

ISSN 2298-061X

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

იბანუელ კანტი / მიხეილ ფუკო  
რა არის განმანათლებლობა?

ISBN 978-4491-18-123-8



ილიას სახელმწიფო  
უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
ILIA STATE UNIVERSITY PRESS



9 789941 181238

პოსტ / კლასიკა  
სარიის I ნიშნი  
იმანუელ კანტი / მიშელ ფუკო  
რა არის განმანათლებლობა?



იმანუელ კანტი / მიშელ ფუკო

რა არის  
განმანათლებლობა?

შესავალი გამოკვლევა  
გიგი თევზაძისა



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

2012

პოსტ / კლასიკა

ISSN 2298-061X

UDK(უაკ) 050:1

კ-658

სერიის რედაქტორები:  
გიგა ზედანია და სერგო რატიანი

სერიის I წიგნი

იმანუელ კანტი, მიშელ ფუკო

რა არის განმანათლებლობა?

შესავალი გამოკვლევა გიგი თევზაძისა

თარგმანი, რედაქცია და ბოლოსიტყვა  
გიგა ზედანიასი

ISBN 978-9941-18-123-8

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

## სარჩევი

გიგი თევზაძე	
„რა არის განმანათლებლობა?“.....	5
იმანუელ კანტი	
პასუხი შეკითხვაზე:	
რა არის განმანათლებლობა? .....	31
მიშელ ფუკო	
რა არის განმანათლებლობა? .....	49
გიგა ზედანია	
ფუკო და კანტი:	
ერთი შეხვედრის ისტორია.....	87



სადაც, როგორც კანტი ამბობს, ხელისუფლებას აქვს „ინტერესი მეურვის როლი შეასრულოს“. ამ მიმართვით კანტმა მსჯელობის დონეზე დაუკავშირა განმანათლებლობა ძალაუფლებას. იმის შესახებ, თუ რატომაა კანტს მიერ მონიშნული ეს დამოკიდებულება მნიშვნელოვანი, ამ ტექსტის ბოლოში ვიმსჯელებთ.

კანტის მსჯელობა შემდეგი მიმდევრობისაა – განმანათლებლობა არის ადამიანის გამოსვლა უმწიფრობიდან. კონკრეტულად კი, ეს გამოსვლა მდგომარეობს გაბედვაში იმსჯელო დამოუკიდებლად, ავტორიტეტებზე და უმსჯელობებზე დაყრდნობის გარეშე. „უმწიფრობაში ყოფნა ძალიან კომფორტულია. თუ მაქვს წიგნი, რომელიც განსჯას შემიცვლის, მოძღვარი, რომელიც სინდისის მაგივრობას გამიწევს, ექიმი, რომელიც დიეტას ჩემს მაგივრად განსაზღვრავს და ა.შ., მაშინ საკუთარი ძალისხმევა აღარ მჭირდება.“ კანტი ასკვნის, რომ ძალიან ძნელია ინდივიდუალურად გამოსვლა უმწიფრობიდან და რომ ეს მხოლოდ ერთეულებს შეუძლიათ. ამიტომ კანტი უფრო „ადვილი საქმის“ – საზოგადოების უმწიფრობიდან გამოყვანის შესახებ მსჯელობას იწყებს: კანტი მსჯელობს გონების ორგვარ გამოყენებაზე: გონების კერძო და საჯარო მოხმარების შესახებ. როგორც ტექსტიდან ჩანს, კანტი თავის მსჯელობაში „გონების

საჯარო მოხმარებაში“ იგივე მნიშვნელობას დებს, რასაც ჩვენ დღეს გამოხატვის და მედიის თავისუფლების ცნებებს ვანიჭებთ. გონების საჯაროდ მოხმარება კანტისთვის არის მსჯელობა, რომელსაც არ ჰყავს კონკრეტული ადრესატი და რომლის მიღება პრინციპულად ყველას შეუძლია. გონების კერძო მოხმარება (გამოყენება) კი არის ყოველდღიური საქმიანობა, სამსახური, სამუშაო, ის, რაც ეხება კონკრეტულ ვითარებას, რომელშიც ჩვენ კონკრეტული პოზიცია გვიკავია და კონკრეტული სამუშაოს შესრულება გვევალება. გონების საჯარო მოხმარებისას ადამიანი მეცნიერი ხდება, გონების კერძო მოხმარებისას კი ის არის ის, რა სამუშაოსაც ასრულებს – მუშა, ჯარისკაცი, მღვდელი, ექიმი, მასწავლებელი. საზოგადოების გამოყვანა უმწიფრობის მდგომარეობიდან პიროვნების „განუმწიფებრობასთან“ შედარებით უფრო ადვილი იმიტომაა, რომ ამ შემთხვევაში გონების საჯარო გამოყენება უნდა შეეხოს, შეიძლება ბევრ, მაგრამ მაინც სასრული რაოდენობის საკითხებს. წერილის წერის დროს კანტს ასეთად მხოლოდ რელიგიის და აღმსარებლობის საკითხები მიაჩნდა.

ბევრი შეუსაბამობა შეიძლება ვნახოთ კანტის თვალსაზრისსა და იმავე საკითხებზე თანამედროვე წარმოდგენებს შორის. ამავე ტექსტში

კანტი ორ, თანამედროვე საჯარო თვალსაზრისისათვის დაუშვებელ განაცხადს აკეთებს – ერთი, რომ მშვენიერი სქესი (როგორ არათანამედროვედ უღერს!) მოწოდებულია ავტორიტეტებზე დაუყრდნობელი აზროვნება საშიშად ჩათვალოს, და მეორე – რომ დემოკრატიული წყობა (რესპუბლიკა) სულის თავისუფლებისათვის საზიანოა, რადგანაც არ ზღუდავს დემოსის თავისუფლებას და ამით ხელს უშლის ძალისხმევის სათანადო მიმართვას განმათავისუფლებელ აზროვნებაზე. საბოლოო ჯამში კანტის გზავნილი ფრიდრიხ მეორესადმი ასეთია: მხოლოდ განათლებულ ავტორიტარიზმს შეუძლია საზოგადოების ზრდასრულობის გზაზე დაყენება, რადგანაც ის არ უფრთხის ხალხში არაპოპულარულ ნაბიჯებს.

კიდევ ერთი ტექსტი, რომელიც განმანათლებლობას ეხება და რომელიც ძალიან პოპულარული იყო მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში, არის თეოდორ ადორნოსა და მაქს ჰორკჰაიმერის „განმანათლებლობის დიალექტიკა“ (1947). ეს წიგნი მარქსიზმის რევიზიის თვალსაჩინო მაგალითია. წიგნის ავტორები განიხილავენ კაპიტალიზმის განვითარებას და, მარქსის საპირისპიროდ, გამოჰყავთ დასკვნა, რომ ამ განვითარებას მივყავართ არა სოციალური რევოლუციისაკენ, არამედ, ტოტალიტარიზ-

მისაკენ და ფაშიზმისაკენ; განმანათლებლობა საწარმოო ძალებსა (მუშებს) და საწარმოო ურთიერთობებს (ურთიერთობა, რომელიც არის მუშებსა და მეპარტონებს შორის) შორის წინააღმდეგობას გარდაქმნის სიმბიოზად, რის შედეგადაც წარმოიშობა ფაშიზმი და ტოტალიტარიზმი. შედეგად, ადორნომ და ჰორკჰაიმერმა დაასკვნეს, რომ განმანათლებლობის, როგორც პროექტის შედეგი ფაშიზმი და ტოტალიტარიზმია. ამაშივე მდგომარეობს განმანათლებლობის დიალექტიკაც: განმანათლებლობა, რომელიც გვგონია პროგრესის და განათლებული საზოგადოების საფუძველი, სინამდვილეში აგდებს საზოგადოებას ისეთი ტიპის ტოტალიტარიზმსა და ნაციონალიზმში, საიდანაც გამოსავალი არ არის.

კიდევ ერთი ტექსტი, რომელმაც ასევე მნიშვნელოვანი საფეხური შექმნა განმანათლებლობის, როგორც კულტურული და სოციალური ფენომენის განხილვაში, არის იურგენ ჰაბერმასის „საჯარო სფეროს სტრუქტურული ტრანსფორმაცია“ (1962); ჰაბერმასის თეორიის მიხედვით საჯარო სფერომ სახე იცვალა ახალ დროში – განმანათლებლობის პერიოდში – და ეს დაკავშირებულია სალონების და ყავის/ჩაის სახლების გაჩენასთან. ანუ, იმ ადგილების წარმოშობასთან, სადაც ხდებოდა თავისუფალი

განსჯა, კომუნიკაცია და თვით-პრეზენტაცია. ამის შედეგად, წერს ჰაბერმასი, ევროპული მაღალი კულტურა წარმომადგენლობითიდან იქცა ღიად: ახალ დრომდე თვით-პრეზენტაცია მხოლოდ ერთეულებს შეეძლოთ და ასევე, მხოლოდ ერთეულებს ქონდათ ამის უფლება. სალონებმა და ყავის სახლებმა ხელი შეუწყვეს იმას, რომ თვით-პრეზენტაცია პრინციპულად შესაძლებელი გახდა ყველასათვის. თანამედროვე კულტურის და საჯარო სივრცის ღერძი არის კომუნიკაციური რაციონალობა და კომუნიკაციური ქმედება – სწორედ კომუნიკაციური რაციონალობის გამო ხდება კულტურა ღია და ითვისებს მაქსიმალურად ბევრ ადამიანს. შედეგად, განმანათლებლობამ, ჩვენი საზოგადოების იმ სახით ჩამოყალიბებაში, რა სახითაც ის დღეს არსებობს გადამწყვეტი როლი შეასრულა: შექმნა პრინციპულად ახალი საჯარო კულტურა და საჯარო მოქმედების წესი, რომელიც დამყარებულია კომუნიკაციაზე და რომლიდანაც გამომდინარეობს კომუნიკაციის აუცილებლობა.

1984 წელს მიშელ ფუკომ გამოაქვეყნა „რა არის განმანათლებლობა?“-ის საკუთარი ვერსია. არ ვიცი, სპეციფალურად დაამთხვია თუ არა ფუკომ თავისი ტექსტის გამოცემა ამ კითხვის კანტისეული პასუხის გამოცემის 200 წელს, მაგრამ, როგორც ეს ტექსტიდან ჩანს, ფუკო ცდი-

ლობს კანტისეული ტექსტის „ორეული“ შექმნას: ცდილობს წეროს იმავე თემებზე, რაზეც კანტი წერდა, ოღონდ ფუკოსეული თეორიის – არქეოლოგია-გენეალოგიის – პერსპექტივიდან. ამ ტექსტის ძირითადი ხაზი კანტის ტექსტის ფუკოს ფილოსოფიის კრიტიკული თეორიის წინამორბედად ქცევაა. ფუკო იწყებს თავის ტექსტს დებულებით, რომ კანტი პირველია, ვინც განსაზღვრა თავისი დრო არა როგორც ეპოქა, ან პერიოდი, არამედ, როგორც გასასვლელი რალაციისაკენ. ამ შემთხვევაში ფუკო, როგორც კრიტიკული თეორიის მემკვიდრე, კანტის მიერ პასუხგაცემული კითხვის რე-ფორმულირებას განსხვავებაზე (difference) ხაზგასმით ახდენს; კანტისეული ანალიზი ფუკოს ინტერპრეტაციაში ასე უღერს: რა განსხვავებულობას აკეთებს დღევანდლობა გუშინდელთან შედარებით? ეს განსხვავება, ფუკოს აზრით, არის განმანათლებლობის, როგორც ჩვენი შესაძლებლობების საზღვრების გასინჯვა/ძიების/დადგენის, განსაზღვრება. საზღვრების და მათი გადალახვის შესაძლებლობების დადგენა ხდება კრიტიკის საშუალებით. კრიტიკა არის ის, რაც წარმოადგენს განმანათლებლობის სახელმძღვანელოს და ასევე, განმანათლებლობა არის კრიტიკის ეპოქა. განმანათლებლობა, ფუკოს განსაზღვრებით, არის ნებას, ხელისუფლებას

და გონების გამოყენებას შორის მანამდე არსებული ურთიერთობის სახეცვლილება. ეს სახეცვლილება უპირველეს ყოვლისა გამოიხატება ამ სამის ერთმანეთის გარეშე, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებობის შესაძლებლობის კვლევაში.

მეორე ავტორი, რომლესაც ფუკო მიმართავს იმისათვის, რომ განმანათლებლობის განმარტების საკუთარი ვერსია ააგოს, არის ბოდლერი. ბოდლერის კრიტიკულ წერილებში და ესეებში ფუკო ნახულობს საფუძველს თქვას, რომ რაკი ბოდლერის აზრითაც თანამედროვეობის არსი მდგომარეობს საკუთარი თავის კონსტრუირების ირონიულ ჰეროიკულობაში, შესაბამისად, ბოდლერიც, კანტის მსგავსად, თანამედროვეობის ძირითად ნიშნად და თანამედროვეობაში წარმოშობილ შესაძლებლობად ჩვენი [გონების და მოქმედების] საზღვრების გადალახვის შესაძლებლობის კვლევას მიიჩნევს. ოღონდ, ისევე, როგორც კანტი, რომელიც განმანათლებლობის სფეროდ გონების საჯარო, ანუ, ყოველდღიურობისაგან – პოლიტიკური თუ საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან – განყენებულ გამოყენებას მიიჩნევდა, ბოდლერიც, ამ საზღვრების დადგენა/გადალახვის მცდელობას, რომელიც გამოიხატება – (ა) სინამდვილის ირონიულ ჰეროიზაციაში, (ბ) თავისუფლების

მიერ რეალობის ტრანსფიგურაციის თამაშობაში, (გ) საკუთარი თავის ასკეტურ შექმნა/გამომუშავებაში, სოციალური თუ პოლიტიკური ცხოვრებიდან შორს მდგომად აღწერდა და ხელოვნებაში ათავსებდა.

ამავე ტექსტში ფუკო ბევრს ლაპარაკობს, თუ როგორ შემთხვევით კავშირშია ერთმანეთთან ჰუმანიზმი და განმანათლებლობა: რომ ეს კავშირი არამც თუ არ არის ურთიერთგამომდინარე, არამედ, ბევრ შემთხვევებში ჰუმანიზმი უპირისპირდება კიდევ განმანათლებლობას: თუნდაც იმიტომ, რომ ჰუმანიზმი კონკრეტულ ღირებულებებზე დამყარებული მსჯელობაა, განმანათლებლობა კი თანამედროვეობის საფუძვლების და წარმომავლობების კრიტიკული ძიება (ფორმით გენეალოგიური, მეთოდით არქეოლოგიური – sic! ვისაც მარქსი უსწავლია, ნამდვილად გაახსენდება რაღაც). ეს ძიება, ამბობს ფუკო, უკვე აღარ არის გონების უნივერსალური სტრუქტურების კანტიანური გამოკვლევა, მაგრამ მაინც რჩება საფუძვლების და მიზეზების ცოდნისკენ, და შესაბამისად, საკუთარი საზღვრების დადგენა/გადალახვისაკენ სწრაფვად.

ოთხივე ეს ტექსტი ფილოსოფიის და კულტურაზე აზროვნების ტრადიციის ფარგლებშია დაწერილი და ამ პერსპექტივით გვთავაზობს

პასუხს კითხვაზე განმანათლებლობის შესახებ. სტრუქტურულად ოთხივე ეს პასუხი მოიცავს იმ პერიოდის აღწერას კაცობრიობის ისტორიაში რომელიც დაიწყო მე-16-17 საუკუნეებში, როგორც ევროპული ისტორიის ნაწილი და შემდეგ მთელ დანარჩენ მსოფლიოზე მნიშვნელოვანი და შეუქცევადი გავლენა მოახდინა და დღემდე ახდენს.

ეს პასუხები ამომწურავია, მაგრამ რამდენად შესაძლებელია კვლავ გავხსნათ ეს პერსპექტივა და კიდევ ერთხელ ვცადოთ ამ კითხვაზე პასუხი? ამ პერსპექტივის კვლავ გახსნას ჩვენთვის, სამყაროს ამ ნაწილში მცხოვრებთათვის, გარდა ინტელექტუალური ცნობის-მოყვარეობის დაკმაყოფილებისა, პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს: ჩვენი განმანათლებლობა მე-20 საუკუნის 20-იან წლებში შეწყდა და თუკი გვინდა გავაგრძელოთ ის გზა, რომელიც „მაშინ“ დავიწყეთ, უნდა ვეცადოთ გავიგოთ, რა არის განმანათლებლობა დღეს, აქ და ამ პირობებში და რა ხიფათებს და მომავალს შეიცავს.

ახალი პერსპექტივის გახსნა ხედვის ახალ კუთხეს მოაქვს. ეს არც თუ ისე მოხდენილი ოპტიკური ანალოგია თეორეტიზირების, ანდა, როგორც ფუკო ამბობს, პრობლემატიზირების სფეროში რომ გადავიტანოთ, უნდა ვიპოვოთ თეორია ან თეორიები, რომელიც იმავე თე-

მებზე მსჯელობს, ოღონდ განსხვავებული ინსტრუმენტების საშუალებით და განსხვავებულ ტრადიციაზე დაყრდნობით.

მე-20 საუკუნეში მართლაც არსებობს თეორეტიზების კიდევ ერთი კულტურა, რომელიც ბრიტანული ფილოსოფიის ანალიტიკურ ტრადიციას ეყრდნობა და იმავე პერიოდის შესახებ მსჯელობს, რაზეც „პასუხი კითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?“ ამ პრობლემატიზირებას, რომელსაც მე-20 საუკუნის 60-იან წლებში ჩაეყარა საფუძველი, ნაციონალიზმის თეორია და ნაციონალიზმის შესახებ თეორიული დისკურსი შეიძლება ეწოდოს.

ამ დისკურსის რეპრეზენტატორი სამი მოაზროვნეა: ენტონი სმიტი, ერნსტ გელნერი, ბენედიქტ ანდერსონი. მიუხედავად დეკლარირებული დაპირისპირებებისა, მათი თეორიები ავსებენ ერთმანეთს და მეტ-ნაკლებად სრულსურათს იძლევიან ერის ცნების, იდეოლოგიის და იდენტობის წარმოშობის შესახებ. მათი „გაერთიანებული“ თეორია ასე გამოიყურება: ერის ცნება და მის შესახებ იდეოლოგიის გაჩენა შემთხვევითია. ის სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირობებში წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ძალაუფლების მფლობელი ერთი ჯგუფი ცდილობს საკუთარი ძალაუფლების ლეგიტიმაციას: ცდილობს დაამტკიცოს გარკვეულ ტე-

რიტორიის და ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხის მიმართ საკუთარი გვარის/წარმოშობის „ბუნებრივი“ უფლება ამ უფლების წარმომავლობის შესახებ მითის შექმნით. ეს მითები არსებობენ როგორც იდეოლოგია, მანამ, სანამ არ წარმოიშობა ამ იდეოლოგიის მაქსიმალურად ფართოდ გავრცელების ტექნოლოგიები, კონკრეტულად, განათლების და მას მედიის სისტემები. ამ სისტემების წარმოშობის შემდეგ ერის შესახებ იდეოლოგია ხდება ქვეყნის მოქალაქეთა სოციალიზაციის ერთადერთი საფუძველი, რის შედეგადაც, ერის შესახებ იდეოლოგია, სკოლების და გაზეთების საშუალებებით გავრცელებული, გადაიქცევა საერთო „დიდი“ იდენტობად.

ამ თეორიის, როგორც გაერთიანებული, ასევე ცალკეული რეპრეზენტატორების მიხედვით, ეროვნული იდეოლოგიის დიდ იდენტობად ქცევა იწყება განმანათლებლობის ეპოქის შემდეგ – მე-19 საუკუნეში. მიუხედავად იმისა, რომ როგორც ქვემოთ ვნახავთ, განმანათლებლობის თეორიული და მორალურ-პრაქტიკული წვლილი ნაციონალური დიდი იდენტობის შემოღებაში დიდია, განმანათლებლობის შედეგად მიღებული პირველი დიდი იდენტობა სულაც არ იყო ნაციონალური – არამედ, უფრო სამოქალაქო თავისუფლებებზე და დემოკრატი-

აზე იყო დამყარებული. პირველ დიდ იდენტობას, რომელიც განმანათლებლობის შედეგად შეიქმნა ევროპაში საფრანგეთის რესპუბლიკა ერქვა. განმანათლებლების მიერ შექმნილმა კრიტიკულმა დისკურსმა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, მიმართული იყო არსებული ხელისუფლების და ხელისუფლების რელიგიური იდეოლოგიის წინააღმდეგ, მოახერხა წარმოსახვით საზოგადოებად, ანუ, დიდ იდენტობად ქცეულიყო. მით უმეტეს, რომ ფრანგი განმანათლებლები არაფერს არ იშურებდნენ იმისათვის, ყოველ ადამიანს მათ გარშემო, განურჩევლად წარმომავლობისა და მდგომარეობისა, მიეღო ისეთი განათლება, რომელიც მას აზროვნების კრიტიკული უნარის გამოყენების საშუალებას მისცემდა. ამისათვის ისინი ცდილობდნენ მაქსიმალურად გამოეყენებინათ როგორც არსებული განათლების სისტემა, ასევე, მედიის საშუალებები. შედეგმაც არ დააყოვნა: კრიტიკული დისკურსის დიდი იდენტობა ადვილად ითარგმნა/გაგებულ იქნა სოციალური ცვლილების მოთხოვნად და ათწლიან რევოლუციურ პერიოდად. ასე გახდა განმანათლებლობა არა მარტო ინტელექტუალური, არამედ, ახალი ტიპის ძალაუფლების მოპოვების პროექტიც.

