

«Մխիթար Սեբաստացի» կրթահամալիր

Հետազոտական վարժարան

Հետազոտական աշխատանք

Թեմա՝

«Մայիս 68»-ը Եվրոպական
մշակույթի համատեքստում

Սովորող՝ Միքայել Շվազիր

Ղեկավար՝ Հրայր Խաչատրյան

Գրախոս՝ Լիլիթ Գաբրիելյան

Երևան 2024

Բովանդակություն

Ներածություն	3
Գլուխ առաջին	5
Գլուխ երկրորդ.....	10
Գլուխ երրորդ	35
Ակնարկ	40
Եզրակացություն	41
Հղումներ.....	42
Գրականության ցանկ	44

Ներածություն

1968 թվականի մայիսին Ֆրանսիայում տեղի ունեցած իրադարձությունները ստացել են «Կարմիր մայիս», կամ «Մայիս 68» անվանումները: Այդ կիրառություններին բնորոշ էին տարասեռ ոլորտներում արվող բազմաթիվ վերախմաստավորման փորձերը: Այդ վերախմաստավորումներն էլ ստեղծում են այն համատեքստը, որը փորձել ենք ուսումնասիրել քաղաքականության, փիլիսոփայության, հոգեվերլուծության և այլ բազմաթիվ ոլորտներում: Սույն հետազոտությունը չի սահմանափակվում «Մայիս 68»-ի պատմաքաղաքական մեկնաբանությամբ: Փորձ է արվում այն դիտարկել ավելի լայն շրջանակում, ներգրավել տարասեռ ոլորտներ, և որսալ այդ ոլորտներում կատարվող փոփոխությունների «մայիսյան» համատեքստը: Համատեքստ, որը ոչ միանշանակ հարաբերությունների մեջ է եվրոպական մշակույթի և վերջինիս հայեցակարգերի հետ: Սկսել ենք բացատրությունից, թե «վերջի վերջո ի՞նչ էր 1968 թվականը՝ երիտասարդական ապստամբություն՞ն, թե համաշխարհային հեղափոխություն»[1]:

Թեմայի ընտրությունը պայմանավորված է «հետկառուցաբանական (post-structuralism)» մեթոդը հետազոտական մտքում կիրառելու միտմամբ: Ընտրել ենք «Մայիս 68»-ը, որովհետև հենց այս իրադարձության ապակենտրոնացնող գործառույթով են բնորոշվում որոշ փիլիսոփաների ռազմավարությունները : Սրանք այս իրադարձության հոսքի տակ լինելով՝ փոխել են վերլուծության ուղղությունը և հեղափոխության նպատակաբանությունը: Հետևելով Ժիլ Դըլյոզին, որպես նախապայման ընդունել ենք այն դրույթը, որ հրաժարվում ենք «Կարմիր մայիսը» դիտարկել մակրո-քաղաքականության տեսանկյունից, և փորձում ենք պատմաքաղաքական մեծ փոփոխությունների բացակայությունը փոխլրացնել բազմաոլորտ ասպարեզում ընթացող միկրո-փոփոխություններով: Բախվել ենք մի շարք դժվարությունների, որովհետև ուսումնասիրության ընթացքում ականատեսն ենք եղել «մայիսյան» համատեքստի ցրմանը, և հարակարծությունների (paradox)

առատությանը: Ուստի փորձել ենք ուսումնասիրել այս գրումը և այս ցրման
առճակատումը Եվրոպական մշակույթի համատեքստի հետ:

Գլուխ առաջին

Պատմական ակնարկ

«Փառավոր երեսունականներին» հակառակ «Մայիս 68»-ից մի քանի ամիս առաջ Ֆրանսիան տնտեսական անկումներ ունեցավ, որոնց արդյունքում գործազուրկերի թիվը աճեց, իսկ նվազագույն աշխատավարձ ստացողների շարքերում հիմնականում կանայք, ներգաղթյալներն ու բանվորներն էին: Այդ տարիներին Ֆրանսիայի նախագահն էր ֆրանսիական ընդդիմության խորհրդանիշ, ֆրանսիայի քաղաքական գործիչ և գեներալ Շառլ դը Գոլը: Վերջինիս վերաբերմունքը ցուցարարների հանդեպ հակասական էր: Օրինակ՝ երբ փիլիսոփա Ժան-Պոլ Սարտրը ձերբակալվել էր խառնաշփոթի վերածված հերթական ցույցի ժամանակ, Շառլ դը Գոլը հրամայում է ազատել Սարտրին կալանքից՝ պատճառաբանելով, որ «Ֆրանսիան Վոլտերների չի ձերբակալում»: Նրա և երիտասարդության միջև տեղի էր ունեցել արժեհամակարգային և գաղափարական խզում: Դժգոհությունը կապված էր հասարակարգային և սեռատարիքային անհամապատասխանությունների հետ: Հասարակարգային դժգոհությունների թիրախը դրամատիքությունն էր:

Սեռատարիքային դժգոհությունների թիրախը հնացած քաղքենիական ավանդապաշտությունն էր: Ընդդիմության գաղափարաբանությունը տատանվում էր ձախ գաղափարների շուրջ: Խռովությունների թանձրացյալ պատճառները բազմազան էին՝ ոստիկանական բռնաճնշումներից մինչև Վիետնամյան պատերազմ: Նոր ժամանակների տեսական խզումը դասական քաղաքանտնտեսության հետ տարածք ձևավորեց «նոր ձախերի ձևավորման համար»: Ցուցարարական առաջին էական քայլը 1968 թվականի մարտի 22-ին Նանտենի համալսարանի վարչական օբյեկտներից մեկի հափշտակումն էր: Ցուցարարները այն գրավեցին երկու օր առաջ Վիետնամյան պատերազմի դեմ բոյկոտած ուսանողների ձերբակալման պատճառով: Մեթոդաբանական առանձնահատկություններն արդեն իսկ նկատելի էին: Ցուցարարության ռազմավարությունը ինքնակազմակերպչական էր: «Այստեղ և հիմա»

իշխող սկզբունքը բացառում էր շարժման հաստատութենականացումը, որը ենթադրում է դեկլավարների գերիշխանություն և մնացած անդամների ստորակարգում: Մայիսի 2-ին կազմակերպվեց «հակակայսերապաշտության օրը»:

Հեղափոխական տրամադրությունները հասան Սորբոնի համալսարան: Կարևոր է նշել, որ քաղաքական առումով «բացակայում էր միասնական պատկերացումը ցույցերի մասին և մայիսյան պատումը տարբերվում էր կարծիքների հակասությամբ»[2] Շարժումը չունեի առաջնորդ, կամ գլխավոր կազմակերպություն: «Մայիս 68»-ի հաստատութենացման և աստիճանակարգման բացակայության նկարագիրը տվել է փիլիսոփա Ժիլ Դըլյոզը: «Մայիս 68-ը չի եղել, այն չպետք է տեղի ունենար, որովհետև նրա համար չկային «հանգամանքներ»: Ավելի ճիշտ նրանք «աննկատ» էին «մակրո-քաղաքականության» տեսանկյունից: Մինչդեռ մտավորականները իզուր փնտրում էին բացատրությունները դասակարգերի պատերազմում և այլ «երկբևեռ հակադրություններում», աչքաթող անելով ցանկությունների և համոզմունքների «մոլեկուլյար» հոսքը, «փողոցը անլեզու գալարվում էր»՝ նոր կարգախոսների և ընդդիմության ձևերի փնտրտուքներում: Մայիս 68-ը «մոլեկուլյար» էր, բայց միաժամանակ այն իրադարձություն էր, իսկ իրադարձությունը «ծնում է նոր կերպար և նոր ենթակայացում»[3]: Շարժումը նաև բանվորական էր: Բանվոր դասակարգի աղքատության հետ կապված ընկերային պահանջներից բացի շարժման խնդիրներն էին՝ սպառող հասարակությունը, դրամատիրությունը, սովետական ռեվիզիոնիզմը, ավանդական արժեքները, գենդերային չափակարգերը և այլն: Բողոքներն իրականում ունեին միջազգային բնույթ: Ցույցերը տեղի էին ունենում Գերմանիայում, Իտալիայում Ամերիկայի Միացիալ Նահանգներում և այլ երկրներում: Չինաստանում եռում էր «մշակութային հեղափոխությունը» Մաո Յզե Դունի գլխավորությամբ: Մաոիզմը և սրոցկիզմը ցուցարարության անկյունաքարային հղացքներն էին: Մայիսյան Ֆրանսիայում անընդհատ տեղի ունեցող բանավեճերի, քննարկումների, ելույթների և քաշքշուկների մեջ թանձրանում էին քաղաքատնտեսական, փիլիսոփայական և մշակութային փոփոխությունները: Մայիսի երեքին շուրջ 400 ուսանող դուրս էր եկել

Սորբոնի բակում ցույց անելու: Սորբոնի համալսարանի ռեկտոր Ժան Ռոշի խնդրանքով ոստիկանական ուժերը իրականացրեցին բռնի գործողությունները, որոնք հանգեցրեցին ցուցարարների և ոստիկանության միջև կռիվների: Շարժումն ուներ հայտնիներ, օրինակ՝ Դանիել Կոն-Բենդին և Ռենե Ռիսելը, ովքեր մայիսի 6-ին, իբրև ուսանող առաջնորդներ, կանչվեցին կարգապահական հանձնաժողով: Ուշագրավ են ընդդիմությանը գաղափարակից որոշ կուսակցությունների և կազմակերպությունների բացասական արձագանքները: Այդ իրողության պատճառն այն էր, որ ըստ որոշ կազմակերպությունների «հեղափոխությունը սկսվում է բանվորներից, այլ ոչ թե ուսանողներից»[4]: Նրանք համարում էին ցույցերը մանր-քաղքենիական և դասական մարքս-լենինականության տեսանկյունից անըդունելի: Իրադարձությունները սերտ կապված էին ֆիլմի հետ: Ֆրանսիական նոր ալիքի ստեղծումն ու զարգացումը, և երիտասարդության տարվածությունը ֆիլմերով մայիսյան կարևորագույն բաղադրիչներից էին: Ֆրանսիական կինոթատրոնի շուրջ բողոքի ցույցերը, ֆիլմասերների համատարած հրճվանքն ու իշխող արվեստային ոգևորությունը բնորոշում էին ժամանակահատվածը, շարժումն ու նոր սերնդին: Մղվող գաղափարական պատերազմները խարխլում էին գետնախարիսիսներ, և հիմք հանդիսանում նոր մոտեցումների ի հայտ գալու համար: Մայիսի 10-ին մասնակիցների թիվը աճել էր և հասել էր շուրջ 12000 մարդու: Շարժման մասնակից էին նաև ավագ դպրոցի աշակերտները: Մեկ, համընդհանուր, կանոնակարգված և հստակ սահմանված գաղափարի փոխարեն արդիական էին խառը կարգախոսները, որոնց հնչեղության ներքո «փողոցը անլեզու գալարվում էր»: Այդ կարգախոսներն էին՝ «մահ ոստիկաններին», «կարմիր աղջիկները միշտ ավելի գեղեցիկ են», «նրանք գնել են քո երջանկությունը, գողացիր այն», «մենք չենք ուզում մի աշխարհ, որտեղ սովից չմեռնելու վստահությունը կփոխանակվի ձանձրույթից մեռնելու վտանգի հետ», «Մեկ ոչ հեղափոխական շաբաթավերջն ավելի արյունալի է, քան հեղափոխության մեկ ամիսը» և այլն: BBC Newsnight-ին տված հարցազրույցում այդ տարիների տրոցկիստ և աշակերտական առաջնորդ Հենրի Վեբերը պատմում է, որ «բանաստեղծությունը

բողոքոջում էր պատերի վրա: Դա այն հայտնի մայիսյան կարգախոսներն էին: Արվեստ էր տարածվում փողոցով մեկ, սերը մայրաքաղաքի ամեն մի անկյունում էր»[5]: «Մայիս 68»-ը նաև հայտնի է, որպես սեռական հեղափոխություն: Բազմաթիվ փիլիսոփայական, պատմամշակութային, քաղաքական և այլ միտումներ կապված էին հենց գեղերի, սեռականության և այդ ոլորտներում արվող ազատագրումների հետ: Հեղափոխությունը ազդում էր տարբեր գիտակարգերի, արվեստի և մտքի ուղղությունների, հանրային տրամասույթի և այլ ասպարեզների վրա: Մայիսի 13-ին ցուցարարների թիվը բաղկացած էր մոտավոր 500000 հոգուց: Սորբոնի քաղաքականացումից հետո մայիսի 16-ին հաղորդագրություն տարածվեց, ըստ որի պետք է օկուպացնել Ֆրանսիայի բոլոր գործարանները: Վարչապետ Ժորժ Պոմպիդուն պահանջում էր, որ անվտանգության ուժերը լքեն Սորբոնը, որպեսզի իրադրությունը հանդարտվի: Բուժե գործարանի 2682 աշխատող գործադուլ սկսեց: Մայիսի 22-ին գործադուլ անող աշխատավորների թիվը հասել էր շուրջ 10 միլիոնի: Ֆրանսիայի կոմունիստական կուսակցությունը գրանցում էր առաջին հեղափոխական հաղթանակը: Երկրի ամբողջ տարածքում քննարկումներ և բանավեճեր էին տեղի ունենում: Մայիսի 25-ին արդեն մեկնարկում են բանակցությունները իշխանության և արհմությունների միջև: Բանակցությունները մեծ հաջողությունների չեն հանգեցնում և ընկերավարները Ֆրանսուա Միտտերրանի գլխավորությամբ, ով դը Գոլի մրցակիցներից էր, և Ֆրանսիայի հաջորդ նախագահներից մեկը, հսկայական հանրահավաք են կազմակերպում՝ պահանջելով ժամանակավոր կառավարություն: Մայիսի 25-ի գիշերը կառավարությունը բռնի ուժ է կիրառում: Ամսվա երկրորդ կեսը աչքի է ընկնում դը Գոլի հաղթանակներով: Ուժային կառույցների, պահպանողական և հակակոմունիստական գաղափարակիցների շնորհիվ կառավարությունը հաջողում է հեղափոխության ճնշումը: Ոստիկանները կարողանում են ճնշել ցուցարարներին: Մայիսի 29-ին Շառլ դը Գոլը լուծարում է Ազգային ժողովը և հայտարարում նոր արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ: Ստանալով բացարձակ մեծամասնության ձայները խորհրդարանում, դը Գոլը վերընտրվում է: Մայիսի 30-ին առիելի քանակությամբ քաղաքացիներ

