საკითხის გამოტოვებით შეეძლო, აქ, 'ტრანსცენდენტალური', პირიქით, უნდა მიუთითებდეს იმ გამოცდილებაზე, რომელიც თავად ენაში ხორციელდება, *experimentum linguae*, ამ სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობით, არი ის, რაც ენაში გამოიცდება“ (Agamben 1993: 4). რა შეიძლება ითქვას დუმილზე? რამდენად სამართლიანი იქნება მისი ხმის შესაძლებლობად განხილვა? თავის მხრივ, ხმაც დუმილის შესაძლებლობაა, ისინი ერთმანეთის შესაძლებლობას წარმოადგენენ. თუმცა, ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ ბინარული წყვილის მიღმა მყოფი ენაა. ენის არასწორად გამოყენების საფრთხე და შესაბამისად ზიანი, დუმილის სხვადასხვა პრაქტიკის მიზეზი გამხდარა. როგორც აგამბენი შენიშნავს „დასავლეთის და აღმოსავლეთის რელიგიური და ფილოსოფიური ერთობები დუმილს ან „აფაზიას“ იყენებდნენ, როგორც მას ანტიკური სკეპტიკოსები უწოდებდნენ-მაგრამ დუმილი და აფაზია ენისა და გონების უკეთესად გამოყენებისთვის ჩატარებული სასამართლო პროცესი იყო და არა ენის უპირობა გაუთვალისწინებლობა, რომელიც ყველა ტრადიციაში განუყოფელია იმისგან, რასაც ადამიანად ყოფნა ნიშნავს“ (Agamben 2016: 13). დერიდას მიერ ჰუსერლის კრიტიკას რომ მივუბრუნდეთ, კერძოდ აბსოლუტურ დუმილში საკუთარ თავთან საუბარი რომ გავიხსენოთ, საკმაოდ რთული პრობლემის წინაშე აღმოვჩნდებით. თუ დუმილში საკუთარ თავთან საუბრისას სიტყვებს ვიყენებთ, არ აქვს მნიშვნელობა ეს სიტყვები წარმოსახულია თუ ნამდვილი, არც ის არის მნიშვნელოვანი მათი წარმოთქმა და მათი ცნობიერების მიერ წვდომა ერთმანეთს ემთხვევა თუ არა, მაშინ მნიშვნელობის მქონე სიტყვის და ზოგადად ენის უხმო განზომილებაში არტიკულირება შესაძლებელი ყოფილა. საკუთარ თავთან ამგვარ დიალოგში, რაც ცნობიერების გაორმაგებას, ალტერ

ეგოს კონსტრუირებას გულისხმობს, აქტუალური ხმა იკარგება და რჩება მისი რეპრეზენტაცია, კვალი. ამ შემთხვევაში ხმის, როგორც მეტყველების წმინდა შესაძლებლობის, როგორც აბსოლუტური ნეგატიურობის სტატუსი, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. ყოველ შემთხვევაში, პრობლემის ამგვარი გან-ხილვა თუ ინტერპრეტაცია, როგორც დერიდას პროექტის, ისე აგამბენის შეხედულებების კრიტიკულ გადააზრებას გულისხმობს. იტალიელი ნეოჰეგელიანელი იდეალისტი ფილოსოფოსი და ამავე დროს ფაშიზმის ერთ-ერთი თეორეტიკოსი ჯოვანი ჯენტილე წერს „ჩვენ სხვებთან ვსაუბრობთ, რადგან, პირველ რიგში საკუთარ თავთან ვსაუბრობთ. ამრიგად, ყურები, რომლებიც გვისმენენ, არა სხვისი, არამედ ჩვენი საკუთარი ყურებია. საკუთარ თავთან საუბრის დროსაც, ხმის მიერ დუმილის დარღვევაში გარეშე, ჩვენ სიტყვების წარმოუთქმელად ვფიქრობთ.“ (Cavarero 2005: 46)<sup>49</sup> თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აგამბენმა საკუთარი ადრინდელი თვალსაზრი ხმისა და მეტყველების შესახებ გადასინჯა, რასაც ნაბიჯ-ნაბიჯ ნათელვყოფთ და რომლის საფუძველზეც საბოლოოდ დერიდას ჰუსერლის კრიტიკის კრიტიკას ვაპირებთ. რაშიც, აგამბენი ირიბად, ფარულად მიიღებს მონაწილეობას, რადგან შეიძლება გაუცნობიერებლადაც კი, მაგრამ სწორედ მან მიუთითა ხმისა და ენის კავშირის თავისებურებაზე, როლმელსაც მოგვიანებით, რამდენიმე პრობლემის ანალიზის შემდეგ განვავითარებთ.

აგამბენის დაკვირვების თანახმად, როდესაც ის ხმის შესახებ არისტოტელურ განსჯას განიხილავს, არისტოტელე *De Interpretatione*-ში ენის, სულის აფექციების და საგნების სემანტიკური გადაჯაჭვულობის აღწერის შემდეგ, მოულოდნელად წყვეტს მსჯელობას და უკვე განხილულ საკითხთა კონტექსტში „სულის შესახებ“ თავის ტრაქტატს ახსნებს, რომელშიც ხმას, როგორც „სულის მქონე არსების მიერ გამოთქმულ ბგერად (ხმაურად) განსაზღვრავს“ (ψόφος ἔμψυχου) (Agamben 2016: 31). არისტოტელეს ტრაქტატის „De Anima“ კომენტირება და მით უმეტეს ანტიკური და შუა საუკუნეების კომენტარებზე კომენტირება ამ მოცემულობიდან გამომდინარე, ჩვენი მიზანი არ არის და ძირითადად აგამბენისვე მონიშნულ პრობლემებზე ყურადღების გამახვილებით

<sup>49</sup> ადრიანა კავარერო ჯენტილეს სიტყვებს შემდეგი ნაშრომიდან იმეორებს: Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società* (Florence: Sansoni, 1975)

შემოვიფარგლებით. თუმცა, ეს საზღვრებიც დროებით უნდა დავტოვოთ და არისტოტელეს ტრაქტატის ის მონაკვეთები განვიხილოთ, რომლებსაც აგამბენისგან განსხვავებით დერიდა არ ეხება, მათი ხმის ფილოსოფიისთვის უქველი მნიშვნელობის მიუხედავად. „უსულო საგნებს არასდროს არ აქვთ ხმა, არამედ მათ ხმაზე მსგავსების ძალით საუბრობენ, მაგალითად, ფლეიტაზე ან ლირაზე... ხმა არის ცოცხალი არსების მიერ გამოთქმული ბგერა, რომელსაც განურჩევლად სხეულის ყველა ნაწილით არ გამოთქვამს“ (Arist. De Anima. 420 b 5). არისტოტელესთვის მნიშვნელოვანია, რომ ხმა როგორც ასეთი, არ გააჩნიათ წყალში მცხოვრებ არსებებს, მაგალითად თევზებს, რადგან ხმის წარმოსაქმნელად საჭიროა ერთგვარი მედიუმი, როგორც თავად წერს „რადაცის რადაცასთან რადაცაში დაჯახება და უკანასკნელი არის ჰაერი, ბუნებრივია, რომ მხოლოდ მათ აქვთ ხმა, რაც ჰაერს შეისუნთქავს“ (Arist. De Anima. 420 b 14). არისტოტელე ხმას სულის მქონე არსებებს უკავშირებს, ის აგრეთვე მისი წარმოქმნის სხვადასხვა ფორმასა და საშუალებებზეც საუბრობს, მაგალითად დასაკრავი ინსტრუმენტის მიერ წარმოებული ხმა არ შეიძლება სულის მქონე არსების მიერ გამოთქმულ ხმას გავუთანაბროდ და რომ ხმის არსებობა უშუალოდ არის ჰაერთან დაკავშირებული. არისტოტელური განხილვა ბიოლოგიური ხასიათისაა და შეიძლება სწორედ ამიტომაც შენიშნავს აგამბენი, რომ ხმის მოცემული განსაზღვრება თავად არისტოტელესთვისაც არ იქნებოდა დამაკმაყოფილებელი. სწორედ ამიტომ, იგი არისტოტელეს ტრაქტატის იმ მონაკვეთს იმოწმებს, რომელშიც ხმის ახალი განსაზღვრებაა შემოთავაზებული და რომელსაც „გადამწყვეტი გავლენა ჰქონდა ენის შესახებ აზროვნების ისტორიაზე“ (Agamben 2016: 32).

„როგორც უკვე ვთქვით, ცოცხალი არსების მიერ გამოთქმული ყველა ბგერა არ არის ხმა (რადგან ბგერის წარმოება ენით, ან დახველებითაც შეიძლება), არამედ ის, რომელსაც აგრეთვე აქვს გავლენა, უნდა ჰქონდეს სული და წარმოსახვას უნდა იყენებდეს (μετὰ φαντασίας τινός). რადგან ხმა არის აღმნიშვნელი ბგერა (σημαντικὸς ψόφος)“ (Arist. De Anima. 420b)

აქ მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ, რომ ბერძნულ სამყაროსა და კედროდ ენაში, „phone“ როგორც ადამიანის, ისე ცხოველის ხმის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა.

აგამბენისეული ხმის შესახებ რეფლექსია ცხოველისა და ადამიანის ხმების ბინარულ ოპოზიციაში ექცევა. ხმა მნიშვნელობას მხოლოდ დისკურსში და შესაბამისად ინტერსუბიექტური კომუნიკაციის ველში იძენს. თუმცა, კომუნიკაცია, პირველ რიგში არის არამხოლოდ სიტყვის მნიშვნელობის შეტყობინება, არამედ ხმის სინგულარული მანიფესტირება. კომუნიკაცია ყოველთვის პოლიფონიურია, რა დროსაც ხმა და სიტყვა ერთმანეთს განმსჭვალავენ. ხმა მნიშვნელობას ასოებისა და ბგერების დაკავშირებით იძენს და მხოლოდ ასე გარდაიქმნება არტიკულირებულ დისკურსად. აგამბენის განაზრებების კვალდაკვალ, რომელიც თავის მხრივ არისტოტელესა და ძველი გრამატიკოსების რეფლექსიას მიჰყვება, ჩვენც აუცილებლად უნდა დავადგეთ ფილოსოფიური არქეოლოგიის იმ გზას, რომელიც საბოლოოდ დერიდას მიერ დასავლური მეტაფიზიკური ტრადიციის გადალახვის მიმართ საკუთრივ აგამბენის გაბედულ და კრიტიკულ დამოკიდებულებას დაგვანახებს. აგამბენის თანახმად, *„Φωνή და λόγος, ცხოველის ხმა და ადამიანის ენა ერთმანეთისგან განსხვავდება, მაგრამ ისინი ლოკალურად ადამიანში ემთხვევიან, იმ აზრით, რომ ენა, ხმის „არტიკულაციის“ მეშვეობით იწარმოება, რომელიც სხვა არაფერია მასში ჩაწერილი ასოების (γράμματα) გარდა. მაშინ როცა ასოებს პრივილეგირებული სტატუსი აქვთ მინიჭებული, იმავე დროს, ისინი ხმის ნიშნები და ელემენტები (στοιχεῖα) არიან“* (Agamben: 2016: 34).

ვიდრე უშუალოდ დერიდას პროექტისადმი აგამბენის კრიტიკას შევხებით, აუცილებლად უნდა გავარკვიოთ ასოების, როგორც ხმის ელემენტების რაობა და მისი არტიკულირების ფორმა. აგამბენი აქაც არისტოტელეს ერთგული რჩება და მისი ციტირებით, ცდილობს წარმოაჩინოს, რომ დერიდას მიერ დასავლურ მეტაფიზიკაში ხმის მიერ ნაწერის რეპრესიის მტკიცება და შესაბამისად გრამატოლოგია, როგორც ნაწერის შესახებ მეცნიერება არა უახლოესი წარსულის, არამედ ანტიკურ ტრადიციაში ენისა და ხმის შესახებ რეფლექსიის მონაპოვარია. არისტოტელეს თანახმად, *„ხმა (φωνή) განსხვავდება ბგერისგან (ψόφος), ხოლო ენა (λόγος) ორივესგან. [...] ენა არის ხმის არტიკულირება ფიზიკური ენის (γλώττη) მეშვეობით. ხმის მიერ გამოთქმული ხმოვანი ბგერები ხორხისმიერია; თანხმოვანი ბგერები იწარმოება ენისა და ტუჩების*

მეშვეობით. ეს ყველაფერის კი ქმნის ენას“ (Agamben 2016: 33; History of Animals 535a ff.).

პრობლემის არსს უფრო ნათლად დავინიხავთ, თუ მოთმინებით და ნაბიჯ-ნაბიჯ აგამბენის თეორიულ სვლებს თვალს მივადევნებთ. როგორც ის შენიშნავს, I და II საუკუნის გრამატიკოსები ხმის შესახებ განაზრებების დროს, პირველ რიგში ერთმანეთისგან ორი სახის ხმას განასხვავებდნენ. გრამატიკოსების თანახმად, პირველი არის ცხოველის მიერ გამოთქმული არეული, ბუნდოვანი „უწესრიგო ხმა“ (φασὶ συγκεχυμένη) მეორე კი ადამიანის „არტიკულირებული ხმა“ (φασὶ ἔναρμπος, vox articulata)<sup>50</sup>. აგამბენის თანახმად, რომელიც თავის მხრივ გრამატიკოსების შეხედულებებს იმეორებს, „არტიკულირებული ხმა“ არის „φασὶ ἔγγραμματος“, რომლის, „გრამატიკობა“, ჩაწერა და ამით მისი მნიშვნელობის შეცნობა არის შესაძლებელი.<sup>51</sup> აქ შეიძლება საკმაოდ ლეგიტიმური კითხვა დაისვას, თუ რა კავშირი აქვს ხმის არქეოლოგიურ ანალიზს ჟაკ დერიდას დეკონსტრუქციულ პროექტთან. თუმცა, აგამბენის ჩანაფიქრი, რომელიც თავის მხრივ ანტიკური ტრადიციის აქტუალიზებას ემყარება დერიდას განცხადებების და მისი პრეტენზიების განეიტრალებაა. თუმცა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აგამბენი ფრანგი ფილოსოფოსის დამსახურებას არ ხედავს და შესაბამისად მასზე არ მიუთითებს. შესაძლოა და დანამდვილებით ასეც არის, აგამბენი დერიდას ტექსტების დეტალური კომენტარებითა და ანალიზით არ არის დაინტერესებული და „გრამატოლოგიიდან“ მხოლოდ არისტოტელესთან დაკავშირებულ ძალიან პატარა მონაკვეთს იმოწმებს. აქვე, ჩვენი მოკრძალებული დაკვირვებიდან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ხმის ფილოსოფიური ანალიზის აგამბენისეული ნაკლი, პლატონის „ფილებოსისა“ და „ფედროსის“ გაუთვალისწინებლობა თუ არა, მათდამი არასაკმარისი ყურადღებაა. თავად აგამბენი დერიდას სწორედ იმას საყვედურობს, რომ გრამატოლოგიის პროექტის და დასავლურ მეტაფიზიკურ ტრადიციაში ხმის პრივილეგირებული მდგომარეობის დეკონსტრუქცია არისტოტელეს ნაშრომის *De Interpretatione*,

<sup>50</sup> იხ: Agamben G, Che cos'è la filosofia? Quodlibet, Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23, 2016, pp 34

<sup>51</sup> იქვე

არასაკმარის და ნაწილობრივ წაკითხვას ემყარება. აგამბენის ნაშრომებში დამახასიათებელია ალექსის ნიშნის ქვეშ გაკეთებული ჩანართები. იტალიელი ფილოსოფოსი „რა არის ფილოსოფიის“ პირველ თავში, რომელიც ხმის პრობლემას ეხება, დერიდას შესახებ „ენა და სიკვდილში“ გამოთქმულ აზრს მცირე ცვლილებით იმეორებს. თუმცა, ორივე შემთხვევაში დეკონსტრუქციის პროექტის ავტორისადმი მისი პოზიცია იდენტურია.

*„გრამატოლოგიის დასაწყისში, მას შემდეგ რაც, ხმის პრივილეგიის წინააღმდეგ ნაწერის უპირატესობის პროგრამის შესახებ განაცხადა, ჟაკ დერიდა De Interpretatione იმ პასაჟს იმოწმებს, რომელშიც არისტოტელე დასავლური მეტაფიზიკისთვის განმსაზღვრელი, ხმისა და λόγιც-ის „თავდაპირველ კავშირს“ და „არსებით სიახლოვეს“ ადასტურებს: „თუ, მაგალითად, არისტოტელესთვის „ხმის მიერ წარმოებული ბგერები (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) სულის მდგომარეობების სიმბოლოებს წარმოადგენენ (παθηματὰ ἐν τῇ φωνῇ) და დაწერილი სიტყვები ხმის მიერ წარმოებული სიტყვების სიმბოლოები არიან, სწორედ პირველი სიმბოლოების მწარმოებელ ხმას აქვს არსებითი და მყისიერი სიახლოვე სულთან“ (Derrida 1967: 22-23) თუ ხმაში ასოების მდგომარეობის ჩვენი ანალიზი მართებულია, ეს ნიშნავს, რომ დასავლურმა მეტაფიზიკამ პირველ ადგილას განათავსა γράμμα და არა ხმა. მაშასადამე, მეტაფიზიკის დერიდასეული კრიტიკა, არისტოტელეს არასაკმარის წაკითხვას ეფუძნება...მეტაფიზიკა უკვე ყოველთვის გრამატოლოგიაა, ეს უკანასკნელი ფუნდამენტოლოგიაა, იმ აზრით, რომ რადგან λόγιც ადგილი აქვს იქ, სადაც φωνή არ არის, ნეგატიური ონტოლოგიური დაფუძნების ფუნქცია ეკუთვნის ნაწერს და არა ხმას“ (Agamben 2016: 35).*

აგამბენის დერისადასადმი და ზოგადად დეკონსტრუქციისადმი ურთიერთობას არაერთი ცალკეული სამეცნიერო სტატია და გამოკვლევა მიეძღვნა. თუმცა, ამ თვალსაზრისით ფუნდამენტურია კევინ ეთელის მონოგრაფია „აგამბენი: დეკონსტრუქციის ზრღურბლს მიღმა“, რომელიც მთლიანად ამ ორი მოაზროვნის ფილოსოფიური თვალსაზრისების თანხვედრისა და უთანხმოების კვლევას წარმოადგენს. ეთელი განსაკუთრებით გამოწვლილვით აანალიზებს ხმის დერიდას

და აგამბენისეულ თეორიებს, თუმცა ეს წიგნი, აგამბენის ხმის შესახებ ბოლო ნაშრომამდე გამოქვეყნადა, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს მოცემულ საკითხზე შემდგომი მუშაობის აუცილებლობას.<sup>52</sup> აგრეთვე, უნდა აღინიშნოს, რომ აგამბენის ფილოსოფიაში, ხმა როგორც ასეთი, როგორც აბსოლუტური არარა, მნიშვნელობას მოკლებული ცხოველის ხმასთან არის დაკავშირებული, რომელიც, როგორც უკვე გამოჩნდა ადამიანის უმწიფრობის თანმხლებია, რადგან ადამიანი არ იბადება ენით, მას არ შეუძლია ლაპარაკი. ენობრივი სისტემა მის გარეთ არის და მასში, როგორც „ყოფიერების სახლში“ შესვლა ადამიანის, როგორც რეფლექსური და ცნობიერი სუბიექტის დაბადების მომასწავებელია. აგამბენი Homo Sacer-ის ერთ-ერთ ტომში, „აუშვიცის ნარჩენები“, ნეგატიური ანთროპოლოგიური გამოცდილებისა და თვითმხიველობის შესახებ განაზრებებისას პრიმო ლევის მოგონებებს ეყრდნობა, რომლის თვითმხილველობას თუ დაუჯერებთ, პატარა ტუსალი ურბინეკი, საკონცენტრაციო ბანაკში დაბადებულია. ურბინეკს, არ შეეძლო თვითმხილველობა, რადგან არ ფლობდა სიტყვას, მისთვის ენა არავის უსწავლებია, ურბინეკი პირ-უტყვია.

*„ურბინეკი არავინ იყო, სიკვდილის შვილი, ოსვენციმის შვილი. მებედულებით სამი წლის იქნებოდა, მის შესახებ არავინ არაფერი იცოდა. ის ვერ ლაპარაკობდა და უსახელო იყო: ეს უცნაური სახელი, ურბინეკი, ერთ-ერთმა ჩვენგანმა შეარქვა, ალბათ, ქალმა, რომელმაც ბავშვის მიერ გამოთქმული ბუნდობანი ბგერები ამგვარად გაიგო. მისი სხეულის ქვედა ნაწილი მთლიანად პარალიზებული იყო, ატროფირებული ფეხები ჩხირივით წვრილი ქონდა; მაგრამ, სამკუთხედის ფორმის გამოფიტული სახიდან მცქერი მავედრებელი თვალები უაღრესად ცოცხლად ბრწყინავდნენ. მისი თვალები ენის წყურვილზე მიუთითებდნენ, ენის, რომელიც მას არ გააჩნდა, რომელიც მისთვის არავის უსწავლებია...ლამით მივაყურადეთ: მართლაც, ურბინეკის კუთხიდან უცნაური ხმა მოისმოდა. ეს, რაღაც სიტყვა იყო. თუმცა, ყოველთვის განსხვავებულად ჟღერდა, ალბათ, ის უფრო ექსპერიმენტული ვარიაციები*

---

<sup>52</sup> „რა არის ფილოსოფიის“ გამოქვეყნების შემდეგ, ხმის შესახებ კვლევის რაოდენობა არ გაზრდილა. შეისძლება ითქვას, რომ თითქმის ყველა ევროპულ ენაზე ამ თემის შესახებ ერთადერთი სტატია არსებობს. „Flatus Vocis. Voce e scrittura tra Jacques Derrida e Giorgio Agamben Francesco Vitale, atque materiali tra filosofia e psicoterapia, 20 n.s., 2017, pp. 63-80 – ISSN 1120-9364



*იყო რაღაც ფუძეზე, შეიძლება სახელზე“ ( Agamben 1999: 37-38). ხმა თუ მეტყველების შესაძლებლობაა, ენობრივი სტრუქტურა თავის მხრივ ადამიანად ყოფნის წინაპირობად შეიძლება მივიჩნიოთ. არსება, რომელიც ხმებს გამოსცემს ყოველგვარი მნიშვნელობისა და ენობრივი რეფერირების გარეშე ან ცხოველი ან ურბინეკის მსგავსი ბავშვია, რომლისთვისაც ენა არც სახლი და არც კომუნიკაციის ინსტრუმენტული საშუალებაა. ადამიანის სუბიექტურობის კონსტრუირება ერთ იწყება და მასში ხორციელდება. აგამბენისთვის, რომლისთვისაც ემილ ბენვენისტი იგივე ფუნქციას ასრულებდა, რასაც ედმუნდ ჰუსერლი დერიდასთვის, სწორედ ფრანგი ენათმეცნიერის ნაკვალევს მიჰყვება. ბენვენისტს აინტერესებს თუ „როგორია „სინამდვილე“, რომელსაც მე ან შენ ეხება?“ მისი პასუხი არის „მეტყველების რეალობა“ (Agamben 1991: 23). შესაბამისად აქ საქმე გვაქვს თვითრეფერენციასთან, რადგან ნაცვალსახელის „მე“ გამოთქმით, ადამიანი მეტყველების აქტში საკუთარ სუბიექტურობას ეხება. აგამბენი სვამს კითხვას, თუ „რას ნიშნავს თავად ენის არსებობა; რას ნიშნავს „მე ვლაპარაკობ“ (Agamben 1993: 5). ხმა ადამიანის მარად თანხმლები და აწმყოში განმეორებადი ბავშვობაა. უმწიფრობის ხანა, უენობის ხანაა, როდესაც ადამიანი ჯერ კიდევ არ არის ადამიანი. ხოლო ჰეგელის თანახმად, რომელსაც აგამბენი იმოწმებს „ადამიანი არის ის ვინც არ არის და არ არის ის ვინც ის არის“ (Agamben 1991: xii).*

რასაც აგამბენი ანთროპოგენეზის უწოდებს თავდაპირველი ნეგატიური ხმის მოხსნას და ადამიანის არტიკულირებულ ხმად, მნიშვნელობის მქონე ხმად ქცევას გულისხმობს. „ენასა და სიკვდილში“ სწორედ ამიტომ წერს ის ხმას დიდი ასოთი „Voce“, რათა ის ცხოველის ხმისგან განასხვავოს. ეთელის თანახმად, დასავლურ მეტაფიზიკაში ფონოცენტრიზმის პარადიგმას აგამბენიც აკრიტიკებს, მაგრამ მისი სტრატეგია დერიდასგან შესამჩნევად განსხვავებულია. „*ხმად (Voice ) გახდომის პროცესში ცხოველური ხმის მოხსნა, ნაწერის მიერ ხმის (Voice) არტიკულირებას გულისხმობს. ეს კი, თავის მხრივ, მოიცავს იმას, „რაც არის [ადამიანის] ხმაში“; კერძოდ გრამმას თვით-აფექციის წმინდა ნეგატიურობას. მაშასადამე, ხმა „გრამატიკული“ ნეგატიურობის მეშვეობით განისაზღვრება, ეს კი, აგამბენის თანახმად დასავლური მეტაფიზიკის ნეგატიური საფუძველია“ (Attel 2015: 81).*

აგამბენი „ენა და სიკვდილში“ დერიდას იმ მიზეზით აკრიტიკებს, რაც მიზეზითაც თავის დროზე დერიდა აკრიტიკებდა ჰუსერლსა და ჰაიდეგერს და მათ დასავლური მეტაფიზიკის გადალახვის მცდელობის წარუმატებლობაზე წერდა. მეტაფიზიკური ენა არის მოუცილებელი მემკვიდრეობა, რომლის ფორმალიზების გარეშე გადალახვა შეუძლებელია. თუმცა, ამ ტექნიკური ოპერაციის მეშვეობით, მხოლოდ ენობრივი რეპრეზენტაციის ფორმა იცვლება, ხოლო პრობლემა, რომელსაც ესე თუ ის ნიშანი განასახიერებს, მეტაფიზიკის საბურველში გახვეული რჩება. ამიტომ, აზროვნების ფორმალიზებული ტრადიციები, რომლებსაც მეტაფიზიკის გადალახვაზე აქვთ პრეტენზია, მეტაფიზიკის როგორც ენობრივი, ისე პრობლემური ველის ტყვეობაში რჩებიან. აგამბენის თანახმად დერიდას მიერ მეტაფიზიკური ტრადიციის კრიტიკის სიმწვავე განუზომელია, თუმცა მას საკმაოდ დიდი მანძილი დარჩა გასავლელი. *„მიუხედავად ამისა, ჩვენ უეჭველად უნდა დავაფასოთ დერიდა, როგორც მოაზროვნე, რომელმაც ჩვენს კულტურაში ნაწერის და მნიშვნელობის სტატუსი მკაცრად განსაზღვრა. ისიც მართალია, რომ მას სჯეროდა, რომ მეტაფიზიკის გადალახვის გზა გაკაფა, როდესაც სინამდვილეში მან უბრალოდ მეტაფიზიკის ფუნდამენტური პრობლემები სინათლის შუქზე გამოიტანა“* (Agamben 1991: 39).

#### 4.3. ლოგოსის ფილოსოფოსი გამოუთქმელის სადარაჯოზე

ჯორჯო აგამბენი „ენა და სიკვდილში“ ჰეგელისა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიებში, როგორც წიგნის სათაურიდან ჩანს, ენისა და სიკვდილის შესახებ მსჯელობს. რა კავშირია ენასა და სიკვდილს შორის, საკუთარი ბოლოვადოვისა და სასრულობის გაცნობიერებასა და ხმას შორის? ხმა, ისევე როგორც სიკვდილი, აგამბენტთან, ყოველ შემთხვევაში „ენასა და სიკვდილში“ აბსოლუტური ნეგატიურობის ადგილია. თუმცა, ხმა არამხოლოდ ნეგატიურობის, არამედ სიახლისა და დაბადების ნიშანიცაა. აგამბენი წიგნის შესავალში წერს, რომ *„დასავლური ფილოსოფიის ტრადიციაში, ადამიანები როგორც მოკვდავი, ისე მეტყველი არსებები არიან. მათ გააჩნიათ როგორც ენის „უნარი“ (zoon logon echon) ისე „სიკვდილის უნარი“ (ჰეგელის*

სიტყვებით რომ ვთქვათ, *Fähigkeit des Todes*).“ (Agamben 1991: xii) თუმცა, აგამბენი ფილოსოფიის ისტორიისთვის ჰეგელის გაცილებით საინტერესო და საყურადღებო შრომას იმოწმებს, რომელიც მის ფუნდამენტურ ფილოსოფიურ ნაშრომს არ წარმოადგენს, არამედ არის ახალგაზრდა ჰეგელის მიერ მეგობრისადმი, ფრიდრიხ ჰიოლდერლინისადმი მიძღვნილი პოემა „ელევსინური მისტიერიები“. როგორც ირკვევა ეს პოემა ჰეგელმა 1796 წელს, „გონის ფენომენოლოგიამდე“ თერთმეტი წლით ადრე დაწერა, სადაც ის ჰიოლდერლინისეულ პოეტურ ჭვრეტას შორდება, მაგრამ პირველივე თავში „გრძნობადი უეჭველობის შესახებ“ (*Die sinnliche Gewissheit, oder das Diese und das Meinen*) ელევსინურ მისტიერიებს უკვე სხვა მნიშვნელობით ახსენებს: „ამ თვალსაზრისით იმათ, ვინც ამტკიცებს გრძნობად საგანთა „რეალობის“ აღნიშნულ ჭეშმარიტებასა და უტყუარობას, შეიძლება ვუთხრათ, რომ მიმართონ სიბრძნის უდაბლეს სკოლას, სახელდობრს ცერერას და ბახუსის ძველ ელევსინურ მისტიერიებს“ (ჰეგელი 2018: 65).

აგამბენის თანახმად, „ელევსინურ მისტიერიასა და ჰეგელის აზროვნებას შორის ფუნდამენტური კავშირი არსებობს“ (Agamben 1991: 9-10). იგი შენიშნავს, რომ როგორც „ნებისმიერ მისტიერიაში ხდება, აქაც საუბარია გამოუთქმელ ობიექტზე, რომლის მნიშვნელობას „ამოდ ეძებენ სიტყვებსა“ და „გამომშრალ ნიშნებში“ და ვისაც მისი სხვისთვის გაზიარება სურს „ანგელოზების ენაზე უნდა საუბრობდეს“ ან „სიტყვების სიღარიბე“ უნდა შეიგრძნოს“ (Agamben 1991: 9). აგამბენი ჰეგელის კიდევ ერთ შედარებით უცნობ ტექსტს იმოწმებს, რომელიც პირველად 1931 და 1932 წელს *Jenenser Realphilosophie I* და შესაბამისად *Jenenser Realphilosophie II* სახელით გამოქვეყნდა. ეს შრომები ჰეგელის ფილოსოფიის იენის პერიოდს უკავშირდება, როდესაც ის 1803-1806 წლებში იენის უნივერსიტეტში ლექციებს კითხულობდა. მასში ჰეგელი ადამიანზე მეტაფორულად საუბრობს და მას არარას ადარებს: „ადამიანი არის ეს ღამე, ეს ცარიელი არარა“ (*Der Mensch ist diese Nacht. dies leere Nichts*) (Agamben 1991: 41). შემდეგ ხმის ჯერი დგება, კერძოდ ცხოველის ხმის, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიაში ცნობიერებასთან არის დაკავშირებული. თუ ლაკანისთვის ქვეცნობიერი სრუქტურირებულია როგორც ენა, ჰეგელთან ცნობიერება და მით უმეტეს თვითცნობიერება ენაში ვლინდება. ჰეგელის თანახმად, რომელსაც აგამბენი ციტირებს

„ცხოველის ცარიელი ხმა უსასრულოდ თვითგანმსაზღვრელ მნიშვნელობას იძენს...ენა, რამდენადაც მკლერი და არტიკულირებულია, ცნობიერების ხმაა“ (Agamben 1991: 44). იტალო კალვინო მოთხრობაში, „მეფე, რომელიც ისმენს“ სმენადქცეულ მეფეს აღწერს, რომელიც სასახლეში გამოთქმულ ყველა ხმას გულდასმით ისმენს. მეფის ტრანსფორმაცია იწყება მაშინ, როდესაც ის სიბნელეში, ფარდის უკან ამოფარებული ქალის სიმღერას მოისმენს და ხმის ტოტალურ ესთეტიკურ ღირებულებას შეიგრძნობს. ეს განცდის და სურვილის დამბადებელი ხმაა. თუ ემანუელ ლევინასთან სხვისი სახე ეთიკური პასუხისმგებლობის წყაროა, კალვინოსთან ამგვარ ფუნქციას ხილული სახე კი არა, უხილავი ხმა წარმოადგენს.