რევოლუციის შემდეგ განმანათლებლობის პროექტის დახურვა შეუძლებელი აღმოჩნდა,

იმდენად ძლიერი იყო განმანათლებლური წარმოსახვითი საზოგადოება. ეს მოთხოვნა/სურვილი ევროპის სხვა ქვეყნებშიც გავრცელდა და მალე ევროპის ყველა ქვეყნის ხელისუფლებამ დაინახა, რომ განმანათლებლობის პროექტს ჩახშობა შეუძლებელია, არა მარტო იმიტომ, რომ ინფორმაციის ბეჭდური გავრცელება შეიძლებოდა და წერა-კითხვის მცოდნე ადამიანების რიცხვი ყოველწლიურად გეომეტრიული პროგრესიით იზრდებოდა (ისევე, როგორც დღეს ინტერნეტის მომხმარებელთა), არამედ იმიტომაც, რომ განმანათლებლობის დისკურსი ამავე დროს ადამიანების თანასწორობის, უფლებების და ძალაუფლების დისკურსი იყო. თუმცა, ამავე დროს ხელისუფლებებმა აღმოაჩინეს, რომ განმანათლებლობის პროექტის მართვა შესაძლებელია – განათლების და მას მედიის სისტემებში მათთვის სასურველი შინაარსის და იდეოლოგიის ტრანსლირების საშუალებით.

შესაბამისად, სახელმწიფო იდეოლოგიის განათლების და მედიის სისტემების საშუალებით ტრანსლირების საფუძველი იყო არა „უბრალოდ“ ამ ტრანსლირების ტექნოლოგიების გაჩენა, არამედ, განმანათლებლობის „პირველ“ პროექტთან, როგორც ძალაუფლების წყაროსთან, დაპირისპირების და ამ პროექტის შედეგების „შეკავების“ აუცილებლობა. ანუ, ზემოთ

შემოტანილი ცნებები რომ გამოვიყენოთ, დიდი იდენტობის ერთი კონრეტული პროექტისადმი დაპირისპირება დიდი იდენტობის სხვა პროექტის საშუალებით. სწორედ ამ დროს იწყება ელიტების მიერ შუა საუკუნეებში „გამოგონილი“ იდეოლოგიის გავრცელება და მისი ქცევა დიდ იდენტობად, ანუ, განმანათლებლობისადმი დაპირისპირებულ წარმოსახვით საზოგადოებად – ყოველი მოქალაქის სოციალიზაციის საფუძველად და ყოველი ინდივიდის შინაგანი სამყაროს ღერძად.

მაშასადამე, განმანათლებლობამ, საკუთარი მცდელობით, კრიტიკული დისკურსი და აზროვნება გარემომცველ სამყაროზე საყოველთაო გაეხადა, წარმოშვა ერთიანი, დიდი იდენტობის შექმნის შესაძლებლობა და ძალაუფლების ახალი წყარო. ამ მცდელობამ არსებულ პოლიტიკურ წესრიგს საგულისხმო საფრთხე შეუქმნა. შედეგად გაჩნდა საპირისპირო პროექტი, რომელიც გონების კერძო გამოყენებით ცდილობდა „პირველი“ პროექტის შედეგები ჩაენაცვლებინა დიდი იდენტობის დისკურსის საკუთარი ვერსიით.

შედეგად, მივედით განმანათლებლობის განსაზღვრებამდე – განმანათლებლობა არის გონების საჯარო გამოყენების საშუალებით დიდი იდენტობის შექმნაზე მიმართული პროექტი.

დიდი იდენტობის შექმნის ყოველი მცდელობა არ არის განმანათლებლური პროექტი. „მეორე“ დიდი იდენტობა – ნაციონალიზმი წარმოიშვა როგორც ხელისუფლებების (არსებული ძალაუფლების) რეაქცია განმანათლებლობის დიდი იდენტობის ხალხოსნურ/ლიბერალურ პროექტზე. ეს „ახალი“ პროექტი ცდილობდა ჩაენაცვლებინა განმანათლებლობა განათლების პოლიტიკის შემოღებით. განათლების პოლიტიკის შედეგად კი მივიღეთ სოციალიზაციის პირველი მყარი სისიტემა, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, როგორც ნაციონალიზმი.

როგორც ჩანს, ჩვენს სამყაროში დიდი იდენტობის შექმნის ორი პროექტი უპირისპირდება ერთმანეთს: კანტის მიერ შემოღებული დიხოტომია რომ გამოვიყენოთ: დიდი იდენტობა, რომელიც იქმნება გონების საჯარო (განმანათლებლობა) და კერძო (განათლების პოლიტიკა) გამოყენების საშუალებით. საბოლოო ჯამში, ეს ძალაუფლების ორი პროექტია, რომლებიც ერთმანეთს უპირისპირდებიან და თანამედროვე (ახალი დროის) ძალაუფლების საერთო ველს ქმნიან.

ნაციონალიზმის წარმოშობის ბევრი ვერსია არსებობს, მაგრამ ვფიქრობ, დიდი იდენტობის წარმოშობის ამ დიხოტომიაში ყველა ვერსია თავსდება: იმპერიულ ქვეყნებში გონების სა-

ჯარო გამოყენება ქმნის ლოკალურ ნაციონალურ დიდ იდენტობებს, მეტ-ნაკლებად ერთეროვან სახელმწიფოებში კი ნაციონალური დიდი იდენტობა გონების კერძო გამოყენების შედეგია, რომელიც განმანათლებლური დიდი იდენტობის შემაკავებლად იქმნება.

ამ აზრით ადორნოს და ჰორკჰაიმერის დასკვნა სწორია, ოღონდ, მათ მიერ დასკვნაში ჩადებული ისტერიული ტრაგიზმის გარეშე: განმანათლებლობა მართლაც არის ნაციონალიზმის და „ერის-თანხმობის-მიზეზი“ („განმანათლებლობის დიალექტიკის“ ტერმინოლოგიით: საწარმოო ძალების და საწარმოო ურთიერთობების კონფლიქტის გაქრობა). ასევე, მართებულია ფუკოს იდეა განმანათლებლობის მიერ საზღვრების დადგენა/გადასინჯვის შესახებ: ფრანგული განმანათლებლობა მართლაც იყო მიმართული გონების საჯარო გამოყენების არსებული საზღვრების გადალახვაზე და ძალაუფლების ახალი შესაძლებლობების შექმნაზე – თუნდაც ფრანგული პირველი რესპუბლიკის სახით.

გონების საჯარო გამოყენება მას მერე გახდა შესაძლებელი, რაც გაჩნდა ამ გამოყენების საშუალებები: კონკრეტულად – კანტის დროს ეს იყო მედია, სალონები, ყავის და ჩაის სახლები. გონების საჯარო გამოყენება მას შემდეგ ხდება

შესაძლებელი, რაც ხდება შესაძლებელი ეს გამოყენება მიემართოს მას, რომელსაც შენ პრინციპულად არ იცნობ/ვერ გაიცნობ და ასევე, როდესაც არსებობს საშუალება მიიღო სხვისი გონების საჯარო გამოყენების პროდუქტი.

გონების საჯარო გამოყენებაც ისეთივე თანამედროვე სოციალური კონსტრუქტია, როგორც საყოველთაო განათლება და მას-მედია. მანამდე, კანტიანური ტერმინებით რომ ვიმსჯელოთ, როგორც ჩანს, არსებობდა გონების მხოლოდ კერძო გამოყენება, იმდენად, რამდენადაც არ არსებობდა საშუალება, აზრი დაუმახინჯებლად გადაცემულიყო დიდ აუდიტორიას. ასევე, ყოველი გამოთქმულ/დაწერილი იდეა პერსონიფიცირებული იყო: ან თვითონ ავტორის მიერ იყო ცოცხლად (live-ში) გამოთქმული, ან არსებობდა ძალიან შეზღუდული რაოდენობის ხელნაწერის სახით.

კანტიანურ პერსპექტივაში გონების საჯარო გამოყენება მჭიდროდ არის დაკავშირებული ბეჭდვის და გავრცელების საშუალებებთან, ანუ, წიგნების და გაზეთების ტირაჟებთან: გონების საჯარო გამოყენების აუცილებელი ნაწილია გამოთქმული აზრების და მსჯელობების განხილვის შესაძლებლობა მსჯელობის ავტორის გარეშე. ანუ, მხოლოდ ავტორისათვის კი არ არის პოტენციური მკითხველი ანო-

ნიმური, არამედ, მკითხველისთვისაც ანონიმურია ავტორი.

როგორც ჩანს კანტისთვის გონების საჯარო გამოყენება მხოლოდ დაწერილად აზრის გამოცემასთან იყო დაკავშირებული. ეს ალბათ მისი ცხოვრების წესიდან, მისი პოლიტიკური პროექტიდან და პოლიტიკური ვითარებიდან უფრო გამომდინარეობდა, ვიდრე თვითონ გონების საჯარო გამოყენების ცნებიდან. ცხოვრების წესიდან იმიტომ, რომ ყველაზე კომფორტულად კანტი თავს საწერ მაგიდასთან გრძნობდა; პოლიტიკური პროექტიდან და პოლიტიკური ვითარებიდან კი იმიტომ, რომ მე-18 საუკუნის ბოლოს, ჯერ კიდევ საფრანგეთის რევოლუციის პირობებში, კანტისთვის გამორიცხული უნდა ყოფილიყო ფრიდრიხ მეორესათვის შეთავაზებულ აღსარებლობის თავისუფლების პროექტს საფუძვლად დასდებოდა, თუნდაც ძალიან ფრთხილი, მაგრამ მაინც, დასაბუთება, რომ საჯარო გამოსვლის გარკვეული ტიპები შეიძლება ჩაითვალოს გონების საჯარო, დაუინტერესებელ და სახელმწიფოსთვის უხიფათო გამოყენებად.

მაგრამ ჩვენ არაფერი არ გვიშლის ხელს გონების საჯარო გამოყენება დავინახოთ იქ, სადაც ხდება მეტწილად ანონიმური აუდიტორიისათვის პრობლემების შესახებ მსჯელობის

პრეზენტაცია. არა მარტო ტექსტით, არამედ, სალექციო თუ საპრეზენტაციო გამოსვლითაც – ყველა თვით-პრეზენტაციით, რომელიც არ არის კერძო გამოყენება – საკუთარი მიზნების (მათ შორის პოლიტიკური) აღსრულებაზე მიმართული: პოლიტიკური მოწოდებების გარდა, პოლიტიკოსების მიერ წარმართული მსჯელობაც საგადასახადო სისტემაზე, პოლიტიკურ მოწყობაზე, ღირებულებებზე და იდეალებზე, გონების საჯარო გამოყენებაა.

ახლა გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი განმანათლებლობის განხილვის ამ ახალი პერსპექტივისაკენ, და ვნახოთ, რას ნიშნავს ჩვენს გარემოში გონების საჯარო გამოყენება: გონების საჯარო გამოყენებას დღეს გაცილებით უფრო დიდი ადგილი უკავია ჩვენს ყოველდღიურობაში, ვიდრე მე-18 ან მე-19 საუკუნეში ეკავა. ამის მიზეზი კი ორია: 1. განათლებული ადამიანი, ვისაც შეუძლია მსჯელობის ფორმალური კრიტერიუმების დაკმაყოფილებით საკუთარი აზრი გამოხატოს არსებული პრობლემების შესახებ – განუზომლად ბევრია; 2. გონების საჯარო გამოყენების სივრცე განუზომლად დიდია: „ტრადიციულის“ – წიგნები, ტელევიზია, გაზეთები – გარდა, სოციალური მედია და ინტერნეტი გონების საჯარო გამოყენების თანამედროვე სივრცეა.

გონების საჯარო გამოყენების სივრცეების ეს სიმრავლე გვიხსნის ერთ, უკვე ზედაპირზე მყოფ სინამდვილეს: იმდენად, რამდენადაც გონების საჯარო გამოყენების თანამედროვე სივრცეები პრინციპულად ღიაა, ასევე პრინციპულად ღიაა ამ საჯარო გამოყენების მიღების და პასუხის საშუალებებიც. შედეგად, ჩვენს გარემოში გონების საჯარო გამოყენების, საჯარო პრობლემაზირების პრინციპული მახასიათებელია შექმნას წარმოსახვითი საზოგადოებები, ანუ, მიმდევრების, თანამოაზრეების და მოწინააღმდეგეების ჯგუფები. თანაც, ასეთივე პრინციპული მახასიათებელია ის, რომ ეს მიმდევრები/თანამოაზრეები/მოწინააღმდეგეები უმეტესად არ იცნობენ ერთმანეთს და არიან საერთო მიდგომის/სამყაროს ხედვის მატარებლები. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა დიდი იდენტობის ნაწილად ყოფნა, იმისდა მიუხედავად, რამდენ ადამიანს მოიცავს ეს დიდი იდენტობა. დიდი იდენტობის ძირითადი მახასიათებელი არის არა მასში ჩართულთა/მის მიმღებთა რაოდენობა, არამედ, წარმოსახვითი საზოგადოება: ამ იდენტობის მატარებელთა შორის ფიზიკური საერთო სივრცის შემთხვევითობა, არააუცილებლობა.

შედეგად, მივედით დასკვნამდე, რომ თანამედროვე სამყაროში გონების ყოველი საჯარო გამოყენება განმანათლებლობის პროექტში მო-

ნაწილეობაა, ვიცით და ვაცნობიერებთ ამას თუ არა. ასევე, ამ მსჯელობის შედეგია, რომ დღევანდელ სამყაროში გონების საჯარო გამოყენების მხოლოდ ერთი დიდი პროექტი არსებობს, და ამ დიდი პროექტის სახელი განმანათლებლობაა.

ამ დასკვნებიდან ასევე გამომდინარეობს დებულება, რომ თუ გონების ნებისმიერი საჯარო გამოყენება განმანათლებლობის პროექტში მონაწილეობაა, განმანათლებლობის კავშირი ისეთ მოძრაობებთან/იდებებთან, როგორცაა ჰუმანიზმი და ლიბერალიზმი, შემთხვევითია. ამიტომ, ფუკოს დასკვნა სწორია არა იმ აზრით, რომ განმანათლებლობა კრიტიკული დამოკიდებულებაა და ამიტომ გამორიცხავს რომელიმე იდეოლოგიისადმი მის მიკუთვნებას, არამედ, სწორედ იმიტომ, რომ ყველა განმანათლებლობას რომელიმე იდეოლოგიისაკენ მივყავართ, გამორიცხულია მისი გარდაუვალი დაკავშირება როგორც ჰუმანიზმთან, ასევე, თუნდაც, რელიგიურ ფუნდამენტალიზმთან; თუმცა, ორივე მათგანი, სხვადასხვა ისტორიულ დროს და პირობებში შეიძლება გონების საჯარო გამოყენების (განმანათლებლობის) შედეგი აღმოჩნდეს.

დასკვნები, რომელიც ყოველივე ზემოდთქმულიდან კეთდება, თეორიულ-კრიტიკულიცაა და პრაქტიკულიც: ამ მსჯელობის შედეგად ვი-

ლებთ, რომ დრო, რომელშიც ვცხოვრობთ, განმანათლებლობისაა და შეიძლება აღიწეროს, ერთის მხრივ, როგორც განმანათლებლობის სხვადასხვა პროექტების ბრძოლა/თანაარსებობა, და ასევე, როგორც ძალაუფლების ორი სახის, ორი სივრცის (განმანათლებლობის და განათლების [პოლიტიკის]) ბრძოლა/თანაარსებობა.

ფუკო ცდილობდა გამოეკვლია, რამდენად არის შესაძლებელი განმანათლებლობა ძალაუფლების გარეშე. ფუკოს ტექსტიდან ჩანს, რომ ძალაუფლების მოშორება განმანათლებლობისათვის განმანათლებლობის მხოლოდ კრიტიკულ განხილვაზე (ანუ, ფილოსოფიაზე) დაყვანით შეიძლება. თუკი განმანათლებლობას სოციალურ სივრცეში „დატოვებ“, მისი „ბუნებრივი“ შედეგი ძალაუფლება ხდება: დიდი იდენტობის შექმნა-წარმოშობა დაკავშირებულია ძალაუფლების შესაძლებლობასთან – ერთი იდეოლოგიის მიხედვით სოციალიზაციასთან და რე-სოციალიზაციასთან. როგორც ეს იყო და არის საფრანგეთის რევოლუციის, თანამედროვე განათლების სისტემების და თანამედროვე დიდი იდენტობებების – მაგ. ანტიგლობალიზმის, მწვანე მოძრაობების – შემთხვევაში. იდენტობა ქმნის წარმოსახვით საზოგადოებას, რომლის წევრებიც, სხვადასხვა დოზით, მონა-

წილები და დასაუფლებლების პროექტში, რომელიც განმანათლებლობას თან სდევს.

პრაქტიკული დასკვნა კი გამაფრთხილებელია: გონების ნებისმიერი საჯარო გამოყენება, რაოდენ არ უნდა ემიჯნებოდეს ის ნებისმიერი იდეოლოგიას და დასაუფლებას, არის განმანათლებლობის დიდ პროექტში მონაწილეობა, შესაბამისად – დიდი იდენტობის შექმნაში და დასაუფლებების მოპოვებაში მონაწილეობის მიღება. იმ შემთხვევაშიც, როდესაც გონების საჯარო გამოყენება პრინციპულად უარყოფს დასაუფლებას, ის უკვე მონაწილეობს განმანათლებლურ პროექტში, რომელიც წარმოსახვითი საზოგადოების შექმნაზე და, შესაბამისად, დასაუფლებების მოპოვებაზეა მიმართული: იმიტომ, რომ: 1. ქმნის დიდ იდენტობას, რომლის მონაწილეებიც უპირობოდ აღიარებენ დასაუფლებებისაგან საკუთარი თავის გამიჯვნას; 2. ხელს უწყობს დასაუფლებების მოპოვებას იმ ინდივიდების მიერ, რომლებმაც იციან, თუ როგორ გამოიყენონ ამ დასაუფლებების უარყოფელი იდენტობის არსებობა საკუთარი დასაუფლებების მოსაჭოვებლად. შესაბამისად, როდესაც ვიყენებთ ჩვენს გონებას საჯაროდ, უნდა ვიცოდეთ ორი რამ: 1. ჩვენ ამით უკვე ვმონაწილეობთ განმანათლებლობის რომელიმე მცირე პროექტში და ვიღებთ მონაწილეობას

რომელიმე წარმოსახვითი საზოგადოების შექმნაში; 2. შესაბამისად, ჩვენ ვიღებთ მონაწილეობას დასაუფლებების რომელიმე პროექტში.

ამ დასკვნის შემდეგ ცხადი ხდება ძალიან ძველი ჩინური სენტენცია, რომლის შინაარსის სრული წვდომაც ზემოდმოყვანილი მსჯელობის გაზიარების შემდეგაა შესაძლებელი: ჯობს იცოდე, ვიდრე არ იცოდე.

კასუხი შაკითხვა:

რა არის განმანათლებლობა?

განმანათლებლობა – ესაა ადამიანის გამოსვლა უმწიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია.<sup>1</sup> უმწიფრობა არის უუნარობა, საკუთარი განსჯის სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე მოიხმარო. უმწიფრობა საკუთარი თავის ბრალია მაშინ, როცა მისი მიზეზი განსჯის ნაკლულობაში კი არა, გადაწყვეტილებისა და სიმამაცის არქონაში ძვეს. Sapere Aude! გაბედე საკუთარი განსჯის გამოყენება!<sup>2</sup> – ესაა განმანათლებლობის ლოზუნგი.

