

# ჰანა არენდტის ნაშრომი „ადამიანური მდგომარეობა“ და მარტინ ჰაიდეგერი

თენგიზ ციმნარიძე

სადისერტაციო ნაშრომი წარდგენილია ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
მეცნიერებათა და ხელოვნების ფაკულტეტზე ფილოსოფიის დოქტორის  
აკადემიური ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: პროფესორი გიგა ზედანია

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

თბილისი 2020

## განაცხადი

როგორც წარდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი, ვაცხადებ, რომ ნაშრომი წარმოადგენს ჩემს ორიგინალურ ნამუშევარს და არ შეიცავს სხვა ავტორების მიერ აქამდე გამოქვეყნებულ, გამოსაქვეყნებლად მიღებულ ან დასაცავად წარდგენილ მასალას, რომლებიც ნაშრომში არ არის მოხსენიებული ან ციტირებული სათანადო წესების შესაბამისად.

თენგიზ ციმნარიძე

29. 01. 2020

## Abstract

Martin Heidegger's philosophy had a pervasive influence on Hannah Arendt's *The Human Condition*. Although Heidegger is not mentioned in *The Human Condition*, Arendt herself claims that her work "grew right out of the first days in Marburg and so is in all respects indebted to" him. Heidegger's interpretation of Plato and Aristotle in his lecture course on Plato's *The Sophist*, which was given in the winter semester of 1924-25 at the University of Marburg, "left indelible marks upon Arendt's thinking." Heidegger's profound influence on Arendt is most apparent in the fact that her relation to the tradition of political philosophy is founded upon Heidegger's deconstructing of the tradition of Western metaphysics. Just as Heidegger sought to return to the experiences of pre-founders of Western metaphysical tradition, so Arendt returns to the experiences of ancient Greek polis which was neglected and distorted by the tradition of political philosophy. Thus, Arendt adopts the Heideggerian strategy of destruction of Western metaphysics but she separates it from its philosophical context and transposes it into a political context. In this respect, Arendt's *The Human Condition* has been read as an attempt to offer a politicised version of Heidegger's existential phenomenology. Accordingly, this dissertation is an attempt to search for the roots of Arendt's philosophical views in her magnum opus. Based upon close reading of Heidegger's texts, this dissertation argues that Arendt's ontology and her understanding of modern age in *The Human Condition* have been impacted by Heidegger's later philosophy. The investigation is in two stages: 1) a survey of the development of Arendt's philosophical thought before 1958; 2) an analysis of Heideggerian elements in her *The Human Condition*.

# სარჩევი

შესავალი	1
<b>ნაწილი I. არენდტის გზა „ადამიანური მდგომარეობისკენ“</b>	<b>7</b>
თავი 1. არენდტის ჰაიდეგერიანიზმი?	8
1.1 არენდტი და ჰაიდეგერი: მათი ურთიერთობის ისტორია	8
1.2 არენდტის ავგუსტინე: ქრისტიანული ექსისტენციალიზმი	14
1.3 არენდტი: ჰაიდეგერის მკითხველი	20
<b>ნაწილი II. „ადამიანური მდგომარეობა“: არენდტის პრაქტიკული ცხოვრების ფენომენოლოგია</b>	<b>28</b>
თავი 2. „ადამიანური მდგომარეობის“ ინტერპრეტატორები: ჰაიდეგერთან მიმართების საკითხი	29
თავი 3. არენდტი, ჰაიდეგერი და ანტიკური საბერძნეთი	40
3.1 არენდტი, ჰაიდეგერი და პლატონიზმი	40
3.2 დაბრუნება ბერძნებთან: პოლიტიკური ქმედება და საჯარო სფერო	48
თავი 4. არენდტის მოდერნული ეპოქა და ჰაიდეგერი	64
4.1 მოდერნული ეპოქის დასაწყისი: სამყაროს გაუცხოება	64
4.2 დეკარტი: მოდერნული ფილოსოფიის ფუძემდებელი	70
4.3 დამზადება და ხელოვნების ქმნილება: არენდტი და გვიანდელი ჰაიდეგერი	77

4.4 შრომა: არენდტი მარქსის ფილოსოფიის შესახებ	86
4.5 Homo faber-იდან animal laborans-ისკენ: მოდერნული საზოგადოება	91

დასკვნის მაგივრად: ჰაიდეგერის არენდტისეული ინტერპრეტაცია „ადამიანური მდგომარეობის“ შემდეგ	102
დანართი: ჰანა არენდტი „ფილოსოფია და პოლიტიკა“	109
ბიბლიოგრაფია	142

## შესავალი

„ადამიანური მდგომარეობა,“ რომელიც 1958 წელს გამოქვეყნდა, არენდტის magnum opus-ს წარმოადგენს. არენდტის თითქმის ყველა მკვლევარი ერთხმად აღიარებს, რომ ჰაიდეგერმა თავისი ექსისტენციალური ფენომენოლოგიით დიდი გავლენა მოახდინა მის „ადამიანურ მდგომარეობაზე.“ თვითონ არენდტიც არაერთგზის აღნიშნავდა ამას. 1960 წლის 28 ოქტომბრით დათარიღებულ წერილში ჰაიდეგერისადმი არენდტი წერს: „მე გიგზავნი წიგნს და მინდა გკითხო, შემძლია თუ არა მოგიძღვა ის შენ, რადგან ეს წიგნი გაჩნდა ჩემი ფრაიბურგში ყოფნის პირველივე დღიდან და შენგან დიდად არის დავალებული.“<sup>1</sup>

განსაკუთრებით აღსანიშნავია არენდტის „ადამიანურ მდგომარეობაზე“ ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური მეთოდის გავლენა. ცნობილი ბელგიელი მკვლევარი ჟაკ ტამინიო მიიჩნევს, რომ „ადამიანური მდგომარეობა თავისი მეთოდით ... ძალიან ახლოს დგას ადრეულ ჰაიდეგერთან.“<sup>2</sup> მიუხედავად იმისა, რომ არენდტს არასდროს აღუწერია თავისი მეთოდი, თავის თავს იგი ფენომენოლოგად თვლიდა, თუმცა კი ემიჯნებოდა ედმუნდ ჰუსერლს.<sup>3</sup> ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ არენდტისთვის, ისევე როგორც ჰაიდეგერისთვის, ფენომენოლოგია დაკავშირებული იყო ადამიანის ცხოვრებისეულ გამოცდილებასთან. როგორც ჰუბერტ დრეიფუსი ამბობს, „ჰაიდეგერი ახერხებს ჩანაცვლებას განმარტოვებული, საზრისის-მიმნიჭებელი, მცოდნე სუბიექტის, რომელიც ჰუსერლის ფენომენოლოგიის საფუძველია, სხეულებრივი, საზრისის-მიმნიჭებელი, მოქმედი სუბიექტით.“<sup>4</sup> აქედან გამომდინარე, მიჰყვება რა ჰაიდეგერის კვალს, არენდტი წყვეტს კავშირს ფილოსოფიურ ტრადიციასთან და მიიჩნევს, რომ ადამიანის მიმართება სამყაროსთან არის არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული.

---

<sup>1</sup> Arendt and Heidegger, *Letters 1925–1975*, 124.

<sup>2</sup> Taminaux, *Thracian Maid and the Professional Thinker*, 25.

<sup>3</sup> ამასთან დაკავშირებით იხ. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982, 403.

<sup>4</sup> Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, 47. ჰაიდეგერისა და ჰუსერლის ფენომენოლოგიის შესახებ იხ. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*, trans. Kenneth Maly, Toronto: University of Toronto Press, 2000.

ამ პრინციპითაა განპირობებული „ადამიანურ მდგომარეობაში“ ფენომენოლოგიური ანალიზი, რომლითაც არენდტი ცდილობს იმის გაგებას, „თუ რას წარმოადგენს პოლიტიკური გამოცდილება.“<sup>5</sup> ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ არენდტი, „ალბათ, არის პოლიტიკური თეორიის ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელი, ფართო აზრით გაგებული, ფენომენოლოგიური მოძრაობის შიგნით.“<sup>6</sup>

ზემოთქულიდან გამომდინარე, წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომის მიზანია გამოიკვლიოს არენდტის პოლიტიკური თეორიის ჰაიდეგერისეული საფუძვლები, კერძოდ კი, გაანალიზოს ჰაიდეგერის ექსისტენციალური ფენომენოლოგიის ელემენტები, რომლებიც არენდტის „ადამიანურ მდგომარეობაში“ გვხვდება. პირველ რიგში, ჩვენ გვინდა ვაჩვენოთ, რომ არენდტის ონტოლოგია, რომელიც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არის წარმოდგენილი, ეყრდნობა გვიანდელი ჰაიდეგერის ფილოსოფიას. გარდა ამისა, ჩვენ გვინდა ვაჩვენოთ ისიც, რომ მოდერნულობის არენდტისეული კრიტიკა, აგრეთვე, ეყრდნობა გვიანდელი ჰაიდეგერის ფილოსოფიას და წარმოადგენს რომანტიკული ტრადიციის გაგრძელებას, რომელსაც ჰაიდეგერი მიმართავდა.

დისერტაცია შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველ ნაწილში განხილული იქნება არენდტის ინტელექტუალური გზა „ადამიანურ მდგომარეობამდე.“ ხოლო ძირითადი კითხვა, რომელზეც ჩვენ შევეცდებით ვუპასუხოთ, იქნება შემდეგი: რამდენად მნიშვნელოვანი იყო არენდტისთვის თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ჰაიდეგერის ფილოსოფია? ამგვარად, ამ ნაწილში საუბარი იქნება არენდტის ურთიერთობაზე ჰაიდეგერთან და მის დამოკიდებულებაზე ჰაიდეგერის ფილოსოფიისადმი 1958 წლამდე.

აღიარებულია, რომ პლატონისა და არისტოტელეს ინტერპრეტაციამ ჰაიდეგერის სალექციო კურსში „პლატონის სოფისტის“ შესახებ, რომელიც ჰაიდეგერმა მარბურგის უნივერსიტეტში 1924-25 წლის ზამთრის სემესტრში წაიკითხა, „წარუშლელი კვალი დააჩნია არენდტის აზროვნებას.“<sup>7</sup> უნდა ითქვას, რომ მარბურგის პერიოდში ჰაიდეგერის გავლენა არენდტზე ყველაზე უკეთ ჩანს მის 1925 წლის ესეებში „ჩრდი-

<sup>5</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, 72.

<sup>6</sup> Bernasconi, “Hannah Arendt, Phenomenology and Political Theory,” 647.

<sup>7</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, xxxviii.

ლები,“ რომელშიც შეუძლებელია არ დავინახოთ აშკარა სიახლოვე ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროსთან“ (1927). თუმცა, უკვე 1929 წლის დისერტაციაში ავგუსტინეზე, არენდტი ემიჯნება ჰაიდეგერს და მისეულ გაგებას სამყაროს, Dasein-ისა და ზრუნვის. აქ, ჰაიდეგერის საპირისპიროდ, არენდტი ყურადღებას ამახვილებს საზოგადოებისა და სხვა ადამიანის მნიშვნელობაზე, ანუ იმაზე, რაც ჰაიდეგერის მიერ „ყოფიერება და დროში“ იყო უარყოფილი.

ამ კონტექსტში უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს არენდტის ესსეს „რა არის ექსისტენციალური ფილოსოფია?“ (1946), რომელშიც არენდტი „იკავებს კრიტიკულ პოზიციას ჰაიდეგერის მიმართ.“<sup>8</sup> სახელდობრ, იგი აკრიტიკებს „ყოფიერება და დროში“ გამოთქმულ ჰაიდეგერის ზოგიერთ შეხედულებას, რადგან ხედავს მათ უშუალო კავშირს ნაციონალ-სოციალისტურ იდეოლოგიასთან. აღსანიშნავია, რომ ამ ესსეში არენდტი განსაზღვრავს ჰაიდეგერის ფილოსოფიას, როგორც ეგოისტურს, რომელიც ყოველგვარ პლურალურობას უგულვებელყოფს.

თუმცა სრულიად საპირისპირო შეხედულება აქვს არენდტს ჰაიდეგერზე 1954 წლის ესსეში „დაინტერესება პოლიტიკით თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის აზროვნებაში,“ რომელშიც „ნაციზმის მიმდევარი, - რომელსაც ესსეში ‘ექსისტენციალური ფილოსოფია’ არენდტი უწოდებდა ‘ეგოიზმის’ ფილოსოფოსს, - წარმოდგენილია, როგორც გზამკვლევი პლურალისტური ფილოსოფიის გასაგებად.“<sup>9</sup> ამგვარად, თუ არენდტის ადრეულ ესსეში ყურადღების ცენტრში ჰაიდეგერის კრიტიკის საკითხი იდგა, აქ ჰაიდეგერთან შერიგების საკითხი დგას.

დისერტაციის მეორე ნაწილში განხილული იქნება არენდტის პრაქტიკული ცხოვრების ფენომენოლოგია, რომელიც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არის წარმოდგენილი. აქ „ფენომენოლოგია განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ... შრომის, დამზადებისა და ქმედების ანალიზისას.“<sup>10</sup> არენდტის ეს სამივე კონცეფტი „...დაკავშირებულია ‘ადამიანურ მდგომარეობასთან,’ ისევე როგორც ჰაიდეგერის ‘ექსისტენციალები’ - ყოფიერებასთან.“<sup>11</sup> შესაბამისად, შრომა, დამზადება და ქმედება,

<sup>8</sup> Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, 73.

<sup>9</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 263.

<sup>10</sup> Walsh, *Arendt Contra Sociology: Theory, Society and its Science*, Burlington: Ashgate, 16.

<sup>11</sup> Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,” 197.



როგორც სამი მთვარი „ექსისტენციალი“ აჩვენებენ იმას, თუ რას ნიშნავს სამყარო-ში-ყოფნა. მიუხედავად იმისა, რომ სამივე მათგანს კავშირი აქვს პოლიტიკასთან, არენდტისთვის მხოლოდ ქმედებაა პოლიტიკური საქმიანობა *par excellence*. მაშასადამე, მხოლოდ ქმედება შეიძლება ჩაითვალოს თავისუფალი ადამიანის საქმიანობად, რომლის იდეალს ანტიკურობაში აქილევსი განასახიერებდა, თუმცა პლატონიდან მოყოლობული თავისუფალი ადამიანი ხდება უკვე ფილოსოფოსი, რომელიც უძღვნი მთელ თავის ცხოვრებას მარადიული ჭეშმარიტების მჭვრეტას.

ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ მეტაფიზიკურ ტრადიციაში, რომელიც პლატონიდან მომდინარეობს, *vita activa* უფრო დაბალ საფეხურზე იდგა, ვიდრე *vita contemplativa*. ამის გამო, *vita activa*-ს ყველა საქმიანობა ერთმანეთთან იქნა გაიგივებული. არენდტის აზრით, ყველაზე ნათლად ეს ჩანს პლატონთან, რომელიც „უფრო მეტად, ვიდრე არისტოტელე, აიგივებს ქმედებას (*πραξις*) დამზადებასთან (*ποιησις*) და ესმის პოლიტიკური საქმიანობა ხელოსნის საქმიანობის (*τεχνιτης*) მსგავსად, რომელიც ამზადებს საგნებს გარკვეული მოდელისა და იდეის მიხედვით.“<sup>12</sup>

ოღონდ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ თვითონ არენდტისთვის, რომელიც ჰაიდეგერის კვალად დასავლური მეტაფიზიკური ტრადიციის დესტრუქციას ახორციელებს, ქმედება, განსხვავებით დამზადებისაგან, ესაა საქმიანობა, რომელიც დაკავშირებულია პლურალურობასთან და ინდივიდის უნიკალური იდენტობის გამოვლინებასთან. ფიქრობენ, რომ პოლისი, რომლის მოდელსაც არენდტი ეძებს ჰომეროსის ტროელბთან, ჰეროდოტესა და თუკიდიდესთან, შესაფერისი ადგილია ქმედებისთვის. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში არენდტი ამტკიცებს, რომ განსხვავება საჯარო და პრივატულ სფეროს შორის ფენომენოლოგიურად შეიძლება აიხსნას, როგორც განსხვავება ადგილებს შორის, სადაც თვისობრივად განსხვავებული საქმიანობები არსებობენ, რომელთაც თავიანთი სპეციფიკური მიზნები აქვთ.“<sup>13</sup>

საყურადღებო და საინტერესოა ისიც, რომ მოდერნულ ეპოქაში სამყაროს გაუცხოების შედეგად, ქრება ქმედების, - როგორც ადამიანური აქტივობის უმაღლესი ფორმის, - განხორციელების შესაძლებლობა, რომლითაც „ჩვენ წარმოვჩნდებით სხვე-

<sup>12</sup> Taminaux, “Phenomenology and the Problem of Action” 208.

<sup>13</sup> Melaney, “Arendt’s Revision of Praxis: On Plurality and Narrative Experience,” 466.

ბის წინაშე მეტყველებისა და მოქმედების საშუალებით...“<sup>14</sup> არენდტის თანახმად, მოდერნული ეპოქის ადრეულ ეტაპზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება დამზადებას, რომელიც homo faber-ის საქმიანობაა. Homo faber-ი, რომელიც დამზადების გზით ქმნის სამყაროს და ამით ანიჭებს მას უცვლელობას, ემყარება უტილიტარიზმის პრინციპს, რომელიც გულისხმობს მიზან-საშუალების დაუსრულებელ თანმიმდევრობის ჯაჭვს, რომელშიც მიზანი კვლავ გადაიქცევა საშუალებად სხვა მიზნისთვის. და მიუხედავად იმისა, რომ ანტროპოცენტრულ სამყაროში ადამიანი, როგორც ერთადერთი მიზანი, ახერხებს გაწყვიტოს ეს დაუსრულებელი თანმიმდევრობის ჯაჭვი, იგი, ამავე დროს, „...ართმევს სამყაროსეულ საგნებს და თვით სამყაროს მის ღირებულებას და ზრდის იმის საშიშროებას, რომ დამზადება, საბოლოო ჯამში, შეიძლება გაუიგივდეს მუდმივად განმეორებად შრომას.“<sup>15</sup> ეს არის ის, რასაც, არენდტის აზრით, ვხედავთ მარქსთან, რომელთანაც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი წარმართავს დიალოგს, ისევე როგორც ჰაიდეგერთან.

ამოდის რა მარქსის შრომის თეორიიდან, არენდტი მიიჩნევს, რომ შრომა ეს არის ბიოლოგიური ურთიერთგაცვლა ადამიანსა და ბუნებას შორის. არენდტი განსაზღვრავს მას, როგორც საქმიანობას, რომელიც ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს ექვემდებარება და ბუნებრივი პროცესის მსგავსად დაუსრულებელია, ანუ გულისხმობს მუდმივ განმეორებადობას. გარდა ამისა, შრომა არ ტოვებს თავის შემდეგ ხანგრძლივი მოხმარების საგნებს, რომლებისგანაც შედგება სამყარო. მაშასადამე, განსხვავებით homo faber-ის საქმიანობისაგან, რომლითაც იქმნება სამყარო, animal laborans-ის საქმიანობა უსამყაროობასთან არის დაკავშირებული. ყოველივე აქედან ნათელი ხდება, რომ შრომა არენდტისთვის „მკვეთრად უპირისპირდება პოლიტიკურ ცხოვრებას.“<sup>16</sup>

უნდა ითქვას, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი საუბრობს animal laborans-ის გამარჯვებაზე მოდერნულ ეპოქაში, რამაც, მისი აზრით, განაპირობა ის, რომ მოდერნული საზოგადოება გადაიქცა შრომის საზოგადოებად, რომელშიც ხდება ადამიანის განსაზოგადოება. აღნიშნული იმას ნიშნავს, რომ ადამიანებს დაკარგული აქვთ ინდივიდუალურობა. გარდა ამისა, არენდტი ხედავს იმის საშიშროებასაც, რომ

<sup>14</sup> Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, 134.

<sup>15</sup> Taminaux, “Phenomenology and the Problem of Action,” 209.

<sup>16</sup> Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, 37.

შრომის საზოგადოებაში ადამიანი შეიძლება, საბოლოოდ, გადაიქცეს ცხოველად.

მოდერნული ეპოქა, არენდტის თანახმად, ეფუძნება მცდარ წარმოდგენას, რომ „სხეულებრივი ფუნქციები“ და „მატერიალური საკითხები“ განმსაზღვრელია საჯარო საქმიანობისთვის.<sup>17</sup> ამიტომ არენდტი მიმართავს ძველ ბერძნებს და მათ პოლიტიკურ გამოცდილებას, რომელიც მრავალი საუკუნის მანძილზე უარყოფილი იყო დასავლური პოლიტიკური ტრადიციის მიერ.

ამგვარად, თუ დავაკვიდრებით მოდერნული ეპოქის არენდტისეულ კრიტიკას და წარსულზე ნოსტალგიის მისეულ იდეას, რომელიც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ გვხდება, ადვილი დასანახია, რომ არენდტი ძალიან ახლოს დგას ჰაიდეგერთან და მის მიერ თავისებურად გააზრებულ რომანტიკულ ტრადიციასთან, რომელიც გულისხმობს მოდერნული საზოგადოების კრიტიკას წარსული, პრემოდერნული ღირებულებების სახელით.

და ბოლოს, დასკვნით თავში განხილული იქნება ჰაიდეგერის ფილოსოფიის არენდტისეული ინტერპრეტაცია, რომელიც წარმოდგენილი იყო „ადამიანური მდგომარეობის“ გამოქვეყნების შემდეგ მის 1969 წლის ესეში „ჰაიდეგერს ოთხმოცი წელი შეუსრულდა“ და ასევე მის 1978 წლის დაუსრულებელ ნაშრომში „გონების სიცოცხლე.“ როგორც ადრინდელ, ასევე თავის გვიანდელ ნაშრომებში არენდტი ხედავს ჰაიდეგერში პლატონური ტრადიციის გამგრძელებელს; არენდტი ადარებს კიდევ მას პლატონს, რადგან ორივენი ფილოსოფიის პერსპექტივიდან უყურებენ პოლიტიკას, რაც ერთის შემთხვევაში ტირანიის, ხოლო მეორეს შემთხვევაში კი ფიურერის არჩევით დასრულდა. მიუხედავად ამისა, არენდტი არ მალავს თავის აღფრთოვანებას ჰაიდეგერის, როგორც მოაზროვნის, მიმართ. ამდენად, უაღრესად საინტერესოა მისი თვალსაზრისი ფრიდრიხ ნიცშეს შესახებ ჰაიდეგერის ლექციებზე, რომლებიც ჰაიდეგერმა 1936-1940 წლებში წაიკითხა. არაა ინტერესს მოკლებული არენდტის დაკვირვებანი „შემობრუნების“ შემდგომი პერიოდის ჰაიდეგერის ფილოსოფიაზეც, საკუთრივ, გვიანდელი ჰაიდეგერის დამოკიდებულებაზე წინასოკრატელი მოაზროვნეებისადმი და, აგრეთვე, „ყოფიერება და დროის“ ძირითადი კონცეფტების გადახედვაზე მის მიერ.

---

<sup>17</sup> Benhabib, “Feminist theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space,” 98.

## ნაწილი I

არენდტის გზა „ადამიანური მდგომარეობისკენ“

## თავი 1

### არენდტის ჰაიდეგერიანიზმი?

#### არენდტი და ჰაიდეგერი: მათი ურთიერთობის ისტორია

ჰანა არენდტი დაიბადა 14 ოქტომბერს 1906 წელს ქალაქ ჰანოვერში, საშუალო კლასის ასიმილირებული ებრაელების ოჯახში. 1913 წელს, როდესაც არენდტის მამა გარდაცვალა, იგი დედამისთან ერთად საცხოვრებლად კიონინსბერგში გადადის. აქ სკოლაში სწავლის პერიოდში არენდტი სიღრმისეულად ინტერესდება ლიტერატურითა და ფილოსოფიით. „თექვსმეტი წლის ასაკში მან უკვე წაიკითხა კანტის *წმინდა გონების კრიტიკა* და *რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში*. ხოლო 1922 წლისთვის მას უკვე წაკითხული აქვს იასპერსის *მსოფლხედველობათა ფსიქოლოგია*.“<sup>18</sup> სკოლის დამთავრებამდე, 1924 წელს, ბერლინის უნივერსიტეტში არენდტი ესწრება რომანო გვარდინის ლექციებს, რომლის რჩევით იგი კითხულობს კირკეგორს და იწყებს თეოლოგიის შესწავლას.

ბერლინიდან არენდტი მიემგზავრება მარბურგში, რათა დაიწყოს სწავლა ჰაიდეგერთან. 1924 წელს, როდესაც არენდტი ხდება ჰაიდეგერის სტუდენტი, ჰაიდეგერი ინტენსიურად მუშაობს პირველ ნაწილზე „ყოფიერება და დროის.“<sup>19</sup> 1924-25 წლის ზამთრის სემესტრში არენდტი ესწრება ჰაიდეგერის ლექციებს „პლატონის სოფისტის“ შესახებ. სწორედ ამ დროს წაკითხულმა „ჰაიდეგერის ლექციებმა სამყაროების პრობლემატიკასთან დაკავშირებით ფუნდამენტურად შეცვალეს არენდტის აზროვნება“<sup>20</sup> შემდგომში არენდტი გაიხსენებს „‘მეამბოხე ელემენტს’ ჰაიდეგერისეული მოძღვრების.“<sup>21</sup> ეს იყო, როგორც იგი ამბობს, „ამბოხი ‘სკოლების,’ ‘წრეებისა’ და ‘მსოფლხედველობების,’ ასევე მათი ადეპტების წინააღმდეგ, რომლებიც მრავლად იყვნენ უნივერსიტეტში ვეიმარის პერიოდის გერმანიაში.“<sup>22</sup>

როგორც ელიზაბეტ იანგ-ბრიუელის, ისე ელიზაბეტა ეტინგერის თანახმად,

<sup>18</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 11.

<sup>19</sup> ამ პერიოდის ჰაიდეგერის ფილოსოფიის შესახებ იხ. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

<sup>20</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 11-12.

<sup>21</sup> Ibid., 12.

<sup>22</sup> Ibid., 12.

ჰაიდეგერისა და არენდტის ურთიერთობა სწრაფად გადაიზარდა სასიყვარულო ურთიერთობაში. მათ ახლო ურთიერთობაზე მიანიშნებს 1925 წლის ზაფხულში არენდტი მიერ დაწერილი ესეე „ჩრდილები,“ რომლის „...ცენტრში Angst-ის პრობლემა დგას. და, რომელიც შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც კომენტარი Dasein-ის ჰაიდეგერისეულ ანალიზზე.“<sup>23</sup> აღსანიშნავია ისიც, რომ იმ დროს, როდესაც არენდტი წერს ესეეს „ჩრდილები“ იგი, ჰაიდეგერის მსგავსად, განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთმიმართებაზე.

„ჩრდილების“ დაწერიდან ერთი წლის შემდეგ, არენდტი ტოვებს მარბურგს და სწავლას ჰუსერლთან განაგრძობს. ხოლო ჰუსერლთან ცოტა ხნით სწავლის შემდეგ არენდტი, ჰაიდეგერის ხელშეწყობით, ჰაიდელბერგში მიემგზავრება იმისათვის, რომ დაასრულოს თავისი დისერტაციის წერა იასპერსთან. ამის მიზეზი, როგორც იანგბრუელი ამბობს, ის იყო, რომ „არენდტს არ შეეძლო სასიყვარულო ურთიერთობის გამო დისერტაციაზე მუშაობის გაგრძელება ჰაიდეგერთან.“<sup>24</sup> თუმცა ჰაიდელბერგში გადასვლის შემდეგაც არენდტის ურთიერთობა ჰაიდეგერთან არ შემწყდარა. ეს მოხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჰაიდეგერი ნაცისტურ პარტიაში შევა. ჰაიდელბერგში, იასპერსის ხელმძღვანელობით, 1929 წელს არენდტი ასრულებს თავისი დისერტაციის წერას, „რომლის თემა, სავარაუდოდ, ჰაიდეგერისადმი მის გრძნობებზე მიანიშნებს: *სიყვარულის ცნება წმინდა ავგუსტინესთან*.“<sup>25</sup> ამის შემდეგ არენდტი ბრუნდება ბერლინში, სადაც იგი გამოსაცემად ამზადებს თავის დისერტაციას. ამ დროს, არენდტი იწყებს გერმანული რომანტიზმის შესწავლას და მუშაობს თავის წიგნზე რახელ ფარნჰაგენის შესახებ.

1928 წელს ჰაიდეგერი უეცრად შეწყვეტს ურთიერთობას არენდტთან. ამ ამბიდან ძალიან მალე არენდტი თხოვდება ბერლინში ჰაიდეგერის ყოფილ მოწაფეზე გუნტერ შტერნზე, რომელთანაც ერთობლივი ცხოვრება ოთხ წელიწადს გაგრძელდება. შტერნისა და მისი მეგობრების გავლენით, არენდტი იწყებს მარქსის, ლენინისა და ტროცკის კითხვას და აქტიურ მონაწილეობას იღებს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ბერლინში არენდტი ეცნობა კურტ ბლიუმენფელდს, რომელიც იმ დროს სიონისტუ-

<sup>23</sup> Bakan, “Arendt and Heidegger: The Episodic Intertwining of Life and Work,” 80.

<sup>24</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, 62.

<sup>25</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 41.

რი ორგანიზაციის ხელმძღვანელი იყო გერმანიაში. შემდგომში არენდტი გაიხსენებს, რომ სწორედ ბლიუმენფელდმა დააფიქრა იგი ე.წ. „ებრაულ საკითხზე,“ რომელიც მოსაბეზრებელი და მოსაწყენი იყო მისთვის მანამდე.<sup>26</sup>

1933 წელს, როდესაც ჰაიდეგერი ხდება ნაცისტური პარტიის წევრი, არენდტი, საბოლოოდ წყვეტს მასთან ურთიერთობას და იწყებს მისი ფილოსოფიის კრიტიკას. ჰანა პიტკინი წერს, რომ ჰაიდეგერმა „პოლიტიკურად ვერ შეძლო თავი დაეცვა ნაციზმის ნაივური ილუზიისაგან. ხოლო ფილოსოფიურად მისი მიდგომა წარმოადგენდა პროფესიულ დეფორმაციას: საკმაოდ აბსტრაქტულსა და ინდივიდუალურს, ასევე ეგოისტურსა და რომანტიკულს, რასაც ‘თავისი პარალელი გერმანულ რომანტიზმში აქვს,’ როგორც ომის მერე თქვა არენდტმა.“<sup>27</sup> ამავე დროს, არენდტი არასდროს თვლიდა ჰაიდეგერს ანტისემიტად. მასთან დაშორების შემდეგ, 1933 წლის ჰაიდეგერის სარექტორო გამოსვლის კომენტარებისას, არენდტი იტყვის, რომ ესაა ნაციონალიზმი და არა ანტისემიტობა ან ნაციზმი. მოგვიანებით არენდტი იმასაც კი იტყვის, რომ ჰაიდეგერის გატაცება ნაციზმით იყო მისი არაიმფორმირებულობის ბრალი და, რომ მას არასდროს წაუკითხავთ *Mein Kampf*-ი. ამიტომ, სინამდვილეში, მან არც კი იცოდა, თუ რა არის ნაციონალ-სოციალიზმი.<sup>28</sup> ნათქვამის მიუხედავად, არენდტს მაინც არ მოსწონდა ჰაიდეგერის გატაცება ნაციონალ-სოციალიზმით.

არენდტისთვის ყველაზე მიუღებელი იყო ჰაიდეგერის და სხვა ინტელექტუალების კოლაბორაციონიზმი ნაციზმთან. და მისთვის წარმოუდგენელი იყო, რომ ეს კოლაბორაციონიზმი გამოწვეული იყო არა პირადი კეთილდღეობის სურვილით,

---

<sup>26</sup> ამის შესახებ იხ. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, 70-71. და ასევე იხ. Arendt and Jaspers, *Correspondence (1926-1969)*, trans. Robert and Rita Kimber, San Diego, New York, London: Harcourt Brace&Company, 1992, 197.

<sup>27</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 50.

<sup>28</sup> მიუხედავად იმისა, რომ 2014 წელს პიტერ ტრავნის დერაქციით გამოვიდა ჰაიდეგერის „შავი რვეულები,“ სადაც ცალსახად ჩანს ჰაიდეგერის ანტისემიტობა და ნაციზმი, ჰაიდეგერის მკვლევართა აზრი ამ საკითხის თაობაზე მაინც ურთიერთსაპირისპიროა. უპირველესად, იხ. Martin Heidegger, *Ponderings XII-XV. Black Notebooks 1939-1941*, trans. Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press, 2017. ასევე იხ. *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, eds. Ingo Farin and Jeff Malpas, Cambridge and London: The MIT Press, 2016; ზოგადად ჰაიდეგერის ნაციზმთან კავშირის შესახებ იხ. Victor Frarias, *Heidegger and Nazism*, trans. Paul Burrell, Philadelphia: Temple University Press, Philadelphia, 1989; Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1991; Hans Sluga, *Heidegger's Crisis Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1993; Emmanuel Faye, *Heidegger, the Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, trans. Michael B. Smith, New Haven and London: Yale University Press, 2009.

არამედ იმით, რომ მათ გულწრფელად სჯეროდათ ნაციონალ-სოციალისტური რევოლუციის. კლოდ ლეფორტი წერს, რომ არენდტი დაუპირისპირდა „ინტელექტუალებს, რომლებმაც ‘უგუნურობის’ სამსახურში ჩააყენეს ყველაზე ხელოვნური და ყველაზე ყალბი კონსტრუქციები, და აიძულეს იგი, როგორც ამას თვითონ ამბობს, სამუდამოდ უარი ეთქვა ინტელექტუალებზე, რომლებისგანაც იგი ვერაფერს ვეღარ ისწავლიდა.“<sup>29</sup> ამიტომ არენდტს შეეძლო განეცხადებინა, რომ „ინტელექტუალები და ფილოსოფოსები, როგორც ჰაიდეგერი, პასუხისმგებელი არიან პროფესიული დეფორმაციისთვის (*déformation professionnelle*). ხოლო იზოლაცია და აბსტრაქტულობა, რომელზეც ისინი საუბრობდნენ, აბრმავებდა მათ და არ აძლევდა მათ იმის შესაძლებლობას, რომ დაენახათ პოლიტიკური რეალობა და ადამიანური ურთიერთობები, რომლებიც პოლიტიკური ცხოვრების საფუძველს წარმოადგენენ...“<sup>30</sup> ამგვარად, არენდტისთვის ჰაიდეგერი მიეკუთვნებოდა იმ ფილოსოფოსთა რიცხვს, რომელთაც „არ გააჩნდათ პოლიტიკური განსჯისა და ადამიანთა გაგების უნარი.“<sup>31</sup>

როდესაც ინტელექტუალებზე გულაცრუებული არენდტი ტოვებს გერმანიას, იგი მიემგზავრება პარიზში. აქ არენდტი იწყებს მუშაობას სიონისტურ ორგანიზაციაში, რომელიც უზრუნველყოფდა ებრაელი ლტოლვილი ბავშვების დაბრუნებას პალესტინაში. მიუხედავად იმისა, რომ „არენდტს არანაირი სურვილი არ ჰქონდა, რომ დაკავებულიყო ინტელექტუალური საქმიანობით, პარიზში მას თან ჩააქვს ფარნჰაგენის შესახებ მანუსკრიპტი, რომლის წერასაც იქ დაასრულებს.“<sup>32</sup>

პარიზში, შტერნთან დაშორების შემდეგ, არენდტი გაიცნობს ჰაინრიხ ბლიუხერს, რომელიც 1940 წელს მისი მეორე ქმარი გახდება. 1941 წელს, ქმართან და დედასთან ერთად, არენდტი საფრანგეთიდან მიემგზავრება ნიუ-ორკში, სადაც „ის ძალიან მალე იწყებს სტატიების წერას, რომლებიც ძირითადად ეხებოდნენ გარიყულობის, ებრაელობისა და მემარცხენეობის საკითხებს.“<sup>33</sup>

1948 წლისთვის არენდტი უკვე მუშაობს თავის წიგნზე „ტოტალიტარიზმის

<sup>29</sup> Lefort, *Democracy and Political Theory*, 47.

<sup>30</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 46.

<sup>31</sup> Ibid., 164.

<sup>32</sup> Bakan, “Arendt and Heidegger: The Episodic Intertwining of Life and Work,” 87.

<sup>33</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 52. უფრო დეტალურად არენდტის ამერიკაში მოღვაწეობის შესახებ იხ. Richard H. King, *Arendt and America*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.



დასაბამი.“ 1950 წელს, ევროპაში ვიზიტის დროს, არენდტი ჯერ მოინახულებს იასპერსს, რომელთანაც მას 1945 წლიდან არ შეუწყვეტია მიმოწერა, ხოლო შემდეგ კი - ჰაიდეგერს, რომელთანაც მას ოცდაორი წლის მანძილზე არანაირი კავშირი არ ჰქონდა. ჰაიდეგერთან მომდევნო შეხვედრისას არენდტი გაიცნობს მის მეუღლესაც, რომელმაც ჰაიდეგერისაგან უკვე იცოდა მათი ხანმოკლე სასიყვარულო ურთიერთობის შესახებ. ამ შეხვედრის შემდეგ არენდტი და ჰაიდეგერი განაახლებენ მიმოწერას. და 1952 წელს, როდესაც არენდტი ჩავა ევროპაში, იგი კვლავ შეხვდება ჰაიდეგერს.

1955 წელს კი, არენდტის ევროპაში ვიზიტის დროს, ჰაიდეგერი არ მოისურვებს მასთან შეხვედრას. მიუხედავად ამისა, 1960 წელს, როდესაც გერმანიაში გამოქვეყნდება „ადამიანური მდგომარეობა“, არენდტი გაუგზავნის ამ წიგნის ერთ ეგზემპლარს ჰაიდეგერს და თან დაურთავს წერილს, რომელშიც, როგორც ზემოთ ითქვა, იგი წერს, რომ „სურვილი აქვს მიუძღვნას ის მას, რადგან ‘ფრაიბურგში [მარბურგში] ყოფნის პირველივე დღიდან მისგან იყო დავალებული. თუმცა წიგნში ჰაიდეგერი არც ერთხელ არაა ნახსენები.“<sup>34</sup> პიტკინი დარწმუნებულია, რომ „როგორი ავთენტური და გულახდილიც არ უნდა იყოს ეს წერილი, ცხადია, რომ მასში ჰაიდეგერი წარმოდგენილია, როგორც უდავო ავტორიტეტი არენდტისთვის.“<sup>35</sup> გარდა ამისა, პიტკინი ფიქრობს, რომ „ადამიანური მდგომარეობის“ დაწერის შემდეგ არენდტი აღმოჩნდა საფრთხის წინაშე, რადგან იგი ისევ შეიძლება მოქცეულიყო ჰაიდეგერის გავლენის ქვეშ.

1950 წელს დაწყებული მიმოწერა არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის, რომელიც 1954 წელს შეწყდა, განახლდა მხოლოდ 1965 წლის აპრილში, როდესაც თავის წერილში არენდტისადმი ჰაიდეგერი მაღლობას უხდის მას დაბადების დღის მილოცვისთვის. 1966 წლის ოქტომბერში კი ჰაიდეგერი თვითონ ულოცავს არენდტს დაბადების დღეს და იხსენებს სემინარს „პლატონის სოფისტის“ შესახებ. ამის შემდეგ არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის „მიმოწერა გახშირდა, ისინი უგზავნიან ერთმანეთს წიგნებსა და საჩუქრებს, ხოლო 1967 წელს ისინი კვლავ შეხვდებიან ერთმანეთს.“<sup>36</sup> 1969 წლის სექ-

---

<sup>34</sup> Ibid., 163.

<sup>35</sup> Ibid., 163.

<sup>36</sup> Maier-Katkin and Maier-Katkin, “Love and Reconciliation: The Case of Haanah Arendt and Martin Heidegger,” 47.

ტემბერში, როდესაც ჰაიდეგერს ოთხმოცი წელი შეუსრულდა, არენდტი, რადიოს ეთერის საშუალებით, ულოცავს მას დაბადების დღეს და უწოდებს მას „ფარულ მეფეს,“ რომელიც „მეფობს აზროვნების სამეფოში“<sup>37</sup> და აზროვნებისაკენ ახალი გზის გამკვლევი. გარდა ამისა, აქვე არენდტი აღნიშნავს იმასაც, რომ ჰაიდეგერმა სწრაფად შეძლო გამოსწორება თავისი შეცდომების. არენდტის ასეთი დამოკიდებულება ჰაიდეგერის მიმართ შეიძლება იმით აიხსნას, რომ იგი, როგორც ეტინგერი ფიქრობს, „...ცდილობდა მინიმალიზირებას ჰაიდეგერის როლის მესამე რეიხის სამსახურში და მის გამართლებას.“<sup>38</sup>

1975 წელს არენდტი კითხულობს გიფორდის ლექციების პირველ ნაწილს, რომლის სახელწოდებაცაა „აზროვნება.“ იანგ-ბრუელი აღნიშნავს, რომ „წერილში, რომელიც არენდტმა ამ დროს დაწერა საუბარია იმაზე, რომ გიფორდის ლექციების მიზანია ჰაიდეგერის კრიტიკა.“<sup>39</sup> უნდა ითქვას, რომ არენდტმა ვერ შეძლო გიფორდის ლექციების დასრულება, რადგან 1975 წლის დეკემბერს, ნიუ-იორკში, სამოხდაცხრა წლის ასაკში, არენდტი გულის შეტევისაგან უეცრად გარდაიცვალა. გარდაცვალების დროს მის საწერ მაგიდაზე, დედამისისა და მისი ქმრის ფოტოსურათების გვერდით, მისი მასწავლებლის, ჰაიდეგერის ფოტოსურათიც იყო.

---

<sup>37</sup> Arendt, “Heidegger at Eighty,” 295.

<sup>38</sup> Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, 10.

<sup>39</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, 466.

## არენდტის ავგუსტინე: ქრისტიანული ექსისტენციალიზმი

აკადემიური კარიერის დასაწყისიდანვე არენდტი დიდ ინტერესს იჩენდა ქრისტიანული ექსისტენციალიზმისადმი, რასაც მოწმობს მისი დისერტაცია ავგუსტინეზე, რომელიც ავგუსტინეს ექსისტენციალურ პრობლემას უკავშირდება. სახელდობრ, ავგუსტინეს მიერ დაინტერესებას ადამიანური ექსისტენციით, რომლის შედეგად იგი ხდება „პრობლემა საკუთარი თავისთვის [quaestio mihi factus sum].“<sup>40</sup> როგორც აღნიშნავენ, quaestio-ს ავგუსტინისეულ ცნებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს არენდტთან, ავგუსტინეს, როგორც ექსისტენციალისტი მოაზროვნის გასაგებად. და 1929 წლის დისერტაცია ავგუსტინეზე, რომელიც არენდტმა ჰაიდელბერგის ხელმძღვანელობით დაიწყო და იასპერსის ხელმძღვანელობით დაასრულა, ეს არის „ექსისტენციალური ანალიზი,“ რომელიც ეხება „quaestio“-ს, თუ „რატომ ხდება, რომ ადამიანი, რომელიც ეზიარება და განჭვრეტს აბსოლუტურ მომავალს <...> იმავდროულად ვალდებულია, რომ ჰქონდეს ემფატური ურთიერთობა სხვებთან [caritas-ი, როგორც მოყვასისადმი სიყვარული].“<sup>41</sup> ამდენად, ის რაზეც არის ფოკუსირებული არენდტის „ძირითადი quaestio, არსებითი იყო ავგუსტინესთვისაც, საკუთრივ ის, თუ როგორ შეუძლია პილიგრიმ სულს ‘აღტაცებული იყოს ღმერთის მიერ’ იმ ქვეყნად, სადაც არ არსებობს დრო, და ამასთანავე დაკავშირებული იყოს ‘societas-თან’ და თავის მოყვასთან.“<sup>42</sup>

აღსანიშნავია, რომ დისერტაცია „სიყვარული და წმინდა ავგუსტინე“ ესაა „... არა მხოლოდ არენდტის ადრეული შეხვედრა ავგუსტინესთან, არამედ მის მიერ იმის გამოყენებაც, რაც მან ჰაიდელბერგისაგან ისწავლა.“<sup>43</sup> ნათქვამს უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ ამ ტექსტს, რომელიც ჰაიდელბერგის სტილშია დაწერილი, მნიშვნელოვანი

<sup>40</sup> Amett, *Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt's Rhetoric of the Warning and Hope*, 8.

<sup>41</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 11.

<sup>42</sup> Scott & Stark, “Rediscovering Hannah Arendt,” 14. ავტორთა აზრით, არენდტის „დისერტაციაში ტერმინი societas-ს აქვს პოზიტიური მნიშვნელობა, ვიდრე მოდერნულობის „სოციალურ სფეროს,“ რომელსაც შემდგომში იგი სრულებით უარყოფს. არენდტის ავგუსტინისეულ ნარატივში societas-ი არ არის კაპიტალისტური საქმიანობის, კულტურისა ან სახელმწიფოს რეგულაციის ადგილი. ასევე ის არაა საწყისი ორგანული ერთობაც, რომელსაც ვხედავთ გერმანულ რომანტიზმში. ის დაკავშირებულია ადამიანურ პლურალურობასთან, რომელიც იქმნება ადამიანთა მიერ. მოგვიანებით, *ადამიანურ მდგომარეობაში*, არენდტი უფრო დეტალურად გაანალიზებს societas-ს ლიგვისტიკურ სათავეებს და მის მიმართებას communitas-თან.“ (Ibid., 23).

<sup>43</sup> Tsao, “Arendt's Augustine,” 41.

ადგილი უკავია არენდტის ნაშრომთა შორის, რადგან „ის ქმნის საფუძველს მისი პოლიტიკური აზრის და, აგრეთვე, ექსისტენციალურ კონტექსტსაც საჯარო სფეროს ფენომენოლოგიისთვის.“<sup>44</sup>

1960-იან წლებში არენდტს შესწორებები შეაქვს თავის დისერტაციაში, კერძოდ, არენდტი ამატებს მასში ისეთი სიტყვებს, როგორცაა - დაბადება, პლურალურობა, ერთობა და ბოროტება. თუმცა მთავარი არგუმენტი ისეთივე რჩება, როგორც 1929 წლის დისერტაციაში, რომელიც ვეიმარის პერიოდის გერმანიაში იყო დაწერილი. ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: „დისერტაციაში, როგორც ორიგინალში, ასევე 1960-იან წლებში შესწირებულ ინგლისურენოვან თარგმანშიც, არენდტი ‘ყოფიერების’ ცნების ტრანსფორმირებას ახდენს, რომელიც ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიაში გვხვდება, და მას ღმერთით ჩაანაცვლებს, რითიც კვლავ აღადგენს ‘შემოქმედის’ ავგუსტინისეულ პარადიგმას, რომელზეც ჰაიდეგერმა თქვა უარი.“<sup>45</sup>

ძნელი დასანახი არ არის, რომ თავის დისერტაციაში არენდტი განსაკუთრებით დაინტერესებულია ღმერთისა და მოყვასისადმი სიყვარულის საკითხით. არენდტის თანახმად, მოყვასის სიყვარული ეს არის ადამიანის მიმართება თავის მოყვასთან, რომელიც *caritas*-იდან ჩნდება. ის გულისხმობს ორ ძირითად მომენტს: „პირველი, ადამიანს უნდა უყვარდეს თავისი მოყვასი, როგორც ღმერთი (*sicut Deus*); და მეორე, მას უნდა უყვარდეს მოყვასი, როგორც საკუთარი თავი (*tamquam se ipsum*).“<sup>46</sup> იოანა ვეჩიარელი სკოტი მიიჩნევს, რომ არენდტის შეხებამ ჰუსერლისა და ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიასთან მისცა მას ის ინტელექტუალური ინსტრუმენტი, რომლითაც იგი ახერხებს ავგუსტინისეული *caritas*-ის ახსნას. ეს უკანასკნელი კი არის „სიყვარული,“ რომელიც „ნების ძალით აბრუნებს პილიგრიმს მენტალური *nunc stans*-იდან კვლავ სამყაროში.“<sup>47</sup> აქ კიდევ ერთი დაკონკრეტებაა საჭირო: ესაა „ავგუსტინისეული და არა ჰაიდეგერისული *caritas*-ი, რადგან...ის ერთმანეთთან აკავშირებს მოაზროვნე/პილიგრიმ სულს ‘მოყვასთან’ - გარდა ამისა, ეს ნიშნავს არა მხოლოდ მოყვასის სიყვარულს,

---

<sup>44</sup> LaFay, *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*, 25.

<sup>45</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 22.

<sup>46</sup> Arendt, *Love and Saint Augustine*, 93.

<sup>47</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 12.

როგორც საკუთარი თავის, არამედ სამყაროში ერთობლივ არსებობასაც მის შესაცვლელად.<sup>48</sup>

დისერტაციაში „სიყვარული და წმინდა ავგუსტინე,“ არენდტი ხაზს უსვამს იმას, რომ სამყაროსადმი ჩვენი სიყვარული ცვლის ჩვენს ყოველდღიურ არსებობას და ჩვენს მიმართებას სამყაროსთან: „სამყაროს სიყვარული ცვლის ადამიანის ბუნებას. ის გადააქცევს მას სამყაროსეულ არსებად. თუკი cupiditas-ში ადამიანი ხდება წარმავალი, caritas-ში, რომლის ობიექტიც მარადიულობაა, ადამიანი გარდაქმნის საკუთარ თავს მარადიულ, არაწარმავალ, არსებად.“<sup>49</sup> ამდენად, ჩვენ ვხედავთ, რომ არენდტისთვის მიწიერი სიყვარული, რომელსაც ავგუსტინე უწოდებს cupiditas-ს, უპირისპირდება caritas-ს, მოყვასის სიყვარულს, რომელიც „გულისხმობს პლურალურობასა და ერთობას.“<sup>50</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ სიყვარულის, როგორც caritas-ის, ისე cupiditas-ის, იდეიდან ჩნდება ზრუნვის არენდტისეული გაგება, რომელიც საპირისპიროა იმისა, რაზედაც ჰაიდეგერი საუბრობს „ყოფიერება და დროში“:

თუ ჰაიდეგერისთვის ზრუნვა (Sorge) დაკავშირებულია შიშთან, სიკვდილთან, ჩავარდნილობასთან, das Man-სა და ყოველდღიურობასთან, არენდტისთვის ზრუნვა, რომელიც სიყვარულის ავგუსტინისეულ ინტერპრეტაციას ეფუძნება, დაკავშირებულია caritas-თან, cupiditas-თან, დაბადებასთან, მეგობრობასა და პატიებასთან. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჰაიდეგერს ცუდი წარმოდგენა აქვს ადამიანურ ბუნებაზე, ვიდრე არენდტს, არამედ ეს არის განსხვავებული მიდგომა სუბიექტის დამოკიდებულებისადმი საკუთარ თავთან, სამყაროსა და სხვა ადამიანებთან.<sup>51</sup>

მიმართავს რა ავგუსტინეს, არენდტი „პოულობს მოდელს, რომელიც ეხმარება მას წავიდეს უფრო შორს, ვიდრე ჰუსერლი, ჰაიდეგერი და იასპერსი, და აღმოაჩინოს ადგილი, სადაც მოაზროვნეს შეუძლია იყოს ახლოს პოლიტიკურ სამყაროსთან და იმავდროულად ინარჩუნებდეს კრიტიკულ დისტანციას მასთან.“<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid., 24.

<sup>49</sup> Arendt, *Love and Saint Augustine*, 18.

<sup>50</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 22.

<sup>51</sup> Kattago, “Why the World Matters: Hannah Arendt’s Philosophy of New Beginnings,” 3.

<sup>52</sup> Scott, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natality and the Banality of Evil,” 12.

ეს სიახლოვე სამყაროსთან, არენდტის აზრით, სიყვარულის საშუალებით ხდება:

სამყაროსადმი სიყვარულის საშუალებით არის ადამიანი სამყაროში, როგორც საკუთარ სახლში... ამის გარეშე, არც სამყარო და არც ადამიანი არაა „სამყაროსეული“ ... სხვა მხრივ, ადამიანს შეუძლია მიეკუთვნებოდეს სამყაროს სიყვარულის გარეშეც ... რადგან ადამიანი ეკუთვნის სამყაროს, როგორც ის, ვინც შექმნილია მასთან ერთად და მასში. მაგრამ სამყარო არ იქნება სამყაროსეული, ვიდრე ის არ იქნება ადამიანის მიერ შექმნილი და ვიდრე ადამიანი არ შეიყვარებს მას.<sup>53</sup>

აღნიშნულიდან ცხადია, რომ არენდტი საუბრობს სამყაროს ორგვარ გაგებაზე: „პირველი, ის საუბრობს ფიზიკურ სამყაროზე („შექმნილ ზეცასა და დედამიწაზე“), რომლებიც ღმერთმა შექმნა; მეორე, ის საუბრობს, სამყაროზე, როგორც ადამიანის მიერ ‘კონსტიტუირებულზე,’ რაც მასში უცვლელობისა და საზრისის აღმოჩენის შესაძლებლობას იძლევა (B:033 193).“<sup>54</sup> ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, არენდტი უპირისპირდება 1929 წლის ესეში, „საფუძვლის არსის შესახებ,“ წარმოდგენილ ავგუსტინეს ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას, რომელიც, აგრეთვე, ეხება სამყაროს (mundus) ორგვარ გაგებას: შექმნილ სამყაროს და სამყაროს, როგორც აკრძალული სურვილის ობიექტს. თუმცა დაინტერესებული ამ უკანასკნელით, ჰაიდეგერი უარყოფს შექმნილ სამყაროს და ტოვებს მას ინტერპრეტაციის გარეშე. მოცემულ შემთხვევაში არენდტის შეხედულება ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროზე, შეიძლება ნიშნავდეს ჰაიდეგერის ფარულ კრიტიკას.<sup>55</sup> განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია, ის რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“

არენდტი კვლავ უბრუნდება სამყაროს ორგვარ გაგებას იმისათვის, რომ განახვავოს ერთმანეთისაგან შრომა, დამზადება და ქმედება. შრომა დაკავშირებულია ფიზიკური სამყაროს რეალობასთან და მას განმეორებადი, წრიული ხასიათი აქვს, როგორც ბუნებას. ხოლო დამზადება და ქმედება დაკავშირებულია სამყაროსთან, რომელიც ადამიანების მიერ არის შექმნილი. დამზადება ქმნის არტეფაქტებს, რომლებიც შედარებით-პერმანენტული თვისებისაა. ქმე-

<sup>53</sup> Arendt, *Love and Saint Augustine*, 67.

<sup>54</sup> Scott & Stark, “Rediscovering Hannah Arendt,” 150.

<sup>55</sup> იხ. Coyne, *Heidegger’s Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, 12.

