

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი  
სამაგისტრო პროგრამა - ფილოსოფია



**Vita Activa: მოქმედება და თავისუფლება ჰანა არენდტის  
პოლიტიკურ ფილოსოფიაში**

ნაშრომი შესრულებულია ფილოსოფიის მაგისტრის ხარისხის მოსაპოვებლად

ავტორი: ანა ვასაძე

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: დემურ ჯალაღონია,  
პროფესორი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი

თბილისი

2019

## ანოტაცია

თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის მნიშვნელოვან, ცენტრალურ საკვლევ ობიექტის წარმოადგენს ადამიანი და მისი რაობის განსაზღვრა და შესაბამისად იმ კითხვებზე პასუხის გაცემა, თუ როგორ და რა ფორმებში ვლინდება ადამიანის ადამიანურობა, რაში მდგომარეობს მისი ყოფიერების კრიზისი. აღნიშნული საკითხის ფილოსოფიური ჭვრეტა და ანალიზი კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია XX საუკუნის ტოტალიტარული და ძალადობრივი რეჟიმების გამოცდილების გათვალისწინებით. ამასთან ერთად, საგულისხმოა, რომ ევოლუციური ტექნოლოგიური პროგრესი და შეუჩერებელი გლობალიზაციის პროცესი განუზომლად დიდ როლს თამაშობს ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში და შედეგად კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება ინდივიდის, როგორც საზოგადოებრივ და საჯარო სივრცეში არსებული ქმნილების თავისუფლების ჭეშმარიტი გამოვლინების სივრცე, არეალი.

წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამ პრობლემატიკის ჰანა არენდტისეული ინტერპრეტაციის გადმოცემასა და ანალიზს ემსახურება - შევეცდებით, მეტნაკლებად, სრულად წარმოვაჩინოთ არენდტის პოლიტიკური თეორიის ძირითადი ასპექტები და ქმედითი ცხოვრების პარადიგმის ფარგლებში განვიხილოთ იგი თავისუფლების ფენომენთან მიმართებაში; ყურადღებას გავამახვილებთ ამ თეორიის ანტიკურ საფუძვლებზე, რისი მეშვეობითაც შევეცდებით ხაზი გავუსვათ არენდტის ფილოსოფიის ორგინალურ, უნიკალურ მახასიათებლებს. ამასთანავე, მეტი თვალსაჩინოებისთვის, შედარებითი ანალიზის საფუძველზე, მოვიშველიებთ სოციოლოგისა და ფილოსოფოსის ზიგმუნტ ბაუმანის თავისუფლების სოციოგენეზის კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც შევეცდებით გამოვავლინოთ აღნიშნული ფენომენის სამომავლო პერსპექტივები.

## Abstract

An important, central research objective for modern political philosophy is to determine the person, his ration and to answer the questions on how and what forms are manifested in humanity, what is the crisis of its existence. The philosophical contemplation and analysis of this issue is even more principal in considering the experience of the totalitarian and violent regimes of the 20th century. It is noteworthy that evolutionary technological progress and the process of uncontrolled globalization play a vital role in everyday existence and as a result we question individual as a social and public creature the true manifestation of the freedom of creation.

The present study serves as the basis for analyzing Hannah Arendt's interpretation of these problems - we will try to more or less fully emphasize on the main aspects of Arendt's political theory and discuss it with the phenomenon of freedom within the framework of an active life. Furthermore we will focus on the antiquity of this theory, through which we attempt to underscore the elemental and unique characteristics of Arendt's philosophy. Additionally, on the basis of comparative analysis, we will follow the concept of sociology and philosophy of Sigmunt Baumann Sociogenesis, which will assist us to demonstrate future perspectives of this phenomenon.

## სარჩევი

შესავალი .....	5
თავი I. ჰანა არენდტი და ქმედითი ცხოვრების პარადიგმა .....	12
1.1 Vita Activa .....	12
1.2 სოციალურისა და პოლიტიკურის გამიჯვნისათვის .....	15
1.3 შრომა .....	18
1.4 კეთება, წარმოება .....	21
1.5 პოლიტიკური მოქმედება .....	23
თავი II. პოლიტიკური მოქმედება და თავისუფლება .....	26
2.1 თავისუფლების შესახებ .....	26
2.2 ქმედება, თავისუფლება და მრავლობითობა .....	33
2.3 ქმედება და სიტყვა როგორც თვითგამოხატვა .....	39
2.4 პოლიტიკური ქმედება, ნარატივი და მეხსიერება .....	42
თავი III. კავშირები ანტიკურობასთან .....	45
3.1 საჯარო და კერძო სივრცეების შესახებ .....	45
3.2 Praxis - ისა და Poiesis- ის შესახებ .....	50
თავი IV. პარალელები თანამედროვეობასთან .....	54
4.1 ზიგმუნტ ბაუმანის თავისუფლების სოციოგენეზისი და .....	54
პარალელები ჰანა არენდტთან .....	54
დასკვნა .....	64
გამოყენებული ლიტერატურა .....	67

## შესავალი

წარმოდგენილი ნაშრომი XX საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსისა და პოლიტიკური თეორეტიკოსის, ებრაული წარმოშობის გერმანელი მოაზროვნის, ჰანა არენდტის პოლიტიკური აზრის კვლევას ეხება. ნაშრომი მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს კლასიკური ანტიკური და შუა საუკუნეების ფენომენის, ქმედითი ცხოვრების (Vita Activa) ისტორიული განვითარება და მისი თანამედროვე გამოვლინებები.

XX საუკუნის პირველ ნახევარში არსებული ფაშისტური, ნაცისტური და ზოგადად, ტოტალიტარული რეჟიმები და მათ მიერ დატოვებული პოლიტიკური თუ სოციალური გამოცდილება გადამწყვეტი მოვლენაა ჰანა არენდტის პოლიტიკური თეორიის ჩამოყალიბებისთვის. თავად, როგორც ნაცისტური რეჟიმის მსხვერპლი, თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ფარგლებში, მიზნად ისახავს შეისწავლოს და გააანალიზოს ტოტალიტარიზმის, როგორც პოლიტიკური ფენომენის არსი და რაობა; როგორ შეძლო ადამიანმა, ყოფილიყო ამ უსასტიკესი ბოროტების თანამონაწილე და როგორ შეეწირა ამ ყოველივეს თავისუფლების ფენომენი. საყურადღებოა, რომ არენდტი ადამიანს სწორედ აღნიშნული პრიზმიდან უყურებს - სვამს შეკითხვებს ადამიანის რაობის, მისი საქმიანობისა თუ მოღვაწეობის, განვითარების შესახებ; პირველ რიგში, ცდილობს დაადგინოს, თუ ვინ არის ადამიანი როგორც ასეთი და რას საქმიანობს იგი ადამიანად ყოფნისას, ადამიანური მდგომარეობისას.

ტოტალიტარიზმის განცდას თან ერთვის XX საუკუნეში დაწყებული ტექნოლოგიური პროგრესი, რომელმაც საგრძნობლად გაასწრო ადამიანის ემოციურ და ინტელექტუალურ განვითარებას და შექმნა პრინციპულად ახალი სივრცე, რომელში ექსისტირებაც ადამიანს უწევს და, შესაბამისად, იქმნება ახალი დისკურსი, რომლითაც უნდა მოხდეს ადამიანური მდგომარეობის განსჯა. არენდტისთვის ატომის გახლეჩაც კი ვერ შეედრება იმას, რომ 1957 წელს ადამიანი პირველად გაფრინდა კოსმოსში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დააღწია თავი დედამიწასთან მიჯაჭვულობას, „ტყვეობას“ და თუ აქამდე ადამიანისთვის არსებობდა რაიმე

მიუღწევადი, გამოუკვლევია და დაფარული, ახლა თავად კოსმოსიდანაც კი ჩვენივე ხელით შექმნილი აპარატები და მოწყობილობები გვიმზერენ. მაშასადამე, ადამიანმა დაიწყო ისეთი სფეროების ათვისება, რომლებიც სულ ცოტა ხნის წინ წარმოუდგენელიც კი იყო. მართალია, ანტიკური ფილოსოფიისთვის ადამიანის სხეული სულისა და გონების საკანი, ხოლო ქრისტიანობისთვის დედამიწა გლოვისა და იმქვეყნიური ცხოვრებისთვის მომზადების სივრცე იყო, მაგრამ ამის მიუხედავად, არავის გასჩენია აზრი, რომ ადამიანი დედამიწის ტყვეობაშია. არენდტის მტკიცებით, საქმე სწორედ ამ ფენომენთან გვაქვს, რომ დავადგინოთ, როგორ მიმდინარეობს და რა პროცესებს გაივლის ადამიანად ყოფნის მდგომარეობა დაუსრულებელი და სწრაფი პროგრესისა და სიახლეების ეპოქაში.

მოცემული კონტექსტის გათვალისწინებით, არენდტი ცდილობს, რომ ახლებური მსჯელობის დისკურსი შემოიტანოს იმის გაანალიზებით, რომ ადამიანი, როგორც არ უნდა განვითარდეს მისი არსებობის მატერიალური გარემო, შეიცვალოს ის ხელოვნური სამყარო, რომელსაც იგი გამუდმებით აკონსტრუირებს და სრულად ირგებს საკუთარ თავზე, აუცილებლად დარჩება ცოცხალ ორგანიზმად, და, შესაბამისად, მუდმივად იქნება „გადაჯაჭვული სიცოცხლის, როგორც ასეთის, უპირატესობაზე“, მიუხედავად იმისა, რომ განუწყვეტლივ ცდილობს, დაშორდეს მას. ავტორი ავითარებს მოსაზრებას, რომ ადამიანი მუდმივად დავალებული იქნება დედამიწისგან მისთვის სიცოცხლის მინიჭებისთვის და ის წინააღმდეგობა, რომლითაც ადამიანი გაურბის ტყვეობას და მისწრაფვის თავის მიერ შექმნილი ხელოვნური გარემოსკენ, აუცილებლად იქნება ბრუტალური შედეგის მომტანი ისევე ადამიანისთვის; ამ პროცესის შედეგი კი იქნება ის, რომ ინდივიდები თავისივე ხელით გააქრობენ ორგანულ სიცოცხლეს დედამიწაზე. აღნიშნული კრიზისიდან გამომდინარე, არენდტს უჩნდება კითხვა, თუ რას აკეთებს სუბიექტი მაშინ, როდესაც იმყოფება ადამიანურ მდგომარეობაში, რას გულისხმობს ქმედითი ცხოვრება და რას მიაღწია ადამიანმა დაუცხრომელი შრომითა თუ აქტივობით.

ჰანა არენდტის „ადამიანური მდგომარეობა“ (The Human Condition) სწორედ რომ ცენტრალური ნაშრომია ამ მიმართულებით და იგი აღნიშნულ კონტექსტში იტევს იმ ადამიანური ქმედითი ცხოვრების საკითხებს, რომელიც მოიცავს

ანალიზისთვის ფართო და რთულ ელემენტებს. ასეთებია თავისუფლება, ენა და კომუნიკაცია, ინდივიდთა ერთობის საზოგადოებად და სოციუმად ჩამოყალიბების პროცესები, საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნის საკითხები, შრომის, წარმოების, ქმედებისა და პოლიტიკურად ცხოვრების ასპექტები და ა.შ.

ჩემს სამაგისტრო ნაშრომში შევეცდები ჩამოვყალიბო ის ძირითადი დებულებები, რომლებზეც დგას ჰანა არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფია. ამასთან, ნაშრომის ფარგლებში, შევეცდები გავანალიზო „ადამიანური მდგომარეობის“ სტრუქტურა, ქმედითი ცხოვრების შემადგენელი ელემენტები, და მათ შორის, ძირითადი, პოლიტიკური ქმედების თეორია დავუკავშირო არენდტისთვის ასევე უმნიშვნელოვანეს ფენომენს - თავისუფლებას; ვიმსჯელო იმ საკითხებზე, თუ რას გულისხმობს პოლიტიკური მოქმედება როგორც ადამიანური მოღვაწეობის სფერო და როგორ უკავშირდება ის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორებიცაა საზოგადოებრივი ყოფიერება, ისტორიის შექმნის პროცესი და ადამიანის მისწრაფება, გამოავლინოს საკუთარი მეობა, თვითობა. ამასთან ერთად, ქმედითი ცხოვრების ბერძნულ-ლათინური კონოტაციის გათვალისწინებით, შევეცდები განვიხილო, თუ რა გავლენები არსებობს ჰანა არენდტსა და ანტიკურ ფილოსოფიურ აზრს, კერძოდ, არისტოტელეს მოძღვრებას შორის. ამასთანავე, თავისუფლების განხილვის კონტექსტში მოვიშველიებ XX საუკუნის გამოჩენილ სოციოლოგსა და ფილოსოფოსს ზიგმუნტ ბაუმანს, რომელიც თავისუფლების შესახებ ძალიან საინტერესო მოსაზრებას ავითარებს და არენდტის აშკარა გავლენით აღწერს თავისუფლების სოციოგენეზისს.

**თემის აქტუალობა:** თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიურ აზრში, როგორც ამერიკაში, ასევე ევროპაში ჰანა არენდტი ერთ-ერთ ყველაზე გამოჩენილ, ეპოქალურ მოაზროვნედ ითვლება. არენდტის ნაშრომები თითქმის ყველა დასავლურ ენაზეა თარგმნილი, ხოლო მის ფილოსოფიას არაერთი კვლევა, მონოგრაფია, ნაშრომი თუ კონფერენცია ეძღვნება.

ამასთანავე, არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფიის აზრის აქტუალობაზე, ჩემი აზრით, მიუთითებს თანამედროვე ადამიანის ყოფიერების კრიზისი. ვგულისხმობთ, რომ არენდტის თეორიის ღერძს წარმოადგენს ინდივიდის გაუცხოება

როგორც სამყაროსთან, ასევე საკუთარ თავთან და აღნიშნული მეტად ღრმად, ყოვლისმომცველად გამოვლინდა XXI საუკუნის ადამიანში. გასული საუკუნის ევროპულმა და საბჭოთა ტოტალიტარულმა რეჟიმებმა, რევოლუციებმა თუ სხვა ძალადობრივმა აქტებმა მიაღწიეს დამანგრეველ შედეგს - ადამიანის გაქრობას. ამასთან დაერთო კულტურული, ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ სოციალური გლობალიზაცია, რომელიც ყველაფერს აერთავროვნებს, შესაბამისად დღეს ჩვენს წინაშე ყველაზე მწვავედ დგას საკითხი, თუ ვინ არის ადამიანი და რას აკეთებს იგი ადამიანად ყოფნისას; რა არის პიროვნების „ადამიანური მდგომარეობა“. აღნიშნულ კითხვებზე ამომწურავი პასუხი გასცა ჰანა არენდტმა, თუმცა, პრობლემა, რომლის შესახებაც იგი აზროვნებს და წერს, არათუ გაქრა, არამედ კიდევ უფრო გაღრმავდა. რაც ხაზს უსვამს არენდტის სააზროვნო პრობლემატიკის აქტუალობას. ამასთანავე, ყოვლისმომცველმა ტოტალიტარულმა რეჟიმებმა კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა ადამიანისთვის უმთავრესი პრობლემა - თავისუფლება და მისი არსებობისა თუ გამოვლენის სფეროები, როგორც ინდივიდუალურ, ისე პოლიტიკურ დონეზე. აღსანიშნავია, რომ ეს საკითხი არ კარგავს აქტუალობას არც თანამედროვე ეპოქაში, რაც იძლევა იმის საფუძველს, რომ არენდტისეული პოლიტიკური მოქმედების თეორიის ახლებური ინტერპრეტაციით მოვძებნოთ ახალი გზები ინდივიდუალური თავისუფლების გამოვლენისათვის.

აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ თანამედროვე დასავლურ აკადემიურ სივრცეში არენდტს იკვლევენ ისეთ ფილოსოფოსებთან ერთად, როგორებიც არიან ბერძნულ და ლათინურ ანტიკურობაში პლატონი, არისტოტელე, ნეტარი ავგუსტინე. ახალი დროის ფილოსოფიაში იგი უკავშირდება ისეთ მოაზროვნეებს, როგორებიც არიან კ.მარქსი, ფ. ნიცშე, მ.ჰაიდეგერი, კ.იასპერსი, ე.ჰუსერლი, მ.ვებერი, ი.ჰაბერმასი და სხვები და ასეთი კვლევის თემატიკა, ძირითადად, ქმედითი და მჭვრეტელობითი ცხოვრების შედარებას, „ადამიანური მდგომარეობის“ ახლებური პერსპექტივების წამოჭრას ემსახურება. შეიძლება ითქვას, რომ ჰანა არენდტის ფილოსოფია თანამედროვე დასავლური სამეცნიერო საზოგადოებისთვის მუდმივი რეფლექსიის საგანია. თემის აქტუალობას ამტკიცებს ისიც, რომ საქართველოში არენდტის



ფილოსოფიის სიღრმისეული კვლევა, მეტნაკლებად, არ მიმდინარეობს და მისი არც ერთი ფუნდამენტური ნაშრომი არ არის ქართულ ენაზე ნათარგმნი.

**კვლევის მიზნები და მეთოდოლოგია:** წინამდებარე სამაგისტრო ნაშრომის მთავარი მიზანია პოლიტიკური მოქმედებისა და თავისუფლების ქმედითი ცხოვრების კონტექსტში კვლევა და გაანალიზება.

არენდტი ნაშრომში „ადამიანური მდგომარეობა“ ისტორიულ, სამართლებრივ, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ცნებებში რეტროსპექტივით მივიწყებულ პრობლემებსა და კონცეპტებს ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს და მათ თანამედროვე ფილოსოფიურ დისკურსში აბრუნებს. უნდა ითქვას, რომ ანტიკური, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ფილოსოფიური ცნებების თანამედროვეობასთან დაკავშირება და ამ საფუძველზე მათი ანალიზი, არენდტის კვლევის მეთოდოლოგიასაც წარმოადგენს. ჩემს სამაგისტრო ნაშრომში ქმედითი ცხოვრების კონტექსტში შემდეგი მიზნებია დასახული:

- არენდტისეული Vita Activa - ს სტრუქტურული ელემენტების განხილვა და მათ შორის ძირითადი განსხვავებების დადგენა, ინტერპრეტაცია;
- პოლიტიკური თავისუფლების საკითხის არენდტისეული ინტერპრეტაციის დაკავშირება პოლიტიკური მოქმედების თეორიასთან;
- პოლიტიკური მოქმედების თეორიის, როგორც თავისუფლების, თვითგამოხატვისა და ისტორიული პროცესის შექმნის შესაძლებლობის წარმოჩენა;
- კერძო - საჯარო სფეროების გამიჯვნისა და Praxis-ისა და Poiesis-ის პარადიგმებზე დაყრდნობით მსგავსება-განსხვავებების დადგენა არენდტსა და ანტიკურ ფილოსოფიას შორის;
- ზიგმუნტ ბაუმანის კონცეფციის მეშვეობით თავისუფლების პარადიგმის თანამედროვე ანალიზი.

კვლევის პროცესში გამოვიყენეთ თავად არენდტისავე მეთოდოლოგია, რომელიც ფენომენოლოგიური და ჰერმენევტიკული კვლევის მეთოდების ერთგვარ სინთეზს ახორციელებს. ეს გულისხმობს, რომ რეტროსპექტულად დავუბრუნდეთ კონკრეტულ ფენომენებს და დროის მსვლელობის პარალელურად განვიხილოთ ისინი; ამასთან ერთად, ჰერმენევტიკული მეთოდის დახმარებით შევეცადეთ, რომ

კონკრეტული ანტიკური თუ შუა საუკუნეების ფენომენები ახალი კონტექსტებისთვის მოგვერგო.

**თემის მეცნიერული დამუშავების დონე:** აღნიშნული მიზნების მისაღწევად შევისწავლე დასავლელი მკვლევარების შრომები არენდტის პოლიტიკური მოძღვრების შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ აკადემიურ სივრცეში ჰანა არენდტის ფილოსოფია, შეიძლება ითქვას, სრულყოფილად არ არის შესწავლილი, ამისგან განსხვავებით, საერთაშორისო მასშტაბით, არენდტის პოლიტიკურ აზრს მრავალი მეცნიერი იკვლევს, რომელთა შორის გამოვყოფ:

- ბიჭაშვილი, მ - პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი 2009.
- D’Entreves, M – The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London 1994
- Habermas, J – Philosophical-Political Profiles: Studies in Contemporary German Social Thought, MIT Press, 1983
- Villa, R, D – Arendt and Heidegger, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996

აღნიშნული კვლევები ჰანა არენდტის შესახებ არსებული ლიტერატურის მცირე ჩამონათვალია, რომლებიც, მეტნაკლებად, სრულად ასახავენ ქმედითი ცხოვრებისა და თავისუფლების საკითხის ურთიერთმიმართების პრობლემატიკას და ასახავენ არენდტის თეორიის მიმართებას სხვადასხვა ფილოსოფოსებთან: არისტოტელესთან, ავგუსტინესთან, ჰაიდეგერთან, ჰაბერმასთან და სხვებთან. გამოვყოფდი სამ ძირითად ნაშრომს - მამუკა ბიჭაშვილი „პოლიტიკური თეორიები“ (წიგნი მეორე, უნივერსალი, თბილისი 2009), რომელიც არენდტის „ადამიანური მდგომარეობისა“ და ქმედითი ცხოვრების პრობლემატიკის განხილვასა და ანალიზს მოიცავს; ასევე, Maurizio Passerin D’Entreves “The Political Philosophy of Hannah Arendt”(Routledge, London 1994), რომელიც არენდტის პოლიტიკური თეორიის ამომწურავ ანალიზს მოიცავს და ძირითად აქცენტს აკეთებს პოლიტიკური მოქმედების მრავალმხრივ მიმართებებზე. ამასთანავე, მნიშვნელოვნად ვეყრდნობი არენდტის ცნობილი მკვლევარის, დანა ვილას ნაშრომს „არენდტი და ჰაიდეგერი“ (Danna R. Villa “Arendt and Heidegger” Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996), რომელიც არენდტისა და მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიურ პარალელებთან

ერთად იკვლევს ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა საჯარო და კერძო სფეროების გამიჯვნის პრობლემატიკა და praxis- ისა და poiesis-ის არენდტისეული ინტერპრეტაციები.

აღნიშნული კვლევები წარმოადგენენ არენდტის პოლიტიკური აზრის სრულფასოვან ანალიზს, განიხილავენ რა პოლიტიკური მოქმედებისა და თავისუფლების, ბერძნული და ლათინური ცივილიზაციების საზოგადოებრივი ცხოვრების პოლიტიკურ ასპექტებს.