სიზარმაცე და სილაჩრე – ესაა მიზეზები, რომელთა გამოც ადამიანთა დიდი ნაწილი,

1 როდესაც „უმწიფრობასა“ და „მეურვეებზე“ საუბრობს, კანტი, სავარაუდოდ, მიუთითებს პავლეს წერილზე გალატელთა მიმართ (4, 1-2): „ვიდრე მემკვიდრე ყრმაა, არაფრით არ განირჩევა მონიგან, თუმცა ყველაფრის ბატონ-პატრონია. არამედ, მამის მიერ მიჩენილ დრომდე, მზრუნველებსა და მეურვეებს ემორჩილება“. „უმწიფრობის“ შესატყვისი გერმანული ტერმინი unmündig მოდის სიტყვიდან Mund (პირი) და გულისხმობს ადამიანს, რომელსაც საკუთარი სახელით ლაპარაკი შეუძლია. „მეურვე“ გერმანულად არის Vormünder, ანუ ის, ვინც სხვის მაგივრად, სხვისი სახელით ლაპარაკობს (შენიშვნები ეკუთვნის მთარგმნელს).

2 ესაა ციტატა ჰორაციუსის „ეპისტოლეებიდან“ (I, 2, 40).

მას შემდეგ, რაც ბუნებამ ისინი კარგა ხნის წინ გაათავისუფლა უცხო ხელმძღვანელობისგან (naturaliter maiorennis), მიუხედავად ამისა, მთელი ცხოვრება უმწიფრად რჩება; და რომელთა გამოც ამ ადამიანთა მეურვეებად ადვილად იქცევიან ხოლმე სხვები. უმწიფრობაში ყოფნა ძალზე კომფორტულია. თუ მაქვს წიგნი, რომელიც განსჯას შემიცვლის, მოძღვარი, რომელიც სინდისის მაგივრობას გამიწევს, ექიმი, რომელიც დიეტას ჩემს მაგივრად განსაზღვრავს და ა. შ. — მაშინ საკუთარი ძალისხმევა აღარ მჭირდება. არ მჭირდება აზროვნება, თუ შემძლია ფულის გადახდა — სხვები ჩემს მაგივრად შეასრულებენ მოსაბეზრებელ სამუშაოს. მეურვეები, რომლებმაც ასე კეთილად აიღეს საკუთარ თავზე ზედამხედველობის საქმე, იმაზე ზრუნავენ, რომ ადამიანთა უდიდესმა ნაწილმა (მათ შორის მთელმა მშვენიერმა სქესმა) ეს რთული ნაბიჯი სიმწიფისკენ საშიშადაც ჩათვალოს. მას შემდეგ, რაც მეურვეებმა საკუთარ შინაურ პირუტყვს ჯერ ჭკუა გამოაცალეს და საგულდაგულოდ უზრუნველყვეს, რომ ეს მშვიდი არსებანი ერთ ნაბიჯსაც კი ვერ გადადგამენ საბავშვო ეტლის გარეშე, რომელშიც ჩაკეტილები არიან — ყოველივე ამის შემდეგ ისინი მათ საფრთხეს აჩვენებენ, რომელიც ემუქრე-

ბათ, თუ მარტო გავლას შეეცდებიან. არადა, ეს საფრთხე ასე დიდი სულაც არ არის, რადგან რამდენიმე დაცემით ისინი, საბოლოო ჯამში, სიარულს ისწავლიდნენ. მაგრამ ამ სახის მაგალითი გაუბედავობას იწვევს და ადამიანებს, ჩვეულებრივ, შიშის გამო სხვა მცდელობებზე ხელს ალებინებს.

ასე რომ, ყოველი ცალკეული ადამიანისთვის რთულია, გამოაღწიოს მისთვის ლამის უკვე ბუნებად ქცეული უმწიფრობისგან. მან ეს მდგომარეობა თითქმის უკვე შეიყვარა და თავიდან მართლაც არ ძალუძს საკუთარი განსჯის მოხმარება, რადგან მისთვის არასოდეს მიუციათ ამისი ცდის შესაძლებლობა. დადგენილებები და ფორმულები, მისი ბუნებრივი ნიჭის გონებრივი გამოყენებისა ან, უფრო სწორად, ვერგამოყენების ეს მექანიკური ინსტრუმენტები, მუდმივი უმწიფრობის ბორკილებია. ისიც, ვინც ამ ბორკილებს მოიშორებს, ყველაზე პატარა ორმოსაც კი არამტკიცე ნახტომით თუ გადაევლება თავს, რადგან არაა მიჩვეულ თავისუფალ მოძრაობას. ამიტომაც არის მცირე მათი რიცხვი, ვინც საკუთარ გონზე მუშაობით წარმატებას მიაღწიეს უმწიფრობიდან მტკიცე ნაბიჯით გამოღწევის საქმეში.

მაგრამ ის, რომ საზოგადოებამ საკუთარი თავი გაანათლოს, უფროა შესაძლებელი; მეტიც,

თუ მას თავისუფლება მიეცემა, ეს თითქმის გარდაუვალია. ყოველთვის გამოჩნდება რამდენიმე დამოუკიდებლად მოაზროვნე, მათ შორის დიდი მასების მეურვეებად დაყენებულთა შორის, რომლებიც, მას შემდეგ რაც თავად გადაადგებიან უმწიფრობის უღელს, ირგვლივაც გაავრცელებენ საკუთარი ღირებულებისა და თითოეული ადამიანის დამოუკიდებელი აზროვნებისაკენ მოწოდების გონიერი დაფასების სულისკვეთებას. განსაკუთრებით გასათვალისწინებელი აქ შემდეგია: ის საზოგადოება, რომელსაც მათ მანამდე უღელი დაადგეს, ამის შემდეგ მათვე აიძულებს ამ უღელქვეშ დარჩენას, თუ ამისკენ მას ზოგიერთი ის მეურვე წააქეზებს, რომელსაც თავად განათლება არ ძალუძს; აი, ასე საზიანოა უმსჯელობების გავრცელება, რადგან ისინი საბოლოოდ საკუთარ შემქმნელებზე ან მათ მემკვიდრეებზე იძიებენ შურს. ამიტომ საზოგადოება მხოლოდ ნელ-ნელა შეიძლება განმანათლებლობას მიუახლოვდეს. რევოლუციით ალბათ შეიძლება პიროვნული დესპოტიზისა და მოგებასა ან ბატონობაზე მიმართული ჩაგვრის დამხობა, მაგრამ არასოდეს – აზროვნების წესის ნამდვილი რეფორმა; ახალი უმსჯელობები, ზუსტად ისევე, როგორც ძველები, დიდი უგონო მასის დასაბმელ ღვედად იქცევა.

ამ განმანათლებლობისათვის მხოლოდ თავისუფლებაა საჭირო, თანაც ყველაზე უწყინარი მათ შორის, რასაც თავისუფლება შეიძლება ეწოდოს, კერძოდ კი: თავისუფლება საკუთარი განსჯის საჯარო მოხმარებისა ყველა საკითხში. არადა, ყველა მხრიდან ეს მესმის: „ნუ მსჯელობთ!“ ოფიცერი ამბობს: „ნუ მსჯელობთ, ივარჯიშეთ!“ ფინანსთა სამინისტროს მრჩეველი: „ნუ მსჯელობთ, გადაიხადეთ!“ სასულიერო პირი: „ნუ მსჯელობთ, იწამეთ!“ (მსოფლიოში მხოლოდ ერთადერთი მმართველი ამბობს: „იმსჯელეთ, რამდენიც გინდათ და რაზეც გინდათ, ოღონდ დამმორჩილდით!“) აქ ყველგან თავისუფლების შეზღუდვას აქვს ადგილი. მაგრამ რომელი შეზღუდვაა საზიანო განმანათლებლობისთვის, ხოლო რომელი – არათუ საზიანო, არამედ სასარგებლოც კი? – ჩემი პასუხია: საკუთარი გონების საჯარო მოხმარება ყოველთვის თავისუფალი უნდა იყოს და მხოლოდ მას შეუძლია ადამიანებს შორის განმანათლებლობა მოიტანოს; ხოლო გონების კერძო მოხმარება შეიძლება ხშირად ძალზედაც შეიზღუდოს და ამით განმანათლებლობის პროგრესი დიდად არ დაბრკოლდება. საკუთარი გონების საჯარო მოხმარებაზე საუბრისას ვგულისხმობ გონების ისეთ გამოყენებას,

რომელსაც მიმართავს ადამიანი, როგორც მეცნიერი, მთელი მკითხველი საზოგადოების წინაშე. კერძო მოხმარებას კი იმას ვუწოდებ, რომელსაც მან შეიძლება მიმართოს მასზე მინდობილ სამოქალაქო პოსტსა ან თანამდებობაზე საკუთარი გონების გამოყენებისას. ზოგიერთი საქმისათვის, რომელიც საზოგადოერთობის ინტერესის გამო იწარმოება, აუცილებელია მექანიზმი, რომლის დახმარებითაც საზოგადო ერთობის ესა თუ ის წევრი მხოლოდ და მხოლოდ პასიურად მოიქცევა, რათა ამ ხელოვნური ერთსულოვნებით ხელისუფლებამ ისინი საჯარო მიზნებზე მიმართოს ან, ყველაზე მცირე, ხელი ააღებინოს მათ ამ მიზნების განადგურებაზე. აქ, რასაკვირველია, მსჯელობა არაა ნებადართული; აქ საჭიროა დამორჩილება. მაგრამ რამდენადაც მანქანის ეს ნაწილი საკუთარ თავს ამავდროულად მთელი საზოგადო ერთობის, თავად მსოფლიო მოქალაქეთა საზოგადოების წევრად განიხილავს – ესე იგი მეცნიერის ხარისხში, რომელიც, საკუთარ განსჯაზე დაყრდნობით, საზოგადოებას ნაწერებით მიმართავს – მას, ცხადია, შეუძლია მსჯელობა იმის გარეშე, რომ ამით იმ საქმეებს მიადგეს ზიანი, რომლებშიც იგი ნაწილობრივ, როგორც პასიური წევრი, არის ჩართული. ძა-

ლიან მავნებლური იქნებოდა, თუ ოფიცერი, რომელსაც ზემდგომი ბრძანებას მისცემს, სამსახურისას ამ ბრძანების მიზანშეწონილობისა და სარგებლიანობის შესახებ დაიწყებდა აზრების გამოთქმას; ის უნდა დამორჩილდეს. მაგრამ სამართლიანად ვერ აუკრძალავ მას, როგორც მეცნიერს, სამხედრო სამსახურის შეცდომების შესახებ შეხედულებების გამოთქმას და მათ საზოგადოების სამსჯავროზე გამოტანას. მოქალაქე ვერ იტყვის უარს მასზე დაკისრებულ გადასახადთა გადახდაზე; მეტიც, გადასახადების კადნიერი კრიტიკა (რომელმაც შესაძლოა საზოგადო დაუმორჩილებლობა გამოიწვიოს) შეიძლება დაისაჯოს, როგორც სკანდალი. მაგრამ იგივე ადამიანი არ ეწინააღმდეგება მოქალაქის ვალდებულებას, თუ ის, როგორც მეცნიერი, ამ გადასახადების შემოღების შეუფერებლობისა და, თუნდაც, უსამართლობის წინააღმდეგ საჯაროდ გამოთქვამს საკუთარ აზრს. ასევე, სასულიერო პირი ვალდებულია, საკუთარ კათაკმევლებსა და მრევლს იმ ეკლესიის სიმბოლოს მიხედვით უქადაგოს, რომელშიც მსახურობს, რადგან სწორედ ამ პირობით იქნა ის მიღებული სამსახურში. მაგრამ, როგორც მეცნიერს, მას სრული თავისუფლება აქვს – მეტიც, მოწოდებულიც კია – ყველა თა-

ვისი კარგად აწონილ-დაწონილი და კეთილად განზრახული აზრი, როგორც ამ სიმბოლოს შეცდომებისა, ისე რელიგიისა და ეკლესიის საქმეების უკეთ მოწყობის შესახებ, საზოგადოებას გაუზიაროს. აქ არაფერია ისეთი, რამაც შეიძლება მისი სინდისი შეაწუხოს. მართლაც, რასაც ის საკუთარი, როგორც ეკლესიის მსახურის, მოვალეობის მიხედვით ასწავლის, მას ის როგორც რაღაც ისეთს წარმოადგენს, რისი სწავლებაც არ შეუძლია საკუთარი ნება-სურვილისამებრ; ის მან უნდა გადმოსცეს, როგორც სხვისი მითითებისა და სხვისი სახელის შესაბამისად მოქმედმა. ის იტყვის: „ჩვენი ეკლესია ამასა და ამას ასწავლის; ესაა საბუთები, რომლებსაც ის იყენებს“. ამის შემდეგ მას საკუთარი მრევლისთვის გამოაქვს ყველა პრაქტიკული სარგებელი იმ დებულებებიდან, რომლებზეც თვითონ მთელი დარწმუნებულობით ხელს ვერ მოაწერდა, მაგრამ რომელთა ქადაგებასაც ხელი შეუძლია მოჰკიდოს, რადგან სულაც არაა გამორიცხული, რომ მათში ჭეშმარიტება იმალებოდეს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათში არაფერი მოინახება შინაგანი რელიგიის საწინააღმდეგო. იმიტომ, რომ რამე ასეთი საწინააღმდეგოს აღმოჩენა თუ დაიჯერა, მაშინ მას არ შეეძლება სინდისიერად შეასრულოს

საკუთარი სამსახური და ის უნდა დატოვოს. მაშასადამე, გონების გამოყენება, რომელსაც მღვდელი საკუთარი მრევლის წინაშე მიმართავს, მხოლოდ კერძო გამოყენებაა, რადგანაც, რამდენადაც დიდი არ უნდა იყოს ეს მრევლი, გამოყენება მაინც შინაურობაში ხდება; ამის გათვალისწინებით, მღვდელი არაა თავისუფალი და არც შეიძლება იყოს, რადგან ის სხვის დავალებას ასრულებს. ამის საპირისპიროდ, მეცნიერი – როგორც სასულიერო პირი საკუთარი გონების საჯარო გამოყენებისას, რომელიც ნაწერებით საკუთრივ საზოგადოებას, ანუ მსოფლიოს ესაუბრება – ფლობს შეუზღუდავ თავისუფლებას, გამოიყენოს საკუთარი გონება და საკუთარი სახელით ილაპარაკოს. ხალხის მეურვეები (სასულიერო საქმეებში) თავად უმწიფრები რომ უნდა იყვნენ – ეს უაზრობაა, რომელიც უაზრობათა უკვდავყოფას ნიშნავს.

მაგრამ ხომ არ უნდა ჰქონდეს უფლება სასულიერო პირთა გარკვეულ საზოგადოებას, მაგალითად ეკლესიის კრებას, რომ ფიცით გარკვეულ უცვლელ სიმბოლოზე შეთანხმდეს, რითაც უწყვეტ მეურვეობას მიაღწევს ყველა საკუთარ წევრზე, მათი საშუალებით – ხალხზე და ამ მეურვეობას სამარადისოდ გახდის? ჩემი პასუხია: ეს სრულიად შეუძლებელია. ასეთი

ხელშეკრულება, რომელსაც ადამიანთა მოდგმის შემდგომი განმანათლებლობის სამუდამოდ შესაჩერებლად დადებდნენ, სრულიად ბათილი და ძალადაკარგული იქნებოდა, თუნდაც უმაღლესი ხელისუფლების, პარლამენტებისა და ყველაზე საზეიმო სამშვიდობო შეთანხმებების მიერ იყოს დადასტურებული. ერთ ეპოქას არ შეუძლია შეთანხმდეს და დაიფიცოს, რათა მისი მომდევნო ეპოქა ისეთ მდგომარეობაში ჩავარდეს, რომელშიც შეუძლებელი იქნება შემეცნება (პირველ რიგში, ყველაზე აუცილებელი) გაფართოვდეს, შეცდომებისაგან გაიწმინდოს და განმანათლებლობის საქმეში წინ წაიწიოს. ეს იქნებოდა დანაშაული ადამიანის ბუნების წინააღმდეგ, რომლის პირველადი განსაზღვრება სწორედ ამ წინსვლაში მდგომარეობს; ხოლო შთამომავლებს სრული უფლება აქვთ, უარყონ ის გადაწყვეტილებები, რომლებიც უკანონოდ და დანაშაულებრივად იქნა მიღებული. კრიტიკრიუმი ყოველივე იმისა, რაც ხალხს როგორც კანონი შეიძლება დაეწესოს, შემდეგ შეკითხვაშია: დაუწესებდა თუ არა ხალხი ამ კანონს საკუთარ თავს? ეს კანონი შესაძლებელი იქნებოდა, უკეთესის მოლოდინში, განსაზღვრული მოკლე დროით, რათა გარკვეული წესრიგი ყოფილიყო შემოტანილი: ყოველ

მოქალაქეს, უპირველეს ყოვლისა, სასულიერო პირს, ექნებოდა ნებართვა, მეცნიერის ხარისხში საჯაროდ ე. ი. საკუთარი ნაწერებით, თანამედროვე მოწყობის შეცდომებზე აზრი გამოთქვას, მაგრამ შემოტანილი წესრიგი იქამდე შენარჩუნდებოდა, სანამ ამ ვითარებების შესახებ ცოდნა საჯაროდ იმდენად არ გავრცელდებოდა და ცხადი არ გახდებოდა, რომ მოქალაქეები საკუთარი ხმების გაერთიანებით (თუმცა არა ყველასი) ტახტს წინადადებით მიმართავდნენ, ის მრევლნი მიელო დაცვის ქვეშ, რომლებიც უკეთესი გაგების შესახებ საკუთარი წარმოდგენების შესაბამისად გაერთიანდნენ შეცვლილი რელიგიური მოწყობისათვის, იმის გარეშე, რომ მათ შეუშალონ ხელი, ვისაც ძველ წესზე დარჩენა სურს. მაგრამ სრულიად დაუშვებელია შეთანხმება – თუნდაც ერთი ადამიანის ცხოვრების მანძილზე – მუდმივ, არავისგან საჯაროდ ეჭვქვეშ დაყენებად რელიგიურ მოწყობაზე და ამით კაცობრიობის სრულყოფის საქმეში წინსვლის ერთი ეპოქის განადგურება და მისი ქცევა შთამომავლობისათვის უნაყოფოდ და საზიანოდაც კი. ადამიანს შეუძლია საკუთარი თავისთვის – და ისიც მხოლოდ გარკვეული დროით – გადადოს განათლება იმის შესახებ, რაც უნდა იცოდეს; მაგრამ მისი

უკუგდება, გინდა საკუთარი თავისთვის და გინდაც – შთამომავლობისათვის ნიშნავს კაცობრიობის წმინდა უფლებების შელახვასა და ფეხით გათელვას. ის, რისი დაწესების უფლებაც საკუთარი თავისთვის ხალხსაც კი არ აქვს, კიდევ უფრო ნაკლებად შეიძლება მონარქმა დაუწესოს ხალხს, რადგან მონარქის საკანონმდებლო ავტორიტეტი სწორედ იმას ეფუძნება, რომ ის ხალხის მთელს ნებას საკუთარში აერთიანებს. თუ ის მხოლოდ იმას აქცევს ყურადღებას, რომ ყოველი ქვეყნის მთელი თუ წარმოსახვითი გაუმჯობესება სამოქალაქო წესრიგთან თანხმობაში იყოს, მას შეუძლია საკუთარ ქვეშევრდომებს მისცეს საშუალება, თავად გადაწყვიტონ, რისი გაკეთება სურთ სულის გადარჩენისათვის; მას ეს საერთოდ არ ეხება. მისი საქმეა უზრუნველყოს, რომ ერთი მეორეს ძალადობრივად არ აბრკოლებდეს, რომ მთელი საკუთარი უნარით ამ გადარჩენის განსაზღვრასა და მიღწევაზე იმუშავოს. ის თავად აყენებს ზიანს საკუთარ სიდიადეს, როდესაც ამ სფეროში ერევა და ნაწერებს, რომლებშიც მისი ქვეშევრდომები საკუთარ აზრებში გარკვევას ცდილობენ, მთავრობის ზედამხედველობას უქვემდებარებს – მაშინაც, როდესაც ის ამას საკუთარი მაღალი გაგებით აკეთებს და საყვედურს იმსახურებს, რომლის მიხედვითაც Caesar

non est supra grammaticos<sup>3</sup>; განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც თავის უმაღლეს ძალაუფლებას იმდენად ამცირებს, რომ მხარს უჭერს საკუთარ სახელმწიფოში ზოგიერთი ტირანის სასულიერო დესპოტიზმს თავისი სხვა ქვეშევრდომების წინააღმდეგ.