დება კი დაკავშირებულია მოქმედებასა და მეტყველებასთან საჯარო სფეროში, სადაც ისინი შეიძლება შეფასდნენ სხვების მიერ. არენდტის პლურალურობის კონცეფტი, როგორც სხვებთან ერთად ყოფნა ("inter homines esse") და საჯარო სფეროში გამოვლენა, განვითარდა სამყაროს მეორე გაგებიდან. ამ ყოველივეს კი ცენტრალური ადგილი უკავია *ადამიანურ მდგომარეობაში*.<sup>56</sup>

მნიშვნელოვანი და საინტერესოა, აგრეთვე, ადამიანისა და სამყაროს მიმართების და ურთიერთდამოკიდებულების არენდტისეული გადაწყვეტა 1974 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „რახელ ფარნჰაგენი: ებრაელი ქალის ცხოვრება,“ რომელშიც იგი აკრიტიკებს რომანტიკოსი პოეტის დამოკიდებულებას სამყაროს მიმართ. როგორც შეილა ბენჰაბიბი აღნიშნავს, „რახელის ისტორიის გადმოცემისას, არენდტი დაინტერესებულია Innerlichkeit-ით, ანუ 'საკუთარ თავში ჩაღრმავების' რომანტიკული ფორმის აღწერით."<sup>57</sup> მისი აზრით, არენდტი ხედავს მასში ადამიანური სიმბდალის გამოხატულებას და მის „აპოლიტიკურ“ თვისებაზე ამახვილებს ყურადღებას. ბენჰაბიბი ამბობს, რომ:

რომანტიკული ჩაღრმავება საკუთარ თავში სრულიად საპირისპიროა პოლიტიკური ქმედებისა, რომელსაც არენდტი უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. თუკი რომანტიკული ინტროსპექცია შლის საზღვარს პერსონალურსა და პოლიტიკურს შორის, პოლიტიკური პოზიციიდან, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს არენდტისთვის, პირიქით, ხდება საჯარო და პრივატული სფეროს ერთმანეთისაგან გამიჯვნა. გარდა ამისა, თუკი სამყაროზე მსჯელობა, სხადასხვა პერსპექტივიდან, წარმოადგენს პოლიტიკურ სათნობას, რომანტიკული ჩაღრმავება საკუთარ თავში, პირიქით, ანადგურებს განსხვავებული პერსპექტივების არსებობის შესაძლებლობას ... და ბოლოს, თუკი სამყარო და მისი შენარჩუნების სურვილი არსებითია პოლიტიკისთვის, რომანტიკული ჩაღრმავება საკუთარ თავში ფოკუსირებულია სულზე და არა სამყაროს შენარჩუნებაზე.<sup>58</sup>

ასეთივე იყო ჰაიდეგერის დამოკიდებულებაც სამყაროსადმი. ამიტომ დისერტაციაში ავგუსტინეზე „არენდტი მიდის უფრო შორს სამყარო-ში-ყოფნის ჰაიდეგერ-

<sup>56</sup> Kattago, "Why the World Matters: Hannah Arendt's Philosophy of New Beginnings," 4.

<sup>57</sup> Benhabib, "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen," 11.

<sup>58</sup> Ibid., 12. შდრ. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, Translated by Richard and Clara Winston, New-York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1974, 21.

რის ფენომენოლოგიურ ინტუიციაზე.<sup>59</sup> ჩვენ შეიძლება დავინახოთ, რომ ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, არენდტი მიიჩნევს, რომ „ადამიანი შეიძლება იყოს სამყაროში, როგორც თავის სახლში, მხოლოდ მაშინ, თუკი იგი იქნება მისი ნაწილი - თუკი იგი გულწრფელად იზრუნებს სხვებზე. იმ დროს, როდესაც ჰაიდეგერისთვის სუბიექტი, Dasein-ი, არ გრძნობს თავს კომფორტულად სამყაროში და იგი არაა აქ როგორც საკუთარ სახლში, რადგან იგი ძრწოლით არის შეპყრობილი.“<sup>60</sup> გარდა ამისა, თუ ჰაიდეგერი ყურადღებას ამახვილებს მომავლის მნიშვნელობაზე, არენდტი, ავგუსტინეს კვალად, უბრუნდება წარსულს. ამის შესახებ არენდტი წერს: „რადგან ჩვენი მოლოდინი და სურვილი გამოწვეულია მოგონებით და ცოდნით, რომელიც ჩვენ მანამდე გაგვაჩნდა, ამიტომ მეხსიერება და არა მოლოდინი (მაგალითად, სიკვდილის მოლოდინი, როგორც ჰაიდეგერთან) არის ის, რაც ხდის ადამიანურ არსებას ერთიანსა და მთელს.“<sup>61</sup> ამავე დროს, არენდტი აღნიშნავს, რომ რადგან ადამიანი შეიქმნა სამყაროში, მიუხედავად იმისა, რომ მას გამორჩეული ადგილი უჭირავს მასში, თვით სამყაროში ყოფნის ფაქტი უკვე აშორებს მას ღმერთისაგან. და სწორედ ამიტომ „ადამიანს არასდროს შეუძლია თავისით გახტეს მთელი (totum).“<sup>62</sup> როგორც ფიქრობენ, 1929 წელს არენდტის მიერ გამოთქმული ეს აზრი, თავისუფლად შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნეს, როგორც იმპლიციტური კრიტიკა ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროის,“ რომელიც ორი წლით ადრე გამოქვეყნდა.

საბოლოოდ უნდა დავასკვნათ, რომ ავგუსტინეს შესახებ არენდტის დისერტაციის საშუალებით „...შესაძლებელი ხდება გაგება, როგორც არენდტის ახალი დასაწყისის ფილოსოფიის, ასევე მისი ინტერესისაც ჰაიდეგერისა და ავგუსტინესადმი, და იმისაც, თუ რატომ, არენდტის აზრით, ფილოსოფიამ უფრო მეტი ყურადღება უნდა მიაქციოს სამყაროს და არ უნდა ცდილობდეს მისგან თავის დაღწევას.“<sup>63</sup> მასადაამე, არენდტის დისერტაცია „სიყვარული და წმინდა ავგუსტინე“ უკვე შეიცავს თავის თავში იმ ძირითად იდეებს, რომელთაც იგი შემდგომში განავითარებს.

<sup>59</sup> Kattago, “Why the World Matters: Hannah Arendt’s Philosophy of New Beginnings,” 4.

<sup>60</sup> Ibid., 4.

<sup>61</sup> Arendt, *Love and Saint Augustine*, 56.

<sup>62</sup> Ibid., 80.

<sup>63</sup> Kattago, “Why the World Matters: Hannah Arendt’s Philosophy of New Beginnings,” 2.



## არენდტი: ჰაიდეგერის მკითხველი

1946 წელს არენდტი აქვეყნებს თავის ესსეს „რა არის ექსისტენციალური ფილოსოფია?“, რომელშიც ამტკიცებს, რომ ჰაიდეგერს სურს აღდგენა ონტოლოგისა და ყოფიერების ცნების, რომელიც კანტიდან მოყოლებული უგულვებელყოფილი იყო. არენდტის აზრით, ყოფიერების საზრისს ჰაიდეგერთან წარმოადგენს დროულობა. ეს კი გულისხმობს - და ამას Dasein-ის, როგორც სიკვდილით განპირობებულობის ჰაიდეგერისეული ანალიზიც მოწმობს, - რომ ყოფიერების საზრისი არის არარა. არენდტი წერს, რომ:

ის მიმზიდველობა, რომელიც არარას იდეას აქვს ფილოსოფიისთვის, არ ნიშნავს იმას, რომ ის ნიჰილისტური ხასიათისაა. თუ განვიხილავთ არარას ჩვენს ფილოსოფიურ კონტექსტში, რომელშიც ფილოსოფია უპირისპირდება წმინდა მჭვერეტელობას და, თუ დავინახავთ მას როგორც შესაძლებლობას, რომელიც გვხდის ჩვენ „ყოფიერების ბატონად“, ანუ გვაძლევს შესაძლებლობას დავსვათ ფილოსოფიური კითხვები, რომლებიც უმაღლესე ქმედებაზე გადასვლის შესაძლებლობას მოგვცემენ, ამ შემთხვევაში ყოფიერების იდეას, რომელიც არის არარა, უდიდესი ღირებულება აქვს.<sup>64</sup>

აქედან გამომდინარე, არენდტი ფიქრობს, რომ ადამიანმა შეიძლება ჩათვალოს, რომ მას ყოფიერებასთან ისეთივე მიმართება აქვს, როგორც შემოქმედს - სამყაროსთან, მისი შექმნის დროს. იმ სამყაროსთან, რომელიც შექმნილი იყო *ex nihilo*.

ესეში „რა არის ექსისტენციალური ფილოსოფია?“, არენდტი ამბობს, რომ ჰაიდეგერისთვის ადამიანი ესაა ექსისტენცია. აღნიშნული იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სუბსტანცია არის არა სული, არამედ ექსისტენცია. გარდა ამისა, არენდტი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერისთვის არსი და არსებობა ადამიანში ერთმანეთს. მისი აზრით, ჰაიდეგერის მხრიდან ეს იყო მცდელობა, რომ ადამიანი გამხდარიყო „ყოფიერების ბატონი“, ანუ ჰაიდეგერს სურდა მიენიჭებინა ადამიანისთვის ის ადგილი, რომელიც ტრადიციულ ონტოლოგიაში ეკავა ღმერთს.

ზემოთქმული მოსაზრებიდან გამომდინარე, არენდტი ამტკიცებს, რომ ჰაიდეგერის გარდა, თუ არ ჩავთლით ნიცშეს, არავის არ უცდია გაეხადა ადამიანი „ყოფიერების ბატონად“, და მისი ფილოსოფია ნამდვილად ერთადერთია, რომელსაც შეიძ-

<sup>64</sup> Arendt, “What is Existential Philosophy,” 176-177.

ლება ამქვეყნიური ეწოდოს. მაშასადამე, არენდტმა კარგად გამოხატა ჰაიდეგერის აზრი, რომელიც მან 1929 წლის დავოსის სემინარზე ერნსტ კასირერთან დებატის დროს გააჟღერა. კერძოდ, ჰაიდეგერმა განაცხადა, რომ მისი ფილოსოფია დაინტერესებულია არა უსასრულოდ, არამედ სასრული ადამიანის ექსისტენციით.<sup>65</sup> კასირერის საპირისპიროდ, ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ „...ფილოსოფიის ამოცანაა შემოაბრუნოს ადამიანი სულის პასიური (faulen) დაიტერესებისაგან საგნებით, მის რთულ ბედისკენ.“<sup>66</sup>

ჰაიდეგერი განსაზღვრავს ადამიანს, როგორც Dasein-ს, რომლის ძირითადი მახასიათებელი ისაა, რომ იგი „თვით-მყოფადია ყოფიერებასთან თავისი არსობრივი მიმართებების გამო.“<sup>67</sup> არენდტი წერს, რომ:

Dasein-ის ბუნება მდგომარეობს არა იმაში, რომ ის უბრალოდ არის, არამედ იმაში, რომ ის წარმოადგენს უმთავრეს ამოცანას საკუთარი თავისთვის. ჰაიდეგერი უწოდებს მას „ზრუნვას“, რომელიც სამყაროში ყოველდღიური ყოფნის საფუძველია. ზრუნვას თვით-რეფლექსირებადი ხასიათი აქვს და ამიტომ შეიძლება გოგეჩვენოს, რომ ის მიმართულია იმაზე, რაც ამჟამად ხდება. მაგრამ სინამდვილეში ის აკეთებს ყველაფერს რაღაცის გამო (Um-willen).<sup>68</sup>

ჰაიდეგერისთვის ყოფიერება, რომელზეც ზრუნავს Dasein-ი არის ექსისტენცია, რომელიც სიკვდილისთვის არის განწირული. არენდტი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერთან მხოლოდ ექსისტენციის პოზიციიდან არის შესაძლებელი ადამიანური ყოფიერების გაგება, რომლის უმთავრესი ელემენტი სამყარო-ში-ყოფნაა. ამასთანავე, არენდტი ამბობს, რომ ჰაიდეგერთან სამყარო-ში-ყოფნის ძირითად მოდუსს წარმოადგენს გაუხილება, რომელიც შეიგრძნობა, როგორც უსახლკარობა და ძრწოლა. ეს უკანასკნელი კი „...არის სიკვდილის სიღრმისეული შიში და გამოხატავს ადამიანის სამყარო-ში-ყოფ-

---

<sup>65</sup> უფრო დეტალურად ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2012, 136-214.

<sup>66</sup> Hamburg, “A Cassirer-Heidegger Seminar,” 220. .

<sup>67</sup> Arendt, “What is Existential Philosophy,” 178.

<sup>68</sup> Ibid., 179. როგორც პოლ რიკიორი აღნიშნავს, „იმის გამო, რომ ჰაიდეგერთან არ არსებობს ქმედების კატეგორია, რომელსაც ზრუნვისაგან განსხვავებით შეუძლია საფუძველი ჩაუყაროს ეთიკასა და პოლიტიკას, არენდტი ყუდარებას არ აქცევს...ზრუნვას, რომელიც *ყოფიერება და დროში* დაკავშირებული იყო არაკომუნიკაციურ სიკვდილთან...“ Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago, IL: University of Chicago Press, 486, 2008.

ნის უცხოობას.<sup>69</sup> მაშასადამე, Dasein-ს შეუძლია იყოს ავთენტური მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი უარს იტყვის სამყარო-ში-ყოფნაზე და დაუბრუნდება საკუთარ თავს. თუმცა, როგორც არენდტი ფიქრობს, მისი ბუნება არასდროს მისცემს მას ამის შესაძლებლობას და ამ მიზეზით იგი ყოველთვის დამორებული იქნება საკუთარი თავისაგან.

რადგანაც საკუთარი თავისაგან, როგორც სამყაროში ფაქტობრივი ყოფნისაგან, Dasein-ი, როგორც სამყაროში გადასროლილი, დამორებულია, ამიტომ მხოლოდ სიკვდილში, რომელიც განაცალკევებს ადამიანს სამყაროსაგან, ადამიანს შეუძლია იყოს დარწმუნებული საკუთარ თვითში, რომელიც Dasein-ის ვინ-ს წარმოადგენს.<sup>70</sup> არენდტი ამბობს, რომ:

სიკვდილთან შეხვედრას, იმის საშუალებით, რასაც ჰაიდეგერი უწოდებს გამბედაობას, გამოვყავართ ბანალური არსებობიდან და მას შეუძლია დაგვაბრუნოს ჩვენ თვითთან. ამ შემთხვევაში „ავთენტურობა“ ნიშნავს საკუთარი თავის გაცნობიერებას გამბედაობის საშუალებით, რომლითაც ადამიანი ხვდება თავის სიკვდილს. ამგვარად, სიკვდილი გვანთავისუფლებს იმ ზრუნვისაგან, რომელიც ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრების თანმხლებია.<sup>71</sup>

როგორც ვხედავთ, ჰაიდეგერთან მხოლოდ სიკვდილის საშუალებით ხდება ადამიანის მიერ აბსოლუტური სახით principium individuationis განხორციელება. მხოლოდ სიკვდილს შეუძლია, ჰაიდეგერის აზრით, დაამოროს ადამიანი „მავანს,“ რომლებიც ყოველთვის დაბრკოლებას წარმოადგენენ თვითისთვის. ნათქვამი გულისხმობს იმას, რომ სიკვდილი, როგორც Dasein-ის დასასრული, მიუთითებს იმაზე, რომ ერთადერთი მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ თვითს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „სიკვდილის, როგორც არარას განცდის წინაშე მე შესაძლებლობა მაქვს დავუბრუნდე საკუთარ თვითს და აქსიომატური ბრალეულობის მოდუსში ერთხელ და სამუდამოდ

<sup>69</sup> Arendt, “What is Existential Philosophy,” 179.

<sup>70</sup> Antonina Grunenberg, *Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love*, trans. Peg Birmingham, Kristina Lebedeva, and Elizabeth von Witzke Birmingham, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017, 71: „სიკვდილის ჰაიდეგერისეული განსაზღვრება, რომელიც Dasein-თან არის დაკავშირებული, ეფუძნება რომანტიზმს, სახელდობრ, რომანტიკულ პოეზიას, რომლის მსოფლმეგრძნება ახლო იყო ჰაიდეგერისთვის.“

<sup>71</sup> Allen, “Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political Freedom,” 175.

განვთავისუფლდე სამყაროსაგან, რომელიც ჩემს გარშემოა.“<sup>72</sup>

არენდტი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ Dasein-ის თვითთან დაბრუნების შედეგად ხდება ყოფიერების საზრისთან დაკავშირებული საკითხის შეცვლა, ამ ფილოსოფიისთვის უფრო ფუნდამენტური, თვითის საკითხით. თვითის ეს იდეალი, ამბობს იგი, ემყარება ჰაიდეგერისეულ გარდაქმნას ადამიანისა იმად, რასაც ტრადიციულ ონტოლოგიაში წარმოადგენდა ღმერთი, რომელიც გაგებულ იყო, როგორც ერთადერთი და განუმეორებელი. შესაბამისად, არენდტი ამბობს, რომ ის, რასაც ჰაიდეგერი უწოდებს ‘ჩავარდნას,’ გულისხმობს ადამიანის არსებობის ყველა იმ მოდუსს, რომელშიც ადამიანი არ არის ღმერთი. არენდტი წერს, რომ „ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში ადამიანი აღმოჩნდება ‘ჩავარდნილ’ მდგომარეობაში იმის გამო, რომ იგი, როგორც სამყარო-ში-მყოფი, ‘გადასროლილია’ (Geworfen) სამყაროში თავისი ნების საწინააღმდეგოდ. მაგრამ ადამიანი ცდილობს თავი დააღწიოს ამ გადასროლილობას (Geworfenheit) პროექტის (Ertwurf) საშუალებით, სიკვდილის მოლოდინში, როგორც თავის საბოლოო შესაძლებლობაში.“<sup>73</sup> მაშასადამე, ერთადერთი რამ, რაც ადამიანს შეუძლია გააკეთოს იმისათვის, რომ გახდეს თვითი, ისაა, რომ მან უნდა „გაბედოს“ საკუთარი არსებობის ფაქტის მიღება. თუმცა, არენდტის აზრით, თავისი „არარაობის“ გამო ადამიანი, გამბედაობის საშუალებით, ვერ ახერხებს, რომ გახდეს თვითი და ამიტომ ადამიანი ხვდება, რომ Dasein-ი, როგორც ასეთი, ბრალეულია. უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისთვის ადამიანის ბუნების სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ მას მუდმივად ესმის „სინდისის ხმა თავისი ყოფიერების საფუძვლიდან.“<sup>74</sup> ამგვარი გაგებიდან გამომდინარე, ჰაიდეგერისთვის ექსისტენციურად არსებობა ნიშნავს: „ნებას-გამბედაობას-მიიღო ეს დამნაშავედ ყოფნა.“<sup>75</sup>

როგორც უკვე იყო აღნიშნული, თვითის ძირითად თვისებას, რომელზეც ჰაიდეგერი საუბრობს, წარმოადგენს მისი აბსოლუტური განცალკევებულობა სხვებისაგან. ამიტომ, კანოვანი აზრით, არენდტისთვის „ჰაიდეგერის ფილოსოფია ‘ეგოისტურია,’ განსხვავებით იასპერსის ფილოსოფიისაგან, რომელიც არის კომუნიკაციური

<sup>72</sup> Arendt, “What is Existential Philosophy,” 181.

<sup>73</sup> Ibid., 180.

<sup>74</sup> Ibid., 180-181.

<sup>75</sup> Ibid., 181.

და ღია.<sup>76</sup> გარდა ამისა, კანოვანი ამბობს, რომ „არენდტისთვის იასპერსი იყო არათუ უფრო მეტად ჰუმანური, არამედ ფილოსოფიურადაც უფრო მნიშვნელოვანიც, ვიდრე ჰაიდეგერი.“<sup>77</sup> მსგავსი თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული პიტკინსაც:

არენდტი იღებს იასპერსისაგან ფილოსოფიის სრულიად სხვა კონცეფციას, ვიდრე ჰაიდეგერისაგან. ჰაიდეგერისთვის, როგორც იგი მოგვიანებით იტყვის, ფილოსოფია მარტოობასთან არის დაკავშირებული, როდესაც ინდივიდი ემიჯნება ხალხთა სიმრავლეს და მათთან ურთიერთობას იმისათვის, რომ იყოს ავთენტური თვითი და მიაღწიოს საკუთარ თავთან გარკვეულობას. „ყველაზე ძირითადი მახასიათებელი თვითისა არის აბსოლუტური ეგოიზმი, მისი რადიკალური განცალკევება ადამიანებისაგან.“ იასპერსს, პირიქით, ესმის ფილოსოფია, როგორც დიალოგი, სოკრატული მოდელის მსგავსად, რომელიც უფრო მიდრეკილია იმისაკენ, რომ წარმოაჩინოს, ვიდრე უარყოს ხალხთა ერთობა და მათთან ურთიერთობა. მისთვის „ადამიანები არ წარმოადგენენ (როგორც ჰაიდეგერისთვის) დაბრკოლებას თვითისთვის. პირიქით, ადამიანი ხდება ადამიანად მხოლოდ სხვებთან ურთიერთობის გზით.“<sup>78</sup>

ფაქტობრივად, თავის ადრეულ ესეში არენდტი აგრძელებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის იმ კრიტიკას, რომელსაც ვხედავთ მარტინ ბუბერთან. ამის დაშვების უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ 1938 წლის გამოკვლევაში - „რა არის ადამიანი?“ - ბუბერი ჰაიდეგერის ფილოსოფიას ასე განმარტავს:

ექსისტენცია ახორციელებს საკუთარ თავს მხოლოდ თვით-ყოფიერებაში; სხვა ონტური გზა ჰაიდეგერმა არ იცის. ის, რასაც ამბობდა ფოერბახი, რომ ცალკეულ ადამიანს არ გააჩნია ადამიანური არსი, რომ ეს არსი ადამიანის ადამიანთან ერთობის შედეგს წარმოადგენს, ჰაიდეგერის ფილოსოფიამ არ მიიღო.<sup>79</sup>

არენდტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰაიდეგერისთვის მხოლოდ აბსოლუტურ იზოლაციაში ჩნდება თვითის ცნება. მხოლოდ შემდგომში, როგორც არენდტი აღნიშ-

---

<sup>76</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 254; შრდ. Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018, 51.

<sup>77</sup> Ibid., 254. იასპერსის გავლენის შესახებ არენდტზე იხ. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman “Existentialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers,” in *Hannah Arendt: Critical Essay*, ed. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, New York: State University New York Press, 1994.

<sup>78</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social*, 41.

<sup>79</sup> Buber, “What is Man?,” 203.

ნავს, ჰაიდეგერი იყენებს მითოლოგიზირებულ ცნებებს, როგორცაა „ერი“ და „მიწა,“ იმისათვის, რომ მისცეს თავის იზოლირებულ თვითებს საერთო ნიადაგი, რომელზეც ისინი შეძლებენ დგომას. ამასთან დაკავშირებით არენდტი შენიშნავს: თუ ადამიანის ცნებაში არ შედის ის, რომ იგი მის მსგავს ადამიანებთან ერთად არის დედამიწის მკვიდრი, მაშინ ერთადერთი რამ, რაც მას რჩება ისაა, რომ „შეეგუოს იმას, რისი საშუალებითაც ატომიზირებულ თვითებს აქვთ საერთო საფუძველი, რაც სრულიად უცხოა მათი ბუნებისთვის.“<sup>80</sup> აქედან გამომდინარე, ამ ესეში, რომელიც *Partisan Review*-ში გამოქვეყნდა, არენდტს გამოაქვს დასკვნა, რომ „ჰაიდეგერის ‘აზრობრივ სვლას თავისი დასაბამი გერმანულ რომანტიზმში აქვს’; ‘ისაა (ვიმედოვნებ) უკანასკნელი რომანტიკოსი - ისეთივე როგორც იყვნენ ფრიდრიხ შლეგელი და ადამ მიულერი.’ ამგვარად, ჰაიდეგერის შემთხვევა შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ‘არასამყაროულობის’ საფრთხის შემცველი, რომელიც სიცრუითაა აღსავსე.“<sup>81</sup>

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ არენდტი კვლავ უბრუნდება ჰაიდეგერის ფილოსოფიის განხილვას თავის 1954 წლის ესეში „დაინტერესება პოლიტიკით თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის აზროვნებაში,“ რომელსაც იგი იწყებს „ყოფიერება და დროში“ წარმოდგენილი ისტორიულობის (Geschichtlichkeit) ცნების ანალიზით. ისტორიულობა, არენდტის თანახმად, გაგებულია ჰაიდეგერის მიერ, როგორც ონტოლოგიური და არა როგორც ანტროპოლოგიური კატეგორია. აღნიშნული იმას ნიშნავს, რომ ჰაიდეგერისთვის „ადამიანური ისტორია ყოფიერების ისტორიის იგივეობრივია, რომელიც მასში ვლინდება.“<sup>82</sup> ამდენად, ჰაიდეგერი ანტიჰეგელიანურ პოზიციაზე დგას, რაც გამოიხატება იმაში, რომ მისთვის „...არც ტრანსცენდენტური გონი და არც აბსოლუტი არ ავლენს საკუთარ თავის ამ ონტოლოგიურ ისტორიაში (Seinsgeschichte).“<sup>83</sup> ამით კი, როგორც არენდტი ფიქრობს, ფილოსოფოსმა უარი თქვა სიბრძნეზე და გზა გაუხსნა პოლიტიკური სფეროს ახალ შესწავლას. მიუხედავად ამისა, არენდტი მაინც ხედავს ჰაიდეგერის ნააზრევში ფილოსოფოსის ადრინდელ მტრულ დამოკიდებულებას პოლისის მიმართ. ეს ჩანს, მაგალითად, ჰაიდეგერის ყო-

<sup>80</sup> Ibid., 181.

<sup>81</sup> Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 48.

<sup>82</sup> Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought,” 432.

<sup>83</sup> Ibid., 432.

ველდიური ცხოვრების, როგორც *das Man*-ის (მავანის, ანდა საზოგადოებრივი აზრის) ანალიზში, რომლის თანახმადაც საჯარო სფერო არ იძლევა ჭეშმარიტების გამოვლინების შესაძლებლობას. აქედან გამომდინარე, არენდტი „აკრიტიკებს ჰაიდეგერის მცდელობას გაიაზროს ფილოსოფიური ჭეშმარიტება იზოლირებულად საჯარო სფეროსაგან.“<sup>84</sup>

არენდტის ყველაზე სერიოზული ბრალდება ჰაიდეგერისადმი იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფიური გამოცდილება, რომელზეც იგი საუბრობს, მარტოობასთან არის დაკავშირებული, ხოლო ადამიანისთვის, როგორც პოლიტიკური ცხოველისთვის, მარტოობა, მიუხედავად იმისა, რომ არ არის უმნიშვნელო, მაინც მარგინალურ გამოცდილებად რჩება. ამავე დროს, არენდტი იმედოვნებს, რომ ჰაიდეგერის „სამყაროს“ ცნება, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უკავია მის ფილოსოფიაში, წარმოადგენს გამოსავალს ამ რთული მდგომარეობიდან.

არენდტი იქედან ამოდის, რომ ჰაიდეგერი განსაზღვრავს ადამიანის არსებობას, როგორც სამყარო-ში-ყოფნას. აქედან გამომდინარე, იგი ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ანიჭებს ყოველდღიური ცხოვრების სტრუქტურებს, რომლებიც გაუგებარი დარჩება, თუკი ადამიანი დასაწყისში გაგებული არ იქმნება, როგორც თანყოფნა. ამგვარად, არენდტი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „ადამიანის, როგორც 'სამყარო-ში-ყოფის' ფუნდამენტური ანალიზის საშუალებით ჰაიდეგერი ქმნის უპრეცედენტო შესაძლებლობას ფილოსოფიისთვის, რომ გაიაზროს პოლიტიკური რეალობა.“<sup>85</sup>

საინტერესოა, რომ თუ თავის ადრეულ ნაშრომებში ჰაიდეგერი თავს არიდებდა „ადამიანის“ ცნებას, გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში იგი იყენებს ძველ ბერძნულ სიტყვას „მოკვდავნი.“ არენდტი სამართლიანად ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ ჰაიდეგერის მიერ ეს სიტყვა მრავლობით რიცხვშია გამოყენებული. თუმცა მისთვის ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამით ჰაიდეგერი ქმნის პოლიტიკურად მისაღებ ფილოსოფიას. იგი ამბობს, რომ „ჰაიდეგერს არასდროს აუხსნია ეს საკითხი, ამიტომ არ ღირს ამისთვის მნიშვნელობის მინიჭება.“<sup>86</sup>

ამ ესეში ჰაიდეგერისადმი არენდტის დამოკიდებულების შესახებ კანოვანი

<sup>84</sup> Barach, "Martin Heidegger, Hannah Arendt, and the Politics of Remembrance," 177.

<sup>85</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 51.

<sup>86</sup> Arendt, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought," 443.

წერს, რომ ზოგადად „ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს არენდტი ცდილობს ამოიკითხოს საკუთარი პოლიტიკური ფილოსოფია ჰაიდეგერის ხელნაწერებში და მას სურვილი აქვს გაამართლოს ის პოლიტიკური არჩევანი, რომელიც მან გააკეთა.“<sup>87</sup> უნდა ითქვას, რომ, საბოლოოდ, არენდტი ასრულებს თავის ესეს იმით, რომ გვთავაზობს „პოლიტიკური ფილოსოფიის ახალ მოდელს, რომელიც ემყარება არა მხოლოდ ჰაიდეგერის ‘სამყაროს ცნებას’ და იასპერსის მიერ ჭეშმარიტების ახლებურ გაგებას, არამედ ფრანგი ექსისტენციალისტების მიერ ქმედების ახლებურ ანალიზსაც.“<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 263.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 263.



## ნაწილი II

„ადამიანური მდგომარეობა“: არენდტის პრაქტიკული  
ცხოვრების ფენომენოლოგია

## თავი 2

### „ადამიანური მდგომარეობის“ ინტეპრეტატორები:

#### ჰაიდეგერთან მიმართების საკითხი

თავის ნაშრომში „ჰაიდეგერის შვილები: ჰანა არენდტი, კარლ ლიოვიტი, ჰანს იონასი, და ჰერბერტ მარკუზე“ (2001) რიჩარდ ვოლონი ამბობს, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი წარმოგვიდგენს საკუთარ თავს, როგორც პოლიტიკური ექსისტენციალისტი.<sup>89</sup>

მისი პოლიტიკური აზროვნება შეიძლება დახასიათდეს, როგორც „მემარცხენე ჰაიდეგერიანელობა“: იგი იღებს მემარჯვენეების რევოლუციურ ენერჯიას, რითიც ასე ამაყობდა ჰაიდეგერი და გადააქვს ის მემარცხენე-პოლიტიკურ კონტექსტში. ამდენად, არენდტი თანაუგრძნობს მუშათა მოძრაობას, თუმცა მათ მიმართ ლოიალობას მიჰყავს იგი პარლამენტის მნიშვნელობის უარყოფამდე და რევოლუციური აქტივიზმის მხარდაჭერამდე.<sup>90</sup>

რაც შეეხება ჰაიდეგერს „...მისი ინტერესი ‘რევოლუციური ქმედებისადმი’ საყოველთაოდ ცნობილია: ესაა მისი გატაცება ჰიტლერით 1933 წელს.“<sup>91</sup> ვოლინის აზრით, ჰაიდეგერის მიერ ფილოსოფიურად გამართლება ნაცისტურ პარტიაში მისი შესვლისა არ უნდა ჩაითვალოს უმნიშვნელო რამედ, რადგან მან თავისი ინტელექტუალური რადიკალიზმით უსაზღვროდ დიდი გავლენა მოახდინა არენდტის პოლიტიკურ აზროვნებაზე. როგორც ვოლონი აღნიშნავს, ჰაიდეგერი და არენდტი ცდილობდნენ, „ქმედებისადმი“ აპელირების გზით, გადალახვას „მასობრივი საზოგადოებისთვის“ დამახასიათებელი საშუალობისა და ყოველდღიურობის. გარდა ამისა, არენდტისა და ჰაიდეგერის მხრიდან საშუალო ადამიანის მიმართ პოლიტიკური უნდობლობის მიზეზი ისიც იყო, რომ „...ორივე მათგანის პოლიტიკური შეხედულებები საკმაოდ ელიტური და ანტიდემოკრატიულია.“<sup>92</sup> ვოლინი წერს, რომ არენდტისთვის

<sup>89</sup> ამ მხრივ ვოლინი აგრძელებს მარტინ ჯეის თვალსაზრისს, რომელიც ხედავს არენდტში პოლიტიკურ ექსისტენციალისტს. იხ. Martin Jay, “The Political Existentialism of Hannah Arendt,” in *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York: Columbia University Press, 1985, 237-256.

<sup>90</sup> Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 67.

<sup>91</sup> Ibid., 67.

<sup>92</sup> Ibid., 67.

„პოლიტიკური ცხოვრების წესი არასდროს იყო უმრავლესობის საქმე.“<sup>93</sup> ჰაიდეგერის მსგავსად, არენდტი დასტირის თანამედროვე დემოკრატიულ საზოგადოებაში ნამდვილი პოლიტიკური ტალანტის არარსებობას, რომელსაც მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში თუ აფასებენ სათანადოდ. ვოლინი ამბობს, რომ პოლიტიკური ელიტისტი არენდტი უპირატესობას ანიჭებს საჯარო სფეროში გამოჩენისა და გამოვლინების ესთეტიკურ უნარს, რომელიც მისთვის ავთენტური პოლიტიკური ქმედების იგივეობრივია. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ვოლინისთვის საკმაოდ ანტიდემოკრატიულია არენდტის შეხედულება პოლიტიკურ *agon*-ზეც, რომელიც მოქმედების შემსრულებელს შესაძლებლობას აძლევს განასხვავოს საკუთარი თავი სხებისაგან. მაშასადამე, არენდტისთვის მიუღებელია პოლიტიკური სოლიდარობა, რომელიც ძალიან მნიშვნელოვანია დემოკრატიული სამოქალაქო საზოგადოებისთვის. ამის საპირისპიროდ, მისთვის უფრო ახლოა პოლიტიკის ნიცშეანური გაგება.

ვოლინის შეხედულებებს მკვეთრად უპირისპირდება ტამინიო, რომელიც ნაშრომში „თრაკიელი მსახური ქალი და პროფესიონალი მოაზროვნე“ (1998) ამტკიცებს, რომ „ადამიანური მდგომარეობის ... თითოეული გვერდი გვიჩვენებს არა ჰაიდეგერის გავლენას, არამედ, პირიქით, ირონიულ დაპირისპირებას მასთან.“<sup>94</sup> როგორც იგი ამბობს, არენდტისეული კრიტიკა პროფესიონალი მოაზროვნისა, რომელიც არ არის პოლიტიკით დაინტერესებული, ეხებოდა არა მხოლოდ პლატონს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ჰაიდეგერს. ამავე დროს, ტამინიო ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კრიტიკის საფუძველზე არენდტი ახერხებს საკუთარ შეხედულებების ჩამოყალიბებას. თუმცა ერთადერთი რამ, რასაც არენდტი უკრიტიკოდ იღებს ჰაიდეგერისაგან ეს არის ფილოსოფიური მეთოდი, რომელიც ფოკუსირებულია კონცეფტების ანალიზზე და გულისხმობს, როგორც მათი ჭეშმარიტი მნიშვნელობის დადგენას, ასევე დაბრუნებას ძველ ბერძნებთან, როგორც ამ კონცეფტების ჭეშმარიტი მნიშვნელობის წყაროსთან.

ტამინიომ ნაშრომში „ჰაიდეგერი და ფუნდამენტური ონტოლოგიის პროექტი“

<sup>93</sup> Ibid., 68.

<sup>94</sup> Taminaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, IX. ასევე არენდტისა და ჰაიდეგერის შესახებ იხ. Jacques Taminaux, „Arendt, disciple de Heidegger?“ in *Études Phénoménologiques*, 111-136, Volume 1, 1985. და ასევე იხ. Jacques Taminaux, „Heidegger et Arendt, lecteurs d'Aristote,” in *Cahiers de Philosophie (Lille)*, 41-52, 4, 1987.

(1996) აღნიშნა, რომ ჰაიდეგერი, როგორც პლატონიკოსი, უპირატესობას ანიჭებდა bios theoretikos-ს, მაშინ როდესაც არენდტისთვის, რომლისთვისაც უფრო ახლო იყო არისტოტელე, მნიშვნელოვანი იყო bios politikos-ი. გარდა ამისა, ამ ნაშრომში ტამინიო საუბრობს ძველ ბერძნებთან poiesis-სა და praxis-ს შორის განსხვავებაზეც, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს არისტოტელეს შესახებ არენდტისეულ მედიტაციებში. უნდა ითქვას, რომ არენდტი პირველად აქცევს ყურადღებას ამ განსხვავებას 1924-25 წლებში, როდესაც მარბურგში ყოფნისას იგი ესწრება ჰაიდეგერის სალექციო კურს „პლატონის სოფისტის“ შესახებ.

მიუხედავად ამისა, ტამინიო ფიქრობს, რომ არენდტის „ადამიანური მდგომარეობა“ უარყოფს ძველი ბერძნების ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას, რომელსაც მარბურგის პერიოდში ვხედავთ. მისი არგუმენტი მდგომარეობს შემდეგში:

1933 წელს ჰაიდეგერის კავშირი ნაცისტურ მოძრაობასთან და მისი პლატონურ-ნაცისტური განცხადებები რექტორობის პერიოდში, სიმულვილით იყო უარყოფილი არენდტის მიერ, რამაც კითხვის ქვეშ დააყენა მნიშვნელობა და ღირებულება იმ ცოდნისა, რომელიც მან მისგან მიიღო. ყოველივე ამან დაარწმუნა არენდტი იმაში, რომ დესტრუქცია, რომელსაც ჰაიდეგერი ახორციელებდა, საკმაოდ შორს იყო იმისაგან, რაზეც იგი საუბრობდა, და დასაწყისიდანვე განიცდიდა იმ უარყოფით გავლენას, რომელიც მდგომარეობდა bios theoretikos-ისადმი უპირატესობის მინიჭებაში. ეს უარყოფითი გავლენა დასრულდა იმით, რომ მან გააბუნდოვანა ბევრი ფენომენი და გაანადგურა პლურალურობა, რომელიც სამყაროში ადამიანური მდგომარეობისთვის არის არსებითი.<sup>95</sup>

ერთგვარი შემარეგებელი პოზიცია ამ დაპირისპირებულ თვალსაზრისთა შორის უკავია დანა რ. ვილას ნაშრომში - „არენდტი და ჰაიდეგერი: პოლიტიკურის ბედი“ (1996).<sup>96</sup> ამ ნაშრომში ვილა ამბობს, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტის

---

<sup>95</sup> Taminiaux, “The Interpretation of Aristotle's Notion of Arete in Heidegger's First Courses,” 25-26. ამის შესახებ უფრო დეტალურად იხ. Jacques Taminiaux, “*Bios Politikos* and *Bios Theoretikos* in the Phenomenology of Hannah Arendt,” in *International Journal of Philosophical Studies*, 215-232, Volume 4, 1994.

<sup>96</sup> ვილას აღნიშნული ნაშრომის გარდა იხ. Dana R. Villa, “The Anxiety of Influence: On Arendt's Relationship to Heidegger,” in *Politics, Philosophy, Terror*, 61-86, Princeton: Princeton University Press, 1999. ასევე იხ. Dana R. Villa, “Arendt, Heidegger, and Tradition,” *Social Research* 74 (2007), 983-1002; Dana R. “Villa, Totalitarianism, Modernity and Tradition,” in *Hannah Arendt in Jerusalem*, 124-148, ed. Steven E. Aschheim, Berkley: University of California Press, 2001; Apologist or Critic? On Arendt's Reaction to Heidegger, in *Hannah Arendt in Jerusalem*, 325- 337, ed. Steven E. Aschheim, Berkley: University of California Press, 2001.

მიზანია საჯარო სფეროსა და ქმედების, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილის, აღ-  
დგენა, რომელიც უგულებელყოფილი იყო დასავლური პოლიტიკური ტრადიციის  
მიერ. ამიტომ იგი მიიჩნევს, რომ „არენდტისთვის მნიშვნელოვანი იყო ‘სათავეებთან  
დაბრუნება,’ რომელსაც იგი ჰაიდეგერიანული დესტრუქციის (Abbau) საშუალებით  
ახორციელებს.“<sup>97</sup>

ვილა აღნიშნავს, რომ არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის მსგავსება არ შეიძლება  
შემოიფარგლოს მხოლოდ საერთო „მეთოდით.“ არენდტი იყენებს ჰაიდეგერის ექსის-  
ტენციალურ-ონტოლოგიურ მიდგომას, თუმცა იგი უკუაგდება მის სუბიექტივიზმს  
იმისათვის, რომ ყურადღება გაამახვილოს ისეთ ფენომენებზე, როგორცაა პოლიტი-  
კური თავისუფლება, ქმედება და მსჯელობა.<sup>98</sup> ვილას თანახმად, არენდტი ავითა-  
რებს ჰაიდეგერის იდეებს, რომლებიც წარმოდგენილია, როგორც „ყოფიერება და  
დროში,“ ასევე მის ე.წ. „საშუალო“ პერიოდის ნაშრომებში. საკუთრივ, ვილა გულის-  
ხმობს ჰაიდეგერის იდეებს - სასრულობის, კონტინგენტურობისა და სამყაროობის  
შესახებ, როგორც ადამიანური თავისუფლების სტრუქტურულ ნაწილებზე; მის კონ-  
ცეფციას ადამიანური ექსისტენციის შესახებ, როგორც ღიაობისა (Erschlossenheit) და  
დაუფარაობის (Unverborgenheit) ადგილზე; აგრეთვე მისეულ განსხვავებას ავთენ-  
ტურობასა (Eigentlich) და არაავთენტურობას (Uneigentlich) შორის; და მის შეხედუ-  
ლებას Dasein-ზე, როგორც ღიაობისა და „განათების“ (Lichtung) ადგილზე.

არენდტი, ვილას აზრით, იყენებს ჰაიდეგერის ფილოსოფიას თავისი მიზნე-  
ბისთვის. ეს ნათლად ჩანს არისტოტელეს არენდტისეულ ინტერპრეტაციაში, სადაც,  
განსხვავებით ჰაიდეგერისაგან, „...არენდტი ყურადღებას ამახვილებს ქმედების, სა-  
ჯარო სფეროსა და დოქსასთან დაკავშირებულ საკითხებზე.“<sup>99</sup> თუმცა ვილა არ ფიქ-  
რობს, რომ არენდტი სრულიად უარყოფს ჰაიდეგერის ფილოსოფიას. შესაბამისად,  
მისი პოზიცია, ტამინოსთან შედარებით, ნაკლებად რადიკალურია.

ვილას თანახმად, ჰაიდეგერის გავლენა არენდტზე უმნიშვნელოა, როდესაც  
საქმე ეხება პოლიტიკურ ქმედებას და არენდტი აკრიტიკებს ჰაიდეგერს სწორედ იმის  
გამო, რომ იგი თითქმის ყველა თავის ნაშრომში უგულებელყოფს ქმედების მნიშ-

<sup>97</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 114.

<sup>98</sup> Ibid., 114.

<sup>99</sup> Ibid., 143.

ვნელობას. არენდტი ხედავს ამაში ჰაიდეგერის აზროვნების არაპოლიტიკურ ხასიათს, რომელიც მისთვის უკიდურესად არასამყაროულია. ამიტომ ვილა ამბობს, რომ პასუხი კითხვაზე: იყო თუ არა ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ გამსაზღვრელი არენდტის საჯარო სფეროს კონცეფციისთვის, რომელშიც ექსტრაორდინალური გადაიქცევა „ყოველდღიური ცხოვრების შემადგენელ ნაწილად“? „ყოფიერება და დროის“ ნებისმიერი მკითხველისთვის, რასაკვირველია, იქნება უარყოფითი.

ამის მიზეზი, ვილას აზრით, ისაა, რომ „ყოფიერება და დროში“ ჰაიდეგერი „აიგივებს 'საჯაროობას' (Öffentlichkeit) ჩავარდნილობასთან, არაავთენტურობასა და მავანის მდგომარეობასთან.“<sup>100</sup> გარდა ამისა, ვილა, ჰაბერმასის მსგავსად, ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია ჯერ კიდევ ახლოს დგას სოლიფისტურ კონცეფციასთან, რომელსაც ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში ვხედავთ.“<sup>101</sup> ვილა მიიჩნევს, რომ „ყოფიერება და დროში“ სუბექტივიზმი იმდენად ძლიერია, რომ, ფაქტობრივად, შეუძლებელს ხდის პოლიტიკაზე საუბარს. მისთვის, ისევე როგორც ჰაბერმასისთვის, ყოველივე ეს სრულიად საპირისპიროა არენდტის კომუნიკაციური ქმედების, რომელიც გულისხმობს ინტერსუბიექტურობას.

დაახლოვებით ასეთივე შეხედულება აქვს მარგარეტ კანოვანს, რომელსაც ჯერ კიდევ 1994 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში - „ჰანა არენდტი: მისი პოლიტიკური აზრის რეინტერპრეტაცია“ - აინტერესებდა ჰაიდეგერის გავლენა არენდტზე და ის, თუ როგორ ახერხებს არენდტი მისი იდეების განვითარებას და, ამავდროულად, მის პოლიტიკურ პოზიციასთან დაპირისპირებას.

კანოვანის აზრით, ჰაიდეგერის ფილოსოფია, ყოველ შემთხვევაში „შემობრუნების“ (Kehre) შემდეგ, უფრო ნაკლებად არის დაინტერესებული ადამიანით, ვიდრე ყოფიერებით და იმ საშუალებით, რომლითაც ის ავლენს საკუთარ თავს. შემობრუნების შემდეგ ჰაიდგერისთვის „ადამიანი ყოფიერების მწყემსია“ და Dasien-ი, როგორც სამყარო-ში-მყოფი, ისაა, რაშიც ყოფიერება ავლენს თავს. მაშასადამე, ადამიანური არსებები არა მხოლოდ შემოსაზღვრავენ 'სივრცეს' ბინადრობისთვის, არამედ Dasien-ი თვითონაც არის 'ნათება,' ანუ Lichtung-ი, რომელშიც ვლინდება ყოფიერე-

---

<sup>100</sup> Ibid., 213.

<sup>101</sup> Ibid., 214.

ბა.<sup>102</sup> კანოვანი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერისთვის თავისუფლებაც სხვა არაფერს ნიშნავს თუ არა იმას, რომ ნება მისცე ჭეშმარიტებას გამოვლინდეს ამ „ღია რეგიონში,“ ნება მისცე არსებულს იყოს ისეთი, როგორც ის არის.

ნათქვამიდან ჩანს, თუ რამდენად დაშორებულია ჰაიდეგერის შეხედულებები იმას, რაც არენდტისთვის არის არსებითი: ქმედებასა და პლურალურობას. კანოვანის აზრით, ჰაიდეგერი იყო გულგრილი საჯარო სფეროს მიმართ, და არანაირი კავშირი არ არსებობს მისეულ აღწერაში ინჰერსონალურ Dasien-სა და არენდტის ადამიანურ პლურალურობას შორის. მიუხედავად ამისა, კანოვანი ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის ფილოსოფია არ არის მაინც ძალიან დაშორებული არენდტის ფილოსოფიისგან, როგორც ეს პირველი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს. და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ არენდტი იღებს და ტრანსფორმირებას ახდენს „სამყროსა“ და „სივრცის“ ჰაიდეგერისეული კონცეფტების, არამედ, აგრეთვე, იმიტომ, რომ იგი იღებს მის იდეას რეალობის შესახებ, როგორც რაღაც ისეთზე, რაც ავლენს თავის თავს ადამიანური არსების მიერ შექმნილ სივრცეში. კანოვანი მიიჩნევს, რომ არენდტისთვის სივრცე, რომელშიც თავს ავლენს რეალობა, ეს არის პოლიტიკური სივრცე, რომელსაც პლურალური ადამიანური არსებები ქმნიან საკუთარი თავისთვის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის რაც მოითხოვება რეალობის გამოვლინებისთვის ესაა თავისუფალი პოლიტიკური სივრცე, რომელიც შეუთავსებელია იმ რეჟიმთან, რომელსაც ჰაიდეგერი უჭერდა მხარს. კანოვანი წერს, რომ:

არენდტის დამოკიდებულება ჰაიდეგერის მიმართ ყველაზე კარგად ჩანს, მის გამოუქვეყნებელ მანუსკრიპტში, საკუთვრივ, გერმანულენოვან მანუსკრიპტში რომლის სახელწოდებაცაა 'Einleitung: der Sinn von Politik,' რომელშიც საუბარია მოქალაქეთა თავისუფალ სიტყვასა და აზრის შესახებ ანტიკურ პოლისში. რაც არენდტის თანახმად, უნდა გავიგოთ, არა როგორც 'გამოხატვის თავისუფლება' რომელიც ყოველ ატომიზირებულ ინდივიდს აქვს, არამედ როგორც მოძრაობის თავისუფლება განსხვავებულ პერსპექტივებს შორის, რომელთა საშუალებითაც ადამიანები ხედავენ თავიანთ საერთო სამყაროს.<sup>103</sup>

ამ აზრს კანოვანი ასე აგრძელებს:

<sup>102</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 112.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 113.

არენდტის მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, რომ პლურალურობა აუცილებელია, რადგან ის შესაძლებლობას აძლევს რეალობას გამოვლინდეს იმ სივრცეში, რომელიც განათებულია ადამიანთა სხვადასხვა შეხედულებით და, რომ ამ მრავალფეროვანი შეხედულების დაკარგვა რეალობის დაკარგვის ტოლფასია, შეიძლება იქნეს წაკითხული, როგორც ჰაიდეგერისეული აზრის გაგრძელება, რომელშიც გათვალისწინებულია ტოტალიტარიზმის გამოცდილება.<sup>104</sup>

კანოვანი ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის დაახლოვებამ ნაციზმთან კითხვის ქვეშ დააყენა არენდტისთვის არა მხოლოდ მისი პიროვნების პატიოსნება, არამედ მისი ფილოსოფიისა და საერთოდ ფოლოსოფიის ღირებულებაც. ამიტომ არენდტის აზრი იმის შესახებ, რომ „რეალობა ავლენს საკუთარ თავის პოლიტიკურ საჯარო სფეროში, უნდა გაგებულ იქნეს, როგორც ის, რაც უპირისპირდება ჰაიდეგერის შეხედულებას და სწორედ ამ დაპირისპირების საფუძველზე ჩნდება ის ორი ძირითადი პრობლემა, რომელზეც მრავალი წლის მანძილზე მუშაობდა არენდტი. ორივე მათგანი ჩანს, როგორც *ადამიანურ მდგომარეობაში*, ასევე არენდტის სხვა ნაშრომებში.“<sup>105</sup> აქ კანოვანი გულისხმობს ფილოსოფიის დამოკიდებულებას პოლიტიკისადმი და რეალობის ლოკალიზებას საჯარო სფეროში.

ანალოგიური თვალსაზრისი აქვს გატარებული შეილა ბენჰაბიბს, რომელიც ნაშრომში - „ჰანა არენდტის უხალისო მოდერნიზმი“ (1996) - ყურადღებას ამახვილებს არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის მსგავსებასა და განსხვავებაზე. მისი აზრით, ჰაიდეგერის კვალად, არენდტიც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ განიხილავს ყოველდღიურ-ყოფნას-სამყაროში სხვებთან ერთად, როგორც ადამიანური არსებობის ძირითად პირობას. იმავდროულად, ბენჰაბიბი მიიჩნევს, რომ მოკლე მიმოხილვაც კი ამ ნაშრომის ძირითადი კატეგორიების - დაბადების, პლურალურობისა და ქმედების - გვარწმუნებს იმაში, თუ რამდენად შეუთავსებელია ისინი იმასთან, რაზეც ჰაიდეგერი საუბრობს „ყოფიერება და დღოში.“ ბენჰაბიბი მიიჩნევს, რომ „არენდტთან სიკვდილისაკენ ყოფნა ჩანაცვლებულია დაბადებით; იზოლირებული Dasein-ი ჩანაცვლებულია პლურალურობით; ხოლო ინსტრუმენტალური მოქმედების ნაცვლად ჩნდება ახალი კატეგორია ადამიანური საქმიანობის, როგორც არის ქმედება, რომე-

---

<sup>104</sup> Ibid., 113.

<sup>105</sup> Ibid., 114.



ლიც გულისხმობს მეტყველებასა და მოქმედებას.<sup>106</sup> ბენჰაბიბი ამბობს, რომ სამყაროში ყოველდღიური ცხოვრება, როგორც არაავთენტური ყოფნა, რომელშიც ჩავარდნილია Dasein-ი ჰაიდეგერთან, არენდთან „ხდება ‘გამოვლინების სივრცედ,’ რომელშიც ჩვენ, როგორც მეტყველების მქონე და მოქმედი არსებები, ვიმყოფებით, და რომელშიც ჩვენ ვავლენთ ჩვენ ვინ-ს და ვაჩვენებთ იმას, თუ რა შეგვიძლია.“<sup>107</sup> ამავე დროს, ბენჰაბიბი ხაზს უსვამს იმასაც, რომ ჰაიდეგერისეული Dasein-ის, როგორც სამყარო-ში-ყოფნის, ანალიზის გარეშე შეუძლებელია არენდტის პოლიტიკური ფილოსოფიის გაგება.

აღნიშნულიდან გასაგებია, რომ Dasein-ის, როგორც სამყაროში გადასროლილის, ჰაიდეგერისეული ანალიზი, აჩვენებს ფუნდამენტურ სხვაობას, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით აქვთ ჰაიდეგერსა და არენდტს. როგორც დავინახეთ, ჰაიდეგერისთვის სამყარო-ში-ყოფნის გამოცდილება არაავთენტურია. ჰაიდეგერი აკნინებს სამყაროს მნიშვნელობას. და მისი ისეთი ტერმინები, როგორიცაა - არაავთენტურობა, ჩავარდნილობა, ლაყბობა და მავანი - მიანიშნებენ ქრისტიანული თეოლოგიის გავლენაზე, რომლისთვისაც სამყარო ცოდვილთა ადგილსამყოფელია და ადამიანი მასში სასრული, შემთხვევითი და მოკვდავი არსებაა. ბენჰაბიბისთვის უდავოა ამ ტერმინთა სიახლოვე პლატონის გამოქვაბულის ალეგორიასთანაც, რადგან ადამიანები, რომლებიც ეტრფიან სამყაროსეულ საგნებს და ჩართული არიან ადამიანურ ურთიერთობებში, ჰგვანან მათ, ვინც უმზერს ჩრდილებს გამოქვაბულის კედელზე, რის გამოც მათ აღარ შეუძლიათ ამაღლება ჭეშმარიტი სინათლის წყაროსთან. ამგვარად, ბენჰაბიბის აზრით, ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიაში იკვეთება სამყაროსადმი პლატონურ-ქრისტიანული უარყოფითი დამოკიდებულების გავლენა.

რაც შეეხება არენდტს, ბენჰაბიბი მიიჩნევს, რომ მას ჰაიდეგერისაგან სრულიად განსხვავებული მიდგომა აქვს. იგი წერს, რომ არენდტი „ღირებულებას ანიჭებს იმას, რასაც ჰაიდეგერისთვის არანაირი ღირებულება არ ჰქონდა. მან აღმოაჩინა *სიღრმისეული სტრუქტურა ადამიანური ქმედების, როგორც ურთიერთმოქმედების*.“<sup>108</sup> ამავე დროს, არენდთან გადაფასება ხდება გამოვლინების სფეროსიც, რადგან „ადამიანურ

---

<sup>106</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 107.

<sup>107</sup> Ibid., 107.

<sup>108</sup> Ibid., 111.

არსებას შეუძლია მოქმედება და მეტველება მხოლოდ სხვების თანდასწრებით, რომლებიც მის წინაშე წარმოჩნდებიან.<sup>109</sup>

გარდა ამისა, ბენჰაბიბი ამბობს, რომ არენდტის მიერ ჰაიდეგერის ონტოლოგიის ტრანსფორმაციის გასაგებად სასურველია დეტალური ცოდნა არისტოტელეს ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაციისა. უნდა ითქვას, რომ ბენჰაბიბი, ისევე როგორც ვილა, მიიჩნევს, რომ არენდტი, ჰაიდეგერის საპირისპიროდ, არისტოტელეს ინტერპრეტაციისას ყურადღებას ამახვილებს praxis-ის ცნებაზე, რომელიც შესაძლებლობას აძლევს მას ახლებულად გაიაზროს ადამიანური ქმედება, რომელიც გამოვლინების სივრცეში ხორციელდება. მაშინ, როდესაც არისტოტელეს ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციაში საერთოდ არ არის ნახსენები არისტოტელეს პრაქტიკული ფილოსოფია, მისი მოძღვრება პრაქტიკული ცხოვრების შესახებ, რომელიც ხორციელდება მხოლოდ პოლიტიკურ ერთობაში, თანასწორუფლებიან მოქალაქეებსა და მეგობრებს შორის. ამის შესახებ ბენჰაბიბი წერს, რომ:

როგორც არისტოტელეს ყურადღებიან მკითხველს, ჰაიდეგერს არ შეიძლება არ შეემჩნია ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც არისტოტელეს ეთიკურ და პოლიტიკურ მოძღვრებას შორის არსებობს. ჰაიდეგერს არ აინტერესებდა მოძღვრება სანთო ცხოვრებასა და სამართლიან სახელმწიფოს შორის კავშირის შესახებ. ამის ნაცვლად, მისი ყურადღება გადატანილი იყო *სოფისტზე* და პლატონურ განსხვავებაზე ჭეშმარიტ და არაჭეშმარიტ ცხოვრებას შორის. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, დამახასიათებელი იყო სოფისტებისთვის, რომლებიც პოლიტიკურ ერთობაში ცხოვრობდნენ და ამიტომ ჭეშმარიტების ძიება იყო არა მათი, არამედ ფილოსოფოსების საქმე, რომლებიც ცდილობდნენ ქალაქიდან წასვლას. ამდენად, ჰაიდეგერმა იგნორირება მოახდინა, როგორც არისტოტელეს ეთიკური და პოლიტიკური მოძღვრების, ასევე praxis-ის იდეისა, რომლის საშუალებით დიდებული და სამართლიანი საქმეები ხდება ადამიანთა ცხოვრებაში.<sup>110</sup>

ბენჰაბიბის თვალსაზრის არ იზიარებს იულია კრისტევა ერთ-ერთ თავის ნაშრომში - „ჰანა არენდტი: სიცოცხლე ნარატივია“ (1999). იგი არ ეთანხმება არენდტის მკვლევართა იმ ინტერპრეტაციას, რომელიც არენდტის არისტოტელიზმსა და კან-

<sup>109</sup> Ibid., 111.