ჰეგელის თანახმად „*ხმა აქტიური მოსმენა, წმინდა თვითია (Selbst) რომელიც როგორც უნივერსალური ისე დგინდება; ის (გამოხატავს) ტკივილს, სურვილს, მხიარულებას და კმაყოფილებას. ის არის თავად ერთეულის მოხსნა (Aufheben), როგორც წინააღმდეგობის ცნობიერება ის თავისთავს, მსგავსებას უბრუნდება. ყველა ცხოველს თავის ძალადობრივ სიკვდილში აქვს ხმა; ის თავის თავს, როგორც მოხსნილ თვითს (aufgehobenes Selbst) გამოხატავს...ხმაში, მნიშვნელობა საკუთარი თავისკენ ბრუნდება; ის ნეგატიური თვითი, სურვილია (Begierde). ის თავისთავად უსუბსტანციოა, ნაკლია (Es ist Mangel, Substanzlosigkeit an ihm selbst)*“ (Agamben 1991: 44).

აგამბენის მიერ ჰეგელისა და კერძოდ მის ფილოსოფიურ სისტემაში ხმის ადგილის დეტალურ განხილვას აქ ვერ შევძლებთ და იმედს ვიტოვებთ, რომ ამ საკითხის უფრო საგულდაგულო შესწავლას სამომავლოდ შემოვიინახავთ.

#### 4.4. ხმა როგორც χάρα

აქ ამონიუსი უნდა გავიხსენხოთ, რომელიც არისტოტელური ტრადიციის გავლენით ხმას მატერიას ადარებს. აგამბენი აგრეთვე იხსენებს პლატონის „ტიმაიოსიდან“ „მესამე გვარს“, „ხორას“ (χάρα) რომელიც არც გრძნობადი და არც ინტელიგიბელურია, მაგრამ აპორეტიკული გზით მონაწილეობს ორივეში. პლატონი მასზე ამბობს, რომ ის არის „უკანონოდ შობილი“ (logismo notho), რომელსაც თითქოს სიზმარში ვხედავთ.<sup>53</sup> აღსანიშნავია, რომ ჟაკ დერიდამ პლატონურ ხორას ამავე სახელწოდების საკმაოდ ვრცელი ტექსტი მიუძღვნა, მისთვის ხორა პროტოკვალი და თავდაპირველი განსხვავებაა. როგორც დერიდასეული კვალი, ის არის და თან არც არის, თუმცა ის არც რეპრეზენტაციული და თვითგამეორებადია, არემედ არის უხილავი და უფორმო. ხორა ქალური მახასიათებლისაა, ის არის “დედა“, „ძიძა“ „მიმღები“ (ὑποδοχή) და იდეათა „ანაბეჭდების მატარებელი“ (ἐκμαγεῖον). ხორას ონტოლოგიაზე ვერ ვისაუბრებთ, მიუხედავად იმისა, რომ გრძნობად სამყაროში მონაწილეობს, მასზე ვერ ვიტყვით, რომ ის “მარადის იბადება და არასოდეს არ არსებობს“ და ვერც იმას ვიტყვით რომ ის „მარადიული და დაუბადებელი არსია“, (პლატონი 1994: 288 (28d)) ასლის ონტოლოგიური სტატუსი ხორას არ მიესადაგება, ისევე როგორც ის არ არის დედანი და შესაბამისად მასზე ვერ ვიტყვით, რომ ის საერთოდ რაიმე არის. ჯორჯო აგამბენის თანახმად „თუ ამონიუსის მიერ შემოთავაზებულ ანალოგიას ვავითარებთ, ხმა უნდა განვიხილოთ, როგორც ენის χάρα... შეგვიძლია ვთქვათ, რომ როგორც χάρα და მატერია, ხმა არის ის, რაც ენაში არასდროს ყოფილა ჩაწერილი“ (Agamben 2016: 42).

აგამბენის პოზიცია ბუნდოვანია, რადგან ნათლად არ ჩანს, ის ხორას და მატერიას სინომიმებად მიიჩნევს, თუ არა? როგორც ფილოსოფიის ისტორიიდან არის ცნობილი, არისტოტელეს მატერიის თეორია პლატონური ხორას არასწორი ინტერპრეტაციაა. არისტოტელეს მატერია არ არის ხორა, ამ უკანასკნელის ფუნქცია შესაძლებლობად ყოფნა არ არის, არამედ ის მედიუმი ან ზოგიერთი ინტერპრეტაციის

<sup>53</sup> იხ: პლატონი, ტიმეოსი, 1994, 52b

თანახმად ზღურბლია. თუ აგამბენის მიერ დერიდას კრიტიკას გავიხსენებთ, როდესაც ის დასავლურ მეტაფიზიკურ ტრადიციაში ნაწერის თავდაპირველ უპირატესობას ასაბუთებს, მაშინ ხორასა და ხმას შორის პარალელური ხაზის გავლება შესალებელი იქნება, რადგან აგამბენის თანახმად, ხმაში ნიშნები და ასოებია აღბეჭდილი, ისივე როგორც ხორა არის იდეალური ფორმების მიმღები და მათი ანაბეჭდების მატარებელი. ადრეანა კავარერო პლატონური „მესამე გვარის“ ამგვარ ინტერპრეტაციას არ ეთანხმება, მიუხედავად იმისა, რომ ის დიდი ალბათობით აგამბენის ვარაუდს არ იცნობდა, როდესაც წერდა, რომ *„ტიმაიოსის ხორა, პლატონის თვალთახედვით მაინც, სინამდვილეში არ არის phone-ისევე როგორც ფორმები ან იდეები არ არიან სიტყვები, არამედ უფრო წმინდა აღსანიშნებს, ნოეტურ ობიექტებს წარმოადგენენ“* (Cavarero 2005: 135).

ჟაკ დერიდასეული პლატონიზმის დეკონსტრუქცია ხმისა და ნაწერის იერარქიის შეცვლას გულისხმობს. დერიდასთვის, როდესაც ის „ფედროსის“ და „ფილბოსის“ საფუძველზე ფარმაკონის ამბივალენტურ მნიშვნელობას იკვლევს, ფილოსოფიის სოკრატულ-პლატონური ტრადიცია არის ხმის ტრადიცია, შესაბამისად პლატონიც ხმის და არა ნაწერის ფილოსოფოსია. ხმისა და ნაწერის ურთიერთმიმართება მეხსიერების პრობლემას უკავშირდება. „ტიმაიოსში“ ეგვიპტელი ქურუმისა და სოლონის საუბრისას ირკვევა, რომ ბერძნები „მარადიული ბავშვები არიან“ და რომ ათენის დიდებულების შესახებ ხსოვნა ეგვიპტელებს შემოუნახავთ, *„ვინაიდან გადარჩენილთა არა ერთი და ორი თაობა ისე გადაეგო, რომ მუნჯივით უტყვს არავითარი წერილობითი მოწმობა არ დაუტოვებია“* (პლატონი 1994: 284, 23c). მეხსიერებასა და დავიწყებას უკავშირდება „ფედროსში“ დამწერლობის გამოგონების შესახებ მითი, რომელშიც ღვთაება თოტისთვის ნაწერი (grammata) მახსოვრობის და შესაბამისად დავიწყებისგან განსაკურნებელი წამალი (pharmakon), ხოლო მეფე თამუსისთვის საწამლავია (pharmakon), რადგან ნაწერმა შეიძლება მეხსიერების გავარჯიშებას შეუშალოს ხელი და დავიწყება განაპირობოს. მცირე ექსკურსი პლატონურ ფილოსოფიაში „სოფისტის“ ცნობილი პასაჟის დამოწმებით უნდა დავასრულოთ, რომელშიც ბუნებრივია, ჰუსერლსა და დერიდაზე გაცილებით ადრე მენტალურ ენაზე, აზრისა და სიტყვის იგივეობრიობაზეა საუბარი. „სოფისტში“

პლატონი უცხოს ენით ამბობს, რომ „აზროვნება [განსჯა] (διδασκαλία) და სიტყვა (λόγος) ერთი და იგივეა. მხოლოდ მეორეს, რომელიც სულის საკუთარ თავთან შინაგანი უხმო დიალოგია, მიენიჭა აზრის სახელი“ (Plato : 441, 263e).

#### 4.6. Flatus vocis: მოკლე ექსკურსი შუა საუკუნეების ხმის ფილოსოფიაში

ჯორჯო აგამბენის განაზრებები ხმის შესახებ სხვადასხვა ტექსტშია მიმოხილული. ის შეიძლება იქ აღმოვაჩინოთ, სადაც არ ველოდებით და სადაც ის ტექსტის ძირითად პრობლემას არ აყალიბებს. ცხადია, აგამბენი ძალიან კარგად იცნობს ფილოსოფიის ისტორიას, შეიძლება თანამედროვე ფილოსოფოსებს შორის მისი ერუდიცია და ცოდნის დიაპაზონი ყველაზე ფართოც კი არის. ენის, ხმისა და ვერბალური მნიშვნელობის შესახებ რეფლექსია, შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზრისთვის უცხო არაა. ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს შევხებით, რომლებიც აგამბენის ინტერესის სფეროში მოექცნენ. ნაშრომში „ენა და სიკვდილი“, აგამბენი შენიშნავს, რომ „მდუმარე ხმის“, მითოლოგემა გვიან ანტიკურ და ქრისტიანულ მისტიციზმში ჩნდება. მაგალითისთვის ის იხსენებს Corpus Hermeticum-დან სიტყვებს, რომ ღმერთი „გამოუთქმელი და აღუწერელია“, მაგრამ ის „დუმილის ხმით საუბრობს“. როგორც აგამბენი შენიშნავს, ამ კონტექსტში დუმილის (σιγή) გნოსტიკური ფიგურა ვალენტინურ გნოსისში ფუნდამენტურ ფუნქციას ასრულებდა<sup>54</sup>. აგამბენი აგრეთვე 1945 წელს ეგვიპტეში აღმოჩენილი ნაგ ჰამადის აპოკრიფული ხელნაწერებიდან ხმის, დუმილისა და ენის მიმართებისთვის საკმაოდ საინტერესო სტროფებს იმოწმებს:

*„მიუწვდომელი მდუმარება და Epinoia ვარ, რომლის შესახებ მრავალი რამ ახსოვთ. მე ვარ ხმა, რომელიც დასაბამს აძლევს მრავალ ბგერას და ლოგოსს, რომელსაც მრავალი სახე აქვს. მე ჩემი სახელის გამოთქმა ვარ“ (Agamben 1991: 64).*

<sup>54</sup> იხ: Agamben G, Language and Death: Place of Negativity. 1991, P 63

მიუხედავად იმისა, რომ აგამბენის ნაშრომებში მისტიკური, განსაკუთრებით კაბალისტური ელემენტები და მაგალითები მრავლად არის, რაც თავის მხრივ მის მიერ ბენიამინისა და შოლემის შესწავლამ განაპირობა, აპოკრიფული ლიტერატურისადმი ის მაინც სიფრთხილეს იჩენს. თუმცა, ხმის და დუმილის მისტიკური კავშირის დასადგენად ის თავის არქეოლოგიურ ექსპედიციას აგრძელებს და გნოსტიკური თემების ანალიზის შემდეგ აპოკრიფულ ქრისტიანულ ტექსტს ციტირებს, რომელშიც დუმილი, როგორც ხმა, ქრისტესთან ზიარების საშუალებად არის წარმოჩენილი:

*„მადლობას გიხდით...არა ენით, რომელიც ჭეშმარიტებას და მცდარობას გამოთქვამს, არც სიტყვით, რომელიც მატერიალური ბუნების ტექნიკით საუბრობს. არამედ, მადლობას გიხდით მეუფეო, იმ ხმით, რომელიც დუმილით არის ცნობილი (disiges nooumene), რომელსაც ხილულ სამყაროში არავინ მოისმენს...მადლობას გიხდით იესო ქრისტე, იგივე მდუმარე ხმით, რომელიც ჩემს სულს უბიძგებს უყვარდე, გესაუბრებოდეს და გხედავდეს“ (Agamben 1991: 64).*

ნეტარი ავგუსტინე, ნაშრომში *De Trinitate* საუბრობს არა ხმაზე, არამედ მდუმარე სიტყვაზე, რომელიც „არცერთ ენას არ ეკუთვნის“. ავგუსტინეს ნაშრომის ამ მონაკვეთს აგამბენიც იმოწმებს: *„მაგრამ ამ ჩვენს სიტყვას არც ბგერა აქვს და არც ბგერის აზრი, ის არის სიტყვა იმ საგნისთვის, რომელსაც შინაგან დუმილში, მისი ხედვის მეშვეობით გამოვთქვამთ. მამასადამე ის არ ეკუთვნის არცერთ ენას“ (Agamben 1991: 64-65).*

ცხადია, ავგუსტინეს ღვთაებრივი სამება აქვს მხედველობაში. კერძოდ ძე, ანუ სიტყვა, რომელიც მამის მიერ გამოითქმება, არცერთ ენას არ ეკუთვნის და არის საყოველთაო. შემდეგ აგამბენი ერთმანეთს დუმილის გნოსტიკურ იდეას და ქრისტიანულ ლოგოსს ადარებს, რაც ჩვენი ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს. ამის ნაცვლად კვლავ ავგუსტინეს უნდა მივუბრუნდეთ, რომელიც დასავლური კულტურის ისტორიაში შესაძლოა მკვდარი ენის შესახებ პირველად საუბრობს, უფრო ზუსტად, ისეთ ენობრივ ხდომილებასა და კონუნიკაციურ გამოცდილებაზე, რომლიდანაც რაც უნდა პარადოქსულად მოგვეჩვენოს, პოზიტიური გამოცდილების მიღება შეუძლებელია. ავგუსტინეს აინტერესებს, თუ რა მოხდება მაშინ, როდესაც ადამიანი



მისთვის უცნობ ვოკალურ ნიშანს გაიგონებს, მაგალითად უცხო სიტყვას, რომლის მნიშვნელობაც არ იცის და ბუნებრივია მისი გაგების სურვილი ექნება. იმისთვის, რომ ეს სიტყვა „ცარიელი ხმა“ (inanem vocem) არ იყოს, მან უნდა იცოდეს, რომ ის არის მნიშვნელობის მქონე ნიშანი. აგამბენი ავგუსტინეს *De Trinitate*-დან ამ პასაჟის კომენტარებისას ამბობს, რომ სიტყვა ამგვარ გამოცდილებაში „უკვე აღარ არის უბრალო ბგერა და ჯერ კიდევ არ არის მნიშვნელობა, არამედ არის აღნიშვნის წმინდა ინტენცია“ (Agamben 1991: 33). უცნობი სიტყვის (verbum incognitum) ამგვარი გამოცდილება განურჩევლობის სივრცეა, რომელშიც ბგერასა და მნიშვნელობას შორის განსხვავება არ არსებობს.

აგამბენის თანახმად, მე-11 საუკუნეში ლოგიკოსები უცნობი ხმის შესახებ რეფლექსიას კვლავ მიუბრუნდნენ. როგორც ფილოსოფიის ისტორიიდან არის ცნობილი ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტის ჩამოყალიბება ანსელმის სახელთან არის დაკავშირებული. მიუხედავად იმისა, რომ ყველასთვის კარგად ცნობილი არგუმენტის რეკონსტრუქციას არ ვაპირებთ, რამდენიმე სიტყვით მაინც უნდა შევეხოთ უნივერსალიების შესახებ ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის არსებულ დავას. როგორც ცნობილია როსცელინ კომპიენელი უკიდურესი ნომინალისტი, ხოლო გიომ შამპოელი უკიდურესი რეალისტი იყო. როსცელინი, რომელმაც ნომინალიზმს უკიდურესი ფორმა მისცა, ამტკიცებდა, რომ უნივერსალური იდეები post rem (საგნის შემდეგ) არსებობენ და საგანთა გარკვეული ერთობლიობის აღმნიშვნელ სახელებს წარმოადგენდნენ, ხოლო რეალისტების თახაბმად, უნივერსალური ცნებები ante rem (საგნამდე) ობიექტურად, აღსანიშნი ინდივიდუალური საგნებისგან დამოუკიდებლად არსებობენ. როსცელინის აბელარისადმის მიწერილი მხოლოდ ერთი წერილი არის შემორჩენილი, მისი შეხედულებები კი თავად აბელარის, ანსელმის და იოანე სალსბერიელის ნაშრომებშია შემონახული. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ არცერთი დასახელებული მოაზროვნე როსცელინის თეორიულ პოზიციებს არ იზიარებდა. ანსელმის თანახმად, როსცელინი უნივერსალურ იდეებს „ხმის ფშვინვად“ (Flatus vocis) თვლიდა, „სიტყვები, რომლებიც სათარგმნელად ძალიან ადვილი, მაგრამ გასაგებად ძალიან რთულია“ (Allen 2007: 160). როგორც ჩანს, ეს შედარება, უნივერსალური იდეების სიცარიელეს უნდა ნიშნავდეს.

ამ საკითხზე აგამბენი წერს, რომ „*Flatus vocis აქ უბრალო ბგერას არ ნიშნავს, არამედ გულისხმობს აღნიშვნის ინტენციის მქონე ხმას და წმინდა მითითებას ენობრივ ხდომილებაზე*“ (Agamben 1991: 42).

აგამბენის ფილოსოფიურმა არქეოლოგიამ ჟაკ დერიდას მიერ ხმაზე ნაწერის უპირატესობის მტკიცების ხარვეზები წარმოაჩინა. როგორც გაირკვა, აგამბენის თეზისის თანახმად, ხმა, იქნება ის არისტოტელური მატერია თუ პლატონური ხორა, ერთგვარი ცვილის დაფაა, რომელზეც ენობრივი სიმბოლოები და ნიშნები აღიბეჭდებიან. მაშასადამე, თუ აგამბენს დავუჯერებთ, ხმა და ენა თანადროული და ურთიერთგანმსაზღვრელები ყოფილან. ხმას არის ენა და ენა არის ხმა. სწორედ ამიტომ ის თვლის, რომ გრამატოლოგია და შესაბამისად ნაწერი, დასავლურ ფილოსოფიაში ყოველთვის ხმაზე უპირატესად მიიჩნეოდა, რაც დერიდას ფონოლოგოცენტრისტული პროექტის საპირისპირო მტკიცებას წარმოადგენს. თუმცა, პრობლემურ საკითხად რჩება ჰუსერლისეული საკუთარ თავთან საუბარი, რომელშიც ხმა არ მონაწილეობს, მაგრამ ენობრივი პრაქტიკა მაინც ხორციელდება. აღსანიშნავია, რომ აგამბენი დერიდას „ხმა და ფენომენს“ და შინაგანი მონოლოგის თემას არსად არ ეხება.

## თავი V

### გამოუთქმელი და გამოთქმადი

გამოუთქმელი, გამოთქმადი, ენა და იდეა იმ პრობლემებს განეკუთვნებიან, რომლებსაც აგამბენი Homo Sacer-ის პროექტის დასრულების შემდეგ განსაკუთრებით იკვლევს. ნიშანდობლივია იმის გათვალისწინებაც, რომ პლატონური და ნეოპლატონური ფილოსოფიით აგამბენის დაინტერესება მისი ფილოსოფიური ძიებების უკანასკნელ პერიოდს არ უკავშირდება, მაგალითად, იტალიელი ფილოსოფოსის ადრეული ნაშრომი „პროზის იდეა“, ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის, დამასკიოსის ინტერპეტაციით იწყება. შესაძლებელია თუ არა ენის ძალაუფლებაზე და მის ეპისტემოლოგიურ იურისდიქციაზე საუბარი? როგორ მიემართება ენა სუბიექტური ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად „არსებულ“ საგნებს? შეუძლია თუ არა მას საგნის არსების ტოტალური გამოხატვა? ენა გამოუთქმელისა და გამოთქმადის, როგორც წმინდა შესაძლებლობის სცენაა. ენის ლოგიკურ-სემანტიკური და ზოგადად კომუნიკაციური ფუნქციის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია გამოთქმული სიტყვა, რომელიც სინამდვილის სხვადასხვა რეგიონს და საგანთა ერთობლიობას მიემართება. თუმცა, ჩვენ გვინტერესებს არა აქტუალურ დისკურსში გამოთქმული სიტყვის მნიშვნელობა და მისი მიმართება საგნებთან, არამედ გამოთქმადი, როგორ ასეთი, როგორც აბსოლუტური შესაძლებლობა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჯორჯო აგამბენი თავისი ადრეული პერიოდის ნაშრომში დამასკიოსის ფილოსოფიაში შეუმეცნებადისა და გამოუთქმელის საკითხით ინტერესდებოდა, აგრეთვე წიგნში „ენა და სიკვდილი“ ის ენის უძღურებისა და გამოუთქმელის შესახებ ჰეგელის „ელევსინური მისტერიების“ კონტექსტში მსჯელობდა. თუმცა, აგამბენი კვლევა-ძიების გვიანდელ პერიოდში გამოუთქმელის პრობლემას სხვაგვარად გადაიაზრებს და მას გამოთქმადთან კავშირში განიხილავს. როგორც ეპისტემოლოგიური ისე ონტოლოგიური თვალსაზრისით ფილოსოფიაში წარმოქმნილი პრობლემები ყოველთვის უკავშირდება არა გამოუთქმელს, არამედ გამოთქმადს. თუ გამოუთქმელზე იმის თქმაც კი არ შეგვიძლია რომ ის გამოუთქმელია ის ენის განზომილებიდან უნდა გამოირიცხოს. მხოლოდ ენის უძღურების

გაცნობიერებით და მისგან გათავისუფლების შემთხვევაში არის შესაძლებელი გამოუთქმელთან მიახლოება. თუმცა, ენის დეაქტივაცია აზრისა და ცნობიერების კატეგორიებიდან ამოსხლტომას გულისხმობას, რაც მისტიკურ გამოცდილებასთან უფრო არის ახლოს, ვიდრე ფილოსოფიურ რეფლექსიასთან. უფრო ზუსტად, ენის, აზროვნებისა და ცნობიერების გარეშე ფილოსოფია მკვდარი იქნება. შესაბამისად, ერთი შეხედვით ენისა და ფილოსოფიის განუყოფელი კავშირი დადგენილია. ისევე როგორც გამოუთქმელის და გამოთქმადის ადგილი ენაში. თუმცა, სწორედ აქედან უნდა დავიწყოთ აგამბენის ნააზრევის გათვალისწინება, რომელიც ამ პირობითი იერარქიის შეცვლას ისახავს მიზნად და რომლის თანახმადაც გამოუთქმელი როგორც ასეთი, ჭკმმარიტად ლინგვისტური კატეგორიაა. ვალტერ ბენიამინი 1916 წლით დათარიღებულ წერილში მარტინ ბუბერს წერს, რომ ენის ეფექტურობა და მოქმედება დამოკიდებულია *„ენაში გამოუთქმელის კრისტალიზებულ ელიმინაციაზე“*<sup>55</sup> (Benjamin 1978: 127) ბენიამინის ამ შეფასების გათვალისწინებით აგამბენი ფიქრობს, რომ გამოუთქმელი ენის პრესუპოზიციაა და ის თავისებურად ლინგვისტურ კატეგორიას განეკუთვნება. *„რამდენადაც არის ენა, სახელდებული საგანი ნავარაუდევია როგორც არა-ლინგვისტური ან დაუკავშირებელი, რომელთანაც ენამ დაადგინა ურთიერთობა. ეს პრესუპოზიციური ძალაუფლება იმდენად ძლიერია რომ არა-ლინგვისტურს წარმოვიდგენთ როგორც რაღაც გამოუთქმელს და დაუკავშირებელს, რომლის მოხელთებაც გვწადია, იმის გაუცნობიერებლად, რომ ჩვენ უბრალოდ ენის ჩრდილის წვდომას ვცდილობთ“* (Agamben 2016: 59). აგამბენის შეფასებითი მსჯელობა გამოთქმულისა და გამოთქმადის ეპისტემოლოგიურ და ონტოლოგიურ სტატუსთან დაკავშირებით ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივია, მაგრამ სწორედ ეს შეუძლებელი აზრი და ფილოსოფიურ პრობლემათა უჩვეულო განხილვა თუ ინტერპრეტაცია ანიჭებს მის თეორიულ ძალისხმევას განსაკუთრებულ ხიბლს. თუ გამოუთქმელი ენის პრესუპოზიცია და ენის გარეთ მყოფი საგანია, რომელთანაც ენა სახელდებისა და რეფერირების შედეგად ამყარებს კავშირს, გამოთქმადი, როგორც მნიშვნელობის წმინდა შესაძლებლობა ენის უსაკუთრივეს სტრუქტურაში უნდა იყოს დაუნჯებული. თუმცა, აგამბენი გამოთქმადს არა

<sup>55</sup> “kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache“

ლინგვისტურ, არამედ ონტოლოგიურ კატეგორიად მიიჩნევს და ფიქრობს, რომ „გამოუთქმელისგან განსხვავებით გამოთქმადი შეუძლებელია მოცემული იყოს ენამდე ან მის შემდეგ: ის მასთან ერთად ჩნდება, თუმცა მასზე დაუყვანადია“ (Agamben 2016: 60). ჯერჯერობით იმის გაგება, თუ რისი თქმა სურს აგამბენს მხოლოდ ინტუიციურად შეგვიძლია. აგამბენის ჩანაფიქრს მხოლოდ არქეოლოგიური ძიების შემდეგ მივხვდებით, როდესაც ანტიკურ ფილოსოფიაში მასთან ერთად ვიმოგზაურებთ და გავიხსნებთ ან გადავიაზრებთ პლატონის, არისტოტელეს, სტოიკოსების და სხვების შეხედულებებს ენისა და გამოთქმადის შესახებ. აგამბენი არისტოტელეს „კატეგორიების“ კლასიფიკაციის პრობლემით იწყებს და ანტიკური პერიოდის კომენტატორებში ნაშრომის მიზნის (σκοπός) თუ მთავარი საგნის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაზე ამახვილებს ყურადღებას. ფილოფონუსის თანახმად, ალექსანდრე აფროდისიელისთვის „კატეგორიების“ ძირითადი თემა სიტყვები (φωναί) ხოლო პორფირიოსისთვის კონცეპტები (νοήματα) იყო. უკანასკნელი ალტერნატივის მიხედვით კი არისტოტელეს მხედველობაში საგნები (νοήματα) ჰქონდა. ფილოფონუსი, რომელიც სავარაუდოდ იამბლიქოსის თეზისს იზიარებს და შესაბამისად იმეორებს კიდევ მას, თვლიდა, რომ არისტოტელეს „კატეგორიების“ მიზანს (σκοπός) წარმოადგენენ სიტყვები, „იმდენად რამდენადაც ისინი აღნიშნავენ საგნებს კონცეპტების მეშვეობით“<sup>56</sup> (Agamben 2016: 61). ანალოგიური პრობლემის წინაშე აღმოვჩნდებით გამოთქმადის (λεκτόν) სტოიკური თეორიის კლასიფიკაციის შემთხვევაში, ეკუთვნის ის ონტოლოგიას, ლოგიკას თუ ლინგვისტიკას. ამ კონტექსტში ლექტონის ამონიუსისეული შეფასება უნდა გავიხსენოთ, რომელიც არისტოტელური ფილოსოფიის პრიზმიდან არის გაკრიტიკებული. აგამბენი ამონიუსის კვალდაკვალ ლექტონის სტატუსით ინტერესდება, რომელიც, როგორც მესამე ელემენტი სიტყვებსა და საგნების შორის არის მოაზრებული და რომელიც ამონიუსის კრიტიკული შენიშვნიდან გამომდინარე არც მენტალურ და არც ფიზიკურ კატეგორიას არ განეკუთვნება. ამონიუსისთვის ლექტონი შუალედური ბუნების მქონეა და მისი მოხელთება მხოლოდ სიტყვებსა და საგნებს შორის არის

<sup>56</sup> „φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διὰ μέσον νοημάτων“

შესაძლებელი. აგამბენი, გამოთქმადის სტოიკური დოქტრინის შესახებ ყველაზე ავტორიტეტულ წყაროს, კერძოდ სექსტუს ემპირიკუსის „ლოგიკოსთა წინააღმდეგ“ ნაშრომს იმოწმებს, რომელიც უცვლელად უნდა გავიმეოროთ, რათა აღმნიშვნელს, აღსანიშნა და გამოთქმადს შორის კავშირი დავადგინოთ.