**მეცნიერული სიახლე:** აღნიშნული მდგომარეობს შემდეგში, რომ გამოვიკვლიეთ ის გავლენები და განსხვავებები ანტიკურობიდან, კერძოდ, არისტოტელეს ტელეოლოგიური მოძღვრებიდან, რომლებსაც ატარებს ჰანა არენდტის ფილოსოფიური აზრი, ხოლო ეს არც ისე სრულფასოვნადაა შესწავლილი როგორც ქართულ, ასევე დასავლურ აკადემიურ სივრცეებში; ამასთან ერთად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული აკადემიური სივრცისთვის უცხოა არენდტის თავისუფლებისა და პოლიტიკური მოქმედების კვლევა ქმედითი ცხოვრების დისკურსში. ამასთან, ჰანა არენდტისა და ზიგმუნტ ბაუმანის თავისუფლების სოციოგენეზისის შედარებისა და ინტერპრეტაციის ფარგლებში შევეცადეთ გამოგვევლინა ის გავლენები, რომლებსაც ატარებს არენდტის შემდგომ ფილოსოფოსებში განვითარებული პოლიტიკური აზრი.

**ნაშრომის სტრუქტურა:** კვლევითი ნაშრომი შედგება თავფურცელისგან, სარჩევისგან, ძირითადი ტექსტისგან, რომელიც, თავის მხრივ, მოიცავს 52 ნაბეჭდ გვერდს და ასევე, დასკვნისგან და გამოყენებული ლიტერატურისგან. ნაშრომს თან ახლავს ანოტაცია ქართულ და ინგლისურ ენებზე.

## თავი I

### ჰანა არენდტი და ქმედითი ცხოვრების პარადიგმა

#### 1.1 Vita Activa

არენდტის ნაშრომი „The Human Condition” (ინგლ.) მისი ფილოსოფიის ცენტრალური, ფუნდამენტური კვლევაა. იგი 1958 წელს გამოიცა და ავტორმა თავადვე თარგმნა გერმანულად, სახელწოდებით „Vita Activa oder Vom Tätigen Leben” (გერმ.), რაც კიდევ უფრო კონკრეტულ წარმოდგენას გვიქმნის იმის შესახებ, თუ რას მოიაზრებს იგი Vita Activa-ს, იგივე ქმედითი ცხოვრების ფენომენის თანამედროვე გაგებაში. როგორც ფილოსოფიის მკვლევარი და ფილოსოფოსი მამუკა ბიჭაშვილი შენიშნავს, აღნიშნული ტექსტის ინგლისური და გერმანული სახელწოდებები გამოკვეთენ ავტორი ინტერესის სხვადასხვა მხარეებს: გერმანულენოვანი სათაური მიუთითებს არენდტის შინაარსობრივ ნაწილზე, იმ საკითხების კვლევაზე, რომლის მეშვეობითაც იგი ძირითადი პრობლემის გაანალიზებას ცდილობს; კონკრეტულად, ადამიანის ქმედითი სიცოცხლე, რაზედაც აქცენტირებას ახდენს გერმანულენოვანი სათაური, სრული ტექსტის მანძილზე - ანტიკური, შუა საუკუნეების და ახალი დროის ეპოქების ანალიზის პროცესში განიხილება. მეორე მხრივ, აღნიშნული ეპოქების კვლევა არენდტისათვის წარმოადგენს მასალას, ადამიანის დღევანდელი მდგომარეობის გასააზრებლად. ნაშრომის მთავარი კითხვაა რას წარმოადგენს ადამიანი XX საუკუნის შუა ხანებში, რას მიაღწია მან დაუცხრომელი შემოქმედებითი აქტივობით? როგორ და რა ფორმებით არის შესაძლებელი ადამიანის ადამიანურობა, ამ მდგომარეობაში ექსისტირება?<sup>1</sup>

აღნიშნული ნაშრომის განხილვისას, ვფიქრობ, აუცილებლად უნდა განვიხილოთ ავტორის მეთოდი, რომელსაც შესაძლოა მიეცეს ჰერმენევტიკული ფენომენოლოგიის კვალიფიკაცია. აღნიშნული ძალიან საინტერესო და მრავლისმთქმელია იმ კუთხით, რომ არენდტს აინტერესებს კონკრეტული ფენომენი,

<sup>1</sup> მ. ბიჭაშვილი, პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), „უნივერსალი“, თბილისი 2009, გვ 200

მაგ. თავისუფლება, როგორც ის თავს აჩვენებდა, ავლენდა ანტიკურობაში, შუა საუკუნეებში ან ახალ დროში. შედეგად, მკითხველი ეცნობა როგორც თავისთავად ფენომენს, ასევე ძალზე მნიშვნელოვან და ფართო ჰერმენევტიკულ ველსაც, რომელიც მიგვითითებს, რომ გარკვეული ფენომენები და ცნებები სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებულად ახდენდნენ ექსისტირებას.

არენდტის ძირითადი საკვლევი ფენომენი სწორედ ქმედითი ცხოვრებაა, რომელსაც იგი გარკვეული სტრუქტურული ელემენტების მთლიანობად განიხილავს და მისი ანალიზი მთლიანი ნაშრომის მანძილზე გრძელდება; არენდტის მიზანია უპასუხოს შეკითხვას: „რას ვაკეთებთ, როდესაც დაკავებულნი ვართ აქტიური მოღვაწეობით?“ Vita Activa სამ სტრუქტურულ ელემენტს შეიცავს: შრომას, მუშაობას (labor, Arbeit), კეთებას, წარმოებას (work, Herstellen) და ქცევას, მოქმედებას (action, Handeln). ნიშანდობლივია, რომ თითოეული ეს ელემენტი უპასუხებს იმ ძირითად პირობას, რომლის მიხედვითაც კაცობრიობას შეუძლია დედამიწაზე არსებობა. აღნიშნული გულისხმობს, რომ შრომა უზრუნველყოფს ადამიანის სხეულში მიმდინარე ბიოლოგიურ პროცესებს, ნივთიერებათა ცვლას გარემოსთან, ადამიანის სიცოცხლეს. რაც შეეხება კეთებასა და წარმოებას, ეს არის ადამიანის ბუნებრივი საწყისი, რომელსაც თავად ადამიანი წარმართავს. წარმოების შედეგია ხელოვნური სამყაროს, ადამიანური გარემოს აგება, რომელიც გარკვეული მხრივ, შეპირისპირებულია ბუნებრივ სამყაროსთან. ბოლო ელემენტი, ადამიანის ქცევა და მოქმედება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მისი მსგავსი სხვა არსებების არსებობის პირობებში, საზოგადოებაში. არენდტი მიიჩნევს, რომ აღნიშნული ელემენტები ექსისტირებენ ადამიანის მოკვდავობაში. კერძოდ, მიმართულია იმისკენ, რომ გაახანგრძლივოს ადამიანის გვარი (შრომა), შექმნას ბუნებისაგან განსხვავებული სამყარო და ამით მუდმივობის ელემენტი შესძინოს ადამიანის წარმავალ არსებობას (კეთება), უზრუნველყოს პოლიტიკური თანაცხოვრების განმტკიცების სახით მემკვიდრეობითობა შთამომავლობაში, მეხსიერებაში, ისტორიაში (ქმედება).<sup>2</sup>

როგორც უკვე აღვნიშნე, ჰანა არენდტი ჰერმენევტიკული ფენომენოლოგიის მეთოდს იყენებს და განიხილავს ტერმინს Vita Activa-ს სხვადასხვა ეპოქების

---

<sup>2</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press p.17-21

პერიოდში. კერძოდ, Vita Activa არის შუა საუკუნეების ლათინური ტერმინი და წარმოადგენს არისტოტელური Βίος πολιτικός-ის ინტერპრეტაციას. მაგ, ნეტარი ავგუსტინე განიხილავდა Vita Actiosa-ს და შუა საუკუნეობრივი გაგება მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა არისტოტელურისგან, რადგან ამ დროს დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა არისტოტელეს მიერ ცხოვრების სამი ფორმიდან მესამეს, მჭვრეტელობით ცხოვრებას (Vita Contemplativa); როგორც მკვლევარი, მამუკა ბიჭაშვილი შენიშნავს, რომ ავგუსტინემ ცნება Βίος -ში მოიაზრა როგორც შრომა, ასევე კეთება არა იმიტომ, რომ თითოეული პოლიტიკურის დონეზე აქედან აღემატებინა, არამედ იმისთვის, რომ ერთადერთ ჭეშმარიტ, უმაღლესი ღირებულების მატარებელ ქცევად მჭვრეტელობითი ასპექტი, Vita Contemplativa გამოეცხადებინა.<sup>3</sup> ვფიქრობ, შეიძლება ითქვას, რომ აქ გარკვეულწილად პლატონის მსოფლმხედველობა აღორძინდა, რომელიც ჯერ ფილოსოფოსებს აყენებდა სახელმწიფოს სათავეში და შემდგომ მათი ცხოვრების წესს ანიჭებდა დიდ მნიშვნელობას.

უშუალოდ არისტოტელეს მიხედვით, თავისუფალ ადამიანს, ინდივიდს, რომელიც არ იყო დაკავებული საკუთარი არსებობის უზრუნველყოფით, შესაძლებლობა ჰქონდა, არჩევანი გაეკეთებინა სამი სახის Βίος -ს შორის: 1) ცხოვრება, რომელსაც ადამიანი ატარებს სხეულებრივი მშვენიერებით ტკბობაში; 2) ცხოვრება, რომელიც მოიაზრებდა მშვენიერი საქმეების კეთებას პოლისში; 3) ცხოვრება, რომელიც ეძღვნება მშვენიერების ჭვრეტასა და კვლევას. როდესაც არისტოტელე საუბრობდა Βίος πολιτικός-ზე, იგი გულისხმობდა მხოლოდ პოლიტიკური ხასიათის მოქმედებას, შრომა და კეთება, წარმოება ამ თვალსაზრისში არ განიხილებოდა - ძველბერძნული გაგებით ეს ორი ელემენტი არ შეადგენდა ჭეშმარიტ Βίოს -ს. აღნიშნული მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის პრეროგატივა იყო მაშინ, როდესაც შრომა, ასევე კეთება, მიმართული აუცილებელი ან სასურველი საგნების შექმნაზე, გამოწვეული იყო მოთხოვნილებებითა და სურვილებით, რითაც, არისტოტელეს გაგებით, არათავისუფლების სფერო ხასიათდებოდა

---

<sup>3</sup> მ. ბიჭაშვილი, პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), „უნივერსალი“ თბილისი 2009, გვ 202

## 1.2 სოციალურისა და პოლიტიკურის გამიჯვნისათვის

არენდტი ქმედითი ცხოვრების სრულყოფილი გაგებისთვის განიხილავს არისტოტელესა და ზოგადად, ანტიკურ ფილოსოფიაში ადამიანის პოლიტიკურ და სოციალურ რაობას, მის როლს. ადამიანს არისტოტელე განსაზღვრავდა როგორც პოლიტიკურ არსებას. არენდტი მიიჩნევს, რომ სწორედ პოლიტიკურისა და სოციალურის დამოკიდებულების პრობლემა არის განხილვის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი, ვინაიდან თანამედროვე მკვლევარებისთვის დღემდე ბუნდოვანია, თუ როგორ იმიჯნება ერთმანეთისგან სოციალური და პოლიტიკური სფეროები: მაგ., არისტოტელეს ტერმინს „zoon politikon” ხშირად თარგმნიან, როგორც „სოციალურ ცხოველს”. არენდტი ფიქრობს, რომ სოციუმზე საუბარი მხოლოდ მას შემდეგ შეგვიძლია, რაც წარმოებამ საზოგადოებრივი ხასიათი მიიღო (დაახლ. XVI-XVII სს.) და თითქმის ყველა ადამიანი აიძულა ჩართულიყო წარმოების ერთიან, უწყვეტ პროცესში. სწორედ ამისგან განსხვავებით, ძველი ათენელი ცხოვრობდა პოლიტიკურად და არა საზოგადოებრივად. ავტორი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკური ცხოვრება არ გულისხმობს მხოლოდ ორგანიზებულად ცხოვრებას. მას მაგალითად მოჰყავს ტირანული მმართველობის მოდელები, რომელთა შიგნით ინდივიდები ცხოვრობენ ორგანიზებულად, მაგრამ არა პოლიტიკურად. იმისათვის, რომ ტირანის მბრძანებლობას დაქვემდებარებულმა ადამიანმა პოლისურად, პოლიტიკურად იცხოვროს, მას აკლია, სულ მცირე, თავისუფლება და თანასწორობა. არენდტის მტკიცებით, ძველი ბერძნული გაგებით, თავისუფალია ის, ვინც არც სხვას იმონებს და არც სხვისი მონობის ქვეშაა, არის ის, ვინც ცხოვრობს თანასწორთა, მსგავსთა შორის.

ამ საკითხის უკეთ გაგებისთვის, უნდა განვიხილოთ არენდტის პოზიცია საჯარო და კერძო სფეროების შესახებ. საინტერესოა, რომ Vita Activa-ს შემადგენელი ელემენტებიდან მხოლოდ ქცევა, ქმედება გულისხმობს აუცილებლობით სხვა ადამიანებთან თანაცხოვრებას. როგორც მამუკა ბიჭაშვილი შენიშნავს,<sup>4</sup> ქცევა მხოლოდ ადამიანისთვის დამახასიათებელი პრივილეგიაა - ის არ ახასიათებთ

---

<sup>4</sup> მ. ბიჭაშვილი, პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), „უნივერსალი“, თბილისი 2009, გვ 203-204

ცხოველებს; არისტოტელეს zoon politikon სენეკამ თარგმნა „სოციალურ არსებად“, რითაც საფუძველი ჩაეყარა სოციალურისა და პოლიტიკურის გაიგივების ხანგრძლივ ისტორიას. ასეთივე გაიგივების ნიმუშს ვხედავთ თომა აქვინელის სიტყვებში: „ადამიანი არის პოლიტიკური, ანუ სოციალური თავისი ბუნებით“. არენდტი მიიჩნევს, რომ ლათინური ინტერპრეტაცია არარელევანტურია, რადგანაც იკარგება „პოლიტიკურის“ ძველბერძნული გაგება. „სოციალური“ არ შეიძლება იყოს „პოლიტიკურის“ ადეკვატური და ამასთან, ტერმინ „სოციალურს“ არ გააჩნია ექვივალენტი ძველბერძნულ ენაში.

თავდაპირველად ლათინურში „სოციალური“ მოიაზრებდა ადამიანებს შორის წარმოშობილ კავშირს გარკვეული მიზნის მისაღწევად. მოგვიანებით იწყება საუბარი ადამიანთა გვარის საზოგადოებაზე, საიდანაც გამომდინარეობდა, რომ ადამიანთა გვარს მიეკუთვნება „სოციალურობა“ იგივე, საზოგადოებრივად ცხოვრება. აღსანიშნავია ის, რომ ამ ფაქტს ითვალისწინებდნენ პლატონი და არისტოტელეც - მათ იცოდნენ, რომ ადამიანები კოლექტიურად ცხოვრობდნენ, თუმცა, ამ ნიშანს ისინი არ მიიცნევდნენ ადამიანისთვის გამორჩეულად, ვინაიდან კომლური ცხოვრების წესი დამახასიათებელი იყო ცხოველებისთვისაც. „ადამიანურ მდგომარეობაში“ ვკითხულობთ:

*„ლათინურში ის [სოციალური, societas] აღნიშნავდა ისეთ კავშირს, რომელშიც ადამიანები ერთიანდებიან კონკრეტული მიზნის მისაღწევად... რა თქმა უნდა, პლატონმა და არისტოტელემ იცოდნენ, რომ ინდივიდს არ ძალუძს ყოფნა, არსებობა არაადამიანურ გარემოში, მაგრამ აღნიშნული არა ადამიანის სპეციფიკურ ნიშან-თვისებას წარმოადგენდა, არამედ საერთო კრიტერიუმს ადამიანისა და ცხოველის არსებობის წესებს შორის“.<sup>5</sup>*

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ანტიკური სამყაროსთვის დამახასიათებელი იყო საჯარო და კერძო სფეროების მკვეთრი გამიჯვნა და პოლიტიკურის სახელს მხოლოდ საჯარო სფერო ატარებდა. არენდტი სვამს კითხვას: როდის გაჩნდა საზოგადოება, როდის წარმოიშვა სოციუმი? იგი შენიშნავს, რომ საზოგადოება შეიქმნა მაშინ, როდესაც მეურნეობის წარმოების ფორმები გასცდა პრივატულ სფეროს და შეიჭრა საჯარო, ანტიკურ დროში მხოლოდ პოლიტიკისთვის

---

<sup>5</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, p16



განკუთვნილ სფეროში; ხოლო ამით მთლიანად შეიცვალა თითოეული მათგანის, კერძოსა და საჯაროს საწყისი. აღნიშნული ცვლილება, არენდტის აზრით, ყველაზე მეტად შეეხო პრივატულ სფეროს და ამის დასამტკიცებლად მას ისევ ანტიკური ოჯახის მაგალითი მოჰყავს, როდესაც ძველ დროში საარსებო საშუალებებთან ძირითადად იბრძოდნენ მონები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში ადამიანებადაც არ ითვლებოდნენ. თანამედროვეობაში, ავტორის აზრით, საზოგადოებამ დაიწყო ოჯახის ფუნქციის შესრულება იმ თვალსაზრისით, რომ მოითხოვა მისი ყოველი წევრი იქცეოდეს ერთი დიდი ოჯახის წევრის მსგავსად, რომელთა შორის გაბატონებულია საერთო ინტერესი და შეხედულებები. ანტიკურობაში ასეთი საერთოობა, ყოველგვარი კონფლიქტის გამორიცხვის გზით, მიიღწეოდა ოჯახის მამის დესპოტური ძალაუფლების გამოვლენით. აქედან გამომდინარე, არენდტი მიდის დასკვნამდე, რომ თანასწორობას საზოგადოებაში არაფერი აქვს საერთო თანასწორობის ძველ პრინციპთან, რომელიც პოლიტიკურ პირობას წარმოადგენდა. ამისგან განსხვავებით, საზოგადოების შიგნით თანასწორობა დაემსგავსა ოჯახის კლასიკურ მოდელს, როდესაც ყველა თანასწორია დესპოტის ავტორიტეტის მიმართ. მისი აზრით, ცვლილება ვლინდება ფუნქციებისა და როლების ისეთ გადანაწილებაში, როდესაც დესპოტის ადგილს საერთო ინტერესები იკავებს.

აღნიშნული მსჯელობებიდან გამომდინარე, არენდტი ასკვნის, რომ ანტიკური დროის ოჯახის კლასიკური მოდელი და თანამედროვე მოდერნული საზოგადოება ერთმანეთის მსგავსია თვისებრივად და ორივე მათგანი გამორიცხავს თავისუფალ ქმედებას. თავისუფალი ქმედების ადგილს იკავებს ქცევა, რომელიც, თავის მხრივ, უკვე განსაზღვრულია, და რომელსაც საზოგადოების ყოველი წევრი მოელის ამავე საზოგადოების მიერ დაწესებული ინდივიდის მანორმირებელი და სტანდარტული ქცევის შესაბამისად. როგორც არენდტი წერს:

*„საზოგადოება, ისევე როგორც შინამეურნეობა და ოჯახი, განვითარების თითოეულ საფეხურზე გამორიცხავს მოქმედებას თავისუფალი აქტივობის აზრით. მის ადგილს იკავებს ქცევა, რომელიც საზოგადოების განსხვავებულ ფორმებში მოსალოდნელია ყველა მისი წევრისგან და მიმართულია ინდივიდების*

*სოციალურად ნორმირებისკენ, მათი სოციალური ერთგავრობის ჩამოყალიბებისკენ და მიისწრაფვის, რომ წინააღმდეგობა გაუწიოს სპონტანურ ქმედებას“.*<sup>6</sup>

### 1.3 შრომა

ჰანა არენდტისთვის შრომისა და წარმოების, მისი გამიჯვნის პრობლემური ასპექტები მნიშვნელოვან სამსჯელო საკითხს წარმოადგენს. ამასთან, აუცილებელია მათი არა მხოლოდ გამიჯვნა, არამედ მათ ირგვლივ არსებული, დაქვემდებარებული ფენომენების განსჯა, მაგ. ცნებები: animal laborans და Homo faber.

ცალსახაა, რომ შრომას მწარმოებლურ პროცესად გარდაქმნის შრომის განაწილება, რაც ჯერ კიდევ ადამ სმიტის ნააზრევში გამოჩნდა. თუმცა, მნიშვნელოვანია ისიც, რომ პროდუქტიული შრომა მხოლოდ ადამიანის სხეულის ძალის სიჭარბით არის შესაძლებელი. სამუშაო ძალა, ძირითად შემთხვევაში, მიმართულია საკუთარი თავის კვლავწარმოებისკენ და სიჭარბის მეშვეობით ქმნის იმაზე მეტ ნაწარმს, ვიდრე ერთი ადამიანის სიცოცხლისთვის არის საჭირო. არენდტი ჰერმენევტიკულად განიხილავს შრომის ფენომენს და აღნიშნავს, რომ შრომის მწარმოებლური პოტენციალის მიხედვით, ფიზიკურ და გონებრივ შრომას შორის განსხვავება არ არსებობს. მაგ. ძველი რომაელები განასხვავებდნენ შრომის თავისუფალ და არათავისუფალ ნაირსახეობებს; მნიშვნელოვანია, რომ მათ შორის განსხვავება ატარებდა პოლიტიკურ ხასიათს და აქცენტი არ კეთდებოდა ინტელექტუალურ შესაძლებლობებზე ან ხელმარჯვეობაზე, თავისუფალი შრომა იყო საქმიანობა, რომელიც არ ითვლებოდა სათაკილოდ თავისუფალი ადამიანისთვის. ის ემყარებოდა გამჭრიახობას (prudentia) და ამგვარი რამ არანაკლებად საჭიროა როგორც სახელმწიფო მოღვაწისთვის, ასევე უბრალო ხელოსნისთვის, რადგან ორივე მათგანის მიზანი სარგებელია (utilitas). სარგებელი მნიშვნელოვნად განსხვავდება საჭიროებებისაგან (necessitas) იმით, რომ პირველი მხოლოდ თავისუფალი მოქალაქეების ხვედრი, ხოლო მეორე თანაბრად აუცილებელი იყო როგორც

<sup>6</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press p 54-55

თავისუფალი, ისე არათავისუფალი ადამიანბისთვის. საინტერესოა, რომ შრომის ერთ-ერთ ყველაზე დაბალ კატეგორიას წარმოადგენდა ის, რომელშიც ადამიანი გასამრჯელოს იღებდა უშუალოდ შრომის პროცესისთვის და არა მის მიერ დამზადებული ნაწარმისთვის და ამგვარი საქმიანობით, ძირითადად, მონები ან დაქირავებული მუშახელი იყვნენ დაკავებული.