<sup>110</sup> Ibid., 116.

ტიანიზმს ჰაიდეგერის პლატონიზმს უპირისპირებს და უარყოფს არენდტის „ირაციონალურ პოლიტიკურ აზროვნებაზე ჰაიდეგერის პოლიტიკური ფილოსოფიის გავლენას.“<sup>111</sup> ამის საპირისპიროდ კრისტევა ფიქრობს, რომ:

არენდტი იყენებს ჰაიდეგერის მეტაფიზიკის დესტრუქციის (Abbau) სტრატეგიას, ისევე როგორც ჰაიდეგერისეულ იდეებს - ღიაობის (Erschlossenheit), დაუფარაობის (Unverborgenheit), საჯაროობის (Öffentlichkeit) ... სასრულობის, კონტინგენტურობისა და სამყაროსეულობის შესახებ, როგორც ადამიანური თავისუფლების შინაგანი სტრუქტურების შესახებ და ა.შ. თუმცა მას გადააქვს ისინი ექსისტენციალური კონტექსტიდან პოლიტიკურ კონტექსტში.<sup>112</sup>

კრისტევას აზრით, არენდტის არისტოტელიზმი და კანტიანელობა განაპირობა მისმა სიახლოვემ ნიცშესა და ჰაიდეგერთან. კრისტევა, არენდტის სხვა მკვლევართა მსგავსად, საუბრობს ჰაიდეგერის მიერ 1924-25 წლებში წაკითხული სალექციო კურსის შესახებ, რომელსაც არენდტი ესწრებოდა და რომელიც გამსაზღვრელი გახდა არენდტისთვის „ნიკომახეს ეთიკის“ გასაგებად. იგი ამბობს, რომ სწორედ „ნიკომახეს ეთიკის“ წაკითხვის შედეგად, „ადამიანურ მდგომარეობაში,“ არენდტმა შეძლო „...განესხვავებინა ერთმანეთისაგან poiesis-ი, დამზადება, და praxis-ი, ქმედება.“<sup>113</sup>

„ადამიანურ მდგომარეობაში,“ როგორც კრისტევა ფიქრობს, არენდტი იმპლიციტურად „...ეკამათება თავის ყოფილ მარბურგელ პროფესორს, ოლონდ მისი სახელის უხსენებლად...“<sup>114</sup> მაგალითად, ეს შეიძლება დავინახოთ მაშინ, როდესაც ჰაიდეგერის სიკვდილისაკენ ყოფნას, არენდტი უპირისპირებს natality-ის, დაბადების, იდეას. გარდა ამისა, კრისტევას აზრით, არენდტის ნარატივის კონცეფცია, რომელიც „ადამიანურ მდგომარეობაში“ გვხვდება, „...რადიკალური პასუხია ჰაიდეგერის მცდელობაზე გაარსებითოს - გააპირველადოს - გაარაციონალუროს ყოფიერება.“<sup>115</sup>

ამგვარად, ყოველივე ზემოთ თქმული, ვფიქრობ, იძლევა საშუალებას გაკეთდეს დასკვნა: არენდტის ზოგი მკვლევარი მკვეთრად უპირისპირებს ერთმანეთს არენდტსა და ჰაიდეგერს. აქედან გამომდინარე, უარყოფს არენდტის აზროვნებაზე

<sup>111</sup> Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, 13.

<sup>112</sup> Ibid., 13.

<sup>113</sup> Ibid., 14.

<sup>114</sup> Ibid., 24.

<sup>115</sup> Ibid., 27.

ჰაიდეგერის გავლენას, ანდა სრულიად უმნიშვნელოდ თვლის მას. ზოგი, პირიქით, აახლოვებს არენდტს ჰაიდეგერთან და თვლის, რომ ჰაიდეგერმა დიდი გავლენა მოახდინა მის „ადამიანურ მდგომარეობაზე.“ ამავე დროს, ამ უკანასკნელთა ერთი ნაწილი ხაზს უსვამს იმას, რომ ჰაიდეგერის გავლენის მიუხედავად, არენდტი მაინც ახერხებს მისი ფილოსოფიის ტრანსფორმირებას.

### თავი 3

## არენდტი, ჰაიდეგერი და ანტიკური საბერძნეთი

### არენდტი, ჰაიდეგერი და პლატონიზმი

„ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი აცხადებს, რომ დასავლური პოლიტიკური ტრადიციის წარმოშობა განაპირობა ორმა ისტორიულმა გარემოებამ: სოკრატეს სასამართლო პროცესმა და ფილოსოფოსის პოლისთან დაპირისპირებამ. ამ საკითხის ნათელსაყოფად მიზანშეწონილი იქნება მივმართოთ არენდტის ლექციას „ფილოსოფია და პოლიტიკა,“ რომელიც მან 1954 წელს ნოტერდამის უნივერსიტეტში წაიკითხა, ანუ რამდენიმე წლით ადრე, ვიდრე მისი მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომი გამოქვეყნდებოდა.<sup>116</sup> ამ ლექციაში, რომელშიც საუბარია ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთმიმართებაზე, არენდტი ამბობს, რომ „ჩვენი პოლიტიკური ... ტრადიცია დაიწყო მას შემდეგ, რაც სოკრატეს სიკვდილმა პლატონს გული აუცრუვა პოლისის ცხოვრებაზე და ეჭვი შეატანინა სოკრატეს მოძღვრების ფუნდამენტურ დებულებებში.“<sup>117</sup> როგორც კანოვანი აღნიშნავს, „სოკრატეს სასამართლო პროცესის შემდეგ მასებთან საუბარი არაფრის მომცემი აღმოჩნდა. იმის ნაცვლად, რომ დაერწმუნებინა ისინი, პლატონი უპირისპირებს მათ შეხედულებებს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, რომელიც ჩნდება მხოლოდ მარტოობაში ფილოსოფიური აზროვნების დროს“<sup>118</sup> მაშინ, როდესაც ფილოსოფიური აზროვნების სოკრატისეული

---

<sup>116</sup> Taminiaux, “The Platonic Roots of Heidegger’s Political Thought,” 24: „ფილოსოფია და პოლიტიკა“ არის ბოლო ნაწილი ლექციათა სერიიდან, რომელიც არენდტმა ნოტერდამის უნივერსიტეტში წაიკითხა 1954 წელს. ლექციათა სერიის ამ ნაწილმა მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა და საბოლოო ვერსიით გამოქვეყნდა 1990 წელს. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტში ჰაიდეგერი საერთოდ არაა ნახსენები, თავის წერილში ჰაიდეგერისადმი, არენდტი აღნიშნავდა, რომ მისი ნაშრომი ‘ფილოსოფია და პოლიტიკა’ დაკავშირებულია მასთან, რაც შესაძლებლობას აძლევს იდეების ისტორიკოსებს ივარაუდონ, რომ არენდტი ამ ლექციაში იმპლიციტურად უპირისპირდება ჰაიდეგერს.“ აქ ტამინიო იმოწმებს არენდტის წერილს, რომელიც დათარიღებულია 1954 წლის 8 მაისით და წარმოადგენს არენდტის პასუხს ჰაიდეგერის შეხიბვალვაზე. ამ წერილში არენდტი ამბობს, რომ „იგი უკვე გარკვეული დროის მანძილზე იკვლევს ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთმიმართების ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას.“ (Ibid.,24) ტამინიო ფიქრობს, რომ ეს ყველაზე უკეთ ადასტურებს არენდტის ინტელექტუალურ სიახლოვეს ჰაიდეგერთან. გარდა ამისა, მისი აზრით, 1946 წელს *Partisan Review*-ში ჰაიდეგერისადმი არენდტის უარყოფითი რეაქციის საპირისპიროდ, 1954 წლის ლექცია არ ეხება ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის ძირითად საკითხებს და მის უპასუხისმგებლო და ქედმაღლურ რომანიზმს.

<sup>117</sup> Arendt, “Philosophy and Politics,” 427.

<sup>118</sup> Canovan, “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflection on Philosophy and Politics,” 143.

ვერსია „არ უარყოფს პოლიტიკას, არამედ გულისხმობს სხვა ადამიანებთან არსებობას საჯარო სფეროში და მათი შეხედულების გაგებას.“<sup>119</sup> აქედან გამომდინარე, არენდტი ამტკიცებს, რომ პლატონის მცდელობა დაუპირისპიროს ერთმანეთს ჭეშმარიტება და შეხედულება, რომელიც მასთან სოკრატეს სასამართლო პროცესის შემდეგ ჩანს, არის ყველაზე ანტისოკრატული რამ მის ფილოსოფიაში.

ტამინიოს თანახმად, არსებობს მჭიდრო კავშირი 1954 წლის ლექციაში არენდტის პლატონისადმი დამოკიდებულებასა და 1924-25 წლების პლატონის ჰაიდეგერისეულ ინტერპრეტაციას შორის. იგი წერს, რომ:

დასაწყისიდანვე არენდტის ლექცია ფოკუსირებულია პლატონის დასკვნაზე, რომელიც მან სოკრატეს სასამართლო პროცესიდან გამოიტანა: ანუ იმაზე, რომ არსებობს დაპირისპირება ჭეშმარიტებასა და შეხედულებას (doxa-ს) შორის. ჰაიდეგერის ლექციაც დასაწყისიდანვე ასევე ფოკუსირებულია ამ დაპირისპირებაზე. მაგრამ იმ დროს, როდესაც არენდტისთვის ეს დაპირისპირება იყო ყველაზე ანტისოკრატული პლატონთან, ჰაიდეგერისთვის თავსითავე ცხადი იყო, რომ პლატონი სრულ თანხმობაშია სოკრატესთან.<sup>120</sup>

მაშასადამე, ტამინიოს თანახმად, არენდტი უარყოფს ჰაიდეგერის მოსაზრებას, რომ პლატონი აგრძელებს სოკრატეს მიერ დაწყებულ ბრძოლას, რადგან მისი აზრით, პლატონსა და სოკრატეს შორის დიდი განსხვავებაა. გარდა ამისა, არენდტი მიიჩნევს, რომ სოკრატე არ უპირისპირდება doxa-ს, რადგან მისთვის „ის არის პოლიტიკური ცხოვრების საფუძველი: სამყარო ერთიანია იმის გამო, რომ იშლება ყველას წინაშე სხვადასხვა სახით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სოკრატე აკავშირებდა doxa-ს პლურალურობასთან.“<sup>121</sup> ამგვარად, არენდტი ჩვენ „გვთავაზობს ძალიან უცნაურ სოკრატეს - რომელიც არის, როგორც ფილოსოფოსი, ასევე წინასოკრატელიც; და რადგანაც ის წინასოკრატელია, მას ... სოფისტის ყველა თვისება აქვს.“<sup>122</sup> ასე რომ, ჰაიდეგერის შემთხვევაში ჩვენ გვყავს „პლატონის სოკრატე, ანუ პლატონიზირებული სოკრატე,“ ხოლო არენდტის შემთხვევაში „სოკრატე-სოფისტი.“<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Ibid., 145.

<sup>120</sup> Taminioux, “The Platonic Roots of Heidegger’s Political Thought,” 25; შრდ. Martin Heidegger. *Plato’s Sophist*, trans. Richard Rojcewicz and Adré Schuwer, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 11.

<sup>121</sup> Ibid., 25.

<sup>122</sup> Cassin, “Greeks and Romans: Paradigms of the Past in Arendt and Heidegger,” 40.

<sup>123</sup> Ibid., 40.

ზემოთქმულის გარდა, ტამინიო ამბობს, რომ ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, არენდტი, აგრეთვე, უარყოფს გამოქვაბულის იგავში წარმოდგენილ პლატონის მოძღვრებას ჭეშმარიტების შესახებ, რომელიც ამართლებს ფილოსოფოსთა პოლიტიკურ მმართველობას. ამის საპირისპიროდ, ტამინიო ამტკიცებს, რომ არენდტი დესტრუქციას ახდენს პლატონისეული იგავის „იმისათვის, რომ აჩვენოს პლატონის მოთხოვნის უსაფუძვლობა იმასთან დაკავშირებით, რომ ფილოსოფოსმა უნდა მართოს ქალაქი.“<sup>124</sup> ამავე დროს, არენდტი, ისევე როგორც ჰაიდეგერი, მიიჩნევს, რომ იგავი წარმოადგენს ფილოსოფოსის ბიოგრაფიას, რომელიც დემონსტრირებს იმას, რომ პლატონისთვის ფილოსოფოსი ყველაზე ნაკლებადაა დაინტერესებული ადამიანური ურთიერთობებით. ტამინიო წერს, რომ:

იგი ხაზს უსვამს იმას, რომ იგავი იწყება დაქვევებით ადამიანური ცხოვრების ორ პოლიტიკურად მნიშვნელოვან ასპექტში: მეტყველებასა და ქმედებაში. მართლაც, გამოქვაბულის მობინადრეთა ერთადერთი საქმიანობა უსიტყვო ჭვრეტაა. ნაამბობში წარმოდგენილი თითოეული შემობრუნების პუნქტი, არენდტის აზრით, ესაა ხედვის დონეების აღწერის მცდელობა, რომლებიც განსაზღვრული საფეხურებია ფილოსოფოსად ფორმირების პროცესში. თითოეულ ამ საფეხურს თან ახლავს „გრძნობებს დაკარგვა,“ შესაბამისად, ეს მიანიშნებს doxa-ს შეუძლებლობაზე. არენდტის მიხედვით, მთელი ნაამბობი გვიხსნის ხედვის დონეებს და იმას, რომ ფილოსოფია იწყება გაკვირვებით, რომელსაც არენდტი, ჰაიდეგერის უხსენებლად, თუმცა მისი ტერმინოლოგიის გამოყენებით, განსაზღვრავს, როგორც იმას, რაც დაკავშირებულია არსებულთან და წარმოადგენს „არარას გამოცდილებას,“ ანუ გამოცდილებას, რომელიც, დიდწილად, უაყოფს მეტყველებასა და ქმედებას, რომლებიც bios politikos-ისთვისაა არსებითი.<sup>125</sup>

საბოლოო დასკვნა, რომელთანაც მიდის ტამინიო ასეთია: არენდტის მიერ ჰაიდეგერისეული პლატონიზმის დესტრუქცია ხორციელდება praxis-ს პოზიციიდან, რომელიც პლურალურობით არის განპირობებული და bios politikos-ის საფუძველზე,

<sup>124</sup> Taminiaux, “The Platonic Roots of Heidegger’s Political Thought,” 26.

<sup>125</sup> Ibid., 26.

რომელიც გულისხმობს მეტყველებასა და მოქმედებას თანასწორ მოქალაქეთა შორის.<sup>126</sup>

რაც შეეხება ჰაიდეგერს, არენდტისაგან განსხვავებით, პლატონის მისი ექსისტენციალური ინტერპრეტაცია ფოკუსირებულია bios theoretikos-ზე. 1924-25 წლების სალექციო კურსში „პლატონის სოფისტის“ შესახებ, ჰაიდეგერი, პლატონის მოძღვრების გავლენით, აღნიშნავდა, რომ „მხოლოდ ფილოსოფოსი შეიძლება იყოს ნამდვილი პოლიტიკოსი.“<sup>127</sup> ამის შესახებ ჰაიდეგერი საუბრობს თავის 1932-33 წლების სალექციო კურსშიც „ჭეშმარიტების არსის შესახებ“:

სახელმწიფოს კონტროლი და ორგანიზება უნდა ხორციელდებოდეს ფილოსოფოსთა მიერ, რომლებიც ადგენენ სტანდარტებსა და წესებს საკუთარი, მრავალმხრივი და ღრმა ცოდნის საფუძველზე, და ამნაირად განსაზღვრავენ საზოგადოებრივი განვითარების ძირითად მიმართულებას. მათ, როგორც ფილოსოფოსებმა, უნდა იცოდნენ, თუ ვინ არის ადამიანი და რა მიმართება აქვთ არსებულ საგნებს მის ყოფნასა და არსებობასთან.<sup>128</sup>

ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ პლატონის ჰაიდეგერისეული ინტერპრეტაცია წარმოადგენს საფუძველს მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის, რომელშიც „ფილოსოფიური საყრდენია ... პოლიტიკურის.“<sup>129</sup> როგორც თეოროდე კისიელი მიიჩნევს, „ჰეგემონია სულიერის/ფილოსოფიურის პოლიტიკურზე ძირითადი მოტივია პლატონის სახელმწიფოსი.“<sup>130</sup> კისიელი, აგრეთვე, ამბობს, რომ ჰაიდეგერის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, რომელიც ჩნდება მისი რექტორობის პერიოდში (1933–1934), „პლატონური პოლისი, ‘განათლებული სახელმწიფო’ (Erziehungsstaat), რომელზეც საუბარია პლატონის *სახელმწიფოში*, წარმოადგენს პარადიგმას გერმანული უნივერსიტეტისთვის...“<sup>131</sup> კისიელის აზრით, ჰაიდეგერი ხედავს მასში „ინსტიტუციურ გამოხატულებას ადამიანის ცოდნისადმი სწრაფვის, რომელიც ჯერ კიდევ ახლოს დგას

---

<sup>126</sup> შდრ. Taminiaux, “Athens and Rome,” in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Danna R. Villa, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 170.

<sup>127</sup> Taminiaux, “The Platonic Roots of Heidegger’s Political Thought,” 11.

<sup>128</sup> Heidegger, *On the Essence of Truth*, 73.

<sup>129</sup> Lacoue-Labarthe, “Transcendence Ends in Politics,” 426.

<sup>130</sup> Kisiel, “On the Purported Platonism of Heidegger’s Rectoral Address,” 15.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 3.



პლატონურ ეროსთან.<sup>132</sup> გარდა ამისა, პლატონურ ფილოსოფიასთან ჰაიდეგერის სიახლოვის კარგ მაგალითს წარმოადგენს theoria-ს მისეული ინტერპრეტაცია სარექტორო სიტყვაში.

1933 წლის სარექტორო სიტყვაში - რომელსაც ხშირად განიხილავენ, როგორც ნაციონალ-სოციალისტურ მოძრაობასთან ჰაიდეგერის კავშირის უტყუარ მტკიცებულებას - ჰაიდეგერს აინტერესებს ის, თუ რას ნიშნავს theoria ძველი ბერძნებისთვის. იგი ამბობს, რომ:

...„თეორია“ ხორციელდებოდა არა საკუთარი თავისთვის, არამედ იმისათვის, რომ შენარჩუნებულიყო სიახლოვე არსებულთან და, რათა ვყოფილიყავით მისი წნეხის ქვეშ. გარდა ამისა, ბერძნებს ესმოდათ და ახორციელებდნენ ამ მჭვრეტელობით აქტს, როგორც εὐρέχεια-ს, როგორც ადამიანური „შემოქმედების“ უმაღლეს გამოხატულებას. და მათ არანაირად არ სურდათ ქმედების ჩანაცვლება თეორიით, არამედ პირიქით: თეორია გაგებულ იყო მათ მიერ, როგორც ნამდვილი ქმედების უმაღლესი რეალიზაცია.<sup>133</sup>

ჰაიდეგერის დისკუსიასთან დაკავშირებით, რომელიც სარექტორო სიტყვაში გვხვდება, ტამინიო აღნიშნავს, რომ ეს არის ნორმატიული პოზიცია, რასაც პლატონი უწოდებს theoria-ს, მჭვრეტელობას.<sup>134</sup> თუმცა უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერი უარყოფს „ტრადიციულ შეხედულებას, რომ თეორიას საქმე აქვს მხოლოდ წმინდა მჭვრეტელობასთან და ღირებულია თავისთავად. ამის საპირისპიროდ იგი ამტკიცებს, რომ ის არის Dasein-ის ყოფნის და მისი არსებობის წესი.“<sup>135</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰაიდეგერის მიერ theoria გაგებულია ექსისტენციალური აზრით, როგორც ცხოვრების წესი. ხოლო ნორმატიული პოზიცია, რომელიც ჰაიდეგერთან გვხვდება არის, როგორც ტამინიო ამბობს, ის, რასაც პლატონი უწოდებს bios theoretikos-ს.

როგორც ცნობილია, გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში ჰაიდეგერის შეხედულება რადიკალურად იცვლება, რადგან იგი მეტაფიზიკური ტრადიციის დესტრუქციას ახდენს, რომელიც პლატონიდან იღებს დასაბამს. ესეში „პლატონის მოძღვრება

---

<sup>132</sup> Ibid., 13.

<sup>133</sup> Heidegger, “The Self-Assertion of the German University,” 4.

<sup>134</sup> შდრ. ეს საკითხი Jacques Taminiaux, “On Heidegger and the Origin of Work of Art,” in *Budhi: A Journal of Ideas and Culture*, 7 (3), 77, 2013.

<sup>135</sup> Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, 118.

ჭემმარიტების შესახებ“ (1940), ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ „პლატონიდან დაწყებული არსებულის ყოფიერებაზე ფიქრი გაგებული იყო, როგორც ფილოსოფია, რადგან იგი დაკავშირებული იყო იდეის ჭვრეტასთან. ხოლო ‘ფილოსოფია,’ რომელიც პლატონიდან იღებს დასაბამს არის ის, რასაც შემდგომში დაერქვა ‘მეტაფიზიკა.’“<sup>136</sup> როგორც ჰაიდეგერი ამბობს თავის 1947 წლის ესეში „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“: „მეტაფიზიკა ... არ იაზრებს ყოფიერებას, როგორც ასეთს, ის არ იაზრებს განსხვავებას ყოფიერებასა და არსებულს შორის. მეტაფიზიკა არ სვამს კითხვას თავად ყოფიერების ჭემმარიტების შესახებ.“<sup>137</sup> ჰაიდეგერის ფილოსოფიის მკვლევარის ოტტო პიოგელერის მიერ დადგენილია, რომ „ჰაიდეგერი ცდილობს გაიაზროს ყოფიერების ჭემმარიტება მეტაფიზიკის საფუძვლებთან დაბრუნების საშუალებით <...> ხოლო მეტაფიზიკის საფუძვლებთან დაბრუნება კი აუცილებლობით ხდება მისი გადალახვის მიზეზიც.“<sup>138</sup>

მიუხედავად ჰაიდეგერის განცხადებისა, რომ მან გადალახა დასავლური მეტაფიზიკური ტრადიცია, 1946 წლის ესეში „რა არის ექსისტენციალური ფილოსოფია?“ არენდტი წერს, რომ ჰაიდეგერი მაინც ცდილობს ახალი მეტაფიზიკის დაფუძნებას. გარდა ამისა, თავის ლექციაში, რომელიც არენდტმა პირველად 1954 წელს წაიკითხა, აგრეთვე, ნაჩვენებია ჰაიდეგერის განპირობებულობა ტრადიციული მეტაფიზიკით.<sup>139</sup> თუმცა უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისადმი ასეთი დამოკიდებულების მიუხედავად, არენდტი მაინც იყენებს მეტაფიზიკის დესტრუქციის ჰაიდეგერისეულ სტრატეგიას. და „გონების სიცოცხლეში“ (1978) იგი აცხადებს, რომ „მე მივეკუთვნები იმ ადამიანთა რიცხვს, რომლებიც ცდილობენ ყველა მეტაფიზიკური კატეგორიის ... უარყოფას.“<sup>140</sup> როგორც ბარბარა კასინი ამბობს, „რადგანაც არენდტი ცდილობდა მეტაფიზიკის გადალახვას, ამიტომ საკუთარ თავს იგი ჰაიდეგერიანულად თვლიდა.“<sup>141</sup>

აღსანიშნავია, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი უარყოფს პლატონიდან მომდინარე დასავლურ მეტაფიზიკურ ტრადიციას, რომელმაც, მისი აზრით,

<sup>136</sup> Heidegger, “Plato’s Doctrine of Truth,” 180.

<sup>137</sup> Heidegger, “Letter on Humanism,” 226.

<sup>138</sup> Poggeler, *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, 143.

<sup>139</sup> იხ. Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought,” in *Essays in Understanding* (1934-54), 428-447, New-York: Harcourt Brace, 1994.

<sup>140</sup> Arendt, *The Life of Mind*, 212; შრდ. Hannah Arendt, “Heidegger at Eighty,” 297.

<sup>141</sup> Cassin, “Greeks and Romans: Paradigms of the Past in Arendt and Heidegger,” 31. შრდ. Danna R. Vila, “Arendt and Heidegger, Again” in *Public Freedom*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, 307.

„დაუკარგა მნიშვნელობა პოლიტიკას, ისე როგორც ეს მოხდა ჰაიდეგერის შემთხვევაში, როდესაც 'სუბსტანციურმა მეტაფიზიკამ' გააბუნდოვანა ყოფიერების ჭეშმარიტი გაგება.“<sup>142</sup> თუმცა, როგორც ტამინიუს მიიჩნევს, „იმ დროს, როდესაც ჰაიდეგერი ფოკუსირდება bios theoretikos-ზე, არენდტისთვის მნიშვნელოვანია bios politikos-ი, რომელსაც ვხდებით თუკიდიდესთან, რომელთანაც ჰაიდეგერს არადროს არ ჰქონია შეხება.“<sup>143</sup> გარდა ამისა, ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, რომელიც დიდწილად ეყრდნობა პლატონს, არენდტისთვის უფრო მნიშვნელოვანია არისტოტელე, რადგან იგი „თავის პოლიტიკურ ფილოსოფიაში ხაზს უსვამს პოლისის გამოცდილებას...“<sup>144</sup> არენდტის აზრით, ძირითადი განსხვავება პლატონსა და არისტოტელს შორის ისაა, რომ პლატონს, რომელიც წერს თითქმის გამქრალი პოლისის პოლიტიკური ცხოვრების საწინააღმდეგოდ, უკვე არ სჯერა მეტყველების ღირებულების, რომელიც პოლიტიკური ქმედების შემადგენელი ნაწილია. იმ დროს, როდესაც არისტოტელესთვის „...პოლიტიკური ცხოვრება ემყარება მეტყველებას, რომელიც გულისხმობს ადამიანურ პლურალურობასა და ინდივიდთა ერთობას, რომლებიც არსებითი ელემენტები არიან საერთო სამყაროს შექმნისას.“<sup>145</sup> მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არენდტი მაინც ფიქრობს, რომ არისტოტელე აგრძელებს პლატონურ ტრადიციას, რადგან იგი, „საბოლოო ჯამში, ეთანხმება პლატონს იმაში, რომ bios theoretikos-ი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე praxis-ი.“<sup>146</sup>

არენდტი თანახმად, პლატონიდან მომდინარე ეს ტრადიცია დასრულდა მაშინ, როდესაც

მარქსმა განაცხადა, რომ ფილოსოფია და მისი ჭეშმარიტება არ უნდა იყოს განთავსებული ადამიანური საქმიანობის სფეროსა და ადამიანთა საერთო სამყაროს მიღმა, და, რომ მათი განხორციელება შესაძლებელია მხოლოდ კოლექტიური ცხოვრების სფეროში, რომელსაც იგი უწოდებდა „საზოგადოებას,“ და მხოლოდ „განსაზოგადოებული ადამიანების“ (vergesellschaftete Menschen) წარმოქმნის საშუალებით.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,” 201.

<sup>143</sup> Taminioux, “The Interpretation of Aristotle’s Notion of Arete in Heidegger’s First Courses,” 26.

<sup>144</sup> Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought,” 296.

<sup>145</sup> Melaney, “Arendt’s Revision of Praxis: On Plurality and Narrative Experience,” 667.

<sup>146</sup> Taminioux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, 130.

<sup>147</sup> Arendt, “Tradition and Modern Age,” 17.

ამასთან აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება: ტრადიციის უარყოფით მარქსი ვერ განთავისუფლდა პლატონის იდეებისაგან. ერთადერთი, რაც მან გააკეთა ისაა, რომ „აჩვენა დაბნელება ნათელი ცისა, სადაც ეს იდეები, ისევე როგორც ბევრი რამ სხვა, ოდესღაც ხილული იყო ადამიანისთვის.“<sup>148</sup> ამიტომ არენდტისთვის მარქსი არის დასავლეთის უკანასკნელი პოლიტიკის ფილოსოფოსი, რომელიც აგრძელებს პლატონურ ტრადიციას და ცდილობს ამ ტრადიციის, მისი ძირითადი კატეგორიებისა და ღირებულებათა იერარქიის, თავდაყირა დაყენებას. ამ გადატრიალებით, როგორც არენდტი ამბობს, ტრადიცია თავის დასასრულს მიუახლოვდა. ამ მიმართებით კიდევ ერთხელ უნდა ვახსენოთ ჰაიდეგერი, რომლის თანახმად, „ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე, პლატონის აზრი არსებობდა სხვადასხვა სახეშეცვლილი ფორმით. <...> ხოლო მეტაფიზიკის გადატრიალებასთან ერთად, რომელიც მარქსმა განახორციელა, ფილოსოფიამ თავის საბოლოო შასაძლებლობას მიაღწია. ის შევიდა თავის უკანასკნელ სტადიაში.“<sup>149</sup>

ამგვარად, ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთობის ანალიზის საფუძველზე არენდტი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ პლატონიდან დაწყებული მთელი დასავლური პოლიტიკური ტრადიცია უარყოფდა პოლიტიკური გამოცდილების მნიშვნელობას. თუმცა აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ პლატონური ტრადიციის კრიტიკის მიუხედავად, არენდტი მაინც უბრუნდება ანტიკურ საბერძნეთს იმისათვის, რომ „თეორიტიზირება მოახდინოს პოლიტიკური ქმედების, როგორც საქმიანობის, რომელსაც ერთადერთს შეუძლია აღადგინოს სამყარო, რომელიც ახლა გახდა სრულიად უფერული.“<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Ibid., 40.

<sup>149</sup> Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking,” 57.

<sup>150</sup> Villa, “Arendt and Socrates,” 218.

დაბრუნება ბერძნებთან: პოლიტიკური ქმედება და საჯარო სფერო  
ანტიკური საბერძნეთი არენდტის შთაგონების წყაროა და მისი „...ადამიანური  
მდგომარეობა ეს არის ანტიკური პოლიტიკური გამოცდილების რეკონსტრუირების  
მცდელობა, რომელიც გაფერმკთალეული და უფულებელყოფილი იყო პოლიტი-  
კური ტრადიციის მიერ.“<sup>151</sup> სახელდობრ, არენდტი ყურადღებას ამახვილებს, პრაქტი-  
კულ ცხოვრებაზე, რომელიც უარყო დასავლურმა პოლიტიკურმა ტრადიციამ.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ არენდტისთვის პრაქტიკული ცხოვრების ძი-  
რითად კატეგორიებს წარმოადგენს ქმედება და მეტყველება.<sup>152</sup> „ადამიანურ მდგომარე-  
ობაში“ იგი წერს, რომ:

ყველა საქმიანობას შორის, რომლებიც არსებობენ ადამიანთა საზოგადოებაში  
მხოლოდ ორი არის პოლიტიკური. ისინი წარმოადგენენ იმას, რასაც არისტო-  
ტელე უწოდებდა *bios politikos*-ს, საკუთრივ, ქმედებას (*praxis*) და მეტყველებას  
(*lexis*), რომლებიც ქმნიან ადამიანთა ურთიერთობების სივრცეს (*ta tōn anthrōpōn*  
*pragmata*, როგორც პლატონი უწოდებს მას), რომლიდანაც უნდა გამოირიცხოს  
ყველაფერი, რაც კი შეიძლება იყოს აუცილებელი, ანდა სასარგებლო.<sup>153</sup>

ქმედებასა და მეტყველების გზით ადამიანები აჩვენებენ, თუ ვინ არიან ისინი  
და ავლენენ თავიანთ უნიკალურ პიროვნულ იდენტობას. ამდენად, ქმედებისა და  
მეტყველების საშუალებით ხდება „ვინ-ის“ და არა ‘რა-ს’ გამოვლენა.“<sup>154</sup> ჩვენ შეგვიძ-  
ლია დავინახოთ, რომ „განსხვავებას ‘ვინ-სა’ და ‘რა-ს’ შორის ... თავისი საფუძველი  
ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში აქვს (რომელიც ეხება *Dasein*-ის ყოფნას) და სუბსტან-  
ციურ მეტაფიზიკაში, რომელზეც ჰაიდეგერი საუბრობს.“<sup>155</sup> გარდა ამისა, არენდტი,  
ისევე როგორც ჰაიდეგერი, ამტკიცებს, რომ „ადამიანის თვითი არაა მოცემულობა,  
როგორც ‘ხელზე მყოფი საგანი’... რადგან ის გულისხმობს უკვე წინასწარ არსებულ  
ურთიერთობას *Dasein*-სა და სხვა ადამიანებს შორის, რომლებიც გვეკითხებიან იმის

<sup>151</sup> Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,” 199.

<sup>152</sup> შდრ. Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles: Studies in Contemporary German Social Thought*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge and London: The MIT Press, 1983. შდრ. ეს საკითხი ასევე Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, Albany: SUNY Press, 1998, 15.

<sup>153</sup> Arendt, *The Human Condition*, 24-25.

<sup>154</sup> Ibid., 179.

<sup>155</sup> Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,” 202.

შესახებ, თუ ვინ ვართ ჩვენ.<sup>156</sup> უნდა ითქვას, რომ არენდტის თანახმად, ადამიანს არ შეუძლია იცოდეს ის, თუ ვინ არის იგი მანამ, ვიდრე ეს ჯერ არ ეცოდინებათ სხვებს, ანუ ვიდრე იგი არ გამოავლენს სხვების წინაშე თავის ვინ-ს ქმედებისა და მეტყველების საშუალებით. როგორც ლევის პ. ჰინჩმანი და სანდრა კ. ჰინჩმანი ამბობენ:

...არენდტი იღებს ყოფიერების ჰაიდეგერისეულ იდეას, როგორც იმას, რაც „გამოდის სიცხადეზე“ და „ავლენს საკუთარ თავს.“ მაგრამ არენდტთან ის, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებულია *თვითთან* პოლიტიკურ კონტექსტში. „ყოფნა“ ნიშნავს იყო არსება, რომელიც ავლენს თავს საჯარო სფეროში. ყოფნის ეს ფორმა, (რომელსაც არენდტი უწოდებს ქმედებას) ხორციელდება მხოლოდ ადამიანის მიერ, რადგან იგი ერთადერთია, რომელიც ავლენს თავის ექსისტენციას ...<sup>157</sup>

არენდტი მიიჩნევს, რომ ქმედების საშუალებით ადამიანის უნიკალური არსების გამოვლინება საჯარო სფეროში ემყარება ინიციატივას, რომელსაც ადამიანი თავისით გამოიჩენს ხოლმე. არავის შეუძლია, როგორც არენდტი ფიქრობს, სრულებით თავი დააღწიოს ინიციატივას, რომელიც არაა განპირობებული არც აუცილებლობით, როგორც შრომა და არც უტილიტარიზმით, როგორც დამზადება. გარდა ამისა, იგი ამბობს, რომ სხვები, ვისთანაც ჩვენ გვსურს ურთიერთობა, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში შეიძლება გახდნენ ჩვენთვის სტიმული, თუმცა თვითონ ინიციატივა არაფრით არ არის განპირობებული; მისი საფუძველი თვით იმ დასაწყისშია, რომელიც ჩნდება სამყაროში ჩვენს დაბადებასთან ერთად. აქედან გამომდინარე, რადგან ნებისმიერი ადამიანი დაბადების შედეგად არის *initium*-ი, ამიტომ ადამიანს შეუძლია გახდეს ინიციატორი ახალი დასაწყისის. უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ბერძნულ და ლათინურ ენაში არენდტი ხედავს ქმედების აღმნიშვნელი ორი სიტყვიდან ერთ-ერთში დასაწყისის მნიშვნელობასაც: „ორ ბერძნულ ზმნას - *archein*-სა ('დაწყება,' 'ინიციატივა' და 'მართვა') და *prattein*-ს ('ბოლომდე მიყვანა,' 'მოწესრიგება,' 'შესრულება') შეესაბამება ორი ლათინური ზმნა - *agere* ('მომართვაში მოყვანა,' 'წაყვანა') და *gerere* (რომლის საწყისი მნიშვნელობა არის 'ტარება').<sup>158</sup> ამ შემთხვევაში არენდტი მიიჩნევს, რომ „ძველი ენები, თანამედროვე ენებთან შედარებით, ბევრად უფრო

<sup>156</sup> Ibid., 202.

<sup>157</sup> Ibid., 202.

<sup>158</sup> Arendt, *The Human Condition*, 189.

უკეთესად წარმოაჩენენ ადამიანურ გამოცდილებას და, ამასთანავე, მათ პოლიტიკის ბევრად უფრო 'ავთენტური' გაგებაც აქვთ.<sup>159</sup>

არენდტის მიერ ადამიანის გაგება, „როგორც დამწყებისა და ახალი დასაწყისის, ემყარება ავგუსტინეს 'nativity-ს ფილოსოფიას,' რომლითაც არენდტი ხაზს უსვამს დასაწყისის მნიშვნელობას ადამიანური გამოცდილებისთვის.“<sup>160</sup> როგორც პატრიცია ბოვენ-მური ამბობს:

...ავგუსტინეს არენდტისეული ინტერპრეტაცია, რომელშიც ყურადღება გამახვილებულია დასაწყისზე, განპირობებულია მისი განსაკუთრებული ინტერესით პოლიტიკური ქმედების მიმართ, მისი გაგებით natality-ის, როგორც დასაწყისის საფუძვლის, რომელიც ემყარება წინა-პოლიტიკურ ავგუსტინისეულ განსხვავებას principium-სა და initium-ს შორის. ორივე ტერმინი აღნიშნავს 'დასაწყისს.' Principium-ი ავგუსტინესთვის არის სამყაროს დასაწყისი, რომელსაც თავისი დასაბამი ყოველივეს საწყისში (დმერთში) აქვს; initium-ი კი არის ადამიანური არსების, როგორც დამწყების, დასაწყისი. ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ ადამიანებთან ერთად დასაწყისის პრინციპი ჩდება სამყაროში; რადგან დაბადების საშუალებით ისინი არიან ახლის დამწყებნი, ახალ მოსულები, ინიციატორები და ქმედების განმხორციელებლები.<sup>161</sup>

არენდტიც, ავგუსტინეს მსგავსად, ფიქრობს, რომ ქმედება natality-სთან არის დაკავშირებული. სწორედ ამიტომ არენდტისთვის „...nativity, და არა mortality, რომელიც ჰაიდეგერთან გვხდება, არის პოლიტიკური აზროვნებისთვის ცენტრალური კატეგორია.“<sup>162</sup> ამდენად, „nativity-ს...როგორც ქმედების წყაროს აღმოსაჩენად არენდტი იყენებს ავგუსტინეს, იმისათვის, რომ თავი დააღწიოს, თავისი მასწავლებლის, ჰაიდეგერის გავლენას.“<sup>163</sup>

არენდტი თანახმად, ქმედება „...წარმოქმნის არაპროგნოზირებად ურთიერთობებს, ამიტომ ადამიანისთვის შეუძლებელია სრულად მისი შედეგის წინასწარ ცოდ-

---

<sup>159</sup> Hinchman and Hinchman, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism," 199

<sup>160</sup> Bowen-Moor, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, 26-27. შდრ. Rainer Schurmann, *Broken Hegemonies*, trans. Reginald Lilly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003, 348: „არენდტი აღწერს natality-ს ცნებას, როგორც 'დასაწყისის პრინციპს,' რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს დავიწყოთ რაღაც ახალი.“

<sup>161</sup> Bowen-Moor, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, 27.

<sup>162</sup> Betz Hull, *Hidden philosophy of Hannah Arendt*, 99.

<sup>163</sup> Scanlon, 'Arendt's Augustine,' 159-160.

ნა.<sup>164</sup> გარდა ამისა, ქმედების უნარი ეფუძნება განუმეორებლობას, რომლის საშუალებითაც სამყაროში ყოველი ახალმოსული ადამიანი განსხვავდება იმათგან, ვინც მანამდე იყო, ანდა მომავალში იქნება. არენდტისთვის ეს განსხვავებულობა წარმოიშობება დაბადების გზით, რომლითაც ყოველი ახალდაბადებული ადამიანი ჩნდება სამყაროში, როგორც უნიკალური არსება.

მაშასადამე, ქმედება დაბადებასთან არის დაკავშირებული და ხორციელდება ყოველი ახალდაბადებულის ცალკეულ ფაქტში. ხოლო, რაც შეეხება მეტყველებას, ის განასხვავებს სამყარო-ში-მყოფ ადამიანებს ერთმანეთისაგან. ორივე მათგანის საშუალებით კი შესაძლებელი ხდება სპეციფიურად ადამიანური პლურალურობის შექმნა, რომელშიც ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული ადამიანები თანაარსებობენ. კანოვანის ამბობს, რომ „ქმედება და მეტყველება წარმოაჩენს სხვადასხვა მხარეს ადამიანური პლურალურობის. მეტყველება დაკავშირებულია უნიკალური ვინ-ის აღმოჩენასთან, მაშინ, როდესაც ქმედება - დასაწყისთან, natality-სთან.“<sup>165</sup>

არენდტისთვის ქმედება და მეტყველება ახლოს დგას ერთმანეთთან არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი წარმოადგენენ სხვადასხვა მხარეს ადამიანური პრულარულობის, რომელიც გულისხმობს მრავალ ერთმანეთის თანასწორ უნიკალურ ადამიანთა თანაარსებობას, არამედ, აგრეთვე, იმიტომ, რომ მხოლოდ მათ შეუძლიათ გასცენ პასუხი კითხვაზე, რომელსაც სამყაროში ყოველ ახალ მოსულს ეკითხებიან: ვინ ხარ შენ? მიუხედავად იმისა, რომ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია, როგორც სიტყვის, ასევე მოქმედების საშუალებით, არენდტი ფიქრობს, რომ მეტყველება უფრო გამოსადეგია ვინ-თან დაკავშირებულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, ვიდრე ქმედება, რომელიც უფრო მეტად დაბადებასთან არის დაკავშირებული. უნდა ითქვას, რომ არენდტისთვის მეტყველების ფუნქცია არის არა ნამოქმედარის ახსნა, არამედ ქმედების შემსრულებლის იდენტიფიცირება და ჩვენება იმისა, რომ მოქმედებს სწორედ იგი, და არა ვიღაც სხვა. გარდა ამისა, არენდტი მიიჩნევს, რომ ქმედება, რომელსაც თან არ ახლავს მეტყველება, კარგავს თავის გამოვლინებად თვისებას და შეუძლებელს ხდის ადამიანთა შორის ურთიერთობას: „უსიტყვო ქმედებას არ შეიძლება ერქვას ქმედება, რადგან ამ შემთხვევაში საქმე აღარ გვექნება მოქმედ ადა-

<sup>164</sup> Tchir, *Hannah Arendt's Theory of Action: Diamonic Disclosure of the 'Who*, 25.

<sup>165</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 131.



მიანთან, რომელიც ქმედების შემსრულებელი და სიტყვის წამომთქმელია.<sup>166</sup> არენდტი ამბობს, რომ ქმედების საშუალებით, რომელიც განუყოფელია მეტყველებისაგან, ადამიანები გამოდიან სამყაროში, რომელშიც ისინი ვითომდა არ ჩანდნენ მანამ, ვიდრე იქ „არ გამოჩნდა მათი უნიკალური სხეულებრივი ფორმა და არ გაჟღერდა მათი არანაკლებ უნიკალური ხმა.“<sup>167</sup>

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ქმედების ნამდვილ რეზულტატს წარმოადგენს არა დასახული მიზნის მიღწევა, არამედ ისტორია, რომელსაც დასაწყისში განსაზღვრული მიზნის მქონე ადამიანი საერთოდ არ ითვალისწინებს, რადგან მოქმედი ადამიანისთვის მას მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს და იგი მისთვის უბრალოდ ისაა, რაც ქმედების თანმხლებია. თუმცა, არენდტის აზრით, ის რაც რჩება სამყაროში ადამიანის ქმედებისაგან არის არა ადამიანთა მისწრაფებები, რომლებიც უბიძგებენ მათ მოქმედებისკენ, არამედ ისტორიები, რომელთა შექმნის მიზეზი თავად ადამიანია. მხოლოდ ისინი „ალიბეჭდებიან წყაროებსა და ძეგლებში, მხოლოდ მათ შუძლიათ გახდნენ ხილვადი გამოყენებად საგნებსა და ხელოვნების ნაწარმოებებში, და კვლავ იქნენ მოყოლილი ან გასაგნობრივდნენ.“<sup>168</sup>

აქედან გამომდინარე, ქმედების ნამდვილ „პროდუქტს“ წარმოადგენს ისტორია. და ეს „პროდუქტი“ ჩნდება იმის გამო, რომ ქმედებისა და მეტყველების საშუალებით ადამიანები ავლენენ საკუთარ თავს, როგორც ინდივიდები და ქმნიან „გმირებს“, რომელთა შესახებაც მოგვითხრობს ისტორია. არენდტის თანახმად, გმირის შეუდერეკელი ხასიათი, რომელიც შეადგენს მისი პიროვნების იდენტობას, ძალიან მკრთალად ჩანს ქმედებასა და მეტყველებაში, მაშინ, როდესაც ისტორიაში ის უფრო მკაფიოა, რაც მისი გასაგნობრივების შესაძლებლობას იძლევა.<sup>169</sup> საინტერესოა, რომ ისტორია გადაიქცევა საგნად, სამყაროს სხვა საგანთა მსგავსად, მხოლოდ იმის შემ-

<sup>166</sup> Arendt, *The Human Condition*, 179. შრდ. Martin Heidegger, “Turning,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New-York and London: Garland Publishing, 1977, 40-41.

<sup>167</sup> Arendt, *The Human Condition*, 179.

<sup>168</sup> Ibid., 184.

<sup>169</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ისტორია, რომელშიც გამოხატულებას პოულობს ქმედება და მეტყველება, შეიძლება სხვადასხვა სახით გასაგნობრივდეს, ყველაზე უკეთესად ეს, არენდტის აზრით, ხდება დრამაში, საკუთრივ, მისი თეატრალურად დადგმის გზით, რადგან თეატრალური მოქმედება ყველაზე უკეთ იმიტირებს ქმედებას. შესაბამისად, თეატრი არენდტისთვის არის ყველაზე პილიტიკური ხელოვნება, რადგან ქმედების შემსრულებლის იდენტობა ჩანს მხოლოდ ქმედების იმიტაციაში. იხ. (Arendt, *The Human Condition*, 187). ანტიკური თეატრის მნიშვნელობის შესახებ არენდტთან იხ. Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

დეგ, რაც თავის დასასრულს აღწევს, ანდა როდესაც ადამიანი, რომლის შესახებაც ის მოგვითხრობს უკვე აღარ არის ცოცხალი. არენდტისთვის, პიროვნების არსი - არა მისი ბუნება, ანდა ინდივიდუალური თვისებები, არამედ მისი ვინ-ი - შეიძლება გამოჩნდეს და განაგრძოს სამყაროში არსებობა, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანის სიცოცხლე დასრულდა, როდესაც არაფერი აღარ რჩება მისი ისტორიის გარდა.

როგორც ვხედავთ, ისტორიები დაკავშირებულია ადამიანებთან, რომლებიც ამ ისტორიების გმირები არიან, ისევე როგორც მათი შექმნის მიზეზიც. თუმცა ისტორიები არ წარმოადგენენ მათ ქმნილებას, რადგან „...არავის არ შეუძლია იყოს ავტორი და შემქნელი თავისი ისტორიის...“,<sup>170</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი ადამიანი თვითონ არის მისი ინიციატორი და თვითონ მოქმედებისა და სიტყვის საშუალებით არის მისი შექმნის მიზეზი. შესაბამისად, ქმედების ნამდვილი მნიშვნელობაც იცის არა მან, ვინც მოქმედებს, არამედ მან, ვინც შემდეგ, დროთა განმავლობაში, იხსენებს მომხდარ ისტორიას და მოგვითხრობს მის შესახებ. არენდტის ამბობს, რომ:

ის, რასაც გვიამბობს მონაყოლი ისტორია რჩება მოქმედი ადამიანისთვის დაფარული, და მისი ქმედების მოტივს არა აქვს არანაირი მნიშვნელობა იმ ისტორიისთვის, რომელიც მის საფუძველზე შეიქმნა. ქმედების განმხორციელებელი ადამიანი არ მოგვითხრობს ისტორიას, რომლის მიზეზიც ის გახდა, არამედ მხოლოდ მთხრობელი, რომელიც აღიქვამს და „ქმნის“ ისტორიას.<sup>171</sup>

ამიტომ არენდტი მიიჩნევს, რომ აქილევსიც დამოკიდებული იყო ისტორიის მთხრობელზე, პოეტსა და ისტორიოგრაფზე, რომელთა გარეშეც მისი ისტორია დარჩებოდა ისეთივე წარმავალი, როგორც იყო მისი სიცოცხლე. ნათქვამიდან გამომდინარე, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ არენდტისთვის პოლიტიკური მოვლენის მხილველი უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ქმედების შემსრულებელი, რადგან მხილველის გარეშე ქმედებას არ ენიჭება ის მნიშვნელობა, რომელიც მას ადამიანთა ერთობისთვის აქვს. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეს იდეა გამსაზღვრელი ხდება არენდტისთვის მხოლოდ გვიანდელი პერიოდის ნაშრომში „ლექციები კანტის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ“ (გამოქვეყნდა არენდტის გარდაცვალების შემდეგ 1982 წელს) და არა „ადამიანურ მდგომარეობაში“, რომელშიც არენდტი უპირატესობას უფრო მე-

<sup>170</sup> Arendt, *The Human Condition*, 184.

<sup>171</sup> Ibid., 192.

ტად ქმედების შემსრულებელს ანიჭებს, რომელიც ქმედების საშუალებით ახერხებს საკუთარი თავის გამოვლინებას, ვიდრე მხილველს, რომელიც მსჯელობის საშუალებით აფასებს სხვის ქმედებას. ეს კარგად ჩანს მაშინ, როდესაც არენდტი იმოწმებს პერიკლეს სიტყვებს, რომელთაც თუკიდიდე გადმოსცემს, იმასთან დაკავშირებით, რომ „...ქმედების dynamis-ი იმდენად ძლიერია, რომ განხორციელებულ ქმედებას შეუძლია არსებობა homo faber-ის მიერ გასაგნობრივების გარეშე.“<sup>172</sup> არენდტი აღნიშნავს იმასაც, რომ პერიკლესთვის განხორციელებული ქმედებისა და წარმოთქმული სიტყვის მნიშვნელობა არაა დამოკიდებული მიღწეულ შედეგზე, რადგან განხორციელებული ქმედება და წარმოთქმული სიტყვა ისედაც მნიშვნელოვანია მათი შედეგის მიუხედავად, ანუ არც სიტყვა და არც ქმედება არაა ისე მჭიდროდ დაკავშირებული შედეგთან, რომ ამის გამო მათ დაკარგონ მათთვის დამახასიათებელი სპეციფიკურობა და დიდება.

ამავე დროს, ქმედება ვერ შეძლებს განხორციელებას, თუკი ის არ დაარღვევს ჩვეულ წესრიგს და არ იქნება ექსტრაორდინალური.<sup>173</sup> ამის შესაძლებლობას კი იძლევა მხოლოდ პოლისი, რომელიც აიძულებს ადამიანებს იმოქმედონ ექსტრაორდინალურად. პოლისის გარეშე, როგორც არენდტი ამბობს, განადგურდება ყველაფერი, რაც კი არის ყველაზე წარმავალი და დიდებული ადამიანში.

საყურადღებოა, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტის მიერ წარმოდგენილი ქმედების კონცეფცია ინდივიდუალისტურია. მისი ყურადღება გამახვილებულია ინდივიდის თვით-გამოვლინებაზე, რომელიც ქმედების საშუალებით ხორციელდება. არენდტის აზრით, თვით-გამოვლინება არ წარმოდგენს ქმედების მიზანს, შესაბამისად, ქმედების შედეგს დიდი მნიშვნელობა არ ენიჭება. ამასთან დაკავშირებით ვოლინი ამბობს, რომ არენდტი „გვთავაზობს პოლიტიკის ესთეტიზირებულ სახეობას, რომელსაც საქმე არა აქვს პოლიტიკის შედეგთან, ამიტომ ის არ შეიძლება იყოს უტილიტარული. პირიქით, ის არის ‘ესთეტიზირებული’ და ‘თეატრალიზირებული’ თვისებების მქონე და აღნიშნავს: საჯაროდ მეტყველებასა და მოქმედებას, რომელთა საშუალებითაც პოლიტიკური აქტორები ავლენენ საკუთარ თავს.“<sup>174</sup> მა-

---

<sup>172</sup> Ibid., 205.

<sup>173</sup> შრდ. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, 16.

<sup>174</sup> Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 69.

შასადამე, არენდტს, „...როგორც ფენომენოლოგს ... ესმოდა პოლიტიკა ესთეტიკური აზრით, რომელიც გულისხმობს ინსერსიბიექტური თვისების მქონე ადამიანურ სამყაროს.“<sup>175</sup>

როგორც უკვე აღინიშნა, ანტიკურ საბერძნეთში ქმედება დაკავშირებული იყო თვით-გამოვლინების ფენომენთან, რომლიდანაც შეიძლება აიხსნას ე.წ. აგონიური სულიც, სხვებთან შეჯიბრის სურვილი, რომელმაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა შესძინა პოლიტიკურის ცნებას ქალაქ-სახელმწიფოში. ამან განაპირობა ისიც, რომ დასაწყისში ძველი ბერძნები არ თვლიდნენ კანონმდებლობას პოლიტიკურ საქმიანობად. არენდტი ამბობს, რომ ბერძნებისთვის „კანონმდებლობა დაკავშირებული იყო არა ქმედებასთან, არამედ დამზადებულ პროდუქტთან, რომელიც მსგავსი იყო ქალაქის კედლების, რომლებიც შემოსაზღვრავდნენ ქალაქს.“<sup>176</sup> მაგრამ პლატონმა და არისტოტელემ, პირიქით, მოათავსეს ქალაქის მშენებლობა და კანონმდებლობა თავიანთი პოლიტიკური ფილოსოფიის ცენტრში. ეს, არენდტის აზრით, შეიძლება აიხსნას იმით, რომ სოკრატულმა სკოლამ უარყო ყველაფერი, რაც პოლიტიკურთან, ანდა ქმედებასთან იყო დაკავშირებული და დაუბრუნდა იმ საქმიანობას, რომელიც ბერძნებისთვის წინაპოლიტიკურ საქმიანობას წარმოადგენდა. ამ შემთხვევაში ყურადღება გამახვილებული იყო კანონმდებლობაზე, რადგან სწორედ მასში დაინახეს მსგავსება დამზადებასთან, რომლის მიზანს განსაზღვრული დასასრულისაკენ სწრაფვა წარმოადგენს და რომელიც თავის შემდეგ ყოველთვის ტოვებს დასრულებულ პროდუქტს. ამ შემთხვევაში, არენდტი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფიამ შეძლო მოფიქრება რაღაც ისეთის, რაც არ იქნებოდა ისეთივე არამყარი, როგორც ადამიანური ქმედება, და, საბოლოოდ, იმ დასკვნამდეც კი მივიდა, რომ უმჯობესია საერთოდ უარის თქმა ქმედებაზე, რადგან ფილოსოფიამ, პოლისთან დაპირისპირების შედეგად, გააცნობიერა ქმედების წარმავალი ხასიათი და მისი რეზულტატის წინასწარ განჭვრეტის შეუძლებლობა.