როდესაც ამის შემდეგ კითხვა დაისმის: ვცხოვრობთ თუ არა ახლა ჩვენ განათლებულ ეპოქაში? პასუხი ასეთია: არა, მაგრამ ჩვენ ვცხოვრობთ განმანათლებლობის ეპოქაში. ჯერ კიდევ ძალიან ბევრი აკლია იქამდე, რომ ადამიანებს ჰქონდეთ იმისი უნარი, რელიგიურ საკითხებში საკუთარი განსჯა სანდოდ და სწორად მოიხმარონ სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე. ოღონდ ცხადი ნიშნები გვაქვს იმისა, რომ ახლა მათ წინაშე ეს ველი თავისუფალი დამუშავებისათვის გაიხსნა და ზოგადი განმანათლებლობის – ანუ უმწიფრობიდან გამოსვლის, რომელში ყოფნაც ადამიანების ბრალია – დაბრკოლებები მცირდება. ამ აზრით ეს ეპოქა განმანათლებლობის ეპოქაა ანუ ფრიდრიხის საუკუნეა.

მეფე, რომელიც უღირსად არ მიიჩნევს იმის თქმას, რომ საკუთარ მოვალეობად მიაჩნია, რელიგიის სფეროში ადამიანებს არაფერი დაუწე-

3 (ლათ.) კეისარი არ დგას გრამატიკოსებზე მაღლა.

სოს და მათ აქ სრულ თავისუფლებას ანიჭებს, და რომელიც, შესაბამისად, საკუთარ თავთან მიმართებაში ტოლერანტობის ქედმაღლურ სახელს უარყოფს, თავად არის განათლებული და იმსახურებს იმას, რომ მაღლიერმა თანამედროვეებმა და შთამომავლობამ შეაქონ, როგორც ის, ვინც ადამიანის გვარი პირველმა – ყოველ შემთხვევაში, ხელისუფლების მხრიდან – უმწიფრობიდან გამოიყვანა და თითოეულს თავისუფლება მისცა, სინდისის საქმეებში საკუთარი გონება მოიხმაროს. მისი მმართველობისას პატივსაცემ სასულიერო პირებს შეუძლიათ, საკუთარი თანამდებობის მოვალეობისათვის ზიანის მიყენების გარეშე, რწმენის მიღებული სიმბოლოსგან აქა-იქ განსხვავებული დასკვნები და შეხედულებები მეცნიერის ხარისხში თავისუფლად და საჯაროდ დადონ მსოფლიოს სამსჯავროზე; კიდევ უფრო მეტად კი მათ, ვინც თანამდებობრივი მოვალეობით არაა შეზღუდული. თავისუფლების ეს სული იქაც კი ვრცელდება, სადაც მას იმ მთავრობათა გარეგან დაბრკოლებებთან უხდება ბრძოლა, რომლებსაც საკუთარი ფუნქცია ვერ გაუგიათ. რადგან ის ანათებს, როგორც მაგალითი იმისა, რომ თავისუფლების არსებობა საჯარო სიმშვიდისა და საზოგადოების ერთიანობის შესახებ წუხილს სულაც არ

უნდა იწვევდეს. ადამიანები თანდათანობით თვითონვე ახერხებენ სიუხეშის მდგომარეობიდან გამოსვლას, თუ მათ განზრახ გამოგონილი ხერხებით არ აიძულებენ, მასში დარჩნენ.

განმანათლებლობის – ანუ ადამიანის გამოსვლისა უმწიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია – მთავარ საკითხად რელიგიის სფერო მივიჩნიე, რადგან ხელოვნებათა და მეცნიერებებთან დაკავშირებით ჩვენს მმართველებს არ აქვთ ინტერესი, მეურვეების როლის შეასრულონ; გარდა ამისა, ეს უმწიფრობა ყველაზე უფრო საზიანო და ღირსების შემლახველია. მაგრამ სახელმწიფოს მეთაურის აზროვნების წესი, რომელიც რელიგიურ განმანათლებლობას უწყობს ხელს, კიდევ უფრო შორს მიდის და ხვდება: თავად კანონმდებლობასთან მიმართებაშიც უსაფრთხოა საკუთარი ქვეშევრდომებისათვის იმისი უფლების მიცემა, რომ საკუთარი გონება საჯაროდ გამოიყენონ და საკუთარი აზრები კანონების უკეთესი ჩამოყალიბების შესახებ, ან თუნდაც თამამი კრიტიკა უკვე არსებული კანონებისა, სამყაროს საჯაროდ გაუზიარონ; ჩვენს თვალწინ ბრწყინვალე მაგალითი გვაქვს, რომელთან მიმართებაშიც არცერთ მონარქს არ გადაუჭარბებია მისთვის, ვისაც ჩვენ პატივს მივაგებთ.

მაგრამ მხოლოდ მას, ვისაც, თავად განათლებულს, აჩრდილების არ ეშინია, მაგრამ, ასევე, კარგად დისციპლინირებული მრავალრიცხოვანი ჯარი ჰყავს საზოგადოებრივი მშვიდობის დასაცავად, შეუძლია თქვას, რასაც ვერ ბედავს რესპუბლიკა: „იმსჯელეთ, რამდენიც გინდათ და რის შესახებაც გინდათ; მაგრამ დამმორჩილდით!“ აქ თავს ავლენს ადამიანთა საქმეების უცნაური და მოულოდნელი მიმდინარეობა; როგორც სხვა შემთხვევებში, როდესაც მას მთლიანობაში ვუყურებთ, მასში თითქმის ყველაფერი პარადოქსულია. სამოქალაქო თავისუფლების უფრო დიდი ხარისხი ხალხის სულის თავისუფლებისათვის სასარგებლო ჩანს, მაგრამ ამავედროულად მას გადაულახავ საზღვრებს უწესებს; თავისუფლების უფრო ნაკლები ხარისხი კი მას უქმნის სივრცეს, რომ მთელი თავისი ძალით გავრცელდეს. მას შემდეგ, რაც ბუნება ამ მაგარი გარსისგან მარცვალს გამოათავისუფლებს, რომელზედაც ის ყველაზე ნაზად ზრუნავს, კერძოდ კი თავისუფალი აზროვნებისაკენ მიდრეკილებასა და მოწოდებას, ეს უკანასკნელი ჯერ ხალხის გრძნობებზე ახდენს უკუგავლენას (რის შედეგადაც ხალხი მეტად და მეტად იძენს თავისუფლად მოქმედების უნარს) და, საბოლოოდ, თავად

მმართველობის პრინციპებზეც – მმართველობისა, რომელიც საკუთარი თავისათვის სასარგებლოდ მიიჩნევს, ადამიანს, ვინც უკვე მეტია, ვიდრე მანქანა, მისი ღირსების შესაბამისად მოექცეს.

*კიონიგსბერგი, 1784 წლის 30 სექტემბერი*

ბიუშლინგის ყოველკვირეული ცნობების 13 სექტემბრის გამოშვებაში ვკითხულობ დღეს, ამავე თვის 30-ს, ბერლინის ყოველთვიური ჟურნალის განცხადებას, რომელშიც ბატონი მენდელსონის მიერ იმავე კითხვაზე გაცემული პასუხია ნახსენები. ის მე ჯერ არ ჩამვარდნია ხელთ; სხვა შემთხვევაში წინამდებარე ნაწერს არ გამოვაქვეყნებდი – ნაწერს, რომელიც ახლა მხოლოდ მცდელობას წარმოადგენს, დადგინდეს, რამდენად შეიძლება შემთხვევითობამ აზრთა დამთხვევა წარმოშვას.

რა არის მანქანათმშენებლობა?

ჩვენს დროში, როდესაც ჟურნალი საკუთარ მკითხველებს შეკითხვას უსვამს, ამას იმისთვის აკეთებს, რომ გაიგოს მათი აზრი საკითხის შესახებ, რომელზედაც თითოეულს უკვე აქვს საკუთარი შეხედულება: რაღაც განსაკუთრებულის გაგების რისკი არ არსებობს. მე-18 საუკუნეში პუბლიკას უფრო იმ პრობლემების შესახებ უსვამდნენ შეკითხვებს, რომლებზედაც პასუხი ჯერ არ არსებობდა. არ ვიცი, უფრო ეფექტიანი იყო თუ არა ეს მიდგომა, მაგრამ ის ნამდვილად იყო უფრო საინტერესო.

ასეა თუ ისე, ამ ჩვეულების შესაბამისად, 1784 წლის დეკემბერში გერმანულმა ჟურნალმა სახელწოდებით *Berlinische Monatsschrift* გამოაქვეყნა პასუხი კითხვაზე: *Was ist Aufklärung?*<sup>1</sup> ეს პასუხი კანტს ეკუთვნოდა.

შესაძლოა, ეს არ იყოს ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტი. მაგრამ, ჩემი აზრით, მისით აზროვნების ისტორიაში შეუმჩნეველად შემოვიდა შეკითხვა, რომელზედაც თანამედროვე ფილოსოფიას პასუხი ვერ გაუცია, თუმცა მან ვერც მისი თავიდან მოშორება შეძლო. სხვადასხვა ფორმით, უკვე ორი საუკუნეა, რაც ეს შეკითხვა მეორდება. ჰეგელიდან

ჰორკჰაიმერამდე თუ ჰაბერმასამდე, ნიცშესა თუ მაქს ვებერის გავლით, არ არსებობს ფილოსოფია, რომელსაც, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, არ დაუპირისპირდა შეკითხვა: მაშ, რა არის ეს ხდომილება, რომელსაც Aufklärung-ი ჰქვია და რომელმაც განსაზღვრა, ყოველ შემთხვევაში, ნაწილობრივ მაინც, ის, რაც ვართ, რასაც ვფიქრობთ და რასაც ვაკეთებთ დღეს? წარმოვიდგინოთ, რომ *Berlinische Monatsschrift*-ი დღესაც არსებობს და მკითხველებს უსვამს შეკითხვას: „რა არის თანამედროვე ფილოსოფია?“. ამ შეკითხვაზე შეიძლება ექოთი გაგვეცა პასუხი: თანამედროვე ფილოსოფია ისაა, რომელიც ცდილობს, გასცეს პასუხი ორი საუკუნის წინ ასე გაუფრთხილებლად დასმულ შეკითხვაზე: *Was ist Aufklärung?*

რამდენიმე წამით შევჩერდეთ კანტის ამ ტექსტზე. ის რამდენიმე მიზეზის გამო იმსახურებს ყურადღებას.

იმავე კითხვას მოსე მენდელსონმაც გასცა პასუხი იმავე ჟურნალში, ორი თვით ადრე. მაგრამ კანტი არ იცნობდა ამ ტექსტს, როდესაც საკუთარს წერდა. ცხადია, ამ მომენტიდან არ იწყება გერმანული ფილოსოფიური მოძრაობის შეხვედრა ებრაული კულტურის ახალ პროცესებთან. ოცდაათი წლით ადრე, მენდელსონი ამავე გზაჯვარედინზე იყო, ლესინგთან ერთად. მაგრამ აქამდე ამოცანა მდგომარეობდა იმაში, რომ გერმანულ აზროვნე-

ბაში ებრაულ კულტურას არსებობის უფლება მიელო – რის გაკეთებასაც შეეცადა ლესინგი თავის ნაწარმოებში „ებრაელები“<sup>2</sup> – ანდა პრობლემების გამოყოფაში, რომლებიც საერთო იყო ებრაული აზროვნებისა და გერმანული ფილოსოფიისათვის: ეს გააკეთა მენდელსონმა „სულის უკვდავების შესახებ საუბრებში“<sup>3</sup> ამ ორი ტექსტით, რომლებიც *Berlinische Monatsschrift*-ში გამოქვეყნდა, გერმანული *Aufklärung*-ი და ებრაული ჰასკალა აღიარებენ, რომ ისინი ერთსა და იმავე ისტორიას მიეკუთვნებიან; ისინი ცდილობენ იმ საერთო პროცესის განსაზღვრას, რომლიდანაც დასაბამს იღებენ. შესაძლოა ეს, გარკვეულწილად, იყო გაცხადება საერთო ბედისწერის მიღებისა, რომელმაც, კარგადაა ცნობილი, რა დრამამდეც მიგვიყვანა.

მაგრამ უფრო მეტიც – თავისთავად და ქრისტიანული ტრადიციის შიგნით, ეს ტექსტი ახალ პრობლემას აყენებს.

ცხადია, პირველად არ ხდება, რომ ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობს, საკუთარ აწმყოზე დაფიქრდეს. მაგრამ, სქემატურად, შეიძლება ითქვას, რომ ამ რეფლექსიას აქამდე სამი მთავარი ფორმა ჰქონდა.

შეიძლება აწმყოს წარმოდგენა როგორც იმისა, რაც სამყაროს გარკვეულ ხანას ეკუთვნის, განსხვავებულია სხვებისაგან რაღაც სპეციფიკური მახასიათებლებით ან გამიჯნულია სხვებისგან რა-

ლაც დრამატული ხდომილებით. ასე, მაგალითად, პლატონის „პოლიტიკოსში“ მოსაუბრეები აღიარებენ, რომ ისინი ეკუთვნიან სამყაროს ერთ-ერთ იმ რევოლუციას, რომელიც მას უკუღმა ატრიალებს, მთელი აქედან გამომდინარე უარყოფითი შედეგებით;

ასევე შეიძლება აწმყოს შესახებ კითხვა დაისვას მასში იმ ნიშნების გასაშიფრად, რომლებიც მომავალ ხდომილებაზე მიუთითებენ. აქაა ისტორიული ჰერმენევტიკის პრინციპი, რომლის მაგალითსაც ავგუსტინე წარმოადგენს;

აწმყო შეიძლება ასევე გაანალიზებულ იქნეს, როგორც გარდამავალი წერტილი ახალი სამყაროს განთიადისკენ. სწორედ ესაა, რასაც აღწერს ვიკო თავისი „ისტორიის ფილოსოფიის პრინციპების“ უკანასკნელ თავში<sup>4</sup>; რასაც ის „დღეს“ ხედავს, არის „ყველაზე სრული ცივილიზაციის გაფართოება ხალხებში, რომელთა უმრავლესობა დიდ მონარქებს ემორჩილება“; ეს ასევე არის „შეუდარებელი ცივილიზაციით მბრწყინავი ევროპა“, რომელიც სავსეა „ყველა სიკეთით, ადამიანური ცხოვრების ბედნიერებას რომ შეადგენს“.

მაგრამ ფორმა, რომლითაც კანტი Aufklärung-ის პრობლემას აყენებს, სრულიად განსხვავებულია – არც სამყაროს ხანა, რომელსაც ის ეკუთვნის, არც ხდომილება, რომლის ნიშნებსაც წინასწარ განსჭვრეტს, არც განთიადი აღსრულებისა. კანტი

Aufklärung-სთითქმის მთლიანად ნეგატიურად განსაზღვრავს, როგორც Ausgang-ს, როგორც „გამოსვლას“. ისტორიის შესახებ სხვა ტექსტებში ხდება ხოლმე, რომ კანტი სვამს დასაბამის შესახებ შეკითხვას ან განსაზღვრავს ისტორიული პროცესის შინაგან მიზნობრიობას. Aufklärung-ის შესახებ ტექსტში საკითხი წმინდა აქტუალობას ეხება. ის არ ცდილობს, გაიგოს აწმყო ტოტალობასა ან მომავალ მიღწევაზე დაყრდნობით. ის ეძებს განსხვავებას: რა განსხვავება შემოაქვს დღევანდელ დღეს გუშინდელთან შედარებით?

მე არ დავიწყებ დეტალურ განხილვას ტექსტისა, რომელიც, მიუხედავად სიმოკლისა, ყოველთვის ძალზე ცხადი როდია. მე მხოლოდ სამი ან ოთხი მახასიათებლის გამოყოფა მინდა, რომლებიც მნიშვნელოვნად მეჩვენება იმის გასაგებად, თუ როგორ დასვა კანტმა აწმყოს შესახებ ფილოსოფიური შეკითხვა.

კანტი თავიდანვე აღნიშნავს, რომ ეს „გამოსვლა“, რომელიც ახასიათებს Aufklärung-ს, პროცესია, რომელიც ჩვენ გვათავისუფლებს „უმწიფრობის“ მდგომარეობისაგან. „უმწიფრობის“ ქვეშ მას ესმის ჩვენი ნების გარკვეული მდგომარეობა, რომელიც ჩვენ მიგვაღებინებს ვიღაც სხვის ავტორიტეტს ისეთ სფეროებში ქცევისას, სადაც გონების გამოყენება იქნებოდა უპრიანი. კანტი სამ მაგალითს იძლევა: ჩვენ უმწიფრობის მდგომარეობაში

ვართ, როდესაც წიგნს ჩვენთვის განსჯის ადგილი უჭირავს, როდესაც სულიერი მოძღვარი ჩვენთვის სინდისის ადგილს იკავებს, როდესაც ექიმი იღებს გადაწყვეტილებას ჩვენს მაგივრად ჩვენი რეჟიმის შესახებ (სხვათა შორის შევნიშნოთ, რომ აქ ადვილად შეიძლება სამი კრიტიკის რეგისტრის ცნობა, თუმცაღა ტექსტის ამას პირდაპირ არ ამბობს). ყოველ შემთხვევაში, Aufklärung-ი განისაზღვრება უკვე არსებული მიმართების სახეცვლილებით ნების, ავტორიტეტსა და გონების გამოყენებას შორის.

ასევე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ გამოსვლას კანტი საკმაოდ ორაზროვნად წარმოადგენს. ის მას ახასიათებს, როგორც ფაქტს, მიმდინარე პროცესს; მაგრამ ის მას ასევე წარმოადგენს, როგორც ამოცანასა და ვალდებულებას. პირველივე პარაგრაფიდან ის აღნიშნავს, რომ ადამიანი თვითონაა პასუხისმგებელი უმწიფრობის საკუთარ მდგომარეობაზე. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის ამ მდგომარეობიდან ვერ გამოვა, თუ თვითონ არ მოახდენს საკუთარ თავში ცვლილებას. კანტი მრავალმნიშვნელოვნად ამბობს, რომ ამ Aufklärung-ს დევიზი (Wahlspruch) აქვს; დევიზი კი არის განსაკუთრებული ნიშანი, რომლითაც ვიღაცის ცნობა შეიძლება; ის ასევე არის მითითება, რომელსაც აძლევენ საკუთარ თავს და სთავაზობენ სხვებს. როგორია ეს მითითება? *Aude saper*, „გაბედე ცოდნა“

მაშასადამე, *Aufklärung*-ი უნდა განვიხილოთ, ერთსა და იმავე დროს, როგორც პროცესი, რომლის ნაწილსაც ადამიანები კოლექტიურად წარმოადგენენ და სიმამაცის აქტი, რომელიც პიროვნულად უნდა განხორციელდეს. ადამიანები, ერთსა და იმავე დროს, ერთი და იმავე პროცესის ელემენტებიც არიან და აქტორებიც. ისინი შეიძლება მისი აქტორები იყვნენ იმდენად, რამდენადაც მის ნაწილს წარმოადგენენ; და პროცესი ხდება იმდენად, რამდენადაც ადამიანები გადაწყვეტილებას იღებენ, იყონ მისი ნებაყოფლობითი აქტორები.

მესამე სიძნელე კანტის ტექსტში სწორედ აქ გვხვდება. ის მდგომარეობს სიტყვა *Menschheit*-ის გამოყენებაში. ამ სიტყვის მნიშვნელობა ისტორიის კანტისეული კონცეფციისათვის ცნობილია. შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ ადამიანის გვარის მთლიანობაა ჩართული *Aufklärung*-ის პროცესში? ამ შემთხვევაში, უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ *Aufklärung*-ი ისტორიული ცვლილებაა, რომელიც ეხება დედამიწის ზედაპირზე მცხოვრებ ყველა ადამიანის პოლიტიკურსა და სოციალურ არსებობას. თუ უნდა ვიფიქროთ, რომ საქმე ეხება ცვლილებას, რომელიც გავლენას ახდენს იმაზე, რაშიც მდგომარეობს ადამიანური არსების ადამიანურობა? მაშინ მთავარი იქნება იმის ცოდნა, თუ რა არის ეს ცვლილება. აქ კანტის პასუხი ისევ არაა თავისუფალი გარკვეული ორაზროვნებისაგან. ყო-

ველ შემთხვევაში, მოჩვენებითი სიმარტივის ქვეშ, ის საკმაოდ კომპლექსურია.

კანტი განსაზღვრავს ორ არსებით პირობას, რათა ადამიანი გამოვიდეს საკუთარი უმწიფრობიდან. და ეს ორი პირობა, ერთსა და იმავე დროს, სპირიტუალურიცაა და ინსტიტუციურიც, ეთიკურიცაა და პოლიტიკურიც.