*„როგორც სტოიკოსები ამბობენ სამი რამ არის ურთიერთდაკავშირებული, აღსანიშნი (σημαιόμενον) აღმნიშვნელი (σημαίνον) და საგანი [რეფერენტი] (συγγάνον). აღმნიშვნელი არის სიტყვა (φωνή)-მაგალითად, „დიონი“; აღსანიშნი სიტყვის მიერ გამოვლენილი თავად საგანია (αὐτὸ τὸ πράγμα) რომელსაც ჩვენ შევიმეცნებთ იმად, რაც ჩვენს გონებაშია დადგენილი (παρουσισταμένον) და რასაც ბარბაროსები ვერ იგებენ მაშინაც კი, თუ სიტყვა ესმით; საგანი გარეთ არსებული სუბსტანციაა (τὸ ἔκτοδ ὑποκείμενον) (მაგალითა თავად დიონი). ამ ელემენტებიდან ორი სხეულებრივია, სიტყვა და საგანი, ხოლო ერთი უსხეულო, სახელდობრ აღსანიშნი და გამოთქმადი საგანი (τὸ σημαιόμενον πράγμα καὶ λεκτόν), რომლებიც ან ჭეშმარიტია ან მცდარი“ (Agamben 2017: 38; Sextus Empiricus Against Logicians).*

როგორია მიმართება აღსანიშნა *σημαιόμενον* და გამოთქმადს (λεκτόν) შორის? რამდენად არის შესაძლებელი მათი სინონიმებად განხილვა და აღნიშვნის პროცესში თავად საგნის გადმოცემა? მათი გაიგივების ცდუნება დიდია, თუმცა არსებობს ერთ განსხვავება, რაზეც ბრეიემ მიუთითა: „ზოგადად, თუ აღსანიშნი რაღაც გამოთქმადია *λεκτόν*, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ყველაფერი რაც გამოთქმადია აგრეთვე არის აღსანიშნი,“ (Agamben 2017: 40; Bréhier 1997: 15) სწორედ აქ ჩნდება თავისთავადი საგნის (αὐτὸ τὸ πράγμα) კვლევის აუცილებლობა, რომელსაც პლატონის „მეშვიდე წერილთან“ მივყავართ და რომელსაც აგამბენი სექსუტუს ემპირიკუსთან მიმართებაში განიხილავს. რამდენად არის შესაძლებელი თავისთავად საგნის გამჟღავნება და გამოთქმა, შეუძლია ადამიანის ენას გამოხატოს და გამოთქვას თავად საგანი? თუ შეუძლია, მაშინ აღმოჩნდება, რომ გამოთქმელი გამოთქმადი ყოფილა, რაც კიდევ ერთი აპორიის აუცილებლობამდე მიგვიყვანს. როგორც ცნობილია და რაც ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მიერ საყოველთაოდ გაზიარებულია, თავისთავადი ნივთის (Ding and Sich) ფილოსოფიური მნიშვნელობა გერმანულ კლასიკურ

იდეალიზმში, კერძოდ იმანუელ კანტის შემეცნების თეორიაში გაჩნდა, სადაც კანტი ერთმანეთისგან ფენომენურ და ნოუმენურ სამყაროს მიჯნავს. კანტის კოპერნიკისებური რევოლუციის არსი არის ის, რომ ცოდნის საგანი შემეცნებელი სუბიექტის ცნობიერების მიერ თავად შემეცნების პროცესში კონსტრუირდება, შესაბამისად, ადამიანის გონებას ფენომენურ სამყაროში განლაგებული საგნების წვდომა შეუძლია და თავისთავადი ნივთის შემეცნების ობიექტად ქცევაზე უარი უნდა თქვას. ფენომენურის (შემეცნებადი) და ნოუმენურის (შეუმეცნებადი) თანმდევია ტერმინოლოგიის კანტისეული არჩევანი. როდესაც კანტი თავისთავად ნივთზე საუბრობს, ის იყენებს გერმანულ სიტყვას *Ding* (ნივთი), ხოლო მოვლენათა სამყაროში შემეცნებად ობიექტზე რეფლექსიისას ის ხმარობს სიტყვას *Gegenstand* (საგანი), რომლის ჰერმენევტიკული ანალიზი გვაჩვენებს, რომ ის არის შემეცნებელი სუბიექტის საპირისპიროდ მდგომი, გა-თვალის-წინ-ებული, რაც ფენომენის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის და ლინგვისტური ძირის გათვალისწინებით, სინათლეში დგომას გულისხმობს. საგნის შემეცნება მხოლოდ სინათლის არსებობის, თუნდაც მინიმალური გა-ნათების შემთხვევაში არის შესაძლებელი, როდესაც ის არ არის სიბნელით დაფარული. ქართულ ფილოსოფიურ ენაში კანტის *Ding and Sich* თარგმნილია როგორც ნივთი თავისთავადი, ხოლო *Gegenstand*-ის შესატყვისი საგანია, რომელიც შესაძლოა განფენილობას, სიგანეს გულისხმობდეს, რაც გამოცდილების სფეროში მისი შემეცნების წინაპირობა შეიძლება იყოს და არა ნივთი, რაღაც მატერიალურთან, ნივთიერთთან მისი აშკარა ლინგვისტური კავშირის მიუხედავად. ნივთისა და საგნის განსხვავება შეიძლება წმინდა პირობითობა აღმოჩნდეს და ისინი ერთმანეთის შემანაცვლებელ სიტყვებადაც გამოვიყენოთ. თუმცა, თავისთავადი ნივთისა თუ საგნის შემეცნების თეორიისა და ენის ფილოსოფიის კონტექსტში არტიკულირება ბერძნულ აზროვნებაში განხორციელდა. სექსტუს ემპირიკუსი ზემოთ ციტირებულ პასაჟში ენობრივი მნიშვნელობის შესახებ, რაც თანამედროვე ლინგვისტური ფილოსოფიაში აღსანიშნის, აღმნიშვნელისა და რეფერენტის ცნებითი აპარატის შემუშავებამდე სტოიკურ აზროვნებაში მათ არსებობას მოწმობს, იყენებს ფრაზას *ἀπὸ τῆς πράγματος* (თავისთავადი საგანი), ხოლო რეფერენტის გადმოსაცემად, რომელიც თანახმად დანარჩენი ორისგან განსხვავებით სხეულებრივია, სექსტუსი

იყენებს სიტყვას *τὸ συγγένον*. ეს უკანასკნელი არ უნდა გავაიგივოთ საგანთან *πρᾶγμα*, მიუხედავად იმისა, რომ პლატონიც და არისტოტელეც მას ხშირად რეფერენტის მნიშვნელობით, სახელის მიერ საგნის აღნიშვნისთვის იყენებდნენ. ამ კონტექსტში სტოელთა *τὸ συγγένον* ავგუსტინესეულ რეფერენტს (*res*) შეესაბამება. ავგუსტინე ერთმანეთისგან განასხვავებს ენის ოთხ ასპექტს, *verbum, dictio, dicibile* ამ უკანასკნელით ავგუსტინე სტოელთა ლექტონს, გამოთქმადს თარგმნის და ბოლოს *res*, რომელშიც ის სტოელთა რეფერენტს *τὸ συγγένον* მოიაზრებს. თავისთავადი საგნის (ნივთის) თემა აგრეთვე პლატონის „მეშვიდე წერილში“ ჩნდება, ოღონდ აქ სიტყვათა განლაგებაა სხვაგვარი *τὸ πρᾶγμα αὐτὸ*. ჯორჯო აგამბენი პლატონის „მეშვიდე წერილს“ სტატიას „თავისთავადი საგანი“ უძღვნის, რაც აუცილებლად უნდა განვიხილოთ, რათა გამოთქმადის, გამოუთქმელისა და ენობრივის მნიშვნელობის აგამბენისეული ინტერპრეტაცია გავიგოთ. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ აგამბენი არ ერიდება საკუთარი შეფასებისა და შეხედულების უარყოფას და გადასინჯვას. დასახელებულ ნაშრომში იგი საკმაოდ უცნაურ აზრს გამოთქვამს, რომ თითქოს, დასავლური მისტიციზმის მამა, არისტოტელე და არა პლატონია, მოგვიანებით კი, „რა არის ფილოსოფიაში“, კერძოდ თავში „გამოთქმადი და იდეა“ ის არისტოტელეს მიერ პლატონური იდეის არაადეკვატურ ინტერპრეტაციაზე საუბრობს, ამის შესახებ დეტალურად მოგვიანებით ვისაუბრებთ, ახლა „პლატონის მეშვიდე“ წერილი, სექსტუს ემპირიკუსის ტექსტი და არისტოტელეს *De Interpretatione* ერთმანეთთან კავშირში წავიკითხოთ და ვცადოთ იმის გარკვევა, თუ შემეცნების თეორიისა და ენობრივი მნიშვნელობის თვალსაზრისით რა აკავშირებს და ამავე დროს აშორებს ერთმანეთისგან ამ ფილოსოფოსებს. დავიწყოთ პლატონით. ცხადია, „მეშვიდე წერილი“ განსაკუთრებული ტექსტია, შეიძლება ითქვას ერთდადერთიც კი, რომელშიც პლატონი საკუთარ თავს პროფილში გვაჩვენებს: მეშვიდე წერილის ქართულ ენაზე მთარგმნელი და წინასიტყვაობის ავტორი, ლელა ალექსიძე წერს, „მეშვიდე წერილი ის იშვიათი შემთხვევაა, სადაც პლატონი არ არის ამოფარებული თავისი დიალოგების პერსონაჟებს (ანუ არა-თავის თავს) და პირდაპირ, მე ვიტყვოდი, ზოგჯერ პროფილში და ზოგჯერ თითქმის ფასში გვაჩვენებს საკუთარ თავს, ოღონდ



ისე, როგორც თავად ხედავს თავის თავს, ან, უფრო ზუსტად, როგორც თვითონ სურს, რომ ჩვენ ის დავინახოთ“ (პლატონი 2011: 8).

ჩვენი მიზანი ტექსტის ზოგადი კონტექსტის არტიკულირება არ არის, არამედ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ წერილის ეპისტემოლოგიურ და ონტოლოგიური ასპექტებზე. თავდაპირველად საჭიროა მცირე ექსკურსი პლატონის მეშვიდე წერილში, რომელშიც, ის დაუწერელ და ეზოთერულ სწავლებაზე საუბრობს, რომელსაც ფიქსირებულ ნიშნებს ვენ ანდობ, ენა უძლური და სუსტია, რათა თავად საგანი გადმოქცვეს. პლატონი წერს, „ჩემი ჩანაწერი ამ [თემებზე] არ არსებობს და არც არასდროს იქნება. [ეს ცოდნა] ვერესადროს გამოითქმის, როგორც სხვა სასწავლო დისციპლინები. ის იბადება ურთიერთობისა და თანაცხოვრების შედეგად, რომელიც [ამ] საქმეს ახლავს; (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρῶγμα αὐτὸ) ის უცბად-როგორც აგიზგიზებული ნათელი-სულში ჩნდება და უკვე თვითონ ასაზრდოებს თავის თავს“ (პლატონი 2011: 64, 341c-d).

აგამბენის თანახმად, მე-19 საუკუნის ფილოსოფიურმა ისტორიოგრაფიამ დასავლური ფილოსოფია დააზარალა, როდესაც პლატონის „მეშვიდე წერილი“ არააუთენტურად გამოაცხადა, რადგან ის არის იდეათა თეორიის, (ტექსტში სიტყვა იდეის არარსებობის მიუხედავად) „საბოლოო და ყველაზე ექსპლიციტური პრეზენტაცია“ (Agamben 2000: 30). ახლა კი თავად პლატონის „მეშვიდე წერილის“ ყველაზე მნიშვნელოვანი მონაკვეთი წავიკითხოთ, რათა ოდნავ მაინც მივუახლოვდეთ თავად საგანს.

„ყველა არსებულისთვის არსებობს სამი [რამ], აუცილებელი იმისთვის, რომ ცოდნა წარმოიქმნას. მეოთხე თავად ცოდნაა. მეხუთედ კი ის უნდა იქნეს მიჩნეული, რაც არის შემეცნების საგანი და ჭეშმარიტად არსებული. [აქედან] ერთი არის სახელი, მეორე განსაზღვრება, მესამე ანარეკლი [გამოსახულება], მეოთხე -ცოდნა. თუ გსურს ამ ნათქვამის გაგება, განიხილე ის ერთ [მაგალითზე] და ყველაფერზე განაზოგადე. არის რაღაც, რაც „წრედ“ იწოდება; მას აქვს სახელი, რომელიც ახლა წარმოვთქვით, მეორე მისი განსაზღვრებაა, რომელიც სახელებისა და ზმნებისგან შედგება: „ის, რაც ბოლოებიდან შუამდე ყველგან თანაბრად აუცილებელია“ -იმის განსაზღვრება

იქნება, რისი სახელიც არის „მრგვალი“ „გარშემოწერილი“ და „წრე“, მესამე კი ის არის, რაც დახატულია და წაშლილი, გამოჩარხული და გაფუჭებული. ამათგან წრეს თავისთავად (ἀπὸς ὁ κύκλος), რომელსაც ეს ყველაფერი ეხება არაფერი ემართება, რადგან ის მათთან მიმართებაში სხვაა. მეოთხე კი არის ცოდნა, გონება და ჭეშმარიტი შეხედულება ამათ შესახებ. ეს ყველაფერი უნდა მივიჩნიოთ [რადაც] ერთ [მთელად] რაც არის არა ბგერებში და არც სხეულთა ფორმებში, არამედ სულებში. ამიტომ გასაგებია, რომ ეს არის სხვა თავად წრის ბუნებასთან და ზემოთ ხსენებულ სამ [საფეხურთან] მიმართებაში“ (პლატონი 2011: 342a8– d1, 67-69).

მეხუთე, რაც „შემეცნების საგანი და ნამდვილად არსებულია“ შეიძლება ითქვას, რომ არის თავად საგანი, რომელიც გამოუთქმელია. როგორც თავად პლატონი ამბობს, პირველი ოთხი ყოველი არსებულის თვისებებს (ti poion ti) გამოხატავს და არა არსებას და მათი წვდომის გარეშე მეხუთესთან მიახლოებაც კი შეუძლებელი იქნება. აგამბენის თანახმად, „თავისთავადი საგანი არის რადაც, რაც ენიდან აბსოლუტურად არ ტრანსცენდირებს“ (Agamben 2000: 30). თავისთავადი საგანი გამოუთქმელობის მიუხედავად ენაშია დაუნჯებული, ენა გამოუთქმელის უძირეულესი შესაძლებლობაა. თითქოს გამოუთქმელი აღმატება ენას და მის სისუსტეზე მიუთითებს, მაგრამ ის ამავე დროს მხოლოდ ენაში გამოითქმის, როგორც გამოუთქმელი. აგამბენი ცოდნის მოპოვებისთვის აუცილებელ პლატონურ ელემენტებს სტოელთა მიერ შემუშავებულ ენობრივი მნიშვნელობის სამწევრა მიმართებათა სისტემას ადარებს, პლატონთან მეოთხე თავად ცოდნაა, ხოლო ის, რაც ჩვენ გვაინტერესებს რიგით მეხუთეა და შემეცნების საგანს, თავისთავად საგანს წარმოადგენს. შესაბამისად ენობრივი მნიშვნელობის შესახებ რეფლექსია სტოიკოსებამდე, პლატონთან არის საძიებელი. პლატონის იერარქიულ სტრუქტურაში სახელს (ὄνομα) შეესაბამება სტოელთა აღმნიშვნელი (σημαῖνον), განსაზღვრება ((λίγιος) კი, თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ გამოვსახოთ და ამავე დროს სტოელთა მიერ ნაგულისხმევი მნიშვნელობა შევინარჩუნოთ არის რეფერენტი, იგივე აღსანიშნი (σημαίνόμενον), ხოლო მესამე არის გამოსახულება, (εἰδωλον) რომელსაც აქტუალური რეფერენტი, სტოელთა საგანი თუ ობიექტი (πυχάνον) შეესაბამება. პლატონის დაუწერელი ეზოთერული დოქტრინა, თუ ასეთი რამ მართლაც არსებობს გამოუთქმელია. თუმცა, თავისთავადი საგნის,

როგორც გამოუთქმელის პარადოქსულობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის ენობრივი მნიშვნელობების ველს არ ტოვებს და მხოლოდ მასში და მისი მეშვეობით მოგვეცემა, სწორედ ეს მეხუთე საფეხური არის იდეა, თავისთავადი საგანი, რომელიც თავად არის შემეცნების საგანი და რომლითაც არსებული ან შესამეცნებელი ობიექტი როგორც ასეთი შეიცნობა. აზი ვარბურგის არ იყოს, თუ ღმერთი დეტალებში იმალება, მაშინ ერთ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურ საკითხს უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რომელსაც აგამბენი თავისთავადი საგნის, იგივე მეხუთე საფეხურის მიახლოებითი გაგებისვის მნიშვნელოვნად მიიჩნევს. აგამბენი „მეშვიდე წერილის“ სხვადასხვა გამოცემების ურთიერთშედარების საფუძველზე ვარაუდობს, რომ მეხუთე ონტოლოგიური საფეხური შემეცნების საგანი კი არ არის, არამედ არის ის, რომლითაც არსებული როგორც ასეთი შეიცნობა. პლატონის თანახმად „მეხუთედ კი ის უნდა იქნეს მიჩნეული, რაც არის შემეცნების საგანი და ჭეშმარიტად არსებული“ (πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὁ δὴ γινώσκων τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὅν) აგამბენის თანახმად იდეა არ არის უბრალოდ საგანი, არამედ არის „საგანი თავისთავად“, აგრეთვე ის ვარაუდობს, რომ შეცნობადი (γινώσκων) პირდაპირ შეესატყვისება სტოელთა გამოთქმადს (λεκτόν).<sup>57</sup>

„მეშვიდე წერილის“ ინგლისური და ფრანგული თარგმანები, აგამბენის შენიშვნის მიხედვით ითვალისწინებდნენ 1807 წლის *Parisinus graecus* და *Vaticanus graecus I*, რომლებშიც შემეცნების საგნის (δεῖ ὁ) ნაცვლად წერია *δεῖ ὁ*, რომლითაც საგანი შეიცნობა.<sup>58</sup> თუ აგამბენის შენიშვნას გავითვალისწინებთ, აღმოჩნდება, რომ მეხუთე საფეხური კი არ ყოფილა შემეცნების საგანი, არამედ ის, რომლითაც თავად საგანი შეიცნობა. ამ ლექსიკური დეტალის გათვალისწინება, კიდევ უფრო გააზუნდოვანებს ისედაც რთულ საკითხს, მაგრამ რა არის თავად ეს მეხუთე, რომლითაც არსებული როგორც ასეთი შეიცნობა. თუ პირველი ოთხი წევრი შემეცნების პროცესში ენობრივ ველშია ინკორპორირებული, მეხუთე ერთი შეხედვით ენას აღემატება, ის მის მიღმაა და პარადოქსულად მისით არის განსაზღვრული. ის, რაც ნამდვილად არსებულია და რომლითაც არსებული შეიცნობა ენის მაობიექტივირებელი და პრედიკაციული ძალის მიუხედავად, ლოგოსის სისუსტეს

<sup>57</sup> იხ: Giorgio Agamben, *What is Philosophy*, Stanford University Press, 2017, p 44.

<sup>58</sup> იხ: Giorgio Agamben, *Potentialities*, Stanford University Press, 1999, p 32.

წარმოაჩენს, რომელიც ჰეგელის თანახმად „გამომშრალი ნიშანია“ და გამოუთქმელის გამოთქმის მცდელობის ნაცვლად უნდა დუმდეს. ეს კი, ძალაუნებურად ვიტგენშტაინის ცნობილ მოსაზრებას გვახსენებს, რომლის თანახმად ის, რისი ნათლად გამოთქმაც შეუძლებელია, მასზე უნდა ვდუმდეთ. ენა რეფერენციულია და იმდენად შეუძლია მნიშვნელობათა ექსპლიკაცია, რამდენადაც ის, არისტოტელეს თანახმად ყოველთვის რაღაცის შესახებ საუბრობს (legein ti kata tinos).

აგამბენის მიხედვით „*მსგავს არალინგვისტურ საგანს მხოლოდ ენაში აღვიქვამთ, საგნებთან ყოველგვარ კავშირს მოკლებული ენის იდეის მეშვეობით. ეს არის ქიმერა, სიტყვის სპინოზასეული მნიშვნელობით, სიტყვა, რომელიც წმინდა ვერბალური არსებაა. საგანი თავისთავად არ არის საგანი; ის არის საკუთრივ გამოთქმადობა, საკუთრივ ენის ღიაობა, რომელსაც ენაში ყოველთვის ვვარაუდობთ და ვივიწყებთ, რადგან შესაძლოა ის საკუთარი თავის დავიწყების და მიტოვების ფსკერზე იმყოფება*“ (Agamben 1999: 35).

ენის და შემეცნების პლატონის, არისტოტელეს და სტოიკური თეორიები როგორც მსგავსებას, ისე განსხვავებას გულისხმობენ. აგამბენის ვარაუდის თანახმად, თუ არისტოტელე პლატონურ თავისთავად საგანს, ანუ იდეას გამორიცხავს, ამ უკანასკნელს სტოიკოსები გამოთქმადის (λεκτόν) კატეგორიით ანაცვლებენ. აგამბენი ამ ყველაფერს გრაფიკულ-სქემატური ფორმით წარმოგვიდგენს და პრობლემის არსის უკეთ გასააზრებლად ჩვენც აგამბენის კვალდაკვალ სქემატურ რეპრეზენტაციას ვამჯობინებთ.

პლატონი	არისტოტელე	სტოიკოსები
სახელი	სიტყვები (ხმები)	აღმნიშვნელი
განსაზღვრება	სულის შთაბეჭდილებები	აღსანიშნი
გამოსახულება	საგნები	ობიექტი (συχάνον)
ცოდნა	ასოები	
თავისთავად საგანი (იდეა)		გამოთქმადი (თავისთავადი საგანი)

თუ პლატონისთვის თავისთავადი საგანი გამოუთქმელია, ხოლო არისტოტელესთან ის საერთოდაც მოხსნილია, სტოიკოსებმა მას გამოთქმადის სტატუსი მიანიჭეს. შესაბამისად გამოთქმადი და გამოუთქმელი განურჩევლობის ველში შედიან და როგორც აგამბენი მიიჩნევს ეს „*იდეისა და ენის ურთიერთობის გადააზრებასაც გულისხმობს*“ (Agamben 2017: 47).

ენისა და იდეის ურთიერთმიმართების საკითხი არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, კერძოდ იდეათა და გრძობად კონკრეტული საგნების ჰომონიმურობის შუქზე. იდეათა და გრძობად საგანთა ჰომონიმურობა სახელდებისა და განსაზღვრების განმარტებას მოითხოვს. საგანი და იდეა ჰომონიმურია მხოლოდ მაშინ, როდესაც მათ აქვთ საერთო სახელი, მაგრამ ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავდებიან. წარმავალ საგანთა სიმრავლის და იდეების ჰომონიმურობის შესახებ პლატონი ჯერ კიდევ „*ფედონში*“ წერდა: „*რა შეიძლება ითქვას საგნებზე მრავლობითში, მაგალითად ადამიანებზე, ცხენებზე...და ყველა მათ შესახებ, რომლებიც იდეის ჰომონიმურები არიან?*“ (Agamben 2017: 48, Phaedo 78 e). აგამბენის თანახმად იდეა არის ზოგადი პრინციპი, რომლის ძალითაც გრძობადი საგნების სახელდება ხორციელდება და რომლითაც ეს საგნები იდეაში მონაწილეობენ. არისტოტელე „*მეტაფიზიკაში*“ იდეათა თეორიის კრიტიკის კონტექსტში ერთმანეთისგან განასხვავებს იმას, რაც ზოგადის (τὸ καθόλου) მეშვეობით გამოითქმება და იმას, რაც ერთეულის ძალით გამოითქმება (καθ' ἑκάστα), თუმცა აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არისტოტელეს ისეთი არაფერი უთქვამს, რაც უკვე თავად პლატონის მიერ არ ყოფილოყო გააზრებული და შემუშავებული. არისტოტელეს თანახმად, პლატონიკოსები გრძობად საგნებს უბრალოდ სიტყვა „*თვითს*“ ან „*იგივეს*“ (αὐτό) უმატებენ და ამით ზოგადს, როგორც ასეთს აყალიბებენ, მაგალითად ადამიანი თავისთავად (αὐτοάνθρωπον), ცხენი თავისთავად (αὐτόῖππον)<sup>59</sup>. ამით, როგორც აგამბენი აღნიშნავს, არისტოტელეს იმის წარმოჩენა სურდა, რომ უნივერსალური, ზოგადი (τὸ καθόλου) ვერ იქნებოდა სუბსტანცია და რომ ეს ზოგადი მხოლოდ ინდივიდუალურ გრძობად საგნებში არსებობდა და მისით დგინდებოდა.

<sup>59</sup> იხილეთ არისტოტელეს მეტაფიზიკის 1040b16– 1041a5 პაგინაციები

შესაბამისად „მეშვიდე წერილში“ გამოუთქმელი თავისთავადი საგანი, თუ არისტოტელესეულ შენიშვნას დაუფუჯერებთ, მთლიანად ენობრივი ელემენტებით არის განსაზღვრული და შესაძლებელი. როგორც ცნობილია, ჯორჯო აგამბენი უფრო მეტად შეიძლება არისტოტელიკოსად მივიჩნიოთ, ვიდრე პლატონიკოსად, ამაზე მის მიერ არისტოტელური შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიების აქტუალიზება და ინტერპრეტაციაც მოწმობს. თუმცა, ამ შემთხვევაში აგამბენი არისტოტელეს ინტერპრეტაციას იწუნებს და მას არაადეკვატურსაც უწოდებს, აგამბენის თანახმად სტაგირელმა სწორედ აპორეტული ნაცვალსახელი (αὐτό) ვერ გადალახა. ჩვენი შემდგომი ნაბიჯი აგამბენის მიერ ნაცვალსახელი αὐτό-ის ანალიზი და ინტერპრეტაციაა, რომელიც ბერძნული ენის წინადადების სტრუქტურაში ორმაგი მნიშვნელობის მატარებელია. აგამბენის თანახმად ამ ენობრივი ელემენტის გამოყენება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რისი გამოთქმა გვსურს, რაც ლათინურში იგივეობის ორმაგ (idem და ipse) არტიკულიტებაში იგულისხმება. აგამბენის თანახმად, *„პლატონური იდეის ლინგვისტური გამოხატვა ანაფორული ნაცვალსახელის αὐτό-ის მეშვეობით, არისტოტელესთვის პრობლემური უნდა ყოფილიყო“* (Agamben 2017: 51). ანაფორული ნაცვალსახელი განმარტების თანახმად უკუმიმართებითი ლინგვისტური ელემენტია, რომელიც იმპლიციტურად გულისხმობს და მიემართება წინადადებაში უკვე ნახსენებ სიტყვას. მას მხოლოდ იმდენად შესწევს სინამდვილის გარკვეული რეგიონის აღწერის ძალა, რამდენადაც მნიშვნელობის მქონე სახელსა და ზმნას იმეორებს და მისი მნიშვნელობის რეპროდუცირებას, აღდგენას ახდენს. „მეშვიდე წერილში“ წრე თავისთავად (αὐτὸς ὁ κύκλος) გამოუთქმელს, იდეას გულისხმობს. კიდევ ერთხელ მივიბრუნდეთ „მეშვიდე წერილის“ იმ ადგილს, სადაც პლატონი წრის მაგალითზე თავისთავადი საგნის იდეას ეხება: *„არის რაღაც, რაც „წრედ“ იწოდება; (κύκλος ἐστὶ τι λεγόμενον) მას აქვს სახელი, რომელიც ახლა წარმოვთქვით...ამათგან წრეს თავისთავად (αὐτὸς ὁ κύκλος), რომელსაც ეს ყველაფერი ეხება არაფერი ემართება, რადგან ის მათთან მიმართებაში სხვაა“* (პლატონი 2011: 64, 341c-d). აგამბენს აინტერესებს ის, თუ რას ეხება და გამოხატავს აქ სიტყვა αὐτὸ? მისი აზრით, საყურადღებოა აგრეთვე არისტოტელს მიერ თავისთავადი წრის პლატონისგან განსხვავებული გამოთქმა. არისტოტელე პლატონისგან განსხვავებით წერს არა αὐτὸς ὁ

*κύκλος*, არამედ *ἀπόκύκλος*, სწორედ ამ ლინგვისტურ რეგისტრში უნდა ვეძებოთ ანაფორული ნაცვალსახელის მნიშვნელობა, რომელიც ზოგადისა და კერძოს გაგების თვალსაზრისით არისტოტელეს და პლატონს ერთმანეთისგან აშორებს. აგამბენის თანახმად *ὁ ἀπὸ τῆς κύκλος* იგივეობას გამოხატავს და ნიშნავს *იგივე წრეს*, ხოლო პლატონური *ἀπὸ τῆς κύκλος* კი უკვე თავისთავად წრეს ეხება, რომელიც პლატონის მეხუთე, თავისთავად საგანსა და გამოუთქმელ ელემენტს წარმოადგენს. აგამბენის თანახმად, ბერძნული არტიკლი *ὁ* ანაფორული მნიშვნელობის ნაცვალსახელიც არის, რომელიც უკვე გამოთქმულ საზრისს უნდა იმეორებდეს. ის ვარაუდობს, რომ *ἀπὸ τῆς κύκλος* არის სინტაგმა, რომელიც იმეორებს ფრაზას „*არის რაღაც, რაც „წრედ“ იწოდება; (κύκλος ἐστὶ πῖ λέγόμενον)*“ რომელიც პლატონის ხუთ საფეხურვან კლასიფიკაციაში არცერთს არ მიემართება და შესაბამისად არც მეექვსე ელემენტს წარმოადგენს. აგამბენის თანახმად „*წრე თავისთავად-რომელსაც პლატონი აგრეთვე წრის „დაბადებას“ (φύσις) (τοῦ κύκλου ἢ φύσεως [Seventh Letter 342c8]) უწოდებს- არ არის გამოუთქმელი ან რაღაც, რაც მხოლოდ ლინგვისტურ კატეგორიას წარმოადგენს: ის არის თავად წრის გამოთქმულად ყოფნაში აღდგენილი წრე*“ (Agamben 2017: 55).<sup>60</sup>

აგამბენის მიერ პლატონის იდეის ინტერპრეტაცია პრობლემურია, მასთან იდეა არ არის აბსოლუტურად გამოუთქმელი, შესაბამისად ის ენისა და არსებობის განუყოფელ კავშირსა და იდეის, როგორც გამოთქმადობის წმინდა შესაძლებლობაზე მიუთითებს. აქ აგამბენის მიერ პლატონის „თავისთავადი საგნის“ კვლევის ინტერპრეტაცია ან ინტერპრეტაციის კვლევა უნდა შევწყვიტოთ, რაც დასრულებას არ გულისხმობს, თუმცა როგორ არის შესაძენელი დაუსრულებლის დასრულება ან გამოუთქმელის გამოთქმა? ერთადერთი გზა არის მისი მიტოვება და დასრულების შეუძლებლობის ტრაგიკულობის გაცნობიერება, ისევე როგორც გამოუთქმელის ვერგამოთქმადობით დაუფლებული სევდა მხოლოდ მის მიტოვებას და დავიწყებას მოითხოვს. ფილოსოფია, შესაბამისად აზროვნება და ენა დაწყევლილები არიან იმით, რომ საქმე მხოლოდ გამოთქმადთან და გამოუთქმელის ჩრდილებთან ჰქონდეთ. ენას

<sup>60</sup> “The circle itself—w hich Plato also calls the “birth” (φύσις) of the circle (τοῦ κύκλου ἢ φύσεως [Seventh Letter 342c8])—i s not an unsayable or something that is merely linguistic: it is the circle resumed in and from his being-said- circle”

თავისი საზღვრები აქვს, შესაბამისად, როდესაც გამოუთქმელზე როგორც ასეთზე ვსაუბრობთ, ჰიპოთეტურად მაინც, რაც არაიდენტიფიცირებად მისტიკურ გამოცდილებას გულისხმობს, ენობრივი საზღვრებიდან გასვლა უნდა ვცადოთ. შესაბამისად გამოუთქმელი და მისი „შეცნობა“ შესაძლებელია მხოლოდ წინადადებათა რაციონალური მომნსუხველობიდან ტრანსცენდირებით. თავად აგამბენის ფილოსოფიაში, კერძოდ Homo Sacer-ის ერთ-ერთ ტომში „აუშვიცის ნარჩენები: თვითმხილველობა და არქივი:“ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს გამოუთქმელის გამოთქმის შესაძლებლობა, რაც პირველადი თვითმხილველობისა და მოწმეობის შეუძლებლობას ემთხვევა. საკონცენტრაციო ბანაკში მიღებული ნეგატიური ანთროპოლოგიური გამოცდილება გამოუთქმელი და გაუზიარებელია. ენობრივ გამოთქმასა და გამოხატვის ფორმებს არ ძალუძთ შინაგანი საზღვრითი მდგომარეობის გად-მოცემა. ისინი ვერ გად-მოგვცემენ იმას, რაც თავად არ უნახავთ და არ განუცდიათ, რასაც არ ფლობენ და რისი თვითმხილველებიც არ ყოფილან. პრიმო ლევი, ჟან ამერი, ვიქტორ ფრანკლი და სხვები საკონცენტრაციო ბანაკში თვითმხილველობის სურვილმა „გადაარჩინა“. თუმცა, ნამდვილი თვითმხილველები ისინი არ არიან. ნამდვილი თვითმხილველი პირ-უტყვია. ნამდვილი თვითმხილველები ვერ გადარჩნენ, არ იქცნენ ნარჩენებად, რადგან უკვე ნარჩენები იყვნენ. ნამდვილი თვითმხილველია ის, ვინც იხილა, განიცადა და არ ან ვერ გა(მო)თქვა გამოუთქმელი. ნამდვილი თვითმხილველის სახელი საკონცენტრაციო ბანაკის ენაზე-მუსულმანია.<sup>61</sup>

საკონცენტრაციო ბანაკი-საგანგებო მდგომარეობის მატერიალური განსხეულებაა. ერთგან აგამბენი წერს: „*რაც ბანაკებში მოხდა, დანაშაულის იურიდიულ კატეგორიას აღემატება...ბანაკი ადგილია, სადაც აბსოლუტური *conditio inhumana* განხორციელდა...*“ (G. Agamben 2000: 37). იქვე, აგამბენი საკონცენტრაციო ბანაკს დასავლური პოლიტიკური სივრცის ფარულ მატრიცად და ნომოსად აცხადებს. იტალიელი ფილოსოფოსის ენციკლოპედიური ერუდიციით აღფრთოვანებული ერნესტო ლაკლაუ, მის მიმართ კრიტიკასაც არ იშურებს და მოდერნულობის სოციო-

---

<sup>61</sup> Muselmänner.