უშუალო განსხვავების დადგენა გონებრივ და ფიზიკურ შრომას შორის გვიანვეროპული ფენომენია, თუმცა, მისი საწყისები შუა საუკუნეებშიც შეგვიძლია ვიპოვოთ, როდესაც ვითარდება პოლიტიკური ბიუროკრატია. არენდტი აღნიშნავს, რომ ეს ნიშნები რომის იმპერიაშიც შეგვიძლია დავინახოთ, ვინაიდან იმპერიის საზღვრების გაფართოებამ დროთა განმავლობაში სამომსახურეო კლასის პრესტიჟის ამღვლევა გამოიწვია მაშინ, როდესაც აქამდე საკანცელარიო საქმიანობას მონები ეწეოდნენ.

არენდტისთვის შრომისა და ბუნების ურთიერთმიმართება ერთ-ერთი ფუნდამენტური საკითხია. იგი აღნიშნავს, რომ შრომა და მოხმარება თითქმის ერთდროულია, რადგან შრომის პროდუქტი, ხშირად, მალეფუჭებადია და თუ დროულად არ იქნა ათვისებული ადამიანის მიერ, ლპობის, ჭკნობის შედეგად მალევე უბრუნდება ბუნებას. აქედან გამომდინარე, ავტორის აზრით, შრომა უფრო ახლოს დგას ბუნებრივ პროცესებთან, ვიდრე კეთება, წარმოება, რომელიც ისე ცვლის ბუნების საგნის სახეს, რომ მისგან ან მდგრად ნივთს ქმნის, ან ნივთის წარმოებისთვის აუცილებელ მასალას. შესაბამისად, შრომითი პროცესის მიზანს სიცოცხლის შენახვა წარმოადგენს და განსაზღვრულია ადამიანური საჭიროებებითა თუ მოთხოვნილებებით. მაგ. ავტორი წერს:

*„შრომითი საქმიანობა უპასუხებს ადამიანის სხეულის ბიოლოგიურ პროცესს, ნივთიერებათა ცვლას და ბუნებრივ რესურსს გადაამუშავებს ისე, რომ მოარგოს ადამიანურ ორგანიზმს. ძირითადი პირობა, რომელსაც ექვემდებარება შრომითი აქტივობა, არის თავად ცხოვრება“.<sup>7</sup>*

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფენომენი, რომელიც შრომას უკავშირდება, კვლავ არის ბუნების წრებრუნვის პროცესი და მდგომარეობს მისი მატერიასთან და ჭკნობის

---

<sup>7</sup> Arendt H, The Human Condition University of Chicago Press 1958, p. 14

პროცესთან ბრძოლაში. აქ იგულისხმება, რომ ბუნება მუდამ განახლებადია ადამიანის მიერ შექმნილ გარემოში და საფრთხეს უქმნის როგორც ამ გარემოს მდგრადობას, ასევე მის ვარგისიანობას ადამიანისთვის. შესაბამისად, ამ სამყაროს შენარჩუნებისთვის ადამიანს უფრო მეტად განუწყვეტელი, ინტენსიური შრომა სჭირდება.

უნდა აღინიშნოს, რომ შრომისადმი დამოკიდებულების შეცვლა უკავშირდება ჯონ ლოკის სახელს, რომელმაც აღმოაჩინა, რომ შრომა საკუთრების წყაროა, ხოლო მისთვის საკუთრება ერთ-ერთ ფუნდამენტურ უფლებად ითვლება. ამ აზრს ავითარებს ადამ სმიტიც, რომელმაც სიმდიდრის წყაროდ სწორედ შრომა დაასახელა. ბოლოს, შრომას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება კარლ მარქსის მსოფლმხედველობაში და იგი თვლის, რომ შრომაა ყოველგვარი წარმოების დასაბამი და ადამიანის ადამიანურობის გამომხატველი.

მიუხედავად იმისა, რომ არენდტი მეტნაკლებად იზიარებს მარქსის დამოკიდებულებას შრომის მიმართ, ნათლად აანალიზებს მისი თეორიის სუსტ მხარეებს; ავტორისთვის მიუღებელია ის, რომ მარქსი არ ასხვავებდა შრომასა და კეთებას (წარმოებას). ამ განსხვავების დადგენით ვლინდება კიდევ ერთი სხვადასხვაობა შრომის დანაწილებასა და სპეციალიზაციას შორის. შრომის დანაწილება თავად შრომის შინაგანი პროცესია და იგი არ უნდა გაიგივდეს მასთან მხოლოდ გარეგნული მსგავსების მქონე პროფესიების სპეციალიზაციასთან, რომელიც კეთებისა და წარმოების პროცესისთვის არის დამახასიათებელი. ამ ორ ელემენტს აკავშირებს ორგანიზაციული ხასიათი, მაგრამ მთავარი განსხვავება, არენდტისთვის, არის ის, რომ ორგანიზაციის პრინციპი არც შრომიდან და არც კეთებიდან არ მომდინარეობს - იგი წარმოშობილია პოლიტიკიდან. ამას არენდტი ახსნის იმით, რომ შრომის დანაწილება და სპეციალიზაცია შესაძლოა გაჩნდეს მხოლოდ პოლიტიკურ გაერთიანებებში, სადაც ადამიანები არამარტო ერთად ცხოვრობდნენ, არამედ ერთად მოქმედებენ და შესაბამისად, გააჩნიათ ორგანიზებული ხასიათი.

## 1.4 კეთება, წარმოება

როგორც არენდტი აღნიშნავს, ადამიანს ცხოვრება უწევს არა ბუნებაში, არამედ მის მიერ შექმნილ ხელოვნურ სამყაროში და ამ გარემოს კონსტრუირება კეთებითა და წარმოებით არის შესაძლებელი. ადამიანური სამყაროს შემქმნელი კი უკვე არის Homo faber და არა animal laborans. მწარმოებელი ადამიანის მიერ შექმნილი საგნები ფლობენ მდგრადობას, რომელშიც ჯონ ლოკი და ადამ სმიტი ღირებულების წარმოშობის წინაპირობას ხედავდნენ. აღსანიშნავია, რომ შრომის პროდუქტისგან განსხვავებით, წარმოებული საგნები უძლებენ ბუნების ცვალებადობას და კი არ შთაინთქმებიან, არამედ გამოიყენებიან. გარდა ამისა, საგნობრივი სამყაროს მეშვეობით (და საგნების მდგრადობით) მუდმივ ცვალებადობაში მყოფი ადამიანი ახერხებს საკუთარი სუბიექტურობის გაზომვას. ამასთან ერთად, Homo faber-ის მოღვაწეობა ვლინდება როგორც განივთება; კეთება გულისხმობს ძალადობას ბუნებაზე, რომლის დროსაც ადამიანი ცდილობს სახე უცვალოს ბუნების მასალას. გამონაკლისს წარმოადგენენ ხელოვნების ნაწარმოებები, რომლებიც არავითარ მიზანს არ ემსახურებიან, სხვა საგნებისგან განსხვავებით. ამდენად, Homo faber-მა დაიმორჩილა ბუნება, ის გვევლინება ბუნების ბატონად და ამით ფუნდამენტურად განსხვავდება animal laborans-ისგან, რომელიც საარსებო აუცილებლობას არის დაქვემდებარებული.

წარმოების შესახებ არენდტის კონცეფცია ეფუძნება სწორედ ამ აზრს, რომ ადამიანი წარმოებას თავისი მოკვდავი ბუნების გაანალიზებისას იწყებს. მაშასადამე, იგულისხმება, რომ წარმოების პროდუქტი არის საგანი, რომელიც უფრო დიდხანს ძლებს, ვიდრე მისი მწარმოებელი და, შესაბამისად, უფრო მეტად არის ნაზიარევი „უკვდავობის“ პრინციპს, ვიდრე შრომის პროდუქტი. ეს ყოველივე ნათლად ჩანს მოსაზრებაში:

*„ინდივიდუალური მოკვდავობის გააზრებისას, წარმოებაში თავს იჩენს ბუნებაზე დამოკიდებული არსების ამავე ბუნების საწინააღმდეგო საწყისი, რომელსაც არ ძალუძს დაემორჩილოს ბუნების შეუცვლელ განმეორებითობას და არც სიცოცხლის მუდმივი კვლავწარმოებაა მისთვის შეუძლებელი... სწორედ*

*წარმოება ემნის ისეთ პროდუქტს, რომელიც ეწინააღმდეგება ბუნებას, ვინაიდან შეუძლია მატერიალური სამყაროს შეცვლა, გარდაქმნა“.<sup>8</sup>*

კეთებისა და წარმოების პროცესის განხილვისას არენდტი ეხება ევროპულ ტექნიკის განვითარებას და გამოყოფს სამ სტადიას: 1. ორთქლის მანქანების სტადია, როდესაც ადამიანი ან ბაძავდა ბუნებას ან მისი ენერჯის გამოყენებას ცდილობდა; 2. ელექტროენერჯის სტადია, რომელმაც მოიცვა მსოფლიო და არენდტი მიიჩნევს, რომ მისი თანამედროვე კაცობრიობა კვლავ ამ სტადიაზე იმყოფება; 3. ავტომატიზაციის სტადია, რომელიც ჯერ კიდევ ემყარება ელექტროენერჯიას, თუმცა, მომავალში მას აღარ დასჭირდება პროცესებში ადამიანის ჩარევა. არენდტის აზრით, ტექნიკური პროცესი უნდა შეიცვალოს ატომურ ენერჯიაზე დაყრდნობით, რომელიც გასცდება ბუნების ძალებს და გამოიყენებს, დაიხმარს კოსმიურ ძალებს.

როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, არენდტის ტექსტის მთავარი მიზანია, რომ უპასუხოს კითხვას, თუ ვინ არის ადამიანი, განსხვავებით იმისაგან, რომ დაადგინოს ზოგადად ადამიანის რაობის განმსაზღვრელი გარემოებები. სწორედ ამ კონტექსტში აკრიტიკებს არენდტი წარმოებას, როგორც ინდივიდის ვინაობის გამომჟღავნების წამშლელ მექანიზმს, რადგან წარმოების პროდუქტი მეტყველებს მხოლოდ და მხოლოდ მის შემქმნელ ზოგად სუბიექტზე, ადამიანზე. შეიძლება ითქვას, რომ შრომაც და წარმოებაც, ამ თვალსაზრისით, სუბიექტის ინდივიდუალურობის წარმოჩენას ვერ ახერხებს. გამონაკლისს წარმოადგენს შემოქმედებითი აქტივობის პროდუქტი, რომელიც ახდენს ინდივიდის თვითგამომჟღავნებას იმ ხარისხით, რომ შეიძლება ჩვენ არ ვიცოდეთ ავტორის სახელი და გვარი, მაგრამ გავიგოთ მისი წადილი, ზრახვები, მისწრაფებები და, შესაბამისად, მივხვდეთ, თუ „ვინ“ იყო იგი; არენდტისთვისაც ხომ ეს არის მთავარი - გამომჟღავნდეს ინდივიდის ჭეშმარიტი ზრახვები, და აქედან - მისი სუბიექტური თვისებები.

---

<sup>8</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press p, 14

## 1.5 პოლიტიკური მოქმედება

ჰანა არენდტისთვის ქცევა და მოქმედება აქტიური, ქმედითი ცხოვრების ფუნდამენტური და ყველაზე მნიშვნელოვანი ელემენტია, რადგან სწორედ აქ ვლინდება ადამიანის პოლიტიკური განსაზღვრულობა. ამის გათვალისწინებით, ჩემი კვლევის აქცენტიც სწორედ ქცევისკენაა მიმართული. მეტი სიცხადისთვის მოვიშველიებ არენდტის მკვლევარის, მაურიციო დენტრევის (Maurizio Passerin D'entreves) მოსაზრებას, რომელიც მიგვითითებს, რომ:

*“ყოველივე საჯაროს არენდტი პოლიტიკურის გავლენის ქვეშ მოიაზრებს და შესაბამისად, მისთვის ცნება პოლიტიკური აზროვნების ძალიან ფართო ველის ქვეშ განიხილება. ამიტომაც, დიდი ყურადღებას ეთმობა მოქმედებას საჯარო ველში და ნებისმიერი ქმედება, განხორციელებული აუდიენციის წინაშე, უკვე პოლიტიკურ ელფერს იძენს”<sup>9</sup>*

ამდენად, პოლიტიკური ქმედება ბუნებრივად მოითხოვს გარკვეულ ატრიბუტებს, ჭეშმარიტი განხორციელებისთვის აუცილებელ გარემოებებს, რომლებზედაც დეტალურად ვისაუბრებთ შემდეგში.

არენდტი მიიჩნევს, რომ ადამიანთა პლურალიზმი არის ქცევისა და მეტყველების პირობა. ადამიანთა ქცევას, ქმედებას თან ახლავს სიტყვებიც, რომელთა საშუალებითაც ქცევა დაფარულიდან გამოდის; მოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ პრინციპულად მდუმარე რომ ყოფილიყო, ის დაკარგავდა მოქმედების სუბიექტს და გადაიქცეოდა რობოტის მიერ შესრულებულ მსგავს მოქმედებად. ამიტომ, თუ მკაცრად ვიტყვით, არ არსებობს უსიტყვო მოქმედება. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ მოქმედება მნიშვნელობას მხოლოდ სიტყვასთან კავშირის საშუალებით იძენს. არენდტი ფიქრობს, რომ ყოველი მოქმედება უპასუხებს კითხვას: „ვინ ხარ შენ?“ სწორედ იგივე კითხვას უპასუხებს მეტყველებაც და აქ იგი ავითარებს ძალზედ საინტერესო მოსაზრებას ადამიანის, მისი პიროვნებისა და ყოფიერების შესახებ. მაგ., როდესაც იმის ახსნას ვიწყებთ, თუ ვინ ვინ არის, გაუცნობიერებლად

<sup>9</sup> Maurizio p. D'entreves The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London 1994 p.72

ვიწყებთ იმ ნიშნების აღწერას, რომლებიც ამ ინდივიდს საერთო აქვს სხვებთან. ამ დროს, პრაქტიკულად, ეს ინდივიდი ხელიდან გვისხლტება, რადგან ჩვენ აღვწერთ მახასიათებელ ტიპებს, ყველაფერს, პიროვნების გარდა. საინტერესოა არენდტის შენიშვნა, რომ პიროვნება ტიპების გარეთ იმალება ისე, თითქოს იფარავს ათასგვარ ნიღაბს.

არენდტი საუბრობს კიდევ ერთ მოუხელთებელ ელემენტზე - ეს არის ფენომენი „შორის“. აქ იგი გულისხმობს, რომ რასაც არ უნდა აკეთებდეს ადამიანი, ყოველი ასეთი აქტივობა მოიაზრებს ადამიანთაშორის სივრცეს. „შორის“ ვლინდება როგორც კავშირთა სისტემა მოქმედების ან მეტყველების დროს და ჩნდება სამყაროში, მაგრამ არ გააჩნია ნივთიერი სახე. აღნიშნული იმითაა განპირობებული, რომ როგორც ქცევა, ისე ნათქვამი სიტყვა წარმოადგენს ხდომილებებს, რომლებიც თავის შემდეგ არ ტოვებენ რაიმე საგნობრიობას. მიუხედავად ამისა, „შორის“ არანაკლებ ნამდვილია, ვიდრე სამყაროში არსებული რაიმე საგანი.

არენდტი ყურადღებას ამახვილებს ისტორიის ფენომენზე და თვლის, რომ სწორედ სიტყვის და საქმის ჭეშმარიტი პროდუქტია ისტორია. ადამიანები ისტორიაში ადგილს იმკვიდრებენ ქცევით და სიტყვით, მაგრამ ამ ისტორიას არ ჰყავს ავტორი. რა თქმა უნდა, ისინი ვიღაცამ დაიწყო, განიცადა, მაგრამ არავის გამოუგონია. ავტორი განიხილავს კაცობრიობის ისტორიას და ხედავს, რომ მასში მილიარდობით აქტორია. შესაბამისად, ისტორიას ახასიათებს აბსტრაქტულობაც და აქ მას მოჰყავს პლატონის „კანონების“ მაგალითი, როდესაც პლატონი ადამიანთა საქმეებს მარიონეტების თეატრს ადარებს, სადაც თითოეულს რაღაც უხილავი, სხვისი ხელი მართავს, რომელიც მათ ნამოქმედარს გარკვეული სახის საზრისს ანიჭებს. ბიჭაშვილი მიიჩნევს, რომ პლატონის ამ აზრს იზიარებს არენდტი, მაგრამ არა მთლიანად.<sup>10</sup> იგი მიიჩნევს, რომ არსებობს მკვეთრი განსხვავება - მარიონეტების თეატრს ჩანაფიქრი ჰქონდა, ხოლო ნამდვილი ისტორია არავის მიერ ჩაფიქრებულა, მას არ ჰყავს ავტორი.

ასევე, ქცევა და მოქმედება შეუძლებელია იზოლაციაში, ვინაიდან მას ესაჭიროება ადამიანური გარემო, ისევე, როგორც მეტყველებისას. იმისთვის, რომ

---

<sup>10</sup> მ. ბიჭაშვილი, პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), „უნივერსალი“, თბილისი 2009, გვ 216



ქცევას და საქმეს შინაარსი მიეცეს, აუცილებლად უნდა იარსებოს იმან, ვინც ამ ყველაფერს გაიგებს, მოისმენს, გაიაზრებს და გაიზიარებს. ასეთ ადგილს ძველი ბერძენისთვის წარმოადგენდა პოლისი, რადგან აქ მოქალაქეს შეეძლო სრულფასოვნად წარმოეჩინა საკუთარი თავი, როგორც სიტყვით, ისე ქცევით. პერიკლეს შეფასებით, პოლისი იყო არენა, სადაც ყველას შეეძლო საკუთარი „ძეგლი“ დაედგა და ამით შეექმნა ისტორია, დაეტოვებინა ინფორმაცია მომავალი თაობებისთვის. ეს ნიშნავდა იმას, რომ პოლისის მეშვეობით ყოველივე ღირსეული ეზიარებოდა უკვდავებას.

ამის შემდეგ არენდტი გადადის პოლისისა და პოლიტიკური სფეროს შემაჯამებელ დახასიათებაზე. პოლიტიკური სფერო ძველი ბერძენისათვის იყო ისეთი სივრცე, რომელიც ყალიბდება ერთმანეთთან ყოფნით, საერთო თანამონაწილეობით სიტყვასა და საქმეში. სწორედ ამ თვისების გამო ხდება ადამიანის ქცევა საჯარო სივრცის სამყაროს შემქმნელ ძალად და ეს საჯარო სივრცე შემოსაზღვრულია პოლისის კედლებითა და კანონებით. აქ ავტორი სვამს ერთი შეხედვით მარტივ შეკითხვას:

*„შესაძლებელია თუ არა, რომ ასეთი ტიპის პოლიტიკური სივრცე იქმნებოდეს ყველგან, სადაც ადამიანები ერთად ცხოვრობენ, მოქმედებაც შეუძლიათ და მეტყველებაც?“*<sup>11</sup>

პასუხი უარყოფითია, რადგან სიტყვა და საქმე მხოლოდ მაშინ იქნება პოლისური, როდესაც ის დაფარულობიდან ღიაობაში გამოგვიყვანს, მოგვახვედრებს საჯარო სივრცეში, სადაც მაყურებელიც ჰყავს ადამიანს და მსმენელიც, ხოლო ადამიანთა უბრალო თავყრილობა და ხალხთა წინარეპოლიტიკური გაერთიანებები ამის გარანტიას არ იძლევა.

---

<sup>11</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p198

## თავი II

### პოლიტიკური მოქმედება და თავისუფლება

#### 2.1 თავისუფლების შესახებ

შეიძლება ითქვას, რომ ჰანა არენდტის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში თავისუფლების ცნებისა და მისი რაობის განსაზღვრას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, ვინაიდან ის მჭიდრო და ლოგიკურ კავშირშია მის ძირითად მოძღვრებასთან, რომ ადამიანური ყოფიერების ჭეშმარიტება ვლინდება აქტიურ ცხოვრებაში (Vita Activa). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, აუცილებლად უნდა განვიხილოთ მისი სტატია „რა არის თავისუფლება“, რომელიც პირველად დაიბეჭდა სტატიათა კრებულში „წარსულსა და მომავალს შორის“ (Between Past and Future, 1961). სტატია მოიცავს საკმაოდ ვრცელ მსჯელობას როგორც თავისუფლების ჰერმენევტიკული ანალიზის თვალსაზრისით, ისე თავისუფლების ახლებური, არენდტისეული გაგების მხრივ. ჩვენი დაკვირვებით, არენდტი ცდილობს, სრულად წარმოაჩინოს ის პრობლემები, რომლებიც ისტორიული პროცესის განმავლობაში თან ახლდა თავისუფლების გაანალიზების პროცესს და მეტნაკლებად გადაჭრას ისინი.