մասնակցում են դը Գոլին աջակցող ցույցին: Այս բոլոր հանգամանքների շնորհիվ նախագահական կողմը ունենում է հարաբերական հաղթանակ: Մեկ տարի անց դը Գոլը պարտվում է հանրաքվեն և ընդունում է հրաժարական տալու պահանջը:

Գլուխ երկրորդ

«Մայիս 68» և փիլիսոփայություն

Ինչպես կիրառությունը, այնպես էլ տեսությունը հեռու էր միակերպ հասակություններից: Փիլիսոփայական տիրույթը ողողված էր զանազան բախումներով և նոր դիսկուրսների առաջացմամբ: Խորհրդային միության հետ կապված որոշ բացահայտումներից հետո արդիական դարձավ Մարքսին վերընթերցելու խնդիրը: Վերընթերցում, որն ինքն իր պատճառը գտնում էր ձախողված հեղափոխության և դրան գուգահեռ նախկին գաղափարներից հրաժարվելու անկարողության մեջ: Այդ վերընթերցումը նույնպես տեղի ունեցավ հարակարծությունների և զանազան բախումների ոլորտում: Սոցիալիզմին «մարդու դեմք» պարզելուց մինչև ծայրահեղ ապամարդկայնացում: Մարդակենտրոնության և տնտեսական նախապայմանների բախումից մինչև առաջինի կամ երկրորդի լիակատար բացառում: Սկսենք էքզիստենցիալիզմից: Ժան-Պոլ Սարտրը իր «էքզիստենցիալիզմը հումանիզմ է» հրովարտակում նշում է գոյության առաջնայնության մասին էության նկատմամբ: Արժեհամակարգային լուրջ փոփոխությունների և առատ ողբերգությունների հետևանքով մարդկային տազնապի խնդիրը արդիական էր: Եթե բացարձակ էությունները մերժվել են, եթե ճակատագրապաշտական օրակարգերը խարխլվել են, և եթե դատարկություն է ձևավորվել նախկինում առատ մետաֆիզիկայի ասպարեզում, ապա այդ դատարկությունը լցնելու խնդիր կար: Ըստ էքզիստենցիալիզմի այդ դատարկությունը մարդկային կատարյալ և ծայրահեղ ազատությունն է, որը նախորդում է ցանկացած էության և վերջինիս իշխանությանը: Էությունները երկրորդական են գոյության հանդեպ, որի դրսևորումը մարդկային ընտրությունն է, որով էլ մարդը կերտում է ինքն իրեն: Այդ կերտումը չունի նախատիպ և կերպար: Այդ կերտումը իրականանում է էության լիակատար բացակայության ոլորտում, ոչ այնպես, ինչպես արհեստավորը դանակ կստեղծեր: Մարդկային գոյության կերտողական ուժը էություններից անդին ընթացք է, որին միշտ ուղեկցում է տազնապար: Տազնապար

ընտրության ծայրահեղ հնարավորության խնդրի դրսևորումն է: Այն գալիս է դատարկության միշտ ներկա լինելուց, և մեղմանում է պատճառների և մեղավորությունների հարմարվողական բաշխման ժամանակ: Այս նոր, աթեիստական էքզիստենցիալիզմը մի տեսակ Սյոբեն Կյերկեգորի, Մարտին Հայդեգերի և Էդմունդ Հուսերլի փիլիսոփայությունների յուրահատուկ ընթերցումն էր: Անհատի լիակատար ազատության մասին տեսությունը պետք է զուգակցման ձև գտներ այդ տեսության հեղինակների մոտ ներկա ձախակողմյան թեզերի հետ: Ազատության և տազնապի գաղափարը պետք էր ներգրավել դասակարգային պայքարի և մարդկային օտարման տրամաբանության մեջ: Տնտեսական պայմաններով դետերմինացվող մարդկային ազատության մասին տեսակետը մի տեսակ հակադրվում էր մարդու լիակատար ազատության գաղափարին: Էքզիստենցիալիստական տեսությունը բացառում էր որևէ էության գերիշխանություն մարդկային ազատության վրա: «Եթե աստված չկա, մեկ է կա մի գոյություն, որը գոյություն ունի ավելի վաղ, քան կարող ենք այն սահմանել ինչ-որ հասկացությամբ, և այդ գոյությունը մարդն է, կամ, ըստ Հայդեգերի, մարդկային իրականությունը:»[6] Վստահությունը անհատի ընտրության նկատմամբ ծագում էր աստծո չափ փոսի գաղափարից, բայց արդյո՞ք աստծուց բացի վերացել էր նաև հասարակարգը, տնտեսությունը և վերջինիս ստեղծած գոյության նախապայմանները: Ստացվում է՞, որ գործ ունենք անմշակ մի տեսության հետ, որը կուրորեն բացառում է մարդկային խիստ տնտեսական և հասարակարգային նախադրյալը: Սակայն տեսնում ենք, որ էքզիստենցիալիզմը կարողանում է մարդկային ազատության բացարձակությունը յուրահատուկ կերպով ներառել դասակարգային պայքարի տրամաբանության մեջ, և այդ ներառումն է, որ պետք է բացառեր ուղղվածության ապաքաղաքականացումը: Ժան-Պոլ Սարտրը իր «Մեթոդի փնտրումը» գրքում առաջին հերթին արձանագրում է էքզիստենցիալիզմի գաղափարական խզումը գոյացած տեսությունների, այդ թվում նաև մարքսիզմի հետ: «Էքզիստենցիալիզմը և մարքսիզմը, ընդհակառակը, ուղղված են նույն կետին, սակայն մարքսիզմը կլանել է մարդուն գաղափարի մեջ, իսկ էքզիստենցիալիզմը փնտրում է նրան ամեն տեղ, որտեղ նա կա, իր

աշխատանքում, իր տանը, փողոցում:»[7] Մարտըրը քննադատում է Մարքսի ապրիորիզմը և իդեալիզմը, որում յուրաքանչյուր մտածողություն դառնում է ամբողջացում և որը մոռանում է մարդկանց հանգամանքը, ու ամեն ինչ դիտարկում վերացական դասակարգի, իմպերիալիզմի և այլ հասկացությունների միջոցով, սակայն Մարտըրը ընդունում է, որ մենք չպետք է հրաժարվենք մարքսիզմից: «Մարքսիզմը դեռ շատ երիտասարդ է, գրեթե երեխա: Այն հազիվ թե սկսել է զարգանալ: Ուստի այն շարունակում է մնալ մեր ժամանակների փիլիսոփայությունը: Մենք չենք կարող նրանից դուրս գալ, որովհետև մենք դուրս չենք եկել այն հանգամանքներից, որոնք առաջացրել են այն: Մեր մտքերը, ինչպիսին էլ որ չլինեն, կարող են ձևավորվել միայն այս հիմքի վրա, և դրանք պետք է պարունակվեն այն շրջանակում, որը սա տրամադրում է նրանց, կամ էլ կորչեն դատարկության ու հետընթացի մեջ: Էքզիստենցիալիզմը, ինչպես և մարքսիզմը, իրեն հանգեցնում է փորձին, որպեսզի բացահայտի այնտեղ կոնկրետ սինթեզներ. այն կարող է պատկերացնել այս սինթեզները միայն շարժվող, դիալեկտիկական տոտալացման շրջանակներում, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ պատմություն, կամ խստորեն մշակութային տեսանկյունից, որը մենք որդեգրել ենք այստեղ՝ «աշխարհ դառնալու փիլիսոփայություն»: Մեզ համար ճշմարտությունը մի բան է, որը դառնում է, այն դարձել է և կդառնա: Դա տոտալացում է, որը հավերժ տոտալացվում է:»[8]: Մարտըրը մեջբերում է անում Էնգելսի նամակներից: «Չկա, ինչպես կարելի է երբեմն պարզապես հարմարության համար պատկերացնել, որևէ ազդեցություն, որը միամնգամից առաջանում է տնտեսական իրավիճակից: Ընդհակառակը, մարդիկ իրենք են, ովքեր կերտում են իրենց պատմությունը, բայց տվյալ միջավայրում, որը պայմանավորում է նրանց իրական և նախնական պայմանների հիման վրա, որոնց թվում տնտեսական պայմանները, որքան էլ որ դրանց վրա ազդեն քաղաքական և գաղափարական այլ պայմաններ, այնուամենայնիվ, վերջնական վերլուծության մեջ մի ծայրից մյուսը որոշիչ պայմաններ են այն ուղղորդող շարանի, որը միայնակ դնում է մեզ հասկանալու դիրքի մեջ:»[9] Այս մեջբերումից պարզ է դառնում, որ ոչ թե տնտեսության պարզ գործունեությունն է հասարակության պատմության շարժիչ

ուժը, այլ մարդկանց հակասությունները այդ տնտեսության հետ: Հենց այս հակասություններն են, որ էքզիստենցիալիստական մոտեցումը ներգրավում են ձախական գաղափարների մեջ: Նաև, էքզիստենցիալիզմում ընտրությունը այնքան ծայրահեղ է, որ արվում է ոչ թե մեկ անհատի, այլ ամբողջ մարդկության մակարդակում, և ամբողջ մարդկության համար: Եթե գոյությունը էության հանդեպ սկզբնային է, ապա խնդիր կա ազատության էականացման և վերջինիս բացառման հետ: Էքզիստենցիալիստների ձախությունը զուգակցվում էր այս ազատության գաղափարի հետ: Պատասխանատվությունը ընդլայնվում էր, և մեկ մարդու խնդրից դառնում ամբողջ մարդկության կերպարը կերտելու հարց: Շարժման վառ ներկայացուցիչներ էին՝ Մերլո Պոնտին, Ժան-Պոլ Սարտրը, Ալբեր Բամյուն և այլոք: «Դեպի իրական Մարքսը վերադառնալու» համատեքստում կարևոր են Լ. Ալտյուսերի ջանքերը: Վերջինս ստեղծում է ընթերցելու ռազմավարություն, որը հաշվի էր առնում վաղ մարդաբանական և ուշ գիտական Մարքսի միջև էպիստեմային խզումը: Ո՞րն էր այդ խզումը, որո՞նք էին այդ խզման պատճառները, ի՞նչ է էպիստեմայինը: Էպիստեմա (մակացություն) հասկացության ձևավորման համար մեծ նշանակություն ունի Գ. Բաշյարարի «պատմական էպիստեմոլոգիա» աշխատանքը, որից հետո էպիստեմայի հասկացությունը կարևոր միավոր դարձավ փիլիսոփայական քննարկումների ոլորտում: Մ. Ֆուկոն նույնպես անդրադառնալու է այս խնդրին, և այդ անդրադարձը նշանակելու է խզում գոյություն ունեցած վերլուծության մեթոդաբանությունների հետ, որտեղ վավեր է ճանաչվելու Ֆրիդրիխ Նիցշեի մշակած ծագումնաբանության ռազմավարությունը: Էպիստեման գիտելիքի պատմական նախադրյալն է: Էպիստեման պատմական ապրիորին է՝ այն, ինչ հնարավոր է դարձնում գիտելիքի ձևավորումը: Էպիստեման նույն դրականությունն է, բայց ի՞նչպես է այն խզվում: Մարդուն բնորոշ է ունեցած գիտելիքին վերագրել աստվածային անընդհատություն, վավերության և օրինավորման գերադրական մի աստիճան, որի հանդեպ յուրաքանչյուր արտաքնություն կույր հավատք է, թերզարգացվածություն, երբեմն նույնիսկ հոգեկան հիվանդություն: Ի՞նչպես է յուրաքանչյուր հայտնության