ქმედების ჩანაცვლება დამზადებით, რაც, ფაქტობრივად, შეუძლებელს ხდის ადამიანურ ურთიერთობებს, შესამჩნევია არისტოტელსთან, რომელსაც მოჰყავს ქმედების ასაღწერად მაგალითები პრივატული სფეროდან, რითიც აიგივებს ქმედებას

<sup>175</sup> Plot, *The Aesthetico-Political: The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, 71.

<sup>176</sup> Arendt, *The Human Condition*, 194.

დამზადებასთან. არენდტი ფიქრობს, რომ ასეთი მიდგომა და გაგება ანადგურებს ქმედების მნიშვნელობას. ხოლო, რაც შეეხება პლატონს, მისთვის „...განსხვავება *poiesis*-სა და *praxis*-ს შორის (როგორც ის მანამდე გაიგებოდა ქალაქ-სახელმწიფოში) საერთოდ არ არსებობს. პლატონის იდეალურ ქალაქ-სახელმწიფოში ადამიანური ურთიერთობები ორგანიზებულია *poiesis*-ს მოდელის მიხედვით.“<sup>177</sup> ამიტომ არენდტი უპირისპირდება პლატონს და მისი სახით ჰაიდეგერსაც, რადგან „პლატონის მსგავსად, ჰაიდეგერიც განიხილავს ქმედებას, როგორც დამზადებას.“<sup>178</sup> ჰაიდეგერისთვის, როგორც ტამინიო ამბობს, არ იყო უცხო პლატონისეული არევა ერთმანეთში *παῖσις*-ისა და *ποῖσις*-ის; უფრო მეტიც, ყოველდღიურობის ჰაიდეგერისეული აღწერა მოცემულია *ποῖσις*-ის საფუძველზე, სადაც არ არსებობს ფენომენოლოგიური განსხვავება დამზადებასა და ქმედებას შორის. სწორედ ამას ხედავს ტამინიო ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროში,“ რომელშიც „ყურადღება გამახვილებულია უტილიტარიზმზე, ხელობაზე, მიზან-საშუალებით ურთიერთობაზე, *Bewandtnisganzheit*-ზე და ა.შ.“<sup>179</sup>

როგორც არენდტი აღნიშნავს, პლატონის მცდელობა ჩაანაცვლოს ქმედება დამზადებით, რათა მიანიჭოს მას ისეთივე ხანგრძლივობა და წესრიგი, როგორც ეს აქვს დამზადებას, შეიძლება დავინახოთ მაშინ, როდესაც იგი იყენებს იდეების შესახებ მოძღვრებას პოლიტიკურ საქმიანობასთან მიმართებაში.<sup>180</sup> არენდტი ამბობს, რომ პლატონი იყენებს იდეებს, როგორც მოდელებსა და ნიმუშებს, ქმედების მიმართ ისე, როგორც ეს ხდება დამზადების დროს, რომელიც ორიენტირებულია გარკვეულ მოდელზე, რომლის მიხედვითაც უნდა დამზადდეს საგანი. როგორც უკვე ითქვა, ქმედებისა და დამზადების იგივეობაზე საუბრობს არისტოტელეც.<sup>181</sup> თუმცა არენდტი

<sup>177</sup> Taminioux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology* 113. შრდ. Taminioux, “Phenomenology and the Problem of Action,” 211.

<sup>178</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 224.

<sup>179</sup> Taminioux, “Phenomenology and the Problem of Action,” 215.

<sup>180</sup> შრდ. Arendt, “Philosophy and Politics,” 428: „...პლატონი იყო პირველი, რომელმაც გამოიყენა იდეები პოლიტიკური მიზნებისთვის, ანუ იმისათვის, რომ დაემკვიდრებინა აბსოლუტური სტანდარტები ადამიანური ურთიერთობების სფეროში, სადაც ასეთი ტრანსცენდენტური სტანდარტების გარეშე, ყველაფერი რელატიური დარჩებოდა.“ ასევე შრდ. Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, trans. Michael Chase, Cambridge and London: Harvard University Press, 2004, 75.

<sup>181</sup> Arendt, *The Human Condition*, 230: „პლატონი, უფრო ნაკლებად კი არისტოტელე, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მათგანი ერთსულოვანი იყო იმის თაობაზე, რომ ხელოსანი არ შეიძლება იყო მოქალაქე,

ფიქრობს, რომ არისტოტელე მაინც განასხვავებს ერთმანეთისაგან ქმედებასა და დამზადებას. ამის შესახებ ბენჰაბიბი წერს: „უპირისპირდება რა პლატონის მიერ ადამიანური სამყაროს უარყოფას, არენდტი ხედავს არისტოტელესეულ განსხვავებაში poiesis-სა და praxis-ის შორის...ქმედების კონცეფტის ფილოსოფიურ გამოხატულებას, რომელიც მოქმედებისა და მეტყველებისაგან შედგება.“<sup>182</sup>

გარდა ამისა, ის ფაქტი, რომ ქმედება და წარმოთქმული სიტყვა არის ყველაზე დიდებული რამ, რაც ადამიანს აქვს, „ჩანს *energeia*-ს (აქტის) არისტოტელესეულ ცნებაში, რომელიც თანმხლებია ნებისმიერი ქმედების, რომელსაც არ გააჩნია მიზანი (*atelis*) და, რომელიც არ ტოვებს თავის შემდეგ არანაირ რეზულტატს (*par' autas erga*), არამედ მთელ თავის მნიშვნელობას ავლენს საკუთარ ქმედებაში.“<sup>183</sup> აღნიშნული შეიძლება ასეც გამოითქვას: ქმედებასა და მეტყველებას მიზანი საკუთარ თავში აქვთ, ანუ მათი მიზანი არაა განსაზღვრული მიზნის მიღწევა, რაც მათ საზღვრებს გარეთ არსებობს. ამგვარად, რადგან მიზანი, *telos*-ი, მათ საკუთარ თავში აქვთ, ამიტომ ისინი წარმოადგენენ *entelecheia*-ს. მაშასადამე, ქმედებისა და მეტყველების გზით განხორციელებულ საქმიანობას არ გააჩნია საბოლოო მიზანი, რომელშიც „ამოიწურება“ პროცესი, რადგან მიზანი მოქცეულია თვით ამ პროცესში. ამ პროცესის მიმდინარეობა კი არის აქტი, *energeia*.

აქტის (*energeia*) არისტოტელესეულ კონცეფტს მიეკუთვნება ყველა ის საქმიანობა, რომელსაც არ გააჩნიათ საკუთარი თავის გარეთ რაიმე მიზანი და რომლებიც თავის შემდეგ არ ტოვებენ არაფერს, რაც დამზადების შედეგის მსგავსი შეიძლება იყოს. ასეთი სახის საქმიანობები არ ოპერირებენ მიზან-საშუალების კატეგორიით, რადგან „საშუალება, რომელიც აღწევს მიზანს კვლავ გადაიქცევა საშუალებად,“ ხოლო მიზანი არ შეიძლება იქნეს დანახული, როგორც ინსტრუმენტი უფრო მაღალი მიზნის მისაღწევად. პოლიტიკის არენდტისეული კონცეფცია, რომელიც არის პერფომანსული, ეფუძნება საკუთარ

---

მიიჩნევდნენ, რომ პოლიტიკური საქმიანობა უნდა შეფასდეს იმავე კრიტერიუმის მიხედვით, რომელიც დამზადების დროს გამოიყენება.”

<sup>182</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 114.

<sup>183</sup> Arendt, *The Human Condition*, 206.

თავში მიზნის მქონე ქმედებასა და დამზადებას შორის ხასისხობრივ გასხვავებას, რომელიც არისტოტელედან იღებს დასაბამს.<sup>184</sup>

განასხვავებს რა, არისტოტელეს კვალად, ერთმანეთისაგან *poiesis*-სა და *praxis*-ს, არენდტი აღნიშნავს, რომ *praxis*-ის და არა *poiesis*-სა გზით იქმნება პოლისი, რომელიც არის „ადამიანური არსების განხორციელების შესაძლებლობა.“<sup>185</sup> მაშინ, როდესაც ჰაიდეგერისთვის „პოლისი ეს არის უნიკალური ... ‘სამყაროს-გამომვლენელი’ ხელოვნების ნიმუში’ და „ის არ არის შექმნილი მოქალაქეთა-ინტერაქციული-ქმედების გზით...რადგან ისაა ყველაზე ფუნდამენტური და უჩვეულო *poiesis*-ური წარმოსახვის ნაყოფი.“<sup>186</sup> 1950 წლის ესეში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი“ ჰაიდეგერი წერს, რომ „*პოლისი* და ხელოვნების ქმნილება გაიგება, როგორც ის, რაც ‘აღებს სამყაროს,’ და ორივე მათგანი წარმოადგენს ბრძოლის პროდუქტს.“<sup>187</sup> ეს აზრი გვაბრუნებს უკან პოლისის იდეასთან, რომელსაც ჰაიდეგერი (1936 წლის სალექციო კურსში „მეტაფიზიკის შესავალი“) აკავშირებს *polemos*-თან.<sup>188</sup>

ჰაიდეგერის წარმოდგენით, პოლისი იქმნება და იშლება *polemos*-ის გზით. შესაბამისად, პოლიტიკურად ჰაიდეგერისთვის, აგრეთვე, „გულისხმობს მონაწილეობას *polemos*-ში.“<sup>189</sup> ამ მხრივ არენდტიც, ჰაიდეგერის მსგავსად, ფიქრობს რომ „პოლიტიკა, უპირველეს ყოვლისა, ეხება ექსისტენციალური თვით-დამკვიდრების საკითხს: ეს არის სივრცე ვირტუოზული პერფომანსისა და ინდივიდუალური სიმამაცის, რომელიც ავთენტურობის საფუძველია.“<sup>190</sup>

ამ კონტექსტში არენდტი მიმართავს ჰომეროსს იმისათვის, რომ გაიგოს ადამიანის ბუნება და მისი მიმართება პოლიტიკასთან. როგორც ტამინიო ამბობს, „არენდტი აკავშირებს ჰომეროსის მემკვირეობასთან პოლისის აგონიურ მენტალობას, მის სწრაფვას შეჯიბრისაკენ, როგორც შესაძლებლობას ყველასთვის, რომ აჩვენონ, თუ ვინ არიან ისინი სინამდვილეში და, აგრეთვე, როგორც შესაძლებლობას, რომ გამოავლი-

<sup>184</sup> Melaney, “Arendt’s Revision of Praxis: On Plurality and Narrative Experience,” 466.

<sup>185</sup> Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, 14.

<sup>186</sup> Villa, “Arendt, Heidegger, and Tradition,” 997.

<sup>187</sup> Sluga, “Conflict is the Father of All Things”: Heidegger’s Polemical Conception of Politics.” 213.

<sup>188</sup> *ib.* Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven: Yale University Press, 2000, 162-163.

<sup>189</sup> Fried, *Heidegger’s Polemos*, 139.

<sup>190</sup> Wolin, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 69.

ნონ თავიანთი იდენტობა.<sup>191</sup> საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ არენდტისაგან განსხვავებით, ჰაიდეგერთან საწყისი აგონია ხდება არათანასწორუფლებიან მოქალაქეებს შორის. უფრო მეტიც, ის ხდება „სამყაროსა“ და ‘მიწას’, ‘დაფარულობასა’ და ‘დაუფარაობას’ შორის.<sup>192</sup> ჰაიდეგერი წერს: “მიწა სამყაროს საშუალებით არსებობს და სამყარო აფუძნებს საკუთარ თავს მიწაზე იმდენად, რამდენადაც ჭეშმარიტებას ადგილი აქვს მხოლოდ საწყისეულ დაპირისპირებისას დაფარულობასა და დაუფარაობას შორის.”<sup>193</sup> ჰაიდეგერი უბრუნდება ამ საკითხს თავის 1942-43 წლების სალექციო კურსში „პარმენიდეზე“:

πῶλις -ი ესაა არსებულთა დაუფარაობის ადგილი, რომელიც შემოიკრებს მათ თავის გარშემო. თუმცა, როგორც სიტყვა მიგვანიშნებს, ἀλήθεια კონფლიქტური თვისების მქონეა, რომელიც ვლინდება განადგურებასა და დავიწყებაში, ამიტომ πῶλις-ში, როგორც ადამიანის სამყოფელში, ადგილი უნდა ჰქონდეს დაპირისპირებას...<sup>194</sup>

არენდტისთვის, ისევე როგორც ჰაიდეგერისთვის, პოლისი ესაა გამოვლინების სივრცე, რომელსაც იგი საჯარო სფეროსთან აიგივებს.<sup>195</sup> როგორც არენდტი ამბობს, საჯარო სფერო აღნიშნავს, „უპირველეს ყოვლისა, ყველაფერს, რაც ჩნდება საჯაროდ და შეიძლება იქნეს დანახული და გაგონილი ყველას მიერ და ასევე იმას, რასაც საჯაროდ ყოფნის შესაძლებლობა აქვს.“<sup>196</sup> ამდენად, არენდტი მიიჩნევს, რომ „ჩვენთვის

<sup>191</sup> Taminioux, “Athens and Rome,” 174.

<sup>192</sup> Villa, “Arendt, Heidegger, and Tradition,” 997.

<sup>193</sup> Heidegger, “The Origin of the Work of Art,” 180.

<sup>194</sup> Heidegger, *Parmenides*, 90.

<sup>195</sup> მაგალითად, იხ. Danna R. Villa, “Arendt, Heidegger, and Tradition,” 996. შდრ. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 115.

<sup>196</sup> Arendt, *The Human Condition*, 50. „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი აღნიშნავს, რომ საჯარო სფერო ესაა თავისუფლების სფერო, მაშინ როდესაც საშინაო მეურნეობა ეს არის აუცილებლობის სფერო. მისი აზრით, ყველა ბერძენი ფილოსოფოსისთვის, არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რამდენად უპირისპირდებოდა იგი პოლისს, თავისთავად ცხადი იყო, რომ თავისუფლება არსებობს მხოლოდ პოლიტიკურ სფეროში. მაგალითად, იან პატოჩკა ამბობს, რომ პლატონისთვის “...ბერძნული სამყარო წარმოადგენდა თავისუფლების პრინციპის რეპრეზენტაციას. მაგრამ, რასაკვირველია, ჩვენ უნდა გავიგოთ ეს ბერძნების პოზიციიდან: რომ ესაა კეთილშობილთა სამყარო, ანუ იმ ადამიანთა - როგორც ეს ბრწყინვალედ აჩვენა ჰანა არენდტმა - რომლებიც არიან დესპოტები საკუთარ სახლში, და ამის საფუძველზე მათ შეუძლია იცხოვრონ თანასწორუფლებიან მოქალაქეებთან ერთად ქალაქში.“ (Jan Patočka, *Plato and Europe*, trans. Petr Lom, Stanford: Stanford University Press, 2002, 81-82). კასინის თანახმად, არენდტთან „თავისუფლება, გარკვეული აზრით, არ არის ფილოსოფიური კონცეფტი: ისაა, ‘პოლიტიკური კონცეფტი, რომელიც სინმადვილეში წარმოადგენს ქალაქ-სახელმწიფოსა და მოქალაქეობის კვინტესენციას. ჩვენი ფილოსოფიური აზრის ტრადიცია, რომელიც დაიწყო პარმენიდედან და პლატონიდან, უპირისპირდება პოლისსა და მოქალაქეობას. ცხოვრების წესი, რომელიც ფი-



გამოვლინება - რაც შეიძლება იყოს დანახული და გაგონილი - წარმოქმნის რეალობას.<sup>197</sup> გარდა ამისა, საჯარო სფერო, არენდტის თანახმად, ასევე „აღნიშნავს თვითსამყაროს იმდენად, რამდენადაც ის არის საერთო ყველა ჩვენგანისთვის და განსხვავდება პრივატული სფეროსაგან, რომელსაც ჩვენ ვფლობთ.“<sup>198</sup> ჰაიდეგერის მსგავსად, არენდტი აცხადებს, რომ ეს სამყარო არაა იდენტური მიწისა და ბუნების, როგორც განსაზღვრული სივრცე ადამიანებისთვის და ის, აგრეთვე, არაა არც ორგანული სიცოცხლის გარემოც. პირიქით, ისაა დაკავშირებული ადამიანურ არტეფაქტებსა და ადამიანური ხელით დამზადებულ საგნებთან, ასევე იმ ურთიერთობებთან, რომლებიც ხდება მათ შორის, ვინც ბინადრობს ადამიანების მიერ შექმნილ სამყაროში. ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დროშიც“ ჩვენ ვხედავთ, რომ „სამყარო შედგება საგანთა და ურთიერთობათა იმ კონტექსტიდან, რომელიც ადამიანის გარშემოა; ის არის Umwelt-ი (ადამიანის გარშემო სამყარო).“<sup>199</sup> როგორც ჰაიდეგერი აღწერს: „სამყარო-ში-ყოფნა და სამყარო ყოველთვის არის ის, რასაც მე ვიზიარებ სხვებთან ერთად. Dasein-ის სამყარო ეს არის ერთობლივი სამყარო [Mitwelt]. ყოფნა ესაა თანყოფნა. ყოფნაში იგულისხმება Dasein-ის სამყაროში სხვებთან ერთად ყოფნა [Mitdasein].“<sup>200</sup>

ტამინიო წერს, რომ ჰაიდეგერის „ყოფიერება და დრო“ აჩვენებს Dasein-ის განპირობებულობას ისეთი ცნებებით, როგორცაა Miteinandersein, Mitsein, Mitwelt, Mitda-

---

ლოსოფოსთა მიერ იყო არჩეული, დაუპირისპირდა წივც πολιτικός-ს, პოლიტიკური ცხოვრების წესს.’ (“What is Freedom?” *BPF*, p.157). თავისუფლების შეღწევა ფილოსოფიაში დაიწყო წმ. პავლედან და თავისუფლების ქრისტიანული იდენტიფიკაციიდან თავისუფალ ნებასთან. თავის კულმინაციას კი ჰაიდეგერის *Vom Wesen der Wahrheit*-ში მიაღწია, რომელშიც თავისუფლება ჭეშმარიტების საფუძველია.“ (Cassin, “Greeks and Romans: Paradigms of the Past in Arendt and Heidegger,” 39-40). მიუხედავად ამისა, ვილა, მაგალითად, ამტკიცებს, რომ „ყოფიერება და დროის“ ექსისტენციალური ანალიზი, თავისი დაპირისპირებით დეკარტისეული და კანტისეული სუბიექტ/ობიექტის პრობლემატიკასთან, გვთავაზობს სამყაროსთან ჩვენი ფუნდამენტური მიმართების არა მხოლოდ ახლებურ კონცეფციას, არამედ თავისუფლების საკითხის სრულიად ახლებურ ფორმულირებასაც. ადამიანური არსების ჰაიდეგერისეული კონცეფცია, როგორც სამყარო-ში-ყოფის, უარყოფს კოგნიტიურ და მოქმედ სუბიექტს, როგორც სამყაროსთან დაპირისპირებულ აბსტრაქტულ არსებას. ამის ნაცვლად, ჰაიდეგერი ყურადღებას ამახვილებს, Dasein-ზე, როგორც სამყაროში უკვე მყოფ, მოქმედ და მოაზროვნე არსებაზე. ეს რევოლუციური შემობრუნება გამსაზღვრელი იყო არენდტისთვის, რადგან ის ეხმარება მას გადალახოს მონისტური, სუბიექტ-ცენტრისტული თავისუფლების კონცეფცია, რომელიც გაბატონებული იყო დასავლური ფილოსოფიური და პოლიტიკური აზროვნების ტრადიციაში და ხაზს უსვამდა თავისუფალი ნების (ან ‘პრაქტიკული გონების’) მნიშვნელობას.“ Danna R. Villa, “The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger,” 76.

<sup>197</sup> Ibid., 50.

<sup>198</sup> Ibid., 52.

<sup>199</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 52.

<sup>200</sup> Heidegger, *Being and Time*, 155.

sein...“<sup>201</sup> ამდენად, როგორც ტამინიო ფიქრობს, ჰაიდეგერი ცდილობს სხვა ადამიანთან დაკავშირებული ტრადიციული მეტაფიზიკური პრობლემის გადაჭრას, რომელიც ეხება თვითსა და ამ თვითთან დაპირისპირებულ სხვებს შორის კავშირს. ეს კი ტამინიოსთვის ნიშნავს იმას, რომ ჰაიდეგერი უარყოფს არსებულისადმი მჭვრეტელობით მიმართებას, რომელიც, სავარაუდოდ, განპირობებული იყო მისი, როგორც „სახეზე არსებულის“ გაგებით და ყურადღებას ამახვილებს Dasein-ის სხვებთან ურთიერთობასა და სამყაროსადმი პრაქტიკულ მიმართებაზე. თუმცა ტამინიო იქვე ამბობს, რომ სხვა ადამიანებთან ურთიერთობა ჰაიდეგერს ესმის  $\pi\eta\sigma\tau$ -ი საქმიანობის პოზიციიდან, ანუ როგორც არაავთენტური. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰაიდეგერისთვის Mitsein-ის ფორმები არაავთენტურია, რადგან ისინი აჩვენებენ Dasein-ის ჩავარდნილობას ყოველდღიურობაში და მის გაუჩინარებას ანონიმურ *das Man*-ში.

ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: Dasein-ის ყველაზე ავთენტური ფორმა არის არა Mitsein-ი, არამედ სიკვდილისაკენ ყოფნა, რომელიც გულისხმობს გაცნობიერებას Dasein-ის მიერ საკუთარი სასრულობის. როგორც კარლ ლიოვიტი ამბობს თავის ესსეში ჰაიდეგერზე: „*Sein und Zeit*-ში სიკვდილი ესაა Dasein-ის დასასრული, რომელიც ყოველი ადამიანის, როგორც სამყარო-ში-მყოფის, განუყოფელი ნაწილია და სიკვდილისაკენ-ყოფნა, როგორც ასეთი, ეს არის შესაძლებლობა ავთენტური არსებობისთვის.“<sup>202</sup>

მაშასადამე, ჰაიდეგერის მიხედვით, Dasein-ი, როგორც სამყაროში ჩავარდნილი-პროექტი, ავთენტურია მხოლოდ თავისი საბოლოო შესაძლებლობის პირისპირ და მხოლოდ საკუთარი სასრულობის გაცნობიერების საშუალებით. აღნიშნულიდან გასაგებია, რომ ჰაიდეგერისთვის ავთენტურობა, არსებობს როგორც ყოველდღიური ადამიანური ურთიერთობის მიღმა, ასევე იმ რეალობის მიღმაც, რომელშიც ადამიანები მოქმედებენ და მეტყველებენ. აქედან გამომდინარე, „ჰაიდეგერისეული განსხვავება - არაავთენტურ საჯარო სფეროსა და ავთენტურ 'ექსისტენციალურ სოლიფსიზმს' შორის - წარმოქმნის მეტაფიზიკურ მიუღებლობას ადამიანური ურთიერთობების.“<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Taminiaux, “Phenomenology and the Problem of Action,” 215.

<sup>202</sup> Löwith, “The Nature of Man and the World of Nature for Heidegger's 80th Birthday,” 40.

<sup>203</sup> Taminiaux, “Phenomenology and the Problem of Action,” 216.

როგორც ვხედავთ, ჰაიდეგერისთვის ადამიანი კარგავს თავის ავთენტურობას საჯარო სფეროში. მაშინ, როდესაც არენდტისთვის, პირიქით, ადამიანი შეიძლება იყოს ავთენტური მხოლოდ საჯარო სფეროს საშუალებით. ამგვარად, არენდტი ავითარებს „ავთენტური Existenz“-ის ჰაიდეგერისეულ კონცეფციას, მაგრამ ის მის მიერ „...გამოყენებულია ყოფიერება და დროის სოლიფსისტური ტენდენციის წინააღმდეგ და საჯარო სფეროსა და სხვებთან 'ერთობლივი ცხოვრების' აღსადგენად.“<sup>204</sup> ვილა ამბობს, რომ:

საჯარო სფერო, რომელიც ჰაიდეგერისთვის აღნიშნავს Dasein-ის ყოველდღიურობას, ხდება, არენდტის ფენომენოლოგიაში, ადამიანის ტრანსცენდენტირებისა და თავისუფლების ავთენტური არსებობის სივრცედ. არენდტის თანახმად, პოლიტიკური ქმედებისა და მეტყველების საშუალებით საჯარო სფეროში ადამიანები ავლენენ თავიანთ უნიკალურ იდენტობასა და ანიჭებენ მნიშვნელობას „ადამიანურ არტეფაქტებს.“ შეხედულებების სივრცე და საჯაროდ მეტყველება - რაც ჰაიდეგერისთვის მიეკუთვნებოდა „ლაყბობის“ (Gerede) სფეროს - გარდაიქმნება არენდტის მიერ გამოვლენების სფეროდ par excellence; სფეროდ, სადაც ადამიანები არსებობენ, როგორც ინიციატორები და დაკავებულნი არიან ინტერსუბიექტური საქმიანობით; სფეროდ, რომელიც ავლენს ორივეს - უნიკალურ თვითსა და მნიშვნელობით აღსავსე „ადამიანური არტეფაქტების სამყაროს“.<sup>205</sup>

აქედან გამომდინარე, არენდტი, წინააღმდეგ ჰაიდეგერისა, ამტკიცებს, რომ თუკი ადამიანები დაკარგავენ საჯარო სფეროს, ისინი დაკარგავენ თავიანთ უნიკალურ თვითსაც. თუმცა, ნათქვამის მიუხედავად, არენდტი მაინც ხედავს ჰაიდეგერის ფილოსოფიის უდიდეს დამსახურებას იმაში, რომ მან შეძლო შენარჩუნება ადამიანის უნიკალური თვითის. ჰაიდეგერი, როგორც არენდტი ამბობს, „გვთავაზობს ჩვენ ახალ ენას, რომელიც წარმოგვიდგენს ინდივიდუალური Existenz-ის უნიკალურობას და გვაფრთხილებს მეტყველებისა და ადამიანური სულის უგონო გასაგნობრივების შესახებ მოდერნული ტექნიკის პირობებში.“<sup>206</sup> აღსანიშნავია, რომ სწორედ აქ არენდტი კვლავ უბრუნდება ჰაიდეგერს, რომელიც ხედავს მოდერნული ეპოქის არსს ტექნიკის ტოტალურ ბატონობაში. ამგვარად „მოდერნული ეპოქის ... ჰაიდეგერისეულ დიაგ-

<sup>204</sup> Villa, "Arendt and Heidegger, Again," 308.

<sup>205</sup> Villa, "The Anxiety of Influence: On Arendt's Relationship to Heidegger," 78.

<sup>206</sup> Hinchman and Hinchman., "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism," 203.

ნოზს მიჰყავს არენდტი *ადამიანურ მდგომარეობაში* მოდერნულობის საკუთარ კრიტიკამდე.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Villa, “The Anxiety of Influence: On Arendt’s relationship to Heidegger,” 77.

## თავი 4

### არენდტის მოდერნული ეპოქა და ჰაიდეგერი

#### მოდერნული ეპოქის დასაწყისი: სამყაროს გაუცხოება

მოდერნული ეპოქის არენდტისეულ ანალიზზე დიდი გავლენა ჰქონა ჰაიდეგერს, რომლისთვისაც მოდერნულობის ძირითად მახასიათებელს ატროპოცენტრიზმი წარმოადგენს. 1940 წლის სალექციო კურსში „ნიცშეზე“ ჰაიდეგერი აცხადებს: „ეპოქას, რომლსაც ჩვენ ვუწოდებთ მოდერნულობას ... განისაზღვრება იმით, რომ ადამიანი გახდა საზომი და ცენტრი არსებულის.“<sup>208</sup> ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი გახდა *subiectum*-ი. აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერი ამბობს, რომ:

როდესაც ადამიანი ხდება ერთადერთ და ნამდვილ *subiectum*-ად, მაშინ იგი გადაიქცევა იმ არსებად, რომელსაც ეფუძნება მთელი არსებული თავისი ყოფიერებით და თავისი ჭეშმარიტებით. ადამიანი ხდება ცენტრი არსებულთან კავშირისა. მაგრამ ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებულის გაგება მთლიანობაში იცვლება.<sup>209</sup>

ჰაიდეგერი კითხულობს: რაში გამოიხატება ეს ცვლილება? და როგორც შეესატყვისება მას მოდერნული ეპოქის არსი? მისი პასუხია: „მოდერნული ეპოქის გააზრების დროს, ჩვენ კითხვას ვსვამთ მოდერნული ეპოქის სამყაროს სურათის [Weltbild] შესახებ.“<sup>210</sup> ჰაიდეგერის მიხედვით, სამყაროს სურათი აღნიშნავს არა სურათს, რომელიც ჩვენ შეგვექმნა სამყაროზე, არამედ ის აღნიშნავს სამყაროს, რომელიც გაგებულია, როგორც სურათი. იგი ამბობს, რომ „არსებული მთლიანობაში ახლა გაიგება ისე, რომ ის მხოლოდ მაშინ და მხოლოდ იმ დრომდე წარმოჩნდება, როგორც არსებული, ვიდრე ეს არსებული დგინდება წარმომდგენი ადამიანის მიერ.“<sup>211</sup> მაშასადამე, ჰაიდეგერისთვის მოდერნული ეპოქის გამსაზღვრელ არსს წარმოადგენს ორი პროცესის ურთიერთგადაკვეთა: სამყაროს გადაქცევა სურათად და ადამიანის - სუბიექტად.

ჰაიდეგერისთვის მხოლოდ იქ, სადაც სამყარო გადაიქცევა სურათად ჩნდება

<sup>208</sup> Heidegger, *Neitzsche*, 28.

<sup>209</sup> Heidegger, „The Age of World Picture,” 128.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 129-130.

ჰუმანიზმი. ხოლო ჰუმანიზმი, მისი აზრით, ან უნდა ეფუძნებოდეს განსაზღვრულ მეტაფიზიკას, ან თვითონ უნდა იყოს მეტაფიზიკის საფუძველი. ესეში „მეტაფიზიკის გადალახვა“ ჰაიდეგერი წერს, რომ „მეტაფიზიკა ყველა მის სახეობაში და ყველა მის ისტორიულ ეტაპზე არის განსაკუთრებული, და შესაძლოა, ასევე გარდაუვალი ბედისწერა დასავლეთის და მისი პლანეტარული ბატონობის წინაპირობა.“<sup>212</sup> უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისთვის მეტაფიზიკა არის ბედისწერა იმ აზრით, რომ „ის, როგორც დასავლეთეუროპული ისტორიის ძირითადი მახასიათებელი, წირავს ადამიანთა მასებს არსებულისთვის, *იმის გარეშე*, რომ არსებულის ყოფიერება,... მეტაფიზიკიდან გამომდინარე და მეტაფიზიკის საშუალებით, შეიძლება როდესმე იქნეს შემჩნეული, გააზრებული ან აღქმული თავის ჭეშმარიტებაში.“<sup>213</sup> შესაბამისად, ჰაიდეგერისთვის ყოფიერების ჭეშმარიტება მეტაფიზიკისთვის რჩება დაფარული. ამიტომაც იგი ამბობს, რომ უსახლკარობა მყარად დამკვიდრდა არსებულში, რომელიც ყოფიერების მიერ არის მიტოვებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „უსახლკარობა არის სიმპტომი ყოფიერების დავიწყების“<sup>214</sup>

ჰაიდეგერი მიხედვით, ის რაც მარქსმა, ჰეგელიდან გამომდინარე, შეიმეცნა, როგორც ადამიანის გაუცხოება, თავისი საფუძველი ახალი დროის ევროპული ადამიანის უსახლკარობაში აქვს.<sup>215</sup> ამის შესახებ მარქსისტი მოაზროვნეები - გეორგ ლუკაჩი და თეოდორ ადორნო - ამბობენ, რომ „...ჰაიდეგერისთვის გაუცხოება ‘ონტოლოგიზირებულია, ე.ი. დეისტორიზირებული და დესოციალიზირებულია, და ის ადამიანური მდგომარეობის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელია.“<sup>216</sup> თავის ნაშრომში „ნამდვილობის ჟარგონში“ ადორნო წერს: „ის, რაც ჰეგელმა და მარქსმა გააზრეს, როგორც გაუცხოება და გასაგნობრივება..., ჰაიდეგერის მიერ ინტერპრეტირებულია ონტოლოგიურად და არა ისტორიულად.“<sup>217</sup> ხოლო ვილიამ რიჩარდსონის

<sup>212</sup> Heidegger, “Overcoming Metaphysics,” 90.

<sup>213</sup> Ibid., 90.

<sup>214</sup> Heidegger, “Letter on Humanism,” 242.

<sup>215</sup> ჰაიდეგერის მარქსისადმი დამოკიდებულების შესახებ იხ. Vattimo and Santiago, *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, New York: Columbia University Press, 2011; Kostas Akseos, *Introduction to a Future Way of Thought: On Marx and Heidegger*, trans. Kenneth Mills, Lüneburg: meson press, 2015; Laurence Paul Hemming, *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language and Humanism*, Evanston: Northwestern University Press, 2013.

<sup>216</sup> Skempton, *Alienation After Derrida*, 127-128.

<sup>217</sup> Adorno, *The Jargon of Authenticity*, 88.

თანახმად, „...გაუცხოების მარქსისტული გამოცდილება (Etfremdung) ... სხვა არაფერია, თუ არა განსხვავებული ფორმა ნიცშეანური ნიჰილიზმისა და ყოფიერების დავიწყების.“<sup>218</sup>

რაც შეეხება არენდტს, ვილა წერს, რომ მისთვის „მოდერნულობით უკმაყოფილების მიზეზი, არის არა გაღრმავება Seinsvergessenheit-ის (ყოფიერების დავიწყების), არამედ სამყაროსეული გამოცდილებიდან ადამიანის დაშორება.“<sup>219</sup> „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი ამტკიცებს, რომ არსებობს „სამი მთავარი მოვლენა,“ რომელმაც გავლენა მოახდინა მოდერნულ ეპოქაზე და ხელი შეუწყო სამყაროს გაუცხოებას:

ამერიკის აღმოჩენა, და დედამიწის შესწავლა; რეფორმაცია, რომელმაც გამოიწვია საეკლესიო და მონასტრული ქონების ექსპროპრიაცია, რაც გახდა მიზეზი ინდივიდუალური ექსპროპრიაციისა და სოციალური სიმდიდრის დაგროვების; ტელესკოპის გამოგონება და ახალი მეცნიერების განვითარება, რომელიც უყურებს დედამიწას უნივერსუმის გადმოსახედიდან.<sup>220</sup>

უპირველეს ყოვლისა, არენდტი ამბობს, რომ დედამიწის ახალმა აღმოჩენებმა, კონტინენტებისა და ოკეანეების გაზომვამ და რუქაზე გამოსახვამ, ისევე როგორც დედამიწის მთლიანად დაპყრობამ, განაპირობეს ის, რომ დედამიწა თანდათან შეიკუმშა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მისი სრულად შეკუმშვა მოხდა მხოლოდ თვითფრინავის გამოგონების შემდეგ, რომლის საშუალებითაც ადამიანი საერთოდ დასცილდა დედამიწის ზედაპირს. აქედან კი გამომდინარეობს თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ დედამიწაზე ნებიმიერი სიშორის შემცირება შეიძლება მიღწეულ იქნეს დედამიწიდან დაშორების გზით, ანუ ადამიანის გაუცხოებით დედამიწისაგან.

მეორე მოვლენა, რომელმაც განაპირობა ადამიანის გაუცხოება სამყაროსაგან იყო რეფორმაცია, რომელსაც მაქს ვებერი განსაზღვრავს, როგორც „შიდასამყაროულ ასკეზას,“ რომელიც, მისი აზრით, ახალი კაპიტალისტური მენტალობის წარმოშობის მიზეზია. „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი ამბობს, რომ „...ამ შიდასამყაროულ

---

<sup>218</sup> Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 389. შრდ. Jurgen Habermas, “On the Publication of The Letter on Humanism,” in *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin, Cambridge: The MIT Press, 1998, 192; 195.

<sup>219</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 192.

<sup>220</sup> Arendt, *The Human Condition*, 248.

გაუცხოებას სამყაროს შიგნით არანაირი კავშირში არა აქვს ... დედამიწის გაუცხოებასთან, რომელიც გეოგრაფიული აღმოჩენებისა და დედამიწის დაპყრობის შედეგია.<sup>221</sup> შიდასამყაროული გაუცხოება იყო უშუალო რეზულტატი რეფორმაციის შედეგად გლეხებისა და საეკლესიო ქონების ექსპროპრიაციის, რომელიც ფეოდალური ეკონომიკური სისტემის დაშლის ერთადერთ მიზეზს წარმოადგენდა.

მაშასადამე, მოდერნული ეპოქა, არენდტის აზრით, იწყება მოსახლეობის განსაზღვრული ფენების გაუცხოებით სამყაროსაგან. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ არენდტისთვის, მარქსისაგან განსხვავებით, არა თვითისგან გაუცხოება არის ძირითადი ნიშან-თვისება მოდერნული ეპოქის, არამედ სამყაროსაგან გაუცხოება.<sup>222</sup> როგორც პიტკინი ამბობს, „...გაუცხოების არენდტისეული ცნება არ არის იდენტური მარქსის თვით-გაუცხოების, და ზოგადად გაუცხოების მარქსისეული იდეის, თუმცა მას ამ უკანასკნელთან გარკვეული მსგავსება მაინც აქვს.“<sup>223</sup>

მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ არენდტი ეთანხმება მარქს იმაში, რომ კაპიტალიზმის წარმოშობის მიზეზი არის ექსპროპრიაცია. „კაპიტალის“ პირველ ტომში მარქსი წერდა, რომ კაპიტალის პირველადი დაგროვება, მისი ისტორიული გენეზისი „მდგომარეობდა მწარმოებლების ექსპროპრიაციაში, ანუ კერძო საკუთრების განადგურებაში, რომელიც მათ საკუთარ შრომაზე იყო დამყარებული.“<sup>224</sup> არენდტის აზრით, ექსპროპრიაცია, ანუ მოსახლეობის გარკვეული ფენებისთვის ადგილის წართმევა სამყაროში, არის, როგორც პირველადი დაგროვების საფუძველი, ასევე საწყისი წინაპირობაც, შრომის ექსპლუატაციის გზით, სიმდიდრის კაპიტალად გადაქცევისა.

ამ მოვლენის განსხვავება, რომელიც მოდერნული ეპოქის დასაწყისში მოხდა, წარსულის ანალოგიური მოვლენებისაგან მდგომარეობს იმაში, რომ „ექსპროპრიაციისა და სიმდიდრის დაგროვების შედეგად გაჩნდა არა უბრალოდ ახალი სახის საკუთრება ან სიმდიდრის გადანაწილების ახალი ფორმა, არამედ შესაძლებელი გახდა შემდგომი ექსპროპრიაცია, ისევე როგორც წარმოების ზრდა და მითვისების უწყვეტი

---

<sup>221</sup> Arendt, *The Human Condition*, 251.

<sup>222</sup> გაუცხოების შესახებ მარქსთან იხ. Bertell Ollman, *Alienation: Marx' Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Sean Sayers, *Marx and Alienation: Essay on Hegelian Themes*, New York: Palgrave Macmillan, 2011. ასევე იხ. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan, New-York: Prometheus Book, 1988.

<sup>223</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 140.

<sup>224</sup> Marx, *Capital*, 927.



განვითარება.<sup>225</sup> მარქსზე მითითებით, არენდტი ამბობს, რომ მითვისების ეს პროცესი წარმოადგენს „საზოგადოების სიცოცხლის პროცესს“,<sup>226</sup> რადგან სიმდიდრის დაგროვების მისი უნარი ბუნების სიუხვით აღსავსე პროცესს ჰგავს და მჭიდროდ არის დაკავშირებული სამყაროს გაუცხოებასთან, რომელიც მის შედეგად წარმოიშვა.

ზემოთ ჩამოთვლილი მოვლენების გარდა, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა გალილეოს მიერ ტელესკოპის გამოგონებას და მის საფუძველზე წარმოქმნილ ახალ მეცნიერებას, რომელიც ემყარება კოსმიურ და არა მიწიერ, ანდა ბუნების კანონებს. არენდტი მიიჩნევს, რომ ჩვენ ახლა ვცხოვრობთ სამყაროში, რომელსაც თეორიულად და პრაქტიკულად წარმართავს მეცნიერება და ტექნიკა, რომლებიც იყენებენ ბუნებასა და სამყაროსთან მიმართებაში ცოდნას, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს არამიწიერ, კოსმიურ თვალსაზრისს. ზოგიერთი მკვლევარი ამაზე დაყრდნობით ასკვნის, რომ „ეს კოსმიური თვალსაზრისი არა მხოლოდ ცვლის გეომეტრიულ შეხედულებას სამყაროზე, არამედ შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს შეხედოს სამყაროსა და დედამიწას უნივერსალური კანონების პოზიციიდან. შესაბამისად, ყველაფერი, რაც ხდება ბუნებაში უკვე აღარ დაინახება, როგორც მიწიერი ხდომილება.“<sup>227</sup>

ეს უფლებას გვაძლევს დავუშვათ, რომ არენდტი განაგრძობს და ავითარებს ჰაიდეგერისულ აზრს, რომელიც მოდერნული მეცნიერებისადმი მის დამოკიდებულებაში გამოიხატა.<sup>228</sup> 1953 წლის ესსეში „მეცნიერება და რეფლექსია“ ჰაიდეგერი ამბობს, რომ „მეცნიერება ეს არის საშუალება, რომლითაც ჩვენს წინაშე წარმოჩნდება ყველაფერი, რაც კი არსებობს. ამიტომ ჩვენ უნდა ვთქვათ, რომ რეალობა, რომელშიც მოძრაობს და რომელსაც ემყარება ამჟამად ადამიანი, განსაზღვრულია იმით, რასაც ეწოდება დასავლეთევროპული მეცნიერება.“<sup>229</sup>

ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებასაც, რაც შეინიშნება მოდერნულ მეცნიერებასთან მიმართებაში. იგი ხედავს მოდერნული მეცნიერების არსს გამოთვლად აზროვნებაში. ჰაიდეგერი შენიშნავს: ჩვენ მივდივართ მეცნიერების, რო-

---

<sup>225</sup> Arendt, *The Human Condition*, 255.

<sup>226</sup> Ibid., 255

<sup>227</sup> Passerin d'Entrèves, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Concept of Modernity," 85.

<sup>228</sup> ჰაიდეგერის მეცნიერებისადმი დამოკიდებულების შესახებ იხ. Trish Glazebrook, *Heidegger's Philosophy of Science*, New York: Fordham University Press, 2000. ასევე იხ. Kockelman, J. Joseph *Heidegger and Science*, Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1985.

<sup>229</sup> Heidegger, "Science and Reflection," 156.

გორც გამოთვლადი აზროვნების გაგებამდე მაშინ, როდესაც ჭეშმარიტება გადაიქცევა წარმოდგენის უეჭველობად. თავის ესეში „სამყაროს სურათის ეპოქა“ ჰაიდეგერი წერს, რომ „არსებული, როგორც წარმოდგენის საგნობრიობა, ხოლო ჭეშმარიტება, როგორც წარმოდგენის უეჭველობა პირველად განისაზღვრება დეკარტის მეტაფიზიკაში.“<sup>230</sup> უნდა ითქვას, რომ არენდტიც, ჰაიდეგერის მსგავსად, აგრეთვე, საუბრობს უშუალო კავშირის შესახებ მოდერნულ მეცნიერებასა და დეკარტის ფილოსოფიას შორის, რომელიც თავისი „რადიკალური ეჭვით რეალობის მიმართ იყო პირველი ფილოსოფიური პასუხი მოდერნული ეპოქის მეცნიერულ აღმოჩენებზე.“<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Heidegger, “The Age of World Picture,” 127.

<sup>231</sup> Arendt, “Conquest of Space and the Stature of Man,” 50.

## დეკარტი: მოდერნული ფილოსოფიის ფუძემდებელი

მოდერნული ეპოქის ფილოსოფია იწყება დეკარტის დებულებით - *de omnibus dubitandum est*, ამბობს არენდტი. ეს კი შემდეგში გამოიხატება: მოდერნულ ფილოსოფიაში *thaumadzein*-ი, გაკვირვება არსებულით, როგორც ის არის, ჩანაცვლებულ იქნა ეჭვით. მაშასადამე, თუ პლატონიდან და არისტოტელედან მოყოლებული მოდერნულ ეპოქამდე ფილოსოფია ემყარებოდა გაკვირვებას, მოდერნული ფილოსოფია, რომელსაც სათავე დაუდო დეკარტმა, ცდილობს კონცეპტუალიზირებას საწყისი ეჭვის.

არენდტის მიხედვით, კარტეზიანული ეჭვი გაჩნდა რეალობისადმი სრულიად ახალი დამოკიდებულებიდან. სახელდობრ, არენდტი გულისხმობს გალილეოს აღმოჩენას, რომელმაც არა მხოლოდ ეჭვის ქვეშ დააყენა გრძნობების სანდოობა, არამედ ასევე აჩვენა, რომ უკვე გონებასაც აღარ შეუძლია, როგორც ეს იყო არისტრაქესა და კოპერნიკთან, „ძალადობა გრძნობებზე.“ ამგვარად, არენდტი დაასკვნის, რომ არა გონებას, ანდა გრძნობებს, არამედ ადამიანის მიერ გამოგონილ ინსტრუმენტს, კერძოდ, ტელესკოპს უნდა მივაწეროთ რეალობისადმი დამოკიდებულების შეცვლა.

კარტეზიანული ეჭვის მთავარ განმასხვავებელ თავისებურებას არენდტი ხედავს მის უნივერსალურობაში, რადგან მის წინაშე არაფერია უსაფრთხოდ: არც აზრი და არც გრძნობადი გამოცდილება. აქედან გამომდინარე, „კარტეზიანელი ადამიანი არაფერში არ არის დარწმუნებული, საკუთარ რეალობაშიც კი, ამიტომ მას სჭირდება დასაბუთება არა მხოლოდ სამყაროს არსებობის, არამედ საკუთარი თავისაც.“<sup>232</sup>

არენდტი ამბობს, რომ დეკარტის ფილოსოფიის საშუალებით, როგორც მოჩვენება ხეტილობს ორი საშინელი სიზმარი, რომლებიც უკვე არასდროს ტოვებენ მოდერნულ ეპოქას; არა იმიტომ, რომ კარტეზიანულმა ფილოსოფიამ დიდი გავლენა მოახდინა მათზე, არამედ იმიტომ, რომ ისინი ყოველთვის ჩნდებიან მოდერნული სამყაროს ახსნის დროს. იგი წერს, რომ:

ერთ-ერთ მათგანში კითხვის ქვეშ დგება გარე სამყაროს და ადამიანის რეალობა; თუ ჩვენ არ შეგვიძლია ვენდოთ ჩვენს გონებას, გრძნობებსა და საღ აზრს, მაშინ ყველაფერი, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ რეალობას, არის მხოლოდ

<sup>232</sup> Pakerh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, 33.

სიზმარი. მეორე კი ეხება ზოგადად ადამიანის მდგომარეობას, როგორც ის წარმოჩნდება ახალ აღმოჩენებსა და იმ ფაქტში, რომ ადამიანს აღარ შეუძლია ენდოს საკუთარ გრძნობებსა და გონებას. ასეთ ვითარებაში უფრო მეტად დამაჯერებელია ის, რომ ბოროტი სული, დეკარტეს Dieu trompeur-ი, ხალისობს იმით, რომ ატყუებს ადამიანს, ვიდრე ის, რომ ღმერთია სამყაროს ბრძანებელი.<sup>233</sup>

„არენდტის თანახმად,“ როგორც ვილა ამბობს, „დეკარტმა გააცნობიერა, რომ ორივე საშინელი სიზმარი - სამყაროს დაკარგვა და პერმანენტული ეჭვი ჩვენი გრძნობების მიმართ შეიძლება გადაილახოს, მხოლოდ არქიმედესეული წერტილის გადატანით თვითში.“<sup>234</sup> ამგვარად, „ხსნა“ დეკარტისთვის არის მხოლოდ ადამიანში და პრობლემების გადაჭრას, რომელიც ეჭვის შედეგად გაჩნდა, შეიძლება ველოდოთ მხოლოდ ეჭვისაგან:

რადგან ყველაფერი გახდა საეჭვო, ამიტომ მხოლოდ ეჭვი არის უეჭველი და რეალური. და როგორი დამოკიდებულებაც არ უნდა იყოს რეალობისა და ჭეშმარიტების მიმართ, რომლებიც გრძნობებსა და გონებას მოეცემა, უეჭველი რჩება მხოლოდ ის, რომ „არავის შეუძლია ეჭვი შეიტანოს საკუთარ ეჭვში და დარჩეს გაურკვეველობაში იმასთან დაკავშირებით, ეჭვობს, თუ არა იგი.“<sup>235</sup>

დეკარტისთვის cogito ergo sum არ ჩნდება ნებისმიერი თვითცხადი აზრიდან, რადგან ის უშუალოდ დაკავშირებულია dubito ergo sum-თან. შესაბამისად, „მხოლოდ იმ ლოგიკური სიცხადიდან,“ ამბობს არენდტი, „რომ ეჭვის დროს მე ვაცნობიერებ თვით ეჭვის პროცესს ჩემს ცნობიერებაში, დეკარტი ასკვნის, რომ ადამიანის გონებაში მიმდინარე ამ პროცესში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, და მას შეუძლია, რომ ინტროსპექციული კვლევის ობიექტი გახდეს.“<sup>236</sup>

ამის შესახებ უნდა აღინიშნოს, რომ ინტროსპექცია იძლევა დამაჯერებელ პასუხს ეჭვზე, რომელიც ადამიანს საკუთარ არსებობასთან დაკავშირებით აქვს. მისი საგანი არის არა ადამიანი, სული ან სხეული, არამედ ცნობიერების შინაარსი. დეკარტი უწოდებს ცნობიერებას cogitatio-ს, რომლის გამოხატულებაც არის cogitare, რო-

<sup>233</sup> Ibid., 277.

<sup>234</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 194.

<sup>235</sup> Arendt, *The Human Condition*, 279.

<sup>236</sup> Ibid., 280.

მელიც აღნიშნავს: cogito me cogitare-ს. არენდტი ამბობს, რომ cogito me cogitare-ში გვხდება მხოლოდ ის, რაც თვით ცნობიერების მიერ არის წარმოქმნილი. ამდენად, ინტროსპექციაში ადამიანს შეუძლია იყოს დარწმუნებული, რომ აღმოაჩენს მხოლოდ საკუთარ თავს. და სწორედ აქ არის მისი უეჭველობა. შესაბამისად, უეჭველობა, რომელიც უზრუნველყოფს ინტროსპექციის ახალ მეთოდს, დეკარტისთვის იყო უეჭველობა საკუთარ არსებობაში.

რადგანაც „დეკარტს სჯეროდა, რომ მას შეუძლია დარწმუნებული იყოს საკუთარ არსებობაში მხოლოდ ინტროსპექციის საშუალებით, ამიტომ არენდტი მიუთითებს cogito ergo sum-ის ლოგიკურ საშიშროებაზე...“<sup>237</sup> არენდტი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმას, რომ დეკარტის ინტროსპექციისთვის დამახასიათებელი ცოდნა არაფერს გვეუბნება გარე სამყაროს შესახებ. უფრო ზუსტად, დეკარტის ფილოსოფიური სკეპტიციზმი უარყოფს სამყაროს მნიშვნელობას და უპირატესობას ანიჭებს განმარტოვებულ სუბიექტს. კანოვანი მართალია, როცა მიუთითებს, რომ ახალი მეცნიერების მიერ დედამიწისაგან გაუცხოება არ იყო ისე საშიში, როგორც სამყაროსაგან ფილოსოფიური გაუცხოება. ამ გაუცხოების შედეგად, როგორც იგი ამბობს, „სამყაროსეული ობიექტები, რომლებიც მანამდე ინდივიდების პირისპირ იყვნენ განლაგებულნი და მათ წინაშე წარმოჩნდებოდნენ, ახლა აითქვიფენ გრძნობებში, რომლებიც ინდივიდთა პრივატულ ცნობიერებას მიეკუთვნებიან.“<sup>238</sup> ამგვარად, ყოველივე ეს მიანიშნებს იმაზე, რომ „მოდერნულობაში, სადაც უკვე აღარ არსებობს საჯარო სივრცე, რომელშიც საგნები ვლინდებიან საერთოობაში, ყველაზე „რეალური“ ობიექტები არიან ისინი, რომლებიც ჩემს გონებაში ჩნდებიან.“<sup>239</sup> ამიტომ არენდტს შეუძლია თქვას, რომ „ჩვენ დავკარგეთ შეგრძნება იმისა, რომ სამყარო არის ჩვენი სახლი, ჩვენ დავკარგეთ საკუთარი იდენტობისა და რეალობის შეგრძნება, ასევე შესაძლებლობაც, რომ მივანიჭოთ ჩვენს არსებობას საზრისი.“<sup>240</sup> როგორც ვილა წერს:

ფენომენალური რეალობის დაყვანა სუბიექტურ სტრუქტურამდე ან უნარამდე არის არა პრობლემა, არამედ სიმპტომი. მაშინ, როდესაც რეალურ პრობლემას, როგორც ჰაიდეგერისთვის, ასევე არენდტისთვის წარმოადგენს ექსისტენ-

<sup>237</sup> Wurgaft, *Thinking in Public: Srauss, Levinas, Arendt*, 195.

<sup>238</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 151.

<sup>239</sup> Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, 48.

<sup>240</sup> Passerin d'Entrèves, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Concept of Modernity," 83.

ციალური უკმაყოფილების გრძნობა, რომელიც აიძულებს მოდერნულ კაცობრიობას დაშორდეს სამყაროს და დაინახოს საკუთარი თავი ისეთი პოზოციიდან, რომლიდანაც სამყარო შეიძლება იქნეს უარყოფილი.<sup>241</sup>

არენდტისთვის კარტეზიანული ინტროსპექციის მნიშვნელობა, და ის გავლენა, რომელიც მას მოდერნულ ეპოქაზე აქვს, მდგომარეობს იმაში, რომ მან განდევნა გარე სამყაროს რეალობის მიმართ ეჭვი და მოათავსა მთელი საგნობრივი სამყარო ცნობიერების ნაკადში. შესაბამისად, წაართვა მას, ინტროსპექციის საშუალებით, სუბსტანცია. არენდტი ამბობს, რომ:

„დანახული ხე“, რომელიც ცნობიერებაში ჩნდება ინტროსპექციის გზით, უკვე აღარ არის ის ხე, რომელიც შეიძლება თვალთ დავინახოთ, ანდა შევხვოთ; როგორც არსი, ის კარგავს თავის უცვლელ იდენტურ ფორმას და ცნობიერების საგნის გადაქცევის შემდეგ ის ხდება მსგავსი იმ საგნისა, რომელიც შეიძლება გავიხსენოთ ან წარმოვიდგინოთ, ის ხდება ნაწილი ცნობიერების პროცესისა, რომელიც წარმოადგენს უწყვეტ ნაკადს.<sup>242</sup>

მაშასადამე, არენდტი სრულებით ეთანხმება ჰაიდეგერს იმაში, რომ დეკარტის ფილოსოფიაში საგნებისა და არსებულის შემეცნება დაიყვანება ადამიანური სუბიექტის თვითცნობიერებამდე, როგორც შეურყეველ საფუძვლამდე ნებისმიერი უეჭველობის. ამასთან დაკავშირებით ჰაბერმასი აღნიშნავს, რომ ჰაიდეგერს „ესმის თვითცნობიერების სუბიექტურობა, როგორც წარმოდგენის აბსოლუტურად უეჭველი საფუძველი; შესაბამისად, არსებული, როგორც მთლიანობა, ტრანსფორმირდება წარმოდგენილი ობიექტების სუბიექტურ სამყაროდ, ხოლო ჭეშმარიტება სუბიექტურ უეჭველობად.“<sup>243</sup> ეს ნიშნავს იმას, რომ დეკარტის ფილოსოფიაში „რეალობის რეალურობა განისაზღვრება, როგორც ობიექტურობა, როგორც რაღაც ისეთი, რაც შეიმეცნება სუბიექტის საშუალებით და სუბიექტის გამო, რაც მის წინაშე არის წარმოდგენილი და მას ეკუთვნის.“<sup>244</sup> ვილა სამართლიანად ხედავს არენდტსა და ჰაიდეგერს შორის მსგავსებას იმაში, რომ ორივესთვის რეალობის ეს ტოტალური ჰუმანიზაცია არის ყველაზე უკიდურესი ფორმა გაუცხოების.