მნიშვნელოვანია, რომ არენდტი თავისუფლების ცნების განხილვას იწყებს ცნობიერებისა და სინდისის შეპირისპირებით, რომლებიც ადამიანს ეუბნებიან, უკარნახებენ, რომ იგი თავისუფალი, და შესაბამისად, პასუხისმგებლობის მქონე სუბიექტია და ეს ავტორისთვის პირდაპირ კავშირშია ადამიანის ყოველდღიურ გამოცდილებასთან, რომელიც ემყარება მიზეზობრიობის პრინციპს; პრაქტიკული და, განსაკუთრებით, პოლიტიკური საქმიანობის სფეროში ადამიანი საკუთარ თავისუფლებას განიხილავს როგორც თვითცხად ჭეშმარიტებას და სწორედ ამაზე დაყრდნობით ყალიბდება საზოგადოებრივი თანაცხოვრების წესები. ამის საპირისპიროდ, არენდტი პარალელს ავლებს სამეცნიერო და თეორიულ ასპექტებთან, სადაც ამოსავალი პრინციპი, თვითცხადი ჭეშმარიტება, სწორედ მიზეზობრიობაა, რომ არაფრისგან არაფერი წარმოიშობა (nihil ex nihilo, nihil sine

causa) და ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. აქ შეიძლება იგულისხმებოდეს ისიც, რომ თვით ადამიანის ცხოვრება არ არსებობს მიზეზის გარეშე და მაშინ, თავისუფლება შეიძლება იყოს მხოლოდ მირაჟი ადამიანის შიგნით, ცნობიერების სიღრმეში დალექილი ეგო, რომელიც არასდროს გამოავლენს თავს. აქ არენდტი ნათლად წარმოაჩენს, თუ რა ტიპის დაბრკოლებებს აწყდება თავისუფლების ფილოსოფიური ანალიზი - შეპირისპირება თავისუფლებას, მიზეზობრიობასა და წინასწარგანსაზღვრულობის პრინციპებს შორის, რომელიც, თავის მხრივ, გარეგანი სამყაროს წინასწარგანსაზღვრულობასაც მოიცავს. ავტორის აზრით:

*„საკითხის სირთულე უკავშირდება წინააღმდეგობას, ერთი მხრივ, ჩვენს ცნობიერებასა და სინდისს, რომელიც მიუთითებს ადამიანის თავისუფლებაზე, ხოლო მეორე მხრივ, მატერიალური სამყაროს ყოველდღიურ გამოცდილებას შორის, რომელიც მიზეზ-შედეგობრივ პრინციპს ემყარება“.<sup>12</sup>*

აღნიშნული დილემის მეტნაკლებად გადაჭრასა და „სინათლის შემოტანას“ ჰანა არენდტი იმანუელ კანტსა და მის მიგნებას უმადლის, რომ თავისუფლების არსებობის დადგენის პროცესში შინაგანი გამოცდილების სფერო იმდენადვე მნიშვნელოვანია, რამდენადაც ის შეგრძნებები, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანი გარეგან სამყაროს შეიმეცნებს. აქედან გამომდინარე, სავარაუდოა, რომ დაპირისპირება პრაქტიკულ თავისუფლებასა და თეორიულ არათავისუფლებას (მიზეზობრიობას) შორის, სადაც თითოეული აქსიომატურია თავის სფეროში, ეხება არამარტო ეთიკისა და მეცნიერების დიქოტომიას, არამედ მომდინარეობს ყოველდღიური ცხოვრებიდან, რომელიც დასაბამს უდებს ამ უკანასკნელთ. სავარაუდოა, რომ აზროვნება, მის წინარეფილოსოფიურ მდგომარეობამდე თავისუფლებას, რომელსაც ემუქრება პრაქტიკული საქმიანობა, აქცევს ქიმერად, მოჩვენებად. იგულისხმება, რომ ქმედება, (რომელსაც განახორციელებს ადამიანი, რადგან ის თავისუფალი სუბიექტია), ერთი მხრივ, ნაკარნახევია შინაგანი მოტივაციის მიზეზით, ხოლო მეორე მხრივ, იმ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით, რომლითაც გარეგანი სამყარო ხელმძღვანელობს. შეიძლება ითქვას, რომ კანტი ამ დიქოტომიას ხსნის, როდესაც მიჯნავს ერთმანეთისგან წმინდა, თეორიულ და

<sup>12</sup>

Arendt, H, Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961 p. 217

პრაქტიკულ გონებას. პრაქტიკული გონების ცენტრში თავისუფალი ნებაა და გონების გაგებას შესაძლოა ეწინააღმდეგება ნების კარნახი, მაგრამ ძირითადი პრობლემა, რომ თავისუფლება მაინც გამქრალია, რჩება. ამის მიზეზია ის, რომ თავისუფლება მოექცა ნების განხორციელების სივრცეში, რომლის ძირითადი ფუნქციაა ბრძანების მიცემა, კარნახი.

არენდტი ამ ნაშრომში წამოჭრის თავისუფლების კიდევ ერთ ასპექტს, რომელიც უშუალოდ პოლიტიკის სფეროს ეხება. აღნიშნულს იგი ისევ იმავე მეთოდოლოგიით (ჰერმენევტიკული) იკვლევს. იგი მიიჩნევს, რომ პოლიტიკისთვის თავისუფლების საკითხი გადამწყვეტია და აღნიშნავს, რომ ანტიკურ ფილოსოფიას ეს საერთოდ არ აინტერესებდა, რადგან დაკავებული იყო მეტაფიზიკური საკითხების კვლევით. აქედან გამომდინარე, თავისუფლება, რომელიც დაკავშირებული იყო საჯარო სფეროსთან და არა თვითშემეცნების პროცესთან, მივიწყებულ იქნა, ხოლო თავისუფლების პრობლემატიკაზე მსჯელობა კი სწორედ შუა საუკუნეების „რელიგიურ ფილოსოფიას“ მოუწია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სფერო, რომელშიც თავისუფლება ვლინდებოდა იყო საჯარო სფერო, პოლიტიკის სახით. არენდტის მოსაზრებით, თავისუფლება, როგორც საჯარო და პოლიტიკური სფეროების განუყოფელი ნაწილი, მიჯაჭვულია ადამიანის შესაძლებლობასთან, იმოქმედოს. თუ ავტორს დავუჯერებთ, სწორედ თავისუფლებაა იმის მიზეზი, რომ ადამიანები ირჩევენ ერთად ცხოვრებას, ერთიანდებიან „პოლიტიკურ ორგანიზაციაში“ - საზოგადოებაში. აქ იგულისხმება, რომ პოლიტიკის საფუძველი ან მიზეზი სწორედ თავისუფლებაა და ეს ორი ფენომენი ერთად ვლინდება ადამიანის ქმედებაში. არენდტი წერს:

*„ამასთან, თავისუფლება არა მხოლოდ ერთგვარი პრობლემა და ფენომენია, რომელზეც უნდა მიმდინარეობდეს მსჯელობა პოლიტიკურ სივრცეში, სამართლიანობის, ძალაუფლებისა და თანასწორობის პრინციპების მსგავსად, არამედ ის ხდება პოლიტიკური ქმედების პირდაპირი მიზეზი; იგი წარმოადგენს იმის ჭეშმარიტ მიზეზს, რომ ადამიანები ერთიანდებიან პოლიტიკურ ორგანიზაციადად. თავისუფლების გარეშე პოლიტიკური ცხოვრება შინაარსისგან დაცლილია და,*

*მამასადამე, პოლიტიკის განხორციელებისთვის აუცილებელი წინაპირობა მისი მიზეზია და მისი გამოცდის არენას სწორედ მოქმედება წარმოადგენს“.*<sup>13</sup>

ნიშანდობლივია ისიც, რომ არენდტი ყურადღებას ამახვილებს „შინაგან თავისუფლებაზე“, რომელიც ერთგვარი თავშესაფარია გარეგანი იძულებებისგან და მხოლოდ ამ მდგომარეობაში შეუძლია ადამიანს იგრძნოს თავი ჭეშმარიტად თავისუფლად. ავტორის აზრით, ეს გრძნობა არასდროს არ ვლინდება ადამიანის გარეთ, შესაბამისად, მას არ აქვს კავშირი პოლიტიკურის სფეროსთან.

მაგალითისთვის არენდტი იმოწმებს ეპიქტეტესა და ავგუსტინეს;<sup>14</sup> ეპიქტეტეს მიაჩნდა, რომ ადამიანი თავისუფალია მაშინ, როდესაც ცხოვრობს ისე, როგორც მოესურვება და ეს შეიძლება დაფუკავშიროთ არისტოტელეს ფრაზას, რომ თავისუფლება სწორედ ყველაფრის კეთების შესაძლებლობის ქონაა. სიღრმისეული თვალსაზრისით ეპიქტეტე უპირისპირდება ანტიკური ფილოსოფიის წარმოდგენას, რომ ადამიანი მხოლოდ მაშინაა თავისუფალი, როდესაც სხვაზე ფლობს გავლენას, ძალაუფლებას და აქვს საკუთარი ადგილი ამ სამყაროში. ეპიქტეტე აღმოაჩენს, რომ არ არსებობს იმაზე დიდი ძალაუფლება, როდესაც შეგიძლია საკუთარ თავს წინ აღუდგე, იბრძოლო საკუთარ თავთან და ის შინაგანი სივრცე, სადაც ადამიანი ამას ახორციელებს, იყოს დაცული გარეგანი მოვლენებისგან.

ყოველივე ამაზე დაყრდნობით, არენდტი ასკვნის, რომ ადამიანს შინაგან თავისუფლებაზე არ ექნებოდა არავითარი წარმოდგენა, ჯერ გარეგანი თავისუფლება რომ არ შეემეცნებინა. იგი თვლის, რომ ადამიანი თავისუფლებას აცნობიერებს, პირველ რიგში, სხვებთან ურთიერთობისას და შემდეგ საკუთარ თავთან; მანამ, სანამ თავისუფლება გახდებოდა აზროვნებისა თუ ნების ატრიბუტი, იგი უბრალოდ პოლიტიკური და საზოგადოებრივი სტატუსის განმსაზღვრელი იყო - ადამიანი, რომელსაც შეეძლო სახლის დატოვება, სხვებთან ურთიერთობა, საჯარო სივრცეში მოღვაწეობა და ა.შ. ასეთი ტიპის თავისუფლებას, ბუნებრივია წინ უძღოდა გათავისუფლების პროცესი გარეგანი სამყაროს გავლენისგან, ადამიანური, ყოველდღიური აუცილებლობებისგან, ხოლო ამის შემდეგ ადამიანს ესაჭიროებოდა პლურალური გარემო მის ირგვლივ, კომუნიკაცია სხვა ადამიანებთან, რომლებმაც

<sup>13</sup> Arendt, H, Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961 p.146

<sup>14</sup> Arendt, H, Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961 p. 150?

იგივე პროცესი გაიარეს თავისუფლებისკენ და, შესაბამისად, იყვნენ ერთმანეთის მიმართ თანასწორნი. არენდტი ხაზს უსვამს, რომ პოლიტიკა და პოლიტიკური ქმედება, მიმართული თავისუფლების დადგენისკენ, ყოველთვის ხორციელდება საჯარო სივრცეში, საზოგადოებრივ - პოლიტიკური ორგანიზებულობის წყობაში და არა თემურ წყობილებაში, ოჯახში; ასეთ სტრუქტურებში მოქმედება მიმართულია არა პოლიტიკური შინაარსისკენ, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ თვითგადარჩენისკენ. ამასთან ერთად, იგივე კონტექსტი შეიძლება ჰქონდეს ტოტალიტარულ რეჟიმებსაც - იგულისხმება, რომ არენდტისთვის ადამიანის მიერ შექმნილ ხელოვნურ სამყაროს უნდა ჰქონდეს ფუნქცია, გამოავლინოს ადამიანის პოლიტიკური მოქმედება და შექმნას სივრცე სიტყვის წარმოთქმისთვის, ხოლო ტოტალიტარული რეჟიმის დამახასიათებელი თვისება სწორედ საჯარო სივრცის დაპყრობა და ადამიანური საქმიანობის ყველა სფეროზე კონტროლის დაწესებაა. შესაბამისად, ადამიანს აღარ რჩება ადგილი პოლიტიკური მოქმედებისთვის.

აღსანიშნავია, რომ არენდტისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია ინდივიდის შინაგანი სივრცეები - აზროვნების, შინაგანი სამყაროსა და ამ სივრცეში მიმდინარე პროცესები. თავისუფლების განსაკუთრებულობაც სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ჯერ შინაგან პროცესებს გადის და შემდეგ იძენს პოლიტიკურ ელფერს. ერთ-ერთი ასეთი პროცესია თავისუფალი ნებისა და შინაგან ძალთა დაპირისპირება, რომელიც პირდაპირ ისახება თავისუფლებაზე. ჩვეულებისამებრ, აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას არენდტი არ ივიწყებს ფილოსოფიურ ტრადიციებსა თუ ისტორიულ პროცესებს და სწორედ მათი კრიტიკული ანალიზით ცდილობს დაანახოს მკითხველს საკითხის რაობა.

ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციის მიხედვით, თავისუფლება იწყება იქ, სადაც ინდივიდებმა მიატოვეს პოლიტიკური ცხოვრების სფერო, რომელიც „დასახლებული“ იყო ადამიანთა სიმრავლით და ამის საპირისპიროდ, თავისუფლების ცნება შემოიტანეს ადამიანის შიგნით; აქ იგულისხმება, რომ თავისუფლების ცნება დგინდება ადამიანის შინაგან მე-სთან ურთიერთობით, და არა სხვა ადამიანებთან (საზოგადოებაში) თანაარსებობაში. ამ ყოველივეს, დაწყებული

სოკრატული ფილოსოფიიდან, აზროვნებას, შინაგან კონფლიქტს სურვილებსა და ქმედებებს შორის ვუწოდებთ.

აზროვნების ქრისტიანულმა ტრადიციამ აღნიშნული მეტწილად შეცვალა, როდესაც ერთმანეთთან გააიგივა თავისუფალი ნება და თავისუფლება და სააზროვნო ველში შემოიტანა ახალი ფენომენი - არჩევანის თავისუფლება (*liberum arbitrium*). არენდტი კრიტიკულად ეკიდება თავისუფლების გაგების ამ მცდელობასაც, ვინაიდან ასეთი შინაარსის მქონე თავისუფლება არ არის დაკავშირებული ნებასთან და პოლიტიკური თავისუფლება არ გულისხმობს მხოლოდ არჩევანის თავისუფლებას, რომელიც უკვე წინასწარგანსაზღვრული, დეტერმინირებულია.

შედეგად, თავისუფალი ნება, რომელიც თავისი არსით ბრძანების გაცემაზეა ორიენტირებული, თავისუფლების მბრძანებელიც გახდა. არენდტის მიზანია, წარმოაჩინოს, რომ თანამედროვე ტრადიციამ არ უნდა გააიგივოს ერთმანეთთან ნება, ამ ნების ძალა და ძალაუფლებისკენ სწრაფვა, რაც აქამდე იგივეობრივად იყო მიჩნეული; ჩვენთვის ძალისა და ძალაუფლების წყარო ნებელობის უნარია, თუმცა, არენდტის აზრით, აქ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ინდივიდის უნარი, გააკონტროლოს საკუთარი თავი, წინს აღუდგეს თავისუფალ ნებას, რომელიც „მორჩილებას“ ითხოვს პიროვნებისგან. აქ ავტორი იმოწმებს პლატონს, რომელსაც მიაჩნდა, რომ სხვაზე გავლენისა და ძალაუფლების მოსაპოვებლად აუცილებელია, პირველ რიგში საკუთარი თავის გაკონტროლება, შებოჭვა შეეძლოს ინდივიდს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეძლებს იგი, თქვას უარი სხვა ადამიანისადმი მორჩილებაზე. არენდტის სიტყვებით:

*„საკმარისია გავიხსენოთ, თუ როგორ დაჟინებით უსვამს პლატონი ხაზს იმას, რომ მხოლოდ იმათ შეუძლიათ სხვა ადამიანების მართვა, ვინც საკუთარ თავს მართავს და გათავისუფლებულია მორჩილების ვალდებულებისგან. და სიმართლეა ისიც, რომ თვითკონტროლი დარჩა აბსოლუტურ პოლიტიკურ სიკეთედ, თუნდაც იმის გამო, რომ ის ნიშნავს შეუდარებელ ვირტუოზობას, ვინაიდან ნება და ძალა, პრაქტიკულად, სრულად უნდა ემთხვეოდნენ ერთმანეთს.“<sup>15</sup>*

<sup>15</sup> Arendt, H, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961 p.241

თავისუფლებისა და მოქმედების ურთიერთმიმართების საკითხებს არენდტი, ცხადია, კვლავ ანტიკური საბერძნეთისა და რომის აზროვნებით ველში იკვლევს და რამდენიმე ტერმინის მეშვეობით განიხილავს. ესენია ბერძნულში მოქმედების გამომსახველი ორი სხვადასხვა სიტყვა ἀρχεῖν - იგივე, დაწყება, გაძლოლა, მართვა და πρᾶττειν - რაიმე საქმის ბოლომდე მიყვანა; ლათინურ ენაში ანალოგიური შესატყვისი აქვს ტერმინს agere, რომელიც რაიმეს მოძრაობაში მოყვანას გულისხმობს და ლათინური gerere, რომელიც რთულად ითარგმნება და გარკვეული ისეთი შედეგის მომტან აქტივობებს მოიაზრებს, რასაც არენდტისთვის ისტორიულის კონოტაცია აქვს.<sup>16</sup> რადგან სიტყვა ἀρχεῖν-ს მართვის კონოტაცია აქვს, არენდტი ვარაუდობს, რომ იგი ისეთი ადამიანების მიმართ გამოიყენებოდა, ვისაც ბერძნულ პოლისში ამის უფლება ჰქონდა და ასეთ ადამიანს თავისუფალი ინდივიდი წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, არენდტი ამტკიცებს, რომ გარკვეულ კონტექსტში, ძველ საბერძნეთშიც ემთხვეოდა ერთმანეთს პოლიტიკური მოქმედება და თავისუფლების ფენომენი. აგრეთვე, აშკარაა, რომ ძველ რომში თავისუფლებისა და მოქმედების, დაწყების მნიშვნელობები ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია და არენდტის ინტერპრეტაციით რომაელისთვის თავისუფლება მემკვიდრეობითი იყო და ებმოდა იმ გამოცდილებას, რესპუბლიკის საწყისებს, რომლითაც ეს უკანასკნელი შეიქმნა და ამ აზრით, მუდმივად იყო გადაჯაჭვული ინიციატივისა და სიახლის დაწყების მოტივებთან.

---

<sup>16</sup> Arendt, H, Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961, p.165



## 2.2 ქმედება, თავისუფლება და მრავლობითობა

ვფიქრობ, მას შემდეგ, რაც განვიხილეთ თავისუფლების მნიშვნელობა ჰანა არენდტისეულ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, საინტერესოა, უფრო დეტალურად გამოვავლინოთ ის კონტექსტი და სფერო, რომელშიც თავისუფლება სრულ აქტუალობას ავლენს. როგორც ავტორი „ადამიანურ მდგომარეობაში“ წერს:

*„ქმედება, როგორც ერთადერთი აქტივობა, რომელიც ხორციელდება უშუალოდ ადამიანებს შორის, ყოველგვარი შუამავალი გარემოებების გარეშე, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ადამიანური მდგომარეობა და პოლიტიკური ცხოვრება შეუძლებელია პლურალური გარემოს გარეშე“.*<sup>17</sup>

მაშასადამე, ნათელია, რომ ჰანა არენდტის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ცენტრალური საკითხი სწორედ პოლიტიკური ქმედებაა, რომელიც ლოგიკურად არის დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხთან - თავისუფლება, პლურალური, საზოგადოებრივი გარემო, პიროვნული მე-ს გამომჟღავნება და ა.შ. ამ ნაწილში შევეცდები დავასაბუთო, თუ რა კავშირშია ეს ცნებები ქმედით, აქტიურ ცხოვრების წესთან და რატომ აქვთ მათ ასეთი დიდი მნიშვნელობა არენდტისთვის.

ქმედითი ცხოვრების სამი შემადგენელი ელემენტიდან არენდტი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ქმედებას და ამას საკმაოდ ბევრი მიზეზი აქვს. პირველ რიგში, იგი მიიჩნევს, რომ სწორედ ქმედებას აქვს უნარი, წარმოაჩინოს, გამოამჟღავნოს აქტორის ვინაობა, იდენტობა, დაადგინოს ის რეალური გარემო, რომელშიც ცხოვრობს ადამიანი; ასევე, ქმედებისას აქტორი ამჟღავნებს, რომ იგი თავისუფალი არსებაა და ეს განსხვავებულ აზრს, მნიშვნელობას ანიჭებს მის არსებობას.

მართალია, რომ არენდტი შრომას, წარმოებასა და კეთებას ადამიანური ცხოვრების სრულყოფის გზაზე თანაბარ მნიშვნელობას ანიჭებს - თითოეული განსხვავებული მექანიზმით მიმართულია ადამიანის ყოფისა და უნარების სრულყოფილი რეალიზაციისკენ; მაგრამ მიუხედავად ამისა, მისი ტექსტიდან

---

<sup>17</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p7

აშკარად ჩანს, რომ ქმედების განხორციელების ან ჩადენის უნარი სპეციფიურია მხოლოდ ადამიანისთვის (*differentia specifica*), ერთგვარი პრივილეგიაა მისთვის, და ეს გამოარჩევს მას ცხოველური სამყაროსგან. ცხადია, რომ ეს თავად ქმედებასაც გამოარჩევს დანარჩენი ელემენტებისგან, როგორც სპეციფიკურ, ადამიანისთვის დამახასიათებელ პრივილეგიას. ამ კუთხით, შრომა და წარმოება შეგვიძლია დავინახოთ ქმედების განხორციელების ხელშემწყობ ელემენტებად, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, „ამზადებენ“ ადამიანს სრულყოფილი ქმედითი ცხოვრებისთვის. მნიშვნელოვანია ითქვას, რომ აქ კიდევ ერთხელ ჩანს არენდტის „მარტოობა“ დანარჩენ პოლიტიკურ ფილოსოფოსების წინაშე, რომლებიც დაკავებულნი იყვნენ მხოლოდ კონტემპლაციური ცხოვრების კვლევით და ქმედით ცხოვრებას მნიშვნელოვნად აკნინებდნენ კიდევ.<sup>18</sup>

პოლიტიკური ქმედების კონტექსტში, ფუნდამენტური ცნებებია თავისუფლება და პლურალიზმი. კიდევ ერთხელ გასათვალისწინებელია, რომ თავისუფლებაში არენდტი არ მოიაზრებს უბრალოდ არჩევანის თავისუფლებას (*liberum arbitrium*), რომელიც მისი აზრით, ქრისტიანული დოქტრინის მონაპოვარია და ღვთის მიერ არის ბოძებული. ამისგან განსხვავებით, ავტორისთვის თავისუფლება ბევრად მეტია - რაიმეს წამოწყების შესაძლებლობა, ინიციატივისა და სიახლის განხორციელების პოტენციაა; ისეთი რაიმეს გაკეთების შესაძლებლობაა, რაც თავის თავში ატარებს მოულოდნელობის შინაარსს და ყოველი დაბადებული ინდივიდი, ქმედითი და თავისუფალი ადამიანი პრივილეგირებულია ამ თვისებით. ქმედება, როგორც თავისუფლების რეალიზაცია, დაკავშირებულია სიახლის დაბადებასთან, რადგან თითოეული დაბადებული სიცოცხლე წარმოადგენს სიახლის დასაბამს სამყაროში. როგორც ავტორი წერს:

*„იქიდან გამომდინარე, რომ ისინი [ინდივიდები] არიან დასაბამნი, რაიმეს წამოწყებნი დაბადებიდან, იჩენენ კიდევ ინიციატივას, არიან ქმედების განმახორციელებლნი. Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit („სამყაროს დასაბამიდან, ადამიანი იყო შექმნილი, მანამ სანამ ვინმე ან რაიმე შეიქმნებოდა“) ამბობს ავგუსტინე თავის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში... ადამიანის*