პოლიტიკური სტრუქტურის აგამბენისეულ დიაგნოზს-„უკიდურესა და აბსურდულს“ უწოდებს. ერნესტო ლაკლაუს თანახმად, *„თანამედროვე პოლიტიკური კონსტრუქციის მთელი პროცესის საკონცენტრაციო ბანაკის ექსტრემალური და აბსურდული პარადიგმის ირგვლივ გაერთიანებით, აგამბენი ისტორიის დამახინჯებაზე მეტს აკეთებს“* (E. Laclau 2007: 22).

მისივე კრიტიკული შეფასებით, აგამბენის პოლიტიკური პროექტი არაფერს გვეუბნება სუვერენულობისა და აკრძალვისაგან თავისუფალი პოლიტიკური სივრცის შესაძლებლობაზე... *„სამართლებრივი აკრძალვისა<sup>62</sup> და სუვერენულობის მიღმა ყოფნა, უბრალოდ, პოლიტიკის მიღმა ყოფნას ნიშნავს“*. სრულად შერიგებული (მოწესრიგებული) საზოგადოების მითი არის ის, რაც აგამბენის არა-პოლიტიკურ დისკურსს მართავს... *მისი, საბოლოო უწყება, პოლიტიკური ნიჰილიზმია“* (E. Laclau 2007: 22). რამდენად მიზანშეწონილი და ადეკვატურია თანამედროვე პოლიტიკური სივრცის პერმანენტულ საგანგებო მდგომარეობასა და საკონცენტრაციო ბანაკთან გაიგივება, მართლაც საკამათო და სადისკუსიო თემაა. კაპიტალისტური ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემის წიაღიდან წარმოქმნილი დამაქვემდებარებელი და მომწესრიგებელი ადმინისტრაციული გონებისთვის ყველაფერი, მათ შორის ადამიანის ყოფიერება და მისი ღირებულება გამოყენებისა და მოხმარების ინსტრუმენტულ დონემდეა დაყვანილი. ადამიანი ჩანაცვლებადია. ის განუსხვავებლობის სტრუქტურულ მატრიცაში ნივთისა და იარაღის ფუნქციას ასრულებს. ჩვენ, თვითმხილველობაზე ვსაუბრობდით. ნამდვილი თვითმხილველი კი ის არის, ვისაც თვითმხილველობის შესაძლებლობა არ მიეცა.

„მუსულმანი“, საკონცენტრაციო ბანაკის ჟარგონზე ცოცხალმკვდარ ადამიანს აღნიშნავდა. ფსკერამდე დასული, დავრდომილი, სასოწარკვეთილი, გამოფიტული უდანაშაულო ტუსადები გადარჩენის ბიოლოგიური სურვილისგან დაცლილები იყვნენ. *„ვიმეორებ, ნამდვილი თვითმხილველები ჩვენ, გადარჩენილები კი არ ვართ... ჩვენ, გადარჩენილები, რომლებიც ძალიან მცირე ნაწილს წარმოვადგენთ. ჩვენ ვართ ისინი, ვინც პრივილეგირებული მდგომარეობის წყალობით, შეგუებისა და*

<sup>62</sup> ინგლისური სიტყვა Ban ნიშნავს როგორც აკრძალვას, ისე კანონგარეშე გამოცხადებას.

გამართლების უნარის გამო ფსკერზე არ დაეშვა. ვინც დაეშვა და გორგონას თვალებში ჩახედა, აღარ დაბრუნებულან, ან დამუნჯებულები დაბრუნებულან და ვერაფერი მოუყოლიათ. თუმცა, ნამდვილი თვითმხილველები სწორედ მუსულმანები, ჩაძირულები და დამცრობილები არიან, რომელთა მოწმობა უმთავრესი უნდა ყოფილიყო. ისინი წარმოადგენენ კანონს, ჩვენ კი გამონაკლისს. ჩვენ, ვინც განგებამ დაგვინდო, მხოლოდ საკუთარი ბედის შესახებ საუბარს კი არ ვცდილობდით, არამედ მათ შესახებ მოყოლაც გვინდოდა, ვისაც ჩაძირულებად მოიხსენიებდნენ. თუმცა, ეს მონათხრობები მხოლოდ „მესამე პირიდანაა“, მასზე, რაც თავად ვიხილეთ, მაგრამ არ გამოგვიცდია.“ (G. Agamben 1999: 33.

## თავი VI

### Vita activa და vita contemplativa: ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმები აგამბენისა და არენდტის ფილოსოფიებში

წინამდებარე თავში ჩვენი მიზანი ჰანა არენდტისა და ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიური ტექსტების მეშვეობით მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ფორმების კვლევა და მათი ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმათა კონტექსტში განთავსება და ინტერპრეტაციაა.

თუ ფილოსოფია კონცეპტების კონსტრუირების და აქტუალურ სააზროვნო ველში მათი გამოყენება-მისადაგების ხელოვნებაა, ის აუცილებლად სხვადასხვა თეორიულ ტრადიციას უნდა ეფუძნებოდეს. კონცეპტების ფაბრიკაციული წესით დამზადება უკვე თავისთავად ძალადობრივი აქტია, რომელიც პირველადი მნიშვნელობისა და ისტორიულ-თეორიული განპირობებულობის უგულვებელყოფითა და დავიწყებით უფრო მძაფრდება.

თანამედროვე იტალიელი ფილოსოფოსის, ჯორჯო აგამბენის შრომები პოლიფონიურია და განსხვავებული ავტორების, ეპოქებისა და პრობლემური დისკურსების შეხვედრა-დიალოგის ადგილს წარმოადგენს. აგამბენი თანამედროვე ფილოსოფიური, პოლიტიკური თუ კულტურული პრობლემების იდენტიფიცირებისა და გააზრებისთვის, კონცეპტის არქეოლოგიურ-გენეალოგიურ მეთოდს იყენებს და კონკრეტულ შრემდე დაყვანით მისი თავდაპირველი საზრისის და გამოყენების პრაქტიკის რეკონცეპტუალიზაციას ცდილობს. ჯორჯო აგამბენის რეფლექსია ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიით უხვად არის განმსჭვალული. ის ფიქრობს და წერს პლატონზე, არისტოტელეზე, სტოიკოსებზე, ეკლესიის მამებსა და სხვა მნიშვნელოვან ფიგურებზე. თუმცა, აგამბენი საკუთარ ფილოსოფიურ დისკურსში ყველაზე ხშირად და წარმატებითაც არისტოტელურ კონცეპტუალურ აპარატს იყენებს და მათ მოდერნულ ფილოსოფიურ კონტექსტში აქტუალიზაციას ახერხებს. *„ლინგვისტური ელემენტები ენაში ყოველგვარი დენოტაციის გარეშე არსებობენ, რომელსაც ისინი თავად დისკურსში იძენენ, ასევე საგანგებო*

მდგომარეობაში, ნორმა სინამდვილესთან ყოველგვარი რეფერენციის გარეშე ძალაში მყოფია“ [G. Agamben 2005: 37]. ეს ციტატა აგამბენის „საგანგებო მდგომარეობიდან“ არისტოტელეს შესაძლებლობა-სინამდვილის იმპლიციტური ილუსტრაციაა, რომელიც აგამბენმა ლინგვისტური და სამართლებრივი კატეგორიების შედარებისთვის გამოიყენა.

როგორც აგამბენის, აგრეთვე ჰანა არენდტის შემთხვევაში ჩვენი მიზანი მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ფორმების დიქტომიის ანალიზი და კვლევაა. თავად აგამბენი ხშირად ეფუძნება და ავითარებს არენდტის თეორიულ მსჯელობას<sup>63</sup>. ის ერთგან, თავის მეთოდოლოგიურ მიდგომას განმარტავს ლიუდვიგ ფოიერბახის სიტყვით *Entwicklungsfähigkeit*, რაც სიტყვა-სიტყვით განვითარების უნარს ნიშნავს. ამგვარ შესაძლებლობად ესახება მას ფუკოს ბიოპოლიტიკური პარადიგმა, რომლის დაუსრულებლობა მისი განვითარების შესაძლებლობას იძლევა. აგამბენისთვის მნიშვნელოვანი და საინტერესოა ის, რაც განვითარებადია, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აგამბენის მიზანი გამოცანებისა და თავსატეხების ამოხსნა, ან რომელიმე თეორიული წამოწყების დასრულებაა. „*Entwicklungsfähigkeit*“ არ შემოიფარგლება მხოლოდ ფუკოს შრომებით, ის მიესადაგება ყველა იმ ტექსტსა და ავტორს, რომელიც აგამბენისთვის ძვირფასია, მათ შორის ჰანა არენდტს, არისტოტელეს, ვალტერ ბენიამინსა და მარტინ ჰაიდეგერს.

აგამბენთან *Vita activa* და *Vita contemplativa* ცალსახად არ არის ურთიერთშეპირისპირებული. თუმცა, მისი ტექსტები, განსაკუთრებით „უმაღლესი სიღარიბე: სამონასტრო წესები და სიცოცხლის ფორმები“ ფრანცისკანული ყოფიერების წესიდან გამომდინარე „გამოყენების“, „საკუთრების“ და „ერთობლივი ცხოვრების“<sup>64</sup> ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე მოქმედების და უმოქმედობის, აგრეთვე მჭვრეტელობის პარადიგმებთან მიგვიყვანს.

<sup>63</sup> (სხვათაშორის ახალგაზრდა აგამბენმა ჰანა არენდტს მაღლიერების წერილიც კი გაუგზავნა, ძალადობის შესახებ თანდართული ესსეით)

<sup>64</sup> აგამბენი იყენებს სიტყვა *cenobita*, ქართულად კენობიტი, რომელიც ბერძნული სიტყვების *koinos* (საერთო) და *bios* (სიცოცხლე) კომპოზიტია. კენობიტური სამონასტრო ცხოვრება დასავლეთში წმინდა ბენედიქტეს ხოლო აღმოსავლეთში ბასილი დიდის სახელთან არის დაკავშირებული.

ჰანა არენდტის შემთხვევაში შეიძლება ითქვას რომ *Vita activa* და *Vita contemplativa* გამოკვეთილი ბინარული ოპოზიციას და მის მთავარ თეორიულ ინტერესს წარმოადგენენ. ჩვენ არენდტის ისედაც კარგად ცნობილ ბიოგრაფიას არ მოვეყვებით, უბრალოდ აღვნიშნავთ რომ ის საკუთარ თავს „პოლიტიკურ მწერალს“<sup>65</sup> უწოდებდა და ყოველთვის გაურბოდა ფილოსოფოსის სახელს. პოლიტიკურ მწერლობას რაც შეეხება რთულია არენდტს არ დაეთანხმო, მაგრამ უფრო რთულია დაეთანხმო მისი არაფილოსოფოსობის შესახებ აზრს. „ადამიანური მდგომარეობის“<sup>66</sup> და „გონების სიცოცხლის“ მკითხველი არ დაეჭვდება რომ საქმე გვაქვს ღრმა და ორიგინალურ ფილოსოფოსთან და არა რიგით პოლიტიკურ ანალიტიკოს-ექსპერტთან. არენდტსა და აგამბენს კიდევ ერთი საერთო აქვთ. ორივე ჰაიდეგერის სტუდენტი იყო. არენდტი ოციან, ხოლო აგამბენი სამოციან წლებში. ჰანა არენდტის ნაშრომები „ტოტალიტარიზმის საწყისები“ და „რევოლუციის შესახებ“ ჩვენი ინტერესის საგანი ამჟამად არ იქნება. თუ „ადამიანური მდგომარეობა“ ქმედითი სიცოცხლის (*Vita activa*) პარადიგმის დაფუძნებასა და მისი სტრუქტურული ელემენტების ექსპლიკაციას ემსახურება, „გონების სიცოცხლე“<sup>67</sup> მჭვრეტელობით სიცოცხლეს (*Vita contemplativa*) ეძღვნება.

არენდტმა საკუთარი უკანასკნელი წიგნის ვერც დასრულება და შესაბამისად ვერც გამოქვეყნება მოასწრო. „გონების სიცოცხლე“ მისი ყველაზე მოცულობითი ნაშრომია და ორი ნაწილისგან შედგება: აზროვნება და ნებელობა. არენდტმა მსჯელობის შესახებ მესამე ნაწილის დაწერა ვერ მოასწრო. თუმცა, გამომცემლებმა წიგნში შეიტანეს მისი ლექციები კანტის პოლიტიკური ფილოსოფიის

---

<sup>65</sup> პოლიტიკური მწერალი და არა პოლიტიკის ფილოსოფოსი. არენდტი პოლიტიკის ფილოსოფიას ერიდებოდა და მას ტრადიციით დატვირთულად მიიჩნევდა. იხილეთ გიუნტერ გაუსთან მისი ინტერვიუ „Zur Person“.

<sup>66</sup> *The Human Condition* (ადამიანური მდგომარეობა) არენდტმა 1958 წელს გამოაქვეყნა. რამდენიმე წელიწადში კი თავად თარგმნა გერმანულ ენაზე და სათაურიც შეუცვალა „*Vita activa oder vom tätigen Leben*“. (*Vita activa* ან ქმედითი სიცოცხლის შესახებ) „*Die menschliche Bedingtheit*“, რომელიც ორიგინალის სათაურის პირდაპირი თარგმანი იქნებოდა არენდტმა „ქმედითი სიცოცხლის“ გამოყოფა და დაკონკრეტება არჩია.

<sup>67</sup> ინგ: *The life of the Mind*. გერმ: *Vom Leben des Geistes*. ტერმინოლოგიური ბუნდოვანების თავიდან ასაცილებლად ჩვენ სიტყვას *Mind* გონებად არა ცნობიერებად ვთარგმნით, როგორც ეს არენდტის შესახებ ერთ-ერთ ქართულენოვან ტექსტშია. *Mind* (ცნობიერება) ანალიზურ ფილოსოფიურ ტრადიციასთან, კერძოდ ცნობიერების ფილოსოფიასთან ასოცირდება, რასაც, ცხადი, არენდტთან არავითარი კავშირი არ აქვს.

შესახებ. განზრახული და გაცნობიერებული ჰქონდა თუ არა არ ვიცი, მაგრამ არენდტის მიერ შერჩეული სათაურების თანმიმდევრობა კანტის სამი კრიტიკის პრობლემებს ეხმიანება. 1) აზროვნება-„წმინდა გონების კრიტიკა“ და შესაბამისად ეპისტემოლოგიური კითხვა, რა შემთხვევაში ვიცოდეთ? 2) ნება- „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“. ეთიკური კითხვა, რა უნდა ვაკეთოთ? 3) მსჯელობა-„მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ რომლის მთავარი კითხვაც ასე ჟღერს-რისი იმედი შეიძლება მქონდეს?

არენდტმა ქმედითი სიცოცხლის სამი სტრუქტურული ელემენტის (შრომა, მუშაობა,<sup>68</sup> მოქმედება) საპირწონედ აზროვნება, ნებელობა და მსჯელობა წამოაყენა. ჩვენ მიზანია დასახელებული პარადიგმების მაკონსტიტუირებელი ნაწილების ანალიზი და იმის ჩვენება თუ როგორ ცდილობს არენდტი ჰაიდეგერისეულად წაკითხული დასავლური ფილოსოფიური, განსაკუთრებით ანტიკური ტრადიციის გადააზრებას და კრიტიკას. ჰაიდეგერის ფიგურა ჩვენი ფიქრის თანმხლები და მეგზური იქნება, რადგან სწორედ ჰაიდეგერის ფილოსოფიასთან შეპირისპირების კონტექსტში უნდა გამოიყვანდეს არენდტისა და აგამბენის რამდენიმე ძირეული თეორიული კონცეპტი. დასახული მიზნისა და ამოცანის გათვალისწინებით მხოლოდ ზოგიერთი პრობლემური ცნების სხვადასხვა პერსპექტივით წარმოჩენას შევეცდებით, რათა უფრო ცხადად დავინახოთ და გავაცნობიეროთ მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმების ადგილი და მნიშვნელობა არენდტისა და აგამბენის ფილოსოფიებში.

---

<sup>68</sup> ინგლისური work და გერმანული Herstellen ბერძნულ პოიესისთან თემატური სიახლოვის გამო, შეიძლება კეთებად ითარგმნოს.

## 6.1. Praxis და Poiesis

ედმუნდ ჰუსერლი მიიჩნევდა, რომ ნებისმიერი თეორიული რეფლექსია ნულოვანი გამოცდილების წიაღიდან უნდა დაიწყოს. „*აბსოლუტური სიღარიბიდან და (ყოველივე წინასწარ ნაგულისხმების) დამზობილობიდან...*“ (ედმუნდ ჰუსერლი 2010: 19). ჰუსერლი აქ ფენომენოლოგიური ეპოქეს მეთოდს გულისხმობს, რომლის მიზანი „აბსოლუტურად უტყუარი საწყისის“ მიგნება და ყველაფრის თავიდან დაწყებაა. ინტერპრეტაციული და ასოციაციური წაკითხვის წყალობით, ჰუსერლისეულ „აბსოლუტურ სიღარიბეს“ შეიძლება სულ სხვა აზრობრივი დატვირთვა მივანიჭოთ და კვლავ ფენომენოლოგიური მეთოდის მთავარ ლოზუნგს თუ გავისხენებთ, თავად საგნებს (Zu den sachen selbst) მივბრუნდეთ. ფენომენოლოგიის ეპისტემოლოგიურ პოზიციას არ ვგულისხმობ, აქ არ არის საუბარი არც რედუქციაზე, ეპოქესა და მითუმეტეს არც ინტენციონალობაზე. უბრალოდ, უმჯობესი იქნება გაშუალებული და უკვე გადამუშავებულ-გადაკეთებული აზრი და ცნება უეჭველობითა და ურყევი ნდობით, ყოველგვარი კრიტიკული გადააზრების გარეშე არ მივიღოთ. ჰაიდეგერის ბერძნები, უფრო ზუსტად ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის კონტექსტში რეპრეზენტირებული ბერძნული მეტაფიზიკა, რბილად რომ ვთქვათ, თეორიული ძალადობის მეშვეობით სახემეცვლილი და ინტერპრეტირებულია<sup>69</sup>. ამ ფაქტის გათვალისწინებით უფრო საინტერესოა არენდტის დამოკიდებულება როგორც საკუთრივ ანტიკურ ფილოსოფიურ ტრადიციასთან, აგრეთვე ჰაიდეგერთან, რომლის უდიდეს გავლენას, განსაკუთრებით ადრეულ პერიოდში განიცდიდა.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს რომ ამგვარი თეორიული ძალადობა, რომელიც შეიძლება ინტერპრეტაციის პირობად, ანდა თავად ინტერპრეტაციად მივიჩნიოთ, აზროვნებისა თუ ფიქრის გარდაუვალი მომენტია. ის შეიძლება, სულაც არ იყოს ნეგატიური და ახალი პრობლემური ჰორიზონტების დანახვაში დაგვეხმაროს.

<sup>70</sup> ბელგიელი ფილოსოფოსის, ჟაკ ტამინიოს აზრით „ადამიანურ მდგომარეობასა“ და „გონების სიცოცხლეში“ არენდტი არ არის ჰაიდეგერზე დამოკიდებული, უფრო მეტიც, ის მასთან მუდმივ და ირონიულ დებატებშია ჩაბმული. ტამინიო არენდტს ჭაში ჩავარდნილი ფილოსოფოსის დამცინავ თრაკიელ ქალს ადარებს. თუმცა, იქვე აღნიშნავს რომ ირონიასთან ერთად არენდტის მიერ ჰაიდეგერის ღრმა კრიტიკასთან გვაქვს საქმე. (იხილეთ: Jacques Taminiaux. *The Thracian Maid and the Professional Thinker Arendt and Heidegger*. 1998)

მოცემული თავის სათაური პრობლემის შესახებ უკვე მეტყველებს. კერძოდ, ჩვენ გვინტერესებს ჰაიდეგერის გვერდის ავლით არისტოტელესეული Praxis-ის გაგება და მისი არენდტისეული კრიტიკა, აგრეთვე აგამბენის მიერ Praxis-ის და Poiesis-ის ანალიტიკა. ეს ყველაფერი კი ქმედითი სიცოცხლის პარადიგმის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, რომელიც არენდტის თანახმად, სამი ფუნდამენტური ელემენტისაგან, შრომა, მუშაობა<sup>71</sup> და მოქმედებისაგან შედგება. დავიწყით არენდტის მიერ არისტოტელეს Praxis-ის კრიტიკით და შემდეგ ბერძენ ფილოსოფოსთან დიალოგში აგამბენიც შემოვიყვანოთ. არენდტის მოქმედების (Action, Handeln) ცნება სხვა ადამიანური აქტივობებისაგან განსხვავდება იმით, რომ ის პოლიტიკურ საჯარო სივრცეში ვლინდება. მოქმედების არენდტისეულ თეორიას ზოგიერთი მკვლევარი არისტოტელური პრაქსისის უბრალო რეაბლიტაცია-რეაქტულიზაციად მიიჩნევს. ამ თეორიული პოზიციის გამხმოვანებელი, გერმანელი ფილოსოფოსი იურგენ ჰაბერმასის თანახმად, „ადამიანური მდგომარეობა“ „პრაქსისის არისტოტელური კონცეპტის სისტემური განახლებაა (Erneuerung)“ (Habermas 1984: 232). ერთ-ერთი მოსაზრების თანახმად, არენდტს „ადამიანური მდგომარეობაში“ ქმედითი და მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ფორმებს შორის არსებული იერარქიისა და სუბორდინაციის დარღვევა ეწადა.

თეორიული ცხოვრების პრიმატი არისტოტელესთან არ ნიშნავს იმას, რომ მოქმედების ცნება მთლიანად დავიწყებული და დამორჩილებულია კონტემპლაციური ცხოვრების წესს. შესაბამისად, არ იქნება გამართლებული ის აზრი, რომელიც არენდტის წამოწყებას დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში მივიწყებული Vita activa უნდა გამოეთავისუფლებინა თეორიულ-სპეკულაციური პარადიგმის ბატონობისგან და იგი ფილოსოფიური დისკურსის ცენტრში

---

<sup>71</sup> საკმაოდ პრობლემურია არენდტის კონცეპტუალური აპარატის ზუსტი მნიშვნელობის გაგება. საკითხის სირთულეზე ის თავად მიუთითებდა როგორც „ადამიანურ მდგომარეობაში“, აგრეთვე ლექციაში „შრომა, მუშაობა, მოქმედება“. შრომასა და მუშაობას შორის განსხვავება არენდტისთვის ფუნდამენტურია. ინგლისურ ორიგინალში არის Labor (შრომა) და Work (მუშაობა), გერმანულ ტექსტში ინგლისური Work (მუშაობა) წარმოებად (Herstellen) არის თარგმნილი, (მისი მნიშვნელობის შესახებ მოგვიანებით ვისაუბრებთ). არენდტის თანახმად, ეტიმოლოგიურად დაუკავშირებელი სიტყვები არსებობს. ბერძნები ერთმანეთისგან განასხვავებდნენ ორ ცნებას, ponein და ergazesthai, ლათინურში განსხვავდებიან laborare და facere, ფრანგულში travailler და ouvrier, ხოლო გერმანულ ენაში განსხვავდებიან arbeiten და werken.



დაებრუნებინა. როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიკოსი, პიერ ადო მიუთითებს, „არისტოტელე მხოლოდ სიტყვა თეორიულს (*theoretikos*) იყენებდა და ის ერთი მხრივ აღნიშნავდა ცოდნის ფორმას, რომლის მიზანი არის ცოდნა ცოდნის გულისთვის და არა რაიმე საკუთარი თავის გარეთ არსებული მიზანი“ (P. Hadot 2002: 81). საკუთარი შეფასებითი პოზიციის დასადასტურებლად პიერ ადო არისტოტელეს „პოლიტიკის“ ერთ მონაკვეთს იმოწმებს: „პრაქტიკული ცხოვრება, როგორც ზოგი ფიქრობს, აუცილებლობით სხვა ადამიანებზე არ არის მიმართული; პრაქტიკულებად არ შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ის აზრები, რომლებიც მოქმედებიდან ხელსაყრელ შედეგს იღებენ. ამის საპირისპიროდ, უფრო მეტად პრაქტიკული ის მენტალური აქტივობები, (*theoriai*) რეფლექსიებია, რომლებსაც თავიანთი მიზანი საკუთარ თავშივე აქვთ და მხოლოდ საკუთარი თავის გამო არსებობენ“. (Hadot 2002: 81).

თავად პიერ ადო, ერთმანეთისგან განარჩევდა ფილოსოფიურ დისკურსს და ფილოსოფიას, როგორც ცხოვრების წესს. „ზოგჯერ ფიქრობენ, რომ არისტოტელე წმინდა თეორეტიკოსია, მაგრამ მისთვის ფილოსოფია არ დაიყვანება ფილოსოფიურ დისკურსზე ან ცოდნის კორპუსზე; ფილოსოფია არის სულიერი თვისება, შინაგანი გარდაქმნის შედეგი“ (პიერ ადო 2008: 41). დამოწმებული შეხედულებებიდან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ არისტოტელე პრაქსისის როლს არ აკნინებს და მას თეორიას უბრალოდ არ უქვემდებარებს. არამედ მასთან თვითრეფერენციული მჭვრეტელობა, მოქმედების უმაღლესი ფორმაა. შეიძლება ითქვას, რომ „გონების სიცოცხლეში“ არენდტმა მოქმედებასთან დაკავშირებული არისტოტელური პრობლემა გადაიაზრა და „ადამიანური მდგომარეობისაგან“ განსხვავებული თეორიული პოზიცია შეიმუშავა, რაც არისტოტელეს მიმართ მის დამოკიდებულებას ამბივალენტურ ელფერს ანიჭებს. ნაშრომის დასაწყისშივე, ის წერს: „მარქსიც კი, რომლის ნაშრომსა და ნააზრევში კითხვა მოქმედების შესახებ მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა, პრაქსისის ცნებას იყენებს უბრალოდ იმ აზრით „რაც ადამიანმა გააკეთა“ იმის საპირისპიროდ რასაც „ადამიანი ფიქრობს“ (Arendt 1981: 7). არენდტი „გონების სიცოცხლეში“ მოქმედებასა და „პასიურ“, კონტემპლაციურ სიცოცხლესთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ საინტერესო მაგალითს იმოწმებს, რომელსაც, თავის მხრივ, ციცირონი კატონს მიაწერდა. „ადამიანი არასდროს არის

უფრო მეტად აქტიური, როდესაც ის არაფერს აკეთებს და არასდროს არის უფრო მარტო, როდესაც ის მარტოა“ (Arendt 1981: 7-8). რას აკეთებს ადამიანი მაშინ, როდესაც არაფერს აკეთებს და რატომ ითვლება არაფრის კეთება ყველაზე დიდ მოქმედებად? არატემპორალიზირებული აზროვნება სივრცით არტიკულაციასა და გახსნილობას მოკლებულია, პრაქსისისაგან განსხვავებით, რომელიც მართალია თვითმიზნურია, მაგრამ გარე-გამოვლენის, დანახვისა და აღქმის საგანი მაინც არის. თუ მოქმედების არისტოტელური დაქვემდებარებულობა თეორიული ცხოვრებისადმი მინიმუმ ცნობისმოყვარეობასა და კითხვებს აჩენს, რატომ თვლიდა არენდტი „ადამიანურ მდგომარეობაში“ რომ მოქმედება (პრაქსისის) ცნება, დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში დავიწყებული და მიტოვებულია და სამართლიანი იქნება თუ არა დაშვება, რომ „გონების სიცოცხლეში“ ის მჭვრეტელობას მოქმედების უმაღლეს ფორმად განიხილავს? ამ და სხვა კითხვებზე პასუხი, მომავალ სისტემურ და ეტაპობრივ კვლევას შემოვუნახოთ, ახლა კი დამზადებასა<sup>72</sup> (ποίησις) და მოქმედებას (πράξις) შორის არისტოტელური განსხვავების განმარტებას მივუბრუნდეთ, რომელიც ლატენტურად თუ აშკარად არენდტისეული მუშაობისა (წარმოება) და მოქმედების კონცეპტების საყრდენი და ერთგვარი თეორიული პრეფიგურაციაა. გონიერებაზე განსჯისას არისტოტელე წერს, რომ ის (გონიერება) ხელოვნება არაა იმიტომ რომ „პრაქტიკა და შემოქმედება სხვადასხვა გვარს განეკუთვნებიან. შემოქმედებას სხვა მიზანი აქვს და არა იგივე, რაც პრაქტიკულ მოქმედებას“ (არისტოტელე 2003: 133, 1140b). სწორედ ნიკომაქეს ეთიკის ინტერპრეტაციით პოიესისის არისტოტელური გაგება, ადამიანური სამყაროს მაკონსტრუირებელი Homo faber-ის ფიგურად გარდაისახა. თანამედროვე საგნობრივ-სამომხმარებლო ინდუსტრიული სამყაროს დაბადება მწარმოებელი ადამიანის ინტენციასთან არის დაკავშირებული. Homo faber თვითგადარჩენის ბიოლოგიურ აუცილებლობაზე არ არის დამოკიდებული. ის ბუნების დამორჩილებით და სამომხმარებლო ნივთების წარმოებით ადამიანური საცხოვრისის ხელოვნურ ფორმას-კულტურას ქმნის.

---

<sup>72</sup> „ნიკომაქეს ეთიკის“ ჩვენს მიერ დამოწმებულ ქართულ თარგანში ποίησις თარგმნილია შემოქმედებად. თუმცა, აუცილებლად გასათვალისწინებელია მისი სხვადასხვა მნიშვნელობა და ალტერნატივები. Ποίησις შეიძლება ითარგმნოს როგორც დამზადება, წარმოება, რაც არენდტისეული კონცეპტის, მუშაობის (Work, Herstellen) საზრისსა და გამოყენებასთან უფრო ახლოს არის.

ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიაში პრაქსისის და პოიეზისის ბინარული ოპოზიცია ესთეტიკის და ხელოვნების თანამედროვე პრობლემებზე დაწერილ წიგნში, „უშინაარსო ადამიანი“<sup>73</sup> არტიკულირდება. აგამბენის თანახმად, თანამედროვე ადამიანი შეეჩვია ოსტატის, პოლიტიკოსის თუ ხელოვანის საქმეთა პრაქსისის ზოგადი ნიშნის ქვეშ გაერთიანებას და განხილვას. პრაქსისი გაიგება როგორც კონკრეტული შედეგის მწარმოებელი ნების მანიფესტაცია (Agamben 1999: 42). ადამიანური ქმედითი არსებობის უნიფიცირებული გაგება ისტორიული მეხსიერების აქტუალიზებას და ბერძნული თეორიული დისკურსის გახსენებას მოითხოვს. თუმცა, აღნიშნულ კონტექსტში ერთი საკმაოდ ნიშანდობლივი „შეცდომა“ არსებობს. როდესაც ვცდილობთ პოიეზისის განმარტებას და მას ვუპირისპირებთ პრაქსისს, მხედველობიდან არა უნდა გამოგვრჩეს ბერძნული მეტაფიზიკისა და კოსმოლოგიის თავისებურება და მისი ქრისტიანული ტრადიციისაგან განსხვავება. ბერძენისთვის პრინციპულად შეუძლებელია სამყაროს თავისუფალი ნებიდან, ex nihilo წარმოქმნა. მაშასადამე პოიეზისის განმარტება, როგორც რაღაცის არარსებობიდან არსებობაში გადასვლა არ არის მართებული. აგამბენის ინტერპრეტაციის თანახმად, არისტოტელე კეთებას (პოიეზის) მოქმედებაზე (პრაქსის) უპირატესად მიიჩნევდა, რადგან კეთება დაფარულობიდან დაუფარაობაში გამოსვლას მოასწავებს და სამყაროში ადამიანთა ინტერსუბიექტურ სამყოფელს აკონსტრუირებს. აგამბენის სტილი და აზროვნების ფორმა ამ კონკრეტულ შემთხვევაში და მთლიანად წიგნში, ჰაიდეგერის შესამჩნევ გავლენას განიცდის და შეიძლება ითქვას რომ მის მიერ არისტოტელეს „წაკითხვაც“ გერმანელი ფილოსოფოსის ნააზრევით არის გაშუალებული. აგამბენისთვის პოიეზისი არა მხოლოდ რაიმეს შემოქმედებითი დამზადებაა, არამედ კრეაციის პროცესშივე ჭეშმარიტების გამოვლენის წინაპირობაა. პოიეზისის აქტი წმინდა შესაძლებლობიდან განამდვილებისკენ გასავლელი გზაა. თუმცა, აგამბენი თავის უკანასკნელ ნაშრომში<sup>74</sup> მოქმედების არედტისეულ ცნებას აკრიტიკებს და თვლის, რომ მოქმედება „ადამიანურ მდგომარეობაში“ საჯარო სივრცის მაკონსტიტუირებელ კატეგორიად ძალდატანებით დგინდება. აგამბენი არენდტს მოქმედების ცნების არათანმიმდევრულ და არასაკმარის

<sup>73</sup> „უშინაარსო ადამიანი“ შეიძლება რობერტ მიუზილის „უთვისებო კაცზე“ ალუზია იყოს.

<sup>74</sup> Agamben G, Karman, Stanford California, Stanford University Press, 2018

განმარტებას საყვედურობს. კერძოდ, ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის თემატიზირებით, აგამბენი მიიჩნევს, რომ ლათინური *actio*, რომლითაც ბერძნული პრაქსისის ითარგმნება, თავდაპირველად რელიგიურ და იურიდიულ სფეროებს განეკუთვნებოდა და ფილოსოფიური ლექსიკონისთვის უცხო ტერმინს წარმოადგენდა. ის რომში სასამართლო პროცესს აღნიშნავდა. აგამბენის თანახმად, რომლის არენდტისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება ცალსახაა, „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი მხოლოდ პრაქსისისა და პოიეზისის არისტოტელურ განსხვავებას იმოწმებს, სადაც განისაზღვრება არა მოქმედება როგორც ასეთი, არამედ ადამიანის აქტივობის სხვადასხვა სფერო. აგამბენი არენდტის თეორიას ერთგვარად ავსებს, ვიდრე ავითარებს. მაგალითად ვაროს მიერ ენის შესახებ რეფლექსია ერთგვარად არისტოტელური ბინარული ოპოზიციის მიღმა გასვლაა, რაც აგამბენს არ დაუტოვებია უყურადღებოდ. ვაროს თანახმად კეთებასა (*poiēsis*) და მოქმედებას (*praxis*) შორის არსებობს მესამე სახის მოქმედება (*tertium genus agendi*), რომელსაც აგამბენის შენიშვნის თანახმად, ვარო გამოხატავდა ტერმინით *gerere*. „ადამიანს, შეუძლია რაღაცის კეთება (*facere*) და არა მოქმედება (*agere*) როგორც პოეტი დგამს მოქმედება და არ მოქმედებს, არამედ ასრულებს მას (*facit fabulam et non agit*) მეორე მხრივ, მსახიობი (*actor*) ასრულებს მას და არ აკეთებს. ასე რომ დადგმა შექმნილია პოეტის მიერ და არ არის ნამოქმედარი, (*agitur*) ის [დადგმა, წარმოდგენა] სრულდება მსახიობის მიერ, ის მას არ ქმნის“ ( Agamben 2018: 83).

აგამბენის თანახმად, სიტყვა *gerere*-ს მნიშვნელობა დასავლურ ენებში მხოლოდ ჟესტის (*gesture*) აღმნიშვნელმა სიტყვამ შემოინახა, რაც მოქმედი სუბიექტის მიერ საკუთარ ქმედებებთან და აზრთან სხეულებრივ თანხლებას გულისხმობს.

## 6.2. ნებისმიერი სინგულარობა

ჯორჯო აგამბენი კონცეპტუალური მოაზროვნეა. ის შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ცნებით აპარატს ორგანულად და თავისებური ინტერპრეტაციით, თანამედროვე ფილოსოფიურ და სოციო-კულტურულ დისკურსში იყენებს. აგამბენის ნაწერები ერთმნეთისგან განსხვავდებიან. თუმცა, მთლიანობაში ის მაინც აკადემიური პირობითობების და ბიბლიოგრაფიული სიზუსტის ერთგული დამცველია. მის თითქმის არცერთ ტექსტში არ არის დაუმოწმებელი აზრი და ყველგან საფუძვლიანად არის გამოკვლეული კონცეპტის ისტორიული გენეალოგია. აკადემიური სიზუსტისაკენ სწრაფვის მიუხედავად, მის შემოქმედებაშიც მოიპოვება ისეთი ტექსტი, რომელიც სტილისტურად და მეტაფორულ-აფორისტული აზროვნებისა და თხრობის ფორმით უფრო ბენიამინს წააგავს, ვიდრე ნიცშეს.

ყველაფერთან ერთად, აგამბენის ბენიამინასდმი დამუკიდებულება კარგად არის ცნობილი. ის თითქმის ყველა ტექსტში ბენიამინზე და ბენიამინით ფიქრობს. ალბათ, მისი კეთილგანწყობა იმითაც არის განპირობებული, რომ ის, ბენიამინის შრომების იტალიურ ენაზე გამომცემელი და რედაქტორი იყო. ტექსტი, რომელიც ვიგულისხმეთ და არ დავასახელებთ, 1990 წელსაა დაწერილი და არსებული პოლიტიკურ-სოციალური ვითარების თეორიული დისკურსში გადათამაშებისა და კონცეპტუალიზაციის მცდელობას წარმოადგენს.

„მომავლის თემი“<sup>75</sup> სათაურით, ჩანაფიქრითა და პათოსით თანამედროვე ფრანგულ ფილოსოფიას ეხმიანება, რომლის კონტექსტშიც ერთობის, თემისა თუ კომუნის ბედ-იღბალზე რამდენიმე ნაშრომი შეიქმნა<sup>76</sup>. აგამბენი ჟორჟ ბატაის, მორის ბლანშოსა და ჟან ლუკ ნანსის ურთიერთდაკავშირებულ ტექსტებს საკუთარი

<sup>75</sup> ინგლისურად „The coming community”

<sup>76</sup> მხედველობაში მაქვს ჟორჟ ბატაის წიგნი „désœuvrement“, (უმოქმედობა) რომელიც ინგლისურ ვარიანტში „შეუძლებლობად“ (impossible) არის თარგმნილი, რაც არ უნდა იყოს ზუსტი. ბატაისეული უმოქმედობა აგამბენისთვის ერთ-ერთი ცენტრალურ კონცეპტად იქცა. მეორე წიგნი ჟან ლუკ ნანსის „La communauté désœuvrée“ (უმოქმედო ერთობა) არის. ნანსისთან აგამბენმა „მიტოვება-აკრძალვის“ (Ban და Abandonment) ცნება ისესხა, რაც „ჰომო საკერის“ ერთ-ერთ ცენტრალურ კონცეპტად გარდაისახა. და ბოლო, მორის ბლანშოს „La communauté inavouable“.

რეფლექსიის საგნად აქცევს და შუა საუკუნეების ზოგიერთი ცნების გადააზრებით თემის ალტერნატიულ თეორიას აყალიბებს. დასახულის მიზნის გათვალისწინებით ჩვენ ძირითადად აგამბენის მიერ რამდენიმე კონცეპტის გამოყენებულს პრაქტიკას გავაანალიზებთ, რათა ნიადაგი მოვამზადოთ აგამბენის ფილოსოფიაში თეორიისა და პრაქტიკის, ანუ მჭვრეტელობითი და ქმედითი სიცოცხლის ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმების გამოსამჟღავნებლად. აგამბენის წიგნის სათაური, რომელსაც ჩვენ „მომავლის თემად“ ვთარგმნით, არ ეხება ისეთი ტიპის ერთობის დაშვებას, რომელმაც შესაძლოა ახლო მომავალში იარსებოს. „მომავლის თემი“ (The coming community) უნდა გავიაზროთ მუდამ გზაში მყოფ თანაცხოვრების ინტერსუბიექტურ ფორმად. „მომავლის თემი“ აწმყოში მოგვეცემა, ის გააწმყოების პროცესში, მოსვლის იმანენტურ მოდულში, როგორც წმინდა შესაძლებლობა იმყოფება.<sup>77</sup> აგამბენის ტექსტი პატარა თავებისგან შედგება, თავების სათაურები კი შეიძლება კონცეპტებად მივიჩნიოთ. უკვე პირველივე თავის სათაური „ნებისმიერი“ გაურკვევლობასა და ბუნდოვანებას იწვევს. „ნებისმიერი“ აგამბენმა სქოლასტიკური ფილოსოფიიდან ისესხა და საკმაოდ ორიგინალურად გამოიყენა „მომავლის თემის“ იდეის გასააზრებლად.

„მომავალი ყოფიერება-ნებისმიერი ყოფიერება“<sup>78</sup> (Agamben 2007: 1).  
ენიგმატური ფრაზით იწყებს წიგნს ჯორჯო აგამბენი. ტერმინი „ნებისმიერი“

<sup>77</sup> აგამბენს დერიდას დეკონსტრუქციული ფილოსოფიის მიმართ ამბივალენტური დამოკიდებულება აქვს. მისი ფილოსოფია კონტრდეკონსტრუქციადაც შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან დერიდას მიერ დეკონსტრუქციული სათვალთ წაკითხული სხვადასხვა ტექსტი, აგამბენთან პირველადი ინტენციის ფორმას იბრუნებს. აგრეთვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს აგამბენის დერიდას მიმართ კეთილგანწყობაც. იტალიელმა ფილოსოფოსმა დეკონსტრუქციის „მამას“, თავის ერთ-ერთ წიგნში, „პოტენციალობები“ ერთი ესეე მიუძღვნა. რაც შეეხება „მომავლის თემს“ და დერიდას აჩრდილსა და კვალს, რომელიც ამ ტექსტში პერიოდულად ვლინდება ხოლმე. დერიდა „მარქსის აჩრდილებში“ მისთვის ჩვეულ მეთოდს მიმართავს და სიტყვებით თამაშობს, მაგალითად ის იყენებს *avenir* (მომავალი) და *venir* (მოსვლა). მომავალი, რომელიც მოსვლისთვის ემზადება, გზაშია და მოდის კიდეც, თუმცა, რაც არ უნდა პარადოქსული იყოს ყოველთვის სპექტრალური ფორმით „ვლინდება“. (აჩრდილი წარსულის ტემპორალურ მოდულს განეკუთვნება). მომავალი მოუხელთებელია, ის თითქოს (Als ob) სრულდება, ხორციელდება, მაგრამ მუდამ შესაძლებლობად რჩება. ალბათ დროა ასეთი, ცბიერი და მატყუარა. გავიხსენოთ ჟილ დელიოზის სიტყვებიც „საზრისის ლოგიკიდან“. „როცა ვამბობ-„ელისი იზრდება“, ვვარაუდობ, რომ ის ხდება უფრო დიდი, ვიდრე იყო. თუმცა, ისიც სწორია, რომ ის უფრო პატარავდება, ვიდრე ამჟამადაა“.

<sup>78</sup> “The coming being is whatever being”.

(quodlibet)<sup>79</sup> არ ნიშნავს რომელიმე კერძო საკუთრების ან თვისების მიმართ გულგრილ დამოკიდებულებას. (წითელი, შავკანიანი, ფრანგი და მუსულმანი) არამედ ყოფიერებას როგორც ასეთს, როგორც ის არის თავის თვითგამოვლენაში. ნებისმიერი არც კერძო საგნის ან არსებულის პრედიკაციულ დიფერენცირებას გამოხატავს და მითუმეტეს არც ზოგადს. არა ლამაზი, მშვენიერი, კეთილი ან მეგობრული, არამედ ნებისმიერი არსებული როგორც ასეთი, მისი აბსოლუტური და ტოტალური, უპირობა სინგულარობა არის უანგარო ნების და სხვასთან ზიარების წინაპირობა.<sup>80</sup> ნება შემთხვევით არ გვიხსენებია. ლათინური სიტყვა „quodlibet“ ნება-სურვილთან არის დაკავშირებული. Libet ლათინურში სურვილს აღნიშნავს. როგორც მერაბ მამრადაშვილმა პრუსტის შესახებ ლექციებში გამოთქვა, ყველაზე დიდი სურვილი რაც შეიძლება ადამიანს გააჩნდეს, ყოფნის, სიცოცხლის სურვილია, სწორედ სურვილია ადამიანის სამყაროში ყოფნის პირველადი სტრუქტურა. „მომავლის თემის“ მეორე თავში სინგულარობებზე საუბრისას, აგამბენს მაგალითის კატეგორია შემოყავს. სინგულარობა ისე უნდა აღვიქვათ და გავიაზროთ, როგორც ამას მაგალითის შემთხვევაში ვაყენებთ. მაგალითი ყველაზე ცხადი სინგულარობაა.

ის იმ სიმრავლეს მიეკუთვნება, რომელსაც გამოხატავს და განმარტავს და თან მისგან განცალკევებულია. მაგალითი სიმრავლეთა ოჯახისაგან ერთდროულად ჩართულიცაა და გამორთულიც, ის სინგულარობაა და არც არის ასეთი. აგამბენისთვის ამგვარი მაგალითებია მელვილის პერსონაჟი ბარტლები, კაფკას პერსონაჟები, შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსი ფილოსოფოსები და ალბათ თავადაც ასეთი მაგალითია...

---

<sup>79</sup> „quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“ (ნებისმიერი არსებული არის ერთი, ჭეშმარიტი, კარგი ან სრულყოფილი).

<sup>80</sup> ვინმეს ვემეგობრებები არა კონკრეტული თვისებებისა გამო, არა იმიტომ რომ ის კეთილი, ლამაზი ან ჭკვიანია, არამედ მე მას აბსლუტურ სინგულარობად აღვიქვავ და ვიღებ ისეთს, როგორც ის არის. ეს თემა შესანიშნავად გაიაზრა მერაბ მამრადაშვილიმა „გზის ფსიქოლოგიურ ტოპოლოგიაში“, როდესაც რახილის მიმართ მარსელის გრძნობის ნამდვილობაზე საუბრობდა. ლიტერატურას სხვა გამოცდილებაც ახსოვს, მაგალითად ბალზაკის „სარაზინი“, რომელმაც კაცში ქალი დაინახა და პირიქით ქალში კაცი ვერ დაინახა. მომღერალი კასტრატო ზამბინელა სარაზინის პიროვნული იდენტობის დესტრუქციის მიზეზი გახდა, რადგან სარაზინმა შეიყვარა მისი თვისებები, გარეგნობა და არა თავად ზამბინელა როგორც ასეთი, მის ტოტალურ სინგულარობაში...

## თავი VII

### არააპოფანტური ლოგოსი როგორც მოდალური ონტოლოგია

1929-1930-იანი წლების ზამთრის სემესტრში, მარტინ ჰაიდეგერმა სალექციო კურსი წაიკითხა, სახელწოდებით *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-endlichkeits-einsamkeit*, რომელიც, ცხადია მოგვიანებით გამოქვეყნდა და გერმანელი ფილოსოფოსის ფუნდამენტურ ნაშრომთა რიგს შეუერთდა. 72-ე პარაგრაფში ჰაიდეგერი აპოფანტური ლოგოსის ბუნებას და ლოცვასთა მის მიმართებს ეხება. წიგნის ეს ნაწილი მოგვიანებით ჟაკ დერიდას რეფლექსიის საგანი გახდა, სემინარებში „მხეცი და სუვერენი“, რომელშიც ის აგამბენის მიერ Zoe და Bios შორის განსხვავების დეკონსტრუირებას ცდილობს. ჰაიდეგერი საუბრობს ადამიანისა და ცხოველის განსხვავებაზე და აცხადებს, რომ ცხოველები არსებითად არიან *zoion alogon*, სწორედ ამის წარმოსაჩენად მიმართავს ის აპოფანტური და არა-აპოფანტური გამოთქმების ანალიზს. დერიდა კი ჰაიდეგერის ტექსტის კომენტირებისას წერს: „ლოცვა არის *logos semantikos*, მაგრამ არა *apophantikos*, ის საუბრობს, მაგრამ არც ტყულის და არც ჭეშმარიტების თქმა შეუძლია. ლოცვა არაფერს ამბობს ისეთს, რომ გზა აგვებნას. ის შეუძლებელია როგორც მცდარი, ისე წარმოჩინდეს... თავის მხრივ *logos apophantikos* გამოთქვამს და ქმნის ჭეშმარიტებას მხოლოდ ხრიკებსა და ტყუილზე უარის თქმით“ (J. Derrida 2009: 230). ჰაიდეგერი არა-აპოფანტურ ლოგოსს საერთოდ არ ეხება, რაც დერიდასთვის ასე მნიშვნელოვანია, რადგან დერიდასთან აპოფანტური ლოგოსი არააპოფანტური ლოგოსით არის განსაზღვრული. მაიკლ ნაასის წიგნში ვკითხულობთ: „როგორც ჩანს ჰაიდეგერმა დაივიწყა, გაკვრით ამბობს დერიდა, რომ „გამოთქმული წინადადებაც კი, რამდენადაც ის ვინმეს ეხება, რალაცნაირ ლოცვაზე მიანიშნებს „მომისმინე! მე შენ გეუბნები ” (BS 2 217/304). ამრიგად დერიდას ჰაიდეგერის, ან ამ ჰაიდეგერის საპირისპიროდ შეუძლია ივარაუდოს, რომ გარკვეული ლოცვა, გარკვეული პერფორმატიული ლოცვა ყოველგვარი დისკურსის დასაბამია, როგორც ბრძანებითი ისე პერფორმატიულის. ყველაფერი ეს კი მეტწილად



მოტივირებულია ჰაიდეგერის მცდელობით, განესხვავებინა ერთმანეთისგან მხეცი და სუვერენი, რათა წარმოეჩინა, რომ „ცხოველი არის *aliquid*... მას არც საუბარი, არც ლოცვა და არც ტყულის თქმა შეუძლია“ (M. Naas 2015: 118). ჩვენი მიზანი არააპოფანტური ლოგოსის ფორმების ანალიზი და მათი ბიოპოლიტიკური ძალაუფლების შეფარულ ინსტრუმენტად ტრანსფორმაციის წარმოჩენაა. თავდაპირველად გავარკვიოთ აპოფანტური და არააპოფანტური ლოგოსის ბუნება და შემდეგ უკვე აგამბენის მიერ შემუშავებული ორი ონტოლოგიის თეზისის კონტექსტში საკუთრივ არააპოფანტური ლოგოსის ფორმები, ფიცი, ლოცვა და ბრძანება განვიხილოთ.

### 7.1. აპოფანტური და არააპოფანტური ლოგოსი

დასავლურ ფილოსოფიაში ბრძანების ფენომენის რეპრესია და წინადადებათა ლოგიკიდან გამორიცხვა, არისტოტელეს ენის ფილოსოფიისა და ლოგიკის ფუძემდებლური ნაშრომის „De Interpretatione“ პასაჟებში არის დასაძებნი. ბრძანების არქეოლოგია სწორედ არისტოტელეს ტექსტის იმ ადგილის დამოწმებით უნდა დავიწყოთ, რომელმაც წინადადებათა ლოგიკის სტრუქტურა განსაზღვრა და არააპოფანტური, არამანიფესტირებადი დისკურსი ჭეშმარიტებისა და მცდარობის, სიტყვისა და რეალობის რეფერენციულობის მიღმა გამოაცხადა. „*ყველა წინადადება გამომთქმელ დისკურსად არ შეიძლება ჩაითვალოს, არამედ მხოლოდ ის, რომელშიც რაიმეს ჭეშმარიტება ან მცდარობა არის მოცემული; [ἀποφαντικὸς δὲ τὸ πᾶς, ἀλλ' ἐν τῷ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει]* ლოცვა, [ἐὶχῆ] მაგალითად არის დისკურსი, მაგრამ ის არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი.“ (Arist. De Interpretatione 16b33). მაშასადამე, არისტოტელე აპოფანტურს საგნობრივი ვითარების, ჭეშმარიტებისა და მცდარობის გამომვლენ, გამომაჟღავნებელ დისკურსს უწოდებს. აპოფანტური წინადადება რეფერენციული ჭეშმარიტების არისტოტელურ თეორიას აბსოლუტურად ეხმიანება და მისი დადასტურებაცაა. თუმცა, აპოფანტური ლოგოსის გარდა არსებობს ისეთი დისკურსი, რომელსაც პირობითად შეიძლება ნეიტრალური და ინდიფერენტული ვუწოდოთ, რადგან ის არ გამოთქვამს წინადადების ჭეშმარიტებასა და მცდარობას.

არააპოფანტური გამოთქმის კატეგორიებს ლოცვა, თხოვნა, რჩევა, წყევლა და ცხადია ბრძანებაც განეკუთვნება.

ყოველდღიურ მეტყველებასა და საკომუნიკაციო სიტუაციებში ჭეშმარიტებისა და მცდარობის მიღმა მყოფ არააპოფანტურ სიტყვებს ხშირად ვიყენებთ და მათ საკმაოდ მნიშვნელოვანი კომუნიკაციური ფუნქციაც გააჩნიათ. არისტოტელეს გადაწყვეტილებამ დასავლური ლოგიკა და ენაზე რეფლექსიის ტრადიცია აპოფანტური წინადადებების ანალიზით შემოფარგლა და როგორც აგამბენი, შეიძლება ცოტა ირონიულადაც შენიშნავს, არააპოფანტური დისკურსი რიტორიკოსების, მორალისტებისა და თეოლოგების კომპეტენციას დაუტოვა. სწორედ ამიტომ არის საინტერესო ბუნებრივი ენის თეორიის ანალიზი, რომელმაც გამოთქმის მოდალობასა და ენის პერფორმატიულობაზე გაამახვილა ყურადღება.

ბრძანება არააპოფანტური გამოთქმის კატეგორიას განეკუთვნება, რომელსაც, აგამბენის თანახმად სამყაროში არაფერი შეესაბამება. ბრძანება არ გამოხატავს და არ ავლენს არც ჭეშმარიტებას და არც მცდარობას, არამედ იგი პერლოკუციური გამოთქმის ტიპი და პერფორმატივის ოსტინისეული მოდელის ნაწილია. თუ იმპერატივი „წადი“ ან „იარე“, არაფერს გვეუბნება სუბიექტზე და შესაბამისად არც ჭეშმარიტება-მცდარობას გამოხატავს, მისი ფუნქცია თუ დანიშნულება თავად გამოთქმის ძალა და მისგან გამომდინარე შედეგია. თუ იმპერატივს მესამე პირის ინდიკატივით შევცვლით, არისტოტელეს აპოფანტიკური დისკურსის მაგალითს მივიღებთ. „X მიდის“ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი (თუ ეს პიროვნება მართლაც დადის) და შეიძლება იყოს მცდარი (თუ ის სიარულის ნაცვლად უმოძრაოდ დგას ან ზის). თუ ლოგიკის ბაზისურ პრინციპს გავითვალისწინებთ წინადადება შეიძლება მცდარიც იყოს და ჭეშმარიტიც რეალობასთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე. თუმცა, აპოფანტური დისკურსი წინადადების თავისთავად და თვითკმარ სტრუქტურას არ გულისხმობს, არამედ ეხება საგნობრივ რეალობას, სამყაროს, რომელზეც წინადადება გამოითქმის და ავლენს საგნის „რეალურ“ ბუნებასა და მდგომარეობას. იმპერატივი „წადი“, არადესკრიფციული გამოთქმაა, რომელიც არსებულს როგორც ასეთს და მის სხვადასხვა რეგიონებს არ ეხება. აგამბენი ამ

ტექსტში, რამდენიმე წიააღმდეგობრივ და საკამათო აზრს გამოთქვამს. ჩვენ მხოლოდ ორზე, კერძოდ ძალაუფლებისა და ბრძანების ურთიერთმიმართებაზე და მათ საერთო მახასიათებელზე გავამახვილებთ ყურადღებას. „ოფიცრის მიერ გაცემული ბრძანება, თავად გამოთქმის ფაქტით სრულდება და რეალიზდება; ის, რომ მას ასრულებენ ან უგულვებელყოფენ, არავითარ შემთხვევაში არ აუქმებს მის ძალას და ქმედითობას“ (Д. Агамбен 2013: 39).

„ძალაუფლება არ განისაზღვრება მხოლოდ ვინმეს დამორჩილების უნარით, არამედ ბრძანებისა და განკარგულებების გაცემის შესაძლებლობით, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ამ ბრძანებებს მთლიანად არ ემორჩილებიან. ძალაუფლება ყოველთვის ნახავს ვინმეს, თუნდაც რამდენიმე ადამიანს, რომლებიც მას დაემორჩილებიან...ძალაუფლება მაშინ შეწყვეტს არსებობას, როდესაც აღარ გასცემს განკარგულებებს და ბრძანებებს“ (Д. Агамбен 2013: 31-32).

დამოწმებულ ციტატებში აგამბენი თვითწინააღმდეგობრივია. პირველი კითხვა, რომლიც ძალაუფლებას და ბრძანებას თანაბრად ეხება, შეუილება ასე ჩამოვაცალიბოთ.

შეიძლება თუ არა ბრძანება მისი აღსრულებისაგან დამოუკიდებლად მოვიაზროთ? მბრძანებელი თუ მეთაური, რომლის განკარგულებებს აღარ ასრულებენ, რამდენად არის ნამდვილი მეთაური? აგამბენის აზრი, რომ ძალაუფლება მაშინ შეწყვეტს ფუნქციონირებას, როდესაც უარს იტყვის ბრძანებების გაცემაზე, პირველ ციტატაში გამოთქმული აზრის საწინააღმდეგოა. თუ ოფიცრის მიერ გაცემული ბრძანება მისი უგულვებელყოფისა და შეუსრულებლობის მიუხედავად, მაინც ინარჩუნებს ძალას და შესაბამისად ძალაუფლებას, რა შედეგს მივიღებთ, თუ საყოველთაო გაფიცვის მდგომარეობს წარმოვიდგენთ? რომელშიც ბრძანებები და არსებული ბაზისური რეგულაციები აბსოლუტურად უარყოფილი და შეჩერებულია. თუ დავუშვებთ, რომ ძალაუფლება საკუთარი თავის რეალიზებისა და განხორციელების გზებს მაინც მოძებნის და რომ ის ძალაუფლებად დარჩება მაშინაც კი, როდესაც მას აღარ დაემორჩილებიან, აბსურდულ შედეგს მივიღებთ. სამწუხაროდ აგამბენი საყოველთაო გაფიცვისა და დაუმორჩილებლობის მაგალითებს არ ეხება,

არადა საინტერესოა, რამდენად შესაძლებელი იქნებოდა ძალაუფლებისა და ბრძანების ქმედითობაზე საუბარი მათი აბსოლუტური ნეიტრალიზაციის პირობებში. თუმცა, აგამბენი იმპერატივის მოდალურ და სემანტიკურ მნიშვნელობაზეა ორიენტირებული და მას არისტოტელეს კვალდაკვალ არააპოფანტიკურ ლოგოსად მიიჩნევს, რასაც რეალობაში არაფერი შეესაბამება. ის, თუ რას გულისხმობს აგამბენი, თვალსაჩინო გახდება იმპერატივის მოდალური განზომილების ანალიზით. იმპერატივს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ დესკრიფციული ფუნქცია არ აქვს. რაიმეს აღსაწერად ის რეალურ საგნობრივ ვითარებას და შესაბამისად დროის აწმყო მოდუსს უნდა ეხებოდეს, მაგრამ ის არ გულისხმობს იმას, რასაც გამოთქვამს ზმნა „არის“, არამედ იმას რაც ჯერარსულია და უნდა მოხდეს, უნდა განხორციელდეს...იმპერატივი მიმართულია არა აქტუალური აწმყოსკენ, არამედ ჯერარსული მომავლისაკენ.<sup>81</sup>

აგამბენი იმპერატივის მნიშვნელობისა და მისი არსების დასადგენად კიდევ ერთხელ მიმართავს ემილ ბენვენისტს და არანაკლებ მნიშვნელოვან ფრანგ ენათმეცნიერს, ანტოან მეიეს, რომლის თანახმადაც არსებობს მორფოლოგიური მსგავსება ინდიკატივში ზმნის ფორმასა და იმპერატივს შორის.<sup>82</sup> სწორედ ამ მსგავსებიდან გამომდინარე მეიე ვარაუდობს, რომ იმპერატივი შეიძლება ზმნის არსებითი და პრიმიტიული ფორმა ყოფილიყო. ხოლო ბენვენისტის თანახმად, იმპერატივი „*არადენოტაციურია და მის მიზანს ამა თუ იმ შინაარსის გადმოცემა არ წარმოადგენს; მას პრაგმატული მახასიათებელი აქვს და მსმენელზე ზემოქმედებისაკენ მიისწრაფვის*“ (Д. Агамбен 2013: 42). აგამბენი ნამდვილი არქეოლოგია, რომლის თეორიულ წიაღსვლებს უამრავი კონცეპტუალური არტეფაქტი აღმოუჩენია. მან ბენვენისტთან იმპერატივის საკმაოდ საინტერესო განსაზღვრებას თუ დახასიათებას მიაგნო. ბენვენისტის თანახმად იმპერატივი არის „*შიშველი სემანტემა*“ , (le sémantème nu) რომელიც „*ენასა და სამყაროს შორის წმინდა ონტოლოგიურ კავშირს გამოხატავს*“ (Д. Агамбен 2013: 43). მაშასადამე იმპერატივმა, რომელიც არაფერს აღწერს და არ ეხება სამყაროს არც-ერთ კონკრეტულ ელემენტს ენის

<sup>81</sup> „არის“ და „უნდა-ს“ შორის განსხვავება უფრო თვალსაჩინოა გერმანულ ენაში, რომელშიც პირველს შეესაბამება sein ხოლო მეორეს sollen

<sup>82</sup> იხ. აგამბენი 41

არადენოტაციურ და არააპოფანტურ ველში შეგვიყვანა, რომელშიც ის წარმოგვიდგება, როგორც საკუთარი თავის გამომთქმელი და თვითმანიფესტირებადი ფენომენი. იმპერატივი მხოლოდ საკუთარ თავს გვატყობინებს. რა ტიპის ონტოლოგიური კავშირი აქვს მხედველობაში აგამბენს? თუ იმპერატივი არ ეხება იმას, რაც „არის“, მაშასადამე არსებულს როგორც ასეთს, მის აწმყო დროით მოცემულობაში, რომელ ონტოლოგიაზეა აქ საუბარი? „*იმპერატივი სამყაროსა და ენის კავშირს არ აღწერს, არამედ ამ კავშირს თავად განკარგავს და მართავს.*“ (Д. Агамбен 2013: 44). ის ეხმიანება მოდალურ ზმნას „უნდა“, უფრო ზუსტად შელოცვის მსგავსს და ნებელობასთან დაკავშირებულ გამოთქმას „იყავ“, რომელიც რაღაცას აფუძნებს და ანიჭებს არსებობას. ის თავისი სტრუქტურით პერფორმატიული გამოთქმაა და პერლოკუციურ ძალასაც ფლობს. აგამბენი ბრძანების არქეოლოგიის ანალიზით, რაც უამრავ შემოვლით გზას და ისტორიული არქივის აქტუალიზებას მოითხოვს, ნაბიჯ-ნაბიჯ, კიდევ ერთ „პროვოკაციულ“ ჰიპოთეზას თუ უბრალოდ ტექნიკურ ტრანსფორმაციას უახლოვდება, რომლის მეშვეობით ის დასავლური პოლიტიკური დისპოზიტივების ფუნქციონირებას წარმოაჩენს.