<sup>241</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 193.

<sup>242</sup> Arendt, *The Human Condition*, 282.

<sup>243</sup> Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 133.

<sup>244</sup> Heidegger, *Neitsche*, 86.

„ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი აღნიშნავს, რომ დეკარტის ფილოსოფია ემყარება იმ ფარულ წანამძღვარს, რომ ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რაც თვითონ წარმოქმნა და რაც მას საკუთარ გონებაში აქვს. არენდტი ფიქრობს, რომ „ამ თეორიას მიჰყავს ადამიანის საღი აზრი იმ ‘ამობრუნებულ სამყაროსაკენ,’ რომლის შესახებ ჰეგელი ამბობდა, რომ ‘ეს არის ფილოსოფიის სამყარო,’ მაგრამ, სინამდვილეში, როგორც ვაითჰედი ამბობს, ‘ეს არის საღი აზრის განდევნის რეზულტატი.’“<sup>245</sup> არენდტისთვის საღი აზრი ესაა უნარი, რომლითაც სამყაროს საერთოობა იმლება ადამიანის წინაშე. მაშინ, როდესაც დეკარტის ფილოსოფიაში ეს საღი აზრი, გადაიქცევა შინაგან უნარად, რომელსაც არანაირი კავშირი არა აქვს სამყაროსთან. საერთოობა კი, რომელიც მასში ვლინდება უკვე არ წარმოადგენს გარე სამყაროს საერთოობას, რომელშიც საღი აზრი არსებობს, არამედ ის უკვე არის მსჯელობის უნარი, რომელიც ყველა ადამიანში ერთნაირად ფუნქციონირებს. მაშასადამე, „იმის ნაცვლად, რომ ადამიანები იყვნენ არსებები, რომლებიც იზიარებენ საერთო სამყაროს და წარმოაჩენენ მასში თავიანთ განსხვავებულ პერსპექტივებს და ამის საშუალებით ავითარებდნენ საღ აზრს, ადამიანები გახდნენ ‘ცხოველები, რომელთაც შეუძლიათ მხოლოდ მსჯელობა.’“<sup>246</sup> ასე რომ, არენდტის თანახმად, ის რაც საერთო აქვთ საღი აზრის მქონე ადამიანებს არის არა სამყარო, არამედ მსჯელობის სტრუქტურა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „როდესაც ჩვენ გრძნობებს უკვე აღარ შეუძლიათ სამყაროში ჩვენი შეყვანა, როდესაც რეალობა, რომელსაც ისინი ავლენენ აღარ არის ნამდვილი, ამ შემთხვევაში მხოლოდ ‘საერთო’ ფორმალურ/მათემატიკურ მსჯელობის უნარს შეუძლია მოგვცეს სიმულაკრული ‘საერთო სამყარო.’“<sup>247</sup>

არენდტის აზრით, პრობლემა, რომელიც წარმოიშვა არქიმედეს წერტილის აღმოჩენის შედეგად მდგომარეობს იმაში, რომ ეს წერტილი აღმოაჩინა ადამიანმა, რომელიც მიჯაჭვულია დედამიწაზე. ამიტომ სამყაროს ნებისმიერი სურათი, რომელიც ამ აღმოჩენის საფუძველზე წარმოიქმნება, უნდა ეწინააღმდეგებოდეს იმას, რაც უშუალოდ მოეცემა გრძნობებს. ამის გამო კი, ადამიანი არსებობს „ამობრუნებულ სამყაროში.“ არენდტის თანახმად, დეკარტი ცდილობდა ამ პრობლემის გადაჭრას იმის სა-

<sup>245</sup> Arendt, *The Human Condition*, 283.

<sup>246</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 151.

<sup>247</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 194.

შუალებით, რომ მან გადაიტანა არქიმედეს წერტილი ადამიანში, ანუ მისი გონებისა და ცნობიერების სტრუქტურაში. ხოლო არქიმედეს წერტილის გადატანით ადამიანის ცნობიერებაში, დეკარტმა შეძლო, დიდწილად, გადალახვა ექვის, რომელიც გალილეოს აღმოჩენის შედეგად გაჩნდა, რადგან ადამიანს შესაძლებლობა მიეცა მუდმივად ჰქონოდა „ამობრუნებული სამყაროს“ ამოსავალი წერტილი საკუთარ თავში. მაშასადამე, ადამიანი უკვე არ იყო იძულებული ეგრძნო ეს „ამობრუნებული სამყარო“ და მას შეეძლო ისე ეცხოვრა დედამიწაზე, თითქოს იგი მას არ მიეკუთვნება და უკვე არ არის სამყაროს გრძნობად-სხეულებრივი გარემოებებით განპირობებული.

ამდენად, ათვლის წერტილი დეკარტისთვის ხდება ადამიანის ცნობიერება, რომელიც თავისი არასამყაროული თვისების გამო ქმნის სინამდვილეს მხოლოდ მათემატიკური ფორმულების საშუალებით. აქედან გამომდინარე, არენდტი ამბობს, რომ დეკარტის გავლენით მოდერნულობაში დამკვიდრებული ტენდენცია „*reductio scientiae ad mathematicam*,“ შესაძლებლობას გვაძლევს გრძნობადი მოცემულობის ნაცვლად გამოვიყენოთ მათემატიკური განტოლებები, რომლებშიც რეალურად მოცემული მიმართებები გადაიქცევიან ლოგიკურ მიმართებებად სიმბოლოებს შორის...“<sup>248</sup> მაშასადამე, არენდტის თანახმად, ფიზიკის მათემატიზაციის პირობებში შესაძლებელი ხდება, გარე სამყაროს შემეცნებისას, უარის თქმა გრძნობად გამოცდილებაზე, რისი შედეგიც ისაა, რომ ნებისმიერი პასუხი, რომელსაც ადამიანი ბუნებიდან იღებს, მის მიერ დასმულ კითხვაზე, წარმოდგენილია მათემატიკური სიმბოლოების ენით, რომელსაც დაკარგული აქვს გრძნობადი სიცხადე. აქ არენდტი, ფაქტობრივად, იმეორებს ჰაიდეგერის ნათქვამს, რომ თანამედროვე ფიზიკა ადგენს „არაცოცხალ ბუნებას.“<sup>249</sup> ამით ჰაიდეგერს იმის თქმა სურს, რომ „ბუნება გადაიქცევა გაშეშებულ საგნად ამხსნელი წარმოდგენისთვის.“<sup>250</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ არენდტის აზრითაც, მეცნიერებას საქმე აქვს „წარმოდგენილ სამყაროსთან,“ რაც, თავის მხრივ, „... კვლავ აბრუნებს ადამიანს საკუთარ თავთან და - ახლა ბევრად უფრო საგრძნობლად -

<sup>248</sup> Arendt, *The Human Condition*, 284.

<sup>249</sup> Heidegger, "Science and Reflection," 171.

<sup>250</sup> Heidegger, "The Age of World Picture," 127.



ადამიანი ხდება ტყვე საკუთარი გონების, რითიც ზღუდავს საკუთარ თავს თავისივე შექმნილი მოდელების საზღვრებში.<sup>251</sup>

არენდტის მიხედვით, თანამედროვე ბუნებისმეცნიერებაში გრძნობით მოცემულობასთან ერთად ქრება ტრანსცენდენტური სამყაროც, ხოლო მასთან ერთად კი - აზროვნებასა და ცნებებში მატერიალური სამყაროს ტრანსცენდენტირების შესაძლებლობაც. აქედან გამომდინარე, არენდტისთვის თანამედროვე ფიზიკური უნივერსუმი ხდება არა მხოლოდ წარმოუდგენელი, რაც სავსებით გასაგებია ბუნებისა და ყოფიერების გაქრობის პირობებში, არამედ ასევე - შეუმცნებადი და მიუწვდომელიც ადამიანური გონებისთვის.

როგორც ვილა ამბობს, ორმაგი გადაქცევა - ჯერ დედამიწიდან უნივერსუმში და შემდეგ უნივერსუმიდან თვითში - წარმოადგენს არსობრივ მოძრაობას, რომელიც ასევე „სამყაროს სურათად გადაქცევის“ წინაპირობაა (რაც არენდტისთვის დაკავშირებული იყო არქიმედეს წერტილთან). ხოლო სამყაროს გადაქცევა სურათად, თავის მხრივ, „წარმოადგენს homo faber-ის მიერ სამყაროს დაპყრობის წინაპირობას...“<sup>252</sup> ამდენად, „კარტეზიანელობა იღებს გეზს homo faber-ის უტილიტარიზმისკენ, როგორც თავისი ბუნებრივი მიზნისკენ, რაც შესაძლებლობას აძლევს ფილოსოფიას უარი თქვას პოლიტიკურ რეფლექსიაზე.“<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Arendt, *The Human Condition*, 288.

<sup>252</sup> Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 192.

<sup>253</sup> Wurgaft, *Thinking in Public: Srtauss, Levinas, Arendt*, 195.

## დამზადება და ხელოვნების ქმნილება: არენდტი და გვიანდელი ჰაიდეგერი

„ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი განასხვავებს ერთმანეთისაგან შრომას (labor) და დამზადებას (work). მისი აზრით, „პირველი მათგანი დაკავშირებულია სხეულთან, ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებსა და ბუნებრივ პროცესებთან, რომლებიც დამოუკიდებელია ჩვენი ნებისაგან. ხოლო მეორე - ტექნიკურ უნართან, დამზადებასთან და ადამიანის მიერ შექმნილ სამყაროს უცვლელ საგნებთან.“<sup>254</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, animal laborans-ისგან განსხვავებით, რომელიც სხეულებრივად შეხებაშია თავის შრომის მასალასთან და შთანთქავს მას, homo faber-ი ამუშავებს ამ მასალას დამზადების საშუალებით და ქმნის იმ მრავალ საგანს, რომელთა ერთობლიობისაგან შედგება სამყარო. ამ საგნების გარეშე კი, რომლებიც გამოიყენება და არ მოიხმარება, მოკვდავი ადამიანი ვერ დაიმკვიდრებს საკუთარ თავს დედამიწაზე.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ დამზადება ყოველთვის ორიენტირებულია მოდელზე, რომლის მიხედვითაც იქმნება დამზადებული საგანი. ეს მოდელი წინ უსწრებს დამზადების პროცესს და საგნის დამზადების შემდეგაც არ ქრება და ინარჩუნებს თავის აქტუალობას, რაც იდენტური საგნების შემდგომი დამზადების შესაძლებლობას იძლევა. არენდტისთვის ნიმუშის ეს გამრავლების უნარი, რომელიც დამზადებას ახასიათებს, განსხვავდება განმეორებისაგან, რომელიც შრომის განუყოფელი ნაწილია: განმეორება არის ის, რითიც შრომა იმეორებს ბიოლოგიური სიცოცხლის წრებრუნვას და დაქვედებარებულია მასზე.

ყოველივე ზემოთქმულს უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ დამზადება მიზან-საშუალების საფუძველზე ხორციელდება. დამზადებული საგანი მის საბოლოო მიზანს წარმოადგენს, ხოლო დამზადების პროცესი მიდის მასთან, როგორც თავის დასასრულთან. ამგვარად, არენდტისთვის დამზადების განმასხვავებელი ნიშან-თვისება ისაა, რომ მას აქვს დასაწყისი და დასასრული. ამით ის განსხვავდება ადამიანის ყველა სხვა დანარჩენი საქმიანობისაგან: უპირველეს ყოვლისა, შრომისაგან, რომელიც მონაწილეობს ბუნების წრებრუნვაში და არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. აგრეთვე, ქმედებასაგან, რომელსაც თუმცა კი აქვს წინასწარ გამოსაცნობი დასაწყისი,

<sup>254</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 132.

მაგრამ მისი, როგორც ახალი დასაწყისის, დასასრულის წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, არენდტი განასხვავებს homo faber-ს, შემოქმედ ადამიანს, რომელიც საკუთარი თავის ბატონია, როგორც animal laborans-ისგან, რომელიც ექვემდებარება საკუთარი სიცოცხლის მოთხოვნილებებს, ასევე მოქმედი ადამიანი-საგან, რომელიც ყოველთვის დამოკიდებულია სხვა ადამიანებზე.

Homo faber-ი, რომელიც „სამყაროს ბატონია,“ ქმნის სამყაროს გასაგნების საშუალებით. სამყაროში არსებულ ყველაზე არამყარ საგნებსაც კი ის ანიჭებს სიმყარეს. ამავდროულად, არენდტისთვის დამზადების ნებისმიერი აქტი ძალადობრივია და homo faber-ს, როგორც სამყაროს შემოქმედს, შეუძლია თავისი საქმის შესრულება მხოლოდ ბუნების განადგურებს გზით.

აღნიშნულის გარდა, homo faber-ი ინსტრუმენტებისა და იარაღების შემქნელი არსებაცაა. არენდტი აზრით, „იარაღები, რომლებიც ემსახურებიან მშრომელ ცხოველს, animal laborans-ს, საკუთარი სიდუხჭირისაგან განსათავისუფლებლად და შრომის მექანიზაციისთვის, homo faber-მა ჩაიფიქრა და შექმნა სამყაროსეული საგნების დასამზადებლად...“<sup>255</sup> შესაბამისად, animal laborans-ი, არ იყენებს ხელსაწყოებსა და ინსტრუმენტებს იმისათვის, რომ შექმნას სამყარო, არამედ მხოლოდ იმისათვის, რომ გაიადვილოს შრომა, რომელიც სიცოცხლის პროცესთან არის დაკავშირებული.

ამგვარად, შრომისთვის იარაღები და ინსტრუმენტები კარგავენ თავიანთ დანიშნულებას და animal laborans-ი მოძრაობს მათ შორის ისე, როგორც homo faber-ი - დამზადებულ საგნთა საყაროში. ამიტომ შრომით საზოგადოებაში მანქანების „სამყარო“ ჩაენაცვლება ნამდვილ სამყაროს. თუმცა არენდტისთვის ეს ფსევდო-სამყარო ვერასდროს შეძლებს სამყაროს ძირითადი დანიშნულების შესრულებას, ანუ ის ვერ შეძლებს შესთავაზოს ადამიანებს ისეთი ადგილი, რომელიც იქნება ადამიანის სიცოცხლეზე ბევრად უფრო ხანგრძლივი. ამიტომ არენდტი ამბობს, რომ animal laborans-ის საქმიანობა „დაკავშირებულია უსამყაროობის გამოცდილებასთან.“<sup>256</sup> ვილას აზრით, უსამყაროობა, რომელზეც არენდტი საუბრობს, წარმოადგენს “... უსახლკარო-

---

<sup>255</sup> Ibid., 144.

<sup>256</sup> Ibid., 115.

ბის სახეობას, რომელიც არის რეზულტატი 'ადამიანური არტეფაქტების' ხანგრძლივობის განადგურებისა მოდერნულობაში.“<sup>257</sup>

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ animal laborans-ისაგან განსხვავებით, რომლის არასამყაროული ხასიათი არ აძლევს მას საშუალებას შექმნას საჯარო-სამყაროსეული სივრცე და მასში იარსებოს, homo faber-ს შეუძლია შექმნას თავისთვის ადეკვატური საჯარო სფერო, მიუხედავად იმისა, რომ ის არაა პოლიტიკური სფერო. აქ არენდტი გულისხმობს გაცვლით ბაზარს, რომელიც homo faber-ის საჯარო სფეროა. არენდტის თანახმად, გაცვლით ბაზარზე, სადაც საჯაროდ ერთმანეთს ხვდებიან კომერციული საზოგადოების წევრები იმისათვის, რომ გაცვალონ თავიანთი პროდუქცია, წარმოდგენილი არიან მხოლოდ მწარმოებლები, რომლებსაც არ შეუძლიათ საკუთარ თავის წარმოჩენა, როგორც პიროვნებებს.<sup>258</sup> შესაბამისად, ადამიანები ვერ ავლენენ იქ თავიანთ იდივიდუალურობას.

არენდტი ხაზს უსვამს იმას, რომ მარქსის არაგაუცხოებელი ადამიანის იდეალი მიმართული იყო სწორედ ასეთი საზოგადოების წინააღმდეგ, რომელიც ხედავდა ადამიანში მხოლოდ პროდუქციის მწარმოებლებს. ეს იყო ის, რასაც მარქსის შემდეგ ლუკაჩმა, „ისტორიასა და კლასობრივ ცნობიერებაში“ (1923), უწოდა გასაგნობრივება, რაც მისთვის ნიშნავდა იმას, რომ ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში „...ურთიერთობა ადამიანებს შორის იძენს საგნობრივ ხასიათს...“<sup>259</sup> და ეს ამ საზოგადოებაში არსებული გაუცხოების მიზეზს წარმოადგენს.

„ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტის მიერ წარმოდგენილი homo faber-ის სამყარო უტილიტარულია. შესაბამისად, homo faber-ის საქმიანობის ძირითად კრიტერიუმს წარმოადგენს უტილიტარიზმი, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ იგი

---

<sup>257</sup> Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, 171.

<sup>258</sup> საყურადღებოა ტამინიოს მოსაზრება იმის შესახებ, რომ „სინამდვილეში, რასაც ჰაიდეგერი აღწერს, როგორც მავანის საჯარო Mitwelt-ს, მრავალმხრივ დაკავშირებულია გაცვლით ბაზართან ამ სიტყვის მოდერნული მნიშვნელობით ე.ი. საჯარო სფეროსთან, სადაც ყველა ნიშნავს არავის, რადგან აქ ადგილი აქვს ან მოხმარებას, ან წარმოებას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მავანის საჯარო Mitwelt-ი შედგება შრომისა და დამზადებისაგან. ის არ არის დაკავშირებული ქმედებასთან ე.ი. ისეთ სახის საქმიანობასთან, რომელიც არ არის შეხებაში შრომასა და დამზადებასთან, რომლებიც არ დაიშვებიან საჯარო სფეროში, როგორც ეს ჩანს ბერძნების წინა-ფილოსოფიური პოლიტიკური გამოცდილებიდან. ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ მათ სწამდათ, რომ შრომასა და დამზადებაში ნებისმიერი ადამიანი კარგავს თავის სახეს და მოქმედების შემსრულებელი ადამიანის „ვინ-ი“ შეუძლებელია, რომ გამოვლინდეს ამ საქმიანობებში“ Taminaux, „Phenomenology and the Problem of Action,” 216.

<sup>259</sup> Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectic*, 83.

უიმედოთ ჩართულია მიზან-საშუალების დაუსრულებელ თანმიმდევრობის ჯაჭვში, რომელიც გრძელდება ad infinitum, და ვერ ახერხებს იმ პრინციპის აღმოჩენას, რომელიც შეძლებდა მის შეწყვეტას. თუმცა არენდტი მიიჩნევს, რომ ანტროპოცენტრისტულ სამყაროში ადამიანი, როგორც საბოლოო მიზანი, წყვეტს ამ დაუსრულებელ თანმიმდევრობის ჯაჭვს და იძენს საზრისის მნიშვნელობას. მაგრამ არენდტისთვის ეს არის ტრაგედიის მიზეზიც, რადგან როგორც კი homo faber-ი აღმოაჩენს თავის თავში საზრისს, იგი იწყებს მის მიერ შექმნილი სამყაროს უგულებელყოფას, რომელიც, სინამდვილეში, მის მიზანს უნდა წარმოადგენდეს. გარდა ამისა, არენდტი ამტკიცებს, რომ თუ ადამიანი, რომელიც იყენებს დამზადებულ საგნებს, არის „ყველა საგნის საზომი,“ მაშინ არა მხოლოდ ბუნება, რომელიც განიხილება და გამოიყენება homo faber-ის მიერ, როგორც „ნედლი მასალა“ დამზადებისთვის, არამედ „ღირებული“ საგნებაც, აგრეთვე, გადაიქცევიან საშუალებებად და დაკარგავენ თავიანთ „ღირებულებას.“

მიუხედავად იმისა, რომ დამზადებას შეუძლია სამყაროს შექმნა, homo faber-ის პირობებში ეს სამყარო მაინც აღმოჩნდება „ღირებულების გარეშე,“ ისევე როგორც მის შესაქმნელად გამოყენებული მასალაც, რომელიც არის მხოლოდ საშუალება მიზნისთვის. მაშასადამე, homo faber-ი, რომელმაც არაფერი იცის თავისი მიზნების გარდა, იყენებს, როგორც საშუალებას არა მარტო დამზადებულ საგნებს, არამედ მთელ სამყაროსა და ბუნებას, რითიც, ფაქრობრივად, უიგივდება animal laborans-ს. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ჰაიდეგერის მოსაზრება 1954 წლის ესსედან „მეტაფიზიკის გადალახვა,“ რომელშიც იგი ამბობს, რომ „დაუსრულებელი მოხმარება, რომლის მიზანი მხოლოდ მოხმარებაა, წარმოადგენს უნიკალურ პროცესს სამყაროს ისტორიაში, რომელშიც თვით სამყარო უკვე აღარ არსებობს.“<sup>260</sup> გარდა ამისა, 1959 წელს გამოქვეყნებულ ესსეში „აუღელვებლობა,“ ჰაიდეგერი წერს იმის შესახებ, რომ „ბუნება ახლა გადაიქცა გიგანტურ ბენზინგასამართ სადგურად, ენერჯის წყაროდ მოდერნული ტექნიკისა და წარმოებისთვის.“<sup>261</sup>

შეიძლება დაიბადოს კითხვა ჰაიდეგერის მსჯელობის მიმართ: რა არის მოდერნული ტექნიკა? „შპიგელთან“ ინტერვიუში, მაგალითად, ჰაიდეგერი აღნიშნავს, რომ „მოდერნული ტექნიკა არ არის 'ხელსაწყო' და მას არაფერი აქვს საერთო ხელსაწყო-

<sup>260</sup> Heidegger, "Overcoming Metaphysics," 107.

<sup>261</sup> Heidegger, "Memorial Address," 50.

თან.<sup>262</sup> უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისთვის მოდერნული ტექნიკა ესაა დაფარულის გამოვლინება. იგი ამტკიცებს, რომ „ტექნიკა არის იქ, სადაც ადგილი აქვს გამოვლინებასა და დაუფარაობას, სადაც ხორციელდება *aletheia*, ჭეშმარიტება.“<sup>263</sup> თუმცა ჰაიდეგერი იქვე შენიშნავს, რომ გამოვლინება, რომელიც ბატონობს მოდერნულ ტექნიკაში, არ ავლენს თავს ისე, როგორც *poiesis*-ის გზით შექმნილ ნაწარმოებში.<sup>264</sup>

ახლა დგება კითხვა: რა არის მოდერნული ტექნიკის არსი ჰაიდეგერის მიხედვით? წამოყენებული კითხვის პასუხად უნდა ითქვას ის, რომ 1954 წლის ესსეში „საკითხი ტექნიკის შესახებ“ ჰაიდეგერი ამბობს, რომ მოდერნული ტექნიკის არსს წარმოადგენს შემოსაზღვრულობა. იგი ფიქრობს, რომ მისი ძალაუფლება მიეკუთვნება ყოფიერების ბედს, რომელიც აყენებს ადამიანს გამოვლინების წინაშე. ჰაიდეგერი ცდილობს აჩვენოს, რომ როგორი სახითაც არ უნდა ბატონობდეს გამოვლინების ბედი, დაუფარაობა, რომელშიც ყველაფერი ავლენს საკუთარ თავს, შეიცავს საშიშროებას, რომ ადამიანი შეუშინდება დაუფარაობას და არასწორად გაიგებს მას. ნათქვამს უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ ჰაიდეგერისთვის „გამოვლინების ბედი არის არა უბრალოდ საშიშროება, არამედ სწორედ ის წარმოადგენს საშიშროებას, როგორც ასეთს. ხოლო მაშინ, როდესაც ეს ბედი ბატონობს შემოსაზღვრულობის სახით, ის ხდება უკიდურესად საშიში.“<sup>265</sup>

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ტექნიკის გააზრება და მასთან დაპირისპირება შესაძლებელია მოხდეს სფეროში, რომელიც, ერთი მხრივ, ახლოს დგას ტექნიკის არსთან, ხოლო, მეორე მხრივ, აბსოლუტურად განსხვავდება მისგან. ჰაიდეგერისთვის „ასეთი სფერო არის ხელოვნება.“<sup>266</sup>

1939-40 წლების სალექციო კურსში „ხელოვნებისა და ტექნიკის შესახებ“ ჰაიდეგერი განსაზღვრავს ხელოვნებას, როგორც „ტექნიკის საპირსპირო ძალას“: „თუ ტექნიკა ეს არის გამანადგურებელი ძალა, რომელიც გადააქცევს ადამიანს ობიექტად, მიუხედავად იმისა, რომ ის ცდილობს გაბატონებას მასზე, ხელოვნება ესაა „მაცხოვ-

---

<sup>262</sup> Heidegger, “Only God Can Save Us,” 56.

<sup>263</sup> Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 13.

<sup>264</sup> ამის შესახებ იხ. Otto Poggeler, “Heidegger’s Political Self-Understanding,” in *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin, 198-244, Cambridge and London: The MIT Press, 1998, 227.

<sup>265</sup> Heidegger, “The Question Concerning Technology,” 26.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 35.

ნებელი ძალა.”<sup>267</sup> 1950 წლის ესეში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი,“ ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ „ხელოვნების ქმნილება აღებს არსებულთა ყოფიერებას. არსებულთა ჭეშმარიტების ეს გაღება, ე.ი. გაცხადება ხორციელდება ქმნილებაში.“<sup>268</sup>

ჰაიდეგერისთვის ხელოვნების ქმნილება ისაა, რაც „აღებს სამყაროს.“<sup>269</sup> და იგი მას ასეთნაირად აღწერს:

ტაძარი, როგორც ქმნილება, რომელიც დგას თავის ადგილზე, აღებს სამყაროს და იმავდროულად დგამს მას კვლავ მიწაზე, რომელიც მხოლოდ ამნაირად გამოდის სიცხადეზე, როგორც საფუძველი. მაგრამ არასდროს ხდება ისე, რომ ჯერ ადამიანები, ცხოველები, მცენარეები და საგნები არსებობდნენ და წარმოჩნდებოდნენ ჩვენ წინაშე და მხოლოდ ამის შემდეგ ისინი შემთხვევით გახდნენ შემადგენელი ნაწილი ტაძრისა, რომელიც ერთ მშვენიერ დღეს დაემატა იმას, რაც უკვე არსებობდა.<sup>270</sup>

ჰანს-გეორგ გადამერის ინტერპრეტაციის თანახმად, „ხელოვნების ქმნილებაში, რომელშიც სამყარო წარმოაჩენს თავს, ხდება არა უბრალოდ რაღაც მნიშვნელოვანი, რაც მანამდე იყო უცნობი, არამედ სრულიად ახალი რამ ჩდება თავად ხელოვნების ქმნილების საშუალებით. ეს არის არა უბრალოდ ჭეშმარიტება, არამედ ამბავი.“<sup>271</sup> და ეს, გადამერის აზრით, იძლევა შესაძლებლობას გადავდგათ კიდევ ერთი ნაბიჯი წინ ჰაიდეგერისეული კრიტიკისაკენ დასავლური მეტაფიზიკის, რომელიც აღწევს თავის კულმინაციას მოდერნული ეპოქის სუბიექტივიზმში.

რაც შეეხება არენდტს, „ადამიანურ მდგომარეობაში“ იგი ამბობს, რომ იმ საგნებს შორის, რომლებიც ანიჭებენ სამყაროს უცვლელობას, არსებობს ისეთი საგნებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ არანაირი სარგებელი და ისინი იმდენად უნიკალური არიან, რომ მათი გაცვლა შეუძლებელია. არენდტის აზრით, ამგვარ საგნებს მიეკუთვნება ხელოვნების ქმნილებები, რომლებიც არც მოიხმარება და არც გამიყენება. ამიტომ ისინი უნდა იქნენ ამოღებული ჩვეულებრივი მოხმარების საგნების კონტექსტიდან იმისათვის, რომ მათ შეძლონ სათანადო ადგილის დაკავება სამყაროში. მაშასადამე, „დაცულ უნდა იქნეს მათი სიშორე ყოფითი მოხმარების საგნებისაგან, რომელთანაც

<sup>267</sup> Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, 143.

<sup>268</sup> Heidegger, “The Origin of the Work of Art,” 165.

<sup>269</sup> Ibid., 169.

<sup>270</sup> Ibid., 168.

<sup>271</sup> Gadamer, *Heidegger's Ways*, 105.

მათ ყველაზე ნაკლებად აქვთ რაიმე საერთო.<sup>272</sup>

არენდტი, როგორც ეტყობა, ითვალისწინებს არსებულის დაყოფისას - მოხმარების საგნებად (რომლებსაც იგი აიგივებს ბუნებრივ საგნებთან), გამოყენების საგნებად და ხელოვნების ქმნილებებად - ჰაიდეგერისულ თვალსაზრისს, რომელიც გვხდება მის გვიანდელ ესეში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი,“ რომელშიც, როგორც მეიერ შაპირო აღნიშნავს, ჰაიდეგერი „განასხვავებს არსებულის სამ მოდალობას: მოხმარების არტეფაქტებს, ბუნებრივ საგნებსა და ხელოვნების ქმნილებებს.“<sup>273</sup> ჩვენ შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ, რომ ჰაიდეგერის უფრო ადრეულ ნაშრომში, როგორც არის „ყოფიერება და დრო,“ არსებული იყოფა ორ მოდალობად: „სახეზე არსებულ“ და „ხელზე მყოფ“ საგნებად. განსხვავებით ჰუსერლისაგან, ჰაიდეგერი აქ უპირატესობას „ანიჭებს მოხმარების საგნებს, ვიდრე ‘აქმად საგნებს.’ ეს ნიშნავს იმას, რომ ჰაიდეგერისთვის ‘საგნები,’ უპირველეს ყოვლისა, არიან ხელსაწყოები და მხოლოდ ამის შემდეგ ისინი არიან შემეცნების ობიექტები.“<sup>274</sup> თავის ესეში „ხელოვნების ქმნილების დასაბამი,“ ჰაიდეგერი დაუმატებს ზემოაღნიშნულ ორ მოდალობას მესამეს - ხელოვნების ქმნილებას. განასხვავებს რა ხელოვნების ქმნილებას ხელსაწყოსაგან, ჰაიდეგერი ამბობს, რომ მისი „არსი მდგომარეობს იმაში, რომ: არსებულის შესახებ ჭეშმარიტება გამოვლინდეს ქმნილებაში.“<sup>275</sup> აქვე ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისთვის, ისევე როგორც არენდტისთვის არსებულის თითოეულ მოდალობას შეესაბამება ადამიანური გამოცდილების მოდალობები, რომლებიც ადამიანური ექსისტენციის გამოხატულების ფორმებს წარმოადგენენ.

თუ ჰაიდეგერისთვის, როგორ დავინახეთ, ხელოვნების ქმნილება ღირებულია იმის გამო, რომ მისი საშუალებით ვლინდება ჭეშმარიტება არსებულის შესახებ, არენდტისთვის ხელოვნების ქმნილების ღირებულება იმაში მდგომარეობს, რომ ის ყველაზე ხანგრძლივია, ამიტომ, სხვა საგნებთან შედარებით, ის ყველაზე მეტად სამყაროსეულია. არენდტი მიიჩნევს, რომ ის არა მხოლოდ ხანგრძლივობით, არამედ ხარისხობრივადაც განსხვავდება სამყაროში არსებული საგნებისაგან; მისი ხან-

<sup>272</sup> Arendt, *The Human Condition*, 167.

<sup>273</sup> Shapiro, “The Still Life as a Personal Object-A Note on Heidegger and Van Gogh,” 135.

<sup>274</sup> Werkmeier, “An Introduction to Heidegger’s Existential Philosophy,” 81.

<sup>275</sup> Heidegger, “The Origin of the Work of Art,” 162.



გრძლივობა იმდენად უჩვეულოა, რომ მას შეუძლია საუკუნეების მანძილზე ცვა-  
ლებად სამყაროსთან ერთად თანაარსებობა. არენდტი წერს, რომ „ამ მუდმივობაში -  
რომელიც არასდროს შეიძება იყოს აბსოლუტური მანამ, ვიდრე მასში ბინადრობენ და  
მას იყენებენ მოკვდავი ადამიანები - სამყარო გამოდის სიცხადეზე, ავლენს საკუთარ  
არსს, ხოლო მისი სიკაშკაშე კი ნათელს ჰფენს ცვალებადობას...“<sup>276</sup> ასე რომ, არენ-  
დტისთვის ხელოვნების ქმნილებების გარდა „არსად სხვაგან არ ვლინდება საგნობ-  
რივი სამყაროს მუდმივობა ასე წმინდად და ცხადად, და არსად სხვაგან საგნობრივი  
სამყარო, როგორც უკვდავი სახლი მოკვდავი არსებების, არ ავლენს თავს ასე ბრწყინ-  
ვალედ.“<sup>277</sup> არენდტი ამბობს, რომ სამყაროს მუდმივობა ხდება ტრანსპარანტული ხე-  
ლოვნების ქმნილებაში, რომელიც მიანიშნებს უკვდავებაზე არა სულისა ან სიცო-  
ცხლის, არამედ იმისა, რაც ადამიანის ხელით არის შექმნილი.

გარდა ამისა, არენდტი მიიჩნევს, რომ ხელოვნების ქმნილების უშუალო წყარო  
არის ადამიანის აზროვნების უნარი, რომელიც მხოლოდ ნამდვილ ფილოსოფიაში  
იჩენს თავს, და ის არაა შემეცნების იგივეობრივი, რომელიც მეცნიერებისთვის არის  
დამახასიათებელი. აქ კვლავ ჰაიდეგერის გავლენა იგრძნობა. თავის გვიანდელ ნაშ-  
რომში „რას ეწოდება აზროვნება?“ (1952) ჰაიდეგერი აზროვნებას ასე განსაზღვრავს:

1. აზროვნება არ იძლევა ცოდნას, როგორც მეცნიერება.
2. აზროვნება არ წარმოქმნის გამოყენებად პრაქტიკულ სიბრძნეს.
3. აზროვნება არ გვიხსნის კოსმიურ საიდულოებებს.
4. აზროვნება არ გვაძლევს ძალას მოქმედებისთვის.<sup>278</sup>

აღნიშნულიდან გასაგებია, რომ ჰაიდეგერი არ გულისხმობს ნებისმიერი სახის  
აზროვნებას და არც „...აზროვნების სფეციფიკურ მენტალურ აქტიურობას.“<sup>279</sup> ჰაიდე-  
გერთვის აზროვნება ესაა „საგნებისადმი დამოკიდებულება, როგორც ასეთი, ზოგა-  
დად სამყაროში ყოფნის წესი.“<sup>280</sup> ამ მხრივ საყურადღებოა არენდტის ესეე „ჰაიდეგერს  
ოთხმოცი წელი შეუსრულდა,“ რომელშიც იგი ახასიათებს ჰაიდეგერს, როგორც მო-  
აზროვნეს, რომლისთვისაც „აზროვნებას, რომელიც გაჩნდა სამყაროში-ყოფნის უბ-

<sup>276</sup> Arendt, *The Human Condition*, 167-168.

<sup>277</sup> Ibid., 168.

<sup>278</sup> Heidegger, *What is Called Thinking?*, 159.

<sup>279</sup> Rojcewicz, *Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, 214.

<sup>280</sup> Ibid., 214.

რალო ფაქტიდან <...> არ შეიძლება ჰქონდეს საბოლოო მიზანი - შემეცნება ან ცოდნა - ისევე, როგორც სიცოცხლეს.<sup>281</sup> კანოვანი მიიჩნევს, რომ არენდტისთვის მნიშვნელოვანი იყო გვიანდელი ჰაიდეგერის მიერ აზროვნების გაგება, როგორც „უსასრულო მოძრაობის, რომელსაც არ გააჩნია რეზულტატი.“<sup>282</sup>

ფიქრობენ, რომ გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში ჰაიდეგერი განასხვავებს აზროვნებას, როგორც *Gelassenheit*-ს - აუღელვებლობასა და ღიაობას ყოფიერების მიმართ - ტექნიკური ინტერესისაგან. ჰაიდეგერის თანახმად, შუა საუკუნეების გერმანული მისტიკიდან აღებული ტერმინი *Gelassenheit*-ი, „აუღელვებლობა, ნიშნავს არსებობდე (ტექნიკურ) სამყაროში და არ მიეკუთვნებოდე მას, იყო მასში სხეულით და არა სულით...ამდენად, ის აღნიშნავს ერთდროულად, როგორც მასში ყოფნას, ასევე მისგან გამიჯვნას.“<sup>283</sup> მაშასადამე, *Gelassenheit*-ი ჰაიდეგერისთვის არის ის, რასაც შეუძლია გაუმკლავდეს ტექნიკის გამანადგურებელ ძალას და „სამყაროს გაცარიელებას“ *animal laborans*-ის მიერ, რომელიც, როგორც ამას „ადამიანურ მდგომარეობაში“ ვხედავთ, იკავებს მოდერნულ ეპოქაში *homo faber*-ის ადგილს.

---

<sup>281</sup> Arendt “Heidegger at Eighty,” 297.

<sup>282</sup> Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, 267.

<sup>283</sup> Rojcewicz, *Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, 214.

## შრომა: არენდტი მარქსის ფილოსოფიის შესახებ

„ადამიანური მდგომარეობა შეიძლება გაგებულ იქნეს არა მხოლოდ როგორც დიალოგი მარტინ ჰაიდეგერთან, არამედ როგორც დისკუსია კარლ მარქსთანაც.“<sup>284</sup> ბენჰაბიბი ამტკიცებს, რომ არენდტის მარქსთან დისკუსიის ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ მან ვერ განანსხვავა ერთმანეთისაგან დამზადება და შრომა, ანუ მარქსი ანიჭებს შრომას, სამყაროს შემქნელ ფუნქციას, რომელიც, სინამდვილეში, უფრო შეესაბამება დამზადებას. მაშასადამე, არენდტი მიიჩნევს, რომ რადგან მარქსმა გააიგივა ერთმანეთთან შრომა და დამზადება - რასაც ეფუძნება არა მხოლოდ მარქსის შრომის თეორია, არამედ, ზოგადად, მოდერნულობის წარმოდგენაც შრომაზე - ამიტომ იგი საუბრობს animal laborans-ზე ისე, თითქოს ის იყოს homo faber-ი.

ამდენად, მანამდე არსებული განსხვავება შრომასა და დამზადებას შორის კარგავს თავის მნიშვნელობას. ეს არის, არენდტის თანახმად, მარქსისთვის დამახასიათებელი შეხედულება, რომელიც დაკავშირებულია კაცობრიობის სიცოცხლის პროცესთან, რომლის შიგნით ყველა საგანი ხდება მოხმარების ობიექტი. არენდტი ამბობს, რომ:

„სოციალური კაცობრიობისთვის,“ რომლის ერთადერთი საქმიანობა იქნება სიცოცხლის პროცესის შენარჩუნება - და ეს სულაც არ არის უტოპიური იდეალი, რომელზეც ორიენტირებული იყო მარქსის თეორია - არ იარსებებს არანაირი სხვაობა შრომასა და დამზადებას შორის; დამზადება გადაიქცევა შრომად, რადგან საგნებში დაინახავენ არა სამყაროსეულ საგანებს, ანდა მათ ობიექტურ თვისებებს, არამედ ცოცხალი შრომითი ძალის რეზულტატს და სიცოცხლის პროცესის ფუნქციას.<sup>285</sup>

არენდტის აზრით, თუ ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ სუბიექტის საქმიანობაზე, როგორც ეს ხდება მოდერნულობაში და განსაკუთრებით მარქსის შრომებში და ყურადღებას არ მივაქცევთ წარმოებული საგნების შინაგან თვისებებს - მათ მნიშვნელობას, ფუნქციასა და ხანგრძლივობას სამყაროში - ამ შემთხვევაში, განსხვა-

<sup>284</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 130; შრდ. Ibid., X. არენდტის მარქსისადმი დამოკიდებულების შესახებ იხ. Charles Barbour, “The Republicanism and the Communism: Arendt Reading Marx (Reading Arendt),” in *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, ed. Jernej Habjan and Jessica Whyte, New York: Palgrave Macmillan, 2014, 51-66.

<sup>285</sup> Arendt, *The Human Condition*, 89.

ვება შრომასა და დამზადებას შორის იქნება მხოლოდ და მხოლოდ ხარისხობრივი. იმ დროს, როდესაც დამზადება - და არა შრომა - უზრუნველყოფს სამყაროს ხანგრძლივობასა და უცვლელობას, რომლის გარეშე სამყარო საერთოდ ვერ იარსებებს.

არენდტისთვის სამყაროს ხანგრძლივობა და უცვლელობა ემყარება იმ ფაქტს, რომ ჩვენს გარშემო არსებულ საგნებს შეუძლიათ უფრო დიდი ხანს არსებობა, ვიდრე იმ საქმიანობას, რომლითაც ისინი შეიქმნა, ანდა ადამიანს, რომელმაც ისინი შექმნა. მოხმარებით საგნებს კი, სამყაროში არსებულ საგანთა შორის, ყველაზე ნაკლები ხანგრძლივობა აქვთ, რადგან ისინი შექმნისთანავე ქრებიან. შესაბამისად, არენდტი ამბობს, რომ „სამყაროს პოზიციიდან ისინი ყველაზე არასამყაროსეულნი არიან, ამიტომაც ყველაზე ბუნებრივიც ადამიანთა მიერ შექმნილ საგანთა შორის.“<sup>286</sup>

გარდა ამისა, დამზადებისაგან განსხვავებით, რომელიც დასრულებულია იმის შემდეგ, როგორც კი საგანი მიიღებს თავის საბოლოო იერსახეს და შეძლებს გახდეს სამყაროს შემადგენელი ნაწილი, შრომა არასდროს არის დასრულებული, რადგან ის მოძრაობს მარად განმეორებად დაუსრულებელ წრეზე და სიცოცხლის ბიოლოგიური პროცესით არის განპირობებული. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არენდტისთვის „შრომა დაკავშირებულია საქმიანობასთან, რომელიც სიცოცხლის შენარჩუნებასა და ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს უზრუნველყოფს. და როგორც ასეთი, ისაა საქმიანობა, რომელიც ჩვენ ახლოს გვამყოფებს ბუნებასთან, და ასახავს ბუნებრივ პროცესს, რომელსაც წრიული ხასიათი აქვს.“<sup>287</sup> ეს წრებრუნვა, არენდტის თანახმად, არსებობს შთანთქმის საშუალებით, ხოლო ის, რაც უზრუნველყოფს შთანთქმას არის შრომა, რომლის პროდუქტები იმის შემდეგ, როგორც კი ისინი წარმოიშვებიან, უმაღვე უნდა წარდგენენ ადამიანის სიცოცხლის პროცესის წინაშე. და ეს მოხმარებაზე დამყარებული სიცოცხლის პროცესი წარმოქმნის, ან უფრო ზუსტად, კვლავ წარმოქმნის, ახალ შრომით ძალას, რომელიც სხეულის შენარჩუნებისთვისაა საჭირო. მაშასადამე, არენდტი მიიჩნევს, რომ მარქსის შეხედულება, თითქოს შრომის პროცესი თავის დასასრულს აღწევს პროდუქტში, არის არასწორი, რადგან „ეს პროცესი წარმოადგენს უწყვეტ მეტაბოლიზმს ადამიანსა და ბუნებას შორის, რომელშიც პროდუქტი უმაღვე

---

<sup>286</sup> Ibid., 96.

<sup>287</sup> Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, 86.

მოიხმარება და ნადგურდება სხეულის სიცოცხლის პროცესის მიერ.“<sup>288</sup>

არენდტის აზრით, სიცოცხლის აუცილებლობებიდან გამომდინარე, - „necessity of life,” როგორც მას ლოკი უწოდებს - შრომა და მოხმარება ისე სწრაფად მიჰყვებიან ერთმანეთს, რომ ისინი არიან არა ერთმანეთისაგან განსხვავებული საქმიანობები, არამედ წარმოადგენენ ერთ საქმიანობას, რომელიც როგორც კი დასრულდება კვლავ თავიდან უნდა დაიწყოს. აქედან გამომდინარე, შრომა მოხმარების მსგავსად არის „...შთანთქმადი პროცესი, რომელშიც მატერია კი არ გარდაიქმნება, არამედ, პირიქით, ნადგურდება. ამიტომ შრომის მიერ მასალის ‘დამზადება’ ესაა მხოლოდ მისი მომზადება საბოლოო განადგურებისთვის.“<sup>289</sup>

ყოველივე ამის პარალელურად არენდტი აღნიშნავს, რომ მოდერნულ ეპოქაში შრომისადმი დიდი მნიშვნელობის მინიჭება განაპირობა ჯონ ლოკის აღმოჩენამ, რომ შრომა საკუთრების წყაროა. ამასთანავე, დიდი წვლილი ამაში შეიტანა ადამ სმიტმაც, რომელმაც დაინახა მასში სიმდიდრის წყარო, ხოლო თავის უმაღლეს წერტილს მარქსის შრომის სისტემაში მიაღწია. პიტკინი მიიჩნევს, რომ „მარქსისთვის მხოლოდ შრომა, და არა დამზადება ‘იყო ნებისმიერი წარმოების წყარო,’ და მხოლოდ შრომა და არა ქმედება გამოხატავს ‘ადამიანის ადამიანურობას.’“<sup>290</sup> თავის ესეში „ტრადიცია და ახალი დრო,“ - რომელიც გამოქვეყნდა 1961 წელს ნაშრომში „წარსულსა და მომავალს შორის: ექვსი სავარჯიშო პოლიტიკურ აზროვნებაში,“ - არენდტი ამბობს, რომ მარქსის აზრით, სწორედ შრომა ქმნის ადამიანს. ეს, არენდტის თანახმად, ნიშნავს შემდეგს:

უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ადამიანი შექმნა შრომამ და არა ღმერთმა; მეორე, ადამიანი შექმნა თავად ადამიანმა, და მისი ადამიანურობა ესაა ადამიანის საქმიანობის რეზულტატი;მესამე, ის, რაც განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან, მისი *differentia specifica*, ესაა არა გონება, არამედ შრომა, ანუ ადამიანი არის არა *animal rationale*, არამედ *animal laborans*-ი; მეოთხე, ადამიანის ადამიანურობა არის არა გონებაში, რომელიც მანამდე ადამიანის უმაღლეს

<sup>288</sup> Arendt, *The Human Condition*, 103.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>290</sup> Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, 132.

ატრიბუტად ითვლებოდა, არამედ შრომაში, რომელიც ტრადიციულად ყველაზე მიუღებელი საქმიანობა იყო.<sup>291</sup>

არენდტი ფიქრობს, რომ მარქსისთვის შრომა ესაა ყველა საზოგადოებრივი ფორმაციისაგან დამოუკიდებელი ადამიანის არსებობის პირობა, მარადიულად არსებული ბუნებრივი აუცილებლობა, რომელიც გულისხმობს ადამიანსა და ბუნებას შორის მეტაბოლიზმს და უზრუნველყოფს ადამიანის სიცოცხლეს.

არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ საკითხს იმის შესახებ, რომ არენდტისთვის შრომისადმი მარქსის დამოკიდებულება, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს მის ფილოსოფიაში, ყოველთვის ორაზროვანი იყო. ეს ყველაზე ნათლად ჩანს „კაპიტალის“ მესამე ტომში და მარქსის ადრეულ ნაშრომებში. არენდტის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ შრომა არის

„მუდმივი ბუნებრივი მოთხოვნილება,“ და ადამიანის ყველაზე ადამიანური და პროდუქტიული საქმიანობა, რევოლუციის მიზანი, მარქსის თანახმად, არის არა მუშათა კლასის ემანსიპაცია, არამედ შრომისაგან ადამიანის განთავისუფლება. მხოლოდ მაშინ, როდესაც შრომა იქნება უარყოფილი, „თავისუფლების სფერო“ შეძლებს ჩაანაცვლოს „აუცილებლობის სფერო,“ რადგან „თავისუფლების სფერო“ ჩნდება იქ, სადაც აღარ არსებობს შრომა, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის სურვილებსა და მოთხოვნილებებთან.<sup>292</sup>

გამოდის რა იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანი არის შრომელი არსება, მარქსი, მაინც საუბრობს იდეალურ, პოსტრევოლუციურ საზოგადოებაზე, რომელშიც ადამიანი თავისუფალი იქნება შრომისაგან. არენდტი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ მარქსი ყველა თავის ნაშრომში ემყარება იმ შეხედულებას, რომ „ადამიანი არის animal laborans-ი, რადგან შემდგომ შეიყვანოს ის იდეალური სახის საზოგადოებაში, რომელშიც უმნიშვნელოვანესი ადამიანის საქმიანობებს შორის იქნება გამოუსადეგარი.“<sup>293</sup> ამგვარად, არენდტისთვის მარქსის ფილოსოფია მთავრდება ერთმანეთთან შეუთავსებადი წარმოებით მონობასა და არაწარმოებით თავისუფლებას შორის დაპრისპირებით.

გარკვეული აზრით, მარქსი ხედავდა, რომ მუშათა კლასის ემანსიპაცია მოდერ-

<sup>291</sup> Arendt, “Tradition and the Modern Age,” 22.

<sup>292</sup> Arendt, *The Human Condition*, 104.

<sup>293</sup> *Ibid.*, 105.

ნულობაში შეიძლება დასრულდეს არა მხოლოდ საყოველთაო თავისუფლებით, არამედ მას შეიძლება ჰქონდეს სულიად საპიროსიპრო შედეგიც, კერძოდ, ის, რომ ყველა ადამიანი დაექვემდებარება აუცილებლობას. ამიტომ არენდტი ამბობს, რომ მარქსისთვის რევოლუციის მიზანი არის არა მუშათა კლასის ემანსიპაცია, არამედ შრომისაგან ადამიანის განთავისუფლება. მარქსის ეს უტოპიური იდეა, არენდტის თანახმად, შეიძლება რეალურადაც განხორციელდეს მოდერნული ტექნიკის პირობებში, რაც, ფაქტობრივად, შესაძლებლობას მისცემს ადამიანს განთავისუფლდეს შრომისაგან, რომლის წრიულ პროცესშიც მოქცეულია მისი სიცოცხლე.

რა თქმა უნდა, თუ ეს მოხდა, ასეთ შემთხვევაში შეიცვლება მიმართებაც შრომასა და მოხმარებას შორის, რომლებიც სიცოცხლის პროცესის ორი შემადგენელი ელემენტია. ამის შემდეგ მოხმარება უფრო მეტად გაიზრდება, ხოლო ადამიანის მთელი სამუშაო ძალა მიმართული იქნება უკვე არა შრომაზე, არამედ მოხმარებაზე. მაშასადამე, არენდტი მიიჩნევს, რომ მოხმარება არ შეცვლის ბიოლოგიური სიცოცხლის პროცესისთვის დამახასიათებელ შთანთქმად ხასიათს, პირიქით, მძიმე შრომისაგან განთავისუფლებული კაცობრიობა დაიწყებს ამჯერად მთელი სამყაროს მოხმარებას. ასეთ ვითარებაში მოხმარება აღარ იქნება შემოფარგლული მხოლოდ სიცოცხლისთვის აუცილებელი საგნებით და სამყაროს ყველა საგნები ე.წ. კულტურული საგნებიც მოხმარების საგნებთან ერთად გახდება განადგურებისა და შთანთქმის მსხვერპლი.

ამგვარად, საჭიროა აღინიშნოს, რომ ეკონომიკა, რომელიც ორიენტირებული იქნება მოხმარებაზე, მოითხოვს იმას, რომ სამყაროში არსებული ყველა საგანი უნდა ჩდებოდეს და ქრებოდეს სწრაფი ტემპით; და ის შეწყვეტს განვითარებას, თუკი ადამიანები კვლავ დაიწყებენ საგნების გამოყენებას, მათ მოვლასა და შენახვას. ასე რომ, არენდტის აზრით, homo faber-ის იდეალებს, როგორცაა ხანგრძლივობა და უცვლელობა, ჩაანაცვლებს მშრომელი ცხოველის, animal laborans-ის, იდეალები.

## Homo faber-იდან animal laborans-ისკენ: მოდერნული საზოგადოება

მოდერნული ეპოქის მეცნიერული აღმოჩენების სულიერ შედეგს, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებული იყო არქიმედეს წერტილთან და მისგან წარმოქმნილ კარტეზიანულ ეჭვთან, წარმოადგენს *vita contemplativa*-ს და *vita activa*-ს შორის ტრადიციული იერარქიის შეცვლა, რომელშიც არენდტი „...ხედავს უმთავრეს მანიფესტაციას მოდერნული ეპოქის.“<sup>294</sup> ის მიზეზი, რამაც გამოიწვია ეს ცვლილება მდგომარეობს შემდეგში: აღმოჩნდა, რომ საგნის შემეცნებისთვის არ არის საკმარისი ადამიანის მხრიდან მხოლოდ დაკვირვება, არამედ ამისთვის საჭიროა, აგრეთვე, ექსპერიმენტის ჩატარებაც შესამეცნებელ საგანზე. თუმცა არენდტი ფიქრობს, რომ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ საერთოდ გაქრა ინტერესი თეორიული ცოდნის მიმართ, არამედ უბრალოდ დამკვიდრდა აზრი იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტების დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ უშუალო მონაწილეობით და არა დაკვირვების გზით, როგორც ეს მანამდე ხდებოდა. მაშასადამე, *vita contemplativa*-ს და *vita activa*-ს შორის მიმართების შეცვლის შედეგად, მჭვრეტელობა ჩაანაცვლა არა ქმედებამ, არამედ დამზადებამ, რომელიც *homo faber*-ის საქმიანობაა.

უაღრესად საყურადღებო ფაქტს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ მოდერნულ ეპოქაში მომხდარმა ცვლილებებმა *homo faber*-ის საქმიანობაში განაპირობეს ის, რომ ყურადღება გადატანილ იქნა „რატომ“-იდან და „რა“-დან „როგორ“-ზე, რამაც შემეცნების საგანი გახადა არა სამყაროს საგნები ან მოძრაობის მარადიული კანონები, არამედ წარმოების პროცესები, ანუ კვლევის ობიექტი გახდა არა ბუნება ან სამყარო, არამედ ისტორია ბუნებისა და სამყაროს. 1961 წლის ესეში „ისტორიის კონცეფტი: ანტიკურობა და მოდერნულობა,“ არენდტი წერს იმის შესახებ, რომ „პროცესის მოდერნულმა კონცეფტმა, რომელმაც შეაღწია ისტორიასა და ბუნებაში, გამიჯნა მოდერნული ეპოქა წარსულისაგან უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ნებისმიერმა იდეამ.“<sup>295</sup>

მოდერნული ეპოქის მიერ განსაკუთრებული ხაზგასმა მთელი არსებულის პროცესუალურ ხასიათზე, საგნებისა და პროდუქტების უგულვებელყოფის ხარჯზე, არ არის დამახასიათებელი *homo faber*-ისთვის, რადგან მისთვის „წარმოების პროცესი

<sup>294</sup> Passerin d'Entréves, "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Concept of Modernity," 87.

<sup>295</sup> Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern," 63.



არის მხოლოდ და მხოლოდ საშუალება მიზნისთვის.<sup>296</sup> ამიტომ homo faber-ისთვის მოდერნული სამყაროს სურათი „ამობრუნებულია,“ რადგანაც ამ სამყაროში საშუალებები, ანუ წარმოების პროცესი ხდება უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე მიზანი და დამზადებული საგანი.