პირველი ამ პირობათაგან არის ის, რომ საჭიროა კარგად განსხვავება იმისა, რაც მოდის მორჩილებიდან და იმისა, რაც მოდის გონების გამოყენებიდან. კანტი, უმწიფრობის მდგომარეობის მოკლედ დასახასიათებლად, აცხადებს გავრცელებულ გამონათქვამს: „დამორჩილდით, ნუ მსჯელობთ“: ასეთია, მას თუ დავუჯერებთ, ფორმა, რომელშიც, ჩვეულებრივ, ხდება სამხედრო დისციპლინის, პოლიტიკური ძალაუფლებისა და რელიგიური ავტორიტეტის გამოყენება. კაცობრიობა ზრდასრული გახდება არა მაშინ, როცა მას დამორჩილება აღარ დასჭირდება, არამედ მაშინ, როდესაც მას ეტყვიან: „დამორჩილდით და შეგეძლებათ იმსჯელოთ, რამდენიც გნებავთ.“ უნდა აღინიშნოს, რომ გერმანული სიტყვა, რომელიც აქაა გამოყენებული, არის *räzonieren*; ეს სიტყვა, რომელსაც კანტი „კრიტიკებშიც“ ხმარობს, აღნიშნავს არა გონების ნებისმიერ გამოყენებას, არამედ გონების ისეთ გამოყენებას, როდესაც მას არ აქვს სხვა მიზანი, გარდა საკუთარი თავისა; *räzonieren*,

ესაა მსჯელობა მსჯელობისათვის. და კანტი იძლევა მაგალითებს, რომლებიც ასევე სრულიად ტრივიალურად გამოიყურება: მავანი იხდის გადასახადებს, მაგრამ შესაძლებლობა აქვს, იმდენი იმსჯელოს ფისკალურ საკითხებზე, რამდენიც უნდა – აი, რა ახასიათებს ზრდასრულობის მდგომარეობას; ანდა, პასტორი უზრუნველყოფს მრევლისათვის ღვთისმსახურებას იმ ეკლესიის პრინციპების მიხედვით, რომელსაც ეკუთვნის, მაგრამ რელიგიურ დოგმებზე მსჯელობს ისე, როგორც თავად უნდა.

ვინმემ შეიძლება იფიქროს, რომ აქ არაფერია იმისგან განსხვავებული, რაც ესმოდათ, მოყოლებულია მე-16 საუკუნიდან, სინდისის თავისუფლების ქვეშ: უფლება, იაზროვნო ისე, როგორც გინდა, ოღონდ თუ მორჩილებ, როგორც საჭიროა. მაგრამ აქ კანტისხვა განსხვავებით შემოდის და ამას საკმაოდ განსაცვიფრებელი ფორმით აკეთებს. საქმე ეხება განსხვავებას გონების კერძო და საჯარო გამოყენებებს შორის. ოღონდ კანტი იმწამსვე დაურთავს, რომ გონება უნდა იყოს თავისუფალი საკუთარ საჯარო გამოყენებაში და რომ ის უნდა იყოს მორჩილი თავის კერძო გამოყენებაში. ეს ზუსტად იმის საპირისპიროა, რასაც, ჩვეულებრივ, სინდისის თავისუფლებას უწოდებენ.

მაგრამ საჭიროა უფრო ზუსტები ვიყოთ. რომელია, კანტის აზრით, გონების კერძო გამოყენება?

რომელია ის სფერო, სადაც მას აქვს ადგილი? ადამიანი, ამბობს კანტი, საკუთარი გონების კერძო გამოყენებას ახდენს, როდესაც ის „მანქანის ნაწილია“; ანუ როდესაც მას აქვს როლი და ფუნქციები, რომლებიც საზოგადოებაში უნდა შეასრულოს: იყოს ჯარისკაცი, გადაიხადოს გადასახადები, ჩაბარებული ჰყავდეს მრევლი, იყოს ფუნქციონერი მთავრობაში, ეს ყოველივე ადამიანისგან საზოგადოების განსაკუთრებულ სეგმენტს ჰქმნის; ის ასე აღმოჩნდება განსაზღვრულ პოზიციაში, სადაც მან უნდა გამოიყენოს წესები და ცალკეული მიზნები დაისახოს. კანტი არ ითხოვს ბრმა და ბრიყვულ მორჩილებას; არამედ იმას, რომ გონების გამოყენება ადაპტირებულ იქნეს განსაზღვრულ ვითარებებთან; და რომ გონება დაემორჩილოს ამ ცალკეულ მიზნებს. შესაბამისად, აქ ვერ იარსებებს გონების თავისუფალი გამოყენება.

ამის საპირისპიროდ, როდესაც ადამიანი მხოლოდ გონების გამოყენებისათვის მსჯელობს, როდესაც ის მსჯელობს, როგორც გონიერი არსება (და არა როგორც მანქანის ნაწილი), როდესაც ის მსჯელობს, როგორც წევრი გონიერი კაცობრიობისა, მაშინ გონების გამოყენება უნდა იყოს თავისუფალი და საჯარო. მაშასადამე, Aufklärung-ი არაა მხოლოდ პროცესი, რომლითაც ინდივიდები უზრუნველყოფენ აზრის პიროვნულ თავისუფლებას. Aufklärung-თან მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც

არსებობს შეთავსება გონების უნივერსალურ გამოყენებას, თავისუფალ გამოყენებასა და საჯარო გამოყენებას შორის.

ამას ჩვენ მივყავართ მეოთხე შეკითხვამდე, რომელიც კანტის ტექსტს უნდა დავუსვათ. ადვილი გასაგებია, რომ გონების უნივერსალური გამოყენება (ყოველგვარ ცალკეულ მიზანს მიღმა) თვითონ სუბიექტის, როგორც ინდივიდის, საქმეა; ისიც ადვილი გასაგებია, რომ ამ გამოყენების თავისუფლება შეიძლება უზრუნველყოფილ იქნეს წმინდად ნეგატიური სახით, მის წინააღმდეგ ყოველგვარი დევნის არარსებობით. მაგრამ როგორ შეიძლება ამ გონების საჯარო გამოყენების უზრუნველყოფა? როგორც ჩანს, Aufklärung-ი არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, როგორც უბრალოდ ზოგადი პროცესი, რომელიც მთელ კაცობრიობაზე ახდენს გავლენას. ის არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, როგორც ინდივიდებისათვის გამოწერილი ვალდებულება: ის ახლა წარმოგვიდგება, როგორც პოლიტიკური პრობლემა. ყველა შემთხვევაში, ჩნდება იმისი ცოდნის საკითხი, თუ როგორ შეიძლება გონების გამოყენებამ მიიღოს საჯარო ფორმა, რომელიც მისთვის აუცილებელია, როგორ შეიძლება ცოდნის გაბედულება გამოყენებულ იქნეს დღის სინათლეზე, თანაც მაშინ, როცა ინდივიდები ბრძანებებს რაც შეიძლება ზუსტად შეასრულებენ. და კანტი, დასასრულისკენ, ფრიდრიხ

მეორეს, თითქმის დაუფარავად, სთავაზობს გარკვეულ ხელშეკრულებას, რომელსაც შეიძლება რაციონალური დესპოტიზმის თავისუფალ გონებასთან ხელშეკრულება ვუწოდოთ: ავტონომიური გონების საჯარო და თავისუფალი გამოყენება იქნება მორჩილების საუკეთესო გარანტია, ოღონდ იმ პირობით, რომ თავად პოლიტიკური პრინციპი, რომელსაც ის უნდა დაემორჩილოს, იქნება უნივერსალური გონების შესატყვისი.

დავტოვოთ ეს ტექსტი. სულაც არ მინდა მისი ისე განხილვა, თითქოს მას შეეძლოს, წარმოადგინოს Aufklärung-ის ადეკვატური აღწერა; ჩემი აზრით, მისით ვერცერთი ისტორიკოსი ვერ დაკმაყოფილდებოდა სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ტრანსფორმაციების ანალიზისას, რომლებიც მე-18 საუკუნის ბოლოს წარმოიშვა.

და მაინც, მიუხედავად მისი „სიტუაციური“ ხასიათისა და იმის გარეშე, რომ მისთვის კანტის შემოქმედებაში გადამეტებული მნიშვნელობის მინიჭება მინდოდეს, მჯერა, რომ ხაზი უნდა გაესვას იმ კავშირს, რომელიც არსებობს ამ მოკლე სტატიასა და სამ კრიტიკას შორის. ტექსტი სინამდვილეში Aufklärung-ს აღწერს, როგორც მომენტს, რომელშიც კაცობრიობა საკუთარი გონების გამოყენებას დაიწყებს, რაიმე ავტორიტეტისათვის დამორჩილების გარეშე; სწორედ ამ მომენტში არის აუცილებელი კრიტიკა, რადგან მისი როლი იმ პირობების

განსაზღვრაა, რომლებშიც გონების გამოყენება ლეგიტიმურია იმის დასადგენად, თუ რა შეიძლება ვიცოდეთ, რა უნდა გავაკეთოთ და რისი იმედი შეიძლება გვქონდეს. დოგმატიზმსა და ჰეტერონომიას, ილუზიასთან ერთად, გონების უკანანო გამოყენება ბადებს; ამის საპირისპიროდ, მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გონების კანონიერი გამოყენება ნათლად განისაზღვრა მის პრინციპებში, შეიძლება გარანტირებულ იყოს მისი ავტონომია. კრიტიკა არის სახელმძღვანელო წიგნი გონებისა, რომელმაც Aufklärung-ში მიაღწია ზრდასრულ ასაკს; და, პირიქით, Aufklärung-ი არის კრიტიკის ხანა.

ჩემი აზრით, ასევე უნდა გაესვას ხაზი კანტის ამ ტექსტისა და ისტორიისადმი მიძღვნილ სხვა ტექსტებს შორის კავშირს. ეს უკანასკნელი, უმეტეს შემთხვევაში, ცდილობენ განსაზღვრონ დროის შინაგანი მიზნობრიობა და წერტილი, რომლისკენაც კაცობრიობის ისტორია მიისწრაფვის. Aufklärung-ის ანალიზი კი, იმ განსაზღვრებით, რომლის მიხედვითაც ის წარმოადგენს კაცობრიობის გადასვლას ზრდასრულობის ასაკში, ათავსებს თანამედროვეობას მთლიანობის ამ მოძრაობასთან და მისი მთავარი მიმართულებებთან კავშირში. მაგრამ, ამავე დროს, ის აჩვენებს, თუ როგორ ხდება თითოეული ადამიანი, ამ თანამედროვე მომენტში, პასუხისმგებელი, გარკვეული აზრით, მთლიანობის პროცესზე.

ჰიპოთეზა, რომლის წამოყენებაც მინდა, იმაში მდგომარეობს, რომ ეს მცირე ტექსტი, გარკვეული აზრით, განთავსებულია კრიტიკული რეფლექსიისა და ისტორიის შესახებ რეფლექსიის გადაკვეთაზე. ესაა კანტის რეფლექსია საკუთარი წამოწყების თანამედროვეობის შესახებ. უდავოა, ეს არაა პირველი შემთხვევა, როცა ფილოსოფოსი ასახულებს, თუ რატომ წამოიწყო ესა თუ ის შრომა ამა თუ იმ მომენტში. მაგრამ მგონია, რომ პირველად ხდება, როცა ფილოსოფოსი, ასე მჭიდროდ და შინაგანად, აკავშირებს შემეცნებასთან მიმართებაში საკუთარი შრომის მნიშვნელობას, რეფლექსიას ისტორიის შესახებ და იმ სინგულარული მომენტის ცალკეულ ანალიზს, როცა ის წერს და რის გამოც ის წერს. ჩემი აზრით, ამ ტექსტის სიახლე მდგომარეობს რეფლექსიაში „დღევანდელობაზე“, როგორც განსხვავებაზე ისტორიაში და როგორც მოტივზე სპეციფიკური ფილოსოფიური ამოცანისთვის.

და, თუ მას ასე შევხედავთ, მეჩვენება, რომ შეიძლება მასში ამოსავალი წერტილი დავინახოთ: მონახაზი იმისა, რასაც შეიძლება მოდერნულობის დამოკიდებულება ვუწოდოთ.

ჩემთვის ცნობილია, რომ ხშირად საუბრობონ მოდერნულობაზე როგორც ეპოქაზე ან, ყოველ შემთხვევაში, როგორც ეპოქის მახასიათებლების ერთობლიობაზე; ათავსებენ კალენდარზე, სადაც

მას წინ უძღვის პრე-მოდერნულობა, მეტ-ნაკლებად ნაივური ან არქაული და უკან მოსდევს ენიგმატური და შემაშფოთებელი „პოსტ-მოდერნულობა“. ამის შემდეგ კითხულობენ, მოდერნულობა Aufklärung-ის გაგრძელებასა და განვითარებას წარმოადგენს, თუ მასში უნდა დავნახოთ წყვეტა ან დევიაცია მე-18 საუკუნის ფუნდამენტურ პრინციპებთან შედარებით.

კანტის ტექსტს რომ დავუბრუნდეთ, ვიკითავ, ხომ არ შეიძლება მოდერნულობა წარმოვიდგინოთ უფრო როგორც დამოკიდებულება, ვიდრე როგორც ისტორიის ერთი პერიოდი. დამოკიდებულების ქვეშ მესმის თანამედროვეობასთან მიმართების სახე; ნებაყოფლობითი არჩევანი, რომელსაც ზოგიერთი აკეთებს; დაბოლოს, აზროვნებისა და შეგრძნების სახე, მოქმედებისა და ქცევის სახე, რომლებიც, ერთსა და იმავე დროს, აჩვენებენ მიკუთვნებულობას და საკუთარ თავს სახავენ, როგორც ამოცანას – უდავოა, რომ დაახლოებით ისე, როგორც ის, რასაც ბერძნები ეთოსს უწოდებდნენ. შედეგად, იმის მაგივრად, რომ მოვინდომო „მოდერნული პერიოდის“ „პრე-“ თუ „პოსტ-მოდერნული“ ეპოქებისაგან გამიჯვნა, მგონია, რომ უკეთესი იქნებოდა იმის გამოკვლევა, თუ როგორ აღმოჩნდება მოდერნულობის დამოკიდებულება, გაჩენისთანავე, „კონტრ-მოდერნულობის“ დამოკიდებულებებთან ბრძოლაში ჩაბმული.

მოდერნულობის ამ დამოკიდებულების მოკლედ დასახასიათებლად ერთ მაგალითს მოვიყვან, რომელიც თითქმის აუცილებელია: საქმე ეხება ბოდლერს, რადგან სწორედ მასთან გვხვდება, ზოგადად, მოდერნულობის ერთ-ერთი ყველაზე მკვეთრი ცნობიერება მე-19 საუკუნეში.

1) ხშირად ცდილობენ მოდერნულობის დახასიათებას დროის წყვეტილობის ცნობიერებით: ტრადიციის გაწყვეტა, სიახლის შეგრძნება, თავბრუსხვევა იმისგან, რაც ხდება. და თითქოს სწორედ ამას ამბობს ბოდლერი, როდესაც განსაზღვრავს მოდერნულობას როგორც „წარმავალს, სწრაფმავალს, შემთხვევითს“<sup>5</sup> მაგრამ მისთვის მოდერნულად ყოფნა არ ნიშნავს ამ მუდმივი მოძრაობის აღიარებასა და მიღებას; ეს, პირიქით, არის გარკვეული დამოკიდებულების დაკავება ამ მოძრაობის მიმართ; და ეს ნებაყოფლობითი, ძნელი დამოკიდებულება მდგომარეობს რაღაც მარადიულის დაჭერაში, რომელიც არც აწმყოს მიღმაა და არც – მის უკან, არამედ – მასში. მოდერნულობა ემიჯნება იმას, რაც მხოლოდ მიჰყვება დროის დინებას; ისაა დამოკიდებულება, რომელიც საშუალება იძლევა მოიხელთო ის, რაც „ჰეროიკულია“ აწმყოში. მოდერნულობა არაა სწრაფმავალი აწმყოს მგრძნობელობა; ისაა აწმყოს „ჰეროიზაციის“ ნება.

იმით დაკმაყოფილები, რომ ვაციტირებ ბოდლერის ნათქვამს თანამედროვე მხატვრობის წარმომადგენლებზე. ბოდლერი დასცინის იმ მხატვრებს, რომლებსაც, მიაჩნიათ რა მე-19 საუკუნის ტანისამოსი მახინჯად, ანტიკური ტოგების გარდა არაფრის გამოსახვა არ უნდათ. მაგრამ მისთვის მხატვრობის მოდერნულობა სულაც არ მდგომარეობს იმაში, რომ შავი ტანისამოსი ნახატებში შეიტანო. მოდერნული მხატვარი ის იქნება, ვინც შეძლებს, აჩვენოს ეს შავი სერთუკები, როგორც „ჩვენი ეპოქის აუცილებელ ჩასაცმელი“, ის, ვისაც ეცოდინება, როგორ აჩვენოს, ცვალებად მოდაში, აუცილებელი, მუდმივი, ობსესიური კავშირი, რომელიც ჩვენ ეპოქას აქვს სიკვდილთან. „შავი ტანისამოსსა და სერთუკს არა მხოლოდ პოეტური მშვენიერება ახასიათებთ, რომელიც უნივერსალური თანასწორობის გამოხატულებაა, არამედ მათი პოეტიკა არის ასევე საჯარო სულის გამოხატულება; მეკუბოეს მეჩირაღდნეების (პოლიტიკის მეჩირაღდნეების, სიყვარულის მეჩირაღდნეების, ბურჟუა მეჩირაღდნეების) უზარმაზარი დეფილე; ჩვენ ყველანი რაღაცის დასაფლავებას აღვნიშნავთ.“<sup>6</sup> მოდერნულობის ამ დამოკიდებულების აღსანიშნავად ბოდლერი ხანდახან იყენებს ლიტოტას, რომელიც ძალიან საგულისხმოა, რადგან ის წარმოდგენილია მცნების სახით: „თქვენ არ გაქვთ უფლება, ქედმაღლურად შეხედოთ აწმყოს“.

2) ეს ჰეროიზაცია, რალა თქმა უნდა, ირონიულია. მოდერნულობის დამოკიდებულებაში საქმე არ გვაქვს მიმდინარე მომენტის საკრალიზაციასთან, რათა მისი შენარჩუნება ან უკვდავყოფა შეეძლოთ. მითუმეტეს არ იგულისხმება მისი შენახვა, როგორც წარმავალი და საინტერესო ღირსშესანიშნაობისა. ეს იქნებოდა ის, რასაც ბოდლერი ფლანირების დამოკიდებულებას უწოდებს. ფლანირება თვალების გახელით, ყურადღების მიპყრობითა და მეხსიერებაში კოლექციონირებით კმაყოფილდება. ფლანირების ადამიანს ბოდლერი მოდერნულობის ადამიანს უპირისპირებს: „ის მიდის, ის მირბის, ის ეძებს. ამ ადამიანს, ამ აქტიური წარმოსახვით დაჯილდოებულ მარტოსულს, ვინც მუდამ ადამინთა დიდი უდაბნოს მიღმა მოგზაურობს, ნამდვილად აქვს უფრო ამაღლებული მიზანი, ვიდრე უბრალოდ ფლანიორს, უფრო ზოგადი მიზანი, რომელიც სხვაა, ვიდრე სიტუაციისგან მიღებული წარმავალი სიამოვნება. ის ეძებს იმას, რასაც, ნება უნდა მომცეთ, რომ მოდერნულობა დავარქვა. მისთვის მთავარია, მოდისგან გამოათავისუფლოს ის პოეტური მომენტი, რომელსაც ის შეიძლება შეიცავდეს ისტორიაში.“ როგორც მოდერნულობის მაგალითს, ბოდლერი ასახელებს მხატვარ კონტანტინ გისს. ერთი შეხედვით, ის ფლანიორია, ღირსშესანიშნაობათა კოლექციონერი; ის რჩება „ბოლო ადამიანად ყველგან, სა-

დაც შეიძლება კაშკაშებდეს სინათლე, ისმოდეს პოეზია, ფუთფუთებდეს სიცოცხლე, ჟღერდეს მუსიკა, ყველგან, სადაც ვნებამ შეიძლება მზერა შეაჩეროს, ყველგან, სადაც ბუნების ადამიანი და პირობითობების ადამიანი ავლენენ თავიანთ უცნაურს მშვენიერებას, ყველგან, სადაც მზე ანათებს გარყვნილი ცხოველის სწრაფ სიამოვნებებს.“<sup>7</sup>

მაგრამ აქ შეცდომა არ უნდა დავუშვათ. კონტანტინ გისი არაა ფლანიორი; რაც მას, ბოდლერის თვალში, სამაგალითო მოდერნულ მხატვრად აქცევს, ისაა, რომ მაშინ, როდესაც მთელი სამყარო იძინებს, ის შრომას იწყებს და სამყაროს გარდასახავს. გადასახვა არაა რეალურის გაქრობა, არამედ რთული თამაში რეალურის ჭეშმარიტებასა და თავისუფლების გამოყენებას შორის; „ბუნებრივი“ საგნები აქ ხდება „უფრო მეტი, ვიდრე ბუნებრივი“, „მშვენიერი“ საგნები აქ ხდება „უფრო მეტი, ვიდრე მშვენიერი“, ხოლოდ სინგულარული საგნები წარმოჩინდება, როგორც „ენტუზიასტური სიცოცხლით აღვსილნი, ავტორის სულივით.“<sup>8</sup> მოდერნულობის დამოკიდებულებისათვის აწმყოს მაღალი ღირებულება მოუცილებელია წარმოსახვის მცდელობისაგან – წარმოსახვისა სხვაგავრად, ვიდრე ის არის და მისი გარდაქმნისა არა მისი განადგურებით, არამედ მისი მოხელთებით იმაში, რაც ის არის. ბოდლერისეული მოდერნულობა ვარჯიშია, რომელშიც რეალურისადმი უკიდურესი ყურად-

ლება პირისპირ ხვდება თავისუფლების პრაქტიკას; უკანასკნელი, თავის მხრივ, ერთსა და იმავე დროს, პატივს სცემს ამ რეალურს და არღვევს მას.