## 7.2. ფიცი როგორც არააპოფანტური ლოგოსი

რა არის ფიცი? შეიძლება თუ არა ფიცის დანიშნულება და სტრუქტურა რელიგიური, იურიდიული, პოლიტიკური და ფილოსოფიური დისკურსების გადამკვეთ ხაზზე ვეძებოთ? რა აკავშირებს ფიცის დადების მომენტს ენობრივი გამოხატვის ფორმებთან? არის თუ არა ენა ასერტორული ან პირობის შემცველი ფიცის აპრიორული შესაძლებლობა? აქვს თუ არა ფიცისთვის მნიშვნელობის და დამაჯერებლობის მინეჭების ფუნქცია ხელის თანმხლებ მოძრაობას? როგორი ურთიერთდამოკიდებულება არსებობს ფიცსა და პერფორმატივს შორის? რა (არ) იცოდნენ სამეტყველო აქტების თეორიის შემქმნელებმა ოსტინმა და სერლმა ფილონ ალექსანდიელზე, რომელიც „სიტყვისა და საქმის“ თვითიგივეობრიობაზე წერდა?

ჩვენი მიზანი მოკრძალებულია და არ ითვალისწინებს ფიცის სრულ არქეოლოგიურ ანალიზს, რაც უფრო მასშტაბურ ინტერდისციპლინურ კვლევას საჭიროებს, თუმცა, არქივის რეკონცეპტუალიზაცია და მცირე ისტორიული ექსკურსით დაწყება თეზისის კონსტრუირებისთვის მნიშვნელოვანი მოსამზადებელი წინაპირობა იქნება.

ჯორჯო აგამბენი თავის ერთ-ერთ ნაშრომს<sup>83</sup> იტალიელი ისტორიკოსის, პაოლო პროდის წიგნის<sup>84</sup> დამოწმებით იწყებს, რომლის მთავარი ამოცანა დასავლეთის პოლიტიკურ ისტორიაში ფიცის მნიშვნელობის დადგენა და მისი ძალაუფლების წყაროდ წარმოდგენაა. შესაბამისად, აგამბენი პროდის ტექსტზე დაყრდნობით და მისი საფუძვლების ძიების მოთხოვნით, პრობლემურ კითხვამს სვამს. „*თუ ფიცი პოლიტიკური ძალაუფლების საიდუმლოა [sacrament], რა არის მის სტრუქტურასა და ისტორიაში ისეთი, რაც მას ამგვარ ფუნქციას ანიჭებს?*“ (Agamben, 2011: 2). აგამბენი საკუთარ მეთოდოლოგიურ არჩევანს არ დალატობს და პროდის კვლევის გაგრძელებას ცდილობს, იმის აქტუქლიზებით, რაც პროდისთან დაფარული და უთქმელი დარჩა. სწორედ ამას უწოდებს აგამბენი „განვითარების უნარს“ (Entwicklungsfähigkeit) რომელსაც სრულყოფასა და დასრულებადობაზე პრეტენზია არ აქვს. პროდის წიგნს ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს ათენელი ორატორის, ლიკურგოსის სიტყვები, „*ჩვენი დემოკრატიის გამაერთიანებელი (to synechon) ძალაუფლება არის ფიცი*“. (Agamben: 2011: 2) აგამბენი ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის, ჰიეროკლეს<sup>85</sup> სიტყვებსაც იმოწმებს, რომელშიც კანონის თვითკმარობისა და სისავსის მიმართ სკეპტიკური დამოკიდებულება ვლინდება. კანონი არ არის თვითრეფერენციული აბსოლუტური ძალის მქონე დამავალდებულებელი და მარეგულირებელი ფორმა. აგამბენმა ეს „საგანგებო მდგომარეობაში“ კარგად აჩვენა. კანონი განამდვილებისთვის, ფუნქციონირებისთვის გარეგან რეფერენტს საჭიროებს, რაც არ იქნება მასში მოცემული, ჩართული და მისით განსაზღვრული. კანონს სრულყოფისთვის ესაჭიროება არა აღიარება, არამედ ფიცი. „*ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, რომ კანონი (nomos)*

<sup>83</sup> Giorgio Agamben. The Sacrament of Language: An Archeology of the Oath. Stanford University Press, 2011

<sup>84</sup> IL Sacramento Del Potere: IL giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente.

<sup>85</sup> ჰიეროკლეს შესახებ იხილეთ: Ilsetraut Hadot: Studies On The Neoplatonist Hierocles, 2004

ყოველთვის არის ერთგვაროვანი ოპერაცია, რომლის მეშვეობითაც ღმერთი მარადიულად და უცვლელად ყველაფერს არსებობისკენ მიუბღვება. ახლა, ფიცს (*horkos*) ვუწოდებთ იმას, რასაც ამ კანონის კვალდაკვალ ყველა საგანს უცვლელად ინახავს (*diaterusan*) და სტაბილურობას ანიჭებს...“ (Agamben 2011: 3). ჰიეროკლეს განაზრებებიდან კანონის სრულყოფისათვის ფიცის უპირობო აუცილებლობა გამომდინარეობს. აგამბენის თანახმად, ლიკურგოსის და ჰიეროკლეს მიერ ფიცის მნიშვნელობისა და ფუნქციის დადგენა ერთმანეთის მსგავსია, რადგან ორივე შემთხვევაში ფიცს არ აქვს მაკონსტიტუირებელი ძალა. „*ფიცი არაფერს ქმნის და ანიჭებას არსებობას, არამედ აერთიანებს და ინახავს იმას, რაც უკვე არსებულია*“ (Agamben 2011: 3). ფიცი არ ეხება ენის სემიოტიკურ და შემეცნებით ფუნქციებს, წინადადების შინაარსს, მის ჭეშმარიტებასა და მცდარობას, არამედ უზრუნველყოფს ენის ეფექტურობასა და ჭეშმარიტებაზე მის პრეტენზიას.<sup>86</sup> სწორედ ამ კონტექსტში უნდა ვახსენოთ პირველად და შესაბამისად დავიმოწმოთ ფილონ ალექსანდრიელის სიტყვები, რომელიც თავის მხრივ სხვა, უფრო მეტად მნიშვნელოვანი პასაჟის ერთგვარი შესავალი იქნება. „*ადამიანები ფიცს რწმენის მოსაპოვებლად მიუბრუნდნენ, როდესაც სხვები მათ არასანდოებად (*apistoumenoi*) მიიჩნევდნენ*“ (G. Agamben 2011: 4) ფილონის სიტყვებიდან გამომდინარეობს, რომ ფიცი სიმართლისა თუ ჭეშმარიტების განმტკიცების, დამაჯერებლობისა და დამტკიცებისთვის გამოიყენება. მისი მეშვეობით სხვების კეთილგანწყობის მოპოვება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს დამფიცებლის უტყუარობას, რადგან ფიცი როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წინადადებას და მის მიერ გამოხატულ რეალობას არ ეხება, მაშასადამე ჭეშმარიტებისა და მცდარობის დამდგენ კრიტერიუმად იგი ვერ გამოდგება. იქნებ დაფიცების მომენტში დამფიცებლის განზრახვა საერთადაც არ არის პირობის შესრულება? ამ შემთხვევაში რეალური ინტენცია და ფიცის მოდალობა ერთმანეთს არ ემთხვევა. თუმცა, შეგვიძლია კი იმის თქმა, რომ დამფიცებელი ფიცის გამტეხი და არასანდო ადამიანია?

---

<sup>86</sup> იხილეთ Giorgio Agamben. *The Sacrament of Language: An Archeology of the Oath*. Stanford University Press, 2011, 4

ფილონის ტექსტის ანალიზამდე, აჯობებს სამეტყველო აქტების თეორიის ბაზისური პრინციპები მიმოვიხილოთ, უფრო ზუსტად, გავარკვიოთ, რა აკავშირებს ერთმანეთთან პერფორმატივსა და ფიცს. საკუთრივ ამონარიდი ფილონის ტექსტიდან ბუნებრივი ენის თეორიის ერთგავრ ანტიციპაციად შეიძლება მივიჩნიოთ. ცხადია, ფილონი სამეტყველო აქტების ლინგვისტურ, სოციალურ და ზოგადად კონვენციურ ტიპებზე არ წერდა. მისი სიტყვები, უფრო უნებლიე, ინტუიციური ლოგიკის წიაღიდან არის წარმოქმნილი. თუმცა, მსგავსება ალექსანდრიელი ფილოსოფოსის კონკრეტულ ნაწერსა და სერლ-ოსტინი ტექსტებს შორის თვალსაჩინოა.

სამეტყველო აქტების თეორიის შემუშავება ჯონ ოსტინის სახელთან არის დაკავშირებული, რომლის 1962 წელს გამოქვეყნებული წიგნი „How to do things with words”,<sup>87</sup> გვიანდელი ვიტგენშტაინის ენის თეორიის გაგრძელება და ბუნებრივი ენის ახალი შესაძლებლობების გამოაშკარავების მცდელობაა. სამეტყველო აქტების ოსტინისეული თეორია ჯონ სერლმა განავითარა და ზოგიერთი მნიშვნელოვანი კონცეპტი დაამატა, მაგალითად არაპირდაპირი სამეტყველო აქტი და ინტენციონალობა. პერფორმატიული გამოთქმა სამეტყველო აქტების სინონიმდაც გამოიყენება, რომლის ჯგუფში სინგულარული გამოთქმის ტიპები შედიან, მაგალითად „თხოვნა“, „დაპირება“ და „ბრძანება“, რომლებიც მნიშვნელობის მქონე გამოთქმასთან ერთად მოქმედების პერლოკუციურ<sup>88</sup> ფორმებს წარმოადგენენ. ფიცთან დაკავშირებით შეილება ითქვას რომ ის არ არის პროპოზიციული და არ წარმოადგენს გამოთქმის შინაარსის რეპრეზენტაციას, არამედ ის ილოკუციური აქტია, რომელიც *„გვიჩვენებს, თუ როგორ არის შემოთავაზებული პროპოზიცია, ანუ რა ძალა აქვს გამოთქმას, ან, ბოლოს, საკუთრივ რა სახის ენობრივი მოქმედება განახორციელა მოლაპარაკებ“* (მ. ბიჭაშვილი. 2006, გვ?). პერფორმატივი ისეთი ტიპის ლინგვისტური გამოთქმაა, რომელიც არ აღწერს რეალურ საგნობრივ ვითარებას, არამედ, პირდაპირ ქმნის, აწარმოებს ფაქტს. დაპირება, ფიცი და ბრძანება ენის კონსტიტუციური უნარის

<sup>87</sup> „როგორც შევექმნათ საგნები სიტყვებით“.

<sup>88</sup> პერლოკუციური ეწოდება ისეთ შედეგს, რომელიც წარმატებული სამეტყველო აქტის მეშვეობით დგება და წარმოადგენს მსმენელზე განხორციელებლ გავლენას.



მქონე ნარჩენებს წარმოადგენენ, რომლებიც გამოთქმასთან ერთად ლინგვისტურ სიჭარბეს ქმნიან და საკუთარ თავს ამოწურავენ. ისინი ილოკუციური და პერლოკუციური აქტების სინგულარული, თვითკმარი ფორმები არიან.

ფილონ ალექსანდრიელი სხვათა და სხვათა შორის „ალეგორიული ინერპრეტაციების“ მესამე ნაწილში წერს: „*თქვენ აღნიშნავთ რომ ღმერთი რომელიმე სხვა საგანზე არ იფიცება, არამედ საკუთარი თავისთვის და თავისთავად, რადგან არაფერია მასზე უზენაესი. ის ხომ ყველა საგანს აღმატება და ყველაზე საუკეთესოა. ვინმე იტყვის, რომ მისთვის დაფიცება შეუფერებელია, რადგან ფიცი რწმენის განმტკიცებისთვის (pisteos eneka) არის საჭირო. და მხოლოდ ღმერთი...არის რწმენით აღსავსე. უფრო მეტიც, ღმერთის ყოველი სიტყვა არის ფიცი (hoi logoi tou theou eisin horkoi) და ღმერთის კანონები ყველაზე საკრალური განკარგულებებია. მისი სიძლიერის მტკიცებულება არის ის, რომ რასაც ამბობს წარმოიქმნება. და ეს არის ფიცის სპეციფიკური მახასიათებელი. აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს, რომ ღვთის სიტყვები წარმოადგენენ ფიცს, რომელიც დასტურდება და სრულდება მოქმედებაში [ergon apotelesmas]<sup>89</sup> (G. Agamben, 2011: 20). ფილონის თანახმად, მხოლოდ ღმერთმა იცის საკუთარი ბუნება რაც სხვათათვის დაფარული და მიუწვდომელია, ამიტომ ღმერთის დაფიცება ბიწიერება და მლიქვნელობაა, რადგან სასრულ არსებას ყოვლადსრულისა და უსასრულოს შესახებ არავითარი ცოდნა არ გააჩნია. „არც მისი სახელის დაფიცებით შეიძლება დავკმაყოფილდეთ, ვინაიდან ეს მხოლოდ სიტყვის ინტერპრეტაცია იქნება (tou ermeneos logou)“ (Agamben 2011: 20). ფილონის ამ სიტყვებიდან გამომდინარეობს, რომ ადამინი ღმერთს კი არა, მის სახელს იფიცება და რომ ფიცი არის ღმერთის ლოგოსი და მხოლოდ ღმერთის ფიცია ჭეშმარიტი. ფილონი მსხვერპლშეწირვის შესახებ ტექსტში, რომელსაც აგამბენი იმიწმებს წერს: „ღმერთმა თქვა და შესრულდა, ორს შორის ყოველგვარი ინტეგალის გარეშე“<sup>90</sup> (Agamben 2011: 21).*

<sup>89</sup> ფილონის ტექსტი აგამბენს აქვს ციტირებული, თუმცა ჩვენ სხვა წყაროსაც ვიყენებთ. იხილეთ <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book4.html>, ALLEGORICAL INTERPRETATION, III. 204-208.

<sup>90</sup> „და თქვა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი და იქმნა ნათელი“. დაბადება, თავი პირველი.

ფილონიდან ოსტინამდე ძალიან დიდი დროა და შეიძლება ინტერესის სფეროდან გამომდინარე სამეტყველო აქტების თეორიის ავტორს ფილონი საერთოდ არ ჰქონოდა წაკითხული, რაშიც, ცხადია, საგანგაშო და ნეგატიური არაფერია. თუმცა რა შეიძლება ითქვას ემილ ბენვენისტზე, რომელმაც 1948 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში, „L'expression du serment dans la Grece ancienne“<sup>91</sup> ოსტინზე გაცილებით ადრე ახსენა და გამოიყენა სინტაგმა-„სამეტყველო აქტი“? *„ფიცი მტკიცების განსაკუთრებული მოდალობაა, რომელიც მხარს უჭერს, გარანტიას აძლევს და ამჟღავნებს, მაგრამ არაფერს აფუძნებს. ინდივიდუალური ან კოლექტიური ფიცი იმის წყალობით არსებობს რასაც აძლიერებს და მნიშვნელობას ანიჭებს. პაქტი, შეთანხმება, განცხადება. ის ამზადებს ან ასრულებს (ასკვნის) მნიშვნელობის მქონე სამეტყველო აქტს, მაგრამ ის თავისთავად არაფერს გამოხატავს“* (Agamben 201: 4).

მაშასადამე, სამეტყველო აქტების თეორიამდე პერფორმაციული გამოთქმები ფილონის თეოლოგიურ-ეგზეგეტიკურ ტექსტში და ბენვენისტის სტატიაში გვხვდება. თუმცა, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს რომ ოსტინის და სერლის თეორია ტრანსცენდენტური და თეოლოგიური წანამძღვრებისგან მთლიანად დაცლილია და შემოიფარგლება ყოველდღიურობაში ინდივიდუალური ცნობიერებისა და ბუნებრივი სამეტყველო ენის ანალიზით. ფიცის არქეოლოგიურ-ლინგვისტური ანალიზი ნათლად წარმოაჩენს მის სტრუქტურას. ფიცი არააპოფანტური ენობრივი ელემენტია, რომელიც ჭეშმარიტების და სიცრუის მიღმა იმყოფება, არაფერს გამოხატავს და არცერთ არსებულ საგანს არ ეხება.

#### 7.4. პერფორმატივის დეკონსტრუქცია

კონტინენტურ და ანგლო-საქსურ ფილოსოფიურ ტრადიციებს შორის სამეტყველო აქტების თეორიაზე დავა, ყველაზე მწვავედ დერიდა-სერლის „მტრულ“ პოლემიკაში გამოვლინდა. სერლი დერიდას სამეტყველო აქტების თეორიის „არაზუსტი“ ინტერპრეტაციის გამო ადანაშაულებს და მას წერის სტილს, გამოხატვის

<sup>91</sup> „ფიცის გამოხატვა ანტიკურ საბერძნეთში.“

რთულ და ბუნდოვან ფორმას უწუნებს.<sup>92</sup> დერიდა სერლის „დებატების“ სრული რეკონსტრუქცია და ანალიზი ჩვენს განზრახვას არ წარმოადგენს. თუმცა, ორი ფილოსოფიური სკოლის უთანხმოებას და მათ შორის არსებული ნაპრაღის წარმოჩენას, ზოგიერთ პრობლემაზე მითითებით შევეცდებით.

დერიდა სამეტყველო აქტის (გამოთქმული ან დაწერილი) კომუნიკაციური ფუნქციის ანალიზისას, შეტყობინების და შესაბამისად წარმატებული პერფორმატიული გამოთქმის კონტექსტურ განპირობებულობაზე ამხვილებს ყურადღებს.<sup>93</sup> აუცილებელია თუ არა შეტყობინების მიმღები, გამოთქმის მომენტს ესწრებოდეს? რა ხდება მაშინ, როდესაც დაწერილი სიტყვა, ტექსტი სახეზე არმყოფი პოტენციური მკითველის მოლოდინშია გარინდული? რამდენად შესაძლებელია პერლოკუციური აქტის შესრულება კონკრეტული კონტექსტის არარსებობის შემთხვევაში? არარსებული რეფერენტისა და აღსანიშნის შესახებ მსჯელობისას დერიდა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევებს“ და „გეომეტრიის დასაბამს“ იყენებს. დერიდას თანახმად, „მართკუთხა წრე“ *„აღნიშნავს რეფერენტის და აღსანიშნის, მაგრამ არა მნიშვნელობის“<sup>94</sup> არარსებობას*“ (Derrida 1988:11). დერიდასთვის „მნიშვნელობის კრიზისი“ წერის (ნაწერი, წერილი) პოზიტიურ შესაძლებლობასთან არის დაკავშირებული. აქტუალური მნიშვნელობის, (signification) აღქმისა და შესაბამისი რეფერენტის დაუსწრებლობა, ერთგვარი ონტოლოგიური ნაკლოვანება, ნიშნისა და მნიშვნელობის გამრავლებას არ გამოორიცხავს. ამ მსჯელობამ შეიძლება პლატონური ტრადიცია, კერძოდ „სოფისტი“ მოგვაგონოს. ტავტოლოგიურად რომ გამოვთქვათ, არარსებული არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს. შესაძლოა სროწედ აქ ჩნდება ხარვეზი. თუ „მრგვალი ოთხკუთხედის“ არსებობა ემპირიულად არავერიფიცირებადი, მაგრამ მნიშვნელობის მქონეა, მაშინ რატომ უწოდებს დერიდა

<sup>92</sup> იხილეთ: John Searle. Reiterating the Differences: A Reply to Derrida. 1977

<sup>93</sup> დერიდას სტატია, „ხელნაწერი ხდომილება კონტექსტი“ პირველად 1972 წლის წიგნში „Marges de in philosophie“. ჩვენ ვყვართ 1988 წლის გამოცემას „Limited Inc“, რომელშიც დერიდას მიერ სერლის საპასუხოდ დაწერილი ტექსტიც შედის.

<sup>94</sup> ფრეგე ერთმანეთისგან განასხვავებს საზრისს (Sinn) და მნიშვნელობას, დენოტატს (Bedeutung). თუმცა, შეიძლება ითქვას, რომ ჰუსერლის ლოგიკურ გამოკვლევებში ამ ორ ტერმინს შორის მკაფიო განსხვავება არ არის. დერიდაც “ ხმა და ფენომენში“ ლინგვისტური ხრიკების გამოყენებით გერმანულ სიტყვას (Bedeutung), “მნიშვნელობად”, „საუბრის სურვილად“ (vouloir-dire) თარგმნის.

ჰუსერლის კვალდაკვალ სიტყვა „აბრაკადაბრას“ უსაზროსოს (Sinnlosigkeit) ან აგრამატიკულს? ამგვარი „აგრამატიკულობის“ მაგალითია „წინადადება“ „*მწვანე არის ან*“ (*Le vert est au*), რომელმაც პერფორმატიული გამოთქმის ფუნქციონირება შეიძლება გააუქმოს. ამ ტიპის გამოთქმები „*თავად არ ქმნიან კონტექსტს, არაფერი იცავს მათ სხვა კონტექსტებში ფუნქციონირებისაგან, რომელშიც ისინი აღსანიშნი ინდექსები იქნებიან*“ (Derrida 1988: 12). ფრანგული „ან“ (au) და სივრცითი განსაზღვრულობის აღმნიშვნელი სიტყვა „სად“ (où) პერფორმატივის განხორციელების შეუძლებლობას მოწმობენ. „*Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?*“<sup>95</sup> (Derrida 1988: 12). თუმცა, ეს მაგალითი არ მიუთითებს პერფორმატიული აქტის წარმატებით განხორციელებისთვის კონტექსტის აუცილებლობაზე, რადგან ეს წინადადება საერთოდ არ განეკუთვნება პერფორმატივის კატეგორიას.

#### 7.5. ბრძანება როგორც მოდალური ონტოლოგია

რა აკავშირებს დასავლური ფილოსოფიური აზროვნებისთვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და ფუძემდებლურ ცნებას „დასაბამს“ (ἀρχή) „ბრძანებასთან“? ძველ ბერძნულ ენაში ἀρχή დასაბამსაც და ბრძანებასაც აღნიშნავს. ჯორჯო აგამბენის თანახმად, ზმნა ἀρχა გამოხატავს რაიმეს დასაწყისს, ხოლო ἀρχαυ ბრძანების გამცემ და მამასადამე მისით რაიმე ახლის დამწყებ ადამიანს ეწოდებოდა.<sup>96</sup> ბრძანებისა და დასაბამის ამგვარი გაიგივება აგამბენს მისთვის ჩვეული რადიკალური განხადებებისა და თეორიული დაშვებების შესაძლებლობას აძლევს. აგამბენის თანახმად, დასაბამი ყოველთვის ბრძანებასთან არის დაკავშირებული. „*თავდაპირველად (ἐν ἀρχῇ) ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა*“ [დაბ. 1:1]. კრეაციის აქტი დაკავშირებულია როგორც ნებასთან, აგრეთვე ბრძანებასთან, რადგან „*თქვა ღმერთმა: იყოს ნათელი!*“ (*γενηθήτω*

<sup>95</sup> „სად არის ჭიქა, რომლითაც შენთვის დასალევის მოცემა მინდოდა?“

<sup>96</sup> ჯორჯო აგამბენმა ბრძანების არქეოლოგიის შესახებ რამდენიმე ევროპულ უნივერსიტეტში საჯარო ლექცია წაიკითხა, რომელიც, აგამბენის დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, რაც არ უნდა გასაკვირი იყოს ინგლისურიდან იტალიურად, ფრანგულად და რუსულად ითარგმნა და წიგნადაც გამოიცა. ჩვენ ვიყენებთ ერთ რუსულ ვარიანტს და ერთ-ერთ საიტზე განთავსებულ მოხსენების ორიგინალურ ტექსტს.

ძანჯ) და იქმნა ნათელი.“ [დაბ.1:3]. აგამბენი გაცილებით რადიკალურ სვლასაც აკეთებს და იოანეს სახარების პირველივე წინადადების სხვაგვარად თარგმნისა და გაგების შესაძლებლობას უშვებს. ცხადია, აგამბენი თამაშობს და ამ ანტიდოგმატურ ნაბიჯს სამომავლო დისკურსის მოსამზადებლად და მისი განვითარებისთვის დგამს. „თავდაპირველად იყო სიტყვა“ (έν άρχή η̄ν ό Λόγος) შეიძლება სხვაგვარადაც გავიგოთ, თუ თავდაპირველის, დასაბამის ნაცვლად ბრძანებას ვიგულისხმებთ, მაშასადამე „ბრძანებაში იყო სიტყვა“.<sup>97</sup> აგამბენის ამ საკმაოდ პატარა, მაგრამ შინაარსობრივად, ინფორმაციულად და რაც მთავარია პრობლემებით დატვირთულ ტექსტში, ჩვენთვის მნიშვნელოვანი და ძირითადი მოტივებისა თუ პოზიციების მიგნებას და მათ აქტუალიზებას შევეცდებით. აქვე, წინასწარ აღვნიშნავ, რომ აგამბენის ბრძანებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი აზრი, ერთგვარ კრიტიკულ გადასინჯვასაც მოითხოვს, რასაც ცოტა მოგვიანებით განვახორციელებთ. მანამდე ტექსტის კომენტარებით დავიწყით.

აგამბენის თანახმად, დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში მორჩილების ფენომენისაგან განსხვავებით, ბრძანებაზე სისტემური რეფლექსია არასდროს განხორციელებულა. იგი ასახელებს ლა ბოესიეს ნაშრომს „De Discours de la Servitude Volontaire“, რომელშიც მორჩილება ბრძანების გაცემის აქტისაგან განცალკევებით არის გაანალიზებული. თითქოს, ბრძანების ფენომენი არც არსებულებს.<sup>98</sup> ამ შემთხვევაში რთულია აგამბენს დაეთანხმო, რადგან „ნებაყოფლობითი მონობა“ საერთოდ არ გულისხმობს იმპერატივს, დაძალებასა და დავალდებულებას. ბრძანებისა და ძალაუფლების კავშირის აგამბენისეული ინტერპრეტაცია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკამათოა, თუმცა მისი თეორიული დაშვების გაბათილებას მხოლოდ რამდენიმე ძირითადი პრობლემის განხილვისა და ანალიზის შემდეგ შევეცდებით.

<sup>97</sup> ამ კონტექსტში დერიდას ზემოთ მოყვანილი მაგალითი გავიხსენოთ, რამდენად შესაძლებელია აგამბენის რადიკალურ სვლასთან მისის შედარება?

<sup>98</sup> აგამბენის მორჩილებასა და ბრძანებაზე საუბრისას იყენებს სიტყვა „აუცილებელს“. ბრძანება, როგორც მორჩილების აუცილებელი წინაპირობა.

აგამბენის სარისკო და პროვოკაციული ჰიპოთეზა ონტოლოგიის სტატუსსა და განსაზღვრებას ეხება. იტალიელი ფილოსოფოსის თანახმად, დასავლური კულტურული და ფილოსოფიური ტრადიცია ორ განსხვავებულ, თუმცა ერთმანეთთან დაკავშირებულ ონტოლოგიას იცნობს. პირველს აგამბენი აპოფანტური გამოთქმის ონტოლოგიას უწოდებს, რომელიც თავისი არსით ჩვენებითია. ხოლო მეორეს ბრძანების ონტოლოგიას არქმევს, რომელიც თავის მხრივ იმპერატიულია.<sup>99</sup> ონტოლოგიის ბინარული სქემა ინდიკატივისა და იმპერიტივის მეშვეობით ყალიბდება. პირველ ონტოლოგიას შეესაბამება ბერძნული „ἔστι“, ხოლო მეორეს „ἔσται“. აგამბენის თანახმად, „არის-ის“ ონტოლოგია ფილოსოფიისა და მეცნიერების დისკურსში მნიშვნელობს, იმპერატიული „ἔσται“ (იყავ) მორალისა და რელიგიის სფეროს მართავს. იმას, რასაც აგამბენი შემდეგ აკეთებს, შეიძლება ძალადობად და დასავლური მეტაფიზიკის ფუძემდებლური პრინციპის დამახინჯებადაც მოგვეჩვენოს. თუმცა, მისი რეალური განზრახვა არის დასავლური ონტოლოგიის ამბივალენტური თუ ორმაგი მანქანის წარმოჩენა. დასავლურმა კულტურამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ იმპერატიული ონტოლოგია მთლიანად მიივიწყა, რომელიც აგამბენის დაშვების მიხედვით დასავლური ფილოსოფიური და პოლიტიკური სტრუქტურის ლატენტურ და განმკარგავ ფორმად ყოველთვის რჩებოდა. აგამბენი პარმენიდეს დებულების ერთ სიტყვას ცვლის და აბსოლუტურად განსხვავებულ მნიშვნელობას იღებს. „ἔστι γὰρ εἶναι“ (არსებული მართლაც არის) მან შეცვალა<sup>100</sup> „ἔσται γὰρ εἶναι“, რომლის ქართულად თარგმნდა ძნელი და მოუხეშავია „დაე იყავ არსებობავ“ (არსებულო?) აგამბენის ეს თამაში, შეიძლება ათენისა და იერუსალიმის მეტაფორის შუქზე დავინახოთ, რომელშიც იმპერატიული ონტოლოგია რელიგიური, სამართლებრივი და პოლიტიკური ნარატივის მაკონსტიტუირებელია, მაშინ როცა კლასიკური ონტოლოგია ფილოსოფიური გონების პარადიგმას განასახიერებს. აგამბენის თანახმად, სამყაროს რელიგიური და სამართლებრივი სურათი

<sup>99</sup> (იხ. Д. Агамбен. ЧТО ТАКОЕ ПОВЕЛОВАТЬ? GRUNDRISSE, 2013.45)

<sup>100</sup> ცხადია, ეს ტექნიკური და ინსტრუმენტული ნაბიჯი, მაგალითია, რითაც აგამბენს ბრძანების ონტოლოგიის გათვალსაზრისწინა უნდა

ჯერარსულია, მათ რეალობა და არსებობა იმპერატივის საფუძველზე ჩამოყალიბებულად და შექმნილად წარმოუდგენიათ.