միակ նախադրյալը, որը դեռ Կանտի համակարգում ամրագրվել է, որպես ապրիորի, ստանում իզման, փոփոխման և նույնիսկ ձևավորվող աղյուսակի խնդիր: Խնդիր կար այդ ապրիորին վերլուծելու, և մեկ ապրիորից հաջորդ ապրիորի փոխակերպումներն ուսումնասիրելու, բայց մինչ այդ պետք էր ի հայտ բերել փոփոխության հնարավորությունը: Միթե պատմությունը վերընթաց զարգացման համակարգում, թաքնված տրամաբանությամբ մեկ կառույցի ինքնաճանաչումը չէր, որը պետք էր բանականության միջոցով ճիշտ ընկալել: Սրանք հարցեր էին, որոնց հետ աշխատելու էր Միշել Ֆուկոն, և այդ աշխատանքի ընթացքում փորձելու էր պարզաբանել ենթակայի դերը: Եթե էքզիստենցիալիստական օրակարգում ենթակայի տազնապր բացատրվում էր կատարյալ ազատության չափազանց անտանելի և մշտական ներկայությամբ, ապա կային ուղղություններ, որտեղ տազնապր ուներ այլ բացատրություն: Լեզվաբանությունը և կառուցվածքաբանությունը մասնավորապես կազմում էին վերլուծության կարևորագույն մասերից մեկը: Ֆերդինանդ-դը Մոսյուրի կառուցվածքային լեզվաբանությունը և Կլոդ Լևի-Ստրոսի կառուցվածքային մարդաբանությունը շեղում են վերլուծությունը անհատից դեպի կառուցվածք՝ լեզու: Ըստ Մոսյուրի՝ «լեզուն նշանների համակարգ է, որի մեջ էականը իմաստի և հնչյունաբանության միացումն է: Իդեալ, երկու տարրն էլ հավասար չափով հոգեկան են»[10] Լեզվականի ներխուժումը փիլիսոփայության դաշտ բեկումնային էր: Ժամանակի ընթացքում լեզուն նշանից վերածվելու էր նշանակիչի, որն առարկայի նշանային արտացոլումը լինելու փոխարեն, հղում է ուրիշ նշանակիչի, որն էլ իր հերթին ենթական է այս նույն տրամաբանությանը: Նշանակիչի և նշանակյալի միջև դրվում է բաժանման նշան, և նշանակիչը դրվում է վերևում: Աշխարհը տեքստ է, որտեղ նշանակիչները իրար են հղում: Ստացվում է, որ մարդը, որպես ենթակա, լեզուն կրողից դառնում է լեզվի արտադրանք, լեզվի հետևանք: Այդ դեպքում ո՞րտեղից է ծագում լեզուն, և ո՞վ է լեզվի կրողը: Ո՞րտեղից է այն գալիս, և ո՞վ է այն Ուրիշը, որի լեզվով ես խոսում եմ: Ի հայտ եկավ կառուցվածքաբանությունը (structuralism): Կառուցվածքաբանությանը բնորոշ էր տարբեր, ու առաջին հայացքից իրար հետ կապ չունեցող մտավոր

ուղորտներում որսալ միևնույն կառուցվածքը, ուսումնասիրել այդ կառուցվածքի լեզվական և արտալեզվական կանոնները: Այնուամենայնիվ, խնդիր առաջացավ դիտարկել տարբեր կառուցվածքներ, և բացատրել մեկ կառուցվածքից մյուսը արվող անցումները: Անցումները ամբողջական չէին, դրանք խզումներ էին: Ժ. Դերիդայի կազմաքանդումը նոր մարտահրավերներ նետեց գոյացած ռազմավարություններին: Նշանակիչների և նշանակյալների ներկայությունը ստրուկտուրալիզմում երկբևեռ հակադրություն է, որում նշանակյալը գտնվում է մի տեսակ անդրանցական (transcendent) վիճակում: Եթե նշանակիչները գոյություն ունեն նշանակյալներից անկախ, և հղում են ոչ թե վերջիններիս, այլ միմյանց, ապա գործ ունենք հետքերի հետքերի հետ: Հետքը հղում է ավելի հին աղբյուրին, որը նույնպես հետք է: Այս իմաստի հետ հանդիպման անվերջ հետաձգման մեջ ստացվում է, որ գործ ունենք ոչ թե էության, այլ ընթացքի հետ: Եթե կյանքը դարձող տեքստ է, ապա գործ ունենք ոչ թե նշանակիչների և նշանակյալների, այլ նշանակման ընթացքի հետ, որի վերլուծության համար հարկավոր է բացառել մետաֆիզիկական մոտեցումը: Բայց ի՞նչպես է անվերջ նշանակման ոչ ստաբիլ և անտրամաբանական վիճակը կենտրոնավորվում, վերածում և վերածվում երկբևեռ հակադրությունների, ռացիոնալիզացվում և դառնում մետաֆիզիկական համակարգ: Ի՞նչպես է նշանակման ընթացքը վերածվում նշանակիչի և վերջինիս անդրանցական (transcendent) առարկա-նշանակյալի: Ինչպե՞ս է ընդհատման ընթացքը վերածվում անընդհատի էության, ի՞նչ է կազմաքանդումը, և ի՞նչպես կարող է մեզ այն օգնել: Ստրուկտուրալիզմը և հոգեվերլուծությունը միավորվեցին Ժ. Լականի ջանքերի շնորհիվ: Վերջինիս խնդիրն էր ազատել Ֆրոյդի տեսությունը այն ընկալումներից, որոնք հոգեվերլուծությունը շեղել են դեպի հոգեբանություն: Ըստ Լականի Ֆրոյդի տեսությունը գլխավոր խոչընդոտն էր հոգեբանության ձևավորման փառահեղ հաղթանակի ճանապարհին, քանզի «Ֆրոյդը վստահեցնում է մեզ, որ ենթական բանականությունը չէ, այն ուրիշ հարթության վրա է, այն բանականության հանդեպ արտակենտրոն է»[11], մինչդեռ հոգեբանությունը հակված է ենթակային դիտարկել, որպես բանական միասնականություն: «Ենթական

ապակենտրոնացված է անհատի նկատմամբ: Ես-ը ուրիշն է արտահայտությունը հենց այդ իմաստն ունի» [12]: Անգիտակցականը Լականը հասկանում է իրար նշանակող նշանակիչներով, դրանով իսկ անգիտակցականի վերլուծությունը բերում է լեզվական դաշտ: Բացահայտելով մարդկային ես-ի առաջացումը հայելային պատրանքի և մեծատառով Ուրիշի ներխուժմամբ՝ կառուցաբանական հոգեվերլուծությունը մարդկային հոգեկանի գործունեությունը հանգեցնում է պակասի գաղափարին: Երևակայական, նշանային և իրական տիրույթների հետ աշխատանքի շնորհիվ, Լականը վերլուծությունը տեղափոխում է մի նոր դաշտ: Այսպիսով, հոգեվերլուծությունը հաստատեց նոր մեթոդաբանություն: «Վերլուծությունը պետք է ձգտի նրան, որ ճանապարհ բացի իրական խոսքի համար, որը մեկ ենթակային կկապեր լեզվական պատից այնկողմ գտնվող մյուսին»[13]: Հոգեվերլուծության խնդիրն էր խոսքի մակարդակում մի տեսակ վիրահատել ես-ի միասնականությունը, թույլ տալով, որ ցանկությունը արտահայտի ինքն իրեն ճշգրիտ նշանակիչի միջոցով: Հոգեվերլուծությունը աշխատանք է խոսքի հետ: Պետք է վերահսկել այդ խոսքի մեջ Ուրիշի խոսքը, բացահայտել բոլոր ենթակային վերաբերող շեղումները և այլն: Այսպիսով, մեր խոսքը Ուրիշի խոսքն է: Լեզվի պատն այն է, ինչը ենթակային բաժանում է իրական Ուրիշներից: Ժ. Լականը գծում էր գծագրեր, որոնց շնորհիվ բացատրում էր ցանկության տեղը ենթակայի ձևավորման միջավայրում: Ստացվում է, որ անգիտակցականը կառուցված է լեզվի նման, և Ֆրոյդը խոսում էր հենց դրանից, միայն այն առանձնահատկությամբ, որ նրա մոտ բացակայում է նշանակիչ բառը: Ի դեպ, այս տեսության շնորհիվ հոգեվերլուծական «խտացումը» և «տեխաշարժը» ստանում են իրենց լեզվաբանական բացատրությունը: Երազների ընկալման, և դրանցում ցանկության որսման ոլորտում հոգեվերլուծությունը հայտնաբերել էր «խտացման» և «տեղաշարժի» երևույթները: Խտացումը երազի ամբողջացումն էր մեկ երևույթի մեջ, իսկ տեղաշարժը ասոցիատիվ սկզբունքով մեկ երևույթի փոխանակումը այլ երևույթի հետ: Ստրուկտուրալիստական մոտեցումը այստեղ նկատում է «մետաֆորի» և «մետոնիմի» երևույթները, որոնց շնորհիվ էլ բացատրվում է ցանկության պատկերման այս խիստ

լեզվական ձևը: Մայիսյան համատեքստում Ֆրոյդի դերը անկյունաքարային է: Դասական հոգեվերլուծությունը սեռականության ազատագրման գլխավոր բաղադրիչներից է, որտեղ ազատագրումը դիտարկվում էր իբրև մշակութային ճնշման նվազեցում, որն արվում է վերլուծության շնորհիվ: Եթե դասական հոգեվերլուծությունը ներոզի բուժումն էր, իսկ մշակույթը ներոզի հաղորդիչ, ապա մշակույթը նաև վերլուծական ներգործության թիրախ է: Ներոզն այս համակարգում հետևանքն է արտամղման, որը արգելափակում է մտքի հոսքը մինչև գիտակցություն, և որի պատճառը մշակույթն է, և վերջինիս հիվանդությունը: Դեռ Ֆրոյդի մոտ մշակույթը ուներ բռնաճնշող նշանակություն: Մշակույթի բռնաճնշող և աշխարհակարգի շահագործող կողմերի գիտակցումը սինթեզում էր մարքսիզմն ու հոգեվերլուծությունը: Կարևոր էր դառնում ֆրեյդո-մարքսիզմը: Ի հայտ էին գալիս ազատագրման նոր հեռանկարներ: Հեռանկարներ, որոնք վերաբերում էին տարբեր մակարդակների: Ֆրեյդո-մարքսիզմի վառ ներկայացուցիչներն էին Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի անդամները, ովքեր ստեղծեցին քննադատման տեսությունը: Ամերիկյան աջ թևի ներկայացուցիչները վերջինս անվանում են մշակութային մարքսիզմ, և այն համարում են լրջագույն վտանգ քրիստոնեական քաղաքակրթության համար: Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի գործունեությունը կարևորագույն փոփոխություններից մեկն էր տեսության ոլորտում: «Մայիս 68-ի» դասակարգայինից դեպի փոքրամասնական շեղվող, մոլեկուլյար և բազմազան ռազմավարությունը ուղիղ կապ ունի Մարքսին վերաիմաստավորող և քննադատական տեսություն ստեղծագործող Ֆրանկֆուրտյան դպրոցի հետ: Վերջինիս ներկայացուցիչներն են՝ Թեոդոր Ադոռնոն, Հերբերտ Մարկուզեն, Մաքս Հորկհայմերը, Էրիխ Ֆրոմը և այլք: Հենց այս դպրոցից է գալիս մարքսիզմի և հոգեվերլուծության խորհրդագրածական համադրումը: «Համադրումը, այնքան ոչ միանման հղացքների, որոնց անցկացումը հնարավոր եղավ իրականացնել ներդաշնակ կերպով, ծնեց հասարակագիտության համար տեսություն, որի մեջ միակ մնացած մարքսիստական տարրը դրամատիքության քննադատությունն էր:» [14]

Դպրոցը Ֆրանկֆուրտում էր և 1933 թվականին շարժման մասնակիցները ստիպված

եղան գաղթել, որովհետև նրանց առհեղի զանգվածը հրեաներ էին: Որպես վերջնական կացության վայր հանդիսացան Ամերիկայի Միացյալ նահանգները: Քննադատության առարկան մնում էր դրամատիրությունը, բայց վերցված ավելի լայն համատեքստում: Քննադատության կարևորագույն թիրախներից մեկը ռացիոնալիզմն էր: Հասարակագիտական գիտության քննադատական լինելու մասին համոզմունքը հանգում էր լուսավորչականության կողմից խթանած «բանականության» քննադատական ուսումնասիրությանը: Համակերպումը տրված փաստերի հետ դիտարկվում է, որպես հարմարվողականություն, որին բնորոշ է քաղքենիական կողմնակալությունը գաղափարախոսության հետ: Կարևորագույն քայլերից մեկը «պատմականության» պատումը ձևավորելն էր: Հասարակագիտական գիտությունները անընդհատ փաստերի փոխարեն պետք է առարկան ուսումնասիրեն իր պատմականության մեջ: «Յուրաքանչյուր հասարակական փաստ պետք է լինի պատմականորեն վերափոխված՝ մեկ կողմից ընկալման առարկայի պատմականությամբ, մյուս կողմից հենց գիտնականի պատմականությամբ(հասարակական դետերմինացիայով)»[15]: Թեոդոր Ադորնոն և Մաքս Հորկայմերը իրենց համատեղ գրքում լուսավորչականությունը ներկայացնում են, որպես առասպել, որն «ինքն իրեն ըմբռնում է օտարման մեջ», և որը ստանդարտացնում է մշակույթը: Չարգանում է կասկածը և մերժումը զարգացման գաղափարի հանդեպ: Ուտոպիստական այլընտրանքի փոխարեն սույն մտածողները առաջ են քաշում քննադատության վատատեսական ռազմավարությունը, որը ուղղված է ոչ միայն այնպիսի մնայուն միավորներին, ինչպիսին են զարգացումը, բանականությունը և լուսավորչականությունը, այլև ինքն իրեն: Ստացվում է, որ քննադատությունը նաև քննադատության քննադատություն է: Ստացվում է, որ վերլուծությունը նույնպես չի կարող հիմնվել բանականության վրա, և հեղինակի խնդիրն է մնալ քննադատության դաշտում: Նրանք փորձում էին ուսումնասիրել առաջընթացին բնորոշ հետընթացը, լուսավորմանը բնորոշ ոչնչացումը և այլն: «Այն, որ հիգիենայի գործարանը, և դրան առնչվող ամեն ինչ, Volkswagenը, սպորտի դոլակը բութ կերպով հեռացնում են

