



სტრუქტურალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმი და პოსტმოდერნული – სოციალური თეორიის წარმოშობა

1. სტრუქტურალიზმი: ლინგვისტური წყაროები
2. პოსტსტრუქტურალიზმი
3. მიშელ ფუკოს შეხედულებები: ეპისტემე და დისკურსი
4. პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია
5. ზომიერი პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია: ფრედერიკ ჯეიმსონი
6. რადიკალური პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია: ჟან ბოდრიარი
7. პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის გამოყენება.
8. კრიტიკა და პოსტ-მოდერნისტული თეორია

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები:

მოდერნი, მოდერნიზმი, პოსტმოდერნი, პოსტმოდერნიზმი, სტრუქტურალიზმი, პოსტსტრუქტურალიზმი, დეკონსტრუქცია, აგენტრაცია, ლოგოცენტრიზმი, ეპისტემე, დისკურსი, ცოდნის არქეოლოგია, ძალაუფლების გენეალოგია, „პოსტმოდერნიზმი, ანუ გვიანდელი კაპიტალიზმის კულტურული ლოგიკა“, სიმბოლური გაცვლა, სიმულაკრი, ცდუნება, ჰიპერრეალობა, განჯადობა, „განახლებული მოჯადობა“, „პოსტმოდერნიზმის სიგიჟის“. პოსტმოდერნიზმი „აბსურდის უზარმაზარ უიმედო ზეცას ალებს და გონების უკვე გამქრალ გაელვებას“ წარმოადგენს.

წინამდებარე წიგნში ძირითადად მოდერნისტული სოციალური თეორია განიხილებოდა. მაგრამ ტერმინ „მოდერნის“ გამოყენება გულისხმობს, რომ მოდერნისტულ სოციალურ თეორიას შემდეგი განვითარება მოყვება. ეს იდეა უცნაური გვეჩვენება, რამდენადაც ჩვენ მივეჩვიეთ ფიქრს თანამედროვე მოვლენების შესახებ, როგორც ყველაზე ახალი ხდომილებების შესახებ. მაგრამ ამ რამდენიმე ათწლეულში მრავალ სფეროში (ხელოვნება, არქიტექტურა, ლიტერატურა და ა.შ.) მოხდა ცვლილებების მთელი რიგი, რომლებიც მეცნიერთა მიერ გაგებულ იქნა, როგორც პოსტმოდერნული. მხედველობაში აქვთ არა მხოლოდ ის, რომ ეს მოვლენები მოსდევნ მოდერნის ეპოქის ხდომილებებს, არამედ აგრეთვე ისიც, რომ მოდერნთან დაკავშირებული იყო გარკვეული პრობლემები, რომლებზეც მიუთითებენ პოსტმოდერნისტები და რომელთა გადაჭრასაც ისინი ცდილობენ.

სოციოლოგიურ თეორიაში თანამედროვე (ისევე, როგორც კლასიკური) თეორიები არ კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას – არსებითად, ისინი ამ დისციპლინის ჩარჩოებში სერიოზულ მნიშვნელობას ინარჩუნებენ. მიუხედავად ამისა სოციოლოგიურ თეორიაზე სულ უფრო მნიშვნელოვან გავლენას პოსტთანამედროვე – პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია ახდენს, და დღეს ჩვენ უკვე შეგვიძლია პოსტთანამედროვე ნაშრომები, თეორიული მიდგომები და თეორეტიკოსები გამოვყოთ. უფრო მეტიც, შეიძლება სოციოლოგი თეორეტიკოსებიდან,



რომლებიც ყველაზე ახლოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებთან არიან, პოსტმოდერნიზმისადმი ძალიან ღია დამოკიდებულებებისა და შეფასებების გამოვლინებას ველოდით. იმ ზომის შესაბამისად, როგორცაც ზოგიერთი სოციოლოგი თეორეტიკოსი სულ უფრო და უფრო მეტად პოსტმოდერნისტულ მიდგომას გამოიყენებს, შეგვიძლია სხვებისაგანაც, უფრო ემპირიულად ორიენტირებული სოციოლოგებისგანაც ველოდით პოსტმოდერნული სოციალური თეორიის გავლენისაკენ მიდრეკილების ზრდას, უკიდურეს შემთხვევაში, ზოგიერთ მის ასპექტებში მაინც.

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის განხილვისას, აუცილებელია სოციოლოგიური თეორიებიდან სოციალურზე გადართვა. თუმცა ამ ორი ტიპის თეორიას შორის განსხვავება ნათლად არ არის გამოთქმული და გამოხატული, როგორც წესი, სოციოლოგიური თეორიები ძირითადად სოციოლოგიის ჩარჩოებში შესრულებულ სამუშაოებს ასახავენ და ძირითადაც სოციოლოგების დაინტერესების საგანია. სოციალური თეორიები, როგორც წესი, მრავალდისციპლინარულია. არსებითად, უკიდურეს შემთხვევაში, ზოგიერთი ჩვენს მიერ უკვე შესწავლილი თეორიები, განსაკუთრებით, ნეომარქსისტული და მოქმედება-სტრუქტურის თეორიები, უკეთესი იქნება, როგორც სოციალური თეორიები აღვწეროთ. ნებისმიერ შემთხვევაში, ცხადია, რომ პოსტმოდერნისტულ თეორიებს უმჯობესია, თუ სწორედ როგორც სოციალურ თეორიებს განვიხილავთ.

ამ თავში ჩვენ განვიხილავთ იმის წარმოშობას, რაც, ფაქტობრივად, მოდერნისტულ სოციალურ თეორიებს მოსდევს კვალდაკვალ, თვალს გავადევნებთ თეორიის განვითარებას სტრუქტურალიზმიდან და პოსტსტრუქტურალიზმიდან იქამდე, რაც დღეს პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის ქვეშ გაიგება.

ლეშის (1991) კვალად პოსტსტრუქტურალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის წარმოშობის ამოსავალი წერტილის სახით ჩვენ ავიღებთ “სტრუქტურალიზმს, რომელმაც 1960-იან წლებში ფრანგული სოციალური აზრი გამჭოლ გაიარა”. სტრუქტურალიზმი თავისთავად ფრანგულ ჰუმანიზმზე, განსაკუთრებით, ჟან-პოლ სარტრის ექსისტენციალიზმზე რეაქცია იყო. თავის ადრეულ შემოქმედებაში სარტრმა ძირითადი ყურადღება ინდივიდზე, კერძოდ, ინდივიდუალურ თავისუფლებაზე გაამახვილა და აზროვნების ცენტრალურ პუნქტად აქცია. მაშინ ის იზიარებდა თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ადამიანის ქმედებები თავად ადამიანის მიერ და არა სოციალური კანონებით ან დიდი სოციალური სტრუქტურებით განისაზღვრება. მაგრამ მოგვიანებით იგი მარქსისტულმა თეორიამ გაიტაცა და თუმცა იგი ყურადღების კონცენტრირებას “თავისუფალ ინდივიდზე” აგრძელებდა, ახლა ეს ინდივიდი “ უზარმაზარ დამორგუნველ სოციალურ სტრუქტურაში აღმოჩნდა მოთავსებული, რომელიც მის ქმედებებს ზღუდავს და აუცხოებს”. (1976)

სარტრის შემოქმედების შესახებ დაწერილ გამოკვლევაში ჯილა ჰეიმი (1980) მის ძველ და ახალ შრომებს შორის კავშირს ხედავს . (1943) წელს გამოქვეყნებულ შრომაში “ყოფიერება და არარა”, სარტრი უფრო მეტ ყურადღებას თავისუფალ პიროვნებას უთმობს და იცავს შეხედულებას, რომ “არსებობამოქმედების მეშვეობით და მისი დახმარებით განისაზღვრება ... ადამიანი არის ის, რასაც იგი აკეთებს” (1980). ამავე დროს სარტრი “ობიექტური სტრუქტურების როგორც ქცევის მთლიანად და სრულად განმსაზღვრელის” სტრუქტურალისტურ გაგებას აკრიტიკებს (1980).



სარტრისა და საზოგადოდ, ეგზისტენციალისტებისათვის დამახასიათებელია იმის აღიარება, რომ აქტორები აწმყოდან, მისი საზღვრებიდან გასვლის და მომავლისაკენ მოძრაობის უნარს ფლობენ. ამიტომ, სარტრის თვალსაზრისით, ადამიანები თავისუფალნი არიან; ისინი პასუხისმგებელნი არიან ყველაფერზე, რასაც კი აკეთებენ; მათ არ აქვთ გამართლებანი. ზოგიერთ მიმართებაში ეს “საოცარი ვალდებულება, პასუხი აგო თავისუფლებისთვის” (1980), ადამიანებისთვის ტანჯვის საშინელ წყაროდ იქცევა ხოლმე. მეორეს მხრივ, შესაძლებელია, ასეთი პასუხისმგებლობა ადამიანებისთვის ოპტიმიზმის წყაროც აღმოჩნდეს: მათი ბედი მათსავე ხელშია. 1963 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში “დიალექტიკური გონების კრიტიკა” სარტრი სოციალურ სტრუქტურებს დიდ ყურადღებას უთმობს, მაგრამ აქაც “ადამიანის ტრანსცენდირების – ანუ არსებულის საზღვრებიდან გასვლის უნარის შესახებ პრეროგატივას” უსვამს ხაზს (1980). სარტრი აკრიტიკებს მრავალ მარქსისტს (სტრუქტურულ მარქსისტებს), რომლებიც სოციალური სტრუქტურების მნიშვნელობას და როლს გადაჭარბებულად აფასებენ. “დოგმატიკოსმა მარქსისტებმა, სარტრის თვალსაზრისით, მარქსის პირველი, თავდაპირველი იდეებიდან ჰუმანისტური ელემენტი გამორიცხეს” (1980). ეგზისტენციალისტი სარტრი მუდამ იცავდა და მისდევდა ამ ჰუმანიზმს. რიტცერის აზრით, სწორედ ეგზისტენციალისტურ ჰუმანიზმთან დაპირისპირებაში უნდა განვიხილოთ სტრუქტურალიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის წარმოშობა.

სტრუქტურალიზმი

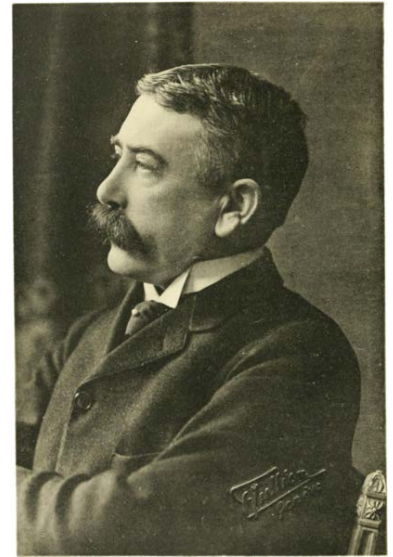
ცხადია, რომ სტრუქტურალიზმი სტრუქტურებისადმი ყურადღებას გულისხმობს, მაგრამ ეს ძირითადად ის სტრუქტურები არ არის, რომლებიც სტრუქტურულ ფუნქციონალისტებს აინტერესებთ. მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელნი, ხოლო სინამდვილეში სოციოლოგთა უმრავლესობა, სოციალურ სტრუქტურებს განიხილავენ, სტრუქტურალისტებისთვის ძირითადი დაინტერესების საგანს ლინგვისტური სტრუქტურები შეადგენენ. სოციალურიდან ლინგვისტურ სტრუქტურებზე ასეთი გადართვა ცნობილი გახდა, როგორც ლინგვისტური მობრუნება, რომელმაც სოციალურ მეცნიერებათა ხასიათი კარდინალურად შეცვალა (1991). მეცნიერთა საკმაოდ დიდი რაოდენობა სოციალური მეცნიერებების სფეროში, რომლებიც უპირატესად სოციალურ სტრუქტურებზე მუშაობდნენ, ენის შესწავლაზე გადაერთვნენ (ნახე, მაგალითად, ზევით მოყვანილი ჰაბერმასის თვალსაზრისი კომუნიკაციის შესახებ, ან ზოგიერთი ეთნომეთოდოლოგის კონვერსაციული ანალიზი). ანუ, უფრო ზოგადი პლანით, ნიშანთა სხვადასხვა გვარის ანალიზზე გადაერთნენ.

ლინგვისტური წყაროები.

სტრუქტურალიზმი მრავალი მეცნიერული სფეროს განსხვავებული წესით დამუშავებისაგან წარმოიშვა. თანამედროვე სტრუქტურალიზმის წყაროს და მის უძლიერეს საყრდენს დღემდე ლინგვისტიკა წარმოადგენს. შვეიცარიელი ლინგვისტის, ფერდინანდ დე სოსიურის (1857-1913) შემოქმედებამ სტრუქტურული ლინგვისტიკის და საბოლოო ჯამში, სხვადასხვა სფეროებში სტრუქტურალიზმის განვითარებაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა. ჩვენთვის განსაკუთრებული ინტერესის საგანია ის განსხვავება, რომელიც სოსიურმა ლანგუე და პაროლე-ს შორის გაატარა და რომელმაც უზარმაზარი მნიშვნელობა შეიძინა. (შენიშვნა: ფრანგული სიტყვა



ლანგუე (“ენა”) და პაროლე (“მეტყველება”) მოცემულ კონტექსტში ხშირად არ ითარგმნება და ამიტომ გამოიყენება ისე, როგორც ორიგინალში იწერება – მთარგმნელის შენიშვნა.) ლანგუე ენის ფორმალური, გრამატიკული სისტემაა. ესაა ბგერითი ელემენტების სისტემა, რომელთა შორის მიმართებები და დამოკიდებულებები, როგორც სოსიური და მისი მიმდევრები თვლიდა, გარკვეული კანონებით იმართება. სოსიურის დროიდან მოყოლებული ლინგვისტური გამოკვლევების უმრავლესობა ამ კანონთა აღმოჩენას ესწრაფვის. ლანგუე–ს არსებობა ასევე შესაძლებლად აქცევს პაროლე–ს. პაროლე არის ფაქტობრივი მეტყველება, ანუ ის, თუ როგორ გამოიყენებენ მოლაპარაკენი ენას თავიანთი აზრების გამოსათქმელად. თუმცა, სოსიური ადამიანთა მიერ ენის გამოყენების მნიშვნელობას სუბიექტურ და განუმეორებელ რამედ აღიარებდა, შესაბამისად მიიჩნევდა, რომ სუბიექტის მიერ ენის გამოყენება არ შეიძლება იქცეს კვლევის საგნად მეცნიერულად ორიენტირებული ლინგვისტიკისათვის. ასეთმა ლინგვისტმა ყურადღება ლანგუე–ს, ენის ფორმალურ სისტემას, და არა აქტორების მიერ მათი გამოყენების სუბიექტურ წესებს უნდა დაუთმოს.



ასეთ შემთხვევაში ლანგუე შეიძლება როგორც ნიშნათა სისტემა – სტრუქტურა გავიგოთ, თითოეული ნიშნის მნიშვნელობა სისტემაში ნიშნების ურთიერთქმედებით იზადება და იქმნება. აქ განსაკუთრებით განსხვავების მნიშვნელობა, მათ შორის არსებული ბინარული დაპირისპირებულობებია აღსანიშნავი. ასე, მაგალითად, სიტყვა “ცხელის” მნიშვნელობა არა საგნის რომელიმე თვისებისაგან, რომელიც თავად ამ სიტყვას ახასიათებს, არამედ ამ სიტყვის სიტყვა “ცივთან” მიმართებისაგან, მისადმი ბინარული დაპირისპირებულობისაგან გამომდინარეობს. მნიშვნელობა, გონება და საბოლოო ანგარიშით, სოციალური სამყარო ენის სტრუქტურის მეშვეობით ყალიბდება. ამგვარად, ეგზისტენციალისტიკების სამყაროს ნაცვლად, რომელშიც ადამიანები თავადვე ქმნიან თავიანთ გარემოს, აქ ჩვენ გვაქვს სამყარო, რომელშიც ადამიანები, ისევე, როგორც სოციალური სამყაროს სხვა ასპექტები, ენის სტრუქტურის მეშვეობით ყალიბდებიან.

სტრუქტურისადმი ინტერესი გავრცელდა არა მხოლოდ ენის, არამედ ყველა ნიშნობრივი სისტემის გამოკვლევებზე. ნიშანთა სისტემის სტრუქტურისადმი ასეთმა ყურადღებამ “სემიოტიკის” სახელწოდება მიიღო და მრავალი მიმდევარი შეიძინა. სემიოტიკა უფრო ფართოა, ვიდრე სტრუქტურული ლინგვისტიკა, იმიტომ, რომარა მხოლოდ ენას, არამედ სხვა ნიშნობრივ და სიმბოლურ სისტემებს, მაგალითად, მიმიკას, სხეულის ენას, ლიტერატურულ ტექსტებს – არსებითად კომუნიკაციის ყველა ფორმას მოიცავს.

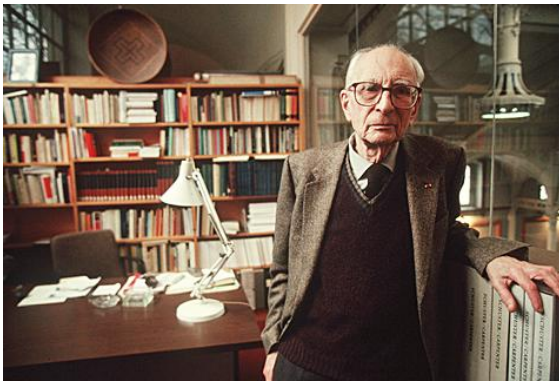
სემიოტიკის ჭეშმარიტ ფუძემდებლად ხშირად როლან ბარტს თვლიან. ბარტმა სოსიურის იდეები სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროს მიმართ გამოიყენა. არა მხოლოდ ენა, არამედ სოციალური ქცევებიც კი რეპრეზენტაციას, ანუ ნიშანს წარმოადგენს: “არა მხოლოდ ენა, შეჯიბრი ჭიდაობაში ისევე არის პრაქტიკის აღმნიშვნელი, როგორც სატელევიზიო შოუ, მოდა, სადილის



მომზადება და ყოველდღიური ცხოვრების ყველა დანარჩენი შემთხვევები” (1991). “ლინგვისტურმა მოზრუნებამ” ყველა სოციალური მოვლენა მოიცვა, რომლებიც, თავის მხრივ, როგორც ნიშნები იქნენ ინტერპრეტირებული.

ანთროპოლოგიური სტრუქტურალიზმი: კლოდ ლევი-სტროსი

ფრანგული სტრუქტურალიზმის ცენტრალური ფიგურა, ზოგიერთი კი მას საზოგადოდ “სტრუქტურალიზმის მამას” უწოდებს, ფრანგი ანთროპოლოგი კლოდ ლევი – სტროსია. თუმცა ლევი-სტროსის შემოქმედებაში სტრუქტურა სხვადასხვა ასპექტით განიხილება. ჩვენი მიზნისთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ იგი შეიძლება იმეცნიერად ჩავთვალოთ, რომელმაც სოსიურის მიერ ენის შესასწავლად გამოყენებული მეთოდი და მიდგომა ანთროპოლოგიის



საკითხებზე განავრცო, მაგალითად, იგი პრიმიტიულ საზოგადოებებში მითების საკვლევად გამოიყენა. გარდა ამისა, ლევი – სტროსმა სტრუქტურალიზმი უფრო ფართოდ – კომუნიკაციის ყველა სახის შესასწავლად გამოიყენა. მისი დანერგილი ძირითადი სიახლე მრავალსახოვანი სოციალური მოვლენების (მაგალითად, ნათესაობის სისტემა) ახალი კონცეფციის შექმნაში მდგომარეობდა, რომლის მიხედვითაც სოციალური მოვლენები

განიხილებოდა როგორც კომუნიკაციის სისტემა, რომლის წყალობითაც ეს მოვლენები სტრუქტურულ ანალიზს დაექვემდებარა. მაგალითად, მეუღლეთა გაცვლა შეიძლება ისევე გავანალიზოთ, როგორც სიტყვების გაცვლა; ორივე შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს სოციალურ გაცვლასთან, რომელიც შეიძლება სტრუქტურული ანთროპოლოგიის გამოყენებით გამოვიკვლიოთ.

ლევი-სტროსის მიდგომა (1967) შეიძლება ლინგვისტურ სისტემებსა და ნათესაობის სისტემას შორის მსგავსების მაგალითზე ნათელი გავხადოთ. პირველი: გამოთქმები, რომლებიც ნათესაური დამოკიდებულებების აღსაწერად გამოიყენებიან ისევე, როგორც ფონემები ენაში, სტრუქტურული ანთროპოლოგიისთვის ანალიზის საბაზო ერთეულს წარმოადგენს. მეორე: არც ნათესაობის ტერმინოლოგია, არც ფონემები თავისთავად მნიშვნელობას არ ფლობენ. ისინი მხოლოდ მაშინ იქნენ მნიშვნელოვან, როდესაც უფრო მსხვილი სისტემის განუყოფელი ნაწილი ხდებიან. ლევი-სტროსმა თავის ანთროპოლოგიაში თვით ორმაგი დაპირისპირებულობის (მაგალითად, ნედლეული და მზა) სისტემა გამოიყენა, რომელიც ძალიან მსგავსია იმისა, რაც სოსიურის მიერ ლინგვისტიკაში იქნა გამოყენებული. მესამე: ლევი-სტროსმა აღიარა, რომ როგორც ფონეტიკური სისტემების, ისე ნათესაობის სისტემის შემთხვევაშიც ერთი სიტუაციიდან მეორეში გადასვლისას ემპირიული გადახრები შეინიშნება, მაგრამ თვით ეს განსხვავებებიც კი საყოველთაო და უზოგადესი, თუმცა ფარული, კანონების მოქმედებით შეიძლება აიხსნას.



აღწერილი მიდგომა ლინგვისტურ შემობრუნებას მნიშვნელოვნად შეესატყვისება, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ლევი-სტროსი წავიდა მიმართულებით, რომელიც ამ მიდგომას ვერ ეწყობა. ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ როგორც ფონეტიკურ, ისე ნათესაობით სისტემებს იგი გონების სტრუქტურის პროდუქტად თვლიდა. მიუხედავად ამისა, ისინი არ არიან ცნობიერი პროცესის პროდუქტები – ესაა გონების ქვეცნობიერი ლოგიკური სტრუქტურის ნაყოფი. მოცემული სისტემები, ზუსტად ისევე, როგორც მათი მწარმოებელი გონების ლოგიკური სტრუქტურა, უზოგადესი კანონების საფუძველზე ფუნქციონირებენ. უმრავლესობა, ვინც კი ლინგვისტურ შემობრუნების პრინციპებს იზიარებდა, გონების ბაზისური სტრუქტურის, როგორც ყველაზე ბაზისური სტრუქტურის განსაზღვრებასა და გაგებაში ლევი-სტროსის მიმდევარი არყოფილა.

სტრუქტურული მარქსიზმი.

სტრუქტურალიზმის კიდევ ერთი სახესხვაობა, რომელიც საფრანგეთში (და მრავალ სხვა ქვეყანაშიც) მნიშვნელოვანი წარმატებით სარგებლობდა, განსაკუთრებით ლუი ალთიუსერის, ნიკოს პულანტცზასის და მორის გოდელიეს შემოქმედებით წარმოდგენილი სტრუქტურული მარქსიზმი იყო.



1918 - 1990

თუმცა, რიტცერმა კი დაასაბუთა, რომ თანამედროვე სტრუქტურალიზმი სოსიურის ლინგვისტური შემოქმედებიდან დაიწყო, ზოგიერთი მაინც ფიქრობს, რომ ამ მიმართულებას დასაბამი კარლ მარქსმა მისცა: “როდესაც მარქსი ამბობს, რომ სტრუქტურა არ უნდა ავურიოთ გარეგან ურთიერთობებში და მათ ფარულ ლოგიკას ხსნის, ამით ის თამადაროვე სტრუქტურალისტურ ტრადიციას უდებს სათავეს”. (1972). თუმცა სტრუქტურული მარქსიზმიცა და მთლიანად სტრუქტურალიზმიც “სტრუქტურებისადმი” იჩენენ დაინტერესებას, მიუხედავად ამისა, თითოეულ მათგანში სტრუქტურის არსი განსხვავებულად არის გაგებული.