3) მიუხედავად ამისა, ბოდლერისათვის მოდერნულობა არაა უბრალოდ აწმყოსთან მიმართების ფორმა; ის, აგრეთვე, კავშირის სახეა, რომელიც უნდა დამყარდეს საკუთარ თავთან. მოდერნულობის ნებაყოფლობითი დამოკიდებულება უკავშირდება სავალდებულო ასკეტიზმს. იყო მოდერნული ნიშნავს არ მიიღო შენი თავი ისე, როგორც ხარ მომენტების მდინარებაში; შეხედო საკუთარ თავს, როგორც კომპლექსური და ძნელი დამუშავების ობიექტს: ეს ისაა, რასაც ბოდლერი უწოდებს, თავისი ეპოქის ლექსიკონის გამოყენებით, „დენდიზმს“. მე არ გავიხსენებ იმ გვერდებს, რომლებიც ძალიან კარგადაა ცნობილი: „უხეში, მიწიერი, ბინძური“ ბუნების შესახებ; აუცილებელ ჯანყზე ადამიანისა საკუთარ თავის წინააღმდეგ; „ელეგანტურობის დოქტრინაზე“, რომელიც „საკუთარ ამბიციურსა და თავმდაბალ სექტანტებს“ თავს ახვევს უფრო დესპოტურ დისციპლინას, ვიდრე ყველაზე საშინელი რელიგიები. დაბოლოს, გვერდებს დენდის ასკეტიზმის შესახებ, რომელიც საკუთარი სხეულისგან, საკუთარი ქცევისგან, საკუთარი გრძნობებისა და ცნებებისგან, საკუთარი არსებობისგან ხელოვნების ნიმუშს ჰქმნის.

მოდერნული ადამიანი, ბოდლერისთვის, არაა ის, ვინც საკუთარი თავის, საკუთარი საიდუმლოებებისა და დაფარული ჭეშმარიტების აღმოჩენაზე მიმართული; ის ცდილობს საკუთარი თავის გამოგონებას. ეს მოდერნულობა არ ათავისუფლებს ადამიანს მისი საკუთარი ყოფნისგან; ის მას თავს ახვევს საკუთარი თავის დამუშავების ამოცანას.

ბოლოს, მხოლოდ ერთ სიტყვას დავამატებდი. აწმყოს ეს ირონიული ჰეროიზაცია, თავისუფლების ეს თამაში რეალურთან მისი გარდასახვისათვის, თვითობის ეს ასკეტური დამუშავება – ბოდლერს არ წარმოუდგენია, რომ მათ შეიძლება საკუთარი ადგილი ჰქონდეთ თავად საზაგოდოებაში ან პოლიტიკურ სხეულში. მათ არსად შეუძლიათ საკუთარი თავის წარმოება, გარდა იმ სხვა ადგილისა, რომელსაც ბოდლერი ხელოვნებას უწოდებს.

მე არ მაქვს პრეტენზია, ამ რამდენიმე თვისე-ბით დავახასიათო ან ისეთი კომპლექსური ისტორიული ხდომილება, როგორც იყო *Aufklärung*-ი მე-18 საუკუნის დასასრულს, ან თუნდაც მოდერნულობის დამოკიდებულება იმ განსხვავებულ ფორმებში, რომლებიც მან მიიღო უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში.

მე მსურდა, ერთი მხრივ, ხაზი გამესვა *Aufklärung*-ში მოსაძებნი ფესვებისათვის იმ ტიპის ფილოსოფიური კვლევისა, რომელიც, ერთსა და

იმავე დროს, აწმყოსთან მიმართების, ისტორიული ყოფნის სახისა და საკუთარი თვითობის, როგორც ავტონომიური სუბიექტის, კონსტიტუირების პრობლემატიზაციას ახდენს; ხოლო, მეორე მხრივ, ასევე გამესვა ხაზი იმისათვის, რომ ძაფი, რომელსაც შეუძლია ჩვენი დაკავშირება *Aufklärung*-თან, არის არა მოძღვრების ელემენტების ერთგულება, არამედ რეაქტივაცია მუდმივი დამოკიდებულებისა – ანუ ფილოსოფიური ეთოსისა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ჩვენი ისტორიული ყოფნის მუდმივი კრიტიკა. სწორედ ეს ეთოსია, რომელიც მინდა ძალიან მოკლედ დავახასიათო.

ა) ნეგატიურად.

1) ეს ეთოსი გულისხმობს, პირველ რიგში, უარის თქმას იმაზე, რასაც სიამოვნებით დავარქვამევდი *Aufklärung*-ის „შანტაჟს“. ჩემი აზრით *Aufklärung*-ი, როგორც პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური, ინსტიტუციური, კულტურული ხდომილებების ერთობლიობა, რომლებზეც ჩვენ ჯერ კიდევ მნიშვნელოვანწილად დამოკიდებულები ვართ, წარმოადგენს ანალიზის პრივილეგირებულ სფეროს. ასევე ვფიქრობ, რომ, როგორც წამოწყებამ, რომელმაც უშუალო კავშირი უნდა დაამყაროს ქვეყნის პროგრესსა და თავისუფლების ისტორიას შორის, მან ჩამოაყალიბა

ფილოსოფიური შეკითხვა, რომელიც ჯერ კიდევ ჩვენ წინაშე დგას. დაბოლოს, ვფიქრობ, რომ – და მე შევეცადე ეს მეჩვენებინა კანტის ტექსტის მაგალითზე – მან განსაზღვრა ფილოსოფოსობის გარკვეული სახე.

მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ უნდა იყო *Aufklärung*-ის მომხრე ან მისი მოწინააღმდეგე; არამედ იმას, რომ საჭიროა უარყოფა ყოველივესი, რაც წარმოგვიდგება გამარტივებული და ავტორიტარული ალტერნატივის ფორმით: ან თქვენ იღებთ *Aufklärung*-ს და რჩებით მისი რაციონალიზმის ტრადიციაში (ის, რაც ზოგიერთის მიერ განიხილება, როგორც რაღაც პოზიტიური, სხვების მიერ კი – პირიქით, როგორც საყვედური); ან თქვენ აკრიტიკებთ *Aufklärung*-ს, ანუ ცდილობთ გაუსხლტეთ ხელიდან რაციონალიზმის ამ პრინციპებს (ის რაც კიდევ ერთხელ შეიძლება იქნეს აღქმული როგორც ცუდი, ისე კარგი მხრიდან). და ამ შანტაჟს თავს ვერ დავალწევთ იმით, რომ შემოვიტანთ „დიალექტიკურ“ ნიუანსებს და შევეცდებით განვსაზღვროთ, რა შეიძლება იყოს კარგი და რა – ცუდი *Aufklärung*-ში.

უნდა შევეცადოთ საკუთარი თავის, როგორც იმ არსებების ანალიზი, რომლებიც ისტორიულად, გარკვეულწილად, *Aufklärung*-ის მიერ ვართ დეტერმინირებულნი. ეს გულისხმობს, რამდენადაც შეიძლება ზუსტი, ისტორიული კვლევების სე-

რიას; და ეს კვლევები არ იქნება ორიენტირებული რეტროსპექტულად „რაციონალობის“ არსებით გულისგულზე“, რომლის აღმოჩენაც *Aufklärung*-ში შეიძლება და რომელიც ყველა შემთხვევაში უნდა გადავარჩინოთ; ისინი ორიენტირებული იქნება „აუცილებლის აქტუალურ საზღვარზე“: ანუ იმაზე, რაც არ არის ან აღარ არის აუცილებლად საჭირო საკუთარი თავის, როგორც ავტონომიური სუბიექტების, კონსტიტუირებისათვის.

2) ჩვენი საკუთარი თავის ამ მუდმივმა კრიტიკამ თავიდან უნდა აიცილოს გაუგებრობები, რომლებიც ადვილად ჩნდება ჰუმანიზმსა და *Aufklärung*-ს შორის. არასოდეს უნდა დავივიწყოთ, რომ *Aufklärung*-ი არის ხდომილება ან ხდომილებებისა და კომპლექსური ისტორიული პროცესების ერთობლიობა, რომლებიც ლოკალიზებულია ევროპული საზოგადოებების განვითარების გარკვეულ მომენტში. ეს ერთობლიობა შეიცავს სოციალური ტრანსფორმაციების ელემენტებს, პოლიტიკური ინსტიტუტების ტიპებს, ცოდნის (*savoir*) ფორმებს, პრაქტიკებისა და ცოდნათა (*connaissances*) რაციონალიზაციის პროექტებს, ტექნოლოგიურ მუტაციებს, რომელთა ერთი სიტყვით შეჯამება ძნელია, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ეს მოვლენა დღევანდელ დღესაც მნიშვნელოვანია. ისინი, რომლებიც მე გამოვყავი და

რომლებიც მე მივიჩნევ მთელი ფილოსოფიური რეფლექსიის ფორმის საფუძვლად, მხოლოდ აწმყოსთან რეფლექსიური მიმართების სახეს ეხება.

ჰუმანიზმი სრულიად სხვა რამ არის: ესაა თემა, ან, უფრო ზუსტად, თემათა ერთობლიობა, რომლებიც დროთა განმავლობაში მრავალჯერ გაჩნდა ევროპულ საზოგადოებებში; ეს თემები, მუდამ დაკავშირებული ღირებულებებით მსჯელობებთან, რასაკვირველია, მუდამ ძლიერ იცვლებოდა როგორც შინაარსის, ისე შენარჩუნებული ღირებულებების მხრივ. მეტიც, ისინი დიფერენციაციის კრიტიკული პრინციპის როლსაც ასრულებდნენ: არსებობს ჰუმანიზმი, რომელიც წარმოგვიდგება, როგორც ქრისტიანობისა და, ზოგადად, რელიგიის კრიტიკა; არსებობს ქრისტიანული ჰუმანიზმი, რომელიც უპირისპირდება უფრო ასკეტურსა და თეოცენტრულ ჰუმანიზმს (მე-17 საუკუნეში). მე-19 საუკუნეში არსებობს ეჭვიანი ჰუმანიზმი, მტრულად და კრიტიკულად განწყობილი მეცნიერების მიმართ; და ისეთიც, რომელიც საკუთარ იმედს ამავე მეცნიერებას უკავშირებდა. მარქსიზმი იყო ჰუმანიზმი, ეგზისტენციალიზმი და პერსონალიზმი – ასევე. იყო დრო, როდესაც მხარს უჭერდნენ ნაციონალ-სოციალიზმის მიერ წარმოდგენილ ჰუმანისტურ ღირებულებებს და როდესაც თავად სტალინისტებიც კი ამბობდნენ, რომ ჰუმანისტები იყვნენ.

აქედან ის კი არ უნდა დავასკვნათ, რომ ყველაფერი, რაც ჰუმანიზმს უკავშირდება, უარსაყოფია, არამედ ის, რომ ჰუმანიტური თემატიკა ზედმეტად დამყოლია, ზედმეტად მრავალმხრივია, ზედმეტად არამყარია იმისათვის, რომ შეძლოს რეფლექსიის ღერძის როლი შეასრულოს. და ფაქტია, რომ, მე-17 საუკუნიდან მოყოლებული მაინც, ის, რასაც ჰუმანიზმს უწოდებენ, ყოველთვის იძულებული იყო, დაყრდნობოდა ადამიანის იმ კონცეპციებს, რომლებიც ნასესხები იყოს რელიგიისგან, მეცნიერებისგან, პოლიტიკისგან. ჰუმანიზმი ემსახურება ადამიანის იმ კონცეპციების შეფერადებასა და გამართლებას, რომელთაც იძულებულია, დახმარებისთვის მიმართოს.

მაგრამ, ჩემი აზრით, ამ თემატიკას, ასე ხშირად რომ იჩენს თავს და მუდმივად ჰუმანიზმზეა დამოკიდებული, შეიძლება დავუპირისპიროთ ჩვენს ავტონომიურობაში ჩვენი საკუთარი თავის კრიტიკისა და მუდმივი შექმნის პრინციპი: ანუ პრინციპი, რომელიც *Aufklärung*-ისათვის კუთვნილი ისტორიული ცნობიერების ცენტრშია. ამ თვალთსაზრისით, მე *Aufklärung*-სა და ჰუმანიზმს შორის უფრო დაძაბულობას დავინახავდი, ვიდრე იგივეობას.

ყველა შემთხვევაში, მათი ერთმანეთში აღრევა საშიში მგონია; და, სხვათა შორის, ისტორიულად არაზუსტადაც მეჩვენება. თუმცაღა ადა-

მიანის, ადამიანის გვარის, ჰუმანიზმის საკითხი მნიშვნელოვანი იყო მთელი მე-18 საუკუნის განმავლობაში, ძალიან იშვიათად თუ განუხილავს *Aufklärung*-ს საკუთარი თავი ჰუმანიზმად. ასევე ღირს იმის აღნიშვნაც, რომ, მე-19 საუკუნის განმავლობაში მე-16 საუკუნის ჰუმანიზმის ისტორიოგრაფია, რომელიც ასე მნიშვნელოვანი იყო სენტ-ბოვისა და ბურკჰარდის მსგავს ხალხთან, ყოველთვის გამიჯნული და, ხანდახან, ექსპლიციტურად დაპირისპირებული იყო განამართლებლობასთან და მე-18 საუკუნესთან. მე-19 საუკუნეში არსებობდა მათი დაპირისპირების ტენდენცია, ყოველ შემთხვევაში, იმდენადვე, რამდენადაც არსებობდა მათი აღრევის ტენდენცია.

ყველა შემთხვევაში, მგონია, რომ თავიდან უნდა ავიცილოთ როგორც ინტელექტუალური და პოლიტიკური შანტაჟი, რომლის მიხედვითაც „საჭიროა იყო *Aufklärung*-ის მომხრე ან მოწინააღმდეგე“; ასევე ისტორიული და მორალური დომხალი, რომელიც ერთმანეთში ურევს ჰუმანიზმის თემასა და *Aufklärung*-ის საკითხს. ჯერ კიდევ ჩასატარებელია უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში მათი შორის არსებული კომპლექსური ურთიერთობების ანალიზის სამუშაო, რომელიც მნიშვნელოვანი იქნებოდა ჩვენი საკუთარი თავისა და საკუთარი წარსულის ცნობიერებაში სინათლის შესატანად.

ბ. პოზიტიურად.

მაგრამ, სიფრთხილის ამ ზომების გათვალისწინების გარდა, რასაკვირველია, საჭიროა უფრო პოზიტიური შინაარსის მიცემა იმისთვის, რაც შეიძლება იყოს ფილოსოფიური ეთოსი, რომელიც იმის კრიტიკაში მდგომარეობს, რასაც ჩვენ ვამბობთ, ვფიქრობთ და ვაკეთებთ, ჩვენი საკუთარი თავის ისტორიული ონტოლოგიის გავლით.

ეს ფილოსოფიური ეთოსი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ზღვრული დამოკიდებულება. საქმე არ ეხება უარყოფის უესტს. თავი უნდა დავაღწიოთ შიდას და გარეს ალტერნატივას; მიჯნაზე უნდა ვიყოთ. კრიტიკა არის საზღვრების ანალიზი და რეფლექსია მათზე. მაგრამ თუ კანტისეული შეკითხვა ეხებოდა იმის ცოდნას, თუ რომელი საზღვრების გარღვევაზე უნდა თქვას უარი შემეცნებამ, მგონია, რომ კრიტიკული შეკითხვა, დღევანდელ დღეს, ისევ პოზიტიურ შეკითხვად უნდა იქცეს: იმაში, რაც მოგვეცემა, როგორც უნივერსალური, აუცილებელი, სავალდებულო, რა ნაწილი უჭირავს იმას, რაც არის სინგულარული, შემთხვევითი და თვითნებური იძულებების შედეგი? მოკლედ, საქმე ეხება აუცილებელი შეზღუდვის ფორმით წარმოებული კრიტიკის გარდაქმნას შესაძლებელი გარღვევის ფორმის მქონე პრაქტიკულ კრიტიკად.

ამას კი აშკარად მოჰყვება შედეგად ის, რომ კრიტიკა უკვე აღარ განხორციელდება უნივერსა-

ლური ღირებულების მქონე ფორმალური სტრუქტურების ძიებისას, არამედ როგორც ისტორიული გამოძიება იმ ხდომილებებისა, რომლებმაც ჩვენ მიგვიყვანა იმის სუბიექტებად კონსტიტუირებამდე, აღიარებამდე, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, ვფიქრობთ, ვამბობთ. ამ აზრით, ეს კრიტიკა არაა ტრანსცენდენტალური და მისი მიზანი არ არის მეტაფიზიკის შესაძლებლად ქცევა – ის გენეალოგიურია თავისი მიზნით და არქეოლოგიური – თავისი მეთოდით. არქეოლოგიური – და არა ტრანსცენდენტალური – იმ აზრით, რომ ის არ ცდილობს ყოველი შესაძლებელი შემეცნებისა და მორალური ქმედების უნივერსალური სტრუქტურების გამოყოფას. ის ცდილობს იმ დისკურსების განხილვას, რომლებიც ახდენს ჩვენი ნააზრევის, ნათქვამისა და ნაკეთების არტიკულირებას, როგორც ისტორიული ხდომილებებისა. ხოლო გენეალოგიური ეს კრიტიკა იქნება იმ აზრით, რომ ის არ მოახდენს იმის დედუცირებას, თუ რისი გაკეთება და შემეცნებაა შეუძლებელი, იმის ფორმიდან, რაც ჩვენ ვართ; ამის მაგივრად იმ შემთხვევითობიდან, რომელმაც ჩვენ გვაქცია იმად, რაც ვართ, ის გამოყოფს შესაძლებლობას, აღარ ვიყოთ, ვაკეთოთ და ვიფიქროთ ის, რაც ვართ, რასაც ვაკეთებთ და ვფიქრობთ.

ის არ ცდილობს, შესაძლებლად აქციოს მეტაფიზიკა, რომელიც, ბოლოს და ბოლოს, მეცნი-

ერება გახდება; ის ცდილობს, რამდენადაც შეიძლება შორს და ფართოდ, გაშალოს თავისუფლების განუსაზღვრელი სამუშაო.

მაგრამ მხოლოდ თავისუფლების მტკიცებისა ან ცარიელი ოცნების ამარა რომ არ დავრჩეთ, ჩემი აზრით, საჭიროა ეს ისტორიულ-კრიტიკული დამოკიდებულება იქცეს ექსპერიმენტულ დამოკიდებულებად. იმისი თქმა მინდა, რომ ეს, ჩვენი საკუთარი თავის საზღვრებზე ჩატარებული, სამუშაო, ერთი მხრივ, უნდა აღებდეს ისტორიული კვლევების სფეროს და, მეორე მხრივ, გამოცდიდეს საკუთარ თავს რეალობითა და აქტუალობით – იმისათვის, რომ ერთსა და იმავე დროს სწვდეს წერტილებს, სადაც შესაძლებელი და სასურველია ცვლილება და განსაზღვროს ზუსტი ფორმა, რომელიც ამ ცვლილებებს უნდა მიეცეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი საკუთარი თავის ამ ისტორიულმა ონტოლოგიამ ზურგი უნდა აქციოს ყველა იმ პროექტს, რომლებიც თავს გლობალურად და რადიკალურად გვაჩვენებენ. სინამდვილეში, გამოცდილება გვასწავლის, რომ აქტუალური რეალობის სისტემისაგან გასხლტომის პრეტენზიას – იმისათვის, რომ სხვა საზოგადოების მთლიანობის, აზროვნების სხვა ფორმის, სხვა კულტურის, სამყაროს სხვა ხედვის პროგრამები შემუშავდეს – მხოლოდ ყველაზე საშიში ტრადიციების დაბრუნებასთან მივყავართ.