մետաֆիզիկական խնդրահարույց բան չէ, բայց այս բաները իրենցով դառնում են մետաֆիզիկա, և սոցիալական ամբողջության ներսի գաղափարական այն վարագույրը, որի հետևում իրական կործանումն է հավաքվում նշանակություն ունի»[16]: Այսպիսով, քննադատական տեսությունը իր դրամատիքական թիրախը կոնկրետացնում է «սպառող հասարակության» խնդրում, որի շուրջ իրականացված տեսական աշխատանքների առատությունը ընդգծում է խնդրի լրջությունը: Դրամատիքության դեմ մղվող պատերազմը բախվում է մի շարք խնդիրների: Դասական մարքսիզմը ենթադրում է, որ հեղափոխական դասակարգը պրոլետարիատն է, որն իր դասակարգային ինքնագիտակցությամբ պետք է ապստամբի իշխող հասարակարգի դեմ, սակայն երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո մենք քիչ-քիչ ականատեսն ենք լինում դասակարգերի լուծարմանը, կամ էլ պլորետարիատի լիակատար ներգրավմանը քաղաքական իշխանության համակարգին: Այսպիսով, հեղափոխական խմբավորումը ապատարածականացվում է պրոլետարիատից: Հեղափոխական հզորությունը հասնում է վտարվածներին, չափակարգից դուրս մարդկանց: Այս համատեքստում կարևոր է փիլիսոփա Հերբերտ Մարկուզեի դերը, ով քննադատելով «միաչափ մարդուն», քաղաքակրթությունը համարում էր բռնաճնշող: Բռնաճնշվում էր սեռականությունը և մահվան բնագործը: Այստեղ է ի հայտ գալիս քննադատական տեսությանը բնորոշ ֆրոյդիզմը, ըստ որի մշակույթը զբաղված է արգելքներ դնելով: Արնապղծության արգելքից մինչև մնացած արգելքները, ստեղծվում է մի կանխագիտակցական համակարգ, որն արգելում է հոսքի ներխուժմանը անգիտակցությունից գիտակցություն, և դրանով իսկ մարդը դառնում է ճնշված և ներքոտիկ: Ֆրոյդի խնդիրն էր վերլուծության շնորհիվ ճնշված ցանկությունը հասցնել գիտակցություն, իսկ հեղափոխության խնդիրն է հրաժարվել «միաչափ» մարդուն բնորոշ հարմարվողականություններից: «Արտադրողականության սկզբունքին բնորոշում է սեռականության և ոչնչացման բնագործների ճնշողական կազմակերպումը: Այդ իսկ պատճառով, եթե պատմական ընթացքը տանի արտադրողական սկզբունքի հնացմանը, այն դրանով իսկ բնագործների կազմակերպումը կտանի վերացման, իսկ դա

նշանակում է, որ կազատագրի բնագոյները սահմանափակումներից ու շեղումներից, որոնք պարտադրված էին սույն սկզբունքով»[17]: Անհնազանդության առարկան գլխավորապէս սպառող հասարակությունն էր և վերջինիս պարտադրած արժեքներն ու պահանջները: Այս թեմային անդրադարձել է Ժան Բոդրիյարը իր «Սպառող հասարակություն» գրքում: Բոդրիյարի տեսությունը սպառման վերլուծությունը տեղափոխում էր պահանջի դաշտից դեպի նշանների դաշտ: Նշանները վերլուծելով իբրև բնագիր չունեցող սիմուլյակրեր, Բոդրիյարը նշանների արտահայտումը տեսնում է հասարակական ստատուս ձեռք բերելու տրամաբանության մեջ: Ժամանակակից սպառող հասարակությանը բնորոշ գլխավոր հատկանիշը իհարկէ առատությունն է և կոնգլոմերացիան: «Մեկանեզիայի բնիկները հիացած էին օդում թռչող ինքնաթիռներով, բայց այդ առարկաները կյանքում իրենց մոտ չէին իջնում: Սպիտակները կարողացել էին ստանալ դրանք, որովհետև երկրի որոշ հատվածներում նման առարկաներ էին տեղաբաշխել, որոնք գրավում էին թռչող ինքնաթիռներին: Այդ իսկ պատճառով բնիկները սկսեցին ստեղծել նմանատիպ ինքնաթիռներ՝ ճյուղերից և վագերին, առանձնացնել հողամասեր, որոնք մանրակրկիտ լուսավորում էին գիշերները, և սկսեցին համբերատար սպասել ինքնաթիռների այնտեղ իջնելուն: Չմեղադրելով պրիմիտիվիզմի մեջ (իսկ ինչու՞ ոչ)անտրոպոիդ որսորդ-հավաքողներին, ովքեր թափառում են մեր օրերի փողոցների ջունգլիներում, կարելի է այսպես, թե այնպես քաղել տեղաբնակների արարքներից սպառող հասարակության առակը: Սպասելով սպառումից հրաշք, այդպիսի որսորդը նույնպէս գործածում է առարկա-սիմուլյակրերը, երջանկության հատկանշական նշանները, և հետո սպասում է (ինչպէս կասեր Բարոյագետը՝ անհույս), որ երջանկությունը ինքն իրեն կգա»[18]: Տեղեկատվության սպառումը, անկախ նրանից, թե գործ ունենք դրական, դե բացասական նորության հետ արվում է որոշակի հեռավորության վրա: Դժբախտ պատահարների մասին անընդհատ հեռարձակվող նորությունները կարծես թե սպառողին հիշեցնում են, որ նա, որպէս սպառող, այնտեղ չի գտնվում: Ստացվում է, որ արտաքնության ներխուժմամբ սպառումը նաև կատաստրոֆայի սպառում է: Աճող առատության հետևանքներից մեկը

տարբեր նշանակություններ ունեցող վնասն է: Բնապահպանական աղետներից մինչև զբաղվածության ստաբիլության բացակայություն, որը սպառողներին պահում է մշտական անվստահության ոլորտում: Առատությունը բերում է պայքարի և մրցակցության աճի, որն արտահայտվում է հասարակական ստատուսի ձեռքբերման համար գործած ջանքերի ավելացմամբ, որն էլ հաճախ պատճառ է դառնում մարդկանց հյուծման: Տնտեսական աճը և թվերի միֆական ներկայացումը տեղի է ունենում զուգահեռ մշտական դիսֆունկցիաների, որոնք չնայած աղետալի հետևանքների, դրամատիքական աճի տրամաբանության անբաժանելի մասն են: Չնայած թվացյալ ակնհայտության, առատությանը իրականում փոխարինվում է պակասի մշտական զգացողությամբ: Պակասի մշտական զգացողությունը և սերը վատնման հանդեպ բնորոշ էր նախկին հասարակություններին նույնպես: Վառ օրինակ են ազնվականները, ովքեր իրենց գոյության ընթացքին ներդաշնակ գնալու համար կարիք ունեին վատնելու և չափից ավել սպառելու: Սակայն ո՞րն է այն տարբերությունը, որը հենց մեր հասարակությունն է դարձնում «սպառող»: «

Էական տարբերությունը կայանում է նրանում, որ մեր ժամանակակից համակարգում տպավորիչ վատնումը այլևս չունի սիմվոլիկ, կոլեկտիվ, պայմանավորող աղբյուրի նշանակություն, որը կարող էր ունենալ պրիմիտիվ խնջույքներում: Ժամանակակից, հեղինակային սպառումը անհատականացված և նվազեցրած է ՋԼՄ-ների միջամտությամբ: Նրա գործառույթը տնտեսական բարձրացումն է սպառող ամբոխների, որոնք հեղինակային սպառման հանդեպ սահմանվում են, որպես աշխատավոր ենթամշակույթ»[19]: Սպառումը ինքն իրեն օրինավորում է մարդաբանական առասպելաբանությամբ, որը միտված է «երջանկության հանդեպ բնական ձգտմանը»: Սպառման շնորհիվ երջանկության հասնելու ձգտումը գոյություն ունի թվացյալ ժողովրդավարության և «առարկայի հանդեպ» հավասարության առասպելի համատեքստում: Այսինքն սպառմանը մեկ կողմից ուղեկցում է իշխանության և ենթարկման համակարգի ամրապնդումը, մյուս կողմից ժողովրդավարական հավասարության առասպելը, որը աճող անհավասարությունների

պայմաններում իր հաստատումը գտնում է զուտ իրավական դիսկուրսում: Անկախ հարստության, աղքատության մակարդակից սպառումը գործում է մշտական պակասի տրամաբանությամբ: Նշաններ շահագործող պակասի տրամաբանությունը հանգում է իդեալական ստատուսի ձեռքբերման շահին: Այս առումով առատությունը սխալ եզրույթ է սպառող հասարակությունը նկարագրելու համար, որովհետև առատությունն այս դեպքում զուտ նշան է: Ըստ Բողրիյարի իրական առատությունը բնորոշ է պրիմիտիվ ազգերին, ովքեր սպառում էին առանց տնտեսական հաշվարկի: Բողրիյարը չի վերլուծում սպառումը որպես կարիքի բավարարում: Նրա վերլուծությունը կենտրոնանում է նշանի վրա, որի սպառումը կարիքի տրամաբանության փոխարեն ենթարկվում է ցանկության տրամաբանությանը: Սպառողական ցանկության տրամաբանությունը չունի նպատակ. այն ունի թվացյալ նպատակ-առարկաներ, որոնք երբեմն ներկայացվում են, որպես բնական կարիք: Սպառողական ցանկությունը միտված է ոչ թե հաճույքին, այլ արտադրությանը, հաղորդակցային տիրույթին և կառուցվածքային հարաբերություններին: Այսպիսով, սպառման տրամաբանությունը հանգում է ոչ թե կարիքներին և վերջիններիս բավարարմանը, այլ նշանների և վերջիններիս տարբերակման գաղափարին: Բողրիյարը չի պնդում, որ կարիք գոյություն չունի: Նա պարզապես շեշտում է, որ կարիքը բնորոշ է բոլոր հասարակություններին, մինչդեռ հասարակագիտական տեսանկյունից կարևոր է առաջնային մակարդակի կարիքների վերակազմակերպումը նշանային կառուցվածքով, որը բնորոշում է բնությունից մշակույթ արվող անցումը: Հաճույքը այս համակարգում դիտարկվում է, որպես քաղաքացու պարտք, ով սպառում է սեփական էգոն, որովհետև սպառումը անհատականացման ռազմավարություններ է մշակում: Սպառողի նշանները դառնում են անհատի ներկայացուցիչ: Սպառողը անհատականացվում է նվազագույն մարզինալ տարբերության ոլորտում, որտեղ արտադրվում են անհատներ, ովքեր գովազդային հոսքին համահունչ պետք է գտնեն իրենց իրական ես-ը: Մի որոնում, որը սպառողական համակարգում ունի զուտ նշանային խաղի նշանակություն: Հակադրությունների ու հակասությունների հետ կապված խնդիրները լուծվում են ոչ թե հավասարեցմամբ, այլ

տարբերելու շնորհիվ: Նման ժողովրդավարական ինտեգրումը նշանային տարբերությունների մեջ նշանակում է ենթարկում կոդեքսին, որի համատեքստում ընդունելի են միայն թվացյալ հեղափոխությունները: Նվազագույն մարզինալ տարբերությամբ արվող անհատականացումները շարունակում են ենթարկվել տղամարդկային/կանացի երկբևեռ հակադրությանը, որտեղ տղամարդն իր դերը ստանում է զինվորիկների հետ խաղի, հոգևարքի, պատվի, կամ ազնվական ինքնաարտահայտման սպառման մեջ, իսկ կինը իր դերը ստանում է տղամարդու նկատմամբ: Կնոջ դերը սպառողական հասարակությունում սահմանվում է տղամարդկանց մրցակցության մեջ որպես առարկա ներառմամբ: Մի ներառում, որը սահմանվում է «դուր գալ ինքդ քեզ, որ ավելի լավ դուր գաս ուրիշներին» արտահայտությամբ: Մի ներառում, որի անբաժան մասն է նարցիսսական «ինքդ քեզ սիրելու», «ինքդ քեզ գտնելու» և «քո իրական ես-ը հայտնաբերելու» պաթոսը: Մի պաթոս, որը քողարկում է իր ենթարկումը տղամարդկային պահանջկոտ մրցակցությանը: Բողոքիչարը այս ենթատեքստում խոսում է ոչ թե սեռերից, այլ տարբերակող մոդելներից, սպառող հասարակության բինար գենդերներից: Բողոքիչարը շեշտում է սպառման վերականգնողական ռազմավարությունը: Եթե ինչ-որ երևույթ կործանման շեմին է, հարկավոր է ստեղծել այդ երևույթի նշանային նմանակումը: Սպառումը նախապատրաստման խնդիր ունի: Պետք է տեղյակ լինել նշանների հոսքային առանձնահատկություններից, որոնք իրենց նորաձև փոփոխությունների ներքո, ենթարկում են անհատին մշտական հաղորդակցության կոդեքսին: Խոսքը հաղորդագրության մասին է: Մարմնի սպառումը կցված է տնտեսական մրցակցության համակարգին, և արտահայտվում է նարցիսսական վերակազմակերպման և նշանային էրոտիզմի շնորհիվ: Մարմինը հոգու մետաֆիզիկական վայրը մերժելու փոխարեն այն զբաղեցրել է իրենով: Մարմնի նարցիսսական հոսքերը պորնոգրաֆիկ հասարակության սպառողական տիրույթներում խոսում են ոչ թե մարմնի ազատագրման, այլ վերջինիս նշանային սրբացման մասին: Բողոքիչարը հանգում է այն դրույթին, որ սպառումը խորը օտարում է, որը ձևավորում է մշակույթը, սեռականությունը, ֆանտազմը և մղումը:

Սպառումը հանգում է անդրանցականի վերացմանը: Սպառող հասարակությունը բացատրվում է ոչ թե առարկաների անդրանցական ֆետիշիզացմամբ, այլ իմանենտ նշանների համակարգում ներառվելով: Ստացվում է, որ անդրանցականի բացակայությունը խոսում է սպառող հասարակության ինքն իր առասպելը լինելու մասին: Բողոքիարը ավարտում է իր աշխատությունը «Մայիս 68»-ին անդրադառնալով: «Մենք կրկին մութ ու մարգարեական դիսկուրսի մեջ ենք՝ առարկայի թակարդով և նրա թվացյալ ամբողջականացմամբ ծածկված: Այնուամենայնիվ մենք գիտենք, որ առարկան ոչինչ է, որ դրա հետևում մարդկային հարաբերությունների դատարկությունն է, հսկայական մոբիլիզացիայի դատարկ արտադրողական և սոցիալական ուժերը, որոնք նոր են նյութականացել այստեղ: Մենք ակնկալում ենք կոպիտ ներխուժումներ և հանկարծակի ոչնչացումներ, որոնք նույնքան անսպասելի, բայց ակնհայտորեն, ինչպես 1968 թվականի մայիսին, կջարդեն այս սպիտակ զանգվածը:»[20] Սույն գրքի վերջին նախադասությունը անդրադարձ է <<կարմիր մայիսին», որը նկարագրվում է կոպիտ ներխուժումներով և հանկարծակի ոչնչացումներով: Ի՞նչպես էր առաջին հայացքից այդքան աննշան գործողությունը վերածվում լուրջ տեսության ռազմավարական եզրահանգմանը: Ո՞րն է կապը սպառող հասարակության ամենագոր համակարգում կոպիտ ներխուժմամբ արվող հանկարծակի ոչնչացումների և մակրո-քաղաքականության տեսանկյունից այդքան անկարևոր 1968 թվականի մայիսի միջև: Տեսական պրպտումները մեծապես ուղղված էին իշխանության վերլուծությանը: Պայքարը ուղղված էր իշխանության գաղափարի դեմ: Սակայն ո՞րն էր այդ իշխանությունը: Որքանո՞վ էր արդիական գիտելիքը կարողանում զբաղվել այդ իշխանությամբ, և միաժամանակ խույս տալ այդ իշխանության գործիք դառնալուց: Արդյո՞ք այդ իշխանության ռազմավարությունը արգելքն էր: Արդյո՞ք «մարդու իրավունքների» ազատական սկզբունքը փրկում է իշխանությունից: Արդյո՞ք իշխանության դեմ պայքարի միջոցը ինքնության հաստատումն էր: Ո՞րն է ձախողվող հեղափոխությունների ձախողման գաղտնիքը: Ի՞նչ հարաբերությունների մեջ է գիտելիքը իշխանության հետ, և միմյանց հանդեպ ի՞նչ դիրքերում են այս երկուսը

գտնվում: Սույն համատեքստում կատարվող փոփոխությունները տանում են դեպի Միշել Ֆուկո: Վերջինս մայիսյան իրադարձությունների ժամանակ Փարիզում չէր, և մայիսյան իրադարձությունները հեռվից նկարագրել է, որպես «առեղծված»: Միշել Ֆուկոյի մեթոդաբանությունը «ծագումնաբանական» է: Այն նույնականանում է Նիցշեի «բարոյականության ծագումնաբանությանը»: Ֆուկոն ապաենթակայացնում է պատմությունը, և փորձում է խորքային հիմքերի փոխարեն նկարագրել մակերեսային ուժային իրադարձությունները: Նիցշեն և Ֆուկոն պատմության մեջ չեն որսում մեկ ճշմարտության, մեկ սկզբունքի, կամ մեկ հիմքի գիտական խորքայնությունը: Նրանք պատմությունը վերլուծում են «իշխանության», իրար փոխարինող ենթարկումների, էմպիրիկ ենթակայի և «խզումների» տեսանկյունից: Կարծրացած ընթերցողը մինչև այսօր Նիցշեի փիլիսոփայությունը նույնականացնում է իշխողների ուժի արդարացման հետ, սակայն Ֆուկոն նկատում է, որ «այն, ինչ Նիցշեն անվանել է «բարի» հասկացության Entstehungsherd (ծագման աղբյուր) ոչ ուժեղի էներգիան է, ոչ էլ թույլի արձագանքը, այլ հենց այն տեսարանը, որում նրանք գտնվում են միմյանց դիմաց: Տարածությունը, որտեղ նրանք բաշխվում են և դառնում սնամեջ իրար միջև: Դատարկությունը, որի միջոցով նրանք փոխանակվում են խոսքերով և սպառնալիքներով:»[21] Ֆուկոն ողջ խորությունը գտնում է մակերեսի վրա: Ֆուկոն մշակում է «հնագիտության» ռազմավարությունը, որն ընթացքում ստանալու է «իշխանության ծագումնաբանություն» անվանումը: Ֆուկոն չի փորձում իրադարձությունների և երևույթների մեջ գտնել մեկ զարգացման անընդհատություն: Նա վերլուծությունը կենտրոնացնում է ընդհատի, խզման և փոփոխման վրա: «Հնագիտության» մեթոդաբանությունը հակադրվում է պատմականությանը, որը գիտելիքը հանգեցնում էր սկզբնաղբյուրի հավերժացող հիմնադրմանը, անընդհատին: Պատմության փիլիսոփայությանը հակադրվող նոր վերլուծությունը առաջանում է այս հիմնադրումների փոխակերպումներից, և կենտրոնանում է ընդհատի վրա: Խնդիրը ցրման համակարգեր նկարագրելն է: Այն հակադրվում է գլոբալ պատմությանը, որը «բանականության» մենախոսությունն է: Ֆուկոն համարում է, որ պատմության այս էպիստեմոլոգիական շրջադարձը նորություն

չէ, և այն կարելի է հասցնել մինչև վաղ շրջանի Մարքսը: Շարունակական պատմության հետ բախվելիս «հնագիտությունը» բախվում է ենթակային: Խնդիր է առաջանում առկախել այդ ենթակայական ակներևությունը, որը անընդհատ պատմության մշտական հարաբերակիցն է: Եթե Նիցշեին վերագրում են «աստծո մահի» հղացքը, ապա Ֆուկոյի նախագիծը «մարդու մահն էր»: Եթե պատմության շարժիչ գլխավոր ուժը ենթական չէ, ապա ինչի՞^օ հետ գործ ունենք: Գործ ունենք անգիտակցական և ինքնաբերական փոխակերպման հետ, որի նկարագրությամբ էլ զբաղվում է սույն նախագիծը: Ի սկզբանե հարկավոր է կատարել քննադատողական աշխատանք: Ֆուկոն մատնանշում է նոր ձևավորվող այս դիսկուրսի փխրունությունը, որը մի տեսակ դատարկ տարածքում է գտնվում: Որպես հեղինակ նա իր գրելու նպատակաբանությունը բացատրում է դեմք չունենալու միտմամբ: Սկզբնական արվող ժխտական աշխատանքների իմաստը անընդհատի թեման բազմազան դարձնող հասկացություններից ազատվելն էր: Առաջին հերթին Ֆուկոն առկախում է գրքի և ամբողջական գործի միավորը: << Բանն այն է, որ գրքի լուսանցքները երբեք հստակորեն ու խստորեն քաշված չեն. գիրքը կաշկանդված է, վերնագրից, առաջին տողերից ու վերջակետից այնկողմ, իր ներքին ուրվագծից և իրեն անկախացնող ձևից այնկողմ, այլ գրքերի, այլ տեքստերի, այլ նախադասությունների արվող հղումների մի համակարգով. մի հանգույց է մի ցանցի մեջ»[22]: Ամբողջական գործը ընտրողական աշխատանք է կատարում այս հղումների համակարգից, և դրանով իսկ հանդիսանում է անընդհատի հասկացություն: Անընդհատության անմիջական ձևերի առկախումը նոր տարածք է բացում վերլուծության այս ձևի համար: Պետք է ինքն քեզ դարձնել ազատ, որպեսզի դիսկուրսի ներսում և դիսկուրսից դուրս իրականացող խաղերը կարողանաս նկարագրել: Ժխտական աշխատանքը նաև բացառում է մարդաբանական միավորների գերիշխանությանը վերլուծության ոլորտում: Անհատը, տեքստի հեղինակը, դիսկուրսի ենթական այլևս չեն կարող հիմքեր հանդիսանալ պատմական վերլուծության համար: Դիսկուրսիվ կազմավորումների ուսումնասիրությունը հանգում է խզումների, շեմերի, աղյուսակների և ընդհատների նկարագրությանը: Պետք է նկարագրել դիսկուրսի ձևավորման կանոնները: Ֆուկոն

դիսկուրսները հասկանում է ոչ թե իբրև նշանների միասնություններ, այլ իբրև գործածություններ: Վերջիններս իրենց գործածման ընթացքում ձևավորում են այն առարկան, որի մասին խոսելու են: Ասույթների գործելակարգերը չեն սահմանվում անդրանցական ենթականերին, կամ հոգեբանականակ ենթակայականություններին դիմելով: Դիսկուրսի առարկաները «բառերը» և «իրերը» չեն: Հղացքները պետք չէ առնչել գաղափարների առաջխաղացմանը: Տեսական ընտրությունների ձևավորումը պետք չէ առնչել հիմնարար նախագծին, կամ կարծիքների խաղին: Նախկինում արդեն հիշատակված հետկառուցաբանական միտումը տեսնում ենք նաև այստեղ: Մենք խոսել էինք նշանակման ընթացք լինելուց: Այստեղ Ֆուկոն հաստատում է, որ ասույթը միավոր չէ: Այն գործառույթ է, որը խաչաձևում է կառույցներ, և երևան հանում դրանք կոնկրետ բովանդակությունները: Ենթական այս համակարգում նույնպես լոկ գործառույթ է, որը մեկ ասույթից մյուսի անցման ժամանակ փոխվում է: Ենթական մեկնակետ չէ, այն ասույթի արտադրանք է: Ասույթը առարկաների հետ առնչվելուց բացի, որոշակի դիրք է զբաղեցնում հնարավոր ենթակաների հանդեպ: Այս դեպքում ի՞նչ է դիսկուրսը, և ինչո՞վ է այն տարբերվում ասույթից: Դիսկուրսը ձևավորման մեկ և նույն համակարգին պատկանող ասույթների միասնությունն է: Ֆուկոն կիրառում է իր և Նիցշեի «ծագումնաբանական» մեթոդը լեզվի հանդեպ, և լեզուն հաստատում է իր «նշանակիչի և նշանակյալի» տեսությունից անկախ հայտնության մեջ: Ֆուկոն ժխտում է լեզվի անդրանցական, կամ մարդաբանական նկարագրությունը: Ասույթի սահմանումից հետո դիսկուրսի դերը սույն մեթոդաբանության մեջ ավելի պարզ է դառնում: Դիսկուրսի գործածությունը դարաշրջանի բազմաոլորտ (տնտեսական, լեզվական, սոցիալական) համակարգը ասութենական պայմաններով որոշարկող, անանուն և պատմական կանոնների միասնությունն է: Կարծրացած «իմաստի» համեմատ ասույթը գերառատ է: Դիսկուրսը մասնատում է այս գերառատ դաշտը, և լեզվի դաշտում հաստատում է դատարկության սկզբունք: Այդ իսկ պատճառով ասույթը միշտ պակասում է: Այս առաջին, կամ մարդկային հայացքից խճճված համակարգում հարց է առաջանում: Եթե ենթական առկախվում է, ինչի՞ արդյունք, կամ հետքն է ասույթը: Պատասխանը

պարզագույն է: Ֆուկոն չի դիտարկում ասույթը, որպես հետք, կամ արդյունք: Ֆուկոն գիտակցում է ասույթի կախյալությունը և այն ուրիշ բանի շուրջ հողավորելու պետքը, բայց ասույթը ինքնավար է, և վերլուծությունը չպետք է արտաքին, անդրանցական, տեսանկյուններից նրան մոտենա: Այստեղ չկա «կոգիտոյի» կարիք: Ֆուկոն կիրառում է «դրականություն» եզրը, որը հատկանշում է դիսկուրսի միավորը անհատական գործերից, գրքերից ու տեքստերից այնկողմ: Դրականությունը պատմական ապրիորին է: Հնագիտությունը չի փորձում տեքստի մեջ իրականացնել ամբողջական պարբերացման փորձ: Այն ասութենական համասեռության մակարդակի նկարագրությամբ է զբաղվում: Այս համակարգում գիտելիքի դերը նույնպես փոփոխվում է: Գիտելիքի մասին խոսքը արվում է դիսկուրսիվ գործածությամբ: Գիտելիքը տարածք է, որը հնարավոր է դարձնում ենթակայի դիրքավորումը կոնկրետ դիսկուրսի առարկայի հանդեպ: Գիտելիքի նախադրյալը ոչ թե գիտակցությունն է, այլ դիսկուրսիվ գործածությունը: Ականատեսն ենք լինում Եվրոպական մշակույթի հիմնարար միավորների ապակենտրոնացմանը: Ֆուկոն ասում է, որ «խնդիրը իրականացնելն է այնպիսի մի ապակենտրոնացում, որը որևէ կենտրոնի չի ընձեռնում որևէ առավելություն»: [23]: Իր «Գիտելիքի հնագիտությունը» գիրքը Ֆուկոն ավարտելու էր իր «մարդկայինը» սպանող հանդիսավոր խոսքով: «Կարող է, իրոք, սպանեք աստծուն բեռան տակ այն ամենի, ինչ ասել էք, բայց մի կարծեք, որ այն ամենով, ինչ ասում էք, կստեղծեք մի մարդ, որն ավելի երկար կապրի, քան նա:»[24] Ֆուկոն իր քննադատական տեսությունը սկսել է «խելագարության», քաղաքակրթության և «հոգեբուժության» ոլորտները ուսումնասիրելով: Այդ ուսումնասիրության ռազմավարությունը վերոնշյալ «հնագիտությունն էր»: Դիսկուրսի ուսումնասիրության շնորհիվ Ֆուկոն փորձում է հասկանալ, թե ինչպես է «խելագարությունը» վերածվել «հոգեկան հիվանդության»: Ըստ Ֆուկոյի «հոգեկան հիվանդությունը» հոգեբուժության մենախոսությունն է, որը հնարավոր է դարձել «բանականության» և «խելագարության» միջև գոյացած լռության հետևանքով: Ֆուկոյի խնդիրն է գրել այդ լռության հնագիտությունը: Ի՞նչպես խելագարը միֆական կերպարից դարձավ բացառող