უკიდურეს შემთხვევაში, ზოგიერთი მარქსისტი სტრუქტურალისტების სტრუქტურების, როგორც ისტორიის შესწავლისა და გაგების წანამძღვრის შესწავლისადმი ინტერესს იზიარებს. როგორც მორის გოდელიემ თქვა: “სტრუქტურის შინაგანი ფუნქციონირების შესწავლა მისი წარმოშობისა და ევოლუციის შესახებ გამოკვლევებს წინ უნდა უსწრებდეს და ნათელს ფენდეს” (1972). სხვა შრომაში გოდელიე წერს: “ამ სისტემების შინაგანი ლოგიკა მისი წარმოშობის ანალიზამდე უნდა გაანალიზდეს” (1972). სტრუქტურალისტებისა და სტრუქტურული მარქსისტებისათვის კიდევ ერთი საერთო და ზოგადი შეხედულება ისაა, რომ სტრუქტურალიზმმა სოციალური ურთიერთობების ურთიერთშემოქმედებით წარმოქმნილი სტრუქტურები, ანუ სისტემები უნდა განიხილოს. ორივე სკოლა სტრუქტურებს რეალურ (თუმცა უხილავ) წარმონაქმებად მიიჩნევენ, მაგრამ ამასთანავე შეხედულებით იმის შესახებ, თუ სტრუქტურის როგორი გვარი უნდა ჩაითვალოს რეალურ წარმონაქმად, შესამჩნევად განსხვავდებიან. ლევი-სტროსი ცენტრალურ რამედ გონების სტრუქტურებს თვლის, მაშინ,



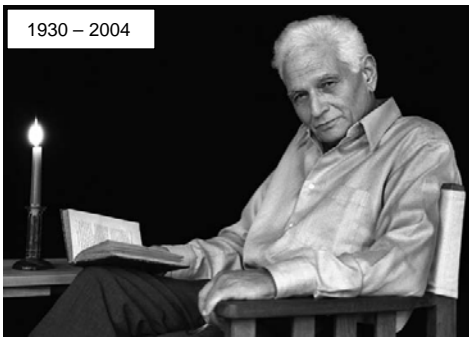
როდესაც სტრუქტურული მარქსისტებისათვის ძირითადი მნიშვნელობა საზოგადოების სიღრმისეულ სტრუქტურებს აქვს.

ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ სტრუქტურალიზმი და სტრუქტურული მარქსიზმიც ემპირიზმს უარყოფენ და ყურადღებას სიღრმისეულ უხილავ სტრუქტურებს უთმობენ. გოდელიე ამტკიცებს: “როგორც სტრუქტურალისტები, ისე მარქსისტებიც იმის ემპირიულ განსაზღვრებას, რაც სოციალურ სისტემებს ქმნის უარყოფენ” (1972). გარდა ამისა, გოდელიე წერს: “ მარქსისათვის, ისევე, როგორც ლევი-სტროსისათვის, სტრუქტურა განიხილება არა როგორც რეალობა, რომელიც უშუალოდ ხილვადია და ამიტომ მისი უშუალოდ დაკვირვება შესაძლებელია, არამედ მათთვის სტრუქტურა წარმოადგენს რეალობის დონეს, რომელიც ადამიანთა შორის ხილული ურთიერთობების საზღვრებს გარეთ არსებობს და რომლის ფუნქციონირება იმ სისტემის სიღრმისეულ ლოგიკას შეადგენს, რომელიც წესრიგის საფუძველში დევს და რომლის მეშვეობითაც ხილული წესრიგის ახსნა ხდება” (1972).

გოდელიე უფრო შორს წავიდა და განაცხადა, რომ მსგავსი მისწრაფება მთელ მეცნიერებას განსაზღვრავს: “ხილული არის რეალობა, რომელიც ფარავს, მაღავს მეორე, უფრო ღრმა რეალობას, რომელიც დაფარულია და რომლის აღმოჩენაც მეცნიერული შემეცნების ჭეშმარიტ მიზანს შეადგენს” (1972).

მიუხედავად ხსენებული მსგავსებისა, სტრუქტურულ მარქსიზმს ლინგვისტურ შემობრუნებაში, რომელიც იმ პერიოდში სოციალურ მეცნიერებებში ხდებოდა მონაწილეობა ძირითადად არ მიუღია. ამგვარად, განხილვის ძირითად საგნად სოციალური და ეკონომიკური და არა ლინგვისტური სტრუქტურები რჩება. უფრო მეტიც, სტრუქტურულ მარქსიზმს მარქსისტულ თეორიასთან კავშირი არ დაუკარგავს და მრავალი ფრანგი სოციალური მოაზროვნე როგორც ეგზისტენციალიზმის, ისე მარქსისტული თეორიისადმი, ერთნაირად დიდ შეუწყნარებლობას ავლენდა.

პოსტსტრუქტურალიზმი.



გადატრიალებას, მობრუნებას მისდევდა და თვლიდა, რომ ადამიანებზე წინასწარგანმსაზღვრელ გავლენას ენის სტრუქტურა ახდენდა, დერიდამ ენა “წერილზე” დაიყვანა, რომელიც თავის სუბიექტს არ ზღუდავს. უფრო მეტიც, დერიდამ სოციალური სტრუქტურებიც როგორც წერილი, ტექსტი, და მაშასადამე, როგორც ისეთი რამ გაიგო, რომელსაც ადამიანებზე შემაკავებელი გავლენის მოხდენა არ ძალუძს. თანამედროვე

თუმცა შეუძლებელია ამგვარი გადასვლის ზუსტი მითითება. შარლ ლემერი (1990) პოსტსტრუქტურალიზმის დასაწყისად 1966 წელს ჟაკ დერიდას, ამ მიმართულების ერთერთი აღიარებული ლიდერის, მიერ წარმოთქმულ სიტყვას მიიჩნევს, რომელშიც მან ახალი პოსტსტრუქტურალისტური ეპოქის დასაწყისის შესახებ გვაუწყა. განსხვავებით სტრუქტურალისტებისაგან, განსაკუთრებით კი იმათგან, ვინც ლინგვისტურ



ტერმინოლოგიის გამოყენებით, შეიძლება ითქვას, რომ დერიდამ ენისა და სოციალური ინსტიტუტების დეკონსტრუქცია მოახდინა და დასრულებისას მხოლოდ წერილი, ტექსტი აღმოაჩინა, ანუ მხოლოდ წერილი, ტექსტი შერჩა ხელთ. თუმცა აქაც ძირითადი ყურადღება ენას ეთმობა, წერილი მაინც არ არის სტრუქტურა, რომელიც ადამიანებს ზღუდავს. გარდა ამისა, მაშინ, როდესაც სტრუქტურალისტები ენაში ხედავდნენ მოწესრიგებულობასა და სტაბილურობას, დერიდა ენას მოუწესრიგებელ და არასტაბილურ რამედ მიიჩნევს. განსხვავებული კონტექსტები სიტყვებს სხვადასხვა მნიშვნელობას ანიჭებენ. როგორც შედეგი, ენის სისტემას არ ძალუძს ჰქონდეს ადამიანებზე იძულების ძალაუფლება, როგორც ამას სტრუქტურალისტები ფიქრობენ. უფრო მეტიც, შეუძლებელია ენის სიღრმისეული კანონების ძიება. ამგვარად, საბოლოო ანგარიშით, დერიდა დამანგრეველ, დამრღვევ, დეკონსტრუქციულ მიდგომას გვთავაზობს. როგორც ჩვენ შემდეგში დავინახავთ, დარღვევა და დეკონსტრუქცია პოსტმოდერნიზმის წარმოშობასთან ერთად უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს და შეიძლება ითქვას, რომ პოსტმოდერნიზმს სწორედ პოსტსტრუქტურალიზმმა ჩაუყარა საფუძველი.

დერიდას მტრული დამოკიდებულება ლოგოცენტრიზმზეა (უნივერსალური აზროვნებითი სისტემის ძიება, რომელიც აღმოაჩენს, თუ რა არის ჭეშმარიტი, სამართლიანი, მშვენიერი და ა.შ) მიმართული, რომელმაც დასავლურ სოციალურ აზრში გაბატონებული მიდგომარეობა დაიკავა. ამ მიდგომამ, დერიდას სიტყვებით, ხელი შეუწყო “პლატონის დროიდან მოყოლებული წერილის (ტექსტის) ისტორიულ დათრგუნვასა და შეკავებას” (1978). ლოგოცენტრიზმმა არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ საზოგადოდ მეცნიერების ჩაკეტილობასთან მიგვიყვანა. დერიდა ამ ჩაკეტილობის, ამ დათრგუნვის წყაროების დეკონსტრუქციას, ანუ “დემონტაჟს” ეწევა, ამგვარად იგი ესწრაფვის გაათავისუფლოს წერილი იმისგან, რაც მას იმორჩილებს და თრგუნავს. დერიდას მიდგომის აღსაწერად ყველაზე წარმატებული გამოთქმა “ლოგოცენტრიზმის დეკონსტრუქციაა” (1978). უფრო ზოგადად, დეკონსტრუქცია ფარული განსხვავების გამოვლენის მიზნით ერთიანის დაშლას გულისხმობს (1996).

დერიდას განაზრებების კარგ მაგალითს “სისასტიკის თეატრის” მის მიერ ჩატარებული ანალიზი გვაძლევს. იგი ამ ცნებას ტრადიციულ თეატრს უპირისპირებს, სადაც, როგორც იგი თვლის, ბატონობს აზროვნების სისტემა, რომელსაც მან რეპრეზენტაციული ლოგიკა (მსგავსი ლოგიკა ჭარბობდა სოციალურ თეორიებშიც) უწოდა. მხედველობაშია ის, რომ სცენაზე მომხდარი და მიმდინარე ხდომილებები “ნამდვილ ცხოვრებაში” მომხდარ მოვლენებს “წარმოადგენენ”, აგრეთვე მწერლების, რეჟისორების და ა.შ. მოლოდინებს გამოთქვამს. ეს “რეპრეზენტაციონალიზმი” თეატრისათვის ღმერთია, იგი ტრადიციულ თეატრს თეოლოგიურ ხასიათს აძლევს. თეოლოგიური თეატრი – კი ეს კონტროლირებადი, დამონებული თეატრია:

“სცენა თეოლოგიურია იქამდე, სანამ მისი სტრუქტურა, ტრადიციის მთელი სისრულის თანახმად, შემდეგ ელემენტებს მოიცავს: **ავტორ – შემოქმედს**, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ სახეზე არ არსებობს და შორს იმყოფება, შეიარაღებულია ტექსტით და წარმოადგენის დროს ან მნიშვნელობას აერთიანებს და არეგულირებს... იგი სპექტაკლს ნებას რთავს მისი წარმომადგენლების, რეჟისორების ან აქტორების დათრგუნული, დამორჩილებული ინტერპრეტაციების მეშვეობით გამოითქვას... რომლებიც მეტი თუ ნაკლები უშუალოდობით



“შემოქმედის” აზრებს გამოთქვამენ. მონა – ინტერპრეტატორებს, რომლებიც ერთდროულად “ბატონის” წინასწარგანსაზღვრულ ჩანაფიქრებს ასრულებენ... და ბოლოს, თეოლოგიური სცენა თავის თავში პასიურ, ადგილების მიხედვით დამსხდარ პუბლიკას მოიცავს. პუბლიკას, რომელიც მაყურებლებისაგან, მომხმარებლებისაგან და მოსარგებლებისაგან შედგება (1978)“.

დერიდა ალტერნატიულ თეატრს (ალტერნატიულ საზოგადოებას?) გამოსახავს, სადაც “ბჭობა, მეტყველება სცენას უკვე აღარ მართავს” (1978). ე.ი სცენას უფრო მეტად, მაგალითად, ავტორი და ტექსტი ხელმძღვანელობს. აქტიორები ბრძანებებს მეტად აღარ ემორჩილებიან; მწერლები მითითებების მიცემას, თუ რა უნდა მოხდეს სცენაზე, წყვეტენ. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სცენაზე ანარქია დაისადგურებს. თუმცა დერიდა თავისი ალტერნატიული სცენის შესახებ ცხადად და გარკვეულად არ ლაპარაკობს, ჩვენ ვიგებთ, რაც მას მხედველობაში აქვს, როდესაც იგი წერს “სცენის მოწყობის შესახებ, რომლის ყვირილი და წამოძახილები ჯერ კიდევ არ არიან სიტყვებით მოთვინიერებულნი” (1978), ე.ი. “სისასტიკის თეატრი” ხდება განსხვავებების და ხარჯვის ხელოვნება ეკონომიის, შეზღუდვების, კომპენსაციების, ისტორიის გარეშე” (1978).

ნათელია, რომ დერიდა ტრადიციული თეატრის რადიკალურ დეკონსტრუქციას მოითხოვს. უფრო ზოგადად, აქ ლოგოცენტრიზმის მონობაში მყოფი საზოგადოების კრიტიკა იგულისხმება. ზუსტად ისევე, როგორც დერიდა ისწრაფვის ავტორის დიქტატურისაგან თეატრის გათავისუფლებას, მას სურს საზოგადოებაც გაბატონებული დისკურსის შემქმნელი ყველა ინტელექტუალი ავტორის იდეებისაგან თავისუფალი იხილოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დერიდას სურს, თითოეული ჩვენთაგანი თავისუფალი მწერალი იყოს .

აქ პოსტსტრუქტურალიზმისა და პოსტმოდერნიზმის კიდევ ერთი ცნობილი ცნება – დეცენტრაცია მხედველობაში ადრევე უნდა მივიღოთ. გარკვეული აზრით, დერიდას სურს, რომ თეატრმა თავის ტრადიციულ “ცენტრზე”, ავტორიტეტების (და ავტორების) და მათი მოლოდინების მიმართ მომეტებულ ყურადღებაზე უარი თქვას და აქტორებს უფრო თავისუფალი თამაშის შესაძლებლობა მისცეს. მოცემული თეზისი შეიძლება საზოგადოების მიმართაც განვაზოგადოთ. დერიდა ცენტრს საბოლოო პასუხთან და, მამასადამე, საბოლოო ანგარიშით, სიკვდილთან აკავშირებს. ცენტრი – “თამაშების და განსხვავებების” არ მყოფობასთანაა დაკავშირებული , რასაც დერიდასათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს (1978). თეატრი და საზოგადოება თამაშებისა და განსხვავებების გარეშე, ე.ი. სტატიკური თეატრი ან საზოგადოება შეიძლება მკვდრად ჩავთვალოთ. პირიქით, თეატრი ან სამყარო, საზოგადოება, ცენტრის გარეშე, უსასრულოდ ღიაა, უწყვეტი და თვითრეფლექსურია. დერიდა დაასკვნის, რომ “მომავალს არ უნდა ველოდოთ, ან ხელახლა შევქმნათ” (1978). იგი თვლის, რომ ჩვენ მომავალს წარსულში ვერ ვიპოვით, და ასევე პასიურადაც არ უნდა ველოდოთ საკუთარ ბედისწერასაც. მომავალი ჩვენივე ქვევებითა და ქმედებებით იქმნება, აღმოიჩინება, და იწერება.

მოხადა რა დიდების გვირგვინი ლოგოცენტრიზმისა და ინტელექტუალურ ავტორიტეტებს, საბოლოო ანგარიშით, დერიდა პასუხის გარეშე გვტოვებს. არსებითად, ერთადერთი პასუხი არ არსებობს. პასუხის, ლოგოსის ძიება, დესტრუქციული და დამმონებელი იქნებოდა. ყველაფერი, რაც ჩვენ გვრჩება, – ესაა წერილი (ტექსტი) და მოქმედება, რომელშიც თამაში და განსხვავება არის, არსებობს.



მიშელ ფუკოს 91926 – 1984) შეხედულებები



მართალია, დერიდა პოსტსტრუქტურალიზმში ძალიან მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, მაგრამ მოცემული მიდგომის ყველაზე მნიშვნელოვან წარმომადგენლად მიშელ ფუკო უნდა ვაღიაროთ. ფუკოს შემოქმედება პოსტსტრუქტურალიზმსა და სტრუქტურალიზმს შორის კიდევ ერთი განსხვავების დემონსტრირებას ახდენს. მაშინ, როდესაც სტრუქტურალიზმზე განსაკუთრებით დიდი გავლენა ლინგვისტიკამ მოახდინა, ფუკოსა და პოსტსტრუქტურალისტების მიდგომა მთლიანობაში მრავალი თეორიული გავლენის კვალს ატარებს. ამ მიზეზისა გამო ფუკოს შემოქმედება გამომწვევი ხასიათისაა და ძნელი განსახილველია. გარდა ამისა, იდეებს უბრალოდ კი არ სესხულობს სხვა მოაზროვნეებისაგან; ეს იდეები ფუკოს არასტანდარტულ თეორიულ ორიენტაციაში ჩართვისას გარდაიქმნებიან. ასე მაგალითად, ფუკოს თეორიაზე გარკვეული გავლენა ვებერის რაციონალიზაციის თეორიამ

იქონია, მაგრამ, ფუკოს თვალსაზრისით, რაციონალიზაცია მხოლოდ განსაზღვრულ “საკვანძო მონაკვეთებში” მუშაობს და არ არის “რკინის გალია”; ფუკოსთან მუდამ მხოლოდ წინააღმდეგობა-დაპირისპირება არსებობს. ფუკოს შემოქმედებაში ასევე მარქსისტული იდეებიც არსებობს, მაგრამ ფუკო ეკონომიკით არ იზღუდება; იგი ინსტიტუტების მთელ რიგს განიხილავს. მას უფრო “ძალაუფლების მიკროპოლიტიკა” აინტერესებს, ვიდრე ძალაუფლებაზე, როგორც სოციეტალურ ფენომენზე ტრადიციული მარქსისტული განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა, ანუ ძალაუფლების სოციეტალურ დონეზე განხილვა. მისთვის საინტერესო სოციალური მოვლენების უკეთ გაგების მიზნით, ფუკომ ჰერმენევტიკას მიმართა. გარდა ამისა, ფუკოს არ აქვს რაღაც ღრმა, საბოლოო ჭეშმარიტების განცდა და გრძნობა. ფუკოს შემოქმედებაში ფენომენოლოგიური გავლენაც არსებობს, მაგრამ იგი მნიშვნელობის განმსაზღვრელი ავტონომიური სუბიექტის ცნებას უარყოფს. მასში ასევე შეინიშნება სტრუქტურალიზმის მნიშვნელოვანი ელემენტი, მაგრამ მასთან არ არსებობს ქცევის ფორმალური წესებით განსაზღვრული მოდელი. დაბოლოს, რაც, შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანიც კი არის, ფუკო ღებულობს ძალაუფლების და ცოდნის ურთიერთკავშირის ნიცმესეულ ინტერესს, მაგრამ ეს კავშირი ფუკოს მიერ გაცილებით სოციოლოგიური თვალსაზრისით განიხილება. თეორიული წყაროების ასეთი სიმრავლე – არის ერთერთი მიზეზი იმისა, თუ ფუკოს პოსტსტრუქტურალისტად რატომ თვლიან.

ფუკოს შემოქმედება სხვა მიმართებითაც ცხადად პოსტსტრუქტურალისტური ხასიათისაა. თავისი შემოქმედების ადრეულ პერიოდში ფუკომ სტრუქტურალიზმის მნიშვნელოვანი გავლენა



განიცადა, მაგრამ დროთა განმავლობაში ეს გავლენა შემცირდა და სხვა მიმდინარეობების ზემოქმედების შედეგად მისი თეორია სხვა მიმართულებით განვითარდა.

მიყვებით ფუკოს შემოქმედების ევოლუციას.

ფუკოს მეთოდოლოგიის არსებას ორი ცნება – “ცოდნის არქეოლოგია” (1966) და “ძალაუფლების გენეალოგია” შეადგენს (1969). მართალია, მის შემოქმედებაში იმის შეგრძნებაც არსებობს, რომ მეორე პირველს მოსდევს და არაერთდროულად არსებულნია, მკვლევარებმა დამაჯერებლად დაასაბუთეს, რომ ისინი ფუკოს თვითმყოფად შემოქმედებაში თანაარსებობენ და ურთიერთს ავსებენ.

ალან შერიდანი (1980) ამტკიცებს, რომ ცოდნის არქეოლოგია ფუკოსთან გულისხმობს “ყოველივე იმის შესაძლებლობის პირობების განმსაზღვრელი წესების ერთობლიობის ძიებას, რაც განსაზღვრულ დროში არსებული ცალკეული დისკურსის ჩარჩოებში შეიძლება ითქვას. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ, არქეოლოგია “მტკიცებათა დისკურსიულ წარმონაქმნებად ჩამოყალიბებისა და გარდაქმნის ზოგადი სისტემის ძიებაა” (1994). ასეთი “ზოგადი სისტემის”, ანუ ასეთი “წესების” ძიება, ზუსტად ასევე დისკურსისადმი – მეტყველებითი და წერილობითი “დოკუმენტებისადმი” ყურადღება – ფუკოს შემოქმედებაზე სტრუქტურალიზმის ადრეულ გავლენას ასახავს. ამ დოკუმენტების ანალიზისას, ფუკო არ ესწრაფის მათ “გაგებას”, როგორც ამას ჰერმენევტიკოსი გააკეთებდა. ფუკოს არქეოლოგია “აწესრიგებს (ორგანიზებას უკეთებს) დოკუმენტს, ანაწევრებს მას, კლასიფიკაციას უკეთებს, აწესრიგებს, ანაწილებს დონეების შესაბამისად, აღნიშნავს რელევანტურსა და არარელევანტურს, გამოყოფს ელემენტებს, განსაზღვრავს ერთობლიობებს, აღწერს ურთიერთკავშირებს” (1994). დისკურსი და მის მიერ შექმნილი დოკუმენტები უნდა გაანალიზდეს, აღიწეროს და ორგანიზება გაუკეთდეს. ისინი არ ემორჩილებიან და არ ექვემდებარებიან ინტერპრეტაციებს, რომლებიც გაგების რაღაც “სიღრმისეული” დონის აღმოჩენას ესწრაფვიან. ფუკო ასევე გამორიცხავს წარმოშობის ძიებას: მნიშვნელობა აქვს თავად დოკუმენტებს და არა მათი წარმოშობის მომენტს.

ფუკოსათვის განსაკუთრებული დაინტერესების საგანი ის დისკურსებია, რომლებსაც “ჭეშმარიტების” გამოთქმის განსაზღვრული წესების მიმართ საკუთარი თავის რაციონალიზირება და სისტემატიზირება აქვთ მიზნად დასახული” (1994). როგორც ჩვენ დავინახავთ ამ მიდგომას ფუკო ისეთი ჰუმანიტარული მეცნიერებების წარმოქმნასთან დაკავშირებული დისკურსების კვლევასთან მიყავს, როგორც ფსიქოლოგიაა. არქეოლოგიას “ტრადიციულ მეცნიერებებსა და დისციპლინებში მიღებული დასაბუთებულობის ნორმებისა და კრიტერიუმებისაგან საკუთარი თავის გამოყოფა და მათ მიმართ დისტანციის შენარჩუნება , და მათი წარმოშობის, არსებობის და ცვალებადობის ასეთი ანსამბლების, პირობების შინაგანი სიცხადის სასარგებლოდ ძალუმს” (1994).

“ჭეშმარიტების გამოთქმისადმი” ფუკოს ინტერესი უშუალოდ ძალაუფლების გენეალოგიასთანაა დაკავშირებული, რამდენადაც ფუკო მიდის იმის გაგებასთან, რომ ძალაუფლება და ცოდნა უწყვეტ ურთიერთკავშირში იმყოფებიან (აქ ფუკო მრავალ რაიმეში ნიცმეს ფილოსოფიის მძლავრ გავლენას განიცდის). გენეალოგია ინტელექტუალური ისტორიის სავსებით



განსაკუთრებულ ტიპს, “ისტორიული არსებების ორგანიზებულ და მოწესრიგებულ ტრაექტორიებად შეერთების წესს” წარმოადგენს, რომელიც არც მათი წარმოშობის მარტივი ახსნაა და არც მათი შედეგების აუცილებელი გაცნობიერება. ის დისკურსების, პრაქტიკების და ხდომილებების მრავალრიცხოვანი, უწყვეტი, სხვადასხვაგვარი ტრაექტორიებისა და მათი სტანდარტიზებული ურთიერთკავშირების განსაზღვრის ანალიზის წესია, “ჭეშმარიტების იმ რეჟიმისადმი მიმართვის გარეშე, რომელიც ფსევდო ნატურალისტურ კანონებსა თუ უზოგადეს აუცილებლობაზე აცხადებს პრეტენზიას” (1994).

ამგვარად, გენეალოგია ისტორიული კვლევების სხვა სახეებისაგან, რომლებიც ამ კანონებს თუ აუცილებლობებს უპირატეს მნიშვნელობებს ანიჭებენ, განსხვავდება. გენეალოგიური თვალსაზრისით, ყველაფერი შემთხვევით ხასიათს ატარებს. გენეალოგია თავისი არსით კრიტიკულია, იგი ყოველივე იმის მიმართ, რაც მოცემულ, აუცილებელ, ბუნებრივ ან ნეიტრალურ რაიმედაა მიჩნეული კითხვების დაუდალავ დასმას (დაკითხვას) გულისხმობს (1994).