---

<sup>18</sup> D'Entreves, M – The Political Philosophy of Hannah Arendt, p 66

შექმნასთან ერთად, წამოწყების პრინციპი თავისთავად შეიქმნა სამყაროში, რომელიც, რა თქმა უნდა, არის მხოლოდ და მხოლოდ განსხვავებული გზა იმის სათქმელად, რომ თავისუფლების პრინციპი შეიქმნა მაშინ, როდესაც შეიქმნა თავად ადამიანი, და არა მანამდე“.<sup>19</sup>

ამასთან ერთად, პოლიტიკური მოქმედებისა და თავისუფლების საკითხი დაკავშირებულია კიდევ ერთ საინტერესო მოვლენასთან - მოულოდნელობის პრინციპთან, რომელსაც არენდტი სასწაულსაც კი უწოდებს; იგულისხმება, რომ ქმედება, რომელიც თავისუფლების აქტუალიზაციას ახდენს, ატარებს ისეთ ხასიათს, რაც განუჭვრეტელი, წინასწარ განუსაზღვრელი ქმედების განხორციელების საშუალებას აძლევს ადამიანს:

*„აღნიშნული [მოულოდნელობა] ძვეს დაწყების ბუნებაში, თვისებაში, რომ ნებისმიერი სიახლე შეუძლებელია იყოს მოსალოდნელი, მიუხედავად იმისა, თუ რა ხდებოდა მანამდე; მოულოდნელობის ეს თვისება ჩვეულია ყველა წამოწყებისთვის... ფაქტი, რომ ადამიანს შეუძლია იმოქმედოს, ნიშნავს, რომ მოულოდნელი შეიძლება გახდეს მოსალოდნელი მისგან, განახორციელოს რაიმე უსაზღვროდ მოულოდნელი, დაუჯერებელი. და ეს ისევ და ისევ, შესაძლებელია იმიტომ, რომ თითოეული ადამიანი უნიკალურია და ყოველ ახალ სიცოცხლესთან ერთად ახალი, უნიკალური პოტენცია ევლინება სამყაროს“.<sup>20</sup>*

ამ შემთხვევაში მოქმედება ინიციატივის გამოჩენას გულისხმობს და შესაძლებლობას იძლევა, რომ განუჭვრეტელი, მოულოდნელი ქმედება განხორციელდეს. აღნიშნული ნიშნავს, რომ აქ მქლავნდება ადამიანის უნარი, გამოსცადოს ის თავისუფლება, რომელიც მას დაბადებისთანავე მიენიჭა:

*„ადამიანები არიან თავისუფლები, თუმცა, ეს არ გულისხმობს ადამიანთა მიერ თავისუფლების ქონას - ისინი არიან თავისუფლები მხოლოდ მაშინ, როდესაც არიან აქტორები, არც მანამდე და არც შემდგომ, რადგანაც იყო თავისუფალი და იყო აქტორი, ერთი და იგივეა, ერთმანეთის თანხვედრია“.<sup>21</sup>*

<sup>19</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958 p.177

<sup>20</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958p.177-178

<sup>21</sup> Arendt, H, Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961 p.153

პლურალური და საზოგადოებრივი გარემო პოლიტიკურ მოქმედებასთან დაკავშირებული კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხია; თუ ქმედება ნიშნავს ინიციატივის გამოჩენას, სიახლისა და მოულოდნელობის წამოწყებას სამყაროში, ის ასევე მოიაზრებს, რომ მისი განხორციელება შეუძლებელია იზოლირებულ, დამოუკიდებელ ყოფაში, ვინაიდან ქმედება სხვა ინდივიდის მიერ შეფასებას, გარკვეული დამოკიდებულების გამომჟღავნებას მოიაზრებს. არენდტი მიიჩნევს, რომ სიმარტოვეში, აუდიენციის გარეშე წარმოებული ქმედება ვერ იქნება ჭეშმარიტი ქმედება, პოლიტიკური მოქმედება, რადგან აქტორს ყოველთვის სჭირდება თანასწორი, თავისი თავის მსგავსი ინდივიდი ან სოციუმი, რომელიც გაანალიზებს და შეაფასებს კონკრეტული ქმედების ხარისხს; პლურალური გარემოს გარეშე შეუძლებელი ხდება ინდივიდუალიზმის წარმოჩენაც, ვინაიდან აქტორს ესაჭიროება საჯარო სივრცე, არენა, სადაც ის სიტყვისა და საქმის ერთდროული განხორციელებით შეძლებს ხაზი გაუსვას თავის ვინაობას.

არენდტის დაკვირვებით, საჯარო განხილვისა და გაანალიზების შედეგად ქმედება იძენს ხელშესახებ, რეალურ ფორმას, ვინაიდან იგი სავსებით შესაძლებელია, გადაიქცეს ისტორიად (story), ამბად, რომელიც შენახული იქნება მომავალი თაობებისთვისაც. პლურალური გარემო სწორედ ამითაა მნიშვნელოვანი - ქმნის შესაფერის გარემოს იმისთვის, რომ აქტორმა ქმედების განხორციელების შემდეგ შექმნას გარკვეული მეხსიერება, მოგონება სხვებში და ამით აჯობოს თავის მოკვდავობას, ვინაიდან ქმედება და მოგონება მის შესახებ უფრო დიდხანს რჩება, ვიდრე თავად მოქმედი სუბიექტი, აქტორი. თუ კარგად დავუკვირდებით, არენდტისეული თვალთახედვით ცხოვრება არის მდგომარეობა, რომელიც შეესაბამება შრომით აქტივობას, ამქვეყნიურობა და მატერიალური სამყარო არის მდგომარეობა, რომელიც შეესაბამება წარმოებით აქტივობას, და პლურალურობა, მრავალთა შორის არსებობა არის მდგომარეობა, რომელიც შეესაბამება პოლიტიკურ ქმედებას. არენდტი პლურალურობას განსაზღვრავს, როგორც ფაქტს, როდესაც ადამიანთა ერთობა, და არა ცალკეული ადამიანი, ცხოვრობს დედამიწაზე და ამ სამყაროს მოსახლე - მოქალაქეები არიან. ამას დაქვემდებარებული ცნებებია ადამიანთა შორის თანასწორობა და განსხვავებულობა; იმ თვალსაზრისით, რომ

თითოეული ინდივიდი მიეკუთვნება ადამიანთა საერთო სახეობას და საკმარისად მსგავსნი არიან იმისთვის, რომ ერთმანეთთან კომუნიკაცია დაამყარონ, მაგრამ იმის გათვალისწინებით, რომ თითოეული ადამიანი ინდივიდუალურია, დაჯილდოებულია უნიკალური ბიოლოგიითა და პერსპექტივით, არიან შეუცვლელნი, ურთიერთჩაუნაცვლებელნი. არენდტის სიტყვებით:

*„ადამიანურ პლურალიზმს, რომელიც საბაზისო მდგომარეობაა ქმედებისთვის და სიცოცხლისთვის, აქვს ორი ხასიათი და მოიცავს თანასწორობისა და განსხვავებულობის საკითხებს. ადამიანები თანასწორნი რომ არ ყოფილიყვნენ, ვერ თანაუგრძნობდნენ არათუ ერთმანეთს, არამედ მათ წინა თუ მომავალ თაობებსაც, ვერ შეძლებდნენ განეჭვრიტათ მომავალი თაობების საჭიროებები. ასევე, ადამიანები განსხვავებულები რომ არ ყოფილიყვნენ, არც სიტყვები ენა და ქმედებათა ერთობლიობა არ დასჭირდებოდათ ერთმანეთთან კომუნიკაციის დასამყარებლად და კომუნიკაციის პრიმიტიული გზები (ნიშნები და ხმები) საკმარისი იქნებოდა იმისთვის, რომ პირველადი მოთხოვნილებები დაეკმაყოფილებინათ“.<sup>22</sup>*

შეიძლება ითქვას, რომ არენდტისთვის პოლიტიკური ქმედება ადამიანთაშორისი კომუნიკაციისა და ურთიერთობების დასაბამია, რომლის ძირითადი შემადგენელი ნაწილი სწორედ ენა და სიტყვიერი მოქმედებაა, ხოლო აღნიშნულს ჭეშმარიტი არსებობისთვის საზოგადოება და მრავალთა თანაარსებობა, სოციუმი ესაჭიროება. მაშასადამე, „ადამიანურ მდგომარეობაში“ (The Human Condition) ჩვენ ვხედავთ, რომ არსებობს რამდენიმე ტიპის კავშირები; ესენია: ქმედება, რომელიც გამოიწვევს სიტყვას (speech). აქ მოიაზრება, რომ ენის მეშვეობით ადამიანს, ფაქტობრივად, აქვს შესაძლებლობა, მოახდინოს საკუთარი ქმედების არტიკულირება, განმარტოს იგი და გახადოს (ქმედება) სხვებისთვის გასაგები. ამის საპირისპიროდ, სიტყვაც იწვევს ქმედებას, მაგრამ არა იმ გაგებით, რომ სიტყვით წარდგენა უკვე ქმედებაა, არამედ იმიტომ, რომ ქმედება ხშირად შეამოწმებს და განამტკიცებს სპიკერის გულწრფელობას (ქმედების მეშვეობით შესაძლებელია დადგინდეს ჭეშმარიტი განზრახვა). ეს გულისხმობს, რომ ქმედება სიტყვის გარეშე შეიძლება იყოს შინაარსისგან დაცლილი, ისევე როგორც მხოლოდ სიტყვა, ქმედების

<sup>22</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p 175-176

გარეშე, შეიძლება იყოს დაფარული, შეუმოწმებელი. მისი აზრით, აღნიშნული აქტუალიზირდება:

*„მხოლოდ იქ, სადაც სიტყვა და ქმედება ერთმანეთისგან არ განირჩევა; სადაც სიტყვა არ არის ცარიელი, ხოლო ქმედება სასტიკი და ბრუტალური; სადაც სიტყვები გარკვეული ზრახვების დასაფარად არ კი არ გამოიყენება, არამედ რეალობის წარმოსაჩენად და ქმედება მიმართულია არა რღვევისა და განადგურებისკენ, არამედ ურთიერთობების ჩამოყალიბებისა და ახალი რეალობების შექმნისკენ“.<sup>23</sup>*

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არენდტისთვის თავისუფლება, მისი ჭეშმარიტი გამოვლინებისა და რაობის სახით, პოლიტიკური ფენომენია და მისი აზრით, დასავლური ფილოსოფია თავისუფლების ამ ასპექტს არ იკვლევდა და არ განიხილავდა. სანაცვლოდ, თავისუფლება გაგებული იყო როგორც ნების თავისუფლება ან უბრალოდ შინაგანი, პიროვნების თავისუფლება. სწორედ ამ კონტექსტიდან გამომდინარე, თავისუფლება და პოლიტიკა დაშორდნენ ერთმანეთს იმდენად, რამდენადაც თავისუფლება, ახალი დროის ფილოსოფიაში, მოიაზრებდა პოლიტიკურისგან განთავისუფლების სფეროს და არენდტის აზრით, ლიბერალური, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური იდეოლოგია თავისუფლების ამ სახეს ემყარება. არენდტი ამის მიზეზს როგორც წარსულ, აგრეთვე მის თანამედროვე ტოტალიტარულ რეჟიმებში ხედავს - მისი აზრით, მოდერნული ადამიანი დაექვევლია პოლიტიკისა და თავისუფლების იდენტობაში, რაობაში რადგან ტოტალიტარულმა მთავრობებმა თავიანთი სწრაფვით, პოლიტიკისთვის დაექვემდებარებინათ საზოგადოებრივი საქმიანობის ნებისმიერი სფერო, ექვევქვე დააყენეს თავისუფლების გამოვლენის ნებისმიერი პროცესი. ავტორის აზრით, ტოტალიტარულმა სისტემებმა გაანადგურეს პლურალური საჯარო სივრცე, რომელიც აუცილებელი „კომპონენტი“ პოლიტიკური და თავისუფალი ქმედების განხორციელებისთვის.

<sup>23</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p 200

## 2.3 ქმედება და სიტყვა როგორც თვითგამოხატვა

როგორც დავინახეთ, ქმედებისა და სიტყვის ურთიერთმიმართება ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხია არენდტის ნაშრომში „ადამიანური მდგომარეობა“. ეს, მისი აზრით, ქმედების ძირითადი შემადგენელი ნაწილია, რადგან აქ ვლინდება მოქმედი პირის იდენტობა; ქმედებაში და სიტყვით წარდგომის პროცესში ინდივიდები ავლენენ საკუთარ პიროვნულ, უნიკალურ დამახასიათებელ თვისებებს და „სამყაროს წინაშე“ ვლინდებიან როგორც განსხვავებულობის მქონე პერსონები. ქმედების ეს ასპექტი უპასუხებს მნიშვნელოვან კითხვას, თუ ვინ არის მოქმედი პირი, განსხვავებით იმისგან, თუ რას წარმოადგენს იგი - ეს უკანასკნელი უკავშირდება იმ შესაძლებლობებსა თუ ნიჭს, ასევე ნაკლოვანებებს, რომლებიც საერთოა ყველა ადამიანისთვის. როგორც ავტორი წერს:

*„ქმედებაში და მეტყველებაში ადამიანები აჩვენებენ თავიანთ ვინაობას, თუ ვის წარმოადგენენ სინამდვილეში, გამოავლენენ თავიანთ უნიკალურ პერსონალურ იდენტობას და წარსდგებიან ადამიანური, მატერიალური სამყაროს წინაშე... ვინაობის ასეთი გამოვლენა კონტრადიქტორულია ინდივიდის რაობასთან მიმართებაში და იმპლიციტურად ვლინდება იმაში, რასაც ადამიანი ამბობს და აკეთებს“.<sup>24</sup>*

ამასთან, აღსანიშნავია, რომ არც შრომას და არც წარმოებას არ აქვთ შესაძლებლობა, წარმოაჩინონ ადამიანის, ინდივიდის იდენტობა, თვითობა – ისინი ადგენენ მხოლოდ მის რაობას, და არა ვინაობას. შრომისას, თითოეული ადამიანის ინდივიდუალობა მიბმულია ბუნებრივ მოთხოვნილებებთან, რომელიც თავის მხრივ, დეტერმინირებულია ბიოლოგიური მოთხოვნილებებით. აქედან გამომდინარე, შრომისას მჟღავნდება ადამიანის სახეობის ერთგვარობა, რადგან ამ ასპექტში ყველა ადამიანი ერთნაირია; წარმოების პროცესში, განსხვავებით შრომისგან, ადამიანს მეტი სივრცე აქვს თვითგამომჟღავნებისთვის, რადგან ნაწარმი ატარებს დამღას, რომ შექმნილია ადამიანის მიერ, მაგრამ ამაზე მეტის თქმა ავტორის შესახებ შეუძლებელია. დამატებით, პროდუქტსა და მის შემქმნელს შორის არსებობს

<sup>24</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p 179

ერთგვარი სუბორდინაციული მიმართება, ვინაიდან პროდუქტის არსებობის ხანგრძლივობა აჭარბებს მისი შემქმნელის არსებობის ხანგრძლივობას. შესაბამისად, არც წარმოების შედეგი, და არც წარმოების პროცესი, ადამიანს არ აძლევს თვითგამოხატვის შესაძლებლობას.<sup>25</sup>

არენდტის აზრით, მხოლოდ მოქმედებაში, სიტყვიერი კომუნიკაციისას, ინტერაქციაში სხვა ადამიანებთან, სიტყვისა და ქმედების დამთხვევისას აქვს ადამიანს ჭეშმარიტი შესაძლებლობა, გამოამჟღავნოს თავისი პიროვნული „მე“ და უპასუხოს შეკითხვას: „ვინ ხარ შენ?“. როგორც არენდტი მიიჩნევს, პიროვნების ასეთი სახით გამომჟღავნება შესაძლებელია ცალკე ქმედებისა და ცალკე სიტყვიერი კომუნიკაციის მეშვეობითაც, მაგრამ უშუალოდ გამომჟღავნებასთან ყველაზე მჭიდრო კავშირი სწორედ ვერბალურ კომუნიკაციას აქვს; სიტყვიერი „აკომპანემენტის“ გარეშე, პოლიტიკური ქმედება კარგავს თავის გამომამჟღავნებელ და მოქმედი პირის მაიდენტიფიცირებელ უნარს. ამას ასაბუთებს ავტორის სიტყვები:

*“სიტყვიერი კომუნიკაციის გარეშე ქმედება ვერ ჩაითვლება პოლიტიკურად, რადგან არ გვეყოლება ქმედების სუბიექტი, აქტორი; ხოლო ადამიანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხდება აქტორი, თუ ამავდროულად სპიკერიცაა, სიტყვების მეშვეობით გვესაუბრება. ქმედება, რომელსაც იგი ახორციელებს ადამიანურად, სწორედ, სიტყვების მეშვეობით ვლინდება. მართალია, ქმედების აღქმა შესაძლებელია წმინდა ფიზიკური სახითაც, ყველანაირი ვერბალური გამოხატვის გარეშე, თუმცა, იგი მხოლოდ მაშინაა რელევანტური, როდესაც სიტყვითაა გამოთქმული, რადგან ინდივიდი ამ დროს საკუთარ თავს აქტორად აიდენტიფიცირებს - ნათლად აცხადებს რა გააკეთა, რას აკეთებს და რას აპირებს რომ გააკეთოს“.<sup>26</sup>*

პოლიტიკური ქმედებები ისე ხმამაღლა ვერ გადმოსცემენ შინაარსს, როგორც თვითონ სიტყვა: მას ესაჭიროება ვერბალური კომუნიკაცია, რათა გამომჟღავნდეს მოქმედი პირის მიზნები და განზრახვები უშუალოდ ქმედების არტიკულირების პროცესში. ასევე, ვერბალურ კომუნიკაციასაც ესაჭიროება ქცევა, ინტერსუბიექტური თანხმობა, დადასტურება აღნიშნული განზრახვებისა. აქ, კიდევ ერთხელ, ნათლად ჩანს, თუ რა მნიშვნელობა აქვს პოლიტიკური ქმედებებისთვის ადამიანურ

<sup>25</sup> D'Entreves, M – The Political Philosophy of Hannah Arendt, p 72-73

<sup>26</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958 p.178-179



სიმრავლეს - სწორედ ორმხრივი, თანაზიარი მონაწილეობაა აუცილებელი პიროვნული მეს გამომჟღავნებისთვის. საინტერესოა, რომ აღნიშნულის დაკავშირება შესაძლებელია კომუნიკაციური მოქმედების თეორიასთანაც, ვინაიდან, არენდტის აზრით, თვითგამომჟღავნების ეს ასპექტი ებმის თანამონაწილეების მზადყოფნას, მიაღწიონ საერთო შედეგსა და გაიზიარონ ერთმანეთის აზრები, მოტივები თუ მისწრაფებები და ამ აზრით, კიდევ ერთხელ ადგენს ჭეშმარიტი ქმედითი ცხოვრების განხორციელების პრინციპს. ამას ადასტურებს არენდტის აზრი:

*„მაშინ, როდესაც ადამიანები თანაარსებობენ ერთმანეთისთვის და არა ერთმანეთის წინააღმდეგ, ხორციელდება წმინდა სახის ადამიანური, ერთობლივი თანაცხოვრება“.*<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958 p.180

## 2.4 პოლიტიკური ქმედება, ნარატივი და მეხსიერება

როგორც უკვე ვნახეთ, არენდტის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი როლი აქვს ქმედებისა და სიტყვის თანხვედრას და ისინი მიისწრაფვიან ადამიანის ქეშმარიტი ვინაობის გამომჟღავნებისკენ. ამ ასპექტით, ავტორი დიდ ყურადღებას უთმობს იმის კვლევას, თუ როგორ შეძლებს ადამიანი ამის განხორციელებას, როგორ შთაბეჭდილებას დატოვებს სხვაზე და რა შედეგს გამოიღებს ინდივიდის მიერ განხორციელებული მოქმედება. მისი აზრით, აღნიშნულის შემოწმება თუ შეფასება მხოლოდ რეტროსპექტიულად, ისტორიის, წარსულის განხილვით არის შესაძლებელი. როგორც ის წერს:

*“იმის გაგება, თუ ვინ იყო ან არის ინდივიდი, შეგვიძლია მხოლოდ მისი პირადი ისტორიით, სხვა სიტყვებით, ბიოგრაფიით. ამგვარად, თუმცა, ჩვენ ცოტა რამ ვიცით სოკრატეზე, რომელსაც არ დაუწერია არც ერთი სტრიქონი და არ დაუტოვებია რაიმე ნაშრომი, პლატონთან ან არისტოტელესთან შედარებით, მას მაინც ბევრად უკეთ ვიცნობთ, რადგან ვიცით მისი პირადი ისტორია“.*<sup>28</sup>

ამ კონტექსტში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ნარატივსა და მთხრობელს, რომელთა გარეშეც არენდტის პოლიტიკური მოქმედების თეორია სრულყოფილი ვერ იქნება. იგულისხმება, რომ ნარატივი და ისტორიის თხრობა ქმნის შესაფერის საზომს, რათა ინდივიდთა ქმედებების ნამდვილობა, სიწრფელე გამოვლინდეს. მაგრამ, ამასთან ერთად, ნარატივი ინახავს მეხსიერებას ქმედებისა და აქტორის შესახებ, რომელსაც აქვს პოტენცია, გახდეს ინსპირაციისა თუ მაგალითის წყარო მომავალი თაობებისთვის - ერთგვარი ქცევის მოდელი, რომელიც შეიძლება განმეორდეს და დაიდლოს, უმჯობესიც კი გახდეს. ვფიქრობ, სწორედ ამ აზრში ჩანს პოლიტიკური ქმედებისა და მთლიანობაში ქმედითი ცხოვრების როლი, განუსაზღვრელად დიდი მნიშვნელობა - აქ ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს, მეხსიერებისა და მოგონების მეშვეობით, ადამიანს აძლევს საშუალებას დაძლიოს საკუთარი ყოფიერების ამაოება, წარმავალობა; შრომის ან წარმოების პროდუქტისგან განსხვავებით, რაც არ უნდა

---

<sup>28</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958 p.186

მდგრადი იყოს ის, პოლიტიკური ქმედება კოლექტიური მეხსიერებისა და ისტორიის ცნებების მეშვეობით, აღწევს საკუთარი და ქმედითი ცხოვრების სრულყოფას. ამკარაა, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მეხსიერებას, რეპრეზენტირების სახით, შეუძლია გადაარჩინოს ადამიანი და აქტორი მივიწყებას, ყოფიერების ამაოებას.<sup>29</sup> არენდტი ისევ და ისევ მაგალითისთვის იმოწმებს ანტიკურობას, ბერძნებს, რომლებიც მისი აზრით, სწორედ ამ აზრის გაცნობიერების შემდეგ აღმერთებდნენ პოეზიასა და ისტორიას, რადგან იცოდნენ, რომ მხოლოდ ამ გზით შეეძლოთ მომავალი თაობებისთვის გარკვეული პრივილეგიით სარგებლობის უნარი მიენიჭებინათ - ქმნიდნენ წერილობით მეხსიერებას. შესაბამისად, უნდა აღინიშნოს მთხრობელისა და ნარატივის, ურთიერთმიმართება. როგორც არენდტი წერს:

*„ქმედება საკუთარ თავს სრულყოფილად ამყვანებს მხოლოდ მთხრობელის წინაშე, წარსულზე თავის გადავლებისას, ხოლო ისტორიის ნარატორმა ამბის უშუალო მონაწილეზე უკეთ იცის, რა მოხდა სინამდვილეში; ნარატივი დაფარული უნდა იყოს აქტორისგან იქამდე, სანამ ქმედება შედეგს გამოიღებს, რადგან აქტორისთვის მნიშვნელოვანია თავად ქმედება და არა ამბავი ამ ქმედებაზე; მაშინაც კი, როდესაც ისტორიული ფაქტი ქმედების გარდაუვალი შედეგია, სწორედ მთხრობელი, ნარატორია ის, ვინც ამ ისტორიას ქმნის, და არა - პირიქით“.*<sup>30</sup>

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ პოლიტიკური ქმედების სრულყოფისთვის კიდევ ერთი სასიცოცხლო ელემენტი სწორედ მთხრობელის მიერ ქმედების ადეკვატურად, რელევანტურად აღქმა და შემდეგში, ამ ამბის მეხსიერებად, მოგონებად შენახვაა.<sup>31</sup>

საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხშიც, კიდევ ერთხელ მტკიცდება, რომ ქმედებას აუცილებლად სჭირდება აუდიენცია, დამსწრე საზოგადოება, იგივე პლურალური გარემო, მსმენელი, რომელიც შეძლებს გახადოს ქმედება „უკვდავი“, „სამარადისო“. არენდტი მიიჩნევს, რომ აღნიშნულის პირველი მაგალითი სწორედ ანტიკურ პოლისში განხორციელდა. იგი წერს, რომ პოლისურმა ცხოვრებამ, აზრთა გაცვლა-გამოცვლის პროცესმა თითქოს განკურნა ადამიანური

<sup>29</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p. 184

<sup>30</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p 192

<sup>31</sup> D'Entrevés, M – The Political Philosophy of Hannah Arendt, p 75

ურთიერთობების სიმყიფე იმის საფუძველზე, რომ დააარსა ცხოვრების ისეთი სფერო, საჯარო სივრცე, რომელიც ადამიანს აძლევდა უფლებას და შესაძლებლობას, ყოფილიყო აქტორიც, პოტენციური ნარატორიც და შეექმნა ისტორია, მიეღო მონაწილეობა მისი შექმნის პროცესში, რადგან სწორედ აქ მუდავნდება ჭეშმარიტი ქმედითი ცხოვრება. ამას ამტკიცებს აზრი, რომ:

*“ადამიანთა თანაცხოვრებამ პოლისური ხასიათის მქონე სივრცეში დაგვარწმუნა, რომ ქმედება და სიტყვა, რომელიც თითქოს ყველაზე ამაო და ეფემერული აქტივობებია, ადამიანის მიერ შექმნილი ხელშეუხებელი, არამატერიალური „პროდუქტია“, რომელთა შედეგია ისტორია და ნარატივი, შეიძლება გახდეს საუკუნო, სამარადისო; პოლისური ორგანიზების წესი ორგანიზებული, კოლექტიური მეხსიერების ფორმაა. ის არწმუნებს მოკვდავ აქტორს, რომ მისი წარმავალი არსებობა, ყოფა არასოდეს დატოვებს იმ რეალობას, რომელიც გულისხმობს იმას, რომ გისმენდნენ, გიყურებდნენ და გქონდეს შესაძლებლობა, წარსდგე აუდიტორიის წინაშე როგორც პოლისის შიგნით, ასევე ჰომეროსისა და მისი მსგავსი მთხრობელების მეშვეობით, იმ ადამიანების წინაშეც, რომლებიც უშუალოდ ქმედებას არ შესწრებიან“.<sup>32</sup>*

---

<sup>32</sup> Arendt H, The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, p. 197-198

## თავი III

### კავშირები ანტიკურობასთან

#### 3.1 საჯარო და კერძო სივრცეების შესახებ

არენდტი ნაშრომს „ადამიანური მდგომარეობა“ (The Human condition) იწყებს დასავლური კლასიკური ფილოსოფიის დადანაშაულებით, რომ მათ გააქრეს, ყურადღება არ მიაქციეს ადამიანის ყოფით ცხოვრებას. იგი წერს, რომ „განუზომლად დიდი ოდენობის ჭკრეტაზე ორიენტირებული აზროვნების წესი“, ისტორიულად, ემსახურებოდა Vita Activa-ს, ქმედითი ცხოვრების შინაგანი არტიკულაციების გაბუნდოვანებას, მიჩქმალვას. ამის პარალელურად, არენდტის ცნობილი მკვლევარის დანა ვილას თვალთახედვით, სოკრატულ ტრადიციასა და ქრისტიანობას თანაზიარი აქვთ ძირითადი დებულება. როგორც ვილა წერს: „

*„ორივე მათგანი კონცენტრირებულია, დამოკიდებულია აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოპოვებაზე და ამდენად, აღარ ინტერესდებიან ადამიანების სამოქალაქო, საზოგადოებრივი ცხოვრებით, მათი ქმედებებით; მიიჩნევენ რა, რომ ჭეშმარიტების წვდომა მხოლოდ ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე და ყოველდღიურობაზე უარის თქმით არის შესაძლებელი; სწორედ კონტემპლაციური უძრაობა ქმნის ჭეშმარიტებას, როგორც ხელმისაწვდომს.“<sup>33</sup>*

სწორედ ამ ასკეტურ-თეორიული პერსპექტივიდან შედგა ადამიანური, მატერიალური საქმიანობის, ყოფიერების იერარქია: Vita Activa-ს სტრუქტურული ელემენტები - შრომა, წარმოება და მოქმედება, რომლებიც თანაზომიერად იყვნენ დატყვევებულნი და დეტერმინირებულნი ადამიანური საჭიროებებითა თუ მოთხოვნილებებით. განსხვავებით ამისგან, მჭკრეტელობითი ცხოვრება (bios theoretikos) ადამიანს სთავაზობდა თავისუფლებას, მაშინ, როდესაც ქმედითი ცხოვრება (bios politikos) ცხოვრებისეულ, ადამიანურ სირთულეებთან

<sup>33</sup> Villa, R, D – Arendt and Heidegger.p17

ასოცირდებოდა. აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ არენდტის აზრით, სოკრატულ-ქრისტიანული ტრადიციის მიმართ პირველი წინააღმდეგობის გაჩენა უკავშირდებოდა მარქსსა და ნიცშეს, თუმცა, იგი მათ აკრიტიკებს კიდევ, როდესაც წერს, რომ დასავლური ტრადიციების „უარყოფამ“ და ღირებულებათა სისტემის გადაფასებამ არ მოიტანა მნიშვნელოვანი შედეგი და წინსვლა ქმედითი ცხოვრებისთვის, რადგან მარქსისა და ნიცშეს მძლავრი ანტიპლატონიზმი ემსახურებოდა არა Vita Activa-ს წინა პლანზე წამოწევას, არამედ Vita contemplativa-სა და მას შორის განსხვავებების გაქრობას, ამ ორი სფეროს გაერთვებაროვნებას. ამ ასპექტით, დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ არენდტი Vita Activa-ს, როგორც ცხოვრების წესის, ახლებურად წარმოჩენას ცდილობს. მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ეფუძნება არისტოტელურ კონცეპტუალურ აპარატს, თუმცა, ამას იყენებს საკუთარი მისწრაფებებისთვის – ანტიკური იდეების მეშვეობით შექმნას ახალი სისტემური ხედვა, პარადიგმა. ამასთან ერთად, არისტოტელეს პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან პარალელის გავლება მოგვცემს შესაძლებლობას, დავადგინოთ, თუ რას ნიშნავს არენდტისთვის წმინდა „პოლიტიკურად პოლიტიკური“.<sup>34</sup>

ჩემი აზრით, ამ საკითხის განხილვა უნდა დავიწყოთ ისევ და ისევ საჯარო და კერძო სფეროების გაანალიზებით, ვინაიდან როგორც არისტოტელესთვის, ისე ჰანა არენდტისთვის აღნიშნული საკმაოდ დიდ ყურადღებას იმსახურებს. არისტოტელესთვის საჯარო და კერძო სფეროები ორ სხვადასხვა სივრცეს იკავებს. ესენია: 1. საოჯახო საქმიანობა (oikia), შინამეურნეობა, ოჯახის გაძღოლა და 2. პოლისური ცხოვრება (polis). პირველი მოიცავს ეკონომიკურ, პროდუქტიულ წარმოებას და მისი მიზანია შეინახოს, უსაფრთხო გახადოს ადამიანის სიცოცხლე. პრივატული სფეროს ძირითადი მახასიათებელი ნიშანი სწორედ ადამიანის „გადარჩენის“ უზრუნველყოფაა. იქიდან გამომდინარე, რომ საოჯახო საქმიანობა ბაზისური მოთხოვნილებებისა თუ საჭიროებების დაკმაყოფილებას ემსახურება, იწვევს იურიდიულ, უთანასწორო ურთიერთობებსაც. არისტოტელეს თანახმად, დომინანტური ურთიერთობები მამასა და შვილს, ცოლსა და ქმარს, თუ მონასა და

---

<sup>34</sup> Villa, R, D – Arendt and Heidegger, p. 18

ბატონს შორის, არის გარდაუვალი, ბუნებრივიც კი და აუცილებელი, საბაზისო ეკონომიკური ფუნქციების სრულყოფისთვის.

საოჯახო საქმიანობა, რომელიც უზრუნველყოფს მატერიალურ ცხოვრებას, არის მკვეთრად განსხვავებული და კონტრადიქტორული პოლიტიკური, იგივე საჯარო სფეროსგან, პოლისისგან, ვინაიდან, არისტოტელეს აზრით, უზრუნველყოფს „კარგი ცხოვრების“ შესაძლებლობას; აღსანიშნავია, რომ სწორედ ეს არის ერთ-ერთი სიქველევებს შორის და განეკუთვნება ეთიკურ და ინტელექტუალურ სათნოებებს; აღსანიშნავია, რომ არისტოტელესა და არენდტის მოსაზრებები ემთხვევა საზოგადოებისადმი დამოკიდებულებას – არისტოტელე მიიჩნევს, რომ პოლიტიკურ ასოციაციას აქვს შესაძლებლობა, დააჯილდოვოს მისი წევრები თანასწორობითა და თავისუფლების გამოხატვის უნარით. საყურადღებოა, რომ არისტოტელესთვის თავისუფალნი არიან ის ინდივიდები, რომლებიც გათავისუფლდნენ ყოველგვარ მატერიალურ საჭიროებებზე ზრუნვისგან და არიან სრულფასოვანი მოქალაქეები (ოჯახის წინამძღოლები). მისი აზრით, ინდივიდი მხოლოდ საზოგადოებაში ცხოვრებისას ავითარებს თავის მორალურ თუ ინტელექტუალურ უნარებს და ამის შედეგად ხდება სრულყოფილი ადამიანი. მის ნაშრომში პოლიტიკაში ვკითხულობთ, რომ:

*„...სახელმწიფო-ქალაქი ბუნებრივი მოვლენაა და რომ ადამიანი არის პოლიტიკური არსება. ხოლო ვინც სახელმწიფოს გარეთ იმყოფება თავისი სურვილით და არა შემთხვევით, ის ან ცუდი ადამიანია, ან ადამიანზე მაღლა მდგომი“.*<sup>35</sup>

შეიძლება ითქვას, რომ ჰანა არენდტიც იგივე მოსაზრებას ავითარებს, როდესაც პლურალიზმისა და მრავალთა შორის არსებობაზე ლაპარაკობს.

არისტოტელესთვის მნიშვნელოვანი საკითხია ოჯახური საქმიანობისა და პოლიტიკის სფეროს შორის არსებული განსხვავებები და მიიჩნევს, რომ შინამეურნეობა, როგორც წინარეპოლიტიკური ფენომენი, ემსახურება პოლისური სივრცის შექმნასა და შენარჩუნებას; ის ერთგვარი საშუალებაა პოლისის

---

<sup>35</sup> არისტოტელე, პოლიტიკა. I.1 გვ12

შესაქმნელად, ხოლო თავად პოლისი და ფართო აზრით, პოლიტიკური საქმიანობა, საბოლოო მიზანსა და კარგი ცხოვრების დასაბამს წარმოადგენს. როგორც ის წერს:

*„ბუნებრივად როგორც ოჯახთან, ისე სხვა საგნებთან შედარებით, პირველი არის ქალაქი-სახელმწიფო, რადგან მთელი აუცილებლად წინ უსწრებს ნაწილს და მთელის მოსპობა სპობს ხელს, ფეხს და სხვ. [ნაწილს]... ამრიგად, ცხადია, რომ სახელმწიფო ბუნებრივად უფრო პირველია, ვიდრე ცალკეული ადამიანი“.*<sup>36</sup>

აქ ჩანს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ მთლიანობა, ერთიანობა, პოლიტიკური ასოციაციის უმაღლესი ფორმა – პოლისი შეიძლება იყოს ადამიანის სრულყოფილი არსებობის ადგილი, სივრცე, ვინაიდან იგი მოიცავს როგორც მატერიალურ ცხოვრების, სახეობის შენახვისა და გადარჩენის პრინციპს, ასევე ქმნის მორალური, ეთიკური განვითარების შესაძლებლობას და, შესაბამისად, ის არის თვითკმარი ფენომენი, პოლისის დანარჩენი ნაწილები, შემადგენელი ელემენტები (ოჯახი, თემი, დასახლება და სხვა) ვერ აღწევენ თვითკმარობას (autarkeia), სრულყოფილებას (antelechia). იქიდან გამომდინარე, რომ აღნიშნული ელემენტები ვერ ახორციელებენ ადამიანის ბუნებას სრულყოფილად, მათ არ შეიძლება მიენიჭოთ ღირებულება დამოუკიდებლად პოლისისა – ისინი განიხილებიან მხოლოდ როგორც პოლიტიკური ასოციაციის ქვემდგომნი.

არენდტის ნაშრომის „ადამიანური მდგომარეობის“ (The Human Condition) მნიშვნელოვანი ნაწილია შინამეურნეობისა და პოლისის სფეროების ხანგრძლივი განხილვა, რაც არენდტის თვალსაზრისით, არის ბაზისი, რათა დადგინდეს ყველაზე მნიშვნელოვანი განსხვავებანი კერძო და საჯარო სფეროებს შორის. მიყვება რა არისტოტელეს მსჯელობას, იგი ხაზს უსვამს ამ ორ სფეროს შორის არსებულ იერარქიას. აქ იგულისხმება, რომ ბერძნებისთვის განსხვავება საჯაროსა და კერძოს შორის მიჰყვება განსხვავებას თავისუფლებასა და საჭიროებას შორის; ადამიანები ჩაბმულნი არიან შინამეურნეობასა და საოჯახო საქმიანობაში თავიანთი სურვილებისა და მოთხოვნილებების გამო, შესაბამისად, თავად ცხოვრების მიერ. როგორც ის ამტკიცებს:

---

<sup>36</sup> არისტოტელე, პოლიტიკა I.1გვ 12-13



„[ოჯახური ერთობა] გაჩნდა საჭიროების შედეგად, და თავად საჭიროება ბატონობდა, განაგებდა იმ აქტივობებს, რომელიც ხორციელდებოდა ასეთი საზოგადოებების, ოჯახის შიგნით“.<sup>37</sup>

ამის საპირისპიროდ, პოლისის ხასიათდებოდა თავისუფლების სფეროდ და თუ არსებობდა რაიმე ურთიერთკავშირი ამ ორ სფეროს შორის, ნათელია, რომ მოთხოვნილებათა ბატონობა ოჯახური საქმიანობის პროცესში ქმნიდა შესაფერის გარემოს პოლისის შიგნით თავისუფლებისთვის. ოჯახური ყოფა, რასაც ჩვენ კერძო, პირად ცხოვრებას ვუწოდებთ, მიმართულია სწორედ იმისკენ, რომ იარსებოს საჯარო, მაშასადამე, პოლიტიკურმა ცხოვრებამ.<sup>38</sup>

აშკარაა, რომ ეს ბერძნული ტრადიცია ჰანა არედტმა თავისი პოლიტიკური თეორიის ღერძად აქცია. არისტოტელეს მსგავსად, იგი დარწმუნებულია, რომ პოლიტიკა არის საბოლოო მიზანი და არა გარკვეული საშუალება მიზნის მისაღწევად; არისტოტელეს აზრით, შინამეურნეობისა და პოლიტიკური ასოციაციებისა თუ გაერთიანებების საბოლოო მიზანი მკაფიო, ცხადია, მაგრამ ისინი არ არიან მჭიდრო კავშირში. იგი მიუთითებს ამ ორ სფეროს შორის სპეციფიურ მიმართებაზე: ოჯახური ყოფა ყოველთვის არის საშუალება, მდგომარეობა, რომელიც ამზადებს ნიადაგს პოლისური, პოლიტიკური თანაარსებობისთვის. იგულისხმება, რომ ცხოვრებას აქვს პირველხარისხოვანი ღირებულება, რომელიც ადამიანს „კარგი ცხოვრების“ შესაძლებლობას ანიჭებს.

მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ეს არის ის ისტორიულ - ფენომენოლოგიური კონტექსტი, რომელზეც არენდტი აფუძნებს საკუთარ ამომწურავ თეორიას პოლიტიკური ქმედების შესახებ. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ არისტოტელესა და არენდტის შეხედულებებს შორის - კერძო და საჯარო სფეროების შესახებ - არსებითი და პრინციპული განსხვავება არ გვხვდება; ეფუძნება რა არისტოტელურ ტელეოლოგიასა და ტრადიციას, გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, არენდტი აფუძნებს ახლებურ პოლიტიკურ თეორიას, რომლის ძირითადი არსი praxis-ისა და poiesis-ის თანამედროვე გააზრებაში მდგომარეობს. სწორედ ამის შესახებ ვისაუბრებთ მომდევნო ქვეთავში.

<sup>37</sup> Arendt H, The Human Condition, p.30

<sup>38</sup> Arendt H, The Human Condition, p.31-32

### 3.2 Praxis - ისა და Poiesis- ის შესახებ

აღვნიშნეთ რა, რომ ჰანა არენდტი იზიარებს და საკუთარი თეორიის ღერძად აფუძნებს არისტოტელეს მოსაზრებებს კერძო და საჯარო სფეროების შესახებ, საინტერესო იქნება, თუ დავადგენთ რა განსხვავებული წარმოდგენები და აზრები არსებობს მათ შორის. ვფიქრობ, ამ ასპექტით, განხილვის საგანი, ერთი მხრივ, არისტოტელეს ტელეოლოგია, ხოლო მეორე მხრივ, აღნიშნულის არენდტისეული ანალიზი უნდა იყოს.

როგორც დანა ვილას ტექსტში ჩანს, არისტოტელესეული თვალსაზრისით, პოლიტიკური გაერთიანება არის ნებისმიერი პროცესის საბოლოო სახე - მიზანი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ:

*„პოლისი, იდეალური პოლიტიკური გაერთიანება, რომელიც ქალაქ-სახელმწიფოს წარმოადგენს, იდენტიფიცირებულია თავისი თვითკმარი თვისებით – გამომდინარე იქიდან, რომ მას მარტოს შეუძლია შექმნას საჭიროებები ცხოვრებისთვის და განახორციელოს ადამიანური მისწრაფებები კარგი, ღირსეული ცხოვრებისკენ; ის სიკეთეები, რომლებითაც პოლისი მოქალაქეებს ამარაგებს, არის მთლიანი, ერთიანი და თავისთავში შეიცავს ადამიანისთვის ყველაზე მეტად სრულქმნილი ცხოვრების პირობებს“.<sup>39</sup>*

აღნიშნული შეეხება პოლიტიკური ასოციაციის სტატუსსაც, როგორც საკუთრივ მიზანს – პოლისი არ არის ღირსეული ცხოვრებისკენ მისასვლელი საშუალება ან რაიმე მდგომარეობა მისი განხორციელებისთვის – ის არის გარკვეული არენა, რომლის შიგნითაც მიმდინარეობს ადამიანური ცხოვრება. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ არისტოტელესთვის პოლისი ერთგვარი სრულყოფილებაა და მნიშვნელოვანია, რომ საზოგადოების წინაშე პოლიტიკურ ფორმებში იგი პოტენციური სახით წარმოჩენილია, როგორც გარკვეული აქტუალურობა (energeia). ნიშანდობლივია, რომ არისტოტელეს ტელეოლოგია არა მხოლოდ კოსმოსზე და სამყაროს მოწყობის სისტემაზე, არამედ ადამიანურ ურთიერთობებზე და საჯარო, სახალხო სივრცეებზეც ვრცელდება და მას შეიძლება თვითკმარობის, საკუთარ თავში

<sup>39</sup> Villa, R, D – Arendt and Heidegger. p. 22-23

დატევის პრინციპიც კი ვუწოდოთ; ეს შეძლება იყოს ისეთი საგნები ან ქმედებები, აქტივობები, რომელთაც არ სჭირდებათ რაიმე გარეგანი ბიძგი მოძრაობისთვის, გააქტიურებისთვის და აქვთ პოტენცია, განხორციელდნენ საკუთარი თავის მეშვეობით. ისინი ფლობენ სრულ აქტუალობას, მოიცავენ საკუთარ მიზანს (telos) და არ საჭიროებენ დამხმარე აქტივობებს განვითარებისთვის, რადგან არსებობენ როგორც ყოვლისმომცველნი. არისტოტელესთვის ასეთი ყოვლისმომცველი აქტივობა მსგავსია თვითკმარი საზოგადოებისა თუ ცხოვრებისა, რომელიც, ასევე, თავად არის თავისი თავის მიზანი. აღსანიშნავია, რომ ასეთი ტიპის აქტივობას არისტოტელესეულ ტელეოლოგიაში უფრო მაღალი რანგი აქვს, ვიდრე აქტივობებს, რომლებიც გარეგანი ზემოქმედებით ხორციელდებიან; ისევე, როგორც პოლისია უმაღლესი რანგის საზოგადოებრივი გაერთიანება შედარებით სხვა ადამიანურ ასოციაციებთან, რომელთა მიზანიც, არსებობის წინაპირობა, მათ გარეთ მდებარეობს.

არისტოტელესთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ აქტივობისა თუ ქმედების თვითკმარობა და ყოვლისმომცველობა აუცილებლად გულისხმობს თვითონ ამ აქტივობის მიზეზად ყოფნას. იგულისხმება, რომ თვითონ აქტივობა არის თავის თავის მიზანი და არა რაიმე შედეგი, რომელიც ქმედებას მოაქვს. არისტოტელე წერს:

*„...საბოლოო მიზანი მათ შორის სრულყოფილი უნდა იყოს, რადგან ის, რაც სასურველია თავისთავად, ის უფრო სრულყოფილია იმასთან შედარებით, რაც არსებობს სხვისთვის. ამრიგად, საბოლოო მიზანი არასოდეს არ უნდა არსებობდეს სხვისთვის, იგი უნდა არსებობდეს თავისთავად და თავისთავადვე სასურველი უნდა იყოს“.<sup>40</sup>*

*„ყველაფერი რაც ხდება, მიმართულია საბოლოო მიზნის მიღწევისკენ“<sup>41</sup>* - წერს არისტოტელე და გულისხმობს, რომ ჭეშმარიტად თვითკმარ აქტივობას უნდა ჰქონდეს თავისი საბოლოო მიზანი მოქმედებაში; სხვა შემთხვევაში, აქტივობა აღქმულია, როგორც დაუსრულებელი, ნაკლოვანი მის წინმსწრებ მიზანთან შედარებით.

სწორედ აზროვნების ამ ხაზს მიჰყვება praxis-სა და poiesis-ის შორის განსხვავება. პირველ რიგში, არისტოტელესთვის ეს ორი კონცეპტი აბსოლუტურად

<sup>40</sup> არისტოტელე, პოლიტიკა 1097a, 1097b. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003

<sup>41</sup> იგივე

განსხვავებულია ერთმანეთისგან და ადამიანური აქტივობის ორ სხვადასხვა სფეროს წარმოადგენს. ბერძნული *poiesis* არენდტისეული წარმოების კონცეპტს შეესაბამება და გულისხმობს იმას, რომ ასეთი აქტივობის მიზანი (*telos*) თავად წარმოების პროცესის შედეგი, პროდუქტია; შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ *poiesis* ისეთი წარმოებაა, რომ თავის თავში მოიცავს მიზანს როგორც პროცესს და ასევე ამ პროცესის ნაწარმს, პროდუქტს. ამისგან განსხვავებით, ბერძნული *praxis* არენდტისეული მოქმედების შესაბამისია და მოიცავს ქმედებას, პროცესს, რომელიც თვითონ არის თავის თავის მიზანი და არ არის პროექტირებული ქმედების შექმნილ შედეგზე, ვინაიდან კარგი მოქმედების მიზანი თავად მოქმედებაა. ვფიქრობ, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ არისტოტელესეულ მოქმედებას (*praxis*) ონტოლოგიური პრიმატიც კი აქვს წარმოებასთან მიმართებით, რადგან კარგი ქმედება შეიძლება იყოს კეთილშობილური, დიდსულოვანი და შესაბამისად ვირტუოზული, ხოლო წარმოება, რომელიც როგორც უკვე ვთქვით, საჭიროებებითა და ადამიანური მოთხოვნილებებით არის შეზღუდული და გარკვეულ ტექნიკურ საქმიანობას მოიცავს.

გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, არენდტისეული მოქმედების თეორია არაფერია სხვა, თუ არა არისტოტელესეული *praxis*-ის ახლებური გაგება და რეაბილიტაცია. მაგ., როგორც გამოჩენილი ფილოსოფოსი, სოციოლოგი იურგენ ჰაბერმასი მიჩნევს, არენდტის „ადამიანური მდგომარეობა“ არისტოტელური ნააზრევის სისტემურ განახლებას წარმოადგენს და აღადგენს კავშირს მოქმედებისა და პოლიტიკურის სფეროს შორის.<sup>42</sup> მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, არენდტის კონცეფციას აქვს თავისი უნიკალურობა, რომლის წარმოჩენასაც ქვემოთ შევეცდები.

თუ ბერძნული *praxis*-ის გაგება უშუალოდ პროცესზეა ორიენტირებული და არა პროცესის შედეგზე, არენდტისეული ანალიზი *praxis*-ს ახლებურ ელფერს სძენს იმ აზრით, რომ საკმაოდ დიდ და მრავლისმომცველ ფუნქციას ანიჭებს მას, რაც აუცილებლად უნდა გამოჩნდეს პოლიტიკური მოქმედების როგორც პროცესში, ასევე მის შემდეგაც. იმის გათვალისწინებით, რომ მოქმედება ყოველთვის პოლიტიკური ხასიათისაა და, შესაბამისად, საჭიროებს პოლიტიკურ ან პოლისურ სივრცეს, მას თავისი თავის მიზნის გამოვლენის ფართო შესაძლებლობები აქვს; ადამიანური

<sup>42</sup> Habermas, J – Philosophical-Political Profiles, p.174

მოქმედება, განხილული ქმედითი ცხოვრების ჭრილში ინდივიდის თვითგამოვლენას, მისი პერსონის სააშკარაოზე გამოტანას ემსახურება და სწორედ ესაა ის თვისება, რაც ადამიანს გამოარჩევს სხვა ცოცხალი ორგანიზმებისგან – მას აქვს ინდივიდუალური სიცოცხლის ისტორია (bios), განსხვავებით zoe-სგან, რომელიც საერთო აქვს ყველა არსებულ ცოცხალ ორგანიზმს. ადამიანური მოქმედების მეშვეობით პიროვნებას საკუთარი მეობის დადგენისა და გამოვლენის შესაძლებლობა აქვს, რასაც ვერ ვხედავთ ანტიკურ-ბერძნული praxis-ის დეფინიციაში. შეიძლება ითქვას, რომ არენდტი პოლისში ხედავს მოქმედების ახლებურ ვერსიას, სადაც ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, გამოავლინოს საკუთარი პიროვნება და თავისუფლება. ამას ემატება ის, რომ არენდტისთვის praxis-ის ცნება „ისტორიაში დარჩენის“ ერთგვარი საშუალებაა.

არისტოტელესთვის, ისევე როგორც ჰანა არენდტისთვის, არანაკლებ მნიშვნელოვანია poiesis-ის კონცეპტი, რომელიც წარმოებს გულისხმობს და ასეთი ტიპის აქტივობისთვის ნიშანდობლივია წარმოების შედეგზე აქცენტირება. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ იგი მიზნის მისაღწევ საშუალებად იდენტიფიცირდება. არენდტისთვის წარმოება მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც იგი ადამიანს მის მიერ შექმნილი საგნის მრავალჯერად გამოყენებაში ეხმარება და, შესაბამისად, წარმოების ეტაპზე გადასვლისას ადამიანს ბუნების დამორჩილება ძალუმს – მას აქვს უნარი, შექმნას ისეთი რამ, რაც დროის მსვლელობასაც კი გაუძლებს; აქვე, წარმოების პროცესი სისტემურად ახალი ტიპის ადამიანს ქმნის - თუ აქამდე იგი მხოლოდ და მხოლოდ animal laborans იყო, ახლა მომხმარებლის დეფინიციაც ემატება. არენდტისეული მწარმოებელი homo faber-ი მატერიალური სამყაროს კონსტრუირებას ახდენს და ბუნების ბატონად გვევლინება, განსხვავებით ანტიკური წარმოდგენისგან, რომელიც poiesis-ის კონცეპტს მიზეზ-შედეგობრივი ასპექტით განიხილავს და მისგან გარკვეულ შედეგს მოელის. ამასთან, არისტოტელურ poiesis-თან შედარებით ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება, ხოლო არენდტისეული წარმოების განვითარების განმაპირობებელი სწორედ ის ადამიანური თვისებაა, რომელიც მუდმივად, ცდილობს შექმნას მომავალში, მწარმოებლის პიროვნული სიკვდილის შემდეგაც არსებული პროდუქტი.

## თავი IV

### პარალელები თანამედროვეობასთან

#### 4.1 ზიგმუნტ ბაუმანის თავისუფლების სოციოგენეზისი და პარალელები ჰანა არენდტთან

იმისათვის, რომ კიდევ უფრო თვალსაჩინო გახდეს თავისუფლების ირგვლივ არსებული თეორიები XX საუკუნეში, მოვიშველიებ პოლონელი სოციოლოგისა და ფილოსოფოსის ზიგმუნტ ბაუმანის (1925-2017) კონცეფციას, რომელიც თავისუფლების სოციოგენეზისს ეხება და მისი შესწავლაც არანაკლებ საინტერესოა; ამასთან ერთად, შეიძლება ითქვას, რომ ბაუმანი არენდტის თანამედროვე მოაზროვნეა და, ჩემი აზრით, მისი შეხედულებები ნათლად ასახავს იმ კრიზისებსა თუ ხდომილებებს, რომლებიც XX საუკუნის ისტორიული პროცესის განმავლობაში თავს გადახდა თავისუფლებას, როგორც ადამიანისთვის აუცილებელ ფენომენს; ცხადია, რომ ევროპაში ფაშიზმის, ნაციზმის და ტოტალიტარული რეჟიმების გაბატონების შემდეგ ფილოსოფოსებისთვის და პოლიტიკური თეორეტიკოსებისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი გახდა თავისუფლების საკითხის კვლევა, ვინაიდან, ცხადია, ტირანული რეჟიმის პირველი მსხვერპლი ადამიანური თავისუფლება გახდა.

ვფიქრობ, არ გავაზვიადებ, თუ ვიტყვი, რომ ბაუმანის თეორია მეტნაკლებად ავსებს იმ პერსპექტივას, რომლითაც არენდტი უყურებს თავისუფლებას და აღსანიშნავია, რომ ამ ორ მოაზროვნეს მსგავსი კვლევის მეთოდი აქვს - ისინი იყენებენ იმ ფართო ჰერმენევტიკულ ველს, რომელიც ანტიკური დროიდან მოყოლებული თანამედროვეობამდე არსებობს თავისუფლების ირგვლივ და სწორედ ამის საფუძველზე მსჯელობენ აღნიშნული ფენომენის შესახებ.

ზიგმუნტ ბაუმანის პარადიგმა თავისუფლების შესახებ გადმოცემულია მის ნაშრომში „თავისუფლება“, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნე, თავისუფლების სოციოგენეზისის აღწერას ემსახურება; აქ ავტორი ცდილობს წარმოაჩინოს, თუ რა იყო თავისუფლება ადამიანისთვის წარსულში და რა არის ახლა, რა მნიშვნელობა

აქვს თავისუფლების ცნებას XX საუკუნეში პრინციპულად ახალი ტიპის ადამიანისთვის. ვფიქრობ, ბაუმანი, რომელიც არენდტის მსგავსად ტოტალიტარული რეჟიმის მსხვერპლი იყო, აღნიშნული გამოცდილებიდან გამომდინარე, საკმაოდ ღრმად აანალიზებს თავისუფლების დაკარგვისა და მოპოვების სირთულეებს, პროცესებს და ნათლად დაგვანახებს, იმ გზას, თავისუფლებამ რომ გაიარა. აქედან გამომდინარე, მივიჩნევ, რომ ამ თეორიების ერთმანეთთან შედარება საკითხის უფრო ნათლად წარმოდგენაში დაგვეხმარება.

არენდტის მსგავსად, ბაუმანიც თავისუფლების ცნების ანალიზს მისი თავდაპირველი რაობიდან იწყებს და თვლის, რომ თავისუფლების უძველესი იდეა მოიცავდა არა თავისუფლად ყოფნის მდგომარეობას, არამედ გარკვეულ აქტს: ეს იყო ძალაუფლების მქონე პიროვნების გადაწყვეტილება, შეეწყვიტა მისი დაქვემდებარებული პირის მონობა, ტყვეობა, მასზე დამოკიდებულად ყოფნა. ასეთი შეწყვეტა - მანუმისია (manumittere), ეტიმოლოგიურად ხელის გაშვება, გაიგებოდა იმგვარად, რომ ასეთი გათავისუფლების აქტი ყველა პრაქტიკულ ურთიერთობაში ჰუმანიზაციის პროცესს ასახავდა. მანუმისია აქცევდა გათავისუფლებულს არა მთლად სრულფასოვან ადამიანად, მაგრამ იგი აღარც მოძრავი საკუთრება, ქონება იყო; მისი თავისუფლება შეფარდებითი ხდებოდა. შემდეგ საუკუნეებშიც, ვერც ერთი ადამიანი ვერ აცხადებდა პრეტენზიას, რომ ყოფილიყო თვითკმარი და თავისი ცხოვრების გარემოებათა ბატონ-პატრონი. აქ არ რჩებოდა ადგილი „უპატრონო“ ადამიანებისთვის და თუ ვინმე არ იყო პატრონთან ან სიუზერენთან, ან რაიმე კორპორაციასთან მიბმული, აღიქმებოდა სოციალურად საშიშ მოვლენად. ასეთ პირობებში, ის თავისუფლება, რომლის დაშვებაც შეიძლებოდა საზოგადოებისთვის სერიოზული საფრთხის შექმნის გარეშე, ყოველთვის არის რაღაც ნაჩუქარი და მკაცრად კონტროლირებადი. ამასთან, ამგვარი თავისუფლება ყოველთვის ნაწილობრივია და იგი მდგომარეობს გარკვეულ მოვალეობათაგან შეღავათიან გათავისუფლებაში ანდა ისეთი კოლექტივის წევრობაში, რომელიც გარკვეულ პრივილეგიას ფლობს. თავისუფლება არის პრივილეგია, თანაც ისეთი პრივილეგია, რომელიც ძუნწად და ენთუზიაზმის გარეშე გაიცემა.

ბაუმანის მტკიცებით, შუა საუკუნეებში თავისუფლება აშკარად იყო დაკავშირებული ძალაუფლებისთვის ბრძოლასთან. აქ თავისუფლება გულისხმობდა შეღავათიან თავის დახსნას, უზენაეს, უმაღლესი ხელისუფლების გარკვეული ასპექტებისგან; თავისუფალის სტატუსი იყო მათი სიძლიერის მოწმობა, ვინც მას მოიპოვებდა და პირიქით - მათი სისუსტის მოწმობა, ვინც იძულებული იყო იგი დაეთმო. ინგლისის „თავისუფლების დიდი ქარტია“ ამ ბრძოლის ყველაზე სიმბოლური და ნიშანდობლივი დოკუმენტია. იგი თავს მოახვეს მონარქს, რომელსაც წინააღმდეგობის გაწევა არ შეეძლო. ქარტიამ დაუქვემდებარა მონარქის მოქმედება შეზღუდვებს და მიანიჭა ბარონებს უფლება, იარაღი მიემართათ მონარქის წინააღმდეგ, თუკი იგი გავიდოდა თავისი უფლებამოსილების ფარგლებიდან. ამგვარად თავისუფლება მოგვევლინა როგორც პრივილეგია, რომელიც მოიპოვა მეფისგან მისი მდიდარი და მძლავრი ქვეშევრდომების გარკვეულმა კატეგორიამ. მალევე, წოდება „თავისუფალი ადამიანი“ გახდა დიდგვაროვანის აღმნიშვნელი; თავისუფლები იყვნენ მეფის ის ქვეშევრდომები, რომელზედაც ვრცელდებოდა მეფის შეზღუდული იურისდიქცია.

ბაუმანი მიუთითებს, რომ გვიან შუა საუკუნეებში თავისუფლების პრივილეგია მიენიჭებოდა არა მხოლოდ ცალკეულ პირებს და გვარებს, არამედ მთელ კორპორაციებს, განსაკუთრებით კი ქალაქებს. ქალაქის თავისუფლება ნიშნავდა შეღავათიან გათავისუფლებას გადასახადებისგან, შეზღუდვებისა და რეგლამენტების გაუქმებას, რომლებიც ვაჭრობას და სხვა საზოგადოებრივ საქმიანობებს ზღუდავდა. ქალაქის თავისუფლებაში ყველაზე ნაყოფიერი ფაქტორი აღმოჩნდა ქალაქის და ქალაქელთა სხვადასხვა საქმიანობის გათავისუფლება მიწისმფლობელთა წოდების იურისდიქციისგან. ქალაქების თავისუფლება გააღრმავა სიმდიდრის გაყოფამ ორ კატეგორიად: აქ ბაუმანი იმოწმებს ლუი დიუმონის სიტყვებს:

*„ტრადიციულ საზოგადოებაში უძრავი სიმდიდრე, ქონება მკვეთრად განსხვავდება მოძრავი ქონებისგან იმით, რომ მიწის ქონის უფლება გადახლართულია ადამიანების მიმართ ძალაუფლების ქონასთან... შემდგომში,*



*კავშირი უძრავ ქონებასა და ადამიანების მიმართ ძალაუფლებას შორის, დაირღვა და მოძრავი ქონება სრულად გახდა ავტონომიური“.<sup>43</sup>*

ქალაქების თავისუფლება პრაქტიკულად ნიშნავდა ფულისა და საქონლის მიმოქცევის გამოყოფას სოციალური ორგანიზაციის ტრადიციული სტრუქტურებიდან, განსაკუთრებით, უფლებათა და მოვალეობათა ბადიდან, რომელიც შემოხვეული ჰქონდა მიწის იერარქიულ საკუთრებას და მიწათმოქმედებით წარმოებას. ქალაქების თავისუფლება გულისხმობდა ეკონომიკის, როგორც პოლიტიკისგან გამიჯნული სფეროს ჩამოყალიბებას. ეკონომიკა ხდება ისეთ სისტემად, რომელიც ისწრაფვის იყოს თვითკმარი და თვითრეგულირებადი, რომლის განვითარებას, მოძრაობას და კურსს განსაზღვრავს მოთხოვნა - მიწოდების და საქონლის მიმოქცევის უპიროვნო ლოგიკა (აღამ სმიტის „უხილავი ხელი“).<sup>44</sup> თუ განვაზოგადებთ, ქალაქების თავისუფლებამ მოწვევითა ქალაქური ცხოვრება სამყაროს, რომელშიც ადამიანური ურთიერთდამოკიდებულებები გადახლართული იყო მიწის საკუთრებასთან და ამიტომ აღიქმებოდა როგორც „ბუნებრივი“ და მან შექმნა საფუძველი თანამედროვე ანტინატურალიზმისთვის: სოციალური წესრიგის კონცეფციისთვის, რომელიც გაიზრება არა როგორც კაცობრიობის ბუნებრივი მდგომარეობა, არამედ როგორც ადამიანის გონების პროდუქტი, რაღაც ისეთი, რაც უნდა დაიგეგმოს და განხორციელდეს, ისე, როგორც ადამიანის გონება გადაწყვეტს და რაც ეწინააღმდეგება ადამიანის ბუნებრივ „ცხოველურ“ მიდრეკილებებს.

ზიგმუნტ ბაუმანის კონცეფციის ეს მოკლე მიმოხილვა მეტყველებს იმაზე, რომ თავისუფლება სულაც არ არის თანამედროვეობის გამონაგონი, მაგრამ მაინც, თავისუფლების თანამედროვე ფორმა მნიშვნელოვნად განსხვავდება თავის წინამორბედთაგან. თანამედროვე თავისუფლების მრავალ განმასხვავებელ ნიშანთაგან განსაკუთრებით საინტერესოა ორი ნიშანი - მისი მჭიდრო კავშირი ინდივიდუალიზმთან და მისი გენეტიკური და კულტურული კავშირი საბაზრო ეკონომიკასთან და კაპიტალიზმთან. ბაუმანის აზრით, ინდივიდუალიზმის საფუძველი მდგომარეობს გარკვეულ ფსიქოლოგიურ გამოცდილებაში - ჩემი და სხვისი ყოფიერების მკაფიო განსხვავების გრძნობაში; ამ გამოცდილების

<sup>43</sup> Бауман, 3 - Свобода, Новое издательство, 2005, стр 51

<sup>44</sup> Бауман, 3 - Свобода, Новое издательство, 2005, стр 52

მნიშვნელობა მატულობს ადამიანური არსების, როგორც ასეთის, ფასეულობის რწმენის წყალობით. როგორც კი განსაკუთრებული ფასეულობა მიენიჭა საკუთარი საქციელის და საკუთარი ფიქრის სრულიად პროფანულ გამოცდილებას, გაჩნდა მძაფრი თვითცნობიერება, იმპულსი, რომ შეხედო საკუთარ თავს, როგორც სათუთი მზრუნველობის და კულტივაციის საგანს; ამგვარი თვითცნობიერება იქცა დასავლელი ადამიანის გამორჩეულ ნიშან-თვისებად. მაშასადამე, დიდი ფასეულობა მიენიჭა ცალკეულ ადამიანს და არა ჯგუფს, ასოციაციას, რომელსაც ის ეკუთვნის. ასეთი რამ გვხვდება ბევრ კულტურაში, ძველ ინდურ თეოლოგიაში, ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთ ნაკადში, ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრებაში, მაგრამ ამ კულტურათაგან თანამედროვე ინდივიდუალისტური ფილოსოფია მაინც შესამჩნევად განსხვავდება. ამ კულტურებში ადამიანი იყო ჭეშმარიტი ინდივიდი, ანუ თავისუფალი არჩევანის შემძლე, მორალური პასუხისმგებლობის ავტონომიური მტვირთველი, საკუთარი ცხოვრების ბატონ-პატრონი იმდენად, რამდენადაც იგი განშორებული იყო პროფანულ, ყოველდღიურ ცხოვრებას, მიწიერ საზრუნავებს. ამიტომაც, გზა ინდივიდუალობისკენ გახსნილი ჰქონდათ მხოლოდ მცირერიცხოვან რჩეულებს; ეს გზა გადიოდა ღმერთთან მისტიკურ შერწყმაზე, ღრმა რელიგიურობაზე ან ფილოსოფიურ დახვეწილ აზროვნებაზე - ეს იყო გზა მჭვრეტელებისთვის, ნეტარებისთვის, მაგრამ არა, ვთქვათ, უბრალო ადამიანებისთვის. იმქვეყნიური ინდივიდუალობისგან გასხვავებით, თანამედროვე ამქვეყნიური ინდივიდუალობა განისაზღვრა, როგორც ადამიანთა უნივერსალური ატრიბუტი. არისტოტელე ბუნებრივად თვლიდა, დაეწყო ადამიანზე ფიქრი პოლისიდან, კოლექტიური არსიდან, რომელიც ყველას, ვინც მის სფეროში ხვდებოდა, აღჭურავდა ხასიათით და იდენტურობით და ამით ადამიანი განისაზღვრებოდა, როგორც „პოლიტიკური ცხოველი“, თემური ცხოვრების მონაწილე. მაგრამ, ბაუმანის აზრით, ჰობსს და სხვებს, ბუნებრივად მიაჩნდათ მსჯელობის დაწყება წინარესოციალური ინდივიდებით და შემდეგ გადასულიყვნენ საკითხზე იმის შესახებ, თუ როგორ შეუძლიათ ასეთ ინდივიდებს გაერთიანება და საზოგადოების ან სახელმწიფოს შექმნა. ამ ორი სტრატეგიის ოპოზიცია მიუთითებს იმ უზარმაზარ დისტანციაზე, რომელიც ყოფს თანამედროვე ამქვეყნიურ

ინდივიდუალობას თავისი იმპერსონალიზებული წინამორბედისგან, რომელიც ყოველთვის მკვიდრობდა საზოგადოების პერიფერიაში.