არენდტისთვის homo faber-ის გარდაუვალი დამარცხება მოდერნულ ეპოქაში და მისი წარუმატებელი მცდელობა დაედგინა მოდერნული სამყაროსთვის თავისი კრიტერიუმები და სტანდარტები საკმაოდ ცხადი გახდა უკვე მაშინ, როდესაც უტილიტარიზმის პრინციპი, რომელიც დამზადების საფუძველს წარმოადგენდა, შეიცვალა ბედნიერების პრინციპით. უფრო ზუსტად, ეს მოხდა, როგორც არენდტი ამბობს, მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულს, რომლის შემდეგ მოდერნული ეპოქის ადრინდელი რწმენა, რომ ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს მხოლოდ ის, რაც მის მიერ არის შექმნილი - რომელიც მისაღები იყო homo faber-ისთვის - სულ უფრო მეტად უთმობდა თავის პოზიციას მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებელ შეხედულებას, რომ მთელი არსებული ემყარება პროცესის პრინციპს, რომლის „კონცეფტები და კატეგორიები სრულიად უცხოა და მკვეთრად უპირისპირდებიან homo faber -ის მოთხოვნილებებსა და იდეალებს.“<sup>297</sup>

აღსანიშნავია ისიც, რომ პრივილეგირებული პოზიციის დაკარგვა homo faber-ის მიერ მოხდა, აგრეთვე, იმის გამო, რომ მან დაინახა საკუთარი თავი არა საგნების, არამედ იარაღების შემქნელად, ანუ მწარმოებლად „ინსტრუმენტებისა, რომლებიც ამზადებენ ინსტრუმენტებს, და მხოლოდ ამის შემდეგ - საგნებს.“<sup>298</sup> როგორც არენდტი მიიჩნევს, სწორედ მსგავსმა ცვლილებებმა homo faber-ის აზროვნებაში, რომლებიც საკმაოდ რადიკალურ ხასიათს ატარებდნენ, განაპირობეს ის, რომ შრომა და არა დამზადება გადაიქცა უმნიშვნელოვანეს საქმიანობად მოდერნულ ეპოქაში.

ეს გადაადგილება vita activa-ს იერარქიის შიგნით, ამტკიცებს არენდტი, ხდებოდა თანდათან და მას ჰქონდა ნაკლებად დრამატული შედეგი, ვიდრე vita contemplativa-სა და vita activa-ს შორის მომხდარ ცვლილებას. იგი ფიქრობს, რომ შრომის განდიდება vita activa-ს იერარქიის შიგნით, როგორც წყაროსი ყველა „ღირებუ-

<sup>296</sup> Arendt, *The Human Condition*, 297.

<sup>297</sup> Ibid., 308.

<sup>298</sup> Ibid., 309.

ლებისა,“ ნიშნავდა იმას, რომ გონებრივი ცხოველის, animal rationale-ს, ადგილი დაიკავა მშრომელმა ცხოველმა, animal laborans-მა. აქ არენდტი იმეორებს ჰაიდეგერის მიერ „მეტაფიზიკის გადალახვაში“ გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ მოდერნულ ეპოქაში „განადგურებამ და გაცარიელებამ მიაღწია ისეთ სისავსეს, რომ მეტაფიზიკური ადამიანი, animal rationale, თავისი სტატუსით დავიდა მშრომელი ცხოველის დონემდე.“<sup>299</sup> ერნსტ იუნგერის კვალად ჰაიდეგერი ამბობს, რომ „შრომა, ახლა აღწევს მთელი დასწრებულობის აბსოლუტური გასაგნობრივების მეტაფიზიკურ დონეს...“<sup>300</sup> საკუთარი ინტერპრეტაციის საყრდენად ჰაიდეგერი მიუთითებს იუნგერის 1932 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომზე „მუშა.“ ამასთან ერთად, ჰაიდეგერის 1956 წლის ესე-ში „საკითხი ყოფიერების შესახებ,“ (რომლის თავდაპირველი სახელწოდება იყო „ხაზის შესახებ“ და წარმოადგენდა ჰაიდეგერის პასუხს იუნგერის ესეზე „ხაზის მიღმა“) საუბარია იმაზე, რომ მოდერნულობაში საზრისის მიმნიჭებელი ყველაფრის წყარო და ძალა, რომელიც დასაბამიდან იყო და, რომელიც დაღს ადებს ყველაფერს, არის Gestalt-ი, ადამიანური ბუნების Gestalt-ი: „მუშის Gestalt-ი.“<sup>301</sup> როგორც ციმერმანი წერს, თავის ნაშრომში „...მუშა იუნგერი საუბრობს ახალ კაცობრიობაზე, რომელიც იქმნება მუშის Gestalt-ის მიერ, რომელიც ქმნის ტექნოლოგიურ ხელსაწყოებს პლანეტარული ბატონობისთვის.“<sup>302</sup> უნდა ითქვას, რომ ჰაიდეგერისთვის სრულიად მიუღებელია „ადამიანთა ბატონობა დედამიწაზე.“<sup>303</sup> ამის საპირისპიროდ იგი ფიქრობს, რომ „ადამიანებმა არათუ უნდა იბატონონ არსებულზე, არამედ უნდა იზრუნონ მასზე და დაიცვან იგი.“<sup>304</sup> ამიტომ ჰაიდეგერი მიმართავს ჰოლდერლინის პოეზიას, რომელსაც, მისი აზრით, ერთადერთს „შეუძლია გამოსავალის პოვნა ტექნიკით გამოწვეული ნიჰილიზმიდან, რადგან მას ესმის techne არა როგორც შეუჩერებელი ინდუსტრიული წარმოება, არამედ როგორც სათანადო საშუალება არსებულის ყოფიერების გამოსავლენად.“<sup>305</sup>

რაც შეეხება არენდტს, „ადამიანურ მდგომარეობაში“ მას სურს იმის გარკვევა,

<sup>299</sup> Heidegger, “Overcoming Metaphysics,” 85.

<sup>300</sup> Ibid., 86.

<sup>301</sup> Heidegger, *The Question of Being*, 53.

<sup>302</sup> Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, 57.

<sup>303</sup> Ibid., 112.

<sup>304</sup> Ibid., 112.

<sup>305</sup> Ibid., 112.

თუ რატომ დასრულდა homo faber-ის დამარცხება animal laborans-ის გამაჯვებით, ანუ რატომ მოხდა ისე, რომ vita contemplativa-ს ჩანაცვლების შედეგად vita activa-ზე, საბოლოოდ შრომამ დაიკავა უმაღლესი ადგილი ადამიანურ საქმიანობებს შორის, ანუ რატომ მოხდა ისე, რომ „სიცოცხლემ“ შეიძინა უმაღლესი ღირებულება?

უპირველეს ყოვლისა, არენდტი ფიქრობს, რომ მოდერნულ ეპოქაში მომხდარი ცვლილებები განხორციელდა ქრისტიანულ საზოგადოებაში, რომლის რწმენამ სიცოცხლის სიწმინდეში არა მხოლოდ შეძლო დიდ ხანს არსებობა, არამედ არც კი შეირყა სეკულარიზაციისა და ქრისტიანული რწმენის შესუსტების შემდეგ. როგორც არენდტი მიიჩნევს, მოდერნული ეპოქა აგრძელებდა განვითარებას იმ ცვლილებებს, რომლებიც ქრისტიანობამ ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში შემოიტანა ანტიკურ სამყაროში. სახელდობრ, არენდტი გულისხმობს აქ ქრისტიანულ მოძღვრებას ინდივიდუალური სიცოცხლის უკვდავების შესახებ, რომელმაც არსობრივად „შეცვალა ანტიკური ურთიერთობა ადამიანსა და სამყაროს შორის და ხელი შეუწყო იმას, რომ ადამიანური სიცოცხლე გახდა ისეთივე მარადიული, როგორც მანამდე იყო კოსმოსი.“<sup>306</sup>

უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ პოლიტიკური თვალსაზრისით ამას ჰქონდა კატასტროფული შედეგი ადამიანთა ურთიერთობის სფეროსთვის. არენდტის აზრით, პოლიტიკური საქმიანობა, რომელიც მანამდე არსებობდა ამქვეყნიური უკვდავების იმედით, დაყვანილ იქნა ადამიანური საქმიანობის უმდაბლეს დონემდე, რომელიც აუცილებლობას ექვემდებარება. მაშასადამე, იმქვეყნიური უკვდავებისადმი რწმენის წინაშე მიწიერი უკვდავებისაკენ სწრაფვამ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და მთელი დიდება და პატივი, რომელსაც სამყარო აძლევდა ადამიანს, აღმოჩნდა ფუჭი, რადგან სამყარო გახდა უფრო წარმავალი, ვიდრე ადამიანი. აქედან გამომდინარე, არენდტის ცდილობს აჩვენოს, რომ „ადრეულ ქრისტიანული მოძღვრება საიქიო ცხოვრების შესახებ იყო არასამყაროული ხასიათის, რომელმაც უარყო ანტიკური რწმენა ამქვეყნიური უკვდავების მიმართ, რომელიც დიდებული საქმისა და სიტყვის საშუალებით მიიღწევოდა...“<sup>307</sup> მაურიციო პასერინ დ'ეტრევესი წერს, რომ:

<sup>306</sup> Arendt, *The Human Condition*, 314.

<sup>307</sup> Bowen-Moor, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, 112.

“სახარებას,” სულის უკვდავებისა და საიქიო რწმენის შესახებ..., რომელიც გაჟღერდა ქრისტიანობის მიერ, საბერისწერო შედეგი ჰქონდა პოლიტიკის შეფასებისა და ღირებულებებისთვის. პოლიტიკა ახლა უკვე აღარ გაიგებოდა, როგორც სფერო, სადაც ინდივიდებს შეუძლიათ გმირული საქმეების ჩადენა; თანხმობის მიღწევა იმ საკითხებზე, რომლებიც მათ აინტერესებთ და სამართლიანობის დადგენა. ამის მაგივრად, ის გადაიქცა ცოდვილ ადამიანურ ბუნებაზე ზედამხედველობისა და კონტროლის ინსტრუმენტად, იმისათვის, რომ დაესაჯა ადამიანი ბოროტი საქციელისთვის და ეზრუნა მის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებზე.<sup>308</sup>

გარდა ამისა, არენდტი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ქრისტიანობა, თუ არ ჩავთლით გნოსტიკურ და ერეტიკულ მიმდინარეობებს, ყოველთვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა იმას, რომ სიცოცხლე, რომლის უკვდავებასაც ის პირდებოდა, იწყება დედამიწაზე სიცოცხლით. მიუხედავად იმისა, რომ ამქვეყნიური სიცოცხლე ტანჯვით არის აღსავსე, ქრისტიანობისთვის ის მაინც უკვდავების დასაწყისი და წინაპირობაა, ამიტომ ის არაა ღირებულებას მოკლებული. მაშასადამე, არენდტი ფიქრობს, რომ მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც ქრისტიანობამ უკვდავი გახადა ინდივიდუალური სიცოცხლე, ამქვეყნიურმა სიცოცხლემაც შეიძინა უმაღლესი ღირებულება. ამავდროულად, ქრისტიანობის მიერ სიცოცხლის საკრალიზაციამ უგულვებელყო მანამდე არსებული განსხვავებები *vita activa*-ს საქმიანობებს შორის, რადგან ის განიხილავდა შრომას, დამზადებასა და ქმედებას, როგორც საქმიანობებს, რომელთა მიზანს მხოლოდ სიცოცხლის შენარჩუნება წარმოადგენს.

მიუხედავად ამისა, არენდტისთვის ყოველივე ამას არანაირი კავშირი არა აქვს შრომისადმი მაღალ შეფასებასთან მოდერნულ ეპოქაში, რომელსაც არ მოეპოვება ანალოგი არც ახალ აღთქმაში და არც მთელ ქრისტიანულ ტრადიციაში. იგივე შეიძლება ითქვას სიცოცხლეზეც, რომელიც მოდერნული ეპოქისთვის წარმოადგენს უმაღლეს ღირებულებას და რომელსაც არაფერი აქვს საერთო იმ უკვდავ სიცოცხლესთან, რომელსაც ქრისტიანობა ქადაგებდა.

---

<sup>308</sup> Passerin d'Entréves, “Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt’s Concept of Modernity,” 87-88.

ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ animal laborans-ის გამარჯვებას მოდერნულ ეპოქაში დიდად ხელი შეუწყო სეკულარიზაციამ, ანუ რწმენის დაკარგვამ, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იყო კარტეზიანული ეჭვი, რომელმაც უარყო არა მხოლოდ ინდივიდუალური სიცოცხლის უკვდავება, არამედ საერთოდ უკვდავების რწმენაც. ამდენად, არენდტი ამბობს, რომ მოდერნულ ეპოქაში

ადამიანის სიცოცხლე კვლავ გახდა მოკვდავი, ისეთივე მოკვდავი, როგორც ის იყო ანტიკურობაში, და სამყარო, რომელშიც ადამიანები ახლა არსებობენ, არის არა უბრალოდ წარმავალი, არამედ ის გახდა ბევრად უფრო არამყარი და არასანდო, ვიდრე ის ქრისტიანულ ეპოქაში იყო. მოდერნულმა ადამიანმა, როდესაც მან დაკარგა საიქიოს რწმენა, დაუბრუნდა საკუთრ თავს და არა სამყაროს; და უკვე ძალიან დაშორებული ანტიკურ დროინდელ რწმენას, რომ სამყარო შეიძლება იყოს მარადიული, იგი იმაშიც კი აღარ არის დარწმუნებული, რომ ეს სამყარო საერთოდ რეალურია. თუმცა მაშინაც კი, როდესაც მას ეჭვი არ ეპარებოდა სამყაროს რეალობაში და ოპტიმისტურად იყო განწყობილი ბუნებისმეცნიერული პროგრესის მიმართ, იგი დაშორდა დედამიწას უფრო მეტად, ვიდრე ეს შეეძლო გაეკეთებინა ქრისტიანობას თავისი საიქიო ცხოვრების რწმენით.<sup>309</sup>

აღსანიშნავია, რომ „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი განასხვავებს მოდერნული ეპოქის შიგნით მის ადრეულ ეტაპს, რომელსაც განსაზღვრავს პირადი ინტერესები, რომელთა შორის უმთავრეს ვაჭრობის ინტერესი წარმოადგენს. და მის ბოლო ეტაპს, რომელიც ეფუძნება მარქსისტულ სოციალურ თეორიას, რომელშიც პირადი ინტერესები გადაიქცევიან სოციალურ ინტერესებად, რომლებიც კლასთა ბრძოლის სახით რეალურად განსაზღვრავენ სოციალიზირებული კაცობრიობის ცხოვრებას და ხელს უწყობენ მის ისტორიულ განვითარებას. შესაბამისად, არენდტისთვის მარქსის „განსაზოგადოებული ადამიანი“ მიანიშნებს მოდერნული საზოგადოების ბოლო ეტაპზე, რომელშიც უკვე აღარ არსებობს კლასობრივი ინტერესები, რადგან არის მხოლოდ ერთი მთავარი ინტერესი, რომლის სუბიექტი ჯერ არის მუშათა კლასი, ხოლო შემდეგ უკლასო ადამიანური საზოგადოება და არა ადამიანი ან ადამიანები.

---

<sup>309</sup> Arendt, *The Human Condition*, 320.

არენდტისთვის მოდერნული საზოგადოების ბოლო ეტაპზე ადამიანური საქმიანობებიდან საერთოდ ქრება ქმედების კვალი, ანუ ის მამოძრავებელი სტიმული, რომელიც ჯერ კიდევ დამახასიათებელი იყო ადამიანის პირადი ინტერესისთვის. შესაბამისად, „მოდერნულ საზოგადოებაში - როგორც ‘მშრომელთა საზოგადოებაში’ [Arbeitsgesellschaft] - ნადგურდება ნებისმიერი შესაძლებლობა ქმედებისა, რადგან ის დეგრადირებას ახდენს ადამიანური არსების და გადააქცევს მას animal laborans-ად.“<sup>310</sup> ერთადერთი რამ, რაც არსებობს შრომის საზოგადოებაში ესაა „ბუნების ძალა,“ ანუ სიცოცხლის პროცესი, რომელსაც თანაბრად ექვემდებარება ყველა ადამიანი და ყველა ადამიანური საქმიანობა.

არენდტი მიიჩნევს, რომ თავის უკანასკნელ სტადიაზე შრომის საზოგადოება გადაიქცევა, jobholders-თა, შრომის ადგილების მქონე, სოციუმად, რომელიც მოითხოვს თავისი წევრებისაგან მხოლოდ ავტომატურ ფუნქციონირებას. ასეთ საზოგადოებაში ადამიანთა სიცოცხლე სრულებით შთანთქმულია ადამიანთა გვარის წარმართველი სიცოცხლის პროცესით, რომელშიც ადამიანებს აღარ გააჩნიათ ინდივიდუალურობა. მაშასადამე, არენდტი, ჰორკჰაიმერისა და ადორნოს მსგავსად, საუბრობს ინდივიდუალურობის დაკარგვაზე მოდერნულ საზოგადოებაში. „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“ (1947) ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლები აკავშირებდნენ ინდივიდუალურობის დაკარგვას კულტურის ინდუსტრიასთან, რომელიც მათი აზრით, „მანიპულირებს ინდივიდებით.“<sup>311</sup>

გარდა ამისა, მოდერნულ საზოგადოებაში - სოციუმში, როგორც მას არენდტი უწოდებს - ადამიანი შეიძლება დაუბრუნდეს ცხოველურ მდგომარეობას. არენდტი წერს, რომ „არსებობს კიდევ უფრო დიდი საფრთხე, საკუთრივ, ის, რომ ადამიანი შეიძლება დაემსგავსოს იმ ცხოველ არსებას, რომლიდანაც, როგორც დარვინი ამბობს, იგი წარმოიშვა.“<sup>312</sup> სავარაუდოდ, სწორედ ამის გამო „ადამიანურ მდგომარეობაში“ არენდტი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ *vita activa*-ს საქმიანობებთან შედარებით აზროვნებას ადავო უპირატესობა აქვს. ამკარაა, რომ აზროვნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება ჰაიდეგერის გავლენაზე მიანიშნებს, რადგან ჰაიდეგერმა, როგორც

<sup>310</sup> Chul-Han, *The Burnout Society*, 17.

<sup>311</sup> Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, 126.

<sup>312</sup> Arendt, *The Human Condition*, 322.

არენდტი ირწმუნება, შეძლო ის, რომ „აზროვნება კვლავ გამოცოცხლდა და წარსულის კულტურული სიმდიდრე, რომელზეც ფიქრობდნენ, რომ უკვე აღარ არსებობს, ისევ ამეტყველდა...“<sup>313</sup> ამგვარად, შეიძლება გარკვეული საფუძვლით ითქვას, რომ არენდტი მემკვიდრეობით იღებს წარსულზე ნოსტალგიის ჰაიდეგერისეულ იდეას.<sup>314</sup> ამ დებულების დამცველები ამტკიცებენ: „ნოსტალგიას ცენტრალური ადგილი უკავია ... ჰაიდეგერთან და მის ისეთ მემდევართან, როგორც ჰანა არენდტია.“<sup>315</sup> ცნობილია, რომ „შემობრუნების“ შემდეგ ჰაიდეგერზე ძალიან დიდი გავლენა ჰქონდა წინასოკრატელებს. სახელდობრ, ჰაიდეგერი მიიჩნევდა, რომ „წინასოკრატელ ბერძენ პროტებსა და მოაზროვნეებს ყოფიერების ბევრად უფრო სწორი გაგება აქვთ, ვიდრე სხვა დანარჩენებს.“<sup>316</sup> ჟან ბოფრე ამბობს, რომ „ეს მათთან, როგორც თავის ფარულ წყაროსთან, გვაბრუნებს ის, რაც ჯერ კიდევ ცოცხლობს ჩვენი აზროვნების სიღრმეებში.“<sup>317</sup> ჰაიდეგერი, თუ შეიძლება ითქვას, უბრუნდება წყაროებს იმისათვის, რომ თავიდან გაიაზროს ადამიანის მიმართება ყოფიერებასთან, რომელმაც იმის შემდეგ, რაც „...გაემიჯნა ‘physis-ს’ და გაუიგივდა ‘იდეას,’ დაკარგა პარმენიდეს ‘ყოფიერებისთვის’ დამახასიათებელი დაუფარაობისა და თვით-გამოვლინებადობის თვისება.“<sup>318</sup>

ჰაიდეგერისაგან განსხვავებით, წარსული, რომელზეც საუბრობს არენდტი ეს არის ჰომეროსისა და პერიკლეს დროინდელი ათენი: „არენდტი დასტირის ... მოდერნულ სამყაროში ‘უკვდავებისთვის დამახასიათებელი ბრწყინვალე დიდების დაკარგვას, რომელიც გმირული საქმეების თანმხლებია.’ და, როგორც თავისი მასწავლებელი მესკირხიდან, ისიც ღრმად განიცდის პოლისის დავიწყებას და მოდერნული პოლიტიკური ცხოვრების მიერ იმ დიდების უარყოფას, რომელიც პერიკლეს მითოლოგიზირებულ მემკვიდრეობას ჰქონდა.“<sup>319</sup> ამდენად, უდავოა, რომ არენდტი არის

<sup>313</sup> Arendt, “Heidegger at Eighty,” 295.

<sup>314</sup> ნოსტალგიის იდეის შესახებ არენდტთან იხ. Barbara Cassin, *Nostalgia: When Are We Ever at Home?*, New York: Fordham University Press, 2016, 49-52. ასევე იხ. Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, 118. შრდ. David Roberts and Peter Murphy, *Dialectic of Romanticism: A Critique of Modernism*, New York: Continuum, 2004, XI.

<sup>315</sup> Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, 77; ნოსტალგიის იდეის შესახებ ჰაიდეგერთან იხ. Jeff Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being*, Cambridge: The MIT Press, 2012, 161-176.

<sup>316</sup> Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism,” 194.

<sup>317</sup> Beaufret, *Dialogue with Heidegger*, 20.

<sup>318</sup> Vamvacas, *The Founders of Western Thought- Presocratics*, 164.

<sup>319</sup> Wolin, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 69.

პოლისისა და praxis-ის ანტიმოდერნისტი თეორეტიკოსი, ანდა, როგორც ბენჰაბიბი ამბობს, „არენდტი არის ... ანტიმოდერნისტი, რომლისთვისაც ბერძნული ‘პოლისი’ რჩება პოლიტიკური გამოცდილების კვინტესენციად.“<sup>320</sup> უნდა ითქვას ისიც, რომ ანტიმოდერნიზმი, რომელიც არენდტის პოლიტიკურ თეორიას ახასიათებს „ღმად არის ფესვგადგმული 1920-იანი წლების გერმანულ Zivilisationskritiker-ში.“<sup>321</sup> სწორედ ამაში ხედავს, მაგალითად, ვოლინი ჰაიდეგერის სიღრმისეულ გავლენას არენდტზე. როგორც ჰაიდეგერთან და ბევრ მის თანამედროვესთან, არენდტთანაც ანტიმოდერნიზმი და ნოსტალგია წარსულზე წარმოადგენს რომანტიკული ტრადიციის გაგრძელებას. ჰაიდეგერის რომანტიზმის შესახებ ვალტერ კაუფმანი წერს, რომ:

S&Z დაკავშირებულია რომანტიზმის აღორძინებასთან გერმანიაში. ჰაიდეგერი არასდროს ყოფილა კანტიანელი ან ფენომენოლოგი. მისი რევოლუციური პათოსი, რომელმაც მას გაუთქვა სახელი, როგორც მასწავლებელს, იყო თავისი დროით განპირობებული... იგი საუბრობდა არისტოტელესთან დაბრუნებაზე, რამდენიმე წლის შემდეგ კი - წინასოკრატელებთან; და იგი ყოველთვის აჩვენებდა, რომ ყოფიერების მისეული იდეა არის ბერძნული. სინამდვილეში კი, მისი განძრახვა და პათოსი იყო რომანტიკული და ფსევდო-ელინური.<sup>322</sup>

როგორც კაუფმანი ამბობს, ჰაიდეგერი შეუერთდა რომანტიზმის აღორძინებას იმდროინდელ გერმანიაში. მისი რომანტიზმი, „...იყო უკიდურესად ირაციონალური და განმანათლებლობის წინააღმდეგ იყო მიმართული.“<sup>323</sup> ჰაიდეგერის ირაციონალური რომანტიზმის შესახებ წერს პიერ ბურდიოც, რომლის აზრითაც, ჰაიდეგერმა, „როგორც სულიერმა ფიურერმა, ჰოლდერლინის მსგავსად, ... მიანიშნა გზაზე, საერთო გადაგვარების პირობებში, მან განაჩენი გამოუტანა საღ აზრს და ‘ყოფით გაგებას’; მან შეგვახსენა შეუძლებლობაზე მუნ-ყოფიერებისთვის, რომელიც იმყოფება ნეგატიურობასა და სასრულობაში, თავი დააღწიოს სამყაროში დაკარგვას, ‘ყოფიერების დავიწყებას,’ ‘ხეტიალს,’ ‘ჩავარდნილობასა’ და ‘დეკადანს’ (Verderb).“<sup>324</sup>

ხშირად ხაზს უსვამენ, რომ მოდერნულობის კრიტიკა, რომელსაც ჰაიდეგერ-

<sup>320</sup> Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, X. შდრ. Benhabib, “Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space,” 101.

<sup>321</sup> Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 63.

<sup>322</sup> Kaufmann, *Discovering the Mind*, 205.

<sup>323</sup> Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, 38.

<sup>324</sup> Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 100.



თან ვხედავთ, დამახასიათებელი იყო არა მხოლოდ მემარჯვენეებისთვის, არამედ მემარცხენეთა პოლიტიკური სპექტრისთვისაც. მაგალითად, რომანტიკული ანტიკაპიტალიზმი წარმოდგენილია ლუკაჩის „რომანის თეორიაში.“<sup>325</sup>

ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ წარსულზე ნოსტალგიის რომანტიკული იდეა, რომელიც არენდტის „ადამიანურ მდგომარეობაში“ გვხვდება „...ინსპირირებული იყო, როგორც მარტინ ჰაიდეგერის Ursprungsphilosophie-თ, ასევე ვალტერ ბენიამინის ფრაგმენტული ისტორიოგრაფიით...“<sup>326</sup> სახელდობრ, არენდტზე დიდი გავლენა იქონია ბენიამინის „გვიანდელმა ნაშრომებმა ისტორიის შესახებ, თუმცა ყოველგვარი 'სუსტი მესიანიზმის გარეშე...“<sup>327</sup> მიხედვით ლიოვი ფიქრობს, რომ გვიანდელ ხელნაწერებშიც „ბენიამინის ადრეული ნეორომანტიკული კრიტიკა პროგრესის იდეისა არ ქმერა, არამედ შეერწყმის მარქსის რევოლუციურ კონცეფციას.“<sup>328</sup> თავის ბოლო, სიკვდილის წინ ცოტა ხნით ადრე დაწერილ, ნაშრომში „ისტორიის ფილოსოფიის თეზისები“ (1942), ბენიამინი, ლიოვის თანახმად, აყალიბებს საკუთარ ხედვას რევოლუციაზე, როგორც ისტორიული კონტინუუმის მაცხოვრებელ წყვეტაზე, რომელიც რადიკალურად უპირისპირდება, როგორც ლიბერალურ, ასევე სოციალ-დემოკრატიულ და ვულგარულ-მარქსისტულ მითს პროგრესისა და ტექნიკური განვითარების შესახებ. უნდა ითქვას, რომ არენდტიც, ისევე როგორც ბენიამინი, აკრიტიკებს ისტორიულ პროგრესის იდეას. ეს თვალნათლივ ჩანს მის შეხებულებაში, რომ „მოდერნულ ეპოქაში ისტორია წარმოჩნდება არა ისე, როგორც ეს მანამდე იყო. მას უკვე საქმე აღარ აქვს ადამიანურ ქმედებასთან...და ის უკვე არ მოგვითხრობს იმ მოვლენათა შესახებ, რომლებშიც აღწერილია ადამიანთა ცხოვრება, რადგან ის გადაიქცა ადამიანის მიერ წარმოქმნილ პროცესად, ერთადერთ ყოვლისმომცველ სი-

---

<sup>325</sup> ლუკაჩის რომანტიზმის შესახებ იხ. Michael Löwy, *George Lukacs, From Romanticism to Bolshevism*, trans. Patrick Camiller, London: NLB, 1979. ზოგადად რომანტიზმის გავლენის შესახებ ჰაიდეგერსა და მარქსისტ მოაზროვნეებზე იხ. Andrew Bowie, *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*, New York: Routledge, 2002.

<sup>326</sup> Wessel and Lensmann, “The Paralysis of Judgment Arendt and Adorno on Antisemitism and the Modern Condition,” 200. ჰაიდეგერისა და ბენიამინის კავშირის შესახებ იხ. Hannah Arendt, “Walter Benjamin: 1892- 1940,” in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 2007, 46.

<sup>327</sup> Gandesha, “Homeless Philosophy The Exile of Philosophy and the Philosophy of Exile in Arendt and Adorno,” 253. ბენიამინის გავლენის შესახებ არენდტზე იხ. Raluca Eddon, Arendt, Scholem, Benjamin Between Revolution and Messianism, in *European Journal of Political Theory*, 5(2), 2006, 261–279.

<sup>328</sup> Löwy, *Redemption and Utopia, Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, 104.

ცოცხლის პროცესად, რომელიც თავის არსებობას ადამიანთა გვარზე ამყარებს.<sup>329</sup>

შემდგომში ბენიამინის რევოლუციური რომანტიზმისთვის დამახასიათებელ წარსულზე ნოსტალგიის იდეას არენდტი კვლავ გააჟღერებს, როდესაც, ბენიამინის მსგავსად, შეადარებს რევოლუციას - რომელსაც, მისი აზრით, ერთადერთს შეუძლია იყოს ქმედების გამომხატველი მოდერნულ ეპოქაში - „ვეფხვის ნახტომს წარსულში.“<sup>330</sup> ბენიამინისთვის ეს ნიშნავდა „... დაკარგული სამოთხის ძიებას და აღდგენას ადამიანთა შორის, ისევე როგორც ადამიანთა და ბუნებას შორის, არქაული ოქროს ხანის ედემური ჰარმონიის.“<sup>331</sup> ამგვარად, ვოლონის კვალად, ჩვენ, სრულიად სამართლიანად, შეიძლება ვუწოდოთ არენდტს „მემარცხენე ჰაიდეგერიანელი.“<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> Arendt, “The Modern Concept of History,” 585.

<sup>330</sup> Benjamin, *On the Concept of History*, 395.

<sup>331</sup> Löwy, “Revolution Against ‘Progress’: Walter Benjamin’s Romantic Anarchism,” 55.

<sup>332</sup> Wolin, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 67.

## დასკვნის მაგივრად: ჰაიდეგერის არენდტისეული ინტერპრეტაცია „ადამიანური მდგომარეობის“ შემდეგ

1969 წლის ესეში „მარტინ ჰაიდეგერს ოთხმოცი წელი შეუსრულდა“ არენდტი აღნიშნავს, რომ ჰაიდეგერისეულ აზროვნებას, რომელიც ასახავს მისი ეპოქის სულიერ მდგომარეობას, ის განსაკუთრებული თვისება აქვს, რომ ის არის „აზროვნება არა რაღაცის შესახებ, არამედ რაღაცაზე.“<sup>333</sup> იგი მიიჩნევს, რომ ჰაიდეგერმა, რომლისთვისაც აზროვნება სრულიად არამჭვრეტელობით საქმიანობას წარმოადგენდა, აქამდე გაუგონარ სიღრმეებს მიაღწია და მან შეძლო, როგორც ამ სიღრმეებისაკენ გზის გაკვლევა, ასევე მათკენ მიმავალი ბილიკების ჩვენებაც. გარდა ამისა, არენდტისთვის, „ქარიშხალი, რომელიც გამსჭვალავს ჰაიდეგერის აზროვნებას - და რომელსაც ათასწლეულების შემდეგ ვხედავთ პლატონის ნაშრომებში - არ ეკუთვნის იმ საუკუნეს, რომელშიც იგი ცხოვრობს. ის ეკუთვნის უძველესს, და რასაც ის ტოვებს თავის შემდეგ არის სრულყოფილი, რაც ნებისმიერი სრულყოფილის მსგავსად (რილკეს სიტყვებით, რომ ვთქვათ) გვაბრუნებს იქ საიდანაც ის წარმოიშვა.“<sup>334</sup> აქვე უნდა ითქვას, რომ არენდტი ხედავს მსგავსებას ჰაიდეგერსა და პლატონს შორის იმაშიც, რომ პლატონი და ჰაიდეგერი თავშესაფარს ტირანსა და ფიურერთან ეძებდნენ. ამის მიზეზი კი არის არა მხოლოდ ისტორიულ გარემოებებში ან მათ პიროვნულ ხასიათში, არამედ იმაში, რასაც არენდტი უწოდებს პროფესიულ დეფორმაციას, *déformation professionnelle*.

არენდტი ფიქრობს, რომ ჰაიდეგერის მონაწილეობამ ნაცისტურ მოძრაობაში განაპირობა ის, რომ იგი ინტერესდება ნების საკითხით, რომელიც მას ესმის, როგორც „ნების ნება“, როგორც „ნება ძალაუფლებისკენ.“ არენდტს ამბობს, რომ:

არავინ, თუ არ ჩავლთლით კანტსა და ნიცშეს, არ დაინტერესებულა ახალ დროს ამ საკითხით. ნებისმიერ შემთხვევაში, არავის ჰაიდეგერამდე არ შეუძინებია ის დაპირისპირება, რომელიც აზროვნებასა და ნებას შორის არსებობს და არც ის უარყოფითი ზემოქმედება, რომელიც ნებას აზროვნებაზე აქვს.<sup>335</sup>

<sup>333</sup> Arendt, “Heidegger at Eighty,” 296.

<sup>334</sup> Ibid., 303.

<sup>335</sup> Ibid., 303.

გარდა ამისა, ნების საკითხს ჰაიდეგერთან არენდტი ანალიზებს თავის დაუსრულებელ ნაშრომში „გონების სიცოცხლე.“ ამ ნაშრომის მეორე ტომში, რომელიც ეხება ნებას, და მის „ყველაზე ფენომენოლოგიურ ნაწილს წარმოადგენს,“<sup>336</sup> არენდტი აღნიშნავს, რომ სიტყვა „ნება,“ ისევე როგორც სიტყვა „აზროვნება“ არც ერთხელ არ გვხვდება ჰაიდეგერთან „შემობრუნებამდე,“ რომელიც იწყება 1930-იანი წლების დასასრულიდან. ამასთანავე, არენდტი ყურადღებას აქცევს იმას, რომ არც ნიცშე არაა არც ერთხელ ნახსენები „ყოფიერება და დროში.“ ამის მიზეზს იგი ხედავს იმაში, რომ ჰაიდეგერი იწყებს ნიცშეს შემოქმედების დეტალურ შესწავლას მხოლოდ „შემობრუნების“ შემდეგ და 1940-იანი წლებიდან იგი მუდმივად უბრუნდება მას.<sup>337</sup>

დასაწყისში, როგორც არენდტის ამბობს, „შემობრუნება“ მიმართული იყო ადამიანის თვითდამკვიდრების წინააღმდეგ. ამ პერიოდში ჰაიდეგერი უარს ამბობს „ყოფიერება და დროის“ სუბიექტივიზმზე და ყველა თავის ნაშრომზე, რომელშიც „მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ადამიანის ექსისტენციას და მის ყოფიერებას. მაშასადამე, ჰაიდეგერი დესუბიექტივიზმს ახდენს აზროვნების, ანუ იგი განდევნის სუბიექტს, ადამიანს, როგორც მოაზროვნე არსებას, და გადააქცევს მას ყოფიერების ფუნქციად.“<sup>338</sup> არენდტი ფიქრობს, რომ „შემობრუნების“ სწორედ ასეთი ინტერპრეტაცია არის განმსაზღვრელი გვიანდელი ჰაიდეგერისთვის.

არენდტი მიხედვით, „ნიცშეს“ პირველ ტომში ჰაიდეგერი დეტალურად აღწერს ნების ნიცშეანურ კონცეფციას და საუბრობს იმაზე, რასაც შემდგომში დაერქმევა „ონტოლოგიური განსხვავება“: „განსხვავება არსებულთა ყოფიერსა და არსებულთა არსს (Seiendheit) შორის.“<sup>339</sup> ჰაიდეგერის ინტერპრეტაციის თანახმად, ძალაუფლების ნება აღნიშნავს არსებულის მთავარ მოდუსს, რომელშიც არსებობს ყველაფერი, რაც რეალობაში არის. აქედან გამომდინარე, ჰაიდეგერისთვის ნება ეს არის სიცოცხლის

<sup>336</sup> Bernasconi, “Hannah Arendt, Phenomenology and Political Theory,” 647.

<sup>337</sup> ჰაიდეგერის ნიცშესადმი დამოკიდებულების შესახებ იხ. Louis P. Blond, *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*, London and New York: Continuum, 2010. *Heidegger & Nietzsche*, eds. Babette Babich, Alfred Denker & Holger Zaborowski, Amsterdam - New York: Rodopi, 2012; Hans Sluga, *Heidegger's Nietzsche*, in *A companion to Heidegger*, eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Malden, 102-120, Oxford, and Carlton: Blackwell Publishing, 2005.

<sup>338</sup> Arendt, *The Life of Mind*, 174.

<sup>339</sup> Arendt, *The Life of Mind*, 175. ჰაიდეგერის „ნიცშეს“ პირველი ტომის შესახებ იხ. Jacques Taminiaux, “On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art,” *New Nietzsche Studies*, Volume Three, Numbers 1&2, Winter 1999, 1-22.

პროცესის ფუნქცია. უნდა აღინიშნოს, რომ არენდტის აზრით, „ნიცშეს“ პირველ ტომში ჰაიდეგერის მიერ ნების ფენომენოლოგიური ანალიზი იმეორებს „მე“-სთან დაკავშირებულ მის უფრო ადრინდელ ანალიზს, რომელიც „ყოფიერება და დროში“ არის წარმოდგენილი. არენდტი ამბობს, რომ „ნება ახლა იკავებს იმ ადგილს, რომელიც მანამდე ეკავა ზრუნვას.“<sup>340</sup> იგი ფიქრობს, რომ ეს დაბრუნება „ყოფიერება და დროში“ წარმოდგენილ „მე“-ს კონცეფციასთან, ასევე დამახასიათებელია „შემობრუნებისთვის,“ რომელიც „ნიცშეს“ მეორე ტომში გვხვდება.

აღსანიშნავია, რომ „ნიცშეს“ მეორე ტომში ჰაიდეგერი განმარტავს ნებას, როგორც ძალაუფლების ნებას, რომელიც არის ნება ბატონობისა და მმართველობის, და არა როგორც ნებას, რომელიც სიცოცხლის ინსტიტუტის გამოხატულებაა. არენდტის აზრით:

აქ ნება კარგავს თავის ბიოლოგიურ თვისებას, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვთ ნების, როგორც სიცოცხლის ინსტიტუტის ნიცშეანური გაგებისთვის. ძალაუფლებას მიეკუთვნება - და უკვე არა სიცოცხლეს - გავრცელება და ზრდა: ძალაუფლება მხოლოდ მაშინ არის ძალაუფლება, როდესაც ის რჩება ძალაუფლების ზრდად და, როდესაც ის უბრძანებს საკუთარ თავს, რომ მუდმივად იზრდებოდეს.<sup>341</sup>

ნათქვამიდან ნათლად ჩანს, რომ ნება, არენდტის თანახმად, ესაა სწრაფვა ბატონობისკენ; და არა სიცოცხლე, არამედ „ძალაუფლების ნება“ არის, როგორც იგი ფიქრობს, ძალაუფლების არსი, რომელიც რჩება ძალაუფლების მიზნად, იმ თვალსაზრისით, რომ ნება შიძლება იყოს ნება მხოლოდ ძალაუფლების არსში. ამიტომ ნებას აუცილებლად ესაჭიროვება ასეთი მიზანი და ამიტომ ნების არსში ბატონობს სიცარიელის წინაშე შიში. სიცარიელე კი გამოიხატება ნების გაქრობაში, უნებლობაში. ამის გამო, არენდტი ამბობს, რომ „ჩვენი ნება უფრო 'მეტად ისურვებს არარას, ვიდრე იმას, რომ დარჩეს სურვილის გარეშე.“<sup>342</sup> ხოლო არარას სურვილი არენდტისთვის „აღნიშნავს ... უარყოფის, განადგურებისა და გაცარიელების სურვილს.“<sup>343</sup>

მამასადამე, ნება ნიცშესთვის დესტრუქციულია და სწორედ ამ დესტრუქციის

<sup>340</sup> Ibid., 176.

<sup>341</sup> Ibid., 177.

<sup>342</sup> Ibid., 177.

<sup>343</sup> Ibid., 177.

წინააღმდეგ არის მიმართული ჰაიდეგერის „შემობრუნება.“ ამ ინტერპრეტაციის თანახმად, თვით ტექნიკის ბუნებაც სხვა არაფერია, თუ არა ნების ნება, ანუ ისაა სწრაფვა იმისაკენ, რომ საკუთარ ბატონობას და მმართველობას დაიუმორჩილო მთელი სამყარო, რომლის დასასრულიც იქნება არსებულის სრული განადგურება. ამას, არენდტის თანახმად, ჰაიდეგერი უპირისპირებს აზროვნებას, რომელიც ყურს უგდებს ყოფიერების ხმას. ხოლო განწყობა, რომელიც აზროვნების საფუძველს ქმნის, უპირისპირდება ნებას.

აზროვნებისა და ნების გაგება, როგორც ერთმანეთთან დაპირისპირებული და არა უბრალოდ ერთმანეთისაგან განსხვავებული ადამიანის ორი უნარის, ეკუთვნის, არენდტის აზრით, როგორც ნიცშეს, ასევე ჰაიდეგერს. ამასთანავე, იგი ამბობს, რომ:

განსხვავება ჰაიდეგერსა და მის წინამორბედებს შორის ისაა, რომ ჰაიდეგერისთვის ადამიანის აზროვნება - რომელიც მოწოდებულია ყოფიერების მიერ იმისათვის, რომ ენის საშუალებით გადმოსცეს ყოფიერების ჭეშმარიტება - არის დაქვემდებარებული ყოფიერების *ისტორიაზე* (Seinsgeschichte), რომელიც განსაზღვრავს იმას, თუ რითი უპასუხებს ადამიანი ყოფიერებას - ნების, თუ აზროვნების საშუალებით.<sup>344</sup>

არენდტის მიხედვით, სწორედ ყოფიერების ისტორია დგას მოქმედი ადამიანის უკან, რომელიც ჰეგელის აბსოლუტური გონის მსგავსად განსაზღვრავს ადამიანთა ბედს და ავლენს საკუთარ თავს მოაზროვნე თვითის წინაშე, თუკი, რასაკვირველია, იგი შეძლებს უარის თქმას ნებაზე და მიღებას არსებულის ისეთი სახით, როგორც ის არის. მაშასადამე, არენდტი მიიჩნევს, რომ ცვლილებები, რომლებიც განხორციელდა „ნიცშეს“ პირველ და მეორე ტომის დაწერის შუალედში გამოიხატა „ძალაუფლების ნების,“ როგორც ნების ნების (Will-to-will) ჩანაცვლებით Gelassenheit-ით, აუღელვებლობით (letting-be) და „ნებით უნებლობისადმი“ (Will-not-to-will). ეს ცვლილებები, არენდტის აზრით, „ასახავდნენ გერმანიის დამარცხებას, იმ ნულოვან წერტილს, როგორც მას ერნსტ იუნგერი უწოდებს, რომელიც გვპირდება ახალ დასაწყისს.“<sup>345</sup>

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ნაშრომში „გონების სიცოცხლე“ არენდტი

<sup>344</sup> Ibid., 179.

<sup>345</sup> Ibid., 188.

ანალიზებს 1946 წელს გამოქვეყნებულ ჰაიდეგერის ესსეს „ანაქსიმანდეს ფრაგმენტები, რომელიც წარმოადგენს ჰაიდეგერის მიერ ათწლეულების მანძილზე წინასოკრატული ფილოსოფიის შესწავლის რეზულტატს.“<sup>346</sup> „გონების სიცოცხლეში“ არენდტი ხაზს უსვამს მის მნიშვნელობას და მასთან ერთად ჰაიდეგერის კიდევ ერთ ტექსტზე ამახვილებს ყურადღებას, კერძოდ, „წერილზე ჰუმანიზმის შესახებ.“ იგი მიიჩნევს, რომ თუ „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“ ესაა ტექსტი, რომელიც გვიჩვენებს უშუალოდ ომის შემდგომი პერიოდის ჰაიდეგერის აზრს, „ანაქსიმანდერეს ფრაგმენტები“ სრულიად განსხვავებული სახის ტექსტია, რომელშიც ყოფიერების საკითხი ახლებურადაა დაყენებული.<sup>347</sup> არენდტი ფიქრობს, ამ ესსეში წარმოდგენილი ჰაიდეგერის ფენომენოლოგიური ანალიზი საერთოდ არ შეესატყვისება მის სწავლებას, რომელშიც ონტოლოგიურ განსხვავება გულისხმობდა *a-letheia*-ს, ანუ ჭეშმარიტებას, როგორც დაუფარაობას, რომელიც ყოფიერებას მიეკუთვნება. ამის საპირისპიროდ, ჰაიდეგერის „ანაქსიმანდერეს ფრაგმენტებში,“ დაუფარაობა აღარ აღნიშნავს ჭეშმარიტებას და მიეკუთვნება არსებულს, ანუ იმას, რაც ჩნდება დაფარული ყოფიერებიდან და ქრება მასში. არენდტი ამბობს, რომ ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ „ბერძნებს, განსაკუთრებით კი წინასოკრატელებს, ესმოდათ ყოფიერება, როგორც *physis*-ი (ბუნება), რომლის საწყისი მნიშვნელობა დაკავშირებული იყო *phyein*-თან (ზრდასთან) და სიბნელიდან სინათლეზე გამოსვლას ნიშნავდა.“<sup>348</sup>

შემდეგი საკითხი, რომელსაც არენდტი განიხილავს, ეხება გვიანდელი ჰაიდეგერის მიერ გადახედვას იმ ძირითადი ცნებების, რომლებიც „ყოფიერება და დროში“ გვხვდება. აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ჰაიდეგერი ირწმუნებოდა თავისი აზრის თანმიმდევრულობაში, ანუ იმაში, რომ „ყოფიერება და დრო წარმოადგენს მოსამზადებელ ეტაპს და უკვე შეიცავს თავის თავში მისი შემდგომი შემოქმედების წინასწარ მონახაზს.“<sup>349</sup> როგორც ამის შესახებ ამბობს ბურდიო: „ჰაიდეგერი მართალია, როდესაც ეუბნება რიჩარდსონს, რომ არ უარყოფს არაფერს თავისი ადრინდელი შეხედულებებიდან: 'შემობრუნების არსი არის აზრის შეცვლა. მაგრამ ეს ცვლელეა არაა

<sup>346</sup> Coyne, *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, 183.

<sup>347</sup> Ibid., 183-184.

<sup>348</sup> Aretd, *The Life of Mind*, 190.

<sup>349</sup> Ibid., 181.

გამოწვეული შეხედულების შეცვლით და მით უფრო *Sein und Zeit* -ის ფუნდამენტური საკითხების უარყოფით’.<sup>350</sup> თავის მხრივ, არენდტს სურს დადგენა იმისა, თუ რამდენად შეიცვალა „ყოფიერება და დროის“ ძირითადი ცნებები გვიანდელ ჰაიდეგერთან. საკუთრივ, არენდტს აინტერესებს, სამი ცნება: ზრუნვა, სიკვდილი და თვითი.

თუ „ყოფიერება და დროში“ ზრუნვა გაგებულა, როგორც შეწუხებულობა საკუთარი თავით, შემდგომში ის გადაიქცევა ყოფიერებაზე ზრუნვად. არენდტი წერს, რომ „ადამიანი, რომელიც მანამდე იყო არარას ადგილის მცველი (Platzhalter) და ამის გამო იყო ღია ყოფიერების მიმართ, ახლა ის ხდება ‘დარაჯი’ (Hunter) და ‘მწყემსი’ ყოფიერებისა, ხოლო მისი ენა კი გადაიქცევა ყოფიერების სამკვიდროდ.“<sup>351</sup> ხოლო, რაც შეეხება სიკვდილს, რომელიც მანამდე გაიგებული იყო, როგორც ადამიანის საბოლოო შესაძლებლობა, ახლა ის ჰაიდეგერისთვის „არის ‘ბარძიმი,’ რომელიც ‘შემოიკრებს,’ ‘მფარველობს’ და ‘იხსნის’ მოკვდავებს, რომლებიც არიან მოკვდავნი არა იმიტომ, რომ მათი სიცოცხლე სასრულია, არამედ იმიტომ, რომ ‘სიკვდილისაკენ-ყოფნა’ ჯერ კიდევ მიეკუთვნება მათ იდუმალ ყოფიერებას.“<sup>352</sup>

თვითთან დაკავშირებით კი, არენდტი ფიქრობს, რომ ის ყველაზე მეტად იცვლება „შემობრუნების“ შემდეგ. „ყოფიერება და დროში“ ეს ტერმინი წარმოადგენდა პასუხს კითხვაზე: ვინ არის ადამიანი? და არა რა არის იგი? თვითი ესაა ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს ადამიანის ექსისტენციას, რომელიც თვითის ნამდვილი ყოფიერებაა და „მავანს“ უპირისპირდება. არენდტი წერს, რომ ‘მავანის’ მდგომარეობიდან მე-ს გარდაქმნა ადამიანური ექსისტენციისთვის დამახასიათებელ თავის თავთან ყოფნად, დაკავშირებულია ჰაიდეგერის ექსისტენციალურ სოლიპსიზმთან, ანუ principium individuationis-ს აქტუალიზაციასთან. უნდა შევნიშნოთ, რომ „ყოფიერება და დროში“ თვითი ვლინდება “სინდისის ხმაში,” რომელიც ემახის ყოველდღიური Man-ის მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს. არენდტი ამბობს, რომ:

სინდისი მოითხოვს ადამიანისაგან იმას, რომ მან მიიღოს თავისი „ბრალე-ულად ყოფნა.“ ეს კი აღნიშნავს გარკვეული ტიპის ქმედებას (handeln), რაც უპ-

<sup>350</sup> Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 101.

<sup>351</sup> Arendt, *The Life of Mind*, 182.

<sup>352</sup> Ibid., 182.



ირისპირდება საზოგადოებრივი ცხოვრების „ხმაურიან“ და სანახაობრივ მოვლენებს... ასეთი ქმედება უსიტყვოა... ეს არის შინაგანი „ქმედება“, რომელიც აზროვნებაში ხორციელდება. მისი საშუალებით ადამიანი განერიდება თავისი ჩავარდნილობის არაავთენტურ სინამდვილეს.<sup>353</sup>

როგორც ვხედავთ, სინდისი ხმა განაშორებს ცალკეულ (vereinzelt) თვითს იმ მოვლენებში მონაწილეობისაგან, რომლებიც ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებას განსაზღვრავს. ამ გზით, არენდტი ამბობს, „თავიდან შექმნილი თვითი უბრუნდება აზროვნებას და უხარია, რომ ‘შიშველი აქ’ საერთოდ მიეცა მას.“<sup>354</sup> ხოლო ამ მაღლიერების გრძნობით შეხვედრას ადამიანისა ყოფიერებასთან იგი ადარებს პლატონურ thaumadzein-ს .

საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ „შემობრუნების“ შემდეგ „ყოფიერება და დროში“ წარმოდგენილი თვითი უსმენს უკვე არა სინდისის, არამედ ყოფიერების ხმას. ამ კონტექსტში, როგორც არენდტი ამბობს, „შემობრუნება“ ნიშნავს იმას, რომ „თვითი აღარ მოქმედებს თავის თავში“,<sup>355</sup> არამედ ემორჩილება ყოფიერებას და აზროვნების საშუალებით, არსებულის საპირისპიროდ, რომელსაც განსაზღვრავს ძალაუფლების ნება, გზას იკაფავს ყოფიერებისკენ.

და ბოლოს, საგანგებო აღნიშვნის ღისრია, აგრეთვე, ის გარემოება, რომ არენდტი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ მოდერნულობის უკანასკნელ სტადიაზე ჰაიდეგერის ფილოსოფია ძალიან მიმზიდველი ხდება ინტელექტუალური საზოგადოებისთვის, იმ ანტაგონიზმის მიუხედავად, რომელიც გაჩნდა უნივერსიტეტებში „ყოფიერება და დროის“ გამოსვლის შემდეგ.

---

<sup>353</sup> Ibid., 184-185.

<sup>354</sup> Ibid., 185.

<sup>355</sup> Ibid., 187.

## ჰანა არენდტი

### ფილოსოფია და პოლიტიკა

ღრიჭო, რომელიც ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის არსებობს, ისტორიულად წარმოიშვა სოკრატეს სასამართლო პროცესისა და გასამართლების შედეგად, რამაც პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში ისეთივე გადამწყვეტი როლი შეასრულა, როგორც იესოს სასამართლო პროცესმა და გასამართლებამ - რელიგიის ისტორიაში. ჩვენი პოლიტიკური აზრის ტრადიცია დაიწყო იმის შემდეგ, რაც სოკრატეს სიკვდილმა პლატონს გული აუცრუვა პოლისის ცხოვრებაზე და ეჭვი შეატანინა სოკრატეს მოძღვრების ფუნდამენტურ დებულებებში. იმის გამო, რომ სოკრატემ ვერ შეძლო მსაჯულთა დარწმუნება საკუთარ უდანაშაულობაში და თავისი ღირსების ჩვენება, რაც ასე აშკარა იყო ათენის საუკეთესო და ახალგაზრდა მოქალაქეებისთვის, ამიტომ პლატონი დაექვდა *დარწმუნების* ღირებულებაში. ჩვენთვის რთულია დადგენა იმისა, თუ რამდენად ღრმა იყო მისი ეჭვი „დარწმუნების“ მიმართ, რომელიც არის ძველი ბერძნული სიტყვის *peithein*-ის ძალიან არაზუსტი და არადეკვატური თარგმანი, რომლის პოლიტიკურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ათენში *Peithō*-ს, დარწმუნების ქალღმერთის, ტამარი იდგა. დარწმუნება, *peithein*, საუბრის სპეციფიკურად პოლიტიკურ ფორმას წარმოადგენდა, და რადგანაც ათენელები ამაცობდნენ იმით, რომ ბარბაროსებისაგან განსხვავებით წარმართავდნენ თავიანთ პოლიტიკურ საქმიანობას საუბრის საშუალებით, ყოველგვარი ძალადობის გარეშე, ისინი განიხილავდნენ რიტორიკას, დარწმუნების ხელოვნებას, როგორც ყველაზე უმაღლეს და ჭეშმარიტ პოლიტიკურ ხელოვნებას. სოკრატეს სიტყვა *აპოლოგიაში* ამის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი მაგალითია, და სწორედ ამას დაუპირისპირდა პლატონი *ფედონში*, „შესწორებულ აპოლოგიაში“, რომელსაც იგი ირონიულად უწოდებს „უფრო მეტად დამაჯერებელს“ (*pithanoteron*, 63B), რადგან ის მთავრდება მითით მომავლის შესახებ, რომელშიც საუბარია სხეულებრივ სასჯელსა და შეწყალებაზე, ამიტომ ის გათვლილი იყო უფრო მეტად იმაზე, რომ დაეშინებინა, ვიდრე დაერწმუნებინა მსმენელი. როდესაც სოკრატემ თავი დაიცვა ათენის მოქალაქეთა და მსაჯულთა წინაშე, იგი მოქმედებდა ქალაქის ინტერესებიდან გამომდინარე. *კრიტონში* სოკრატე უხსნიდა თავის მეგობრებს, რომ მას არ შეუძლია გაქცევა

პოლიტიკური მიზეზების გამო და ვალდებულია შეეგუოს სასიკვდილო განაჩენს. როგორც ჩანს, მან ვერ შეძლო არა მხოლოდ მსაჯულთა დარწმუნება, არამედ თავისი მეგობრების დაჯერებაც. სხვა სიტყვებით, ქალაქს არ გამოადგა ფილოსოფოსი, ხოლო მეგობრებისთვის მიუღებელი დარჩა მისი პოლიტიკური არგუმენტაცია. ეს არის ტრაგედიის ნაწილი, რომელსაც მოწმობენ პლატონის დიალოგები.