უფრო კონკრეტულად, “გენეალოგია ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის ურთიერთკავშირს და მათ იმ პრაქტიკებს იკვლევს, რომლებიც ადამიანთა ხელმძღვანელობას, ქცევათა მართვასა და პიროვნების ჩამოყალიბებას ეხება” (1994). ფუკოს ის პირობები აინტერესებს, რომლებიც დროის ყოველ მოცემულ მომენტში ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში “ჭეშმარიტების გამოთქმაზე” პასუხს აგებენ. ამგვარად, მაშინ, როდესაც არქეოლოგია ადრე დისკურსის წარმოქმნის, ორგანიზების წესებს იკვლევდა და მათ მიმართავდა, ახლა უკვე ახალი კრიტიკული გენეალოგიური აღწერა როგორც ფორმულირებების იშვიათობას, ისე დამფუძნებელ, დამამტკიცებელ ძალაუფლებას ანალიზებს და განიხილავს” (1994). რაც შეეხება ფუკოს ამ ორ მეთოდს შორის კავშირს, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ არქეოლოგია იმ ამოცანებს ასრულებს, რომლებიც გენეალოგიური კვლევისათვის აუცილებელია. კონკრეტულად, არქეოლოგია ისტორიული დისკურსების ემპირიულ ანალიზს გულისხმობს, მაშინ, როდესაც გენეალოგია ამ ისტორიული დისკურსების და დღევანდელი პრობლემებთან მათი ურთიერთკავშირის თანმიმდევრულ კრიტიკულ ანალიზს ნიშნავს.

ამგვარად, გენეალოგია “დღევანდელი, აწმყოს ისტორია” უნდა იყოს; აწმყოს ისტორიად უნდა იქცეს. მაგრამ იგი არ უნდა აგვერიოს “პრეზენტისში”, რომელიც “ინტერპრეტაციის, რომელიც ისტორიკოსის პირადი გამოცდილებიდან ან კონტექსტიდან იზადება, სტრუქტურის წარსულის შესასწავლ ასპექტებზე განუზრახველ და გაუცნობიერებელ პროექციას გულისხმობს” (1994). ამის ნაცვლად, ფუკო ცდილობს ნათელი მოფინოს აწმყოსა და დღევანდელი, იყენებს რა “ისტორიულ რესურსებს იმისათვის, რათა იმ ელემენტების განსხვავებული ტრაექტორიების შემთხვევითობები, თავისებურებები, ურთიერთკავშირები და პოტენციალური შესაძლებლობები გაიაზროს, რომელი ელემენტებიც გამოცდილების სახით თანამედროვე დადგენილებებში შედიან” (1994). აქ არ არის არანაირი დეტერმინიზმი. აწმყო, დღევანდელი, წარსული ხდომილებების აუცილებელი და გარდუვალი შედეგი არ არის. ფუკო ისტორიის კრიტიკულ გამოყენებაზე ორიენტირებულია იმისათვის, რათა დღევანდელი, აწმყოს შესაძლებლობები ნათელჰყოს.



ძალაუფლების გენეალოგიაში ფუკო ბჭობს იმის შესახებ, თუ როგორ მართავენ ადამიანები საკუთარ თავს და სხვებს ცოდნის შექმნის მეშვეობით. სხვათა შორის, იგი ანალიზებს იმას, თუ როგორ ბადებს ცოდნა ძალაუფლებას, განსაზღვრავს რა ადამიანებს გავლენის ობიექტების სახით და შემდეგ როგორ მართავს ცოდნის დახმარებით ამ ობიექტებს. ფუკო კრიტიკულად უყურებს ცოდნის იერარქიზაციას. იგი მკაცრად აკრიტიკებს მოსაზრებას, რომ თითქოს იმის გამო, რომ ცოდნის ფორმას (მეცნიერებას) ყველაზე მაღალი მდგომარეობა უკავია, შესაბამისად ყველაზე დიდ ძალაუფლებას ფლობს. ფუკოს აინტერესებს ცოდნისაგან (განსაკუთრებით მეცნიერული ცოდნისაგან) ამოღებული მეთოდები, ტექნოლოგიები და სხვადასხვა ინსტიტუტების მიერ ადამიანებზე ძალაუფლების განსახორციელებლად მათი გამოყენება. თუმცა ფუკო ხედავს კავშირს ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მას არ მიაჩნია, რომ საზოგადოების ელიტის წევრებს შორის საიდუმლო შეთქმულება არსებობს. ასეთი შეთქმულება მოასწავებს სუბიექტთა გაცნობიერებულ ქმედებებს, მაშინ, როდესაც ფუკო ყურადღებას არა სუბიექტებზე, არამედ სტრუქტურულ ურთიერთობებზე, განსაკუთრებით კი ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის არსებულ ურთიერთობებზე ამახვილებს. ისტორიის მიმდინარეობის, სვლის განხილვისას ფუკო პირველყოფილი ველურობიდან თანამედროვე ჰუმანურობაზე გადასვლაში ცოდნის უფრო რთულ სისტემაზე დაფუძნებულ პროგრესს ვერ ხედავს. ამის ნაცვლად, ფუკო თვლის, რომ ისტორია ბატონობის (ცოდნაზე დაფუძნებული) ერთი სისტემიდან მეორეზე იხრება და მერყეობს. მართალია, მთლიანობაში საკმაოდ მრუმე სურათი იხატება, მაგრამ აქ დადებითი მომენტიც არის: ფუკოს სწამს ის, რომ ცოდნაზე დაფუძნებული ძალაუფლების წინააღმდეგ მუდმივად მიმდინარეობს ბრძოლა და წინააღმდეგობას მუდმივად აქვს ადგილი. მართალია, იგი ანალიზებს და განიხილავს ისტორიულ მაგალითებს, მაგრამ პირველ რიგში მას თანამედროვე მსოფლიო, სამყარო აინტერესებს. ფუკოსვე სიტყვებით, იგი “აწმყოს, დღევანდელი ისტორიას წერს” (1979).

გვაქვს რა ასეთი საფუძველი, ახლა შეიძლება ფუკოს ზოგიერთი კონკრეტული დამოუკიდებელი შრომის განხილვას მივმართოთ. “შეშლილობასა და ცივილიზაციაში” (1965;1995) ფუკო ცოდნის, განსაკუთრებით ფსიქიატრიაში არსებული ცოდნის არქეოლოგიას ეწევა. თავის გამოკვლევას იგი ალორმინების ეპოქიდან იწყებს, როდესაც შეშლილობა და გონება ჯერ კიდევ არ გაყრილან, ერთად იმყოფებიან. მაგრამ 1650 და 1800 წლებს (კლასიკურ პერიოდში) შორის, მათ შორის დადგენილი იქნა დისტანცია და საბოლოო ანგარიშით გონებამ დაიმორჩილა შეშლილობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ფუკო გონებასა და შეშლილობას შორის “დარღვეულ დიალოგს” აღწერს. იგი ამ პროცესის საბოლოო შედეგს აღწერს:

“ამ მომენტში მთელი თავისი სიდიადით მეფდება გონება, და გაცოფებულ უგონობა-შეშლილობაზე გამარჯვებას ზეიმობს. ამგვარად, შეშლილობას ის ილუზორული თავისუფლებაც წაართვეს, რომელიც ალორმინების ეპოქის საზღვრებზე განვითარების საშუალებას ჯერ კიდევ აძლევდა. არც თუ დიდი ხნის წინათ, იგი დღისით თუ მზისით “მეფე ლირში”, “დონ კიხოტში” გაჭირვებით გადაადგილდებოდა. მაგრამ, არა ნაკლებ ნახევარი საუკუნის შემდეგ, იგი უკვე იზოლირებული და შეზღუდვების ციხეში გამოკეტილი, გონებაზე, მორალის წესებსა და მათ ერთფეროვან ღამეებზე გახდა დამოკიდებული” (1965).



აქ ნათლად შეიგრძნობა რკინის გალიის ვებერისეული სახის არსებობა – “ერთფეროვანი ღამეები”, რომელიც იძულებულია შეშლილმა “უგონომ” (ირაციონალურმა) ჯანსაღად მოაზროვნეთა (რაციონალურობა) მიერ შექმნილ რკინის გალიაში გაატაროს.

XIX საუკუნის მეცნიერული ფსიქოლოგია, საბოლოო ანგარიშით, მეთვრამეტე საუკუნეში განხორციელებული (ამ დროის ფსიქიატრია “გონების უგონობის (შეშლილობის) შესახებ მონოლოგად” იწოდება) შეშლილების ჯანსაღად და ნორმალურად მოაზროვნეთაგან გამოყოფის რეზულტატი გახდა. დასაწყისში მედიცინა შეშლილების მხოლოდ ფიზიკურ და მორალურ მკურნალობაზე აგებდა პასუხს, მაგრამ მოგვიანებით მორალური მკურნალობა თავის თავზე მეცნიერულმა ფსიქოლოგიურმა მედიცინამ აიღო. “წმინდა ფსიქოლოგიური მედიცინა მხოლოდ მაშინ გახდა შესაძლებელი, როდესაც შეშლილობა ცოდვად იქნა გაცხადებული, გაუცხოებული და გასხვისებული” (ფუკო, 1965). შემდეგ ფუკო ამბობს: “ის, რასაც ჩვენ ფსიქიატრიულ პრაქტიკას ვუწოდებთ, სინამდვილეში XVIII საუკუნის დასასრულის თანამედროვე ფსიქიატრიულ საავადმყოფოებში არსებობის წესრიგით შენარჩუნებული და პოზიტივიზმის მითებით დამძიმებული განსაზღვრული მორალური ტაქტიკა არის” (ფუკო, 1965. გვ.276).

ამგვარად, ფსიქოლოგია (და ფსიქიატრია) ფუკოსათვის არის არა მეცნიერული მცდელობა, ცდა, არამედ მორალური საქმიანობა, წარმოება, მიმართული შეშლილების წინააღმდეგ, რომლებიც ამ “დახმარებისაგან” თავდაცვის უნარს თანდათანობით კარგავენ. იგი თვლის, რომ ე.წ. მეცნიერული პროგრესი შეშლილებს “კოლოსალურ მორალურ პატიმრობას” უსჯის.

არაა საჭირო იმაზე საუბარი, რომ ფუკო აქ უარყოფს წარმოდგენას იმის შესახებ, რომ დროთა განმავლობაში შეშლილთა მკურნალობაში მეცნიერულ, სამედიცინო და ჰუმანურ პროგრესს აქვს ადგილი. ამის ნაცვლად იგი ჯანმრთელი ადამიანების და მათი აგენტების (ექიმების, ფსიქოლოგების, ფსიქიატრების) მიერ შეშლილთა შევიწროებისა და დათრგუნვის უნარის ზრდაზე ლაპარაკობს. შეშლილებისა, რომლებიც, და ეს არ უნდა დაგვავიწყდეს, XVIII საუკუნეში ნორმალურად თუ ჯანსაღად მოაზროვნეთა უფლებებით თანაბრად სარგებლობდნენ. უკანასკნელი ცვლილებები ამ სფეროში იმაში მდგომარეობს, რომ შეშლილ ადამიანებს ყველაზე ნაკლებ ეს გარეგანი აგენტები აფასებენ ხოლმე; “შეშლილობას განუწყვეტლივ აიძულებენ თავად იფიქროს თავის თავზე” (ფუკო, 1965, გვ.265). მრავალი მიმართებით ასეთი ინტერნალიზებული კონტროლი კონტროლის ყველაზე რეპრესიულ ფორმას წარმოადგენს. ნათელია, რომ ცოდნის არქეოლოგიას ფუკო იმ დასკვნებისგან სავსებით განსხვავებულ დასკვნასთან მიყავს, რომლებსაც ტრადიციული ისტორიკოსები შეშლილთა ისტორიის, ახლანდელი სტატუსის და ჯანსაღად მოაზროვნეთა მიმართ მათი დამოკიდებულებების შესახებ აკეთებენ. გარდა ამისა, შეშლილებსა და ჯანსაღად მოაზროვნეთა შორის არსებულ განსხვავებაში და შეშლილებზე მორალური კონტროლის განხორციელებაში იგი ჰუმანიტარული მეცნიერების (განსაკუთრებით ფსიქოლოგიისა და ფსიქიატრიის) საწყისებს იკვლევს. ეს ადამიანების მორალური კონტროლის პროცესში ჰუმანიტარული მეცნიერებების როლის შესახებ მისი უფრო ზოგადი თეზისის ნაწილია.

რაც შეეხება სტრუქტურალიზმს ფუკოს ადრეულ შემოქმედებაში, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ იგი განსახილველ შრომაში ამტკიცებს, რომ შეშლილობა ორ “ღონეზე” მიმდინარეობს (აქვს



ადგილი), და რომ “უფრო ღრმა დონეზე შეშლილობა დისკურსის ფორმით გამოდის” (1965, გვ.96). შეშლილობა, უკიდურეს შემთხვევაში, კლასიკურ ეპოქაში არ ნიშნავს გონებრივ თუ ფიზიკურ ცვლილებებს; “კავშირებს მოკლებული მეტყველება – შეშლილობის ზღვრული ჭეშმარიტებაა” (1965, გვ.97). მაგრამ ამ შრომაში უფრო ფართო პლანის სტრუქტურალიზმიც არსებობს: “ნება დავრთოთ (საშუალება მივცეთ) კლასიკურ კულტურას თავის ზოგად და საერთო სტრუქტურაში, შეშლილობის თავისი გამოცდილება გამოხატოს. გამოცდილება, წარმოშობილი იმავე მნიშვნელობებით, წესით, რომელიც მისი შინაგანი ლოგიკის იგივეობრივია, განაზრებების წესით და ინსტიტუტებში, დისკურსშიც და განკარგულებაშიც, (ბრძანებაშიც), სიტყვაშიც და ლოზუნგშიც არსებული გამოცდილებები გამოხატოს, - არსებითად ყველგან, სადაც მნიშვნელად ელემენტებს ჩვენთვის ენობრივი საზრისის შექმნა ძალუძთ” (1965)

სტრუქტურალისტური მეთოდის გამოყენებას ფუკო შრომა “კლინიკის დაბადება“-შიც აგრძელებს, რომელიც აქ სამედიცინო დისკურსს და მის საფუძველში მდებარე სტრუქტურას იკვლევს: “ადამიანთა მიერ წარმოთქმულში მნიშვნელობა აქვს არა იმდენად იმას, რაც მათ შეიძლებოდა ეფიქრათ ან რამდენად გამოხატავენ ეს გამოთქმები მათ აზრებს, არამედ იმას, რასაც დასაწყისიდანვე, სულ თავიდან ისინი სისტემაში მოყავს და რაც მათ შემდგომში ახალი დისკურსებისა და მათი გარდაქმნის ამოცანების მიმართ უსასრულოდ ღიად აქცევს” (1975, გვ XIV; ხაზგასმა რიტცერისა). “შეშლილობასა და ცივილიზაციაში” მედიცინა, როგორც ჰუმანიტარული მეცნიერებების მნიშვნელოვანი წინამორბედი განიხილებოდა, მოცემულ თემას კიდევ უფრო ცენტრალური ადგილი “კლინიკის დაბადებაში” უკავია (როგორც ფუკომ თქვა, “ადამიანის შესახებ მეცნიერებას... სამედიცინო... საფუძველი ჰქონდა” (1975, გვ.36). XIX საუკუნემდე მედიცინა იყო მეცნიერება კლასიფიკაციების შესახებ და ძირითადი ყურადღება დაავადებათა ნათლად მოწესრიგებული სისტემის შექმნას ექცეოდა. მაგრამ XIX საუკუნეში მედიცინა უკვე იწყებს დაავადებათა შესწავლას იმ ფორმით, როგორც იხილავს ისინი ცალკეულ ინდივიდებში და მთლიანად საზოგადოებაში (ეპიდემია) არსებობენ. მედიცინა ჯანმრთელ ადამიანებზეც გავრცელდა (პროფილაქტიკური მკურნალობა) და ავადმყოფებად და ჯანმრთელებად დაყოფის ნორმატივი შემოიღო; ხოლო მოგვიანებით – ნორმალური და პათოლოგიური მდგომარეობების დაყოფის ნორმა დაადგინა. მედიცინა კვლავაც გახდა ჰუმანიტარული მეცნიერებების წინამორბედი, რომლებმაც ადამიანური ნორმისა და პათოლოგიის ეს გაგება თავიანთ მეცნიერებებში გადაიტანეს.

თუმცა მედიცინაში ჯერ კიდევ არ არსებობდა კლინიკური სტრუქტურა, საკვანძო მნიშვნელობა კლინიკის წარმოშობას ქონდა, სადაც პაციენტებს საწოლში აკვირდებოდნენ. აქ ძირითადი მნიშვნელობა ფუკოს მიერ გამოყენებულ “დაძაბული-დაჟინებული შეხედულების” გამოთქმას აქვს, მოცემულ შემთხვევაში “დაჟინებული შეხედულება-ხედვა, ამავე დროს, ყოფილი ცოდნაა” (ფუკო, 1975, გვ. 81). სხვაგვარად, ცოდნა მიიღებოდა ექიმთა მიერ დაკვირვებული მოვლენებიდან, რომლებიც არ ემთხვეოდნენ იმას, რასაც ისინი წიგნებში კითხულობდნენ. როგორც სტრუქტურალისტი, ფუკო ამ დაჟინებულ-დაძაბულ ხედვას თავისებურ ენად, “ენად სიტყვების გარეშე”, თვლიდა და ამ “ენის” სიღრმისეული სტრუქტურით იყო დაინტერესებული. ავადმყოფების (ან უკვე გარდაცვლილების) დაკვირვების და შეხების (განსაკუთრებით გაკვეთისას) უნარი გადამწყვეტი ხასიათის ცვლილებად და ცოდნის მნიშვნელოვან წყაროდ იქცა.



გაკვეთის (ექსგუმაციის) შესახებ ფუკო ამბობს: “ცოცხალი წყვდიადი სიკვდილის შუქზე ნათდება” (1975, გვ.146). ანატომიურ-კლინიკურ დაჟინებულ-დაძაბულ ხედვას ფუკო დასავლურ მედიცინაში. “დიდ გარღვევად” თვლის. **ამგვარად, მოხდა არა ცოდნის ევოლუცია, არამედ ეპისტემის შეცვლა.** ექიმები უკვე აღარ თამაშობდნენ იგივე თამაშს; ეს უკვე სხვა წესებით სხვა თამაში იყო. ახლა უკვე ადამიანები (პაციენტები) მეცნიერული ცოდნის და პრაქტიკის საგნად იქცნენ (დაავადებების ჩანაცვლება შესასწავლი არსებებით მოხდა). სტრუქტურალისტური მიდგომის თვალსაზრისით, დისკურსის სწორედ ხასიათი: დაავადებათა დასახელებები, სახელწოდებები, დაჯგუფებები, დაკვირვებული ობიექტების სფერო და ა.შ. შეიცვალა (ფუკო, 1975).

კვლავ მედიცინა, როგორც ფუკო თვლის, თავის თავზე ჰუმანიტარული მეცნიერებების წინამორბედის როლს იღებს. “აქედან ამოსვლისას, გასაგებია, რომ მედიცინას ადამიანის შესახებ მეცნიერებათა შექმნაში დიდი მნიშვნელობა – მნიშვნელობა არა მხოლოდ მეთოდოლოგიური, არამედ ონტოლოგიური უნდა ჰქონოდა, იმ ზომით, რა ზომითაც იგი ადამიანის არსებას, როგორც პოზიტიური ცოდნის ობიექტს, ეხება.” (ფუკო, 1975, გვ.197). კონკრეტულად კი სამედიცინო გაკვეთის შესახებ ფუკო ამბობს: “სიკვდილმა დატოვა თავისი ძველი ტრაგიკული საზღვრები და ადამიანის ღირიულ ბირთვად: მის უხილავ ჭეშმარიტებად და მის ხილულ საიდუმლოებად იქცა”.(1975, გვ.172). არსებითად, ფუკოსთვის უფრო ფართო მოცულობის და ხედვის ცვლილებად იქცა ის, რომ ინდივიდი საკუთარი ცოდნის საგნად და ობიექტად იქცა, ხოლო ცვლილება მედიცინის სფეროში – ეს მხოლოდ ცოდნის ფუნდამენტურ განაწილებაში ამ ცვლილების ერთერთი ყველაზე ცხადი საბუთი და მოწმობაა (ფუკო, 1975, გვ.199).

აღწერილი თემებიდან მრავალი წამოყენებულია შრომაში “დისციპლინა და სასჯელი” (ფუკო, 1979), მაგრამ ამ შემთხვევაში ძალაუფლების მეტ გენეალოგიას და გაცილებით ცოტა სტრუქტურალიზმს, დისკურსს და ა.შ. ვხედავთ. აქ “ძალაუფლება და ცოდნა ერთმანეთს უშუალოდ გულისხმობენ” (ფუკო, 1979, გვ.27). ამ ნაწარმოებში ფუკო განიხილავს 1757 და 1830 წლების ინტერვალს – ანუ პერიოდს, როდესაც ტუსადთა წამება სატუსაღოს წესებით კონტროლმა შეცვალა (რაც დამახასიათებელია, ფუკო თვლის, რომ ეს ცვლილება არათანაბრად მოხდა, იგი არ განვითარებულა და გაშლილა რაციონალურად). საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების თანახმად, წამებიდან წესებისაკენ ეს გადაადგილება ტუსადების მიმართ დამოკიდებულების ჰუმანიზაციას წარმოადგენდა; იგი უფრო რბილი, ნაკლებ მტანჯველი და ნაკლებ მკაცრი გახდა. სინამდვილეში კი, როგორც ფუკო თვლის, სასჯელი უფრო რაციონალიზებული გახდა (“ჯალათი გილიოტინაზე მხოლოდ როგორც პედანტი ყარაული, ისე უნდა გამოიყურებოდეს”) (1979, გვ.13) და მრავალი მიმართებით უფრო მეტადაც კი დაარტყა პატიმრებს. ტუსადთა, სასჯელმისჯილთა ადრეული წამებანი, შეიძლება საჯარო დემონსტრაციებისათვის მოწყობლიყო, მაგრამ ეს “ძალაუფლების ცუდი ეკონომიკა” იყო, რამდენადაც, როგორც წესი, მაყურებელთა შორის მღელვარებას იწვევდა (ფუკო, 1979, გვ.79). წამების დროს კავშირი ცოდნასა და ძალაუფლებას შორის ნათლად ვლინდებოდა; წესების შემოტანით კი ეს კავშირი გაცილებით ნაკლებ ცხადი და დაფარული გახდა. წესების ახალი სისტემა “თავისი შედეგებით უფრო რეგულარული, უფრო ეფექტური, უფრო უცვლელი, უფრო მყარი და უფრო დეტალური იყო. მოკლედ, რომ ვთქვათ, ესაა უკვე წესები, რომლებიც ამაღლებენ მის ზემოქმედებას, თანაც ისე, რომ მის ეკონომიკურ



ღირებულებას ამცირებენ”. (ფუკო, 1979, გვ.80-81). ახალი სისტემა გამიზნული იყო არა იმისათვის, რომ უფრო ჰუმანური ყოფილიყო თუ გამხდარიყო, არამედ იმისთვის, “რათა უკეთესად დაესაჯა... რათა სოციალურ სხეულში დამსჯელი ხელისუფლება-ძალაუფლება უფრო ღრმად ჩაესო (ფუკო,1979, გვ.82). წამებისაგან განსხვავებით დამსჯელი ძალაუფლების ეს ახალი ტექნოლოგია არასტანდარტულ შემთხვევებში ადრეც გვხვდებოდა, იგი უფრო მრავალრიცხოვანია, უფრო ბიუროკრატიზირებულია, უფრო ეფექტურია, უფრო უპიროვნო-უსახოა, უფრო მდგრადია, უფრო განსჯითია და ზედამხედველობას არა მხოლოდ დამნაშავეებზე, არამედ მთლიანად საზოგადოებაზეც გულისხმობს.