ამას მე ძალიან ზუსტ ტრანსფორმაციებს ვამჯობინებ, ოცი წლის განმავლობაში რომ შეიძლება მოხდეს იმ სფეროებში, რომლებიც ჩვენი ყოფნისა და აზროვნების წესს, ძალაუფლებით მიმართებებს, სქესებს შორის დამოკიდებულებებს, ფორმას, რომლის მიხედვითაც წარმოვიდგინეთ შეშლილობასა და ავადმყოფობას, ეხება; მე ეს, თუნდაც ნაწილობრივი, ისტორიული ანალიზისა და პრაქტიკული მიმართების კორელაციაში გაკეთებული, ტრანსფორმაციები მირჩევნია იმ დაპირებებს ახალი ადამიანის შესახებ, რომლებსაც იმეორებდნენ ყველაზე უარესი პოლიტიკური სისტემები მთელი მე-20 საუკუნის განმავლობაში.

შესაბამისად, მე დავახასიათებ ჩვენი საკუთარი თავის ისტორიული ონტოლოგიის საკუთრივი ფილოსოფიური ეთოსი, როგორც ისტორიულ-პრაქტიკული გამოცდა საზღვრებისა, რომელთა გარღვევაც შეგვიძლია და, შესაბამისად, როგორც ჩვენი – თავისუფალი არსებების – მუშაობა ჩვენს საკუთარ თავზე.

მაგრამ უდაოდ სრულიად ლეგიტიმური იქნებოდა შემდეგი სახის შედავაება: კვლევებისა თუ გამოცდების ამ მუდამ ნაწილობრივი და ლოკალური სახით შემოზღუდვა ხომ არ შეიცავს რისკს, რომ უფრო ზოგადი სტრუქტურებით ვიქნებით დეტერმინირებულნი, რომელთაც ვერც გავაცნობიერებთ და ვერც გავაკონტროლებთ?

ამას ორ პასუხს გავცემ. მართალია – საჭიროა უარის თქმა იმედზე, რომ ოდესმე ისეთ თვალსაზრისს მივალწევთ, რომელიც ხელმისაწვდომს გახდის სრულსა და საბოლოო შემეცნებას იმისა, რაც შეიძლება აკონსტიტუირებდეს ჩვენს ისტორიულ საზღვრებს. და, ამ თვალსაზრისით, საკუთარი საზღვრებისა და მათი შესაძლო გარღვევით მოპოვებული თეორიული გამოცდილება და პრაქტიკა მუდამ თავადაა შეზღუდული, დეტერმინირებული და, შესაბამისად, თავიდან დასაწყები.

მაგრამ ეს იმის თქმას არ ნიშნავს, რომ სამუშაოს კეთება მხოლოდ უწესრიგობასა და შემთხვევითობაში შეიძლება. ამ სამუშაოს აქვს საკუთარი ზოგადობა, საკუთარი სისტემატურობა, საკუთარი ჰომოგენურობა და საკუთარი ფსონი.

ფსონი. მასზე მიუთითებს ის, რასაც „უნარისა და ძალაუფლების (მიმართებების) პარადოქსი“ შეიძლება ეწოდოს. ცნობილია, რომ მე-18 საუკუნის ან მე-18 საუკუნის ნაწილის დიდი დაპირება თუ დიდი იმედი მდგომარეობდა ერთდროულსა და პროპორციულ ზრდაში საგნებზე ტექნოლოგიური ზემოქმედების უნარისა და ინდივიდების ერთმანეთთან მიმართებაში თავისუფლებისა. სხვათა შორის, შეიძლება იმის დანახვა, რომ დასავლური საზოგადოებების მთელი ისტორიის მანძილზე (შესაძლოა, მათი სინგულარული ისტორიული ბედისწერის ფესვები – ასე კერძო, ასე განსხვავებული

საკუთარი ტრაექტორიაში და ასეთი უნივერსალიზებადი, დომინანტური სხვებთან შედარებით სწორედ აქ უნდა ვეძებოთ), უნართა შექმნა და თავისუფლებისათვის ბრძოლა მუდმივ ელემენტებს წარმოადგენდა. ოღონდ უნარების ზრდასა და ავტონომიის ზრდას შორის მიმართებები არაა ისე მარტივი, როგორც ეს მე-18 საუკუნეში შეიძლებოდა ჰგონებოდათ. ჩვენ გვქონდა შესაძლებლობა, გვენახა, ძალაუფლების მიმართებათა რომელი ფორმები გადაიცემოდა სხვადასხვა ტექნოლოგიებით (იქნებოდა ეს ეკონომიკური მიზნების მქონე წარმოება, სოციალური რეგულაციის მიზნის მქონე ინსტიტუტები, კომუნიკაციის ტექნიკები): ამის მაგალითებია, ერთსა და იმავე დროს, კოლექტიური და ინდივიდუალური დისციპლინები, ნორმალიზაციის პროცედურები, რომლებიც სახელმწიფო ძალაუფლების, საზოგადოების მოთხოვნილებებისა თუ მოსახლეობის რეგიონების სახელით გამოიყენებოდა. ფსონი, მაშასადამე, არის: როგორ დავაცილოთ ერთმანეთს უნარების ზრდა და ძალაუფლების მიმართებების გამძაფრება?

ჰომოგენურობა. ის, რასაც მივყავართ, ასე ვთქვათ, „პრაქტიკული ერთობლიობების“ შესწავლასთან. საქმე ის კი არაა, რომ რეფერენციის ჰომოგენურ სფეროდ მივიჩნიოთ რეპრეზენტაციები, რომლებსაც ადამიანები საკუთარი თავის შესახებ იძლევიან, ან – პირობები, რომლებიც მათ განსაზ-

ღვრავენ მათი ცოდნის გარეშე; არამედ ის, რასაც ისინი აკეთებენ და წესი, რომლითაც ამას აკეთებენ, ე. ი. რაციონალობის ფორმები, რომლებიც კეთების წესების ორგანიზებას ახდენენ (რასაც შეიძლება ტექნოლოგიური ასპექტი ვუწოდოთ); და თავისუფლება, რომლითაც ისინი მოქმედებენ ამ პრაქტიკულ სისტემებში, რეაგირებენ რა იმაზე, რასაც აკეთებენ სხვები და სახეს უცვლიან რა თამაშის წესებს გარკვეულ დონემდე (ის, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ პრაქტიკების სტრატეგიული მხარე). ამ ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზების ჰომოგენურობა, შესაბამისად, უზრუნველყოფილია პრაქტიკების აღნიშნული სფეროთი, მათი ტექნოლოგიური და სტრატეგიული მხარეებით.

სისტემატურობა. ეს პრაქტიკული ერთობლიობები სათავეს იღებს სამ დიდ სფეროში; ესენია: საგნებზე ბატონობის მიმართებები, სხვებზე ზეგავლენის მიმართებები, საკუთარ თავთან მიმართებები. კარგადაა ცნობილი, რომ საგნებზე ბატონობა სხვებთან მიმართებებზე გადის; ეს კი მუდამ გულისხმობს საკუთარ თავთან მიმართებებს; და პირიქით. მაგრამ საქმე ეხება სამ ღერძს, რომელთა სპეციფიკურობა და გადახლართულობა არის გასაანალიზებელი: ცოდნის ღერძი, ძალაუფლების ღერძი, ეთიკის ღერძი. სხვა ტერმინებში, ჩვენი საკუთარი თავის ისტორიული ონტოლოგია უნდა პასუხობდეს შეკითხვების ღია რიგს;

ის დაკავშირებულია კვლევათა განუსაზღვრელი რაოდენობასთან, რომლის გამრავლება და დაზუსტება სურვილისამებრ შეიძლება; მაგრამ ყველა მათგანი უპასუხებს შემდეგ სისტემატიზაციას: როგორ ვართ კონსტიტუირებულები, როგორც საკუთარი ცოდნის სუბიექტები; როგორ ვართ კონსტიტუირებულები, როგორც სუბიექტები, რომლებიც ვახორციელებთ ან განვიცდით ძალაუფლების მიმართებებს; როგორ ვართ კონსტიტუირებულნი, როგორც ჩვენი ქმედებების მორალური სუბიექტები.

ზოგადობა. დაბოლოს, ეს ისტორიულ-კრიტიკული კვლევები კერძოა იმ აზრით, რომ ისინი მუდამ გარკვეულ მასალას, ეპოქას, განსაზღვრულ პრაქტიკებსა და დისკურსებს ეხება. მაგრამ, სულ მცირე, დასავლური საზოგადოებების დონეზე, რომელთაგანაც ჩვენ მოვდივართ, მათ აქვთ საკუთარი ზოგადობა: იმ აზრით, რომ ჩვენამდე ისინი მეორდებოდა; ეს შეიძლება ითქვას გონებასა და შეშლილობას, ავადმყოფობასა და ჯანმრთელობას, დანაშაულსა და კანონს შორის მიმართებების პრობლემაზე; სექსუალური დამოკიდებულებებისათვის მისანიჭებელი ადგილის პრობლემაზე და ა. შ.

მაგრამ, თუ მე ვახსენე ეს ზოგადობა, იმისთვის ნამდვილად არა, თითქოს საჭირო იყოს მისი აღდგენა, დროთა განმავლობაში მისი მეტაისტო-

რიული უწყვეტობის მიხედვით, ან მისი ვარიაციებისათვის თვალის მიდევნება. არა, საჭიროა იმის მოხელთება, თუ რა ზომით წარმოადგენს ის, რაც ჩვენ მის შესახებ ვიცით, ძალაუფლების ფორმები, რომელთა განხორციელებაც ხდება და გამოცდილება, რომელსაც ჩვენი საკუთარი თავის შესახებ ვიღებთ, ისტორიულ ფიგურებს, დეტერმინირებულთ პრობლემატიზაციის გარკვეული ფორმით, რომელიც განსაზღვრავს ობიექტებს, მოქმედების წესებს, საკუთარ თავთან მიმართების სახეებს. პრობლემატიზაციების (სახეების) შესწავლა (ანუ იმისა, რაც არც ანთროპოლოგიური კონსტანტაა და არც – ქრონოლოგიური ვარიაცია) ზოგადი მნიშვნელობის მქონე საკითხების ანალიზის სახეა, მათ ისტორიულად სინგულარულ ფორმაში.

მოკლე შეჯამება, რათა დავასრულოთ და კანტს დავუბრუნდეთ. მე არ ვიცი, ვიქნებით თუ არა ოდესმე ზრდასრულნი. ბევრი რამ ჩვენს გამოცდილებაში გვარწმუნებს, რომ Aufklärung-ის ისტორიულმა ხდომილებამ ჩვენ არ გვაქცია ზრდასრულად; და რომ ჩვენ ამ მდგომარეობისათვის ჯერ კიდევ არ მიგვიღწევია. მიუხედავად ამისა, მგონია, რომ აწმყოსა და ჩვენი საკუთარი თავის იმ კრიტიკულ გამოკითხვას, რომელიც კანტმა Aufklärung-ზე რეფლექსიისას ჩამოაყალიბა, შეიძლება საზრისი მივანიჭოთ. ჩემი აზრით, სწორედ აქაა ფილოსოფოსობის სახე, რომელიც,

უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში, არც უმნიშვნელო ყოფილა და არც – უშედეგო. ჩვენი საკუთარი თავის კრიტიკული ონტოლოგია უნდა განვიხილოთ არა როგორც თეორია, დოქტრინა, ან თუნდაც ცოდნის პერმანენტული კორპუსი, რომელიც ნელ-ნელა გროვდება; ის უნდა განვიხილოთ, როგორც დამოკიდებულება, ეთოსი, ფილოსოფიური ცხოვრება, რომელშიც კრიტიკა იმისა, რაც ჩვენ ვართ, არის, ერთსა და იმავე დროს, იმ საზღვრების ისტორიული ანალიზი, რომლებიც ჩვენ დაწესებული გვაქვს და გამოცდა მათი შესაძლო გარღვევისა.

ეს ფილოსოფიური დამოკიდებულება უნდა ითარგმნოს განსხვავებული კვლევების სამუშაოდ; მათ აქვთ საკუთარი მეთოდოლოგიური თანმიმდევრულობა იმ პრაქტიკების, ერთსა და იმავე დროს, არქეოლოგიურსა და გენეალოგიურ შესწავლაში, რომლებიც წარმოისახება სიმულტანურად, როგორც რაციონალობის ტექნოლოგიური ტიპი და თავისუფლებათა სტრატეგიული თამაშები; მათ აქვთ საკუთარი თეორიული თანმიმდევრულობა ისტორიულად სინგულარული ფორმების განსაზღვრებაში, რომლებშიც მოხდა საგნებთან, სხვებთან და საკუთარ თავთან ჩვენი მიმართების ზოგადობების პრობლემატიზება. მათი პრაქტიკული თანმიმდევრულობა მდგომარეობს ზრუნვაში, რომელსაც იჩენენ ისტორიულ-კრიტიკული

რეფლექსიის გამოცდაში კონკრეტული პრაქტიკე-  
ბით. არ ვიცი, საჭიროა თუ არა დღეს იმის თქმა,  
რომ კრიტიკული სამუშაო ჯერ კიდევ გულისხ-  
მობს განმანათლებლობის რწმენას; ის აუცილებ-  
ლად ითხოვს, ჩემი აზრით, მუდმივ სამუშაოს ჩვენს  
საზღვრებთან, ანუ მომთმენ შრომას, რომელიც  
თავისუფლების მოუთმენლობას აძლევს ფორმას.

#### Endnotes

- 1 *Berlinische Monatsschrift, décembre 1784, vol. IV, pp. 481-491* (შენიშვნები ეკუთვნის თავად მიშელ ფუკოს).
- 2 *Lessing (G.), Die Juden, 1749.*
- 3 *Mendelssohn (M.), Phädon oder liber die Unsterblichkeit der Seele, Berlin, 1767, 1768, 1769.*
- 4 *Vico (G.), Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni, 1725*
- 5 *Baudelaire (C.), Le Peintre de la vie moderne, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1976, t. II, p. 695.*
- 6 *Id., "De l'héroïsme de la vie moderne", op. cit., p.494.*
- 7 *Baudelaire (C.), Le Peintre de la vie moderne, op. cit., pp. 693-694.*
- 8 *Ibid., p. 694.*

#### ფუკო და კანტი:

#### ერთი შეხვედრის ისტორია

იმანუელ კანტი ბოლო ფილოსოფოსია, რომელიც აერთიანებს ფილოსოფიის როგორც კონტინენტალურ, ისე ანალიტიკურ ტრადიციებს, ასე მძაფრად რომ გაიყო მე-20 საუკუნეში. სწორედ კანტის შემდეგ იწყება გაუცხოება, ერთი მხრივ, გერმანულ-ფრანგულსა და, მეორე მხრივ, ანგლო-ამერიკულ ფილოსოფიურ „პარადიგმებს“ შორის: ფიხტე ანალიტიკური ფილოსოფიის ტრადიციისათვის უკვე ფილოსოფოსი აღარაა, შელინგზე აღარაფერი რომ ვთქვათ. რასაკვირველია, 21-ე საუკუნეში გამყოფი კედელი ამ ორ ფილოსოფიურ მიმართულებას შორის ბევრად უფრო გამტარი ხდება, ვიდრე ის უწინ იყო, მაგრამ ეს გაყოფა მაინც ძალზე მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს გასული ასი წლის ინტელექტუალური ისტორიის ანალიზისას.

სწორედ კანტის ეს განსაკუთრებული ადგილი არის იმის მიზეზი, რომ, უხეშად რომ ვთქვათ, შეუძლებელი გახდევს ფილოსოფოსი, თუ კანტი არ გაქვს წაკითხული (მაშინ, როდესაც, მაგალითად, მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ფილოსოფოსი ვიტგენშტაინი ამაყობდა იმით, რომ არის-

ტოტელეს გვერდიც კი არ ჰქონდა წაკითხული – თუმცა კანტის გავლენის კვალი მის აზროვნებასაც ეტყობა). მაგრამ, თუ ჩემი ჰიპოთეზა სწორია და თანამედროვე ფილოსოფია სინამდვილეში პოსტ-კანტიანური ფილოსოფიაა, მაშინ ყოველ დიდ ფილოსოფოსთან ჩვენ უნდა შეგვეძლოს კანტის ნაკვალევს აღმოჩენა. განსაკუთრებულად საინტერესო კი ის მომენტები იქნება, როდესაც თანამედროვე ფილოსოფოსები ექსპლიციტურად ცდილობენ კანტის მემკვიდრეობასთან „საქმის გარჩევას“. ინტელექტუალური ისტორიის ამ ამოცანის დაძლევისას განსაკუთრებულად საინტერესო მასალას იძლევა მეორე მსოფლიო ომის შემდგომი ფრანგულ ფილოსოფია, რომელიც თავისი მასშტაბებით ნამდვილად სცდილდება სკოლისათუ მიმდინარეობის საზღვრებს და რომელიც, გარკვეული აზრით, ისეთივე მუტაციას წარმოადგენს აზროვნების ისტორიაში, როგორებიც იყო ათენი მე-4 საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, პარიზი მე-13 საუკუნეში, გერმანია მე-19 საუკუნის დასაწყისში და კემბრიჯი 1920-იან წლებში. ლევინასი, მერლო-პონტი, სარტრი, ლაკანი, ფუკო, დერიდა, დელიოზი, ლიოტარი და ათეულობით სხვა, ნაკლებად ცნობილი ფიგურა – ეს ნაჭდევია აზროვნების ისტორიაზე, რომლის გახუნებაც მხოლოდ კიდევ ერთი ასეთი აფეთქებით თუ მოხერხდება.

ამ პერიოდის ფრანგული ფილოსოფიის განვითარების ცნობილი სქემა არსებობს: პირველ პერიოდი (ორმოციანი წლებიდან სამოციანებამდე) სამი „ჰ“-ს ბატონობა ზე მოდის: ჰეგელი, ჰუსერლი, ჰაიდეგერი. ამას შეესატყვისება ფრანგული ფენომენოლოგიური ტრადიცია, რომელიც ამ სამი მოაზროვნის მემკვიდრეობების ათვისების შედეგად განვითარდა, ხოლო მეორე პერიოდი (სამოციანი წლებიდან მოყოლებული) წარმოადგენდა შემობრუნებას „ექვსის სამი დიდოსტატისკენ“: მარქსი, ნიცშე და ფროიდი. როგორც ყველა სქემა, ეს კლასიფიკაციაც იმდენსავე რამეს ტოვებს ჩრდილში, რამდენსაც ნათელს ჰფენს. მაგრამ ფაქტია, რომ 40-იანი წლებიდან მოყოლებული, ფრანგული ფილოსოფიის წარმოადგენა გერმანულ აზროვნებასთან მისი მიმართების გარეშე შეუძლებელია; და ასევე ფაქტია, რომ გერმანულ ფილოსოფოსთან ჩამონათვალში არ გვხვდება კანტის სახელი.

ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ კანტს ამ პერიოდის ფრანგული ფილოსოფიისათვის არ ჰქონდა ისეთი დიდი მნიშვნელობა, როგორც ჰეგელს ან ფროიდს? ასე დარწმუნებულებიც ვერ ვიქნებით. უბრალოდ, კანტთან მიმართება სპეციფიკურია – თითქმის არავინ ცდილობდა კანტთან პირისპირ კონფრონტაციას. ისეთი წიგნები, როგორიცაა ჰაიდეგერის „კანტი და მეტაფიზიკის პრობლემა“, რომელიც წარმოადგენდა ჰაიდგერის მიერ კანტის

ეპისტემოლოგიის ონტოლოგიურ „გადაწერას“ თუ სტროსონის „გრძნობის საზღვრები“, რომელიც ანალიტიკურ ფილოსოფიაში გარკვეული პროტოკოლის როლს ასრულებდა კანტის წაკითხვისათვის, მე-20 საუკუნის საფრანგეთში არ შექმნილა. თუ არ ჩავთვლით დელიოზის მცირე წიგნს კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის შესახებ,<sup>1</sup> ყველა დანარჩენი ფრანგი მოაზროვნე გვერდით გზებს პოულობდა კანტის მემკვიდრეობის ასათვისებლად თუ გადასალახად. მაგალითად, ლიოტარი და დერიდა, ძირითადად, ესთეტიკის გავლით შედიან კანტის კორპუსში და, ასე ვთქვათ, შიგნიდან აფეთქებენ მას; ამავდროულად, დერიდა იტყვის იმას, რაც მისი აზროვნება სინამდვილეში ტრანსცენდენტალურ ილუზიის თემას უტრიალებს, რაც, ცხადია, ერთმნიშვნელოვანი რევერანსია კანტის მიმართულებით; ლაკანი კანტს მარკიზ დე სადთან ერთად კითხულობს, ხოლო რიკიორი სტრუქტურალიზმს უწოდებს „კანტიანიზმს სუბიექტის გარეშე“.