ուսումնասիրության առարկա: Ֆուկոյի ուսումնասիրության այլ ասպարեզներն են՝ կլինիկան, պատիժն ու հսկումը և սեռականությունը: «Հսկել և պատժել» աշխատությամբ ֆուկոյական միտքը ներխուժում է իշխանական հարաբերությունների ուսումնասիրության ոլորտ: Ուսումնասիրելով հանրային մահապատիժներից դեպի բանտային համակարգ անցումը, Ֆուկոն հարցադրում է ղեկավարման մարմնային և հոգեկան ռազմավարությունները: Առաջ իշխանության թիրախը մարմինն էր, որը ցավի, թագավորական ուժի ցուցադրման, ահաբեկման շնորհիվ հաստատում էր իր արդյունավետությունը, սակայն արդիական իշխանությունը գործում է այլ կերպ: Ֆուկոն նկատում է դատական որոշումներ կայացնող մեքենայի լիազորությունների ընդլայնումը պատժից շատ ավելի հեռու, որտեղ թիրախը հոգին է: Խոսքը հոգի-սուբստանցի մասին չէ: «Այս իրական, մարմնական հոգին սուբստանցիան չէ. դա այն տարրն է, որում արտահայտված են որոշակի տեսակի ուժի ազդեցությունները և որոշակի տեսակի գիտելիքները: Այն մեխանիզմը, որով ուժային հարաբերությունները առաջացնում են գիտելիքի հնարավոր կորպուս, և գիտելիքը ընդլայնում և ամրապնդում դրա իշխանության ազդեցությունը:» [25] Չնայած այս «հոգու» ներածության, թիրախը մնում է մարմինը, վերջինիս ուժերը և օգտագործման հնարավորությունները: Արդիականության հոգին հետաքրքիր է մարմնի կառավարման համատեքստում: Ֆուկոն պնդում է, որ հոգին մարմնի բանտն է: Բայց մարմնի ղեկավարումը այլևս չի արվում ուղիղ բռնության շնորհիվ: Իշխանությունը փոխել է իր ռազմավարությունը: Ուսումնասիրելով իրավագիտության, պատժի լիազորությունների և այլ ոլորտներում կատարվող փոփոխությունները Ֆուկոն նկատում է բանտերի, դպրոցների, արտադրամասների և արդիական հաստատությունների կառուցաբանական նմանությունը: Կարգապահական այս ղեկավարումը հիմնված է փակ տարածությունների, ժամանակագրական հստակության իշխման, մարմնի արդյունավետության կառավարման և հսկման վրա: Հսկումը արվում է «պանոպտիկում» վերահսկման մեթոդաբանության շնորհիվ: «Պանոպտիկումը» Ջերեմի Բենթամի կողմից գծված բանտարկյալների և այլ վերահսկման կարիք ունեցողների

վերահսկման համակարգ է, որի ճարտարապետական առանձնահատկությունը վերահսկող աչքի ամենատես դիրքն է: Վերահսկվողը լուսավորության առանձնահատկության շնորհիվ չի տեսնում իրեն հսկողին, բայց հոգեբանական առումով նա միշտ զգոն է, որովհետև գտնվում է մի իրավիճակում, որ կարող է յուրաքանչյուր պահին գտնվել հսկողի հայացքի կիզակետում: «Այստեղից է գալիս Panopticon-ի հիմնական ազդեցությունը. կալանավորի մոտ առաջացնել գիտակցված և մշտական տեսանելիության վիճակ, որն ապահովում է իշխանության ավտոմատ գործունեությունը:»[26] Այս ճարտարապետական համակարգի կառուցվածքը բնորոշում է արդիական իշխանության կարգապահական, ուղղող դիսկուրսը: Ֆուկոյական «իշխանության ծագումնաբանության» վերլուծական առանձնահատկությունը ապակենտրոնացնող ռազմավարությունն է: Նա հրաժարվում է վերլուծությունն իրականացնել գաղտնի հասարակությունների, մարդաբանական, անդրանցական միավորների և թագավորի մարմնի կառուցվածքը հաստատող մեթոդաբանությամբ: Այս մեթոդաբանությունը իրականանում է տարրերի բազմազանության և ցանցի շնորհիվ: «Սեռականության պատմությունը. իմացության կամեցողությունը» գրքում Ֆուկոն «իշխանություն» հղացքը սահմանում է, որպես ուժերի բազմազանություններ, որոնք իմանենտ են այն տիրույթին, որտեղ իրենք ստեղծում են իրենց կազմակերպումը: Ֆուկոն չի դիտարկում իշխանությունը, որպես հաստատություն: Իշխանությունը ամենուր է ու գալիս է ամեն տեղից: Ֆուկոյի փիլիսոփայությունում իշխանությունը կոնկրետ հասարակության ռազմավարական ընդհանուր իրավիճակն է: Սույն աշխատության համատեքստում Ֆուկոն ուսումնասիրում է սեռականության դիսկուրսը: Այն, թե ինչպես սեռականությունը «ars erotica»-ից վերածվեց «scientia sexualis»-ի, և ներառեց ենթակային սեռականության հսկման, գիտական ուսումնասիրության, և ապագայում ազատագրվելու և պաշտպանվելու դիսկուրսի մեջ: Ֆրոյդը և իշխող ազատագրական դիսկուրսը իշխանության գործառույթը տեսնում է ճնշման մեջ: Ֆուկոն հերքում է այս մոտեցումը, ցույց տալով, որ բռնաճնշող իշխանությունը թույլ իշխանությունն է,

մինչդեռ արդիական կառավարումը տեղի է ունենում չափակարգայնացման, ցանկության արտադրման, գիտական դիսկուրսի և ազատագրման դետերմինացված հեռանկարի շնորհիվ: Այս տեսությունները ուղղված են ոչ թե իշխանության ամբողջական ընկալմանը, այլ իշխանության միկրո-ֆիզիկային և միկրո-քաղաքականությանը: Չնայած հեղինակների մերժմանը, այս տեսությունները ստացել են «հետարդիականություն» (postmodern) անվանումը: «Մայիս 68»-ի հեղափոխության հաղթանակը կապված էր ոչ թե Շառլ դը Գոլի հրաժարականի, այլ քաղաքականության, մշակույթի, դիսկուրսի և մարդու փոփոխության հետ: Անհեռատես ավերածությունների առատությունը, ամբողջատիրական գաղափարախոսությունների բացակայությունը և ինքնակազմակերպչական ցուցարարների մոլեկուլյար մեթոդաբանությունը ուղիղ կապ ունեն հետարդիականության հետ: Ի՞նչ է հետարդիականությունը: Այս եզրույթը փիլիսոփայական դիսկուրսում հղում է Ժան-Ֆրանսուա Լիոտարին: Լիոտարը գիտելիքը դիտարկում է, որպես պատում, որը Լուսավորչականության ընթացքում վերածվել է հոգու դիալեկտիկայի, իմաստի հերմենևտիկայի, բանականության, զարգացման դիսկուրսի: Լուսավորչականության պատումը գիտական պատումն է, որը մետապատում է: Մետապատումը պատումները հորինվածք է համարում, և թելադրում է իր օրինավորման խաղը: Ըստ Լիոտարի՝ «մենք «հետարդիություն» ենք համարում անվստահությունը մետապատումների հանդեպ» [27]: Պատումային ռազմավարությունը առաջնորդվում է հերոսի, շուրջերկյա ճամփորդությունների, մեծ նպատակների համատեքստում: Մետապատումային ռազմավարությունը, չնայած իր ամենագործության ակներևությանը, ամբողջական չէ: Այն լուրջ դիսկուրս է, որը գոյություն ունի պատումային գիտելիքին հակադրվելու շնորհիվ: Լիոտարը այս ամենը դիտարկում է «լեզվական խաղերի» տեսության շրջանակում: Այս դեպքում ո՞րն է հետարդիության պատումը: Բանն այն է, որ տեղեկագիտության դարաշրջանի հարցը կառավարման հարց է: Լիոտարը գիտելիքի վերլուծությունը չի հանգեցնում գիտությանը, կամ իմացությանը: Գիտելիքն այն է, ինչ ունակ է դարձնում մեկին արտաբերելու նշողական «լավ» ասույթներ, բայց ի լրումն նրա նաև ցուցողական «լավ»

ասույթներ, գնահատողական «լավ» ասույթներ»[28]: «Լավ» գնահատականը կապված է սովորության, եղած ճշմարտության, գեղեցկության, գործունեության չափանիշներին հարմար լինելու, «գիտեցողի» խոսակիցների միջավայրում ընդունված լինելու հետ: Ժամանակի ընթացքում գիտելիքը հանգել է զարգացման գաղափարին, որը հիմնվում է թերզարգացվածության հորիզոնի վրա: Ասյտեղ ի հայտ է գալիս «վայրենի», «պրիմիտիվ» և գիտական, քաղաքակիրթ մտքի տարանջատումը: Պատումը գիտելիքից տարբերվում է ասութենական առանձնահատկություններով: Պատումը հերոսների փորձերի դրականության և բացասականության մասին է: Պատումային ձևը իր մեջ ըդունում է լեզվախաղերի բազմություն: Պատումային ձևում պատմելու հավակնությունը կապված է ունկնդիր լինելու արտոնության հետ: Պատումային գիտելիքում կա առաքող, հասցեատեր, հերոս, և առաքող լինելու արտոնությունը հաճախ կապված է նախկինում հասցեատերի փորձ ունենալու հետ: Պատումային ձևի առանձնահատկությունն այն է, որ նրան տիրապետողը կարիք չունի իր անցյալը հիշելու ունակության: Չնայած նրա, որ պատումները անցյալ ժամանակահատվածով են, նրանք միշտ ժամանակակից են ներկա գործողությանը: Գիտական, մեծ պատումների ձևում կա ասողի պաշտոնի գերիշխանություն, օրինավորման ուրիշ ձև, փաստարկներ և ապացույցներ, մյուս լեզվախաղերից առանձնացված լինել, նշողական լեզվախաղի առանձնացում և մնացածի բացառում: Պատումային ձևը հնարավոր չէ դատել գիտականի տեսանկյունից: Հակառակը նույնպես անհնար է: Բանն այն է, որ պատումային ձևում ինքն իրեն օրինավորելու խնդիրը անկյունաքարային կերպով դրված չէ: Այն չի առաջնորդվում «վերիֆիկացնող» ապացույցներով, և այդ իսկ պատճառով ցուցաբերում է որոշակի հանդուրժողականություն գիտական պատումի հանդեպ: Գիտականությունը, սակայն, կայսերապաշտական դիրքերում է պատումային ձևի հանդեպ: Վերջինս դիտարկվում է, որպես «կանանց և երեխաների» համար լավ, «պրիմիտիվ», «վայրենի» հեքիաթների ամբողջություն, որոնք լավ կլինեն բանականության շնորհիվ վերացնել: Արևմուտքի մշակութային այս կայսերապաշտության առանձնահատկությունը օրինավորման պահանջի գերակայությունն է: Այն իր դիսկուրսով օրինավորում է այլ դիսկուրսներ, և