ეს ახალი ტექნოლოგია, დისციპლინარული ძალაუფლების ტექნოლოგია, სამხედრო წესრიგს და წესებს ემყარებოდა. იგი თავის თავშიძალაუფლების არა ერთიან ყოვლისმომცველ სისტემას, არამედ უფრო ძალაუფლებრივი მიკროგამოვლინებების სისტემას მოიცავდა; ფუკო “ძალაუფლების მიკროფიზიკას”, როგორც “კონფრონტაციის და წინაარმდეგობის უთვალავი წერტილებით აღსავსეს” აღწერს. იგი დისციპლინარული ძალაუფლების სამ ინსტრუმენტს გამოყოფს: პირველი ინსტრუმენტი – იერარქიული თვალთვალი, ანუ ჩინოვნიკთა მიერ ყველაფერ იმის თვალთვალი და დაკვირვება, რაც მათ მიერ, ერთი დამაბული-დაჟინებული ხედვით კონტროლდება. მეორე ინსტრუმენტი – მანორმალიზებელი განაჩენის-მსჯავრის გამოტანის-დადების უნარი და იმათი დასჯა, ვინც ნორმებს არღვევს. ასე, მაგალითად, ადამიანები შეიძლება უარყოფითად შევაფასოთ და დავსაჯოთ დროის კატეგორიებში (დაგვიანებისათვის), საქმიანობის კატეგორიებში (უყურადღებობის გამო) და ყოფაქცევის კატეგორიებში (უპატივცემულობის გამო). მესამე ინსტრუმენტი – ადამიანზე თვალთვალისა და დაკვირვებისათვის და მათ შესახებ მანორმალიზებელი განაჩენების გამოტანაში გამოკვლევების გამოყენება. დისციპლინარული ძალაუფლების ეს ინსტრუმენტი ორივე დანარჩენს მოიცავს.

ფუკო დისციპლინარული საზოგადოების წარმოშობის არა მხოლოდ უარყოფით მხარეებზე ლაპარაკობს; მას დადებითი შედეგებიც აქვს. მაგალითად, იგი თვლის, რომ დისციპლინა სამხედრო და სამრეწველო ქარხნებში პოზიტიურად ფუნქციონირებს. მიუხედავად ამისა, ფუკო შემოფოთებას განიცდის საზოგადოებაში დისციპლინის გავრცელების გამო, განსაკუთრებით სახელმწიფო პოლიციის ქსელში მისი დამკვიდრებისა გამო, რომლისთვისაც მთელი საზოგადოება თვალთვლის, აღქმის ველი და დასჯის ობიექტი ხდება.

ფუკო არ ამბობს, რომ დისციპლინა მთელ საზოგადოებას ერთსახოვნად და ერთმნიშვნელოვნად მოიცავს, ფუკო ფიქრობს, რომ იგი “მიძვრება” და განმსჭვალავს საზოგადოებას და მისი წინწაწევის ზომის შესატყვისად მის განსაზღვრულ ნაწილებზე ზემოქმედებს. საბოლოო აგარიშით, დისციპლინარული გავლენის ქვეშ მნიშვნელოვანი ინსტიტუტების უმრავლესობა აღმოჩნდება. ფუკო რიტორიკულ კითხვას სვამს: “განა საკვირველია, რომ ციხეები და სატუსაღოები ასე გავს ქარხნებს, სკოლებს, ყაზარმებს, საავადმყოფოებს, რომლებიც, თავის მხრივ, ყველა ციხეების მსგავსია?” (1979, გვ.229) საბოლოო ანგარიშით, ფუკო ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ სადამსჯელო სისტემის წარმოშობისას დისციპლინა “სადამსჯელო ინსტიტუტიდან მთელ სოციალურ სხეულზე გადაადგილდება” (ფუკო,1979,გვ.298). თუმცა აქაც არსებობს რკინის გალიის სახე, მაგრამ ფუკო, როგორც ყოველთვის, ჩვეულებრივად, სადამსჯელო სისტემის



ოპოზიციური ძალების მოქმედებას ხედავს; ფუკოს შემოქმედებაში უწყვეტი სტრუქტურული დიალექტიკა იჩენს თავს.

მიუხედავად იმისა, რომ “დისციპლინა და სასჯელში” ცხადად და ნათლად უფრო მეტ ყურადღებას ფუკო ძალაუფლების საკითხს უთმობს, ამ შრომაშიც მას ასევე მისთვის ჩვეული თემა აინტერესებს; ჰუმანიტარული მეცნიერებების წარმოშობა. წამებისაგან ციხის წესებზე გადასვლა სხეულის დასჯისაგან სულის, ანუ ნების დასჯაზე გადასვლას მოასწავებდა. ამ ცვლილებამ, თავის მხრივ, ნორმისა და ზნეობრიობის მოსაზრებები შემოიტანა. ციხის ჩინოვნიკებმა და პოლიციამ პატიმრის ნორმალურობისა და მორალურობის შეფასება დაიწყეს. საბოლოოდ, განსჯის თუ განკითხვის ეს უნარი სხვა “მცირე მასშტაბის” მქონე მოსამართლეებზე-მსაჯულებზეც, მაგალითად, ფსიქიატრებზე და პედაგოგებზეც გავრცელდა. ყველა ამ მსჯავრ-მსჯელობებიდანმეცნიერული სადამსჯელო ცოდნის ახალი ქვეგანყოფილებები წარმოიშვა, რაც შემდეგში თანამედროვე “მეცნიერულ-იურიდიული კომპლექსის” საფუძველი გახდა. მორჩილების ახალი სახე მდგომარეობდა იმაში, რომ ადამიანები უკვე როგორც ცოდნის, მეცნიერული დისკურსის ობიექტი განისაზღვრებოდნენ. საკვანძო მომენტი იმასაა, რომ აქ თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერების წყაროები და საწყისები ვლინდება. ფუკომ ამ დისციპლინების კალაპოტიდან ჰუმანიტარული მეცნიერებების წარმოშობა დამცინავად გამოსახა: “ამ მეცნიერებათა ტექნიკური მატრიცა, რომელიც აგერ უკვე საუკუნეზე მეტია ადაფრთოვანებს ჩვენს “ადამიანისმოყვარეობის” გრძნობას – ამ დისციპლინების და მათი კვლევების უმნიშვნელო ღვარძლიან წვრილმანებშია” (ფუკო, 1979, გვ. 226).

“დისციპლინისა და სასჯელის” კიდევ ერთი ასპექტის გახსენებაც ღირს. ფუკოს აინტერესებს, თუ როგორ ბადებს ცოდნა ძალაუფლების განხორციელების მეთოდებს. მოცემულ კონტექსტში იგი “პანოპტიკუმს” განიხილავს. ესაა სტრუქტურა, რომელიც მომსახურე პერსონალს საშუალებას აძლევს პატიმართა ცხოვრების ყველა ასპექტს უთვალთვალონ. არსებითად, ზედამხედველთა მუდმივი თვალთვალი არ მოითხოვება; ამ სტრუქტურის თავად არსებობა (და მომსახურეთა – მოთვალთვალეთა არსებობის შესაძლებლობა) აკავებს დამნაშავეებს. პანოპტიკუმმა შეიძლება წრიული ციხის ცენტრში მდებარე კოშკის სახე მიიღოს, რომლიდანაც ყარაულს შესაძლებლობა ეძლევა ყველა კამერა-დილეგი დაინახოს. პანოპტიკუმი ციხის თანამშრომლებისათვის ძალაუფლების უზარმაზარი წყარო ხდება, რამდენადაც მათ ტოტალურ ზედამხედველობა – თვალთვალის შესაძლებლობას აძლევს. კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა იმ ფაქტს აქვს, რომ პანოპტიკუმის ძალაუფლება პატიმართა მიერ საკუთარი თავის კონტროლის ხარჯზე ფართოვდება; ისინი სხვადასხვა ქმედებებისაგან თავს, იმიტომ იკავებენ, რომ ეშინიათ მათ მეთვალყურენი დაინახავენ.

აქ ცოდნას, ტექნოლოგიასა და ძალაუფლებას შორის ცხადი კავშირი შეიმჩნევა. გარდა ამისა, ფუკო ჰუმანიტარული მეცნიერების თავის ჩვეულ თემას უბრუნდება, რამდენადაც პანოპტიკუმს, როგორც ადამიანთა შესახებ ინფორმაციების მოსაკრებელ განსაზღვრულ ლაბორატორიას განიხილავს. პანოპტიკუმი ადამიანთა შესახებ ინფორმაციის მოგროვებისათვის გამოყენებული სოციალურ – მეცნიერული ლაბორატორიებისა და სოციალური მეცნიერების სხვა მეთოდთა



წინამორბედი და მაცნე იყო. სხვა დონეზე ფუკო პანოპტიკუმს, როგორც “საზოგადოების მთლიანი ტიპის”, დისციპლინარული საზოგადოების საფუძველს განიხილავს.

დასასრულს, შეგვიძლია “სექსუალობის ისტორიის” პირველ ტომს გავეცნოთ (ფუკო, 1980). აქაც ძალაუფლების გენეალოგიაზე კეთდება აქცენტი. ფუკოს თვალსაზრისით, სექსუალობა “ძალაუფლების დამოკიდებულება – მიმართებისათვის განსაკუთრებულად მყარი გადასასვლელი წერტილია” (ფუკო, 1980, გვ.103). იგი თავის მიზანს “ძალაუფლება – ცოდნა – სიამოვნება რეჟიმის განსაზღვრებაში ხედავს, რომელიც ადამიანური სექსუალობის შესახებ დისკურსს მსოფლიოს ჩვენს ნაწილში იცავს და მხარს უჭერს” (ფუკო, 1980, გვ.11). ფუკო იკვლევს, თუ როგორ ერთვება სექსი დისკურსში და როგორ განმსჭვალავს, ასაზრდოებს ძალაუფლებას ამ დისკურსს.

ფუკო ეკამათება საყოველთაოდ მიღებულ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ვიქტორიანული ეპოქის შეხედულებებმა მთლიანად სექსუალობის და კერძოდ კი სექსუალური დისკურსის დათრგუნვასთან მიგვიყვანეს. იგი პირდაპირ საპირისპიროს ამბობს: ვიქტორიანელობამ სექსუალობის შესახებ დისკურსების აფეთქებასთან მიგვიყვანა. ვიქტორიანელობის შედეგად სექსუალობის მეტი ანალიზი, შეფასებები, კლასიფიკაციები, დეტალური განხილვები და რაოდენობრივ-მიზეზობრივი გამოკვლევები გაჩნდა. ფუკო წერს: “ადამიანები მუდამ ეკითხებიან თავის თავს, თუ რატომ გვქონდა ამდენად დიდი სწრაფვა ბოლო მოგველო იმის შესახებ დუმილის წესებისათვის, რაც ჩვენი საზრუნავიდან ყველაზე დიდი ხმაურის მქონე იყო” (ფუკო, 1980, გვ.158). განსაკუთრებით, ასეთი სიტუაცია შეიმჩნეოდა სკოლებში, სადაც სექსუალობის დათრგუნვის ნაცვლად “სექსის საკითხი მუდმივი საზრუნავი იყო” (ფუკო, 1980, გვ.27). ვიქტორიანულ ჰიპოთეზას და თავის ალტერნატიულ შეხედულებას ფუკო ასე აჯამებს:

“მაშასადამე, ჩვენ უნდა უარი ვთქვათ ჰიპოთეზაზე, რომლის თანახმადაც თანამედროვე ინდუსტრიალურმა საზოგადოებებმა სექსუალობის გაძლიერებული დათრგუნვის ეპოქა ტახტზე აიყვანეს. ჩვენ არატრადიციული სექსუალობის შესამჩნევად მძლავრი ზრდის არა მხოლოდ მოწმენი ვიყავით... დღემდე არასდროს არსებულა ძალაუფლების უფრო მეტი ცენტრები; არასდროს გამოხატულა და გამოთქმულა უფრო მეტი ყურადღება... არასდროს არსებულა უფრო მეტი ადგილების რაოდენობა, სადაც სიამოვნების ნაჯერობა-გაჯერებულობას და ძალაუფლების დაჟინებულობას ტერიტორიები მხოლოდ იმისათვის დაეპყროთ, რათა სხვა ადგილებში გავრცელებულიყვნენ”. (ფუკო, 1980, გვ.49).

ფუკო მედიცინასა და მის დისკურსს სექსუალობის საკითხებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას კიდევ ერთხელ ანიჭებს. მაშინ, როდესაც უმრავლესობას მიაჩნია, რომ მედიცინა სექსუალობის მეცნიერულ ანალიზზეა ორიენტირებული, ფუკო მედიცინის მიმართ მკაცრ დამოკიდებულებას ავლენს: იგი ვარაუდობს, რომ მედიცინის დისკურსის მიზანი “არა ჭეშმარიტების დადგენა, არამედ თავად მისი გამოვლინების თავიდან აცილებაა” (ფუკო, 1980, გვ.55). სექსუალობის საკითხის მორალურ ასპექტში ასევე ერთვება რელიგია, ზუსტად ისევე, როგორც ადამიანები აღსარებებს ეუბნებოდნენ თავიანთ მოძღვრებს, ასევე აღსარებებს ეუბნებოდნენ ისინი თავიანთ



ექიმებს, ფსიქიატრებს და სოციოლოგებს. აღსარება, განსაკუთრებით სექსუალური აღსარება, მეცნიერული მეთოდით იყო შენიღბული.

დასავლეთში „ადამიანის მეცნიერული შესწავლა, სექსის შესახებ საკითხის ირგვლივ სულ უფრო და უფრო შევიწროვებადი წრეებით კონტროლდებოდა“. (ფუკო, 1980, გვ. 70) საკითხის გამორკვევა, თუ ვინა ვართ ჩვენ, სულ უფრო მეტი ხარისხით დაუკავშირდა სექსს. ფუკო ამას ასე აჯამებს: „სექსი – ყველაფრის ამხსნელია“ (1980, გვ. 78)

ფუკო ყურადღებას სექსუალობის დათრგუნვაზე არ ამახვილებს, ამის ნაცვლად იგი ამტკიცებს, რომ სექსის მეცნიერული შესწავლა სექსისა და ძალაუფლების ურთიერთკავშირის განხილვაზე უნდა იყოს მიმართული. და კიდევ, ძალაუფლება არ ამოდის რაღაც ერთი ცენტრიდან; იგი მიკროსფეროთა სიმრავლეში არსებობს. გარდა ამისა, როგორც ეს მუდმივად ხდება ფუკოსთან, იგი ამტკიცებს, რომ სექსზე ძალაუფლების მიერ განხორციელებელ გავლენასა და ზეწოლას, წინააღმდეგობას უწევენ. ყველგან არსებობს როგორც ძალაუფლება ისე წინააღმდეგობა ძალაუფლებისადმი.

XVII-ე საუკუნემდე საზოგადოება ისწრაფვოდა განეხორციელებინა კონტროლი სიკვდილზე, მაგრამ ამ საუკუნეების დასაწყისიდან ამ სწრაფვამ სიცოცხლის კონტროლზე გადაინაცვლა, განსაკუთრებით კი სექსის კონტროლზე. სიცოცხლეზე (და სექსზე) ძალაუფლებამ ორი ფორმა მიიღო.

პირველი, არსებობდა „ადამიანური სხეულის ანატომიური პოლიტიკა,“ რომლის მიზანი ადამიანური სხეულის (და მისი სექსუალობის) დისციპლინირება იყო. [შენიშვნა: ფუკოს შემოქმედებამ სხეულის სოციოლოგიისა და ახალი ჟურნალის 'სხეული და საზოგადოება' განვითარებაში საკვანძო მნიშვნელობის მქონე როლი შეასრულა] **მეორე**: არსებობდა „მოსახლეობის ბიოპოლიტიკა“, რომელიც მოსახლეობის ზრდის, და მისი ჯანმრთელობის სიცოცხლის ხანგრძლივობის და ა.შ. კონტროლსა და რეგულირებაზე იყო მიმართული. ორივე შემთხვევაში საზოგადოება „სიცოცხლეს, როგორც პოლიტიკურ ობიექტს განიხილავდა“. სექსი ორივე შემთხვევაში ცენტრალურ ადგილს იჭერდა: „სექსი როგორც ადამიანის სიცოცხლისადმი მიწვდომის, ისე სიცოცხლისადმი ადამიანური მიდგომის საშუალება იყო“. თანამედროვე დასავლეთში სექსმა შეიძინა უფრო მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე სულმა (და ჩვენ ვიცით, თუ როგორი მნიშვნელოვანია ეს საკითხი ფუკოს შემოქმედებაში), და თითქოს ისეთივე მნიშვნელოვანი გახდა, როგორც თავად სიცოცხლე. სექსუალობის შესახებ ცოდნის დახმარებით საზოგადოება დიდ ძალაუფლებას იღებს თავად სიცოცხლეზე. მაგრამ, მიუხედავად ამ კონტროლის გაფართოებისა, ფუკო მაინც იმედოვნებს განთავისუფლებას:

“ჩვენ ბოლო უნდა მოვულოთ სექსის გავლენას თუ ვისწრაფვით – სექსუალობის მექანიზმების ტექტიკური შეცვლის გზით – სხეულის, სიამოვნებების და ცოდნის მოთხოვნების და წინაარმდეგობის გაწევის შესაძლებლობის დახმარებით ძალაუფლების მარწუხებს დავუპირისპირდეთ. კონტრდარტემისა და შეტევის დამრაზმავი საწყისი არა სექსუალური ლტოლვა, არამედ სხეული და სიამოვნება უნდა იყოს“ (ფუკო, 1980, გვ. 157).



დინი (1994) ამტკიცებს, რომ 1970 წლების დასასრულიდან თითქმის სიკვდილამდე, 1984 წლამდე, ფუკოს შემოქმედებაში ძალაუფლების მიკროპოლიტიკიდან “მთავრობისეულზე” გადასვლა, ანუ “სხვადასხვა უპიროვნო, უსახო პროცესებზე ხდებოდა, რომელთა მიმდინარეობისას ხელმძღვანელობის მეთოდები და პრაქტიკა მათი ჩარევისა და ფუნქციონირების სფეროთა შესახებ დისკურსიულ წარმოდგენებზე იყო დამოკიდებული”. (1994, გვ.78). სხვა თეორეტიკოსებისგან განსხვავებით ფუკო არა კონკრეტულ სახელმწიფოს, არამედ “მმართველობისა და ხელმძღვანელობის წესებისა და ხერხების წარმომქმნელ პრაქტიკასა და რაციონალურობას” განიხილავს. ასე მაგალითად, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, ცოდნისადმი ნების თვალსაზრისით, ფუკო განიხილავს იმას, თუ როგორ რეგულირდება (იმართება) სხეული, როგორ იმართება ქცევა და როგორ ყალიბდება პიროვნება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მას საკუთარი თავის მართვა, სხვების მართვა და სახელმწიფოს მართვა აინტერესებდა. ყველაზე ზოგადად, მართვა ფუკოსთვის “ქცევის ხელმძღვანელობასთან” არის დაკავშირებული.

უკვე ორ ათეულ წელზე მეტია, რაც ფუკო არ არის, მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ადრინდელი ფრანგი სტრუქტურალისტი დღესაც აგრძელებს აქტიურ საქმიანობას, პოსტმოდერნისტულმა თეორიამ პოსტსტრუქტურალიზმს გაუსწრო. პოსტსტრუქტურალიზმსა და პოსტმოდერნისტულ თეორიას შორის ნათელი საზღვრის გავლება ყოველთვის ძნელი იყო. არსებითად, ასეთი საზღვრები არც კი არსებობს. პოსტმოდერნისტული აზროვნება შეიძლება, როგორც პოსტსტრუქტურალიზმის გაგრძელება და ჰიპერტროფია განვიხილოთ. დამოუკიდებლად იმისაგან, შეიძლება თუ არა ნათელი საზღვრის გავლება ამ ორ მიმდინარეობას შორის, ცხადია, რომ პოსტმოდერნიზმი ყველაზე მნიშვნელოვან ქმნილებად არა მხოლოდ სოციოლოგიურ თეორიაში, არამედ სხვადასხვა აკადემიურ და არაკადემიურ სფეროებშიც იქცა.

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია

დღეს(2000 წელს) სოციოლოგია ეჯახება სიტუაციას, რომელშიც 10 წლის უკან ზოგიერთი მიმართულებები, ძირითადად, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში უკვე იმყოფებოდნენ.

“პოსტმოდერნის მომენტი დადგა, და ჰკუიდან გადასული ინტელექტუალები, მხატვრები და კულტურის მოღვაწენი სვამდნენ კითხვას, ღირს თუ არა მიემხრონ მოძრაობას და შეუერთდნენ კარნავალს, თუ უკეთესია გვერდზე გადგომა და მოცდა მანამდე, სანამ კულტურული მოდის გრიგალში” ახალი ქროლა არ გაქრება (1989, გვ.1-2).

მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი სოციოლოგი და ზოგიერთი სოციოლოგიური თეორეტიკოსი დღემდე პოსტმოდერნისტულ სოციალურ თეორიას წარმავალ გატაცებად თვლიდა (და ზოგიერთისათვის იგი როგორც კარნავალი, ვიდრე სერიოზული მეცნიერული მცდელობა გამოიყურებოდა), ფაქტია, რომ სოციოლოგ თეორეტიკოსებს პოსტმოდერნული სოციოლოგიური თეორიის იგნორირება მეტად აღარ ძალუძთ. თანამედროვე სოციალურ თეორიაში იგი "ქალაქის ყველაზე მოდურ გატაცებად იქცა" (1989). არსებითად, ეს თავშესაქცევი იმდენად მოდური იყო, რომ, უკიდურეს შემთხვევაში, ერთ-ერთი თეორეტიკოსი დაჟინებით მოითხოვდა, შეგვეწყვიტა



ამ ტერმინის გამოყენება, იმიტომ რომ "ზშირმა გამოყენებამ იგი შინაარსისაგან სავსებით დაცალა და მის საპირისპირო რაიმედ აქცია" (1994). ე. ი. ამ ტერმინს როგორც მისი მომხრენი, ისე მოწინააღმდეგენიც, როგორც თავისთავად, ისე ცხარე დისკუსიის დროსაც ბოროტად იყენებდნენ.

პოსტმოდერნული სოციალური თეორიის მნიშვნელობისა და მის მიერ გამოწვეული ცხარე კამათების გათვალისწინებით, ჩვენი მიზანი იქნება, პოსტმოდერნისტული აზრის განითარებაში მოკლე შესავალი გავაკეთოთ. (1998; 1997) მაგრამ ეს მარტივი ამოცანა არ არის. პირველ პოსტმოდერნისტ მოაზროვნეთა შორის, რომლებიც თითოეული თავისთავად განსაკუთრებულად თავისებურნი არიან, მნიშვნელოვანი განსხვავება არსებობს, ამიტომ რაიმე განზოგადების გაკეთება, რომლის შესაბამისიც იქნებოდა თეორიათა უმრავლესობა ძნელია... სმარტმა (1993) მაგალითად, სამი პოსტმოდერნისტული პოზიცია გამოყო (1992). ერთმანეთისაგან განასხვავებს, მაგალითად, სკეპტიკოს და პოზიტიურ პოსტმოდერნისტ მოაზროვნეებს. პირველი, უკიდურესი, პოსტმოდერნისტული პოზიციის თანახმად, მოხდა ფუნდამენტური გარღვევა და თანამედროვე საზოგადოება პოსტთანამედროვე საზოგადოებით შეიცვალა. ამ თვალსაზრისის მომხრეთა შორის ჟან ბოდრიარი, ჟილ დელიოზი და ფელიქს გვატარი არიან (1972/1983; 1998; „თეორია, კულტურა და საზოგადოება“ 1997). მეორე პოზიციის თანახმად, თუმცა ასეთ ცვლილებას ადგილი ჰქონდა კიდევ, მაგრამ პოსტმოდერნიზმი იზრდება მოდერნიდან და მისგან განუყოფელია. ამ ორიენტაციის მომხრეები არიან ისეთი მარქსისტი მოაზროვნეები, როგორებიცაა ფრედერიკ ჯეიმსონი, ერნესტო ლაკლაუ და შანტალ მუფფუ, აგრეთვე პოსტმოდერნისტული ფემინიზმის ისეთი წარმომადგენლები, როგორებიცაა ნენსი ფრეზერი და ლინდა ნიკოლსონი... და, ბოლოს, არსებობს მესამე პოზიცია, რომელსაც თავად სმარტი იზიარებს და რომლის თანახმადაც მოდერნიზმი და პოსტმოდერნიზმი შეიძლება არა როგორც ცალკეული ეპოქები, არამედ როგორც ხანგრძლივი და უწყვეტი ურთიერთობების მონაწილენი განვიხილოთ, თანაც პოსტმოდერნიზმი მოდერნიზმის შეზღუდულობას მუდმივად აჩვენებს. შეიძლება სმარტის ტიპოლოგია სასარგებლოც კი იყოს, მაგრამ თავად პოსტმოდერნისტები, ალბათ უარყოფენ მას, როგორც ისეთ რაიმეს, რომელიც მათი იდეების მთელ მრავალფეროვნებას ძალიან ამარტივებს და თვით ამ იდეებსაც ამახინჯებს. თუმცა არც ერთ ტერმინს დღეს უფრო მეტი რეზონანსი მრავალი მეცნიერული დისციპლინის მეცნიერთა შორის, ვიდრე „პოსტმოდერნიზმს“ არ აქვს, მაგრამ იმის თაობაზე, თუ რა არის ამ ტერმინის ზუსტი მნიშვნელობა, არ არის სიცხადე, უფრო მეტიც ბუნდოვანება არსებობს და პოლემიკა გრძელდება. სიცხადისათვის სასარგებლოა ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ტერმინები: „პოსტთანამედროვეობა“, „პოსტმოდერნიზმი“ და „პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია“. ტერმინი „პოსტთანამედროვე“ ეხება ისტორიულ ეპოქას, რომელსაც თანამედროვეობის ერის მომდევნოდ თვლიან; „პოსტმოდერნიზმი“ - ეხება კულტურის ქმნილებებს (ხელოვნებაში, კინემატოგრაფიაში, არქიტექტურაში და ა.შ.), რომლებიც კულტურის მოდერნისტული პროდუქტებისაგან განსხვავდება, ხოლო „პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია“ კი აზროვნების წესს ეხება, რომელიც მოდერნისტული სოციალური თეორიისაგან განსხვავებულია... ამგვარად, პოსტმოდერნი თავის თავში ახალ ისტორიულ ეპოქას, კულტურის ახალ ქმნილებებს და სოციალურ სამყაროზე თეორიტიკოსების ახალ ტიპს შეიცავს, ამ



ასპექტებიდან თითოეული უეჭველია, გულისხმობს, რომ უკანასკნელ წლებში მოხდა რაღაც ახალი და არაჩვეულებრივი, რისი აღწერაც უკვე აღარ შეიძლება ტერმინ „მოდერნიტ“ და რომ ეს ახალი გარემოება მოდერნიტული რეალობის ადგილს ანაცვლებს. რაც შეეხება ამ ცნებებიდან პირველს, ფართოდაა გავრცელებული აზრი, რომლის თანახმადაც, თანამედროვე ეპოქა მთავრდება ან უკვე დამთავრდა, და ჩვენ პოსტთანამედროვეობის ახალ ისტორიულ ეპოქაში შევედით.