დარწმუნების ღირებულებაში დაეჭვება დაკავშირებულია პლატონთან doxa-ს უაყოფასთან, რომელიც არა მხოლოდ წითელ ხაზად გასდევს მის პოლიტიკურ ნაშრომებს, არამედ მისი ჭეშმარიტების კონცეფციის ქვაკუთხედსაც წარმოადგენს. პლატონური ჭეშმარიტება, მაშინაც კი, როდესაც doxa არაა ნახსენები, ყოველთვის შეხედულების საპირისპიროა. იმ ფაქტმა, რომ სოკრატემ დაუქვემდებარა თავისი doxa ათენელების მცდარ შეხედულებებს, და, რომ უმრავლესობამ იგი დამნაშავედ ცნო, პლატონს ზიზღი გაუჩინა შეხედულებისადმი და აბსოლუტური სტანდარტებისაკენ სწრაფვის სურვილი აღუძვრა. ასეთი სტანდარტები, - რომელთა საშუალებითაც ადამიანური საქმეები შეიძლება შეფასდნენ და ადამიანურმა აზროვნებამ შეიძლება მიაღწიოს სიზუსტის გარკვეულ დონეს, - ამის შემდეგ გახდნენ მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი იმპულსი; და მათ გადამწყვეტი გავლენა იქონიეს იდეების შესახებ მის წმინდად ფილოსოფიურ მოძღვრებაზეც. მე არ მგონია, როგორც ამას ხშირად ამტკიცებენ, რომ დასაწყისში იდეების კონცეფცია იყო სტანდარტებისა და ნორმების კონცეფცია, და არც ის მგონია, რომ მისი დასაბამი პოლიტიკურია. თუმცა ეს ინტერპრეტაცია გასაგები და გამართლებულია, რადგან პლატონი იყო პირველი, რომელმაც გამოიყენა იდეები პოლიტიკური მიზნებისთვის, ანუ იმისათვის, რომ დაემკვიდრებინა აბსოლუტური სტანდარტები ადამიანური ურთიერთობების სფეროში, სადაც ასეთი ტრანსცენდენტური სტანდარტების გარეშე ყველაფერი რელატიური დარჩებოდა. როგორც პლატონი ამბობდა ხოლმე, ჩვენ არ ვიცით, თუ რაა აბსოლუტური სიდიდე, და მხოლოდ გამოცდილების საფუძველზე ვიგებთ, რომ რა-ღაც დიდია ან პატარა.

## ჭეშმარიტება და შეხედულება

ჭეშმარიტების შეხედულებასთან დაპირისპირებით, სოკრატეს სასამართლო პროცესის შემდეგ, პლატონმა გადადგა ყველაზე ანტი-სოკრატული ნაბიჯი. სოკრატეს წარუმატებელმა მცდელობამ დაერწმუნებინა ქალაქი აჩვენა, რომ ქალაქი არაა უსაფრთხო ადგილი ფილოსოფოსისთვის, რომელმაც იცის, თუ რა არის ჭეშმარიტება. და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი სიცოცხლე არაა დაცული, არამედ უფრო მეტად იმიტომ, რომ ქალაქს არ შეიძლება ანდო ფილოსოფოსის ხსოვნის შენახვა. თუკი მოქალაქეებმა გაიმეტეს სოკრატე სასაკვდილოდ, ისინი სავსებით შეძლებენ მის დავიწყებასაც სიკვდილის შემდეგ. მისი ამქვეყნიური უკვდავება შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ფილოსოფოსები გახდებიან სოლიდარული ერთმანეთის მიმართ, პოლისისა და თავიანთი თანამოქალაქეთა სოლიდარობის საპირისპიროდ. ძველი არგუმენტი, ბრძენი ადამიანების, *sophoi*-ს, წინააღმდეგ, რომელიც გვხდება არისტოტელესა და პლატონთან, ისაა, რომ მათ არ იციან, თუ რა არის მათთვის სასიკეთო (რაც პოლიტიკური სიბრძნის წინაპირობაა); ისინი შეუფერებლად გამოიყურებიან, როდესაც გამოჩნდებიან სავაჭრო მოედანზე და ხდებიან დაცინვის საგანი - როგორც თალესი დაცინა მსახურმა ქალმა, როდესაც ზეცაში ცქერის დროს ჭაში ჩავარდა - რაც პლატონმა ქალაქის საწინააღმდეგოდ გამოიყენა.

იმისათვის, რომ გავიგოთ პლატონის უჩვეულო მოთხოვნა იმასთან დაკავშირებით, რომ მხოლოდ ფილოსოფოსი უნდა იყოს მმართველი, ჩვენ მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის „ცრურწმენები,“ რომლებიც პოლისს ჰქონდა ფილოსოფოსების, და არა ხელოვანი ადამიანებისა და პოეტების მიმართ. მხოლოდ *sophos*-ს, რომელმაც არ იცის, თუ რა არის სასიკეთო საკუთარი თავისთვის, ყველაზე ნაკლებად ეცოდინება ის, თუ რა იქნება სასიკეთო პოლისისთვის. *Sophos*-ი, ბრძენი ადამიანი, როგორც მმართველი, უპირისპირდება *phronimos*-ს იდეალს, თავისი საქმის მცოდნე ადამიანს, რომლის ხედვა, ადამიანური ურთიერთობებისაგან შემდგარ სამყაროზე, უფლებას აძლევს მას წინამძღოლობის, მაგრამ, რასაკვირველია, არა მმართველობის. ითვლებოდა, რომ ფილოსოფია, სიბრძნის სიყვარული, არ არის *pronésis*-ის იგივეობრივი. ბრძენი დაკავებულია მხოლოდ იმ საკითხებით, რომლებიც პოლისის საზღვრებს სცილდება, და არისტოტელე ეთანხმებოდა ამ საყოველთაოდ გავრცელებულ შე-

ხედულებას, როდესაც ამბობდა, რომ: „ანაქსაგორა და თალესი იყვნენ ბრძენი ადამიანები. ისინი არ იყვნენ დაინტერესებული იმით, რაც სასიკეთოა ადამიანისთვის [anthrôpina agatha]“ (*Nic. Eth.* 1140 a 25-30; 1141 b 4-8). პლატონი არ უარყოფდა, რომ ფილოსოფოსის საქმიანობა დაკავშირებულია მარადიულ, უცვლელ, ზეადამიანურ საკითხებთან. თუმცა იგი, აგრეთვე, არ უარყოფდა იმასაც, რომ ფილოსოფოსი შეიძლება იყოს პოლიტიკოსი. პლატონი არ ეთანხმებოდა პოლისის შეხედულებას, რომ ფილოსოფოსი, რომელიც არ არის დაინტერესებული იმით, რაც სასიკეთოა ადამიანისთვის, შეიძლება იყოს გამოუსადეგარი. აქ სიკეთის (agathos) ცნებას არანაირი კავშირი არა აქვს იმასთან, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ აბსოლუტურ სიკეთეს; ის გულისხმობს *სიკეთეს რადიკის მიმართ*, სასიამოვნოსა და სასარგებლოს (chrésimon), ამიტომ ისაა ცვალებადი, შემთხვევითი და ყოველთვის შეიძლება განხვავებული იყოს. ფილოსოფოსის უგულვებელყოფა იმის გამო, რომ მას შეუძლია გამოუსადეგარი გახადოს მოქალაქე, კარგად ჩანს პერიკლეს ცნობილ სიტყვებში: “philokaloumen met’ euteleias kai philosophoumen aneu malakias” (ჩვენ ზომიერად გვიყვარს მშვენიერება და სიბრძნე, ყოველგვარი სინაზისა და სიმკრთალის გარეშე) (*Thuc.*2.40). ჩვენი წარმოდგენით სინაზე და სიმკრთალე უფრო მეტად დაკავშირებულია მშვენიერების სიყვარულთან, მაშინ როდესაც ბერძნები ხედავდნენ ამ საშიშროებას ფილოსოფიაში. ფილოსოფია, რომელსაც აინტერესებს ჭეშმარიტება ადამიანური ურთიერთობების გარეშე - და არა მშვენიერების სიყვარული, რომელიც ყველგან ჩანდა პოლისში, როგორც ქანდაკებებსა და პოეზიაში, ასევე მუსიკასა და ოლიმპიურ თამაშებში - გახდა მიზეზი იმისა, რომ მისი მიმდევრები უძულელებული იყვნენ დაეტოვებინათ პოლისი, რადგან პოლისმა გამოუსადეგარი გახადა ისინი. როდესაც პლატონმა თქვა, რომ ფილოსოფოსი უნდა იყოს მმართველი, რადგან მხოლოდ მას შეუძლია სიკეთის იდეის ჭვრეტა, რომელიც ყველაზე უმაღლესია მარადიულ არსთა შორის, იგი დაუპირისპირდა პოლისს ორი თავლსაზრისით: უპირველეს ყოვლისა, მან განაცხადა, რომ ფილოსოფოსის დაკავებულობა მარადიულობით არ ნიშნავს იმას, რომ იგი გამოუსადეგარია. და მეორე, პლატონი ამტკიცებდა, რომ ეს მარადიული საგნები უფრო „ღირებულია,“ ვიდრე მშვენიერება. მისი პასუხი პროტაგორასადმი, რომ არა ადამიანი, არამედ ღმერთია ყველა ადამიანური საგნის საზომი, წარმოადგენს იმავე

დებულების სხვა ვერსიას (*Laws* 716D) .

პლატონმა დააყენა სიკეთის იდეა ყველაზე მაღლა იდეათა შორის, და იდეათა იდეა, რომელიც გამოქვაბულის ალეგორიაში გვხვდება, გაგებულ უნდა იქნეს ამ პოლიტიკურ კონტექსტში. ჩვენ, პლატონურ ტრადიციაში აღზრდილებს, ეს შეიძლება უჩვეულოდ მოგვეჩვენოს. ცხადია, რომ პლატონი ხელმძღვანელობდა ბერძნებში საყოველთაოდ გავრცელებული *kalon k'agathon*-ის (მშვენიერებისა და სიკეთის) იდეალით და, ამიტომ საყურადღებოა, რომ მან აირჩია არა მშვენიერება, არამედ სიკეთე. იდეათა სამყაროს გადმოსახედიდან, სადაც იდეები ანათებენ, მშვენიერებას, რომელიც არ შეიძლება იქნეს გამოყენებული, არამედ მხოლოდ უნდა ანათებდეს, უფრო მეტი უფლება აქვს იყოს იდეათა იდეა. განსხვავება სიკეთესა და მშვენიერებას შორის - არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ უფრო მეტად ბერძნებისთვის - იმაში მდგომარეობს, რომ სიკეთის გამოყენება შესაძლებელია, რადგან მასში უკვე არის სარგებლიანობის ელემენტი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იდეათა სამყარო განათდებოდა სიკეთის იდეით, პლატონი შეძლებდა იდეების გამოყენებას პოლიტიკური მიზნებისთვის. და *კანონებში*, სადაც ის ადგენს თავის იდეოკრატიას, მარადიული იდეები გაიგივებულია კანონებთან.

*სახელმწიფოში* წარმოდგენილი ფილოსოფიური არგუმენტი ნაკარნახევი იყო პოლიტიკური გამოცდილებით - სოკრატეს სასამართლო პროცესით და სიკვდილით. და პირველი ფილოსოფოსი იყო არა პლატონი, არამედ სოკრატე, რომელმაც გადალახა ის საზღვარი, რომელიც პოლისმა *sophos*-ს დაუდგინა, ანუ იმ ადამიანს, რომელიც მარადიული, ზეადამიანური და არაპოლიტიკური საკითხებით არის დაკავებული. სოკრატეს სიკვდილის ტრაგედია გაუგებარი დარჩა: პოლისმა ვერ მიხვდა, რომ სოკრატეს არ სურდა ყოფილიყო *sophos*-ი, ბრძენი, რადგან სოკრატეს არ სჯეროდა, რომ სიბრძნე მოკვდავთა ხვედრია. ამიტომ მან ირონიულად მიიღო დელფოს მისანის სიტყვები იმის შესახებ, რომ იგი ყველაზე ბრძენია ადამიანთა შორის: ადამიანმა, რომელმაც იცის, რომ ადამიანები არ შეიძლება იყვნენ ბრძენნი, ყველაზე ბრძენია. თუმცა პოლისმა არ დაუჯერა მას და მოითხოვა მისგან აღიარება, რომ ყველა *sophos*-ის მსგავსად ისიც, პოლიტიკური თვალსაზრისით, გამოუსადეგარია. და, როგორც

ფილოსოფოსს, მას არაფერი შეუძლია ასწავლოს თავის თანამოქალაქეებს.

### ჭეშმარიტების ტირანია

ფილოსოფიასა და პოლისს შორის კონფლიქტმა თავის აპოგეას მიაღწია მაშინ, როდესაც სოკრატემ, რომელმაც განაცხადა, რომ იგი არაა ბრძენი, ფილოსოფიის წინაშე დააყენა ახალი მოთხოვნები. სწორედ ამ სიტუაციაში პლატონმა შეიმუშავა თავისი ჭეშმარიტების ტირანია, რომელიც არის არა დროებითი სიკეთე, რომელშიც შეიძლება ადამიანთა დარწმუნება, არამედ მარადიული ჭეშმარიტება, რომელშიც დარწმუნება შეუძლებელია და რომლის საშუალებითაც უნდა იმართებოდეს ქალაქი. სოკრატეს გამოცდილებამ აჩვენა, რომ მხოლოდ ხელისუფლებაში ყოფნამ შეიძლება მისცეს ფილოსოფოსს ის მიწიერი უკვდავება, რომელსაც, სავარაუდოდ, პოლისი უნდა აძლევდეს თავის მოქალაქეებს. თუ ზოგადად ადამიანთა აზრებს ახასიათებთ ცვალებადობა, ხოლო მათ ნამოქმედარს ემუქრება დავიწყება, ფილოსოფოსის აზრები განძრახ განწირულია დავიწყებისთვის. აქედან გამომდინარე, პოლისი, რომელიც უზრუნველყოფდა თავისი მოქალაქეების უკვდავებასა და სტაბილურ არსებობას, რომლის გარეშეც მათ ამის იმედი არ ექნებოდათ, წარმოადგენდა საფრთხეს ფილოსოფოსის უკვდავეებისთვის. თუმცა ფილოსოფოსს, რომელიც დაკავებულია მარადიულზე ფიქრით, ყველაზე ნაკლებად აინტერესებდა მიეწიერი უკვდავება. მაგრამ ეს მარადიული, რომელიც მიწიერ უკვდავებაზე აღმატებულია, აღმოჩნდა კონფლიქტში პოლისთან, როდესაც ფილოსოფოსმა სცადა თანამოქალაქეებისთვის თავისი აზრის გაზიარება. როგორც კი ფილოსოფოსმა დაუქვემდებარა თავისი ჭეშმარიტება, თავისი აზრი მარადიულზე, პოლისს, ის იმწამსვე გადაიქცა ერთ-ერთ შეხედულებად. მან დაკარგა თავისი განმასხვავებელი თვისება, რადგან არ არსებობს არანაირი კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელია მისი განსხვავება შეხედულებისაგან. იმწამსვე, როგორც კი მარადიული აღმოჩნდება ადამიანთა შორის, ის გახდება წარმავალი. ამიტომ სხვების წინაშე მისი განხილვა ემუქრება იმ გარემოს არსებობას, რომელშიც სიბრძნის მოყვარულები იმყოფებიან.

სოკრატეს სასამართლო პროცესის შემდეგ პლატონმა, შეხედულების საპირისპიროდ, შეიმუშავა თავისი ჭეშმარიტების ტირანია და სპეციფიკურად ფილოსო-

ფიური მეტყველების ფორმა, *dialegesthai*, რომელიც დარწმუნებისა და რიტორიკის საპირისპიროა. არისტოტელესთვის ეს განსხვავება და დაპირისპირება თავისთავად ცხადი იყო, როდესაც მან დაიწყო თავისი *რიტორიკა*, რომელიც სამართლიანად მიეკუთვნება მის პოლიტიკურ ნაშრომებს, ისევე როგორც მისი *ეთიკა*, დებულებით: „*h  rhetorik  estin antistrophos t  dialektik *“ (დარწმუნების ხელოვნება, [მაშასადამე, პოლიტიკური მეტყველების ხელოვნება] არის დიალექტიკური ხელოვნების ([ფილოსოფიური მეტყველების ხელოვნების]) (*Rhet.*1354a1.) საპირისპირო. ძირითადი განსხვავება დარწმუნებასა და დიალექტიკას შორის ისაა, რომ პირველი მათგანი ყოველთვის გამოიყენება უმრავლესობის მიმართ (*peithein ta pl th *), მაშინ როდესაც დიალექტიკა შესაძლებელია მხოლოდ, როგორც დიალოგი ორს შორის. სოკრატეს შეცდომა ის იყო, რომ მან მიმართა მსაჯულებს დიალექტიკური ფორმით და ამიტომ მან ვერ შეძლო მათი დარწმუნება. გარდა ამისა, რადგან მან აღიარა დარწმუნების შეზღუდულობა, ამიტომ მისი ჭეშმარიტება, რომელიც გადაიქცა ერთ-ერთ შეხედულებად სხვა მრავალ შეხედულებას შორის, არაფრით განსხვავდებოდა მსაჯულთა არაჭეშმარიტებისაგან. სოკრატეს სურდა საუბარი მსაჯულთა წინაშე ისეთი ფორმით, როგორითაც იგი საუბრობდა, სხვადასხვა საკითხის განხილვისას, ათენის ცალკეულ მოქალაქესთან ანდა თავის მოწაფეებთან; და მას სჯეროდა, რომ ის მივიდოდა ჭეშმარიტებამდე და დაარწმუნებდა ამაში სხვებსაც. მაგრამ დარწმუნება დაკავშირებულია შეხედულებასთან და არა ჭეშმარიტებასთან (*Phaedrus* 260A). და მხოლოდ დარწმუნება შეიძლება იქნეს გამოყენებული უმრავლესობის მიმართ. უმრავლესობის დარწმუნება კი ნიშნავს იმას, რომ თავს მოახვიო მათ მრავალფეროვან შეხედულებებს ერთი კონკრეტული შეხედულება; დარწმუნება არ უპირისპირდება ძალადობრივ მმართველობას, რადგან ის მის განსხვავებულ ფორმას წარმოადგენს. მომავლის შესახებ მითები, რომლითაც პლატონი ასრულებს თავის პოლიტიკურ დიალოგებს, *კანონების* გარდა, არ წარმოადგენენ არც ჭეშმარიტებას და არც შეხედულებას; ისინი წარმოადგენდნენ საშიშ ისტორიებს, სიტყვიერი ძალადობის ხერხებს. მან შეძლო *კანონების* დასრულება მითის გარეშე, რადგან დეტალური რეკომენდაციები, და უფრო მეტად კი სასჯელთა დეტალური ჩამონათვალი, გამოუყენებელს ხდის სიტყვიერ ძალადობას.



თუმცა სავსებით შესაძლებელია, რომ სოკრატე იყო პირველი, რომელიც სისტემატურად იყენებდა *dialegesthai*-ს (რაც ნიშნავს ნებისმიერ საკითხზე საუბარს სხვა ადამიანთან), და მას, ალბათ, არ ეგონა, რომ ის უპირისპირდება ან ეწინააღმდეგება დარწმუნებას, და, რასაკვირველია, იგი არ უპირისპირებდა ამ დიალექტიკის რეზულტატს *doxa*-ს, ანუ შეხედულებას. სოკრატესთვის, ისევე როგორც მისი თანამოქალაქეებისთვის, *doxa* ეს არის სიტყვიერი ფორმულირება იმის, რაც ჩემ წინაშე ვლინდება *dokei moi*. ეს *Doxa* არაა ის, რასაც არისტოტელე უწოდებდა *eikos*-ს, შესაძლებელს, მრავალ *verisimilia*-ს (რომელიც განსხვავდება, ერთი მხრივ, *unum verum*-ისაგან, ერთი ჭეშმარიტებისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ, *falsa infinita*-საგან, უთვალავი არა-ჭეშმარიტებისაგან), არამედ ისაა სამყაროს გაგება ისე, როგორც ის ჩემ წინაშე იშლება. მაშასადამე, ის არ იყო არც სუბიექტური ფანტაზია ან ახირება და არც რაღაც აბსოლუტური და ყველასათვის მისაღები. ითვლებოდა, რომ სამყარო ყოველი ადამიანის წინაშე იშლება სხვადასხვა სახით, მისი პოზიციის შესაბამისად სამყაროში; და რომ სამყაროს ეს „იგივეობრიობა,“ მისი საერთოობა (*koinon*, ყველასათვის საერთო, როგორც ბერძნები იტყოდნენ) ან „ობიექტურობა“ (როგორც ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, მოდერნული ფილოსოფიის სუბიექტური პოზიციიდან გამომდინარე) მიანიშნებს იმ ფაქტზე, რომ თითოეულის წინაშე იშლება ერთი და იგივე სამყარო, და, რომ მიუხედავად ყველა განსხვავებისა ადამიანთა შორის და მათი განსხვავებული მდგომარეობისა სამყაროში - და, შესაბამისად, მათი განსხვავებული *doxai*-ს (შეხედულებების) მიუხედავად - „მე და შენ ადამიანები ვართ“.

სიტყვა *doxa* აღნიშნავს არა მხოლოდ შეხედულებას, არამედ ბრწყინვალეობასა და დიდებასაც. როგორც ასეთი, ის დაკავშირებულია პოლიტიკურ სფეროსთან, რომელიც წარმოადგენს საჯარო სფეროს, სადაც ნებისმიერს შეეძლო გამოჩენა და ჩვენება იმის, თუ ვინ არის იგი. საკუთარი შეხედულების გამოხატვა ნიშნავდა საკუთარი თავის გამოვლენას, შესაძლებლობას, რომ ყოფილიყავი დანახული და გაგონილი სხვების მიერ. ბერძნებისთვის ეს იყო საჯარო ცხოვრების ერთ-ერთი უდიდესი პრივილეგია, რომელიც არ არსებობდა პრივატულ სფეროში, სადაც ადამიანებს არ შეეძლოთ ერთმანეთის გაგონება და დანახვა (ოჯახი, ცოლი და ბავშვები, მონები და მოსამსახურეები, რასაკვირველია, არ ითვლებოდნენ სრულფასოვან

ადამიანებად). პრივატულ სფეროში ადამიანი იყო უსახო, დამალული და მას არ შეეძლო საკუთარი თავის გამოვლენა, „გაბრწყინება,“ შესაბამისად, doxa იქ არ არსებობდა. სოკრატე, რომელმაც უარი თქვა საზოგადოებრივ მდგომარეობასა და დაფასებაზე, არასდროს განმარტოებულა პრივატულ სფეროში, პირიქით, იგი გავიდა სავაჭრო მოედანზე, doxai-ს, შეხედულებების, შუაგულში. იმას, რასაც მოგვიანებით პლატონმა უწოდა dialegesthai, სოკრატე უწოდებდა მაიევტიკას, ბებიაქალობის ხელოვნებას: მას სურდა დახმარებოდა სხვებს მათი შეხედულებების დაბადებაში, ანუ ეპოვა ჭეშმარიტება მათ doxai-ში.

ეს მეთოდი არის ორი მნიშვნელობის მქონე: ყოველ ადამიანს აქვს თავისი doxa, სამყაროს აღმოჩენის საკუთარი ხერხი, ამიტომ სოკრატე ყოველთვის იწყებდა კითხვის დასმით; მას არ შეეძლო წინასწარ სცოდნოდა, თუ როგორია dokei moi, ანუ ის, რაც ვლინდება-ჩემ-წინაშე, სხვისი შეხედულება. მისი სურვილი ის იყო, რომ გაეგო, თუ რა პოზიცია აქვთ სხვებს საერთო სამყაროში. გარდა ამისა, როგორც არავის არ შეუძლია წინასწარ იცოდეს სხვისი doxa, ასევე არავის არ შეუძლია იცოდეს თავისით, ძალდატანების გარეშე, ჭეშმარიტება, რომელიც მისივე შეხედულებაშია. სოკრატეს უნდოდა გამოაშკარავებდა ჭეშმარიტების, რომელიც პოტენციურად ყოველ ადამიანს აქვს. თუ ჩვენ ვიქნებით მისი მაიევტიკის ერთგულნი, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ: სოკრატეს სურდა დახმარებოდა თითოეულ მოქალაქეს ჭეშმარიტების აღმოჩენაში და ამ გზით გაეხადა ქალაქი უფრო სამართლიანი. ამისთვის გამოიყენებოდა dialegesthai-ს, საუბრის, მეთოდი. მაგრამ ეს დიალექტიკა ადგენს ჭეშმარიტებას არა doxa-ს, შეხედულების, განადგურებით, არამედ, პირიქით, doxa-ში ჭეშმარიტების აღმოჩენით. ამ შემთხვევაში, ფილოსოფოსის დანიშნულება არის არა ქალაქის მართვა, არამედ მის „ბუნარად“ ყოფნა; არა ფილოსოფიური ჭეშმარიტების გაცხადება, არამედ თავისი თანამოქალაქეების უფრო სამართლიან მოქალაქეებად გადაქცევა. პლატონისაგან განსხვავება არსებითია: სოკრატეს არ სურდა მოქალაქეთა doxai-ს შეცვლა, რაც პოლიტიკური ცხოვრების შემადგენელი ნაწილი იყო, რომელშიც ის თვითონაც იღებდა მონაწილეობას. სოკრატესთვის მაიევტიკა იყო პოლიტიკური საქმიანობა, შეხედულებების გაზიარება მკაცრი თანასწორობის საფუძველზე და მის მიზანს არ შეადგენდა ყველასათვის საერთო ჭეშმარიტების აღმოჩენა. აქედან გამომ-

დინარე, გასაკვირი არ არის, რომ, სოკრატეს ტრადიციისამებრ, პლატონის ადრეული დიალოგები ხშირად მთავრდებოდა ურეზულტატოდ. რაღაცაზე ამომწურავად მსჯელობა და საუბარი, მოქალაქეთა doxai, უკვე თავისთავად წარმოადგენდა რეზულტატს.

### დიალოგი მეგობრებს შორის

ცხადია, რომ ასეთი სახის დიალოგი, რომელიც არ საჭიროებს დასკვნას, იმისათვის, რომ შეიძინოს მნიშვნელობა, ყველაზე მეტად შეჰფერის მეგობრებს და მათთვის არის დამახასიათებელი. სინამდვილეში, მეგობრობა, დიდწილად, შედგება ასეთი სახის საუბრებისაგან იმ საკითხებზე, რომლებიც საერთოა მეგობრებისთვის. როდესაც მეგობრები საუბრობენ მათთვის საერთო საკითხებზე, ისინი უფრო მეტად უახლოვდებიან ერთმანეთს. საუბარს ახასიათებს არა მხოლოდ არტიკულაცია, არამედ ის ვითარდება, თანდათან სულ უფრო დიდ სივრცეს მოიცავს, და დროთა განმავლობაში იქმნება პატარა სამყარო, რომელიც აერთიანებს მეგობრებს. სხვა სიტყვებით, პოლიტიკური თვალსაზრისით, სოკრატე ცდილობს შეიძინოს მეგობრები ათენის მოქალაქეთა შორის. მისი გაგება შესაძლებელია, რადგან პოლისის ცხოვრება შედგებოდა უწყვეტი და დამაბული პაექრობისაგან, aei aristeein-ისაგან, რომელშიც თითოეულ მოქალაქეს მუდმივად სურდა იმის ჩვენება, რომ ის სხვაზე უკეთესია. ამ აგონიურმა სულმა ნელ-ნელა განადგურებამდე მიიყვანა ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოები, რადგან მათ შორის ურთიერთობა სრულიად შეუძლებელი გახდა. გარდა ამისა, მან შურით და სიძულვილით აღავსო მოქალაქეთა ერთობლივი ცხოვრება და მათი საშინაო ყოფა (შური იყო ეროვნული ნაკლი ძველი საბერძნეთის), ამიტომ მოქალაქეთა კეთილდღეობა ყოველთვის საფრთხის ქვეშ იდგა. იმის გამო, რომ პოლიტიკური სამყაროს საერთოობა განისაზღვრებოდა ქალაქის კედლებით და კანონებით, ამიტომ ის არ ჩანდა და არ იგრძნობოდა მოქალაქეთა შორის ურთიერთობაში, და არც იმ სამყაროში, რომელიც მათ შორის იყო განთავსებული და საერთო იყო ყოველი მათგანისთვის, მიუხედავად იმისა, რომ ის სხვადასხვანაირად იშლებოდა თითოეული ადამიანის წინაშე. თუ არისტოტელეს ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ იმისათვის, რომ უკეთესად გავიგოთ სოკრატე, - რადგან არისტოტელეს პოლიტიკური ფილოსოფიის დიდ ნაწილზე, განსაკუთრებით იქ, სადაც იგი უპირის-

პირდება პლატონს, სოკრატეს გავლენის კვალი ატყვია, - უნდა მოვიყვანოთ ციტატა *ნიკომახეს ეთიკიდან*, სადაც არისტოტელე საუბრობს იმაზე, რომ საზოგადოება შედგება არა თანასწორი, არამედ განსხვავებული და არათანასწორი ადამიანებისაგან. ერთობა ჩნდება გათანასწორების, *isasthénai*-ს, გზით (*Nic. Eth.* 1133 a14). ასეთი გათანასწორება ხდება ნებისმიერი ურთიერთგაცვლის დროს, (მაგალითად, ექიმსა და ფერმერს შორის), ხოლო მის საფუძველს კი წარმოადგენს ფული. პოლიტიკურ, არა-ეკონომიურ გათანასწორებას წარმოადგენს მეგობრობა, *philia*. არისტოტელეს მიერ მეგობრობის დაკავშირება ურთიერთგაცვლასთან და მოთხოვნილებებთან შეიძლება აიხსნას მატერიალიზმით, რომელიც მისი პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის არის დამახასიათებელი, ანუ მისთვის პოლიტიკა აუცილებელია სასიცოცხლო მოთხოვნილებების გამო, რისგან თავის დაღწევაც ადამიანთა მიზანს შეადგენს. როგორც საკვები არაა სიცოცხლე, არამედ არის მხოლოდ არსებობის პირობა, ასევე ერთოვლივი ცხოვრებაც პოლისში წარმოადგენს არა კარგ ცხოვრებას, არამედ ცხოვრების მატერიალურ პირობას. ამიტომ არისტოტელე, საბოლოო ჯამში, უყურებს მეგობრობას ცალკეული მოქალაქის და არა პოლისის პოზიციიდან: მეგობრობის ყველაზე დიდი ღირებულება ისაა, რომ „არავის სურს იცხოვროს მეგობრის გარეშე, იმ შემთხვევაშიც თუკი მას ექნება ყველა სხვა დანარჩენი სიკეთეები“ (*Nic. Eth.* 1155 a 5). გათანასწორება მეგობრებს შორის, რასაკვირველია, არ ნიშნავს იმას, რომ მეგობრები ხდებიან ერთმანეთის მსგავსი ან თანასწორნი, ისინი, უფრო მართებული იქნება, თუ ვიტყვით, ხდებიან თანასწორი პარტნიორები საერთო სამყაროში და ერთად ისინი ქმნიან ერთობას. ერთობა არის ის, რაც წარმოიქმნება მეგობრობის შედეგად. მაგრამ ასევე ცხადია ისიც, რომ გათანასწორებას აქვს ერთი უარყოფითი თვისება, სახელდობრ, მოქალაქეების მკვეთრი დიფერენცირება, რაც აგონიური ცხოვრებისთვის არის დამახასიათებელი. არისტოტელე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მეგობრობა, და არა სამართლიანობა (როგორც პლატონი აჩვენებს *სახელმწიფოში*, დიალოგში სამართლიანობის შესახებ), არის ერთობის წარმომქმნელი ძალა. არისტოტელესთვის მეგობრობა სამართლიანობაზე მაღლა დგას, რადგან მეგობრებს შორის სამართლიანობა უკვე აღარაა საჭირო (*Nic. Eth.* 1155 a 20-30).

მეგობრობის პოლიტიკური ელემენტი მდგომარეობს იმაში, რომ გულწრფელ

დიალოგში თითოეულ მეგობარს შეუძლია გაიგოს ჭეშმარიტება, რომელიც სხვის შეხედულებაშია. უფრო მეტიც, მეგობარს, როგორც პიროვნებას, ესმის, თუ როგორ და რა გზით იშლება საერთო სამყარო მისი მეგობრის წინაშე, რომელიც როგორც პიროვნება ყოველთვის არათანასწორი და განსხვავებულია. გაგების ეს სახეობა - სამყაროს დანახვა (როგორც ჩვენ დღეს შეიძლება ამას ვუწოდოთ) მეგობრის თვალთ - არის პოლიტიკური გამჭრიახობის სახეობა *par excellence*. თუ ჩვენ გვსურს, ტრადიციული გზით, სახელმწიფო მოხელის სათნოების დადგენა, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს არის გაგება მრავალფეროვანი და მრავალგვარი რეალობების, ანუ არა სუბიექტური შეხედულებების, რომლებიც, რასაკვირველია, ასევე არსებობენ, თუმცა ჩვენ ისინი ამჟამად არ გვანტერესებს, არამედ იმ რეალობების, რომლებიც ჩანან მოქალაქეთა სხვადასხვა შეხედულებებში; ამავე დროს, ესაა მოქალაქეებთან ურთიერთობის უნარი და მათი შეხედულებების გაგებაც იმისათვის, რომ ამ სამყაროს საერთოობა გახდეს ხილვადი. იმისათვის, რომ ასეთი გაგება - და ქმედება, რომელიც ამით არის ინსპირირებული - განხორციელდეს პოლიტიკოსის დახმარების გარეშე, თითოეულმა მოქალაქემ უნდა შეძლოს თავისი შეხედულების გამოხატვა და თავისი თანამოქალაქეების გაგება. სოკრატეს, ეტყობა, სჯეროდა, რომ ფილოსოფოსის პოლიტიკური ფუნქცია იმაში მდგომარეობს, რომ დაეხმაროს ადამიანებს საერთო სამყაროს შექმნაში, რომელიც ეფუძნება მეგობრობას და არა ბატონობას.

ამიტომ სოკრატე მიმართავს ორ იდეას. ერთი, დელფოსელი აპოლონის სიტყვებში ჩანს - *gnôthi sauton*, შეიმეცნე საკუთარი თავი. მეორე, დაკავშირებულია პლატონთან (რაც შემდეგ არისტოტელემ გაიმეორა): „უმჯობესია წინააღმდეგობაში ვიყო მთელ სამყაროსთან, ვირდე საკუთარ თავთან“ (*Gorgias* 482C). ეს უკანასკნელი, სოკრატეს აზრით, არის საკვანძო დებულება, რომელიც გულისხმობს იმას, რომ სათნოება შეიძლება, როგორც ასწავლო, ასევე ისწავლო.

სოკრატესთვის დელფოსისეული აზრი საკუთარი თავის შემეცნების შესახებ აღნიშნავდა შემდეგს: მხოლოდ იმის გაგებით, რაც წარმოჩნდება ჩემ წინაშე - მხოლოდ ჩემ წინაშე, შესაბამისად, ყოველთვის დაკავშირებულია ჩემს კონკრეტულ არსებობასთან - მე შევძლებ ჭეშმარიტების გაგებას. აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომელიც ყველა ადამიანისთვის ერთია, მაშასადამე, არც ერთ ცალკეულ ადამიანთან არაა

დაკავშირებული და თითოეული ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მიუწვდომელია მოკვდავთათვის. ამ უკანასკნელთა მიზანი კი არის ის, რომ გახადონ doxa ჭეშმარიტებად, დაინახონ თითოეულ doxa-ში ჭეშმარიტება და ისაუბრონ ისე, რომ ნებისმიერი შეხედულების ჭეშმარიტება გამოვლინდეს, როგორც მათი, ასევე სხვების წინაშე. ამ მხრივ სოკრატესეული „მე ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი“ სხვა არაფერს აღნიშნავს, გარდა იმისა, რომ: მე ვიცი, რომ მე არ ვფლობ ჭეშმარიტებას ყველასათვის. მე არ შემძლია ვიცოდე სხვა ადამიანის ჭეშმარიტება, ვიდრე არ ვკითხავ მას და, ვიდრე არ გავიგებ მის doxa-ს, რომელიც ჩნდება მის წინაშე ყველასაგან სრულიად განსხვავებული სახით. მისთვის დამახასიათებელი ორაზროვნებით დელფოს მისანმა პატივი სცა სოკრატეს, როდესაც მას ყველაზე ბრძენი ადამიანი უწოდა. იმიტომ, რომ სოკრატემ აღიარა მოკვდავთათვის ჭეშმარიტების შემეცნების შეუძლებლობა, მისი შეზღუდულობა dokein-თან, გამოვლინებებთან, შედარებით და ასევე იმიტომ, რომ სოფისტების საპირისპიროდ მან აღიარა, რომ doxa არის არა სუბიექტური ილუზია ან გაუკუღმართება, არამედ, პირიქით, არის ის, რაც ჭეშმარიტების თანმხლებია. თუ სოფისტების მოძღვრების კვინტესენცია იყო dyo logoi - ანუ იმის მტკიცება, რომ ნებისმიერ საგანზე შეიძლება საუბარი ორნაირად - მაშინ სოკრატე იყო ყველაზე დიდი სოფისტი, რადგან იგი ფიქრობდა, რომ არსებობს ან უნდა არსებობდეს იმდენი logoi, რამდენი ადამიანიც არსებობს და, რომ ყველა ეს logoi, ერთად აღებული, ქმნის ადამიანურ სამყაროს, რადგან ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების საფუძველი არის მეტყველება.

სოკრატესთვის ძირითადი კრიტერიუმი ადამიანისა, რომელიც გულახდილად საუბრობს თავის doxa-ზე, გამოიხატება იმაში, რომ „იგი ცხოვრობს თანხმობაში საკუთარ თავთან,“ ანუ არ ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს, არ გამოთქვამს ურთიერთ-საპირისპირო აზრს, რასაც ადამიანთა უმრავლესობა აკეთებს და რის გაკეთებასაც ყოველი ჩვენგანი შიშობს. შიში წინააღმდეგობის წინაშე ჩნდება იმის გამო, რომ ყოველ ჩვენგანს, „როგორც მარტო მყოფს,“ შეუძლია, ამავე დროს, საუბარი საკუთარ თავთან (eme emautó) ისე, თითქოს ჩვენ შევდგებოდეთ ორი ადამიანისაგან. რადგან მე უკვე ვარ „ორი-ერთში,“ ყოველ შემთხვევაში მაშინ, როდესაც ფიქრით ვარ დაკავებული, ამიტომ მე შემძლია წარმოვიდგინო საკუთარი თავი მეგობრის სახითაც,

ანთუ არისტოტელეს დეფინიციას გამოვიყენებთ, როგორც სხვა “მე” (heteros gar autos ho philos estin). მხოლოდ მას, ვისაც ჰქონდა საკუთარ თავთან საუბრის გამოცდილება, შეუძლია გახდეს მეგობარი, შეიძინოს სხვა „მე.“ ამის წინაპირობა ისაა, რომ მან უნდა შეძლოს ფიქრი საკუთარ თავთან წინააღმდეგობის გარეშე (homognômonei heautô), რადგან ადამიანი, რომელიც ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს არ შეიძლება იყოს სანდო. მეტყველების უნარი და ადამიანური პლურალურობა ურთიერთდაკავშირებულია ერთმანეთთან, და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მათთან საუბრისას, ვისთან ერთადაც მე ვცხოვრობ ამ სამყაროში, მე ვიყენებ სიტყვებს, არამედ უფრო მეტად იმიტომ, რომ ჩემს თავთან საუბრისას, მე ვიმყოფები საკუთარ თავთან (*Nic. Eth.* 1166 a 10-15; 1170 b 5-10).

წინააღმდეგობის აქსიომა, რომელიც არისტოტელემ საფუძვლად დაუდო დასავლურ ლოგიკას, შეიძლება განახლდეს, თუ დაუბურნდება სოკრატეს ფუნდამენტურ აღმოჩენას. იმდენად, რამდენადაც მე ვარ მარტო, მე არ უნდა ვიყო წინააღმდეგონაში საკუთარ თავთან, თუმცა მე შემიძლია შევეწინააღმდეგო საკუთარ თავს, რადგან აზროვნების დროს მე ვარ ორი-ერთში; მაშასადამე, მე არა მხოლოდ სხვებთან ერთად ვარ მარტო, არამედ საკუთარ თავთანაც. წინააღმდეგობის შიში არის შიში გახლეჩის, რომ მე აღარ ვიქნები ის, ვინც ვარ, და სწორედ ამ მიზეზის გამო, წინააღმდეგობის აქსიომა გახდა აზროვნების ძირითადი წესი. და ეს არის, აგრეთვე, მიზეზი იმისა, რომ ადამიანთა პლურალურობა სრულებით არასდროს გაქრება და ფილოსოფოსის წასვლა პლურალურობის სფეროდან ყოველთვის დარჩება ილუზიად: იმ შემთხვევაშიც, თუკი მე ვიქნები თანხმობაში საკუთარ თავთან, ვიდრე მე ცოცხალი ვარ, მე მაინც ვიცხოვრებ პლურალურობის პირობებში. მე იძულებული ვარ შევურიგდე საკუთარ თავს, და არსად სხვაგან ისე ცხადად არ ჩანს მე-საკუთარ-თავთან, როგორც წმინდა აზროვნებაში, რომელიც ყოველთვის არის დიალოგი ორს შორის, რომლებიც ჩემს მე-ს შეადგენენ. ფილოსოფოსი, რომელიც ცდილობს თავი დააღწიოს ადამიანურ პლურალურობას და თავი შეაფაროს აბსოლუტურ მარტოობას, სხვებზე უფრო მეტად აღმოჩნდება პლურალურობის მდგომარეობაში, რომელიც უძირითადესია ნებისმიერი ადამიანური არსებისთვის, რადგან სხვასთან ურთიერთობა, რომელიც გამომგლეჯს მე აზროვნების დიალოგიდან, მტოვებს მე კვლავ

მარტო - ერთადერთ, უნიკალურ ადამიანურ არსებად, რომელიც საუბრობს მხოლოდ ერთი ხმით და, როგორც ასეთი, ცნობადი ხდება სხვებისთვის.

## საკუთარ თავთან

ის, რასაც სოკრატე გულისხმობს (და რასაც არისტოტელესეული მეგობრობის თეორია განმარტავს უფრო სრულად) ისაა, რომ სხვებთან ერთობლივი ცხოვრება იწყება საკუთარ თავთან ცხოვრებით. სოკრატეს სწავლების თანახმად: მხოლოდ მას შეუძლია სხვებთან ერთად ცხოვრება, ვინც იცის, თუ როგორ იცხოვროს საკუთარ თავთან. თვითი არის ერთადერთი პერსონა, რომელსაც მე ვერ გავემიჯნები, ვერ მივატოვებ, და, რომელთანაც მე ვარ მიჯაჭვული. ამიტომ „უმჯობესია უთანხმოებაში ვიყო მთელ სამყაროსთან, ვიდრე საკუთარ თავთან.“ ეთიკას არანაკლებ, ვიდრე ლოგიკას, დასაბამი ამ დებულებაში აქვს, რადგან სინდისი, ყველაზე ზოგადი აზრით, ემყარება იმ ფაქტს, რომ მე შეიძლება ვიყო თანხმობაში ან უთანხმოებაში საკუთარ თავთან, რაც ნიშნავს იმას, რომ მე უნდა წარმოვაჩინო საკუთარი თავი არა მხოლოდ სხვების, არამედ ჩემი თავის წინაშეც. ეს შესაძლებლობა ძალიან მნიშვნელოვანია პოლიტიკისთვის, თუ ჩვენ გვესმის პოლისი, როგორც საჯარო-პოლიტიკური სფერო (როგორც ეს ბერძნებს ესმოდათ), რომელშიც ადამიანები აღწევენ ადამიანურობის ყველაზე უმაღლეს დონეს და ყველაზე სრულად წარმოაჩენენ საკუთარ თავს, როგორც ადამიანები, რადგან ისინი არა მხოლოდ *არსებობენ* (როგორც პრივატულ ცხოვრებაში), არამედ *ავლენენ საკუთარ თავსაც*. წარმოადგენდა თუ არა ბერძნებისთვის საჯარო სფერო გამოვლინების სფეროს, და იყო თუ არა ის დაკავშირებული მორალურ საკითხთან, ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ პლატონის პოლიტიკური დიალოგების მიხედვით, რომლებშიც ხშირად დაისმის კითხვა იმის თაობაზე, თუ რამდენად სათნო შეიძლება იყოს ქმედება, რომელიც „უცნობი და დაფარული რჩება ადამიანებისა და ღმერთებისთვის.“ სინდისის პრობლემასთან დაკავშირებით, წმინდად სეკულარულ კონტექსტში, ყოვლისმცოდნე და ყოვლადსახიერი ღმერთის რწმენის გარეშე, რომელიც ადასრულების უმაღლეს სამჯავროს დედამიწაზე, ეს საკითხი ნამდვილად არსებითია. ეს არის საკითხი იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად შეუძლია სინდის არსებობა სეკულარულ საზოგადოებაში და რამდენად



შეუძლია მას რაიმე როლის შესრულება სეკულარულ პოლიტიკაში. და ეს, აგრეთვე, არის საკითხი იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად შეიძლება მორალურობა, როგორც ასეთი, ემყარებოდეს ამქვეყნიურ რეალობას. სოკრატეს პასუხი ჩანს მის დარიგებაში: „იყავით ისეთი, როგორიც გსურთ, რომ იყოთ სხვების თვალში,“ ანუ იყავით საკუთარი თავის წინაშე ისეთი, როგორიც გინდათ, რომ დაგინახონ სხვებმა. რადგან, მაშინაც კი, როდესაც შენ ხარ მარტო, შენ არა ხარ სრულებით მარტო, შენ შეგიძლია და უნდა იყო მოწმე საკუთარი თავის წინაშე. ანთუ ამას უფრო სოკრატესეულად განვსაზღვრავთ - მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატემ აღმოაჩინა სინდისი, მას ამისთვის ჯერ არ ჰქონდა მოფიქრებული სახელი - მიზეზი, თუ რატომ არ უნდა მოკვლა, იმ შემთხვევაშიც, როდესაც არავინ გხედავს, არის ის, რომ, სავარაუდოდ, შენ არ ისურვებ მკვლელის გარემოცვაში ყოფნას. მკვლელობის ჩადენის შემთხვევაში კი, შენ მოგიწევს ცხოვრება მკვლელთან ერთად სიცოცხლის ბოლომდე.

გარდა ამისა, განმარტოვებული დიალოგის დროს, როდესაც მე ვარ საკუთარ თავთან, მე არა ვარ სრულებით გამიჯნული პლურალურობისაგან, ანუ ადამიანთა სამყაროსაგან, რომელსაც ეწოდება კაცობრიობა. კაცობრიობა, უფრო ზუსტად კი პლურალურობა, ჩანს უკვე იმ ფაქტში, რომ მე ვარ ორი-ერთში („ერთი არის მარტო და ის სრულ მარტოობაში იქნება მუდმივად,“ რაც მართებულია მხოლოდ ღმერთთან მიმართებაში). ადამიანები არა მხოლოდ არსებობენ პლურალურობაში, დანარჩენი მიწიერი არსებების მსგავსად, არამედ პლურალურობა არსებობს მათში. მაგრამ თვითი, რომელთანაც მე ვარ მარტოობაში, ვერასდროს შეიძენს იმ განსაზღვრულ და უნიკალურ ფორმას ან განსხვავებულობას, რომელსაც სხვა ადამიანები მანიჭებენ მე; უფრო მეტიც, ეს თვითი ყოველთვის იქნება ცვალებადი და განუსაზღვრელი. ასეთი ცვალებადი და განუსაზღვრელი სახით წარმოჩნდება ეს თვითი და ყველა სხვა ადამიანი და მთელი კაცობრიობაც ჩემ წინაშე. ის, რასაც მე ველოდები სხვებისაგან - და ეს მოლოდინი, რომელიც წინ უსწრებს ნებისმიერ გამოცდილებას, - დიდწილად განსაზღვრულია თვითის, რომელთან ერთადაც მე ვცხოვრობ, მარად ცვალებადი შესაძლებლობით. სხვა სიტყვებით, მკვლელი არა მხოლოდ განწირულია, რომ ყოველთვის იყოს თავის დამნაშავე თვითთან, არამედ იგი სხვა ადამიანებსაც განიხილავს თავისი ქმედებიდან გამომდინარე. იგი იცხოვრებს პოტენციურ

მკვლელთა სამყაროში. პოლიტიკურად მნიშვნელოვანია არა მისი ცალკეული ქმედება ან ქმედების განხორციელების სურვილი, არამედ მისი doxa - ანუ ის, თუ როგორ იშლება სამყარო მის წინაშე - რომელიც არის შემადგენელი ნაწილი იმ პოლიტიკური რეალობის, რომელშიც იგი თვითონაც არსებობს. ამის გამო, და კიდევ უფრო მეტად იმიტომ, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ ვიმყოფებით საკუთარ თავთან, ჩვენ ყველანი მუდმივად ვცვლით ადამიანურ სამყაროს, უკეთესობისკენ ან უარესობისკენ, მაშინაც კი, როდესაც საერთოდ არ ვმოქმედებთ.

სოკრატე დარწმუნებული იყო იმაში, რომ არავინ ისურვებს იცხოვროს მკვლელთან ერთად, პოტენციურ მკვლელთა სამყაროში, ხოლო ის, ვინც ამტკიცებს, რომ ადამიანი, რომელიც არის მკვლელი, შეიძლება იყოს ბედნიერი, - იმ შემთხვევაშიც თუკი არავის ეცოდინება, რომ მან ჩაიდინა მკვლელობა, - იმყოფება ორმაგ წინააღმდეგობაში საკუთარ თავთან: ის გამოთქვამს ურთიერთსაპირისპირო აზრს და ავლენს მზადყოფნას იცხოვროს მასთან ერთად, ვისაც იგი ვერ შეეგუება. ეს ორმაგი წინააღმდეგობა, ლოგიკური შეუთავსებლობა და ეთიკურად არასუფთა სინდისი, სოკრატესთვის ჯერ კიდევ წარმოადგენდა ერთსა და იმავე ფენომენს. ამიტომ იგი ფიქრობდა, რომ სათნოების შესწავლა შესაძლებელია, ანთუ უფრო ბანალურად განვსაზღვრავთ: გაცნობიერება იმისა, რომ ადამიანი მთლიანობაში არის მოაზროვნე და ქმედითი არსება - ანუ არსება, რომლის აზრსაც უცვლელად და აუცილებლად თან ახლავს ქმედება - ხელს უწყობს ადამიანებისა და მოქალაქეების გაუმჯობესებას. ამ მოძღვრების საფუძველში დევს აზროვნება და არა ქმედება, რადგან მხოლოდ აზროვნების დროს მე ნამდვილად წარვმართავ დიალოგს ორის-ერთში, რომელიც ვარ მე.

სოკრატესთვის ადამიანი არის არა მხოლოდ „რაციონალური ცხოველი,“ არსება, რომელსაც აქვს მსჯელობის უნარი, არამედ მოაზროვნე არსებაც, რომელიც გამოხატავს თავის აზრს მეტყველების საშუალებით. ზოგადად, ასეთი დამოკიდებულება მეტყველების მიმართ უკვე ნაცნობი იყო პრე-სოკრატული ფილოსოფიისთვის და მეტყველებისა და აზროვნების იდენტობა, რომლებიც ერთობლიობაში შეადგენენ logos-ს, ალბათ, ყველაზე განმასხვავებელი ნიშანია ბერძნული კულტურის. ის, რაც სოკრატემ დაუმატა ამ იდენტობას იყო დიალოგი საკუთარ თავთან, როგორც

აზროვნების საწყისი პირობა. სოკრატეს აღმოჩენის პოლიტიკური ღირებულება ჩანს იმაში, რომ მართობა, რომელიც სოკრატემდე და მის შემდეგ ითვლებოდა მხოლოდ ფილოსოფოსების პრეროგატივად და პროფესიონალურ habitus-ად, ხოლო პოლისის მიერ აღიქმებოდა, როგორც რაღაც ანტი-პოლიტიკური, სინამდვილეში იყო პოლისის ნორმალური ფუნქციონირების აუცილებელი პირობა და უკეთესი გარანტი, ვიდრე ქცევის წესები, რომლებიც კანონისა და სასჯელის შიშით არიან გამყარებული.

ჩვენ კვლავ უნდა დავუბრუნდეთ არისტოტელეს, თუ გვსურს გავიგონოთ სოკრატეს მსუბუქი ექო. აშკარაა, რომ პროტაგორას დებულებას, *anthrōpos metron pantōn chrématōn* (რომ ადამიანი არის საზომი ყველა ადამიანური საგნის, ანუ ყველა საგნის, რომელიც ადამიანის მიერ გამოიყენება) - და, როგორც ჩვენ დავინახეთ, პლატონისთვის ყველა საგნის საზომი არის *theos*-ი, ღმერთი, ღვთაებრივი, როგორც ის ვლინდება იდეებში - არისტოტელემ დაუპირისპირა ის, რომ: „*estin hekastou metron hē areté kai agathos*“ (საზომი ყველასათვის არის სათნოება და კეთილი ადამიანი) (*Nic. Eth.* 1176 a 17). სტანდარტი ისაა, თუ როგორი არიან თვითონ ადამიანები, როდესაც მოქმედებენ და არა ის, რაც გარეგნულია, როგორც კანონები ან ზეადამიანურია, როგორც იდეები.

არავინ კამათობს იმაზე, რომ ასეთი მოძღვრება იყო და ყოველთვის იქნება კონფლიქტში პოლისთან, რომელიც მოითხოვს თავისი კანონების პატივისცემას, რომლებიც ადამიანის სინდისისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ. ხოლო სოკრატემ ბრწყინვალედ იცოდა ამ კონფლიქტის არსი, როდესაც საკუთარ თავს ბუზარა უწოდა. სხვა მხრივ, ჩვენ ვიცით, თუ რას წარმოადგენდნენ ტოტალიტარული მასობრივი ორგანიზაციები, რომელთა ძირითადი ამოცანა ის იყო, რომ არ მიეცათ ადამიანებისთვის განმარტოვების შესაძლებლობა, ციხეში განმარტოვების არაადამიანური ფორმის გარდა. და ჩვენ, აგრეთვე, ვიცით ისიც, რომ საკუთარ თავთან ყველაზე მცირე ხნით განმარტოვების შესაძლებლობის გარეშე განადგურდება სინდისის, როგორც სეკულარული, ასევე რელიგიური ფორმებიც. ხშირად დაკვირვებადი ფაქტი, რომ სინდისი არ არსებობს ტოტალიტარული პოლიტიკური ორგანიზაციის პირობებში, და, რომ მისი არარსებობა საერთოდ არ არის დაკავშირებული შიშთან და დასჯასთან, ამის საფუძველზე შეიძლება აიხსნას. ვერც ერთი ადამიანი ვერ შეძლებს სინდისის

შენარჩუნებას, თუკი ის ვერ შეძლებს საკუთარ თავთან დიალოგს, ანუ თუ მას არ ექნება განმარტოვების შესაძლებლობა, რომელიც აზროვნების ყველა ფორმისთვის არის აუცილებელი.

### Doxa-ს განადგურება

გარდა ამისა, სოკრატე აღმოჩნდა კონფლიქტში პოლისთან უფრო ნაკლებად შესაძრევი ფაქტის გამო, თუმცა თვითონ ამას ვერ აცნობიერებდა. ჭეშმარიტების doxa-ში ძიებამ შეძლება მიგვიყვანოს კატასტროფულ შედეგამდე, როდესაც doxa სრულიად განადგურებულია, ანდა, როდესაც ის, რაც გამოვლინდა აღმოჩნდა ილუზიად. ეს, როგორც თქვენ გახსოვთ, ისაა, რაც დაემართა მეფე ოიდიპოსს, რომლის მთელი სამყარო და სამეფოს რეალობა სრულიად დაიმსხვრა, როდესაც მან ამის გაკეთება გადაწყვიტა. ჭეშმარიტების აღმოჩენის შედეგად ოიდიპოსი აღმოჩნდა, როგორც doxa-ს, და მისთვის დამახასიათებელი მრავალფეროვანი მნიშვნელობების გარეშე, ასევე ბრწყინვალეების, დიდებისა და საკუთარი სამყაროს გარეშეც. მაშასადამე, ჭეშმარიტებას შეუიძლია გაანადგუროს doxa, მას შეუიძლია გაანადგუროს მოქალაქეთა პოლიტიკური რეალობა. გარდა ამისა, სოკრატეს გავლენის შესახებ ჩვენ ვიცით, რომ ბევრ მის მსმენელს მიაჩნდა, რომ მათ არ გააჩნიათ არც ჭეშმარიტი და არც საერთოდ არანაირი შეხედულება. პლატონის მრავალი დიალოგის დაუსრულებლობა, რაც მანამდე ვახსენეთ, შეიძლება ასე გავიგოთ: ყველა შეხედულება განადგურდა, მაგრამ ჭეშმარიტებამ ვერ ჩაანაცვლა ისინი. თუმცა სოკრატე ხომ თვითონ ამბობდა, რომ მას არ გააჩნია საკუთარი doxa, რომ იგი „უნაყოფოა“?