დასასრულისკენ, კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ სამეტყველო აქტების თეორია და ოსტინის წიგნი „How to do Things with Words“, რომელშიც იმპერატივი, ისევე როგორც ფიცი და დაპირება პერფორმატიულ გამოთქმებს წარმოადგენენ. აქვე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ აგამბენი ლოკუციურ (ასერტორულ) და ილოკუციურ (პერმორმაციულ) აქტებს შორის განსხვავებას ორმაგი სტრუქტურის მქონე დასავლურ ონტოლოგიურ მანქანასთან აკავშირებს. *„პერფორმატივი ენაში იმ ეპოქის ნარჩენსა თუ კვლას ასახავს, როდესაც სიტყვებისა და საგნების ურთიერთმიმართება არ იყო აპოფანტური და შესაძლოა ბრძანების ფორმდა ჰქონდა მიღებული. ჩვენ ისიც შეგვეძლო გვეთქვა, რომ პერფორმატივი ორ ონტოლოგიის გზაგასაყარს წარმოადგენს, სადაც ონტოლოგია ἐπι ἀφ᾽ ἑσθᾶ ἔστω“* (Агамбен 2013: 49). აგამბენის არქეოლოგიურ-გენეალოგიური ძიებები საბოლოოდ იმპერატივს არააპოფანტურ დისკურსთან აკავშირებს, რომელიც დიდი ხნის დავიწყებისა და ჩრდილში ყოფნის მიუხედავად, თანამედროვე სოციალური და კულტურული სივრცის ფარული ძალაუფლებრივი დისპოზიტივია. არ იქნება მართებული, აგამბენი პოლიტიკური ფილოსოფიის კატეგორიაში განვიხილოთ, როგორც ამას ხშირად აკეთებენ ხოლმე. მისი ნაწერები ამგვარ სისტემატიზაციას ხელიდან უსხლტება და ყოველგვარ ბოლოვად განსაზღვრულობებს ეწინააღმდეგება. აგამბენი განსაკუთრებით უკანასკნელ პერიოდში ისტორიულ, სამართლებრივ, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ არქივებში მოგზაურობით მივიწყებულ პრობლემებსა და კონცეპტებს ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს და მათ თანამედროვე ფილოსოფიურ დისკურსში აბრუნებს. ამ თეორიულმა პროცედურამ შეიძლება უფრო კარგად გაგვაგებინოს თანამედროვეობა, რადგან ჩვენ ვერ ვახერხებთ აწმყო დროით განსაზღვრული „სიცოცხლის სამყაროდან“ დისტანცირებას და საკუთარი თავის გვერდიდან დანახვას. აგამბენი თავის ტექსტებში შეიძლება საერთოდ არ შეეხოს და ახსენოს პოლიტიკა და ძალაუფლება, თუმცა, რამდენიმე წინადადებაში განხორციელებული მზერის ან ხედვის პერსპექტივის მყისიერი შემობრუნება მოდერნულობის კრიტიკის ინტენციას წარმოაჩენს. ალბათ, მხოლოდ აგამბენს თუ

შეუძლია არააპოფანტურ ლოგოსში ძალაუფლების ფარული წყარო დაინახოს. იმპერატივის როგორც არააპოფანტური ლოგოსის სტრუქტურა განდევნილი ტრავმატული მოგონების ცნობიერებაში დაბრუნების ფსიქოანალიტიკური ელემენტის მსგავსია. დასავლურ კულტურაში დავიწყებული იმპერატივის ონტოლოგია, პარადოქსულად თავად ამ კულტურასა და საზოგადოებას ფარულად მართავს და განსაზღვრავს. ის რეპრესირებული მოგონების მსგავსად, გახსენების აქტით ცნობიერებაში (კულტურა, საზოგადოება) ბრუნდება და მას განკარგავს, მართავს და აყალიბებს. ჩვენს განაზრებებს, აგამბენის ციტატით დავასრულებთ, რომელმაც კარგად გამოჩნდება თუ რა იყო აგამბენის ნამდვილი განზრახვა და მიზანი. *„ჩვენს ე.წ. დემოკრატიულ საზოგადოებებში ბრძანებები როგორც წესი რჩევის, შეთავაზების, მოპატიჟების და რეკლამის ფორმით გაიცემა. ან უსაფრთხოების მიზნით თანამშრომლობისკენ მოგიწოდებენ, გთხოვენ. ადამიანები კი ვერ აცნობიერებენ, რომ სინამდვილეში ეს ყველაფერი შეთავაზებისა და რჩევის ფორმით კარგად შენიღბული ბრძანებებია..ჩვენ ვერ ვაცნობიერებთ რომ არააპოფანტური დისკურსი რეალურად მართავს საზოგადოებას“* (Агамбен 2013: 50).

არააპოფანტური ლოგოსის ფუნქციისა და მნიშვნელობის გამოკვლევით და მისი სამი ძირითადი ელემენტის იდენტიფიცირებით საბოლოოდ მივედით დასკვნამდე, რომ სინგულარული და თვითმანიფესტირებადი გამოთქმები, შეიძლება მოდალური ონტოლოგიის ველში გამოითქვას. სტრუქტურის მიხედვით ბრძანება, ლოცვა და ფიცი იმპერატიულ-ჯერარსული მოდუსის მქონეა და არ ეხებიან აწმყოს ინდიკატივში. ბოლოს დამატების სახით აღვნიშნავდით, რომ ანალიზურმა ფილოსოფიურმა ტრადიციამ აწმყოს ინდიკატიური ონტოლოგია შთანთქა. თუმცა, აგამბენის განზრახვა რადიკალურად განსხვავებულია და არისტოტელური არააპოფანტური ლოგოსის თანამედროვე ფილოსოფიურ რეფლექსიაში დაბრუნებით, ის დასავლური პოლიტიკური ძალაუფლების ფარული სტრუქტურების (გ)ახსნას ცდილობს. ეს ძალაუფლება კი არააპოფანტური ლოგოსით არის შენიღბული, ის მის ნიღაბს ატარებს.



ამ თავში განხილული ფიცი, ბრძანება და ლოცვა არისტოტელურ არააპოფანტურ დისკურსს განეკუთვნებიან და სიტყვისა და საგნის, წინადადებისა და რეალობის რეფერენციულ და დესკრიფციულ სისტემას არ ექვემდებარებიან. არააპოფანტური ლოგოსი თუ ჭეშმარიტებისა და მცდარობის კატეგორიების მიღმაა, მაშასადამდე მას მხოლოდ გამოთქმის პერლოკუციური ძალა აქვს, რითაც ის ძალიან ჰგავს სამეტყველო აქტების, კერძოდ ენის პერფორმატიულობის თეორიას. აგრეთვე, რაც მთავარია, არააპოფანტური სახის გამოთქმები მოდალური ონტოლოგიის ძირითად სტრუქტურას აყალიბებენ.

## თავი VIII

### ნების არქეოლოგია

რა არის და რას ნიშნავს ნება და შესაბამისად როგორია მისი მიმართება თავისუფლების კატეგორიასთან. რამდენად შესაძლებელი და გამართლებულია ნების, როგორც მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ერთ-ერთ კატეგორიად განხილვა? ჰანა არენდტი „გონების სიცოცხლეში“, რომელიც მთლიანად არსებობის მჭვრეტელობითი ფორმის სტრუქტურული ელემენტების ისტორიულ კონტექსტში არტიკულირებას და ინტერპრეტაციას ეძღვნება, ნების საკითხის კვლევას გვიანანტიკურობიდან იწყებს და თანამედროვე ფილოსოფოსთა შეხედულებებით ამთავრებს. ჩვენი მიზანი ფილოსოფიური პერიოდებისა და ცალკეული მოაზროვნეების მიხედვით ნების პრობლემის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის გადმოცემა არ არის, არამედ ამ მეტად რთულ და წინააღმდეგობრივ საკითხს მხოლოდ ანტიკური, გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების კონტექსტში განვიხილავთ, ნების შესახებ არსებული მრავალი საინტერესო თეორიის მიუხედავად, მაგალითად შელინგის, შოპენჰაუერის, ნიცშეს, ჰაიდეგერის და გილბერტ რაილის ფილოსოფიურ კონცეფციებს არ შევხებით. მთავარი კითხვა, რომელზეც ამ თავში პასუხის გაცემის შესაძლებლობას დავძებნით ნების გენეზისის შესახებ დასმული კითხვაა. როდის გაჩნდა ნება? იცოდნენ თუ არა ძველმა ბერძნებმა ის ფენომენი, რომელსაც დღეს თანამედროვე სუბიექტის თავისუფალ ნებას უწოდებენ თუ ის მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანულ თეოლოგიაში გაჩნდა? ფილოსოფიის ისტორიაში გავრცელებული თვალსაზრისით, რასაც ანტიკური ფილოსოფიის ზოგიერთი მკვლევარი არ ეთანხმება, ნების გამოკრისტალების თეორიული საფუძველი არა ძველ საბერძნეთში, არამედ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ თეოლოგიაში უნდა ვეძებოთ. ამგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველზე შეიძლება ვთქვათ, რომ ძველი ბერძენი შესაძლებლობის და არა ნების ადამიანი იყო. შესაბამისად კიდევ ერთი რთული კითხვა რომელიც უნდა დავსვათ შესაძლებლობისა და ნების ურთიერთმიმართებას ეხება, რამდენად განსაზღვრავენ ისინი ერთმანეთს, თუ მათ შორის არანაირი კავშირი არ არსებობს? ჰანა არენდტიც

მიიჩნევს, რომ ძველ ბერძნებს ნების გაგება საერთოდ არ ჰქონდათ<sup>101</sup>. ის მარტინ ჰაიდეგერსაც წერს, რომ “ბერძნული ანტიკურობა არც ნების და არც თავისუფლების პრობლემას (როგორც პრობლემას) არ იცნობდა”<sup>102</sup> ჯორჯო აგამბენიც, რომელიც ფილოსოფიური მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ჰანა არენდტის აშკარა გავლენას განიცდიდა, გარკვეულწილად იზიარებს ნებასთან დაკავშირებულ ზოგად მოსაზრებას, თუმცა, ის ნების საკითხის კონსტრუირებას მხოლოდ დმერტის ტრინიტარული არტიკულაციის ქრისტიანულ მოდელს კი არა, არამედ ნეოპლატონური „უზადო“ ერთის ჰიპოსტაზირების ახსნის პროცესსაც მიაწერს.<sup>103</sup> აგამბენისთვის დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში დაუფასებელი და მარგინალური მოაზროვნის, ერნსტ ბენცის ნაშრომი „დასავლური ნების მეტაფიზიკის განვითარება“ ძირითად თეორიულ წყაროს და დასაყრდენს წარმოადგენს. ჩვენ ბენცის მოსაზრების გამეორებისგან თავს შევიკავებთ, რომელიც ნების გაჩენას, ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი მოაზროვნის, მარიუს ვიკტორინუსის სახელს უკავშირებს. თუ კლასიკურმა ბერძნულმა ფილოსოფიამ ნების მნიშვნელობა არ იცოდა, რამდენად მიზანშეწონილი იქნება იმის თქმა, რომ ნების პრობლემის არტიკულირება სტოიკურ და ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში განხორციელდა? თუმცა, სტოიკური განსხვავება პროაერესისა და ელეფტერიას შორის არჩევანის, თავისუფლების და დამოკიდებულების ურთიერთმიმართების კონტექსტშია განსახილველი. თავად სიტყვა პროაერესის სტოიკოსებამდე არისტოტელემ გამოიყენა და მასში ორ ალტერნატივას შორის არჩევანის გაკეთებას გულისხმობდა.

ჰანა არენდტი პროაერესის, როგორც არჩევანის გაკეთების მენტალურ უნარს ნების წინმსწრებ მოვლენად მიიჩნევს და ვარაუდობს, უფრო ზუსტად დარწმუნებულია, რომ ლათინურ ენაზე მას თარგმნიდნენ, როგორც *liberum arbitrium*.

ჰანა არენდტის თანახმად, „*ლათინურში არისტოტელესეული არჩევანის უნარი არის liberum arbitrium. ნების შესახებ შუა საუკუნეების დისკუსიებში, ჩვენ არ ვეხებით*

---

<sup>101</sup> იხ: Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Part Two-Willing*, A Harvest Book, 1981, p. 3

<sup>102</sup> „Ich bin davon ausgegangen, daß die griechische Antike weder den Willen noch das Freiheitsproblem (als Problem) gekannt hat.“

<sup>103</sup> იხ. Giorgio Agamben, *Opus Dei, An Archeology of Duty*, 2013, p 126

რალაც ახლის დაწყების სპონტანურ ძალას, არც საკუთარი ბუნების მიერ განსაზღვრულ და საკუთარ კანონებს დამორჩილებულ ავტონომიურ უნარს“ (Arendt 1981: 62) არენდტისგან განსხვავებით აგამბენი თვლის, რომ *liberum arbitrium* ბერძნული გამოთქმების *autexousion* (ეს სიტყვა შეიძლება ნების გამომხატველადაც მივიჩნიოთ, თუმცა, სიტყვასიტყვით საკუთარ თავზე ძალაუფლების ქონას აღნიშნავს) და *to eph'ēmin-ის* (ის რაც ჩვენზეა დამოკიდებული) თარგმანია. აგამბენის თანახმად, ტერმინი *arbitrium* სამართლებრივ, იურიდიულ კონტექსტში გაჩნდა და მას არც პოლიტიკური და არც ფილოსოფიური მნიშვნელობა არ ჰქონია, სწორედ ამ სიტყვიდან მომდინარეობს თანამედროვე არბიტრი, რაც მსაჯის ან მსაჯულის საზრისს ატარებს. აგამბენი, როგორც ნამდვილი არქეოლოგი ერთ ლათინურ წყაროს იმოწმებს, რომლის თანახმად, „*arbitrium არის სასამართლო პროცესზე მსაჯულის arbiter-ის განსჯის უნარი ან გადაწყვეტილება (arbiter dicitur iudex, quod totius rei habet arbitrium et facultatum)*“ (Agamben 2018: 47) აგრეთვე ეკლესიის ერთ-ერთი მამათაგანი იერონიმე „პელაგელთა წინააღმდეგ“ წერს, „*autexousion, nos liberum appellamus arbitrium, autexousion, რომელსაც ჩვენ თავისუფალი ნება ვუწოდებთ*“ (Agamben 2018: 48, Against the Pelagians 3.7) შესაბამისად, ნების როგორც ლინგვისტური ისე ფილოსოფიური თავგადასავალი არ არის ცალსახა და ერთგვაროვანი, მაგალითად ალბრეხტ დილი 1982 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ნების თეორია კლასიკურ ანტიკურობაში“<sup>104</sup> საერთოდ არ განიხილავს სუბიექტის თავისუფალი ნების კლასიკურ პრეფიგურაციებს, უფრო მეტიც, ის გვაფრთხილებს რომ „*ერთის ან ღმერთის ნება როგორც პლოტინის, პორფირიოსის, მარიუს ვიქტორინუსის და სხვების მიერ ონტოლოგიური ტერმინებით არის აღწერილი, არ შეიძლება ადამიანის თავისუფალი ნების საპირწონე მოდელად განიხილებოდეს*“ (Dihle 1982: 124) დილის დასახელებულ გამოკვლევაში თავისუფალი ნების, როგორც ტექნიკური ფილოსოფიური კატეგორიის შემუშავება ნეტარი ავგუსტინეს სახელს უკავშირდება, ამ მოსაზრებას „გონების სიცოცხლეში“ ჰანა არენდტიც იზიარებს, ხოლო მაიკლ ფრედე ნაშრომში “A Free Will The Origins of the Notion of the Will” დილისგან განსხვავებით მიიჩნევს, რომ თავისუფალი ნების გაგება სტოიკოსებს, კერძოდ ეპიკტეტეს სახელს უკავშირდება.

<sup>104</sup> Albrecht Dihle, The Theory of Will in Classical Antiquity, University of California Press 1982

ფრედეს თანახმად „თავისუფალი ნების ცნება პირველად სტოიკოსებთან გაჩნდა, როგორც არჩევანის გაკეთების ან გადაწყვეტილების მიღების გონების უნარი“ (Frede 2011: 48). ცხადია, თავისუფალი ნების დასაბამის შესახებ არსებულ განსხვავებულ მოსაზრებათა განხილვას არ ვაპირებთ და არც იმის დადგენას შევეცდებით თუ ვინ იყო „სინამდვილეში“ თავისუფალი ნების თეორიის შემქმნელი. ნების რომელიც ბევრ თანამედროვე ფილოსოფოსს, განსაკუთრებით ანალიზურ ტრადიციაში ხელოვნურ პრობლემად მიაჩნია და მის არსებობას საერთოდ უარყოფენ. ჯორჯო აგამბენი არ საუბრობს თავისუფალი ნების არსებობა/არარსებობის შესახებ და სწორედ ამიტომ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მისთვის ნება თანამედროვე სუბიექტის განუყოფელი ნაწილია. თავად აგამბენი ნების ისტორიული არტიკულირების შესახებ ფიქრობს, რომ ის ქრისტიანულ თეოლოგიაში შემუშავდა, თუმცა მის ამ განცხადებაში მერყევი ტონი და ეჭვიც შეიმჩნევა. ის, თავის ბოლო წიგნში “Karman”, ნების პრობლემას ერთ თავს უძღვნის, რომელსაც „ნების აპორიები ეწოდება“ და რომელშიც ის, თითქოს, ნების პლატონურ დასაბამს ეძებს. ჩვენც შევეცადოთ ამ აპორიებს შორის გავიკვალოთ გზა, რომელმაც შესაძლოა თავად აგამბენის თეორიული პოზიციების კრიტიკამდე მიგვიყვანოს.

დავიწყოთ შესაძლებლობის არისტოტელური კატეგორიით, რომელიც აგამბენის თანახმად ნების თანამედროვე მნიშვნელობის მსგავსია, თუმცა არ არის მისი იდენტური. არისტოტელეს შესაძლებლობის და სინამდვილის ბინარული ოპოზიცია დასავლური ფილოსოფიური აზრის განვითარებისთვის უმნიშვნელოვანეს ფუნქციას ასრულებდა. შესაძლებლობა და სინამდვილე აუცილებლობით ერთმანეთს არ განაპირობებენ, როგორც ეს არისტოტელეს კრიტიკოსებს, მეგარელებს ეგონათ, უფრო ზუსტათ, ისინი შესაძლებლობის არსებობას და მის განხორციელებას მხოლოდ სინამდვილეში ხედავდნენ. აზროვნების ამგვარი ფორმა წინააღმდეგობასა და პარადოქსს წარმოშობს. თუ მეგარელთა შეხედულება მართებულია, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ არქიტექტორი, რომელიც არ აშენებს სახლს, არ ფლობს შენების შესაძლებლობას, როგორც ტექნიკას და უნარს. იგივე შეიძლება ითქვას მუსიკოსზე, რომელიც ფლობს შესრულების ზოგად ტექნიკას, როგორც წმინდა შესაძლებლობას და შესაბამისად არ იქნება მართებული იმის თქმა, რომ მუსიკოსი მუსიკოსია მხოლოდ

მაშინ, როდესაც უკრავს, ე.ი როდესაც საკუთარ შესაძლებლობას განახორციელებს. აგამბენი, რომელიც არისტოტელური შესაძლებლობის კონცეპტით მონუსხულია, ინტერესდება შეძლების გამომხატველი მოდალური ზმნით და შესაბამისად გამოთქმით „მე შემოდლია“, რას ნიშნავს ეს სიტყვები? შესაძლებელია მისი ნების თავისუფლების საკითხთან დაკავშირება? შესაძლებლობას შეუძლია არ განამდვილდეს და არ შეიძინოს ფორმალური გარკვეულობა. გამოთქმის „მე შემოდლია“ განცდისეული ინტენსივობა იმდენად დიდია, რომ რაღაცის გაკეთების უნარის გაცნობიერებასთან ერთად, ის მიზანდასახულობასაც გულისხმობს. შესაძლებლობა არ არის დაკავშირებული სურვილთან ან მოქმედების სპონტანურობასთან, ის შეიძლება პასიურ მდგომარეობაში დარჩეს და შესაბამისად არ განამდვილდეს. ჯორჯო აგამბენი, როგორც უკვე გამოჩნდა, არისტოტელური ფილოსოფიის სტრატეგიული და უბადლო მკვლევარია. ის „სულის შესახებ“ არისტოტელური ტრაქტატიდან ერთ მნიშვნელოვან მონაკვეთს იმოწმებს.

*„რატომ რა არსებობს თავად შეგრძნებათა შეგრძნება? რატომ ხდება ხოლმე, რომ გარეგანი ობიექტების არარსებობის დროს, შეგრძნებები არაფერს შეიგრძნობენ?... ეს იმიტომ, რომ მგრძნობელობა არ არის აქტუალური, არამედ შესაძლებელი. სწორედ ამიტომ არ შეიგრძნობს ის არაფერს“ (Agamben 1999: 178; Arist De Anima ).*

არისტოტელეს ეს სიტყვები შეიძლება ითქვას ჰუსერლისეული ფენომენოლოგიის ფუნდამენტურ თეზისს გამოხატავს. თუ ცნობიერების წინაშე შესამეცნებელი საგანი არ ვლინდება და შესაბამისად, თუ ცნობიერების ინტენციონალობა არ არის მიმართული ობიექტზე, ცნობიერების შინაარსად მისი ქცევა შეუძლებელია. თუ საგანი არ არის მოცემული და გათვალისწინებული, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, მაშინ შემეცნების აქტი განუხორციელებელი დარჩება. შესამეცნებელი საგანი ყოველთვის შესაძლებელი საგანია. ეს უკიდურესი სუბიექტივისტური პოზიციიდან არ უნდა განვიხილოთ. საგნის არყოფნა ან დაუსწრებლობა არის წმინდა შესაძლებლობა და არავითარ შემთხვევაში აბსოლუტური არარა. აგამბენი წერს, რომ „რაც არსებითია არის ის, რომ შესაძლებლობა უბრალო არყოფნა, ნაკლი არ არის, არამედ არყოფნის ყოფნაა, დაუსწრებლობის

დასწრებულობა; ეს არის ის, რასაც ჩვენ „უნარს“ ან „ძალას“ ვუწოდებთ. „უნარის ფლობა“ ნაკლებობის ფლობას ნიშნავს. და შესაძლებლობა არ არის ლოგიკური ჰიპოტეზა, არამედ ამ ნაკლებობის ყოფნის მოდუსია“ (Agamben 1999: 178).

სწორედ ამიტომ განასხვავებს არისტოტელე ერთმანეთისგან გვარეობით, ზოგად შესაძლებლობას და არსებულ შესაძლებლობას. პირველი შესაძლებლობის ტიპი, მაგალითად ნიშნავს ზოგადად ცოდნის შესაძლებლობას, ან რაიმედ გახდომის შესაძლებლობას, რაც აგამბენის შენიშვნის თანახმად არისტოტელეს არ აინტერესებს. რაც მას აინტერესებს უნარის და ცოდნის ფლობაზე (hexis) დაფუძნებული შესაძლებლობაა. მაგალითად განვიხილოთ არქიტექტორი, რომელმაც იცის როგორ უნდა ააშენოს სახლი. ეს ცოდნა მისი შესაძლებლობაა, რომელიც სახლის აშენების პროცესში განამდვილდება, ან ფლეიტაზე დამკვრელმა იცის როგორ უნდა ააღწეროს ბგერა და ეს ცოდნა თუ უნარი მის შესაძლებლობას წარმოადგენს, რომელიც შეიძლება იქცეს ან არ იქცეს სინამდვილედ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეგარელები შესაძლებლობის არსებობის ერთადერთ ფორმას მის განხორციელებას, სინამდვილეს თვლიდნენ. თუმცა, მათ შესაძლებლობის ამბივალენტობა არ გაითვალისწინეს, კერძოდ ის, რომ ნებისმიერი შესაძლებლობა როგორც სინემდვილედ ქცევის, ისე სინემდვილედ არ ქცევის შესაძლებლობას გულისხმობს. არისტოტელე სულის შესახებ ტრაქტატში, კერძოდ 418 b-419 e პაგინაციებში ხედვის შესაძლებლობას განიხილავს. მაშინაც კი, როდესაც თვალები დახუჭულია და ის მის წინ არსებულ საგნობრივ ვითარებას არ ხედავს, როდესაც ხედვა აბსოლუტურ შესაძლებლობაშია, მას წყვიადის და სინათლის გარჩევა მაინც შეუძლია. ჩვენ ვხედავ სიბნელეს, წყვიადის, რომელშიც არ არის არც გამჭვირვალობა და არც ფერი, მაშასადამე სინათლე არის სინამდვილე, სიბნელე კი შესაძლებლობა. შეიძლება პირიქითაც ვთქვათ, რომ სინათლე სიბნელის შესაძლებლობაა, სიბნელე კი სინათლის სინამდვილე. შესაძლებლობის შეუძლებლობა ყველაზე კარგად არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ ჩანს: „რაც შესაძლებელია (dynatos) უშვებს იმასაც, რომ არ განამდვილდეს. შესაძლებელს შეუძლია როგორც ყოფნა ისე არყოფნა“ (to auto ara dynaton kai einai kai me einai) (Aristotle. Met. 1046 e 25-30) აგამბენს აინტერესებს, თუ როგორი მიმართება არსებობს უძლეობას, შეუძლებლობას და შესაძლებლობას შორის? მაგალითად,

როგორ უნდა გავიგოთ აზრის შესაძლებლობა? აზრის, როგორც ასეთის შესაძლებლობა არის თავად აზროვნების პროცესი. როდესაც ჩვენ სხვადასხვა აზრსა და საგანზე ვფიქრობთ აზრიც ხორციელდება, მაგრამ რას ნიშნავს შესაძლებლობა იმისა, რომ არ ვიფიქროთ, არ გავანამდვილოთ აზრები და გონება მხოლოდ საკუთარი თავისკენ მივმართოთ? აგამბენის თანახმად, *“თუ გაუნამდვილებლობის შესაძლებლობა თავდაპირველად ყველა შესაძლებლობას ეკუთვნის, მაშინ ჭეშმარიტი შესაძლებლობა არის მხოლოდ იქ, სადაც გაუნამდვილებლობის შესაძლებლობა სინამდვილეს არ მისდევს უკან, არამედ სრულად გადადის მასში”* (Agamben 1999: 183). სინამდვილედ ქცეული შესაძლებლობა მის ამოწურულობას არ ნიშნავს, ის სინამდვილეში არ ქრება და უჩინარდება, არამედ მასში განაგრძობს არსებობას. შესაძლებლობისა და სინამდვილის, უფრო მეტად კი შესაძლებლობის ამბივალენტური სტატუსის ანალიზი თავისუფლების ადგილის განსაზღვრაშიც გვეხმარება. შესაბამისად, არამხოლოდ ნებასთან მიმართებაში შეგვიძლია სიტყვა თავისუფალი გამოვიყენოთ, არამედ ის შესაძლებლობასაც უკავშირდება. მუსიკოსი, რომელიც ფლობს ამა თუ იმ ინსტრუმენტზე დაკვრის ტექნიკას, შესაძლებლობის გაუნამდვილებლობით, დაკვრისგან თავშეკავებით თავისუფლების ფუნდამენტურ აქტს ახორციელებს. „მე შემეძლია არ დავუკრა“, ან „მე შემეძლია არ გავაკეთო“ მჭიდროდ არის დაკავშირებული როგორც თავისუფლების, ისე ნების საკითხთან. შესაბამისად, არენდტის, ნაწილობრივ აგამბენის და ზოგადად გავრცელებული მოსაზრების საპირისპიროდ მივიჩნევთ, რომ ბერძნული ფილოსოფიის შესაძლებლობის ცნების და ქრისტიანული თეოლოგიის თავისუფალი ნების ხისტი გამიჯვნა დაუშვებელია. შესაძლებლობა, რაიმეს შეძლება უპირველეს ყოვლისა ნების შესაძლებლობას გულისმობს, მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნებისთვის ცნობილი სიტყვები ზუსტად არ გამოხატავენ თანამედროვე ნების მნიშვნელობას, ჩვენ ეს მნიშვნელობა მათში შეგვიძლია ვიგულისხმოთ. შესაბამისად, ნების შესაძლებლობაზე უპირატესობის ქონის მტკიცება ისეთივე ძალადობაა, როგორც ძალადობის სხვა ფორმები, რაც თეოლოგიის მიერ ფილოსოფიის დამორჩილების, მსახურად ქცევის გამოხატულებაა.



თავად ჯორჯო აგამბენი სავსებით მართებულად შენიშნავს, რომ არისტოტელეს შესაძლებლობის თეორია ნების თანამედრვე მნიშვნელობის მსგავსია. თუმცა, აქ მხოლოდ მსგავსებაზეა საუბარი და არა იდენტურობაზე. თუ შესაძლებლობა აგრეთვე შეუძლებლობასაც გულისხმობს.<sup>105</sup> თუ მას შეუძლია არ განხორციელდეს და განამდვილდეს, მაშინ, აგამბენის შეკითხვა რომ გავიმეოროთ, როგორ არის შესაძლებელი შესაძლებლობიდან სინამდვილეზე გადასვლა? აგამბენი არისტოტელესთან ნების სტრუქტურისა და საზრისის მქონე აზრს იხსენებს. კერძოდ, De Anima-დან იმ მონაკვეთს, რომელშიც შესაძლებლობიდან სინამდვილეზე გადასვლის პროცესი განიხილება. აზრი სინამდვილეში, მოქმედებაში გადადის მხოლოდ მაშინ „როცა ნებავს“ (hopotan bouletai) (Agamben 2018: 46, Arist. De Anima 417b 24). აგამბენი ციტირებული მონაკვეთის კომენტარებისას მიიჩნევს, რომ არისტოტელეს ნამდვილად არ ჰქონდა მხედველობაში თანამედროვეების თავისუფალი ნება და ვერც ექნებოდა. მას შესაძლებლობის ორმაგი არსებობის საკითხის გადასაჭრელად ჭირდებოდა სუვერენული და გამაშუალებელი პრინციპი, რომელიც თავად გადაწყვეტს იმოქმედოს თუ არ იმოქმედოს, იფიქროს თუ არ იფიქროს.<sup>106</sup> აქ აგამბენი თითქოს საკუთარი ადრინდელი შეხედულების გადაფასებას ახდენს, როდესაც ნების, როგორც შესაძლებლობიდან სინამდვილეზე გარდამავალი საფეხურის შესახებ საუბრობს. აგამბენი უფრო შორსაც მიდის და პლატონის დიალოგ „მცირე ჰიპიას“ იხსენებს, რომელშიც კვლავ ნების ან/და სურვილის მნიშვნელობა აშკარაა. „მცირე ჰიპიასში“ *კვითხულობთ*: „კაცი რაღაცის შემძლეა (*dynatos*) მაშინ, თუ შეუძლია ჩაიდინოს ან გააკეთოს ეს რაღაცა. როგორც თვითონ სურს და როდესაც სურს (*hotan boulē*)“ (პლატონი 1997: 86).

ბერძნულ ფილოსოფიაში ნების არსებობის დადასტურების აგამბენისეული მცდელობების მიუხედავად, ის საბოლოოდ შესაძლებლობისა და ნების საკითხს ძალიან გამარტივებულ ბინარში განჭვრეტს. აგამბენისთვის ანტიკური ადამიანის შესაძლებლობის ფარგლებს არ ტოვებს, ის შესაძლებლობის სუბიექტია, ხოლო ქრისტიანულ კონტექსტში შესაძლებლობის კატეგორია ნებას ექვემდებარება,

<sup>105</sup> იხ: Aristotle, *Metaphysics*, 1046a 31, “*tou autou kai kata tō autō pasa dynamis adynamia*”.