ლებერი ამტკიცებს, რომ პოსტმოდერნიზმის საწყისი, უკიდურეს შემთხვევაში, სიმბოლურად შეიძლება მოდერნიტული არქიტექტურის მსხვერვაში დავინახოთ, რომელიც 1972 წელს, 15 ივლისს შუადღის 3:32 ქალაქ სენტ-ლუისში საცხოვრებელი მიკრორაიონის „თავშესაფარ-აიჰოუ“-ს დანგრევის მომენტში მოხდა. ეს სენტ-ლუისში არსებული საცხოვრებელი კომპლექსი განასახიერებდა მოდერნიტულ არქიტექტურის თავდაჯერებულ რწმენას იმის შესახებ, რომ ყველაზე საუკეთესო საცხოვრებელი კომპლექსის აშენებით, დამპროექტებლები და არქიტექტორების დარბისა და ადამიანური გაჭირვებების აღმოფხვრას შეძლებდნენ. ამ სიმბოლურობის გაცნობიერება და ამ იდეის განხორციელების მარცხი, მოდერნიტული არქიტექტურის ჩავარდნა-გაუფასურების აღიარებას, და არაპირდაპირ თვით თანამედროვეობის ჩაფუშვის და გაუფასურების აღიარებასაც ნიშნავდა,“ (1990;1997 კვალდაკვალ).

"აიჰოუს-თავშესაფარის" დანგრევა მოდერნიტებისა და პოსტმოდერნიტების შეხედულებებში არსებულ განსხვავებებს ასახავს . ავიღოთ მეორე მაგალითი: სიღარიბესთან ბრძოლა, რომელსაც 1960-იან წლებში ლინდონ ჯონსონი ატარებდა, სოციალური პრობლემების რაციონალური გადაჭრის საშუალებების მოპოვების და რეალური განხორციელების შესაძლებლობის მოდერნიტული რწმენის-დარწმუნებულობის ტიპური გამოვლენა იყო. შეიძლება ითქვას, რომ 1980-იან წლებში რეიგანის ადმინისტრაცია და მისი უარი შეემუშავებინა ამგვარი პრობლემების გადასალახავად მასობრივი პროგრამები პოსტმოდერნიტის საზოგადოების დამახასიათებელი გამოვლინება და იმაში დარწმუნებულობა იყო, რომ სხვადასხვა პრობლემათა ერთიანი რაციონალური გადაწყვეტა არ არსებობს. ამგვარად, შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ კენედის, ჯონსონისა და რეიგანის ადმინისტრაციის მმართველობის პერიოდში აშშ თანამედროვედან პოსტთანამედროვე საზოგადოებაზე გადავიდა. ფაქტობრივად „აიჰოუს-თავშესაფარის“ დანგრევა სწორედ ამ დროით ჩარჩოებში მოხდა.

მეორე ცნება, „პოსტმოდერნიზმი“, კულტურულ სფეროსთანაა დაკავშირებული, რომლის ჩარჩოებშიც მტკიცდება, რომ პოსტმოდერნიტული ქმნილებებით მოდერნიტული ნაწარმოებების შევიწროება-გამოდევნის ტენდენცია უკვე შესამჩნევი ხდება. მაგალითად, სახვითი ხელოვნების სფეროში ჯეიმსონი (1984) როგორც მალე ვნახავთ, ერთმანეთს მერლინ მონროს პოსტმოდერნიტულ, თითქმის ფოტოგრაფიულ და უემოციო გამოსახულებას, რომელიც ენდი უორჰოლმა შექმნა, ედვარდ მუნკის მოდერნიტულ უკიდურესად შთამბეჭდავ „ყვირილს“ უპირისპირებს. ტელევიზიის სფეროში „ტვინ პიკსის“ ჩვენებას ჩვეულებრივ პოსტმოდერნიზმის წარმატებულ მაგალითად თვლიან, მაშინ როდესაც „მამამ ყველაზე უკეთესად იცის“ - მოდერნიტული სატელევიზიო პროგრამის მაგალითად ითვლება. კინემატოგრაფიის სფეროში პოსტმოდერნიტული ქმნილების ნიმუშად „სამართებლის პირზე



მორბენალი“ შეიძლება განვიხილოთ, მაშინ, როდესაც „ათი მცნება“, უეჭველია, მოდერნისტული ფილმის ნიმუშია.

პოსტმოდერნის მესამე ასპექტი, გაცილებით მოცემულ კონტექსტში უფრო შესაფერისია, - ესაა პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის წარმოშობა და მისი მოდერნისტული საგანგანსხვავება. მოდერნისტული სოციალური თეორია საზოგადოების ანალიზისა და კრიტიკის უნივერსალური, ზეისტორიული, რაციონალური დაფუძნებისაკენ ისწრაფოდა. მარქსისათვის ასეთი ფუნდამენტი ადამიანის შრომითი საქმიანობა იყო. მაშინ როდესაც ჰაბერმასისათვის ამ როლს კომუნიკაციური გონება თამაშობს. პოსტმოდერნისტული აზროვნება უკუაგდებს საფუძვლების ამ ძიებას და უფრო რელატივიზმის, ირაციონალიზმისა და ნიჰილიზმისაკენ იხრება. ნიცშესა და ფუკოს კვალდაკვალ და ზოგიერთი სხვა მოაზროვნის შესაბამისად, პოსტმოდერნისტებმა ასეთი დასაბუთება – დაფუძნებები ეჭვის ქვეშ დააყენეს, თვლიდნენ რა, რომ ასეთ შემთხვევაში განსაზღვრული ჯგუფები პრივილიგირებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდებიან ხოლმე, სხვათა მნიშვნელობა კი დაბლდება; ერთნი იღებენ და აღიჭურვებიან ძალაუფლებით, სხვები კი მას მოკლებულნი რჩებიან.

პოსტმოდერნისტები „დიდ ნარატივებზე“ ანუ მეტანარატივებზე წარმოდგენებს მსგავსი წესით უარყოფენ. სწორედ ამ იდეების უარყოფაში შესამჩნევ როლს პოსტმოდერნისტების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი – ჟან-ფრანსუა ლიოტარი თამაშობს. ლიოტარი (1984) მოდერნისტული (მეცნიერული) ცოდნის, როგორც ერთიანი დიდი სინთეზის (ანუ „მეტადისკურსის“) გარკვეული სახის განსაზღვრებიდან იწყებს, რომელსაც ჩვენ ისეთი თეორიტიკოსების შემოქმედებას ვუკავშირებთ, როგორც მარქსი და პარსონსია. დიდ მონათხრობ-ნარატივთა შორის, რომლებსაც ლიოტარი მოდერნისტულ მეცნიერებას უკავშირებს, არსებობს „გონის დიალექტიკა“, „მნიშვნელობის ჰერმენევტიკა“, „რაციონალური ანუ მშრომელი სუბიექტის განთავისუფლება ანუ კეთილდღეობის შექმნა“ (1984). რადგან თანამედროვე ცოდნა, ლიოტარის თვალსაზრისით, მეტანარატივებთანაა გაიგივებული, ამდენად პოსტანამედროვე ცოდნა ასეთი ნარატივების უარყოფას გულისხმობს. ლიოტარი წერს: „ვამარტივებ რა უკიდურესი ზომით, მე პოსტმოდერნს როგორც მეტამონათხრობთა მიმართ უნდობლობას განვსაზღვრავ“ (1984). უფრო კონკრეტულად იგი ამტკიცებს: „მოდით, ვებრძოლოთ ტოტალობებს... მოდით, განსხვავებები გავააქტიუროთ“ (1984). ფაქტობრივად, პოსტმოდერნული სოციალური თეორია სხვადასხვა სოციალურ მიდგომათა ზეიმად, ტრიუმფად იქცევა; „პოსტმოდერნისტული ცოდნა უბრალოდ ავტორიტეტთა იარაღი არ არის; იგი განსხვავებათა აღქმადობის და არათანაშეზომილობის დაშვების უნარებს სრულყოფს და აძლიერებს“ (1984). ამ თვალსაზრისით, სოციოლოგია უფრო კონკრეტული ხასიათის განსხვავებული სინთეზების ძიებისას მოდერნის პერიოდიდან პოსტმოდერნის ეპოქაში გადავიდა. როგორც ფრეზერი და ნიკოლსონი თვლიან, მოდერნის მეტამონათხრობთ ანუ დიდ ნარატივებს ლიოტარი „შემცირებულ, ლოკალიზებულ მონათხრობს“ ამჯობინებს (1984). ამ წიგნში მოცემული ახალი სინთეზის ვარიანტები, ასეთი „შემცირებული“, „ლოკალიზებული“ სოციოლოგიური ნარატივების მაგალითებად შეიძლება ჩაითვალოს.



მაშინ როდესაც ლიოტარი დიდ მონათხრობს მთლიანობაში უარყოფს, ბოდრიარი დიდი მონათხრობის იდეას სოციოლოგიაში უარყოფს. ერთის მხრივ, ბოდრიარი თვით სოციალურის ცნებას უარყოფს, მეორეს მხრივ, სოციალურის უარყოფას მოდერნთან დაკავშირებულ სოციოლოგიური მეტამონათხრობის უარყოფასთან მივყავართ: „ ... დიდი მარგანიზებული პრინციპი, სოციალურის დიდი მონათხრობი, რომელმაც მხარდაჭერა და გამართლება გონივრულ შეთანხმებაში, სამოქალაქო საზოგადოებაში, პროგრესში, ძალაუფლებაში, წარმოებაში ჰპოვა, ანუ ის, რასაც შეეძლო დაედასტურებინა იმის შესახებ, რომ რაღაც ოდესღაც არსებობდა, დღეს მეტად აღარ არსებობს. სოციალური პერსპექტივის ეპოქა, რომელიც არასაკმარისად განსაზღვრულ პერიოდს, ცნობილს როგორც მოდერნს ზუსტად ემთხვევა... დასრულდა“ (1990).

ამგვარად, პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია მეტამონათხრობთა წინააღმდეგ მთლიანობაში და კერძოდ, დიდი მონათხრობის სოციოლოგიაში მიღების წინააღმდეგ გამოდის.

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია შეიქმნა ადამიანთა მიერ, რომლებიც სოციოლოგები არ იყვნენ (ლიოტარი, ჯეიმსონი და სხვა). უკანასკნელ წლებში პოსტმოდერნისტული მიდგომის გამოყენება სოციოლოგებმაც დაიწყეს და პოსტმოდერნისტულ სოციალური თეორია, უკიდურეს შემთხვევაში, როგორც კლასიკური სოციოლოგიური ტრადიციის ნაწილი შეიძლება განვიხილოთ. ავიღოთ, მაგალითად, ზიმელის შემოქმედების ახალი განმარტება, რომელიც სულ ახლახანს „პოსტმოდერნული, პოსტმოდერნიზებული ზიმელი“-ის სათაურით გამოქვეყნდა (1993; 1998). ვაინშტაინები ზიმელის, როგორც ლიბერალური მოდერნისტის დამახასიათებელი არგუმენტების წონასა და მნიშვნელობას აღიარებენ, რომელმაც მოხილეს კულტურის ბატონობისაკენ მსწრაფი ისტორიული ტენდენციის - „კულტურის ტრაგედიის“ შესახებ დიდი მონათხრობი შექმნა. მაგრამ, ამასთანავე, ისინი ამტკიცებენ, რომ არანაკლები წონის მქონე არგუმენტები შეიძლება მოვიყვანოთ იმის დასამტკიცებლად, რომ ზიმელი პოსტმოდერნის თეორიტიკოსებსაც მიეკუთვნება. ამგვარად, ისინი ორივე ალტერნატივის დასაბუთებულობას და საფუძვლიანობას აღიარებენ და თვლიან, რომ ორივე ერთნაირად სწორია. ვაინშტაინები აცხადებენ: „ჩვენი თვალსაზრისით, „მოდერნიზმი“ და „პოსტმოდერნიზმი“ არის არა ურთიერთგამომრიცხავი ალტერნატივები, არამედ დისკურსული სფეროები, რომლებიც ერთმანეთს ესაზღვრებიან“ (1993,) ისინი სავსებით პოსტმოდერნისტულ პოზიციას გამოხატავენ: „არ არსებობს არანაირი კონკრეტული ზიმელი, არის მხოლოდ სხვადასხვა, განსხვავებული ზიმელები, თანამედროვე დისკურს-ფორმების მრავალსახოვანი მიდგომების კუთხით წაკითხული და გააზრებული“ (ვაინშტაინები; 1993;).

რა არგუმენტები მოჰყავთ ვაინშტაინებს ზიმელის შემოქმედების პოსტმოდერნული ხასიათის დასაცავად? პირველი, ყურადღებას აქცევენ იმას, რომ ზიმელი მთლიანობაში ტოტალიზაციის მოწინააღმდეგე იყო; ნამდვილად, მას არ აქვს მიდრეკილება თანამედროვეობის დეტოტალიზაცია მოახდინოს. მიუხედავად „კულტურის ტრაგედიის“ დიდი თეორიისა, ზიმელი უწინარეს ყოვლისა არის ესეისისტი და მთხრობელი და ძირითადად კონკრეტული პრობლემების დიაპაზონს, ვიდრე სოციალური სამყაროს მთელ მთლიანობას განიხილავდა.



გარდა ამისა, ვაინშტაინები და სხვა თეორიტიკოსები ზიმელს როგორც „ფლანიორს“, ფუჰად მოყიალეს ახასიათებენ. უფრო კონკრეტულად, ზიმელს ისინი აღწერენ როგორც სოციოლოგს, რომელმაც ფუჰად, უსაქმოდ გაატარა დრო აანალიზებდა რა მრავალფეროვან სოციალურ მოვლენებს. კონკრეტული მოვლენები მას მისი ესთეტიკური თვისებების გამო აინტერესებდა, და არსებობდნენ მხოლოდ იმისთვის, რათა „გაეკვირვებინათ, გაეხარებინათ ან სიამოვნება მოეტანათ მისთვის“ (1993). მოთხრობილია თუ როგორ ატარებდა ზიმელი თავის ინტელექტუალურ ცხოვრებას, დაყილობდა რა მრავალსახოვან სოციალურ მოვლენათა შორის, აღწერდა ერთსა თუ მეორე მოვლენას იმის შესაბამისად თუ რა განწყობაზე იყო თავად. ამგვარმა მიდგომამ ააცილა ზიმელი სამყაროს ტოტალურ ხედვას და იგი ცალკეული, მაგრამ ამ სამყაროს მნიშვნელოვანი ელემენტების განხილვასთან მიიყვანა. ზიმელს ასევე აღწერენ სიტყვით „ბრიკოლერი“. ბრიკოლერი-ესაა ისეთი ინტელექტუალური „ოსტატი“, რომელიც იყენებს ყველაფერს იმას, რაც ხელთ მოხვდება და მის განკარგულებაში სოციალური სამყაროს მრავალფეროვანი ფრაგმენტები ანუ როგორც ზიმელის ტერმინებით წერენ ვაინშტაინები, „ობიექტური კულტურის ნამტვრევები, ნამცეცები“ იყო. როგორც ბრიკოლერი, ზიმელი ნატეხ-ნატეხ აერთიანებს ნებისმიერ იდეას, რომელიც კი შეიძლება მოპოვებულ იქნას, რათა სოციალურ სამყაროს შუქი მოჰვიწიოს.

უკვე მოყვანილი მაგალითები გვიხსნიან, რომ ასეთი განმარტებები იმდენადვე მისაღებია, რამდენადაც მოდერნიზებული ხედვა. გაცილებით რთული იქნებოდა მსგავსი რამ გვეთქვა და პოსტმოდერნისტული შეხედულებები სხვა დიდ კლასიკოს თეორიტიკოსებთანაც დაგვეფიქსირებინა, თუმცა, უეჭველია, რომ შეიძლება მათი შემოქმედების ისეთი ასპექტების აღმოჩენა, რომლებიც ეთანხმებიან პოსტმოდერნისტულ სოციალურ თეორიას. სეიდმანი (1991) გვიხსნის, რომ სოციოლოგიური თეორიის დიდი ნაწილი მოდერნისტულია, მაგრამ როგორც ზიმელის შემთხვევა აჩვენებს, თვით სავსებით მოდერნისტულ ტრადიციაშიც კი არსებობს პოსტმოდერნის ნიშნები.

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის ნიშნები ასევე შეიძლება სოციოლოგიური თეორიის ჩარჩოებში მოდერნის თეორიის კრიტიკოსებში აღმოვაჩინოთ. როგორც ზოგიერთი მეცნიერი (1991; ბესტი და კელნერი 1991; სმარტი 1993) აღნიშნავს, ძირითადი პოზიცია ჩარლზ რაიტ მილსის მიერაა წარმოდგენილი. პირველი, მილსი სინამდვილეში ტერმინს „პოსტმოდერნს“ განმანათლებლობის მომდევნო ეპოქის აღსაწერად იყენებდა, რომელშიც ჩვენ შევედით: „ჩვენ ვიმყოფებით ე.წ. მოდერნის ეპოქის დასასრულს. მოდერნის ეპოქას მოსდევს პოსტმოდერნის პერიოდი“ (1959, გვ. 165-166). მეორე, მილსი სოციოლოგიის სოციალურ და ზნეობრივ ჩართულობას, ანგაჟირებულობას იწონებდა. მისი ენით, რომ ვთქვათ, იგი ისეთი სოციოლოგიისაკენ ისწრაფვოდა, რომელიც ფართო საზოგადოებრივ პრობლემებს კონკრეტულ, პიროვნულ-პირადს დაუკავშირებდა. მესამე, იგისოციოლოგიის მოდერნისტული „დიდი თეორიის“ მკაცრი კრიტიკოსი იყო, განსაკუთრებით კი იმ სახისა, რა სახითაც იგი ტალკოტ პარსონსმა განახორციელა.

მიუხედავად იმისა, რომ ზიმელისა და მილსის (და მრავალი სხვის) შემოქმედებაში პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის ნიშნები არსებობს, თავად ამ თეორიას აქ ვერ



ვხედავთ. მაგალითად, ბესტი და კელნერი ამტკიცებენ, რომ მილსი „ფრიად მნიშვნელოვანი ზომით არის მოდერნიზტი, თუ სოციალური რეალობის გაგებისა და საზოგადოების შეცვლის საქმეში მის ფართო სოციოლოგიურ განზოგადებებს, ტოტალიზირებად სოციოლოგიურ და ისტორიულ მიმოხილვებს და სოციოლოგიური წარმოსახვის ძალის შესახებ რწმენას მივიღებთ მხედველობაში“ (1991)

აღწერილი ზოგადი დებულებების მხედველობაში მიღებით, პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის უფრო კონკრეტულ განხილვაზე შეგვიძლია გადავიდეთ. ჩვენ პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის ორი დიდი წარმომადგენლის-ფრედრიკ ჯეიმსონისა და ჟან ბოდრიარის – თვალსაზრისებს გავეცნობით.

ზომიერი პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია:

ფრედრიკ ჯეიმსონი (1934, 14 აპრილი)



პოსტთანამედროვეობაზე უპირატესობის მქონე თვალსაზრისი, უეჭველია, მდგომარეობს იმაში, რომ თანამედროვეობასა და პოსტთანამედროვეობას შორის ფუნდამენტური გათიშულობა არსებობს. მაგრამ პოსტმოდერნისტული თეორიის ზოგიერთი წარმომადგენელი ამტკიცებს, რომ თუმცა პოსტთანამედროვეობა მნიშვნელოვნად კი განსხვავდება თანამედროვეობისაგან, მათ შორის მემკვიდრეობა მაინც შეიმჩნევა. ყველაზე მეტად, ცნობილია ის არგუმენტები და საბუთები, რომლებიც ამ აზრის დასასაბუთებლად ფრედრიკ ჯეიმსონს (1984) თავის ესეში, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით „პოსტმოდერნიზმი, ანუ გვიანდელი კაპიტალიზმის კულტურული ლოგიკა“, აგრეთვე მოგვიანებით იგივე სახელწოდებით გამოცემულ ესეთა ნაკრებში მოჰყავს (1991). მოცემული სათაური ჯეიმსონის მიერ გაზიარებული მარქსისტული პოზიციის ნათელი ნიშანია, რომლის თანახმადაც დღევანდელი კაპიტალიზმი თავისი განვითარების „გვიანდელ“ ფაზაში იმყოფება, რითაც თანამედროვე მსოფლიოს უპირატეს მახასიათებელ ნიშნად არსებობას აგრძელებს, მაგრამ ამ ეტაპზე მან ახალი კულტურული ლოგიკა-პოსტმოდერნიზმი წარმოშვა. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ, მიუხედავად იმისა, რომ კულტურულმა ლოგიკამ შეძლო შეცვლა, ფუნდამენტური ეკონომიკური სტრუქტურა კაპიტალიზმის უფრო ადრინდელ ფორმებს მაინც შეესაბამება, გარდა ამისა, კაპიტალიზმი თავისი თავის შენარჩუნება-განმტკიცების მიზნით, კულტურული ლოგიკის შექმნის თავის ძველ ჩვეულებას აგრძელებს და არ ღალატობს.

ნათელია, რომ რახან ჯეიმსონი ასეთნაირად მსჯელობს, შესაბამისად იგი მრავალი პოსტმოდერნისტის მტკიცებას უარყოფს (მაგალითად, ლიოტარის, ბოდრიარის) იმის შესახებ, რომ მარქსისტული თეორია, შესაძლოა, უპირატესად დიდ მონათხრობს წარმოადგენს და, მამასადაძმე, შეხება არ აქვს პოსტთანამედროვეობასთან და არ შეესაბამება მას. ჯეიმსონი არა მხოლოდ მარქსისტული თეორიის გადარჩენითაა დაკავებული, არამედ ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ეს თეორია პოსტმოდერნის ყველაზე საუკეთესო თეორიულ ახსნას გვთავაზობს.



საინტერესოა, რომ მართალია ჯეიმსონს პოსტმოდერნიზმის კულტურის ღრმა გაგებისა გამო აღიდეგენ, მაგრამ მას ამ ახალი კულტურული სამყაროს ეკონომიკური ფუნდამენტის შეუსაბამისი ანალიზისა გამო, განსაკუთრებით მარქსისტები, ხშირად აკრიტიკებენ .

კვლავაც მისდევს რა მარქსის შემოქმედებას, ჯეიმსონი (1984, გვ.86) პოსტმოდერნიზმის თეორეტიკოსების უმრავლესობისაგან განსხვავებით, პოსტანამედროვე საზოგადოებაში როგორც დადებით, ისე უარყოფით ნიშნებს, „კატასტროფას და პროგრესს ერთდროულად“ ხედავს. მარქსსაც, ამის მსგავსად ესმოდა კაპიტალიზმი: იგი ღირებული მიღწევების და თავისუფლების წარმოქმნაზე და ამავე დროს უმაღლესი ხარისხის ექსპლუატაციისა და გაუცხოების წარმოშობაზეც ლაპარაკობდა.