იყო კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი რამ, რაც თანამედროვე ინდივიდუალობას გამოარჩევს. იგი თავიდანვე იკავებდა არაერთმნიშვნელოვან პოზიციას საზოგადოების მიმართ და მოასწავებდა მზარდ დამაბულობას. ერთი მხრივ, აღიარებული იყო ინდივიდის უნარი, ემსჯელა, გაეგო საკუთარი ინტერესები და მიეღო გადაწყვეტილებები თავისი მოქმედებების შესახებ. მეორე მხრივ, ინდივიდუალობას თან ახლდა გარდაუვალი ხიფათი: კერძოდ ინდივიდი იძულებულია, ეძებოს თავისი უსაფრთხოების კოლექტიური გარანტიები, მაგრამ მეორე მხრივ, მას აღაშფოთებს ის შეზღუდვები, რომლებიც ამ გარანტიებს ახლავს. სახელმწიფო ცდილობს ინდივიდის ანტი-სოციალური მიდრეკილებები კონტროლს დაუქვემდებაროს და მხოლოდ ასეთ შემთხვევებში შეიძლება ადამიანი ჩაითვალოს სრულფასოვან ინდივიდად. აქედან მომდინარეობს თანამედროვე ინდივიდუალობის დუალიზმი - ერთი მხრივ, ეს არის ყოველი ადამიანის ბუნებრივი კუთვნილება, მეორე მხრივ კი, ეს არის ისეთი რამ, რაც ფორმირებულ უნდა იქნეს კანონების და ხელისუფლების მხრიდან.

აღსანიშნავია, რომ ჰანა არენდტის მსგავსად, ბაუმანიც თავისუფლების ჰერმენევტიკულ ველს იკვლევს და თავისუფლების სოციოგენეზის პროცესის აღსაწერად სხვადასხვა გამოჩენილ ფილოსოფოსსა თუ სოციოლოგს იმოწმებს. იგი მიიჩნევს, რომ თანამედროვე ინდივიდუალობის წარმოშობის საფუძველი შეიქმნა ერთიანი და უქვეყნო ავტორიტეტის წყაროს ცვლილებით, სხვადასხვა ავტორიტეტთა სიუხვით და ახლა სოციალური აუცილებლობა მრავალთა ხმით აღაპარაკდა. იმოწმებს რა ემილ დიურკჰაიმს, ბაუმანი აღნიშნავს, რომ:

*„თანამედროვე ინდივიდუალობის დაბადება უკავშირდება შრომის მზარდ დანაწილებას და იმას, რომ ამის შედეგად წარმოშობილი საზოგადოების თითოეული წევრი დამოკიდებული გახდა ავტორიტეტულობის სხვადასხვა სფეროზე“.*<sup>45</sup>

ამ თვალსაზრისით, გეორგ ზიმელი განიხილავდა ინდივიდის მისწრაფებას, მოეპოვებინა უნიკალურობის და პარტიკულარიზაციის მაქსიმუმი, როგორც

---

<sup>45</sup> Бауман, 3 - Свобода, Новое издательство, 2005, стр 59

აუცილებლობას ისეთ ცხოვრებაში, რომელიც შედგება სრულიად სხვადასხვაგვარი შინაარსისგან. ერთადერთი მყარი საყრდენი, რომლის იმედიც პიროვნებას შეიძლება ჰქონდეს თანამედროვე ქალაქური ყოფის ქაოტურ შთაბეჭდილებებში, არის მისი საკუთარი, პირადი იდენტობა.

თავად ბაუმანი ავლებს პარალელს ისეთ მოაზროვნესთან, როგორც ნიკლას ლუმანია<sup>46</sup> და მიუთითებს, რომ იგი დურკჰაიმის მიერ მონიშნული ორიენტირისკენ მოძრაობს, თუმცა, მისგან განსხვავებით ფიქრობს, რომ ინდივიდს არ შეუძლია ბოლომდე ჩაეტიოს საზოგადოების რომელიმე სუბსისტემაში. თითოეული ინდივიდი გარკვეული თვალსაზრისით უცხოა, მარგინალია, რომელიც მთლიანად არ ეკუთვნის არც ერთ ჯგუფს, მაგრამ იძულებულია ურთიერთობა ჰქონდეს მრავალ ჯგუფთან; ეს კი ფართო სივრცეს ქმნის ინდივიდუალური განვითარებისთვის და საშუალებას აძლევს ინდივიდის შინაგან ცხოვრებას, მიაღწიოს ისეთ სიღრმეს და სიმდიდრეს, როგორც არასდროს მიღწეულა ადრინდელი თემური კონტროლის პირობებში. მაგრამ, მეორე მხრივ, ინდივიდების ურთიერთგაუცხოება სათუოს ხდის პიროვნებათშორისი კომუნიკაციის გაგრძელებას და გააზრებული დიალოგი, ინდივიდთა თანხმობა წარმოუდგენელი ხდება. რათა ასეთი კომუნიკაცია მაინც შედგეს, სუბიექტთა შინაგანი გამოცდილება დაკანონებული უნდა იყოს ინტერსუბიექტურად, ანუ სოციალურად. ლუმანის აზრით, ასეთი რამ მართლაც ხდება თანამედროვე საზოგადოებაში სიყვარულის მედიუმობის წყალობით: სიყვარული - ეს არის კომუნიკაციის სოციალურად მოწონებული საშუალება, რომელშიც სუბიექტები ორმხრივად ცნობენ ერთმანეთის შინაგანი გამოცდილების კანონიერებას და არსებობას.

თავისუფლების თანამედროვე ვერსია ინდივიდუალიზმთან მჭიდრო კავშირთან ერთად გამოირჩევა კაპიტალიზმთან ღრმა კავშირით. ის, რასაც კაპიტალიზმს ვუწოდებთ, არის სიტუაცია, როდესაც ნებისმიერი ადამიანური საზოგადოების მარადიული ფუნდამენტური ეკონომიკური ფუნქციები, კერძოდ, ადამიანურ მოთხოვნათა დაკმაყოფილება და ბუნებასთან და სხვა ადამიანებთან გაცვლის მეშვეობით, ხორციელდება სქემის „საშუალება - მიზანი“, ანუ გონების მიერ

---

<sup>46</sup> Бауман, 3 - Свобода, Новое издательство, 2005, стр 60

მოტივირებული და კონტროლირებული მიზანშეწონილი მოქმედება, მისადაგებით შეზღუდული რესურსების სფეროსთან, ხოლო აღნიშნული სქემა თანამედროვე თავისუფლების პრინციპული მახასიათებელია. აქედან გამომდინარეობს, რომ კაპიტალიზმი ხსნის უზარმაზარ სივრცეს თავისუფლებისთვის, კერძოდ, წარმოებისა და სიკეთეების განაწილებისთვის, რომლებიც ადამიანურ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ. ეკონომიკის ორგანიზების კაპიტალისტურ ფორმაში თავისუფლება, ყოველ შემთხვევაში, ეკონომიკური, ყვავის; მეტიც, თავისუფლება აუცილებელი ხდება.

მაგრამ რაში მდგომარეობს სქემის „საშუალება-მიზანი“ სოციალური შინაარსი? ამის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ, დასავლური თვალთახედვით, ადამიანები დავამარცხებთ და დავიპყრობთ ბუნებას, გავბატონდებით ფიზიკის კანონებზე და მოვიპოვებთ ძალაუფლებას საგნებზე. ეს მენტალობა ასევე გამოიხატება სურვილში, ისევე მოვეპყროთ ადამიანებს, როგორც საგნებს ვეპყრობით - ადამიანები ერთმანეთს აღიქვამენ როგორც ინსტრუმენტებს. ქცევაში, რომელსაც წარმართავს სქემა „საშუალება-მიზანი“, სხვა ადამიანები წარმოადგენენ საშუალებას გარკვეული მიზნის მიღწევისთვის. მაშასადამე, ასეთი ქცევა ადამიანებს ობიექტებად აქცევს, ამიტომაც თავისუფლება მის კაპიტალისტურ ვერსიაში პრინციპულად გაორებულია. თავისუფლების ეფექტიანობა მოითხოვს, რომ სხვა ადამიანები არათავისუფლები იყვნენ. ამგავრად, თანამედროვე თავისუფლება სოციალური შინაარსით არ განსხვავდება თავისუფლების პრეტანამედროვე ვერსიებისგან. იგი ისევე სელექციურია, როგორც აქამდე; სინამდვილეში მისი მიღწევა საზოგადოების მხოლოდ ნაწილს შეუძლია, თუმცა, თანამედროვე თავისუფლების ეს ნიშან-თვისება ფილოსოფიურ განზოგადებებში იკარგება ხოლმე.

იკვლევს რა მაქს ვებერს<sup>47</sup>, რაციონალიზაციის თეორიის ავტორს, ბაუმანი აღნიშნავს, რომ მას არავითარი ილუზიები არ ჰქონია იმის თაობაზე, რომ თავისუფალ არჩევანზე დამყარებული და გონების მიერ წარმართული მოქმედება საზოგადოების თითოეული წევრის უნივერსალურ თვისებად იქცეოდა. ვებერი აღიარებდა, რომ მეცნიერება არის ინტელექტუალური არისტოკრატიის საქმე,

---

<sup>47</sup> Бауман, 3 - Свобода, Новое издательство, 2005, стр 65-67

პოლიტიკა განსაკუთრებული მოწოდებაა და მხოლოდ მცირერიცხოვანი ინდივიდები უპასუხებენ რაციონალური პასუხისმგებლობის და თავისუფლად არჩეულ შეხედულებათა ერთგულების მოთხოვნას. ვებერისთვის გონების თავისუფალი მისადაგება საკუთარი მოქმედებისადმი, იყო შესაძლებლობა, რომელიც ხელმისაწვდომია მხოლოდ რჩეული უმცირესობისთვის. მთავარი, რაც შეიძლება ითქვას ვებერის წარმოდგენაზე რაციონალურად ორგანიზებული საზოგადოების შესახებ, არის ის, რომ ასეთი საზოგადოება არ გულისხმობს თავისუფლებისა და რაციონალური მოქმედების ქცევას საზოგადოების ყოველი წევრის კუთვნილებად - ეს ელიტის პრივილეგიაა. რაც შეეხება საზოგადოების დანარჩენ წევრებს, მათი ქცევა უნდა რეგულირდებოდეს რაციონალურად ჩამოყალიბებული და კოდიფიცირებული წესებით. თავისუფლება და ბიუროკრატიული რეგლამენტაცია ერთმანეთს ავსებენ.

დასკვნის სახით, უნდა ითქვას, რომ ბაუმანი თავისუფლების შესახებ საკმაოდ საინტერესო და ვრცელ მსჯელობას გვთავაზობს, რომელიც ღრმად აანალიზებს თანამედროვე დასავლელი, და არა მარტო, ადამიანის ყოფიერების წინაშე მსგარ გამოწვევებსა თუ კრიზისებს. ეს ვლინდება აზრში, რომ თავისუფლება დღეს არ არის აბსოლუტური, სრულად განხორციელებადი ფენომენი. შეიძლება ითქვას, რომ იგი ფრაგმენტირებულია და მოიცავს ადამიანური ცხოვრების ზოგიერთ სფეროს, განსაკუთრებით კი ეკონომიკას. ავტორის აზრით, XX საუკუნის ადამიანი მთლიანად მომხმარებელი სუბიექტია და მისი თავისუფლების საზღვრებიც სწორედ ადამიანური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებით შემოიფარგლება. მაშასადამე, ვლინდება, რომ თანამედროვე დისკურსში თავისუფლება დეტერმინირებულია თავისუფალი ბაზრის „მოთხოვნა-მიწოდების“ პრინციპით - ინდივიდის თავისუფლება მატერიალურ საგნებზე თუ კეთილდღეობაზე ხელმისაწვდომობის კონტროლის მოხსნით არის განსაზღვრული; თანამედროვე ინდივიდი თავისუფალია მაშინ, როდესაც შეუძლია გამოავლინოს თავისი უნარ-ჩვევები საზოგადოებაში. ამასთან ერთად, ბაუმანი მიუთითებს, რომ ჭეშმარიტი თავისუფლების მიღწევა, ისევე, როგორც პოლიტიკური ძალაუფლების მოპოვება და მართვის პროცესებში ჩართვა, ცალსახად რჩეულთა „ხვედრია“, და არა საყოველთაო.

ვფიქრობ, ნათელია, რომ არენდტსა და მის თანამედროვე მოაზროვნეს, ზიგმუნტ ბაუმანს შორის გარკვეული მსგავსებებია. პირველ რიგში ის, რომ თავისუფლების ფენომენს ორივე მათგანი ისტორიულ კონტექსტში, სხვადასხვა სოციალური თუ იდეოლოგიური პროცესების ჭრილში განიხილავს, თუმცა, მათი მსჯელობის დანასკვები განსხვავდება ერთმანეთისგან. მიუხედავად იმისა, რომ წარმოების პროცესის დაწყება არენდტისთვისაც მწარმოებელი და მომხმარებელი ინდივიდის გაჩენას განაპირობებს, იგი მიიჩნევს, რომ ამ პროცესმა ადამიანს შესაძლებლობა მისცა, გრძელვადიანი პროდუქტები შეექმნა და შესაბამისად, მომავალზე პროეცირებული სუბიექტი გამხდარიყო; თუ შრომის პროდუქტი ადამიანის იმწუთიერ მოთხოვნილებას აკმაყოფილებდა, წარმოებამ ბუნების, მატერიალური სამყაროს კონსტრუირების, თვითგამოხატვისა და მომავალზე ორიენტაციის საშუალებები გააჩინა. ამასთან, არენდტი პრინციპულად მიუთითებს, რომ თავისუფლების ფენომენი გადაჯაჭვულია პოლიტიკურ მოქმედებასთან და ქმედითი ცხოვრების წესთან. იგი მიიჩნევს, რომ ადამიანი საკუთარ პიროვნულ თავისუფლებას მხოლოდ და მხოლოდ მოქმედებაში გამოავლენს და მოიპოვებს კიდევ, ვინაიდან იყო აქტორი და იყო თავისუფალი, არენდტის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ერთმანეთს ემთხვევა. აქედან გამომდინარე, არენდტი ხსნის თავისუფლების იმ პრობლემას, რომელიც მუდამ იდგა მის წინაშე - ტრანსცენდენტურობას, ამქვეყნიურ, მატერიალურ ცხოვრებაში განუხორციელებლობას და მიაჩნია, რომ სწორედ პოლიტიკური მოქმედების, კონკრეტული ნაბიჯების განხორციელებითაა შესაძლებელი მისი სრულფასოვნად მიღწევა. ბაუმანის შემთხვევაში, თავისუფლება დაუკავშირდა ინდივიდუალიზმის გაცნობიერების აქტს, რომელიც, მისი აზრით, ლიბერალიზმისა და კაპიტალიზმის მონაპოვარია და ამ გაგებით, შეზღუდულია ეკონომიკური დოქტრინით, მატერიალურ კეთილდღეობებზე ხელმისაწვდომობით და ჭეშმარიტი თავისუფლება ისევ რჩება ადამიანისთვის ტრანსცენდენტურ ფენომენად.

## დასკვნა

შეჯამებისთვის უნდა ითქვას, რომ პოლიტიკის ფილოსოფოსი და თეორეტიკოსი ჰანა არენდტი საკმაოდ ვრცელ და ამომწურავ თეორიას ქმნის ქმედითი ცხოვრების შესახებ, რომელიც, მისი აზრით, ბუნებრივად არის დაკავშირებული ისეთ ფუნდამენტურ ცნებებთან, როგორებიცაა თავისუფლება და პოლიტიკური მოქმედება. აქცენტს გავაკეთებდი იმაზე, რომ არენდტი დიდ დროს უთმობს ანტიკური პერიოდიდან დაწყებული კონტემპლაციური ცხოვრების წესის პრიმატის კრიტიკას, როგორც უპირატეს მექანიზმს ჭეშმარიტებისა და თავისუფლების მოპოვების პროცესში. ამის საპირწონედ იგი წამოჭრის საკითხს, რომ სწორედ ქმედითი ცხოვრების, როგორც შრომის, წარმოებისა და ქმედების ერთობლიობა მოიაზრებს სუბიექტის „ადამიანურ მდგომარეობას“.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ჰანა არენდტის პოლიტიკური აზრის ფარგლებში გამოვიკვლიეთ:

1. ქმედითი ცხოვრების განახლებული ინტერპრეტაცია, რომლის მეშვეობითაც ინდივიდმა შეძლო გაეხანგრძლივებინა საკუთარი არსებობის საზღვრები; შეძლო განთვისუფლებულიყო მოთხოვნილებების უპირატესობისგან და ამით ადამიანი ყოფიერების პრინციპულად ახალ ეტაპზე გადავიდა;
2. დავადგინეთ არენდტის დამოკიდებულება სოციალურ-პოლიტიკური სფეროების მიმართ, რაც ფუნდამენტური საკითხია მის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში; გამოვლინდა, რომ სწორედ საჯარო სფეროს დამსახურებაა თავისუფლების ფენომენოლოგიური არსებობა;
3. განვიხილეთ არენდტისეული თავისუფლების ფენომენის ჰერმენევტიკული კვლევა, რომელიც მიგვითითებს, რომ თავისუფლება, როგორც ასეთი, კონკრეტული ეპოქებისთვის დამახასიათებელ აზროვნებით ველში, ხშირად, არ იყო აქტუალური საკვლევი პრობლემა. ამასთან, დროთა განმავლობაში, იგი მოექცა თავისუფალი ნებისა და პიროვნული ძალის გავლენის ქვეშ, რომელთა ძირითადი ფუნქცია



სწორედ პიროვნულ თავისუფლებაზე ძალის გამოვლენა იყო, რადგან ნება ყოველთვის მომთხოვნია, კარნახის უნარზეა დამყარებული და თავისთავად, მორჩილების ასპექტსაც მოიცავს;

4. დავადგინეთ თავისუფლების მჭიდრო კავშირი პოლიტიკურ მოქმედებასთან და შესაბამისად, ქმედით ცხოვრებასთანაც. ნათელი გახდა, რომ თავისუფლების ჭეშმარიტი არსებობა დგინდება ინდივიდის უნარში, იმოქმედოს, დატოვოს პასიური ცხოვრების წესი და იცხოვროს წმინდა პოლიტიკურ სფეროში;
5. გამოვიკვლიეთ მოქმედებისა და თავისუფლების კავშირი მრავლობითობასთან, პლურალურ გარემოში არსებობასთან, რამაც ცხადყო, რომ ადამიანს არ ძალუძს მარტო არსებობა - მას სჭირდება თანასწორი, თავისი მსგავსი იმისთვის, რომ საკუთარი ქმედებისა და თავისუფლების დემონსტრირება მოახდინოს. ნათელია, რომ მოქმედება, თუ მას ვერავინ ხედავს ან ისმენს, კარგავს თავის ჭეშმარიტ ფუნქციას;
6. ნათელი გახდა, რომ პოლიტიკური ქმედების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ატრიბუტია ენა და სიტყვა, კომუნიკაციის უნარი და ეს ორი კონცეპტი ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული - ვერბალური კომუნიკაცია გვაცნობს ადამიანის განზრახვებს, მოტივებს, ხოლო საქმე, მოქმედება გვარწმუნებს აღნიშნული მისწრაფებების ჭეშმარიტებაში, წრფელობაში; ნათელი ხდება, რომ ადამიანის გაცნობა, მისი პიროვნების დადგენა სწორედ ენის მეშვეობით ხორციელდება.
7. გამოვავლინეთ პოლიტიკური მოქმედების კავშირი ისტორიასთან, როგორც მის მწარმოებელ მექანიზმთან. ეს არის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი თეორია არენდტის ფილოსოფიაში, რადგან ქმედების მეშვეობით ადამიანს ეძლევა შესაძლებლობა, წინ აღუდგეს მატერიალური სამყაროს წარმავლობის გარდაუვალ პრინციპს და შეძლოს არსებობა მომავალ თაობათა მეხსიერებაში საუკუნეების შემდეგაც;

8. გამოვიკვლიეთ არენდტის პოლიტიკური აზრის დასაყრდენი ანტიკურ ფილოსოფიაში და განვსაზღვრეთ, რომ მართალია იგი მეტწილად იზიარებს ანტიკური პერიოდის დამოკიდებულებებს, მაგრამ ქმნის ახალ თეორიას, როდესაც სისტემურად ახალ თეორიას გვთავაზობს ბერძნული Praxis-ისა და Poiesis-ის შესახებ;
9. შედარებითი ანალიზისთვის გამოვიყენეთ XX საუკუნის ცნობილი ფილოსოფოსისა და მოაზროვნის ზიგმუნტ ბაუმანის თავისუფლების სოციოგენეზისის კონცეპტი და გამოვავლინეთ, რომ მისთვის თავისუფლება, როგორც ინდივიდის დამახასიათებელი თვისება, მკვეთრად შეზღუდული ფენომენია ყოფიერების თანამედროვე სოციალური გარემოებებიდან გამომდინარე და მისი სრული აქტუალიზება შეუძლებელია. ამის საპირისპიროდ, არენდტი ამტკიცებს, რომ წმინდა თავისუფლება ქმედითი ცხოვრების ფარგლებში განხორციელებადი ფენომენია.

## გამოყენებული ლიტერატურა

1. არენდტი, ჰ - რა არის ხელისუფლება, ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტი, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 2015 (ინგლისურიდან თარგმნა გიორგი ხუროშვილმა)
2. არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003 (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ)
3. არისტოტელე, პოლიტიკა, თბილისი, 1995 (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ)
4. ბიჭაშვილი, მ - პოლიტიკური თეორიები (წიგნი მეორე), გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი 2009.
5. Arendt, H - The Human Condition, University of Chicago Press, 1958
6. Arendt, H - Between Past and Future, The Viking Press, New York 1961
7. Bernstein, J. R – Praxis and Action, the University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999
8. D'Entrevés, M – The Political Philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London 1994
9. Habermas, J – Philosophical-Political Profiles: Studies in Contemporary German Social Thought, MIT Press, 1983
10. Villa, R, D – Arendt and Heidegger, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996
11. Бауман, З - Свобода, Новое издательство, Москва, 2005 (пер. с английского Григорий Дашевский)