ხომ არ არის ეს უნაყოფობა, ეს შეხედულების არარსებობა, ჭეშმარიტების წინაპირობა? როგორც არ უნდა იყოს, სოკრატემ, რომელიც ამტკიცებდა, რომ იგი არ ფლობს განსაკუთრებულ დასამოდვრავ ჭეშმარიტებას, სწორედ ამ ჭეშმარიტების მცოდნენ წარმოაჩინა თავი. ჯერ კიდევ არ ჩანს უფსკრული ჭეშმარიტებასა და შეხედულებას შორის, რომელმაც ამის შემდეგ დააშორა ფილოსოფოსი დანარჩენ ადამიანებს, მაგრამ ის უკვე ძალიან ბუნდოვნად გამოჩნდა იმ ადამიანის სახით, რომელიც, სადაც არ უნდა წასულიყო, ცდილობდა ყველა თავის გარშემო მყოფი, და, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავი გაეხადა უფრო სამართლიანი.

თუ სხვაგვარად განვსაზღვრავთ, კონფლიქტი ფილოსოფიასა და პოლიტიკას

შორის, ასევე ფილოსოფოსსა და პოლისს შორის გაჩნდა იმის გამო, რომ სოკრატეს უნდოდა ფილოსოფია გაეხადა რელევანტური პოლისისთვის და არა პოლიტიკური როლის შესრულება. კონფლიქტი უფრო გამწვავდა მაშინ, როდესაც სოკრატეს ეს მცდელობა დაემთხვა (თუმცა შეიძლება ეს იყო უბრალოდ დამთხვევა) პოლისური ცხოვრების სწრაფ დეკადანსს, რომელიც დაიწყო, სოკრატეს გასამართლებამდე, პერიკლეს სიკვდილიდან ოცდაათი წლის შემდეგ. ეს კონფლიქტი დასრულდა ფილოსოფიის გამარჯვებით: მხოლოდ ცნობილი *apolitia*-ს გზით - გულგრილობით და სიძულვილით პოლისისადმი, რომელიც დამახასიათებელია პოსტ-პლატონური ფილოსოფიისთვის - ფილოსოფოსს შეეძლო თავი დაეცვა მის მიმართ არსებული ეჭვებისა და მტრული დამოკიდებულებისაგან გარე სამყაროს მხრიდან. არისტოტელედან იწყება ის ეტაპი, როდესაც ფილოსოფოსები უკვე აღარ არიან პასუხისმგებელნი პოლისის წინაშე. და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ არ გააჩნიათ არავითარი დანიშნულება პოლიტიკის სფეროში, არამედ უფრო მეტად იმიტომ, რომ ფილოსოფოსი ყველაზე ნაკლებად არის პასუხისმგებელი ქალაქის წინაშე, ვიდრე სხვა დანარჩენი მისი თანამოქალაქე, რადგან ფილოსოფოსის ცხოვრების წესი მათგან სრულიად განსხვავებულია. იმ დროს, როდესაც სოკრატე ჯერ კიდევ ემორჩილებოდა კანონებს,- რომელთა საფუძველზე მას უსამართლო განაჩენი გამოუტანეს,- რადგან გრძნობდა საკუთარ პასუხისმგებლობას ქალაქის წინაშე, არისტოტელემ, რომელსაც მსგავსი გასამართლება ემუქრებოდა, იმწამსვე და ყოველგვარი წუხილის გარეშე დატოვა ათენი. როგორც გადმოსცემენ, მან განაცხადა, რომ ათენელებმა ორჯერ არ უნდა ჩაიდინონ დანაშაული ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ერთადერთი რამ, რაც ამის შემდეგ სურდათ ფილოსოფოსებს ის იყო, რომ განცალკევებით ყოფილიყვნენ პოლიტიკისაგან; და ერთადერთი რამ, რასაც ისინი მოითხოვდნენ ხელისუფლები-საგან ის იყო, რომ ხელისუფლებას დაეცვა მათი თავისუფალი აზრი. რადგან ადამიანური ურთიერთობების სფეროდან ფილოსოფიის წასვლა მოხდა ისტორიული გარემოებების გამო, ამიტომ ძალიან საეჭვოა, რომ ამ წასვლის უშუალო რეზულტატს - მოაზროვე ადამიანის გამიჯვნას ქმედითი ადამიანისაგან - შეეძლო ჩვენი პოლიტიკური ტრადიციის შექმნა, რომელმაც მოახერხა არსებობა ორი ათას ხუთას წელზე მეტი, სხვადასხვა პოლიტიკური და ფილოსოფიური გამოცდილების

პირობებში, თავისი საფუძვლის ცვლილების გარეშე. სიმართლე ისაა, რომ სოკრატეს პიროვნებაში და მისი გასამართლების შემდეგ გამოაშკარავდა სხვა უფრო მწვავე დაპირისპირება ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის, ვიდრე ეს ჩანს სოკრატეს სწავლებიდან.

საკმაოდ ცხადი, თითქმის ბანალური, და ზოგადად დავიწყებულიც კი არის ის ფაქტი, რომ ნებისმიერი პოლიტიკური ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, გამოხატავს ფილოსოფოსის დამოკიდებულებას ადამიანური ურთიერთობების მიმართ, *pragmata tōn anthrōpōn*, რომელშიც ის თვითონაც მონაწილეობს; და ეს დამოკიდებულება გულისხმობს ურთიერკავშირს სპეციფიკურად ფილოსოფიურ გამოცდილებასა და ჩვენს, ადამიანებთან თანაარსებობის, გამოცდილებას შორის. ასევე აშკარაა, რომ ნებისმიერი პოლიტიკური ფილოსოფია აღმოჩნდება არჩევანის წინაშე: ან ფილოსოფიური გამოცდილების ინტერპრეტირება მოახდინოს იმ კატეგორიების მიხედვით, რომელთაც თავისი დასაბამი ადამიანური ურთიერთობის სფეროში აქვთ, ან, პირიქით, უპირატესობა მიანიჭოს ფილოსოფიას და მის საფუძველზე იმსჯელოს პოლიტიკაზე. ამ შემთხვევაში, მმართველობის საუკეთესო ფორმა იქნება ის, რომლის დროსაც ფილოსოფოსებს ექნებათ მაქსიმალური შესაძლებლობა, რომ იფილოსოფოსონ. ხოლო ეს კი ნიშნავს ისეთ მმართველობას, რომლის დროსაც თითოეული ადამიანი იცხოვრებს იმ სტანდარტების შესაბამისად, რომლებიც უზრუნველყოფენ ამისათვის საუკეთესო პირობებს. თუმცა ის ფაქტი, რომ ფილოსოფოსთა შორის მხოლოდ პლატონმა გაბედა სახელმწიფოს პროექტირება ფილოსოფოსის პოზიციიდან, და, რომ, პრაქტიკულად, ეს პროექტი სერიოზულად არასდროს აღიქმებოდა ფილოსოფოსთა მიერ, მიუთითებს პრობლემის სხვა მხარეზე. ფილოსოფოსი, მიუხედავად იმისა, რომ აღიქვამს იმას, რაც ადამიანზე აღმატებულია, ანუ ღვთაებებს (*theion ti*), მაინც ადამიანად რჩება, ამიტომ ფილოსოფიასა და ადამიანურ ურთიერთობებს შორის კონფლიქტი, საბოლოოდ, წარმოადგენს ფილოსოფოსის კონფლიქტს საკუთარ თავთან. ეს არის ის კონფლიქტი, რომელიც რაციონალიზებული და განზოგადებული იყო პლატონის მიერ, როგორც სხეულსა და სულს შორის კონფლიქტი: მიუხედავად იმისა, რომ სხეულის საშუალებით ფილოსოფოსი იმყოფება ქალაქში, ადამიანთა შორის, ღრვთაებრივი საგნები, რომლებიც აღიქმება

ფილოსოფოსის მიერ, განიჭვრიტება იმის საშუალებით, რაც თვითონ არის ღვთაებრივი, - სული - რომელიც ნაწილობრივ განცაკეცებულია ადამიანური ურთიერთობის სფეროდან. რაც უფრო მეტად ფილოსოფოსი ხდება ნამდვილი ფილოსოფოსი, მით უფრო შორდება ის თავის სხეულს; თუმცა სანამ იგი ცოცხალია, ასეთი განცალკევება არასდროს იქნება სრულებით შესაძლებელი. ის შეეცდება იმის გაკეთებას, რასაც აკეთებს თითოეული თავისუფალი მოქალაქე ათენში იმისათვის, რომ თავი დააღწიოს სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს და განთავისუფლდეს მათი წნეხისაგან: ის იბატონებს თავის სხეულზე ისე, როგორც ბატონი ბრძანებლობს თავის მონებზე. თუ ფილოსოფოსს ექნება ძალაუფლება ქალაქში, ის არაფერს გააკეთებს ქალაქისთვის იმაზე მეტს, რაც მან უკვე გააკეთა საკუთარი სხეულისთვის. თავის ტირანიულ მმართველობას იგი, როგორც მოკვდავი ადამიანი, ჩათვლის საუკეთესო და ლეგიტიმურ მმართველობად, რადგან იგი, როგორც ფილოსოფოსი, ემორჩილება სულის ბრძანებებს. ჩვენი ყველა ამჟამინდელი წარმოდგენა, რომ მხოლოდ მათ შეუძლიათ ბრძანებლობა, ვისაც შეუძლია მორჩილება, და, რომ მხოლოდ მათ შეუძლიათ ლეგიტიმურად სხვების მართვა, ვისაც შეუძლია საკუთარი თავის მართვა, ეფუძნება პოლიტიკასა და ფილოსოფიას შორის არსებულ ამ კავშირს. პლატონის მეტაფორას სულსა და სხეულს შორის კონფლიქტის შესახებ, რომელიც დასაწყისში შეიქმნა იმისათვის, რომ ეჩვენებინა კონფლიქტი ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის, იმდენად დიდი გავლენა ჰქონდა ჩვენს რელიგიურ და სულიერ ისტორიაზე, რომ მან გააბუნდოვანა ის ძირითადი გამოცდილება, რომლიდანაც წარმოიშვა, ისევე როგორც ადამიანის პლატონურმა განცალკევებამ სულსა და სხეულზე გააბუნდოვანა ადრეული გაგება აზროვნების, როგორც დიალოგის „ორის-ერთში,“ *eme emautô*, რომელიც ყველა ამ განცალკევების საფუძველია. ეს კი მიაწინებს არა იმაზე, რომ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის კონფლიქტი შეიძლება მშვიდობიანად გადაიჭრას სულისა და სხეულის შესახებ თეორიის საშუალებით, არამედ იმაზე, რომ ვერავინ, პლატონის შემდეგ, ვერ ჩაწვდა, როგორც მან, ამ კონფლიქტის პოლიტიკიკურ არსს, და ვერავინ ვერ შეძლო, მის გარდა, ასეთი რადიკალური ფორმით მისი გამოხატვა.

## გამოქვაბულში

ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის ურთიერთობას პლატონი აღწერს ფილოსოფოსის პოლისისადმი დამოკიდებულების ჭრილში. სწოდებდა ეს არის მის მიერ წარმოდგენილი *სახელმწიფოს* გამოქვაბულის იგავში, რომელიც მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის ქვაკუთხედაა. ალეგორია, რომლის საშუალებითაც პლატონი მოკლედ აღწერს ფილოსოფოსის ბიოგრაფიას, შედგება სამი ეტაპისაგან, რომელთაგან თითოეული არის შემობრუნების პუნქტი. და ეს სამივე ეტაპი ერთობლიობაში შეადგენს, *perigōgē holes tes psyches*, ადამიანური არსების გარდაქმნას, რომელიც პლატონისთვის აღნიშნავდა ფილოსოფოსად გადაქცევას. პირველი შემობრუნება ხდება თვით გამოქვაბულში; მომავალი ფილოსოფოსი ათავისუფლებს საკუთარ თავს ბორკილებისაგან, რომელზეც „ფეხებით და კისრით“ მიჯაჭვულნი არიან გამოქვაბულის მობინადრეები, ისე რომ „მათ შეუძლიათ მხოლოდ იმის დანახვა, რაც მათ წინ არის,“ ხოლო მათი თვალები ხედავს მხოლოდ ჩრდილოვან გამოსახულებებს და გამოქვაბულის საგნებს. როდესაც იგი პირველად შემობრუნდება, ის ხედავს ცეცხლს, თავის უკან მოშორებით დანთებულს, რომელიც გამოქვაბულში არსებულ საგნებზე ანათებს, და მათ ისე წარმოაჩენს, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან. თუ ჩვენ გვსურს გავიგოთ ეს ნაამბობი, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პირველი *perigōgē*, ემართება მეცნიერს, რომელსაც არ აკმაყოფილებს ადამიანთა მსჯელობები საგნებზე. ის „შემობრუნდება“ იმისათვის, რომ დაადგინოს, თუ როგორია საგნები თავისთავად, უმრავლესობის შეხედულებისაგან განსხვავებით. პლატონისთვის გამოსახულებები გამოქვაბულის კედელზე წარმოადგენდნენ დამახინჯებულ *doxa*-ს, და მან შეძლო გამოყენება მეტაფორების, რომლებიც დაკავშირებულია ხილვად და ვიზუალურ აღქმასთან, რადგან სიტყვა *doxa*-ს, განსხვავებით სიტყვისაგან შეხედულება, რომელსაც ჩვენ ვიყენებთ, მკვეთრად გამოხატული ვიზუალური ელფერი აქვს. გამოსახულებები კედელზე, რომლებსაც გამოქვაბულის მობინადრეები უმზერენ, წარმოადგენენ მათ *doxai*-ს, ანუ იმ საგნებს, რომლებიც მათ წინაშე წარმოჩნდებიან. თუ მათ სურთ საგნების დანახვა ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან, ისინი უნდა შემობრუნდნენ, ანუ შეცვალონ თავიანთი მდგომარეობა, რადგან, როგორც ჩვენ ვი-



ცით, ნებისმიერი doxa დამოკიდებულია და შეესაბამება იმ პოზიციას, რომელიც ადამიანს სამყაროში აქვს.

უფრო მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტი შემობრუნება ხდება ფილოსოფოსის ბიოგრაფიაში მაშინ, როდესაც ეს მარტოხელა თავგადასავალის მაძიებელი არ კმაყოფილდება ცეცხლით გამოქვაბულში და არც იმ საგნებით, რომლებიც ახლა წარმოჩნდნენ ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან, რადგან მას სურს გაარკვიოს, თუ საიდან წარმოიშვება ცეცხლი და რა არის საგანთა მიზეზი. ის კვლავ შემობრუნდება და პოულობს გამოსასვლელს გამოქვაბულიდან, კიბეს, რომელსაც აჰყავს იგი ნათელ ცამდე, ლანდშაფტამდე, სადაც არ არსებობენ არც საგნები და არც ადამიანები. აქ ჩნდება იდეები, მარადიული ფორმები წარმავალი საგნებისა და მოკვდავი ადამიანების, რომლებიც მზის, იდეათა იდეის, საშუალებით ანათებენ, რომელიც ადამიანს დანახვის შესაძლებლობას აძლევს, ხოლო იდეებს - განათების. ეს, რასაკვირველია, არის კულმინაციური მომენტი ფილოსოფოსის ცხოვრებაში, და სწორედ აქედან იწყება ტრაგედია. რადგანაც ფილოსოფოსი ჯერ კიდევ ცოცხალი ადამიანია, იგი არ მიეკუთვნება იდეათა სამყაროს და მას არ შეუძლია იქ დარჩეს, ამიტომ იგი უნდა დაბრუნდეს გამოქვაბულში, რომელიც მისი მიწიერი სახლია, თუმცა გამოქვაბულში ის უკვე არ გრძნობს თავს, როგორც საკუთარ სახლში.

თითოეულ შემობრუნებას თან ახლავს გრძნობებისა და ორიენტაციის დაკარგვა. თვალები, რომლებიც მიჩვეულია ჩრდილოვან გამოსახულებებზე ზმერას, დაბრმავებულია ცეცხლით, რომელიც გამოქვაბულის კუთხეში ანთია. ამავე დროს, თვალები, რომლებიც შეეჩვია ხელოვნური ცეცხლის მკრთალ სინათლეს, დაბრმავებულია მზის შუქით. მაგრამ ყველაზე ცუდი ესაა ორიენტაციის დაკარგვა, რომელიც ემართება მას, ვისი თვალებიც უკვე შეეჩვია თვალმომჭრელ სიკაშკაშეს იდეათა ცის ქვეშ და ვინც ახლა ვეღარ პოულობს გზას გამოქვაბულის სიბნელეში. ის, თუ რატომ არ იცინა ფილოსოფოსებმა, თუ რა არის მათთვის კარგი - და როგორ ხდება მათი გაუცხოება ადამიანური სამყაროსაგან - გასაგები გახდება ამ მეტაფორით: ისინი უკვე ვეღარ ხედავენ გამოქვაბულის სიბნელეში, რადგან მათ დაკარგეს ორიენტაციის უნარი, დაკარგეს ის, რასაც ეწოდება საღი აზრი. როდესაც ისინი ბრუნდებიან გამოქვაბულში და ცდილობენ უამბონ გამოქვაბულის მობინადრეებს ის, რაც მათ

დაინახეს გამოქვაბულის გარეთ, ჩნდება გაუგებრობა; რაც არ უნდა თქვან მათ გამოქვაბულის მობინადრეთა წინაშე, ყველაფერი ისე წარმოჩნდება, თითქოს სამყარო „თავდაყირა დადგა“ (ჰეგელი). დაბრუნებულ ფილოსოფოსს ემუქრება საფრთხე, იმიტომ, რომ მან დაკარგა საღი აზრი, რომელიც აუცილებელია საერთო სამყაროში ორიენტირებისთვის. ხოლო უფრო მეტად კი იმიტომ, რომ ის, რაზეც იგი ფიქრობს, ეწინააღმდეგება სამყაროს საღ აზრს.

გამოქვაბულის ალეგორიის ყველაზე გაუგებარი ასპექტი ისაა, რომ პლატონი აღწერს მის მობინადრეებს, როგორც გაშეშებულ, გამოქვაბულის კედელზე მზერით მიჯაჭვულ ადამიანებს, რომელთაც არ შეუძლიათ არც რაიმეს გაკეთება და არც ერთმანეთთან ურთიერთობა. და მართლაც, ორი პოლიტიკურად მნიშვნელოვანი სიტყვა, რომელიც აღნიშნავს ადამიანურ საქმიანობას, მეტყველება და ქმედება, (*lexis è praxis*) საერთოდ არაა ნახსენები მთელ მის ნაამბობში. გამოქვაბულის მობინადრეების ერთადერთ საქმიანობას წარმოადგენს გამოქვაბულის კედელზე ზმერა; მათ უყვართ მზერა, როგორც ასეთი, ყოველგვარი პრაქტიკული საჭიროების გარეშე. (cf. Aristotle *Metaph.* 980 a 22-25). სხვა სიტყვებით, გამოქვაბულის მობინადრეები წარმოდგენილი არიან, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანები, მაგრამ არის ერთი თვისება, რომელიც მათ საერთო აქვთ ფილოსოფოსებთან: ისინი წარმოდგენილი არიან პლატონის მიერ, როგორც პოტენციური ფილოსოფოსები, რადგან ისინი, როგორც სიბნელეში მყოფნი და უცოდინარნი, დაინტერესებულნი არიან იმით, რაც აინტერესებს სინათლეზე მყოფსა და განსწავლულ ფილოსოფოსს. ამგვარად, გამოქვაბულის ალეგორია აჩვენებს არა იმას, თუ როგორ გამოიყურება ფილოსოფია პოლიტიკის გადმოსახედიდან, არამედ იმას, თუ როგორ გამოიყურება პოლიტიკა, ადამიანური ურთიერთობის სფერო, ფილოსოფიის გადმოსახედიდან. ხოლო მისი მიზანია აღმოჩენა ფილოსოფიის სფეროში იმ სტანდარტების, რომლებიც მისაღები იქნება, როგორც გამოქვაბულში მყოფ მობინადრეთა ქალაქისთვის, ასევე თავად მობინადრეებისთვისაც, რომლებსაც, - მიუხედავად იმისა, რომ ისინი არიან ბნელი და გაუნათლებელი, - ფილოსოფოსის მსგავსად, აქვთ თავიანთი შეხედულებები.

## გაკვირება

ის, რაც პლატონმა არ ახსენა თავის ნაამბობში, რომელიც შეთხზული იყო პოლიტიკური მიზნებისთვის, ისაა, რომ მასში მან არ თქვა, თუ რითი განასხვავდება ფილოსოფოსი იმათგან, ვისაც, მის მსგავსად, ასევე უყვარს მჭვრეტელობა და რა აიძულებს მას დაიწყოს განმარტოვებულად მოგზაურობა და ჩამოიხსნას ბორკილები, რომლითაც იგი მიჯაჭვულია ილუზორულ ეკრანთან. კვლავ, ისტორიის დასასრულს, პლატონი გაკვრით ახსენებს იმ საფრთხის შესახებ, რომელიც ემუქრება დაბრუნებულ ფილოსოფოსს, და აქედან გამოაქვს დასკვნა, რომ ფილოსოფოსს, - მიუხედავად იმისა, რომ არ აინტერესებს ამქვეყნიური საქმეები, - უნდა სურდეს მმართველობა, რადგან თვითონ არ აღმოჩნდეს უცოდინარი ხელისუფალის მმართველობის ქვეშ. თუმცა პლატონი ჩვენ არ გვეუბნება იმას, თუ რატომ არ შეუძლია ფილოსოფოსს თავისი თანამოქალაქეების დარწმუნება, რომლებიც უკვე მიჩვეული არიან ეკრანზე მზერას და მზად არიან აღიქვან „უფრო ამაღლებული საგნები,“ როგორც მათ ჰეგელი უწოდებს, და მიჰყვენ მის მაგალითს - იპოვონ გამოსასვლელი გამოქვაბულიდან.

იმისათვის, რომ ვუპასუხოთ ამ კითხვებს, ჩვენ უნდა გავიხსენოთ პლატონის ორი დებულება, რომლებიც არ გვხდება გამოქვაბულის ალეგორიაში, და, რომელთა გარეშეც ალეგორია გაუგებარი დარჩება. პირველი გვხდება *თეეტეტში*, - დიალოგში, რომელიც შეეხება განსხვავებას epistémé-ს (ცოდნას) და doxa-ს (შეხედულებას) შორის, - რომელშიც პლატონი განსაზღვრავს ფილოსოფიის დასაწყისს: „mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allé arché philosophias hé hauté“ (გაკვირება არის ის, რაც ფილოსოფოსს ყველაზე მეტად ახასიათებს; რადგან ფილოსოფია იწყება გაკვირებით...)(155D). ხოლო მეორე გვხდება *მეშვიდე წერილში*, სადაც პლატონი საუბრობს მისთვის ძალიან მნიშვნელოვან საკითხებზე (*peri hōn egō spoudadzō*), ანუ არა ფილოსოფიაზე, როგორც ის ჩვენ გვესმის, არამედ მის მარადიულ საგანსა და ამოცანაზე. ამის შესახებ იგი ამბობს, რომ: rhétōn gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all' pollés synousias gignomenés...hoion apo pyros pédésantos exaphthen phōs (სრულებით შეუძლებელია ამაზე საუბარი სხვა საგნების მსგავსად, რომლებსაც ჩვენ ვსწავლობთ; უფრო მეტიც, მხოლოდ იმ ადამიანში, რომელიც ხშირად არის ამით დაკავებული...

ჩნდება ნათელი, როგორც აგიზგიზებული ცეცხლიდან) (341C). ამ ორ დებულებაში წარმოდგენილია ფილოსოფოსის ცხოვრების დასაწყისი და დასასრული, რომლებიც გამოტოვებულია გამოქვაბულის შესახებ ნაამბობში.

Thaumadzein-ი, გაკვირვება არსებულით, როგორც ის არის, პლატონის აზრით, არის *pathos*-ი, რომელიც სრულიად განსხვავდება doxadzein-ისაგან, შეხედულების ფორმირებისაგან. გაკვირვება, რომელსაც ადამიანი განიცდის და რომლისადმიც ის არის მიდრეკილი, არ შეიძლება გადმოიცეს სიტყვით, რომელიც ძალიან ზოგადია. პლატონს პირველად უნდა ჰქონოდა შეხება მასთან, მის მიერ ხშირად აღწერილ, იმ ტრავმატულ მდგომარეობისას, რომელშიც სრულიად უეცრად აღმოჩნდა სოკრატე, როდესაც იგი სრულ უმოძრაობაში ჩავარდა. ამ დროს მას შეეძლო მხოლოდ მჭვრეტა, ვერაფერს ვერ ხედავდა და არაფერი არ ესმოდა. ის, რომ ასეთი მდუმარე გაკვირვება არის ფილოსოფიის დასაწყისი, იცოდა, როგორც პლატონმა, ასევე არისტოტელემ. და ეს არის ის კონკრეტული და უნიკალური გამოცდილება, რაც განასხვავებდა სოკრატულ სკოლას მანამდე არსებული ფილოსოფიისაგან. არისტოტელესთვის არანაკლებ, ვიდრე პლატონისთვის, უმაღლესი ჭეშმარიტება არ შეიძლება გადმოიცეს სიტყვით. არისტოტელეს ტერმინოლოგიით, ადამიანი აღიქვამს ჭეშმარიტებას nous-ის, გონის, საშუალებით, რომელიც არ შეიცავს logos-ს (*hôn ouk esti logos*). თუ პლატონი უპირისპირებდა ერთმანეთს doxa-ს და ჭეშმარიტებას, არისტოტელემ დაუპირისპირა ერთმანეთს phronésis-ი (პოლიტიკური გამჭრიახობა) და nous-ი (ფილოსოფიური გონება) (*Nic. Eth.* 1142 a 25). ეს გაკვირვება არსებულით, როგორც ის არის, არაა დაკავშირებული რომელიმე კონკრეტულ საგანთან, ამიტომ კირკეგორმა განსაზღვრა ის, როგორც არასაგნის, არარას გამოცდილება. ფილოსოფიური დებულებებისთვის დამახასიათებელი განზოგადება, ანუ ის, რაც განასხვავებს მათ მეცნიერული დებულებებისაგან, ამ გამოცდილებიდან წარმოიშვა. ფილოსოფია, როგორც განსაკუთრებული დისციპლინა - რამდენადაც ის ასეთად რჩება - ემყარება სწორედ მას. როგორც კი გაკვირვების მდუმარე მდგომარეობა გადმოიცემა სიტყვით, ის დაიწყება არა რაიმეს მტკიცებით, არამედ უსასრულო ვარიაციაში იმის ფორმულირებით, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ მარადიულ კითხვებს - რა არის არსებული? რა არის ადამიანი? რა არის სიცოცხლის საზრისი? რა არის სიკვდილი? და ა.შ.- ის, რაც ყველა მათგანს აქვს

საერთო, ეს არის მათზე მეცნიერული პასუხის გაეცემის შეუძლებლობა. სოკრატეს აზრი იმის შესახებ, რომ „მე ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი,“ მიანიშნებს სწორედ მეცნიერულად პასუხის გაეცემის შეუძლებლობაზე. მაგრამ გაკვირვების მდგომარეობაში ეს დებულება კარგავს თავის ნეგატიურობას, რადგან ის, რაზეც ფიქრობს ადამიანი, რომელიც შეპყრობილია გაკვირვების pathos-ით, შესაძლებელია ასე გადმოიცეს: ახლა მე ვიცი, თუ რას ნიშნავს არცოდნა; ახლა მე ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი. ამ არცოდნის რეალური გამოცდილებიდან, რომელიც არის არაირაციონალური და არადემონსტრირებადი, და რომელშიც ჩანს ადამიანის დედამიწაზე არსებობის ერთ-ერთი უმთავრესი ასპექტი, ჩნდება ფუნდამენტური კითხვები. აქედან ნათელი ხდება, რომ არსებობს საკითხები, რომლებიც ადამიანებმა არ იციან, და, რომლებსაც, როგორც პროგრესის მომხრეები იმედოვნებენ, ისინი ერთ მშვენიერ დღეს გაიგებენ, ანდა რომლებსაც, როგორც უმნიშვნელოს, საერთოდ უარყოფენ პოზოტივისტები. როდესაც ადამიანი სვამს ფუნდამენტურ კითხვებს, რომლებზეც არ არსებობს პასუხები, იგი წარმოაჩენს საკუთარ თავს, როგორც კითხვების-დამსმელი არსება. ამიტომ მეცნიერებას, რომელიც სვამს კითხვებს, რომლებზეც არ არსებობს პასუხები, თავისი დასაბამი ფილოსოფიაში აქვს. და ეს დასაბამი, თაობების მანძილზე, რჩება მის მარად-არსებულ წყაროდ. თუ ადამიანი დაკარგავს უნარს დასვას ასეთი სახის კითხვები, ის ასევე დაკარგავს იმის უნარსაც, რომ დასვას კითხვები, რომლებზეც არსებობს პასუხები. იგი უკვე აღარ იქნება კითხვების-დამსმელი არსება და ეს იქნება არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ მეცნიერების დასასრულიც. რაც შეეხება ფილოსოფიას, თუ მართალია, რომ ის იწყება thaumadzein-ით და მთავრდება დუმით, მაშინ ის დასრულდება იქ, საიდანაც დაიწყო. დასაწყისი და დასასრული აქ ერთი და იგივეა, და ეს არის ძალიან დამახასიათებელი ე. წ. ჩაკეტილი წრისთვის, რომელიც შეიძლება აღმოჩენილ იქნეს ძალიან ბევრ ფილოსოფიურ არგუმენტში.

ეს არის ის ფილოსოფიური შოკი, რომელიც პლატონის თანახმად, გამსჭვალავს ყველა დიდ ფილოსოფიურ მოძღვრებას და განასხვავებს ფილოსოფოსს იმათგან, ვისთან ერთადაც იგი ცხოვრობს. ის, რაც განსხვავებს ფილოსოფოსებს, რომლებიც არც თუ ისე ბევრნი არიან, უმრავლესობისაგან არის არა ის, - როგორც პლატონმა უკვე აღნიშნა, - რომ უმრავლესობისთვის უცხოა გაკვირვების pathos-ი, არამედ ის, რომ

ისინი უარს ამბობენ იმაზე, რომ ის განიცადონ. მათი ეს უარი გამოიხატება, doxadzein-ში, შეხედულების ფორმირებაში იმ საკითხებზე, რომლებზეც ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს შეხედულება, რადგან საღი აზრის საყოველთაოდ მიღებული სტანდარტები აქ არ გამოიყენება. სხვა სიტყვებით, doxa შეიძლება დაუპირისპირდეს ჭეშმარიტებას, რადგან doxadzein-ი უპირისპირდება thaumadzein-ს. შეხედულებებს შევყავართ შეცდომაში, როდესაც ისინი ეხებიან საკითხებს, რომელთა შესახებ ჩვენ ვიგებთ მხოლოდ მდუმარე გაკვირვების დროს.

ფილოსოფოსი, რომელიც ექსპერტია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გაკვირვების საქმეში და კითხვების დასმაში, რომლებიც გაკვირებიდან ჩნდება, - ანდა როგორც ნიცშემ თქვა ისაა ადამიანი, რომელის ირგვლივ ყოველთვის ხდება საკვირველი მოვლენები, - იმყოფება ორმაგ კოფლიქტში პოლისთან. იმის გამო, რომ ფილოსოფოსის ძირითადი გამოცდილება არ შეიძლება გადმოიცეს სიტყვის საშუალებით, ამიტომ იგი აყენებს საკუთარ თავს პოლიტიკური სფეროს მიღმა, რომელშიც ადამიანის ძირითად უნარს წარმოადგენს მეტყველება, logon echōn, რომელიც ხდის ადამიანს dzōn politicon-ად, პოლიტიკურ ცხოველად. გარდა ამისა, ფილოსოფიური შოკი ადამიანს ემართება თავის სინგულარულობაში, ანუ არც სხვებთან იგივეობის და არც მათგან აბსოლუტური განსხვავების დროს. ამ შოკის მდგომარეობაში, ადამიანი, როგორც ის არის თავის სინგულარულობაში, მცირე დროით აღმოჩნდება პირისპირ უნივერსუმთან ისე, როგორც ეს ხდება სიკვდილის წინ. ნაწილობრივ, იგი გაუცხოებულია ადამიანებით დასახლებული ქალაქისაგან, რომელიც ეჭვის თვალთ უყურებს ყველაფერს, რაც სინგულარულ ადამიანთან არის დაკვირვებული. ამავე დროს, ბევრად უარესია სხვა კონფლიქტი, რომელიც ფილოსოფოსის სიცოცხლეს ემუქრება. ვინაიდან ადამიანებისთვის არათუ უცხო არაა გაკვირვების pathos-ი, არამედ, პირიქით, ისაა ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი ადამიანური მდგომარეობის, - რომელშიც უმრავლესობას შეუძლია მხოლოდ შეხედულებების ფორმირება, რომლებიც შეუთავსებელია გაკვირვებასთან, - ამიტომ ფილოსოფოსი აღმოჩნდება კონფლიქტში ამ შეხედულებებთან, რომლებიც მიუღებელია მისთვის. იმის გამო, რომ მისი ეს მდუმარე გამოცდილება გადმოიცემა მხოლოდ კითხვის დასმის საშუალებით, რომელზეც არ არსებობს პასუხი, ამიტომ პოლიტიკურ სფეროში

დაბრუნებისას ფილოსოფოსი აღმოჩნდება მისთვის არასასურველ მდგომარეობაში. იგი ერთადერთია, რომელსაც არ ესმის სხვა ადამიანების და იგი ერთადერთია, რომელსაც არა აქვს doxa, რომელიც შეიძლება დაუპირისპირდეს სხვების შეხედულებებს, რომელთა ჭეშმარიტებასა თუ მცდარობას განსაზღვრავს სალი აზრი, ანუ მეექვსე გრძნობა, რომელიც არა მხოლოდ ყოველ ჩვენგანს აქვს, არამედ სწორედ ის გვხდის ჩვენ თანაზიარს საერთო სამყაროსთან, და, შესაბამისად, შესაძლებელს ხდის მის არსებობას. თუ ფილოსოფოსი იწყებს საუბარს ამ სალი აზრის სამყაროსთან, რომელსაც ასევე მიეკუთვნება ჩვენი ცრურწმენები და მსჯელობები, ის ყოველთვის ჩავარდება ცდუნებაში, რომ თქვას უაზრობა, ანთუ კვლავ ჰეგელის სიტყვებს გამოვიყენებთ: სალი აზრი თავდაყირა დააყენოს.

ეს საშიშროება ჩვენი მდიდარი ფილოსოფიური ტრადიციის დასაწყისიდანვე ჩანს პლატონთან, ხოლო უფრო ნაკლებად კი არისტოტელესთან. ფილოსოფოსი, ზეცნობიერების მქონე, სოკრატეს სასამართლოს პროცესის შემდეგ, ფილოსოფიური და პოლიტიკური გამოცდილებების შეუთავსებლობის გამო, განიცდის საწყისეულ thaumadzein-ის შოკს. ამ პროცესში სოკრატეს პოზიცია დაიკარგა არა იმიტომ, რომ მას არაფერი არ დაუწერია ანდა პლატონმა განძრახ შეცვალა მისი ნათქვამი, არამედ იმიტომ, რომ დაიკარგა სოკრატესეული აზრი, რომელიც გაჩნდა პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ გამოცდილებას შორის უწყვეტი კავშირის პირობებში. ის, რაც მართებულია ამ გაკვირვებასთან მიმართებაში, რომლითაც იწყება ფილოსოფია, უმართებულოა განმარტოვებულ დიალოგთან მამართებაში. მარტობა, ანუ დიალოგი ორის-ერთში, არის სხვებთან თანაარსებობის განუყოფელი წინაპირობა. და ამ მატრობაში ფილოსოფოსს არ შეიძლება, რომ არ ჰქონდეს თავისი შეხედულება, რადგან მასაც აქვს თავისი doxa. ის, რაც მას განასხვავებს თავისი თანამოქალაქეებისაგან არის არა ის, რომ იგი ფლობს რაღაც განსაკუთრებულ ჭეშმარიტებას, რომელიც მიუღებელია უმრავლესობისთვის, არამედ ის, რომ ფილოსოფოსი ყოველთვის მზადაა განიცადოს გაკვირვების pathos-ი და, შესაბამისად, თავი დააღწიოს დოგმატიზმს, რომელიც ჩვეულებრივი შეხედულებების მქონე ადამიანებს აქვთ. იმისათვის, რომ დაუპირისპირდე doxadzein-ის დოგმატიზმს, პლატონის თანახმად, აუცილებელია უსასრულოდ გაგრძელდეს მდუმარე გაკვირვება, რომელიც არის

ფილოსოფიის დასაწყისი და დასასრული. პლატონი ცდილობდა ისეთი ცხოვრების წესის (bios theôrêtikos) დამკვიდრებას, რომელიც ეფუძნება წამიერ გამოცდილებას, რომელიც თუ მის მეტაფორას გამოვიყენებთ, ცეცხლის ნაპერწკლის მსგავსია. ამის საშუალებით ფილოსოფოსი აყალიბებს საკუთარ თავს და აფუძნებს მთელ თავის არსებობას სინგულარულობის გამოცდილებაზე, რომელიც მას thaumadzein-ის pathos-ის დროს ჰქონდა, რითიც ანადგურებს საკუთარ თავში ადამიანური მდგომარეობისთვის დამახასიათებელ პლურალურობას.

ცხადია, რომ ასეთი მიმართულებით განვითარება, რომელიც დასაწყისში პოლიტიკურ ხასიათს ატარებდა, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო პლატონის ფილოსოფიისთვის. ეს ჩანს მის უჩვეულო გადახვევაში ადრეული კონცეფციიდან, კერძოდ კი იდეათა შესახებ მის მოძღვრებაში, რომელიც გაჩნდა იმის გამო, რომ პლატონს სურვილი ჰქონდა გაეხადა ფილოსოფია სასარგებლო პოლიტიკისთვის. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ამან ბევრად უფრო დიდი მნიშვნელობა შეიძინა პოლიტიკური ფილოსოფიისთვის. ფილოსოფოსისთვის პოლიტიკა - თუ არ ჩავთლით იმას, რომ ეს სფერო აკნინებს მის ღირსებას - ხდება ველი, სადაც შესაძლებელია ადამიანის ელემენტარული სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება და ფილოსოფიის აბსოლუტურ სტანდარტებთან მისადაგება. სინამდვილეში, პოლიტიკას არასდროს შეეძლო ადაპტირება ამ სტანდარტებთან და ამიტომ, მეტწილად, არაეთიკურ საქმიანობად ითვლებოდა არა მხოლოდ ფილოსოფოსების, არამედ სხვა ადამიანების თვალშიც. მაშინ, როდესაც ფილოსოფიური ჭეშმარიტება, რომელიც დასაწყისში უპირისპირდებოდა საღ აზრს, გაუიგივდა, საზოგადოების წარმოდგენაში, განათლებულობას. პოლიტიკა და ხელისუფლება (მმართველობა) ითვლებოდა ადამიანის გარყვნილი ბუნების განსახიერებად, ისევე როგორც ადამიანთა ტანჯვით აღსავსე ცხოვრების მატთანე ითვლებოდა ადამიანის ცოდვილი ბუნების განსახიერებად. მიუხედავად იმისა, რომ პლატონის იდეალური სახელმწიფო ვერ გადაიქცა რეალობად და საუკუნეების მანძილზე საჭირო იყო ფილოსოფიის სარგებლიანობის დასაბუთება - რადგან რეალურ პოლიტიკურ საქმიანობაში მან აჩვენა თავისი სრული გამოუსადეგრობა - ფილოსოფიამ ერთი შესანიშნავი საქმე მაინც გაუკეთა დასავლელ ადამიანს. იმის გამო, რომ პლატონმა ფილოსოფიის დეფორმირება მოახდინა



პოლიტიკური მიზნებისთვის, ფილოსოფია განაგრძობდა კრიტერიუმების, წესებისა და სტანდარტების შემუშავებას, რომელთა საშუალებით ადამიანურ გონებას შეეძლო გაგება იმისა, რაც ხდება ადამიანური ურთიერთობის სფეროში. ამ ყოველივემ დაკარგა თავისი ძალა მოდერნული ეპოქის დადგომასთან ერთად. მაკიაველის შრომები ამის პირველი მაუწყებელი იყო, ხოლო ჰობსთან ჩვენ პირველად ვხედავთ, რომ ფილოსოფიას, რომელიც არ გამოიყენება ფილოსოფიური მიზნებისთვის, პრეტენზია აქვს იმაზე, რომ ემყარება საღ აზრს. მარქსი კი, რომელიც არის დასავლეთის უკანასკნელი პოლიტიკის ფილოსოფოსი, რომელიც ჯერ კიდევ აგრძელებს პლატონურ ტრადიციას, ცდილობს ამ ტრადიციის, მისი ძირითადი კატეგორიებისა და ღირებულებათა იერარქიის, თავდაყირა დაყენებას. ამ გადატრიალებით ტრადიცია თავის დასასრულს მიუახლოვდა.

ტოკვილის სიტყვები იმის შესახებ, რომ: „როგორც კი წარსული აღარ უნათებს მომავალს, ადამიანის გონება სიბნელეში ხეტიალობს,“ იყო დაწერილი სიტუაციაში, როდესაც ადრინდელი ფილოსოფიური კატეგორიები უკვე არ გამოდგებოდა შემეცნებისთვის. ჩვენ დღეს ვცხოვრობთ სამყაროში, სადაც უკვე აღარ არსებობს საღი აზრი. საღი აზრის დაკარგვა კი მიანიშნებს იმაზე, რომ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას ერთნაირი ხვედრი აქვთ, მიუხედავად მათ შორის არსებული ძველი კონფლიქტისა. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ დღის წესრიგში დგას ფილოსოფიისა და პოლიტიკის პრობლემა, პოლიტიკური ფილოსოფიის განახლების აუცილებლობა, რომლიდანაც შეიძლება წარმოიშვას ახალი პოლიტიკური მეცნიერება.

ფილოსოფია და პოლიტიკური ფილოსოფია, სხვა განშტოებების მსგავსად, ვერასდროს შეძლებენ იმის უარყოფას, რომ წარმოიშვნენ thaumadzein-იდან, გაკვირვებიდან არსებულთ, როგორც ის არის. თუ ფილოსოფოსები, ყოველდღიური ცხოვრებისაგან გაუცხოების მიუხედავად, როდესმე მივლენ ნამდვილ პოლიტიკურ ფილოსოფიამდე, მათ უნდა მოახერხონ ადამიანური ურთიერთობის სფეროს გადაქცევა - მის დიდებასა და სიდუხჭირეში - thaumadzein-ის საგნად. ბიბლიური სიტყვებით რომ ვთქვათ, მათ უნდა აღიარონ - როგორც აღიარებენ განმარტოვებულ მდუმარებაში უნივერსუმის, ადამიანისა და ყოფიერების სასწაულს - ის სასწაული, რომ ღმერთმა შექმნა არა ადამიანი, არამედ „კაცად და ქალად შექმნა ისინი.“ მათ არა

მხოლოდ თავმდავლობით უნდა შევგუონ ადამიანურ სისუსტეებს, არამედ ასევე იმ ფაქტსაც, რომ „არ არის კარგი კაცის მარტო ყოფნა.“

## ბიბლიოგრაფია

- Arendt, Hannah “Heidegger at Eighty,” in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray, 293-303, New Haven and London: Yale University Press, 1978.
- *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958.
  - “What is Existential Philosophy?” in *Essays in Understanding* (1934-54), 163-187, New-York, San Diego, and London: Harcourt Brace, 1994.
  - *The Life of the Mind*, Vol. 1 -2, New-York: Harcourt, 1978.
  - “Philosophy and Politics,” in *Social Research*, 3, (2004), 427-454
  - *Letters 1925-1975*, ed. Ursula Ludz, trans. Andrew Shields, New York: Harcourt, 2004.
  - “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought,” in *Social Research*, 2, (2002), 273-319.
  - *Love and Saint Augustine*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
  - “Conquest of Space and the Stature of Man,” in *The New Atlantis*, 2007, 43-55.
  - “The Modern Concept of History,” in *The Review of Politics*, Vol. 20, No. 4, 570- 590, 1958.
  - “The Concept of History: Ancient and Modern,” in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, 41-90, New York: Viking Press, 1961.
  - “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought,” in *Essays in Understanding* (1934-54), 428-446, New-York, San Diego, and London: Harcourt Brace, 1994.
  - “Tradition and the Modern Age,” in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, 17-40, New York: Viking Press, 1961.
- Amett, Ronald C. *Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt’s Rhetoric of the Warning and Hope*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Press, 2013.
- Adorno, T. W., *The Jargon of Authenticity*, trans. Tarnowski, K. and Will, F. London: Routledge, 2003.
- Allen, Wayne F. “Hannah Arendt: Existential Phenomenology and Political freedom,” in *Research Article*, 9 (1982), 170-190.
- Benhabib, Seyla *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

- "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen," *Political Theory*, Vol. 23, No. 1 (Feb., 1995), 5-24.
- "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space," *History and Human Sciences*, Vol. 6, No.2, 1993, 97-114.
- Bernasconi, Robert "Hannah Arendt, Phenomenology and Political Theory," in *Phenomenology World-Wide: Foundations, Expanding Dynamics, Life-Engagements: A Guide for Research and Study*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, (Analecta Husserliana; v.80), 2002.
- Benjamin Walter, On the Concept of History, in *Selected Writings* Vol. 4, 1938-1940, trans. Edmund Jephcott and Others, 398-411, Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Bakan, Mildred "Arendt and Heidegger: The Episodic Entertwining of Life and Work," *Research Article*, Vol 12, (1), 1987.
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: MIT Press, 1996.
- Bowen-Moor, Patricia *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, London: The Macmillan Press, 1989.
- Betz Hull, Margaret *Hidden philosophy of Hannah Arendt*, London and New-York: RoutledgeCurzon 2002.
- Buber, Martin *Between Man and Man*, London and New York, trans. Ronald Gregor-Smith, 2002.
- Bourdieu Pierre, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Beaufret, Jean *Dialogue with Heidegger*, trans. Mark Sinclair, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Buckler, Steve *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Canovan, Margaret, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflection on Philosophy and Politics," *Social Research* 57 (1990), 135-166.
- *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cassin, Barbara "Greeks and Romans: Paradigms of the Past in Arendt and Heidegger," *Comparative Civilizations Review*, 22, (1990), 28-53.
- Coyne, Ryan *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

- Dreyfus, Humbert *Being –in –the –Word: A Commentary on Heidegger’s Being and Time*, Cambridge and London: The MIT Press, 1991.
- Ettinger, Elzbieta *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press, 1995.
- Fried, Gregory *Heidegger’s Polemos*, New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg *Heidegger’s Ways*, trans. John W. Stanley, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Gandesha, Samir “Homeless Philosophy: The Exile of Philosophy and the Philosophy of Exile in Arendt and Adorno,” in *Arendt and Adorno political and philosophical investigations*, eds. Lars Rensmann and Samir Gandesha, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Heidegger, Martin *What is Called Thinking,?* trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New-York Evanston, and London: Harper & Row, Publishers, 1968.
- “Memorial Address,” in *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, 43-57, New-York, New York Grand Rapids, Philadelphia, St. Louis, San Francisco London, Singapore, Sydney, Tokyo, Toronto: Harper & Row, Publishers, 1966.
  - “The Origin of the Work of Art,” in *Basic Writings from being and time (1927) to the task of thinking (1964)*, ed., with general introduction and introductions to each selection David Farrell Krell, 139-212, New York: HarperCollins Publishers, 1997.
  - “The Question Concerning Technology,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, 3-35, New-York and London: Garland Publishing, 1977.
  - “Only God Can Save Us,” in *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Tomas Sheehan, 45-67, New Brunswick and New Jersey: Translator Publisher, 2010.
  - “Overcoming Metaphysics,” in *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh, 84-110, Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
  - *Neitzsche* Vol. III, IV ed. David Farrell Krell, New-York: HarperCollins Publishers, 1991.
  - *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford and Cambridge: Blackwell Publisher Ltd, 2001.
  - “The Age of World Picture,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, 115-154, New-York and London: Garland Publishing, 1977.
  - *Parmenides*, trans. Richard Rojcewicz and Adré Schuwer,

Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

- "The Self-Assertion of the German University," in *Political and Philosophical Writings*, ed. Manfred Stassen, 2-11, New-York and London: The Continuum International Publishing Group, 2003.

- *On the Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, trans. Ted Sadler, New-York and London: Continuum, 2002.

- "Plato's Doctrine of Truth," in *Pathmarks*, ed. William McNeill, 155-182, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- "Letter on Humanism," in *Basic Writings: from being and time (1927) to the task of thinking (1964)*, 213-265, ed., with general introduction and introductions to each selection David Farrell Krell, New York: Harper Collins Publishers, 1997.

- "Science and Reflection," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, 155-182, New-York and London: Garland Publishing, 1977.

- "The Provenance of Art and Destination of Thought," *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 2 (2013), 116-128.

- *The Question of Being*, trans. with an introduction William Kluback and Jean T. Wilde, New York: Twayne Publishers, 1958.  
Habermas, Jurgen *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1998.

Hinchman Lewis P. and Hinchman Sandra K., 'In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism,' *The Review of Politics* 46 (1994), 183-211.

Hamburg, Carl H. "A Cassirer-Heidegger Seminar," in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1964), 208-222.

Horkheimer, Max and Adorno Theodor W. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002.

Kristeva, Julia *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, trans. Frank Collins, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2001.

Kisiel, Theodor "On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address," in *Heidegger and Plato*, eds. Catalin Partenie and Tom Rockmore, 3-21, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.

Kattago, Siobhan "Why the World Matters: Hannah Arendt's Philosophy of New Beginnings," *The European Legacy*, 2013.

- Kabet, George "Political Action: Its Nature and Advantages," in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Danna R. Villa, 130-148, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kaufmann, Walter *Discovering the Mind*, Vol.2, New Brunswick: Transaction Publishers, 1980.
- Lacoue-Labarthe, Philippe "Transcendence Ends in Politics," *Social Research* 2 (1982), 405-440
- Löwith, Karl "The Nature of Man and the World of Nature for Heidegger's 80th Birthday," in *Heidegger: In Europe and America*, ed. Edward G. Ballard and Charles E. Scott, 37-46, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Lefort, Claude *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, Cambridge and Oxford: Polity Press, 1988.
- LaFay, Marilyn *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*, New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Löwy, Michael *Redemption and Utopia, Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, trans. Hope Heaney, London and New York: Verso, 2017.
- Löwy, Michael "Revolution Against 'Progress': Walter Benjamin's Romantic Anarchism," *New Left Review* I/152, 1985, 42-59.
- Lukács, György *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectic*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1971.
- Marx, Karl *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol.1, trans. Ben Fowkes, Middlesex, New York, Victoria, Ontario, Auckland: Penguin Books, 1982
- Megill, Allan *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1987.
- Melaney, William D. "Arendt's Revision of Praxis: On Plurality and Narrative Experience," in *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research Volume LXXXX*, ed. Anna-Teresa Tymiecka, 465- 481, Dordrecht: Springer, 2006.
- Maier-Katkin, Daniel and Maier-Katkin, Birgit "Love and Reconciliation: The Case of Hannah Arendt and Martin Heidegger" in *Harvard Review*, No. 32 (2007), 47.
- Nixon, Jon *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2015.
- Poggeler, Otto *Martin Heidegger's Path of Thinking*, trans. Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Atlantic Highlands, New-Jersey: Humanities Press International, 1990.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio "Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Concept of Modernity," in *Thesis Eleven*, 30, 1991, 75-116.

- Pitkin, Hanna Fenichel *The Attack of the Blob : Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- Plot, Martín *The Aesthetico-Political: The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, New York, London, New Delhi, Sidney: Bloomsbury, 2014.
- Parekh, Serena *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, New York: Routledge, 2008.
- Parekh, Bhikhu *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1981.
- Patočka, Jan *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trans. Erazim Kohak, Chicago and La Salle: Open Court, 1996.
- Ralkowski, Mark *Heidegger's Platonism*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Rojcewicz, Richard *Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 2006.
- Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, New York: Fordham University Press, 2003.
- Rockmore, Tom. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Sluga, Hans "Conflict is the Father of All Things": Heidegger's Polemical Conception of Politics," in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, eds. Richard Polt and Gregory Freid, 205-225, New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- Scanlon, Michael J. "Arendt's Augustine," in *Augustine and Postmodernism Confessions and Circumfessio*, eds. John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 159- 173, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- Skempton, Simon *Alienation After Derrida*, London and Yew York: Continuum, 2010.
- Schulze Wessel, Julia and Lensmann, Lars "The Paralysis of Judgment Arendt and Adorno on Antisemitism and the Modern Condition," in *Arendt and Adorno political and philosophical investigations*, eds. Lars Rensmann and Samir Gandesha, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Shapiro, Meyer "The Still Life as a Personal Object-A Note on Heidegger and Van Gogh," in *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, New York: George Braziller, 1994.
- Scott, Vecchiarelli Joanna & Judith Chelius Stark, "Rediscovering Hannah Arendt," in *Hannah Arendt, Love and Saint Augustine*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.



- Scott, Vecchiarelli Joanna “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about “how to live in the world”: Caritas, Natalty and the Banality of Evil,”in *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*, ed. Mika Ojakangas, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010.
- Taminiaux, Jacques “The Platonic Roots of Heidegger’s Political Thought,” *European Journal of Political Theory* 6, (2007), 11-29.
- “The Interpretation of Aristotle's Notion of Arete in Heidegger's First Courses,” in *Heidegger and Practical Philosophy*, eds. François Raffoul and David Pettigrew, 13-27, Albany: State University of New York Press, 2002.
  - *Thracian Maid and the Professional Thinker*, Albany: SUNY Press, 1998.
  - “Phenomenology and the Problem of Action,” in *Research Article*, 3, (1986), 207-219.
  - *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Albany: State University of New-York Press, 1991.
- Tsao, Roy T. “Arendt's Augustine,” in *Politics in Dark Times, Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seila Benhabib, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Trevor Tchir, *Hannah Arendt’s Theory of Action: Diamonic Disclosure of the “Who,”* Cham: Springer International Publishing, 2017.
- Villa, R. Dana *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- “The Anxiety of Influence: On Arendt’s relationship to Heidegger,” in *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 61-86, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1999.
  - “Arendt, Heidegger, and Tradition,” *Social Research* 74 (2007), 983-1002.
  - “Arendt and Socrates,” in *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*, 204-220, Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Vamvacas, Constantine J. *The Founders of Western Thought- Presocratics: A Diachronic Parallelism Between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*, Herakleion: Crete University Press. 2001.
- Wessel, Julia Schulze and Lensmann, Lars “The Paralysis of Judgment Arendt and Adorno on Antisemitism and the Modern Condition,” in *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*, eds. Lars Rensmann and Samir Gandesha, 197-225, Stanford: Stanford University Press, 2012.

Wolin, Richard *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.

Wurgaft, Benjamin Aldes, *Thinking in Public: Srtauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Werkmeister W. H. "An Introduction to Heidegger's 'Existantial Philosophy'," in *Philososophy and Phenomenolgt Research*, Vol.2, No. 1. (Sep., 1941), 79-87.

Young-Bruehl, Elisabeth *Hannah Arendt: For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982.

Zimmerman, Michael E. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.