უწინარეს ყოვლისა, ჯეიმსონი აღიარებს, რომ პოსტმოდერნიზმი ფუნდამენტურ განხეთქილებასთან ასოცირდება, მაგრამ შემდეგ მოვლენების მთელი რიგის, რომლებსაც ჩვეულებრივ პოსტმოდერნიზმთან აკავშირებენ, განხილვისას კითხულობს: „ნიშნავს კი ეს იმას, რომ არსებული პერიოდული ცვლილებები სტილისტიკური სიახლეების ძველი, ფრიად მოდერნისტული იმპერატივით არ განისაზღვრებიან?“ (1984, გვ.54) და პასუხობს, რომ მართალია ესთეტიკური ცვლილებები მოხდა, მაგრამ ეს ცვლილებები კვლავაც ფუნდამენტური ეკონომიკური დინამიკის ფუნქციად რჩება: „მოხდა ის, რომ ესთეტიკური წარმოება დღეს მთლიანად სასაქონლო წარმოების ნაწილად იქცა: საქონელთა ახალი ტალღის წარმოების გადაუდებელი ეკონომიკური აუცილებლობა საქონელთა, რომლებიც სულ უფრო მეტი სიახლეებით (ტანსაცმლიდან – თვითმფრინავებამდე), ბრუნვის უფრო დიდი ნორმით წარმოგვიდგება, საქონელთა წარმოების ეს ეკონომიკური აუცილებლობა, ჩვენს დროში ესთეტიკურ სიახლესა და ექსპერიმენტებს სულ უფრო მნიშვნელოვან სტრუქტურულ ფუნქციებსა და მდგომარეობას უკავშირებს და მათზე ამყარებს. ამგვარად, ასეთი ეკონომიკური აუცილებლობა აღიარებას ყოველივე იმის ინსტიტუციონალურ მხარდაჭერაში პოულობს, რაც ახალი ხელოვნებისათვის – შემოწირულობებიდან და სუბსიდიებიდან დაწყებული მუზეუმებამდე და მზრუნველობის სხვა ფორმებამდე დამთავრებული –სასარგებლოა“ (ჯეიმსონი, 1984, გვ. 56).

წარსულთან კავშირი და მემკვიდრეობა უფრო ნათლად და დრამატულად შემდეგ გამოთქმაში ვლინდება:

„მთელი გლობალური, და, მიუხედავად ამისა ამერიკული, პოსტმოდერნისტული კულტურა მთელს მსოფლიოში ამერიკული სამხედრო და ეკონომიკური ბატონობის ახალი ტალღის შინაგან ზედნაშენურ გამოვლენას წარმოადგენს: ამ მიმართებაში, როგორც ეს კლასობრივი ისტორიის მთელს მანძილზე ხდება, კულტურის უკუმხარე სისხლი, წამება, სიკვდილი და შიში აღმოჩნდება“ (ჯეიმსონი, 1984, გვ. 57).

ჯეიმსონი (ერნესტო მანდელოსთან ერთად) კაპიტალიზმის ისტორიაში სამ ეტაპს გამოყოფს: პირველი, მარქსის მიერ გაანალიზებული ეტაპი-ესაა საბაზრო ეკონომიკა, ანუ ერთიანი ეროვნული-ნაციონალური ბაზრების წარმოშობა. მეორე, ლენინის მიერ გაანალიზებული, სტადია-ესაა იმპერიალისტური, რომელიც გლობალური კაპიტალისტური სისტემის



წარმოშობასთანაა დაკავშირებული. მესამე ეტაპი, მანდელას (1975) და ჯეიმსონის მიერ „გვიანდელ კაპიტალიზმად“ წოდებული, თავის თავში „დღემდე არაკომერციალიზებულ სფეროებში კაპიტალის ფართო ექსპანსიას მოიცავს“ (1984). ეს ექსპანსია „სრულებითაც არ ეწინააღმდეგება მარქსის მიერ XIX-ე საუკუნეში ჩატარებულ დიდებულ ანალიზს, პირიქით, აქამდე წარმოშობილ ფორმებთან შედარებით კაპიტალის ყველაზე წმინდა ფორმებს ქმნის“ (1984). ჯეიმსონი წერს: „ახალი ისტორიული შინაარსის გასაგებად მარქსისტული საფუძველი აუცილებელი რჩება, რომელიც არა მარქსისტული საფუძვლების შეცვლას, არამედ მის გაფართოებას მოითხოვს“. (1988-89, გვ. 54). ჯეიმსონის აზრით, თანამედროვე კაპიტალიზმის გასაღები მის მრავალეროვნულ, მრავალნაციონალურ ხასიათში, აგრეთვე იმაში მდგომარეობს, რომ მან არსებითად კომოდიფიკაციის სფერო გააფართოვა.

ეკონომიკურ სტრუქტურაში მომხდარი ამგვარი ცვლილებები კულტურაშიც აისახა. ასე, მაგალითად, ჯეიმსონი რეალისტურ კულტურას საბაზრო კაპიტალიზმთან, მოდერნისტულ კულტურას- მონოპოლისტურ კაპიტალიზმთან, ხოლო პოსტმოდერნის კულტურას- მრავალეროვნულ კაპიტალიზმთან აკავშირებს. ასეთი მიდგომა ბაზისისა და ზედნაშენის პოზიციიდან მარქსისტული არგუმენტაციის მოდერნიზებულ ვერსიას წარმოადგენს, და ჯეიმსონი ამდენად გამარტივებული მიდგომის გამოყენების გამო მრავალმა მოაზროვნემ გააკრიტიკა. მაგრამ ჯეიმსონი ასეთი „ვულგარული“ პოზიციის თავიდან აცილებას და უფრო რთული ურთიერთკავშირის, რომელიც ეკონომიკასა და კულტურას შორის არსებობს, აღწერას მთელი თავისი ძალებით ცდილობდა. მიუხედავად ამისა, თვით ისეთი თანაგრძნობით განწყობილი კრიტიკოსი, როგორც ფეხერსტოუნია, დაასკვნის: „ნათელია, რომ კულტურის მისეული გაგება ბაზისი-ზედნაშენის მოდელის ჩარჩოებით მნიშვნელოვნადაა შეზღუდული“ (1989, გვ. 119).

მონოპოლისტური კაპიტალიზმის ეტაპისაგან, როდესაც კულტურა გარკვეული ხარისხით, ავტონომიური იყო, კაპიტალიზმი მრავალეროვნულ კაპიტალიზმის სტადიაზე გადავიდა, რასაც კულტურის აფეთქება მოყვა:

„კულტურის ყველაგან შემღწევი ფართო ექსპანსია სოციალურის სფეროში ისეთი ხარისხით მოხდა, რომ ჩვენს სოციალურ ცხოვრებაში – ეკონომიკური ღირებულებებიდან და სახელმწიფოებრივი ძალაუფლებიდან დაწყებული და ჩვეულებებით და თვით გონის-სულის სტრუქტურით დამთავრებული, - ყველაფრის შესახებ შეიძლება ვთქვათ, რომ ისინი რაღაც თავისებური სახით „კულტურულნი“ გახდნენ, რაც ჯერ კიდევ არ არის თეორიულად გააზრებული. ეს, გასაოცარი მტკიცება, მიუხედავად ყველაფრისა, მოჩვენებითობების ან სიმულაკრების (მალე ჩვენ განვსაზღვრავთ ამ ტერმინს) საზოგადოების წინამორბედ დახასიათებას და „რეალურის“ ფსევდოხდომილებების სიმრავლედ გარდაქმნას შეიძლება სავსებით ეთანხმება“ (ჯეიმსონი, 1984).

ჯეიმსონი ამ ახალ ფორმას როგორც „კულტურულ დომინანტს“ აღწერს. პოსტმოდერნიზმი როგორც კულტურული დომინანტი წარმოიდგინება როგორც „ძალოვანი (ძალთა) ველი, რომელშიც... კულტურული იმპულსების სავსებით განსხვავებულმა სახეებმა გზა უნდა გაიკვლიოს“ (1984). ამგვარად, თუმცა პოსტმოდერნიზმი „ახალ სისტემურ კულტურულ ნორმას“



წარმოადგენს, იგი მთელი რიგი ერთმანეთისაგან განსხვავებული ელემენტებისაგან შედგება (1984). „კულტურული დომინანტის“ ტერმინის გამოყენებისას, ჯეიმსონს აგრეთვე, ცხადია, მხედველობაში აქვს ის, რომ მართალია პოსტმოდერნისტული კულტურა გაბატონებულად ითვლება, მაგრამ დღევანდელ კულტურაში სხვა ძალებიც არსებობენ.

ფრედერიკ ჯეიმსონი პოსტანამედროვე საზოგადოების არაორაზროვან სურათს გვთავაზობს, რომელიც ოთხი ძირითადი ელემენტისაგან (მეხუთე, მისი გვიანკაპიტალისტური ხასიათი, ჩვენ უკვე ზემოთ განვიხილეთ) შედგება.

პირველი, პოსტმოდერნის საზოგადოება ზედაპირულობით და სიღრმის არასაკმარისობით ხასიათდება. კულტურის პოსტმოდერნისტული ქმნილებები არასიღრმისეული სახეებით კმაყოფილდებიან და ფუნდამენტური მნიშვნელობების ღრმა კვლევებს არ ეწევიან. ამის კარგი მაგალითია ენდი უორჰოლის ნაწარმოები „ქილები კემპბელის სუპით“, რომელიც სხვა არაფერს არ წარმოადგენს, თუ არა ამ ქილების სრულყოფილ გამოსახულებას. თუ გამოვიყენებთ პოსტმოდერნისტულ თეორიასთან დაკავშირებულ საკვანძო ტერმინს, შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს სურათი თავისებური სიმულაკრია, რომელშიც შეუძლებელია ორიგინალის ასლისაგან განსხვავება. სიმულაკრია აგრეთვე ასლის ასლი, ამბობენ, რომ უორჰოლი თავის ქილებს თავისი სუპით-წვნიანით არა ნამდვილი ქილებისაგან, არამედ მათი ფოტოგრაფიდან ხატავდა. ჯეიმსონი ახასიათებს სიმულაკრებს როგორც „იდენტურ ასლს, რომლისთვისაც არასდროს არ არსებულა ორიგინალი“ (1984). სიმულაკრი, განსაზღვრების თანახმად, ზედაპირული და არაღრმაა.

მეორე, პოსტმოდერნიზმი ემოციების ანუ აფექტების შესუსტებით ხასიათდება. მაგალითის სახით, ჯეიმსონი უორჰოლის კიდევ ერთ ნაწარმოებს – კვლავაც თითქმის ფოტოგრაფიულ გამოსახულებას ამჯერად მერლინ მონროსი – ედუარდ მუნკის – კლასიკურ მოდერნისტულ მხატვრულ ნაწარმოებს „ყვირილს თუ ძახილს“ ადარებს. „ყვირილი“ - ესაა ადამიანის ზერეალური გამოსახულება, რომელიც სასოწარკვეთილების სიღრმეს გამოთქვამს, ანუ თუ სოციოლოგიის ენაზე ვიტყვით, ანომიას ან გაუცხოებას გამოხატავს. უორჰოლის მიერ მერლინ მონროს გამოხატვა ზედაპირულია და არავითარ წრფელ-ნამდვილ ემოციას არ გამოთქვამს. ამაში ვლინდება პოსტმოდერნისტების პოზიცია, რომელთა თანახმადაც გაუცხოება და ანომია, რომლებიც მუნკის მიერ გამოხატული რეაქციის მიზეზებად იქცნენ-მოდერნის სამყაროს ნაწილებია, რომლებიც წარსულში დარჩება, წარსულს ჩაბარდება. პოსტმოდერნის სამყაროში გაუცხოება ფრაგმენტაციით შეიცვალა. რამდენადაც სამყარო და ადამიანები ამ სამყაროში ნაწილებად დაიშალნენ, ამდენად მხოლოდ „უმიზეზო და უსახო“ აფექტები გვრჩება. პოსტმოდერნისათვის დამახასიათებელია შეგრძნებებთან დაკავშირებული თავისებური ეიფორია, რომელსაც ჯეიმსონი ამჯობინებს „სიმძაფრე-ვარვარი“ უწოდოს. მაგალითის სახით მას ქალაქური პეიზაჟის ფოტორეალისტური გამოსახულება მოჰყავს, „სადაც ავტომობილების ნამსხვრევებიც კი რაღაც ახალი ბრწყინვალეობა-ბრჭყვიალებით ელვარებენ“ (1984, გვ. 76) ქალაქური უფერულობა - უსახურობაში საავტომობილო კატასტროფებიდან მიღებული ეიფორია, სინამდვილეში, სავსებით განსაკუთრებული გვარის ემოციაა. პოსტმოდერნისტული



გავარვარება-სიმძაფრე მაშინაც ხდება, როდესაც „ადამიანი ახალი ელექტრონული საშუალებებითაა გატაცებული“.

მესამე, დაკარგულია ისტორიულობა. ჩვენ არ შეგვიძლია ვიცოდეთ წარსული. ყველაფერი, რაც ჩვენთვის ხელმისაწვდომია, ესაა წარსულის შესახებ არსებული ტექსტები, და ყველაფერი რაც ჩვენ შეგვიძლია გავაკეთოთ, ესაა ის, რომ დამატებით მათზე თემის შესაბამისი ტექსტები შევქმნათ. ისტორიულობის დაკარგვამ „წარსულის ყველა სტილის უწესრიგო განადგურებასთან (ჩაყლაპვასთან) მიგვიყვანა“ (1984) აქ ჩვენ პოსტმოდერნისტული აზროვნების კიდევ ერთ საკვანძო ცნება – პოპურთან მივდივართ. რამდენადაც ისტორიკოსებს არ აქვთ შესაძლებლობა გაიგონ ჭეშმარიტება წარსულის შესახებ ან და შეადგინონ აზრიანი კავშირებით მოცული მონათხრობი, ისინი კმაყოფილდებიან წარსულის შესახებ პოპურის შექმნით, ანუ ხშირად წინააღმდეგობრივი და დაუკავშირებელი, კავშირმოკლებული იდეების ნარევით კმაყოფილდებიან. გარდა ამისა, არ არსებობს ისტორიული განვითარების დროის მდინარება მიმართულების ნათელი შეგრძნება. წარსული და აწმყო უწყვეტ კავშირშია. მაგალითად, ისეთ ისტორიულ რომანებში, როგორც ე. ლ. დოქტორიუს „რეგთაიმი“ -არის, ჩვენ ვამჩნევთ წარსულთან კავშირის გაქრობას. ეს ისტორიული რომანი მეტად ვეღარ განაცხადებს პრეტენზიას ისტორიული წარსულის გამოსახვა-გამოხატვაზე; მას შეუძლია ამ წარსულის შესახებ მხოლოდ ჩვენი შეხედულებებისა და სტერეოტიპული წარმოდგენების „გამოსახვა“ (1984) კიდევ ერთ მაგალითად გამოდგება კინოფილმი „სხეულის სიციხე“, რომელიც, თუმცა აწმყოს შესახებ ყვება, მაგრამ ქმნის ატრმოსფეროს, რომელიც 1930-იან წლებს გვაგონებს. ამ მიზნით, „დღევანდელი დღის საგნობრივი სამყარო-მატერიალური კულტურის და მოწყობილობების საგნები, თვით ავტომობილებიც კი, რომელთა დიზაინს შეეძლებოდათ მიეთითებინათ თხრობის დროზე-გულდასმითაა ამოშლილი. მაშასადამე, ყველაფერი ამ ფილმში მოწოდებული მისი ფორმალური თანამედროვეობა დაფაროს და თხრობის აღქმის ისეთი შესაძლებლობა უზრუნველყოს, თითქოსდა მოქმედება რომელიღაც მარადიულ ოცდაათიან, არაისტორიულ დროში ხდება“ (1984).

„სხეულის სიციხის“ ტიპის კინოფილმი ან ისეთი რომანი, როგორიცაა „რეგთაიმი“, „ჩვენი ისტორიულობის შესუსტების დეტალურად გაფორმებულ ნიშანს“ წარმოადგენს (1984). დროის აღქმის უნარის დაკარგვა, წარსულის, აწმყოს და მომავლის განსხვავების უუნარობა ინდივიდუალურ დონეზე თავისებური სახის შიზოფრენიაში ვლინდება. პოსტმოდერნის ინდივიდისათვის ხდომილებები დაქუცმაცებულ და დისკურსულ ხასიათს ატარებს.

მეოთხე, პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებასთან ახალი ტექნოლოგიაა დაკავშირებული. საწარმოო ტექნოლოგიების, ისეთების როგორიცაა ავტომობილების ასაწყობი კონვეიერი, ნაცვლად, აქ ჩვენ კვლავწარმოებითი ტექნოლოგიების სიჭარბე, განსაკუთრებით ტელევიზორის და კომპიუტერის ტიპის ელექტრონული საშუალებები გვაქვს. ინდუსტრიული რევოლუციის "ბობოქარი ტექნოლოგიების ნაცვლად ჩვენ დღეს ისეთ ტექნოლოგიებს ვფლობთ, როგორიცაა ტელევიზია, რომელიც არაფერს არ გამოთქვამს, არამედ თავის ბრტყელ ზედაპირზე ამცირებს და კუმშავს გამოსახულებას" (1984). პოსტმოდერნისტული ეპოქის კუმშვადი, შემკუმშველი



ტექნოლოგიები კულტურის პროდუქტებს ბადებენ, რომლებიც მოდერნის ფეთქებადი, გაფართოებადი ტექნოლოგიებისაგან სავსებით განსხვავდებიან.

მთლიანობაში, ჯეიმსონი გვთავაზობს პოსტმოდერნის სურათს, რომელშიც ადამიანები დინების მიმართულებით მიცურავენ და არ ძალუძთ მრავალეროვნული კაპიტალისტური სისტემის ან სწრაფად მზარდი კულტურის წვდომა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ. ამ სამყაროს და მასში ადამიანის ადგილის შესახებ ნიმუშის სახით ჯეიმსონს ცნობილი პოსტმოდერნისტი არქიტექტორის ჯონ პორტმანის მიერ ლოს-ანჯელესში დაპროექტებული ოტელ "ბონავენტურას" მაგალითი მოყავს. კერძოდ, ჯეიმსონი აღნიშნავს, რომ ამ ოტელში ადამიანი ვესტიბიულში ორიენტირებას ვერ შეძლებს, ვესტიბიული არის იმ სფეროს მაგალითი, რასაც ჯეიმსონი „ჰიპერსივრცის“ ტერმინით აღნიშნავს, სფერო, რომელშიც სივრცის მოდერნისტულ კონცეფციებს აღარ ძალუძთ ორიენტირებაში დაგეხმარონ. მოცემულ შემთხვევაში ვესტიბიულს გარს არტყია ოთხი აბსოლუტურად სიმეტრიული კოშკი, რომლებშიც განლაგებულია ნომრები. ფაქტობრივად, ოტელში საჭირო გახდა დაემონტაჟებინათ ფერადი კოდირებისა და მიმართულების მაჩვენებელი სიგნალთა სისტემები, რათა ადამიანებს თავიანთი მიმართულების პოვნაში დახმარებოდნენ. მაგრამ, ძირითადი მომენტი აქ მდგომარეობს იმაში, რომ იმ სახით, რა სახითაც ოტელი ჩაფიქრებული იყო თავდაპირველად, ადამიანებს მის ფოიეში ორიენტირება და მიმართულების გაგნება ძალიან უჭირდათ.

ოტელ "ბონავენტურას" ვესტიბიულში არსებული სიტუაცია შეიძლება როგორც გვიანდელი კაპიტალიზმის მრავალეროვნული ეკონომიკისა და ბობოქარ კულტურულ განვითარებაში ორიენტირების უუნარობის მეტაფორა იქნეს განხილული. როგორც მარქსისტს, ჯეიმსონს, განსხვავებით მრავალი პოსტმოდერნისტისაგან, არ სურს ყველაფერი ისე დატოვოს როგორც ამ უკიდურეს შემთხვევაში არის და პოსტმოდერნის საზოგადოებაში ცხოვრების პრობლემის ნაწილობრივ გადაჭრაზე მუშაობს. იგი თვლის, რომ ჩვენ აუცილებლად გვჭირდება შემეცნების რუკები, რომლებიც ორიენტირებაში დაგვეხმარებიან (1997) ამავე დროს ისინი არ წარმოადგენენ და არც შეიძლება წინანდელი, მოდერნის ეპოქის რუკები იყოს. ამგვარად, ჯეიმსონი „გვიანდელი კაპიტალიზმის ახალი წესის დადგომას, შემუშავებას ელოდება, რომელშიც ჩვენ სამყაროში ჩვენი ადგილის როგორც ინდივიდუალური და კოლექტიური სუბიექტების გაცნობიერებას კვლავაც შევძლებთ და ხელახლა მოვიპოვებთ მოქმედებისა და ბრძოლის უნარს, რომელიც ახლა ჩვენი სივრცული და სოციალური დაბნეულობითაა განადგურებული. პოსტმოდერნიზმის პოლიტიკური ფორმა, თუ ასეთი არსებობს, მოწოდებული იქნება გლობალური კოგნიტური კარტოგრაფიები გამოიგონოს და როგორც სოციალურ, ისე სივრცულ განზომილებებში დააპროექტოს“ (ჯეიმსონი, 1984, გვ. 92).

ეს კოგნიტური რუკები შეიძლება სხვადასხვა წყაროებიდან წარმოიქმნას: სოციალური თეორეტიკოსებიდან (მათ შორისაა ჯეიმსონიც, რომელიც შეიძლება ასეთი რუკის შემქმნელად ჩავთვალოთ თავის შემოქმედებაში), მწერლებიდან აგრეთვე ჩვეულებრივი ადამიანებისაგან მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, რომლებსაც შეუძლიათ საკუთარი სივრცის რუკის შედგენა. რასაკვირველია, რუკები ისეთი მარქსისტისათვის, როგორც ჯეიმსონია, არ არის თვითმიზანი,

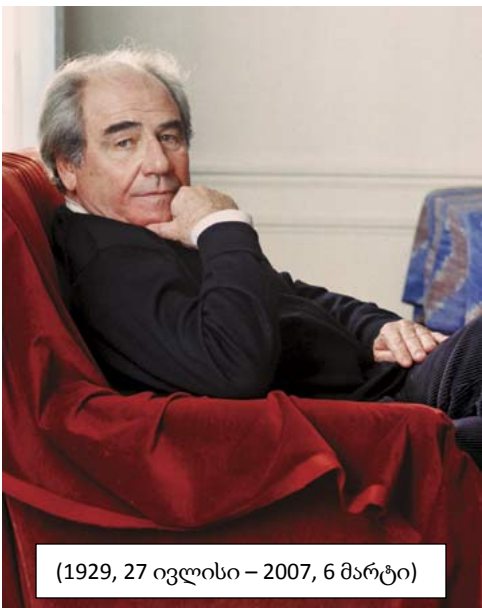


მაგრამ ისინი პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში რადიკალური პოლიტიკური მოქმედებების საფუძვლის სახით უნდა იქნენ გამოყენებული.

რუკების მოთხოვნილება დაკავშირებულია ჯეიმსონის რწმენასთან, რომ ჩვენ გადავდით სამყაროდან, რომელიც დროის საფუძველზე იყო განსაზღვრული, სამყაროზე, რომელიც სივრცის საფუძველზეა განსაზღვრული. ნამდვილად, ჰიპერსივრცის ცნება და ოტელ „ბონავენტურას“ ვესტიბიულის მაგალითი პოსტმოდერნისტულ სამყაროში სივრცის ბატონობას ასახავს. ამგვარად, დღეს ცენტრალური პრობლემა, ჯეიმსონის აზრით, „ჩვენს მიერ ამ სივრცეში საკუთარი ადგილის განსაზღვრის და მისი კოგნიტური რუკების შედგენის უნარის დაკარგვა ხდება“ (1989). საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ „კოგნიტური კარტოგრაფია მარქსისტული „კლასობრივი ცნობიერების“ მხოლოდ კოდური აღნიშვნაა“.

ჯეიმსონის შემოქმედების მნიშვნელოვანი უპირატესობა პოსტმოდერნიზმისა და მარქსისტული თეორიის სინთეზის მცდელობაში მდგომარეობს. თუმცა მასაც უნდა მივაგოთ პატივი, საქმე ისაა, რომ ხშირად მისი შემოქმედება არც მარქსისტებს და არც პოსტმოდერნისტებს აძლევთ ხელთ, და შესაბამისად არც მოსწონთ. როგორც ბესტი და კელნერი წერენ: "მისი შემოქმედება არის ეკლექტიკური, სხვადასხვა მოდგომებზე დაფუძნებული თეორია, რომელიც შეუთავსებელ პოზიციათა შეთვისებას ცდილობს. პოტენციალური საშიშროების ნათელი მაგალითი, რომელთაგან ზოგიერთი ცუდად ერწყმის მეორეს ან სრულებითაც ეწინააღმდეგება ერთმანეთს, როგორც ეს კლასიკური მარქსიზმისა და უკიდურესი პოსტმოდერნიზმის წარუმატებელი კავშირის შექმნისას ხდება" (1991, გვ. 192). თუ უფრო კონკრეტულად ვილაპარაკებთ, ზოგიერთი მარქსისტი, მაგალითად არ ეთანხმება პოსტმოდერნიზმის როგორც კულტურული დომინანტის ჯეიმსონისეულ გაგებას, ხოლო ზოგიერთი პოსტმოდერნისტი მას სამყაროზე ტოტალური შეხედულების გამო აკრიტიკებს.