իր լեզվախաղի կանոններով անվավեր է ճանաչում այլ դիսկուրսներին, որոնք ունեն այլ կանոններ: Ըստ Լիոտարի գիտական պատումին բնորոշ է ինքնաքայքայման հատկությունը, որը առաջ է բերվում ապաօրինավորման շնորհիվ: Հետարդիական ապաօրինավորումը ուղղված է ոչ թե գիտության բացառմանը, կամ «բանականության» ոչնչացմանը, այլ այն պնդումին, որ գիտական դիսկուրսը, որպես խաղի մի ձև, չի կարող օրինավորել, կամ բացառել այլ լեզվախաղերը: Հետարդիականության պատումը անվերջ փոքր մեծությունների ի հայտ գալու տարածություն է: Այն հիմնված է հաստատման, մետապատումները քննադատելու և բազմազանության վրա: Հետարդիականության պատումը համակարծության և կայունացման փոխարեն բացատրվում է հարակարծական ապաօրինավորմամբ: Այն բազմազանությամբ, որում ապակենտրոնացվում է անընդհատը, և ի հայտ է գալիս ասույթների բազմազանությունը: «Մայիս 68»-ը խզում էր դասական ձախակականության ամբողջացնող, մեկ գաղափարի շուրջ կենտրոնացնող և աստիճանակարգային ռազմավարություն ու գաղափարախոսություն ձևավորող հայեցակարգերի հետ: Հետարդիականությունը հենց այս անվստահության հաստատողական ընթացքն է: Հաստատողական, որովհետև այստեղ արվող ժխտումները ուղղված են ոչ թե պատումների, այլ մետապատումների դեմ: Չնայած որոշ տեսական նմանությունների, չենք կարող ամբողջացնել այս տարբեր փիլիսոփաների տեսությունները «հետարդիական» անվանումով: Վերջինս ճիշտ եզրույթ չէ, և չի բնութագրում ռազմավարական առանձնահատկությունները, որոնք ըստ էության տարբեր են: Անդրադառնանք վերջին երկու հեղինակներին, ովքեր համահեղինակներ էին, և իրենց տեսությամբ խզում են առաջացնում նոր մտայնության և Եվրոպական մշակույթի դասական մտածողության միջև: Այս հեղինակների համատեղ առաջին գիրք՝ «Հակա-Էդիպը» համարվել է «Մայիս 68»-ի աստվածաշունչը: Խոսքը Ժիլ Դըլյոզի և Ֆելիքս Գվատարիի մասին է: Վերջիններիս հղացական մեքենան շատ բազմազան է: Սույն հետազոտության շրջանակում կսահմանափակվենք հեղափոխական անգիտակցականի, ցանկության նոր վերլուծության և քաղաքական նոր համատեքստի

պարզաբանմամբ: Այս պարզաբանումից հետո կպարզաբանենք այս և բոլոր վերոնշյալ, այլ տեսական նկրտումների բացատրողական կապը «Մայիս 68»-ի հետ: Նաև կարևոր ենք համարում խոսել հերոսի վերացական բնույթի շեշտման գաղափարից: Արդիականությունը բնորոշ հեղինակի ամենագործությունը փոխարինվել էր գրողի հաղորդիչ լինելու, և ընթերցողի ընկալողական կարողությունների կարևորմամբ: «Գիտելիքի հնագիտության» մեթոդը արդեն առկախել էր գրողի իշխանությունը տեքստի նկատմամբ: Հետարդիականության շրջանում առաջ է մղվում ընթերցողի ընկալողական ուժը: Գրողը առաջին հերթին ընթերցող է: «Մայիս 68»-ից հետո տեսությունը և կիրառությունը մասամբ հրաժարվեցին «գաղափարական հայրերի» հեղինակությունից: «Մայիս 68»-ը ոչ թե պոստենցիալ ունեցող, մեկ հեղինակի գաղափարներով ամրագրված, մեկ ռազմավարություն ունեցող շրջադարձ էր, այլ հեղափոխական դառնալու ընթացք: Հեղափոխությունը այսուհետ հեղափոխական դառնալու ընթացք էր: Ի՞նչպես է սա բացատրվում, և ի՞նչպես է այս նոր մեթոդաբանությունը պայքարում դրամատիկության դեմ:

Գլուխ երրորդ

«Մայիս 68» և շիզոֆրենիա

Կիրառության և տեսության միջև տեղի էր ունեցել սահմանազատում: Մ. Ֆուկոն նկատել էր, որ սեռականությունը լոկ պատմական կառույց է: Խնդիրը այլևս արգելքի դեմ պայքարելը չէր: Արգելքի փոխարեն ականատեսն ենք ցրման, որտեղ ասույթների բազմազանության մեջ կարծրացող դիսկուրսներն էլ հնարավոր են դարձնում «արգելքի» ի հայտ գալը: Կորցրել ենք հավատը մետապատումների հանդեպ, և դեպի կատարյալ հասարակություն տանող ուտոպիստական ակնկալիքների փոխարեն ուսումնասիրում ենք հեղափոխական դառնալու հոսքերը: Ի՞նչ էր տեղի ունեցել: Ի՞նչ էր իրենից ներկայացնում «Մայիս 68»-ը: Ժ. Դըյոզի և Ֆ. Գվատարիի «Դրամատիքություն և Շիզոֆրենիա» աշխատության առաջին գրքի ամերիկյան հրատարակչության ներածության մեջ Մ. Ֆուկոն արձանագել է, որ «Հակա-Էդիպը» ներածություն է դեպի հակաֆաշիստական կյանք: Ֆաշիզմի նոր ընկալումը «Մայիս 68»-ի կարևորագույն բացատրությունն է: Ֆաշիզմը այլևս Ա. Հիտլերի և Բ. Մուսոլինիի ռեժիմների անվանումը չէր: Ֆաշիզմը սերն է շահագործման և ենթարկման նկատմամբ: Այն ամենուր է, իսկ շիզո-վերլուծության խնդիրն է չսիրահարվել այդ իշխանությունը: Ի՞նչ է շիզո-վերլուծությունը: Մ. Ֆուկոյի, Ժ. Դըյոզի և Ֆ. Գվատարիի ստեղծած մեթոդաբանությունը ամբողջությամբ հակադրվում է «Եվրոպական դասական մշակույթի» հայեցակարգերին: Հոգեվերլուծությունը ցանկությունը բացատրում է արգելքի, կաստրացիայի, ֆալոսի և հոր եզրույթաբանությամբ: Հոգեվերլուծական պրպտումները հանգում են Էդիպին և Էդիպի բարդույթին: Թվում է, թե այդ Էդիպը տրված փաստ է, սակայն այն մեքենայական անգիտակցականի խիստ ճնշումն է: Եվրոպական դասական մշակույթի հայեցակարգերը այստեղ դիտարկվում են, որպես ներոտիկ, ով տեղավորվել է հոգեվերլուծաբանի թախտին և ենթարկվում է

հոգեվերլուծաբանի ընկալումներին: Հոգեվերլուծությունը հանգել է ցանկությունը, որպես պակաս դիտարկելու միտմանը, սակայն ցանկությունը մեքենայական ավելցուկ է: Դրլյոզի և Գվատարիի գիրքը կարծրացած տրամաբանության կոպտագույն խախտում էր: Այն չի ինտեգրվում տեսության, քաղաքական նախագծի, փիլիսոփայական գրքի, կամ հեղինակային անհատականության գաղափարներում: «Դրամատիքություն և շիզոֆրենիա» աշխատությունը միտված է քանդել մեկ գրքի և ամբողջական գործի միավորները: Այն դիմադրում է ծառանման միավորներին: Ծառը ունի արմատ և առաջանում է այդ արմատից: Սույն աշխատությունը շարժվում է ռիզոմայի ռազմավարությամբ: «Ռիզոմայի յուրաքանչյուր կետ կարող է և պետք է կապված լինի նրա ցանկացած այլ կետի հետ»[29]: Ցանկությունը այլևս կաստրացիայի մասին չէ: Քաղաքականությունը այլևս երկբևեռ հակադրություններով պայմանավորված դասակարգերի մասին չէ: Վերլուծությունը տեղափոխվում է մեքենաների, բազմազանությունների, ինտենսիվությունների և ընթացքների դաշտ: Կարծրացած ամբողջականացումները զուտ ընթացքի մաս են: Նրանք գործածություններ են, ոչ թե անսասան էություններ: Արվեստը այլևս ռեպրեզենտացիա չէ: Արվեստը ստեղծագործում է, իմանենտություն է և բազմազան կյանք: «Շիզո-վերլուծությունը» կյանքի վերլուծություն է: Այն ի հայտ է գալիս Սպինոզայի «իմանենտ աստծո», Նիցշեի «առ իշխանության կամքի», Ֆուկոյի «միկրո-քաղաքականության» և շատ այլ փիլիսոփաների մոտ: Ի՞նչով է պայմանավորված «շիզոֆրենիա» եզրույթի ընտրությունը: Ի՞նչ տեղ ունեն ձախակալական գաղափարները այս համատեքստում: Սույն տեսությունը տարածականացման, ապատարածականացման և վերատարածականացման մասին է: Եվրոպական մշակույթը և վերջինիս հայեցակարգերը մեկ-երկու նշանակչական, հայրիշխանական, ծառանման և ներտիկ համակարգեր են, որոնց գործառույթը ռեպրեզենտացիան է: Դրամատիքությունը տարբերվում է այլ հասարակարգերից նրանով, որ կարողացել է իր հիմքը գտնել վերջիններիս ոչնչացման պատճառ հանդիսացած վայրում: Այլ հասարակարգերը ունեին տարածականացնելու և կողավորելու բնույթ: Ընդունված տարածությունից և կողից ցանկացած դուրս բան

վտանգ էր հանդիսանում, սակայն դրամատիքությունը ի վիճակի է յուրացնել այդ հոսքերը հավելյան արժույթով: Նա իր իմունային համակարգը ստեղծում է ապակողավորող, ապատարածականացնող հոսքերի վրա: Այնուամենայնիվ նա այդ հոսքերը վերատարածականացնում և վերակողավորում է: Ո՞րն է շիզոֆրենիկի դերը այս համակարգում: Ֆ. Գվատարին և Ժ. Դըլյոզը չեն խոսում կլինիկական միավոր «շիզոֆրենիկի» մասին: Նրանց համար շիզոֆրենիկը ապատարածականացման ռազմավարությունը կրողն է: Մինչդեռ ներոտիկը ինքն իրեն գտնում և հաստատում է դրամատիքության կարծրացած և արհեստածին տարածություններում, շիզոֆրենիկը զբաղվում է անավարտ կազմաքանդմամբ, որը դրամատիքությունը հասցնում է իր սահմանին: Հենց սա է ձախականության նոր խնդիրը: Դրամատիքությունը հասցնել իր սահմանին, այնտեղ, որտեղ նա ինքն իրեն գտնում է անընդհատ ապատարածականացման և շիզոֆրենիզացման մեջ: Ո՞րն է այս դեպքում արվածի ձախակողմյան գործառույթը: Դրամատիքության տարածականացումները ենթադրում են ստանդարտ: Այդ ստանդարտները ամրագրված են «Եվրոպական դասական մշակույթով» և ներկայանում են, որպես կենտրոն: Խոսքը մարդաբանական գերիշխանության, հասուն բանականության, տղամարդկության, մեկ-երկու նշանակչական նշանակիչների, հոգեվերլուծական ընկալման (interpretation) և այլ իշխող դիսկուրսների մասին է: Աջ քաղաքական կողմնորոշումը ելնում է կենտրոնից, և ծայրամասը դիտարկում է կենտրոնից: Մինչդեռ ձախ քաղաքական կողմնորոշումը ելնում է ծայրամասից և ծայրամասի նկատմամբ է դիտարկում կենտրոնը: Ամրագրված ստանդարտները կարծրացած չափումներ են, մինչդեռ «դուրս մնացածները՝ հեղափոխական պոտենցիալ ունեցող հոսքեր: Հեղափոխական նոր ռազմավարությունը հիմնված է դարձող հոսքերի վրա: Կին դառնալ, երեխա դառնալ, կենդանի դառնալ և այլն: Սրանք մեքենայական ընթացքներ են, որոնք ապակենտրոնացնում են իշխող գործառույթները և իրականացնում ապատարածականացում: Սրանք ստեղծում են «մարմին առանց օրգանների»: Ի դեպ ապատարածականացված երևույթը միտում ունի վերատարածականացվելու: Դրա համար շիզո-վերլուծությունը մշտական աշխատանք

է: Այն ինտեռպրետացիա (ընկալում) չէ, այն էքսպերիմենտ (փորձարկում) է: Սույն տեսությունը վերաբերում է մի շարք կարևորագույն հղացքների ստեղծմանը, սակայն սույն հետազոտությունում սահմանափակվել ենք «Մայիս 68»-ը բացատրող միտումները նկարագրելով: Քաղաքական ասպարեզում այս ռազմավարությանը բնորոշ են մերժողական հատկանիշներ: Այլևս չկա վստահություն «մարդու իրավունքների», «անձի ազատությունների» և «ինքնությունների» հանդեպ: Սույն կիրառությունը անընդհատ ապամարդկայնացման, ապաենթակայացման և ապաանհատականացման փորձ է: Փորձ, որի նպատակը բացատրվում է անընդհատ մեջտեղից, զրոյական կետից սկսելով: Կարո՞ղ ենք եզրակացնել, որ գործ ունենք քաղաքական ապաստան գտած նիհիլիզմի հետ, որն իր նպատակը տեսնում է արգելքների դեմ բոյկոտման աննպատակ քայլերում: Ոչ, որովհետև նիհիլիզմը ժխտման ռազմավարություն է, իսկ սույն մեթոդը՝ հաստատման: Նիհիլիզմը ուղղված է կյանքի քայքայմանը և արգելքը խախտելուն, մինչդեռ շիզո-վերլուծությունը կյանքի հաստատումն է, որտեղ արգելքը լոկ հազար հոսքերից մեկի կողմից առաջադրված տարածականացում է: Այս միտումը չի կարող հարցնել նպատակի և միջոցների միջև ընտրության մասին, որովհետև նա ամեն ինչ ընկալում է ինտենսիվությունների, հոսքերի, մեքենայական անգիտակցականների և ընթացքների տեսանկյունից: Այն չի խոսում ցանկացող ենթակայից, կամ շահագործող արտադրությունից: Այն խոսում է ցանկացող արտադրությունից, որը միշտ <<իրականի» (Լականյան իմաստով) արտադրություն է: Հեղափոխությունը ոչ թե շրջադարձի հույս է, այլ ռազմավարություն: Ձախականությունը ոչ թե բարոյական կողմնորոշում է, այլ հայացքի դիրքավորում, որտեղ մեկնակետը ծայրամասն է: Պատերազմը պատերազմական մեքենայի յուրացումն է պետական ասպարատի կողմից: Բուն պատերազմական մեքենան բազմազան, դրական և մոլեկուլյար է: Մոլեկուլյարության և միկրո-հոսքերի շուրջ կազմակերպված հղացքները ծագում են ոչ թե փոքրը մեծին հակադրելու, այլ սրանցից դուրս գալու ընթացքից: Երկբևեռ հակադրություններին հակադրվում են բազմազանությունները: Ժ. Դըլյոզը իր հարցազրույցներից մեկում բացատրում է «Մայիս 68»-ի տրամաբանությունը: Հենց այդ բացատրությունն էլ