<sup>106</sup> იხ: Giorgio Agamben, *Karman*, Stanford University Press, 2018, p 46

შესაბამისად ქრისტიანული სუბიექტი არის არა პოტენციალობის, არამედ ნების სუბიექტი. აგამბენის თეზისი შემდეგში მდგომარეობს, რომ ანტიკური სამყაროდან თანამედროვე სამყაროზე გადასვლა შესაძლებლობიდან ნებაზე გადასვლის პროცესს ემთხვევა. ნების ფილოსოფიურ--თეოლოგიურ კონტექსტში კონსტრუქცია შუა საუკუნეების ფილოსოფიას, კერძოდ ნეტარი ავგუსტინეს სახელთან არის დაკავშირებული. თუმცა, ნეტარი ავგუსტინე ტოლძალოვნად შეიძლება გვიანანტიკურ მოაზროვნედაც ჩაითვალოს, რომლის (ანტიკური ფილოსოფიის) ცოდნისა და გამოყენების გარეშე ავგუსტინესეული და ზოგადად ქრისტიანული ფილოსოფია შეუძლებელი იქნებოდა. ნეტარ ავგუსტინესთან ნების საკითხი ცოდვის შესაძლებლობასთან კავშირში არის განხილული, რაც სუბიექტის მოქმედების პასუხისმგებლობის ფენომენთან არის დაკავშირებული. სამყაროსა და მასში ადამიანის ადგილის ქრისტიანულ სურათში თავისუფალი ნების და არჩევანის გარეშე არ იქნებოდა ცოდვა. სამყაროს არარადან შექმნის ქრისტიანული მოდელი თავისუფალი ნების გარეშე წარმოდგენელია, რადგან ღმერთი სამყაროს სწორედ ნებელობითი აქტით ქმნის. სამყაროს ქრისტიანული კრეაციის ზოგად სურათში ღმერთის არსება, მისი ბუნება და ნება ერთმანეთისგან გამიჯნულია. ღმერთი სამყაროს თავისი ბუნებიდან აუცილებლობით კი არა, არამედ თავისუფალი ნების მეშვეობით ქმნის. აგამბენის თანახმად, იუდეო-ქრისტიანულ ტრადიციაში იდეა, რომ ღმერთი სამყაროს ბუნებრივი აუცილებლობის ნაცვლად თავისუფალი ნებით ქმნის (*per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis*) სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია, რათა მან სამყაროს შექმნის ბერძნული მოდელისაგან საკუთარი თავი განასახვავოს. პირობითად რომ ვთქვათ ბერძნული სამყარო აუცილებლობის, ხოლო ქრისტიანული თავისუფალი ნების სამყაროა. იუდეო-ქრისტიანული და ბერძნული მოდელების განსხვავების შესახებ გალენოსის საინტერესო მოსაზრება არსებობს, ნაშრომიდან „სხეულის ნაწილების სარგებლიანობის შესახებ“. გალენოსის თანახმად, „მოსეს სწამდა, რომ ღმერთისთვის ყველაფერი შესაძლებელი იყო, ნებაც კი, რომ ცხენიც შეიძლებოდა მტვრისაგან წარმოქმნილიყო. ჩვენ ბერძნები არ ვამბობთ, რომ ღმერთმა ინება (*boulēthenai*) და შეიქმნა თვალები, რადგან ეს არასდროს მოხდებოდა, მას ეს ათასჯერაც რომ ენება კიდევ“ (Agamben 2018: 56).

ავგუსტინესთან საყურადღებოა ნების მიმართება საკუთარ თავთან, ერთგვარი აუტონებელობა, როდესაც ნების უპირველესი აქტი საკუთარი თავის სურვილი, საკუთარი თავის ნებაა. ავგუსტინეს „აღსარებაში“ ვკითხულობთ: „*ნება უბრძანებს ნებას ნებადღეს, დიახ, თავის თავს უბრძანებს და არა სხვას*“ (ავგუსტინე 1995: 149). ეს მოსაზრება რამდენიმე საუკუნის შემდეგ თითქმის იდენტური ფორმით ანსელმ კენტერბერიელთან მეორდება, რაც ჯორჯო აგამბენს არ გამორჩენია. ანსელმის თანახმად: „*ნების მქონე ყველა ადამიანს საკუთარი ნებელობა ნებავს*“<sup>107</sup> (Agamben 2018: 50). სავარაუდოდ, ნების თვითრეფერირებადობა ჟაკ ლაკანისეულ ფსიქოანალიზში სურვილის კატეგორიით არის ჩანაცვლებული და გამეორებული. ლაკანისთვის ყველაზე ფუნდამენტური სურვილი არის თავად სურვილის სურვილი. შეიძლება ითქვას, პოსტინდუსტრიული სამომხმარებლო საზოგადოება სურვილის რეპროდუქციის საზოგადოებაა, რომელშიც სხვადასხვა ტექნიკის მეშვეობით თავად სურვილს აწარმოებენ. წარმოებას მაშინ აქვს აზრი, თუ არსებობს მოხმარებისა და ფლობის სურვილი, შესაბამისად თანამედროვე სოციალური სამყარო, ვიდრე მას პრედიკატი სამომხმარებლო მიეწერება, პირველ რიგში სურვილის მქონე მარტოსული ადამიანის სამყაროა. სწორედ ამ საკითხს ეხება ერის ფრომის ნაშრომი „ქონა თუ ყოფნა“. თუმცა ახლა კვლავ ჩვენს მთავარ პრობლემას, ნების ანტიკურ და შუა საუკუნეების პარადიგმებს უნდა მივუბრუნდეთ. როდესაც ავგუსტინე და ანსელმი ნების ნებაზე საუბრობენ, პლოტინის გაუთვალისწინებლობა დაუშვებელია. კერძოდ პლოტინის ტრაქტატი „თავისუფალი ნება და ერთის ნება“, რომელშიც ერთის არსებობა ან ბუნება ნებისაგან განუყოფელია. უპირველესი რაც ერთს სურს, რაც მისი წადილი ან ნებაა, პირველ რიგში საკუთარი თავია, ის მიმართული, მიბრუნებულია საკუთარი თავისკენ. აგამენი პლოტინს თავის თითქმის ყველა ნაშრომში ციტირებს, ის მისთვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნეა. პლოტინიდან აგამბენი ნებისა და არსებობის იდენტურობის წარმოსაჩენად ორ ადგილს იმოწმებს, პლოტინის თანახმად, „*ერთის ძალა აბსოლუტურად სუვერენულია (hautēs kyrian), ის არის ის, რაც მას თავად სურს (touto ousan ho thelei)*“ (Agamben 2013: 127; Enneads 6.8.9) აგრეთვე „*სინამდვილეში სიკეთის ბუნება საკუთარი თავის ნებაა (thelēsis hautou)*“ (Agamben

<sup>107</sup> „omne volens ipsum suum velle vult“

2013: 127; Enneads 6.8.13). მნიშვნელობა არ აქვს, ბერძნულ სიტყვებს *thelēsis* და *boulēsis* ნებად ვთარგმნით, სურვილად, განზრახვად თუ წადილად, სტრუქტურულად მათი მნიშვნელობა ერთია. ყოველ შემთხვევაში პლოტინთან ნება (*boulēsis*) და არსება (*ousia*) აბსოლუტურად ერთმანეთს და მათ შორის განსხვავება არ არსებობს. შესაბამისად, თუ ნების მეტაფიზიკის დასაბამზე ვსაუბრობთ, ის უწინარესად ანტიკურობაში, განსაკუთრებით პლოტინთან უნდა ვეძებოთ. ნების მეტაფიზიკის უკიდურესი გამოხატულება არის შელინგის ფილოსოფია, რომელიც, შეიძლება ითქვას (და რასაც მისი პლოტინის მიმართ ინტერესი ამყარებს) არსებობისა და ნების განუყოფლობის ანტიკურ პარადიგმას იმეორებს. შელინგის თანახმად „*საბოლოო და უმაღლეს განსჯაში, ნების გარდა არ არის სხვა ყოფიერება (Sein). ნება არის უპირველისი ყოფიერება (Ursein), რომელსაც ყოფიერების ყველა პრედიკატი მიესადაგება...ყოველი ფილოსოფია ამ უმაღლესი გამოხატულების მიგნებას ესწრაფვის*“ (Schelling 2006: 21).

შეხედულება, რომლის თანახმად ქრისტიანულ სამყაროში ნების პრიმატი შესაძლებლობაზე პავლე მოციქულის ეპისტოლეებშია დასაძებნი არადაამაჯერებელია. აგამბენის აზრით, პავლეს მიერ რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში გამოყენებული სიტყვა *thelēsis*, რომელიც ქართულად სურვილად არის ნათარგმნი, ნების ექვივალენტად შეცდომით მიიჩნევა. რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს მონაკვეთი, რომელიც მხედველობაში გვაქვს, მერაბ მამარდაშვილისთვისაც ერთგვარი სააზროვნო ფიგურა და პარადიგმა იყო. 1990 წელს წაკითხულ სალექციო კურსი, რომელსაც პირობითად ფილოსოფიის საფუძვლები ეწოდება, მამარდაშვილი საკუთარი თავის არა როგორც სხვის შესახებ საუბრობს, არამედ საკუთარ თავში მოქმედ სხვა ძალასა თუ პრინციპზე. მე არ ვიცი ის, თუ რას ვაკეთებ, რადგან მე კი რა ვმოქმედებ, არამედ სხვა. ეს სხვა პავლე მოციქულის ენაზე არის ცოდვა. მამარდაშვილი ამ მეტაფორას იდეოლოგიის კონტექსტში განიხილავს. ის ასეთ რიტორიკულ კითხვას სვამს „*როგორ გამოვარჩიოთ ჩვენი საკუთარი ხმა სხვისი ხმისგან? დარწმუნებულები ხართ, რომ ცნობთ მას? რა არის თქვენს თავში თქვენი საკუთარი ხმა და რა არის, ვთქვათ იდეოლოგიის ხმა?*“ (მამარდაშვილი 1992: 22) შეიძლება ითქვას, რომ ცოდვის შესატყვისი აქ სწორედ იდეოლოგიის ხმაა, რომელიც მთელს ჩვენს სხეულსა და

ცნობიერებას განმსჭვალავს. ასეთ მდგომარეობაში მე კი არ ვმოქმედებ, არამედ იდეოლოგია, რომელიც ჩემშია. საბოლოოდ სურვილის ავტონომიურობა ქრება, რადგან შენ კი არ გასურს, არამედ იდეოლოგიას სურს. ამიტომაც შეიძლება ვთქვათ, რომ მე არ ვიცი საკუთარი მოქმედების საზრისი და შინაარსი, რადგან არ ვაკეთებ იმას რაც მსურს, არამედ რაც მძულს. კვლავ მამარდაშვილი რომ დავიმოწმით „რაკი ჩემში, ე.ი. ჩემს სხეულში, სიკეთე არ იმყოფება, თუნდაც სიკეთის ქმნის სურვილი მქონდეს, მას რეალურად ვერ განვახორციელებ. არ ვიცი სიკეთეს, რომელიც მნებავს, არამედ ვაკეთებ ბოროტებას, რომელიც არ მნებავს“ (მამარდაშვილი 1992: 23). ეს ერთი შეხედვით, ასოციაციაციურად ფაუსტურ მოტივს მოგვაგონებს, მაგრამ მამარდაშვილს მხედველობაში აქვს პავლეს ეპისტოლე რომაელთა მიმართ, რომელშიც გახლეჩილი და კანონის წინაშე შეძრწუნებული სუბიექტი წარმოგვიდგება თავისი შესაძლებლობებითა და ვნებებით. პავლესთვის რჯული, იგივე კანონი არის ცოდვის შეცნობისა და სურვილის შესაძლებლობა, რომელიც სუბიექტის მოქმედებას კი არ განსაზღვრავს აკრძალვების და ბრძანებების დადგნილი ერთობლიობით, არამედ მას [სუბიექტს] ბრალის გაცნობიერებაში ეხმარება: „*მერედა, რას ვიტყვით? ნუთუ რჯული ცოდვაა? არამც და არამც, მაგრამ მე მხოლოდ რჯულით შევიცან ცოდვა, და სურვილსაც ვერ შევიცნობდი, რჯულს რომ არ ეთქვა: ნუ გასურს.*“ (რომაელთა მიმართ 7-7) რომ არა სურვილის აკრძალვა, სურვილი შეუცნობელი დარჩებოდა, რომ არა კანონი, სუბიექტის გამოცდილებაში ცოდვაც ვერ შემოვიდოდა. პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო მონაკვეთი შემდეგია:

*„ვინაიდან არ მესმის რას ვაკეთებ: იმიტომ, რომ იმას კი არ ვაკეთებ, რაც მსურს, (thelō) არამედ იმას, რაც მძულს. ხოლო თუ იმას ვაკეთებ რაც არა მსურს, მაშასადამე, ვაღიარებ, რომ რჯული კეთილია. ასე რომ, მე კი არ ვაკეთებ ამას, არამედ ცოდვა, რომელიც მკვიდრობს ჩემში. რადგანაც ვიცი, რომ ჩემში, ესე იგი, ჩემს სხეულში არ არის კეთილი; არის ჩემში სიკეთის ნდომა, მაგრამ როგორ აღვასრულო სიკეთე, ამას კი ვეღარ ვპოულობ ჩემში. ვინაიდან კეთილს კი არ ვაკეთებ, რომელიც მსურს, არამედ ბოროტს, რომელიც არ მსურს. ხოლო თუ იმას ვაკეთებ, რაც არა მსურს, მე კი არ ვაკეთებ მას, არამედ ცოდვა, რომელიც მკვიდრობს ჩემში.“* (რომაელთა მიმართ: 7: 15-20)

აგამბენის თანახმად, ფრაზა „არის ჩემში სიკეთის ნდომა, მაგრამ როგორ აღვასრულო სიკეთე, ამას კი ვეღარ ვპოულობ ჩემში.“ უფრო მეტად არისტოტელური შესაძლებლობისა და შეუძლებლობის გამოვლინებაა, ვიდრე ნების. მაქვს სიკეთის განხორციელებს სურვილი, მისი შესაძლებლობა, მაგრამ ეს სურვილი და შესაძლებლობა არ ხორციელდება, არ გადადის სინამდვილეში. პავლე მოციქულის რომაელთა მიმართ ეპისტოლედან ხსენებული სიტყვები, ნეტარმა ავგუსტინემ უკვე ნების და შესაძლებლობის დიქტომიის კონტექსტში განიხილა, თუმცა აქაც ის ერთმანეთს „ნდომას“ და „შეძლებას“ ერთმანეთს უპირისპირებს, მაგრამ აგრეთვე ამბობს, რომ უნარი და სურვილიც ერთია და ერთმანეთისგან არ განსხვავდებიან.

*„მე ვასრულებდი ბევრ ისეთ რამეს, სადაც „ნდომა“ და „შეძლება“ ერთმანეთის ტოლფარდი როდია, მაგრამ არ ვაკეთებდი იმას, რაც გაცილებით უფრო სასურველი იყო ჩემთვის, და რისი გაკეთებაც სულ თავისუფლად შემიძლო, ოღონდაც მენებებინა, ხოლო ის კი ნამდვილად მსურდა რომ მესურვა, აქ ხომ კეთების უნარი და კეთების სურვილი ტოლფარდია: გსურდეს-ეს უკვე სურვილის ასრულებას ნიშნავს და მაინც არაფერი გამოდიოდა...სული უბრძანებს ხელს ამოძრავდეს, და ისინი ისე ადვილად და დაუყოვნებლივ ემორჩილება, რომ შეუძლებელიც კია იმ შუალედის შემჩნევა, რომელიც ძვეს ბრძანების გაცემასა და მის შესრულებას შორის, მაგრამ სული სულია, ხელი კი-სხეული. სული უბრძანებს სულ ისურვოს, ესე იგი თავის თავსვე უბრძანებს, მაგრამ თვითონვე არ ასრულებს მის მიერვე გაცემულ ბრძანებას“ (ავგუსტინე 1995: 148).*

ნების მეტაფიზიკის არქეოლოგიური კველა ცალსახა და ბოლოვადი პასუხის გაცემას ნების წარმოქმნის ისტორიული და თეორიული კონტექსტის შესახებ ვერ შეძლებს. როგორც უკვე აღინიშნა, საკუთრივ ნება მრავალი ფილოსოფოსის მიერ ხელოვნურ კონცეპტად არის მიჩნეული და მის არსებობაში ეჭვი შეაქვთ. ყოველ შემთხვევაში, ნების ანტიკური და ქრისტიანული პარადიგმების შეპირისპირებით, მსგავსებისა და განსხვავებების დაძებნით, არენდტისა და აგამბენის მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ტექნიკურად ნების ქრისტიანულ თეოლოგიაში გაჩენა, ანტიკურ ფილოსოფიაში მის აბსოლუტურ არარსებობას არ

გულისხმობს. თუმცა, აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ნების პრობლემის უფრო ფართო ფილოსოფიურ-ისტორიურ კონტექსტში კვლევის აუცილებლობა. მხოლოდ ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმებით შემოსაზღვრული კვლევითი ჰორიზონტი არ გვაძლევს იმის შესაძლებლობას, რომ ნების საკითხი სხვადასხვა ფილოსოფიურ ტრადიციაში და ცალკეულ ავტორებთან გამოწვლილვით განვიხილოთ.

## დასკვნა

წინამდებარე კვლევის საგანს ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიაში ანტიკური და შუა საუკუნეების პარადიგმების კონტექსტში ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების ფორმები წარმოადგენს. ნაშრომში გაკეთებული დასკვნები და მიღწეული შედეგები ფილოსოფიის გარდა, სიახლეა აზროვნების სისტემების ინტერდისციპლინური კვლევებისთვისაც. თვალსაჩინოებისთვის მიზანშეწონილი იქნება კვლევის შედეგების თანმიმდევრული რეპრეზენტაცია.

1. ქმედითი ცხოვრების პარადიგმის კონტექსტში გამოვიკვლიეთ აგამბენის პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი ფიგურები; ლეგალურ-სამართლებრივი თემიდან გამევეებული Homo Sacer და მისი მიმართება სუვერენთან და საგანგებო მდგომარეობასთან.
2. ქმედითი ცხოვრების პარადიგმას განეკუთვნება აგრეთვე ეკონომიისა (მოქმედება) და ონტოლოგიის (არსებობა) თეოლოგიური არტიკულირების შესწავლა. ბიოპოლიტიკის დაბადებასთან დაკავშირებით კვლევის შედეგად გამოიკვეთა აგამბენის ჰიპოთეზის გადასინჯვის საკითხიც. აგამბენისთვის თანამედროვე უპიროვნო ადმინისტრაციულ-მენეჯერული ძალაუფლების დაბადების ადგილი ქრისტიანულ თეოლოგიაში უნდა ვეძებოთ. აგრეთვე დადგინდა უნცაური კავშირი სამართლებრივ-პოლიტიკურ კატეგორიებსა და თეოლოგიურ ცნებებს შორის. მაგალითად, ანარქია და კოლატერალური შედეგი, აგამბენის თანახმად, ქრისტოლოგიასა და ტრინიტარული ეკონომიის კონტექსტში გაჩნდა. ჩვენი თეზისის მიხედვით, ბიოპოლიტიკის ისტორიული გამოკრისტალების ადგილი ფუკოს მიერ მითითებული პასტორატი უფროა, ვიდრე აგამბენის მიერ ნავარაუდევო ქრისტიანული თეოლოგია.
3. აგამბენის მიერ პავლე მოციქულის ეპისტოლეების კვლევის შედეგებზე დაყრდნობით გამოვიკვლიეთ კანონის პავლესეული



კრიტიკის და მესიანური ხდომილების სტრუქტურული მსაგვსება საგანგებო მდგომარეობასთან. აგრეთვე ქრისტიანული თეოლოგიის კონტექსტში აგამბენის კვალდაკვალ მივედით დასკვნამდე, რომ მჭვრეტელობა და უქმეობა ერთმანეთის განმსაზღვრელია.

4. ჯორჯო აგამბენის მიერ ჟაკ დერიდას დეკონსტრუქციული პროექტის კრიტიკის კონტექსტში, ხმისა და ნაწერის ურთიერთმიმართება გამოვიკვლიეთ. როგორც გაირკვა, აგამბენის თეზისის თანახმად, ხმა, იქნება ის არისტოტელური მატერია თუ პლატონური ხორა, ერთგვარი ცვილის დაფაა, რომელზეც ენობრივი სიმბოლოები და ნიშნები აღიბეჭდებიან. ხმას არის ენა და ენა არის ხმა. სწორედ ამიტომ ის თვლის, რომ გრამატოლოგია და შესაბამისად ნაწერი, დასავლურ ფილოსოფიაში ყოველთვის ხმაზე უპირატესად მიიჩნეოდა, რაც დერიდას ფონო-ლოგოცენტრისტული პროექტის საპირისპირო მტკიცებას წარმოადგენს. თუმა ჩვენი თეზისის თანახმად, აგამბენი და დერიდა საბოლოოდ ერთ პოზიციას იზიარებენ, უბრალოდ აგამბენი გრამატოლოგიას ანტიკური ფილოსოფიის მონაპოვრად მიიჩნევს.

5. აგამბენის მიერ პლატონური „თავისთავადი საგნის“ ინტერპრეტაციის კონტექსტში ენის ფილოსოფიასა და შემეცნების თეორიაში გამოუთქმელისა და გამოთქმადის ურთიერთმიმართება გამოვიკვლიეთ. პლატონის „მეშვიდე წერილის“ ენობრივი მნიშვნელობის სტოიკური თეორიის შესწავლის მეშვეობით მივედით დასკვნამდე, რომ გამოუთქმელი შესაძლებელია მხოლოდ ენაში და ენის მეშვეობით არსებობდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მოაზროვნე, მაგალითად ვალტერ ბენიამინი ფილოსოფიის ამოცანად გამოუთქმელის ენიდან გაძევებას მიიჩნევს.

6. მჭვრეტელობითი და ქმედითი ცხოვრების პარადიგმათა კონტექსტში ერთმანეთს შევადარეთ ჰანა არენდტისა და ჯორჯო აგამბენის ფილოსოფიები. შეიძლება ითქვას, რომ აგამბენის მიერ

მოქმედების და მჭვრეტელობის კატეგორიები არენდტისაგან განსხვავდება და უფრო მეტიც, მის კრიტიკას წარმოადგენს.

7. აგამბენის მიერ ხაზგასმული და აქტუალიზირებული პრობლემების შემდგომი კვლევით და განვითარებით, მივედით დასკვნამდე, რომ არისტოტელური არააპოფანტური ლოგოსი, რომელიც ჭეშმარიტებისა და მცდარობის მიღმა მყოფი სინგულარული გამოთქმაა, მოდალურ ონტოლოგიას განეკუთვნება. იტალიელი ფილოსოფოსის თანახმად, დასავლური კულტურული და ფილოსოფიური ტრადიცია ორ განსხვავებულ, თუმცა ერთმანეთთან დაკავშირებულ ონტოლოგიას იცნობს. პირველს აგამბენი აპოფანტური გამოთქმის ონტოლოგიას უწოდებს, რომელიც თავისი არსით ჩვენებითია. ხოლო მეორეს ბრძანების ონტოლოგიას არქმევს, რომელიც თავის მხრივ იმპერატიულია. ჩვენი თეზისის თანახმად, არააპოფანტური ლოგოსიც და იმპერატივიც მოდალურ ონტოლოგიის ნაწილს წარმოადგენენ, ისევე როგორც ფიცი და ლოცვა.
8. ჰანა არენდტისა და ჯორჯო აგამბენის მიერ ნების საკითხის კვლევის საფუძველზე და მათ საწინააღმდეგოდ, მივედით დასკვნამდე და დავუშვით, რომ ნების ფენომენი ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში არსებობდა და ის არის მხოლოდ ქრისტიანული თეოლოგიის მიერ შექმნილი.

აგამბენი მოდერნულობის უნივერსალური ნარატივის ინტელექტუალი ნამდვილად არ არის, თუმცა, მისი პოსტმოდერნული ფილოსოფიური რეფლექსიის კონტექსტში განხილვაც არ შეიძლება. აგამბენს „ეტიმოლოგიზმში“ ადანაშაულებენ და მისი პოლიტიკური დასკვნების უმრავლესობას რადიკალურს, პესიმისტურსა და არარელევანტურს უწოდებენ. ნაშრომში ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის კონტექსტში ქმედითი და მჭვრეტელობითი სიცოცხლის ფორმების პარადიგმები გამოვიკვლიეთ, რომლებიც აგამბენთან ახლებურად არის ინტერპრეტირებული,

ხოლოდ თავის მხრივ, ჩვენი კვლევა ამ ინტერპრეტაციის ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ აგამბენის ფილოსოფიური არქეოლოგია ბიოპოლიტიკის დასაბამად გვიანანტიკურ და შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აზრს მიიჩნევს. თანამედროვე ბიოპოლიტიკურ სამყაროში კი ზედამხედველობისა და მეთვალყურეობის იმანენტური და მოუხელთებელი მზერა ფსევდოიდენტობების სამყაროს აკონსტრუირებს, რომელშიც ანონიმური თუ ანომიური ძალაუფლების განხორციელებითა და რეპრეზენტაციით, ერთდროულად სუბიექტივაციისა და დესუბიექტივაციის პროცესი მიმდინარეობს.

## ბიბლიოგრაფია:

1. ადო კ, ევროპული იდეების ისტორია და ქართული კულტურა. ფილოსოფია, როგორც ცხოვრების წესი. თბილისი. თარგმნა ლელა ალექსიძემ, 2008
2. არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003
3. თევზაძე გ. ახალი ფილოსოფიის ისტორია. ნაწილი I განმანათლებლობა. თბილისი. Carpe Diem. 2010
4. ირემაძე თ, ვალტერ ბენიამინი: ცხოვრება, მოღვაწეობა, აქტუალობა, თბილისი, 2008
5. მამარდაშვილი მ. ფილოსოფიის საფუძვლები, თბილისი
6. ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, ნეკერი, თბილისი 1995
7. პლატონი, მეშვიდე წერილი, მერმისი, თბილისი, 2011
8. პლატონი, ადრეული დიალოგები, ნეკერი, თბილისი, 1997
9. პლატონი, ტიმეოსი, „ირმისა“, თბილისი 1994
10. ჰეგელი, გ.ვ.ფ. გონის ფენომენოლოგია, Carpe Diem, თბილისი, 2017
11. ჰუსერლი ე, პარიზული მოხსენებები. Carpe diem, თბილისი., 2010
12. Agamben G. Opus Dei: An Archeology of Duty. Stanford University Press, 2013
13. Agamben G. Means without End: Notes on Politics. Minneapolis/London. University of Minnesota Press. 2000
14. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford California. Stanford University Press. 1998
15. Agamben G. The Sacrament of Language: An Archeology of the Oath. Stanford University Press. 2013
16. Agamben G. State of Exception. Chicago. The University of Chicago Press. 2005
17. Agamben G, The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government, (Homo Sacer II, 2), Stanford University Press, Standord, 2011
18. Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. New York. Zone Books. 1999
19. Agamben G, Infancy and History The Destruction of Experience, Verso, London/New York, 1993
20. Agamben G, Language and Death: The Place of Negativity, University of Minnesota Press, 1991
21. Agamben G, Potentialities: Collected Essays in Philosophy , Stanford University Press, 1999
22. Agamben G, The Time That Remains: A Commentary on the Letters to the Romans, Stanford University Press, 2005
23. Agamben G, The Coming Community, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2007
24. Agamben G, Karman, Stanford California, Stanford University Press, 2018
25. Agamben G, Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell economia e del governo, Homo sacer, 2, Neri Pozza Editore, 2007

26. Agamben G, *Che cos'è la filosofia?* Quodlibet, Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo, 2016
27. Agamben G, *L uso dei corpi: Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2014
28. Allen V, *On Farting Language and Laughter in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York, 2007
29. Arendt H. *The Portable Hannah Arendt*. New York. PENGUIN BOOKS. 2000
30. Arendt H. *The Life of the Mind*, Sam Diego, New York, London, A Harvest Book, 1981
  
31. Aristotle, *De Anima*, Focus Publishing, R. Pullins Co. 2012
32. Aristotle, *Politics*, Massachusetts, Harvard University Press. 1959
33. Attell K. *Giorgio Agamben: Beyond the threshold of deconstruction*. New York. Fordham University Press. 2015
34. Benjamin W. *Briefe I*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1978
35. Benjamin W. *Gesammelte Schriften. V.I*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1991
36. Benjamin W. *Gesammelte Schriften. II.I*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1991
37. Calarco M and DeCaroli S. *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*. Stanford, California. Stanford University Press. 2007
38. Cavarero A, *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford, 2005
39. Delahaye E, *About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger* International Journal of Philosophy and Theology, 85-101, 2016
40. Derrida J. *Speech and Phenomena: Introduction to the problem of signs in Husserl's Phenomenology*. Evanston. Northwestern University Press. 1973
41. Derrida J. *The Beast and Sovereign, Volume II*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2009
42. Derrida J. *Limited Inc*, Northwestern University Press, 1988
43. Dihle A, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press 1982
44. Dolar M, *A Voice and Nothing More*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 2006
45. Durant W, *The Story of Philosophy*, garden city publishing co., inc, New York, 1926
46. Durantea L, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, 2009
47. Foucault M, *Sécurité, territoire, population*, hautes etudes, gallimard 2004
48. Frede M, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 2011
49. Habermas J, *Hannah Arendts Begriff der Macht Philosophisch-politische profile*, Suhrkamp , Frankfurt am Main, 1984
50. Hadot P, *What is ancient philosophy?* The Belknap press of Harvard university press. 2002.
51. Heidegger, M, *Gesamtausgabe Band 12 UNTERWEGS ZUR SPRACHE*. FRANKFURT AM MAIN. VITTORIO KLOSTERMANN. 1985, 262

52. Husserl E, Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Halle. Max Niemeyer. 1921
53. Leshem D, The Origins of Neoliberalism: Modelling the Economy from Jesus to Foucault, Columbia University Press, New York, 2016
54. Naas M. The End Of The World and Other Teachable Moments; Jacques Derrida's Final Seminar, Fordham University Press, New York, 2015
55. Mondzain M.J, Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary, Stanford University Press, Stanford 2005
56. Peterson E, Theologische Traktate, Der Monothesimus als politisches Problem, Erik Peterson Ausgewalte Schriften, Band I, Echter, 1994
57. Plato, Theaetetus-Sophist, The Loeb Clasical Library, London: William Heinemman New York: 1921
58. Richter G, Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert, Walter de Gruyter • Berlin • New York, 2005
59. Schelling, F. W. Philosophical Investigations into the Essence of Freedom, Buffalo, State University of New York Press, 2006
60. Schmitt C, Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology, Polity, 2008
61. Schmitt C, Politische Theologie: Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin. Duncker & Humblot. 2009
62. Wittgenstein L. Tractatus Logico-philosophicus. London & New York. Routledge. 2002
63. Агамбен Д. ЧТО СОВРЕМЕННО? University of Fribourg in Switzerland, Institute for Ecumenical Studies, ДУХ И ЛИТЕРА, 2012
64. Агамбен Д . ЧТО ТАКОЕ ПОБЕДЕВАТЬ? GRUNDRISSE, 2013