რადიკალური პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია: ჟან ბოდრიარი



(1929, 27 ივლისი – 2007, 6 მარტი)

თუ ჯეიმსონი – ერთ-ერთი საკმაოდ ზომიერი სოციალური პოსტმოდერნისტული თეორეტიკოსთაგანია, მაშინ ჟან ბოდრიარი – ამ მიმართულების ერთ-ერთი ყველაზე რადიკალური და პრინციპული წარმომადგენელია. ჯეიმსონისაგან განსხვავებით ბოდრიარმა სოციოლოგიური განათლება მიიღო, მაგრამ მისი შემოქმედება უკვე დიდი ხანია გავიდა მოცემული დისციპლინის საზღვრებიდან; სინამდვილეში, იგი ვერ ეტევა რომელიმე დისციპლინის ჩარჩოებში, და ბოდრიარიც ნებისმიერ შემთხვევაში დისციპლინარული საზღვრების თავად ცნებას საზოგადოდ უარყოფს.

კელნერის კვალად, ჩვენ მოკლედ მიმოვიხილავთ ბოდრიარის შემოქმედების ევოლუციას. მისი ადრეული შრომებისათვის, რომლებიც 1960 – იან წლებშია



გამოცემული, მოდერნისტული (ბოდრიარი თითქმის 1980 – იან წლებამდე არ იყენებდა „პოსტმოდერნიზმის“ ტერმინს) და მარქსისტული ორიენტაციაა დამახასიათებელი. თავის ადრინდელ ნაწარმოებებში ბოდრიარი მოხმარების საზოგადოების მარქსისტულ კრიტიკას ამუშავებდა. უკვე ამ ნაწარმოებებზე არსებითი კვალი ლინგვისტიკამ და სემიოტიკამ გაავლო, რის გამოც კელნერი ამტკიცებს, რომ ბოდრიარის ადრინდელ შემოქმედებას ყველაზე კარგი იქნება როგორც „მარქსის პოლიტიკურ ეკონომიკური თეორიისადმი სემიოლოგიურ დამატებას“ თუ განვიხილავთ. მაგრამ ეს მოხდა ცოტა ხნით ადრე, სანამ ბოდრიარი მარქსისტული მიდგომის (და აგრეთვე სტრუქტურალიზმის) კრიტიკას დაიწყებდა და საბოლოო ანგარიშით უარს იტყოდა მასზე.

შრომაში „წარმოების სარკე“ ბოდრიარი (1973/1975) მივიდა დასკვნასთან, რომ მარქსისტული მიდგომა კონსერვატიული პოლიტიკური ეკონომიის სარკისებური ასახვა და ანარეკლია. სხვა სიტყვებით, მარქსი (და მარქსისტები) სამყაროზე იგივე თვალსაზრისს იცავდნენ და მხარს უჭერდნენ, როგორც კაპიტალიზმის კონსერვატორი მომხრეები იცავდნენ. ბოდრიარის თვალსაზრისით, მარქსი „ბურჟუაზიული აზრის ვირუსით“ (ბოდრიარი 1973/1975, გვ. 39) იყო ინფიცირებული (დასნებოვანებული). კონკრეტულად, მარქსის მიერ გამოყენებული მიდგომა სავსე იყო ისეთი კონსერვატიული ცნებებით, როგორებიცაა "შრომა" და "ღირებულება". საჭირო კი იყო და არის ახალი, უფრო რადიკალური ორიენტაცია.

ბოდრიარმა ეკონომიკური გაცვლის ალტერნატივისა და – სრული უარყოფის – სახითსიმბოლური გაცვლის იდეა გამოთქვა. სიმბოლური გაცვლა "შემქმნისა და ანაზღაურების, გაცემისა და მიღების" უწყვეტ ციკლს, "საჩუქრებისა და შემხვედრი საჩუქრების ციკლებს" მოიცავს. ეს იყო იდეა, რომელიც მარქსის მიერ დაგებულ ხაფანგში არ მოხვდა; სიმბოლური გაცვლა აშკარად იდგა კაპიტალიზმის ლოგიკის გარეთ და უპირისპირდებოდა მას. სიმბოლური გაცვლის პროგრამა გულისხმობდა ასეთი გაცვლის ხასიათის მქონე საზოგადოების შექმნაზე მიმართულ პოლიტიკურ პროგრამას. მაგალითად, ბოდრიარი კრიტიკულ დამოკიდებულებას გამოთქვამს მუშათა კლასის მიმართ და უფრო კეთილგანწყობილია ახალი მემარცხენეების, ან ჰიპების მიმართ. მაგრამ, მალე მან ყველა პოლიტიკურ მიზანზე უარი თქვა.

ამის ნაცვლად, ბოდრიარმა ყურადღება მისი თანამედროვე საზოგადოების ანალიზს მიაპყრო, რომელშიც უკვე არა წარმოება, არამედ "მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები, მართვის კიბერნეტიკული მოდელები და სისტემები, კომპიუტერები, ინფორმაციის დამუშავება, გართობისა და ცოდნის ინდუსტრია ბატონობს“. ამ სისტემებიდან ნიშნთა ნამდვილი აფეთქება იბადება. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ საზოგადოებიდან, სადაც ბატონობდა წარმოების წესი, გადავედით საზოგადოებაზე, რომელიც წარმოების კოდით კონტროლდება. მიზანი ექსპლუატაციისა და მოგების მიღებისაგან ნიშნებისა და მათი მწარმოებელი სისტემების დახმარებით ბატონობის მიღწევაზე გადაადგილდა. გარდა ამისა, მართალია ნიშნები ოდესღაც რაღაც რეალურად არსებულს აღნიშნავდნენ, ახლა ისინი პრაქტიკულად გარდა თავისი თავისა და სხვა ნიშნებისა არაფერს წარმოადგენენ. ნიშნები თვითრეფერენტულნი გახდნენ. ჩვენ მეტად აღარ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ იმის შესახებ, რაც რეალურია, რა არის რეალური. განსხვავება ნიშნისა და სინამდვილეს შორის შემცირდა. ყველაზე ზოგადი თვალთახედვით, პოსტმოდერნის



სამყარო (იმიტომ, რომ ახლა ბოდრიარი უშუალოდ ამ სამყაროში მოქმედებს) – ესაა სამყარო, რომელსაც გაფართოების (საწარმოო სისტემების, საქონლის ტექნოლოგიების და ა.შ.) საპირისპიროდ ისეთი შეკუმშვა-შემჭიდროება ახასიათებს, როგორც გაფართოებაც მოდერნის საზოგადოებისათვის იყო დამახასიათებელი. ამგვარად, მსგავსად იმისა, როგორც მოდერნისტულმა სამყარომ განიცადა დიფერენციაციის პროცესი, შეიძლება ვთქვათ, რომ პოსტმოდერნისტული სამყარო დედიფერენციაციის პროცესს განიცდის.

პოსტმოდერნის სამყაროს აღწერისას ბოდრიარი, როგორც ჯეიმსონი, ასევე აღნიშნავს, რომ იგი მიმბამველობით ხასიათდება; ჩვენ "თვალთმაქცობის საუკუნეში" ვცხოვრობთ. მიბამვის პროცესს სიმულაკრების შექმნასთან, განმეორებებთან მივყავართ. როდესაც ნიშნებსა და რეალობას შორის განსხვავება ქრება, რეალობის განსხვავება მისივე ასლისაგან, კოპიისაგან სულ უფრო ძნელი ხდება. მაგალითად, ბოდრიარი "ტელევიზიის გათქვეფაზე ცხოვრებაში, და ცხოვრების გათქვეფაზე ტელევიზიაში" ლაპარაკობს. საბოლოო ანგარიშით, სწორედ რეალურის გამოსახულება, იმიტაციები იკავებენ გაბატონებულ ადგილს. ჩვენ ამ სიმულიაციების ტყვეობაში ვართ, რომლებიც "დასაწყისისა და დასასრულის გარეშე არსებულ სპირალისებურ, წრიულ სისტემას ქმნიან".

ბოდრიარი ამ სამყაროს როგორც ზერეალობას ახასიათებს. მაგალითად, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებები უკვე აღარ არიან სინამდვილის სარკე, ისინი თავად ამ სინამდვილედ იქცევიან ანდა უფრო რეალურიც კი ხდებიან, ვიდრე თავად რეალობაა. ახალი ამბების შოუ, რომლებიც ასე პოპულარულია ტელევიზიაში დღეს (მაგალითად "ადგილობრივი გამოშვება"), "ინფორმაციულ მოზაიკასთან" ერთად ამ სიტუაციის კარგ მაგალითს წარმოადგენენ, რამდენადაც ტყუილი და ფაქტების დამახინჯება, რასაც ისინი მაყურებლებს სთავაზობენ – ეს უფრო მეტია, ვიდრე რეალობა; ეს ზერეალობაა. ყოველივე ამის შედეგად, რეალური დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში რჩება და საბოლოო ანგარიშით საერთოდაც ქრება. შეუძლებელი ხდება რეალობის სპექტაკლისაგან განსხვავდება. არსებითად, რეალური ხდომილებები, სულ უფრო ზერეალურის ხასიათს იღებენ. მაგალითად, სასამართლო პროცესი, ფეხბურთის ყოფილ ვარსკვლავ ო.ჯ. სიმპსონთან დაკავშირებით, რომელმაც ნიკოლ სიმპსონი და რონალდ გოლდმანი მოკლა, "ადგილობრივი გამოშვების" ტიპის ზერეალური სატელევიზიო შოუებისათვის ზერეალური, საუკეთესო საკვებია. საბოლოო ანგარიშით რეალობა მეტად აღარ არსებობს, მხოლოდ ზერეალობა არის და არსებობს.

აღწერილი ასპექტების ანალიზისას, ბოდრიარი ყურადღების კონცენტრირებას კულტურაზე ახდენს, რომელშიც, როგორც იგი თვლის, მასობრივი "კატასტროფული" რევოლუცია ხდება. ეს რევოლუცია თავის თავში მასების სულ უფრო მზარდ პასიურობას, და არა მათ მზარდ მემამოხეობას მოიცავს, და იქცევა როგორც "შავი ხვრელი" (რომელიც) ყველა მნიშვნელობას, ინფორმაციას, კომუნიკაციას, შეტყობინებებს და ა.შ. შთანთქავს, რითაც მათ უსაზრისოდ აქცევს... მასები ჯიუტად დაბოდილობენ თავისი გზებით, და მათზე მანიპულირების შესაძლებლობას უგულვებელყოფენ“. სიტყვები „გულგრილობა“, „აპათია“ და „ინერტულობა“ კარგად ახასიათებენ მასებს, რომლებიც მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების სიმბოლოებით, სიმულაკრებით და ზერეალობით არიან განმსჭვალულნი. მასობრივი ინფორმაციის



საშუალებები არ ეწევიან მასების მანიპულირებას, მაგრამ იძულებულნი არიან სანახაობებზე და ნივთებზე მათი მზარდი მოთხოვნები დააკმაყოფილონ. განსაზღვრული აზრით საზოგადოება თავად გარდაიქმნება იმ შავ ხვრელად, რომელსაც მასები წარმოადგენენ. ამ თეორიის მნიშვნელოვანი ნაწილის შეფასებისას, კელნერი დაასკვნის:

„ინერტულობის განვითარება, მნიშვნელობების მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებად გადაქცევა, სოციალურის მასად გადაქცევა, მასების ნიჰილიზმისა და უსაზრისობის შავ ხვრელად გადაქცევა – ასეთია ბოდრიარის პოსტმოდერნისტული ხედვა“.

როგორი უცნაურიც არ უნდა მოგვეჩვენოს ასეთი ანალიზი, შრომაში „სიმბოლური გაცვლა და სიკვდილი“ (1976/1993) ბოდრიარი კიდევ უფრო უცნაურია, სკანდალურია, ბუნდოვანია, არათავაზიანია, მოთამაშეა ანუ, როგორც კელნერი ამბობს "კარნავალურია". ბოდრიარი თანამედროვე საზოგადოებას განიხილავს როგორც სიკვდილის კულტურას, სადაც სიკვდილი „ყოველგვარი სოციალური გამორიცხვისა და დისკრიმინაციის სახეა“. სიკვდილზე აქცენტი ასევე სიცოცხლისა და სიკვდილის ბინარულ ოპოზიციას ასახავს. პირიქით, საზოგადოებები, რომლებიათვის დამახასიათებელია სიმბოლური გაცვლა, სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის არსებულ ბინარულ ოპოზიციას ანადგურებენ (და ამის დახმარებით ასევე სპობენ გამორიცხვასა და დისკრიმინაციას, რომლებიც სიკვდილის კულტურას თან სდევს). სწორედ სიკვდილისა და გამორიცხვის შიში აიძულებს ადამიანებს მოხმარების კულტურაში კიდევ უფრო ღრმად ჩაეფლონ.

სიმბოლური გაცვლის, როგორც თანამედროვე საზოგადოების უპირატესობის მქონე ალტერნატივის გაგება, ნელ-ნელა ბოდრიარს ძალიან პრიმიტიულ რაიმედ მოეჩვენა და უკვე უპირატესობის მქონე ალტერნატივის სახით მან ცდუნების განხილვა დაიწყო, შესაძლოა, იმიტომ, რომ ეს პოსტმოდერნიზმის წარმოქმნილ შეგრძნებას უფრო მეტად შეესატყვისებოდა. ცდუნება " წმინდა მარტივი თამაშებით, ზედაპირული ადათებით, ჩვეულებებით მოხიბლვას გულისხმობს". ბოდრიარი გვთავაზობს ცდუნებას, რომელიც თავისი უსაზრისობით, თამაშით, ზედაპირულობით, "აბსურდულობით" და ირაციონალურობით აღემატება სამყაროს, რომელშიც წარმოება ბატონობს.

საბოლოო ანგარიშით, ბოდრიარი გარდაუვალისა და აუცილებელის თეორიას გვთავაზობს. ასე, მაგალითად, თავის ერთ-ერთ გვიანდელ შრომაში სახელწოდებით "ამერიკა" ის წერს, რომ ამ ქვეყანაში მოგზაურობისას " მომავალი კატასტროფის დასრულებულ ფორმას ეძებდა" (ბოდრიარი, 1986, 1989, გვ. 5). აქ არ არის რევოლუციის იმედი, როგორც ეს მარქსთან იყო. აქ არ არის საზოგადოების რეფორმირების შესაძლებლობაც კი, რაზეც იმედს დიურკემი ამყარებდა. ამის საპირისპიროდ, ჩვენ განწირულნი ვართ ასლებს შორის, ზერეალობაში (ჰიპერრეალობაში) და ყველა არსებულის მიუწვდომელ შავ ხვრელში შთანთქმის პირობებში ვიცხოვროთ. თუმცა, ბოდრიარის შემოქმედებაში აგრეთვე ისეთი ბნელი ალტერნატივებიც შეინიშნება, როგორებიცაა სიმბოლური გაცვლა და ცდუნება, ჩვეულებრივ იგი მათი ღირსებების დახასიათებას ან მათი განხორციელების პოლიტიკური პროგრამის ფორმულირებას გვერდს უქცევს.



პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია და სოციოლოგიური თეორია

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორია, განსაკუთრებით თავისი უფრო რადიკალური ვარიანტებით, სოციოლოგიური თეორიის არათანაშეზომილ ალტერნატივას წარმოადგენს. გარკვეული აზრით მას, თეორიად არც კი თვლიან, უკიდურეს შემთხვევაში იმ აზრით, როგორადაც ჩვენ ამ ტერმინს ჩვეულებრივ ვიყენებთ. ამ წიგნის დასაწყისში ჩვენ სოციოლოგიური თეორია როგორც „დიდი იდეები“ სოციოლოგიაში განვსაზღვრეთ, რომლებმაც დროის გამოცდას გაუძლეს, ან გვპირდებიან, რომ გაუძლებენ, როგორც თეორიულ შეხედულებათა სისტემები, რომლებიც უმნიშვნელოვანეს სოციოლოგიურ საკითხებს განიხილავენ და ფართო მასშტაბების მქონეა. როგორც ჩვენ გვგონია, ისეთი პოსტმოდერნისტის რადიკალური იდეები, როგორიც ბოდრიარი, ამ დეფინიციას სავსებით შეესაბამება. ბოდრიარი, „დიდი იდეების“ მთელ რიგს (მიზანძვრა, ზერეალობა, სიმბოლური გაცვლა, ცდუნება) უპირობოდ წამოაყენებს. ესაა იდეები, რომლებიც გვპირდებიან, რომ სრულად გაუძლებენ დროის გამოცდას. ამის გვერდით, ბოდრიარი უმნიშვნელოვანეს სოციალურ პრობლემებს (მაგალითად, მასობრივი ინფორმაციის საშუალებების კონტროლი) უეჭველად განიხილავს. მისი იდეები თუ მთელ ამ სამყაროს არა, სოციალური სამყაროს მნიშვნელოვან ნაწილს მაინც ეხებიან, ამგვარად, ჩვენი აზრით, ბოდრიარი გვთავაზობს სოციოლოგიურ თეორიას, და თუ ასე შეიძლება ვილაპარაკოთ ბოდრიარის შესახებ, მაშინ, რასაკვირველია ეს მტკიცებაჯეიმსონისა და სხვა უმრავლეს პოსტმოდერნისტთა მიმართაც სამართლიანია.

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის რეალური საფრთხე ძირითადად და უმეტესად მისი ფორმისაგან, ვიდრე შინაარსისაგან ამოდის. დიდი მონათხრობების – ნარატივების უარყოფით, პოსტმოდერნისტები იმ დიდ ნაწილსაც უარყოფენ, რასაც ჩვენ ჩვეულებრივ სოციოლოგიურ თეორიას ვუწოდებთ. ბოდრიარი და სხვა პოსტმოდერნისტები დიდ ნარატივებს არ გვთავაზობენ, ისინი უფრო იდეათა ისეთ ნაწყვეტებს და ფრაგმენტებს გვთავაზობენ, რომლებიც ხშირად ურთიერთდაპირისპირებულნი გვეჩვენებიან. თუ პოსტმოდერნისტები გაიმარჯვებენ, მაშინ მომავლის სოციოლოგიური თეორია დღევანდელადასთან შედარებით არსებითად შეიცვლება. მაშინაც კი თუ ფორმა თითქმის გამოუცნობადი დარჩება, შინაარსი მიუხედავად ამისა სოციალური პრობლემების შესახებ მნიშვნელოვან, ფართო დიაპაზონის იდეებს მაინც შეინარჩუნებს .

რასაც არ უნდა მოიცავდეს თავის თავში მომავალი, დღეს, პოსტმოდერნისტული თეორიები არაჩვეულებრივად მრავალ მნიშვნელოვან მომხიბლველ იდეებს ქმნიან. ამ იდეებისადმი ანგარიშის გაუწევლობა არ ეგების, და იმ ზომის შესაბამისად, რა ზომითაც ისინი სოციოლოგიაში ერთვებიან, შესაძლოა, სოციოლოგიური თეორია რომელიმე ახალი, გაუთვალისწინებელი მიმართულებით წასწიონ...

პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის გამოყენება.

მეთორმეტე თავში ჩვენ მოხმარების ახალი საშუალებების შესახებ კვლევას შევხებით (1999). ისინი, როგორც თანამედროვე მოვლენები აღვწერეთ, პირველი, იმიტომ რომ ესაა სიახლე და,



მეორე, იმიტომ რომ იგი მეტისმეტად რაციონალიზირებულია . მაგრამ რაციონალიზაციის მაღალი ხარისხი მათ არა მხოლოდ სხვადასხვა შესაძლებლობებს აძლევს, არამედ პრობლემებსაც ბადებს და სწორედ ამ კითხვებზე პასუხებში შეიძლება პოსტთანამედროვეობის სოციალური თეორიების, განსაკუთრებით ჟან ბოდრიარის იდეების სარგებლიანობა განვიხილოთ.

მაშინ როდესაც მაქს ვებერი რაციონალიზაციის პროცესის შესახებ გვაფრთხილებს, იგი აგრეთვე ჩვენს ყურადღებას რაციონალიზაციასთან დაკავშირებულ, განსაკუთრებით განჯადობა, განხილვის პრობლემებს მიაპყრობს. მაქს ვებერის ერთერთი ყველაზე ზოგადი იდეა ისაა, რომ რაციონალიზაციის შედეგად დასავლური სამყარო სულ უფრო განიხილება, განჯადოვდება. განჯადობა აზროვნების მაგიური შემადგენლების გამოდევნას გულისხმობს. როგორც შნაიდერი წერს: მაქს ვებერმა დაინახა, რომ ისტორიამ დატოვა მოჯადოებული წარსული და განჯადოებული მომავლის გზას დაადგა – ესაა გზა, მოგზაურობა, რომელიც ბუნებრივ სამყაროს მაგიურ თვისებებს და აგრეთვე საზრისისეულ პლასტებსაც თანდათანობით ართმევს. იგი თვლიდა, რომ მსოფლიოში მეცნიერებისა და ბიუროკრატიული სოციალური ორგანიზაციის დაუდგრომელი განვითარების შესაბამისად განჯადობა ჩვენი კულტურის ინსტიტუციონალური ცენტრებისგან სულ უფრო შორსა და შორს გადაიწევის. ბოლომდე მიყვანილი, ეს პროცესი ცხოვრებას ისეთ თხრობად აქცევს, რომელიც დამოუკიდებლად იმისგან, გადმოიცემა იდიოტების მიერ თუ არა, არაფერს აღნიშნავს, ვინაიდან იგი საზრისისაგან დაცლილია (შნაიდერი ; 1993, გვ.XIII).

განჯადობა მოხმარების ახალი საშუალებების წინაშე სერიოზულ პრობლემებს აყენებს. განჯადობის ატმოსფერო არც თუ ისე მიმზიდველია მომხმარებელთათვის, და საექვოა ისინი ასეთ ადგილებს კვლავ და კვლავ დაუბრუნდნენ. ამის შედეგად, მოხმარების ახალ საშუალებებს აუცილებლად ესაჭიროებათ რაღაცნაირი წესი თუ საშუალება, რათა თავიანთ თავს ხიბლი და მაგიურობა ხელახლა მიანიჭონ. განახლებული მაგიურობის, ხიბლის ცნებას პოსტმოდერნისტულ სოციალურ თეორიასთან მიყვავართ, რამდენადაც პოსტმოდერნისტები ამ პროცესს ცენტრალურ მნიშვნელობას ანიჭებენ:

„პოსტთანამედროვეობას... სამყაროს „განახლებული მოჯადობა“ მოჰყვება თან, განჯადობის წინააღმდეგ მოდერნის მდულარე და გაჯანჯლებული, საბოლოო ანგარიშით, გაუბედავი ბრძოლის კვალად (ანუ, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, განჯადობის მიმართ წინააღმდეგობის კვალად, რომელიც მოდერნის სხეულში მუდამ „პოსტმოდერნული ეკალი“ იყო). ადამიანური სპონტანურობის, მიდრეკილებების, მისწრაფებების იმპულსების მიმართ საექვო, ექვით სავსე დამოკიდებულება, რომელი იმპულსები და მიდრეკილებები წინაწარმეტყველებადობას და რაციონალურს დაფუძნებადობას ეწინააღმდეგებოდნენ, თითქმის მთლიანად უემოციო, მოანგარიშე გონების მიმართ ექვიანი დამოკიდებულებით შეიცვალა. ღირსება კვლავ დაუბრუნდა ემოციებს; „აუხსნელს“, "მიუწვდომელს", თვით ირაციონალურსაც კი დაუბრუნდა კანონიერება... პოსტთანამედროვე სამყაროში საიდუმლოება (იდუმალეება) უკვე აღარ არის უცხოელთა გამეგების შესახებ განკარგულების მარტივი მოლოდინი... ჩვენ ვსწავლობთ ისეთ ხდომილებებსა და ქმედებებს შორის ცხოვრებას, რომლებიც ჯერ კიდევ აუხსნელია, არამედ



რომლებიც (იმიტომ რომ ჩვენ ყველამ ვიცით იმის შესახებ, რომ ოდესღაც იგი გვეცოდინება) აუხსნელი და მიუწვდომელია. ჩვენ კვლავ ვსწავლობთ ორაზროვნებისადმი თავყანისცემით მოპყრობას, ადამიანური ემოციებისადმი პატივისცემას, ისეთი ქცევების დაფასებას, რომლებიც ყოველგვარი მიზნისა და გამოთვლადი სარგებლის გარეშე სრულდება და ხდება“ (ზაუმანი, 193, გვ. 33)

მაგალითად, ბოდრიარი (1989/1990, გვ.54) ამტკიცებს, რომ ზემოთაღწერილი „ცდუნება“ საშუალებას გვაძლევს ჩვენს ცხოვრებაში მოჯადოება და მაგიურობა დავაბრუნოთ. მოდერნთან ასოცირებული სრული სიცხადის და გამჭირვალეობისაგან განსხვავებით, ცდუნება ჩვენ „ილუზიების ძალაუფლებას და თამაშს“ გვთავაზობს. განახლებელი მოჯადოება იმ დილემიდან გამოსასვლელს გვაძლევს, რომელიც მთლიანობაში სამყაროს განჯადოებით და კერძოდ მოხმარების საშუალებების მიერ შეიქმნა. იმისათვის, რათა მოხმარებელთა მიზიდვა, გაკონტროლება და ექსპლოატაცია კვლავაც გააგრძელოს, მოხმარების ტაძრები მოჯადოების განახლების უწყვეტ პროცესში ებმებიან.