կներառենք մեր «եզրակացության» մեջ, որից առաջ անհրաժեշտ ենք համարում երկու
բառ ասել «մայիսյան» ֆիլմերի մասին:

Ակնարկ

«Մայիս 68» և ֆիլմ

«Մայիս 68»-ը նաև ֆիլմասերների հեղափոխությունն է: Ֆիլմի քաղաքականացումը տեղ գտավ «մայիսյան իրադարձություններում: Սույն հետազոտության գլխավոր առարկան չի հանդիսանում ֆիլմը: Այդ իսկ պատճառով կսահմանափակվենք տեղեկատվական անդրադրձով և իրավիճակի նկարագրմամբ: «Կարմիր մայիսը» պատկերված է Բեռնարդո Բերտոլուչիի «Երազողները (2003)» ֆիլմում: Սույն ֆիլմի սկիզբը կապված է Cinémathèque Française-ի մոտ Հենրի Լանգլուային հեռացնելու դեմ պայքարի հետ: Գլխավոր հերոսը ամերիկացի ուսանող է, ում պատմությունը զարգանում է սեռական և քաղաքական կյանքի բախման կիզակետում: Ֆիլմում պատկերված են «Կարմիր մայիսի» իրադարձությունները, թեմաները, համատեքստը և այլն: Ոստիկանների հետ բռնի պայքարները, մոլոտովի կոկտեյլները, ինքնակազմակերպչական ռազմավարությունները, մատիստական ընթերցումները, ֆիլմասերների կյանքերը և սեռական փորձարկումները: Բոլոր այս «մայիսյան» երևույթները տեղ են գտել սույն ֆիլմում: Ուշագրավ է 1967 թվականին լույս տեսած «La Chinoise (Չինուհին)» ֆիլմը, որը զարգանում է հերոսների ներանձնական հարաբերությունների և մարքսիզմում տեղի ունեցած բախումների բախման կիզակետում: Ֆիլմի առաջին պլան մղվելը «Մայիս 68»-ի անբաժան հատվածն է: Այն բացատրում է նոր սերնդի ընկալողական նոր մեթոդաբանությունը, «նոր ալիքի» ի հայտ գալը և ընթերցողական ընկալման այլընտրանքները: Ժան-Լյուկ Գոդարը, Ֆրանսուա Տրյուֆոն և այլ ռեժիսորները շարժման անբաժան մասն էին:

«Մայիսյան» երիտասարդությունը ֆիլմասերների երիտասարդություն էր:

Եզրակացություն

«1968-ի մայիսը առանց հեղափոխական ապագայի հեղափոխական դառնալն էր: Մարդիկ միշտ կարող են ծիծաղել փաստից հետո, բայց մաքուր դարձման միտումը գերել էր մարդկանց: Անգամ կենդանի դառնալը, երեխա դառնալը, տղամարդկանց կին դառնալը, կանանց տղամարդ դառնալը: . . . Ի՞նչ է դառնալը: «Մայիս 1968»-ը ներկայացնում է այդ դառնալու հրահանգը:» [30] Այսպես է նկարագրում Ժիլ Դըլյոզը «Մայիս 68»-ը: Թեմայի ընտրության առանձնահատկություններից մեկը նրա խախուտությունն էր: Վերլուծության ընթացքում ականատես եղանք զանազան, իրար մերժող, իրար դեմ պատերազմող տեսությունների ի հայտ գալուն: Նկատեցինք, որ «Մայիս 68»-ի քաղաքական պարտությունը արվել է մի շարք սոցիալ-փիլիսոփայական փոփոխություններով: Տեղի է ունեցել «մայիսյան» հաղթանակ, բայց այլ մակարդակում: Շատ ղը Գոլի քաղաքական հաղթանակի շղարշի ետևում թանձրանում են սոցիալ-մշակութային ապակենտրոնացնող հաղթանակները: Ուսումնասիրեցինք այդ փոփոխությունների բազմազանությունը: Սարտրից մինչև Դըլյոզ, անհատի խնդիրներից մինչև նշանակիչի ինքնավարություն, սպառող հասարակությունից մինչև «մարմին առանց օրգանների»: Հանգեցինք ապակենտրոնացնող մի գործառույթի, որը չի կարելի դասական իմաստով «տեսություն» անվանել: Նկատեցինք խզումը նոր և հին հեղափոխական տեսությունների միջև: Վերասահմանեցինք ձախականության գաղափարը: Հրաժարվեցինք ձախականությունը պետական տեսանկյունից դիտարկելուց: Ձախ պետություններ չեն կարող լինել, որովհետև ձախականությունն ու պետականությունը հակադիր հոսքեր են: Վերոնշյալ հարցազրույցում Դըլյոզը սա նույնպես արձանագրել է: Ձախականության հղացքը տեղադրեցինք շիզո-վերլուծության ծայրամասային դիրքավորման մեջ: Թեթև անդրադարձանք ֆիլմին: Որպես եզրակացություն ընդունեցինք, որ դրամատիքության դեմ պայքարելու նոր մեթոդաբանությունը սահմանվում է «դրամատիքությունը իր սահմանին հասցնելով»:

Հղումներ

- [1]Ր.С. Айриян, В.С. Савчук. “1968 Г.: «БУНТ МОЛОДЕЖИ» ИЛИ «МИРОВАЯ РЕВОЛЮЦИЯ?»” 2018, р.
- [2]219.Валерьевич Булавинцев. “ПРОТЕСТЫ МАЯ 1968 ГОДА ВО ФРАНЦИИ ГЛАЗАМИ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ: КОНФЛИКТ НАРРАТИВОВ.” *ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ HISTORICAL SCIENCE*, 2022, р. 33.
- [3]Делез, Жиль. *Мая 68-го не было*. Ад Маргинем Пресс, 2016. с.5, բնագիրը՝ Deleuze G., Guattari F., Mille Plateaux, р. 264.
- [4] “Մայիսյան իրադարձությունները Ֆրանսիայում 1968 թվականին.” *Վերիպեղիա Ազատ Հանրագիտարան*.
- [5]BBC Newsight. *The legacy of May 68-BBC Newsight*.
- [6]Сартр, Жан-Поль. *Экзистенциализм — это гуманизм*.
- [7]Jean-Paul Sartre. *Search for a method*. VINTAGE BOOKS EDITION, 1968, р.28
- [8]Jean-Paul Sartre. *Search for a method*. VINTAGE BOOKS EDITION, 1968, р.30
- [9]Jean-Paul Sartre. *Search for a method*. VINTAGE BOOKS EDITION, 1968, р.31
- [10]Уфимцева, Н.В. “Идеи Ф. Де Соссюра в психолингвистическом прочтении.” р. 45.
- [11]Лакапн, Жак Мари́ Эми́ль. *Семинары. Книга 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва, Гнозис", 2021. р. 16
- [12]Лакапн, Жак Мари́ Эми́ль. *Семинары. Книга 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва, "Гнозис", 2021. р. 17
- [13]Лакапн, Жак Мари́ Эми́ль. *Семинары. Книга 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Москва, "Гнозис", 2021. р. 351
- [14] Л.Ю. Бронзино. *СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ – ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ*. Кафедра социологии Российский университет дружбы народов ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 117198, Москва, Россия, 2007, р. 52.
- [15]Л.Ю. Бронзино. *СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ – ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ*. Кафедра социологии Российский университет дружбы народов ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 117198, Москва, Россия, 2007, р. 55.

16. [16]MAX HORKHEIMER and THEODOR W. ADORNO. "Preface (1944 and 1947)." *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT Philosophical Fragments*, Stanford University press, 2002, p. xviii.
17. [17]Л.Ю. Бронзино. *СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ – ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ*. Кафедра социологии Российский университет дружбы народов ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 117198, Москва, Россия, 2007, p.61.
բնագիրը՝ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. - Киев, 1995.
18. [18]ЖАН БОДРИЙЯР. *ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ*. ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ МОСКВА, 2021. p.16
19. [19]ЖАН БОДРИЙЯР. *ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ*. ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ МОСКВА, 2021. p.49
20. [20]ЖАН БОДРИЙЯР. *ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ*. ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ МОСКВА, 2021. p.373
21. [21]Мишель Фуко «Ницше, Генеология, История». 1996.
22. [22]Ֆուկո, Միշել. *Գիտելիքի հնազանդությունը*. ԳԱԼՈՒՍ ԿԻՒԼՊԵԼԿԵԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ ed., Երևան, <<ԶԱՆԳԱԿ>>, 2022. p. 57
23. [23]Ֆուկո, Միշել. *Գիտելիքի հնազանդությունը*. ԳԱԼՈՒՍ ԿԻՒԼՊԵԼԿԵԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ ed., Երևան, <<ԶԱՆԳԱԿ>>, 2022. p. 336
24. [24] Ֆուկո, Միշել. *Գիտելիքի հնազանդությունը*. ԳԱԼՈՒՍ ԿԻՒԼՊԵԼԿԵԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ ed., Երևան, <<ԶԱՆԳԱԿ>>, 2022. p. 345
25. [25] Michel Foucault. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. PENGUIN BOOKS, 1979. p.29
26. [26] Michel Foucault. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. PENGUIN BOOKS, 1979. p.201
27. [27] Ժան-Ֆրանսուա Լիոտար. *ՀԵՏԱՐԴԻԱԿԱՆ ԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ*. *Ձեկույց գիտելիքի մասին*. ԱԿՏՈՒԱԼ ԱՐՎԵՍ, Երևան 2022. p.68
28. [28] Ժան-Ֆրանսուա Լիոտար. *ՀԵՏԱՐԴԻԱԿԱՆ ԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ*. *Ձեկույց գիտելիքի մասին*. ԱԿՏՈՒԱԼ ԱՐՎԵՍ, Երևան 2022. p.105
29. [29]Ж. Делез Ф. Гваттари. *Тысяча плато*. <<Большой Донбасс>>, 2021. p.13
30. [30]illes Deleuze from A to Z (HD):YouTube
URL:<https://www.youtube.com/playlist?list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IPI52>

Գրականության ցանկ

1. P.C. Айриян, В.С. Савчук. “1968 Г.: «БУНТ МОЛОДЕЖИ» ИЛИ «МИРОВАЯ РЕВОЛЮЦИЯ?»” 2018:
2. Уфимцева, Н.В. “Идеи Ф. Де Соссюра в психолингвистическом прочтении.”
3. ЛакаПн, Жак МариП ЭмиПль. Семинары. Книга 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа. Москва, Гнозис", 2021.
4. Л.Ю. Бронзино. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЛЕКТОРИЙ – ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ. Кафедра социологии Российский университет дружбы народов ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 117198, Москва, Россия, 2007.
5. MAX HORKHEIMER and THEODOR W. ADORNO. “Preface (1944 and 1947).” DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT Philosophical Fragments, Standford University press, 2002.
6. ЖАН БОДРИЙЯР. ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ. ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ МОСКВА, 2021.
7. 219.Валерьевич Булавинцев. “ПРОТЕСТЫ МАЯ 1968 ГОДА ВО ФРАНЦИИ ГЛАЗАМИ ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ: КОНФЛИКТ НАРРАТИВОВ.” ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ HISTORICAL SCIENCE, 2022.
8. Мишель Фуко «Ницше, Генеология, История». 1996.
9. Ֆուկո, Միշել. Գիտելիքի հնազանդությունը. ԳԱԼՈՒՍ ՎԻԻԼՊԷՆՎԵԱՆ ՄՍՏԵԼԱՇԱՐ ed., Երևան, <<ՋԱՆԳՍՎՈՐՆԵՐ>>, 2022.
10. Michel Foucault. Discipline and Punish. The Birth of the Prison. PENGUIN BOOKS, 1979.
11. Ժան-Ֆրանսուա Լիոտար. ՀԵՏԱԴԻՎԻՍԱՆ ԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ. Զեկույց գիտելիքի մասին. ԱՎՏՈՒԱԼ ԱՐՎԵՍ, Երևան 2022.
12. Ж. Делез Ф. Гваттари. Тысяча плато. <<Большой Донбасс>>, 2021.
13. Делез, Жиль. Мая 68-го не было. Ад Маргинем Пресс, 2016. с.5, բնագիրը՝ Deleuze G., Guattari F., Mille Plateaux.
Gilles Deleuze from A to Z (HD):YouTube
URL:<https://www.youtube.com/playlist?list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpU0IPIS2>
- 14.
15. “Մայիսյան իրադարձությունները Ֆրանսիայում 1968 թվականին.” Վիքիպեդիա Ազատ Հանրագիտարան.
16. BBC Newsight. The legacy of May 68-BBC Newsight.
17. Сартр, Жан-Поль. Экзистенциализм — это гуманизм.
18. Jean-Paul Sartre. Search for a method. VINTAGE BOOKS EDITION, 1968.