ფუკო ამ პერიოდის ფრანგული ფილოსოფიის ერთ-ერთი – თუ არა ყველაზე – მნიშვნელოვანი ფიგურაა. მისი აკადემიური კარიერა „შეშლი-

1 და ჟიულ ვუიემანის წიგნს კანტის კოპერნიკესებური შემობრუნების შესახებ, რომელიც, მნიშვნელოვანწილად, ჰაიდეგერის კანტიანური შტუდიების გაგრძელებას წარმოადგენს. წიგნის აღნიშნვა აქ უპრიანია, რადგან მან სერიოზული გავლენა მოახდინა ფუკოსა და, მოგვიანებით, დელიოზის მიერ კანტის რეცეპციაზე.

ლობის ისტორიით“ იწყება, წიგნით, რომელშიც ფრანგი ფილოსოფოსი გონების სხვის ანალიზის ცდილობს. მის უფრო ადრეულ პუბლიკაციებში შეიძლება აღმოვაჩინოთ წიგნი „ფსიქიკური დაავადება და პიროვნება“ – წიგნი, რომელზეც ფუკომ მოგვიანებით უარი თქვა, ან კიდევ უფრო შორს თუ წავალთ – ლუდვიგ ბინსვანგერის თარგმანის შესახავალი სიზმრებსა და არსებობაზე. მაგრამ ნაკლებადაა ცნობილი, რომ „შეშლილობის ისტორიის“ პარალელურად ფუკომ სადოქტორო დისერტაციისათვის კანტის წიგნი „ანთროპოლოგია პრაგმატული თვალსაზრისით“ გერმანულიდან თარგმნა და მას მოზრდილი შესავალიც დაურთო. თარგმანი მალევე გამოქვეყნდა, რაც შეეხება შესავალს, ის მკითხველისათვის მხოლოდ 2008 წელს გახდა ხელმისაწვდომი. „კანტის ანთროპოლოგიის გენეზისი და სტრუქტურა“ – ამ წიგნის სახელწოდება და, ნაწილობრივ, მეთოდის ფუკომ თავისი დიდი მასწავლებლისგან ჟან იპოლიტისგან ისესხა, რომელსაც ათწლეულების წინ ჰქონდა გამოქვეყნებული კლასიკური გამოკვლევა „ჰეგელის „გონის ფენომენოლოგიის“ გენეზისი და სტრუქტურა“.

რატომ „ანთროპოლოგია“ და არა რომელიმე სხვა ტექსტი? ამისი ახსნისათვის დერიდას შეგვიძლია მივმართოთ, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ფრანგულ ფილოსოფიას როგორც ანთროპოლოგიურსა და ჰუმანისტურ ტალღას

ახასიათებდა, რომელიც 60-იან წლებში ანტი-ანთროპოლოგიური და ანტი-ჰუმანისტური ტალღით შეიცვალა. გადასვლა სამი „3“-დან „ეჭვის სამ დიდოსტატზე“, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, სწორედ ამ სქემაში შეიძლება ჩავსვათ. (პირველი პერიოდის სიმპტომად შეიძლება გამოდგეს შემდეგი ფაქტი – ჰაიდეგერის „Dasein“ (მუნყოფნა) მისმა პირველმა ფრანგმა მთარგმნელმა ანრი კორბანმა ფრანგულად – სრულიად არაზუსტად – გადაიტანა, როგორც „réalité humaine“, „ადამიანური რეალობა“). ანთროპოლოგიის ეს ბატონობა დაასრულა სტრუქტურალიზმის, როგორც მოდური მიმდინარეობის გამოჩენამ, რომელიც ექსპლიციტურად დაუპირისპირდა ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც მთავარი კითხვაა „რა არის ადამიანი?“

ერთი შეხედვით, ფუკოს დაბრუნება კანტთან ამ ტრადიციის დამფუძნებლის დესტრუქციას უნდა ისახავდეს მიზნად – განა კანტი არ იყო ის, ვინც სუბიექტურობის ფილოსოფიას ჩაუყარა საფუძველი? განა კანტმა არ მოახდინა ანთროპოლოგიური რევოლუცია? მაგრამ საინტერესო სწორედ ისაა, რომ ფუკო კანტში არა იმდენად მოწინააღმდეგეს, რამდენადაც მოკავშირეს ნახულობს. ამის მიზეზი ისაა, რომ კანტთან ანთროპოლოგია სულაც არ წარმოადგენს ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას. განსხვავებით კანტის შემდგომი ფილოსოფიისგან, რომელიც ადამიანში ნახულობს სწორედ იმ

ობიექტს, რომელიც ყველანაირ ცოდნას აფუძნებს. ფუკოს მიხედვით კანტის მთავარი გაკვეთილი იმაში მდგომარეობდა, რომ „ანთროპოლოგიის ემპირიულობა მასვე ვერ დაეფუძნება; ის მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც იმეორებს კრიტიკას.“ ის ეფუძნება კრიტიკისგან გამოვლენილ აპრიორულ სტრუქტურებს. ეს მეტაფიზიკური ილუზიის ანთროპოლოგიური ილუზიით შეცვლდა. თუ პირველს კანტი ეწინააღმდეგებოდა, მეორის წინააღმდეგ ფუკო ილაშქრებს. ამ ანთროპოლოგიზაციის შეგადად ადამიანი ერთდროულად სუბიექტად და ობიექტად, ტრანსცენდენტალურად და ემპირიულად განიხილება. ფუკოსთვის კანტის გაკვეთილი იმაშია, რომ ადამიანის დონეზე პირველი და საფუძვლადმდებარე არ არსებობს. საფუძვლადმდებარე არსებობს ტრანსცენდენტალურ დონეზე, როგორც „მე ვაზროვნებ“-ის პირველად-სინთეტური აპერცეპცია, მაგრამ ის არაა მჭვრეტელობა, ის არ არის „მე ვარსებობ“. სწორედ კანტის მიერ ჩატარებულ ამ დეონტოლოგიზაციას ეწინააღმდეგება კანტის შემდგომი ფილოსოფია.

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ფუკო ჰეგელის, ჰუსერლის თუ სარტრის წინააღმდეგ იბრძვის იმით, რომ კანტან ბრუნდება, რომელთანაც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის, კრიტიკისა და ანთროპოლოგიის აღრევას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ადგილი. ამ აღრევის საწინააღმდეგოდ ფუკო კრიტიკის

აღორძინებას მიიჩნევს აუცილებლად, ოღონდ არა იმდენად კანტიანური, რამდენადაც ნიცშეანური ფორმით. უფრო გვიანდელ წიგნში „სიტყვები და საგნები“ ფუკო „ანთროპოლოგიურ თვლემაზე“ ილაპარაკებს, როგორც კანტი დოგმატურ – ანუ მეტაფიზიკურ – თვლემაზე საუბრობდა. დელიოზი თავის წიგნში ფუკოს შესახებ ზუსტად შენიშნავს, რომ ფუკო, ნიცშესთან ერთად, აზროვნების ისეთი ფორმის მოძებნას ცდილობს, რომელიც არც ღმერთი იქნებოდა და არც – ადამიანი.

რასაც ფუკოს ყველა კომენტატორი აღნიშნავს, როგორც მისი აზროვნების განმსაზღვრელ მოტივს, ესაა ტრანსცენდენტალურის გადაყვანა ისტორიულში. ტრანსცენდენტალური სუბიექტის მაგივრად ჩნდება წესრიგის ფაქტი. „არსებობს წესრიგი“, იტყვის ფუკო (საინტერესოა, რომ ლუმანი, ოდნავ მოგვიანებით, ზუსტად ამავე გამოთქმას გამოიყენებს – „არსებობს სისტემები“. შესაძლოა, ეს ჰაიდეგერის გავლენაა, რომელიც ამბობდა, რომ „არსებობს ყოფნა“, ორიგინალში – Es gibt Sein. ფრანგულად ეს უკანასკნელი ითარგმნება, როგორც „Il y a“, ზუსტად ის გამოთქმა, რომელსაც ფუკო გამოიყენებს წესრიგთან მიმართებაში). ეს კი გულსხმობს იმის დაშვებას, რომ არსებობს ცნობიერებამდე არსებული ველი მნიშვნელობებისა, რომლების შესწავლასაც ფუკო არქეოლოგიური მეთოდის საშუალებით აპირებს.

ამ მომენტის განსამარტად შეიძლება ფუკოს მეგობარსა და კოლეგას მივმართოთ, რომელთან ერთადაც ფუკო სიკვდილის წინ ინტენსიურად თანამშრომლობდა – დიდი ფრანგი ისტორიკოსი პოლ ვეინი, თავის ცნობილ წიგნში „სჯეროდათ თუ არა ბერძნებს საკუთარი მითების“ წერს: „წარმოსახვის უნარი ისეთი უნარია, როგორადაც ის კანტს ესმის; ის ტრანსცენდენტალურია; ის აკონსტიტუირებს ჩვენს სამყაროს ..... მაგრამ რაც ნებისმიერ ნამდვილ კანტიანელს ზიზლისგან გონს დააკარგვინებდა, ეს ტრანსცენდენტალური ისტორიულია, რადგან კულტურები ერთმანეთს ცვლის და ერთმანეთს სულაც არ ჰგავს. ადამიანები არ აღმოაჩენენ ჭეშმარიტებას; ისინი მას ჰქმნიან.“

პოლ ვეინი ისტორიკოსია და არა – ფილოსოფოსი. ის ტერმინოლოგიას უფრო თავისუფლად იყენებს, ვიდრე ფუკო, რომელიც ძალიან ნათლად ამბობს, რომ ის ტრანსცენდენტალიებს – განსხვავებით კანტისგან – არ ეძებს. მაგრამ არც ფუკოა ვეინზე უკეთეს მდგომარეობაში, როდესაც, როგორც თვითონვე აღიარებს, „ენის საწინააღმდეგო“ გამოთქმას „ისტორიულ აპრიორის“ იყენებს. საქმე ისაა, რომ ის სტრუქტურები თუ კონფიგურაციები, რომლებზეც ფუკო ლაპარაკობს, ნამდვილად არის, ასე ვთქვათ, კვაზი-ტრანსცენდენტალური. ეს გარკვეული აუცილებლობების ერთობლიობაა, რომელსაც მეცნიერული და სხვა ტიპის დისკურსი

ემორჩილება. თუმცა სწორედ ტრანსცენდენტალურის ისტორიულში ტრანსფორმაციის გამო უკვე ლაპარაკია არა შესაძლებელი გამოცდილების პირობების დაფუძნებაზე, არამედ ფაქტობრივი გამოცდილების პირობების აღწერაზე.

როგორც ცნობილია, ფუკოს მკვლევარები 70-იან წლებში არქეოლოგიურიდან გენეალოგიურ მეთოდზე გადასვლაზე საუბრობენ. თავად ეს ტერმინოლოგია სწორი არ არის – ფუკო მოგვიანებით ისაუბრებს აზროვნებაზე, რომლის განზრახვაც გენეალოგიურია, ხოლო მეთოდი – არქეოლოგიური, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს ორი მიდგომა მისთვის ერთმანეთს არ გამოირიცხავს. მაგრამ ცვლილება მაინც სახეზეა: განსაკუთრებული – თითქმის ექსკლუზიური – ყურადღებიდან დისკურსის მიმართ ფუკო გადადის სოციალური პრაქტიკების ანალიზზეც. და სწორედ აქ ხდება კანტის აქტუალიზაცია – მეორეჯერ და განსხვავებულ კონტექსტში.

პირველად ეს ხდება 1978 წელს. მოხსენებაში „რა არის კრიტიკა?“ ფუკო იწყებს კანტის ცნობილი მცირე ტექსტის „რა არის განმანათლებლობა?“ განხილვას და სიკვდილამდე იმდენჯერ აკეთებს მასზე მითითებას, რომ კომენტატორები ამ ტექსტზე როგორც ფუკოს ფეტიშზეც კი საუბრობენ. ცნობილია განმანათლებლობის კანტისეული განსაზღვრება – გქონდეს სიმამაცე, გამოიყენო საკუთარი განსჯა. ფუკო ამ განსაზღვრებას უკავშირებს მართვის და-

სავლური იდეასა და იდეალს, რომელსაც ფესვები ქრისტიანულ პასტორალურ ტექნიკაში აქვს, რომლის მიხედვითაც ნებისმიერ ადამიანი უნდა იმართოს. მართვის ეს ხელოვნება ნამდვილ ექსპლოზიას განიცდის მე-15 და მე-16 საუკუნეებში და, ფუკოს მიხედვით, სწორედ მართვის ამ ხელოვნების წინააღმდეგ ისახება პირველი კრიტიკა – ანუ შეკითხვა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ასე და ამგვარად, ამათგან არ იყო მართული? რასაც კანტი განმანათლებლობას უწოდებს, ფუკოსთვის ესაა კრიტიკული მიმართება მართვის დასავლურ იდეასთან და პრაქტიკასთან.

უფრო გვიანდელ ტექსტში ფუკო კანტის ამავე ტექსტში უკვე სხვა მომენტს უსვამს ხაზს: დეკარტისათვის მთავარი კითხვა იყო: „ვინ ვარ მე? მე როგორც ერთჯერადი, მაგრამ უნივერსალური და არაისტორიული სუბიექტი? ვინ ვარ მე – მე დეკარტისთვის ნებისმიერია, ნებისმიერ დროს. კანტი ამის საპირისპიროდ სხვა რაღაცას კითხულობს: ვინ ვართ ჩვენ ისტორიის ზუსტად ამ მომენტში? კანტის შეკითხვა ანალიტიკურად ერთსა და იმავე დროს ჩვენზე და ჩვენს აწმყოზეა მიმართული“. სწორედ ამაშია ფუკოსთვის მოდერნული ფილოსოფიის გარღვევა: ფილოსოფიისა, როგორც მოდერნულობის დისკურსის და მოდერნულობის შესახებ დისკურსის. აქ ხდება მოდერნულობის განსაზღვრა არა რომელიმე სხვა ეპოქასთან შე-

დარებით (მაგ., შუა საუკუნეებთან), არამედ საკუთარ აქტუალობასთან მიმართებით.

ფუკო კანტიდან დაწყებულ ორ ტრადიციას განასხვავებს: ერთია ჭეშმარიტების ანალიტიკა, რომელიც კითხულობს, რა პირობებში არსებობს ჭეშმარიტი შემეცნება. მეორეა „თანამედროვეობის ონტოლოგია“, რომელიც კითხულობს: „რა არის ჩვენი აქტუალობა? რომელია შესაძლებელი გამოცდილებების აქტუალური ველი?“ ეს მეორე ტრადიცია – ჰეგელიდან ნიცშესა და ვებერის გავლით ფრანკფურტის სკოლამდე – აფუძნებს რეფლექსიის ფორმას, რომელსაც ფუკოს აზროვნებაც მიეკუთვნება.

ყველა ეს თემა შეჯამებას პოულობს ფუკოს ტექსტში, რომელიც, როგორც ჩანს, მისი ბოლო ტექსტია, გარდაცვალებამდე დაწერილი. საქმე ეხება მცირე ესეის „რა არის განმანათლებლობა“ და რომელიც წინამდებარე წიგნშია შესული.

ამ ტექსტში ფუკო ერთვება პოსტმოდერნიზმის შესახებ დავაში. 1979 წელს ლიოტარმა გამოაქვეყნა წიგნი „პოსტმოდერნული მდგომარეობა“, რომელშიც გამოაცხადა ახალი ეპოქის, პოსტმოდერნის დადგომა. ტექსტის წინარეისტორია ოდნავ კომიკურია: ეს კვებეკის მთავრობის მიერ შეკვეთილი მოხსენება იყო, რომელზე მუშაობასაც ლიოტარი, მისსავე აღიარებს თუ ვერწმუნებით, ოდნავ უპასუხისმგებლოდ მიუდგა და ის ტექსტებიც მრავ-

ლად აცტირა, რომლებიც წაკითხული არ ჰქონდა. ლიოტარი, საერთოდ, თვლიდა, რომ ეს მისი ყველაზე უარესი წიგნი იყო, მაგრამ პარადოქსი იმაში მდგომარეობს, რომ ის სწორედ ამ წიგნით გახდა და არის ცნობილი. ტექსტში ლიოტარი ექსპლიციტურად საუბრობს მეტა-ნარატივების დასრულებაზე, განიხილავს ორ უმთავრეს მეტა-ნარატივს, რომელთაგან ერთ-ერთი არის სწორედ განმანათლებლობის ნარატივი კაცობრიობის ემანსიპაციის შესახებ. ლიოტარის აზრით, ამ ნარატივმა ლეგიტიმურობა დაკარგა და ამიტომ პოსტმოდერნის ეპოქაშიც შევაბიჯეთ.

ფუკოს პასუხი მოულოდნელია: ის არც განმანათლებლობას აკრიტიკებს და არც იცავს მას. ის საერთოდ არ შედის ამ დისკუსიაში, რადგან არ ფიქრობს, რომ მოდერნულობა ეპოქის სახელი უნდა იყოს. მისთვის მოდერნულობა უფრო დამოკიდებულების, მიმართების სახელია.

ფუკო აქ უფრო დაწვრილებით განიხილავს კანტის ტექსტის სიახლეს: ის მდგომარეობს მოდერნულობის შესახებ ახალი კითხვის დასმაში. მოდერნულობა კანტისათვის, პლატონისგან განსხვავებით, არც ეპოქაა, რომელსაც ეკუთვნის; არც, ავგუსტინესგან განსხვავებით, ნიშანი, რომელიც მომავალ ხდომილებაზე მიუთითებს და, ვიკოსგან განსხვავებით, არც დასასრულის დასაწყისი. კანტი განმანათლებლობას განსაზღვრავს ნეგატიურად –

როგორც „გამოსვლას“ მთავარი კითხვაა – რა განსხვავება შემოაქვს დღევანდელ დღეს, რომელიც გუშინდელისგან არის გამიჯნული? დელიოზმა კარგად გააკეთა ამავე აზრის ფორმულირება: „ფუკოს მიხედვით, ისტორია ჩვენ შემოგვსაზღვრავს; ის არ გვეუბნება, რანი ვართ, არამედ იმას, თუ რისგანაც ვიწყებთ განსხვავებას; ის არ აფუძნებს ჩვენს იდენტობას, არამედ შლის მას იმ სხვისათვის, რაც ჩვენ ვართ“.

აქ ჩვენ ვუბრუნდებით აუცილებლობის თემას, რომელსაც მანამდეც შევეხეთ. ფუკოს მთელი მოძრაობა არის უნივერსალობიდან სინგულარობისკენ, აუცილებლობიდან შემთხვევითობისკენ. აქაც არსებობს გარკვეული პარალელი ლუმანთან – საქმე ისაა, რომ ფუკო ეძებს არა უნივერსალურ სტრუქტურას, რომელიც განსაზღვრავდა ჩვენს ცოდნას ნებისმიერ დროსა და ადგილას, არამედ შემთხვევით წესრიგს, რომლის შიგნითაც გაკეთებული გამონათქვამები აღიქმება, როგორც აუცილებელი.

მაგრამ კანტის განმანათლებლობის თუ ფუკოს კრიტიკის ერთადერთი შედეგი ეს არ არის. არსებობს შეკითხვა თვით-მიმართების შესახებ – როგორც მოხდა ჩვენი, როგორც საკუთარი ცოდნის სუბიექტების, კონსტიტუირება? როგორც გავხდით ჩვენ სუბიექტები, რომლებიც ძალაუფლების გავლენას ახორციელებენ ან განიცდიან? არ-

სებობს ფორმები სუბიექტად ქცევისა – მაგრამ ჩვენ არასოდეს ვართ ბოლომდე მათ მიერ „დამონებული“ თუ „დამორჩილებული“. ჩვენ შეგვიძლია მათი მიღება, მაგრამ, ასევე, მათი ისტორიულობის გამოკვლევითა და გათვალისწინებით, მათი კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენება. ფუკო არ უაყროფს იმას, რომ ჩვენ თავისუფლება გვაქვს და თავისუფლები ვართ, თუმცა ბევრი კრიტიკოსი მას სწორედ ამას აბრალებდა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ მაკონსტიტუტირებელი სუბიექტები ვართ. უბრალოდ, ფუკოს თუ ვერწმუნებით, ჩვენ ძალგვიძს, „თავისუფლების უსასრულო სამუშოს, რამდენადაც შეიძლება, ბევრი ახალი იმპულსი მივცეთ“.