მოხმარების საშუალებებისადმი მოჯადოებისა და ხიბლის დაბრუნებაში საკვანძო მნიშვნელობა სპექტაკლს აქვს. ჩვეულებრივ სპექტაკლს როგორც საჯარო დრამატიულ წარმოდგენას განსაზღვრავენ. ამ შემთხვევაში ეს წარმოდგენები მოხმარების ახალ საშუალებებისადმი ხიბლის და მაგიურობის დაუბრუნებაზე არიან ორიენტირებულნი. სპექტაკლები შეიძლება წინასწარ განზრახვით, დაგეგმილად გაიმართოს, მოეწყოს, ანდა სავსებით შესაძლებელია მთლიანად დაუგეგმავი იყოს. ჩვენ შევჩერდებით სანახაობათა ბოლო სახეზე, და განსაკუთრებულ ყურადღებას მივაძღვივთ და შეკუმშვა შემჭიდროების ზემოთ აღწერილ პოსტთანამედროვე პროცესებთან მათ კავშირს მივაქცევთ.

მიბაძვის, იმიტაციების შექმნის უმნიშვნელოვანესი მიზეზი, ან, „რეალური“ მოვლენების მიბაძვად გადაქცევის ძირითადი მიზეზი, შესაძლოა ის ფაქტი იყოს, რომ ისინი უფრო სანახაობრივ რაიმედ ვაქციოთ, ვიდრე მათი ორიგინალებითაა შესაძლებელი, და მაშასადამე, მომხმარებლებისათვის დიდ საცდუნებელ რაიმედ ვაქციოთ. მაგალითად, ლას ვეგასი ავიღოთ: ის მოდელირებულ სპექტაკლებს შორის პირველი იყო, ვინაიდან ერთ ადგილზე მრავალი ხელოვნური სცენა შექმნა. კიდევ სად შეძლებთ თქვენნიუ – იორკი, მონტე – კარლო, ბელაჯო, ვენეცია და პარიზი ერთმანეთისაგან რამდენიმე წუთის სავალ მანძილზე აღმოაჩინოთ? თვით მაშინაც კი თუ თქვენ გაემგზავრებით ერთერთ ამ ნამდვილ ქალაქში, თქვენმხოლოდ ამ ქალაქის გაცნობას შეძლებთ. ნებისმიერ შემთხვევაში, ამ ქალაქებში ტურისტული რაიონები თავად იქცნენ იმიტაციად.

ლას – ვეგასის სასტუმრო – კაზინოებმა გამარჯვება რეალურსა და არა რეალურს შორის ზღვარზე მოიპოვეს. ბელაჯო – ეს იტალიის იგივე სახელწოდების რეგიონის იმიტაციაა, მაგრამ იგი ასევე 260 მილიონი დოლარის ღირებულების სახვითი ხელოვნების ორიგინალურ ქმნილებებს – ისეთ ხელოვანთა ტილოებს როგორებიცაა რენუარი, სეზანი და პიკასო მოიცავს. დაახლოებით იმავე დროს, როდესაც გაიხსნა ბელაჯო, ოტელ–კაზინო „რიომ“, თავის დარბაზებში მთელი ნახევარი წლის მანძილზე რუსეთის რომანოვთა დინასტიის საგანძური გამოფინა. ექსპონატების შორის პეტრე დიდის სამეფო ტახტი და ფაბერჟეს მიერ შექმნილი კალმისტარი იყო, რომლითაც



ნიკოლოზ მეორემ 1917 წელს ტახტიდან გადადგომას ხელი მოაწერა. ეს „ნამდვილი“ საგნები ზუსტი ასლების სახით ინახება რუსეთის სამეფო გალერეებში, მათ შორის „ხელოვნური მასალისაგან შექმნილი ნეოგოთიკური ჭერის ასლიც“. ოტელ „ლუქსორში“ მეფე ტოტის საფლავი „მუზეუმად“ იწოდება, თუმცა მასში ყველა ექსპონატი ასლია. მაგრამ სუვენირების გასაყიდ ფარდულებში „ნამდვილი ძველი მონეტები, XVIII-ის ეგვიპტური გრავიურები, ზეთოვანი ლამპები და სხვები“ იყიდება, როგორც ერთმა კრიტიკოსმა თქვა, „მუზეუმში ყველაფერი ნაყალბევი იყო, სუვენირების ჯიხურში კი ნამდვილი ნივთები იყიდებოდა. სულ ეს იყო ჩემთვის ლას – ვეგასი“ (1998)

ჰაქსტებლი, უმბერტო ეკოს (და ბოდრიარის) კვალად ამტკიცებს, რომ „არარეალური რეალურად იქცა – რეალური ახლა იმიტაციის იმიტირებას ეწევა.“ (1997, გვ: 64-65). მაგალითად, დისნეის ცხადად ხელოვნური და არარეალური სამყარო არა მხოლოდ დღესასწაულის დისნეისეული ქალაქის ნიმუშად, არამედ აშშ-ის მრავალი რაიონის ნიმუშად იქცა. პოპულარული ქალაქების მაგალითის სახით, სადაც პატარა ქალაქების სუროგატული ამერიკის შექმნის მცდელობას ჰქონდა ადგილი, და რომელთა შორის პირველი ადგილი დისნეის სამყაროს უკავია, შეიძლება სისაიდი, ფლორიდის შტატში, და კენტლანტის, მერილენდის შტატში დავასახელოთ. ჰახსტებლი აქცენტს განსაკუთრებით სუროგატული, ხელოვნური, სინთეტიკური, ყალბი არქიტექტურის მზარდ როლზე ამახვილებს: „ნამდვილი არქიტექტურა არანამდვილ ამერიკაში არც თუ ისე შესაფერისი და დროულია“.

ჩვენს გარემომცველ სინამდვილეში, (ამერიკაში. ა.ბ.) უპირატესობას გართობებსა და გამახალისებელი პარკების მიზამვას ანიჭებენ. მოცემული სიტუაციის არქიტექტურული მოდელის სახით ჰაქსტებლს კაზინო „ნიუ-იორკი, ნიუ-იორკი“ და საზოგადოდ ლას-ვეგასი მოყავს. „ნამდვილი ყალბისმქნელობა ისეთ ადგილებში როგორც ლას-ვეგასია, თავის აპოგეას აღწევს... ამ ნაყალბევებმა საკუთარი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სტილი, აგრეთვე ცხოვრების განსაზღვრული სტილი შექმნეს, რათა რეალობად ქცეულიყვნენ. რეალობა, ილუზიისა და გამოგონების ყველაზე მაღალ, ყველაზე მყვირალა და ყველაზე ნამდვილ ყალბ დონეზე რეალური ნაყალბეგია. ჰაქსტებლი ამტკიცებს, რომ დამთვალეიერებლები, როგორც ჩანს, ხელოვნურ ტროპიკულ ტყეს, ვულკანებს, მთებს და მათ მსგავს ნივთებს ლას-ვეგასში გაცილებით უფრო შთამბეჭდავ რაიმედ, ვიდრე თავად რეალობას თვლიან. ფაქტობრივად, მრეწველობის წარმომადგენელი თვით რეალობის წინააღმდეგაც კი გამოდის: „ნამდვილი კლდე თქვენში ხელოვნურის შთაბეჭდილებას დატოვებს“.

შეკუმშვა (შემჭიდროება). შეკუმშულ-შემჭიდროვებული სამყაროები, რომელიდაც სპექტაკლს წარმოადგენენ, რომელიც მომხმარებლებს იზიდავს და მათ მოხმარებას წარმართავს. უბრალოდ გასაოცარია აღმოაჩინო ისეთი ურთიერთგამჭოლი სიტუაციები და საქმიანობები, რომლებიც არც თუ დიდი ხნის წინათ ერთმანეთისაგან მკვეთრად იყვნენ გამოიჯნული. სულ რამდენიმე ათეული წლის წინათ ადამიანები ერთი ადგილიდან მეორეზე უნდა გადასულიყვნენ, რათა სხვადასხვა საქონელი შეეძინათ თუ მომსახურეობა მიეღო. ახლა კი ყველა ეს მრავალსახეობა მათ ერთ დიდ უნივერსალში შეუძლიათ იპოვონ. ანალოგიურად, არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ, თუ ადამიანს აზარტული თამაში მოესურვებოდა, იგი ლას-ვეგასში მიემგზავრებოდა, ხოლო თუ თემატური



გამახალისებელი პარკის მონახულებას მოისურვებდა, მაშინორლანდოში (ან ანჰაიმში) მიდიოდა. დღეს კი შეიძლება მიხვიდე, მაგალითად, ლას-ვეგასის „ემ-ჯი-ემ-გრანდსა“ ან „სერკერ-სერკერსში“ და თქვენ ოტელის ტერიტორიაზე კაზინოსეულ და გამახალისებელ პარკსაც კი იპოვით. შეიძლება სწრაფი კვების რესტორანიც ჰქონდეთ. სიეტლში „არ-ი-აი“ არა მხოლოდ ალპინიზმისათვის საჭირო ფეხსაცმელს გთავაზობთ, არამედ მთასაც კი რომელზეც თქვენ წავარჯიშებას შეძლებთ. ამგვარად, მოხმარების ახალი საშუალებების კიდევ ერთი ეფექტური და ალტაცებაში მომყვანი ასპექტი იმაში მდგომარეობს, რომ მათში ასე მრავალი განსხვავებული რაღაცეებია კონცენტრირებული, ხოლო ისინი თავის მხრივ ასევე სხვა მოვარაყებულნი თუ ჩარჩოში ჩასმული სიმრავლეებით წარმოგვიდგებიან.

ლას-ვეგაში მომხდარი ცვლილებები ტურიზმსა და მოხმარებას შორის საზღვრების მოშლის უფრო ზოგად პროცესთანაა დაკავშირებული. მოგზაურობა, უპირობოდ, მუდამ ტურისტული ღონისძიებებისა და ღირშესანიშნაობების მოხმარებას გულისხმობდა. ამავე დროს ტურისტებს ჩვეულებრივ ყველა შესაძლებელ ნივთთა - ბრელოკებიდან ნადავლამდე - შექმნა აინტერესებდათ. მაგრამ დღეს ჩვენს უფრო მეტ შემთხვევას ვხედავთ, როდესაც მოგზაურობის მთავარი მიზანი საქონლის მოხმარება ხდება; დავიწყეთ იმისაგან, რომ მეგაუნივერსალები ტურისტულ მიმართულებებზე გარდაიქმნენ. შვებულების მეგაუნივერსალებში გატარების მიმზიდველობა იმაში მდგომარეობს, რომ თითოეული ადამიანი იქ თავისთვის რაღაცას მაინც იპოვის: იქ არის აკვაპარკები, ამერიკული რაფები, ზავშვთა გასართობი პარკები, მაღაზიები, რესტორნები და ბარები მოზრდილი და უფროსი ასაკის ადამიანებისათვის. ასეთი შერწყმულობა ძალიან ეფექტურია და მოგზაურს ძლიერ იზიდავს. ავიაკომპანიები დღისით-მზისით მოგზაურობას «Мол оџ Америка»-მდე გვთავაზობენ; საავტომობილო კომპანიები – შოპ-ტურებს, სადაც შეიძლება უნივერსალის მრავალჯერადი მონახულება და სასურველი საქონლის თუ ნივთის შექმნის შესაძლებლობა შედიოდეს. «Мол оџ Америка»-ში 1995 წელს 12 მილიონი ტურისტი ჩავიდა, რაც მეტია, ვიდრე უოლტ დისნეის სამყაროს, გრადკანიონის და გრეისლანდის დამთვალიერებელთა რაოდენობა ერთად აღებული. კანადაში უდიდეს ტურისტულ ღირშესანიშნაობას არა ნიაგარას ჩანჩქერი, არამედ უნივერსალი „ედმონტონ მოლი“ წარმოადგენს. „პოტომაკ მილზი“, რომელიც ვაშინგტონის გარეუბანშია 1995 წელს 4,5 მილიონმა დამთვალიერებელმა მოინახულა. შედარებისათვის: 4 მილიონი არლინგტონის ნაციონალურ სასაფლაოს ეწვია, 2,5 მილიონმა დაათვალიერა კოლონიალური უილიამსბურგი და მხოლოდ ერთი მილიონი ეწვია მაუნტ ვერნონს. „ფრანკლინ მილზმა“ ფილადელფიის გარეუბანში 1995 წელს 6 მილიონი დამთვალიერებელი მოიზიდა, რაც 4-ჯერ მეტია, ვიდრე ლიბერტ ბელის დამთვალიერებელთა რაოდენობა. „ნაიკტაუნი“ – ჩიკაგოს უდიდესი ტურისტული ღირშესანიშნაობაა. ტურისტების მიერ დამთვალიერებული მრავალი ადგილი გარს საცალო თუ საბითუმო უნივერსალებითაა შემოსარტყლული, რომლებიც არა მხოლოდ მცირე ბიზნესის, არამედ ტურისტული ინდუსტრიის ყველაზე სწრაფად მზარდ სეგმენტებად ყალიბდებიან. ადამიანებს თითქმის იმდენადვე აქვთ სურვილი და მიდრეკილება იმოგზაურონ ამ ადგილებში უნივერსალების გამო, რამდენადაც ზღვის ან სუფთა ჰაერის მონახულების სურვილი აქვთ. სინამდვილეში, ხშირად გვეჩვენება, თითქოს უნივერსალებში თითქმის იმდენივე ხალხია, რამდენიც პლიაჟზე.



ამ კონტექსტში ასევე ღირს გავიხსენოთ საკრუიზო ლაინერები, რომლებსაც, რაც არ უნდა გასაკვირი და არასიმართლის მსგავსი იყოს, ბორტებზე აქვთ უნივერსალები და უფრო მეტს ვაჭრობენ, ვიდრე რომელიმე დასათვალიერებელ ადგილზე ადგილობრივი უნივერსალები, არსებობს ისეთი კრუიზებიც კი, რომლებიც მთლიანად საყიდლებს, სადაც ძირითადი ყურადღება ექცევა საბორტო მაღაზიებს, კატალოგებს და ცალკეულ პორტებში არსებულ მაღაზიებში შერბენას ემდგნება.

მიუხედავად მიმზიდველობის დაბრუნების ამგვარი მცდელობებისა მოხმარების ახალი საშუალებები მაინც ეჯახებიან დილემას. პრობლემა ისაა, რომ მოხიბლვა-მოჯადოების განახლების ეს მცდელობანი დასაწყისიდანვე შეიძლება რაციონალიზებულ ან მაკდონალიზირებულ იქნეს. თვით მაშინაც კი, როდესაც ამგვარი რამ არ ხდება, ხშირად მოხმარების ახალი საშუალებები იმდენად უზარმაზარი და/ანუ თავის თავში მოიცავენ სიტუაციათა ისეთ რაოდენობას, რომ იძულებულნი არიან რაციონალიზაცია გაუკეთონ იმ ასპექტებს, რომლებიც მომხმარებელთ იზიდავს, ხოლო მოჯადოება-მოხიბლვის ამ ფორმების რაციონალიზაციის პროცესში ისინი, როგორც წესი მათ განჯადოებას და განხიბლვას ახდენენ. შეძლებს კი მოჯადოება-მოხიბლვის განახლების რაციონალიზირებული ფორმები დარჩნენ მომხმარებლებისათვის შთამბეჭდავ და მიმზიდველ რაიმედ? ძალუბთ კი მოხმარების ტამრებს განახლებული მოჯადოების-მოხიბლვის ახალ, არარაციონალიზირებულ ფორმებს უწყვეტად ქმნიდნენ? დრო გვიჩვენებს, მაგრამ ახალ ნათელია, რომ მოხმარების ახალი საშუალებები თავისი არსით წინააღმდეგობრივია, რაც საბოლოო ანგარიშით მათი დაღუპვით შეიძლება დასრულდეს.

კრიტიკა და პოსტ-მოდერნისტული თეორია

პოსტსტრუქტურალისტური და პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიების განხილვა ჩვეულებრივ ცხარე კამათებს იწვევს. ამ თეორიების მომხრეები ხშირად ცხადად ადიდებენ მათ, მაშინ, როდესაც მოწინააღმდეგენი ამ თეორიებს როგორც უსაზრისო გამძაფრებად თვლიან. მაგალითად, ჯონ ო'ნილი „პოსტმოდერნიზმის სიგის“ შესახებ წერს. მისი აზრით, პოსტმოდერნიზმი „აბსურდის უზარმაზარ უიმედო ზეცას ალებს და გონების უკვე გამქრალ გაელვებას“ წარმოადგენს. გვერდზე გადავდოთ რადიკალური რიტორიკა და პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის კრიტიკის მთავარი ასპექტები განვიხილოთ.

1. პოსტმოდერნისტულ თეორიას აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ მას უნარი არ აქვს მოდერნის იმ მეცნიერულ სტანდარტებთან შესაბამისობაში მოვიდეს, რომლებსაც პოსტმოდერნისტები თავს არიდებენ. მეცნიერულად ორიენტირებული მოდერნისტის თვალსაზრისით, შეუძლებელია გავიგოთ სწორია თუ არა პოსტმოდერნისტების მტკიცებულებები. უფრო ფორმალურად თუ ვიტყვით, ყველაფერი ის, რასაც ლაპარაკობენ პოსტმოდერნისტები, მოდერნისტების მიერ ფასდებიან როგორც არაფალსიფიცირებადი, ე.ი. მათი იდეების უკუგდება შეუძლებელია, განსაკუთრებით ემპირიული გამოკვლევების დახმარებით. ეს კრიტიკა, გულისხმობს,



მეცნიერული მოდელის არსებობას, რეალობის არსებობას, ჭეშმარიტების არსებობას და ძიებას. ბუნებრივია, სწორედ ეს დაშვებები იქნენ უარყოფილი პოსტმოდერნისტების მიერ.

2. რამდენადაც ის ცოდნა, რომელიც პოსტმოდერნისტების მიერ იქმნება, არ შეიძლება მეცნიერული იდეების ერთობლიობად ჩაითვალოს, ამდენად უმჯობესი იქნება თუ მას იდეოლოგიის სახით განვიხილავთ. თუ ჩვენ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ მას, მაშინ საკითხავი ის კი არ იქნება, სწორია თუ არა ეს იდეები, არამედ მხოლოდ ის, ვენდობით თუ არა მას ჩვენ. იმათ, ვისაც სწამს გარკვეული იდეები, არ აქვთ საფუძველი ამტკიცონ, რომ მათ მიერ გაზიარებული იდეები ნებისმიერი სხვა მიმართულების იდეებზე რაღაცით უკეთესი ან ცუდია.

3. რამდენადაც პოსტმოდერნისტებს მეცნიერული ნორმები ვერ აკავებს, ისინი თავისუფალნი არიან იმოქმედონ საკუთარი სურვილების მიხედვით. იდეების ფართო დიაპაზონთან "ითამაშონ". ისინი გვთავაზობენ ფართო განზოგადებებს, ხშირად უცილობელ შეზღუდვათა გარეშე. გარდა ამისა, გამოხატავენ, არა თავიანთ პოზიციას, პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორეტიკოსები მოდერნისტი მეცნიერის მიუდგომელი და ობიექტური რიტორიკით არ იზღუდებიან. პოსტმოდერნისტული დისკურსის მნიშვნელოვანი წილის მოჭარბებული ხასიათი, მისი ძირითადი პრინციპების მიღებას სხვა პოზიციებზე მდგომი ადამიანისათვის შეუძლებელს ხდის.

4. პოსტმოდერნისტული იდეები ხშირად იმდენად განუსაზღვრელ და აბსტრაქტულ ხასიათს ატარებენ, რომ მათი კავშირის დადგენა სოციალურ სამყაროსთან ძნელია, ხოლო ზოგჯერ სავსებით შეუძლებელი. გარდა ამისა, ცნებათა მნიშვნელობას ტენდენცია აქვს პოსტმოდერნისტების შრომათა ჩარჩოებშივე შეიცვალოს, ხოლო მკითხველს, რომელსაც ეჭვიც კი არ შეაქვს ამოსავალ მნიშვნელობებში, არ ძალუძს რაიმე ცვლილება ნათლად გააცნობიეროს.

5. მიუხედავად მოდერნის თეორეტიკოსების მიერ შექმნილი დიდი ნარატივების კრიტიკისადმი თავიანთი მიდრეკილებებისა, პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორეტიკოსები ხშირად ამგვარ ნარატივთა (თხრობათა) საკუთარ ვერსიებს გვთავაზობენ. მაგალითად, ჯეიმსონს ხშირად მარქსისტული მიმართვების დიდი ნარატივებისა და ტოტალიზაციების გამოყენების გამო აკრიტიკებენ

6. თავიანთ შრომებში პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორეტიკოსები ხშირად აკრიტიკებენ მოდერნის საზოგადოებას, მაგრამ ეს კრიტიკა საეჭვო დასაბუთებულობას ფლობს, რამდენადაც ჩვეულებრივ არ აქვთ ნორმატიული ფუნდამენტი, რათა გამოთქვან ასეთი მსჯელობები.

7. სუბიექტისა და სუბიექტურობის მნიშვნელობის უარყოფის შედეგად პოსტმოდერნისტები საქმიანობა-მოქმედების თეორიებს ხშირად ვერ აყალიბებენ და ვერ ქმნიან.

8. პოსტმოდერნის სოციალურ თეორეტიკოსებს ბადალი არ ყავთ საზოგადოების კრიტიკაში, მაგრამ მათ უმცირესი წარმოდგენაც კი არ აქვთ იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს საზოგადოება.

9. პოსტმოდერნისტულ სოციალურ თეორიას აბსოლუტურ პესიმიზმთან მივყავართ.



10. თუმცა პოსტმოდერნისტი სოციალური თეორეტიკოსები ებრძვიან იმას, რასაც ისინი ყველაზე მნიშვნელოვან სოციალურ პრობლემებად თვლიან, ამავე დროს ისინი ხშირად ახდენენ იმ მოვლენების იგნორირებას, რომლებიც მრავალთა მიერ ჩვენი დროისა თუ ეპოქის საკვანძო მნიშვნელობის პრობლემებად განიხილებიან.

11. თუმცა ფემინისტთა შორის შეიძლება ვიპოვოთ პოსტმოდერნისტული სოციალური თეორიის მომხრეები, მაგრამ ისინი ამავე დროს მისი ყველაზე მკაცრი კრიტიკოსები არიან. ფემინისტები, როგორც წესი კრიტიკულად ეხებიან პოსტმოდერნისტების მიერ სუბიექტის როლის უარყოფას, ასევე უნივერსალური, ზოგადკულტურული კატეგორიების (ისეთების, როგორიცაა გენდერი და გენდერული ჩაგვრა) მიუღებლობას, მათ გადაჭარბებულ ყურადღებას განსხვავებულებისადმი, ჭეშმარიტების უარყოფას და მოქმედებათა კრიტიკული პოლიტიკური პროგრამის შემუშავების შეუძლებლობას.

მრავალი სხვა კრიტიკული არგუმენტებიც არსებობს, მაგრამ ზემოთჩამოთვლილნი საკმარისია იმისათვის, რათა საკმარისი წარმოდგენა შეგვექმნას ამ კრიტიკის დიაპაზონის შესახებ. მიუხედავად ამ მრავალგვარი კრიტიკისა, ცენტრალური საკითხი ისაა, ვიკითხოთ შექმნა თუ არა პოსტმოდერნისტულმა თეორიამ საინტერესო და მნიშვნელოვანი იდეები, რომლებსაც ძალუძთ მრავალი წლის მანძილზე სოციალურ თეორიაზე გავლენა იქონიონ. ასეთი იდეები კი მრავლადაა.